

Kościół a Kościoły

pod redakcją naukową

Andrzeja A. Napiórkowskiego OSPPE,
Adama Sejbuka CM



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Kościół a Kościoły

CRACOVIENSIS COGITATIO ECCLESIALIS • XVI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Instytut Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu
Katedra Eklezjologii

Kościół a Kościoły

pod redakcją naukową

Andrzeja A. Napiórkowskiego OSPPE, Adama Sejbuka CM

Wydawnictwo «scriptum»
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2025

Kolegium redakcyjne:
Andrzej A. Napiórkowski OSPPE
Adam Sejbuk CM
Piotr Szczur
Damian Wąsek

Naukowi recenzenci wydawniczy:
Ks. prof. dr hab. Przemysław Artemiuk
Uniwersytet Kard. St. Wyszyńskiego w Warszawie

Ks. prof. dr hab. Jan Klinkowski
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Korekta
Maria Zagnińska

Łamanie
Tomasz Sekunda

Projekt okładki
Artur Falkowski

Publikacja finansowana z subwencji dla Uniwersytetu Papieskiego
Jana Pawła II w Krakowie

Copyright © 2025 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-68252-32-3
ISBN 978-83-8370-056-4 (online)
<https://doi.org/10.15633/9788383700564>

Wydawnictwo «scriptum»
tel. 604 532 898
scriptum@wydawnictwoscriptum.pl
wydawnictwoscriptum.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://monografie.upjp2.edu.pl>

Wstęp

Problematyka „Kościół a Kościoły”, która stała się przewodnią myślą dla szesnastego już symposiumu organizowanego przez Katedrę Eklezjologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, jest z pewnością kwestią trudną i złożoną. Mamy tu bowiem do czynienia z wieloma poziomami tej problematyki.

Pierwszy kontakt z określeniem „Kościół a Kościoły” winniśmy odnieść do tematu równoczesnego istnienia jednego Kościoła powszechnego, który istnieje i realizuje się w Kościołach partykularnych (np. patriarchatach, diecezjach czy parafiach). W swoim studium *Kościół partykularny w Kościele powszechnym* Henri de Lubac stwierdzał, że Kościół partykularny jako taki jest zawsze uniwersalistyczny i dośrodkowy. Kościół partykularny to nie jest jedynie okręg administracyjny całego Kościoła. W sercu każdego Kościoła partykularnego zasadniczo jest obecny cały Kościół powszechny¹.

Niedawno byliśmy też świadkami poważnego sporu teologicznego na temat pierwszeństwa między Kościołem uniwersalnym a Kościołami partykularnymi. W tę debatę teologiczną byli zaangażowani kard. Joseph Ratzinger, kard. Walter Kasper, kard. Avery Dulles,

1 Por. H. de Lubac, *Kościół partykularny w Kościele powszechnym*, Kraków 2004, s. 42.

kard. Marc Quillet oraz wielu innych teologów (np. J.R. Villar, J. Bukaj, P. Rodriguez, E. Lanne, H.-J. Schulz).

Niektórzy teologowie, inspirowani ideami minimalizacji rzymskiego centralizmu i usuwania przerostu instytucjonalności nad duchowością, postawili pod znakiem zapytania wyższość Kościoła powszechnego nad Kościołami partykularnymi. Broniąc ontologicznej uprzedniości jednego i jedyne Kościoła powszechnego, Ratzinger odwołał się do kategorii Oblubienca i Oblubienicy. Nawiązując do słów Księgi Rodzaju, że mężczyzna i kobieta stają się „dwoje jednym ciałem” (Rdz 2,24), idea Oblubienicy stopiła się z ideą Kościoła jako Ciała Chrystusowego, którego sakramentalny fundament stanowi Eucharystia. Ofiarowane zostaje jedno jedyne Ciało Chrystusa; Chrystus i Kościół stają się „dwoje jednym ciałem”, a Bóg w ten sposób staje się „wszystkim we wszystkich”. Ta ontologiczna uprzedniość Kościoła uniwersalnego, jednego i jedyne Kościoła oraz jednego i jedyne Ciała oraz jednej i jedyne Oblubienicy w stosunku do konkretnego empirycznego urzeczywistnienia w poszczególnych Kościołach lokalnych była dla Ratzingera aż nadto ewidentna².

Natomiast W. Kasper zauważa, że pierwotna jerozolimka gmina była w rzeczywistości jednocześnie Kościołem uniwersalnym i Kościołem lokalnym. Oznacza to, że z historycznego punktu widzenia przypuszczalnie od samego początku istniało kilka gmin, obok gminy jerozolimskiej również gminy w Galilei. Dlatego Kościoły partykularne według tego stanowiska muszą zostać dowartościowane.

Relacje między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi zdefiniował już wcześniej Katechizm Kościoła Katolickiego, gdzie czytamy: „Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeszeniach wiernych, które trwając przy swoich pasterzach, same również nazywane są Kościołami w Nowym Testamencie. W nich głoszenie Ewangelii Chrystusowej zgromadza wiernych i w nich sprawowana jest tajemnica Wie-

2 Por. J. Ratzinger, *Fragen zur Kirche. Ekklesiologie der Dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, „Die Tagespost”, März, Jahr 2000.

czy Pańskiej. W tych wspólnotach, choć nieraz są one szczupłe i ubogie albo żyją w rozproszeniu, obecny jest Chrystus, którego mocą gromadzi się jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół”³.

Kolejny poziom określenia „Kościół a Kościoły” nabiera koloru ekumenicznego i będzie odniesiony do rozróżnienia między powszechnym jednym chrześcijańskim Kościołem a jego indywidualnymi, lokalnymi przejawami lub denominacjami czy kongregacjami, których jest wiele. Światowa Rada Kościołów, która ma swoją siedzibę w Genewie, skupia przecież aż 352 Kościoły i reprezentuje więcej niż 500 milionów wierzących w Chrystusa. Każdy z tych Kościołów często ma odrębnie ujęte prawdy wiary, tradycje, struktury przywódcze i sposoby sprawowania liturgii, choć wszystkie uznają Jezusa Chrystusa za Boga i Odkupiciela.

Jednak z pozycji rzymskokatolickiej, słysząc określenie „Kościół a Kościoły”, nie bez podstaw myślimy o Kościele katolickim – który swój widzialny znak jedności upatruje w Biskupie Rzymu jako następcy świętego Piotra – jako tym jednym i właściwym. A przez Kościoły będziemy rozumieli wszystkie inne chrześcijańskie wspólnoty, które są poza nim. Stąd ze względów doktrynalnych Kościół rzymskokatolicki nie jest członkiem Światowej Rady Kościołów, jakkolwiek przynależy do jednego z pionów struktury ŚRK, czyli do „Wiary i Ustroju” (*Faith and Order*).

W wyznaniu wiary, jak to ma miejsce w Credo Nicejsko-Konstantynopolitańskim, znajduje się wyrażenie „jeden święty katolicki

3 Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK) nr 832. Warto też zapoznać się w tym kontekście z KKK nr 834: „Kościół partykularne są w pełni powszechne przez jedność z jednym z nich – z Kościołem rzymskim, «który przewodniczy w miłości» (Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*). «Dlatego z tym Kościołem, na mocy jego wyjątkowego pierwszeństwa, musiały zawsze zgadzać się w sposób konieczny wszystkie Kościoły, to znaczy wierni całego świata» (Ireneusz, *Przeciw herezjom*). «Istotnie, od zstąpienia do nas Słowa, które stało się ciałem, wszystkie Kościoły chrześcijańskie na całym świecie uznały i uznają wielki Kościół, który jest tutaj (w Rzymie), za jedyną podstawę i fundament, ponieważ zgodnie z obietnicą samego Zbawiciela bramy piekielne nigdy go nie przemożą» (Maksym Wyznawca, *Opuscula theologica et polemica*)”.

i apostołski Kościół”, gdzie „katolicki” oznacza powszechny (uniwersalny), co nie odnosi się konkretnie do Kościoła rzymskokatolickiego. W całej historii chrześcijaństwa nieustannie pojawiało się napięcie między uniwersalną naturą Kościoła a różnorodnością widoczną w poszczególnych Kościołach. Odrębności wyznaniowe, spory doktrynalne i odmienne style nabożeństw mocno odzwierciedlają tę różnorodność, podczas gdy ideałem jest często jedność w wierze w Chrystusa.

Wyrażenie „jeden, święty, powszechny (katolicki) i apostołski Kościół” jest kluczową częścią Nicejskiego Wyznania Wiary, jednego z najważniejszych stwierdzeń wiary chrześcijańskiej, szczególnie dla tradycji katolickiej, prawosławnej, anglikańskiej i wielu protestanckich. A zatem pomimo różnorodności chrześcijańskich tradycji i wyznań chrześcijanie wierzą w jeden powszechny Kościół. Idea ta opiera się na nauczaniu, że wszyscy wierzący w Chrystusa są duchowo zjednoczeni, niezależnie od tego, gdzie i jak oddają Bogu cześć. I tak rozumiany jest jeden Kościół jako powszechny, czyli katolicki (*Ecclesia catholica / katholon*). Termin ten odnosi się przede wszystkim do uniwersalności Kościoła chrześcijańskiego w znaczeniu obejmujący cały świat, a nie do Rzymu czy do rytu bądź sposobu sprawowania liturgii. W sensie katolickim Kościół jest przeznaczony dla wszystkich ludzi, we wszystkich miejscach i przez cały czas. Stąd pierwotnie nie odnosił się on konkretnie do Kościoła rzymskokatolickiego i w tym znaczeniu nauczał Sobór Watykański II, gdy orzekł: „To jest ten jedyny Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostołski, który Zbawiciel nasz po zmartwychwstaniu swoim powierzył do pasienia Piotrowi (J 21,17), zlecając jemu i pozostałym Apostołom, aby go krzewili i nim kierowali (por. Mt 28,18 nn), i który założył na wieki «jako filar i podwalinę prawdy» (1 Tm 3,15). Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządzonego przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*), choć i poza jego organizmem znajdują

się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej”⁴. A zatem Kościół Chrystusowy to prawomocna jedność w różnorodności, gdzie Kościół, choć jeden, obejmuje ogromną różnorodność kultur, języków i praktyk. Jest jednak zjednoczony w swoich podstawowych treściach wiary, liturgii i misji. Katolickość jest bowiem uniwersalna i ma na celu dotarcie z Ewangelią do wszystkich ludzi.

Docieramy zatem do kolejnego, trzeciego, poziomu refleksji „Kościół a Kościoły”. Określenie to – jak widać z powyższej prezentacji – zawiera w sobie nie tylko poziom stosunku Kościoła powszechnego do Kościołów partykularnych czy poziom jednego Chrystusowego Kościoła powszechnego do różnych wyznaniowo (konfesyjnie) Kościołów, ale także istnieje poziom tzw. Kościołów siostrzanych. Co to są Kościoły siostrzane? Wiąże się to ze starożytnością chrześcijańską i Kościoły te wywodzą się od apostołów. Wskazuje się tu na dwa zasadnicze elementy, a mianowicie na sukcesję apostołską i dzięki temu ważne sprawowane misterium Eucharystii. Ta ciągłość apostołska gwarantuje zachowanie wierności nauce Apostołów, co jest kluczowe dla zachowania autentyczności przesłania i misji Kościoła.

„Po II Soborze Watykańskim przywrócono nazwę «Kościoły siostrzane» Kościołom partykularnym lub lokalnym, zgromadzonym wokół swojego biskupa. Z kolei odwołanie wzajemnych ekskomunik [między Wschodem a Zachodem w roku 1965] usunęło bolesną przeszkodę natury kanonicznej i psychologicznej i stało się ważnym krokiem naprzód na drodze do pełnej komunii. Tradycyjne określenie «Kościoły siostrzane» powinno nam nieustannie towarzyszyć na tej drodze. W ostatnim okresie Międzynarodowa Komisja mieszana uczyniła ważny krok naprzód w bardzo delikatnej debacie na temat metody, jaką należy stosować w dążeniu do pełnej komunii Kościoła katolickiego z Kościołem prawosławnym; kwestia ta często powodowała napięcia między katolikami i prawosławnymi. Komisja

4 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (KK) nr 8.

stworzyła doktrynalne podstawy do pozytywnego rozstrzygnięcia problemu, które opiera się na doktrynie Kościołów siostrzanych”⁵. Dlatego określenie „Kościoły siostrzane” we właściwym znaczeniu, zgodnie ze wspólną tradycją Wschodu i Zachodu, może być stosowane jedynie do tych wspólnot kościelnych, które zachowały ważny episkopat i ważną Eucharystię.

Ta wielopoziomowa problematyka „Kościół a Kościoły” posiada naturalnie jeszcze kilka innych wątków. Jej poszerzenie stanowią z pewnością refleksje autorów pochodzących z różnych środowisk akademickich, prezentujących różne chrześcijańskie Kościoły, które znalazły się w tym tomie, będącym poświadczeniem międzynarodowego sympozjum, jakie odbyło się w marcu 2025 r. w Lublinie. Warto dodać, że corocznie już od 2010 roku Katedra Eklezjologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie organizuje w różnych miejscach Europy obrady, podczas których myślą przewodnią są debaty właśnie nad tajemnicą Kościoła w różnych jego perspektywach. Stąd czuję się w miłym obowiązku, aby podziękować przede wszystkim autorom referatów, którzy ubogacili nas swoimi przemyśleniami na temat *mysterium Ecclesiae*.

Te „Krakowskie Medytacje o Kościele” (*Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis*) prowadzone tym razem w lubelskim krajobrazie niech nas uczą nie tylko tajemnicy Kościoła, będącego wydarzeniem Trójosobowego Boga i człowieka wiary, ale też uwrażliwiają na problem kościelnej jedności. Z ekumeniczną wrażliwością podchodzimy zatem do sprawy jego jedności, gdzie z jednej strony mamy dziś tak wiele wysiłków dla jego zjednoczenia, a z drugiej – istnieją wciąż smutne podziały i rozdarcia. W swojej encyklice poświęconej ekumenizmowi święty Jan Paweł II pisał: „Pan świata, który mądrze i cierpliwie dotrzymuje tego, co nam grzesznikom łaskawie obiecał, ostatnimi czasy wlewa skruczę w rozdzielonych chrześcijan, obficie napełnia

5 Kongregacja Nauki Wiary, *Nota o określeniu Kościoły siostrzane*, Watykan 2000, nr 8; por. Jan Paweł II, *Encyklika Ut unum sint*, Watykan 1995, nr 56, 60; AAS 87 (1995), 957.

ich tęsknotą za zjednoczeniem. Łaska ta porusza bardzo wielu ludzi na całym świecie, a także pod tchnieniem łaski Ducha Świętego wśród naszych braci odłączonych powstał i z dnia na dzień zatacza coraz szersze kręgi ruch zmierzający do przywrócenia jedności wszystkich chrześcijan. W tym ruchu ku jedności, który zwie się ruchem ekumenicznym, uczestniczą ci, którzy wzywają Boga w Trójcy Jedynej, a Jezusa wyznają Panem i Zbawcą; i to nie tylko każdy z osobna, lecz także wspólnie w społecznościach, w których Ewangelię usłyszeli i o których każdy mówi, że to jego własny i Boży Kościół. Prawie wszyscy jednak, chociaż w różny sposób, tęsknią za jednym i widzialnym Kościołem Bożym, który by był naprawdę powszechny i miał posłannictwo do całego świata, aby ten świat zwrócił się do Ewangelii i w ten sposób zyskał zbawienie na chwałę Bożą”⁶.

o. Andrzej Napiórkowski
Kierownik Katedry Eklezjologii
Dyrektor Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu

Kraków, styczeń AD 2025

6 Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan 1995, nr 7.

Augustyn Nomo Belinga OSPPE

Kościół rodziną Boga w ujęciu Augustyna Ramazani Bishwende

Wstęp

Synod biskupów Afryki i Madagaskaru z 1994 r. zlecił teologom afrykańskim misję pogłębienia rozumienia bycia rodziną Boga w celu lepszej inkulturacji Kościoła na Czarnym Lądzie¹. W odpowiedzi na to zaproszenie pojawiło się szerokie spektrum interpretacji synodalnej eklezjologii rodziny Boga. W tym artykule staramy się przedstawić i przeanalizować tę reprezentowaną przez Augustyna Ramazani Bishwende. Rozpocznemy zatem naszą refleksję od wyjaśnienia przejścia naszego autora od paradygmatu Kościoła jako rodziny Boga do paradygmatu Kościoła jako rodziny dzieci Boga, a następnie przedstawimy jego rozumienie teologii Kościoła jako Rodziny Boga. Zakończymy niewyczerpującą analizą teologicznych i eklezjalnych implikacji zaproponowanego przez naszego autora rozumienia omawianej synodalnej eklezjologii.

¹ *Ecclesia in Africa* (EA), 63.

1. Rodzina Boga czy rodzina dzieci Boga?

Ramazani Bishwende, mając na celu zbudowanie eklezjologii opartej na podwójnym filarze Eucharystii i Trójcy Świętej², wyjdzie nieco poza paradygmat rodziny Boga, który jego zdaniem zbyt opiera się na „teologii wypełnienia” (*théologie de l'accomplissement*)³ i afrykańskiej antropologii społeczno-kulturowej. Stąd proponuje jako alternatywę paradygmat Kościoła jako rodziny dzieci Boga. Jest to paradygmat, który integruje rodzinność, braterstwo i komunię. Paradygmat, który otwiera się na eklezjologię promującą chrześcijaństwo, które nie tyle prowadzi do akulturacji Afrykańczyka, co prowokuje jego kreatywność kulturową ku budowaniu twórczej tożsamości, zdolnej ułatwić harmonizację tożsamości afrykańskiej i chrześcijańskiej, jako że różniąc się wprawdzie od siebie, są jednak zdolne do wzajemnego ubogacenia się⁴.

Jednakże eklezjologia „afrykańska” będzie mogła, z jednej strony, przynieść oczekiwane owoce tylko o tyle, o ile Afrykańczyk, jak słusznie zauważa kongijski teolog, będzie stale otwarty na historyczną odmienność w dynamice ponownego i krytycznego przywłaszczenia sobie własnej kultury (*ré-appropriation de la culture*), a z drugiej strony, o ile będzie potrafiła posiłkować się eklezjologią komunii wynikającej z *Vaticanum II*⁵. Komunia jest w Kościele nie tylko zwykłym wymogiem socjologicznym, lecz wymogiem wiary w Boga będącego w swej istocie *communio* Osób. Kościół jako rodzina dzieci Boga chce więc być inkulturacją lub afrykańskim rozumieniem eklezjologii komunii, artykułującym to, co partykularne, i to, co uniwersalne⁶, gdyż

2 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, Paris, l'Harmattan, 2001, s. 168.

3 Jest to podejście teologiczne, które można określić jako etno-teologię, czyli zadowalające się poszukiwaniem w kulturze pseudokamieni oczekiwań (*pierres d'attente*), które Ewangelia miałyby jedynie udoskonalić.

4 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, dz. cyt., s. 171–172.

5 Por. *Gaudium et spes* (GS), 40.

6 Por. *Lumen Gentium* (LG), 23.

uniwersalność Kościoła w pełni realizuje się w Kościele partykularnym, ale w nim się nie wyczerpuje⁷.

Perspektywa eklezjologiczna zaproponowana przez afrykańskiego teologa jest więc przede wszystkim teandryczną. Ponieważ chrześcijaństwo niesie swoją oryginalność z jednej strony w tajemnicy Trójjedynego Boga, który wchodzi w historię człowieka, udziela mu się, objawia i zbawia go w Jezusie Chrystusie, a z drugiej – w bliskości Boga i człowieka, w której ten ostatni zaproszony jest do współpracy ze Stwórcą w przyjęciu Ducha Świętego i do zbawienia jako daru i zadania⁸.

Przejście od eklezjalnego paradygmatu rodziny Boga do paradygmatu rodziny dzieci Boga u naszego autora nie jest więc niczym innym, jak tylko wyrazem jego troski o Kościół, który ma swoje korzenie „w tajemnicy Trójjedynego Boga w sercu historii człowieka [Afrykańczyka] i w jego otwartości na tajemnicę Boga”⁹. Jest to zatem perspektywa eklezjologiczna, która przywraca pneumatologii należne jej miejsce w głębokim szacunku dla człowieka jako istoty historycznej, czyli żyjącej w konkretnym społeczeństwie ze swoimi instytucjami.

Ramazani Bishwende uważa, że Kościół jako rodzina dzieci Boga poprzez swoją symbolikę jest zaproszeniem do kontemplacji obecności Boga w sercu ludzkiej historii i egzystencji – do kontemplacji Boga, który swoją bliskością staje się jakby spokrewniony z człowiekiem¹⁰. Stąd nie wdając się w opis wspomnianej symboliki przedstawiamy, w następnych punktach, jej zawartość teologiczną, poczynając od idei Bożego synostwa, przez braterstwo w Chrystusie Jezusie, do komunii w Duchu Świętym.

7 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, dz. cyt., s. 172–173.

8 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, dz. cyt., s. 174–175.

9 A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, dz. cyt., s. 175.

10 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, dz. cyt., s. 175.

2. Rodzina dzieci Boga

Nikt nie rodzi się członkiem Kościoła. Wszyscy do niego zostaliśmy włączeni przez wyznanie wiary w Chrystusa Zmartwychwstałego i przez chrzest. Innymi słowy, tylko dzięki łasce jesteśmy wprowadzeni do rodziny dzieci Boga, w której staliśmy się synami i córkami Ojca niebieskiego w Jezusie Chrystusie mocą Ducha Świętego.

2.1. Synowie i córki jednego Ojca

Dla ottawskiego teologa pojęcie rodziny dzieci Boga jest, skrótno rzecz biorąc, próbą przywrócenia Kościołowi teologicznego źródła swojej komunii. Przecież każda komunia jest, jak zaznacza, zakorzeniona w Bogu, który objawił się w historii ludzkości, w Jezusie Chrystusie jako będącym w swej istocie komunią miłości (por. J 14,1–31). Oznacza to, według kongijskiego autora i idąc za Leonardem Boffem, że Kościół, daleki od bycia pierwotnie jakimś „ciałem społecznym”, jest przede wszystkim ową „wspólnotą tych, którzy odpowiedzieli wiarą na wezwanie Boga w Jezusie przez Jego Ducha”¹¹. Innymi słowy, Kościół jako rodzina Boga jest w perspektywie Ramazani Bishwende wspólnotą wiary, wspólnotą tych, których „chrzest, łaską Ducha Świętego, uczyni synami i córkami Jedyne go Boga: Ojca wszystkich ludzi”¹². Zatem z przybrania Bożego (por. Ef 1,3–6) wypływa Boże synostwo wszystkich ochrzczonych, którzy, żyjąc w komunii miłości i dzieląc tę samą eschatologiczną nadzieję, są odtąd, jak pisze ottawski wykładowca, powołani do bycia mesjańskim ludem Boga¹³.

Tym odniesieniem do pojęcia mesjańskiego ludu Boga kongijski teolog wpisuje swoje rozumienie eklezjologii posynodalnej w biblijne pojęcie ludu Boga, aby uwydatnić wybraństwo, przymierze i po-

11 A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, dz. cyt., s. 178.

12 A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, dz. cyt., s. 178.

13 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, dz. cyt., s. 178.

wszechność jako czynniki konstytuujące Kościół. Dzięki temu podkreśla, że chrześcijanie zostali wybrani i powołani z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków (por. Dz 15,13–17; Ap 7,9), w ich różnorodności społeczno-kulturowej, mogą posłuszeństwem wiary i chrztem świętym stać się synami i córkami, członkami rodziny Boga w Jedynym Synu, wchodząc w przymierze z Ojcem. Nabył ich Jezus Chrystus Bogu drogocenną krwią swoją (por. Ap 5,9) i uczynił ich *ipso facto* braćmi i siostrami¹⁴.

2.2. Bracia i siostry w Synu Jednorodzonym

Naturalną konsekwencją usynowienia wszystkich ochrzczonych w Jezusie Chrystusie jest ich braterstwo w tymże Jezusie. Tak więc, odnosząc się do braterstwa wszystkich chrześcijan w Synu Jednorodzonym, Ramazani Bishwende chce podkreślać równą godność wszystkich ochrzczonych, wskazując tym samym na teologiczno-chrystologiczny, jak i sakramentalny charakter Kościoła¹⁵.

Teologiczne i chrystologiczne zakotwiczenie bratersko-siostrzanego Kościoła jako rodziny dzieci Boga wynika z faktu, że w Jezusie Chrystusie, Nowym Adamie, braterstwo całego rodzaju ludzkiego, zapoczątkowane w starym Adamie, osiąga swoje wypełnienie. W Nim ludzkość została ponownie ukierunkowana w dynamice eschatologicznej, ku Bogu jako swojemu ostatecznemu celowi. Braterstwo kościelne, w rozumieniu naszego autora, jest więc tą więzią i zasiewem, które na wszystkich poziomach Mistycznego Ciała Chrystusa umożliwia komunię i jedność członków w ich różnorodności, stwarzając przy tym wspólnotę tych, którzy mając udział w Duchu chrystusowym, są dla siebie nawzajem braćmi i siostrami mającymi tego samego Ojca.

14 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, dz. cyt., s. 178–180.

15 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, dz. cyt., s. 180.

Braterstwo, ujmowane w kontekście Czarnego Łądu, przeżywane w granicach rodziny rozszerzonej, zdaniem wykładowcy ottawskiego otwiera się w Jezusie Chrystusie na nową płodność i dynamizm. W Nim nie ma już „Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, [ponieważ] wszyscy [są] kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (por. Ga 3,28), braterską rodziną dzieci pojednanych z Ojcem krwią krzyża Syna, w którym zostali zaproszeni do pojednania się z sobą. Stąd dla naszego autora pojednanie jako jeden z kluczowych elementów życia i teologii Kościoła jako rodziny dzieci Boga, jeśli ma być autentyczne i trwałe, musi być przeżywane w Chrystusie, który z miłości do swojego ciała nadal żyje i działa w Kościele.

Obecność i działanie Chrystusa w Kościele objawiają się i urzeczywistniają, gdy wspólnota Jego braci i siostr spotyka się przy stole słowa Bożego, z którego zresztą wypływa wszelkie prawdziwe pojednanie. To właśnie dla podkreślenia Boskiego pochodzenia prawdziwego pojednania autorzy rytuału zairskiego¹⁶ umieścili obrzęd pokuty i pojednania po wysłuchaniu słowa Bożego. Tylko w świetle usłyszanego słowa Bożego człowiek może bowiem się nawrócić i pojednać się z Bogiem i drugim człowiekiem. Warto w tym miejscu podkreślić za naszym autorem, że owszem pojednanie, o którym tutaj mowa, dokonuje się przede wszystkim w obrębie samego Kościoła jako rodziny dzieci Boga, ale powinno również objąć resztę świata.

W świecie chrześcijanin jest w istocie jakby zaczynem, „który pewna kobieta wzięła i włożyła w trzy miary mąki, aż się wszystko zakwasiło” (por. Mt 13,33), i jako taki powinien świadectwem swojego życia i swoim zaangażowaniem w życie społeczne przyczyniać się do szerzenia królestwa Bożego, mającego kulminację w braterskiej jedności, której wyrazem *par excellence* jest Eucharystia.

¹⁶ Ryt zairski jest afrykańską, a dokładniej kongijską adaptacją rzymskiego rytuału liturgicznego Kościoła katolickiego. Został on zatwierdzony przez Stolicę Apostolską w 1988 roku.

W Eucharystii wszyscy chrześcijanie stają się namacalnie członkami Mistycznego Ciała Chrystusa, a zatem mężczyznami i kobietami pojednanymi ze sobą i z Bogiem¹⁷. Nie ma zresztą innej alternatywy niż braterska jedność tych, którzy przy stole eucharystycznym spożywają ten sam chleb, ponieważ każdy, kto utrzymuje, że żyje w świetle, nienawidząc swojego brata, nadal pozostaje w ciemności (por. 1 J 2,9–11).

Eucharystia jest więc znakiem i przestrzenią najbardziej objawiającą braterską komunie wiernych, komunie, która powinna stać się dla chrześcijan sposobem życia i, używając języka biznesowego, wizytówką, przez którą wszyscy, którzy ich spotykają, powiedzą, jak za czasów Tertuliana, „patrzcie, jak oni się miłują”. Po miłości „wszyscy poznają, żeście uczniami moimi”, mówi Jezus (por. J 13,34-35), a miłość jest pierwszym owocem Ducha Świętego (por. Ga 5,22–25), w którym ochrzczony został każdy chrześcijanin. Stąd poniżej krótko o pneumatologicznym aspekcie eklezjologii kongijskiego teologa.

2.3. Zjednoczeni w Duchu Świętym

Jedną z głównych trosk refleksji eklezjologicznej Ramazani Bishwende jest przyczynienie się, jak już wspominaliśmy powyżej, do nadejścia Kościoła komunii – przynajmniej w Afryce, tj. Kościoła, który nie toleruje, na wzór życia wewnątrztrynitarnego, jakiegokolwiek nierówności między swoimi synami i córkami¹⁸. Innymi słowy, projekt teologii Kościoła jako rodziny dzieci Boga jest projektem budowania *corpus ecclesiarum*, który znajduje swoją żywotność w Duchu Ojca i Syna, czyli w Duchu Świętym, z którego otrzymuje, jak słusznie za-

17 Autor podkreśla, że afrykańscy przodkowie, którzy żyli skierowani ku Bogu, uczestniczą również w tej komunii dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa.

18 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecliésiologie africaine*, dz. cyt., s. 187.

uważa nasz autor, swoją jedność i swój misyjny impuls (por. J 20,21–23; Dz 1,8)¹⁹ oraz swoją młodość i płodność²⁰.

Duch Święty jest zatem w myśli kongijskiego teologa niejako zwornikiem jedności chrześcijan. To w Nim łaską chrztu świętego stają się synami i córkami, należącymi do tej samej rodziny dzieci Boga (por. Ef 4,3; 1 Kor 3,16)²¹.

W Nim zharmonizuje się również życie wspólne w pojednanej różnorodności społeczno-kulturowej i charyzmatycznej (por. Ga 5,13; 1 Kor 12,7) dla dobra Afryki²² i nie tylko, w poszanowaniu pięknej symfonii kościelnej, wyłaniającej się z harmonizacji na przestrzeni wieków różnorodnych dziedzictw kulturowych, liturgicznych i teologicznych²³.

Duch Święty jest więc, zdaniem wykładowcy ottawskiego, tym, pod którego przewodnictwem chrześcijanie jako bracia i siostry w Jezusie Chrystusie mogą, nie kłając i nie pożerając się nawzajem, razem podążać ku Ojcu, zjednoczeni w różnorodności i będąc w służbie miłości wobec siebie nawzajem (por. Ga 5,14–15)²⁴.

Jak można się domyślać, taka teologiczna koncepcja Kościoła nie może być bez znaczenia dla *praxis* życia eklesjalnego – jest to jednak temat na osobny artykuł. W następnym punkcie natomiast przyjrzymy się znaczeniu, jakie ona niesie, a przynajmniej powinna nieść, w odniesieniu do Kościoła powszechnego.

19 A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, dz. cyt., s. 188.

20 Por. *Dei Verbum* (DV), 7–9; *Ad gentes* (AG), 4; LG 39–40.

21 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, dz. cyt., s. 188.

22 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, dz. cyt., s. 188–189.

23 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, dz. cyt., s. 190.

24 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, dz. cyt., s. 189–190.

3. Eklezjalne implikacje rodziny dzieci Boga

Sens zatrzymania się nad wpływem rozumienia Kościoła w Afryce i na sposób postrzegania Kościoła powszechnego jako całości przez Ramazani Bishwende wynika ze ścisłego związku między poszczególnymi Kościołami lokalnymi, funkcjonującymi niczym naczynia połączone. Oznacza to, że jakakolwiek zmiana, choćby w rozumieniu Kościoła w konkretnym Kościele lokalnym, nie pozostaje bez oddźwięku w całym mistycznym ciele Chrystusa, jakim jest Kościół (por. 1 Kor 12,26–27). Stąd poniżej, wychodząc od spojrzenia na eklezjologiczny paradygmat rodziny dzieci Boga jako syntezę paradygmatów *societas* i *communio*, zajmujemy się kolejno kwestiami „rzymskiego centralizmu” i synodalności w Kościele.

3.1. Synteza paradygmatów *societas* i *communio*

Od początku Soboru Watykańskiego II (1962) do początku synodu afrykańskiego (1994), jak zauważa Ramazani Bishwende, ciągle obecne jest we współczesnej eklezjologii napięcie między postrzeganiem Kościoła jako społeczności a postrzeganiem go jako komunii²⁵. Napięcie to, zdaniem autora, zostało w pewnym stopniu uwzględnione przez sobór, który posługiwał się eklezjologicznym pojęciem komunii hierarchicznej, co w kontekście afrykańskim przełożyło się na eklezjologię rodziny (dzieci) Boga jako syntezę eklezjologii *societas* i *communio*²⁶.

Otóż Kościół – jako że nie jest, jak to już wielokrotnie wspomniano powyżej, społecznością taką jak nasze ludzkie społeczności – daje się zrozumieć tylko w odniesieniu do Trójjedynego Boga, którego jest ikoną. W związku z tym stwierdzenie kongijskiego teologa, że teologia Kościoła jako rodziny (dzieci) Boga jest afrykańską syntezą

25 Por. A. Ramazani Bishwende, *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains*, Paris, l'Harmattan, 2007, s. 25–31.

26 Por. A. Ramazani Bishwende, *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains*, dz. cyt., s. 31–32.

eklezjologicznych pojęć społeczności i komunii, to przede wszystkim podkreślenie relacyjnego charakteru afrykańskiej teologii Kościoła²⁷. Nasz autor przypomina, że Bóg w chrześcijaństwie objawia się jako będący „Innym” (*Altérité*) i „Relacją” (*Relation*), a człowiek jest w antropologii afrykańskiej istotą relacyjną.

Bóg jest *Altérité*, czyli transcendentny w stosunku do świata, a w tej transcendencji objawia się jako będący w swej istocie relacją Ojca i Syna w ich unikalnej i niepowtarzalnej komunii, jaką jest Duch Święty. Nie oznacza to jednak, że Bóg w swojej inności (*Altérité*) jest absolutnie oddzielony, odseparowany od świata i że jako relacja żyje zamknięty w sobie. Przeciwnie, chrześcijański Bóg jest Bogiem w swojej inności bliskim; Bogiem, który żyje w sercu świata jako jego fundament, aby nadać mu sens. Stąd też nieustannie pragnie nawiązywać dialog z człowiekiem, aby go zbawić i obdarować go szczęściem w przyszłym życiu, ale rozpoczynającym się już w tym życiu dzięki Eucharystii, która czyni go uczestnikiem życia i miłości Trójcy Świętej²⁸.

Powiedzieć, że afrykańska eklezjologia jest syntezą paradygmatów społeczności i komunii, to także, według teologa z Ottawy, przypomnieć o relacyjności, która charakteryzuje afrykańską antropologię. Ta ostatnia dostrzega bowiem pełną realizację człowieczeństwa Afrykańczyka jedynie w życiu zanurzonym w trójwymiarowej sieci relacji, czyli w życiu przeżywanym w pełnej komunii z Bogiem, z drugim człowiekiem i z kosmosem, w którym żyje. Jednym słowem synteza eklezjologicznych paradygmatów społeczności i komunii w eklezjologii rodziny (dzieci) Boga jest możliwa i owocna na tyle, na ile przyjmuje heurystykę relacji, a prościej na tyle, na ile owa synteza odkrywa i promuje tak, jak to jest w rodzinie, ikonę tajemnicy Trójcy Świętej, komunię i miłość w Kościele²⁹. Nie jest to pozbawione ryzy-

27 Por. A. Ramazani Bishwende, *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains*, dz. cyt., s. 32–33.

28 Por. A. Ramazani Bishwende, *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains*, dz. cyt., s. 32–33.

29 Por. A. Ramazani Bishwende, *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains*, dz. cyt., s. 33.

ka, jak choćby ideologiczna kompromitacja koncepcji Kościoła jako rodziny Boga, rozumiana przez naszego autora jako strategia konsolidacji władzy afrykańskich biskupów lub po prostu krystalizacja instytucjonalności czy instytucji³⁰.

Ponieważ autor uważa eklezjologię rodziny (dzieci) Boga za afrykańską syntezę eklezjologicznych paradygmatów społeczności i komunii, spodziewalibyśmy się, że po wskazaniu, w czym Kościół jako rodzina (dzieci) Boga jest komunią, pokaże, w czym jest on społecznością³¹. Tego już niestety nie robi w swoich pracach, przynajmniej to z nich wyraźnie nie wynika.

Ten brak można wyjaśnić troską teologa o pozostanie jak najwierniejszym eklezjologii komunii, inspirowanej przez Sobór Watykański II. Przy czym stracił on, pod pewnymi względami, najgłębsze znaczenie instytucjonalności (hierarchii) Kościoła w eklezjologii posoborowej, wyrażone, jak sam stwierdził, w paradygmacie komunii hierarchicznej³². Nie jest to jednak obojętne dla jego spojrzenia na obecną sytuację życia Kościoła powszechnego, mianowicie na kwestię nadmiernego rzymskiego centralizmu w życiu Kościoła, którą krótko przeanalizujemy poniżej.

3.2. Centralizm rzymski a komunie Kościołów lokalnych

Teolog z Ottawy, z zadowoleniem przyjmując osiągnięcia poczynione w eklezjologii pod wpływem Soboru Watykańskiego II w kwestiach kolegalności³³, krytykuje jednak rzymski centralizm, który według jego obserwacji w ciągu ostatnich trzech lub czterech dekad nieustannie jakby przeczy posoborowemu impulsowi, nadanemu

30 Por. A. Ramazani Bishwende, *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains*, dz. cyt., s. 34–38.

31 Por. A. Ramazani Bishwende, *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains*, dz. cyt., s. 64–65.

32 Por. A. Ramazani Bishwende, *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains*, dz. cyt., s. 25.

33 Por. A. Ramazani Bishwende, *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains*, dz. cyt., s. 25–29.

hierarchicznej kolegialności czy komunii hierarchicznej w Kościele³⁴. Najwyraźniej można to zaobserwować zarówno w podziale władzy między papieżem a Kościołami lokalnymi, jak i w kwestiach inkulturacji.

Oprócz prawa kanonicznego, które i tak już przyznaje synodowi raczej rolę konsultacyjną niż deliberacyjną³⁵, ogólną tendencją ostatnich lat jest, zdaniem naszego autora, zastępowanie synodów biskupów konsystorzami kardynałów, będącymi jedynie kolejnym narzędziem w rękach papieża w zarządzaniu Kościołem³⁶. Stąd sprzeciw Ramazani Bishwende, którego zdaniem trzeba będzie albo powracać do patrystycznej tradycji soborów partykularnych, albo przyznać zwykłym synodom większą władzę niż konsystorzom kardynałów, ponieważ to „synody są wyrazem komunii Kościołów lokalnych z Kościołami regionalnymi i Kościołem powszechnym. Pozwalają wszystkim oddychać soborowym duchem synodalności”³⁷. To samo odnosi się do inkulturacji, która z powodu monarchii papieskiej napotyka wiele trudności we wdrażaniu chrześcijaństwa o *czarnym obliczu* na Czarnym Łądzie, pozbawiając tym samym Kościoły lokalne i regionalne ich własnej konsystencji³⁸.

Kościoły lokalne – od diecezji po Kościoły kontynentalne, poprzez konferencje episkopatów i Kościoły regionalne – powinny więc, jak sądzi autor, posiadać większe uprawnienia deliberacyjne zarówno w ważnych kwestiach natury dogmatycznej, teologicznej i liturgicznej, jak również natury legislacyjnej – bez konieczności uprzedniego odwoływania się do kurii rzymskiej. Dopiero taka regionalizacja wła-

34 Por. A. Ramazani Bishwende, *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains*, dz. cyt., s. 29.

35 Por. *Codex iuris canonici* (CIC), 344.

36 Por. A. Ramazani Bishwende, *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains*, dz. cyt., s. 29.

37 A. Ramazani Bishwende, *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains*, dz. cyt., s. 29–30.

38 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, Paris, l'Harmattan, 2006, s. 243–244.

dzy umożliwiałyby skuteczniejszą inkulturację Kościoła powszechnego w różnych kontekstach społeczno-kulturowych. Nie wspominając już o tym, że w dzisiejszych czasach trudniej kurii rzymskiej być obecnym na raz na wszystkich frontach życia Kościoła³⁹.

Innymi słowy kongijski teolog zmierza do tego, aby pomyśleć o zupełnie innej organizacji Kościoła, która nie sprowadza biskupów diecezjalnych jedynie do roli łącznika w łańcuchu sprawowania władzy papieskiej nad Kościołem, redukując *ipso facto* Kościoły lokalne do bycia niczym więcej niż zwykłymi filiami rzymskiego Kościoła⁴⁰. Stąd decentralizacja władzy w Kościele, która, jak zaznaczyliśmy powyżej, byłaby korzystniejsza zarówno dla usamodzielnienia się Kościołów lokalnych w Afryce i nie tylko, jak i dla pogłębienia i owocności dialogu ekumenicznego⁴¹. Takie założenie niekoniecznie idzie w parze z zaprzeczeniem lub kwestionowaniem prymatu „Piotra”, którego zresztą władza powinna być w Kościele bardziej posługą miłości kolegalnej komunii między biskupami świata oraz między ich Kościołami lokalnymi, niż formą dominacji nad nimi. A zatem to papież powinien być na poziomie Kościoła powszechnego, zgodnie z analizą Ramazani Bishwende, łącznikiem między biskupami i między Kościołami lokalnymi, a nie odwrotnie⁴².

Regionalizacja Kościoła – za którą nasz teolog zdaje się opowiadać, sprzeciwiając się rzymskiemu centralizmowi – może jednak z jego punktu widzenia być osiągnięta jedynie pod warunkiem, że Kościołowi zostanie przywrócony fundament eucharystyczny, odrzucony lub marginalizowany w świadomości kościelnej od III w.

39 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, dz. cyt., s. 316.

40 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, dz. cyt., s. 189–190.

41 Por. A. Ramazani Bishwende, A. Ramazani Bishwende, *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains*, dz. cyt., s. 30–31.

42 Por. LG 23.

wraz z początkiem jego jurydyzacji⁴³. W tym okresie nastąpiło rozejście się między królewskim kapłaństwem wszystkich wiernych a kapłaństwem służebnym, postrzeganym od tego momentu jako wejście do hierarchii⁴⁴. Inaczej było w Kościele apostołskim, w którym kapłaństwo służebne było jedynie wyrazem królewskiego kapłaństwa ludu Bożego, do którego wszyscy wierni jako równi w godności są wprowadzani chrztem i Eucharystią⁴⁵.

Przyjęcie wspólnoty eucharystycznej jako punktu wyjścia dla struktury Kościoła jest w myśli ottawskiego teologa czymś więcej niż tylko dochowaniem wierności Soborowi Watykańskiemu II, dla którego liturgia, zwłaszcza Eucharystia, jest zarazem szczytem i źródłem życia Kościoła⁴⁶. Oznacza to również przede wszystkim sprowadzenie Kościoła z powrotem do tego, czym jest w swej istocie: wspólnotą braci i siostr zgromadzonych wokół Jezusa Chrystusa, Pierworodnego między wielu braćmi (por. Rz 8,29)⁴⁷. Wszak to Eucharystia jest w istocie prawdziwym sercem Kościoła, a nie hierarchia. A ponieważ w niej „Kościół staje się [...] »pełnią« Chrystusa, to Chrystus w swojej Eucharystii jest prawdziwym sercem Kościoła”⁴⁸.

Autor piętnuje również rzymski centralizm jako przeszkodę uniemożliwiającą skuteczny dialog ekumeniczny. W dialogu ekumenicznym nie może być jego zdaniem mowy o anihilacji lub podporządkowaniu Kościołów chrześcijańskich papieżowi, ale raczej

43 Por. A. Ramazani Bishwende, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De la déconstruction à la réception de Vatican II*, t. 2, Paris, l'Harmattan, 2008, s. 241.

44 Por. A. Ramazani Bishwende, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De la déconstruction à la réception de Vatican II*, dz. cyt., s. 241–242.

45 Por. A. Ramazani Bishwende, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De la déconstruction à la réception de Vatican II*, dz. cyt., s. 242–245.

46 Por. *Sacrosanctum concilium* (SC), 10.

47 Por. LG 26.

48 H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 2019, s. 136.

o komunii Kościołów przy zachowaniu różnorodności i specyfiki (liturgicznej, teologicznej i prawnej) każdej wspólnoty kościelnej⁴⁹.

Przemyśleć więc regionalizację Kościoła na wzór starożytnych patriarchatów z pierwszych wieków Kościoła, z Eucharystią (wspólnotą eucharystyczną) jako punktem wyjścia, to przejść od uniwersalistycznej eklezjologii, która uwzględnia lokalne Kościoły jedynie w perspektywie hierarchii i Magisterium, czyli rzymskiego centralizmu, do eucharystycznej eklezjologii trynitarniej⁵⁰. Do eklezjologii, która przyznaje pierwszeństwo konkretnym, lokalnym wspólnotom eucharystycznym, zgromadzonym wokół swoich pasterzy – biskupa i prezbiterium, nie kwestionując ani powołania każdego Kościoła lokalnego do powszechnej komunii z pozostałymi Kościołami, ani prymatu papieża⁵¹. W Eucharystii, jak podkreśla ottawski autor, zanika pozorna przepaść czy konflikt między tym, co lokalne, a tym, co uniwersalne⁵².

Nasuwa się jednak pytanie o praktyczne zastosowanie tej regionalizacji Kościoła w kontekście eklezjologii Eucharystii (komunii). Pytanie to jest tym bardziej interesujące, że każe ponownie rozważyć, a przynajmniej pociąga za sobą konieczność rozważenia kwestii prymatu papieża w Kościele. Stąd też poniżej przedstawiamy pokrótce remedium, jakie podaje Ramazani Bishwende na pozorną antynomię między pilnością regionalizacji Kościoła – za czym idzie decentralizacja sprawowania władzy – a posługą „Piotra” w Kościele.

49 Por. A. Ramazani Bishwende, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De la déconstruction à la réception de Vatican II*, dz. cyt., s. 247–248.

50 Por. A. Ramazani Bishwende, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De R. Bellarmin à Y. Congar*, t. 1, Paris, l'Harmattan, 2008, s. 235–242.

51 Por. A. Ramazani Bishwende, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De la déconstruction à la réception de Vatican II*, dz. cyt., s. 248–249.

52 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, dz. cyt., s. 311–312.

3.3. Synodalność Kościoła

Profesor z Ottawy widzi uzasadnienie swojego opowiadania się za regionalizacją Kościoła, a zatem za decentralizacją sprawowania władzy w Kościele, w samej naturze Kościoła, który, będąc narzędziem zbawienia w Chrystusie, mocą Ducha Świętego pozostaje w służbie konkretnego człowieka w konkretnej epoce⁵³. Widzi je również w tym, że Kościół jest eucharystyczny, a więc zarówno lokalny, jak i powszechny, i da się go uchwycić w konkretnej wspólnocie sprawującej Eucharystię, jak i w eucharystycznej komunii wspólnot rozproszonych na całej Ziemi⁵⁴. Ponieważ świat wciąż staje się, a wspólnoty ludzkie – w tym wspólnoty kościelne – różnią się od siebie socjologicznie i kulturowo, Kościół musi nieustannie szukać najskuteczniejszych środków, dzięki którym będzie mógł pod natchnieniem i nadzorem Trójjedynego Boga realizować swoją zbawczą misję, przy poszanowaniu specyfiki każdego ludu⁵⁵. W tym kluczu teolog podkreśla konieczność eklesjalnego życia katolicyzmem, która nie jest jednolitością, ale jednością w różnorodności. Będzie to możliwe jedynie, jeśli Stolica Apostolska zgadza się na stosowanie zasady pomocniczości duszpasterskiej, przejawiającej się albo w uznaniu autentyczności własnego Magisterium każdej konferencji episkopatu, albo – uwzględniając obecną różnorodność w Kościele – w powrocie do patrystycznej tradycji patriarchatów⁵⁶.

Wbrew redukcjonistycznemu spojrzeniu na konferencje episkopatów jako organizacje administracyjne, działające jedynie jako łącz-

53 Por. A. Ramazani Bishwende, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De R. Bellarmin à Y. Congar*, dz. cyt., s. 236; A. Napiórkowski, *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Jasna Góra, 2020, s. 18–19.

54 Por. A. Ramazani Bishwende, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De R. Bellarmin à Y. Congar*, dz. cyt., s. 241.

55 Por. A. Ramazani Bishwende, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De R. Bellarmin à Y. Congar*, dz. cyt., s. 236–237.

56 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, dz. cyt., s. 315–316.

nik między Kościołami peryferyjnymi a Stolicą Apostolską, ottawski wykładowca podkreśla ich własną podmiotowość. Są one przede wszystkim instytucjonalną przestrzenią kolegalności, w której biskupi z danego regionu lub kontynentu mogą – wspólną refleksją nad różnymi zagadnieniami dotyczącymi życia ich Kościołów – w sposób konkretny przeżywać swoją kolegalność na przykładzie soborów lokalnych w pierwszych wiekach Kościoła⁵⁷. Ta ich podmiotowość, a więc i kolegalność, urealniam się może na tyle, na ile zostanie im przywrócona większa władza kanoniczna w rozstrzygnięciu ważnych kwestii dotyczących Kościołów, za które odpowiadają, bez konieczności odnoszenia się do Rzymu⁵⁸.

Natomiast w odniesieniu do ewentualnego powrotu do patrystycznej tradycji patriarchatów kongijski teolog proponuje podział obecnego patriarchatu łańcińskiego na kilka nowych patriarchatów. Podział ten, który nie ma być jego zdaniem prostą transpozycją geograficznych granic naturalnych na Kościół, skutkowałby stworzeniem kontynentalnych struktur komunii Kościoła w formie kolegalności patriarchatów⁵⁹. Warto na marginesie zauważyć za Ramazani Bishwende, że taka ewentualność została już dopuszczona, chociaż odnosiła się do Kościołów wschodnich, w dekrecie *Orientalium ecclesiarum*⁶⁰. Tak czy inaczej tworzenie nowych patriarchatów, wpisujących się w dynamikę komunii trynitarną, pomogłoby, zdaniem teologa, jednoczyć Kościół w różnorodności, zwiększając przy okazji (jak już podkreślono w przypadku konferencji episkopatów) pole manewru w inkulturacji wiary w Kościołach lokalnych. Kościoły te

57 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, dz. cyt., s. 317–318.

58 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, dz. cyt., s. 318–319; tenże, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De la déconstruction à la réception de Vatican II*, dz. cyt., s. 169.

59 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, dz. cyt., s. 319–320.

60 Por. *Orientalium ecclesiarum* (OE), 11.

mają bowiem prawo do własnej tożsamości i nie muszą być „kiepskimi” kopiami Kościoła rzymskiego⁶¹.

Ottawski teolog utrzymuje również, że konfiguracja Kościoła na patriarchy otworzyłaby drzwi w dziedzinie ekumenizmu do pełnej, widzialnej jedności chrześcijan, których obecny podział jest zgorszeniem dla świata. Ta patrystyczna struktura komunii pozwalałaby więc nadać Kościołom prawosławnemu, anglikańskiemu, a także tym zrodzonym z reformy własną autonomię⁶², umożliwiając przy tym stworzenie sieci relacji i solidarności między patriarchami i biskupami metropolitalnymi oraz ustanowienie kolegalności szanującej komunie Kościołów, czyli nieuszczipającej podmiotowości Kościołów w relacji z Rzymem. Jednym słowem, odkryta na nowo komunia patriarchatów wpisuje się, zdaniem ottawskiego wykładowcy, „w dynamikę synodalną, której źródłem i fundamentem jest Eucharystia i chrzest”⁶³.

W tym samym duchu – regionalizacji Kościoła – Ramazani Bishwende wskazuje w końcu na zachowanie autonomii prowincji niektórych wyznań chrześcijańskich jako sposób na decentralizację władzy w Kościele, który integrując, nie wchłania⁶⁴. Kongijski eklezjolog zauważa, że każdy proces synodalny jest przede wszystkim dziełem Ducha Świętego, który chce zgromadzić zbawioną ludzkość w jedno ciało jako rodzinę Boga. Stąd, jak pisze:

61 Por. A. Ramazani Bishwende, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De la déconstruction à la réception de Vatican II*, dz. cyt., s. 247–248.

62 Autor sugeruje także, żeby Kościoły anglikańskie i reformowane stworzyły osobne patriarchy; por. tenże, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De la déconstruction à la réception de Vatican II*, dz. cyt., s. 247–251.

63 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, dz. cyt., s. 320–324.

64 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, dz. cyt., s. 325.

celem wszystkich wysiłków ruchu ekumenicznego jest przywrócenie widzialnej komunii ochrzczonych przez więzi solidarności, miłości, dzielenia się i wspólnego zaangażowania w świecie w służbie królestwa Bożego⁶⁵.

W tym przypadku komunია staje się widoczna dzięki podpisaniu umów między Kościołami – co ma już zresztą miejsce między niektórymi Kościołami luteranckimi a Kościołami protestanckimi zrodzonymi z Reformacji⁶⁶. Niemniej jednak, jakkolwiek interesujące mogą się wydawać te trzy powyżej wspomniane możliwe sposoby regionalizacji Kościoła, kwestia równowagi między prymatem rzymskim a kolegalnością, która może przerodzić się w autokefalię, pozostaje solą w oku teologa⁶⁷.

Papież jest istotnie, w myśli teologa ottawskiego, jakby osią całej struktury Kościoła. To jemu przypada posługa widzialnej jedności i komunii Kościołów lokalnych, która to komunია z kolei jest nierozzerwalnie związana z kolegalnością biskupów zgromadzonych wokół biskupa Rzymu⁶⁸. Stąd kolegalność biskupią należy rozumieć w duchu (eucharystycznej) eklezjologii komunii (trynitarnej) jako:

odpowiedzialność każdego biskupa, otoczonego swoim prezbiterium, pozostającego w komunii z innymi Kościołami lokalnymi i kolegium biskupów świata, zgromadzonych wokół papieża, za powierzony mu Kościół⁶⁹.

65 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, dz. cyt., s. 325–326.

66 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, dz. cyt., s. 326.

67 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, dz. cyt., s. 326–327.

68 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, dz. cyt., s. 327–328.

69 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, dz. cyt., s. 328–329; LG 23.

Jak natomiast rozumieć prymat biskupa Rzymu dziś w kontekście ekumenizmu? Otóż posługa Piotrowa powinna być, przypomina kongijski teolog, w służbie *communio ecclesiarum*, nie czyniąc biskupa Rzymu biskupem ponad innymi, ale raczej sługą sług Bożych (por. Mt 23,11–12), który powinien przewodniczyć w miłości, a tym samym umacniać wiarę swoich braci w biskupstwie (por. Łk 22,31–32)⁷⁰. Takie podejście do misji papieża jest zasadniczo zgodne z ewangeliczną koncepcją autorytetu oraz misją księcia apostołów. Warto jednak zobaczyć, jak się wpisuje w myśl Ramazani Bishwende.

Zdaniem afrykańskiego teologa eklezjologia eucharystyczna komunii trynitarniej jest fundamentem decentralizacji Kościoła. A ponieważ z założenia owa eklezjologia wyklucza jakikolwiek jurysdykcyjność⁷¹, autor postuluje reinterpretację idei prymatu. Stąd jego twierdzenie za Jean-Marie-Roger Tillard, że:

Nowy Testament przypisuje prymatowi Piotra potrójną funkcję: po pierwsze, [Piotr] jest pierwszym w tym sensie, że klucze królestwa zostały mu powierzone przez Chrystusa, czyli jest on pierwszym świadkiem tego, w co należy wierzyć i co czynić jako chrześcijanin; po drugie, jest pierwszym w tym sensie, że Chrystus powierza mu zadanie umacniania swoich braci w apostołstwie; po trzecie, jest pierwszym w tym sensie, że Zmartwychwstały Pan powierza mu zadanie bycia pasterzem Kościoła, tzn. utrzymywania go w jedności, bronięcia go i zapewniania mu utrzymania⁷².

W koncepcji ramazańskiej posługa Piotrowa jest więc głęboko zakorzeniona w eucharystycznej eklezjologii komunii trynitarniej, której obcy jest wszelki jurysdykcyjność. Wszak Kościół w pełni

70 Por. A. Ramazani Bishwende, *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, dz. cyt., s. 329–330.

71 Ponieważ żaden biskup lub prymas nie może rozciągnąć swojej władzy na cały Kościół powszechny.

72 Por. A. Ramazani Bishwende, *Pour une eclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De la déconstruction à la réception de Vatican II*, dz. cyt., s. 253–255.

uobecnia się w każdej wspólnoty, w której sprawowana jest Eucharystia, w komunii z innymi Kościołami na świecie. Inaczej mówiąc, papież jest uznawany za przewodniczącego komunii Kościołów lokalnych i światowej kolegalności biskupiej tylko dlatego, że przewodniczy nadrzędnej wspólnoty eucharystycznej, Kościołowi rzymskiemu⁷³. Problem w tym, że chociaż taka reinterpretacja prymatu biskupa Rzymu jest interesująca i może, wraz z regionalizacją Kościoła powszechnego, otworzyć kolejne drzwi ku bardziej rzeczowej synodalności kościelnej i postępowi w kierunku widzialnej jedności Kościołów w dziedzinie ekumenizmu, jednakże pozostaje pytanie o jej konsystencję.

Otóż, gdy weźmie się pod uwagę obecne funkcjonowanie prawosławia, gdzie „prymat” nie jest rozumiany jurysdykcyjnie, można się tylko obawiać, że takie pojmowanie posługi Piotrowej, dalekie od budowania jedności w różnorodności, jak mniema autor, doprowadzi ostatecznie do autokefalizacji Kościoła, jeśli nie do jego „protestantyzacji”. Natomiast interesujące byłoby podkreślenie teologicznego aspektu posługi „Piotra” bez wykluczania aspektu jurysdykcyjnego⁷⁴. Tym bardziej, że jedno nie wyklucza drugiego, nawet w perspektywie eucharystycznej eklezjologii komunii trynitarniej, skoro dla Pawła dary łaski są także urzędami (por. Rz 1,5; 12,7; 1 Kor 12,26–30)⁷⁵. Być może autor powinien był włączyć postać Maryi do swojej eklezjologii jako gwarantującą równowagę między jurysdykcyjnością, instytucją – Piotrem a relacyjnością, komunią – Maryją⁷⁶. Ten aspekt

73 Por. A. Ramazani Bishwende, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De la déconstruction à la réception de Vatican II*, dz. cyt., s. 256–257.

74 Por. J. Ratzinger, *Opera omnia. Głosiciele słowa i słudzy waszej radości*, Lublin 2012, s. 228–230; A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 260–268.

75 Por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, s. 247–250; zob. J. Królikowski, św. Paweł apostoł i prymat św. Piotra, „Symposium”, 1/44 (2023), s.69–88.

76 Por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, dz. cyt., s. 361–363.

nie występuje niestety u niego, jak zresztą u innych afrykańskich eklezjologów.

Co więcej, przyznanie Kościołom partykularnym autentycznego Magisterium, które pozwoliłoby im rozstrzygać ważne kwestie bez konieczności odwoływania się do Rzymu, wydaje się nierozsądne, ponieważ mogłoby stać się źródłem kakofonii w nauczaniu Kościoła powszechnego. Natomiast wydaje się słuszne, aby – pod kontrolą papieża – Kościoły lokalne miały większe pole manewru w rozeznawaniu sposobu, w jaki nauczanie Kościoła powszechnego mogłoby być wprowadzone w ich uwarunkowania, nie spływając ani Ewangelii, ani tożsamości adresatów owego nauczania.

Podsumowanie

Podsumowując, eklezjologia rodziny Boga jest, w rozumieniu Ramazani Bishwende, afrykańską inkulturacją eklezjologii komunii (trynitarnej). Jest nią w tym sensie, że będąc mocno osadzona w perspektywie eklezjologii trynitarnej, przyznaje jednocześnie szczególne miejsce Kościołom lokalnym, jako że są one konkretnymi przestrzeniami uobecniania się jedynego Kościoła powszechnego.

Oprócz trynitarного aspektu Ramazanowskiego rozumienia teologii Kościoła jako rodziny Boga, musimy podkreślić jego przywiązanie do Eucharystii, co stawia go w zgodzie z Soborem Watykańskim II, który definiuje ją jako szczyt i źródło całego życia Kościoła. Niemniej jednak, mimo że wkład autora w opracowanie kontekstualnej eklezjologii w Afryce jest godny docenienia, ocena jego teorii pozostaje bardzo ambiwalentna w takich kwestiach, jak rozumienie prymatu papieskiego w kontekście eklezjologii rodziny Boga. Warto byłoby ten aspekt Kościoła pogłębić, aby uczynić refleksję afrykańskiego teologa pełniejszą.

Bibliografia

Źródła podstawowe

- Ramazani Bishwende A., *Conception des ministères dans une Église-famille-de-Dieu. Résistances-ambiguïtés-défis*, [w :] *Pour une institution des laïcs dans l'Église. africains et Européens en quête de renouveau conciliaire*, Paris, l'Harmattan, 2004.
- Ramazani Bishwende A., *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains*, Paris, l'Harmattan, 2007.
- Ramazani Bishwende A., *Église-famille-de-Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, Paris, l'Harmattan, 2006.
- Ramazani Bishwende A., *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Ramazani Bishwende A., *Le dialogue comme mode d'être de l'Église en Afrique*, „Spiritus”, 169 (2002).
- Ramazani Bishwende A., *Le prochain synode africain est-il pertinent?*, „Nouvelle revue théologique”, 129/4 (2007).
- Ramazani Bishwende A., *Le synode africain, dix ans après : enjeux et défis*, „Nouvelle revue théologique”, 127/04 (2005).
- Ramazani Bishwende A., *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De R. Bellarmin à Y. Congar*, t. 1, Paris, l'Harmattan, 2008.
- Ramazani Bishwende A., *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation. De la déconstruction à la réception de Vatican II*, t. 2, Paris, l'Harmattan, 2008.

Dokumenty Kościoła

Ad gentes

Codex iuris canonici, Poznań 2008

Dei verbum

Ecclesia in Africa

Gaudium et spes

Lumen gentium

Orientalium ecclesiarum

Sacrosanctum concilium

Literatura pomocnicza

de Lubac H., *Medytacje o Kościele*, Kraków 2019.

Królikowski J., *Św. Paweł apostoł i prymat św. Piotra*, „Sympozjum”, 1/44 (2023).

Napiórkowski A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010.

Napiórkowski A., *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Jasna Góra 2020.

Ratzinger J., *Opera omnia. Głosiciele słowa i służcy waszej radości*, Lublin 2012.

Abstrakt

Kościół rodziną Boga w ujęciu Augustyna Ramazani Bishwende

Niniejszy artykuł – będący zasadniczo fragmentem pracy magisterskiej obronionej na UPJPII w maju 2024 r. pod tytułem *Kościół rodziną Boga w myśli Augustyna Ramazani Bishwende* – pokrótce przedstawia kluczowe elementy myśli eklezjologicznej ottawskiego nauczyciela. Jakkolwiek nie jest on wyczerpujący, pozwala uchwycić bogactwo przemyśleń autora, wypuklając jednocześnie ich odcienie.

Słowa kluczowe: Augustyn Ramazani Bishwende, eklezjologia, Kościół, Sobór Watykański II, *Vaticanum II*, synod, rodzina Boga, rodzina dzieci Boga, regionalizacja Kościoła, decentralizacja Kościoła, prymat, synodalność, centralizm rzymski, *communio*, *societas*

Résumé

L'Église, la famille de Dieu vue par Augustine Ramazani Bishwende

Cet article, qui est pour l'essentiel un extrait du mémoire de maîtrise soutenu à l'Université Pontificale Jean Paul II en mai 2024 sous le titre *L'Église comme famille de Dieu dans la pensée d'Augustin Ramazani Bishwende*,

présente brièvement les éléments clés de la pensée ecclésiologique de l'enseignant d'Ottawa. Sans être exhaustif, il permet de saisir la richesse de la pensée de l'auteur tout en en soulignant les nuances.

Mots clés : Augustin Ramazani Bishwende, ecclésiologie, Église, Concile *Vatican II*, *Vaticanum II*, synode, famille de Dieu, famille des enfants de Dieu, régionalisation de l'Église, décentralisation de l'Église, primauté, synodalité, centralisme romain, *communio*, *societas*

Kacper Borkowski OSPPE

Maryja – kobieta wszech czasów

Wstęp

Stefan Kardynał Wyszyński w jednej z homilii przyznał, że *właściwie nie znamy Kościoła do głębi*¹. Nie oznacza to bynajmniej, aby porzucić trud poznawania Eklezji; owszem, wysiłek ten jest wręcz konieczny. Kościół – ta Bosko-ludzka wspólnota – czyli *królestwo Chrystusa już teraz obecne w misterium, z mocy Boga rośnie w sposób widzialny w świecie*². Uczestnictwo w tej tajemnicy, jak i jej zgłębianie, wspierane jest nieustannie macierzyńską miłością Maryi, będącą wyrazem Jej głębokiego związku z Kościołem³. Związek ten jest na tyle istotny, że zasadne jest stwierdzenie: poznając Maryję, poznajemy Kościół.

Poznawanie tajemnicy Matki Bożej w szczególnym aspekcie Jej kobiecości wydaje się być współcześnie niezwykle ważne, także w przestrzeni eklezjalnej. Jednym z dokonujących się współcześnie globalnych podziałów, którego zasadnicze kryterium stanowi płęć,

- 1 S. Wyszyński, *Nadprzyrodzona więź kobiety z Kościołem*, [w:] tenże, *Dzieła Zebrane*, t. XIII, red. M. Bujanowska, Warszawa 2014, s. 211.
- 2 Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, red. M. Przybył, wyd. I, Poznań 2002, nr 3.
- 3 Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, dz. cyt., nr. 62–63.

dotyczy w nie mniejszym stopniu wspólnot kościelnych. Sięgnięcie do bogatej spuścizny pozostawionej przez Prymasa Tysiąclecia pozwala odnaleźć bardzo konkretny kierunek poszukiwania rozwiązań istniejącego już kryzysu. Kierunek ten wskazuje osoba Matki Bożej. Niniejszy artykuł, stanowiący fragment większego opracowania, ukazuje rys mariologiczny myśli błogosławionego Kardynała w wyjątkowym wymiarze kobiecości Maryi w kontekście mariologii feministycznej.

1. Kobieta wszech czasów

Prymas Tysiąclecia nazwał wiek XX, w którym przyszło mu żyć i posługiwać, *wiekem masowego wejścia świata kobiecego w życie społeczne, zawodowe, gospodarcze i polityczne*⁴. Bezsprzecznie jest to moment dziejów naznaczony wzmożoną działalnością emancypacyjną kobiet. Walka na rzecz równouprawnienia dotyczyła początkowo realizacji postulatów związanych z przyznaniem kobietom praw do głosowania, ale z biegiem czasu swym zasięgiem objęła każdą niemalże dziedzinę życia. Aspekt prawny stanowi jeden z przykładów deprecjonowania pozycji kobiety jako podmiotu praw i obowiązków obywatelskich. Pomimo tego, że na przestrzeni wieków i różnych kultur status prawny niewiast nie był jednolity i ulegał zmianom, to jednak reprezentantki płci pięknej z zasady mogły cieszyć się relatywnie mniejszymi prawami niż mężczyźni⁵.

Działania kobiet na rzecz równouprawnienia społecznego Wyszyński oceniał jako dobre oraz jak najbardziej uzasadnione. Dzięki tym wysiłkom właściwego znaczenia i nowego kolorytu nabie-

4 S. Wyszyński, *Obecność Maryi w Kościele a współczesne zagadnienia kobiece*, [w:] tenże, *Kobieta w Polsce Współczesnej*, Poznań–Warszawa 1978, s. 185. Kwestię tę słusznie skonstratował św. Jan XXIII w swojej ostatniej encyklice: „udział kobiet w życiu publicznym jest już faktem dokonany i oczywistym” (Jan XXIII, *Encyklika Pacem in terris*, Kraków 1969, nr 41).

5 Zob. K. Motyka, *Kobieta. Aspekt prawny*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, red. A. Szostek i in., t. 9, Lublin 2002, k. 240–242.

ra przykazanie Stwórcy dotyczące zadania zawartego w słowach: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28)⁶. Jest to zadanie wspólne „rodzajowi męskiemu” i „rodzajowi niewieściemu”: „nie masz tutaj podporządkowania, chociaż jest różność, uzasadniona różnicą zadań, ale jest współrzędność, wspólna odpowiedzialność mężczyzny i kobiety za wspólne dzieło na tej ziemi (...)”⁷. Miarą równości płci jest współodpowiedzialność za powierzony ludziom świat, a nie właściwe każdemu obowiązki czy zadania: „miarą odpowiedzialności obojga jest sumienie, ukształtowane przez Boga i przez prawo”⁸.

Jednocześnie Wyszyński, widząc skutki odwracania się ludzi od Boga, przestrzegał przed niebezpieczeństwem wynaturzenia kobiecy. Skrajnymi tego przykładami są chociażby świadectwa ofiar więzień i obozów koncentracyjnych. Trwale w ich pamięci zapisały się postacie kobiet pełniących role strażniczek i oprawczyń, nierzadko odznaczających się dużo większą brutalnością i okrucieństwem, niż mężczyźni pełniący podobne funkcje. Mniej drastycznym, lecz jednakowo niebezpiecznym przejawem ingerencji w kobiecą naturę jest ideowe pozbawianie kobiet możliwości realizacji swego powołania do macierzyństwa lub skuteczne do niego zniechęcanie. Błogosławiony Kardynał mówił o tym, że „poganiejący świat” nie chce widzieć w kobiecie „matki życia, nawet lęka się tego, by kobieta została matką, wystarczy mu, że jest kobietą”⁹. Taka redukcja jest właśnie wynaturzeniem. Prymas Tysiąclecia przekonywał, że „wobec takiego niebezpieczeństwa wzrost czci Kobiety-Matki w Kościele jest opatrnościowy dla czasów współczesnych”¹⁰. Dlatego dokładał wszelkich

6 S. Wyszyński, *Obecność Maryi w Kościele a współczesne zagadnienia kobiece*, dz. cyt., s. 185.

7 S. Wyszyński, *Boża pochwała kobiety*, [w:] tenże, *Głos z Jasnej Góry*, red. I. Czarcińska i in., Warszawa 2021, s. 65.

8 S. Wyszyński, *Chrześcijańskie a neopogańskie koncepcje kobiety*, [w:] tenże, *Dzieła Zebrane*, t. III, red. Z. Kraszewski, Warszawa 1999, s. 405.

9 S. Wyszyński, *Obecność Maryi w Kościele a współczesne zagadnienia kobiece*, dz. cyt., s. 186.

10 S. Wyszyński, *Obecność Maryi w Kościele a współczesne zagadnienia kobiece*, dz. cyt., s. 186–187.

starań, aby odnowić obraz kobiety i kobiecości, obierając za punkt odniesienia Maryję. Nie była to jedynie intuicja wynikająca z maryjnej pobożności Prymasa, ale cały program odnowy jako odpowiedź na realne zagrożenia.

Najświętsza Maryja Panna dla błogosławionego Kardynała była obecna – w sensie profetycznym – w zapowiadanej w Księdze Rodzaju Niewieście (Rdz 3,15)¹¹, która przywróci wszystkim kobietom właściwe ich naturze powołanie do służby na rzecz życia i dobra. Przywołany obraz biblijny znajduje swoje dopełnienie w mariologicznej interpretacji Niewiasty z apokaliptycznej wizji św. Jana w „wielkim znaku”, który ukazał się na niebie (Ap 12,1)¹². W całej tej perspektywie widać wyraźnie, że to „Bóg wyznaczył wzór – „Znak wielki na niebie”, który by przyświecał jako nadzieja i ideał pozytywny formowania kobiety po wszystkie dni dziejów ludzkości”¹³. W tak przedstawionej interpretacji tych dwóch biblijnych obrazów „Maryja-Kobieta” pozostaje „Znakiem” ciągle aktualnym. Z tego względu można mówić o Maryi jako o kobiecie wszech czasów.

11 Wyszynski nie ignorował przy tym możliwości zastosowania innego przekładu. Jednak dla niego nie stanowiło to znaczącej różnicy: „Znamienne jest to „Ona”. Zapewne, egzegeci nieraz będą nam tłumaczyć: „Ona” lub „Ono”, zależnie od przekładu. Ale jeżeli nawet przetłumaczy się „Ono”, to jako Owoc Jej żywota. Czy więc tak czy inaczej się powie, na jedno wychodzi. Ostatecznie potrzebna była Kobieta, aby narodził się z Niej Chrystus, Bóg nasz” (S. Wyszynski, *Jako jedna z was*, [w:] tenże, *Matka Syna Człowieczego* [dalej: MSC], red. Z. Walkiewicz, Poznań 1984, s. 11). W kwestii samego przekładu zob. O. da Spinetoli, *Maryja w Biblii*, tłum. A. Tronina, Niepokalanów 1997, s. 27–31.

12 Por. J. Pach, *Maryja jako Matka Kościoła w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, „Salvatoris Mater. Kwartalnik mariologiczny” [dalej: SM] 4, nr 2 (2002), s. 128–129.

13 S. Wyszynski, *Obecność Maryi w Kościele a współczesne zagadnienia kobiece*, dz. cyt., s. 187.

1.1. Niedostępnym wzór?

Jednym z ograniczeń przedsoborowej mariologii było nadmierne akcentowanie osobliwych przywilejów Maryi¹⁴. Prowadziło to w konsekwencji do tego, że Najświętsza Maryja Panna stawiała się coraz bardziej niedostępnym i odległym wzorem dla wiernych Jej czcicieli. Zastosowanie kryterium antropologicznego do mariologii – w myśl Soboru Watykańskiego II – pozwoliło ukazać Bożą Rodzicielkę w bardziej ludzkim kontekście¹⁵.

Ciekawą myśl, łączącą niejako te dwa sposoby mówienia o Maryi, znaleźć można w nauczaniu Stefana Wyszyńskiego. Zestawia on ze sobą dwa dogmaty maryjne – o Niepokalanym Poczęciu oraz Bożym Macierzyństwie – w celu wydobycia ich wzajemnego stosunku i współzależności. Dzięki temu zabiegowi Najświętsza Dziewica ukazana została w sposób integralny, czyli w pełni.

Prymas Polski swoje rozważania rozpoczyna od przedstawienia przywileju Niepokalanego Poczęcia Maryi jako znaku, a Ją samą określa mianem milczącego drogowskazu. Chociaż podziwiamy Maryję, to jednak jest Ona „w swym wyjątkowym uprzywilejowaniu nie do naśladowania (...). Ona, poniekąd odosobniona w stanie swego Niepokalanego poczęcia, ma stać się dla nas Znakiem i Pośredniczką”¹⁶. Taki „Ideal” był człowiekowi potrzebny, aby na niego oddziaływał, aby człowiek na nowo „mógł uwierzyć, że koszmar życia ludzkiego nie jest zjawiskiem trwałym”¹⁷. Jednak nie chodzi wyłącznie o znak i pociechę, ponieważ „ilekroć patrzymy na Niepokalane Poczęcie, wydaje nam się, że to nie wszystko... To jest punkt wyjścia,

14 Por. S. Cecchin, *Aktualna sytuacja mariologii. Problemy i perspektywy*, [w:] *Maryjność w Kościele i mariologia w teologii*, red. M. Chmielewski, K. Zadrożny, Częstochowa 2020, s. 69.

15 Por. S. Cecchin, *Aktualna sytuacja mariologii. Problemy i perspektywy*, dz. cyt., s. 71.

16 S. Wyszyński, *Drogowskaz miłości*, w: MSC, s. 18.

17 S. Wyszyński, *Jako jedna z was*, dz. cyt., s. 10. Przez „koszmar życia ludzkiego” Prymas rozumie sytuację ludzi po grzechu pierworodnym.

z którego Maryja musi niejako ruszyć¹⁸. O tym przejściu Prymas Wyszyński uczył następująco:

Bóg w tej Odosobnionej i Odosobniającej się dokonał nowego Dzieła. Jak gdyby uruchomił ją z postawy drogowskazu i pchnął w drogę. (...) Teraz będzie już ciągle posyłana, uzależniona od okoliczności, popychana przez nie. (...) [Bóg] sprawia, że ta *Gratia plena*, Ta, z którą jest Pan – *Dominus Tecum*, Ta wyjątkowa – *Benedicta in mulieribus* – staje się zwykłą, codzienną Matką, jak wiele matek. Jak gdyby spadła z wysokości swego wysublimowania i staje się tylko... *Mulier*. (...) To, co było powiedziane przez Anioła w sposób wysublimowany: *Benedicta in mulieribus*, nabierze od razu kolorytu macierzyńskiej kobiecości¹⁹.

Maryja dopiero jako Matka staje się człowiekowi bliska, bardziej dostępna. Splendor Niepokalanego Poczęcia powoli przysłaniany jest przez macierzyńskie posłannictwo i codzienną troskę wobec udręczonych dzieci Bożych. Maryja, pragnąc wypełnić ostatnią wolę konającego Jezusa (por. J 19,25–27), „zejdzie z Kalwarii i wmisza się w tłum dzieci Chrystusa, zrodzonych na krzyżu. Wejdzie w tłum odkupionych, oczyszczonych, omytych precenną krwią”²⁰. Widzimy zatem, że Boskie Macierzyństwo jest sensem i celem przywileju Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Dziewicy. Przez to Maryja-Matka, w pełnej pokory odpowiedzi na Boży plan, staje się ponadczasowym wzorem dla całej rodziny ludzkiej. Choć z jednej strony niedościgłym, to jednak wlewającym w ludzkie serca nadzieję jego osiągnięcia.

1.2. Feminizm Maryjny: afirmacja kobiecości

Rozwój refleksji teologicznej podejmowanej przez kobiety jest konkretnym przykładem „wchodzenia świata kobiecego” we wszystkie dziedziny życia, w tym także w życie Kościoła. Choć początki przenikania usystematyzowanej refleksji teologicznej kobiet w przestrzeń

18 S. Wyszyński, *Jako jedna z was*, dz. cyt., s. 19.

19 S. Wyszyński, *Jako jedna z was*, dz. cyt., s. 19–20.

20 S. Wyszyński, *Drogowskaz miłości*, dz. cyt., s. 20.

teologii chrześcijańskiej sięgają dopiero drugiej połowy XX w., to jednak – jak zauważa Elżbieta Adamiak – „myśl teologiczna kobiet charakteryzuje się bogactwem ujęć”²¹. Ich zróżnicowanie jest na tyle duże, że powinno się raczej mówić o teologiach feministycznych. Wiadać zatem, że w perspektywie dwudziestu wieków prac teologów jest to kierunek stosunkowo młody, ale naznaczony niezwykle dynamicznym. To samo dotyczy feministycznej refleksji mariologicznej²².

Bogactwo ujęć, o których mówi wspomniana wyżej teolożka, jest naprawdę duże: „Jednym z możliwych jest ujęcie feministyczne, a także ono mieści w sobie wielką różnorodność”²³. Pozytywna wykładnia teologii ukierunkowanej feministycznie przyczynia się na przykład do budowania pełniejszego obrazu Boga (uwzględniając chociażby Jego „macierzyńskie rysy”) czy stanowi inspirację dla rozwoju myśli mariologicznej²⁴. Jednak, jak zauważa Andrzej A. Napiórkowski, „nie wszystkie bodźce pochodzące z teologii feministycznej, która przeradza się często w radykalną teologię wyzwolenia, zasługują na uwagę”²⁵. Jego zdaniem implikacje feministyczne należy oceniać krytycznie, aczkolwiek warte aprobaty są te osiągnięcia kobiecej myśli teologicznej, które ubogacają wiedzę i pobożność maryjną.

1.2.1. *Mariologia feministyczna nurtem ortodoksji katolickiej*

Cytowana wyżej polska teolożka Elżbieta Adamiak wskazuje na różnicę pomiędzy teologią uprawianą przez kobiety a feministycznym ujęciem teologii. Wyróżnione pojęcia nie są więc tożsame. Konsekwencją tego rozgraniczenia jest fakt, że „teologię feministyczną

21 E. Adamiak, *O co chodzi w teologii feministycznej?*, „Więź”, nr 1, 36 (1993), s. 69.

22 Por. E. Adamiak, *Mariologia*, Poznań 2003, s. 121.

23 E. Adamiak, *O co chodzi w teologii feministycznej?*, dz. cyt., s. 69.

24 Por. A.A. Napiórkowski, *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Jasna Góra 2020, s. 27–28.

25 A.A. Napiórkowski, *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, dz. cyt., s. 27.

mogą uprawiać również mężczyźni²⁶. Taka refleksja inspiruje do odnalezienia w nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego przykładów jego wypowiedzi, które wpisują się w nurt mariologii feministycznej w jej szerokim rozumieniu.

Problematiczną okazuje się być jednakże inna kwestia. Nie każdą teologię, której przedmiotem refleksji są kobiety (w tym także Maryja), można określić mianem „feministycznej”. Chodzi mianowicie o konieczność spełnienia warunku uwzględnienia „kategorii płci kulturowej w analizach naukowych” i wynikającego z niej paradygmatu głoszącego, że „dyskryminacja ze względu na płeć dotyczy wszystkich kobiet²⁷”. Jednym z przejawów tejże dyskryminacji jest utożsamianie kobiecości wyłącznie z macierzyństwem w wyniku obowiązującego schematu patriarchalnego²⁸. Dotyczy to w nie mniejszym stopniu Matki Bożej, dlatego do zasadniczych wyzwania, wobec których – zdaniem E. Adamiak – stoi współczesna mariologia feministyczna, należy zaliczyć odpowiedź na pytania dotyczące wpływu tradycji maryjnej na kształtowanie się podrzędnej roli kobiety w systemie patriarchalnym oraz wskazanie dróg reinterpretacji tejże tradycji, mającej na celu wyzwolenie kobiet oraz prawdziwą wzajemność w relacjach damsko-męskich²⁹.

Powyższe zagadnienia w konsekwencji prowadzą do nowych implikacji antropologicznych. Może to stwarzać przeszkody, ponieważ przedmiotem refleksji feministycznej, zwłaszcza na gruncie mariologii, jest nie tyle kobieta jako osoba, co sam fakt dyskryminacji³⁰. Tak zdefiniowany *locus theologicus* spotyka się z zarzutem nienauko-

26 E. Adamiak, *W sprawie teologii feministycznej kilka odpowiedzi*, SM, nr 2, 1 (1999), s. 367.

27 E. Adamiak, *W sprawie teologii feministycznej kilka odpowiedzi*, dz. cyt., s. 367.

28 Por. E. Adamiak, *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, SM, nr 1, 1 (1999), s. 258.

29 Por. E. Adamiak, *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, dz. cyt., s. 265.

30 E. Adamiak pisze wprost: „Teologia feministyczna nie chce stanowić dopełnienia teologii tradycyjnej, uznanej przez nią za androcentryczną. Pragnie rozwijać nową koncepcję teologii, w której doświadczenia kobiet mają stanowić

wości, przy czym nie jest to jedyne zastrzeżenie³¹. Kolejny problem może stanowić fragmentaryczność w odniesieniu do budowania antropologicznego obrazu kobiety, w tym także Maryi.

Kardynał Wyszyński wyraźnie nauczał, że „chrześcijańska koncepcja kobiety jest wszechstronna, uniwersalistyczna; pogańska natomiast czy neopogańska koncepcja kobiety będzie zawsze raczej partykularystyczna”³². Dlatego niezwykle ważne jest holistyczne, integralne ujęcie badanego tematu oraz zachowanie należącego wycucia, ponieważ „umiarkowany nurt mariologii feministycznej przyczynia się do odnowy tradycyjnego wykładu o Maryi”³³.

Wyrazem rozsądnego umiaru w kwestii promowania godności kobiet i ich obecności w przestrzeni eklezjalnej są następujące słowa Prymasa Tysiąclecia: „Oczywiście (...) nie chcemy Kościoła feminizować, ale musimy pamiętać, że nie mamy też prawa go całkowicie maskulinizować”³⁴. Takie ukierunkowanie wynika wprost z Bożego zamysłu zawartego w akcie stwórczym, w którym kobieta i mężczyzna zostali obdarzeni tą samą godnością i powołaniem. „Świat z trudem przebijał się przez dzieje do realizacji tego rajskiego programu równouprawnienia”³⁵ – stwierdził Wyszyński. Także jego zdaniem, wbrew licznym zarzutom, bardzo istotny wpływ na promocję roli i godności kobiety miał Kościół katolicki, szczególnie poprzez rozkrzewianie i utrzymywanie kultu Maryi, Matki Boga. Społeczeństwa katolickie, naznaczone głęboką maryjnością, utrzymują „wysoki

centralny locus theologicus” (E. Adamiak, *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, dz. cyt., s. 256).

31 Zob. S. Pietrzak, *W sprawie teologii feministycznej kilka pytań*, SM, nr 2, 1 (1999), s. 359–364; a także odpowiedź: E. Adamiak, *W sprawie teologii feministycznej kilka odpowiedzi*, dz. cyt., s. 365–371.

32 S. Wyszyński, *Chrześcijańskie a neopogańskie koncepcje kobiety*, dz. cyt., s. 4000.

33 S. Napiórkowski, *Mariologia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, red. A. Bednarek i in., t. 11, Lublin 2006, k. 1376.

34 S. Wyszyński, *Chrześcijańskie a neopogańskie koncepcje kobiety*, dz. cyt., s. 404.

35 S. Wyszyński, *Obecność Maryi w Kościele a współczesne zagadnienia kobiece*, dz. cyt., s. 187.

poziom czci dla kobiety”³⁶. Wobec tego katolicką mariologię feministyczną, zawartą w kerygmie Wyszyńskiego, należy rozumieć jako maryjną afirmację kobiecości (...). Niemniej jednak warto przyrzeć się innym jego wypowiedziom.

W budowaniu kompleksowej koncepcji kobiety w odniesieniu do osoby Dziewiczej Matki Boga Wyszyński odnosił się między innymi do treści Objawienia, zawartych w Piśmie Świętym. Komentując scenę Zwiastowania, nazywa on Maryję „Pierwszą Studentką Teologii”³⁷. Inna kobieta – Elżbieta – została nazwana nie tylko pierwszą czcicielką Maryi, ale otrzymała także tytuł pierwszego mariologa; „ona nie ma magisterium z teologii, ale intuicyjnie już to wie. (...) Kobieta pierwsza zrozumiała, że Maryja jest Matką Boga. Nie czekała na orzeczenie soboru, od razu rozpoczęła kult Maryi”³⁸. Tym samym role obu świętych kobiet ze sceny Nawiedzenia nie ograniczają się jedynie do realizacji misji macierzyństwa. Maryja wypełnia wobec swojej kuzynki posługę apostołską i służebną, natomiast Elżbieta w imię kobiecej solidarności „broni interesów” Maryi, dbając o tytuł „Błogosławionej między niewiastami”, zarezerwowanego dla jej krewnej; we wspólnym zaś dialogu podejmują ważną dla wszystkich kwestię odkupienia całej ludzkości:

Jeszcze kapłanów nie było, a już dwie Niewiasty rozmawiały o Odkupieniu. Ludzie by chcieli, aby żeńska połowa rodzaju ludzkiego nie zajmowała się sprawami Odkupienia, ale Bóg chce, by obie połowy się o nie troszczyły³⁹.

Maryja i Elżbieta, jak też inne kobiety obecne w życiu i działalności Jezusa, należą do prawdziwie ewangelicznych niewiast. One właśnie powinny być nie tylko przykładem dla współczesnych kobiet, ale mogą stanowić także swoiste *locus theologicus* dla refleksji

36 S. Wyszyński, *Chrześcijańskie a neopogańskie koncepcje kobiety*, dz. cyt., s. 408.

37 S. Wyszyński, *Pierwsza Studentka Teologii*, [w:] tenże, *Godność Kobiety*, red. C. Wilanowski, Warszawa 2001, s. 84.

38 S. Wyszyński, *Na głos Maryi...*, w: MSC, s. 51.

39 S. Wyszyński, *Na głos Maryi...*, dz. cyt., s. 51.

mariologicznej i teologicznej w ujęciu feministycznym, uprawianej także przez mężczyzn. Warto przy tym zauważyć, że jednym z feministycznych osiągnięć reform Soboru Watykańskiego II jest dopuszczenie kobiet do studiowania i nauczania teologii⁴⁰. Jak widać, zdaniem błogosławionego Kardynała teologia i mariologia uprawiane przez kobiety zostały zapoczątkowane u zarania chrześcijaństwa. Niezbędne jest jednak respektowanie „rajskiego programu równouprawnienia” przez reprezentantki i reprezentantów obu płci. Dlatego „trzeba uznać jej [kobiety – K. B.] miejsce w Kościele, w pracy apostołskiej i wyrabiać to miejsce dla pracy apostołskiej kobiety”⁴¹. Nie odbędzie się to jednak bez czynnego udziału samych kobiet w procesie kształtowania pełnego ich obrazu na wzór Maryi, do czego zachęcał Prymas Tysiąclecia:

Gdy Kościół klęka przed »Niewiastą, obleczoną w słońce«, pragnie, by tak wielka chwała była udziałem wszystkich kobiet. Stanie się to za cenę udziału kobiet w walce o własną godność⁴².

Promowanie godności kobiet oraz afirmacja kobiecości może odbywać się zarówno w duchu żywej pobożności maryjnej, jak i na drodze rozwoju i odnowy myśli mariologicznej. Jeżeli punktem wyjścia dla współczesnej feministycznej refleksji mariologicznej jest kobieta-osoba, to musi ona być oparta na właściwej koncepcji. Proponowana przez Stefana Kardynała Wyszyńskiego chrześcijańska koncepcja kobiety⁴³ jest przykładem idei nie tyle wpisującej się w nurt ortodoksji katolickiej, co raczej stanowiącej z nią integralną całość. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że propozycja Prymasa odnosi się w pierwszej kolejności do świata nadprzyrodzonego, będącego jednym z fundamentalnych komponentów obrazu kobiety.

40 Por. E. Adamiak, *O co chodzi w teologii feministycznej?*, dz. cyt., s. 68.

41 S. Wyszyński, *Chrześcijańskie a neopogańskie koncepcje kobiety*, dz. cyt., s. 412.

42 S. Wyszyński, *Wypełniamy Jasnogórskie Śluby Narodu*, [w:] tenże, *Dzieła Zebrane*, t. II, red. Z. Kraszewski, Warszawa 1995, s. 123.

43 Zob. S. Wyszyński, *Chrześcijańskie a neopogańskie koncepcje kobiety*, dz. cyt., s. 399–413.

Jak zauważa Alice von Hildebrand, „aby zrozumieć doniosłość kobiecej misji należy otworzyć nasze umysły i serca na przesłanie ze strony tego, co nadprzyrodzone”⁴⁴. Takiej otwartości umysłu i serca nie brakowało błogosławionemu Kardynałowi. Do takiej otwartości on sam zachęcał w swoim nauczaniu, także pośrednio, przez ukazywanie piękną kobiecości Maryi.

Kardynał Wyszyński w swoim nauczaniu uwrażliwiał wszystkich, którzy go słuchali, na potrzebę dbałości o świat kobiecy. Ta troska osiąga swój konkretny wyraz w powołanym przez niego w 1953 r. Duszpasterstwie Kobiet działającym przy KEP. Ta scentralizowana forma duszpasterskiej troski o świat kobiecy powstawała „głównie jako owoc Wielkiej Nowenny i Ślubów Narodu (1956), w których zostało złożone przyrzeczenie Matce Bożej strzeżenia m.in. godności kobiety i każdego ludzkiego życia”⁴⁵.

1.2.2. *Macierzyńskie rysy Boga*

Pewien współczesny teolog napisał, że „temat duchowego macierzyństwa Maryi z Nazaretu (...) jest dominującym motywem całego przepowiadania Stefana kardynała Wyszyńskiego”⁴⁶. Prymas Tysiąclecia w swoim nauczaniu mówił, że „Bóg lubi równowagę”⁴⁷. Czy mogła ona polegać na tym, że błogosławiony Prymas w równej mierze nauczał o macierzyńskich rysach zarówno Matki-Dziewicy, jak i Boga Ojca? Jeżeli przypisywał macierzyńskie cechy Bogu, to raczej nie robił tego wprost.

W przepowiadaniu polskiego Kardynała można było usłyszeć między innymi o „znaku kultury chrześcijańskiej”:

44 A. von Hildebrand, *Przywilej bycia kobietą*, Poznań 2008, s. 30.

45 A. Skreczko, *Wkład Kardynała Stefana Wyszyńskiego w organizacji duszpasterstwa kobiet w Polsce*, „Studia Prymasowskie UKSW”, 4 (2010), s. 239.

46 J. Pach, *Duchowe macierzyństwo Maryi w kerygmie Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, SM, nr 3–4, 13 (2011), s. 188.

47 S. Wyszyński, *Jako jedna z was*, dz. cyt., s. 11.

Jest to kultura ojcowska i macierzyńska. Ojcostwo chrześcijańskie płynie z Ojcostwa Bożego (...). Ojcostwo nie istnieje bez macierzyństwa. Są to dwa filary Bożego świata. Patrząc na obraz Matki z Dzieciąciem, przypomnijmy sobie, że tu wszystko jest z Ojca i jest Ojcowskie. Tu wszystko jest przez Maryję i jest macierzyńskie⁴⁸.

Zacytowane wyżej słowa wyraźnie wskazują na to, że prymasowska wykładnia tajemnicy Wcielenia jest następująca: Syn Boży jest zrodzony z Ojca („tu wszystko jest Ojcowskie”), natomiast Jezus Chrystus jako Wcielony Syn Boży przychodzi przez Maryję („tu wszystko jest macierzyńskie”). Z tej przyczyny „nie ma innej drogi do Boga jak tylko przez ręce Maryi. Bóg sam nie chce inaczej udzielać się światu, jak tylko z ramion Maryi”⁴⁹. Wspomniana wcześniej równowaga polega na tym, że Bóg Ojciec udziela swego Syna przez Matkę. Czyni to ze względu na ojcowską miłość do człowieka⁵⁰.

Maryja w Bożym planie zbawienia została wybrana na Matkę Zbawiciela. Bóg bowiem szukał kogoś, jak uczył Prymas, kto miałby serce przepełnione miłością i współczuciem dla całej ludzkości, serce wrażliwe na ludzkie cierpienia i niedole, dostrzegające mesjańskie tęsknoty i oczekiwania; kogoś, „kto będzie się łatwo wzruszał, do kogo można podejść blisko, kto wszystko zrozumie, niczym się nie zgorszy, niczego nie odtrąci i nie odepchnie”⁵¹. Maryja, „nikomu nieznaną i skromną dziewczeczką izraelską”, zostaje wybrana na Matkę Słowa Przedwiecznego, ponieważ „taka pomoc jest potrzebna współczesnemu światu, o takiej ludzkiej słońcu, ku takiej zwracają swoje

48 S. Wyszyński, *Bóg karmiony piersią macierzyńską*, [w:] MSC, s. 66.

49 S. Wyszyński, *Bóg karmiony piersią macierzyńską*, dz. cyt., s. 66.

50 Por. S. Wyszyński, *Chwała Niepokalanej a miłosierdzie Matki Boga i Kościoła*, [w:] MSC, s. 27.

51 S. Wyszyński, *Służebnica Pańska skazana na miłość i służbę Ludowi Bożemu*, [w:] MSC, s. 33.

oczy i za taką tęsknią⁵². Od tej chwili Dziewica-Matka stała się bli-
ska człowiekowi, gdyż sama jest najbliższą Trójcy Świętej⁵³.

Istnieje jednak w tym wyborze pewne sprzężenie zwrotne. Mia-
nowicie „Maryja wyczuła Bożą metodę” działania w świecie, która
polega na tym, że Bóg „wszystko na świecie załatwia »mente cordis«.
Bóg działa na miarę swej istoty, a Jego istotą jest Miłość, która prze-
jawia się przez serce”⁵⁴. Obrazem tej Miłości jest „Boża dłoń” jako
znak opiekuńczej obecności Stwórcy. Nie kto inny, ale Niepokalana
„widziała tę uwielokrotnioną dłoń ramienia Boga, który dotyka
swojego dziecięcia, każdego człowieka, każdej rzeczy, każdej sprawy,
wszystkich dziejów, ludzi i narodów”⁵⁵. Bóg szuka zatem na Ziemi
kogoś, kto najwierniej odwzorowywałby Jego Ojcowskie Serce, dzia-
łając równie delikatnie jak On z czcią do tego wszystkiego, co czło-
wiekowi jest drogą⁵⁶. Najodpowiedniejszym okazało się macierzyń-
skie Serce Dziewicy-Matki.

Głębiej tej myśli odnaleźć można również w osobistej modli-
twie Prymasa, którą zapisał on w swoich „Zapiskach więziennych”.
W macierzyńskich staraniach swojej matki, która zmarła, gdy Kar-
dynał był dzieckiem, widział tę „Bożą dłoń”. Oto ważne świadectwo
maryjnego Prymasa:

W 45 rocznicę śmierci mej Matki, patrząc na jej dłonie, dziękuję Ci, Oj-
cze – Dawco Życia – za drogie ramiona, którymi okazywałeś mi Twoją
słodką Opatrzność i dobroć. Z ich pomocą nosiłeś mnie w mej dziecięcej
nieudolności. Te ręce podtrzymywały od upadków, te palce ocierały łzy
moje, podawały pokarm, służyły w każdej potrzebie. Niech będą uczczo-
ne Twoje Ojcowskie ramiona w dłoniach mej Matki. (...) Ty znasz mękę

52 S. Wyszyński, *Służebnica Pańska skazana na miłość i służbę Ludowi Bożemu*, dz.
cyt., s. 34.

53 S. Wyszyński, *Najbliższa po Trójcy Świętej – Matka*, [w:] MSC, s. 156.

54 S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, [w:] MSC, s. 58.

55 S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, dz. cyt., s. 58.

56 Por. S. Wyszyński, *Bóg karmiony piersią macierzyńską*, dz. cyt., s. 64.

matek tej ziemi, boś ją zwiastował Ewie. Dziś nagradzaj tę mękę podjętą, by wypełnić Twój Ojcowski plan – przekazywania życia⁵⁷.

Podsumowując refleksje dotyczące „macierzyńskich rysów Boga”, należy zauważyć, że skoro „wyrazem, symbolem i wykonawcą Bożego programu dotyczącego życia jest zawsze kobieta”⁵⁸, to macierzyńskie troski, starania i miłość właściwe kobietom są niejako przedłużeniem tych właśnie cech samego Stwórcy. Zupełnie zrozumiały jest zatem wybór Maryi, która najpełniej uosabia to, co jest najwspanialsze w Kobiecie-Matce⁵⁹. W takim znaczeniu można doszukiwać się macierzyńskiego oblicza Boga Ojca w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia.

1.2.3. Magnificat – społeczny manifest wolności

Hymn *Magnificat* – pieśń inspirowana obecnością Ducha Świętego⁶⁰ – to rewolucyjny kantyk⁶¹ wyśpiewany przez Maryję w obecności Elżbiety w czasie jej nawiedzenia (zob. Łk 1,39–55). W tej modlitwie uwielbienia Dziewicza Matka Boga jako pierwsza wyśpiewuje narodom hymn wyzwolenia z niewoli i grzechu oraz jako pierwsza staje w obronie maluczkich i łaknących, a także okazuje światu Słońce sprawiedliwości – Chrystusa⁶². Catherina Halkes, jedna z przedstawicielek feministycznego nurtu teologii, określa *Magnificat* mianem „pieśni protestu” czy też „pieśni wyzwolenia”. Jej zdaniem nie jest dziełem przypadku, że autorką tego manifestu sprawiedliwości społecznej, ewidentnie chcianego przez Boga, jest kobieta⁶³. W opi-

57 S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Warszawa 2006, s. 285.

58 S. Wyszyński, *Nauczanie o małżeństwie i rodzinie. Antologia tekstów 1925–1981*, red. Z. Struzik, Warszawa 2018, 78/7.

59 Por. S. Wyszyński, *Nauczanie o małżeństwie i rodzinie. Antologia tekstów 1925–1981*, 75/106.

60 Por. A.A. Napiórkowski, *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, dz. cyt., s. 173.

61 Por. R.J. Karris, *Ewangelia według świętego Łukasza*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1043.

62 Por. *Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego*, [w:] *Maryjność w Kościele i mariologia w teologii*, red. M. Chmielewski, K. Zadrozny, Częstochowa 2020, s. 152.

63 Por. C. Halkes, *Pieśń protestu Magnificat*, „Więź”, nr 1, 36 (1993), s. 79–80.

nii natomiast Stefana Kardynała Wyszyńskiego to właśnie w czasie *Magnificat* rozpoczął się społeczny awans kobiety⁶⁴.

Prymas Polski, komentując hymn radości Dziewczęcia z Nazaretu, nazwany przez niego „maryjnym manifestem społecznym”⁶⁵, już na początku podkreśla fakt spojrzenia Boga na niskość swojej Służebnicy: „To jest jakaś wielka mądrość Piewczyni Słowa. Ona użyła właśnie tego wyrazu na określenie samej siebie, pomimo swej wielkości i wyniesienia”⁶⁶. W tym zadziwiającym spotkaniu Służebnicy oraz Boga Kardynał ukazuje roztropną gotowość Maryi do służby Jezusowi przez całe życie, a także realizm związany z tajemnicą Wcielenia: „Wszehmocny Bóg uplątał się po prostu w nieudolne ciało i jeszcze nie może poruszać nóżkami”⁶⁷. Potrzebuje kogoś, kto zanieś Go światu. Tą pierwszą apostołką Boga na Ziemi jest Maryja⁶⁸.

Spotkanie dwóch postaw – uniżenia Maryi i wielkości Boga – stanowi źródło błogosławieństwa, za które wychwalać będą Maryję wszystkie narody (por. Łk 1,48). Odtąd w centrum uwagi świata, w miejscu wielkich kobiet, żon faraonów i bazyliiss⁶⁹, staje „Dziewczyna do posyłek” dla Słowa Przedwiecznego; od teraz świat „będzie się zajmować proletariatem z Nazaret”⁷⁰. Awans Służącej staje się zaczynem awansu społecznego kobiety. Jest to bez wątpienia przewrót polegający na korekcie stosunków międzyludzkich w świecie. Koniecznym warunkiem „ubłogosławienia Służącej” jest pełna gotowość do złożenia całkowitego daru z siebie. „Bóg miał w Maryi Służebnicę, dotknął się Jej i uczynił błogosławioną. To Ją tak raduje, że Jej duszę napełnia *Magnificat*”⁷¹. Powodem radości Matki-Dziewicy nie tyle jest sam fakt wyniesienia, jakiego doświadczyła od Boga, ale ogromna hoj-

64 Por. S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, dz. cyt., s. 55.

65 Zob. S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, dz. cyt., s. 53.

66 S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, dz. cyt., s. 54.

67 S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, dz. cyt., s. 54.

68 Por. S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, dz. cyt., s. 52.

69 Por. S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, dz. cyt., s. 55.

70 S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, dz. cyt., s. 55.

71 S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, dz. cyt., s. 55.

ność Dawcy. Zatem awans społeczny kobiety swoimi korzeniami sięga zamysłów samego Boga i jest realizowany przez Niego zgodnie z Jego wolą. Maryja w swojej pokorze ten dar wielkodusznie przyjmuje.

Dziewica z Nazaretu wyśpiewuje komentowany „manifest społeczny” nie tylko w swoim imieniu, ale także „w imieniu wszystkich uciśnionych, maluczkich, łaknących, głodnych, spragnionych pociechy i wyzwolenia”⁷². Ukazany przez Maryję ponadczasowy uniwersalizm zbawienia jest dostępny dla wszystkich, natomiast wierność Boga wobec złożonych przezeń obietnic osadzona jest w realiach życia i odnosi się do konkretnego czasu, tak było kiedyś i tak jest dzisiaj. Przy okazji tych rozważań Wyszyński wchodzi w polemikę z teologami stawiającymi głównie na spekulatywny sposób uprawiania mariologii. Oto dłuższy fragment jego wypowiedzi:

Niekiedy teologowie, którzy patrzą na Maryję jako na postać okrytą słońcem, ozdobioną koroną z gwiazd dwunastu – „a księżyc pod Jej stopami” – boją się, żeby jej zbyt nie uwikłać w konkretne sprawy świata. (...) Tymczasem patrzcie! Najbardziej przekonujący dokument, jak Maryja pragnie być widziana, stworzony jest przez Nią samą. (...) Nie można na to pozwolić, aby zaanektowano Matkę Bożą wyłącznie dla nieba i dla ołtarzy. Trzeba iść za Jej sugestią i dostrzec Jej wrażliwość na wszystkie nasze codzienne sprawy, na wszystko, co dzieje się konkretnie dzisiaj na całym świecie, we wszystkich ludziach, narodach i w Ojczyźnie naszej, we wszystkich duszach i myślach, w ogromnym splocie filozofii, kultur, programów, planów, projektów i ścierających się prądów myślenia. Chyba ta Matka Życia, jak ongiś, tak i dziś nie jest wyobcowana z życia⁷³.

Maryja jako Zwiastunka Bożego Miłosierdzia nieprzerwanie odślania orędzie Bożej miłości do człowieka, czyniąc je ciągle aktualnym i niejako aktualizując je sobą. Tak tę prawdę wyraził Ksiądz Prymas: „Oto Maryja występuje teraz jako historyczna synteza dziejów

72 S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, dz. cyt., s. 56.

73 S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, dz. cyt., s. 57.

Miłosierdzia Bożego w świecie”⁷⁴. Sam Stwórca za pośrednictwem dłoni i serca Najświętszej i Niepokalanej Matki, będących niejako przedłużeniem Jego własnych dłoni i serca, porządkuje świat na nowo, działając na miarę swojej istoty, a więc mocą swojego Serca. Wielka mądrość Dziewiczej Matki Boga istotnie polega na wycuciu tej Bożej metody działania z jednej strony; z drugiej pozwala Jej na dostrzeżenie pewnej cykliczności Bożych interwencji w świecie wobec najbiedniejszych i najbardziej uciśnionych. Co więcej, osobiste doświadczenie Bożej interwencji w swoim życiu Maryja odczytuje jako pewnik tego, „że Ten, który nadchodzi, spełni wszystkie tęsknoty ludzkie”⁷⁵. Niezwykle ważna jest nieustanna solidarność Błogosławionej Dziewicy, wyrażająca się w tym, że to „Ona sama stoi na czele spragnionej rzeszy”⁷⁶, będąc niezawodnym znakiem nadziei i wsparcia przyświecającym całemu Ludowi Bożemu⁷⁷.

Kardynał Wyszyński w komentarzu do *Magnificat* przedstawia Maryję jako kobietę głęboko uwikłaną w ludzkie sprawy. Jest to charakterystyczne dla jego sposobu przepowiadania. Dzięki temu dostrzec można w Maryi niezwykle zdolność spostrzegania i rozumienia sensu działania Boga w świecie. Przynosi to podwójną korzyść. Po pierwsze spełnienie pragnienia pełnego włączenia się i uczestnictwa w Bożych planach doprowadza Maryję do wypełnienia się w Niej tajemnicy Bożego Macierzyństwa; po drugie w obliczu realizacji odwiecznych obietnic Maryja zostaje „Gwarantką wierności Boga, bo doświadczyła jej na sobie”⁷⁸. Pokorna Służebnica Pańska, choć jako Niepokalana została wyniesiona do godności Matki Boga, nie zapomina o swoim ubogim pochodzeniu i pozostając skromną osobą. staje na

74 S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, dz. cyt., s. 57.

75 S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, dz. cyt., s. 60.

76 S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, dz. cyt., s. 60.

77 Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, dz. cyt., nr 68; por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, nr 6.

78 S. Wyszyński, *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, dz. cyt., s. 61.

czelę ubogich Jahwe⁷⁹, proklamując „*orędzie życia i odrodzenia*”⁸⁰. Dotyczy ono wszystkich ludzi – zarówno kobiet, jak i mężczyzn wszystkich czasów.

Zakończenie

Proces emancypacyjny kobiet, choć słuszny w swych pierwotnych założeniach, przybierając współcześnie formę radykalnego feminizmu, prowadzi do powstawania głębokich podziałów. Jak zauważono we wstępie, zjawisko to dotyczy także Kościoła ze względu na jego teandryczny charakter. Dla zrozumienia konieczności afirmacji kobiecości oraz jednoczesnego uniknięcia błędu deprecjonowania tego, co specyficznie męskie, zwłaszcza w przestrzeni eklezjalnej, niezbędne jest odniesienie do stwórczego zamysłu Boga, który w osobie Maryi osiąga swoją wyjątkową pełnię. Taką właśnie metodę obrał Prymas Tysiąclecia.

Stefan Kardynał Wyszyński w swoim nauczaniu ukazywał Bożą Rodzicielkę nie tylko w perspektywie Jej typicznego odniesienia do Kościoła, szczególnego udziału w dziele odkupienia czy też wysublimowanych darów i przywilejów otrzymanych od Stwórcy. Maryja ukazana jest także w tym, co właściwe Jej kobiecej naturze. Jako Kobieta, Dziewica, Matka, małżonka czy w końcu gospodyni nazaretańskiego domostwa staje się jeszcze bliższa wszystkim ludziom, zwłaszcza kobietom. Jest Ona wzorem tego, co specyficznie kobiece. Mariologia feministyczna w oparciu o taki właśnie obraz Matki Zbawiciela ma szansę na rozwój i przełamanie impasu związanego z podziałem damsko-męskim. Na koniec warto też zauważyć, że Błogosławiony Prymas, ukazując piękno człowieczeństwa Matki Bożej, przyczynił się do ukazania bardziej ludzkiego oblicza Kościoła.

79 Por. O. da Spinetoli, *Maryja w Biblii*, dz. cyt., s. 98–109.

80 S. Wyszyński, *Nauczanie o małżeństwie i rodzinie. Antologia tekstów 1925–1981*, dz. cyt., 78/7.

Bibliografia

- Adamiak E., *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, SM, nr 1, 1 (1999).
- Adamiak E., *Mariologia*, Poznań 2003.
- Adamiak E., *O co chodzi w teologii feministycznej?*, „Więź”, nr 1, 36 (1993).
- Adamiak E., *W sprawie teologii feministycznej kilka odpowiedzi*, SM, nr 2, 1 (1999).
- Cecchin S., *Aktualna sytuacja mariologii. Problemy i perspektywy*, [w:] *Maryjność w Kościele i mariologia w teologii*, red. M. Chmielewski, K. Zadrożny, Częstochowa 2020.
- da Spinetoli O., *Maryja w Biblii, Niepokalanów* 1997.
- Halkes C., *Pieśń protestu Magnificat*, „Więź”, nr 1, 36 (1993).
- Hildebrand von A., *Przywilej bycia kobietą*, Poznań 2008.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Mater*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007.
- Jan XXIII, *Encyklika Pacem in terris*, Kraków 1969.
- Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego*, [w:] *Maryjność w Kościele i mariologia w teologii*, red. M. Chmielewski, K. Zadrożny, Częstochowa 2020.
- Karris R.J., *Ewangelia według świętego Łukasza*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002.
- Motyka K., *Kobieta. Aspekt prawny*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, red. A. Szostek i in., t. 9, Lublin 2002.
- Napiórkowski A.A., *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Jasna Góra 2020.
- Napiórkowski S., *Mariologia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, red. A. Bednarek i in., t. 11, Lublin 2006.
- Pach J., *Duchowe macierzyństwo Maryi w kerygmie Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, „Salvatoris Mater. Kwartalnik mariologiczny”, nr 3–4, 13 (2011)
- Pach J., *Maryja jako Matka Kościoła w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, „Salvatoris Mater. Kwartalnik mariologiczny” 4, nr 2 (2002).
- Pietrzak S., *W sprawie teologii feministycznej kilka pytań*, „Salvatoris Mater. Kwartalnik mariologiczny”, nr 2, 1 (1999).
- Skreczko A., *Wkład Kardynała Stefana Wyszyńskiego w organizacji duszpasterstwa kobiet w Polsce*, „Studia Prymasowskie UKSW”, 4 (2010).

- Wyszyński S., *Boża pochwała kobiety*, [w:] S. Wyszyński, *Głos z Jasnej Góry*, red. I. Czarcieńska i in., Warszawa 2021.
- Wyszyński S., *Bóg karmiony piersią macierzyńską*, [w:] S. Wyszyński, *Matka Syna Człowieczego*, red. Z. Walkiewicz, Poznań 1984.
- Wyszyński S., *Chrześcijańskie a neopogańskie koncepcje kobiety*, [w:] S. Wyszyński, *Dzieła Zebrane*, t. III, red. Z. Kraszewski, Warszawa 1999.
- Wyszyński S., *Chwała Niepokalanej a miłosierdzie Matki Boga i Kościoła*, [w:] S. Wyszyński, *Matka Syna Człowieczego*, red. Z. Walkiewicz, Poznań 1984.
- Wyszyński S., *Drogowskaz miłości*, w: S. Wyszyński, *Matka Syna Człowieczego*, red. Z. Walkiewicz, Poznań 1984.
- Wyszyński S., *Jako jedna z was*, [w:] S. Wyszyński, *Matka Syna Człowieczego*, red. Z. Walkiewicz, Poznań 1984.
- Wyszyński S., *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, [w:] S. Wyszyński, *Matka Syna Człowieczego*, red. Z. Walkiewicz, Poznań 1984.
- Wyszyński S., *Magnificat – Maryjny manifest społeczny*, [w:] S. Wyszyński, *Matka Syna Człowieczego*, red. Z. Walkiewicz, Poznań 1984.
- Wyszyński S., *Na głos Maryi...*, [w:] S. Wyszyński, *Matka Syna Człowieczego*, red. Z. Walkiewicz, Poznań 1984.
- Wyszyński S., *Nadprzyrodzona więź kobiety z Kościołem*, [w:] S. Wyszyński, *Dzieła Zebrane*, t. XIII, red. M. Bujanowska, Warszawa 2014.
- Wyszyński S., *Najbliższa po Trójcy Świętej – Matka*, [w:] S. Wyszyński, *Matka Syna Człowieczego*, red. Z. Walkiewicz, Poznań 1984.
- Wyszyński S., *Nauczanie o małżeństwie i rodzinie. Antologia tekstów 1925–1981*, red. Z. Struzik, Warszawa 2018.
- Wyszyński S., *Obecność Maryi w Kościele a współczesne zagadnienia kobiece*, [w:] S. Wyszyński, *Kobieta w Polsce Współczesnej*, Poznań–Warszawa 1978.
- Wyszyński S., *Pierwsza Studentka Teologii*, [w:] S. Wyszyński, *Godność Kobiety*, red. C. Wilanowski, Warszawa 2001.
- Wyszyński S., *Służebnica Pańska skazana na miłość i służbę Ludowi Bożemu*, [w:] S. Wyszyński, *Matka Syna Człowieczego*, red. Z. Walkiewicz, Poznań 1984.
- Wyszyński S., *Wypełniamy Jasnogórskie Śluby Narodu*, [w:] S. Wyszyński, *Dzieła Zebrane*, t. II, red. Z. Kraszewski, Warszawa 1995.
- Wyszyński S., *Zapiski więzienne*, Warszawa 2006.

Abstrakt

Maryja – kobieta wszech czasów

Niniejszy artykuł stanowi fragment pracy magisterskiej przygotowanej pod kierunkiem o. prof. zw. dra hab. Andrzeja A. Napiórkowskiego OSPPE w ramach seminarium naukowego z teologii fundamentalnej. Jej pełny tytuł to: *Elementy kobiecości Maryi w myśli bł. Stefana Kardynała Wyszyńskiego*. W pracy tej zaprezentowany został rys mariologii w szczególnym aspekcie kobiecości Maryi zawarty w przekazie bł. Stefana Kardynała Wyszyńskiego. W oparciu o wybrane treści z niezwykle bogatej spuścizny, jaką pozostawił po sobie Prymas Tysiąclecia, ukazana została osoba Matki Bożej w taki sposób, aby wyłonić właściwości Jej kobiecej natury.

W artykule *Maryja – kobieta wszech czasów* zaprezentowano wyjątki z trzeciego rozdziału wspomnianego wyżej opracowania. Wykorzystany kontekst mariologii feministycznej pozwolił na wydobywanie nie tylko głębi nauczania Wyszyńskiego, ale także jego niezwyklej aktualności. Wyraźny bowiem proces globalnej feminizacji dotyczący w równej mierze Kościoła, jak i teologicznej refleksji nad nim, wymaga adekwatnej odpowiedzi. Tę odpowiedź znaleźć można między innymi w mariologii Stefana Wyszyńskiego.

Słowa kluczowe: Stefan Wyszyński, Maryja, mariologia, kobiecość, feminizm, teologia feministyczna, mariologia feministyczna

Abstract

Mary – the woman of all times

This article is an excerpt from a master's thesis prepared under the direction of Fr. Prof. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, as a part of a seminar research in fundamental theology. Its full title is: „Elements of Mary's femininity in the thought of Blessed Stefan Cardinal Wyszyński”. This thesis explores a unique aspect of Mariology, specifically Mary's femininity as portrayed in the message of Blessed Stefan Cardinal Wyszyński. The Mother of God is presented through selected texts from the Primate of

the Millennium's extensive legacy, highlighting the characteristics of her feminine nature.

The article „Mary – Woman of All Times” presents excerpts from the third chapter of the above-mentioned study. The context of feminist Mariology that was used enabled to bring out not only the depth of Wyszyński's teaching, but also its extraordinary actuality. For the evident process of global feminization affecting both the Church and theological reflection it requires, in equal measure, an adequate response. The answer to the issue can be found, in Stefan Wyszyński's Mariology.

Keywords: Stefan Wyszyński, Mary, Mariology, femininity, feminism, feminist theology, feminist Mariology

Bazyli Degórski OSPPE

Religia chrześcijańska i polityka cesarska pod rządami Konstantyna Wielkiego i Konstancjusza II

W niniejszym artykule chcemy ukazać spory teologiczne, jakie rozgorzały po dogmatycznych ustaleniach powziętych na pierwszym soborze powszechnym w Nicei w Azji Mniejszej w 325 roku. Omówimy okres od zakończenia tegoż soboru do śmierci cesarza Konstancjusza II w 361 roku. W pierwszej części artykułu zajmiemy się polityką religijną cesarza Konstantyna Wielkiego, aby następnie przyrzeć się sporom teologicznym, jakie miały miejsce pod panowaniem cesarza Konstancjusza II, ze zwróceniem szczególnej uwagi na zwołany przez niego w 359 roku podwójny synod: dla Zachodu w Rimini, a dla Wschodu w Seleucji. Polityka cesarska, która zdominowała wszelkie dyskusje teologiczne w badanym przez nas okresie, doprowadziła do narzucenia herezji ariańskiej praktycznie całemu cesarstwu.

1. Sytuacja Kościoła pod rządami Konstantyna Wielkiego

Już kilka miesięcy po zakończeniu Soboru Nicejskiego (325 r.) było oczywiste, że stronnictwo ariańskie nie zrezygnowało z walki na rzecz własnej koncepcji teologii trynitarniej. Dwóch czołowych biskupów tego ugrupowania – Euzebiusz z Nikomedii i Teognis z Nicei – oznajmiło cesarzowi, że wycofują swoje poparcie dla sformułowania wiary z 325 roku. Konstantyn Wielki, nieprzyzwyczajony do takiego traktowania uroczyscie zatwierdzonych przez siebie postanowień, uznał to posunięcie biskupów za samowykluczenie ze wspólnoty kościelnej. Wygnał ich więc do Galii, a ich stolice obsadził biskupami wiernymi symbolowi nicejskiemu. List do wspólnoty w Nikomedii wyraża oburzenie cesarza z powodu zuchwałej postawy jej biskupa Euzebiusza. Okazało się jednak, że również inni biskupi idą w ślady buntowników. Należał do nich Teodot z Laodycei, który publicznie zadeklarował swoją sympatię dla Ariusza. Reakcja cesarza i w tym przypadku jasno pokazała, że będzie on stanowczo działał na rzecz obrony wiary nicejskiej¹.

Niestety, na początku 328 roku nastąpiła niezrozumiała zmiana w postawie cesarza, który zaczął popierać przedstawicieli orientacji proariańskiej. W tym też roku powrócili z wygnania i ponownie objęli swoje stolice biskupi Euzebiusz z Nikomedii i Teognis z Nicei². Co więcej, to właśnie Euzebiusz, którego trzy lata wcześniej Konstantyn surowo ukarał, zaczął teraz zdobywać coraz większe zaufanie i przychyłność cesarza, aż w końcu zajął stanowisko jego teologicznego doradcy, wypierając z niego Hozjusza z Kordowy, który po soborze nicejskim powrócił do swojej diecezji w Hiszpanii i stamtąd wspierał radami cesarza. Fakt ten uczynił Euzebiusza skutecznym rzecznikiem interesów arian. Należy tu uwzględnić wpływ Konstancji, przyrodniej siostry Konstantyna, która mieszkała w Nikomedii

1 Por. Philostorgius, *Historia ecclesiastica* 2, 7.

2 Por. Philostorgius, *Historia ecclesiastica* 2, 7.

i od dawna darzyła zaufaniem wysoko urodzonego biskupa tej cesarskiej rezydencji³.

Z pewnością do zmiany stanowiska przyczynił się także sympatyzujący z Ariuszem biskup Euzebiusz z Cezarei Palestyńskiej⁴, którego wielka kultura, umiejętności retoryczne i dworski sposób bycia wywarły ogromny wpływ na cesarza, zwłaszcza że Euzebiusz był dobrym dyplomatą i miał zdolność łagodzenia konfliktów. Najprawdopodobniej pochlebnie wyrażała się też o nim matka cesarza, św. Helena, opisując wrażenia z podróży do Ziemi Świętej, gdzie z pewnością spotkała biskupa Cezarei.

Wróćmy znów do Euzebiusza z Nikomedii, który natychmiast po powrocie z wygnania z energią i pewnością siebie objął przywództwo partii ariańskiej. Zrozumiał, że walka nie powinna być prowadzona bezpośrednio przeciwko symbolowi z Nicei, ponieważ z pewnością wywołałoby to opór i sprzeciw cesarza. Ważniejsze było wyeliminowanie najpierw przywódców nicejczyków. Należał do nich Eustacjusz z Antiochii, który po zakończeniu soboru zaczął odgrywać wśród nich dominującą rolę. Już w Nicei sprzeciwiał się Ariuszowi choćby pismami i drażnił go swoim szyderstwem, takim samym, z jakim teraz spoglądał na nową działalność Euzebiusza z Nikomedii. Z subtelną więc zręcznością doniesiono cesarzowi, że Eustacjusz jest moralnie wątpliwą postacią, która coraz bardziej zakłóca pokój religijny. By wzmóc gniew cesarza, dodano plotkę, że Eustacjusz pogardliwie wypowiada się o jego matce Helenie. Aby obalić Eustacju-

3 Niektórzy uczeni zakładają, że ich rehabilitacja nastąpiła w 327 r. po drugiej sesji Soboru Nicejskiego, ale istnieją poważne wątpliwości co do autentyczności dokumentów, które potwierdzałyby tę hipotezę. Por. np. N.H. Baynes, *Constantine the Great*, London 1930, s. 22.

4 Odnośnie do Euzebiusza z Cezarei, por. C. Curti, *Eusebio di Cesarea*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova-Milano 2006, kol. 1845-1853.

sza, za zgodą cesarza zwołano synod w Antiochii (331?⁵), który go złożył z urzędu, a Konstantyn wygnał go do Tracji⁶.

Zachęcona tym sukcesem partia ariańska skierowała z kolei ofensywę przeciwko Atanazemu, który po śmierci w 328 r. biskupa Aleksandrii Aleksandra objął po nim stolicę biskupią. Już na soborze nicejskim energia i stanowczość ówczesnego diakona Atanazego wywarły silne wrażenie na ojcach soborowych, którzy dostrzegli w nim przyszłego obrońcę prawowiernej teologii nicejskiej.

Wrogowie ariańscy wybrali teraz, podobnie jak w przypadku Eustacjusza z Antiochii, drogę insynuacji. Przedstawiano Atanazego jako człowieka żadnego władzy, niedbającego o prawo i porządek, używającego wszelkich środków, by realizować własne interesy. Oskarżono go ponadto o zabicie biskupa Arseniusza, który jako melecjanin miał nie podporządkować się bezwzględnie Atanazemu, a także o wychłostanie innych melecjańskich biskupów. Wśród zarzutów znalazło się nawet pomówienie o zbezczeszczenie używanego podczas świętej liturgii kielicha⁷. Pod wpływem tych oskarżeń cesarz postanowił zwołać synod mający zająć się sprawą Atanazego. Było to tym łatwiejsze, że wcześniej zaprosił biskupów do Jeruzolimy na poświęcenie wzniesionego przez siebie kościoła Grobu Świętego. Po tej uroczystości, która miała miejsce w 335 roku, biskupi udali się na synod do pobliskiego Tyru⁸. Oczywiście synod był całkowicie zawładnięty przez partię ariańską, która do udziału w nim dopuściła prawie wyłącznie przeciwników Atanazego, przedstawiciel zaś cesarza, komes Flawiusz Dionizy, był znanym zwolennikiem nurtu ariańskiego. Biskupi egipscy towarzyszący Atanazemu nie zostali dopuszczeni – po prostu ich nie zaproszono. W Tyrze po raz pierwszy na scenie pojawili się także dwaj biskupi panońscy: Walens

5 Data synodu jest bardzo kontrowersyjna (326, 330, 331, 338). Por. H. Hess, *The Canons of the Council of Serdica*, London 1958, s. 149.

6 Por. Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 1, 21, 4–22.

7 Atanazy mówi o tym w *Apologia contra Arianos*.

8 Por. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* 41, 42. List do ojców synodalnych znajduje się także w: Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 1, 29.

z Mursy i Ursacjusz z Singidunum, którzy mieli odegrać znaczącą rolę w późniejszych konfliktach, a których Ariusz pozyskał dla swoich teorii jeszcze podczas wygnania. Atanazy miał zatem bronić się przed zarzutami wobec tych, którzy niemal bez wyjątku byli jego zaciekłymi przeciwnikami. Nie mógł więc liczyć na sprawiedliwy wyrok, a wręcz musiał obawiać się o własne życie. Dlatego zdecydował się potajemnie opuścić Tyr i udał się do Konstantynopola, aby osobiście spotkać się z Konstantynem. Przyspieszyło to podjęcie przez synod decyzji o złożeniu Atanazego z urzędu. Atanazy tymczasem, ponieważ nie uzyskał audiencji u cesarza, zwrócił się do niego bezpośrednio podczas jednej z przejażdżek konnych, opowiedział mu o wydarzeniach w Tyrze i odwołał się do sprawiedliwości. Konstantyn jednak nie podjął wówczas żadnej decyzji, ograniczając się do wezwania uczestników synodu w Tyrze do Konstantynopola. Na wezwanie cesarza stawilo się jednak tylko czterech biskupów – najbardziej zagorzałych wrogów Atanazego: dwóch Euzebiuszów, Ursacjusz i Walens⁹. Nie tylko nie wyjaśnili oni niczego obiektywnie, ale wnieśli nawet jeszcze nowe oskarżenie przeciwko św. Atanazemu, posuwając się tym razem aż do zarzucenia mu zdrady stanu. Oskarżono go bowiem o sabotowanie rozporządzeń cesarskich w Egipcie i uniemożliwianie eksportu zboża niezbędnego do życia stolicy. Za tego rodzaju przestępstwa cesarz mógł orzec karę śmierci. Nie posunął się jednak do tego, lecz wygnał egipskiego biskupa do Trewiru¹⁰. Pozostaje niejasne, dlaczego Konstantyn nie zbadał dokładniej tego absurdalnego oskarżenia. Można przypuszczać, że było mu ono na rękę, stanowiło bowiem wygodny pretekst do usunięcia ze Wschodu człowieka, którego uważał za przeciwnika swojej pokojowej polityki.

Stronnictwo ariańskie miało teraz wolną rękę, ale chciało uwieńczyć swoje pasmo zwycięstw całkowitą rehabilitacją Ariusza, tj. sprowadzeniem go z wygnania i przywróceniem mu praw kapłańskich.

9 Por. Athanasius, *Apologia contra Arianos* 86; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 2, 281–313.

10 Por. Athanasius, *Apologia contra Arianos* 9.

Dla Ariusza sytuacja zmieniła się więc na lepsze. Dwa lata wcześniej, w 333 r., cesarz ogłosił edykt przeciwko niemu i w długim liście do Ariusza i jego zwolenników po raz kolejny potępił ich naukę. Ale później, w 334 r., Ariusz otrzymał list od cesarza wzywający go pilnie na sąd w celu wymiany poglądów¹¹. Przy tej sposobności Ariusz przedstawił Konstantynowi wyznanie wiary, które sprytnie omijało rzeczywisty punkt sporny. Cesarz jednak, nie będąc teologiem, a pragnąc zażegnać spory, odesłał rozstrzygnięcie sprawy na kolejny synod, który miał uwolnić Ariusza od ekskomuniki¹². Taką możliwość przedstawiono arianskim biskupom na spotkaniu w Jerozolimie. Uznali oni naukę Ariusza za prawowierną i poparli proponowane przez niego wyznanie wiary. Następnie unieważnili ekskomunikę nałożoną na Ariusza w Nicei i prosili cesarza o przywrócenie mu praw prezbiteratu, które następnie synod zatwierdziłby uroczystym aktem kościelnym¹³. Ariusz jednak zmarł wkrótce, zanim to nastąpiło¹⁴.

2. Polityka kościelna Konstancjusza II

Po śmierci Konstantyna Wielkiego w roku 337 r. nastąpił wielki rozkwit arian. Wschodnią część cesarstwa pozostawił on w spadku synowi Konstancjuszowi, ten zaś wybrał arianizm jako własne wyznanie i w ciągu dwudziestu czterech lat swojego panowania zrobił wszystko, co w jego mocy, aby wspierać jego utrwalenie.

Na początku rządów Konstancjusza św. Atanazy Aleksandryjski i jego katolicy zwolennicy mogli spodziewać się przychylności cesarza. Tenże poinformował bowiem Atanazego, że weźmie pod uwagę

11 Por. Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 1, 25.

12 Por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 2, 27, 7 i następane.

13 Por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 2, 27, 13–14; Athanasius, *Apologia contra Arianos* 84; tenże, *De synodis* 21.

14 Por. Athanasius, *Epistula de morte Arii ad episcopos Aegypti et Libyae* 19. Atanazy widzi w śmierci Ariusza karę Bożą. Ariusz nie umarł prawdopodobnie w Aleksandrii, ale w Konstantynopolu (por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 2, 29, 1–5).

wolę swojego ojca i że zawsze Atanazy może liczyć na jego wsparcie. Jak się wydaje, taka postawa Konstancjusza mogła być spowodowana chęcią znalezienia jak największej liczby popleczników w walce z uzurpatorem Magnencjuszem. Atanazy bowiem zachował się bardzo powściągliwie wobec delegacji Magnencjusza, który także chciał pozyskać dla siebie biskupa Aleksandrii. Co więcej, Atanazy wezwał swoich wiernych do modlitwy za cesarza Konstancjusza.

Niestety, w miarę jak cesarz odnosił coraz większe zwycięstwo nad uzurpatorem, coraz też bardziej ulegał przeciwnikom św. Atanazego¹⁵. Na początku 352 r. zarzucili oni wprost biskupowi Aleksandrii, że chociaż rzekomo popierał Konstancjusza, to jednak przyjął delegację Magnencjusza, a więc jest nielojalny wobec prawowitego cesarza¹⁶.

Przeciwnicy Atanazego wzmogli swoje wysiłki po śmierci papieża Juliusza I (12 IV 352 r.)¹⁷, w którym biskup Aleksandrii miał na Zachodzie najsilniejsze oparcie. Nowy papież – Liberiusz (352–366 r.)¹⁸ – podobnie jak jego poprzednik odrzucił oskarżenia przeciwko św. Atanazemu i w celu przywrócenia pokoju między Wschodem a Za-

15 Odnośnie do cesarza Konstancjusza II i jego związków ze św. Atanazym, por.: G. Gigli, *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II (337–361)*, Roma 1949; R. Klein, *Constantius II und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977; D. Kienast, *Römische Kaisertabelle: Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt 1990, s. 314–322; T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge 1993; P.O. Cuneo, *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante (337–361)*, Milano 1997; G. Ventura da Silva, *Reis, santos e feiticieras. Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia 337–361*, Vitoria 2003; M. Forlin Patrucco, *Costanzo II*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006, kol. 1247–1248.

16 Por. Athanasius, *Historia Arianorum ad monachos* 30.

17 Odnośnie do papieża Juliusza I, por. B. Studer, *Giulio I papa*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007, kol. 2317–2318.

18 Odnośnie do papieża Liberiusza, por. B. Studer, *Liberio papa*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007, kol. 2822–2823.

chodem poprosił Konstancjusza, który przebywał wówczas w Arles, o zwołanie synodu w Akwilei¹⁹. Cesarz był gotów zwołać synod natychmiast, ale chciał, by odbył się on w Arles, i tam też w 353 r. zaproszono biskupów Galii²⁰. Z pewnością nie był to jednak dobry znak, że uczestniczący w synodzie biskupi Panonii – Walens z Mursy (Valens; działał w latach 335–359) i Ursacjusz z Singidunum²¹ (Ursacius; działał w latach 335–346), pełniący funkcję teologicznych doradców cesarza dla łańciskiego Zachodu, wydatnie popierali linię arian. Może za ich sugestią nie przedstawiono ojcom synodalnym żadnej z nierozstrzygniętych kwestii teologicznych, lecz jedynie przygotowany wcześniej dekret zawierający potępienie św. Atanazego. Legaci papiescy bezskutecznie nalegali, aby najpierw omówić spory teologiczne. Cesarz jednak, podobnie jak zrobił to niegdyś jego ojciec wobec mniejszości w Nicei, zagroził odwołaniem i wygnaniem zachodnich biskupów, jeśli nie podpiszą decyzji synodu. Ta groźba i zręczna elokwencja biskupa Walensa z Mursy sprawiły, że biskupi Galii, którzy ponadto byli słabo poinformowani o całym przebiegu kontrowersji związanej ze św. Atanazym, jeden po drugim złożyli podpisy. Tylko jeden, w swojej uczciwości, miał odwagę się sprzeciwić, a mianowicie biskup Trewiru Paulin²², który został z tego powodu zesłany na wygnanie do Frygii, gdzie wkrótce zmarł²³.

19 Por. Hilarius Pictaviensis, *Fragmentum historicum* 5, 1–6. Por. także: *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*, introduction, texte latin et notes par R. Gryson, Sources Chrétiennes 267, Paris 1980 (w dodatku znajdują się akta synodu w Akwilei, ale z 381 roku); M. Zelzer (wyd.), [w:] *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 82/3 (wydanie krytyczne akt synodu z 381 roku).

20 Por. Ch. Munier, G. Pilara, *Arles*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006, kol. 535–540 (szczególnie kol. 539).

21 Obecnie w granicach Belgradu.

22 Por. A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328–373)*, Rome 1996, s. 455, 461, 466; M. Simonetti, *Paolino di Treviri*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2008, kol. 3832–3833.

23 Por. Hilarius Pictaviensis, *Fragmentum historicum* 1, 6.

Także papież Liberiusz nie mógł zgodzić się z depozycją św. Atanazego Aleksandryjskiego i poprosił cesarza o zwołanie nowego wielkiego synodu²⁴. Konstancjusz chętnie przystał na tę prośbę, ponieważ już wiedział, że nie należy spodziewać się poważnego oporu wobec jego woli ze strony tego episkopatu, i jako miejsce synodu wyznaczył Mediolan²⁵. W 355 roku w mieście tym zebrało się wielu biskupów wschodnich i duża liczba biskupów zachodnich²⁶. Wraz z tym synodem rozpoczęła się jednak wielka tragedia Kościoła, która też bardzo poważnie splamiła cesarza, nieznoszącego najmniejszego sprzeciwu i posuwającego się wobec przeciwników do coraz ostrzejszych środków. Po raz kolejny despotycznie zażądał on, aby ojcowie synodalni podpisali wyrok potępiający św. Atanazego²⁷.

Kiedy biskup Euzebiusz z Vercelli²⁸ zaproponował, aby obecni biskupi najpierw złożyli swoje podpisy pod nicejskim symbolem wiary, a biskup Mediolanu Dionizy²⁹ miał właśnie to uczynić, nastąpiły straszliwe zamieszki³⁰. Cesarz, aby lepiej kontrolować biskupów, kazał przenieść kolejne sesje z kościoła do pałacu cesarskiego³¹ i używając tych samych gróźb, osiągnął ten sam rezultat, jaki miał miejsce

24 Por. Hilarius Pictaviensis, *Fragmentum historicum*, 5, 3. 6.

25 Odnośnie do tego synodu por.: G. Corti, *Lucifero di Cagliari*, Milano 2004, s. 63–85; A. Di Berardino, *Milano. II. Concili*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007, kol. 3277–3279.

26 Por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 9, 1.

27 Por. A. Di Berardino, *Milano. II. Concili*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007, kol. 3277.

28 Odnośnie do Euzebiusza z Vercelli por.: E. Crovella, *S. Eusebio di Vercelli*, Vercelli 1960; M. Capellino, *Spiritualità di S. Eusebio*, Vercelli 1986; T. Bosco, *Eusebio di Vercelli nel suo tempo pagano e cristiano*, Torino 1995; M. Capellino (red.), *S. Eusebio di Vercelli (Documenti e osservazioni storico-teologiche)*, Vercelli 1996; *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, red. E. dal Covolo, R. Uglione, G.M. Vian, Roma 1997; L. Dattrino, *Eusebio di Vercelli*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006, kol. 1861–1862.

29 Por. M. Simonetti, *Dionigi di Milano*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006, kol. 1443.

30 Por. Athanasius, *Historia Arianorum ad monachos* 31–34.

31 Por. Luciferus Calaritanus, *Moriendum esse pro Filio Dei* 1.

w Arles: prawie wszyscy biskupi poddali się przemocy. Sprzeciwili się jedynie trzej z nich: Euzebiusz z Vercelli, Lucyfer z Cagliari³² i Dionizy z Mediolanu. Za karę skazano ich na wygnanie, a mediolańskim katolikom narzucono jako biskupa arianina Auksencjusza pochodzącego z Kapadocji³³, który nie potrafił nawet nauczać wiernych w ich ojczystym łacińskim języku. Po zakończeniu synodu wysłannicy cesarscy udali się do biskupów, którzy byli na synodzie nieobecni, i również wymusili ich podpisy. Napotkali jednak pewien opór w Galii, której duszą stał się święty biskup Hilary z Poitiers³⁴. W następnych latach miał on w decydujący sposób przyczynić się do tego, by łaciński Zachód nie padł ofiarą arianizmu. Tymczasem jednak został zmuszony do udziału wraz z innymi biskupami południowej Galii w synodzie w Béziers (356 r.)³⁵, gdzie większości uczestników znów narzucono siłą potępienie św. Atanazego. Hilary jednak wraz z bi-

32 Por. G. Corti, *Lucifero di Cagliari*, Milano 2004.

33 Por. M. Simonetti, *Aussenzio di Milano*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006, kol. 662–663.

34 Co do św. Hilarego i jego poglądów teologicznych por.: P. Smulders, *La doctrine trinitaire de s. Hilaire de Poitiers*, Roma 1944; C.F.A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, Den Haag 1966; E.R. Labande (red.), *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968, à l'occasion du XVI^e centenaire de la mort de saint Hilaire*, Paris 1969; J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971; L.F. Ladaria, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977; L. LONGOBARDO, *Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers*, Napoli 1982; H.C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.: Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337–361)*, Berlin–New York 1984; M. Figura, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburg–Basel–Wien 1984; M. Durst, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers: ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bonn 1987; L.F. Ladaria, *La cristologia de Hilario de Poitiers*, Roma 1989; G. Vaccari, *La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers: uno studio sui termini „adsumere” e „adsumptio”*, Roma 1994; Y.-M. Duval, *L'extirpation de l'arianisme en Italie du Nord et en Occident: Rimini (359/60) et Aquilée (381), Hilaire de Poitiers (367/8) et Ambroise de Milan (397)*, Aldershot 1998; M. Simonetti, *Ilario di Poitiers*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007, kol. 2521–2528.

35 Po tym synodzie św. Hilary z Poitiers napisał przeciw biskupom Walensowi z Mursji i Ursacjuszowi z Singidunum jedno ze swoich historycznych dzieł:

skupem Rodaniszem z Tuluzy³⁶ sprzeciwił się temu. Skazano ich za to na wygnanie do Frygii.

Prawdę powiedziawszy, na Zachodzie był tylko jeden biskup, którego postawa nie mogła być obojętna cesarzowi i jego doradcom, a był nim biskup Rzymu, papież Liberiusz. Ten zaś stał po stronie Atanazego i nicejczyków. Powiadomiony o wyniku synodu w Mediolanie napisał list do wygnanych biskupów, wyrażając uznanie dla ich prawego postępowania i żal, że nie może być ich towarzyszem³⁷. Ranga i rola biskupa Rzymu sprawiła, że cesarz chciał początkowo w jakiś sposób załagodzić sprawę. Wysłał więc do papieża z bogatymi darami swojego urzędnika Euzebiusza. Gdy jednak papież zdecydowanie odmówił ich przyjęcia, spotkał się z groźbami. Kiedy następnie kazał usunąć owe cenne dary zdeponowane w Bazylice św. Piotra, prefekt miasta Leoncjusz otrzymał polecenie, aby siłą postawić papieża przed sądem. Aby jednak uniknąć powszechnego buntu, aresztowanie przeprowadzono pod osłoną nocy³⁸.

Na dworze w Mediolanie doszło do poważnych spięć między rozdrażnionym ponad miarę cesarzem, uważającym Atanazego za „bezbożnika o niewypowiedzianej zuchwałości”³⁹, a papieżem Liberiuszem, który z dostojną stanowczością odmówił potępienia biskupa Aleksandrii. Ostatecznie cesarz dał papieżowi trzy dni do namysłu, po których Liberiusz miał wybrać: albo podpisze dokument i natychmiast powróci do Rzymu, albo uda się na wygnanie. Jednak już po dwóch dniach Liberiusz został zesłany do Tracji, gdzie powierzono go nadzorowi ariańskiego biskupa. Papież odrzucił także pięć tysięcy złotych monet przekazanych mu przez cesarza na pokrycie

Hilarius Pictaviensis, *Liber adversus Valentem et Ursacium*. Co do synodu w Béziers, por. E. Griffe, *La Gaule chrétienne*, t. 1, Paris 1964, s. 224–228.

36 Co do biskupa Rodaniszusa z Tuluzy por.: H. Crouzel, L. Odobina, *Rodanio di Tolosa*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2008, kol. 4573–4574.

37 Por. Hilarius Pictaviensis, *Fragmentum historicum* 6, 1–2.

38 Por. Athanasius, *Historia Arianorum ad monachos* 35–37.

39 Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 2, 16, 1–27.

wydatków. Odmówił również przyjęcia pieniędzy przesłanych mu przez cesarzową⁴⁰. Długo liczono się ze sprzeciwem papieża, ale po pewnym czasie wyznaczono jego następcę. Został nim niejaki arcydiakon Feliks⁴¹, który był wystarczająco pozbawiony charakteru, by w tych okolicznościach objąć tak ważny urząd⁴².

W ten sposób każdy głos zdolny do skutecznego przeciwstawienia się polityce cesarskiej został praktycznie uciszony. Lojalne względem cesarza osoby pamiętały jeszcze jednak, że w odległej Hiszpanii wciąż żył prawie stuletni biskup Hozjusz z Kordowy⁴³ (zwolennik św. Atanazego i uczestnik pierwszego soboru nicejskiego w 325 roku). Nawet ten starzec wydawał się im niebezpieczny, a kiedy po kolejnych listach od cesarza Konstancjusza wyraził sprzeciw wobec potępienia św. Atanazego, także i on został wygnany na Bałkany, gdzie trzymano go pod nadzorem właśnie w Sirmium⁴⁴.

Po tym, jak cesarz zastraszył i podporządkował sobie w ten sposób Zachód, można było łatwiej przystąpić do walki ze św. Atanazym, który w międzyczasie powrócił do Aleksandrii i przy każdym zagrożeniu sprytnie odwoływał się do listów, w których cesarz zapewniał go o swoim współczuciu i pomocy. Próba powszechnego wystąpienia przeciw Atanazemu również zakończyła się niepowodzeniem. W końcu, podczas nabożeństwa, któremu przewodniczył św. Atanazy, oddział żołnierzy wkroczył do kościoła „Theona”, aby pojąć Biskupa. W wyniku jednak zamieszek, które spowodowały wiele

40 Por. M. Goemans, *L'exil du pape Libère*, [w:] *Mélanges Chr. Mohrmann*, Utrecht 1963, s. 184–189.

41 Por. P. Marone, *Felice II antipapa*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007, kol. 1927.

42 Por. Athanasius, *Historia Arianorum ad monachos* 75; Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 2, 17, 3.

43 Por. M. Simonetti, *Ossio*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007, kol. 3700.

44 Sirmium to starożytne miasto rzymskie i bizantyńskie, położone nad rzeką Sawą, ważna twierdza w rzymskiej prowincji Panonia i jej stolica. Twierdza ta broniła północnej granicy Cesarstwa Rzymskiego. Obecnie miasto to nazywa się Sremska Mitrovica i jest położone w Serbii.

śmiertelnych ofiar, Atanazy zdołał uciec (luty 356 r.), a następnie schronił się na pustyni u mnichów, którzy entuzjastycznie go powitali i przyjęli⁴⁵. Rok później, mimo oporu ludności, która zwróciła się przeciwko cesarzowi, świątynie zostały odebrane katolikom i przekazane arianom, a wspólnota chrześcijańska Aleksandrii przyjęła jako biskupa cudzoziemca⁴⁶.

Tym ariańskim biskupem Aleksandrii był Jerzy. Wprowadził on w Egipcie prawdziwy terror, wygnał prawowitych biskupów i kapłanów oraz nękał na wszelkie sposoby wiernych, którzy pozostali przywiązani do św. Atanazego. Po osiemnastu miesiącach aleksandryjczycy, zmęczeni nieznośną sytuacją, zmusili jednak narzuconego im biskupa Jerzego do ucieczki⁴⁷.

Mimo to Atanazy nie mógł zaryzykować powrotu, gdyż obrońcy katolickiej wiary nicejskiej byli zmuszeni do prowadzenia ukrytego życia. W schronieniu u egipskich mnichów św. Atanazy napisał swoje najważniejsze dzieła apologetyczne. W *Apologii do cesarza Konstancjusza* obalił krążące o sobie oszczerstwa. Z kolei *Apologia o ucieczce* była skierowana do całego Kościoła i stała się jednym z najbardziej poczytnych pism Atanazego⁴⁸. Wreszcie *Apologia przeciwko arianom*⁴⁹ ma nieocenioną wartość dla historii lat 339–357 ze względu na liczne dokumenty, które przytacza. Swoich przeciwników Atanazy poddał surowemu i nieubłaganemu osądowi w jeszcze innym dziele – w *Historii arian*⁵⁰, którą zadedykował egipskim mnichom. Opisuje

45 Por. Athanasius, *Apologia de fuga* 24.

46 Por. Athanasius, *Historia Arianorum ad monachos* 55–58; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 9, 8–12.

47 Por. Athanasius, *Historia Arianorum ad monachos* 73; Epiphanius Constantiensis, *Panarium* 76, 1.

48 Wydania Atanazjańskich dzieł *Apologia ad Constantium* oraz *Apologia de fuga* dokonał J.-M. Szymusiak w: *Sources Chrétiennes* 56 bis, Paris 1958.

49 Wydanie Atanazjańskiej *Apologia contra Arianos* znajduje się w: J.-P. Migne (wyd.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 25, [Parisiis] 1857, kol. 247–410.

50 Wydanie Atanazjańskiej *Historia Arianorum ad monachos* znajduje się w: J.-P. Migne (wyd.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 25, [Parisiis] 1857, kol. 691–796.

tam skierowane przeciwko wierze nicejskiej intrygi, a cesarza Konstancjusza nazywa prekursorem Antychrysta. Na Zachodzie w tej krytyce sekunduje Atanazemu łaciński biskup Cagliari na Sardynii, św. Lucyfer, który w swoich dziełach napisanych na wygnaniu również ostro polemizuje z Konstancjuszem⁵¹.

We wszystkich tych sporach na pierwszym miejscu nie była już kwestia prawdziwej wiary, ale raczej walka o uznanie lub potępienie biskupów: zwolennicy Atanazego we własnym (i naszym) mniemaniu walczyli o prawdziwą wiarę; Konstancjuszowi natomiast zależało na utrzymaniu za wszelką cenę pokoju w zależnym od cesarstwa Kościele. Nic więc dziwnego, że popierał tych, którzy okazywali względem niego lojalność. Dlatego też, gdy przeciwnikom św. Atanazego udało się zdobyć wpływy polityczne, ich pierwszą troską nie było dzielenie się z wiernymi swoimi poglądami na wiarę, ale usunięcie ze stolic biskupich zwolenników Atanazego i zastąpienie ich biskupami o poglądach zgodnych z własnymi. Nie powinno zatem dziwić, że w połowie IV wieku w szeregach popleczników cesarskich nie było ani jednego człowieka, który byłby zainteresowany kwestią dogmatyczną.

Sytuacja zmieniła się około 356 r., gdy Aecjusz⁵², mistrz dyalektyki, po nieuporządkowanym życiu, które dotychczas prowadził, odnalazł drogę do teologii i przez biskupa Antiochii Leoncjusza został wyświęcony na diakona. Aecjusz zajął się istotną kwestią dotyczącą Ariusza, czyli relacją między Ojcem i Synem, i zaproponował w słowach i pismach jej najbardziej radykalne rozwiązanie. Według niego Syn Boży nie ma tej samej natury ani substancji, którą posiada Ojciec. Co więcej, Syn Boży nie jest nawet podobny do Ojca. Aecjusz wyraził to, odrzucając dotychczasową terminologię teologiczną i wprowadzając formułę *ἀνόμοιος*. Historia dogmatów uznaje więc

51 Wydał je: W. Hartel, *Luciferi Calaritani opuscula*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, t. 14, Vindobonae 1886.

52 Odnośnie do Aecjusza por.: T.A. Kopecek, *A History of NeoArianism*, t. 1, Cambridge MA 1979, passim; M. Simonetti, *Aezio di Antiochia*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006, kol. 91–92.

tego herezjarchę za założyciela „anomei” lub „Aecjan”, radykalnego skrzydła nurtu arianckiego.

W Antiochii jednak Aecjusz znalazł niewielkie poparcie dla swojej radykalnej teorii i dlatego udał się do Aleksandrii, gdzie później spotkał Eunomiusza⁵³ (wcześniej biskupa Kyzikos), który przyjął nową doktrynę i ją rozpropagował. W ten jednak sposób obydwaj błędnowiercy zapoczątkowali podział arian na różne grupy i nieświadomie stali się główną przyczyną osłabienia tego całego ruchu heretyckiego.

Koncepcję Aecjusza podzielał również biskup Germiniusz⁵⁴, który w 351 r. został przeniesiony z Kyzikos do Sirmium i tam latem 357 r. przygotował w ogólnym zarysie nową formułę wiary, w której przemilczano terminy *substantia*, *consubstantialis* i oczywiście grecki oryginał tego ostatniego słowa – ὁμοούσιος⁵⁵, o które wszelaka dyskusja teologiczna się rozbiła.

Na poparcie tego heretyckiego wyznania „wiary” próbowano uzyskać podpis starego biskupa Kordoby Hozjusza, który, jak powiedzieliśmy, znajdował się wówczas na wygnaniu właśnie w Sirmium. Niestety, to się udało! Stuletni biskup, którego siła ducha od jakiegoś czasu słabła, miał jeszcze tylko tyle jasności umysłu i siły, by nie pozwolić na potępienie swojego długoletniego przyjaciela św. Atanazego⁵⁶.

53 Odnośnie do Eunomiusza por.: E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani*, Roma 1976; R.P. Vaggione (red.), *Eunomius, The extant works, Text and translation*, Oxford 1987; F. Pilloni, *Influssi Eunomiani sull'origine e lo sviluppo della teologia dei Capadoci*, Roma 1998; R.P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene revolution*, Oxford 2000; M. Simonetti, *Eunomio di Cizico*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006, kol. 1836–1837.

54 Odnośnie do Germiniusza por. M. Simonetti, *Germinio di Sirmio*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007, kol. 2106–2107.

55 Tekst w: Hilarius Pictaviensis, *De synodis* 11, 28.

56 Por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 12, 6; Hilarius Pictaviensis, *De synodis* 11, 63, 87.

O wiele większe znaczenie niż zwiedzenie tego starca miała zmiana teologicznego stanowiska papieża Liberiusza, co chronologicznie należy umiejscowić jeszcze wcześniej. Istnieją cztery niewątpliwie autentyczne listy Liberiusza, w których podczas wygnania w Trajacji, osłabiony w swoim oporze i dumie oraz znajdując się pod presją biskupów ariańskich, porzucił dotychczasową linię postępowania i potępił św. Atanazego. Wszedł ponadto w układy z przeciwnikami Atanazego, a także podpisał formułę wiary, którą zawsze odrzucał (prawdopodobnie tożsamą z formułą z Sirmium z 351 r.; należy tu dodać, że formułę tę można rozumieć niekoniecznie w sposób hereetycki, lecz także zgodny z wiarą katolicką). Dostosowawszy się do wymagań cesarza, papież poprosił Konstancjusza II o zgodę na powrót na stolicę biskupią w Rzymie. Za ugodowość tę, która była bardziej wyrazem ludzkiej słabości niż poglądów teologicznych, papież Liberiusz musiał jednak wiele zapłacić. Kiedy bowiem w 358 r. za zgodą cesarską powrócił do Rzymu, musiał dzielić urząd i godność biskupa Rzymu z swoim „następcą” Feliksem II, który w międzyczasie zajął jego miejsce. Chociaż rzymianie byli przychylni jego powrotowi z wygnania, a Feliks został zmuszony do opuszczenia miasta, to jednak autorytet Liberiusza poza Rzymem został tak bardzo osłabiony, że nie odegrał on żadnej roli w dalszych dyskusjach teologicznych⁵⁷.

Radykalne skrzydło anomejczyków, propagując formułę z Sirmium z 357 r., nie spotkało się jednak z taką przychylnością, na jaką liczyło. Nie tylko w Galii, gdzie biskup Febadiusz z Agen napisał traktat *Contra Arianos*⁵⁸, i w północnej Afryce⁵⁹, ale także w ariańskich kręgach Wschodu pojawił się silny opór przeciwko walce anomejczyków z boskością Syna. Na pierwszy plan wysunął się nowy umiarkowany nurt, który był bliższy zwolennikom Nicei niż popiecznikom

57 Por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 15, 4–6; Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 2, 17.

58 W: *Patrologia Latina* 20, 13–30. Por. A. Durengues, *Le livre de Phoebade contre les Arien*, Agen 1927.

59 Por. Hilarius Pictaviensis, *Adversus Constantium* 26.

Eunomiusza. Jego przywódcą był Bazyli z Ancyry⁶⁰, dobrze znający teologię. W 358 r. zaprosił on do swojego miasta na Wielkanoc wielu biskupów, a następnie opublikował w ich imieniu dokument o dużym znaczeniu dla dalszego rozwoju dyskusji teologicznej. Dokument ten z jednej strony zdecydowanie odrzucił tezy anomejczyków, z drugiej zaś jako nowy termin proponował słowo ὁμοούσιος. W ten sposób uznano, że Syn jest podobny do Ojca pod względem substancji, co niewątpliwie oznaczało znaczne zbliżenie do stanowiska zwolenników Nicei. Co więcej, cesarz Konstancjusz II, który dotychczas faworyzował anomejczyków, został przekonany o słuszności tej nowej formuły, która została potwierdzona w 358 r. na synodzie w Sirmium i przyjęta również przez papieża Liberiusza⁶¹. Zarówno św. Atanazy, jak i św. Hilary z Poitiers z życzliwością odnośili się do tej nowej terminologii, której ortodoksyjna interpretacja wydawała się możliwa i która miała zostać przedyskutowana w przyjaznej i serdecznej atmosferze⁶². Biskup Bazyli z Ancyry wykorzystał ponadto cesarską przychylność, aby ostro wystąpić przeciwko anomejczykom, których czołowi biskupi musieli z kolei doświadczyć goryczy wygnania⁶³. Bazyli z Ancyry dążył następnie do jak najbardziej oficjalnego uznania swojej teologii, co miałoby nastąpić na wielkim soborze powszechnym, który miał się odbyć w Nicei⁶⁴.

3. Podwójny synod w Rimini i w Seleucji (359 r.)

Podczas gdy biskup Bazyli z Ancyry był zajęty przygotowaniem do tego soboru, grupie innych biskupów udało się podsunąć cesa-

60 Odnośnie do Bazylego z Ancyry por. M. Simonetti, *Basilio di Ancira*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova-Milano 2006, kol. 723–724.

61 Por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 14–15.

62 Por. Hilarius Pictaviensis, *De synodis* 41, 81.

63 Por. Philostorgius, *Historia ecclesiastica* 4, 8–9.

64 Por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 16, 1–4. 14–19; Hieronymus Stridonensis, *Chronicon* ad annum 358.

rzowi Konstancjuszowi pomysł o zwołaniu, zamiast powszechnego soboru, podwójnego synodu, który miałby się odbyć w tym samym czasie: na Zachodzie dla episkopatu łacińskiego i na Wschodzie dla biskupów prowincji wschodnich. To oczywiste, że projekt ten spodobał się cesarzowi. Synod bowiem wschodni mógł z pewnością liczyć, pomimo rozłamów, na „ariańską” większość, biskupi zachodni zaś, jak pokazały ostatnie wydarzenia, ostatecznie ulegną władzy.

Na miejsce synodu wschodniego wybrano Seleucję w prowincji Izauria w Azji Mniejszej, a biskupom zachodnim wyznaczono miejsce w Rimini⁶⁵.

Wraz z tym podwójnym synodem rozpoczął się ostatni akt dramatu opłakanej polityki religijnej cesarza Konstancjusza II. Najpierw, w maju 359 r., zwołano do Sirmium komisję przygotowawczą. Jej zadaniem było opracowanie formuły, którą miano przedstawić obu synodom jako podstawę doktrynalną (swoisty rodzaj *instrumentum laboris*)⁶⁶. Grecka koncepcja tego podstawowego dokumentu, przy opracowywaniu którego biskupi Walens z Mursy i Ursacjusz z Singidunum współpracowali, używając swoich zdolności manipulowania i kręactwa, musiała być niemałym zaskoczeniem dla Bazylego z Ancyry. Wyróżniającym się w niej terminem teologicznym nie było bowiem zaproponowane przez niego określenie *ὁμοιούσιος*, ale zwrot *ὁμοιος τῷ πατρί*, który wyrażał jedynie myśl, że Syn Boży jest podobny do Ojca. Zwolennicy tej nowej koncepcji najwyraźniej przekonali cesarza, że tego rodzaju niejasne i dwuznaczne sformułowanie, które wykluczało kwestię substancji, może zapewnić mu zgodę wielu ojców synodalnych o najróżniejszych poglądach. Komisja przygotowawcza ustaliła również procedurę tego podwójnego synodu: pod koniec sesji uczestnicy każdego z synodów mieli wysłać delegację do cesarza, aby poinformować go o wynikach dyskusji i nadać ostateczną formę ustalonym wnioskom.

65 Por. Hilarius Pictaviensis, *Fragmentum historicum* 2, 9–15, 3, 16.

66 Por. tamże, 4, 17, 3. Tekst grecki w: Hilarius Pictaviensis, *De synodis* 8; Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 2, 37.

3.1. Synod w Rimini

Latem 359 r. przybyło do Rimini ponad czterystu biskupów Zachodu ze wszystkich prowincji tej części cesarstwa⁶⁷. Tylko Rzym nie był reprezentowany. Najwyraźniej cesarz nie wysłał do stolicy papieskiej żadnego zaproszenia, może dlatego, że było tam dwóch biskupów – Liberiusz i Feliks II. Był to także znak, że poddanie się papieża Liberiusza żądaniom Konstancjusza nie zwiększyło cesarskiego szacunku względem niego.

W chwili rozpoczęcia synodu w Rimini przytłaczającą większość stanowili zwolennicy ortodoksyjnej teologii nicejskiej, co zaważyło na biegu wydarzeń. Grupa ariańska stanowiła tylko około dwudziestu procent wszystkich uczestników synodu, a na jej czele stali biskupi: Walens i Ursacjusz z Panonii, Auksencjusz z Mediolanu i Saturnin z Arles⁶⁸. Nic więc dziwnego, że większość biskupów w Rimini nie przyjęła nowej formuły z Sirmium. Co więcej, ekskomunikowano przywódców mniejszościowego nurtu ariańskiego i ponownie wyznano wierność postanowieniom pierwszego soboru w Nicei (325 r.). Wyznaczono też delegację, która miała przedstawić wnioski cesarzowi Konstancjuszowi II. Ponieważ jednak ariańska opozycja nie przyjęła tej deklaracji synodu, z Rimini wyruszyły na Wschód, by spotkać się z cesarzem w Konstantynopolu, dwie delegacje. Niestety, podczas gdy grupa ariańska została przez cesarza natychmiast przyjęta, delegacji większościowej (katolickiej) nakazano czekać w Adrianopolu, a następnie w Nicei w Tracji⁶⁹. Przywódcą tej prawowiernej

67 Por. C.A. Balducci, *Aspetti religiosi e politici del concilio di Rimini*, Rimini 1960.

68 Odnosnie do Saturnina z Arles por.: E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, Paris 1964, s. 224–226; 243–246; 262–264; H.C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361)*, Berlin–New York 1984, passim; V. Saxer, S. Samulowitz, *Saturnino di Arles*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2008, kol. 4768–4769.

69 Por. Athanasius, *Historia Arianorum* 16; 44; tenże, *Apologia contra Arianos* 48.

grupy był sławny Restytut z Kartaginy⁷⁰, który jednak nie sprostał zadaniu. Wkrótce bowiem do grupy biskupów łacińskich przeniknęli przedstawiciele mniejszości ariańskiej i tak długo urabiali swoich katolickich kolegów wyjaśnianiem formuły z Sirmium, że w końcu i ci „prawowierni” podpisali dokument. Co więcej, posunęli się nawet tak daleko, że uroczyście potwierdzili swój sojusz z ariańskimi biskupami ekskomunikowanymi w Rimini. Działo się to w październiku 359 r.⁷¹.

W międzyczasie w Rimini czterystu biskupów już od trzech miesięcy czekało na decyzję cesarza i możliwość powrotu do swoich diecezji. Miasto oferowało niewiele rozrywek, a cesarski urzędnik odpowiedzialny za porządek zewnętrzny coraz wyraźniej dawał im do zrozumienia, że bez podpisania drugiej formuły z Sirmium nie będą mogli opuścić miasta. Z tego powodu biskupi katolicy, chociaż stanowili większość, z biegiem czasu łamali się w swoich poglądach, aż w końcu byli nawet gotowi podziękować cesarzowi na piśmie za jego troskę o zachowanie nieskażonej wiary! Ostatnia grupa około piętnastu biskupów, którzy nadal mieli wątpliwości co do złożenia podpisu, została zapewniona, że po podpisaniu będą mogli jeszcze wprowadzić pewne wyjaśnienia. Uzupełnienia te nie interesowały cesarza, który miał już w ręku obszerny dokument – wyznanie wiary (*professio* „*Sirmiana*”) podpisane przez wszystkich biskupów Zachodu (oczywiście z wyjątkiem wygnańców). Nie trzeba tu przypominać, że wyznanie to było sprzeczne z formułą pierwszego soboru w Nicei (325 r.).

3.2. Synod w Seleucji

Pod koniec września 359 r., gdy konflikt w Rimini dobiegał końca, biskupi Wschodu zebrali się po raz pierwszy w Seleucji⁷². Wszyscy

70 Odnośnie do Restytuta z Kartaginy por. A. Di Berardino, *Restituto (o Restuto)*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2008, kol. 4499–4500.

71 Por. Hilarius Pictaviensis, *De synodis* 8; Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 2, 37.

72 Por. Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 2, 39-40; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 22.

ze stu pięćdziesięciu obecnych byli arianami podzielonymi na trzy nurty. Najbardziej liczącym się był odłam homoiousjański⁷³ reprezentowany między innymi przez Bazylego z Ancyry, Macedoniusza z Konstantynopola⁷⁴, Sylwana z Tarsu⁷⁵. Na drugim miejscu plasował się nurt homejański⁷⁶, któremu przewodził Akacjusz z Cezarei Palestyńskiej⁷⁷, od którego imienia jego zwolenników nazywano również akacjanami⁷⁸. Najślabszym był radykalny nurt anomejski⁷⁹ reprezentowany przez Jerzego z Aleksandrii⁸⁰ i Eudoksjusza z Antiochii⁸¹.

73 Por. J. Gummerus, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900; M. Simonetti, *Omeousiani*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007, kol. 3605–3607.

74 Odnośnie do Macedoniusza i jego zwolenników (macedonian) por.: F. Loofs, *Die Christologie der Macedonianer*, Leipzig 1916, s. 64–76; M. Simonetti, *Macedonio (macedoniani)*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007, kol. 2961–2962.

75 Odnośnie do Sylwana z Tarsu por.: R.P.C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy*, 318–381, Edinburgh 1988, s. 763–764; M. Simonetti, *Silvano di Tarso*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2008, kol. 4937–4938.

76 Por. H.Chr. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen 1899; M. Simonetti, *Omei*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007, kol. 3599–3600.

77 Odnośnie do Akacjusza por.: J.M. Leroux, *Acace évêque de Césarée de Palestine (341–365)*, *Studia Patristica* 8 (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 93), Berlin 1966; M. Simonetti, *Acacio di Cesarea*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006, kol. 36–37.

78 Odnośnie do akacjan por.: Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 2, 39–40; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 22–23. Por. także M. Simonetti, *Acaciani*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006, kol. 35.

79 Odnośnie do anomejczyków por. M. Simonetti, *Anomei (anomeismo)*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006, kol. 322–323.

80 Odnośnie do arianina Jerzego por. M. Simonetti, *Giorgio il Cappadoce*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007, kol. 2170.

81 Odnośnie do Eudoksjusza por. M. Simonetti, *Eudossio*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006, kol. 1823–1824.

Biskupi, podzieleni na trzy zwalczające się odłamy, nie doszli do porozumienia. Większość z nich opowiedziała się za ponownym zatwierdzeniem formuły wiary ustanowionej przez tzw. „synod poświęcenia kościoła”, który odbył się w Antiochii w 341 r. Akacjanie tymczasem na sesji swojej grupy trzymali się ostatniej formuły z Sirmium, ale dodali do niej potępienie terminu *ἀνόμοιος*⁸². Ponieważ stanowiący większość homoiouzjanie pozostali nieugięci w swojej postawie, akacjanie opuścili synod i natychmiast sami rozpoczęli negocjacje z cesarzem. Homoiouzjanie również wysłali do Konstantyna swoich zaufanych ludzi.

W sporze o cesarskie poparcie wygrali ostatecznie akacjanie, ponieważ ich teologia była zgodna z tym, co zostało już podpisane w Rimini. Po długim i zaciekłym sprzeciwie homoiouzjanie ustąpili, gdy cesarz ujawnił, że 1 stycznia 360 r., z okazji rozpoczęcia jego dziesiątego konsulatu, zamierza oznajmić mieszkańcom cesarstwa, że pokój religijny został znów przywrócony⁸³. W ten sposób wyznanie wiary z pierwszego soboru powszechnego w Nicei (z 325 r.) zostało całkowicie porzucone. Wraz z przyjęciem teologii homoian zwyciężyła jednoznacznie orientacja ariańska.

Cesarzowi Konstancjuszowi II zależało jednak na tym, aby to jego zwycięstwo zostało uroczyście potwierdzone przez wspólny synod. Zebrał się on w Konstantynopolu w styczniu 360 r.⁸⁴. Obok biskupów wschodnich znalazło się na nim tylko kilku biskupów z Tracji. Synod w takim składzie ostatecznie zatwierdził tę formułę wiary, której podpisanie wymuszono w Rimini; miała ona obowiązywać na zawsze. Aby zapewnić przyjęcie tej formuły przez wszystkich, biskupów o odmiennych poglądach osądzono, choć nie nazwano tego wprost potępieniem za odmienną, „heterodoksyjną” doktrynę, ale

82 Por. Hilarius Pictaviensis, *De synodis* 29; Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 2, 39–40.

83 Por. Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 2, 8, 37–52; Athanasius, *Tomos ad Antiochenos* 5.

84 Por. Athanasius, *Apologia contra Arianos* 44–51; Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 3, 8, 1–36; Hilarius Pictaviensis, *Fragmentum historicum* 2, 1–8.

karą za rzekome nadużycie władzy podczas wykonywania funkcji. W ten sposób wszyscy biskupi, którzy przewodzili homoiouzjanom, stracili swoje stolice, a cesarz Konstancjusz jeszcze zaostriżył ten wyrok, skazując na wygnanie tych, którzy nie spełnili wymogów, jakie zawierał wydany przez niego dekret.

Podobnie jak na Zachodzie, również i tutaj starano się skłonić do uległości tych biskupów wschodnich, którzy nie uczestniczyli w żadnym z tych synodów. Ukrywający się biskup Aleksandrii św. Atanazy nie został jednak jeszcze odnaleziony przez policję cesarską, która mogła jedynie ustalić, że wysłał on do wszystkich biskupów Egiptu i Libii list, w którym wzywał ich do wierności nicejskiemu wyznaniu wiary i odmowy złożenia podpisu po wyznaniem heretyckim⁸⁵. Dzięki temu cały Egipt pozostał wierny prawowiernemu wyznaniu wiary. Także w innych prowincjach Wschodu znajdowali się tu i ówdzie pojedynczy biskupi, którzy woleli raczej wygnanie, niż wyparcie się swojej katolickiej wiary⁸⁶. Stolice biskupie zaś, na których czasowo nie było ordynariuszów, Akacjusz (prawdopodobnie nie chcąc zaostriżać konfliktów) w większości obsadził osobami, które w przeszłości nie były zainteresowane „polityką kościelną”. Wszystkie jednak ważne ośrodki kościelne, takie jak Aleksandria, Antiochia, Konstantynopol, Cezarea w Palestynie, Sirmium na Bałkanach i Mediolan, posiadały nadal ariańskich biskupów i wydawało się, że arianizm na zawsze stał się jedynym możliwym wyznaniem chrześcijańskiej wiary.

4. Podsumowanie

Zwieńczeniem powyższej refleksji niech będą słowa św. Hieronima, który żył wówczas, gdy miały miejsce opisane wyżej wydarzenia, obserwował je i surowo oceniał: „świat, jęcząc z bólu, ze zdum-

85 Tekst krytyczny: C.H. Turner (wyd.), *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, t. 1, Oxford 1939, s. 480–482.

86 Por. kanony 3, 4, 7.

nieniem spostrzegł, że stał się ariańskim⁸⁷. Na szczęście wiemy, jak potoczyły się dalej koleje historii, doprowadzając już po około dwudziestu latach do tryumfu prawdziwej wiary nicejskiej, która po ariańskiej zawierusze została potwierdzona i jeszcze raz przypieczętowana podczas pierwszego soboru w Konstantynopolu z 381 r.⁸⁸. To wyznanie prawowitej chrześcijańskiej wiary w Trójjedynego Boga jest wspólne dla wszystkich chrześcijan aż do dnia dzisiejszego.

Bibliografia

Źródła

Athanasius Alexandrinus, *Apologia ad Constantium*, [w:] J.-M. Szymusiak (wyd.), Sources Chrétiennes 56 bis, Paris 1958.

Athanasius Alexandrinus, *Apologia contra Arianos*, [w:] J.-P. Migne (wyd.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 25, [Parisiis] 1857.

Athanasius Alexandrinus, *Apologia de fuga*, w: J.-M. Szymusiak (wyd.), Sources Chrétiennes 56 bis, Paris 1958.

Athanasius Alexandrinus, *De synodis*, [w:] J.-P. Migne (wyd.), *Patrologiae cu-*

87 Hieronymus Stridonensis, *Adversus Luciferianos* 29: „[...] ingemuit totus orbis et Arianum se esse miratus est”. Por. także B. Degórski, *Il giudizio di san Girolamo sull'imperatore Costantino il Grande secondo la continuazione della „Cronaca” di Eusebio di Cesarea*, [w:] I. Bodrožić, Š. Bilokapić (wyd.), *Sanctus Hieronymus Dalmatiae vir illustris. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Splitu 24. i 25. rujna 2020*, Split 2023, s. 311–323.

88 Por. B. Degórski, *Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360–380. Formuła dogmatyczna μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, „Vox Patrum” t. 21, z. 40–41 (2001), s. 227–235; tenże, *Il primo Concilio di Costantinopoli (381). Uno schizzo storico e teologico*, „Vox Patrum” t. 36, z. 65 (2016), s. 155–170.

- rsus completus. Series Graeca*, t. 26, [Parisiis] 1857.
- Athanasius Alexandrinus, *Historia Arianorum ad monachos*, [w:] J.-P. Migne (wyd.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 25, [Parisiis] 1857.
- Athanasius Alexandrinus, *Tomos ad Antiochenos*, [w:] A. Segneri (wyd.), Atanasio, *Lettera agli antiocheni*, Biblioteca Patristica 46, Bologna 2010.
- Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, [w:] C.H. Turner (wyd.), *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Juris Antiquissima*, Oxford 1939.
- Epiphanius Constantiensis, *Panarium*, [w:] G. Pini (wyd.), Epifanio di Salamina, *Panarion. Testa greco a fronte*, t. 1-3, Brescia 2010–2017.
- Hieronymus Stridonensis, *Adversus Luciferianos*, [w:] J.-P. Migne (wyd.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 23, Paris 1883.
- Hieronymus Stridonensis, *Chronicon*, [w:] B. Degórski (wyd.), *Hieronymi historica et hagiographica*, Hieronymi opera, t. 15, Roma 2014.
- Hilarius Pictaviensis, *Adversus Constantium*, [w:] J.-P. Migne (wyd.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 10, Paris 1845.
- Hilarius Pictaviensis, *De synodis*, [w:] J.-P. Migne (wyd.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 10, Paris 1845.
- Hilarius Pictaviensis, *Fragmentum historicum*, [w:] J.-P. Migne (wyd.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 10, Paris 1845.
- Hilarius Pictaviensis, *Liber adversus Valentem et Ursacium*, [w:] A. Fered (wyd.), *S. Hilarii Pictaviensis opera*, pars IV, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, t. 65, Vindobonae–Lipsiae 1916.
- Luciferus Calaritanus, *Moriendum esse pro Filio Dei*, [w:] G. Hartel (wyd.), *Luciferi Calaritani opuscula*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, t. 14, Vindobonae 1886.
- Philostorgius, *Historia ecclesiastica*, [w:] B. Bleckmann, M. Stein (wyd.), *Philostorgios Kirchengeschichte*, t. 1-2, Paderborn 2015.
- Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*, introduction, texte latin et notes par R. Gryson, Sources Chrétiennes 267, Paris 1980.
- Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, [w:] J.-P. Migne (wyd.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 67, [Parisiis] 1864, kol. 29–872.
- Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, w: J.-P. Migne (wyd.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 67, [Parisiis] 1864, kol. 874–1630.
- Theodoretus, *Historia ecclesiastica*, w: J.-P. Migne (wyd.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 82, [Parisiis] 1884, kol. 881–1280.

Opracowania

- Balducci C.A., *Aspetti religiosi e politici del concilio di Rimini*, Rimini 1960.
- Barnes T.D., *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge 1993.
- N.H. Baynes, *Constantine the Great*, London 1930.
- Borchardt C.F.A., *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, Den Haag 1966.
- Bosco T., *Eusebio di Vercelli nel suo tempo pagano e cristiano*, Torino 1995.
- Brennecke H.C., *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.: Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337–361)*, Berlin–New York 1984.
- Brennecke H.C., *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361)*, Berlin–New York 1984.
- Brennecke H.Chr., *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen 1899.
- Capellino M. (red.), *S. Eusebio di Vercelli (Documenti e osservazioni storico-teologiche)*, Vercelli 1996.
- Capellino M., *Spiritualità di S. Eusebio*, Vercelli 1986.
- Cavalcanti E., *Studi Eunomiani*, Roma 1976.
- Corti G., *Lucifero di Cagliari*, Milano 2004.
- Crouzel H., Odrobina L., Rodanio di Tolosa, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2008.
- Crovella E., *S. Eusebio di Vercelli*, Vercelli 1960.
- Cuneo P.O., *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante (337–361)*, Milano 1997.
- C. Curti, *Eusebio di Cesarea*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006.
- Dattrino L., *Eusebio di Vercelli*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006.
- B. Degórski, *Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360-380. Formuła dogmatyczna $\mu\iota\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ -\ \tau\rho\epsilon\iota\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$, „Vox Patrum” 21 (2001).*
- B. Degórski, *Il primo Concilio di Costantinopoli (381). Uno schizzo storico e teologico*, „Vox Patrum” 36 (2016).
- B. Degórski, *Il giudizio di san Girolamo sull'imperatore Costantino il Grande secondo la continuazione della »Cronaca« di Eusebio di Cesarea*, [w:] I. Bodrožić, Š. Bilokapić (wyd.), *Sanctus Hieronymus Dalmatiae vir*

- illustris. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Splitu 24. i 25. rujna 2020*, Split 2023.
- Di Berardino A., *Milano. II. Concili*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007.
- Di Berardino A., *Restituto (o Restuto)*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2008.
- Doignon J., *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971.
- Durengues A., *Le livre de Phoebade contre les Ariens*, Agen 1927.
- Durst M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers: ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bonn 1987.
- Duval Y.-M., *L'extirpation de l'arianisme en Italie du Nord et en Occident: Rimini (359/60) et Aquilée (381), Hilaire de Poitiers (367/8) et Ambroise de Milan (397)*, Aldershot 1998.
- Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, red. E. dal Covolo, R. Uglione, G.M. Vian, Roma 1997.
- Figura M., *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburg, Basel, Wien 1984.
- Forlin Patrucco M., *Costanzo II*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006.
- Gigli G., *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II (337–361)*, Roma 1949.
- Goemans M., *L'exil du pape Libère*, [w:] *Mélanges Chr. Mohrmann*, Utrecht 1963.
- Griffe E., *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, Paris 1964.
- Griffe E., *La Gaule chrétienne*, t. 1, Paris 1964.
- Gummerus J., *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900.
- Hanson R.P.C., *The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy, 318–381*, Edinburgh 1988.
- Hess H., *The Canons of the Council of Serdica*, London 1958.
- Kienast D., *Römische Kaisertabelle: Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt 1990.
- Klein R., *Constantius II und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977.
- Kopecek T.A., *A History of NeoArianism*, t. 1, Cambridge MA 1979.
- Labande E.R. (red.), *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968, à l'occasion du XVI^e centenaire de la mort de saint Hilaire*, Paris 1969.
- Ladaria L.F., *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977.

- Ladaria L.F., *La cristologia de Hilario de Poitiers*, Roma 1989.
- Leroux J.M., *Acace évêque de Césarée de Palestine (341–365)*, *Studia Patristica* 8 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 93), Berlin 1966.
- Longobardo L., *Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers*, Napoli 1982.
- Loofs F., *Die Christologie der Macedonianer*, Leipzig 1916.
- Marone P., *Felice II antipapa*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007.
- Martin A., *Athanase d’Alexandrie et l’Église d’Égypte au IV^e siècle (328–373)*, Rome 1996.
- Munier Ch., Pilara G., *Arles*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006.
- Pilloni F., *Influssi Eunomiani sull’origine e lo sviluppo della teologia dei Cappadoci*, Roma 1998.
- Saxer V., Samulowitz S., *Saturnino di Arles*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2008.
- Simonetti M., *Acaciani*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006.
- Simonetti M., *Acacio di Cesarea*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006.
- Simonetti M., *Aezio di Antiochia*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006.
- Simonetti M., *Anomei (anomeismo)*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006.
- Simonetti M., *Aussenzio di Milano*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006.
- Simonetti M., *Basilio di Ancira*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006.
- Simonetti M., *Dionigi di Milano*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006.
- Simonetti M., *Eudossio*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006.
- Simonetti M., *Eunomio di Cizico*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006.
- Simonetti M., *Germinio di Sirmio*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007.
- Simonetti M., *Giorgio il Cappadoce*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di anti-*

- chità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007.
- Simonetti M., *Ilario di Poitiers*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007.
- Simonetti M., *Macedonio (macedoniani)*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007.
- Simonetti M., *Omei*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007.
- Simonetti M., *Omeousiani*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007.
- Simonetti M., *Ossio*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007.
- Simonetti M., *Paolino di Treviri*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2008.
- Simonetti M., *Silvano di Tarso*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2008.
- Smulders P., *La doctrine trinitaire de s. Hilaire de Poitiers*, Roma 1944.
- Studer B., *Giulio I papa*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007.
- Studer B., *Liberio papa*, [w:] *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2007.
- Vaccari G., *La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers: uno studio sui termini „adsumere” e „adsumptio”*, Roma 1994.
- Vaggione R.P. (red.), *Eunomius. The extant works, Text and translation*, Oxford 1987.
- Vaggione R.P., *Eunomius of Cyzicus and the Nicene revolution*, Oxford 2000.
- Ventura da Silva G., *Reis, santos e feiticeiras. Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia 337–361*, Vitoria 2003.

Abstrakt

Religia chrześcijańska i polityka cesarska pod rządami Konstantyna Wielkiego i Konstancjusza II

Artykuł przedstawia spory teologiczne, które powstały po ustaleniach dogmatycznych dokonanych na pierwszym powszechnym Soborze Nicejskim w Azji Mniejszej w 325 r. Omawia okres od zakończenia tego soboru do śmierci cesarza Konstancjusza II w 361 r. Pierwsza część ukazuje po-

litykę religijną cesarza Konstantyna Wielkiego, wspierającą dogmatyczne postanowienia Soboru Nicejskiego. Kolejna część przedstawia spory teologiczne za panowania cesarza Konstancjusza II, które zostały przypieczone podwójnym synodem zwołanym przez niego w Rimini i Seleucji w 359 r. Polityka cesarska, która zdominowała wszystkie dyskusje teologiczne w badanym okresie, doprowadziła do narzucenia herezji ariańskiej praktycznie całemu imperium.

Słowa kluczowe: historia dogmatów, spory dogmatyczne IV wieku, arianizm, Konstantyn Wielki, Konstancjusz II, synod w Rimini (359), synod w Seleucji (359)

Summary

Christian religion and imperial politics under Constantine the Great and Constantius II

The article presents the theological disputes that arose after the dogmatic determinations made at the First Universal Council of Nicaea in Asia Minor in 325. It discusses the period from the conclusion of that council until the death of Emperor Constantius II in 361. The first part shows the religious policy of Emperor Constantine the Great, supporting the dogmatic provisions of the Council of Nicaea. The next part depicts the theological disputes under Emperor Constantius II, which were sealed by the double synod he convened in Rimini and Seleucia in 359. Imperial policy, which dominated all theological discussions during our study period, led to the imposition of the Arian heresy on virtually the entire empire.

Keywords: history of dogma, dogmatic disputes of the 4th century, Arianism, Constantine the Great, Constantius II, synod of Rimini (359), synod of Seleucia (359)

Łukasz Filipiuk OSPPE

Duchowa Adopcja Dziecka Poczętego wobec zjawiska „kultury śmierci”

Jesteśmy świadkami ogromnej batalii o życie nienarodzonych, która toczy się nie tylko w naszej ojczyźnie, ale i na całej Ziemi. Wobec tajemnicy życia rozwinęła się aura wrogości, w której, depreczując przyrodzoną godność człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, czyni się wszystko, aby jak największej liczbie dzieci poczętych nie pozwolono przyjść na świat. Podejmowane w tym celu liczne inicjatywy odwołujące się do nośnych haseł wolnościowych i tolerancyjnych nie tylko umniejszają wielkim osiągnięciom, jakie na przestrzeni wieków osiągnęła ludzkość, ale wręcz w swej istocie zaprzeczają temu, co pojęcie cywilizacji w sobie zawiera. Zaslepiiony ponowoczesną kulturą globalną człowiek, wyzuty z miłości do Boga i bliźniego, zamiast udoskonalać świat przez rozwój ducha i intelektu, deprecjonuje jego wartość, a sam traci sens swego życia. Wiedziony mirażami świata, ulega jego pokusom i nieustannie przyczynia się do umacniania na świecie kultury śmierci.

Kościół natomiast reaguje na te zjawiska i we właściwy sobie sposób działa na różnych płaszczyznach – religijnej, kulturowej, społecznej – aby poprzez udzielane wsparcie przeciwdziałać zjawiskom antykultury. Jest w pełni świadomy, że walka, która toczy się

w obecnych czasach, dotyczy przyszłości świata – zachowania bądź utraty jego duchowego wymiaru. Nigdy też nie traci nadziei, pamiętając, że „zasługa Kościoła dla wielkiej kultury dawnej, współczesnej i przyszłej leży przede wszystkim w tym, że Kościół uczy szacunku i miłości do człowieka”¹. Idąc tą drogą, może być pewien, że misję wypełni pomyślnie.

1. Zagrożenia życia ludzkiego w ponowoczesnej kulturze globalnej

Czasy, w których żyjemy, charakteryzują się wielkimi osiągnięciami naukowymi i technicznymi. Nierzadko jednak człowiek w pogoni za tym, co nowoczesne i spektakularne, gubi istotę swego życia, traci poczucie sensu i przestaje widzieć cel, do którego zmierza. Stąd uzasadnionymi i ciągle aktualnymi wydają się być słowa, które wypowiedział przed laty papież Benedykt XVI, przestrzegając, że „tam, gdzie niesiemy ludziom tylko wiedzę, umiejętności, techniczne osiągnięcia i narzędzia, niesiemy im zbyt mało”². Ponowoczesna cywilizacja staje się „kulturą odrzucenia”, charakteryzującą się tym, że „człowieka uważa się za dobro konsumpcyjne, którego można użyć, a potem wyrzucić”. W taki sposób rozwinęła się globalizacja obojętności, w której wielu wykluczonych stało się „niepotrzebnymi resztkami”³.

1.1. Uwarunkowania kultury życia

Zjawisko kultury jest na tyle szerokim zagadnieniem, że zamknięcie go w jednej definicji urasta do rangi zadań utopijnych. Badacze wyliczają aż 257 jej określeń i najczęściej klasyfikują ją w pięciu grupach, wedle przyjętej specyfiki przedmiotu. Ujmuje się zatem kwestię kul-

1 S. Wyszyński, *Czas to miłość*, Częstochowa 2019, s. 293.

2 Benedykt XVI, *Homilia (Monachium, 10 września 2006)*, „L'Osservatore Romano”, 11–12 września 2006, s. 9.

3 Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, Kraków 2013, nr 53.

tury w wymiarze antropologicznym, filozoficznym, socjologicznym, psychologicznym czy historycznym⁴. Nie bez znaczenia jest także teologiczny aspekt kultury, bowiem, jak uczy Sobór Watykański II: „Do istoty człowieka należy to, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi on jedynie przez kulturę, to jest troskę o dobra i wartości natury”⁵. Inaczej mówiąc – dzięki kulturze i tylko przez nią człowiek może osiągnąć pełnię swego człowieczeństwa. Jest ono zarówno darem, jak i zobowiązaniem, które każdy winien sumiennie realizować w ciągu swojego życia, a może to czynić m.in. przez tworzenie szeroko rozumianej kultury, w tym także kultury życia⁶.

Niemniej jednak, aby określić przynajmniej zarys problemu, odwołam się do zaproponowanej w *Encyklopedii Katolickiej* ogólnikowej charakterystyki kultury, którą to Daniel Capała określa jako „całości kształt materialnego (cywilizacja) i duchowego dorobku ludzkości (przeciwstawiany – naturze), wynik twórczej działalności człowieka oraz zespół wartości, norm i zasad obowiązujących w danej zbiorowości”⁷. Kultura jest więc domeną ludzką, bowiem tylko człowiek spośród całego stworzenia posiada zdolność komunikowania się za pomocą języka i symboli, śmieje się i nawiązuje relacje z innymi, potrafi wytwarzać różnego rodzaju narzędzia techniczne i urządzenia elektroniczne, wykracza poza własne ograniczenia, kreśląc wizję in-

4 Por. A. Zwoliński, *Kultura idiotów*, Kraków 2019, s. 8–9.

5 *Sobór Watykański II*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* [dalej: KDK], [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, nr 53.

6 Zob. A. Dziuba, *Kultura życia wobec kultury śmierci*, „Collectanea Theologica”, 84/2 (2014). Jest tam napisane m.in.: „Dlatego ludzkość, i każdy z osobna, jest jakby zobowiązany do rozpoznania tego zła [globalizacja kultury śmierci – Ł.F.], do jej piętnowania i do skutecznego przeciwstawiania się mu. To jest konieczność, która musi pozwolić zrozumieć, że demagogia demografii, demagogia postępu dobra społecznego, wyzwolenia służby życiu za cenę życia faktycznie, to wszystko są często formy ekwilibrystyki słownej, złudzenie, fałszowanie prawdy” (s. 96–97).

7 D. Capała, *Kultura*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2004, t. X, s. 188.

nych światów, oraz tworzy osobiwe dzieła architektoniczne, malar-
skie, muzyczne czy pisarskie.

Prezentowane zewnętrzne walory kulturowe znajdują swoje do-
pełnienie w wewnętrznych, duchowych przeżyciach jednostki, gdyż
jedynie człowiek posiada świadomość swego istnienia oraz koniecz-
ności nieuchronnej śmierci; ma nie tylko potrzeby, ale kieruje się
wartościami, z których podstawowymi są: prawda, dobro i piękno⁸;
doświadcza nie tylko lęków, ale również i swego sumienia; nie patrzy
na to, co dawne, wyłącznie jako na relikw przeszłości, ale widzi w tym
pewną historię, żyjąc w teraźniejszości, snuje plany i perspektywy
na przyszłość⁹.

Widzimy zatem ogromną różnorodność fenomenu kultury, któ-
ra jednak nie jest sprzeczna sama w sobie, ale tworzy pewien obraz,
mozaikę właściwie skorelowanych elementów. Obok powszechnie
rozpoznawalnych wartości – prawdy, dobra i piękna – wytyczających
względne ramy czy granice, w których mieszczą się rozbieżności
kulturowe, przystoi wskazać również na znaczenia, które człowiek
„i tylko człowiek nadaje przedmiotom, zjawiskom i zdarzeniom”. Nie
chodzi tu o znaczenie jakiegokolwiek, bowiem „do kultury zalicza się
tylko pewna szczególna kategoria znaczeń, a mianowicie znaczenia
normatywne, powinnościowe wyznaczające pewne społecznie uzna-
ne ideały, wzorce, pożądane stany rzeczy”¹⁰. Takie zawężenie tematu
podyktowane jest etymologią słowa *kultura*; wszakże pielęgnowania,
uprawiania (od łac. *colo, colere*) warte jest tylko to, co jest kultywo-
wania godne.

Zatrzymać się na poziomie naturalnym, doczesnym i zawęzić
wszelkie zdobycze cywilizacyjne wyłącznie do poziomu przyrodzo-
nego byłoby wielką nieuczciwością. Bowiem człowiek, stworzony na

8 Zob. P. Sztompka, *O pojęciu kultury raz jeszcze*, „Studia Socjologiczne”, 1/232 (2019), s. 12–19.

9 Por. C. Geertz, *The Transition to Humanity*, [w:] *Horizons of Anthropology*, red. Sol Tax, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, ebook version 2017, s. 37.

10 Por. P. Sztompka, *O pojęciu kultury raz jeszcze*, dz. cyt., s. 9–11.

obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,27), został wezwany do czegoś więcej aniżeli kultuwowania świata stworzonego poprzez uczynienie sobie Ziemi poddaną (por. Rdz 1,28). „Uznając w sobie istnienie duszy niematerialnej i nieśmiertelnej”, wnikając w głębię swego istnienia, jest on świadom, iż „przerasta całą rzeczywistość materialną”¹¹, a sam zdolny jest nie tylko do poznania swego Stworzyciela, ale także pokochania Go¹². Powołując człowieka do istnienia, Bóg jednocześnie wpisuje w głębię jego sumienia prawo, któremu jednostka powinna być posłuszna, i w tymże sumieniu rozbrzmiewa głos nawołujący ludzi zawsze do miłowania i czynienia dobra oraz unikania zła¹³. Posłuch temu wezwaniu stanowi o godności człowieka, jak również winno ono być swoistym *spiritus movens* wszelkich dokonań kulturowych ludzkości ukierunkowujących świat na miłość Boga i bliźniego, bez której rozwijanie cywilizacji życia i miłości¹⁴, szanującej godność każdego człowieka i jego fundamentalnego prawa do życia, będzie niewykonalne.

1.2. W kierunku antykultury

Ten sam człowiek, w którym drzemią wielkie zdolności kulturotwórcze, może jednocześnie im się w różny sposób sprzeniewierzyć i zamiast ubogacać świat, przyczynia się do jego upadku. Świadomi jesteśmy wielkich okrucieństw, do których zdolni byli ludzie wszystkich wieków – nie wyłączając czasów obecnych. Wystarczy wspomnieć na tragiczny los milionów ludzi więzionych i nieludzko traktowanych w obozach koncentracyjnych. Lista haniebnych wykroczeń przeciwko ludzkiemu życiu i godności jest znacznie dłuższa. Ojcowie Vaticanium II, mówiąc o bezecnych postawach, wskazują na „wszystko, co

11 Por. KDK, nr 14.

12 Por. KDK, nr 12.

13 Por. KDK, nr 16.

14 W niniejszym artykule wyrażenia „kultura życia” i „cywilizacja życia” są traktowane synonimicznie. Literatura przedmiotu wprawdzie wyodrębnia owe pojęcia, niemniej jednak przez długie wieki traktowane były zamiennie. Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, Lublin 2008, s. 9–18.

godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego; wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytutka, handel kobietami i młodzieżą; a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykłe narzędzia zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby”¹⁵. Postawy takie „zatrują cywilizację ludzką” oraz „sprzeciwiają się czci Stwórcy”¹⁶.

W takich sytuacjach mamy więc do czynienia nie z kulturą, a jej przeciwieństwem – antykulturą. Czesław Bartnik pisze, że odnosi się ona do wszystkiego, co istotowo godzi w procesy personalizacji i socjalizacji ludzkiego życia oraz niszczy świat osobowy i środowisko. Dodaje także, że wszelka „kreatywność ludzka wykorzystywana według idei, hasła lub techniki, bez jednoczesnego poznawania jej głębi i uznania w niej osobowej godności oraz Bożego daru stwórczego, może być szkodliwą utopią antykulturową”¹⁷.

Jej źródłem, z jednej strony, jest tajemnica grzechu pierworodnego i skutków, którymi natura ludzka jest obarczona¹⁸, oraz powiązana z nią tajemnica nieprawości (por. 2 Tes 2,7–10) ukazująca dramat zaniku poczucia grzechu¹⁹. Z kolei z drugiej strony tworzone są przez człowieka w sposób świadomy programy i struktury zła. Ich zadaniem jest przede wszystkim niszczenie ogólnoludzkiego dobra, z których pierwszym jest zawsze człowiek na każdym etapie rozwoju.

15 KDK, nr 27; Por. także Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae o wartości i nie-naruszalności życia ludzkiego* [dalej: EV], [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, nr 11, Kraków [b.d.w.], s. 13–16; W. Roszkowski, *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków 2019, s. 307–342.

16 Por. KDK, nr 27.

17 Cz. Bartnik, *Kultura. Aspekt teologiczny*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2004, t. X, s. 191–192.

18 Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], Poznań 1994, nr 402–409.

19 Zob. Z. Sobolewski, *Mysterium iniquitatis*, „Teologiczne Studia Siedleckie”, Rok VIII (2001).

Przed wieloma laty Jan Paweł II określił ten stan mianem swoistego „spisku przeciwko życiu” – „wojną silnych przeciw bezsilnym”²⁰.

Utrata poczucia grzechu oraz przyjmowana wroga postawa wobec życia drugiego człowieka ma swoje korzenie w zaćmieniu wrażliwości na Boga będącego „decydującym punktem wewnętrznego odniesienia” człowieka²¹. Moglibyśmy zapytać, co jest tego przyczyną? Spośród licznych odpowiedzi jedna – ze względu na poruszaną tematykę – jest istotna, a mianowicie są to liczne elementy współczesnej kultury. Wśród nich naczelnym miejscem zajmuje zjawisko sekularyzmu, będącego zespołem zwyczajów i poglądów broniących humanizmu, jednak w całkowitym oderwaniu od Boga. Człowiek, odarty ze swego ostatecznego przeznaczenia oraz sensu, jaki winien nadawać wszelkim poczynaniom, popada w kult działania i produkcji, dążąc w ten sposób do maksymalizacji przyjemności, odrzucając jednocześnie to, co jest trudne, wymagające odpowiedzialności i poświęcenia²².

Człowiek staje się więc nie tyle twórcą bądź odbiorcą dóbr kultury, ale jej konsumentem. Takie nastawienie ma współcześnie wymiar globalny i umiejscawia osobę w konkretnej strukturze społecznej, ukazując jej inklinację²³, gdzie często materia osłabia ludzkiego ducha, technika przewyższa etykę, a rzecz staje się priorytetowa wobec osoby. Stając się niejako niewolnikiem takiego stylu życia, człowiek wpada w pułapkę materializmu praktycznego. Z niego natomiast rodzą się takie postawy, jak indywidualizm, utylitaryzm i hedonizm²⁴ znieczulające ludzi na krzywdę drugich, a nawet popychające do osiągnięcia własnego dobra kosztem słabszych, jakimi są nienarodzone dzieci.

20 Por. EV, nr 12.

21 Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et poenitentia* o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła [dalej: ReP], Wrocław 1999, nr 18.

22 Por. ReP, nr 18.

23 Por. A. Zwoliński, *Spółczesność rzeczy. Konsumpcjonizm*, Kraków 2020, s. 37–47.

24 Por. EV, nr 23.

Obok sekularyzmu istnieją dwa inne czynniki w znaczący sposób determinujące myślenie współczesnego człowieka w całokształcie życia kulturowo-społecznego, którego „owocem” jest programowe kształtowanie cywilizacji śmierci. Są nimi postmodernizm i neomarksizm, określane również mianem marksizmu kulturowego²⁵.

Podstawowym założeniem postmodernizmu jest taka interpretacja rzeczywistości, w której wszystko jest zmienne i podlega wielości możliwych interpretacji. Znaczący to, że wszystkie objaśnienia danego zjawiska, choćby sprzeczne ze sobą, mają jednakową wartość. Z tego wynika, że możliwość roszczenia prawa do słuszności tezy nigdy nie będzie osiągnięta²⁶. Widzimy, jak owo zjawisko uobecnia się w debatach dotyczących początków ludzkiego życia, kiedy to prawo do narodzenia się nie będzie zależne od obiektywnych norm, ale od własnego zdania poszczególnej jednostki, która zwyczajnie może nie uznać embrionu jako początkowego etapu istnienia człowieka. Ponadto w podejmowanych przez postmodernistów wysiłkach unaocznia się próba dekonstrukcji nie tylko pojęć, ale także i przekonań, tradycji i wszelkich narracji. Tworzy się przez to „płynną nowoczesność” odżegnującą się od wiary, metafizycznych założeń, duchowego bądź intelektualnego ładu na rzecz przygodności oraz dominacji wielości nad stałością i jednorodnością²⁷. Dlatego też nie dziwią wysuwane przez nich tezy mówiące, że tożsamości człowiek nie otrzymuje, lecz ją kreuje; że kwestie moralne zależą od subiektywnej decyzji jednostki, a nie podlegają obiektywnym normom; że wszelkie granice można przekraczać, bowiem są one wymysłem społecznym, który – podobnie jak całą sztukę – należy przewartościować w toku dekonstrukcji²⁸.

25 Por. A. Sarnacki, *Wpływ współczesnej kultury na podjęcie przez ludzi świeckich właściwej im roli w Kościele*, „Symposium”, Rok XXVII, nr 2(45), 2023, s. 29–34.

26 Por. A. Sarnacki, *Wpływ współczesnej kultury na podjęcie przez ludzi świeckich właściwej im roli w Kościele*, dz. cyt., s. 30.

27 Por. W. Kawecki, *Reinterpretacja chrześcijańskiej kultury w świetle ponowoczesności*, [w:] *Kościół a kultura*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2024, s. 202–208.

28 Por. A. Sarnacki, *Wpływ współczesnej kultury na podjęcie przez ludzi świeckich właściwej im roli w Kościele*, dz. cyt., s. 30. Zob. również: H. Pluckrose, J. Lindsay,

W taki też sposób kulturowe dziedzictwo pokoleń dostrzegających w człowieku Boże arcydzieło stworzone na Jego obraz i podobieństwo ulega wypaczeniu na korzyść „odpersonifikowanej kultury odcinającej się od koncepcji człowieka jako osoby”²⁹.

Neomarksizm, chociaż ciągle oparty na koncepcji rewolucyjnej, odrzuca wszelki terror i w pokojowy (bierny), lecz niejawni sposób dąży do opanowania kultury oraz uzyskania w świecie hegemonii instytucjonalnej i mentalnej. Zapewniając sobie władzę, może narzucić określony porządek społeczny, który charakteryzować się ma płynnością, antyhierarchicznością czy antysystemowością. Tutaj, w przeciwieństwie do postmodernizmu, nie chodzi o dekonstrukcję pojęć, ale raczej o rewolucję prowadzącą do dogłębnej transformacji świadomości społecznej. Dokonuje się to przez tzw. długi marsz przez instytucje, czyli systemową pracę w szkołach, urzędach, a nawet domach, skutkiem czego jest wytworzenie nowoczesnego człowieka, któremu przyświecają prooświeceniowe idee wolności i moralności³⁰. Wydaje się zbędnym wyjaśnienie, że dokonuje się to kosztem tradycyjnych wartości chrześcijańskich, spośród których godność i życie człowieka „przegrywają” konfrontację z takimi założeniami, jak np. ochrona planety.

2. Zmaganie Kościoła z kulturą śmierci

Wobec wielkich możliwości, jakie daje człowiekowi rozwój kultury, ale także zagrożeń wynikających z przyjmowanych przez niego zachowań zaprzeczającym postępowi cywilizacji życia i miłości, Kościół winien w odpowiednim czasie oraz we właściwy sobie sposób

Cynical Theories. How Activist Scholarship Made Everything about Race, Gender and Identity – and Why This Harms Everybody, Durham, North California 2020, s. 28–29.

29 W. Kawecki, *Reinterpretacja chrześcijańskiej kultury w świetle ponowoczesności*, dz. cyt., s. 205.

30 Por. A. Sarnacki, *Wpływ współczesnej kultury na podjęcie przez ludzi świeckich właściwej im roli w Kościele*, dz. cyt., s. 31–33.

na nie reagować przez kontynuowanie misji ewangelizacyjnej i kulturowej. W przeciwnym razie – w obliczu niepokojących postaw Zachodu – naraża się na zaniedbanie względem ochrony godności i sensu ludzkiego życia, nad którym unosi się coraz większe widmo nieszczęścia.

2.1. Ewangelia życia a kultura globalna

Stąd też wydaje się być koniecznym wskazanie na związek kultury z religią, bowiem tam, gdzie człowiek prawdziwie poszukuje sensu życia oraz poprzez różne wysiłki swego intelektu i ducha stara się go wyrazić, niejako uzewnętrznia swoje przeżycia religijne³¹. Przed laty pisał o tym papież Pius XII w słowach:

W wielkich cywilizacjach, które odkryły badania naukowe, kultura była zawsze organicznie związana z religią. (...) Nigdy nie było ludu bez religii. Irreligijność zawsze oznacza chęć odseparowania się od religii, negację, odrzucenie, nigdy nie jest postawą oryginalną ani trwałą. Dekadencja kultury jest zwykle poprzedzona dekadencją życia religijnego. Jeśli więc religia (...) jest radykalnie niezależna od form i stopni kultury, to z drugiej strony kultura, która chce być autentyczna, zdrowa i trwała, domaga się intymnej relacji z religią³².

Myśl tę podjął także Sobór Watykański II, twierdząc, że „pomiędzy orędziem zbawienia a kulturą ludzką istnieją wielorakie powiązania”³³. Pamiętając o powszechności misji uczniów Chrystusa oraz uniwersalności przesłania Dobrej Nowiny o zbawieniu człowieka w Chrystusie, Kościół głosi Ewangelię wszystkim ludom i narodom przy jednoczesnym zachowaniu własnej tradycji. Dlatego też należy

31 Por. P. Mazurkiewicz, *Kościół katolicki a kultura*, [w:] *Studia kulturowe*, Kraków 2022, s. 44.

32 Pius XII, *Allocutio*, „Acta Apostolicae Sedis”, 45 (1956), s. 210–216, cyt. za: P. Mazurkiewicz, *Kościół katolicki a kultura*, dz. cyt., s. 45.

33 KDK, nr 58.

przypominać, że Kościół „nie wiąże się wyłącznie i nierozzerwalnie z żadną rasą ani narodem, obyczajowością ani zwyczajem”³⁴.

Misją Kościoła nie jest likwidowanie poszczególnych kultur ludów, do których dociera prawda Ewangelii, ale ich oczyszczenie, odrodzenie i wprowadzenie na drogę wiodącą do zbawienia. Dobra Nowina „odnawia życie i kulturę upadłego człowieka oraz zwalcza i usuwa błędy i nieszczęścia płynące z ciągle zagrażającego zwodzenia przez grzech. Nieustannie oczyszcza ona i podnosi obyczaje narodów”³⁵. W zetknięciu się z nowością nauki Chrystusa przyjmując ją dokonują konkretnego wyboru, niejako życiowego exodusu. To, co dobre, cenne i szlachetne, zachowują, a dzięki nadprzyrodzonej łasce Bożej i poznaniu prawa zapisanego w ludzkiej naturze wszelkie poczynania kierunkują ku wzrostowi do życia w prawdzie i wewnętrznej wolności.

W przeciągu ostatnich wieków znajdujemy wiele przykładów pozytywnego oddziaływania ewangelizacyjnej i kulturotwórczej misji Kościoła na terenach, na których głoszone jest Boże Słowo. Paulin o. Andrzej Napiórkowski wskazuje na istotne płaszczyzny rozwoju kultury świeckiej dzięki promowaniu przez Kościół takich wartości, jak: „miłosierdzie, miłość bliźniego, poszanowanie ludzkiego życia od momentu poczęcia, troska o nierozzerwalność małżeństwa, wierność, równość, dobroć i uczciwość”³⁶.

Z powyższego wynika, że głoszona prawda o godności osoby ludzkiej jest ściśle złączona z rozwojem kultury. Dlatego też nie należy lekceważyć kultury będącej nośnikiem odkupienia, gdyż „jako część antropologii przynależy ona do istoty ludzkiej i dzięki niej możliwe jest osiągnięcie prawdziwego i pełnego człowieczeństwa”³⁷.

34 Por. KDK, nr 58.

35 KDK, nr 58.

36 A.A. Napiórkowski, *Kultura chrześcijańska i świecka w świetle (po)soborowej eklezjologii. Ich jedność w odmienności*, [w:] *Kościół a kultura*, red. tenże, Kraków 2024, s. 248.

37 Por. A.A. Napiórkowski, *Kultura chrześcijańska i świecka w świetle (po)soborowej eklezjologii. Ich jedność w odmienności*, dz. cyt., s. 244.

Niemniej jednak chrześcijanin nie może zwolnić się z czujności wobec zagrożeń przychodzących z zewnętrznego świata i winien krytycznie oceniać, a następnie odrzucać wszystko, co grozi prawdziwemu rozwojowi człowieka. Jedną z takich postaw, o czym często mówi papież Franciszek, jest tzw. „kultura odrzucenia”. Oceniany przez pryzmat skuteczności i użyteczności człowiek, jeżeli nie spełnia arbitralnie narzuconych kryteriów, jest odrzucony. Postawy te nie tylko świadczą o utracie wrażliwości na drugiego, ale także skutkują deprecjacją człowieka i niszczeniem chrześcijańskiej solidarności i braterstwa. Kulturze odrzucenia społeczeństwa cywilizowane winny się stanowczo przeciwstawiać³⁸.

2.2. Kulturowy wymiar Ewangelii życia

Kościół katolicki jest strażnikiem budzącego się życia od chwili poczęcia. Dobrze jest sobie ten fakt uświadomić, bowiem będąc obrońcą dzieci nienarodzonych, Kościół nie tyle prawo o zakazie aborcji narzuca współczesnemu światu, ile odczytuje je z Bożego Objawienia, następnie podaje ludziom do wierzenia i wzywa do jego przestrzegania.

O tym, że ludzkie życie jest święte na każdym etapie rozwoju, dowiadujemy się już z Pisma Świętego. Próżno szukać na kartach Starego Testamentu jakiegokolwiek wzmianki o aborcji, ponieważ myśl o przerwaniu rozwijającego się życia przerastała wyobrażenia ludzi biblijnych³⁹. Ludzkie istnienie było wyrazem Bożej przychylności i błogosławieństwa, bezpłodność zaś utożsamiana była z karą Bożą⁴⁰. Najbardziej jednak doniosłym poświadczeniem nauki o świę-

38 Por. Franciszek, *Przemówienie do członków Zgromadzenia Plenarnego Kongregacji Nauki Wiary*, Watykan 30.01.2020, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/january/documents/papa-francesco_20200130_plenaria-cfaith.html (dostęp: 23.09.2024)

39 Por. M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła i starożytne Sobory*, Kraków 2019, s. 252–253.

40 Por. L. Ryken, J.C. Wilhoit, *Niemowlę*, [w:] *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2013, s. 583–584.

tości życia ludzkiego od poczęcia świadczy sam fakt Wcielenia Bożego Syna. Narodzony z Dziewicy Maryi za sprawą Ducha Świętego – Jezus począł się w łonie Kobiety i pierwsze miesiące życia spędził pod sercem Matki. Już wtedy zainaugurował swoją zbawczą misję. „Tylko w świetle Boga, który stał się dzieckiem przy poczęciu, można pojąć życie płodowe w całej jego wspaniałości” – pisze John Saward i dodaje, że „stając się człowiekiem przy poczęciu, Syn Boży zjednoczył każde nienarodzone dziecko ze sobą i uczynił życie płodowe nie tylko świętym, ale boskim, godnym samego Boga”⁴¹.

Kościół już od pierwszych wieków bronił tej prawdy. O konieczności ochrony dzieci poczętych pisali Ojcowie Apostolscy m.in. w *Didache*, czyli *Nauce Dwunastu Apostołów*, oraz w *Liście Barnaby*⁴². Surowe oceny procedury aborcji przedstawiali Tertulian, Klemens Aleksandryjski, Hipolit Rzymski, Cyprian, Jan Chryzostom czy Hieronim, wprost określając ten czyn morderstwem. O przerwaniu ciąży jako zabójstwie wypowiadali się także Augustyn z Hippony, Bazyli Wielki czy Teodoret z Cyru⁴³. Nadto praktyka penitencjarna pierwszych wieków oraz świadectwa synodów zaświadcza o niegodności interupcji⁴⁴.

Mając na uwadze fakt, że „Ewangelia życia znajduje się w samym sercu orędzia Jezusa Chrystusa i Kościół każdego dnia przyjmuje ją z miłością, aby wiernie i odważnie głosić ją jako dobrą nowinę ludziom wszystkich epok i kultur”⁴⁵, a także będąc świadkiem rosnącego w siłę zamachu na życie najbardziej bezbronnych, w ostatnich dziesięcioleciach Kościół niestrudzenie przypomina prawdę o świę-

41 J. Saward, *Odkupiciel w łonie Matki*, Warszawa 2011, s. 230–232.

42 Por. M. Starowieyski, *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, [w:] *Aborcja. Filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne spojrzenie*, red. A. Muszala, M. Starowieyski, T. Ślipko, Kraków 2021, s. 168–169.

43 Zob. M. Starowieyski, *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 172–198.

44 Zob. A. Chrapkowski, *Il delitto dell'aborto procurato nella Chiesa delle origini*, „VoxP”, 20 (2000), t. 38–39, s. 544–550.

45 EV, nr 1.

tości ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Z szeregu dokumentów wymienię zaledwie kilka, aby ukazać wagę problemu i skalę zaangażowania. Do najważniejszych wypowiedzi należą: encykliki papieskie *Humanae vitae* (1968), *Veritatis splendor* (1993), *Evangelium vitae* (1995) oraz *Caritas in veritate* (2009); dokumenty Kongregacji Nauki Wiary, tj. *Quaestio de abortu procurato* (1974), *Persona humana* (1975), *Donum Vitae* (1987), *Dignitas personae* (2008), Katechizm Kościoła Katolickiego (nr 2258-2330) czy ostatnio wydana Deklaracja *Dignitas infinita* (2024). Obok wymienionych wypowiedzi Magisterium Kościoła jest jeszcze wiele przemówień, instrukcji, listów i przesłań papieży odnośnie poruszanego zagadnienia⁴⁶.

Wypowiedzi, w których namiestnicy Chrystusa na ziemi upominają się o uszanowanie życia ludzkiego od poczęcia i tworzenia kultury życia, jest cały szereg⁴⁷. Nie sposób przytoczyć tutaj wszystkich myśli, jednak dla przybliżenia tych treści odwołam się do kilku stanowisk. Jan Paweł II w *Evangelium vitae* pisze: „(...) przerywanie ciąży jest niezwykle bolesną raną zadaną społeczeństwu i jego kulturze przez tych, którzy powinni być jego budowniczymi i obrońcami”⁴⁸. Z kolei Benedykt XVI wskazywał na poszanowanie ludzkiego życia jako pierwszego warunku sprawiedliwości społecznej, podkreślając, że współczesna kultura charakteryzuje się zanikiem poczucia sensu życia i skłania się ku „kulturze śmierci”, w której zbyt łatwo akceptuje się dramat aborcji⁴⁹. Natomiast w encyklice *Caritas in veritate* ukazał problematykę ochrony życia w perspektywie rozwoju całych narodów i stwierdził, że „jednym z najbardziej oczywistych aspektów dzisiejszego rozwoju jest doniosłość zagadnienia szacun-

46 Zbiór ważniejszych dokumentów od pontyfikatu Pawła VI do Benedykta XVI znajduje się w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tom I, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, Tom II, red. J. Brusilo, Tarnów 2012.

47 Zob. m.in. M. Ozorowski, *Wartość życia ludzkiego w nauczaniu papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka*, „Teologia i Moralność”, Vol. 12, nr 2(22), 2017.

48 EV, nr 59.

49 Por. M. Ozorowski, *Wartość życia ludzkiego w nauczaniu papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka*, dz. cyt., s. 43–44.

ku dla życia, którego w żadnej mierze nie można oddzielać od spraw związanych z rozwojem narodów”. I dalej – „otwarcie się na życie jest ośrodkiem prawdziwego rozwoju”⁵⁰. Podobnie Franciszek po wielokroć apeluje o obronę życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Naucza on o pięknie i świętości ludzkiej egzystencji, która nie tylko powinna być podziwiana, ale i chroniona⁵¹. Wzywa rodziny, aby stały się przestrzenią rozkwitu kultury i obrony życia, co najpełniej dokonać się może przez dawanie osobistego świadectwa i zaangażowanie, a każdy katolik zobowiązany jest do stawania się głosicielem „ewangelii życia”⁵².

3. Wysiłki Kościoła na rzecz cywilizacji życia

Głosząc Ewangelię życia, Kościół nieustannie wzywa do uszanowania istnienia każdego człowieka – od poczęcia do naturalnej śmierci⁵³. Apel ten nie ogranicza się wyłącznie do przekazu słownego, choć ten jest istotny i niezbędny, bo „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, a tym, co się słyszy, jest Słowo Boże” (por. Rz 10,17). Niemniej jednak zaleca podejmowania się wszelkich form duszpasterskiej postęgi w celu promowania kultury życia.

3.1. Inicjatywy pastoralnego zaangażowania

Chwilę przed Wniebowstąpieniem Jezus zostawił uczniom nakaz głoszenia Ewangelii całemu stworzeniu (Mk 16,15). Kościół, posłuszny wezwaniu Zbawiciela, wiernie wypełnia Jego wolę. Obok proklamowanego orędzia wzywającego do nawrócenia podejmuje się także kon-

50 Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie, [w:] *Encykliki i adhortacje Ojca Świętego Benedykta XVI*, Kraków 2019, nr 28.

51 Franciszek, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” 5 lutego 2017*, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 38 (2017), s. 2.

52 Por. M. Ozorowski, *Wartość życia ludzkiego w nauczaniu papieża Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka*, dz. cyt., s. 46–48.

53 Zob. KKK 2258–2283.

kretnych czynów i dzieł miłosierdzia wedle słów św. Jakuba przestrzegającego, że wiara bez uczynków jest martwą (por. Jk 2,14–18).

By móc te uczynki spełniać i stawać się miłośnikiem życia, najpierw ci, którzy mają to czynić, winni szukać źródła, z którego sami czerpać będą miłość wobec bliźnich, a następnie codziennością życia przepowiadać jej Ewangelię. Miejszem tym jest oczywiście liturgia święta, podczas której sprawowana jest Eucharystia. Będąc źródłem i szczytem chrześcijańskiego życia, Najświętsza Ofiara „uświęca ludzi w Chrystusie” i uzdalnia ich do doskonałego uwielbienia Boga, do którego zmierzają wszelkie działania Kościoła⁵⁴. Ponadto, jako pierwsze i niezastąpione źródło, liturgia jest przestrzenią, z której wierni „czerpią prawdziwie chrześcijańskiego ducha”⁵⁵. Jan Paweł II dodaje, że Eucharystia zasiewa w doczesnej pielgrzymce wiernych impuls i ziarno nadziei na spełnianie ich codziennych zadań i obowiązków, dzięki którym mogą przyczyniać się do „budowania świata na miarę człowieka i odpowiadającego we wszystkim zamysłowi Boga”. Pośród tych zadań wlicza obronę życia ludzkiego od poczęcia aż do jego naturalnego końca⁵⁶.

Eucharystia znajduje swoje przedłużenie w podejmowaniu innych form modlitwy będących wspólnym i żarliwym wołaniem w intencji ocalenia życia najbardziej bezbronnych. Modlitwa rodzin i indywidualna, katolików i wszystkich ochrzczonych, a także podejmowany dialog z ludźmi dobrej woli jest tym, do czego Kościół usilnie zachęca, bowiem „Jezus sam pokazał, że modlitwa i post to najważniejsza i najskuteczniejsza broń przeciw mocom zła”⁵⁷.

Poprzez zaangażowanie w katechezę szkolną i parafialną, wszelką edukację i wychowanie, pracę z małżeństwami, prowadzenie ka-

54 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* [dalej: SC], [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, nr 10.

55 Por. SC, nr 14.

56 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* o Eucharystii w życiu Kościoła, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, nr 20, Kraków [b.d.w.].

57 Pro. EV, nr 100.

tolickich mediów, podejmowanie się różnych form pielgrzymowania do miejsc świętych, wspieranie domów samotnych matek czy organizacji działających na rzecz obrony dzieci poczętych, uczestnictwo w publicznych wydarzeniach, tj. Marsz dla Życia i Rodziny – wspólnota Kościoła każdorazowo ma okazję do świadectwa oraz opowiedzenia się po stronie kultury życia stanowiącej istotny przejaw uczestnictwa w misji królewskiej Chrystusa⁵⁸. Podjęcie się tego typu zadań duszpasterskich i wielu innych będzie zawsze szansą do współtworzenia cywilizacji miłości, która może zaistnieć tylko tam, gdzie prawa człowieka są szanowane i uznawane, a społeczeństwo rozwija się w atmosferze pokoju.

3.2. „Moja przygoda” z dziełem Duchowej Adopcji⁵⁹

Jedną z form modlitewnego zaangażowania, do którego Kościół również zachęca, jest dzieło Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego Zagrożonego Zagładą. Inicjatywa ta polega na odmawianiu, przez okres dziewięciu miesięcy, jednej dziesiątki różańca świętego oraz tzw. modlitwy codziennej w celu uratowania przed aborcją zagrożonego życia poczętego dziecka⁶⁰.

Chociaż w Polsce, gdzie ma swój początek, dzieło to istnieje już ponad trzy dekady, osobiście zetknąłem się z nim 13 lat temu. Było to podczas Mszy świętej na placu jasnogórskim, w której uczestniczyłem razem z Podlaską Pielgrzymką Pieszą przybyłą na Jasną Górę. Tak jak jest to zwyczajem po dzień dzisiejszy, w czasie maryj-

58 Por. EV, nr 87–100.

59 Ostatnią część niniejszej pracy prezentuję w nieco innym stylu. Treść została zredagowana w kluczu metody narracyjnej, której podstawowym założeniem jest przekazanie pewnych prawd za pomocą osobistych doświadczeń autora. Można powiedzieć, że autobiografia jest punktem wyjścia do prezentacji problemu. Opowiadając fragment historii mojego życia i wydarzenia doświadczenia Boga, zapraszam Czytelnika, aby przypatrując się swojej historii, mógł w analogiczny sposób odkryć Boga w swoim życiu. Więcej na temat tej metody zob. A.A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016, s. 279–281.

60 Zob. Ł. Filipiuk, *Duchowa Adopcja Dziecka Poczętego*, Kraków 2020, s. 83–85.

nych uroczystości składane są publiczne przyrzeczenia duchowej adopcji podczas Mszy świętej. Wtedy, chociaż nie byłem do końca świadomy przedstawionej inicjatywy, razem z wielotysięcznym tłumem pątników zdecydowałem się na złożenie publicznego przyrzeczenia duchowej adopcji, mimo iż osobiście nie byłem do tego przekonany. Jak dobrze pamiętam, zobowiązania modlitewnego nie wypełniłem, co było poważnym zaniedbaniem moralnym, jednak tego wówczas nie wiedziałem⁶¹.

Szansa niejako zrehabilitowania się wobec uprzednio opuszczonej modlitewnej inicjatywy nadarzyła się w czasie formacji seminarystycznej. Początkowo byłem ostrożny w podejmowaniu jakichkolwiek zobowiązań, wspomniawszy na pierwsze niepowodzenia. Niemniej jednak przytrafiła się okazja, z Boskiego zrządzenia, usłyszenia o tym dziele raz jeszcze. Stało się to dlatego, że w grupie pielgrzymkowej, teraz już Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej, w której chodziłem, była Pani Małgorzata Bartas-Witan – zaangażowana i propagująca dzieło nie tylko Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego, ale również i inicjatywy „Małych pomocników Boga”⁶².

Dziewięciodniowemu pielgrzymowaniu zatem towarzyszyły refleksje, rozważania modlitewne i przytoczone fragmenty poruszające tematykę obrony życia. Należy nadmienić, że pośród omawianych zagadnień duchowa adopcja odgrywała rolę centralną. Będąc już na Jasnej Górze, w czasie uroczystej sumy odpustowej postanowiłem podjąć się jeszcze raz zadania ratowania zagrożonych aborcją dzieci poczętych, tyle że w sposób bardziej świadomy. Postanowieniem dodatkowym, towarzyszącym tej modlitwie, było zgłębienie wiedzy na temat dzieła. Wtedy też zrodził się pomysł napisania na ten temat pracy magisterskiej.

61 Z. Arkuszyński, W. Kowalska, J.M. Zieliński, E. Pyrkosz, T. Wiszowata, *Duchowa Adopcja Dziecka Poczętego – Instrukcja przeprowadzania*, Gdańsk 1997, s. 14–15.

62 Zob. K. Pazdan, *Mali pomocnicy Boga. Przewodnik dla dzieci po duchowej adopcji*, Warszawa 2016.

Była ona pierwszym kompleksowym zbiorem informacji na temat inicjatywy, która pomogła nie tylko mi osobiście uświadomić sobie wagę podejmowanego zadania, ale również stanowiła istotny wkład w rozwój i rozumienie dzieła, które jest jednym z charyzmatów posługi oo. Paulinów w Polsce i na świecie. W jednym z postanowień Uchwały Kapituły Generalnej Zakonu Paulinów czytamy: „*Wobec rzeczywistości promowania kultury śmierci, zagrożenia małżeństwa i rodziny, Kapituła potwierdza, że obrona życia przez dzieło Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego jest jedną z form duszpasterstwa paulińskiego, którą należy podtrzymywać i dalej rozwijać*”⁶³.

U wielu, którzy słyszą o dziele Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego, na twarzy pojawia się lekki uśmiech. Wiąże się on z niedowierzaniem w zasadność i może skuteczność podejmowania się inicjatywy ratowania dzieci przez tak prostą modlitwę. Są również i tacy, którzy odrzucają tę formę obrony życia, wskazując na brak możliwości jej empirycznej weryfikacji. Czyż nie nasuwają się tutaj słowa Jezusa – „*Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli*” (J 20,29), które, choć w innym kontekście wypowiedziane, to pokazują stan duszy poszczególnych osób? Jezus przecież powiedział, że nie ma nic niemożliwego dla tego, kto wierzy (por. Mk 9,22–24) oraz że wystarczy wiara wielkości ziarnka gorczycy, by to, co po ludzku niemożliwe – wykonało się (por. Mt 17,20).

Dzieło to jednak nie przestaje zadziwiać. Osobiście wierzę, że zaangażowanie się w nie, chociaż wiązało się z różnymi trudnościami⁶⁴ – chodzi przecież o sprawę ogromnej wagi – przyniosło wiele dobra.

63 *Uchwały Kapituły Generalnej Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika* odbyte w dniach 18.02 – 01.02. 2008 r., s. 14–15. Podczas kolejnych Kapituł Generalnych (lata 2014 i 2020) decyzja ta była podtrzymana.

64 Por. W. Kowalska, *W obronie życia*, „Informator Rycerstwa Niepokalanej”, 1997, s. 227. Wiesława Kowalska pisze o pewnych znamionach, jakimi charakteryzują się dzieła Boże. W przypadku Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego stwierdza, że to znamię to – „znak sprzeciwu – Boże dzieła rodzą się w cierpieniu, trudzie, napotykać wiele przeszkód i przeciwności, po prostu „rodzą się na Kalwarii”.

Ufam, że Bóg umocnił mnie w powołaniu jeszcze na etapie formacji seminarystycznej i już wtedy przygotowywał do stawiania się ojcem – nie tylko dzieci duchowo adoptowanych, ale penitentów, których mam możliwość prowadzić w ich życiu osobistym, stając się dla nich ojcem duchownym. Ponadto modlitwa ta zbliża do Maryi, gdyż w założeniu swoim polega na odmawianiu każdego dnia dziesiątka różańca świętego. Modlitwie tej towarzyszy również mocne przekonanie, że Maryja jest nie tylko patronką dzieci poczętych, ale ich Matką. To zaś z kolei podsuwa mi myśl, że już od pierwszych chwil mego istnienia na ziemi byłem otoczony Jej matczyną opieką.

Angażowanie się w dzieło Duchowej Adopcji czyni człowieka tak-
że wrażliwszym na los bliźniego – nie pozwala przechodzić obojętnie obok doświadczenia tego, którego życie w najbardziej podstawowym wymiarze jest zagrożone. Jednak wychodzi poza aspekt jednej, zagrożonej istoty – ale włącza w szeregi modlących się za całe rodziny. Duchowa Adopcja Dziecka Poczętego modlitewnym parasolem ochronnym osłania nie tylko zagrożone dziecko poczęte, ale również jego rodziców, cały personel medyczny i w końcu wszystkich wrogo nastawionych do życia ludzkiego i promujących cywilizację śmierci. Jest to więc walka o uratowanie życia wiecznego milionów osób. Ja osobiście przekonałem się, jak ważna jest troska o życie rodziny, o to, by była otoczona modlitwą nieustannie zanoszoną do Boga.

Jeszcze jedną, niezwykle istotną kwestią w tej sprawie jest to, że Bóg, który w swojej hojności nie da się prześcignąć (Ps 40,6), posłał ludzi, którzy w mojej intencji podjęli się margaretki, czyli tzw. duchowej adopcji kapłana. I tak jak ja od kilku lat staram się ratować zagrożone aborcją nienarodzone dzieci poprzez podejmowanie się modlitwy Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego, tak i Bóg, poprzez modlitwę 42 osób (czyli 6 margaretek), ratuje każdego dnia moje życie, powołanie i umacnia w codzienności ponownego wybrania Go i pójścia za Nim (por. Mk 8,34–37).

O Duchowej Adopcji mógłbym napisać znacznie więcej. Wydaje mi się jednak, że najlepszym sposobem na poznanie tego dzieła bę-

dzie osobiste zaangażowanie się w nie i doświadczenie miłości Boga, którą Ojciec Niebieski otacza każdego, kto wytrwale walczy w Jego sprawie, w obronie najbardziej bezbronnych i niewinnych. Podejmując się tego dzieła – chociażby było najmniejsze spośród wszystkich innych – włączamy się w wielki ruch promujący życie, współtworzymy kulturę życia, cywilizację miłości i poprzez drobne gesty i ofiary przyczyniamy się do uświęcenia nas samych i całego świata⁶⁵.

4. Podsumowanie

Powyższa analiza oraz doświadczenie codzienności nieuchronnie prowadzą do wniosków, że współczesne czasy nie służą rozwojowi cywilizacji życia. Wiele niepokojących zjawisk oraz postaw, które mają miejsce w zachodnim świecie, coraz bardziej przyczynia się do tego, że fundamentalne prawo człowieka do życia jest łamane już od pierwszych chwil jego istnienia. Pierwszorzędnym powodem takiego stanu rzeczy jest odejście człowieka od Boga, bowiem utrata wrażliwości na Stwórcę niechybnie prowadzi do zaniku wrażliwości i na drugiego człowieka. Ponadto działając pod wpływem współczesnych ideologii postmodernizmu i neomarksizmu, ludzkość nie rozwija swojego potencjału we właściwy sposób, to znaczy poprzez ubogacenie społeczności wszelakimi darami duchowymi i zdobyczami naukowymi, a nierzadko osiągnięcia, którymi się szczyci, zwracają się przeciw niej samej.

Kościół katolicki nie pozostaje bierny wobec tego stanu i będąc posłusznym wezwaniu Chrystusa do niesienia Dobrej Nowiny o zbawieniu całemu światu, pragnie zasiewać ziarna Ewangelii życia tam, gdzie panuje duch śmierci. Poprzez sprawowaną Eucharystię oraz podejmowanie się licznych inicjatyw duszpasterskich wierzący

65 Nawet najdrobniejsze czyny wykonane z miłością mają ogromną wagę. Siostra Faustyna Kowalska notuje: „Wielka miłość rzeczy małe umie zamieniać na rzeczy wielkie i tylko miłość nadaje czynom naszym wartość”. F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2015, nr 302.

starają się nieść promień nadziei na rozwój kultury życia, bowiem „przyszły los ludzkości spoczywa na rękach tych, którzy zdolni są przekazać przyszłym pokoleniom motywację do życia i do nadziei⁶⁶”. Jedną z form takiego zaangażowania jest podjęcie się modlitwy Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego, będącej nie tylko remedium na panoszącą się kulturę śmierci, ale i pomocą dla tych, którzy osobiście włączają się w wielki ruch pro-life, kładąc w ten sposób fundamenty pod cywilizację życia i miłości.

Bibliografia

- Arkuszyński Z., Kowalska W., Zieliński J.M., Pyrkosz E., Wiszowata T., *Duchowa Adopcja Dziecka Poczętego – Instrukcja przeprowadzania*, Gdańsk 1997.
- Bartnik Cz., *Kultura. Aspekt teologiczny*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, t. X, s. 191–192.
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie, [w:] *Encykliki i adhortacje Ojca Świętego Benedykta XVI*, Kraków 2019.
- Benedykt XVI, *Homilia (Monachium, 10 września 2006)*, „L'Osservatore Romano”, 11–12 września 2006.
- Dziuba A., *Kultura życia wobec kultury śmierci*, „Collectanea Theologica”, 84 (2014), nr 2.
- Capała D., *Kultura*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2004, Tom X.
- Chrapkowski A., *Il delitto dell'aborto procurato nella Chiesa delle origini*, „Vox Patrum”, 20 (2000), t. 38–39.
- Filipiuk Ł., *Duchowa Adopcja Dziecka Poczętego*, Kraków 2020.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, Kraków 2013.
- Franciszek, *Przemówienie do członków Zgromadzenia Plenarnego Kongregacji Nauki Wiary*, Watykan 30 stycznia 2020, <https://www.vatican.va/>

66 KDK, nr 31.

- content/francesco/it/speeches/2020/january/documents/papa-francesco_20200130_plenaria-cfaith.html (dostęp: 23.09.2024)
- Franciszek, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” 5 lutego 2017*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 38 (2017).
- Geertz C. *The Transition to Humanity*, [w:] *Horizons of Anthropology*, red. Sol Tax, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, e-book version 2017.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia* o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła, Wrocław 1999.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* o Eucharystii w życiu Kościoła, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków [b.d.w.]*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków [b.d.w.]*.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
- Kawecki W., *Reinterpretacja chrześcijańskiej kultury w świetle ponowoczesności*, [w:] *Kościół a kultura*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2024.
- Krąpiec M.A., *Człowiek i kultura*, Lublin 2008.
- Kowalska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2015.
- Kowalska W., *W obronie życia*, „Informator Rycerstwa Niepokalanej”, 1997.
- Mazurkiewicz P., *Kościół katolicki a kultura*, [w:] *Studia kulturowe*, Kraków 2022.
- Napiórkowski A.A., *Kultura chrześcijańska i świecka w świetle (po)soborowej eklezjologii. Ich jedność w odmienności*, [w:] *Kościół a kultura*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2024.
- Napiórkowski A.A., *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016.
- Ozorowski M., *Wartość życia ludzkiego w nauczaniu papieża Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka*, „Teologia i Moralność”, Vol. 12, nr 2(22), 2017.
- Pazdan K., *Mali pomocnicy Boga. Przewodnik dla dzieci po duchowej adopcji*, Warszawa 2016.
- Pluckrose H., Lindsay J., *Cynical Theories. How Activist Scholarship Made Everything about Race, Gender and Identity – and Why This Harms Everybody*, Durham, North California 2020.
- Roszkowski W., *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków 2019.
- Ryken L., Wilhoit J. C., *Niemowlę*, [w:] *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2013.

- Sarnacki A., *Wpływ współczesnej kultury na podjęcie przez ludzi świeckich własności im roli w Kościele*, „Symposium”, Rok XXVII, nr 2(45), 2023.
- Saward J., *Odkupiciel w łonie Matki*, Warszawa 2011.
- Sobolewski Z., *Mysterium iniquitatis*, „Teologiczne Studia Siedleckie”, Rok VIII (2001).
- Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002.
- Starowieyski M., *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, [w:] *Aborcja. Filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne spojrzenie*, red. A. Muszala, M. Starowieyski, T. Ślipko, Kraków 2021.
- Starowieyski M., *Ojcowie Kościoła i starożytne Sobory*, Kraków 2019.
- Sztompka P., *O pojęciu kultury raz jeszcze*, „Studia Socjologiczne”, 1/232 (2019).
- Uchwały Kapituły Generalnej Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika* odbytej w dniach 18.02 – 01.02. 2008 r.
- W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tom I, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998.
- W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tom II, red. J. Bruśiło, Tarnów 2012.
- Wyszyński S., *Czas to miłość*, Częstochowa 2019.
- Zwoliński A., *Kultura idiotów*, Kraków 2019.
- Zwoliński A., *Społeczeństwo rzeczy. Konsumpcjonizm*, Kraków 2020.

Abstrakt

Duchowa Adopcja Dziecka Poczętego wobec zjawiska „kultury śmierci”

Kultura śmierci jest całokształtem postaw, działań i struktur odwołujących się do współczesnych prądów kulturowych, głównie sekularyzmu, postmodernizmu i neomarksizmu, które kwestionują czy nawet negują wartość ludzkiego życia. Mając świadomość wagi problemu, Kościół katolicki podejmuje zmagania z cywilizacją śmierci przez konsekwentne głoszenie Ewangelii życia. Jest bowiem przekonany, że obrona życia jest podstawowym zadaniem zleconym mu przez Boga. Kościelna promocja cywilizacji życia i miłości opiera się przede wszystkim na głoszeniu prawdy o nienaruszalnej wartości i godności każdego człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże i powołanego do wiecznego szczęścia w Bogu. Ponadto w promocji tej podkreśla się znaczenie życia sakramentalnego, modlitwy, postu oraz innych form duszpasterskiego zaangażowania.

Jedną z inicjatyw pastoralnych na tym polu jest dzieło Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego. Polega ono na odmawianiu przez okres dziewięciu miesięcy jednej dziesiątki różańca świętego oraz tzw. modlitwy codziennej w celu uratowania przed aborcją zagrożonego życia poczętego dziecka. Tożsamość objętego modlitwą dziecka znana jest tylko Bogu. Odwołanie się autora do osobistego doświadczenia i ukazanie walorów dzieła w formie autobiograficznej narracji stanowi rodzaj zachęty, by Czytelnik przyłączył się do tego modlitewnego wysiłku, przyczyniając się do ochrony ludzkiego życia i umacniania cywilizacji miłości.

Słowa kluczowe: duchowa adopcja dziecka poczętego, kultura życia, kultura śmierci

Summary

Spiritual Adoption of the Conceived Child in the face of the „culture of death”

The culture of death is a totality of attitudes, actions and structures referring to contemporary cultural currents, mainly secularism, postmodernism or neo-Marxism, which question or even negate the value of human life. Aware of the seriousness of the problem, the Catholic Church takes up the struggle against the civilisation of death by consistently proclaiming the Gospel of life. This is because it is convinced that the defence of life is a fundamental task entrusted to it by God. The Church's promotion of the civilisation of life and love is based above all on proclaiming the truth about the inviolable value and dignity of every human being, created in the image and likeness of God and called to eternal happiness in God. In addition, this promotion emphasises the importance of sacramental life, prayer, fasting and other forms of pastoral commitment.

One of the pastoral initiatives in this field is the work of the Spiritual Adoption of the Conceived Child. It consists of praying, for a period of nine months, one decade of the Holy Rosary and the so-called Daily Prayer to save the life of a conceived child at risk from abortion. The identity of the child being prayed for is known only to God. The author's reference to personal experience and the presentation of the values of the work in the form of an autobiographical narrative is a kind of encouragement for the Reader to join in this prayerful effort, contributing to the protection of human life and strengthening the civilisation of love.

Keywords: spiritual adoption of the conceived child, culture of life, culture of death

Msgr Michael Kahle

Geistlicher Ökumenismus: Die Einheit der Kirche entsteht im Gebet

Der geistliche Ökumenismus ist die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung. So führt das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in Artikel 8 des Dekretes *Unitatis redintegratio* aus¹. Als dessen Vater ist, nach den Worten Benedikts XVI (reg. 2005–2013)², der französische Priester Paul Couturier (1881–1953) anzusehen, den bereits Johannes Paul II als den Apostel der Einheit der Christen („*apôtre de l’unité des chrétiens*”³) bezeichnet hat. Couturier hat mit dem Ausdruck „spiritueller Ökumenismus“ („*oecuménisme spirituel*”) nicht nur einen *terminus technicus* geschaffen, sondern auch das Wesen des Ökumenismus beschrieben. Dies ist von grundlegender Bedeu-

- 1 Vgl. Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum *Unitatis Redintegratio*. De Oecumenismo, 21. November 1964, in: AAS 57 [1965], S. 98, Nr. 8. Hier und im Folgenden sind die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils zitiert nach: Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Lateinisch-Deutsch, Kommentare (= LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare hrsg. von Heinrich Suso Brechter; Bernhard Häring, u.a., 2. Auflage), Teil I-III, Freiburg 1968.
- 2 Vgl. Benedikt XVI, Ansprache. Ökumenisches Treffen im Erzbischöflichen Haus in Köln, 19. August 2005, in: AAS 97 [2005], S. 914.
- 3 Johannes Paul II, Ansprache zum Ökumenischen Treffen im Amphitheater der drei Gallien, 4. Oktober 1986, in: ASS 79 [1987], S. 299.

tung, wenn man die Ausführungen Joseph Ratzingers bedenkt, der sagt: „*Wer eine Prognose für die Zukunft des Ökumenismus geben will, muss erst klären, was er unter Ökumenismus versteht, das heißt: wie er die Spaltung der Christenheit sieht und welches Modell von Einheit ihm vorschwebt*“⁴. Couturier gibt mit dem geistlichen Ökumenismus auf beide Fragen eine eindeutige Antwort.

1. Der Geistliche Ökumenismus und das kirchliche Lehramt vor dem II. Vatikanum

Die Vision Couturiers unterscheidet sich grundsätzlich von jenem Verständnis der Spaltung der Christenheit und dem Modell der Einheit, wie es das Lehramt vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil festschreibt. Der Gegensatz könnte nicht größer sein, wie sich im Folgenden zeigt.

1.1 Die Vision Couturiers vom unsichtbaren Kloster in der Auslegung von Spens

Der Lyoner Abbé Couturiers legt 1937 in einem nicht namentlich von ihm gekennzeichneten Beitrag, in den *Pages documentaires*, sein Verständnis vom geistlichen Ökumenismus dar⁵.

Vorausgegangen ist der Vision eine intensive Zeit der Begegnung Couturiers mit den christlichen Konfessionen. Hier treten besonders vier Momente hervor, die sich an den Jahren 1923, 1932, 1935 und 1937 festmachen lassen. 1923 verhilft der zweiundvierzigjährige Priester einer Gruppe orthodoxer Christen zur Flucht, die sich der

4 Ratzinger, Joseph, *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, [in:] *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, Bd. 8/2 (= Gesammelte Schriften, hrsg. von Gerhard Ludwig Müller), Freiburg 2010, 717.

5 Vgl. Rocher, Philippe, *Des temps et des lieux. Le Groupe œcuménique des Dombes et la conversion des Églises (1937–2011)*, [in:] *Presses universitaires de Rennes*, hrsg. von Nicolas Breton u.a., Rennes 2018, 151–165 <https://books.openedition.org/pur/166252> (abgerufen am 4. Oktober 2024)

in Russland ausgebrochenen Revolution entziehen wollen. Durch die intensive, persönliche Begegnung dringt er tiefer in die Welt des orthodoxen Christentums ein⁶. 1932 erlebt er während eines längeren Aufenthalts im von Dom Lambert Beaudin OSB⁷ gegründeten Kloster der Union in Amay-sur-Meusein den interkonfessionellen Austausch zwischen Katholiken und Anglikanern und erweitert seine diesbezüglichen ökumenischen Erfahrungen. 1935 revolutioniert Couturier die Gebetswoche für die Einheit der Christen, indem er sie von der kontroversen und proselytischen Perspektive befreit, ohne dabei in den vom Lehramt gefürchteten Indifferentismus zu verfallen⁸. Es gelingt ihm, dass nicht mehr für die Rückkehr der Anderen, sondern für die Heiligung aller Christen gebetet wird⁹. Ihm geht es um die „Re-union“ aller, von der nur soviel bekannt ist, dass Gott sie will, da Christus für die Einheit gebetet hat¹⁰. 1937 gründet er die „*Group des Dombes*“¹¹, in der Katholiken und Protestanten als interkonfessionelle Zelle („*cellule interconfessionnelle*“¹²) intensiv um die Einheit der Christenheit beten und miteinander im Dialog ringen.¹³

Die Vision Couturiers vom Ökumenismus, die er 1943 schließlich veröffentlicht, ist bestimmt durch das Bild des unsichtbaren Klosters („*monastère invisible*“¹⁴). Hierunter versteht er:

Wenn an jedem Donnerstagabend, dem wöchentlichen Gedenktag des Großen Donnerstags, eine immer größere Anzahl von Christen aller

6 Außermaier, Josef, *Paul Couturier. Pionier des Geistlichen Ökumenismus*, [in:] IKAZ 51 [2022] S. 332. (Kurzform: Außermaier, *Pionier des geistlichen Ökumenismus*)

7 Vgl. ebd.; *Beauduin, Lambert*, [in:] *Biographia Benedictina (Benedictine Biography)*, http://www.benediktinerlexikon.de/wiki/Beauduin,_Lambert (abgerufen am 4. Oktober 2024)

8 Vgl. Spinsanti, Sandro, *Ecumenismo spirituale*, [in:] *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Rom 1973, S. 465.

9 Ebd., S. 464.

10 Vgl. Außermaier, *Pionier des geistlichen Ökumenismus*, S. 333.

11 Rocher, *Des temps et des lieux*.

12 Ebd.

13 Vgl. Außermaier, *Pionier des geistlichen Ökumenismus*, S. 339f.

14 Zit. n.: Rocher, *Des temps et des lieux*.

Konfessionen wie ein riesiges Netz die Erde umspannen würde, wie ein großes unsichtbares Kloster, in dem alle im Gebet Christi für die Einheit versunken wären, würde dann nicht die Morgendämmerung der christlichen Einheit über der Welt aufgehen? [...] Dieses unsichtbare Kloster der Einheit besteht aus der Gesamtheit der Seelen, denen der Heilige Geist in einer intimen Kenntnis den schmerzhaften Zustand der Trennungen zwischen den Christen gezeigt hat, weil sie versucht haben, sich wirklich seiner Flamme und damit seinem Licht zu öffnen, und in denen diese Kenntnis ein ständiges Leiden hervorgerufen hat, das zu regelmäßigem Gebet und Buße führt. [...] Der Name Kloster ist für diese Gesamtheit angemessen, da das gleiche Leiden, die gleichen Wünsche, die gleichen Sorgen, die gleiche geistliche Aktivität aus allen Nationen sie verbindet¹⁵.

Nach Ansicht von Maurice Villain (1900–1977) hat die Vision des unsichtbaren Klosters bei den Anglikanern zuerst den größten Anklang gefunden¹⁶. So verwundert es nicht, dass Maisie Spens († 1994) als Mitglied der Wiedervereinigungsbewegung („*Reunion Movement*“), tiefer in die Gedanken Couturiers eintritt und diese durchdringt¹⁷. Sie geht besonders den Fragen nach, welchem Orden das unsichtbare Kloster angehört und wo es zu finden ist.

Zur ersten Fragestellung führt die aus:

Wenn es unmöglich ist, dass ein sichtbares Kloster außerhalb der Obödienz einer konkreten religiösen Gesellschaft oder eines Ordens arbeitet, ist es ebenso unmöglich, dass ein ‚unsichtbares Kloster‘ ohne eine konkrete Gesellschaft, Gemeinschaft oder einen Orden lebt. Der Orden, der das ‚unsichtbare Kloster‘ bildet, von dem der Abbé spricht, ist kein anderer als der Orden des betenden Jesus. Es ist der ‚betende Jesus‘, mit dem es sich in der Gesamtheit seines Gebetes vereint hat und noch vereint, es ist der gesamte betende Christus, Haupt und Glieder, im Himmel und auf Erden¹⁸.

15 Ebd.; dt. Übers. MK.

16 Vgl. Villain, Maurice (Hrsg.), *L'Abbe Paul Couturier*, Paris 1957², 333. (Kurzform: Villain, *L'Abbe Paul Couturier*)

17 Vgl. Couturier, Paul, *Apôte de l'unité chrétienne. Témoignages*, Lyon 1954, S. 188.

18 Villain, *L'Abbe Paul Couturier*, S. 334; dt. Übers. MK.

Das unsichtbare Kloster ist Teil des Ordens des betenden Jesus. Seine Mitglieder vereinen sich mit dem Gebet Jesu, der den Vater um die Einheit bittet. Von daher liegt es nahe, dass Spens das unsichtbare Kloster biblisch in Joh 4,21–23 begründet sieht. Es verortet sich „im Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4,23).

Darüber hinaus erklärt sie, dass das unsichtbare Kloster im Gesamt der Realität, die Himmel und Erde umfasst, seinen Platz hat: „Viele erkennen das ‚unsichtbare Kloster‘ bereits als höchste Realität an: es hat seinen Platz nicht nur in ihrem eigenen Leben und in dem der streitenden Kirche, sondern ist auch wie von selbst mit dem Leben der triumphierenden Kirche und der Anbetung der Engel und Erzengel verbunden“¹⁹. Hinsichtlich der Verortung in der irdischen Realität führt sie aus:

Dieses „Kloster“ des Ordens des betenden Jesus wird als ‚unsichtbar‘ bezeichnet, nicht weil es nebulös oder ohne genaue Existenz wäre, sondern im Gegenteil, weil es keine Grenzen kennt und konkret so existiert, wie Gott es will, und in vielen verschiedenen Formen der Ordnung, die in ihrer Gesamtheit nur Ihm allein bekannt sind. Manchmal wird es in Gruppen funktionieren, konfessionellen oder interkonfessionellen, deren Mitglieder einander kennen; manchmal sogar in sichtbaren Klöstern, die Ihm geweiht sind, um die Einheit zu fördern, die Er will, und mit den Mitteln, die Er will; manchmal in der Form von zwei oder drei, die in seinem Namen innerlich versammelt sind, vielleicht sogar örtlich zusammen; es wird sich sogar in einzelnen Personen realisieren: aber immer im Ganzen Christus und betend im Himmel und auf der Erde²⁰.

In der Vision des unsichtbaren Klosters sieht Couturier das Wesen des geistlichen Ökumenismus: Aus der Vereinigung mit dem Gebet Jesu um die Einheit erwächst die Einheit der Christen in der einen Kirche.

19 Ebd.; dt. Übers. MK.

20 Ebd.; dt. Übers. MK.

1.2 Die Vision des geistlichen Ökumenismus im Kontext des Lehramtes

Die Vision, die als geistliches Testament Couturiers anzusehen ist, veröffentlicht er in einer Zeit, in der die lehramtliche Haltung der römisch-katholischen Kirche zum Ökumenismus durch die Enzyklika *Mortalium animos*²¹ bestimmt ist. Pius XI (reg. 1922–1939) erklärt in diesem 1928 erschienen Dokument:

Es gibt nämlich keinen anderen Weg, die Vereinigung aller Christen herbeizuführen, als den, die Rückkehr aller getrennten Brüder zur einen wahren Kirche Christi zu fördern, von der sie sich ja einst unseeligerweise getrennt haben. Zu der einen wahren Kirche Christi, sagen Wir, die wahrlich leicht erkennbar vor aller Augen steht, und die nach dem Willen ihres Stifters für alle Zeiten so bleiben wird, wie er sie zum Heile aller Menschen begründet hat²².

In *Mortalium animos* wird der Anspruch bekräftigt, dass die römisch-katholische Kirche mit der einen und wahren Kirche Jesu Christi identisch ist. Zugrunde liegt die Auffassung, dass ein Verlust der Einheit nie stattgefunden hat. Das morgenländische Schisma von 1054 wie die Reformation von 1517 sind nicht als Kirchenspaltungen zu verstehen, sondern als Abspaltungen häretischer Bewegungen²³. Aus diesem Grund spricht Pius IX (reg. 1846–1878) in seinem Apostolischen Schreiben *Graves ac diuturnæ* im Blick auf die Altkatholiken von einer verurteilten bzw. verdamnten Sekten („damnatae suæ sec-

21 Pius XI., Litterae Encyclicae *Mortalium animos*. De vera Religionis unitate fovenda, 6. Januar 1928, in: ASS 20 [1928], S. 5–16.

22 Ebd., S. 10; dt. Übers.: *Heilslehre der Kirche, Dokumente von Pius IX. bis Pius XII*, Hrsg. von Anton Rohrbasser, Freiburg 1953, Nr. 686, S. 408. (Kurzform: *Heilslehre der Kirche*)

23 Vgl. Tück, Jan-Heiner, *Abschied von der Rückkehr-Ökumene. Das II. Vatikanum und die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche*, [in:] Helmut Hoping (Hrsg.), *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft* (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 25), Münster 2000, 11.

tæ²⁴). Folgerichtig kann keine positive Würdigung nichtkatholischer, christlicher Gemeinschaften erfolgen, auch wenn seit dem Pontifikat Leos' XIII. (1878–1093) die Päpste „»freundlicher« über »guten Glaubens« getrennte Christen²⁵ sprechen. Ökumene ist in dieser Zeit nur als Rückkehr-Ökumene zu verstehen. Die nichtkatholischen Christen sind gerufen, in den Schoß der einen und einzigen Kirche zurückzukehren²⁶. Dieses Verständnis setzt sich in der Enzyklika *Mystici Corporis* fort. In dem päpstlichen Lehrschreiben aus dem Jahr 1943 bekräftigt Pius XII (reg. 1939–1958) erneut die bereits bestehende Lehrauffassung: Die römisch-katholische Kirche ist mit der wahren Kirche Jesu Christi voll und ganz identisch²⁷. Eine ökumenische Bewegung kann es nur außerhalb der wahren Kirche geben, die dazu dient, die Getrennten in Form von „Individual-oder Kollektivkonversionen²⁸ zurückkehren zu lassen. Das Hl. Offizium erklärt unter demselben Papst in der Instruktion *Ecclesia Catholica* im Jahr 1949:

Nun aber ist in vielen Teilen der Welt sowohl infolge äußerer Ereignisse und Wandlungen in der geistigen Einstellung, als auch vor allem dank dem gemeinsamen Gebet der Gläubigen, natürlich unter dem Gnadenantrieb des Heiligen Geistes, in den Herzen vieler Nichtkatholiken der Wunsch mehr und mehr lebendig geworden, zurückzukehren zur Einheit aller, die an Christus den Herrn glauben. Das ist gewiss für die

24 Pius IX., *Litteræ Apostolicæ Graves ac diuturnæ*, 23. März 1875, in: ASS 8 [1874–1875], S. 370.

25 Hilberath, Bernd Jochen, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“*, [in:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hrsg. von Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath, Bd. 3, Freiburg 2005, 76. (Kurzform: Hilberath, *Theologischer Kommentar zu UR.*)

26 Vgl. Tück, *Abschied von der Rückkehr-Ökumene*, 12.

27 Pius XII. *Litteræ Encyclicæ Mystici corporis. De mystico Iesu Christi Corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione*, 29. Juni 1943, in: ASS 35 [1943], S. 193–248, hier: S. 199f.

28 Euler, Walter Andreas, *Ökumenismuskonkordat: Vorrang des Verbindenden*, [in:] *1962–2012: 50 Jahre II. Vatikanisches Konzil*, hrsg. von der Theologischen Fakultät Trier, Trier 2012, o.S.

Söhne der wahren Kirche ein Grund zu heiliger Freude im Herrn und zugleich eine Einladung, allen ehrlichen Wahrheitssuchern zu Hilfe zu kommen, indem sie ihnen mit innigem Gebet Licht und Kraft von Gott erflehen²⁹.

Für das Lehramt stellt Couturiers Konzept des unsichtbaren Klosters und des geistlichen Ökumenismus eine Herausforderung dar, die zugleich zahlreiche Bischöfe der Weltkirche zum Umdenken angeregt hat.

2. Der geistliche Ökumenismus und das Zweite Vatikanische Konzil

Die Vision vom geistlichen Ökumenismus zeitigt Früchte und findet mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil Eingang in die Lehre der Kirche. Damit wird ein Paradigmenwechsel vollzogen. Im Dekret über den Ökumenismus wird die Vision Couturiers aufgenommen, die inhaltlich mit dem Verständnis der Kirche korrespondiert, wie es in der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* dargelegt wird³⁰.

2.1 Die Aufnahme des *oecuménisme spirituel* in *Unitatis Redintegratio*

Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils bringen in *Unitatis redintegratio* ihre Überzeugung zum Ausdruck, dass die Einheit der Christen durch alle an Christus Glaubenden gefördert wird³¹. Im Mittelpunkt steht nicht mehr die römisch-katholische Kirche, zu der die Getrennten zurückkehren, sondern Jesus Christus, zu dem sich

29 Suprema sacra Congregatio S. Officii, Instructio *Ecclesia Catholica*. De motione oecumenica, 20. Dezember 1949, in: ASS 42 [1959], S. 142–147, hier: S. 143f; dt. Übers.: *Heilslehre der Kirche*, Nr. 691, S. 413.

30 Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio Dogmatica *Lumen gentium*. De Ecclesia, 21. November 1964, in: AAS 57 [1965], 5–75.

31 Vgl. UR 7.

alle Christen hinwenden und zusammengefügt werden in seinem Leib, der die Kirche ist.

Zugrunde gelegt ist dem geistlichen Ökumenismus eine biblisch-heilsgeschichtliche Sicht, die sich sowohl auf die Kirche als auch auf die Einheit bezieht³². Die Konzilsväter gehen von der Sendung des Gottessohnes aus, der Mensch geworden ist, um das ganze Menschengeschlecht durch die Erlösung zur Wiedergeburt zu führen und sie in sich gnadenhaft zu einen³³. Eine ebenso zentrale Bedeutung kommt dem Heiligen Geist zu. Er wohnt in allen, die an Jesus Christus glauben und verbindet sie in ihm so innig miteinander, dass sie in der Einheit der Kirche zusammengefasst werden. Hier zeigt sich, dass die Kirche als gottgewirkte *communio* und nicht als von Menschen vollzogener gesellschaftlicher Zusammenschluss zu verstehen ist³⁴. Auch die Einheit ist in dieser Sichtweise nicht statisch, sondern dynamisch.

Johannes Feiner (1909–1985) erläutert, was die Bestimmung des Heiligen Geists als das Prinzip der Einheit der Kirche und der Christen für die römisch-katholische Kirche und die anderen Kirchen bzw. die Christen bedeutet:

Mit den Aussagen des Ökumenismusdekretes über den Heiligen Geist als Schöpfer der kirchlichen Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ist (in Verbindung mit der einen Taufe [...]) das Fundament dafür gegeben, dass die ekklesiale Wirklichkeit der nichtkatholischen Kirchen anerkannt werden und von einzelnen Gliedern dieser Kirchen sogar gesagt werden kann, in ihnen sei die Kirche (unter diesem grundlegenden Aspekt) voller verwirklicht als in einzelnen Gliedern

32 Vgl. Hilberath, Bernd Jochen, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus „Unitatis Redintegratio“*, [in:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hrsg. von Bernd Jochen Hilberath u.a. Bd. 3, Freiburg 2005, S.111. (Kurzform: Hilberath, *Theologischer Kommentar zu „Unitatis Redintegratio“*)

33 Vgl. UR 2; Feiner, Johannes, *Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus*, [in:] *LThK². Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Bd. 2, S. 45.

34 Vgl. ebd., S. 46.

dern der katholischen Kirche, insofern in jenen Glaube, Hoffnung und Liebe lebendiger sind als in diesen³⁵.

Die Kirche ist somit der Ort des Volkes des neuen Bundes, indem die Christen durch den Heiligen Geist in Jesus Christus in Einheit versammelt werden³⁶. „Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen.“³⁷ Die Formulierung „im Heiligen Geist“ kennzeichnet diesen sowohl als Band der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn wie auch als Band der Gemeinschaft der Christen untereinander³⁸. „Als sichtbarer Zusammenhalt der Glaubenden hat die Einheit der Kirche zwar ihren für jedermann feststellbaren Aspekt, sie geht aber darin nicht auf, sondern gründet in Tiefen, die nur der Glaube weiß, dass die Kircheneinheit Abbild der geheimnisvollen Einheit der göttlichen Trinität ist.“³⁹

In *Unitatis Redintegratio* wird somit eine Neubestimmung vorgenommen. Von den Christen in der anderen Konfessionen wird gesagt, dass sie von der katholischen Kirche „als Brüder, in Verehrung und Liebe“⁴⁰ angesehen werden. Diese Formulierung geht weit über die Aussagen Leos XIII. hinaus, denn es wird festgehalten: „wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche“⁴¹. Zugrunde liegt hier das Verständnis, dass jene, die außerhalb der römisch-katholischen Kirche zum Glauben an Christus gekommen und getauft worden sind, dem mystischen Leib Christi eingegliedert sind. Dies bedeutet: der Leib Christi und die römisch-katholische Kirche sind nicht als identische Realitäten, genauso wenig wie als zwei voneinander

35 Ebd., 47f.

36 Vgl. ebd., S. 46.

37 UR 2.

38 Feiner, *Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus*, S. 49.

39 Ebd., S. 49.

40 UR 3.

41 Ebd.

verschiedene anzusehen. Es wird die in *Lumen gentium* getroffene Aussage appliziert:

Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen⁴².

Bernd Jochen Hilberath (*1948) erklärt, dass auch durch *Unitatis Redintegratio* ausgesagt wird, „dass nicht nur die römisch-katholische Kirche [...] das Erbe Jesu Christi bewahrt“⁴³ hat. Zwischen allen Christen besteht eine Verbundenheit, die auf dem Glauben, auf der Taufe und auf der gemeinsamen Sorge um die Einheit beruht. Besonders die Sorge führt dazu, nach Gottes gnädigem Willen, „zur vollen und vollkommenen Einheit“⁴⁴ zu streben. Daraus folgt: Der einzelne Christ wird durch das Wirken des Heiligen Geistes zur inneren Bekehrung und zur Heiligkeit des Lebens geführt. Was bedeutet: „je evangeliumsgemäßer das Leben, desto mehr wird die Einheit der Christen gefördert“⁴⁵. Die innere Bekehrung äußert sich in der Demut, der gegenseitigen Herzensgüte und dem geduldigen erfüllen des Dienstes. Zur Umkehr gehören auch die Anerkennung der eigenen Schuld und die Reue. Feiner erklärt: „Wenn die Umkehr in Hinsicht auf die Einigung der getrennten Christen betrachtet wird, muss auch an die Sünde gegen die Einheit der Christenheit gedacht werden“⁴⁶. Wesentlich ist dabei das Eingeständnis auf der römisch-katholischen Seite: „Wir sind auch am Ärgernis der Spaltung mitschuldig, und wir bitten Gott und die getrennten Brüder um Verzeihung“⁴⁷.

42 LG 8.

43 Hilberath, *Theologischer Kommentar zu „Unitatis Redintegratio“*, S. 109.

44 UR 5.

45 Hilberath, *Theologischer Kommentar zu „Unitatis Redintegratio“*, S. 139.

46 Feiner, *Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus*, S. 74.

47 Ebd., S. 75. (Hervorhebung im Text)

Auf der Basis dieser Aussagen führen die Konzilsväter in UR 8 den von Couturier geprägten *terminus technicus* des geistlichen Ökumenismus ein. Das Französische *oecuménisme spirituel* wird im authentischen Text mit *oecumenismus spiritualis* übersetzt. Dazu wird erklärt: „Die Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens ist in Verbindung mit dem privaten und öffentlichen Gebet für die Einheit der Christen als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anzusehen“⁴⁸.

2.2 Die Seele der ökumenischen Bewegung liegt in der geistlichen Dimension

Bereits in UR 7 ist die Rede von der Bekehrung des Herzens und der Heiligkeit des Lebens, die die Seele der ökumenischen Bewegung sind und den geistlichen Ökumenismus ausmachen. Diesen beiden wird in UR 8 das private und öffentliche Gebet hinzugefügt.

Zugrunde liegt den drei Bestimmungen eine geistliche Dimension. Die Einheit der Christen ist ein geistliches Werk, das nicht zuerst der Mensch schafft, sondern Gott schenkt. Der Weg zur Einheit vollzieht sich durch das gnadenhafte Wirken Gottes, der die Christen verbindet und sie zusammen auf sich ausrichtet. Sie werden durch dieses geistliche Werk in die trinitarische Gottesgemeinschaft hineingenommen und empfangen die Gnade der Vereinigung⁴⁹. Die Einheit ist somit nicht Ergebnis eines theologisch-wissenschaftlichen Diskurses oder einer organisatorischen Zusammenführung, sondern Werk Gottes, in das der Christ hineingenommen ist. Feiner erläutert: „Die Einheit der Kirche ist ein Geheimnis der Gnade, das in erster Linie vom Heiligen Geist verwirklicht wird und das nur dann auch in sichtbaren Dimensionen zur Vollendung gelangt, wenn diejenigen, die an dieses Mysterium glauben, aus ihrem Innern heraus auf Gottes Gnadenangebote eingehen“⁵⁰.

48 UR 8.

49 Vgl. Hilberath, Theologischer Kommentar zu *Unitatis Redintegratio*, S. 139.

50 Feiner, Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus, S. 76.

2.3 Das Gebet als Zeichen der Einheit

Im geistlichen Ökumenismus kommt dem Gebet eine besondere Bedeutung zu. In UR 8 wird zwischen dem privaten und dem öffentlichen Gebet sowie zwischen dem Gebet, das katholische Christen untereinander verrichten und jenem, das sie mit den nichtkatholischen Christen zusammen vollziehen, unterschieden. Die *communicatio spiritualis* von Katholiken und Nichtkatholiken ist Ausdruck für eine bereits bestehende Einheit unter den Christen, die die weitere Vereinigung stärkt. Hilberath kommentiert: „Es ist, ein sicherlich sehr wirksames Mittel‘ zur Erlangung der Gnade der Einheit, hat also quasi sakramentalen Charakter (»perefficax medium«), und es [ist] ‚ein echtes Zeichen (»genuina significatio«) der bis heute bestehenden Verbundenheit“⁵¹. Die Väter des Konzils erklären jedoch auch, dass „die Gemeinschaft beim Gottesdienst (*communicatio in sacris*) [...] nicht als ein allgemein und ohne Unterscheidung gültiges Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen“⁵² angesehen werden darf. Dies bedeutet, dass es nicht als Instrument vom Menschen zu nutzen ist, der damit die Einheit von sich aus vollzieht. Denn, so wird in UR 8 erklärt: „Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft“.

Hilberath spezifiziert in seinem Kommentar die Ausführungen zu UR 8 mit dem Titel: „das einmütige Gebet“⁵³ und weist damit auf eine weitere Dimension des Gebetes hin: Im Gebet ereignet sich die Einmütigkeit des Beters mit Gott und mit den an Jesus Christus Glaubenden. Dies bringt die bestehende Einheit zum Ausdruck und fördert sie zugleich. Das Gebet ist somit der geistliche Raum des die Einheit bildenden und schenkenden Gottes.

51 Hilberath, *Theologischer Kommentar zu „Unitatis Redintegratio“*, S. 140.

52 UR 8.

53 Hilberath, *Theologischer Kommentar zu „Unitatis Redintegratio“*, S. 139.

2.4 Das Gebet um die Einheit als Teilnahme am hohepriesterlichen Gebet Jesu

In UR 8 wird daran erinnert, dass Jesus, nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums, am Vorabend seiner Passion, im Hohepriesterlichen Gebet um die Einheit seiner Jünger gebetet hat⁵⁴. Das Gebet der Christen wird auf diese Weise mit dem Gebet Jesu verbunden und zugleich durch dieses bestimmt. Die Verbindung ist jedoch nicht nur äußerlicher, sondern inhaltlicher Art. Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (1927–2022) erläutert, dass beim Gebet Jesu in Joh 17 der Blick, „einzigerartig in den Evangelien“⁵⁵ ist, da er über die damalige Jüngerschaft hinausreicht: „Der weite Horizont der kommenden Gemeinschaft der Glaubenden öffnet sich über die Generationen hin“⁵⁶. Damit ist nicht nur die zukünftige Kirche in das Gebet Jesu hineingenommen, sondern auch das Gebet der Christen durch das Gebet Jesu bestimmt.

Beachtenswert ist, dass Jesus viermal die Bitte um die Einheit wiederholt, die er an seinen himmlischen Vater richtet⁵⁷, und damit die Bedeutung der Bitte um die Einheit der Jünger angezeigt wird. Für Couturier ist das Gebet Jesu der Prototyp des christlichen Gebetes um die Einheit, in dem in den Christen Christus selbst als Hohepriester vor dem Vater für die Einheit bittet⁵⁸. In diesem Sinn erklärt Couturier: „Christus in uns beten zu lassen, fordert von uns, jene Wege zu gehen, die ER will, so unbekannt, lang, unwegsam und tragisch sie auch sein mögen“⁵⁹.

Zu klären ist, um welche Einheit Jesus gebetet hat und wie er die Einheit versteht⁶⁰. Ratzinger erläutert das Verständnis der Ein-

54 Vgl. Joh 17,1–26; besonders 21.23–24.

55 Ratzinger, Joseph / Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Teil 2, S. 111.

56 Ebd.

57 Joh 17,11.22ff.

58 Vgl. Außermaier, *Pionier des geistlichen Ökumenismus*, S. 334.

59 Couturier, Paul, *Prère er unité (Testament œcuménique)*, [in:] Villain, *L'Abbe Paul Couturier*, S. 357; dt. zitiert nach: Außermaier, *Pionier des geistlichen Ökumenismus*, S. 334f. (Hervorhebung im Text)

60 Vgl. Ratzinger, Joseph / Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Teil 2, S. 111.

heit im Sinn Jesu: „Die Einheit kann nur vom Vater durch den Sohn kommen. Sie hat mit der »Herrlichkeit« zu tun, die der Sohn gibt: mit seiner durch den Heiligen Geist geschenkten Gegenwart, die Frucht des Kreuzes, seiner Verwandlung in Tod und Auferstehung ist“⁶¹. Des Weiteren verweist Ratzinger auf Rudolf Bultmann (1884–1976): „Sie [Anm.: die Einheit, MK] gründet [...] nicht in natürlichen oder weltgeschichtlichen Gegebenheiten, und sie kann auch nicht durch Institutionen oder Dogmen hergestellt werden“⁶². Nein, sie ist „kein weltliches Phänomen“⁶³, denn sie „kommt nicht aus dieser Welt“⁶⁴. In dieser Weise muss die Einheit im Sinn Jesu verstanden werden. Um dies zu verdeutlichen, erklärt Ratzinger: „Aus den eigenen Kräften der Welt ist sie [Anm.: die Einheit, MK] nicht möglich. Die eigenen Kräfte der Welt führen zur Spaltung. [...] Soweit die Welt in der Kirche ist, in der Christenheit wirksam ist, kommt es zu Spaltungen“⁶⁵.

Als Geschenk von Gott her, beruht die Einheit auf dem Glauben an Gott, den Vater, und an Jesus Christus, den Sohn, im Heiligen Geist. Ratzinger erklärt:

Der Glaube ist mehr als ein Wort, eine Idee: Er bedeutet das Eintreten in die Gemeinschaft mit Jesus Christus und durch ihn mit dem Vater. [...] Dieser Glaube ist in seinem Kern „unsichtbar“. Aber weil die Jünger sich an den einen Christus binden, wird der Glaube „Fleisch“ und fügt die Einzelnen zu einem wirklichen »Leib« zusammen⁶⁶.

Dies bedeutet: „Die Inkarnation des Logos setzt sich fort bis hin zur vollendeten Gestalt Christi“⁶⁷.

In diesem Sinn erklärt Couturier:

61 Ebd.

62 Bultmann, Rudolf, *Das Evangelium des Johannes*, S. 393f, zit. nach: Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, S. 112.

63 Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 394, zit. nach: Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, S. 113.

64 Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, S. 113.

65 Ebd.

66 Ebd., S. 115.

67 Ebd.

Durch die Wirkung des Gebetes wird jede christliche Gruppierung ihre Lebenserfahrung vertiefen könne, Talente wuchern lassen, sich in den Punkten ändern, die einer Korrektur bedürfen, und dem Herrn dorthin folgen, wo sich die Mauern der Trennung befinden. Dann werden alle wechselseitig in den anderen Brüdern Christus erkennen, um ihn anzubeten. Sie werden ihn erkennen, wie er ist, identisch mit sich selbst, eins und einzigartig in seiner Liebe, seinem Leben und Denken⁶⁸.

Für Couturier ist die „Christus-Konformität“⁶⁹ durch die Teilnahme am Gebet Jesu für alle Christen das Entscheidende. In diesem Sinn kann der Geistliche Ökumenismus folgendermaßen zusammengefasst werden: „Alle glauben an denselben Herrn, alle wollen demselben dienen, alle anerkennen, das Jesus der einzige Herr ist“⁷⁰.

3. Die „Ökumenischen Direktorien“

In den „Ökumenischen Direktorien“, die in der ersten Ausgabe 1967⁷¹ und 1970⁷² sowie in der zweiten Ausgabe 1993⁷³ veröffentlicht sind,

68 Villain, *L'Abbe Paul Couturier*, 361; dt. zitiert nach: Außermaier, *Pionier des geistlichen Ökumenismus*, S. 335.

69 Außermaier, *Pionier des geistlichen Ökumenismus*, S. 336.

70 Ebd.

71 Secretariatus ad Christianorum unitatem fovendam, *Directorium Ad totam Ecclesiam*, Ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exequenda, Pars Prima, 14. Mai 1967, in: AAS 59 [1967] S. 574–592; dt. Übers.: Sekretariat für die Einheit der Christen, Ökumenisches Direktorium, Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über die Ökumenische Frage, Erster Teil, Lat..dt, eingeleitet von Wilhelm Bartz (=Nachkonziliare Dokumentation 7), Trier 1967, S. 13–59. (Kurzform für die dt. Übers.: Ökumenisches Direktorium.)

72 Secretariatus ad Christianorum unitatem fovendam, *Directorium Spiritus Domini*, Ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exequenda, Pars Altera, 16. April 1970, in: AAS 62 [1970] S. 705–724.

73 Secretariatus ad Christianorum unitatem fovendam, *Directorium oecumenicum noviter compositum La recherche de l'unité*, 25. März 1993, in: AAS 85 [1993] 1039–1119; dt. Übers. Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium *La recherche de l'unité*. Zur Ausführung der Prinzipi-

werden im Hinblick auf den geistlichen Ökumenismus wertvolle Differenzierungen bzw. Akzentuierungen vorgenommen.

3.1 Die *Communicatio in spiritualibus* und *communicatio in sacris*

1967 erscheint der erste Teil des *Direktoriums* mit den *Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über die ökumenische Frage*. In *Ad totam Ecclesiam* 21 wird nicht nur UR 8 mit der Definition des geistlichen Ökumenismus zitiert, sondern zur Förderung der Einheit auch herausragende Zeiten des Gebetes um diese angeführt, die den katholischen Christen empfohlen werden⁷⁴. In besonderer Weise wird die Unterscheidung zwischen der *Communicatio in spiritualibus* und *communicatio in sacris* eingeführt. Hierbei geht es nicht nur um eine kirchenrechtliche, sondern auch um eine theologische Ausdifferenzierung, durch die die unterschiedlich liturgisch gemeinsamen möglichen Feiern bestimmt werden. Die erste *communicatio* ist weitaus größer zu fassen als die zweite. Zur *Communicatio spiritualibus* wird gesagt, dass darunter „alle gemeinsam verrichteten Gebete, der gemeinsame Gebrauch von heiligen Dingen oder Orten und jede liturgische Gemeinschaft“ zu verstehen sind⁷⁵. Dies beruht auf der Annahme, dass die geistlichen Elemente einerseits von Christus ausgehen und zu ihm hinführen und andererseits „zu der einzigen Kirche Christi“⁷⁶ gehören. Bezug wird hierbei auf UR 3 genommen. Die *communicatio in sacris* dagegen ist enger gefasst und meint die Gemeinschaft im Gottesdienst. Zu dieser wird mit Bezug zu UR 8

en und Normen, 25. März 1993 (= VdApSt, Nr. 110, 6. Auflage, Bonn 2012). (Kurzform: Direktorium *La recherche de l'unité*.)

74 Als Zeiten inständigen Betens um die Einheit werden die Gebetswoche um die Einheit der Christen, Novene von Christi Himmelfahrt bis Pfingsten, die Tage um das Hochfest der Erscheinung des Herrn, der Gründonnerstag, der Karfreitag und das Fest Kreuzerhöhung sowie das hohe Osterfest angeführt; vgl. Ökumenisches Direktorium, Nr. 22.

75 Ökumenisches Direktorium, Nr. 29.

76 Ebd., Nr. 25.

hervorgehoben: „Man darf jedoch die Gemeinschaft beim Gottesdienst nicht als ein allgemein und ohne Unterscheidung gültiges Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen ansehen“⁷⁷.

Der geistliche Ökumenismus realisiert sich somit zuerst in der *Communicatio in spiritualibus*, in der Christen aller Konfessionen miteinander im Gebet geeint sind. In unterschiedlicher Weise kann sich die Einheit in der *communicatio in sacris* verdichten. Hierzu ist jedoch das jeweils kirchenrechtlich und theologisch bestimmte Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaft maßgebend.

3.2 Die Vereinigung mit Christus und das Mysterium der Kirche

1993 erfolgt die Veröffentlichung der zweiten, revidierten Fassung des „Ökumenischen Direktoriums“. In diesem wird die Vision Coturiers vom unsichtbaren Kloster aufgenommen, dessen Zentrum Jesus Christus ist und das durch das Hohepriesterliche Gebet Jesu charakterisiert ist. Darin heißt es:

Diejenigen, die sich innig mit Christus vereint wissen, müssen sich auch mit seinem Gebet, und besonders mit seinem Gebet für die Einheit vereinen. Diejenigen, die im Geiste leben, müssen sich von der Liebe verwandeln lassen, die um der Einheit willen „alles erträgt, alles glaubt, alles hofft, allem standhält“ (1 Kor 13,7). Diejenigen, die im Geiste der Buße leben, werden ein Gespür für die Sünde der Trennungen haben und um Vergebung und Bekehrung beten. Diejenigen, die nach Heiligkeit streben, werden in der Lage sein, deren Früchte auch außerhalb der sichtbaren Grenzen ihrer eigenen Kirche zu erkennen. Sie werden zur wahren Erkenntnis Gottes geführt werden, der allein dazu imstande ist, alle zur Einheit zu versammeln, weil er der Vater aller ist⁷⁸.

77 Ebd., Nr. 38.

78 Direktorium *La recherche de l'unité*, Nr. 25.

Mit diesen Worten wird das unsichtbare Kloster inhaltlich und personell bestimmt, das alle um die Einheit der Kirche in Christus verbindet.

In Kapitel IV, das überschrieben ist mit dem Titel *„Die Gemeinschaft im Leben und im geistlichen Tun unter den Getauften“*, wird in besonderer Weise auf die gemeinsame Basis der Taufe rekurriert und erklärt:

Durch das Sakrament der Taufe wird der Mensch ganz in Christus und in seine Kirche eingegliedert. [...] Die Taufe begründet somit das sakramentale Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. [...] So ist sie hingeordnet auf das Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsökonomie und auf die eucharistische Gemeinschaft⁷⁹.

Hierzu wird weiter ausgeführt: „Die Kirchen und die kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, sind keinesfalls ihrer Bedeutung und ihres Wertes im Heilsmysterium beraubt, da der Geist Christi sich nicht weigert, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen“⁸⁰.

Als allgemeines Prinzip wird ausgeführt, dass die Christen dazu befähigt sind, das geistliche Erbe, das sie gemeinsam besitzen, miteinander zu teilen⁸¹. Hierzu zählt das Direktorium in Nr. 103 auf: das gemeinsame Gebet, die Gemeinschaft in der Liturgie im strengen Sinn sowie der gemeinsamen Gebrauch von kirchlichen Räumen und aller notwendigen liturgischen Gegenstände. Das Direktorium fokussiert das gemeinsame Gebet deutlicher in ekklesiologischer als in christologischer Hinsicht, wenn gesagt wird: „Es könnte ausgerichtet sein zum Beispiel auf das Mysterium der Kirche und ihre Einheit, auf die Taufe als sakramentales Band der Einheit oder auf

79 Ebd., Nr. 92.

80 Ebd., Nr. 104b.

81 Vgl. ebd., Nr. 102.

die Erneuerung des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens als notwendiger Weg, um die Einheit zu vollenden⁸².

4. Der geistliche Ökumenismus in die Enzyklika *Ut unum sint*

Papst Johannes Paul II. geht im Blick auf den geistlichen Ökumenismus, wie er bisher bestimmt wurde, noch einen Schritt weiter, indem er in der 1995 veröffentlichten Enzyklika *Ut unum sint*⁸³ die Vision Couturiers aufnimmt und weiterentwickelt. Das Bild vom unsichtbaren Kloster wird transformiert in den sogenannten „innersten geistlichen Raum“⁸⁴. Den Märtyrern aus allen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wie darüber hinaus den Heiligen wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt, denn in ihnen sieht der Papst die Einheit bereits verwirklicht.

Der Papst richtet auf die bereits realisierte Einheit, sein besonderes Augenmerk:

Diese Einheit, die der Herr seiner Kirche geschenkt hat und in der er alle umfassen wollte, ist nicht etwas Nebensächliches, sondern steht im Zentrum seines Wirkens. Und sie ist auch nicht gleichbedeutend mit einem zweitrangigen Attribut der Gemeinschaft seiner Jünger. Sie gehört vielmehr zum Wesen dieser Gemeinschaft selbst. Gott will die Kirche, weil er die Einheit will und in der Einheit die ganze Tiefe seiner Agape zum Ausdruck kommt⁸⁵.

Die bereits sich realisierte Einheit setzt sich in der sich realisierenden Einheit fort. Dies beruht auf der Tatsache, dass diese Gläubi-

82 Ebd., Nr. 110.

83 Ioannes Paulus II, Encyclica *Ut unum sint*. De Oecumenico Officio, 25. Mai 1995, in: ASS 87 [1995], S. 921-982; dt. Übers.: Johannes Paul II, Enzyklika *Ut unum sint*. Über den Einsatz für die Ökumene (=VdApSt 121, Bonn 1995). (Kurzform für die dt. Übers.: Enzyklika *Ut unum sint*.)

84 Enzyklika *Ut Unum sint*, Nr. 82.

85 Ebd., Nr. 9.

gen eins sind, „weil sie sich im Geist in der Gemeinschaft des Sohnes und in ihm in seiner Gemeinschaft mit dem Vater befinden“⁸⁶. So erfüllt sich der Plan Gottes durch das Gebet Christi an den Vater, in das die Gläubigen sich hineinnehmen lassen⁸⁷. Dies bedeutet: „An Christus glauben heißt, die Einheit wollen; die Einheit wollen heißt, die Kirche wollen; die Kirche wollen heißt, die Gnadengemeinschaft wollen, die dem Plan des Vaters von Ewigkeit her entspricht. Das also ist die Bedeutung des Gebetes Christi: »Ut unum sint«⁸⁸.

In den Nummern 82 bis 85 geht der Papst in der Enzyklika auf den geistlichen Raum ein, in den der einzelne Christ und die christlichen Gemeinschaften durch den Willen zur Bekehrung vor Gott eintreten. In diesem geistlichen Raum, in dem Christus in der Macht des Geistes wirkt, führt er „alle ohne Ausnahme dazu [...], sich vor dem Vater zu prüfen und sich zu fragen, ob sie seinem Plan über die Kirche treu gewesen sind“⁸⁹. Hier vernimmt jede geistliche Gemeinschaft zugleich „den Aufruf zu einer Überwindung der Hindernisse [...], die der Einheit im Weg stehen“⁹⁰ und findet den Weg vorgezeichnet, der zur vollen Einheit führt.

In diesen geistlichen Raum sind bereits die Märtyrer aller christlichen Kirchen und Gemeinschaften eingetreten. Über sie führt Johannes Paul II. aus: „Alle [Anm.: christlichen Gemeinschaften, MK] besitzen [...] Märtyrer des christlichen Glaubens. Trotz des Dramas der Spaltung haben diese Brüder in sich selber eine so radikale und absolute Hingabe an Christus und an seinen Vater bewahrt, dass sie so weit zu gehen vermochten, ihr Blut zu vergießen“⁹¹. Daraus folgt für den Papst: „Ich glaube nun, dass sie [Anm.: die Einheit, MK] darin schon vollkommen ist, was wir als den Gipfel des Gnadenlebens betrachten, den Märtyrertod, die intensivste Gemeinschaft, die es

86 Ebd.

87 Vgl. ebd.

88 Ebd.

89 Ebd., Nr. 82.

90 Ebd.

91 Ebd., Nr. 83.

mit Christus geben kann, der sein Blut vergießt und durch dieses Opfer jene, die einst in der Ferne waren, in die Nähe kommen lässt (vgl. Eph 2,13)⁹².

Außerdem ist die volle Einheit der Christen bereits fest verankert der vollen Gemeinschaft der Heiligen, die „aus allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften [kommen], die ihnen den Eintritt in die Heilsgemeinschaft eröffnet haben“⁹³. Es sind jene „die sich nach einem Leben in Treue zur Gnade in der Gemeinschaft mit dem verherrlichten Christus befinden“⁹⁴.

5. Zusammenfassung

Anhand des zurückgelegten Weges zeigt sich deutlich, dass die Vision des französischen Abbe Paul Couturier vom geistliche Ökumenismus, die sich im Bild des unsichtbaren Klosters konkretisiert, zu einem Paradigmenwechsel der Lehre des römisch-katholischen Kirche über die Einheit der Christen geführt hat. Die Verbreitung der Vision, die theologische Durchdringung und Vertiefung derselben sowie die geistliche Praxis ebnen den Weg zum Neuverständnis des Ökumenismus. Aus dem Verständnis des geistlichen Ökumenismus ergibt sich, dass die Einheit der Christen im Plan Gottes enthalten ist. Die Christen werden durch das Wirken des Heiligen Geistes auf Jesus Christus ausgerichtet und in die trinitarische Gottesgemeinschaft hineingenommen. Im Gebet Jesu an den Vater findet dies seinen Ausdruck. Die Inkarnation des Logos setzt sich fort bis hin zur Vollgestalt Christi in den Christen, die sich ausdrückt in der einen Kirche, die sein Leib ist.

Nach Couturier sind die Christen aller Konfessionen herausgefordert, in das unsichtbare Kloster einzutreten. Nach Johannes Paul

92 Ebd., Nr. 84.

93 Ebd.

94 Ebd.

II. ist es der geistliche Raum, in dem Christus im Heiligen Geist vor dem Vater wirkt.

Das Gebet ist von besonderer Bedeutung. Die *communicatio in spiritualibus* zwischen den Christen und unter den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist sichtbarer Ausdruck dieses geistlichen Tuns. Durch das Gebet treten die Christen in den geistlichen Raum ein. Der einzelne und die Kirche nehmen durch ihr Gebet am Gebet Jesu zum Vater teil, der die Einheit gnadenhaft schenkt. Im geistlichen Raum zeigt sich: Die Einheit der Kirche ist bereits in den Märtyrern der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die die Hingabe an Gott in Jesus Christus ganz und gar gelebt haben, verwirklicht. Zugleich zeigt sich den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sowie in den einzelnen Christen, was der von Gott gewollten Einheit aller noch im Wege steht und welche Schritte zur vollen Einheit führen.

Der hier vorgelegte Durchgang über das Verständnis des geistlichen Ökumenismus legt offen, dass dieser kein spiritueller Überbau über das Einheit schaffende Wirken der Christen ist, sondern Schlüssel und Weg, damit Gott in den Christen aller Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften die Einheit schaffen kann.

Resümee

Geistlicher Ökumenismus: Die Einheit der Kirche entsteht im Gebet

Der vorliegende Artikel beschäftigt sich mit dem geistlichen Ökumenismus, der nach *Unitatis Redintegratio* 8, als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung zu verstehen ist. Als dessen Vater ist der französische Priester Paul Couturier (1881–1953) anzusehen, der ihn im Bild des unsichtbaren Klosters konkretisiert, in dem sich die Einheit der Christen in der einen Kirche vollzieht. Im ersten Kapitel wird der Weg hin zur Vision Couturiers von 1937 bzw. 1943 wie die Auslegung dieser durch Maisie Spens (+1994) tiefer erschlossen, um anschließend den Kontrast zur Lehre der katholischen Kirche über die Einheit gemäß der Enzyklika *Mortalium animos* und anderer Texte aufzuzeigen. Die Verbreitung der Vision, die theologische Durchdringung derselben sowie die geistliche Praxis führen zu einem Paradigmenwechsel, der mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) vollzogen wird. Sowohl die Aufnahme des Begriffs „geistlicher Ökumenismus“ wie dessen inhaltliche Bestimmung in *Unitatis Redintegratio* und die tiefere Erschließung der Bedeutung des Gebetes für die Einheit der Christen, stehen im Fokus des zweiten Kapitels. Der nachkonziliare Weg wird innerhalb der beiden folgenden Kapitel in den Blick genommen. Im dritten Kapitel stehen die ökumenischen Direktorien im Mittelpunkt und die darin vorgenommenen Bestimmungen zur *communicatio in spiritualibus* und zur *communicatio in sacris*. Im vierten Kapitel wird schließlich die Weiterentwicklung des geistlichen Ökumenismus in den Blick genommen, die Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika *Ut unum sint* genommen hat. Das unsichtbare Kloster Couturiers wird zum *innersten geistlichen Raum*, in dem durch die Märtyrer bereits die Einheit der Christen vollzogen ist. Kapitel fünf dient dazu, die gewonnenen Erkenntnisse zusammenzufassen und zu verdeutlichen, dass der geistliche Ökumenismus kein spiritueller Überbau über das Einheit schaffende Wirken der Christen ist, sondern Schlüssel und Weg, damit Gott in den Christen aller Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften die Einheit realisieren kann.

Schlussworte: Geistlicher Ökumenismus, Enzyklika *Ut unum sint*, *Unitatis Redintegratio*, Paul Couturier

Sintesi

Ecumenismo spirituale: l'unità della Chiesa nasce nella preghiera

Questo articolo tratta dell'ecumenismo Spirituale che, secondo *Unitatis Redintegratio* 8, deve essere inteso come l'anima dell'intero movimento ecumenico. Il suo padre è il sacerdote francese Paul Couturier (1881–1953), che lo ha concretizzato nell'immagine del monastero invisibile in cui si realizza l'unità dei cristiani nell'unica Chiesa. Nel primo capitolo si approfondisce il percorso che ha portato alla visione di Couturier del 1937 e del 1943 e alla sua interpretazione da parte di Maisie Spens (+1994), per poi mostrare il contrasto con l'insegnamento della Chiesa cattolica sull'unità secondo l'enciclica *Mortalium animos* e altri testi. La diffusione di quella visione, il suo approfondimento teologico e la sua pratica spirituale hanno portato a un cambiamento di paradigma, portato a compimento con il Concilio Vaticano II (1962–1965). Il secondo capitolo si concentra sull'adozione del termine "ecumenismo spirituale", sulla sua definizione nell'*Unitatis Redintegratio* e sull'approfondimento del significato della preghiera per l'unità dei cristiani. Il cammino post-conciliare è analizzato nei due capitoli successivi. Il terzo capitolo si concentra sui Direttori ecumenici e sulle disposizioni in essi contenute sulla *communicatio in spiritualibus* e sulla *communicatio in sacris*. Nel quarto capitolo, infine, si esamina l'ulteriore sviluppo dell'ecumenismo spirituale, ripreso da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Ut unum sint*. Il monastero invisibile di Couturier diventa lo *spazio spirituale interiore* in cui l'unità dei cristiani si è già realizzata attraverso i martiri. Il quinto capitolo si prefigge lo scopo di riassumere le conoscenze acquisite e chiarire che l'ecumenismo spirituale non è una sovrastruttura spirituale sopra l'opera creatrice di unità dei cristiani, ma piuttosto la chiave e la via per cui Dio realizza l'unità nei cristiani di tutte le Chiese e comunità ecclesiali.

Parole chiave: Ecumenismo Spirituale, enciclica *Ut unum sint*, *Unitatis Redintegratio*, Paul Couturier

Summary

Spiritual ecumenism: the unity of the Church is born in prayer

This article deals with spiritual ecumenism, which according to *Unitatis Redintegratio* 8 is to be understood as the soul of the whole ecumenical movement. The French priest Paul Couturier (1881–1953) is considered to be its father. He conceived of it using the image of an invisible monastery in which the unity of Christians in the one church is achieved. The first chapter presents the path leading to Couturier's vision of 1937 and 1943, as well as its interpretation by Maisie Spens (+1994), in order to then show how it contrasts with the teaching of the Catholic Church on unity according to the encyclical *Mortalium animos* and other texts. The dissemination of that vision, its theological study, and spiritual practice lead to a paradigm shift which was brought to fulfilment with the Second Vatican Council (1962–1965). The second chapter focuses on the inclusion of the term „spiritual ecumenism” and its definition in *Unitatis Redintegratio*, as well as a deeper exploration of the significance of prayer for Christian unity. The following two chapters focus on the post-conciliar path. The third chapter focuses on the Ecumenical Directories and the provisions made therein for *communicatio in spiritualibus* and *communicatio in sacris*. Then, the fourth chapter looks at the further development of spiritual ecumenism as taken up by Pope John Paul II in the encyclical *Ut unum sint*. Couturier's invisible monastery becomes the *interior spiritual space*, where Christian unity has already been achieved through the martyrs. Chapter five serves to summarise the insights gained and to make it clear that spiritual ecumenism is not a spiritual superstructure over and above the creative work of Christian unity, rather it is the key and the path through which God achieves unity among Christians of all churches and ecclesial communities.

Keywords: Spiritual Ecumenism, Encyclical *Ut unum sint*, *Unitatis Redintegratio*, Paul Couturier

Ks. Janusz Lewandowicz

Kościół a Kościoły w łódzkiej perspektywie historyczno-teologicznej

Jedność w różnorodności czy różnorodność w jedności? Tak mogłoby brzmieć postawienie problemu mojej wypowiedzi. Zainspirowało mnie do tego hasło „jedność w różnorodności” na okładce jednego z numerów dwumiesięcznika Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej „Szum z Nieba”, wydawanego przez „Mocnych w Duchu”¹, wspólnotę związaną z ośrodkiem duszpasterskim ojców jezuitów w Łodzi. Właśnie w Łodzi, w której od połowy XIX w. istniały obok siebie i ze sobą różne wspólnoty religijne.

W jakim zatem znaczeniu można mówić o jedności, a w jakim trzeba o różnorodności? Hasło można by odwrócić i łącząc oba, zapytać: „jedność w różnorodności czy różnorodność w jedności?”. Jakie konsekwencje to za sobą niesie? Pierwsze słowo jest zwykle dominujące. Akcentujemy więc „jedność” albo „różnorodność”. Jeśli przyjrzeć się bliżej, to dojdziemy do wniosku, że jedność można dostrzec po pierwsze w tym, że ma się wspólne korzenie; po drugie, że ma się wspólne dążenie, czyli cel; po trzecie, że każdy element w zbiorze, choćby się różnił pod względem pochodzenia i dążenia, czyli zasadnicze elementy różniłyby się istotnie, to miałyby jakąś

1 „Szum z nieba”, 6/156 (2019).

wspólną mniej ważką cechę – na przykład bycie białym lub czerwonym. Nie mówimy wówczas o jedności.

Jak ma się rzecz z jednością i różnorodnością, gdy dotyczy Kościołów albo jeszcze szerzej wspólnot wyznaniowo-religijnych? W przypadku tych ostatnich jedność gwarantuje wspólne człowieczeństwo. Dla chrześcijan natomiast fundamentem, punktem referencyjnym i celem jest Chrystus. Bez wątpienia wspólnoty te różnią się. W przeciwnym razie mówilibyśmy o jedności Kościoła, tymczasem Kościół jest podzielony. Jest rzeczą słuszną i zrozumiałą, gdy dąży do przewyciężenia podziałów w różnych interakcjach zachodzących na gruncie dążeń opartych o fundament ludzki albo mających wspólny cel. Pod tym względem Łódź jest szczególnie bogatym owoych interakcji przykładem.

Nie sposób całościowo przedstawić złożonej i wielowymiarowej problematyki relacji międzywyznaniowych w Łodzi w wymiarze historycznym i teologicznym w ramach krótkiej wypowiedzi. Zbyt szczupłe byłyby również ramy obszernego artykułu. Zamierzam więc w swoim wystąpieniu ograniczyć się jedynie do krótkiej prezentacji wspólnot wyznaniowych według czasu ich pojawiania się w Łodzi i kilku przykładów, które w jakimś stopniu będą obrazować te relacje. Ważne jest w tym przypadku i to, że w temat mojego referatu wpisana jest łódzka perspektywa, a zatem to, jak łodzianie widzieli i widzą współistnienie i jednocześnie współdziałanie różnych pod względem wyznaniowym społeczności.

1. Tło historyczne

W 1818 r. Łódź została włączona do archidiecezji warszawskiej (poprzednio należała do archidiecezji gnieźnieńskiej i do diecezji wrocławskiej). W dniu 30 stycznia 1821 r.² z inicjatywy Stanisława Staszica, reprezentującego rząd w Królestwie Polskim, oraz Rajmun-

2 Budziarek datuje ten akt na rok 1820. Zob. M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 4 (1995), s. 8–9.

da Rembieleńskiego, reprezentanta województwa mazowieckiego, Łódź zaliczono do miast fabrycznych. Decyzja ta miała źródło w strategii rządu Królestwa Polskiego, którego namiestnik Józef Zajączek wydał 2 marca 1816 r. postanowienie o osiedlaniu się „użytecznych cudzoziemców”³. Zmieniło to sytuację miasta. Podupadło ono bowiem w XVIII w. wskutek polityki zaborczych władz pruskich, które dokonały sekularyzacji dóbr biskupich i przejęły administrację⁴. W Królestwie Polskim z kolei władze podejmowały planową akcję osiedleńczą. W krajach niemieckich prowadzono agitację zachęcającą do emigracji. Zmiany gospodarcze w tamtych krajach wywołały upadek warsztatów tkackich. W tych warunkach chętni do emigracji znajdowali się łatwo. Tkacze ruszyli na wschód, a za nimi przedstawiciele innych zawodów⁵.

Od tej pory historia Łodzi nie tylko nabrała tempa, ale stała się ewenementem w skali europejskiej. W błyskawicznie rozrastającym się mieście pojawiły się również szybko problemy związane z antykościelną polityką władz prowadzoną pod zaborem rosyjskim. Walka z apostołatem, uniemożliwianie rozwoju sieci parafialnej, budowy kościołów, stwarzanie trudności w rozwiązywaniu takich problemów jak nędza, analfabetyzm, szerząca się prostytutcja, wyzysk dzieci przez pracę, nocna praca kobiet i dziewcząt, nierespektowanie niedziel i świąt kościelnych – to obraz działania z jednej strony

3 Zob. H. Krajewska, *Relacje łódzkich protestantów z katolikami (1816–1914)*, [w:] *Archidiecezja łódzka w latach 1920–2020. W setną rocznicę powstania*, red. W. Gliński, E. Ślęzak, Łódź–Warszawa 2023, s. 149.

4 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 8–9. Jest to znakomity i syntetyczny artykuł, do którego będziemy się często w tej części opracowania odwoływać, niestety pozbawiony przypisów źródłowych.

5 H. Krajewska, *Relacje łódzkich protestantów z katolikami (1816–1914)*, dz. cyt., s. 149. Zob. też P. Hauser, *Kolonista niemiecki na ziemiach polskich w XIX i XX wieku: mit i rzeczywistość: wykład wygłoszony na inauguracyjnym spotkaniu ze studentami I roku w roku akademickim 1994/1995*, Poznań 1994, s. 37–39; A. Breyer, *Die ersten drei Jahre der grossen Einwanderung deutscher Tuchmacher nach Mittelpolen 1820, 1821, 1822*, „Deutsche Monatshefte in Polen”, z. 1 (1938/1939), s. 23–249.

władz carskich, z drugiej zaś niepohamowanej chęci zysku choćby kosztem innych. Na oczach jednego pokolenia powstał wielki molo-
loch narodowościowy, kulturowy i wyznaniowy⁶.

Spółeczeństwo dziewiętnastowieczne charakteryzowało się dużą inercją, która związana była w znaczącym stopniu z apatycznością łódzkich katolików, stanowiących znaczną większość, a wywodzących się ze środowiska wiejskiego. Rozwój miasta spowodował bowiem przyciąganie ludności z całego regionu, zwabionej możliwością zarobku przy produkcji przemysłowej. Swoisty zaścianek, ograniczanie się do zaspokajania swoich najprostszych potrzeb, ograniczenie w rozumieniu świata to typowa postawa większości łódzkiego społeczeństwa w II połowie XIX w. Kiedy w połowie tego wieku pojawili się migranci z Czech i Saksonii, to bardziej oni nadawali ton rodzącemu się życiu społecznemu niż zakorzenieni już jakoś miejscowi⁷. Długie dziesięciolecia upłynęły, zanim łódzki tygiel nabrał własnego wyrazu. Wydaje się, że proces ten dopełnił się w latach I wojny światowej. Była ona czasem, kiedy wszystkie problemy Łodzi nabrzmiały, narwarstwiły się i urosły tak, że w wielu przypadkach stanowiły o „być albo nie być” znacznej części mieszkańców. Wtedy jednak właśnie powstawały nowe, najbardziej znaczące i kształtujące ducha społeczeństwa inicjatywy dobroczynne i oświatowe. Zmiany, jakie zaszły w warunkach pracy i życia, dały impuls do dalszej działalności w okresie międzywojennym.

Nie brakło jednak w tych okolicznościach działalności, można by powiedzieć, pionierskiej. Dwaj księża, Marcei Godlewski i Jan Albrecht, z dwóch istniejących w Łodzi na przełomie XIX i XX wieku parafii zaszczepiali idee chrześcijańskiego ruchu robotniczego⁸, co przyniosło w późniejszym czasie wymierne owoce.

W pierwszym okresie nowego rozwoju miasta obok katolików Łódź zawierała w sobie społeczność żydowską. Osadnicy przybywa-

6 Zob. M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 9.

7 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 9.

8 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 9.

li do Łodzi zwłaszcza po drugim zaborze, kiedy miasto należało do Prus. W 1825 r. na południu Starego Miasta utworzono dzielnicę żydowską. Jej ludność izolowała się od obcych jej kulturowo obywateli miasta, a także sama była izolowana przez rosnącą społeczność polsko-niemiecko-czeską lub inaczej rzecz ujmując, katolicko-protestancką⁹. Przez długie lata opierała się wszelkim próbom asymilacji. Kiedy w 1862 r. władze Królestwa Polskiego zniosły ograniczenia w osiedlaniu się Żydów, zniknęły wprawdzie rewiry w mieście, ale zaczęły być widoczne różnice między Żydami ortodoksyjnymi i „postępowymi”. Ci ostatni zbudowali u progu ostatniej ćwierci XIX wieku drugą synagogę w Łodzi przy ulicy Zachodniej (pierwszą zaczęto budować w 1859 r.)¹⁰.

Tworzenie osiedli przemysłowych w Łodzi przyciągało w pierwszym rzędzie migrantów niemieckojęzycznych. W znacznej mierze byli to ewangelicy. Już pod koniec lat dwudziestych XIX w. stanowili niemal jedną trzecią miejskiej populacji wobec 58% katolików. W następnym dziesięcioleciu było ich 41–45% wobec 42–47% katolików, aby w ciągu kilku lat reprezentować przez krótki czas większość¹¹. Wskutek tego powstał znaczący ośrodek luteranizmu, który w okresie największego rozwoju liczył około 100 tys. wiernych. W połowie lat sześćdziesiątych XIX w. przewagę stanowili Niemcy – było ich ponad 20 tys. na ogólną liczbę ludności stałej miasta wynoszącą ponad 32 tys.¹². Pierwsza parafia ewangelicka powstała już w 1826 r. i zaczęto przygotowania do budowy pierwszej świątyni¹³. Wybudowano

9 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 10.

10 Rutkowska-Siuda D., *Szlakiem łódzkiej architektury sakralnej*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018), s. 149.

11 J. Janczak, *Ludność Łodzi przemysłowej 1820–1914*, „Acta Universitatis Lodziana” 1982, Folia Historica 11, s. 111; zob. też H. Krajewska, *Relacje łódzkich protestantów z katolikami (1816–1914)*, dz. cyt., s. 152.

12 J. Janczak, *Ludność Łodzi przemysłowej 1820–1914*, dz. cyt., s. 121.

13 Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (dalej: AGAD), Centralne Władze Wyznaniowe Królestwa Polskiego (dalej: CWWKP), 1263, Akta Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego dotyczące się gminy ewangelicko-augsburskiego wyznania w Łodzi, województwa mazowieckiego,

ją już w latach 1826–1828, pod wezwaniem św. Trójcy, przy placu Wolności (obecnie katolicki kościół pod wezwaniem Zesłania Ducha Świętego), zaś w latach 1880–1884 powstał kościół świętego Jana przy ulicy Sienkiewicza (obecnie katolicki kościół Najświętszego Imienia Jezus). W latach 1909–1928 postawiono kościół świętego Mateusza, siedzibę obecnej parafii ewangelickiej w Łodzi¹⁴ liczącej dziś ok 550 osób¹⁵.

Jak zauważa Marek Budziarek, już w pierwszej połowie XIX w. struktura narodowościowa nie pokrywała się z wyznaniową¹⁶: „W tym wyjątkowym mieście więcej było katolików niż Polaków, jak również mniej Niemców niż protestantów”¹⁷.

Ci ostatni stanowili od początku ery przemysłowej w Łodzi najbardziej ekspansywny żywioł. Oni pierwsi zdali sobie sprawę z potrzeb kulturalnych i oświatowych. Do powstałej w 1834 r. ewangelickiej szkoły podstawowej uczęszczały również dzieci polskie. Ewangelicy podejmowali też starania zmierzające do utworzenia Instytutu Politechnicznego. Spełżyły one na niczym z powodu nieustępliwości władz carskich¹⁸.

W 1861 r. miały miejsce manifestacje religijno-patriotyczne. Inspirował je proboszcz ewangelickiej parafii Świętej Trójcy Karol Gu-

1826–1839, k. 5. Zob. H. Krajewska, *Relacje łódzkich protestantów z katolikami (1816–1914)*, dz. cyt., s. 150–151.

- 14 A. Grzegorzczak, *Kościół Ewangelicko-Augsburski*, „Kronika miasta Łodzi”, kwartalnik 3/82 (2018), s. 38.
- 15 A. Grzegorzczak, *Kościół Ewangelicko-Augsburski*, dz. cyt., s. 39.
- 16 Obszerne i cenne studium wielowyznaniowego charakteru Łodzi do wybuchu I wojny światowej dają K. Badziak, K. Chylak, M. Łapa, *Łódź wielowyznaniowa. Dzieje wspólnot religijnych do 1914 roku*, Łódź 2014. Zob. też Badziak K., Chylak K., Łapa M., *Chrześcijańskie wspólnoty wyznaniowe (bez Kościoła rzymskokatolickiego) w Łodzi do wybuchu I wojny światowej*, [w:] Kulesza M., Łapa M., Walicki J. (red.), *Rola wspólnot wyznaniowych w historii miasta Łodzi*, Łódź 2010.
- 17 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 11. Warto zaznaczyć, że w statystykach często utożsamiano Niemców z protestantami, zaś katolików zaliczano do Polaków. Zob. H. Krajewska, *Relacje łódzkich protestantów z katolikami (1816–1914)*, dz. cyt., s. 152.
- 18 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 11–12.

staw Manitius. Znaczna część społeczności ewangelickiej miała już wtedy poczucie przynależności do żywiołu polskiego. Wielu ewangelików przyłączyło się również do powstania styczniowego. O znaczeniu ewangelickiej społeczności łódzkiej świadczy przeniesienie w 1911 r. z Warszawy do Łodzi ewangelickiego seminarium mającego za cel kształcenie nauczycieli, kantorów i organistów¹⁹. Społeczność miała też własne czasopisma – również w języku polskim. Warto też wspomnieć, że w łódzkim kalejdoskopie wyznaniowym znaleźli swoje miejsce tzw. hernhuci albo bracia morawczycy. Była to aktywna społeczność ewangelizacyjna i modlitewna w ramach Kościoła ewangelicko-augsburskiego²⁰. Z **hernhutów** (hernhuttów) wywodzili się inicjatorzy wspólnoty baptystów, czyli „zboru wierzących, świadomie ochrzczonych”. Johann Rohner, buchalter, i Ludwig Heinrich Pufahl, tkacz, „importowali” nowe wyznanie z Ciechanowa, zapoznawszy się uprzednio z obyczajami i nauką baptystów. Ich gorliwa działalność ewangelizacyjna sprawiła, że w 1868 r. w stawie przy fabryce Scheiblera przyjęła chrzest „na wyznanie wiary w Chrystusa” pierwsza grupa wyznawców. Stanowiła ona dynamiczny zaczątek szybko rosnącej wspólnoty, obejmującej głównie niższe i średnie warstwy społeczeństwa łódzkiego. Mimo odmienności i powtórnego przyjęcia chrztu byli postrzegani przez wspólnotę ewangelicką jako podobni i swoi, mając sprzymierzeńca w pastora parafii luterańskiej. Katolicy postrzegali ich działalność jako wewnętrzną sprawę ewangelików²¹. Wspólnota rozrastała się tak szybko, że w r. 1875 przy ul. Nawrot 27 wybudowano dla niej największą wówczas świątynię murowaną w Łodzi. W 1905 r. wspólnota dysponowała już środkami pozwalającymi na zorganizowanie lecznicy chirurgicznej i położniczo-ginekologicznej – „Betlejem”, domu opieki społecznej na Chojnach, wydawnictwa i drukarni „Kompas”²².

19 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 12.

20 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 12.

21 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 13.

22 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 13.

Ze wspólnot ewangelickich najmniej liczną grupę chrześcijan w Łodzi stanowili **kalwini**. W 1888 r. w jej ramach powołano w Łodzi filiał zboru warszawskiego²³, zaś w 1904 r. zbór. Kalwini nastawieni byli propolsko²⁴. Ich nabożeństwa odbywały się za zgodą proboszcza parafii ewangelicko-augsburskiej w ewangelickim kościele Świętej Trójcy²⁵. Nabożeństwa i nauczanie odbywały się po polsku, czesku i niemiecku. W 1889 r. do zboru należały 334 osoby²⁶. W 1908 r. zbudowano dla zboru dom przy ul. Radwańskiej, zaś w latach 1928–1932 postawiono kościół. Pracujący w Łodzi duszpasterz kalwinów ks. Jerzy Jelen w czasie II wojny światowej zmuszany był przez Niemców do prowadzenia nabożeństw w języku niemieckim. Pod presją zrezygnował z polskiego, ale zaczął odprawiać po czesku. Ten wymierzony władzom okupacyjnym policzek przyczynił się do aresztowania go przez Gestapo. Zginął w obozie koncentracyjnym w Dachau w 1942 r.²⁷ W okresie powojennym ewangelicy reformowani byli niesłusznie utożsamiani z Niemcami.

Kolejną wspólnota chrześcijańska obecna w łódzkiej przestrzeni to **prawosławie**. Pierwsi jego wyznawcy pojawili się w Łodzi na progu drugiej połowy XIX w. Ich liczba zwiększyła się po powstaniu styczniowym, gdy administrację, składającą się dotychczas z urzędników polskich, zastąpiono rosyjską, a w mieście stworzono rosyjski garnizon wojskowy i sprowadzono rosyjską policję. W końcu wieku XIX w mieście zamieszkiwało ponad 7 tys. Rosjan, czyli prawosławnych, nie licząc żołnierzy (ok. 4,5 tys.)²⁸. Zbudowano dla nich najpierw cerkiew Aleksandra Newskiego, którą poświęcono w maju 1884 r.,

23 K. Badziak, K. Chylak, M. Łapa, *Łódź wielowyznaniowa. Dzieje wspólnot religijnych do 1914 roku*, dz. cyt., s. 453.

24 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 14.

25 Był nim ks. W. Rondthaler. Zob. S. Koroza, *Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP – parafia w Łodzi*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018), s. 42.

26 S. Koroza, *Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP – parafia w Łodzi*, dz. cyt., s. 42.

27 S. Koroza, *Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP – parafia w Łodzi*, dz. cyt., s. 46.

28 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 14–15.

następnie cerkiew garnizonową św. Aleksego (1896) i wreszcie świętej Olgi (1898). Kolejny skokowy wzrost liczebności prawosławnych miał miejsce na początku XX w. i spowodowany był zwiększeniem liczby policjantów i urzędników. Liczba Rosjan przekroczyła wówczas 10 tys. Po odzyskaniu niepodległości zostało ich w mieście około 1,5 tys.

Kolejną łódzką wspólnotą wyznaniową byli **mariawici**. Wywodzili się od zakonnicy Felicji Kozłowskiej (w zakonie Maria Franciszka), która w 1887 r. założyła zgromadzenie sióstr katolickich oparte na regule św. Klary, a później męskie Zgromadzenie Kapłanów Mariawitów. Nazwa związana jest z charyzmatem, jakim mieli się odznaczać członkowie – *Mariae vitam imitantes*, czyli naśladowujący życie Maryi. Zgromadzenia te miały początkowo charakter tajny, gdyż władze carskie zakazywały tworzenia jakichkolwiek stowarzyszeń. Członkowie zgromadzenia w myśl założycielki winni byli odznaczać się szczególnym nabożeństwem do Najświętszego Sakramentu i przyjąć za patronkę Matkę Boską Nieustającej Pomocy²⁹. Za datę powstania mariawityzmu uznają jego wyznawcy 2 września 1893 r., kiedy miało mieć miejsce pierwsze widzenie siostry Kozłowskiej Chrystusa, który domagał się utworzenia zgromadzenia kapłańskiego. Formalne odejście z Kościoła katolickiego nastąpiło 1 lutego 1906 r. przez wypowiedzenie posłuszeństwa arcybiskupowi Wincentemu Chościakowi-Popielowi ze strony księży ze zgromadzenia³⁰. Kiedy w tymże roku 1906 papież Pius X odmówił zatwierdzenia zgromadzeń i rozwiązał je, księża mariawiccy wraz ze swymi zwolennikami zatrzymali kościoły katolickie, co stało się zarzewiem konfliktów. Mariawici uzyskali informację o werdykcie kongregacji i papieża w dniu 31 grudnia 1906 r. i był to moment, w którym zaczęła funkcjonować osobna wspólnota wyznaniowa. Po stronie mariawitów opowiedział się ks. Edward Marks, gorliwy kaznodzie-

29 M. Sidor, *Starokatolicki Kościół Mariawitów*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018), s. 61.

30 M. Sidor, *Starokatolicki Kościół Mariawitów*, dz. cyt., s. 63.

ja i spowiednik. Jego zdolności oraz operatywność innych łódzkich księży dotychczas katolickich sprawiły, że wspólnota rozrastała się bardzo szybko³¹. On też stworzył centrum mariawityzmu w Łodzi, mimo iż miejscem jego powstania był Płock. Pod jego kierunkiem wzniesiono w dwa miesiące kościół świętego Franciszka w pobliżu ul. Franciszkańskiej. W 1908 r. w Łodzi i okolicach było już 74 tys. mariawitów³², z czego ok. 40 tys. wiernych w samej Łodzi. W 1909 r. istniały trzy parafie. W roku następnym utworzono pierwsze biskupstwo w Łodzi i było to właśnie biskupstwo mariawickie. Na jego czele stanął ks. Leon Maria Gołębiowski. Społeczna działalność księży mariawitów skupiła się na pomocy ubogim i potrzebującym³³.

W sytuacji współistnienia tak wielu wspólnot pojawiały się między nimi napięcia, ale tylko z mariawitami konflikty nabrały krwawego charakteru. W 1906 r. doszło do zamieszek, które u podłoża miały chęć odzyskania przez katolików zatrzymanych przez mariawitów kościołów. W dwudziestu czterech starciach zginęło 18 osób, kilkaset zostało rannych. Tego rodzaju akty były na rękę władzom carskim, toteż 11 grudnia 1906 r. uznały one mariawityzm za legalny związek wyznaniowy³⁴, mimo iż miał on charakter propolski. Popularność i możliwość działania nieograniczana szykanami władz sprawiły, że wspólnota mariawitów budowała ochronki, domy dziecka i szkoły, zakładała tzw. „domy ludowe”, organizowała sale zajęć przygotowujących do zawodu i kursy szycia dla dziewcząt³⁵. Stworzyła też własną prasę wydawaną przez własną drukarnię, nie tylko w języku polskim ale i litewskim. Mariawici w czasie II wojny światowej dzielili kaplicę z grekokatolikami³⁶.

Dla **grekokatolików** pierwsza parafia została utworzona w 2003 r. Obecnie z racji wojny na Ukrainie znacznie się powiększyła, a swo-

31 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 16.

32 M. Sidor, *Starokatolicki Kościół Mariawitów*, dz. cyt., s. 63.

33 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 16.

34 M. Sidor, *Starokatolicki Kościół Mariawitów*, dz. cyt., s. 63.

35 M. Sidor, *Starokatolicki Kościół Mariawitów*, dz. cyt., s. 66.

36 M. Sidor, *Starokatolicki Kościół Mariawitów*, dz. cyt., s. 69.

ją liturgię sprawuje w kaplicy świętego Krzysztofa w kościele ojców jezuitów w Łodzi³⁷.

Kościół polskokatolicki reprezentowany był od 1927 r., kiedy przybył do Łodzi były katolicki ksiądz Bolesław Jaegier, a już w następnym roku powołano parafię. W okresie międzywojennym ich liczba wzrosła do czterech, po wojnie były dwie, obecnie jedna (licząca ok. 300 osób)³⁸.

Wraz z rozwojem miasta struktura ludności do wybuchu I wojny światowej stawała się coraz bardziej złożona. Do połowy XIX w. ludność opisywano według kryterium podziału na chrześcijan i żydów³⁹. Czasami tylko rozróżniano katolików i ewangelików, których z kolei określano również mianem protestantów, luteran albo lutrów. W połowie wieku zaczęto ujmować również prawosławnych i braci morawskich, zwanych też morawczykami albo hernhuttami. Od lat siedemdziesiątych XIX w. ujmowano w statystykach chrześcijan reformowanych, a od osiemdziesiątych – baptystów. Wypada zaznaczyć, że w latach dziewięćdziesiątych w śladowej liczbie pojawili się również muzułmanie. Z początkiem XX wieku ujmowano również mariawitów, choć nie zawsze odróżniano ich od katolików. Zasadniczo w opisach dominują cztery grupy: katolicy, ewangelicy, prawosławni i żydzi⁴⁰. Bezpośrednio przed wybuchem I wojny światowej proporcje wyznaniowe przedstawiały się następująco: katolicy – 51%, ewangelicy – 25%, żydzi – 23%, prawosławni 1%⁴¹.

37 V. Berkyta i in., *Ukraiński Kościół Grekokatolicki*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018), s. 94.

38 J.A. Zdrojewski, *Kościół Polskokatolicki*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018), s. 74.

39 Pisownia „Żydzi” i „żydzi” różni się w zależności od tego, czy mowa o kryterium narodowościowym – wówczas wielką literą, czy wyznaniowym – wówczas małą.

40 J. Janczak, *Ludność Łodzi przemysłowej 1820–1914*, dz. cyt., s. 107–108.

41 J. Janczak, *Ludność Łodzi przemysłowej 1820–1914*, dz. cyt., s. 112. Nie uwzględniamy w tym zestawieniu osiedli administracyjnie nienależących wówczas do Łodzi (jak Bałuty, Widzew czy Chojny). Wówczas struktura wyznaniowa w 1897 r. przedstawiałaby się następująco: katolicy – 48%, żydzi – 32%, ewangelicy – 18%, prawosławni – 2% (nie uwzględniając wojska). Tamże, s. 112.

Społeczność łódzka odznaczała się posiadaniem znanych rodzin fabrykanckich, które zaznaczyły swój udział w życiu i rozwoju miasta. Przedstawiciele najbardziej znanych rodzin żydowskich nosili nazwiska: Poznański, Silberstein, Prussak, Kon, Rappaport, Rosenblatt, Hertz, Birnbaum, Wachs. Żydzi zdominowali drobny handel, część przemysłu i banki. Stanowili też obok Polaków większość tańszej siły roboczej w fabrykach.

Rodziny niemieckie to:

- a) protestanci: Geyer, Scheibler, Grohman, Kunitzer, Herbst,
- b) katolicy: Heinzl.

Inteligencja wywodziła się najpierw z kręgów niemieckich, później dopiero z polskich i żydowskich (II poł. XIX w.). Artur Rubinstein, Aleksander Tansman, Samuel i Leon Hirschenbergowie (malarze postimpresjoniści), Julian Tuwim, Jerzy Kosiński – to nazwiska najwybitniejszych w sferze kultury. Społeczność żydowska zorganizowała kilkadziesiąt szkół podstawowych i zawodowych, rozwinęła z czasem działalność charytatywną⁴².

Jedność i różnorodność społeczności wyznaniowych zostanie ukazana w różnych obszarach.

2. Działalność dobroczynna i oświatowa

Czas poprzedzający wybuch I wojny światowej aż do wybuchu II wojny światowej był niezwykle dynamiczny pod względem społecznym. Rosnąca świadomość ludności, rozumienie konieczności podejmowania działań oświatowych i charytatywnych owocowały pojawianiem się różnorodnych inicjatyw, które najczęściej miały oblicze konfesyjne. Pojawiły się liczne organizacje dobroczynne zakładane przez miejscowe społeczności wyznaniowe i osoby prywatne. Miały one za cel niesienie pomocy współwyznawcom albo określonym grupom jak starcy czy dzieci, bez kryterium wyznaniowego⁴³.

42 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 10–11.

43 A. Stawiszyńska, *Łódź w latach I wojny światowej*, Oświęcim 2016, s. 267–268.

W zarządach dzielnic Komitetu Obywatelskiego Niesienia Pomocy Biednym zasiadali księża katoliccy i mariawiccy, pastorzcy i rabini⁴⁴.

Najbardziej znaczącą organizacją dobroczynną było Łódzkie Chrześcijańskie Towarzystwo Dobroczynności (powołane w 1885 r. na bazie założonego w 1877 r. Komitetu Wsparcia Biednych)⁴⁵. Pierwszym jego prezesem był katolik Juliusz Heinzel (1877–1895), a jednym z najbardziej znaczących był m.in. pastor Rudolf Gundlach wywodzący się z rodziny polskich ewangelików (190–1920), po Karolu Jonscherze⁴⁶. Większość inicjatorów była wyznania ewangelickiego. Warto nadmienić, że członkostwo w zarządzie przyjął w imieniu gminy żydowskiej Herman Konstadt⁴⁷. Towarzystwo zorganizowało Przytułek dla Starców i Kalek (1886), tanię herbaciarnię (od 1894 r.), Przytułek Noclegowy i Sal Zarobnych dla „nędzarzy, żebraków, włóczęgów i kłoszardów” (1898). W miesiącach zimowych nocowało w nim nawet ponad 1200 osób⁴⁸. Kolejnymi dziełami Towarzystwa były: Komitet Przeciwżebraczy (1905), Biuro Pośrednictwa Pracy (1911), Schronisko dla Nauczycielek (1912), Przytułki Położnicze (od 1889/1890), Szpital dla Umysłowo i Nerwowo Chorych „Kochanówka” (1902), Ambulatorium Bezpłatne (1901). W zakresie troski o dzieci i młodzież Towarzystwo organizowało ochronki i działające przy nich szkoły elementarne (od 1889), Szkołę Rzemiosł (1900),

44 Zob. A. Stawiszyńska, *Łódź w latach I wojny światowej*, dz. cyt., s. 259–261.

45 J. Sosnowska, *Działalność socjalna i opiekuńczo-wychowawcza Łódzkiego Chrześcijańskiego Towarzystwa Dobroczynności (1885–1940)*, Łódź 2011, s. 14–15, 23. Jest to bardzo obszerne i szczegółowe opracowanie, ważne dla studium historii Łodzi.

46 J. Sosnowska, *Działalność socjalna i opiekuńczo-wychowawcza Łódzkiego Chrześcijańskiego Towarzystwa Dobroczynności (1885–1940)*, dz. cyt., s. 39; zob. też A. Stawiszyńska, *Łódź w latach I wojny światowej*, dz. cyt., s. 268.

47 J. Sosnowska, *Działalność socjalna i opiekuńczo-wychowawcza Łódzkiego Chrześcijańskiego Towarzystwa Dobroczynności (1885–1940)*, dz. cyt., s. 30.

48 J. Sosnowska, *Działalność socjalna i opiekuńczo-wychowawcza Łódzkiego Chrześcijańskiego Towarzystwa Dobroczynności (1885–1940)*, dz. cyt., s. 122.

Kolonie Letnie (1893), pediatryczny Szpital dla Dzieci „Anny Marii” (1910), prócz tego również doraźne akcje na rzecz ubogich⁴⁹.

Obok Łódzkiego Chrześcijańskiego Towarzystwa Dobroczynności „jedną z najprężniej działających organizacji dobroczynnych było Towarzystwo Schronisk św. Stanisława Kostki” kierowane przez księdza katolickiego Wincentego Tymienieckiego. Prowadziło ono ochronki, przytułki, schroniska i szkoły dla głuchoniemych⁵⁰. Podobną działalność prowadzili również mariawici. Włączali się w nią także żydzi – w 1899 r. powstało Łódzkie Żydowskie Towarzystwo Dobroczynności, które stawiało sobie podobne cele pomocowe⁵¹.

Z początkiem XX wieku aktywność katolików coraz bardziej zaczęła odpowiadać wielkości ich wspólnoty. Przyczyniła się do tego szczególnie działalność księdza Wincentego Tymienieckiego, późniejszego pierwszego katolickiego biskupa łódzkiego, który w listopadzie 1895 r. został skierowany jako wikariusz do parafii Podwyższenia Krzyża Świętego w Łodzi. Ważnym jego działaniem dobroczynnym było przeciwdziałanie skutkom biedy. Stała się ona szczególnie dotkliwa, gdy wybuchła I wojna światowa. Już w sierpniu 1914 r. powstał w Łodzi Komitet Obywatelski Niesienia Pomocy Biednym. Po zajęciu Łodzi przez wojska niemieckie ksiądz Wincenty Tymieniecki stanął na jego czele⁵². Nie tylko zajmował pierwsze miejsce, ale osobiście udawał się po prośbie do fabrykantów i osób

49 J. Sosnowska, *Działalność socjalna i opiekuńczo-wychowawcza Łódzkiego Chrześcijańskiego Towarzystwa Dobroczynności (1885–1940)*, dz. cyt., s. 93–344.

50 A. Stawiszyńska, *Łódź w latach I wojny światowej*, dz. cyt., s. 268.

51 Wśród instytucji, które powołało, znajdowały się: Bezprocentowa Kasa Pożyczkowa, Przytułek dla Kalek i Paralityków, Komitet Tanich Mieszkań, Tania Kuchnia, Komitet Biednych Położnic, Klinika Położnicza, Komisja Wsparć, Komitet Centralny Budowy Szpitala dla Umysłowo Chorych Żydów. Zob. Łódzkie Żydowskie Towarzystwo Dobroczynności, https://pl.wikipedia.org/wiki/%C5%81%C3%B3dzkie_%C5%BBydowskie_Towarzystwo_Dobroczynno%C5%9Bci (dostęp 23.10.2024)

52 Archidiecezjalne Archiwum Łódzkie (dalej AAL), Akta Kurii Diecezji Łódzkiej (dalej AKDŁ), „Caritas” i Dobroczynność 1914–1932, sygn. 84A, vol. I. Zob. P. Zwoliński, *Biskup Wincenty Tymieniecki i jego inicjatywy społeczno-dobroczynne – przyczynek do biografii*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 17 (2008), s. 449–450.

zamożnych, aby uzyskać pomoc, i otrzymywał ją. Choć nie była w stanie zaspokoić wszystkich naglących potrzeb biedoty łódzkiej, to uzyskiwał ją niezależnie od konfesyjnej przynależności proszonych o nią. W pierwszym roku wojny udało się zebrać niebotyczną wówczas sumę 5 mln rubli⁵³. Co nas tu szczególnie interesuje, to to, że w Komitecie aktywnie działali duchowni różnych wyznań.

To, że przyszło im działać w tragicznych okolicznościach, pokazują liczby, według których liczba osób pozbawionych środków do życia w dniu 1 września 1914 r. wynosiła 135 tys. (250 tys. z rodzinami). Skala wspólnego zrywu łodzian do niesienia wzajemnej pomocy świadczy o poziomie społecznej solidarności. Był to czas, kiedy banki przestały wypłacać oszczędności, a utrata Zagłębia Dąbrowskiego skutkowałą brakiem opału na zimę. Do tego doszedł pobór do wojska zwłaszcza młodych mężczyzn. Zmiany na rynku spowodowane wojną doprowadziły do upadku fabryk i produkcji. Bezrobociu towarzyszyły nędza i głód, choroby i wysoka śmiertelność, która jeszcze przez lata utrzymywała się na takim poziomie, zwłaszcza wśród nowo narodzonych niemowląt⁵⁴. Dość powiedzieć, że przez czas I wojny światowej spośród 600 tysięcy ludności miasto straciło 250 tysięcy mieszkańców⁵⁵, zatem na każdych 12 osób ubyło 5.

W warunkach zagrożenia nie tylko zdrowia, ale i życia Komitet skupiał się na organizowaniu jadłodajni i zapewnieniu dostępu do żywności, organizowaniu opieki nad dziećmi i młodzieżą, a także, w miarę możliwości, na udzielaniu pożyczek najbardziej potrzebującym. Komitet funkcjonował przez rok. W 1915 r. został rozwiązany przez władze niemieckie.

53 Dla porównania fundusz odlewu dzwonu „Zygmunt” wynosił 3000 rubli. Zob. *Pamiętka odlewu i chrztu dzwonu dla kościoła św. Stanisława Kostki*, opr. Jan Rymkowski, *Łódź 1911*, s. 6.

54 Zob. F. Mikinka, *Zagadnienie walki ze śmiertelnością niemowląt w Łodzi*, „Dziennik Zarządu Miejskiego w Łodzi”, R. 20, nr 10 (1938), s. 962–972.

55 J. Lewandowicz, *Z dziejów Łodzi katolickiej. Powstanie diecezji łódzkiej i sylwetka jej pierwszego biskupa Wincentego Tymienieckiego*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018), s. 14.

W czasie wojny niedożywienie dotykało również inteligencję. Ksiądz Tymieniecki postanowił powołać nową organizację – Tanią Higieniczną Kuchnię dla Inteligencji. Wydała ona w przeciągu roku 100 tysięcy obiadów, co daje niemal 300 obiadów dziennie⁵⁶. Oczywiście i w tym przypadku nie miała ona charakteru konfesyjnego.

Innym przejawem troski o społeczność dla zapewnienia schronienia bezdomnym, zwłaszcza dzieciom, a także dla zapewnienia minimum oświaty było kierowane przez księdza Tymienieckiego Towarzystwo Schronisk św. Stanisława Kostki. Z kolei organizacja Kropla Mleka, stworzona również przez księdza Tymienieckiego, troszczyła się, aby dzieci miały dostęp do mleka w sytuacji, gdy transporty mleka były konfiskowane przez wojsko, a mieszkańcy organizowali się, aby je odbijać⁵⁷. Kropla Mleka dożywiła w połowie lat dwudziestych 1800 dzieci i matek dziennie⁵⁸.

Na początku drugiego roku wojny ksiądz Tymieniecki postarał się o zorganizowanie Pierwszej Chrześcijańskiej Szkoły dla Głuchoniemych. Jej otwarcie miało miejsce 15 listopada 1915 r. Nazwa tej szkoły jest bardzo znacząca, gdyż oddaje jej ekumeniczny wymiar. Obejmowała opieką dzieci pochodzące z rodzin różnych wyznań chrześcijańskich, nie ograniczając się do przyjmowania dzieci z rodzin katolickich⁵⁹. Opiece nad dziećmi robotników, również w naszym dzisiejszym pojęciu ekumenicznym, służyło sprowadzenie do Łodzi zgromadzenia Sióstr Służebniczek Starowiejskich⁶⁰. Ich posługa nie ograniczała się bowiem do katolików.

56 J. Lewandowicz, *Z dziejów Łodzi katolickiej. Powstanie diecezji łódzkiej i sylwetka jej pierwszego biskupa Wincentego Tymienieckiego*, dz. cyt., s. 12–13.

57 J. Lewandowicz, *Z dziejów Łodzi katolickiej. Powstanie diecezji łódzkiej i sylwetka jej pierwszego biskupa Wincentego Tymienieckiego*, dz. cyt., s. 13.

58 J. Lewandowicz, *Z dziejów Łodzi katolickiej. Powstanie diecezji łódzkiej i sylwetka jej pierwszego biskupa Wincentego Tymienieckiego*, dz. cyt., s. 17.

59 J. Lewandowicz, *Z dziejów Łodzi katolickiej. Powstanie diecezji łódzkiej i sylwetka jej pierwszego biskupa Wincentego Tymienieckiego*, dz. cyt., s. 13.

60 J. Lewandowicz, *Z dziejów Łodzi katolickiej. Powstanie diecezji łódzkiej i sylwetka jej pierwszego biskupa Wincentego Tymienieckiego*, dz. cyt., s. 13.

Spółeczna działalność księdza Tymienieckiego nie zakończyła się, kiedy 11 kwietnia 1921 r. został pierwszym biskupem nowo utworzonej diecezji łódzkiej. Wokół inicjowanej przez siebie działalności dobroczynnej nadal skupiał przedstawicieli różnych konfesji.

3. Obchody 125. rocznicy Konstytucji 3 Maja

W 1916 r. przypadła 125. rocznica Konstytucji 3 Maja. Jej obchody stały się nie tylko manifestacją w wymiarze narodowym, ale również wyrazem jedności łódzkiego społeczeństwa ponad podziałami. Aktywnie włączyli się w nie również wyznawcy religii mojżeszowej⁶¹. Liberalizacja polityki niemieckich władz okupacyjnych pozwoliła na obchody w skromnym wymiarze rok wcześniej, lecz w 1916 r. udało się zorganizować je bardzo okazale. Czuwał nad nimi Komitet Obchodów Trzeciego Maja. Zasiadł w nim m.in. ks. Wincenty Tymieniecki⁶². Osobny komitet utworzyła gmina żydowska⁶³.

Obraz nastrojów ogarniających społeczeństwo łódzkie oddaje ulotka *Rodacy!* zachowana w Archiwum Państwowym w Łodzi:

Uczcijmy dzień 3-go Maja tak, jak czciliśmy go wbrew zakazom władz moskiewskich przez tłumny udział w nabożeństwach i hojne ofiary na dar szkolny. Przystrojeniem miasta, przypięciem odznak, wstrzymaniem się od codziennych zajęć, udziałem w poważnym pochodzie przez

61 Na ten temat zob. A. Stawiszyńska, *Łódź w latach I wojny światowej*, dz. cyt., s. 151–211.

62 Prócz niego znaleźli w nim miejsce Antoni Tomaszewski, Tadeusz Sułowski, Bronisław Knothe, S. Świdwiński, L. Starkiewicz, S. Musiatowicz, S. Czajkowski, E. Wagner, T. Kamiński, A. Lindner, M. Wocalewska, Tadeusz „Nowy Kurier Łódzki”, 28 IV 1916 (113), s. 1. Zob. A. Stawiszyńska, *Łódź w latach I wojny światowej*, dz. cyt., s. 177. Zob. też Archiwum Państwowe w Łodzi (dalej: APŁ), Zespół Druków i Pism Ulotnych (dalej: ZDiPU), t. 448a, Lista prelegentów 3 Maja.

63 Należeli do niego E. Heyman, M. Kernbaum, A.M. Daube, M. Goldman, J. Tajner. Zob. „Gazeta Łódzka” 29 IV, 3 V 1916, s. 1, 3; „Nowy Kurier Łódzki” 4 V 1916, s. 1.

ulice miasta – wzywano – dajmy jawny wyraz wspólności naszych uczuć i jednolitości naszej woli⁶⁴.

To poczucie wspólnoty u łodzian wyróżniało się na tle dużych miast. Archiwum Państwowe w Łodzi przechowuje kopię aktu wmurowanego za tablicą pamiątkową w kościele św. Stanisława Kostki w Łodzi, w którym stwierdzono, że „przedstawiciele Obywatelstwa Łódzkiego bez różnicy wyznania i odcieni politycznych stanęli w zwartych szeregach w pochodzie narodowym” i nazwano to „jednomyślnym przejawem uczucia dzieci polskiej ziemi”⁶⁵.

Łódź przystrojono w sposób wyjątkowy. Fabryki produkowały tkaniny w biało-czerwonych barwach⁶⁶. Obraz wspólnoty zaś daje „Porządek ustawienia i ruchu pochodu narodowego w dn. 3 V 1916 r. w Łodzi” ze zbiorów APŁ. Orszak składał się z pięciu członów. W drugim wraz z Komitetem Obchodu 3 Maja szli m.in. duchowni katolicycy i wszystkich pozostałych wyznań chrześcijańskich oraz rabini i zarząd gminy starozakonnych⁶⁷. Obok otwierających

64 APŁ, ZDiPU, t. 448a, ulotka *Rodacy!* Zob. B. Wachowska, *Obchody Krajowe 125 rocznicy Konstytucji 3 Maja*, „Acta Universitatis Lodziensis”, Folia Historica 41 (1991), s. 73.

65 „Roku pańskiego 1916, 3 Maja, w czasie zawieruchy wojennej, której skutki w najstraszniejszy sposób odczuły ziemie polskie, w 125 rocznicę ogłoszenia Ustawy Rządowej 3 i 5 maja 1791, za pontyfikatu Ojca św-go Benedykta XV, w drugim roku po ustąpieniu Rosjan z Królestwa Polskiego, a okupacji niemieckiej, w roku wielkich nadziei na Odrodzenie Ojczyzny i wskrzeszenie Państwa Polskiego – przedstawiciele Obywatelstwa Łódzkiego bez różnicy wyznania i odcieni politycznych stanęli w zwartych szeregach w pochodzie narodowym, po raz pierwszy widzianym w Łodzi, biorąc czynny udział w całym uroczystym obchodzie święta narodowego. Ten jednomyślny przejaw uczucia dzieci polskiej ziemi niech będzie rękomią i zapewnieniem na lepszą przyszłość wspólnej pracy w wolnej niepodległej Polsce. Tak nam Panie Boże dopomóż”. APŁ, ZDiPU, t. 448a.

66 B. Wachowska, *Obchody Krajowe 125 rocznicy Konstytucji 3 Maja*, dz. cyt., s. 179.

67 Zob. APŁ, ZDiPU, t. 448a. Zob. też *Uroczysty obchód 3-go Maja*, „Gazeta Łódzka” 29 IV 1916, s. 1. Zob. też B. Wachowska, *Obchody Krajowe 125 rocznicy Konstytucji 3 Maja*, dz. cyt., s. 184–185. „Udziału w obchodach nie wzięli syjonisci, którym nie pozwolono przypiąć oznak partyjnych”. A. Stawiszyńska, *Łódź w latach I wojny światowej*, dz. cyt., s. 177.

pochód dzieci i młodzieży ze szkół powszechnych stanęła i dziatwa ze szkół niemieckich, co było niemałą sensacją⁶⁸.

Dzieciaki były wynędzniałe, część szła bez obuwia, źle odziana, widać było, że są wygłodniałe. Cienkimi głosikami śpiewały pieśni narodowe, częstokroć fałszywie i nieharmonijnie, ale z wielkim zapamię⁶⁹.

Pochód rozpoczął się śpiewem pieśni *Boże, coś Polskę*. Przez cały czas marszu biły dzwony w kościele ewangelickim Świętej Trójcy⁷⁰.

Pastorzy i rabini w swoich miejscach kultu odwoływali się do tolerancji wynikającej z Konstytucji i podkreślali związki z Polską mniejszości narodowościowych i wyznaniowych⁷¹. Prelegenci mówiący o Konstytucji wywodzili się również z różnych środowisk konfesyjnych⁷². Uroczystą akademię zorganizowało również Stowarzyszenie Nauczycieli Chrześcijan⁷³. Można powiedzieć, że w duchu tamtego czasu było to wydarzenie ponad podziałami.

4. Współpraca międzywyznaniowa – budowa świątyń

Pod koniec lat pięćdziesiątych XIX w. ludność miasta przekroczyła 40 tys. mieszkańców. Katolicy w granicach administracyjnych miasta mieli zaledwie jedną parafię. Skupiała się ona wokół drewnianego kościoła Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Budowa drugiego kościoła ze względu na trudności czynione przez władzę carską mogła się rozpocząć dopiero w lipcu 1860 r. u zbiegu ulic Dzi-

68 B. Wachowska, *Obchody Krajowe 125 rocznicy Konstytucji 3 Maja*, dz. cyt., s. 184.

69 Opis Mieczysława Hertza. Cyt. za B. Wachowska, *Obchody Krajowe 125 rocznicy Konstytucji 3 Maja*, dz. cyt., s. 184.

70 B. Wachowska, *Obchody Krajowe 125 rocznicy Konstytucji 3 Maja*, dz. cyt., s. 185.

71 „Nowy Kurier Łódzki” 4 V 1916, nr 121, s. 1. Zob. A. Stawiszyńska, *Łódź w latach I wojny światowej*, dz. cyt., s. 179.

72 APŁ, ZDiPU, sygn. 448, k. 14, Lista prelegentów. Zob. A. Stawiszyńska, *Łódź w latach I wojny światowej*, dz. cyt., s. 179.

73 APŁ, ZDiPU, t. 17 103, dok. 3, 11.

kiej i Przejazd (dziś Sienkiewicza i Tuwima). Był to kościół pw. Podwyższenia Krzyża Świętego⁷⁴.

Jakkolwiek rząd mnożył przeszkody w związku z budową nowych kościołów, to miejscowa społeczność okazywała w tym względzie solidarność. Przedstawiciele różnych Kościołów wspierali się wzajemnie przy budowie nowych świątyń. Było to w Łodzi cechą charakterystyczną. Największy wkład finansowy w budowę nowego kościoła katolickiego pw. Podwyższenia Krzyża Świętego miała rodzina Scheiblerów należąca do wyznania ewangelickiego.

Czy wpływały na to względy ekonomiczne i wizerunkowe podyktowane tym, że świątynie służyły zatrudnianym w ich fabrykach robotnikom? Bez wątplenia tak, ale z pewnością nie tylko. Na pewno historia miasta wpłynęła na powstanie w nim szczególnego w odniesieniu do innych ośrodków ducha tolerancji i wzajemnego szacunku.

W drugiej połowie XIX i w pierwszej XX. w. miasto gwałtownie rosło. W 1909 r. erygowano dzisiejszą parafię katedralną. Stało się to po długich zabiegach. W 1898 r. ogłoszono międzynarodowy konkurs na projekt nowego kościoła w Łodzi, który miał mieć monumentalny charakter. Nadesłano 38 projektów z różnych krajów Europy. Wybrano propozycję architektów łódzkich. Budowę rozpoczęto w 1901 r. Do 1909 r. wzniesiono mury. Budowę ukończono w 1912 r. Łódź liczyła wtedy już ponad 400 tys. ludności. Mówi się, że „witraże z jednej strony transeptu przedstawiające proroków większych Starego Testamentu (Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel i Daniel) miała ufundować jedna z rodzin żydowskich⁷⁵. Postacie po stronie przeciwnej przedstawiające Ewangelistów (Mateusz, Marek, Łukasz, Jan) po stronie przeciwnej zostały wykonane z datków wspólnot protestanckich. Otwarcie nowego kościoła miało miejsce 22 grudnia 1912 r.”⁷⁶

74 J. Lewandowicz, *Z dziejów Łodzi katolickiej. Powstanie diecezji łódzkiej i sylwetka jej pierwszego biskupa Wincentego Tymienieckiego*, dz. cyt., s. 7. Parafia erygowana była, gdy liczba ludności przekroczyła 100 tysięcy.

75 Nie jest to informacja historycznie potwierdzona.

76 J. Lewandowicz, *Z dziejów Łodzi katolickiej. Powstanie diecezji łódzkiej i sylwetka jej pierwszego biskupa Wincentego Tymienieckiego*, dz. cyt., s. 10.

Przykładem nie tylko współlistnienia, ale i wzajemnego zrozumienia, a nawet solidarności i współpracy chrześcijan różnych wyznań jest sytuacja związana z budową ewangelickiego kościoła świętego Mateusza. Potrzeba nowego kościoła stała się tym pilniejsza, że z początkiem wojny nastąpił znaczny napływ żołnierzy niemieckich. Kiedy budowa się przedłużała, „Gazeta Łódzka” w marcu 1915 r. trzykrotnie podawała do wiadomości, że nabożeństwa dla wyznawców ewangelickich odbywają nie tylko w parafii świętego Jana (przy ul. Sienkiewicza), ale również w katolickim kościele Podwyższenia Świętego Krzyża⁷⁷. Kiedy zaś wybuch wojny zahamował plany społeczności wspólnoty ewangelicko-reformowanej, miejsca na odczyty w języku czeskim w związku z obchodzonym przez nią w 1915 r. pięćsetleciem wystąpienia Jana Husa udostępniła ewangelicko-augsburska świątynia pod wezwaniem świętego Mateusza⁷⁸.

Bardzo wymowne jest również to, że wywodzący się z katolickiej rodziny Juliusz Józef Heinzl baron von Hohenfels (1834–1895), urodzony w Łodzi w październiku 1884 r. został odznaczony orderem Świętego Stanisława II klasy za gorliwość okazaną przy dziele budowy cerkwi św. Aleksandra Newskiego w Łodzi przy ul. Widzewskiej (ob. ul. Kilińskiego 56).

5. Łódzki dzwon

Niezwykle ciekawie pod względem współpracy różnych wspólnot religijnych przedstawia się historia łódzkiego dzwonu. Jak w soczewce skupia się w niej obraz miasta. Z okazji koronacji obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w 1910 r. pomysł odlania dzwonu

77 A. Stawiszyńska, *Łódź w latach I wojny światowej*, dz. cyt., s. 189; zob. „Gazeta Łódzka” 12 III 1915, nr 58; tamże, 13 III 1915, nr 59; 27 III 1915, nr 275.

78 Zob. K. Badziak, K. Chylak, M. Łapa, *Chrześcijańskie wspólnoty wyznaniowe (bez Kościoła rzymsko-katolickiego) w Łodzi do wybuchu I wojny światowej*, [w:] *Rola wspólnot wyznaniowych w historii miasta Łodzi*, red. M. Kulesza, Łódź 2011.

poddali rzemieślnicy łódzcy⁷⁹. Władysław Wagner (1865–1937), katolik, organizator i pierwszy prezes Resursy Rzemieślniczej, zawiązał komitet fundacji dzwonu „Zygmunt”⁸⁰.

Zachował się wydany w 1911 r. opis historii powstania dzwonu, zatytułowany *Pamiętka odlewu i chrztu dzwonu dla kościoła św. Stanisława Kostki*. Samo odlewanie dzwonu w fabryce Józefa Johna było dla łodzian wielkim świętem. Przy dźwiękach orkiestry dętej zgromadzili się tłumnie przedstawiciele społeczeństwa. Z listy nazwisk osób obecnych przy odlewaniu można wnioskować, że była to grupa zróżnicowana wyznaniowo. Jest ona bardzo znacząca, wiele mówią imiona i nazwiska. Zanotował je autor, który należał do komitetu organizacyjnego:

Proske Gotlib, starszy majster w odlewni; Kraszkiewicz Wiktor i Blumberg Teodor, majstrowie odlewni; Portych Antoni, rachmistrz odlewni, Czech Roman, Kroczewski Szymon, Bakalarski Walenty i Jeske Jan, odlewnicy; Chmielewski Szczepan, starszy ślusarz; Studniarek Teofil ślusarz; Fokczyński Zygmunt, praktykant odlewni. Prócz tego nieśli chętną pomoc w pracy wszyscy prawie bez wyjątku urzędnicy, rzemieślnicy i robotnicy firmy „J. John”, jedni radą a inni zaś czynem, za co ogół rzemieślników – fundatorów dzwonu, składa serdeczne „Bóg zapłać”⁸¹.

W czasie I wojny światowej Niemcy chcieli wywieźć dzwon. Łodzianie pilnowali go jednak, aby to uniemożliwić. Niestety w 1943 r. udało się to Niemcom uczynić. Dzwon potajemnie wywieźli i nigdy nie powrócił do Łodzi⁸². Kiedy powstał, był największym dzwonem w Królestwie Polskim. Mierzył 170 cm wysokości, miał 2 metry

79 *Pamiętka odlewu i chrztu dzwonu dla kościoła św. Stanisława Kostki*, opr. J. Rymkowski, [Łódź] 1911, s. 3.

80 S. Rachalewski, *Campo Santo Łodzi. Wczoraj a dziś łódzkich cmentarzy chrześcijańskich*, część IV, [w:] „Dziennik Zarządu Miejskiego w Łodzi”, R. 20, nr 10 (1938), s. 991–992.

81 *Pamiętka odlewu i chrztu dzwonu dla kościoła św. Stanisława Kostki*, dz. cyt., s. 32.

82 J. Lewandowicz, *Z dziejów Łodzi katolickiej. Powstanie diecezji łódzkiej i sylwetka jej pierwszego biskupa Wincentego Tymienieckiego*, dz. cyt., s. 12.

średnicy, ważył 10 024 funty, nadto serce 320 funtów i przeciwwaga 5 108 funtów, czyli całość 15 452 funty⁸³.

Dzwon został „odtworzony” w 2011 r. z inicjatywy proboszcza katedry – ks. Ireneusza Kuleszy, dyrektora Narodowego Centrum Kultury Krzysztofa Dudka oraz dziennikarza Jacka Grudnia. Zbierano fundusze wśród społeczności całego miasta. Przy poświęceniu obecni byli przedstawiciele wszystkich wyznań.

6. Zakończenie

W specyficznym środowisku łódzkim od czasu nowego rozwoju miasta ma miejsce połączenie sfer społecznej i wyznaniowej, ich wzajemne przenikanie się i oddziaływanie. Przedstawiciele różnych wyznań dbali o to, by dokonać dzieła misyjnego wśród robotników pracujących u innego wyznaniowo fabrykanta. Wszyscy czynili wysiłki na rzecz zwalczania prostytucji i biedy, podnoszenia poziomu oświaty i zapewnienia przetrwania ludzi znajdujących się w skrajnej nędzy.

W wielowyznaniowych środowiskach często ma miejsce prozelityzm. Występował on również w Łodzi. Najszybciej polonizowali się niemieccy katolicy⁸⁴. Przynajmniej początkowo w kwestii językowej była gotowość do zaspokojenia oczekiwań wiernych. Około połowy wieku XIX katolicki proboszcz czynił starania o księdza, który znałby język niemiecki. Z drugiej strony w 1888 r. w kościele ewangelicko-augsburskim św. Jana wprowadzono nabożeństwa w języku polskim dla pochodzących z Łodzi luteranów⁸⁵. Szybko germanizowała się ludność żydowska, która zdobywała wykształcenie za granicą, najczęściej na obszarach niemieckojęzycznych⁸⁶. W XIX w. Żydów chrześcijan raczej nie widać.

83 *Pamiętka odlewu i chrztu dzwonu dla kościoła św. Stanisława Kostki*, dz. cyt., s. 20.

84 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 11.

85 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 17.

86 M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 18.

Religijność ludności była zwykle powierzchowna i ograniczana względami ekonomicznymi. Pierwszym celem życiowym ludzi było bogacenie się. Kwestie religijne traktowane były najczęściej jako dodatkowe⁸⁷. Mimo różnic odmienne tradycje religijne przejmowane były w zwyczajach rodzinnych, a nawet w sferze kultu. Zachowywano podstawowe cechy własnej obrzędowości, ale przejmowano te, które dały się pogodzić z własną tradycją⁸⁸. Ich ekumeniczny wymiar widać w przejmowaniu zwyczajów świątecznych. Przykładem mogą być wieńce adwentowe wywodzące się ze środowiska ewangelickiego, które przyjęły się w katolickich domach i kościołach. W polskich rodzinach ewangelickich, odmiennie niż w niemieckich, w Wigilię zachowywano post i dzielono się opłatkiem, a charakterystyczne dla Łodzi były w czasie wieczery makiełki. W Łodzi w rodzinach ewangelickich 6 grudnia przychodził z prezentami św. Mikołaj, mimo iż w innych regionach ze względu na nieuznawanie kultu świętych prezenty przynosiło Dzieciątko Jezus⁸⁹. Prawosławni obchodzą w Łodzi Boże Narodzenie podobnie jak katolicy i według kalendarza katolickiego, choć mają również oryginalne własne zwyczaje⁹⁰, a w świętowaniu żydowskim Nowego Roku (*Rosz ha-Szana*) w Łodzi znaleźć można analogie do katolickiego świętowania Bożego Narodzenia⁹¹.

Czas powrócić do myśli podjętej na początku. Jedność w różnorodności czy różnorodność w jedności? Raczej to drugie. Wyznanie to kwestia poznania, myśli i woli, wiary, którą dzielimy również i bez racjonalnego uzasadnienia. Niemniej jest ona związana z jakimś wyborem, mniej lub więcej zależnym od nas. To rzeczywistość łaski. Tymczasem w tym, co ludzkie, spotykamy się wszyscy z natury. W nią wpisane jest nasze podobieństwo do Logosu. Wszyscy jako ludzie jesteśmy dziećmi jednego Boga. Jesteśmy różnorodni wyzna-

87 Zob. M. Budziarek, *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, dz. cyt., s. 18.

88 A. Plucińska, *Święto niechaj świętem będzie...*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018), s. 176.

89 A. Plucińska, *Święto niechaj świętem będzie...*, dz. cyt., s. 177.

90 A. Plucińska, *Święto niechaj świętem będzie...*, dz. cyt., s. 177–178.

91 A. Plucińska, *Święto niechaj świętem będzie...*, dz. cyt., s. 179.

niowo, ale jednorodni w człowieczeństwie. Tak jak wypływamy ostatecznie z jednego źródła, tak też życzymy sobie, abyśmy spotkali się w jednym punkcie docelowym, w Chrystusie. Zapewne mając i to na uwadze, w 2018 r. wyznania współorganizowały Pierwszą Ekumeniczną Pielgrzymkę do Ziemi Świętej⁹².

Człowieczeństwo nie może stanowić przeszkody dla jedności, ale solidny fundament, punkt wyjścia i płaszczyznę współpracy w osiągnięciu tego, co człowieczeństwo dać może. Łódź jest dobrym tego przykładem, co starano się pokazać. Może warto w tym miejscu dodać, że kiedy 20 maja przybył do Łodzi Achilles Ratti, późniejszy papież Pius XI, katolicy byli zakłopotani, gdyż nie dysponowali, według własnej oceny, godną siedzibą dla przedstawiciela Ojca Świętego. Zwrócili się więc do ewangelika Karola Scheiblera (III) z prośbą, aby nuncjusz mógł zamieszkać w jego pałacu, na co ten ochoczo się zgodził. Taka właśnie jest Łódź.

Bibliografia

Akta Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego dotyczące się gminy ewangelicko-augsburskiego wyznania w Łodzi, województwa mazowieckiego, 1826–1839, AGAD, Centralne Władze Wyznaniowe Królestwa Polskiego: 1263.

Archidiecezjalne Archiwum Łódzkie, Akta Kurii Diecezji Łódzkiej, „Caritas” i Dobroczynność 1914–1932, sygn. 84 A, vol. I.

Archiwum Państwowe w Łodzi, Zespół Druków i Pism Ulotnych, t. 448a, ulotka „Rodacy!”, bez tytułu i daty.

„Gazeta Łódzka” 29 IV, 3 V 1916.

„Nowy Kurier Łódzki” 4 V 1916.

„Szum z nieba”, 6/2019 (156).

92 Jej opis/kronikę zob. S. Koroza i in., *Pierwsza Łódzka Ekumeniczna Pielgrzymka do Ziemi Świętej*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018), s. 181–214.

- Badziak K., Chylak K., Łapa M., *Chrześcijańskie wspólnoty wyznaniowe (bez Kościoła rzymskokatolickiego) w Łodzi do wybuchu I wojny światowej*, [w:] *Rola wspólnot wyznaniowych w historii miasta Łodzi*, red. M. Kulesza, M. Łapa, J. Walicki, Łódź 2010.
- Badziak K., Chylak K., Łapa M., *Łódź wielowyznaniowa. Dzieje wspólnot religijnych do 1914 roku*, Łódź 2014.
- Bądziór W., *Obchody krajowe Konstytucji 3 maja*, Warszawa 1991.
- Berkyta V. i on., *Ukraiński Kościół Grekokatolicki*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018).
- Breyer Albert, *Deutsche Gaue in Mittelpolen*, „Deutsche Monatshefte i Polen”, 1(11)10 1935.
- Breyer Albert, *Die ersten drei Jahre der grossen Einwanderung deutscher Tuchmacher nach Mittelpolen 1820, 1821, 1822*, „Deutsche Monatshefte in Polen”, z. 1 (1938/1939).
- Budziarek M., *Wyznania i religie w Łodzi w XIX wieku*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 4 (1995).
- Grzegorzczak A., *Kościół Ewangelicko-Augsburski*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018).
- Hauser P., *Kolonista niemiecki na ziemiach polskich w XIX i XX wieku: mit i rzeczywistość: wykład wygłoszony na inauguracyjnym spotkaniu ze studentami I roku w roku akademickim 1994/1995*, Poznań 1994.
- Janczak J., *Ludność Łodzi przemysłowej 1820–1914*, „Acta Universitatis Lodziensis” 1982, Folia Historica 11.
- Koroza S. i in., *Pierwsza Łódzka Ekumeniczna Pielgrzymka do Ziemi Świętej*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018).
- Koroza S., *Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP – parafia w Łodzi*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018).
- Krajewska H., *Relacje łódzkich protestantów z katolikami (1816–1914)*, [w:] *Archidiecezja łódzka w latach 1920–2020. W setną rocznicę powstania*, red. W. Gliński, E. Ślęzak, Łódź–Warszawa 2023.
- Kulesza M., *Ze studiów nad rolą protestantów w kształtowaniu krajobrazu kulturowego Łodzi*, „Studia z Geografii Politycznej i Historycznej”, t. 1 (2012).
- Lewandowicz J., *Z dziejów Łodzi katolickiej. Powstanie diecezji łódzkiej i sylwetka jej pierwszego biskupa Wincentego Tymienieckiego*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018).
- Mikinka F., *Zagadnienie walki ze śmiertelnością niemowląt w Łodzi*, „Dziennik Zarządu Miejskiego w Łodzi” R. 20, nr 10 (1938).

- Pamiętka odlewu i chrztu dzwonu dla kościoła św. Stanisława Kostki*, opr. J. Rymkowski, [Łódź] 1911.
- Plucińska A., *Święto niechaj świętem będzie...*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018).
- Rachalewski S., *Campo Santo Łodzi. Wczoraj a dziś łódzkich cmentarzy chrześcijańskich*, część IV, „Dziennik Zarządu Miejskiego w Łodzi”, R. 20, nr 10 (1938).
- Rutkowska-Siuda D., *Szlakiem łódzkiej architektury sakralnej*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018).
- Sidor M., *Starokatolicki Kościół Mariawitów*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018).
- Skrzydło L., *Rody fabrykanckie*, Łódź 1999.
- Sosnowska J., *Działalność socjalna i opiekuńczo-wychowawcza Łódzkiego Chrześcijańskiego Towarzystwa Dobroczynności (1885-1940)*, Łódź 2011.
- Stawiszyńska A., *Łódź w latach I wojny światowej*, Oświęcim 2016.
- Wachowska B., *Łódzkie obchody Konstytucji 3 Maja w czasie I wojny światowej*, Folia Historica 40 (1991).
- Wachowska B., *Obchody Krajowe 125 rocznicy Konstytucji 3 Maja*, „Acta Universitatis Lodziensis”, Folia Historica, 41 (1991).
- Wakuła L., *Baptyści w Łodzi*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018).
- Zdrojewski J.A., *Kościół Polskokatolicki*, „Kronika miasta Łodzi”, 3/82 (2018).
- Zwoliński P., *Biskup Wincenty Tymieniecki i jego inicjatywy społeczno-dobroczynne – przyczynek do biografii*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 17 (2008).

Abstrakt

Kościół a Kościoły w łódzkiej perspektywie historyczno-teologicznej

Autor, uwzględniając tło historyczne, ukazuje na wybranych przykładach współlistnienie oraz współdziałanie łódzkich grup wyznaniowych w zakresie dobroczynności, sprawowania kultu, budowy świątyń, edukacji, troski o poziom moralny społeczeństwa i zdrowie. W środowisku łódzkim

działania różnorodnych pod względem narodowościowym i wyznaniowym społeczności wzajemnie się przenikały i obfitowały w inicjatywy ponad podziałami. Z tego powodu działania te są szczególnie interesującym przykładem ekumenicznej koegzystencji i w jakimś stopniu mogą stanowić wzór nie tylko dla dzisiejszych wysiłków ekumenicznych, ale i dla współistnienia i współpracy dzisiejszego społeczeństwa (które choć jest dużo mniej zróżnicowane niż dawniejsza Łódź, to wydaje się bardziej konfliktowe).

Słowa kluczowe: ekumenizm, Łódź, wyznania chrześcijańskie, Żydzi, dobroczynność

Summary

Church and Churches in the Łódź historical and theological perspective

The author presents a selection of examples, set against the historical background, that illustrate the ways in which the religious denominations in Łódź lived and worked together in the areas of charity, worship, the construction of temples, education, and care for the moral welfare and health in society. Łódź seems to have fostered an environment in which communities that were otherwise distinct in terms of nationality and religion were able to engage in abundant nonpartisan initiatives which intertwined across boundaries. As such, they constitute a uniquely interesting example of ecumenical coexistence and may, to some extent, provide a blueprint not only for the current ecumenic endeavours but also for a successful coexistence and collaboration in today's society which, although more homogeneous than that of the old Łódź, appears to be more riddled with internal conflict.

Keywords: ecumenism, Łódź, Christian denominations, Jews, charity

Ks. Marek Ławreszuk

Istota i natura Cerkwi

Wprowadzenie

Założeniem do pracy nad niniejszym tekstem stała się próba spojrzenia na Kościół – Cerkiew z perspektywy prawosławnej eklezjologii. W krótkim, syntetycznym ujęciu pozwoli on na przedstawienie wielu funkcjonujących definicji tego terminu. Każda próba charakterystyki tego, czym jest Cerkiew, wyznacza nieco inny punkt odniesienia w dalszej analizie. Katechizmowa, teologiczna, administracyjna, porównawcza, historyczna, współczesna, wewnętrzna lub zewnętrzna definicja implikuje sposób mówienia o Cerkwi. W obrębie granic nakreślanych przez definicje będziemy w stanie scharakteryzować naturę Cerkwi i jej istotę, taką, o jakiej mówi i jaką realizuje Cerkiew prawosławna. Będzie to więc analiza oparta na teologicznym, wewnętrznym ujęciu, które jednak uwzględni charakterystykę zewnętrzną, tj. odniesienie do tego, jak Cerkiew jest postrzegana. Teologiczna analiza wewnętrzna wykorzysta przede wszystkim osiągnięcia prawosławnej eklezjologii, uwzględniając zarówno jej historyczne fundamenty, jak i współczesne interpretacje.

Kościół czy Cerkiew? – krótka analiza terminologiczna

Wykorzystanie w tytule niniejszego tekstu terminu „cerkiew” wymaga krótkiego wyjaśnienia. Termin ten w polskiej prawosławnej teologii jest synonimem „kościół”, chociaż posiada swą specyfikę i szerszy kontekst stosowania, szczególnie w utrwalonych połączeniach wyrazowych. Zastosowanie tego terminu może i powinno być w niniejszym tekście rozumiane synonimicznie, aczkolwiek ze względu na powiązanie z dziedzictwem biblijnym i spuścizną epoki patrystycznej wykorzystanie właśnie tego rzeczownika w rodzaju żeńskim może być usprawiedliwione głębiej aniżeli wyłącznie sentymentem czy zachowaniem tradycji.

Grecki termin ἡ ἐκκλησία, który staje się punktem wyjścia tworzenia dalszej terminologii i odpowiedników w innych językach, mówi o pewnym organizmie. Na przestrzeni tysiącleci dokonywano wielu prób zdefiniowania tego organizmu, przy czym – jak twierdzi Paul Evdokimov, powołując się na twórczość o. Sergiusza Bułhakowa czy o. Pawła Florenskiego – wszelkie definicje przytaczają jedynie częściową, fragmentaryczną charakterystykę Cerkwi, albowiem „są natury konceptualnej, a nie doktrynalnej”¹.

W wielu z tych definicji, dla bardziej wyrazistej i precyzyjnej charakterystyki, wykorzystano biblijną terminologię i biblijne obrazy. Próba ich interpretacji zawarta w twórczości patrystycznej i dziedzictwie myśli epoki soborów powszechnych opierała się m.in. na zespoleniu greckiego rzeczownika rodzaju żeńskiego z różnymi symbolami, obrazami i terminami, z którymi rzeczownik ten wchodził w swoiste interakcje. W opisach definicyjnych grecka *eklesia* łączyła się w zestawieniu z biblijnym Oblubieńcem, stając się w opisie „Oblubienicą” i wiążąc wzajemne relacje w oparciu o starotestamentowe obrazy (m.in.: Oz 1; Ez 16,; Jr 33,11; Iz 49,18, 61,10, 62,5; Mdr 8,2), a przede wszystkim na podstawie teży metafory wykorzystywanej

1 Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 131.

przez Jezusa Chrystusa (Mt 9,15; Mt 25,1–13) i precyzyjnie opisanej przez apostoła Pawła w 2 Kor 11,2 oraz Ef 5,25. Ta najstarsza, biblijna i jednocześnie chrześcijańska próba definicji Kościoła-Cerkwi przez metaforyczny obraz relacji Oblubieńca i Oblubienicy dominowała w myśli patrystycznej, która odszukiwała coraz to głębsze odniesienia zawarte m.in. w *Pieśni nad Pieśniami* czy obrazie małżonki Baranka z Objawienia świętego Jana (zob. m.in. Ap 21,9–10, 19,7, 21,2, 22,17). Obok tego biblijnego metaforycznego obrazu możemy również wskazać na utrwalone połączenie ἡ Μητήρ Ἐκκλησία, które charakteryzuje główny element jako „matkę”.

Już te dwa przykłady pozwalają wskazać, że rodzaj żeński greckiego terminu *eklesia* w naturalny sposób pozwolił na rozwijanie charakterystyki i opisu tego, co ten termin kryje. W obu przypadkach rodzaj żeński terminu pozwala na budowę spójnego obrazu relacji kobiety i mężczyzny lub charakterystyki funkcji przypisywanej matczynej trosce i miłości.

Grecki termin odnalazł w świecie swoje różnojęzyczne odpowiedniki. Warto zauważyć, iż języki hiszpański (*iglesia*), francuski (*eglise*), włoski (*chiesa*), norweski (*kyrkje*), niemiecki (*kirche*), łaciński (*ecclesia*) oraz cała grupa języków słowiańskich (bułgarski, rosyjski, białoruski, ukraiński, cerkiewnosłowiański, chorwacki, czeski, macedoński, serbski) zachowują w tej sytuacji rodzaj żeński. W języku polskim, na styku dwóch kultur i tradycji językowych, upowszechniły się terminy *kościół* w rodzaju męskim oraz *cerkiew* rodzaju żeńskiego. Eklezja, stanowiąca synonim rodzaju żeńskiego, nie jest powszechnie utożsamiana z cerkwią-kościółem, lecz raczej nawiązuje do bardziej ogólnego rozumienia jako „zgrupowanie”. We współczesnym nowogreckim termin ten stał się synonimem budynku sakralnego wyznań chrześcijańskich. W związku z powyższym termin ten, mimo bliskości etymologicznej z greckim odpowiednikiem, nie może być, poza naukowymi opracowaniami, wykorzystywany w celu charakteryzowania chrześcijańskiej wspólnoty. Redaktorzy *Słownika polskiej terminologii prawosławnej* wskazali, że tego typu rozróżnienie

było „specyficzne dla języków dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów i obecne współcześnie również w językach czeskim i słowackim”². Zachowując świadomość synonimiczności terminów *cerkiew* oraz *kościół*, w niniejszym tekście został wykorzystany rzeczownik rodzaju żeńskiego³.

Cerkiew czy cerkwie? Wieloznaczność terminu w ujęciu prawosławnej teologii

Koncentrując się na przedstawieniu istoty i natury Cerkwi, należy uściślić, o jakim kontekście tego wieloznacznego terminu mówimy. Ujęcie teologiczne pozwala nam w oczywisty sposób wykluczyć architektoniczne znaczenia tego terminu, które wskazują na: „oświęcony budynek bądź wydzielone miejsce w budynku przeznaczone do sprawowania nabożeństw i misterii” oraz liturgiczne określenie głównej nawy świątyni⁴. W ten sposób pozostaje nam zasadnicza teologiczno-doktrynalna definicja terminu, która za *Słownikiem polskiej terminologii prawosławnej* jest następująca: „bosko-ludzki organizm, którego głową jest Jezus Chrystus, a ciałem wspólnota aniołów i ochrzczonych ludzi zjednoczonych wiarą w Boga oraz misterium Eucharystii”⁵. Należy tutaj dodać, że współczesna teologia prawosławna niechętnie przyjmuje i poddaje krytyce historyczne wąskie definicje Cerkwi, opracowane przez prawosławnych teologów w duchu dogmatyki scholastycznej, które traktowały Cerkiew bądź wyłącznie jako wspólnotę, bądź wyłącznie jako instytucję⁶.

Etymologia podkreśla, że ten organizm stanowi „zgromadzenie” – „synaksę”, które łączy Stwórcę i świat stworzony, które jest zorga-

2 Cerkiew, [w:] *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, red. W. Przyczyna, K. Czarnecka, M. Ławreszuk, Białystok 2022, s. 124–127.

3 W cytowanych fragmentach tekstu zachowano pisownię oryginalną.

4 Cerkiew, [w:] *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, dz. cyt., s. 124–127.

5 Cerkiew, [w:] *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, dz. cyt., s. 124–127.

6 Lialiou D.A., *Współczesna teologia grecka eklezjologii*, „Elpis”, t. 5 (2003), s. 101.

nizowane na fundamencie dobrowolności⁷, wyboru i o którym można powiedzieć, że do zachowania swej wspólnotowości wymaga nieustannej woli i podejmowania działań (gr. *ergon, praxis*)⁸. Wolą jest wyrażenie prawdziwej wiary, a działania powinny wypływać z niej i znajdować swoje wypełnienie w Sakramencie sakramentów Cerkwi Chrystusowej, tj. w Eucharystii.

Powyższe definicje wyraźnie wskazują na istnienie jednej Cerkwi. Z drugiej jednak strony, zarówno historyczne i współczesne świadectwa realnego życia wspólnot chrześcijańskich na świecie, jak ustalenia kanoniczne i koncepcje eklezjalne mówią o cerkwiach – kościołach w liczbie mnogiej. Czy takie rozróżnienie podważa pierwotną definicję i zmienia charakter Cerkwi?

Za Christosem Jannarasem możemy powiedzieć, że jako bosko-ludzki organizm Cerkiew przejawia się wielorako jako „religijne” elementy historycznego ciała eklezjalnego, która „konstytuuje Cerkiew jako dającą perspektywę ‘życia wiecznego’ po tej ziemskiej stronie, która jest czasowa i ograniczona przestrzenią”⁹. Cerkiew jako bosko-ludzki organizm i jako jego przejawy w określonym czasie i miejscu jest ze sobą tożsama pod względem swej natury i istoty, którą spróbujemy przeanalizować w kolejnym paragrafie.

Wskazanej wyżej słownikowej definicji możemy przypisać połączenie wyrazowe „Cerkiew powszechna”, które pojawia się właśnie dlatego, aby rozróżnić omawianie jedności i wielości. Połączenie to staje się wsparciem przy wyróżnieniu eklezjalnego określenia „Cerkiew lokalna”. Ich definicje są od siebie wzajemnie zależne i przedstawiają się następująco. Cerkiew powszechna mówi o Cerkwi w aspekcie kanoniczno-teologicznym. Nie zmienia definicji Cerkwi, lecz przedstawia ją w realiach świata doczesnego jako „wszystkie Cerkwie lokalne pozostające ze sobą w łączności eucharystycznej”¹⁰.

7 *Katechizm. Podręcznik do nauki Religii Prawosławnej*, Warszawa 1938, s. 25.

8 Hrycuniak S., *Eucharystia*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 209.

9 Ānnaras H., *Vera Cerkvi*, Kiev 2012, s. 206.

10 Cerkiew, [w:] *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, dz. cyt., s. 124–127.

Ten kanoniczny aspekt istnienia Cerkwi odnajduje swoje wyrażenie również i w innych utrwalonych połączeniach: Cerkiew widzialna, Cerkiew ziemską.

Druga grupa często wykorzystywanych połączeń akcentuje wielość istniejących ziemskich struktur. Do tej grupy połączeń wyrazowych zaliczamy: Cerkiew lokalną, Cerkiew autokefaliczną, Cerkiew autonomiczną, Cerkiew matkę, Cerkiew kiryarchalną, Cerkwie/Kościół wschodnie, Cerkiew/Cerkwie prawosławną(e), Cerkwie/Kościóły unickie, rzymskokatolickie, protestanckie itd. Unikając głębokiej i trudnej do zrealizowania w ramach niniejszej pracy analizy wewnętrznych podziałów chrześcijaństwa i wynikających z nich rozbieżności terminologicznych, koncentrując się nie na przyczynach i skutkach, lecz jedynie analizując sam fakt istnienia wielu zróżnicowanych struktur określanych jako Cerkwie/Kościóły (w liczbie mnogiej), możemy wpisać je pod najbardziej uniwersalną definicję „mnogoci” eklezjalnej. Definicja ta dotyczy „Cerkwi lokalnej” i brzmi: „część Cerkwi powszechnej wyodrębniona na podstawie kryteriów administracyjnych, kanonicznych lub organizacyjnych”¹¹. Ta kanoniczno-eklezjalna definicja wyjaśnia zarówno zjawisko wielości struktur Cerkwi prawosławnej zorganizowanej w struktury patriarchatów, autokefalii czy autonomii, jak też i istnienie wielości struktur charakteryzowanych dodatkowym przymiotnikiem „prawosławna”, „rzymskokatolicka”, „protestancka” itd.

Definicja wielości jest podporządkowana i zgodna z definicją jednostkową. Istotnym jej punktem jest bowiem charakterystyka, że mówi ona o określonej „części” Cerkwi powszechnej, co wskazuje, że nie jest ona z tego dużego, uniwersalnego zbioru wyodrębniona. Ks. Henryk Paprocki, wyjaśniając wielość lokalnych wspólnot, w świetle doktryny prawosławnej stwierdza: „każdy Kościół [z tych lokalnych wspólnot – przyp. MŁ] jest Ciałem Chrystusa [...]. Miłość bowiem wiąże wszystkie Kościoły w jeden mistyczny organizm, zależny od Chrystusa jako Głowy całego Ciała. W tym sensie Kościół jest połą-

11 Cerkiew, [w:] *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, dz. cyt., s. 124–127.

zeniem nieba i ziemi, znakiem eschatologicznej pełni, gdy Bóg będzie »wszystkim we wszystkich«¹².

Współczesna doktryna prawosławna wyraźnie poszerza znaczenie i wymiar Cerkwi lokalnej, wskazując, że nie mówi tutaj wyłącznie o patriarchatach, autokefaliach czy autonomiach, lecz utożsamia z tym określeniem diecezję (bądź w zależności od przyjętej lokalnie terminologii – eparchię)¹³.

Teologiczne debaty na temat zgodności tej definicji z realnością istnienia w świecie wielu wspólnot religijnych określających siebie jako cerkwie – kościoły wymagają opracowań doktrynalno-porównawczych i jako takie były już wielokrotnie podnoszone. Pośród wielu syntetycznych opracowań możemy przytoczyć wnioski Jean-Claude’a Larcheta, który stwierdzał: „Kościół prawosławny uważa siebie za jedyny Kościół Chrystusowy i nie może przyznać tego określenia Kościoła innym wyznaniom chrześcijańskim”¹⁴. John Meyendorff, pisząc: „Kościół prawosławny ma świadomość bycia jedynym prawdziwym Kościołem”¹⁵, wskazywał, że ten definitywny ekskluzywizm na poziomie teologicznym jest analogiczny do rzymskokatolickiej interpretacji.

Powyższe stanowiska, potwierdzane również w publikacjach innych wybitnych teologów, niosą jednak bardzo precyzyjne ukierunkowanie. Podkreślają nie tyle problem z uznaniem czy właściwą oceną istniejących wspólnot/cerkwi/kościółów chrześcijańskich, lecz

12 Paprocki H., *Biblijne podstawy eklezjologii*, „Elpis”, t. 5 (2003), s. 53, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Elpis/Elpis-r2003-t5-n7_8/Elpis-r2003-t5-n7_8-s53-58/Elpis-r2003-t5-n7_8-s53-58.pdf.

13 Kuźma A., *Istota eklezjologii pierwszego tysiąclecia w ujęciu prawosławnym i rzymskokatolickim w świetle dokumentu: „Synodalność i prymat w pierwszym Tysiącleciu: Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności Kościoła”*, Chieti 2016, „Elpis”, t. 21 (2019), s. 115, <https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/handle/11320/8631>, <https://doi.org/10.15290/elpis>.

14 Larchet J.-C., *Kościół – Ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami*, Białystok 2016, s. 128.

15 Cyt. za: Larchet J.-C., *Kościół – Ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami*, dz. cyt., s. 128–129.

koncentrują się na własnej charakterystyce i samoocenie tej wspólnoty, w której się znajdują i o której piszą. Podkreśla to szczególnie aktywny w ruchu ekumenicznym metropolita Maksym ze Staupopolis, który stwierdził m.in.: „prawosławie nie jest jednym z Kościołów, ale samym Kościołem. Zachowało ono w sposób dokładny i autentyczny naukę Chrystusa [...]. To właśnie stanowi cechę wyróżniającą prawosławia i to uzasadnia jego proklamację, że jest ono i pozostaje Kościołem”¹⁶.

Podobną samoocenę deklarują oficjalne statuty Cerkwi lokalnych lub organizacji panprawosławnych, które w swych preambułach definiują się m.in. tak: „naszym obowiązkiem [...] jest wyznawać, że Kościół prawosławny jest jedynym Kościołem Chrystusowym. Wyznajemy to, ponieważ jesteśmy przekonani, że od czasów naszego Pana Jezusa Chrystusa i Jego Apostołów Kościół prawosławny nie zaakceptował żadnej mylnej normy życia, pomimo błędów popełnionych zbiorowo lub indywidualnie przez członków Kościoła”¹⁷.

Istota i natura Cerkwi

Przywołując myśl o Pawła Ewdokimowa, należy stwierdzić, iż źródła patrystyczne wystrzegały się ograniczenia wynikającego z opracowania definicji istoty Cerkwi i prowadziły raczej w kierunku „opisu życia Kościoła, przyjmując za punkt wyjścia – wiarę”¹⁸. Dlatego też o. Paweł Florenski konkludował, iż „pojęcie Kościoła nie istnieje wcale, chociaż on sam istnieje i dla każdego żywego członka Kościoła życie kościelne jest czymś najbardziej określonym”¹⁹. Św. Justyn Popowicz pisał: „Organizm Cerkwi jest w swej pełni złożonym organizmem, który może być zrozumiany ludzką duszą. Dlaczego? Ponie-

16 Cyt. za: Larchet J.-C., *Kościół – Ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami*, dz. cyt., s. 129.

17 *Encyclical Letter of the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism* (1973).

18 Ewdokimov P., *Prawosławie*, dz. cyt., s. 131.

19 Cyt. za: Ewdokimov P., *Prawosławie*, dz. cyt., s. 131.

waż stanowi jedyny Bogo-ludzki organizm, w którym Boże i ludzkie moce współtworzą jedno harmonijne ciało. Jedynie wszechmądry i wszechmocny Bogociałowiek, Pan Chrystus mógł to wszystko zjednoczyć i zgromadzić w jedno ciało, swoje Ciało, którego On sam jest odwieczną głową²⁰. Sytuacja braku jednoznacznej autodeklaracji czy samodefinicji Cerkwi bywa określana jako charakterystyczne działanie Ojców Kościoła, którzy „nie starali się nadać Kościołowi definicji, lecz zadowolili się wyłącznie słowami Symbolu wiary”²¹.

Wszelkie definicje kierują więc ku fragmentarycznym opisom, które nawet wspólnie zestawione nie są w stanie w pełni objąć mistycznego organizmu. Tak postrzegana Cerkiew – Kościół, wykraczająca poza charakterystykę jej poszczególnych cech, ma pełnię praw do wykorzystywania synonimicznych określeń takich, jak „Ciało Chrystusowe”, „Cerkiew Chrystusowa”. By zrozumieć opisywanie Cerkwi przez fragmentaryczną charakterystykę i z jednoczesnym wykorzystaniem metod apofatycznej i katafaticznej, należy uwzględnić postrzeganie tejże z perspektywy człowieka. Ma on przecież do czynienia ze złożoną realnością, zarówno widzialną, jak i niewidzialną. Stąd, rozwijając katechizmowe „wierzę w [...] Cerkiew”, o. Paul Evdokimov i kontynuatorzy jego koncepcji teologicznych rozróżniają „wiarę” i „poznanie”. „Wierzyć” i „poznać” Cerkiew oznacza mieć możliwość postrzegania i analizy obejmującej widzialną i niewidzialną przestrzeń w ramach jedności bosko-ludzkiego organizmu²².

Pomimo tych ograniczeń teologia charakteryzuje Cerkiew i próbuje precyzyjnie określić zarówno jej istotę, jak i naturę. Należy przy tym jednak pamiętać, że mistycyzm Cerkwi nie może być ostatecznie zamknięty w ograniczonym przez człowieka spisie cech charakterystycznych.

20 Popovich I., prep., *Dogmatika pravoslavnoj Cerkvi. Jekkesiologija*, Moskwa 2005, s. 31.

21 Lialiou D.A., *Współczesna teologia grecka eklezjologii*, dz. cyt., s. 101.

22 Lialiou D.A., *Współczesna teologia grecka oeklezjologii*, dz. cyt., s. 101.

Istota i natura Cerkwi została określona przez Zbawiciela i Jego uczniów, spisana w księgach Nowego Testamentu i opisywana przez zgromadzenia soborów powszechnych i lokalnych oraz teologów epoki patrystycznej. Fundamentalne cechy są zapisane w Nicejsko-konstantynopolitańskim symbolu wiary. Każda z występujących tam czterech charakterystyk: jedna, święta, powszechna/katolicka/soborowa, apostołska Cerkiew, była już obiektem wielu wybitnych analiz teologicznych i autorytatywnych opracowań. Dalej skoncentrujemy się więc jedynie na wybranych uwagach z nimi związanych.

Przywołując wstępnie ukazaną w niniejszym tekście definicję, należy wskazać na nadnaturalną naturę Cerkwi. W dokumencie *Synodalność i prymat w pierwszym tysiącleciu. Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności Kościoła* przygotowanym w 2016 roku przed Panprawosławnym soborem na Krecie podkreślano, że natura Cerkwi wynika z Bożego ustanowienia Cerkwi, „wynikającego z woli Ojca i udziału w tym ustanowieniu pozostałych osób Trójcy Świętej”²³. „Bosko-ludzki organizm” wskazuje na synergię między Bogiem a stworzeniem. Natura Cerkwi wyraża się więc w wyjątkowej relacji. Relacja ta wykracza poza świat doczesny, poza czasowość, lecz z drugiej strony wyrażana z perspektywy człowieka, jest całkowicie precyzyjnie zlokalizowana zarówno w czasie, jak i w przestrzeni. Opierając się na biblijnej koncepcji „narodu wybranego”, który w Ewangelii staje się nowym narodem wybranym przez Boga, prawosławna teologia podkreśla Boże ustanowienie Cerkwi, zarówno jak ponadczasowe wyrażane w dziejach zbawienia przez Stary i Nowy Testament. W tym ustanowieniu istotne są wytyczne, którymi Zbawiciel przypieczętował to przymierze z ludem Bożym. Są to następujące wytyczne: wspólnota jest otwarta na wszystkich (por. Mt 28,19–20; Gal 3,28 i in.), aby w niej być i trwać, należy przyjąć

23 Kuźma A., *Istota eklezjologii pierwszego tysiąclecia w ujęciu prawosławnym i rzymskokatolickim w świetle dokumentu: „Synodalność i prymat w pierwszym Tysiącleciu: Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności Kościoła”*, Chieti 2016, dz. cyt., s. 114.

i realizować Nowe Przymierze, co się dokonuje poprzez przełamanie chleba i błogosławieństwo kielicha, tj. Eucharystię²⁴.

Natura bosko-ludzkiego organizmu wpływa na wszelkie aspekty życia Cerkwi. Aby to udowodnić, skoncentrujemy się na wybranych przykładach jej wpływu na kształtowanie się prawosławnej teologii, duchowości i obrzędowości.

Świętość Cerkwi wyraża się w jej koncentracji na tym, co święte. Pierwotna, nowotestamentowa organizacja pierwszych wspólnot wiary, tj. pierwszych Cerkwi, na co wskazują m.in. Dzieje Apostolskie i listy Pawłowe, rodziła się dzięki kerygmie i ewangelizacji. Głoszenie słowa Bożego przez apostołów gromadziło i organizowało wspólnotę²⁵. Absolutna koncentracja na Bogu, na Jego słowach, Jego przykazaniach i relacji z Nim stanowi jedyną drogę na osiągnięcie i podtrzymywanie cechy świętości.

Jedność Cerkwi została już scharakteryzowana wyżej, przy analizie wielości jej ziemskich struktur. Cerkiew jest zawsze jedna, nawet w wielości struktur lokalnych, gdyż „posiada w sobie pełnię i jest kierowana przez Ducha Świętego”²⁶. W uzupełnieniu tej niezbywalnej cechy Cerkwi należy jednak wskazać, że jako „zgromadzenie” oraz „wspólnota” jest ona otwarta i obejmuje wszelkie tego pragnące Boże stworzenie. Jest ewangelicznym polem, na którym rośnie zarówno pszenica, jak i chwasty (Mt 13,25–26), i jednocześnie siecią zarzuconą w morze, która zagarnia „ryby wszelkiego rodzaju” (Mt 13, 47–51). To sprawia, że w tym organizmie mogą się odnaleźć zarówno święci, jak i grzesznicy, sprawiedliwi i cnotliwi wraz z łotrami, nierządnikami i kłamcami. Wszelkie bowiem różnicowanie ludzkości zostaje w ten sam sposób naznaczone śmiercią. Cerkiew zaś nie tylko może przeprowadzić przez śmierć do życia wiecznego, może i powinna być zgromadzeniem „nie dla ulgi śmiertelnikowi [w jego codziennych troskach], lecz dla życia wiecznego człowieka, któ-

24 Ânnaras H., *Vera Cerkvi*, dz. cyt., s. 178.

25 Ânnaras H., *Vera Cerkvi*, dz. cyt., s. 194.

26 Paprocki H., *Eklezjologia Aleksego Chomiakowa*, „Elpis”, t. 12 (2010), s. 297.

ry się kaja”²⁷. Jedność Cerkwi podkreśla więc jej uniwersalny, wszystko obejmujący charakter. Św. Justyn Popowicz określił Cerkiew jako „pełnię Bożej prawdy, sprawiedliwości, miłości, życia i wieczności, pełnię wszystkich Bożych cnót i jednocześnie pełnię wszelkich ludzkich cnót, albowiem Pan Chrystus – Bogoczłowiek”²⁸.

Ponieważ natura opiera się na relacji, to musi być ona zgodna z nauczaniem Jezusa Chrystusa. Ten, który określał swoich uczniów mianem przyjaciół, braci i siostr, który wzywał do wzajemnej szczerzej relacji, tejsze relacji oczekuje zarówno w modlitwie, jak i w każdym ludzkim działaniu. Stąd, przy całym pozornym formalizmie prawosławnej obrzędowości, pielęgnacji konserwatywnego rytu i starych modlitw, Cerkiew od epoki patrystycznej nieustannie podkreśla znaczenie ludzkich intencji. Człowiek nie rodzi się jako członek Cerkwi, a nim się staje z własnego wolnego wyboru²⁹. Ważne są intencje, z którymi zwracamy się do Boga, i to one są ponad literą obrzędu czy deklaracji. Sam Zbawiciel powiedział „Nie każdy, kto mi mówi: Panie, Panie, wejdzie do Królestwa Niebios; ale ten, kto czyni wolę mojego Ojca, który jest w niebiosach” (Mt 7,21–23). W tym samym duchu mówił i o modlitwie (zob. Mt 6,5–15), i o relacjach międzyludzkich we wspólnocie, i o wszelkich przejawach ludzkiej duchowości (por. m.in. Mt 5,23–24). Dlatego prawosławna myśl teologiczna priorytet szczerzej relacji wykorzystała przy wyjaśnieniu istoty modlitwy, życia duchowego i organizacji życia eklezjalnego. Natura Cerkwi bezpośrednio wpływa na rozumienie misterii (sakramentów) Cerkwi, które również muszą opierać się na kwestii szczerzych relacji, unikając „szamanizmu” i ujęcia stricte jurydycznego.

Natura Cerkwi nie tylko koncentruje się na urzeczywistnianiu w codziennych działaniach wspólnotowości i jedności. Ucząc o tej relacji, wskazuje ją jako całkowicie odmienną od wszelkich innych

27 Ánnaras H., *Vera Cerkvi*, dz. cyt., s. 207.

28 Popovich I., prep., *Dogmatika pravoslavnoj Cerkvi. Jekkesiologija*, dz. cyt., s. 9.

29 Ławreszuk M., „Oto matka moja i moi bracia” – chrześcijańskie rozumienie rodziny, „Elpis”, t. 18 (2016), s. 127, <https://doi.org/10.15290/elpis.2016.18.17>, <http://hdl.handle.net/11320/4916>.

działań, które mógłby podejmować człowiek opierający się na swej logice i oczekiwaniach. Christos Yannaras wyjaśnił to poprzez patrystyczne przyrównanie woli pierwszych ludzi oraz motywacji i woli ludzi tworzących Cerkiew. Pierwsi ludzie, dążąc do realizacji swoich celów, skosztowali owocu z drzewa poznania i tym samym skazili życie i naturę, podlegając władzy śmierci. Proces spożywania niezbędnych do życia pokarmów poprzez złą wolę i nieprawidłową drogę doprowadził do tego, że „spożywanie pokarmów, które zabezpiecza możliwość życia, oddzieliło człowieka od możliwości jednoczenia się z Bogiem”³⁰. Eucharystyczne zgromadzenie wspólnoty wiary wykorzystuje spożywanie pokarmu w całkowicie odmienny sposób. W naturze Cerkwi spożycie pokarmu „nie stanowi sposobu przedłużenia ziemskiej egzystencji, lecz jest możliwością realizacji życia jako ofiary – daru przynieszonego Bogu i [trwania] z Nim we wspólnocie”³¹. Ten wskazany wyżej eucharystyczny wymiar relacji z Bogiem, daru składanego w dziękczynieniu diametralnie różni się od dokonanej w rajskim ogrodzie uzurpacji.

Tego typu relacja nie zamyka się wyłącznie w relacji eucharystycznej, która jest w pełni zgodna z ideałem wskazanym przez samego Jezusa Chrystusa, dotyczącego budowania nowej, wykraczającej poza doczesność relacji. „Każdy bowiem, kto chciałby ocalić swoją duszę, utraci ją, każdy zaś, kto utraci swoją duszę dla Mnie – ocali ją” (Łk 9,24–25). „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje!” (Łk 9, 23). Zarówno te, jak i wiele innych przykazań Zbawiciela każą spojrzeć na wzór relacji we wspólnocie wiary w całkowicie odmienny sposób.

Prawidłowa relacja wynikająca z nauczania Zbawiciela i wyrażana w naturze Cerkwi nie może być jednak rozumiana jako proste zasady etyczne czy literalne podporządkowanie się przykazaniom. Nie może też wynikać wyłącznie z przeprogramowania ludzkiej świadomości.

30 Annaras H., *Vera Cerkvi*, dz. cyt., s. 181.

31 Annaras H., *Vera Cerkvi*, dz. cyt., s. 181.

mości, pobudzenia duchowego czy samych mistycznych doświadczeń. Może się rodzić wyłącznie poprzez eucharystyczne „skosztowanie pokarmu, który został przemieniony we wzajemną wymianę życiem realizowanym w miłości”³². Odkrywa to głębię rozumienia wzajemnych relacji w Cerkwi, która jest definiowana jako „synergia”, tj współpraca.

Trwanie w Cerkwi nie pozwala na autonomiczność jednostki. Nie tylko zmusza do ciągłego pozostawania w relacji, ale też wskazuje na prawidłową relację, która musi być nieustannie synergiczna, tj. dwukierunkowa. Relacja ta nie jest więc jednokierunkowym pasożytnictwem, nie jest jednak też i symetryczną, uśrednioną matematycznie i zbilansowaną dwukierunkową relacją. Relacja ta nie jest także spolaryzowana, lecz angażuje we wspólnotowe życie wszystkich³³.

Natura Cerkwi pozwala na synergiczną relację dzięki ożywiającej mocy Świętego Ducha. Św. Justyn Popowicz, rozwijając słowa błogosławionego Augustyna, stwierdził: „istnieje jedno ciało [Ciało Chrystusowe – Cerkiew], które żyje. Czym żyje? Jedyńm Duchem. Tym, czym nasza dusza jest dla naszych ciał, tym [Święty] Duch jest dla wszystkich części Ciała Chrystusowego – Cerkwi”³⁴. Stąd powiązanie istoty i natury Cerkwi z wydarzeniem Pięćdziesiątnicy. Bezgraniczna miłość Boża odnawia stworzoną naturę i wznosi „nowego człowieka”, jednocząc Bóstwo i człowieczeństwo w „Ciele” Chrystusowym³⁵. W synergicznej relacji wymagane jest nie tylko prawidłowe zaangażowanie człowieka, wymagana i niezbędna jest również Boża łaska, która jest rozumiana jako „zstąpienie” Świętego Ducha i nieustanne zstępowanie ku każdemu członkowi Ciała Chrystusowego. Historyczna Pięćdziesiątnica realnie dokonuje się podczas każdej Boskiej Liturgii, kiedy chleb i wino przemieniają się w Ciało i Krew Chrystusa.

32 Ánnaras H., *Vera Cerkvi*, dz. cyt., s. 181.

33 Ławreszuk M., „*Oto matka moja i moi bracia*” – chrześcijańskie rozumienie rodziny, dz. cyt., s. 128.

34 Popovich I., prep., *Dogmatika pravoslavnoj Cerkvi. Jekkleziologija*, dz. cyt., s. 20.

35 Ánnaras H., *Vera Cerkvi*, dz. cyt., s. 182.

Idealna synergia jest zdaniem świętych ojców trudna do osiągnięcia. W przeszłości wyznaczyli nawet więc stadia jej realizacji. Opierając się na słowach ap. Pawła „nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem” (Ga 4,7), budowali oni nauczanie o stopniach tejże relacji, wyznaczając jej trzy poziomy: poziom niewolnika, poziom najemnika i poziom przyjaciela, określane również jako „wiara syna”³⁶.

To właśnie ze wzoru prawidłowej relacji wynikającej z natury Cerkwi rodzi się prawosławne rozumienie sakramentów, które „nie są więzami, które zniewalają człowieka, nie stanowią pieczęci, która stawiana jest wbrew naszej woli. Kościół prawosławny nigdy nie traktował sakramentów jako ceremonii, które tajemniczo (czy wręcz magicznie) zmieniają stan przyjmującego je człowieka”³⁷. Dlatego św. Cyryl Jerozolimski mógł stwierdzić: „Jeśli jesteś hipokrytą, ludzie będą ciebie chrzcić, lecz Duch Święty chrzcić ciebie nie będzie”³⁸. Misteria Cerkwi, w zgodzie z jej naturą, stanowią szansę na żywą, autentyczną relację, nie są zaś gwarantem sukcesu z samego jedynie założenia, że zostały prawidłowo przeprowadzone. Cerkiew i wszystkie jej charakterystyczne elementy stanowi propozycję, która wymaga wolnego i świadomego wyboru³⁹, który też nie wyraża się w ponadczasowej przysiędze czy zobowiązaniu, lecz jest każdorazowo aktualizowany ludzkimi działaniami i decyzjami.

Mówiąc o grzechu, Cerkiew określa go mianem porzucenia chrześcijańskiej drogi, odłączenia się od Cerkwi Chrystusowej. Niezależnie od przyczyn, tj. świadomego lub nieświadomego grzechu, droga powrotu wymaga pokajania, rozpoznania i zrozumienia błędu, skruchy i szczerzej chęci powrotu. Powrót ten, zgodnie z naturą

36 Ławreszuk M., „*Oto matka moja i moi bracia*” – chrześcijańskie rozumienie rodziny, dz. cyt., s. 127; Zawada M., *Trzy oblicza chrześcijaństwa*, „W drodze”, nr 11 (2003), <https://wdrodze.pl/article/trzy-oblicza-chrzescijanstwa/>.

37 Ławreszuk M., *Sakrament małżeństwa. Liturgiczna symbolika i znaczenie sakramentu małżeństwa w Kościele prawosławnym*, Białystok 2014, s. 17.

38 św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, red. M. Bogucki, tłum. W. Kania, Kraków 2000, s. 7.

39 Ánnaras H., *Vera Cerkvi*, dz. cyt., s. 177.

Cerkwi, nie jest ograniczany formalizmem, a jedynie skutecznością zablźnienia się ran powstałych w wyniku grzechu, albowiem tym w tradycji prawosławnej jest terapeutyczna epitymia.

Natura Cerkwi wymaga więc relacji, którą widać we wszystkich prawosławnych misteriach, które oczekują przede wszystkim wiary i wolnej woli⁴⁰. Relacja ta, nie zaś wyłącznie strona formalno-kanoniczna, stanowi źródło prawdziwej sakramentalnej pieczęci. Obok wspomnianego wyżej św. Cyryla Jerozolimskiego pisał o tym bardzo jednoznacznie w V wieku św. Marek Eremita: „Twardo wierzącym Duch Święty jest dany w sakramencie chrztu, tym zaś, którzy nie wierzą, nie jest dany nawet po chrzcie”⁴¹. Jeszcze wcześniej wspominał o tym ap. Paweł, mówiąc o relacji, która wszystkich prowadzi „do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4,13). Właściwa relacja i dążenie do wdrożenia w całość pełni jedności z Bogiem prowadzi więc do bliższego poznania i zjednoczenia⁴². Stanowi krok na drodze ku wewnętrznej przemianie człowieka i jego przeobstąpieniu.

Podobnie do jedności natury Cerkwi, również i misteria (sakramenty) Cerkwi budują schemat i strukturę jedności. Wszystkie one są eucharystyczne, a więc wyrażają jedność na podobieństwo natury Cerkwi w zjednoczeniu w komunii Ciała i Krwi Chrystusa. Historyczne świadectwa i współczesne liturgiczne i teologiczne analizy jednoznacznie wskazują, że mistyczną pieczęcią wszelkich misteriów-sakramentów była właśnie Eucharystia⁴³, która nieustannie aktualizuje dar łaski Świętego Ducha i dlatego jest określana jako „ustawiczna Pięćdziesiątnica”⁴⁴.

40 Meyendorff J., *Christian Marriage in Byzantium. The Canonical and Liturgical Tradition*, Washington 1990, s. 30.

41 Podvizhnik M., prep., *Nravstvenno-podvizhničeskie slova, Slovo 4*, Moskwa 2009.

42 Popovich I., prep., *Dogmatika pravoslavnoj Cerkvi. Jekkesiologija*, dz. cyt., s. 27.

43 Milosevic N.S., „*To Christ and the Church*” (Eph. 5:32). *The Divine Eucharist as the All-Encompassing Mystery of the Church*, Los Angeles 2012, s. 11–21.

44 Calivas A.C., *Życie sakramentalne, [w:] Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 186.

Dążenie do żywej relacji, wyrażane w nauczaniu o naturze Cerkwi, dopełnia też wszystkie mniejsze elementy tego, co możemy określić mianem życia duchowego człowieka wiary. Relację tę powinien on wyrażać zarówno w aktywnym uczestnictwie we wspólnocie wiary, jak w stosunku do bliźnich oraz w stosunku do samego siebie. To, co zostało określone jako natura Bogo-ludzkiego organizmu, dopełnia nie tylko eklezjologię, tj. naukę o Cerkwi, lecz dotyka również chrześcijańskiej teologii (rozumianej wąsko, zgodnie z pierwotnym wczesnochrześcijańskim rozumieniem tego terminu, jako naukę o Bogu), albowiem ukazuje Bożą wolę, Jego opatrność oraz wyjaśnia przyczyny zbawczego Bożego dzieła. Dopełnienie to sięga również chrześcijańskiej antropologii, albowiem wskazuje cele i działania człowieka, nadając mu cel nadrzędny – „partycypację w życiu Bożym”⁴⁵.

Natura Cerkwi wyraża też określony porządek. Jego Głową jest Chrystus. Aleksy Chomiakow uściślał, że „nie znamy żadnej innej głowy Kościoła, duchowej lub świeckiej, poza Chrystusem”⁴⁶. Organizm cerkiewny spajany jest zaś nieustanną synergia, w której wola i wiara człowieka spotyka wolę Bożą i Boży dar zsyłany przez Świętego Ducha. Na wzór tego porządku zbudowane są struktury Cerkwi widzialnej, poszczególnych Cerkwi lokalnych i porządku organizacyjnego każdej mniejszej jednostki wspólnoty wiary. Wspólnota prawosławna, opierając się na naturze Cerkwi Chrystusowej, wypracowała w świecie pewien porządek jurysdykcyjno-administracyjny. Jego elementy i szczegóły działania niekiedy podlegały zmianom, jak też różnią się nieznacznie w aspekcie praktycznych lokalnych porządków. Niemniej jednak zgodne są w fundamentalnym swym aspekcie: „W Kościele prymat należy do jego Głowy – Jezusa Chrystusa”⁴⁷. Prymat ten jednak, z perspektywy natury i istoty Cerkwi, unika narzucania władzy i autorytetu i stara się być zgodny z ocze-

45 Hryniewicz W., *Współczesna antropologia prawosławna*, „Analecta Cracoviensia”, 4 (1972), s. 224.

46 Paprocki H., *Eklezjologia Aleksego Chomiakowa*, dz. cyt., s. 294.

47 Cyt. za: Kuźma A., *Istota eklezjologii pierwszego tysiąclecia w ujęciu prawosławnym i rzymskokatolickim w świetle dokumentu: „Synodalność i prymat w pierwszym*

kiwaniem na właściwą relację bliskości i miłości wyznaczoną przez Zbawiciela w odpowiedzi na pytanie „jak mamy się modlić?”, na które Jezus Chrystus odpowiada „mówcie: Ojczy nasz...” (Mt 6,9). Odpowiedź Cerkwi to budowa tej bliskiej, synergicznej relacji, która może się uwidocznić w dobrowolnym podążaniu za słowami ap. Pawła: „Dlatego zginam kolana moje przed Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (Ef 3,15).

Konkludując naturę porządku Cerkwi, możemy stwierdzić, że z jednej strony jest to oddziaływanie Bożej łaski, która stanowi element wewnętrzny, a nie zewnętrzny autorytaryzm, z drugiej strony jest to dobrowolne i świadome przyjęcie i podążanie za tą łaską realizowane przez człowieka, nieustannie aktualizowane i podtrzymywane dzięki łasce.

Relacja człowieka wiary w Cerkwi nie może być, zdaniem Aleksego Chomiakowa, oparta na autorytecie, który jest postrzegany jako dążenie za czymś zewnętrznym. Cerkiew jako żywy organizm kieruje swymi częstkami, elementami swego ciała, stanowiąc wewnętrzne oddziaływanie⁴⁸. Nie ma w niej autorytaryzmu, potęgi i despotyzmu, gdyż cechy te wywołują lęk, „a lęk jest przeciwny miłości. Dlatego Chrystus, chociaż jest Panem wszechświata, jest po ludzku tak bardzo słaby, przegrany i zhańbiony. Słabość ta staje się początkiem wielkości i chwały”⁴⁹. Z koncepcji tej rodzi się charakterystyka Cerkwi, która „zna jedynie pojęcie braterstwa, a nie poddaństwa”⁵⁰.

Relacyjność, nierozzerwalnie związana z naturą Cerkwi, najlepiej wyraża się poprzez Eucharystię, która cementuje lokalną wspólnotę pod przewodnictwem jej pasterza, tj. biskupa. To fundamentalne, wczesnochrześcijańskie postrzeganie Cerkwi zostało w swej głębi wyrażone w liście św. Ignacego Antiocheńskiego do Kościoła w Smyrnie: „Gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota,

Tysiącleciu: Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności Kościoła, Chieti 2016, dz. cyt., s. 114.

48 Paprocki H., *Eklezjologia Aleksego Chomiakowa*, dz. cyt., s. 294–295.

49 Paprocki H., *Eklezjologia Aleksego Chomiakowa*, dz. cyt., s. 295.

50 Paprocki H., *Eklezjologia Aleksego Chomiakowa*, dz. cyt., s. 295.

tak jak gdzie jest Chrystus, tam i Kościół powszechny (*katholiki eklesia*)”⁵¹. W ten sposób możemy również zaobserwować, jak natura Cerkwi i jej rozumienie wpływało i wciąż wpływa na charakterystykę istoty Cerkwi i formowanie katechizmowych definicji Cerkwi wskazujących na jej cztery fundamentalne cechy. Wbrew matematycznej logice, cecha powszechności, którą możemy scharakteryzować na podstawie słów św. Ignacego, nie opiera się (tak jak tego pragnęli niektórzy późniejsi teolodzy zachodnioeuropejscy) na dominacji terytorialnej czy wskaźnikach ilościowych wyrażanych poprzez określenia: wszędzie, wszyscy. Powszechność widoczna jest w każdej, pojedynczej, lokalnej wspólnoty, która realizuje swój cel i trwa w relacji z Bogiem i Jego wyznawcami.

Analogicznie możemy mówić o innej cesze Cerkwi, a mianowicie jej jedności. Wbrew logicznym implikacjom i wyróżnieniu Cerkwi w Antiochii, na Cyprze, w Polsce, Rumunii czy Kanadzie, możemy mówić o zachowaniu cechy jedności, jeśli tylko podtrzymana zostanie żywa relacja w całym Bogo-ludzkim organizmie. To, o czym pisał św. Ignacy Antiocheński, oparło się m.in. na treści listów apostoła Pawła i zrodziło w prawosławnej teologii koncepcję eklezjologii eucharystycznej. Podobnie jak powszechność, tak i jedność wyraża się w wielu relacjach, z których dominującą i niezbędną jest jedność eucharystyczna⁵². Św. Jan Chryzostom, koncentrując się na jedności eucharystycznej, wskazuje, że to właśnie „jeden stół nas łączy”, pozwalając tym samym wyrazić i dopełnić jedność z Jezusem Chrystusem, który jest „pasterzem, królem, nauczycielem, sędzią, stwórcą, ojcem”⁵³. Jedność eucharystyczna, zdaniem metropolity Jana Zizoulasa, w naturalny sposób wynika z wierności doktrynalnej, gdyż „warunkiem dla uczestnictwa w św. Eucharystii jest akceptacja de-

51 św. Ignacy Antiocheński, *Ignacy do Kościoła w Smyrnie*, [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 136–139, akap. 8.2.

52 Kozłowski R., *Z eklezjologii o. Mikołaja Afanasjewa*, „Elpis”, t. 5 (2003), s. 73–74.

53 Starowieyski M. (red.), *Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii*, Katowice–Ząbki 2005, s. 38–39.

czyni soborowych Kościoła prawosławnego, co wyraża jedność w wierze oraz powrót do proroczego i apostołskiego świadectwa w Duchu Świętym, tzn. świadectwa, które od wieku stanowi kryterium duchowego postępu członków Kościoła, a nie indywidualnej religijności⁵⁴.

Dążenie do zachowania jedności implikuje nie tylko relacje między wspólnotą a Bogiem czy między poszczególnymi lokalnymi wspólnotami. Trwanie w jedności i poznanie Chrystusa wymaga przebywania we wspólnocie „z wszystkimi świętymi” (Ef 4,13), tj. przez wspólnotowość z bliźnimi, świętymi apostołami, prorokami, ewangelistami, pasterzami i nauczycielami⁵⁵. Dążenie do zachowania jedności wpływa więc także na konieczność nieustannej troski o relację pasterza, tj. hierarchy bądź prezbitera, i zgromadzonego przy nim Ludu Bożego. Podobnie wywołuje to swoje konsekwencje w rodzinie, która w prawosławnej teologii określana jest jako „mała cerkiew” lub „cerkiew domowa”. Składa się ona z najbliższych członków rodziny, która jest zjednoczona w relacji z Bogiem. Mała cerkiew staje się cerkwią lokalną w relacji eucharystycznej, stając się elementem wspólnoty pod przewodnictwem duszpasterza i realizując cele stawiane przed lokalną wspólnotą wiary. Opierając się na słowach Ewangelii, mała cerkiew składa się z tych, „Kto pełni wolę Bożą”, albowiem właśnie dlatego, z perspektywy Jezusa Chrystusa, „ten Mi jest bratem, siostrą i matką” (Mk 3,35).

Istota Cerkwi wyraża się także w jej powszechności lub soborowości. I jeden, i drugi z tych terminów kryją wielostronną i zróżnicowaną egzegezę. Mogą być rozumiane metafizycznie lub praktycznie, być postrzegane jako cechy świadczące o istnieniu Cerkwi w czasie i przestrzeni, w określonych granicach geograficznych czy też mówić o modelu organizacyjno-administracyjnym zarządzania. Rozwinięta w słowiańskiej terminologii soborowość skłania się jednak ku ukazaniu relacji, która przemienia postrzeganie zarówno Cerkwi, człowieka, jak i całego świata. Cerkiew w idei soborowej jest w jedności

54 Lialiou D.A., *Współczesna teologia grecka eklezjologii*, dz. cyt., s. 102.

55 Popovich I., prep., *Dogmatika pravoslavnoj Cerkvi. Jekkleziologija*, dz. cyt., s. 24.

z Bogiem i soborowość oznacza zachowanie tejże jedności poprzez nieprzerwaną więź i trwanie we wspólnocie. Podobnie człowiek nie jest rozumiany jako jednostka, lecz „jako rzeczywistość stanowiąca jedność z Chrystusem i innymi ludźmi”⁵⁶. W ten sposób cecha określana w kręgach słowiańskich jako soborowość przyjmuje pierwotne znaczenie terminu „katolickość” (gr. *kath'olon*) – „według całości”.

Soborowość, katolickość, powszechność – to charakterystyki mówiące o Cerkwi i o człowieku jako o wspólnocie, w której człowiek „jest sobą przez wspólnotę i we wspólnocie z drugimi”⁵⁷. Stąd w próbach tłumaczeniowych termin „soborowość” uzyskał w wybranych przekładach odpowiedniki „togetherness” lub „conciliarite”.

Istotną charakterystyką cechy soborowości czy też katolickości Cerkwi zawartą w pismach wczesnochrześcijańskich jest fakt, że to soborowość-katolickość stanowi kryterium prawdziwej wiary, a nie odwrotnie (tzn. że prawosławie stanowi kryterium katolickości)⁵⁸. Z cechą soborowości powiązana jest też nieomyślność Cerkwi, która – w słowach Encykliki czterech patriarchów z 1848 roku – przynależy całej Cerkwi jako Ciała Chrystusowego⁵⁹.

Zarówno na poziomie ogólnospołecznym, jak i lokalnym powszechność i soborowość Cerkwi jest często rozumiana jednak nie tyle w kontekście teologicznym, nierozzerwalnym z rozumieniem Cerkwi jako Bogo-ludzkiego organizmu, lecz traktuje się te cechy jako charakterystykę administracyjną dotyczącą struktur eklezjalnych. Takie ujęcie z jednej strony jest niebezpieczne, albowiem może zaowocować postrzeganiem Cerkwi jako instytucji. Z drugiej jednak strony, pozwala to nawet tę administracyjną, często przyziemną, doczesną i zmienną sferę działalności nakierować na głębszy, bardziej mistyczny cel. Celem parafii, diecezji, Cerkwi autokefalicznej czy patriarchatu nie jest bowiem jedynie organizacja i zarządzanie wspól-

56 Hryniewicz W., *Współczesna antropologia prawosławna*, dz. cyt., s. 223.

57 Hryniewicz W., *Współczesna antropologia prawosławna*, dz. cyt., s. 223–224.

58 Ânneas H., *Vera Cerkvi*, dz. cyt., s. 211–212.

59 *Encyklika czterech patriarchów z 1848 roku*, tłum. H. Paprocki, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, 11 (1981), s. 3–24.

notą na podobieństwo świeckich instytucji, lecz przede wszystkim realizacja misyjnych, duszpasterskich i ewangelizujących celów, które nabierają mistycznego wymiaru w świetle podporządkowania struktury niewidzialnej, ponadczasowej Bożej zwierzchności i przewodnictwu. Nawet tak przyziemne debaty dotyczące prymatu, tj. organizacji zarządzania strukturami eklezjalnymi, stają się podporządkowane nadrzędnemu prymatowi Głowy Cerkwi.

Niezależnie od wielości doczesnych struktur określających się jako Cerkwie – Kościoły, istotą Cerkwi jest jej jedność. Istotny sprzeciw wobec teorii o istnieniu Kościoła niepodzielonego w pierwszym tysiącleciu i o późniejszym jego podziale w myśli prawosławnej wyraża się w następującym stwierdzeniu: „schizma nie podzieliła Cerkwi, ale podzieliła chrześcijan”⁶⁰. Cecha jedności rozumiana jest w prawosławiu jako „permanentne zadanie”, które realizowane jest lokalnych wspólnotach tworzących wielość Cerkwi lokalnych⁶¹.

Cechy świętości, jedności, soborowości i apostołskości mają charakter mistyczny, albowiem każda z nich wykracza poza doczesność i poza czysto ludzką logikę przyczynowo-skutkową. Opierają się na świadomym wyborze, dobrowolnych relacjach i dążeniu do tworzenia wspólnoty z Bogiem i bliźnimi. Sukcesja apostołska nie może opierać się wyłącznie na nici genealogicznych zależności. Soborowość – czy też powszechność – nie może być realizowana wyłącznie poprzez przestrzeganie paragrafów i kanonów prawa cerkiewnego. Nie może też zamykać się w dążeniu do czysto ludzkiego, instytucjonalnego rozumienia idei władzy czy odpowiedzialności. Jedność i świętość nie są naruszane przez wielość wspólnot czy też grzeszność jej poszczególnych członków. Nie są też one jednak możliwe do osiągnięcia bez dwóch czynników: wolnej woli i podejmowania pod

60 Zob. Larchet J.-C., *Kościół – Ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami*, dz. cyt., s. 133.

61 Kuźma A., *Istota eklezjologii pierwszego tysiąclecia w ujęciu prawosławnym i rzymskokatolickim w świetle dokumentu: „Synodalność i prymat w pierwszym Tysiącleciu: Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności Kościoła”*, Chieti 2016, dz. cyt., s. 114.

ich wpływem konkretnych kroków na drodze ku podtrzymaniu i rozwoju synergicznych relacji z Bogiem i światem.

Podsumowanie

Charakteryzując naturę i istotę Cerkwi Chrystusowej, prawosławie nie tyle konkluduje to, co zostało dokonane. Bycie w Cerkwi to nie tylko koncentracja na dziękczynieniu za zbawcze dzieło Chrystusa, to braterska, dobrowolna relacja, która musi przemieniać człowieka i całą wspólnotę wiary. Stąd nauczanie o Cerkwi, wpływając na prawosławną antropologię, mówi o aktywnej drodze ku Bogu, ku przemianie i przeobstwień (theosis), które są realizowane we wspólnocie i w zjednoczeniu⁶². Natura i istota Cerkwi w synergii wszelkich działań i intencji przemiana człowieka i całe stworzenie w Ciało Chrystusowe.

Bibliografia

- Ânnaras H., *Vera Cerkvi*, Kiev 2012.
- Calivas A.C., *Życie sakramentalne*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999.
- Cerkiew, [w:] *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, red. W. Przyczyna, K. Czarnecka, M. Ławreszuk, Białystok 2022.
- Encyclical Letter of the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism* (1973).
- Encyklika czterech patriarchów z 1848 roku*, tłum. H. Paprocki, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, 11 (1981).
- Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1964.
- Hrycuniak S., *Eucharystia*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999.

62 Ânnaras H., *Vera Cerkvi*, dz. cyt., s. 181.

- Hryniewicz W., *Współczesna antropologia prawosławna*, „Analecta Cracoviensia”, 4 (1972).
- św. Ignacy Antiocheński, *Ignacy do Kościoła w Smyrnie*, [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, Kraków 1988.
- Katechizm. Podręcznik do nauki Religii Prawosławnej*, Warszawa 1938.
- Kozłowski R., *Z eklezjologii o. Mikołaja Afanasjewa*, „Elpis”, t. 5 (2003).
- Kuźma A., *Istota eklezjologii pierwszego tysiąclecia w ujęciu prawosławnym i rzymskokatolickim w świetle dokumentu: „Synodalność i prymat w pierwszym Tysiącleciu: Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności Kościoła”*, Chieti 2016, „Elpis”, t. 21 (2019), <https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/handle/11320/8631>, <https://doi.org/10.15290/elpis>
- Larchet J.-C., *Kościół – Ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami*, Białystok 2016.
- Ławreszuk M., *Sakrament małżeństwa. Liturgiczna symbolika i znaczenie sakramentu małżeństwa w Kościele prawosławnym*, Białystok 2014.
- Ławreszuk M., „Oto matka moja i moi bracia” – chrześcijańskie rozumienie rodziny, „Elpis”, t. 18 (2016), <https://doi.org/10.15290/elpis.2016.18.17>, <http://hdl.handle.net/11320/4916>.
- Lialiou D.A., *Współczesna teologia grecka eklezjologii*, „Elpis”, t. 5 (2003).
- Podvizhnik M., prep. *Nravstvenno-podvizhniczeskie slova*, Slovo 4, Moskwa 2009.
- Meyendorff J., *Christian Marriage in Byzantium. The Canonical and Liturgical Tradition*, Washington 1990.
- Milosevic N.S., „To Christ and the Church” (Eph. 5:32). *The Divine Eucharist as the All-Encompassing Mystery of the Church*, Los Angeles 2012.
- Paprocki H., *Biblijne podstawy eklezjologii*, „Elpis”, t. 5 (2003), https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Elpis/Elpis-r2003-t5-n7_8/Elpis-r-2003-t5-n7_8-s53-58/Elpis-r2003-t5-n7_8-s53-58.pdf
- Paprocki H., *Eklezjologia Aleksiego Chomiakowa*, „Elpis”, t. 12 (2010).
- Popovich I., prep., *Dogmatika pravoslavnoj Cerkvi. Jekkleziologija*, Moskwa 2005.
- Starowieyski M. (red.), *Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii*, Katowice–Ząbki 2005.
- św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, red. M. Bogucki, tłum. W. Kania, Kraków 2000.
- Zawada M., *Trzy oblicza chrześcijaństwa*, „W drodze”, nr 11 (2003), <https://wdrodze.pl/article/trzy-oblicza-chrzescijanstwa/>

Abstrakt

Istota i natura Cerkwi

Założeniem do pracy nad niniejszym tekstem stała się próba spojrzenia na Kościół – Cerkiew z perspektywy prawosławnej eklezjologii. W krótkim, syntetycznym ujęciu pozwoli on na przedstawienie wielu funkcjonujących definicji tego terminu. Każda próba charakterystyki tego, czym jest Cerkiew, wyznacza nieco inny punkt odniesienia w dalszej analizie. Katechizmowa, teologiczna, administracyjna, porównawcza, historyczna, współczesna, wewnętrzna lub zewnętrzna definicja implikuje sposób mówienia o Cerkwi. W obrębie granic nakreślanych przez definicje będziemy w stanie scharakteryzować naturę Cerkwi i jej istotę, taką, o jakiej mówi i jaką realizuje Cerkiew prawosławna. Będzie to więc analiza oparta na teologicznym, wewnętrznym ujęciu, które jednak uwzględni charakterystykę zewnętrzną, tj. odniesienie do tego, jak Cerkiew jest postrzegana. Teologiczna analiza wewnętrzna wykorzysta przede wszystkim osiągnięcia prawosławnej eklezjologii, uwzględniając zarówno jej historyczne fundamenty, jak i współczesne interpretacje.

Słowa kluczowe: cerkiew, istota, natura, jedność, świętość, apostołskość, powszechność, soborowość

Summary

The essence and nature of the Orthodox Church

The premise for the work on this text has been an attempt to look at the Church from the perspective of Orthodox ecclesiology. It will briefly synthesise a number of functioning definitions of the term. Each attempt to characterise what the Church is sets a slightly different benchmark for further analysis. Catechismic, theological, administrative, comparative, historical, contemporary, internal or external definitions imply the way in which we talk about the Church. Within the boundaries outlined by the definitions, we will be able to characterise the nature of the Church and

its essence as it is spoken of and realised by the Orthodox Church. It will therefore be an analysis based on a theological, internal view, which will nevertheless take into account external characteristics, i.e. reference to how the Church is perceived. The internal theological analysis will draw primarily on the achievements of Orthodox ecclesiology, taking into account both its historical foundations and contemporary interpretations.

Keywords: church, essence, nature, unity, holiness, apostolicity, universality, sobornost

Ks. Grzegorz Łydek

La Chiesa Cattolica Romana e le altre Chiese Cristiane nel contesto storico italiano

Introduzione

Il mondo cristiano crede fermamente che il messaggio universale dell'*Euangélion*, ossia del Vangelo di Gesù, sia inteso per rivolgersi all'umanità intera, a tutte le razze ed a tutti i popoli della terra abitata¹. Per questa ragione, nel Vangelo secondo Matteo, Cristo stesso invita i suoi apostoli, dicendo: „Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo” (Mt 28,19). Questo vuole dire che la fede in Cristo, l'unico Salvatore del mondo, aspira fin dalle origini ad essere, infatti, cattolica oppure universale².

Il tempo della Chiesa animato dallo Spirito Santo e guidato dal successore dell'apostolo Pietro, senza dimenticarsi mai che *ubi Petrus ibi Ecclesia*³, è indubbiamente il futuro, ma anche l'avvenire. Nel

1 Vedi S. Panizzolo, *Coscienza di Chiesa nella teologia e nella prassi. Indirizzi ecclesologici nei documenti della CEI dal 1965 al 1980*, Dehoniane, Roma 1989, pp. 99–103.

2 Cf. K. Algermissen, *La Chiesa e le chiese*, Morcelliana, Brescia 1944, p. 134.

3 Frase di sant'Ambrogio (*Expositio in Ps.*, XL, 30).

momento in cui passato e presente sovrastano senza lasciare lo spazio all'orizzonte del futuro, il messaggio evangelico anche più bello ed attraente, si trasforma in una merce da vendere e a volte pure da svendere. La tradizione ecclesiale stessa corre il rischio di diventare una merce da vendere ai clienti, messa in un commercio internazionale⁴. La buona novella, cioè il messaggio più bello del Vangelo di Cristo, non è commerciabile. Questa buona notizia del Vangelo, custodita nel deposito della Chiesa, si proietta da sé in un futuro sconosciuto agli uomini, cioè nell'avvenire. La Chiesa, però, rimane sempre inseparabilmente umana e divina. Essa vive, proclama ed opera nel mondo intero, ma la sua forza e il suo fine non si trovano in questa terra, ma nel Cielo. La Chiesa, secondo il compito specifico che ha, cerca solo la salvezza degli uomini, ma si preoccupa anche delle questioni temporali. Tutti cristiani partecipano alla missione della Chiesa secondo la loro stato di vita e secondo la loro condizione, per cui sono chiamati a santificare questo mondo⁵.

Il significato della parola „cattolico”

La parola stessa Chiesa condensa in sé, come in un punto centrale, tutta la ricchezza, la profondità, l'originalità, ma anche la verità rivelata e destinata all'umanità. Questa verità consiste nel confessare e proclamare ad ogni gente che “Dio è amore e misericordia”. Infatti, perché „la Chiesa è innanzitutto presenza come comunità confessante, colei che professa la misericordia di Dio e la proclama” (DM 13).

Si osserva che con la parola Chiesa, derivante proprio dal termine greco *ekklesia* – „assemblea”, si intende in primo luogo l'insieme di coloro che credono nel messaggio cristiano (Chiesa universale). Le Chiese locali, invece, sono le comunità di cristiani appartenenti

4 Cf. K. Algermissen, *La Chiesa cattolica e le altre Chiese cristiane*, Ed. Paoline, Roma 1960, p. 247.

5 G. Lafont, *Immaginare la Chiesa cattolica. Linee di approfondimento per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, Paoline, Milano 1998, pp. 234-240.

alla stessa confessione religiosa (Chiesa cattolica, Chiesa evangelica, Chiesa ortodossa ecc.). La parola Chiesa indica infine anche l'edificio dedicato al culto cristiano.

Nell'affrontare l'argomento trattato, però, vale la pena soffermarsi sul significato della parola "cattolico" – l'avverbio καθόλου, e spiegare cosa s'intende per essa. Il relativo aggettivo più recente καθολικός, reso in latino con il corrispettivo *catholicus* o con *universalis* – significa ordinato o rivolto al tutto, universale. Nel greco classico, il termine cattolico, invece, è impiegato soprattutto per distinguere le proposizioni universali in opposizione a quelle individuali. Questo per dire che nel Nuovo Testamento l'aggettivo cattolico, trasformato nell'avverbio cattolicamente, viene usato una sola volta (cf. Atti 4,18) nel senso di "completamente", "interamente", "totalmente"⁶.

Si constata che, dal punto di vista storico, il termine stesso *Chiesa cattolica* fu usato per indicare la Chiesa cristiana che riconosceva il primato di autorità al vicario di Cristo, cioè al successore di san Pietro e vescovo di Roma. Ufficialmente, a partire dal 1054, nacque un'altra comunità cristiana dal cosiddetto scisma (separazione), chiamata *Chiesa ortodossa oppure Chiesa ortodossa orientale* in una comunione delle *Chiese cristiane nazionali*. La Chiesa ortodossa e l'unica Chiesa cattolica e romana, ossia la Chiesa di stato dell'Impero romano, si divisero definitivamente fra loro. Esse, purtroppo, videro la parte orientale e quella occidentale dividersi definitivamente altrettanto come le proprie strade⁷. Occorre aggiungere ancora che ogni Chiesa cristiana considera se stessa quella ortodossa⁸, nel senso che ritiene e rivendica il diritto di aderire pienamente e correttamente ai principi della propria fede.

6 Cf. H. Küng, *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1967, p. 343.

7 Cf. K. Algermissen, *La Chiesa cattolica e le altre Chiese cristiane*, p. 252.

8 Si nota che dal greco *orthos*, significa: „corretto”, „retto”. *Dòxa*, invece, vuole dire „dottrina”, „opinione”.

La comprensione della Chiesa Cattolica in Italia

Bisogna dire che, mentre, in modo particolare in Italia, si pensa alla Chiesa cattolica, si è portata a immaginarsi un insieme dei credenti che celebrano la propria fede cristiana uniformemente nelle modalità e secondo il calendario gregoriano. Esso, in effetti, è in uso nella maggior parte delle parrocchie sul territorio italiano. I sacerdoti osservano la regola del celibato, per cui non sono sposati. Naturalmente sono i parroci che devono prevedere l'accesso dei bambini e dei ragazzi ai sacramenti di iniziazione alla vita cristiana – battesimo, comunione, cresima. Tuttavia, indubbiamente questa percezione non può essere corretta. Il rito romano, senz'altro, è il più largamente diffuso nel mondo, ma la Chiesa cattolica conta addirittura i ventitré riti diversi⁹.

Le relazioni della Chiesa cattolica con le altre chiese e comunità cristiane

Nonostante il Concilio Ecumenico Vaticano II ha riformulato e rivalorizzato le relazioni della Chiesa cattolica con le altre chiese e comunità cristiane, è necessario riconoscere che mancava il tentativo di portare le affermazioni conciliari anche all'interno della presentazione delle altre confessioni cristiane. Per questa ragione, con questa breve illustrazione delle confessioni cristiane, viene portata a termine una presentazione cattolica della chiese cristiane. Essa tenta di offrirne una descrizione essenziale e aggiornata, che tiene conto dei risultati dei dialoghi ecumenici intrapresi, e della crescente reciprocità nella comprensione delle confessioni tra loro¹⁰.

Si osserva che all'interno della Chiesa cattolica le Chiese di rito orientale, ovvero Chiese cosiddette *sui iuris* autonome, sono Chiese

9 Vedi G. Colombo, *Il Popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, „Teolmi”, 10 (1985), pp. 41–45.

10 Cf. J. Möhler, *Le Chiese cristiane nel Duemila*, Queriniana, Brescia 1998, p. 345.

particolari. Esse sono distinte tra loro per il loro rito. Secondo il *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, il rito orientale è definito come il patrimonio liturgico, teologico, disciplinare e spirituale. Esso viene distinto per cultura, ma anche per circostanze storiche di popoli e si esprime in un modo di poter vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris*¹¹.

La costituzione *Sacrosanctum Concilium* ha affermato esplicitamente che tutti i riti hanno pari dignità e vanno conservati e in ogni modo valorizzati, perché testimoniano la ricchezza spirituale della tradizione cristiana (cf. SC 4).

Si nota che alle origini della diffusione del cristianesimo, ognuno dei principali centri cristiani, denominato patriarcato, aveva il proprio rito. Tanto è vero che in seguito alle vicende religiose e politiche dei diversi territori, questi centri hanno fatto in modo che i loro riti si potessero diffondere e venire fatti propri dai diversi popoli per facilitare l'accostamento alla fede cristiana.

Occorre rammentare, però, che alcune delle Chiese orientali hanno scelto di continuare a riconoscere il primato alla Chiesa di Roma, o, chi già di fatto non lo faceva, di tornare indietro. Altre Chiese ancora, hanno continuato il proprio percorso in modo separato, senza riconoscere alcuna l'autorità del Papa, come vicario di Cristo. Infatti, esse rivendicano il diritto di organizzarsi autonomamente, scegliendo i propri vescovi come capi delle loro comunità cristiane e si sono trasformate nelle Chiese autocefale. Si considera che nell'antichità, i più grandi centri cristiani, cioè i patriarcati, erano Antiochia, Alessandria e Roma. In seguito si sono aggiunti ancora Gerusalemme e Costantinopoli. Ogni patriarcato aveva il proprio rito e da esso sono derivati ancora gli altri. Questi ultimi si sono diffusi dopo, in base alle zone di influenza e alle vicende storiche. Per questo motivo Roma era diventata il centro del mondo latino. La Chiesa di Alessandria d'Egitto, invece, tradizionalmente fondata dall'evangelista san Marco, era diventata l'esemplare per l'Etiopia. In Siria, nella città

¹¹ Cf. K. Algermissen, *La Chiesa cattolica e le altre Chiese cristiane*, p. 260.

della prima sede episcopale dell'apostolo san Pietro, cioè ad Antiochia, vivevano i cristiani di lingua aramaica e greca. Bisogna tener presente che alcuni di loro erano partiti come missionari verso est, e, per questo, dalla loro liturgia si è sviluppato il rito siriano occidentale e orientale. Tutti coloro che erano di lingua greca si sono diretti verso ovest, per tanto le loro usanze si sono fuse più tardi con le pratiche della capitale dell'Impero Bizantino, cioè Costantinopoli.

I riti della Chiesa Cattolica

Ora è opportuno analizzare brevemente i riti della Chiesa Cattolica. Si riconosce che i principali riti, oppure se si vuole essi possono essere chiamati „famiglie liturgiche”, sono sei. Il primo è quello latino, poi c'è quello costantinopolitano che viene chiamato pure bizantino, il terzo è quello alessandrino, poi c'è quello siriano occidentale oppure denominato antiocheno, il quinto è quello siriano orientale o caldeo, e l'ultimo si chiama armeno. La cosa interessante è che ciascun rito può essere adottato da più Chiese. Per esempio una Chiesa orientale cattolica e la somigliante Chiesa ortodossa normalmente condividono lo stesso identico rito. Va sottolineato, però, che l'unica differenza riguarda la relazione con la Chiesa cattolica di Roma.

Si osserva che il rito latino si costituisce quasi interamente sul rito romano. Esso si divide in due forme, quella ordinaria e quella straordinaria. Esistono anche altre tradizioni liturgiche latine, come ad esempio il rito ambrosiano¹², il rito mozarabico¹³ e il rito della città di Braga¹⁴, in Portogallo. Nel caso di rito bizantino, la liturgia costantinopolitana o bizantina viene attualmente utilizzata da quindici Chiese Cattoliche *sui iuris*. Precisamente sono: Chiesa greco-cattolica bielorusa, Chiesa greco-cattolica ucraina¹⁵, Chie-

12 Solitamente usato nell'Arcidiocesi di Milano, però non in tutte le parrocchie.

13 In questo rito si celebrato in maniera ristretta a Toledo, in Spagna.

14 Esso è consentito solo in quella diocesi, ma di fatto non vien usato largamente.

15 Nel mondo: Polonia, Ucraina, Stati Uniti, Canada.

sa greco-cattolica slovacca, Chiesa greco-cattolica bulgara, Chiesa greco-cattolica rumena, Chiesa greco-cattolica rutena¹⁶, Chiesa greco-cattolica russa, Chiesa greco-cattolica ungherese, Chiesa cattolica italo-greca¹⁷, Chiesa greco-cattolica albanese, Chiesa greco-cattolica croata, Chiesa greco-cattolica di Grecia¹⁸, Chiesa greco-cattolica di Serbia e Montenegro, Chiesa greco-cattolica melchita¹⁹.

La presenza di alcune comunità cattoliche di rito bizantino in Italia

Si nota per esempio che in Italia, da ormai tanti secoli, sono presenti alcune comunità cattoliche di rito bizantino. Un primo centro si formò grazie all'arrivo sulla penisola meridionale dei monaci basiliani, ma anche dei monaci greci che dovevano fuggire dal loro paese di origine²⁰. La causa della loro fuga fu l'invasione persiana di Siria, Palestina, Egitto e di alcune regioni dell'Anatolia, ma pure la persecuzione iconoclasta²¹. A causa dell'invasione araba, invece, i monaci italo-greci di Sicilia furono migrati in Calabria e nella Basilicata. Nell'XI secolo Nilo da Rossano portò il monachesimo bizantino e fondò la famosa abbazia di Grottaferrata, nota infatti con il nome di Abbazia Greca di San Nilo. Si costata che è ancora oggi una delle tre circoscrizioni ecclesiastiche della Chiesa bizantina cattolica in Italia. In più, dall'Albania, esattamente dalle regioni della Ciamuria e della Morea (odierna Grecia), dopo la morte dell'eroe nazionale albanese Giorgio Scanderbeg e in seguito alla progressiva conquista dell'Albania e di tutti i territori dell'Impero Bizantino da parte dei turchi-ottomani, arrivarono le comunità albanesi che si stabilirono

16 In Ucraina ed Eparchia di Mukačevo.

17 In Italia, l'abbazia di Grottaferrata e la diocesi di Lungro e Piana degli Albanesi.

18 Essa è presente anche in Turchia.

19 In Israele, Siria, Libano, Palestina, Giordania, Egitto, Iraq.

20 La fuga dei monaci greci a partire dal VI secolo.

21 Questo tipo di persecuzione fu da parte degli imperatori d'Oriente nella prima metà dell'VIII secolo.

in Italia tra il XV e il XVIII secolo. Fino ad oggi, nonostante più di cinque secoli passati in esilio, la maggior parte delle cinquanta comunità italo-albanesi ha conservato il rito bizantino. Queste comunità fanno riferimento a due eparchie, una in Calabria, precisamente a Lungro (CS) e l'altra, invece, in Sicilia, precisamente a Piana degli Albanesi (PA). Sul territorio italiano, nell'epoca più recente, ci sono altre Chiese di rito bizantino, come quella greco-cattolica ucraina, la Chiesa melchita, ma anche di rito orientale, come quella armeno-cattolica. Per quanto riguarda il rito alessandrino, esso viene utilizzato nella liturgia della Chiesa cattolica copta²² e Chiesa cattolica etiopie²³. Il cosiddetto rito antiocheno, oppure siriano occidentale, viene utilizzato nella liturgia antiochena dalla Chiesa maronita²⁴ che prende il nome dal suo fondatore²⁵. Nel caso del rito siriano orientale, esso è utilizzato nella liturgia della Chiesa cattolica-caldea, chiamata anche assira²⁶. Le lingue liturgiche di questo rito sono: l'arabo e il siriano. La Chiesa cattolica siro-malabarese²⁷, invece, utilizza come lingue liturgiche il malayalam e il siriano. Il rito armeno è utilizzato dalla Chiesa armeno-cattolica²⁸, esso assomiglia al rito romano e bizantino. Il celebrante che presiede, solitamente, viene assistito da un diacono²⁹.

22 In Egitto.

23 In Etiopia ed Eritrea.

24 In Israele, Palestina, Giordania e diaspora siro-libanese nel mondo, Libano, Siria, Cipro, Egitto.

25 L'asceta siriano Marone vissuto tra il IV e il V secolo.

26 In Stati Uniti, Turchia, Iran, Iraq, Libano, Egitto, Siria.

27 In Stati Uniti e India.

28 In Italia, Libano, Iran, Iraq, Egitto, Siria, Turchia, Israele, Palestina e diaspora armena nel mondo.

29 Si nota che la più numerosa comunità cattolica di rito armeno in Italia è quella del Monastero di San Lazzaro degli Armeni a Venezia.

Conclusione

Alla luce delle analisi svolte, si afferma, in modo coraggioso e senza alcun timore, che la Chiesa³⁰, nonostante tutta questa diversità rituale, secondo il volere del Signore (cf. Gv 17,20-26), è una sola. La Chiesa è il Cristo presente e allo stesso tempo nascosto. La Chiesa è Dio-Trinità che continua a condividere la vita con gli uomini „fino alla consumazione dei secoli” (Mt 28,20). La Creazione, l’Incarnazione e la Chiesa sono inseparabilmente uniti. Quest’inseparabilità è la fondamentale rivelazione di Dio, cioè del Suo Essere, il quale, come appare dal mistero insondabile della Trinità, è vita d’unità e di amore³¹. Esattamente, la Chiesa come sacramento d’unità è una sola e diventa il „segno e strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano” (LG 1). È questa la geniale e preziosa chiave per una rilettura del mistero della Chiesa unita che san Giovanni XXIII ha voluto porre al centro dei lavori del Concilio Vaticano II, la Chiesa, infatti, come evento d’unità degli uomini con Dio misericordioso e tra loro³².

Vale la pena ricordare che secondo la teologia della *koinonia* dei primi secoli cristiani, l’evento d’unità possiede la sua radice in Dio Trinità, cioè trova la sua visibilità e il suo strumento propulsore nella Chiesa come il „popolo adunato dall’unità del Padre, Figlio e Spirito Santo” (LG 4). Per di più, attraverso l’unità, la Chiesa è destinata a trasformare tutte le espressioni della vita umana in un’onda di co-

30 Con il termine „Chiesa” (gr. „cosa” o „edificio” che appartiene al Signore) si intende la Comunità iniziata da Gesù Cristo e unta dallo Spirito Santo come il segno decisivo della volontà di Dio di salvare l’intera famiglia umana. La presenza del Signore che dimora tra gli uomini viene espressa nella predicazione della buona novella, nella vita sacramentale, nel ministero pastorale. L’organizzazione della Comunità consiste in una comunione di Chiese locali su cui presiede sempre la Chiesa di Roma.

31 Cf. L. Giussani, *Tracce d’esperienza cristiana*, Jaca Book, Milano 1983, p. 152.

32 Vedi A.M. Erba, P. Gudicci (edd.), *La Chiesa nella storia – duemila anni di cristianesimo*, Elledici, Torino 2003, pp. 122–130; G. Canobbio, *La Chiesa sacramento di salvezza*, „Rivista del Clero Italiano”, 73 (1992), p. 40.

munione. In altri termini, si potrebbe dire che quest'unità che „esce dal Cuore” della SS. Trinità abbraccia tutti fino ai confini della terra. Con „quest'onda di comunione”, la Chiesa „accosta gli uomini alle fonti della misericordia del Salvatore, di cui essa è depositaria e dispensatrice”³³.

La Chiesa che è una e santa, poiché di Cristo, rinnova continuamente la professione di fede³⁴, il servizio di carità, ricorrendo soprattutto a due fonti inesauribili: alla Parola di Dio costantemente meditata e ai sacramenti, in modo cosciente e maturo. La Chiesa, dunque, non ha nulla da dire di se stessa; tutto l'oggetto della sua predicazione è l'amore di Dio, che si manifesta in Cristo Gesù³⁵. „La Chiesa non può non fare questa confessione, sull'esempio di Pietro e degli Apostoli che, pur sotto le minacce dei loro avversari, dicevano: *noi non possiamo non parlare di quelle cose abbiamo veduto e udito* (At 4,20)”³⁶.

Si ribadisce che il primo sacramento che fonda la Chiesa è il battesimo, come grande sacramento della remissione, ma con lo sguardo rivolto al sacramento della penitenza, che produce una poderosa inversione di rotta per la modifica totale della vita umana³⁷. In Gesù Cristo, ogni cammino verso l'uomo, quale è stato una volta per sempre assegnato alla Chiesa nel mutevole contesto dei tempi, è simultaneamente un andare incontro al Padre e al suo amore. Il Vaticano II stesso ha confermato pienamente questa verità. Quanto più la mis-

33 Paolo VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, VII-1970, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città Del Vaticano 1971, p. 442.

34 Per „professione di fede” (o Simbolo) si intende versione sintetica dei punti principali della fede cristiana. In risposta alle domande circa il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, le professioni di fede (o simboli) si sono sviluppate in collegamento con il battesimo. Le controversie e le eresie hanno costretto la Chiesa a chiarire ulteriormente le dottrine espresse nelle professioni di fede (o simboli).

35 Vedi M. Bordoni, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo - 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder - PUL, Città del Vaticano 1986, pp. 301-325.

36 Cf. C. Ghidelli, *Peccato dell'uomo e misericordia di Dio - Riflessioni bibliche*, Ed. San Paolo, Milano 1983, p. 105.

37 Cf. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, p. 276.

sione svolta dalla Chiesa e dalle Chiese si incentra sull'uomo, quanto più è, per così dire, antropocentrica, tanto più essa deve confermarsi e realizzarsi teocentricamente³⁸, cioè orientarsi in Gesù Cristo verso il Padre. Purtroppo, a causa delle separazioni fra le Chiese, le varie correnti del pensiero umano, nel passato e nel presente, sono state e continuano ad essere propense a dividere e perfino a contrapporre il geocentrismo e l'antropocentrismo³⁹. La Rivelazione e la fede, invece, insegnano a tutte le confessioni cristiane che „la Chiesa seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda” (DM 1).

38 Per „Teocentrismo” (gr. „Dio al centro”) si intende un sistema di pensiero che centra ogni cosa su Dio. Teniamo presente che esso è molte volte in contrasto con „l'antropocentrismo” (gr. „l'uomo al centro”), il quale prende l'esistenza umana, la sua esperienza e i suoi valori come centro e guida. L'antropocentrismo esagerato ignora o addirittura rigetta Dio. D'altra parte, un teocentrismo esclusivo è inaccettabile, in quanto Dio ha fatto gli esseri umani a sua immagine e somiglianza (cf. Gn 1,26-27) e la Parola si è fatta carne (cf. Gv 1,14). Nel campo del cristianesimo e in altre religioni, un approccio teocentrico (che alle volte enfatizza troppo il pluralismo e il valore di ogni credenza in Dio) è spesso in contrasto con un approccio cristocentrico (che insiste sul fatto che, si conosca o non si conosca questa verità, Cristo è il rivelatore e il salvatore di tutti gli esseri umani: cf. Gv 1,9; 14,6; At 4,12; 2 Cor 5,18-19).

39 Per „antropocentrismo” si intende l'approccio alle questioni teologiche che prende l'umana esperienza come punto di partenza e guida conseguente. Quando quest'approccio degenera, fa degli esseri umani il centro e l'unica misura di tutte le cose.

Biografia

- Algermissen K., *La Chiesa e le chiese*, Morcelliana, Brescia 1944.
- Algermissen K., *La Chiesa cattolica e le altre Chiese cristiane*, Ed. Paoline, Roma 1960.
- Bordoni M., *Gesù di Nazaret Signore e Cristo – 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder – PUL, Città del Vaticano 1986.
- Canobbio G., *La Chiesa sacramento di salvezza*, “Rivista del Clero Italiano”, 73 (1992), p. 40.
- Colombo G., *Il Popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, “Teolmi”, 10 (1985), p. 41.
- ERBA A. M., GUDICCI P. (edd.), *La Chiesa nella storia – duemila anni di cristianesimo*, Elledici, Torino 2003.
- Giovanni Paolo II, *Divesi in Misericordia*, Ed. Paoline, Roma 1981.
- Giussani L., *Tracce d'esperienza cristiana*, Jaca Book, Milano 1983.
- Ghidelli C., *Peccato dell'uomo e misericordia di Dio – Riflessioni bibliche*, Ed. San Paolo, Milano 1983.
- Küng H., *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1967.
- Lafont G., *Immaginare la Chiesa cattolica. Linee di approfondimento per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, Paoline, Milano 1998.
- Möhler J., *Le Chiese cristiane nel Duemila*, Queriniana, Brescia 1998.
- Paolo VI, *Insegnamenti di Paolo VI, VII-1970*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città Del Vaticano 1971.
- Panizzolo S., *Coscienza di Chiesa nella teologia e nella prassi. Indirizzi ecclesologici nei documenti della CEI dal 1965 al 1980*, Dehoniane, Roma 1989.
- Ratzinger J., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, p. 276.

Abstrakt

Kościół rzymskokatolicki i inne Kościoły chrześcijańskie we włoskim kontekście historycznym

Kościół wypełnia misję właściwą Ludowi Bożemu, która jest uczestnictwem, komunią i w pewnym sensie kontynuacją mesjańskiej misji samego Chrystusa. Współczesny Kościół jest świadomy, że tylko w oparciu o zasadę *ut unum sint omnes* możliwa jest realizacja ewangelicznego, ekumenicznego zadania, które ma na celu zjednoczenie tych, którzy wyznają Chrystusa. Podejmując wielorakie wysiłki w tym kierunku, Kościół rzymskokatolicki w rzeczywistości nadal wyznaje z pokorą, że „tylko ta miłość, która jest potężniejsza niż słabość ludzkich podziałów, może ostatecznie osiągnąć jedność, o którą Chrystus błagał Ojca i o którą Duch Święty nie przestaje prosić dla nas z niewymownym jękiem” (DM 13).

Słowa kluczowe: Kościół rzymskokatolicki, Kościoły chrześcijańskie we Włoszech, *communio*, ryt bizantyjski

Summary

The Roman Catholic Church and other Christian Churches in the italian historical context

The Church fulfills the mission proper to the People of God, which is participation, communion and, in a certain sense, continuation of the messianic mission of Christ himself. The contemporary Church is keenly aware that only on the basis of *ut unum sint omnes* it will be possible to implement the Gospel, the ecumenical task that tends to unite those who confess Christ. Launching multiple efforts in this direction, the Roman Catholic Church, in fact, continues to confess with humility that „only that love, which is more powerful than the weakness of human divisions, can definitively achieve the unity that Christ implored from the Father and that the Holy Spirit does not cease to ask for us with inexpressible groans” (DM 13).

Keywords: Roman Catholic Church, Christian churches in Italy, *communio*, rito bizantino

Ks. Jacenty Mastej

Wiarygodność Kościoła

W dzisiejszych czasach pytanie: kim jest Kościół? najczęściej jest stawiane w kontekście kryzysu, którego on doświadcza, i dotyczy szczególnie sensu jego istnienia, prawdziwości oraz znaczenia dla człowieka i społeczeństwa. Dokonywane w przestrzeni medialnej próby ukazania Kościoła oraz jego oceny przeważnie są pobieżne i jednostronne, bez wnikania w wieloaspektową i złożoną naturę Eklezji. Tym samym nie tylko nie uwzględnia się nadprzyrodzonych elementów Eklezji, ale także pojedyncze sytuacje życia eklezjalnego stają się podstawą do dokonywania kategoriycznych i jednoznacznych ocen, które mają potwierdzić wcześniej przyjęte założenia co do jej niewiarygodności.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest kwestia wiarygodności Kościoła, dlatego na wstępie warto zaznaczyć, że problematykę tę podejmuje eklezjologia fundamentalna, która jest częścią teologii fundamentalnej¹. Ponieważ cała niniejsza monografia poświęcona jest misterium Kościoła, dlatego pominięta zostanie kwestia rozumienia Kościoła. Jedyne w celu zarysowania istoty rozumienia Kościoła godzi się przywołać słowa wybitnego teologa o. prof. An-

1 C.S. Bartnik, *Eklezjologia*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002 [dalej: LTF], s. 346–352.

drzeja A. Napiórkowskiego: „Należy pamiętać, że – mówiąc o Kościele – mamy do czynienia nie tyle z instytucją, którą możemy ogarnąć w jednoznacznych, dopracowanych, zamkniętych terminach, co z żywym organizmem, dynamicznym wydarzeniem zbawczym, jakie zachodzi między łaską Trójosobowego Boga a wolnością grzesznego człowieka. Dlatego w *mysterium Ecclesiae* wprowadzają nie tyle teoretyczne wywody, co współtworzenie jego ziemskiej i niebiańskiej rzeczywistości. Kościół lepiej rozumie ten, kto go miłuje, niż ten, kto tworzy co rusz nowsze definicje miłości. Nie bez powodu coraz częściej określa się Kościół jako osobową wspólnotę, społeczność Boga i człowieka. Jest on bowiem misterium na wskroś personalnym i dynamicznym. Słusznie zatem odnosimy do niego takie właściwości, jak: żyje, działa, cierpi, jest prześladowany, oczyszcza się, grzeszy, doskonali, miłuje, wierzy”². Przedstawiając kwestię wiarygodności Eklezji, posłużymy się jej personalistyczno-znakowym rozumieniem³. Koncepcja ta uwzględnia osobowy i dynamiczny charakter Kościoła oraz jego znakowe urzeczywistnianie się w historii.

Celem niniejszego opracowania jest syntetyczne przedstawienie badań oraz sposobów ukazywania wiarygodności Kościoła. Podjęty cel zostanie zrealizowany na kilku etapach. Najpierw zajmiemy się kwestią wiarygodności. Na drugim etapie omówimy znamiona Kościoła ukazywane w ramach *via notarum*. Następnie podejmiemy problematykę semiotycznej wiarygodności Kościoła, wskazując znaki jego prawdziwości i możliwość ich rozpoznania. Etapem finalnym będzie zaprezentowanie chrystyczności jako fundamentu wiarygod-

2 A.A. Napiórkowski, *Niezbywalność teologii*, Pelplin 2023, s. 159–160; por. C.S. Bartnik, *Osobowy byt Kościoła*, [w:] *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 163–175.

3 C.S. Bartnik, *Metoda znakowo-personalistyczna w ujęciu Profesora Mariana Ruseckiego*, [w:] *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I.S. Ledwoń i in., Lublin 2007 [dalej: SCC], s. 69–74; T. Dola, *Metody teologicznofundamentalne szkoły lubelskiej*, „Roczniki Teologiczne” 65, z. 9 (2018), s. 25–39; tenże, *Personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej ks. Mariana Ruseckiego*, [w:] SCC, s. 59–68.

ności Kościoła. W tym miejscu trzeba też dopowiedzieć, że celem publikacji nie jest faktyczne wykazanie wiarygodności Kościoła, gdyż holistyczne przedstawienie tej kwestii zakłada przygotowanie o wiele bardziej obszernej monografii.

1. Wokół rozumienia wiarygodności

Pojęciem, które domaga się szerszego wyjaśnienia, jest „wiarygodność”. Słowo to towarzyszy człowiekowi w codziennym życiu. Używane jest najczęściej w odniesieniu do osób oraz instytucji, które uważamy za godne zaufania. Uznanie, że dana osoba czy instytucja jest godna wiary, domaga się od nas dogłębnego i wnikliwego jej poznania, które najczęściej wiąże się z dociekliwością i osobistą weryfikacją. Przekonanie o wiarygodności osoby czy wydarzenia może być też oparte na opinii innych osób, które uważamy za godne naszego zaufania. Wówczas odwołujemy się do uznawanych przez nas autorytetów.

Kategoria wiarygodności funkcjonuje także w obszarze teologii, a szczególnie teologii fundamentalnej. W eklezjologii fundamentalnej rozumienie wiarygodności przechodziło ewolucję, jednak zawsze jednym z ważniejszych czynników warunkujących rozumienie wiarygodności było pojmowanie rzeczywistości Kościoła⁴. Nie podejmu-

4 R. Latourelle, *Chiesa: Motivo di credibilita*, [w:] *Dizionario di teologia fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 162–181; M. Rusecki, *Wiarygodność Kościoła w Polsce jako rzeczywistości personalistycznej i dynamicznej*, „*Studia Warمیńskie*” 30 (1993), s. 377–390; tenże, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, [w:] *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quo vadis Ecclesia Polonorum?*, red. M. Rusecki, Pelplin–Lublin 1994, s. 143–156; H. Seweryniak, *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, [w:] *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2–3.04.1997*, red. T. Dola, Opole 1997 [dalej: WK], s. 27–48; K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła*, [w:] *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005 [dalej: KJPII], s. 335–359; tenże, *Wiarygodność Kościoła w kontekście współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2008; P. Rabczyński, *Wiarygodność Kościoła a znaki czasu*, [w:] KJPII, s. 319–334.

jąc w tym miejscu szerszej refleksji historycznej, podkreślić trzeba, że we współczesnej teologii fundamentalnej istnieje wiele koncepcji wiarygodności, między innymi: semejotyczna, martyrologiczna, personalistyczna, aksjologiczna, transcendentalna⁵. Wszystkie współczesne modele wiarygodności odchodzą od intelektualistycznego i woluntarystycznego jej rozumienia, które dominowało do II Soboru Watykańskiego, i eksponują jej osobowy charakter⁶. Tym samym wiarygodność można określić jako cechę lub zbiór właściwości przynależnych osobie, wydarzeniom czy rzeczywistości – których nie można poznać bezpośrednio i w sposób oczywisty, gdyż stanowią pewne misterium – które pozwalają daną osobę, wydarzenie czy rzeczywistość uznać za wiarygodną⁷.

Wiarygodność łączy się ściśle z Eklezją, gdyż stanowi zespół cech, które uwidaczniają się w jej życiu. Cechy te stanowią o jej tożsamości, istocie oraz zbawczej prawdziwości. Wiarygodność Kościoła wiąże się zarówno z jego genezą, jak również z jego zbawczym urzeczywistnianiem się w historii. Tym samym teologicznofundamentalna argumentacja za wiarygodnością Kościoła uwzględnia osobowy i dynamiczny jego charakter. Z racji Boskiej genezy i natury Kościół pozostaje w swej istocie permanentnym znakiem obecności Boga w świecie. Wiarygodność Eklezji jest zatem wielkim darem udzielonym jej przez Boga, a zarazem ustawicznym zadaniem do wypełnie-

- 5 M. Rusecki, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, Lublin 2019, s. 123–133.
- 6 M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 87–97; tenże, *Struktura naukowa teologii fundamentalnej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 22 (1984), vol. 1, s. 40–44; tenże, *Wiarygodność*, w: LTE, s. 1328–1334; H.J. Pottmeyer, *Teologia fundamentalna wobec nowego wyzwania. Zewnętrzne i wewnętrzne uzasadnienie wiarygodności chrześcijaństwa*, „*Analecta Cracoviensia*” 21–22 (1989–1990), s. 285–293; H. Seweryniak, *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologicznofundamentalnej Wolfharta Pannenberg*, Płock 1993, s. 182–187.
- 7 M. Rusecki, *Wiarygodność*, dz. cyt., s. 1328; K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła w kontekście współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 10; J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2014, s. 10.

nia w historii. Konsekwencją osobowego rozumienia wiarygodności jest także to, że nie pojmujemy jej statycznie jako danej raz na zawsze, ale rozumiemy ją dynamicznie, gdyż Eklezja permanentnie się rodzi, żyje, odnawia się i odradza. Idea permanentnego życia i wzrastania Kościoła dotyczy także jego wiarygodności. Dlatego wiarygodność Kościoła winna być nieustannie pogłębiana i ukazywana w sposób nowy i zrozumiały dla współczesnego człowieka.

Mówiąc o wiarygodności Eklezji, należy nie tylko uwzględnić rozwój refleksji teologicznej, ale także mieć na uwadze zmieniający się kontekst społeczno-kulturowo-religijny świata⁸. Wyraża to stwierdzenie mówiące o konieczności trzymania ręki na pulsie albo obraz teologa stojącego na progu domu: ten, kto stoi na progu, widzi bogactwo wnętrza domu, wie, co się w nim znajduje, ale także dostrzega rzeczywistość istniejącą poza domem, na zewnątrz, za progiem⁹. Pozostając przy zastosowanym obrazie, dopowiedzieć trzeba, że domem jest Kościół, w którym wciąż żywe i aktualne jest Objawienie się Boga, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. Kościół jest tradentem tego bezcennego daru. Nie może go jednak zachować tylko dla siebie, ale ma nim obdarzać wszystkich ludzi.

Na koniec tego punktu warto zwrócić uwagę, że kwestia wiarygodności Kościoła jest podejmowana we współczesnej eklezjologii fundamentalnej z uwzględnieniem rozlicznych perspektyw¹⁰. Na-

8 M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 98.

9 Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 83–84.

10 M. Rusecki, *Wiarygodność Kościoła w Polsce jako rzeczywistości personalistycznej i dynamicznej*, dz. cyt., s. 377–390; tenże, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, dz. cyt., s. 143–156; H. Seweryniak, *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, dz. cyt., s. 27–48; K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła*, dz. cyt., s. 335–359; tenże, *Współczesne metody uzasadniania wiarygodności Kościoła*, „Roczniki Teologiczne”, 52, z. 9 (2005), s. 77–96; tenże, *Wiarygodność Kościoła i jej uzasadnianie w twórczości naukowej M. Ruseckiego*, [w:] SCC, s. 133–145; tenże, *Znaki wiarygodności Kościoła*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 19, nr 1 (2011), s. 71–89; tenże, *Znakowy charakter Kościoła w relacji do uzasadniania jego wiarygodności*, [w:] *Apologia religii*, red. P. Moskal,

tomiast *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej* przedstawia ks. prof. H. Seweryniak w rozdziale monografii wieloautorskiej *Wiarygodność Kościoła*¹¹.

2. Noty Kościoła – via notarum

W apologetyce klasycznej prawdziwość Chrystusowego Kościoła była wykazywana w oparciu o jego cztery znamiona – noty. Odwołując się do nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary (381 r.), stwierdzano, że Kościół jest: jeden, święty, powszechny i apostołski. Po podziałach, które dotknęły Kościół, w ramach apologetyki starano się udowodnić, że Kościół Chrystusowy istnieje jedynie w Kościele katolickim, gdyż tylko on posiada pochodzące od Chrystusa powyższe znamiona. Zmiana w rozumieniu *via notarum nastąpiła wraz z II Soborem Watykańskim*. Sobór ten w Konstytu-

Lublin 2011, s. 249–273; tenże, *Wiarygodność Kościoła w dzisiejszej Polsce*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 33 (2018), s. 67–82; tenże, *Joseph Ratzinger’s Very Critical Diagnosis and Apology of the Catholic Church*, „Verbum Vitae”, 41, nr 1 (2023), s. 141–160; P. Rabczyński, *Wiarygodność Kościoła a znaki czasu*, dz. cyt., s. 319–334; P. Borto, *Josepha Ratzingera ujęcie wiarygodności Kościoła*, [w:] *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 203–216; P. Królikowski, *Strukturalna wiarygodność Kościoła w eklezjologicznych poglądach ks. Mariana Ruseckiego*, „Resovia Sacra”, 22 (2015), s. 177–210; J. Mastej, *The Staurological Credibility of the Genesis of the Church*, „Resovia Sacra” 21 (2014), s. 385–400; tenże, *Jedność i jedyność jako znak wiarygodności Kościoła*, [w:] *Reformatorzy a Kościół rzymski*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2017, s. 139–155; tenże, *Paschalna wiarygodność chrześcijaństwa i Kościoła według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, [w:] *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 135–151; tenże, *Papieża Franciszka prakseologiczna wiarygodność Kościoła. Zarys problematyki*, „Roczniki Teologiczne”, 67, z. 9 (2020), s. 69–84; tenże, *Pneumatologiczna wiarygodność Kościoła*, „Verbum Vitae”, 37, nr 1 (2020), s. 227–240; tenże, *Rezurekcyjna wiarygodność Kościoła*, „Roczniki Teologiczne”, 68, z. 9 (2021), s. 5–22; tenże, *The Credibility of the Church Based on Benevolence in the Light of the Works of Marian Rusecki*, „Verbum Vitae”, 41, nr 2 (2023), s. 353–371.

11 H. Seweryniak, *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, dz. cyt., s. 27–48.

cji dogmatycznej *Lumen gentium* stwierdza: „To jest ten jedyny Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostołski [...]. Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w (*subsistit in*) Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra oraz Biskupów pozostających z nim we wspólnocie”¹². Konstytucja podkreśla, że trwanie (*subsistentia*) wiąże się z historyczną ciągłością i obecnością wszystkich jego not (przymiotów) nadanych mu przez Chrystusa w Kościele katolickim¹³. Jednocześnie Ojcowie soborowi nie wykluczają możliwości obecności i zachowania tych ważnych przymiotów także w innych Kościołach. Jak pisze H. Seweryniak: „W najnowszej teologii *via notarum* zdecydowanie przestała być *via relationis*, drogą porównywania. Za Y. Congarem, a u nas W. Hryniewiczem uznaje się poszerzenie, że badać znaki wiarygodności eklesjalnej to uzasadniać wiarę, że Kościół Chrystusowy trwa (*subsistit*) w Kościele katolickim; wyjaśniać, jak cztery znamiona Kościoła Chrystusowego są zobowiązaniem i wyzwaniem dla wszystkich chrześcijan; ukazywać warunki, pod jakimi uobecniają się one na obliczu Kościoła, w którym żyjemy. W tym właśnie duchu próbuje się dzisiaj dokonywać reinterpretacji znamion jako znaków autentycznego Kościoła Chrystusowego, a także tworzyć i dodawać nowe”¹⁴. Teolog z Płocka w sposób nowatorski interpretuje noty Kościoła i wyjaśnia: „znamię jedności wyraża istotę Kościoła w jego odniesieniu do Chrystusa; znamię świętości – w jego celowości, nachyleniu ku królestwu Bożemu; znamię

12 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 8; zob. A. Nowicki, *Kościół Chrystusowy, który subsistit in Ecclesia Catholica*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 9, nr 2 (2001), s. 125–140.

13 Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Mysterium Ecclesiae*, Watykan 1973, 1; Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Watykan 2000, 16.

14 H. Seweryniak, *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, dz. cyt., s. 29.

katolickości – w jego relacji do świata; znamię apostołskości – w jego odniesieniu do siebie samego i swej struktury”¹⁵.

We współczesnej eklezjologii noty uważane są nadal za podstawę eklezjalnej tożsamości, gdyż są przez Chrystusa dane Kościołowi raz na zawsze. Noty są także zadane mu do realizacji, stąd permanentna potrzeba ich rozwijania i pogłębiania na przestrzeni życia Kościoła w historii. Znamiona Eklezji posiadają strukturę widzialną i niewidzialną, dlatego są empirycznie dostrzegane, ale wymagają głębszego rozpoznania przy udziale zarówno rozumu, jak i wiary. Warto też podkreślić, że noty nie są znakami oczywistymi, gdyż w swej treści często są wieloznaczne i paradoksalne na podobieństwo samego Kościoła (np. w świętym Kościele wciąż obecny jest grzech)¹⁶. W teologii na bazie *via notarum* rozwijana jest *via paradoxae* jako droga uzasadniania wiarygodności Kościoła, polegająca na odwołaniu się do paradoksu¹⁷.

Za bardzo interesującą i w pełni uzasadnioną należy uznać propozycję o. prof. A.A. Napiórkowskiego, aby cztery znamiona Kościoła poszerzyć o piąte. Krakowski profesor postuluje, aby do

-
- 15 H. Seweryniak, *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, dz. cyt., s. 30; tenże, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, s. 193–224.
 - 16 Y. Congar, *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1970, s. 13–267; S. Nagy, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982, s. 257–300; C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 273–285; W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 85–91; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1993, 125–131; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, dz. cyt., s. 193–224; J. Krasieński, *Znamiona Kościoła*, [w:] WK, s. 49–65; S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002, s. 73–95; K. Kaucha, *Znamiona Kościoła*, w: LTF, s. 1393–1396; J. Morawa, *Znaki prawdziwości Kościoła*, [w:] *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. K. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A.A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 107–191.
 - 17 H. Seweryniak, *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, dz. cyt., s. 33; R. Latourelle, *Cristo a la Chiesa – segni di salvezza*, Assisi 1980; tenże, *Chiesa: Motivo di credibilita*, [w:] *Dizionario di teologia fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 162–181.

obowiązujących powszechnie znamion – jeden, święty, powszechny i apostołski – dodać znamię maryjności. Argumentuje to w następujący sposób: „Maryja nie znajduje się poza Kościołem, ale jest w nim. Pełnego Chrystusa, jaki udziela się w swoim Kościele, odkrywamy dzięki Duchowi Świętemu wręcz z Maryją i przez Maryję. Do Kościoła wchodzimy właśnie przez szkołę Maryi, której osoba uprzedza apostołów, uprzedza Kościół i nawet historycznie wyprzedza Jezusa z Nazaretu, choćby biorąc pod uwagę tajemnicę zwiastowania w Nazarecie czy też zrodzenia Boga w Betlejem”¹⁸. Znamię maryjności jest wyraźne i czytelne zarówno w genezie Kościoła, jak również w jego permanentnym urzeczywistnianiu się w historii. Dodać trzeba, że doskonale ilustrują to i uwyrażniają dzieje Kościoła w Polsce.

3. Semiotyczna wiarygodność Kościoła – znaki wiarygodności

Współczesna eklezjologia fundamentalna rozwija także semiotyczną wiarygodność Kościoła, ukazując znaki jego wiarygodności. Przedstawiciele lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej¹⁹, głównie ks. profesor Marian Rusecki²⁰ i ks. prof. Krzysztof Kaucha²¹ zwracają uwagę na szereg znaków wiarygodności Eklezji, które pomagają w weryfikacji jej prawdziwości. Znaki te uwyrażniają Bosko-ludzką naturę Kościoła i ukazują istotne aspekty jego życia oraz zbawczego działania. Ich całościowe opracowanie pomaga w zrozumieniu, kim jest Kościół? Przykładowo w *Leksykonie teologii fundamentalnej*

18 A.A. Napiórkowski, *Niezbywalność teologii*, dz. cyt., s. 177.

19 K. Kaucha, *Lubelska szkoła teologii fundamentalnej i jej osiągnięcia*, „Roczniki Teologiczne” 65, z. 9 (2018), s. 11–24.

20 M. Rusecki, *Wiarygodność Kościoła w Polsce jako rzeczywistości personalistycznej i dynamicznej*, dz. cyt., s. 377–390; tenże, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, dz. cyt., s. 143–156.

21 K. Kaucha, *Znaki wiarygodności Kościoła*, dz. cyt., s. 71–89; tenże, *Znakowy charakter Kościoła w relacji do uzasadniania jego wiarygodności*, dz. cyt., s. 249–273; tenże, *Współczesne metody uzasadniania wiarygodności Kościoła*, dz. cyt., s. 77–96.

omówione zostały następujące znaki wiarygodności Kościoła: znak Piotra, znak Kolegium Apostolskiego i kolegalności Kościoła, znak jedności Kościoła, znak świętości Kościoła, znak powszechności Kościoła, znak apostołskości Kościoła, znak agapetologiczny, znak prakseologiczny, znak martyrologiczny, znak kulturotwórczy oraz opcja na rzecz ubogich²².

Kaucha w artykule *Znaki wiarygodności Kościoła* wymienia i omawia prawie 50 znaków: „próby czasu”, prymacjalny, Maryjny, Kolegium Apostolskiego, staurologiczny, rezurekcyjny, mirakulistyczny, eschatologiczny, jedności, świętości, powszechności, apostołskości, skrypturystyczny, epistemicznej gwarancji (pewności), kolegalności, misyjności, martyrologiczny, sakramentów, modlitwy, życia mistycznego, agapetologiczny, charytatywny (mizerykordyjny), werytatywny, metafizyczny, antropologiczno-wokatywny, życia konsekrowanego, posłuszeństwa, czystości, ubóstwa, radości, personalistyczny, etyczny, prakseologiczny, bonatywny, sperancyjny, paksystyczny, wolności, rekuncyjacyjny, kulturotwórczy, komunitwórczy, historiotwórczy, inkulturacji, dialogu (dialogijny), sprzeciwu (odwagi), europotwórczy, wyjątkowości na tle religii pozachrześcijańskich (komparatystyczny), wewnętrznego przenikania i dopełniania tych religii²³. Przywołane znaki obrazują istotne obszary życia Kościoła. Te przestrzenie życia Eklezji są także swoistym poligonem weryfikacji jej wiarygodności. Zdaniem Kauchy jedne ze znaków wiarygodności Kościoła związane są bardziej z jego naturą (np. Piotra, Kolegium Apostolskiego, kolegalności, jedności, świętości, powszechności, apostołskości, epistemicznej gwarancji, werytatywny, staurologiczny, rezurekcyjny, eschatologiczny), inne obrazują jego praktyczne działanie (np. agapetologiczny, prakseologiczny, paksystyczny, komunitwórczy, historiotwórczy, inkulturacji, sprzeciwu). Zdaniem lubelskiego teologa wśród znaków są też takie, które wyraźnie łączą

22 M. Rusecki, K. Kaucha, A. Pietrzak, *Znaki wiarygodności Kościoła*, [w:] LTE, s. 1381–1393.

23 K. Kaucha, *Znaki wiarygodności Kościoła*, dz. cyt., s. 78–81.

elementy natury Eklezji z jej praktycznymi działaniami (np. misyjny, sakramentów, modlitwy). Na szczególną uwagę zasługują znaki o charakterze aksjologicznym: znak jedności, świętości, agapetologiczny, sperancyjny, bonatywny, werytatywny, paksystyczny, piękna, wolności, rekonyliacyjny, personalistyczny, etyczny, charytatywny, gdyż wartości stanowią uniwersalną podstawę do określenia zasad i norm życia osoby i społeczeństw. Znaki wiarygodności częściowo się pokrywają, wzajemnie dopełniają, uzupełniają, niejako współpracują ze sobą, co pomaga w wieloaspektowym i holistycznym wykazaniu prawdziwości Eklezji²⁴.

4. Rozpoznanie znaków wiarygodności Kościoła

Teologowie lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej, prezentując znaki wiarygodności Kościoła, mają na uwadze, że mają one analogiczną strukturę jak sam Kościół²⁵. Podobnie jak znak ma dwa elementy: widzialny i niewidzialny, tak też Eklezja posiada dwupłaszczyznową strukturę: widzialną i niewidzialną, naturalną i nadprzyrodzoną, historyczną i ponadhistoryczną²⁶. Właściwe ukazanie wiarygodności Eklezji wymaga zatem dostrzeżenia widzialnych przejawów jej życia oraz zrozumienia ich głębszego – bo nadanego mu przez Boga – znaczenia i sensu. Ponieważ Eklezja jest rzeczywistością złożoną: historyczną i ponadhistoryczną, naturalną i zarazem nadprzyrodzoną, ludzką i boską, dlatego do jej poznania oraz ukazania jej wiarygodności potrzebny jest zarówno rozum, jak również wiara²⁷. Wiarygodność Kościoła nie pochodzi z rzeczywistości pozaeklezyjalnej, ale jest ściśle związana z jego genezą, istnieniem oraz życiem i działaniem w świecie.

24 K. Kaucha, *Znaki wiarygodności Kościoła*, dz. cyt., s. 82.

25 M. Rusecki, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, dz. cyt., s. 147.

26 M. Rusecki, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, dz. cyt., s. 147–148.

27 Franciszek, *Encyklika Lumen fidei*, Watykan 2013, s. 32–34.

Przeprowadzone rozważania pozwalają stwierdzić, że wiarygodność wiąże się z genezą Chrystusową Kościoła, przynależy do jego tożsamości, a tym samym stanowi jego żywotny przymiot, który może być rozpoznany na wielu płaszczyznach. Natomiast rozpoznanie wiarygodności Eklezji polega na dostrzeżeniu oraz szczegółowej analizie znaków jej obecności w świecie²⁸. W rozpoznaniu znaków wiarygodności Kościoła wiodącą rolę pełni rozum, chociaż w pełnym odczytaniu znaku uczestniczy cała osoba ludzka, a jego definitywne wyjaśnienie dokonuje się przez wiarę (*fides et ratio*). Rozpoznanie na drodze intelektualnego rozumowania wiąże się z podjęciem próby wytłumaczenia natury oraz genezy dóbr i wartości istniejących w Kościele. Tymi dobrami są m.in. dobro, prawda, piękno, miłość, miłosierdzie, świętość itd. Dostrzegając zewnętrzne przejawy życia Kościoła, np. bezinteresowną pomoc potrzebującym, przebaczenie, ofiarne i bezinteresowne poświęcenie się dla innych, należy odnaleźć ich ostateczne źródło. We właściwym odczytaniu znaków pomocne może być także porównanie Kościoła z innymi społecznościami. Wprawdzie takie zestawienie uwidacznia zasadniczo jedynie płaszczyznę naturalną, ale może pomóc w zauważeniu wyjątkowości chrześcijańskiej dobroci. Jej oryginalność i niepowtarzalność uwidacznia się zarówno w częstotliwości dobrych czynów, jak również w bezinteresowności osób, które je spełniają²⁹.

Odczytanie znaków wiarygodności wiąże się z odpowiedzią na pytanie: Jakiego rodzaju dobra oferuje człowiekowi Kościół? Niewątpliwie nie chodzi tylko o dobra naturalne, ale przede wszystkim zbawcze i nadprzyrodzone. Eklezja w służbie człowiekowi nie zatrzymuje się na płaszczyźnie czysto naturalnej, lecz proklamuje

28 K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła i jej uzasadnianie w twórczości naukowej M. Ruseckiego*, dz. cyt., s. 133–146; Z. Krzyszowski, *Mysterium Ecclesiae w myśli naukowej Księdza Profesora Mariana Ruseckiego*, [w:] SCC, s. 123–132.

29 J. Mastej, *Miłosierdzie w funkcji eklezjotwórczej*, „Roczniki Teologiczne” 63, z. 9 (2016), s. 34–35.

i urzeczywistnia dobra nadprzyrodzone³⁰. Obecne w Kościele dobra wiążą się z troską o całego człowieka, dotyczą zarówno jego sfery fizycznej, jak i duchowej. Wiarygodność Eklezji uwidacznia się w tym, że troszczy się o człowieka nie tylko dbając o jego godne warunki materialne codziennego życia i zdrowia, ale także zapewnia mu opiekę duchową, szczególnie sakramentalną, pobudza do mężnego przeżywania życiowych trudności i przeciwności, ukazuje objawiony w Chrystusie cel i sens życia³¹. Rozpoznanie wiarygodności Kościoła wymaga wyczulenia i otwarcia na wartości, a szczególnie na prawdę, dobro, miłość, przebaczenie. Waler znaków wiarygodności wzrasta, gdy korelują one z istniejącym w człowieku zapotrzebowaniem na określone wartości i zbawcze dobra.

5. Chrystyczność jako fundament wiarygodności Kościoła³²

Po ukazaniu *via notarum* oraz znaków wiarygodności Kościoła i ich rozpoznania trzeba podkreślić chrystyczność Kościoła oraz znamion i znaków jego wiarygodności, gdyż stanowi ona fundament, czyli konieczny komponent każdego modelu wykazywania wiarygodności Eklezji. Tym samym chcemy uzasadnić tezę, że fundamentem wiarygodności Kościoła jest jego ścisły związek z Chrystusem, gdyż Kościół jest Chrystusowy. Kardynał J. Ratzinger w *Raporcie o stanie wiary* stwierdza: „Powinniśmy zawsze zważać na to, że Kościół nie jest nasz, lecz Pana”³³. W innym miejscu pojawia się podobne stwier-

30 M. Rusecki, *Miłość jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa*, [w:] *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 245.

31 J. Mastej, *Jezus jest Sensem. Fundamentalna chrystologia sensu inspirowana twórczością Josepha Ratzingera*, Lublin 2024.

32 W tym punkcie wykorzystałem niektóre wątki z mojego artykułu (*Chrystyczność jako podstawa wyjątkowości Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 28, z. 2 (2019), s. 11–22, które na nowo opracowałem merytorycznie i redakcyjnie.

33 J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem, Opera Omnia* t. XIII/1, red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2017, s. 77.

dzenie: „(...) Kościół nie jest *nasz*, jest bowiem *Jego* Kościołem”³⁴. Dlatego centralnym punktem refleksji nad wiarygodnością Kościoła jest jego absolutnie wyjątkowy związek z Chrystusem³⁵. Priorytetowe twierdzenie odnośnie do wiarygodności Kościoła można zamknąć w słowach: Eklezja jest absolutnie wyjątkowa i godna wiary, ponieważ jest Chrystusowa. Kościół jest ze wszech miar Chrystusowy, zarówno w genezie, jak również w permanentnym urzeczywistnianiu się w historii³⁶. Tak rozumiana chrystyczność stanowi o jego tożsamości, osobliwości i wiarygodności³⁷.

Apologetyka tradycyjna rozwijała tezę, że Kościół pochodzi od Jezusa Chrystusa³⁸. Jednak w ukazywaniu genezy Kościoła koncentrowano się zasadniczo na tych czynnościach Jezusa, które doprowadziły do ustanowienia jego instytucjonalnych struktur, głównie związanych z apostołatem i prymatem. Tym samym nie uwzględniano wystarczająco eklezjotwórczego charakteru całego życia Jezusa oraz misteryjnego wymiaru Eklezji. Współczesna teologia katolicka na zagadnienie powstania Kościoła Chrystusowego patrzy integralnie. Oczywiście niezmiennie pozostaje przekonanie, że Jezus

34 J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, dz. cyt., s. 68.

35 Franciszek, Adhortacja apostolska *Christus vivit*, Watykan 2019, s. 22–42.

36 „W życiu Jezusa Chrystusa zawiera się już życie Kościoła, bowiem cała jego działalność miała charakter eklezjotwórczy, począwszy od wcielenia aż do wydarzeń paschalnych. Kościół staje się w pewnym sensie przedłużeniem ziemskiego życia Jezusa. W świetle dotychczasowych rozważań należy stwierdzić, że nie można mówić o Chrystusie, nie mówiąc o Jego Kościele, nie można też mówić o Kościele, nie mówiąc o Chrystusie. W życiu i działalności Jezusa implikowany jest Kościół, a Kościoła Chrystus” (M. Rusecki, *Wprowadzenie*, [w:] WK, s. 10).

37 R. Słupek, *Credo et credimus Ecclesiam. Eklezjalność wiary chrześcijańskiej w nauczaniu papieskim przełomu XX i XXI wieku (Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek)*, Kraków 2017, s. 87–97.

38 A. Czaja, *Traktat o Kościele*, [w:] *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 366–367; M. Rusecki, *Bośka geneza Kościoła*, [w:] *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 65–66; tenże, *Kościół*, II. *Geneza*, [w:] LTF, s. 662–663; A. Kubiś, *Rozwój eklezjologii katolickiej*, [w:] *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, s. 28–34.

Chrystus jest Fundatorem oraz Fundamentem Kościoła³⁹. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* podkreśla, że „Kościół jest niejako owocem całego Jego życia”⁴⁰. Natomiast *Katechizm Kościoła Katolickiego* poucza: „Aby zgłębić tajemnicę Kościoła, trzeba rozważyć przede wszystkim jego początek w zamyśle Trójcy Świętej oraz jego stopniową realizację w historii”⁴¹. W teologii czynności Jezusa, które prowadziły do powstania Kościoła, określa się jako akty fundacyjne⁴². Należą do nich m.in. głoszenie Królestwa Bożego i działalność cudotwórcza, powołanie i ustanowienie Dwunastu z Piotrem na czele, Ostatnia Wieczerza i ustanowienie Eucharystii oraz polecenie: „To czyńcie na moją pamiątkę”. Definitywny akt powstania Kościoła mógł nastąpić dopiero wówczas, gdy zbawcze dzieło Chrystusa zostało dopełnione przez Jego śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie oraz zesłanie Ducha Świętego⁴³. Niewątpliwie wydarzenia paschalne mogą być określane jako fundacyjne dla Kościoła, jednak ich pokazanie winno uwzględniać etap przygotowawczy, związany z całym ziemskim ży-

39 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Watykan 1964, 5; C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 58–99; S. Nagy, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982, s. 17–90; tenże, *Ty jesteś Piotr, czyli Skala i na tej Skale zbuduję Kościół mój. Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa 2009, s. 27–68; S. Piè-Ninot, *Gesù e la Chiesa*, [w:] *Dizionario di teologia fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 151–162; M. Rusecki, *Kościół. II, Geneza*, s. 662–667; tenże, *Boska geneza Kościoła*, s. 72–78; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 23–42; A.A. Napiórkowski, *Geneza, natura i poslanie Kościoła*, [w:] *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, s. 71–105.

40 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 201.

41 *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, 758.

42 J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1977, s. 11.

43 L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984, s. 262.

ciem Jezusa, które rozpoczęło się we wcieleniu, a swoją pełnię osiągnęło w rezurekcji⁴⁴.

Początek Kościoła wiąże się nierozzerwalnie z osobą Jezusa Chrystusa i Jego zbawczą działalnością. Nie można zrozumieć osoby, posłannictwa i misji Jezusa bez wyeksponowania Jego działalności eklezjotwórczej. Trzeba jasno mówić o totalnie proeklezjalnej postawie Jezusa, która zaowocowała powstaniem Kościoła. Kościół jest ze wszech miar Chrystusowy, gdyż jest przez Niego zrodzony do życia i misji. Jak nie da się wyjaśnić powstania i istoty Kościoła bez Chrystusa, tak nie można zrozumieć osoby i misji Jezusa bez Eklezji.

Chryścizność Kościoła wiąże się z jego pochodzeniem od Chrystusa oraz z naturą, którą mu nadał Jego Założyciel. Istotna jest tutaj zarówno nowotestamentowa wspólnota wiary, jak również określone jej hierarchiczne struktury w postaci apostołatu i prymatu. Nauczanie i publiczna działalność doprowadziły do zrodzenia nowotestamentowej wspólnoty wiary. Teologia katolicka uwyrażnia także Chrystusową genezę apostołatu i prymatu oraz jej znaczenie dla tożsamości Kościoła. Co ciekawe, niektóre elementy tożsamości Kościoła zostały wprost i wyraźnie zdefiniowane przez samego Jezusa, natomiast inne swoje źródło mają w środowisku apostołskim. Chrystus świadomie ustanowił Dwunastu, aby z Nim byli oraz aby mógł ich posłać. Przebywanie Dwunastu z Jezusem w czasie Jego ziemskiego życia ma zatem eklezjotwórczy charakter – stanowi przygotowanie do tego, aby wzięli odpowiedzialność za nowotestamentową wspólnotę wiary.

W życiu Kościoła permanentnie uwidacznia się jego Chrystusowy charakter, gdyż w Kościele jest obecny – żyje i działa Chrystus. Misterium Kościoła jest nieustannie przeniknięte osobową i żywą

44 M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 437; tenże, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006, s. 220–221; K. Skalik, *Fundacyjne wydarzenie chrześcijaństwa: Ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu*, [w:] *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 27–49.

obecnością Chrystusa⁴⁵. Kościół od początku swojego istnienia żyje i wypełnia powierzoną mu przez Chrystusa misję dzięki słowu i sakramentom. Mocą Bożego słowa i sakramentów Eklezja budzi wiarę, umacnia ją i podtrzymuje w sercach i umysłach wierzących (zob. Dz 2,14–41; 6,7; 8,27–40). Treścią wiary i przepowiadania Kościoła jest Chrystus oraz jego misterium życia, śmierci i zmartwychwstania. Dzięki obecności Bożego Ducha w Kościele to zbawcze misterium Chrystusa staje się udziałem wierzących. Mocą Ducha Świętego misterium Chrystusa, które jest zarazem misterium eklezjalnym i chrystycznym, urzeczywistnia się poprzez osobowe uczestnictwo wierzących w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Pana Jezusa⁴⁶.

Centrum życia Kościoła jest proklamacja i celebrowanie misterium życia, męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Permanentna aktualizacja w liturgii zbawczych czynów dokonanych przez Pana sprawia, że uczestniczący w niej wierzący doświadczają skutków odkupienia. Tym samym liturgia jest najwłaściwszym „miejszem” przeżywania tajemnicy Chrystusa, a jej celebrowanie jest proklamacją wiary oraz doświadczenia realnej obecności zmartwychwstałego Pana⁴⁷. Tajemnica Chrystusa wyrażona zostaje w sposób mistagogiczny w znakach sakramentalnych⁴⁸. Mocą Ducha Świętego w akcie sakramentalnym uobecnia się nie tylko konkretny, jednorazowy, historyczny czyn Chrystusa, ale także trwała, Boska i zbawcza rzeczywistość w nim zawarta. Dzięki sakramentom świętym wierzący jednoczą się z Chrystusem oraz zostają wszczępieni w misterium

45 M. Rusecki, *Chryścijńska ikonoczość Kościoła w świetle nauczania Jana Pawła. Szkic zagadnienia*, [w:] *Jana Pawła II inspiracje chryścijlogiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin–Kielce–Kraków 2006, s. 145.

46 W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem. Zarys chryścijńskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 51–53.

47 Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Watykan 1963, 7; W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem*, s. 371–375.

48 W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 287; tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chryścijńskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 133–136.

Jego życia, męki, śmierci i zmartwychwstania⁴⁹. Ten chrystologiczny dynamizm Kościoła jest istotnym elementem eklezjogenezy. Kościół, sprawując sakramenty, wciąż na nowo przeżywa misterium Chrystusa oraz urzeczywistnia się w historii jako wspólnota naznaczona raz na zawsze chrystycznym znamieniem⁵⁰. W posłudze sakramentalnej objawia się istota oraz całe bogactwo Chrystusowej tajemnicy zbawienia. Dzięki sakramentom misterium życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa ustawicznie trwa i urzeczywistnia się przez Ducha Świętego w Kościele⁵¹.

Sakramentalna działalność Kościoła ma charakter chrystyczny. Sakramentem, w którym nieustannie uobecnia się misterium zbawcze Chrystusa, jest także Eucharystia, będąca sakramentem obecności Zmartwychwstałego, ustawicznym świadectwem Jego zmartwychwstania i nowego życia⁵². Eucharystia jest najcenniejszym Darem Uwielbionego Pana dla Kościoła. Wyjątkowe znaczenie Eucharystii w życiu Kościoła wynika z rzeczywistej i cielesnej obecności w niej Chrystusa. Duch Boży nie tylko uobecnia Chrystusa i Jego zbawcze dzieło, ożywiając Jego Ciało, ale także sprawia, że daje On życie wieczne tym, którzy przyjmują prawdziwe Ciało i Krew Pana. W Eucharystii bowiem Chrystus karmi wierzących swoim uwielbionym Ciałem – w którym doświadczył cierpienia i śmierci – a przez to czyni ich uczestnikami swojego nowego życia. Spożywanie przez wiernych Ciała i Krwi Pańskiej jest realnym udziałem w życiu Chrystusa, a także źródłem komunii wiernych z Bogiem oraz wiernych między sobą⁵³.

49 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 7; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1965, 22.

50 W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, dz. cyt., s. 182, 231–233.

51 S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, dz. cyt., s. 58–72.

52 T. Dola, *Teologia misterium życia Jezusa*, Opole 2002, s. 277.

53 H.U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, Kraków 2001, s. 92; W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, dz. cyt., s. 390–395.

Eucharystia sprawia, że wydarzenia paschalne są wciąż żywe i przynoszą zbawcze owoce⁵⁴. Msza święta jest bowiem aktualizacją tych wydarzeń, a zatem nawiązuje do chrystycznej genezy Kościoła. Anamneza eucharystyczna to nie tylko przypomnienie zbawczych wydarzeń, ale przede wszystkim ich uobecnienie. Wierni zgromadzeni na Mszy świętej, wspominając wydarzenia przeszłe, stają się ich uczestnikami i doświadczają ich mocy zbawczej, gdyż „tu i teraz” aktualizują się one i dokonują na sposób sakramentalny⁵⁵. W Komunii eucharystycznej wierzący ściśle jednoczą się ze Zmartwychwstałym Panem. Eucharystia jest też zapowiedzią wspólnoty eschatycznej – definitywnego zjednoczenia z Panem Uwielbionym⁵⁶. Wszystkie sakramenty czerpią swoją moc zbawczą oraz skuteczność z misterium Chrystusa i jednocześnie uobecniają je oraz czynią aktualnym i żywym. Kościół, sprawując sakramenty, urzeczywistnia się jako wspólnota naznaczona raz na zawsze stygmatem obecności swojego Pana⁵⁷. W sakramentach to, co widzialne, zewnętrzne, cielesne, ziemskie jest przenikane mocą Ducha Świętego. Tym samym Kościół upodabnia się do Zmartwychwstałego i uwielbionego Pana⁵⁸.

Punktem centralnym refleksji nad wiarygodnością Kościoła jest zatem jego chrystyczność. Kościół nie jaśnieje swoim własnym blaskiem, ale światłem Chrystusa, Wcielonego Bożego Syna. Chrystusowy charakter Kościoła jest najważniejszym elementem jego osobowego istnienia i stanowi o jego tożsamości oraz wiarygodności. Tym samym wszystkie modele uzasadniania wiarygodności Kościoła winny mieć wyraźny wymiar Chrystusowy. Należy jednak pamiętać,

54 Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Watykan 2003, 11.

55 M. Rusecki, J. Mastej, *Eklezjotwórczy wymiar modlitwy w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, [w:] *Homo orans*, t. 1, red. J. Misiurek, J.M. Popławski, Lublin 2000, s. 124; J. Mastej, *Permanentna eklezjogeneza*, [w:] *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2002, s. 120.

56 E. Ozorowski, *Eschatyczna rzeczywistość Eucharystii*, [w:] *Jezus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 214. 226.

57 S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, dz. cyt., s. 58–72.

58 L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, dz. cyt., s. 266–269.

że chrystyczność – fundamentalna cecha not i znaków wiarygodności – odsłania przed nami także trynitarny oraz maryjny wymiar Kościoła. Chrystyczność wiąże się ściśle oraz suponuje teandryczność, o czym przypomina o. prof. A.A. Napiórkowski: „Kościół bowiem jest wydarzeniem samoudzielania się Trójosobowego Boga przyjmującemu Go człowiekowi. To wydarzenie udzielania się Boga i osoby ludzkiej staje się zatem wspólnototwórcze, oparte na wzorcu relacji trynitarnych, ale jest ono i misteryjne”⁵⁹. Pełne objawienie Trójosobowego Boga dokonało się w Jezusie Chrystusie, Wcielonym Synu Bożym. Także życie i misja powierzona przez Chrystusa Eklezji realizuje się w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego. Maryja jest Matką Kościoła, gdyż zrodziła jego Założyciela. Tym samym Kościół Chrystusowy najpierw żył w Niej, pod Jej sercem. Dlatego jest Ona pierwszą chrześcijanką i wzorem życia w jedności z Jezusem. Maryja jest dla Eklezji jedynym świadkiem „z pierwszej ręki” tajemnicy Wcielenia, które dokonało się w chwili Zwiastowania⁶⁰. Maryja, ściśle zjednoczona z Synem w czasie Jego ziemskiego życia, po wniebowzięciu pozostaje dla Kościoła wzorem doskonałego zjednoczenia z Chrystusem oraz Gwiazdą Zaranną dla wierzących w Niego, którzy wciąż pielgrzymują po drogach wiary, nadziei i miłości⁶¹.

Zakończenie

Celem niniejszego opracowania było syntetyczne przedstawienie badań oraz sposobów ukazywania wiarygodności Kościoła. Na zakończenie trzeba jeszcze postawić ważne pytanie: Czy Kościół jest dziś wiarygodny? Odpowiedź wcale nie jest łatwa, gdyż z jednej strony możemy dostrzec ogrom dobra, które dokonuje się w Kościele i dzięki Kościołowi (choć często jest ono niezauważone i niedocenio-

59 A.A. Napiórkowski, *Niezbywalność teologii*, dz. cyt., s. 177.

60 K. Kaucha, *Znaki wiarygodności Kościoła*, dz. cyt., s. 78.

61 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 63–65.

ne), a z drugiej strony w Kościele obecny jest grzech i ludzka słabość, m.in. wciąż bolą rany zadane dzieciom przez osoby duchowne. Nie wolno nam nigdy o tych ranach zapomnieć. Trzeba zrobić wszystko, co możliwe, aby je uleczyć. Trzeba także podejmować działania mające na celu przeciwdziałanie tego typu patologiom.

Święty Kościół grzesznych ludzi jest wiarygodny wtedy, gdy dostrzeże zło i stanowczo oraz adekwatnie na nie reaguje. Niestety bagatelizowanie zła, jego przemilczanie czy „zamiatanie pod dywan” trudnych spraw Kościoła znacząco osłabia jego wiarygodność, a czasem czyni go wręcz niewiarygodnym w oczach świata, co znacznie utrudnia, a niekiedy wręcz uniemożliwia wypowiedzenie słów: „Kościół jest święty i piękny”. Wiarygodność należy zatem widzieć jako zadanie, które Pan wciąż na nowo stawia przed wierzącymi, którzy są Jego Kościołem. Trzeba jednak zaznaczyć, że wykazywanie wiarygodności Kościoła nie może polegać na unikaniu, lekceważeniu czy zamazywaniu słabości i grzechów ludzi wierzących, ale musi ukazywać całą prawdę o Kościele, który żyje i urzeczywistnia się w świecie.

Bibliografia

- Balthasar von H.U., *Teologia misterium paschalnego*, Kraków 2001.
- Bartnik C.S., *Eklezjologia*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002.
- Bartnik C.S., *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982.
- Bartnik C.S., *Metoda znakowo-personalistyczna w ujęciu Profesora Mariana Ruseckiego*, [w:] *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I.S. Ledwoń i in., Lublin 2007.

- Bartnik C.S., *Osobowy byt Kościoła*, [w:] *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szłaga, Lublin 1984.
- Borto P., *Josepha Ratzingera ujęcie wiarygodności Kościoła*, [w:] *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017.
- Congar Y., *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1970.
- Czaja A., *Traktat o Kościele*, [w:] *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006.
- Dola T., *Metody teologicznofundamentalne szkoły lubelskiej*, „Roczniki Teologiczne”, 65, z. 9 (2018).
- Dola T., *Personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej ks. Mariana Ruseckiego*, [w:] *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I.S. Ledwoń i in., Lublin 2007.
- Dola T., *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002.
- Franciszek, *Adhortacja apostołska Christus vivit*, Watykan 2019.
- Franciszek, *Encyklika Lumen fidei*, Watykan 2013.
- Hryniewicz W., *Nasza pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991.
- Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, Watykan 2003.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kaucha K., *Joseph Ratzinger's Very Critical Diagnosis and Apology of the Catholic Church*, „*Verbum Vitae*”, 41, nr 1 (2023).
- Kaucha K., *Lubelska szkoła teologii fundamentalnej i jej osiągnięcia*, „Roczniki Teologiczne”, 65, z. 9 (2018).
- Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła i jej uzasadnianie w twórczości naukowej M. Ruseckiego*, [w:] *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I.S. Ledwoń i in., Lublin 2007.
- Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła w dzisiejszej Polsce*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 33 (2018).
- Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła w kontekście współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2008.
- Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła*, [w:] *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005.

- Kaucha K., *Współczesne metody uzasadniania wiarygodności Kościoła*, „Roczniki Teologiczne”, 52, z. 9 (2005).
- Kaucha K., *Znaki wiarygodności Kościoła*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 19, nr 1 (2011).
- Kaucha K., *Znakowy charakter Kościoła w relacji do uzasadniania jego wiarygodności*, [w:] *Apologia religii*, red. P. Moskał, Lublin 2011.
- Kaucha K., *Znamiona Kościoła*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002.
- Kehl M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1993.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus*, Watykan 2000.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Mysterium Ecclesiae*, Watykan 1973.
- Krasiński J., *Znamiona Kościoła*, [w:] *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2-3.04.1997*, red. T. Dola, Opole 1997.
- Królikowski P., *Strukturalna wiarygodność Kościoła w eklezjologicznych poglądach ks. Mariana Ruseckiego*, „Resovia Sacra”, 22 (2015).
- Krzyszowski Z., *Mysterium Ecclesiae w myśli naukowej Księdza Profesora Mariana Ruseckiego*, [w:] *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I.S. Ledwoń i in., Lublin 2007.
- Kubiś A., *Rozwój eklezjologii katolickiej*, [w:] *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. K. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A.A. Napiórkowski, Kraków 2003.
- Latourelle R., *Chiesa: Motivo di credibilita*, [w:] *Dizionario di teologia fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990.
- Latourelle R., *Cristo a la Chiesa – segni di salvezza*, Assisi 1980.
- Mastej J., *Chryścizm jako podstawa wyjątkowości Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 28, z. 2 (2019).
- Mastej J., *Jedność i jedyność jako znak wiarygodności Kościoła*, [w:] *Reformatory a Kościół rzymski*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2017.
- Mastej J., *Jesus jest Sensem. Fundamentalna chrystologia sensu inspirowana twórczością Josepha Ratzingera*, Lublin 2024.
- Mastej J., *Miłosierdzie w funkcji eklezjotwórczej*, „Roczniki Teologiczne” 63, z. 9 (2016).
- Mastej J., *Papieża Franciszka prakseologiczna wiarygodność Kościoła. Zarys problematyki*, „Roczniki Teologiczne”, 67, z. 9 (2020).

- Mastej J., *Paschalna wiarygodność chrześcijaństwa i Kościoła według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, [w:] *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017.
- Mastej J., *Permanentna eklezjogeneza*, [w:] *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2002.
- Mastej J., *Pneumatologiczna wiarygodność Kościoła*, „*Verbum Vitae*”, 37, nr 1 (2020).
- Mastej J., *Rezurekcyjna wiarygodność Kościoła*, „*Roczniki Teologiczne*”, 68, z. 9 (2021).
- Mastej J., *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność Kościoła*, Lublin 2014.
- Mastej J., *The Credibility of the Church Based on Benevolence in the Light of the Works of Marian Rusecki*, „*Verbum Vitae*”, 41, nr 2 (2023).
- Mastej J., *The Staurological Credibility of the Genesis of the Church*, „*Resovia Sacra*” 21 (2014).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, red. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Morawa J., *Znaki prawdziwości Kościoła*, [w:] *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. K. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A.A. Napiórkowski, Kraków 2003.
- Nagy S., *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982.
- Nagy S., *Ty jesteś Piotr, czyli Skala i na tej Skale zbuduję Kościół mój. Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa 2009.
- Napiórkowski A.A., *Geneza i postanie Kościoła*, [w:] *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. K. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A.A. Napiórkowski, Kraków 2003.
- Napiórkowski A.A., *Niezbywalność teologii*, Pelplin 2023.
- Nowicki A., *Kościół Chrystusowy, który subsistit in Ecclesia Catholica*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*”, 9, nr 2 (2001).
- Ozorowski E., *Eschatyczna rzeczywistość Eucharystii*, [w:] *Jezus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997.
- Piè-Ninot S., *Gesù e la Chiesa*, [w:] *Dizionario di teologia fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990.
- Piè-Ninot S., *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002.
- Pottmeyer H.J., *Teologia fundamentalna wobec nowego wyzwania. Zewnętrzne i wewnętrzne uzasadnienie wiarygodności chrześcijaństwa*, „*Analecta Cracoviensia*” 21-22 (1989–1990).

- Rabczyński P., *Wiarygodność Kościoła a znaki czasu*, [w:] *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005.
- Ratzinger J., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1977.
- Ratzinger J., *W rozmowie z czasem, Opera Omnia* t. XIII/1, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2017.
- Rusecki M., *Boska geneza Kościoła*, [w:] *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005.
- Rusecki M., *Chryścijańska ikonoczość Kościoła w świetle nauczania Jana Pawła. Szkic zagadnienia*, [w:] *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin–Kielce–Kraków 2006.
- Rusecki M., *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, [w:] *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quo vadis Ecclesia Polonorum?*, red. M. Rusecki, Pelplin–Lublin 1994.
- Rusecki M., Kaucha K., Pietrzak A., *Znaki wiarygodności Kościoła*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002.
- Rusecki M., *Kościół*, II. *Geneza*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002.
- Rusecki M., Mastej J., *Eklezjotwórczy wymiar modlitwy w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, [w:] *Homo orans*, t. 1, red. J. Misiurek, J.M. Poławski, Lublin 2000.
- Rusecki M., Mastej J., Kaucha K., *Metodologia teologii fundamentalnej*, Lublin 2019.
- Rusecki M., *Miłość jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa*, [w:] *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993.
- Rusecki M., *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006.
- Rusecki M., *Struktura naukowa teologii fundamentalnej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 22 (1984), vol. 1.
- Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.
- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994.
- Rusecki M., *Wiarygodność Kościoła w Polsce jako rzeczywistości personalistycznej i dynamicznej*, „*Studia Warmińskie*” 30 (1993).
- Rusecki M., *Wiarygodność*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002.

- Rusecki M., *Wprowadzenie*, [w:] *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2-3.04.1997*, red. T. Dola, Opole 1997.
- Scheffczyk L., *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984.
- Seweryniak H., *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologiczno-fundamentalnej Wolfharta Pannenberg*, Płock 1993.
- Seweryniak H., *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, [w:] *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2-3.04.1997*, red. T. Dola, Opole 1997.
- Seweryniak H., *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996.
- Skalický K., *Fundacyjne wydarzenie chrześcijaństwa: Ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu*, [w:] *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001.
- Słupek R., *Credo et credimus Ecclesiam. Eklezjalność wiary chrześcijańskiej w nauczaniu papieskim przełomu XX i XXI wieku (Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek)*, Kraków 2017.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Watykan 1964.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Watykan 1963.
- Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993.

Abstrakt

Wiarygodność Kościoła

W opracowaniu podjęto problematykę wiarygodności Kościoła. Cel, którym było syntetyczne przedstawienie sposobów uzasadniania wiarygodności Kościoła, został zrealizowany na kilku etapach. Najpierw zajęto się kwestią samej wiarygodności. Na drugim etapie ukazano *via notarum* i zaprezentowano noty Kościoła. Następnie zajęto się semiotyczną wiarygodnością Kościoła, wskazując znaki jego wiarygodności oraz uwarunkowania związane z ich rozpoznaniem. Etapem finalnym było uwypuklenie chrystyczności jako fundamentu wiarygodności Kościoła oraz jego znamion i znaków.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, Kościół, wiarygodność Kościoła, *via notarum*, znaki wiarygodności Kościoła

Summary

Credibility of the Church

The study addresses the issue of credibility of the Church. The goal, which was to synthetically present the ways of justifying such credibility, was achieved in several stages. First, the issue of credibility itself was addressed. At the second stage, the *via notarum* was shown and the notes of the Church were presented. Then, the semiotic credibility of the Church was addressed, indicating the signs of its credibility and the conditions related to their recognition. The final stage was to emphasise Christicity as the foundation of the credibility of the Church and its signs and features.

Keywords: Jesus Christ, Church, credibility of the Church, *via notarum*, signs of credibility of the Church

Andrzej Napiórkowski OSPPE

Ludzki Kościół Trójcy Świętej jako sakramentalne misterium

1. Wprowadzenie

Jeśli twierdzimy, że Kościół znajduje się dzisiaj w kryzysie, co po części jest aż nazbyt nieproporcjonalnie rozpowszechnioną prawdą, to pomijamy jeszcze bardziej istotną sprawę, że w jeszcze większym kryzysie znajduje się dzisiaj cały świat, a zwłaszcza cywilizacja euroatlantycka. Na naszych oczach Zachód traci swoją tożsamość. Dlatego aby właściwie zaprezentować nasz temat – ludzki Kościół Trójcy Świętej jako sakramentalne misterium, musimy najpierw przedstawić w ogólnym zarysie sytuację otoczenia, w którym znajduje się chrześcijańska społeczność. Na tej podstawie będziemy mogli rozpoznać wyzwania, wobec których staje dziś wspólnota wierzących, i tym samym sprecyzować dla niej zadania na przyszłość, jakie mogą stanowić próbę odpowiedzi na problemy, z jakimi boryka się świat. Jeśli Kościół „został powołany do istnienia przez Boga”, który dał Swego Jednorodzonego Syna (por. J 3,16) oraz „posłał Ducha Świętego, aby prowadził wiernych do całej prawdy, przypominając im wszystko, czego nauczał Jezus” (por. J 14,26), to oznacza, że pod-

stawą do wszelkiej refleksji eklezjologicznej musi być perspektywa trynitarna¹.

Taka trynitarna wizja Kościoła służebnego domaga się w konsekwencji nie tylko wymiaru misyjnego, ale i ekumenicznego, co może być jednoczącą przestrzenią dla wszystkich chrześcijan, którzy wyznają wiarę w Boga Ojca jako Stworzyciela, w Jezusa Chrystusa jako jedynego Odkupiciela i Zbawiciela oraz w Ducha Świętego jako tego, który uświęca i przebóstwia. Może także być pewną formą pomocy dla tych, którzy odeszli od Kościoła, dla niechrześcijan czy ludzi niewierzących.

2. Kontekst globalny i europejski

Sytuacja współczesnego świata jest dość złożona, a jej komplikacje wytwarzane są przez wiele czynników, zwłaszcza takich, jak: polaryzacja polityczna, dezinformacja medialna, zagrożenia cyberbezpieczeństwa powiązane ze sztuczną inteligencją, problemy migracyjne, konflikty zbrojne, a nawet wprost wojny. Chaos powiększają również ideologicznie rozniecane nieporozumienia odnośnie do pojmowania nieznaczących zmian klimatu, a poważnej degradacji środowiska naturalnego. Te wymienione i pominięte czynniki osłabiają ekonomię, wzmacniają globalną niepewność gospodarczą i przerywają łańcuchy dostaw. Ponadto wysoka inflacja i podwyższone stopy procentowe stanowią szczególne wyzwanie dla małych i średnich przedsiębiorstw oraz zadłużonych krajów.

Ten kontekst nie pozostaje naturalnie bez potężnego oddziaływania na człowieka, będącego jednocześnie twórcą i odbiorcą tych procesów. Wzmagający się zamęt, jaki niesie ze sobą obecna sytuacja polityczna, gospodarcza i kulturowa, powoduje psychiczne i duchowe zagubienie człowieka, co jest szczególnie widoczne u przeważa-

1 Por. K. Leśniewski, *Wpływ obrazów Kościoła na trynitarną wrażliwość chrześcijan. Dokument „Ku wspólnej wizji Kościoła w świetle eklezjologii prawosławnej”*, „Studia Oecumenica” 14 (2014), s. 110.

jącej większości mieszkańców krajów Europy. Jak odnotowujemy dzisiaj potężny wzrost różnych religii na pozostałych kontynentach, tak jednocześnie widzimy zanikanie religii chrześcijańskiej na Starym Kontynencie. A ponieważ struktura psychosomatyczna człowieka nie znosi próżni, to w miejsce chrześcijaństwa wchodzi postawy ateistyczne, agnostyczne albo religijna obojętność. Warto ze smutkiem wspomnieć rozszerzanie się wiary w wiele nieracjonalnych i rzekomo nadprzyrodzonych zjawisk, z którymi teologia katolicka dawno już się uporała. Wprost żenująca jest dziś niezajomość konstytutywnych prawd chrześcijańskiej wiary, a w konsekwencji bezkrytyczna akceptacja szarlataństwa, religijnych form oszustwa czy apokaliptycznych przepowiedni, ale też i w łonie samego Kościoła nadmierne przedkładanie elementu uczuciowego, emocjonalnego nad rozumność aż po nastawienia fundamentalistyczne, sekciarskie czy integrystyczne.

Dla całości religijnego obrazu w krajach Unii Europejskiej trzeba też wskazać na kilka innych przyczyn, jakie ukształtowały go w ostatnich dziesiątkach lat. Obok globalizacji – która wniosła wielką różnorodność kulturową i pluralizm religijny, co objawiło się wzrostem liczby osób identyfikujących się z innymi religiami lub jako osoby niewierzące – pojawiły się ponadto takie jeszcze elementy, jak różne zmiany społeczne połączone z procesami urbanizacji czy technologii. Także nadmiernie nagłaśniane skandale, wynikłe z nadużyć seksualnych popełnionych przez niektórych duchownych wobec nieletnich, podważyły poziom zaufania do instytucji religijnych. Zamierzone, ale i bez troskie promowanie indywidualizmu i relatywizmu moralnego przez liberalne media poważnie osłabiło tradycyjne ujęcie rodziny czy szacunku dla życia poczętego, co było zakorzenione w prawie naturalnym.

Wskutek tych procesów doszło do znacznego zmniejszenia frekwencji wiernych uczestniczących w nabożeństwach i sakramentach, jakkolwiek jednocześnie zwiększyła się liczba osób przyjmujących Komunię Świętą czy prowadzących pogłębione życie wewnętrzne.

Doszło także do znacznego spadku powołań. Ta niska liczba osób decydujących się na życie zakonne czy kapłaństwo powiązana jest też z drastycznym niżem demograficznym. Ujawnił się też zmniejszony wpływ hierarchii na politykę, edukację i życie codzienne.

Czy jednak Kościół odnajdzie w sobie dość siły, aby w nadchodzącej przyszłości odcisnąć swoje znamię na otaczającym go świecie? Czy chrześcijaństwo będzie zdolne do przemiany demokratycznych struktur społeczeństw, które dziś coraz wyraźniej przyjmują ideologię marksistowską? Zmiany zachodzące obecnie w cywilizacji euroatlantyckiej wyraźnie nacechowane są dążeniami człowieka pragnącego całkowicie przejąć kontrolę nad procesami przyrody i społeczeństwa. Pojawia się jednak tutaj chrześcijańska propozycja, będąca nie tylko wyraźnie przekonywująca, ale i sprawdzona przez całe minionie wieki. Jezus z Nazaretu walczył o każdego człowieka, ale nie czynił tego na drodze gwałtu. Użyta przemoc wyzwala bowiem jedynie kolejną przemoc. Jezus szedł drogą bezprzykładnej akceptacji każdego człowieka i rzeczywistości, mimo ich przemijalności i kruchości. Było to z Jego strony możliwe, gdyż jedyną władzą, jaką On dysponował, była służba dla drugich². Uczył: „Wiecie, że ci, którzy uchodzą za władców narodów, uciskają je, a ich wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie między wami. Lecz kto by między wami chciał się stać wielkim, niech będzie sługą waszym. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich. Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu” (Mk 10,43–45, por. 1 Kor 14,8).

Dlatego zarysowany powyżej kontekst całego świata, a jeszcze bardziej Europy ulegającej dechrystianizacji i znajdującej się dziś na swoim zakręcie utraty tożsamości, domaga się od wszystkich wierzących w Chrystusa świadectwa siostrzanej i braterskiej jedności. W tym zakresie ruch ekumeniczny ma do spełnienia rolę nie do przecenienia. Dąży on bowiem do jedności chrześcijan i zbliżenia różnych

2 Por. W. Kasper, *Die Kirche Jesu Christi*, Freiburg–Basel–Wien, Verlag Herder 2008, s. 137–138.

tradycji chrześcijańskich, takich jak katolicyzm, prawosławie i różne formy protestantyzmu. Istniejąca od 1948 r. Światowa Rada Kościołów, skupiająca przede wszystkim chrześcijaństwo protestanckie, oraz Drugi Sobór Watykański (1962-1965), który otworzył Kościół katolicki na zbliżenie z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, systematycznie wprowadzają ideę jedności. Objawia się to nie tylko we wspólnych działaniach charytatywnych, społecznych, ale też w dialogach doktrynalnych, sympozjach, rozmowach, spotkaniach różnego typu, w modlitwach prywatnych, we wspólnych nabożeństwach czy dniach modlitwy, wzmacniających więzi między wyznaniem. My Europejczycy jak mało kiedy potrzebujemy dziś powrotu najpierw do podstawowej wiedzy religijnej, aby dochodzić do chrześcijańskich prawd wiary i osiągnąć autentyczne oraz poprawne doświadczenie życia duchowego. Bez prowadzenia życia wewnętrznego nie będzie integralnego rozwoju osoby ludzkiej.

3. Jak rozumieć ludzki Kościół?

Zanim przejdziemy do prezentacji misteryjno-sakramentalnej natury Kościoła Trójjedynego Boga, przywołajmy określenie „ludzki”. Podstawą jest tu wydarzenie stworzenia i inkarnacji.

Jak najpierw odnieść akt stwórczy Boga do *mysterium Ecclesiae*? Bóg nie tylko powołuje człowieka do istnienia, ale pragnie być z nim we wspólnocie. Trójca Święta, która jest wewnętrzną relacją trzech Osób Boskich, w sposób naturalny przekazuje tę formę istnienia na człowieka stworzonego jako mężczyznę i kobietę w chwili powołania go z nicości do bytu. Ten Boski obraz w człowieku ma zatem charakter relacyjny, ponieważ on zostaje stworzony na obraz i podobieństwo swego Stwórcy. „Trójjedyny Bóg objawił swój plan dzielenia komunii trynitarnego życia z osobami stworzonymi na Jego obraz. Rzeczywiście, to właśnie z powodu tej trynitarnego komunii osoby ludzkie są stworzone na obraz Boga. To właśnie na tym radykalnym podobieństwie do Trójjedynego Boga opiera się możliwość komunii

istot stworzonych z niestworzonymi osobami Trójcy Świętej. Stworzone na obraz Boga istoty ludzkie są z natury cielesne i duchowe, mężczyźni i kobiety stworzeni dla siebie nawzajem, osoby zorientowane na komunię z Bogiem i sobą nawzajem, zranione przez grzech i potrzebujące zbawienia, przeznaczone do upodobnienia się do Chrystusa, doskonałego obrazu Ojca, w mocy Ducha Świętego”³.

Ta relacyjność trynitarna przeniesiona na człowieka znajduje swoją realizację w Kościele i to nie tylko z powodu jego społecznej natury ludzkiej, ale z powodu uzdrawiającej mocy miłości Bożej. W wspomnianym dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej zatytułowanym *Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży* czytamy: „Kiedy mówimy o osobie, odnosimy się zarówno do nieredukowalnej tożsamości i wewnętrzności, które tworzą jednostkę, jak i do fundamentalnej relacji z innymi, która leży u podstaw ludzkiej wspólnoty. W perspektywie chrześcijańskiej ta osobowa tożsamość, która jest także ukierunkowaniem na drugiego człowieka, opiera się zasadniczo na Trójcy Osób Boskich. Bóg nie jest samotną istotą, ale komunią trzech Osób. Składająca się z jednej boskiej natury tożsamość Ojca jest jego ojcostwem, jego relacją z Synem i Duchem; tożsamość Syna jest jego relacją z Ojcem i Duchem; tożsamość Ducha jest jego relacją z Ojcem i Synem. Chrześcijańskie objawienie doprowadziło do wyartykułowania pojęcia osoby i nadało mu boskie, chrystologiczne i trynitarnie znaczenie. Rzeczywiście, żadna osoba jako taka nie jest sama we wszechświecie, ale zawsze jest ukonstituowana z innymi i jest powołana do tworzenia z nimi wspólnoty”⁴.

„Wynika z tego, że istoty osobowe są również istotami społecznymi. Istota ludzka jest prawdziwie ludzka w takim stopniu, w jakim uświadamia sobie zasadniczo społeczny element swojej konstytucji

3 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży*, [Commissione Teologica Internazionale, Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio] Watykan 2004, nr 25.

4 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży*, dz. cyt., nr 41.

jako osoby w rodzinie, grupach religijnych, cywilnych, zawodowych i innych, które razem tworzą otaczające ją społeczeństwo, do którego należy. Potwierdzając zasadniczo społeczny charakter ludzkiej egzystencji, cywilizacja chrześcijańska uznała jednak absolutną wartość osoby, a także znaczenie praw jednostki i różnorodności kulturowej. W porządku stworzonym zawsze będzie istniało pewne napięcie między indywidualną osobą a wymaganiami egzystencji społecznej. W Trójcy Świętej istnieje doskonała harmonia między Osobami, które dzielą komunie jednego boskiego życia⁵.

Jeszcze wyraźniej przedłużeniem aktu kreacji człowieka na obraz i podobieństwo Boga staje się wcielenie. Odwieczny Syn Boży przyjmuje ludzką naturę od Maryi z Nazaretu. W konsekwencji Jezus Chrystus, druga osoba Trójcy Świętej, łączy się w pewien sposób z każdym człowiekiem. Wskażmy na dwa obszary skutków wcielenia, a mianowicie w eklezjologii oraz w antropologii.

W nauce o Kościele inkarnacja skutkuje faktem chrystocentryzmu. Oznacza to, że Kościół, będący mistycznym ciałem Chrystusa, jest w świecie przedłużeniem i kontynuacją Jego wcielenia. Jak Jezus był obecny fizycznie na Ziemi, tak teraz już jako Zmartwychwstały jest obecny przez swoje chwalebne ciało, czyli Kościół. Dalej, to dzięki inkarnacji ujawnia się sakramentalna natura Kościoła. Poprzez sakramenty, a zwłaszcza w Eucharystii, wierni doświadczają prawdziwej, realnej i substancjalnej obecności Chrystusa. Oprócz aspektu chrystocentrycznego i sakramentalnego inkarnacja daje podstawę do misji. Jak Jezus głosił Ewangelię, uzdrawiał, leczył i służył innym, tak wspólnota Jego naśladowców jest posłana w duchu służby do ludzi wszystkich czasów i szerokości geograficznych. Wcielenie Chrystusa to wzór misyjnej działalności Kościoła, który ma istnieć i działać jako „ciało Chrystusa” działające w historii. „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co

5 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży*, dz. cyt., nr 42.

wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 19–20).

Można jeszcze wskazać na aspekt wspólnotowości i jedności, jaki przyniosło wcielenie. Inkarnacja uwypukla eklezjalną jedność. Jak w Chrystusie Boskość i człowieczeństwo są zjednoczone, tak wierni jednoczą się w jednym mistycznym cielem, jakim jest Kościół, co dokonuje się w sposób wyjątkowy, kiedy przyjmowana jest Komunia święta.

Poddamy teraz analizie skutki wcielenia dla antropologii. Przyjęcie ludzkiej natury przez Boga, jakie dokonało się w osobie Jezusa, spowodowało swoisty rozwój nauki o kreacji. Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże we wcieleniu doznaje swojego poszerzenia. Bóg utożsamia się w ten sposób z każdym człowiekiem. Więcej nawet: to w Trójcy Świętej dochodzi tym samym do połączenia wszystkich ludzi. Teologia wcielenia posiada swoje konsekwencje społeczne. Relacje międzyludzkie zyskują inne odniesienie. W ten sposób odsłania się nowe rozumienie wartości każdej osoby ludzkiej, stworzonej na obraz Boży oraz połączonej z Bogiem. Ostatecznie pojawiają się nowe znaczenia wspólnoty i solidarności w relacjach międzyludzkich.

Określenie „ludzki Kościół” należy zatem rozumieć nie tylko w sensie postulatu „antropologicznego przełomu”, jak zainicjował K. Rahner. Postulowany przez niemieckiego jezuitę nowy paradygmat teologiczny oczywiście nie tyle usuwał Boga na dalszy plan, co wprowadzał człowieka w centrum teologii. Rahner uważał, że refleksja teologiczna powinna wychodzić od ludzkiego doświadczenia. Oznacza to, że poprawne mówienie o Bogu powinno wypływać z kontekstu ludzkiej egzystencji, z pytań o sens życia, wolności, miłości, śmierci. Człowiek – według Rahnera – jest bytem otwartym na transcendencję, dlatego posiada on wrodzoną zdolność do doświadczenia Boga, obecnego w głębinach ludzkiego doświadczenia („nadprzyrodzone otwarcie”). Dlatego też Jezus Chrystus jest nie tylko objawieniem Boga, ale także doskonałym objawieniem czło-

wieka. W Chrystusie można zobaczyć, kim naprawdę jest człowiek, gdyż przez Niego można lepiej zrozumieć ludzką naturę i powołanie. Jezus bowiem to wzór pełni człowieczeństwa, gdyż nikt tak jak On nie był w Duchu Świętym w całej pełni zjednoczony z Bogiem Ojcem.

Wydobываяc ludzkie oblicze Kościoła, nie sposób pominąć rodzinę, gdyż jest ona nie tylko drogą Kościoła, ale on z niej się zradza i rośnie. Rodzina jest bowiem domowym Kościołem, a relacje w niej są na wzór Trójjedynego Boga, gdyż ona swój początek bierze z miłości, której źródłem jest przecież Trójca Święta.

„Rodzinę rozumiało się zawsze jako pierwszy i podstawowy wyraz natury społecznej człowieka. Dziś rozumie się ją zasadniczo w taki sam sposób. Równocześnie jednak w naszych czasach zostaje uwydatnione to, co dla tej najmniejszej, a zarazem fundamentalnej ludzkiej społeczności jest istotne od strony mężczyzny i kobiety jako osób. Rodzina jest społecznością osób, dla których właściwym sposobem bytowania – wspólnego bytowania – jest «komunia»: *communio personarum*. W tym wyraża się też – z uwzględnieniem całej dysproporcji bytowej – podobieństwo do Boskiego «My». Tylko osoby zdolne są do bytowania «in communione». Rodzina bierze początek z takiej małżeńskiej wspólnoty”⁶.

W małżeństwie i rodzinie dotykamy tajemnicy daru z samego siebie dla drugich, dochodzi do głosu wówczas oblubienczy charakter miłości. Ta miłość małżonków i dzieci jest wymagająca, jak zresztą Jezusowe wezwanie do służenia innym, które obejmuje przecież wszystkich wierzących. Jak był w Kanie Galilejskiej na weselu nowożeńców, tak i dziś Jezus jako Boski Oblubieniec w rodzinie swoją obecnością potwierdza Boskie wsparcie dla ludzkiej rodziny w jej życiowych doświadczeniach⁷. Można powiedzieć, że Trójca Święta jest rodziną, a ludzka rodzina staje się żywą ikoną tej Trójcy.

Dlatego „ludzki Kościół” oznacza nie tylko to, że poprawne mówienie o nim będzie opierało się na ludzkim jego doświadczeniu, ale

6 Jan Paweł II, List do Rodzin *Gratissimam Sane*, Watykan 1994, nr 7.

7 Por. Jan Paweł II, List do Rodzin *Gratissimam Sane*, dz. cyt., nr 18.

o wiele bardziej oznacza, że bez człowieka on nie istnieje. Chodzi tu tak o człowieka wierzącego, jak i o najdoskonalszą osobę, jaką jest Jezus Chrystus. Kościół jawi się zatem jako wspólnota Bosko-ludzka. Sama Trójca Święta nie jest Kościołem, podobnie jak sam człowiek nie jest Kościołem. Wspólne istnienie tych dwóch podmiotów gwarantuje jego istnienie i działanie.

Podsumowując, stworzenie i inkarnacja w eklezjologii podkreślają, że Kościół nie jest zaledwie instytucją ani jedynie wspólnotą wierzących, lecz żywym ludzkim organizmem, który w Duchu Świętym przez wierzącą ludzką wspólnotę przedłuża obecność Zmartwychwstałego w świecie, kontynuując trynitarną misję odkupienia, uświęcenia i zbawienia świata. Poza tymi teologicznymi wyznacznikami ludzkie oblicze Kościoła wynika z rodziny, która jest obrazem Trójcy Świętej.

Dowartościowanie antropologii w eklezjologii pogłębia zanurzenie Kościoła w historię i kulturę, ale i w codzienność ludzkiej egzystencji. Może to mieć też skutki dla jego wiarygodności, dla jego postrzegania w świecie. Słusznie można oczekiwać, że takie aspekty, jak: empatia, miłosierdzie, solidarność, zmaganie się o chorych, ubogich, odrzuconych, zmarginalizowanych wyraźniej dojdą do głosu w samej wspólnotcie wiary, jak i na ich praktykowaniu wobec innych ludzi.

4. Misteryjno-sakramentalna natura Kościoła

Zaprezentowana powyżej analiza tajemnicy wcielenia jako podstawa do ludzkiego oblicza Kościoła pozwala nam teraz przejść do refleksji nad jego wymiarami tajemnicy i sakramentu⁸.

Teologia katolicka wypracowała wiele określeń na opisanie rzeczywistości kościelnej, które to określenia eklezjologia nazywa kategoriami, a wynikają one z wielowiekowej tradycji biblijnej i patrystycznej. I tak wymienia się następujące kategorie Kościoła: lud Boży

8 Zob. S. Dianich *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975; S. Dianich, S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 2002.

(1 P 2,9–10, mistyczne ciało Chrystusa (1 Kor 12,27; Ef 1,22–23), świątynia Ducha Świętego (1 Kor 6,19–20; 1 Kor 12,13), zamieszkanie i dom Boga (Ef 2,19–22; Gal 6,10; Hbr 3,6; Tym 3,15), obłubienica (Ef 5,25–27, Ap 19,7–9; 2 Kor 11,2), wspólnota / *communio* (Gal 3,28; Dz 2,42–47; 1 Kor 10,16–17) oraz sakrament podstawowy – w odróżnieniu od Chrystusa, określanego jako Prasakrament (Ef 1,22–23; Rz 6,3–4; 1 Kor 10,16–17). Te wszystkie kategorie są jak najbardziej poprawne, ale nie można ich stosować ekskluzywnie, tzn. nie wolno przypisywać żadnej z nich wyłączności⁹. Te wymienione podstawowe kategorie trzeba bardziej traktować kongruencyjnie, czyli jako takie, które wzajemnie się uzupełniają. Wówczas pojawia się szansa, że będziemy mogli łatwiej tę niezwykłą wspólnotę postrzegać jako spotkanie Trójcy świętej z człowiekiem takim, jakim on realnie jest.

Takie integralne ujmowanie Kościoła zabezpiecza nas przed co najmniej trzema niebezpieczeństwami. Po pierwsze, przed jego uproszczoną socjologizacją. Chodzi bowiem o to, aby nie redukować Kościoła tylko do jakiejś instytucji, sprawnej organizacji, firmy o długiej historii i wyjątkowych osiągnięciach. Po drugie, nie wolno też z Kościoła kpić i szydzić. Należy pamiętać, że jest on chciany przez Trójjedynego Boga, przez Niego powołany do istnienia i w jego przestrzeni Bóg się udziela. Po trzecie, należy też wystrzegać się deifikowania Kościoła, całkowicie utożsamiając go z Bogiem. Kościół stale potrzebuje reform, nie jest bowiem celem sam dla siebie. Ma on służyć tak wierzącym, jak i całemu światu.

Kościół bowiem jako wydarzenie udzielania się Boga i przyjmującego Go człowieka ma naturę teandryczną, tzn. jest bosko-ludzki. Toteż żadne jednostkowe pojęcie nie wyczerpuje całej jego złożonej bosko-ludzkiej rzeczywistości. O wiele bardziej należy częściej tę złożoną rzeczywistość nieba i ziemi, łaski i natury, świętości i grzechu, niewidzialności i widzialności rozumieć jako misterium. Ten miste-

9 Por. S. Jaśkiewicz, *Eklezjologia ludu Bożego w nurcie II Soboru Watykańskiego*, [w:] *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 7–32.

ryjny charakter bynajmniej nie znosi ani nawet nie osłabia jego socjalnej natury. Trudności ze zrozumieniem Kościoła będą pojawiać się zawsze, gdyż mamy tu splot tajemnicy i instytucji, w której to przestrzeni wierzący otrzymuje udział w życiu samego Boga poprzez słowo oraz sakramenty¹⁰.

Bardzo trudno jest człowiekowi XXI wieku z jego oświeconym, pozytywistycznym nastawieniem przyjąć tajemnicę Boga i tajemnicę ludzkiej osoby. A ponieważ istota Kościoła jest nadprzyrodzona, stąd tylko przez wiarę ludzie są w stanie poznać, czym jest on w swojej wewnętrznej naturze. Określenie *mysterium Ecclesiae* odnosi nas do jego nadprzyrodzoności. Kościół istnieje bowiem w historii, ale równocześnie ją przekracza; jest widzialny, ale i nadprzyrodzony, dlatego jedynie „oczami wiary” można w jego czasowości i widzialności dostrzec również rzeczywistość wieczną i niewidzialną. Ta dwoistość eklezjalnej natury staje się trahentem życia Bożego. Dotykamy tu tak misteryjnej, jak i sakramentalnej natury wspólnoty chrześcijańskiej¹¹.

W Nowym Testamencie słowo „tajemnica” (*μυστήριον*), choć rozumiane jest w różny sposób, to przede wszystkim odnosi się do Chrystusa. W tym pojęciu zawiera się tak całościowa, teologiczna wizja jedyne misterium Boskiego Nazarejczyka, jak i pojedyncze misteria. W tradycji synoptycznej tytuł „misteria” odnosi się do poszczególnych wydarzeń życia Jezusa po to, aby były one rozumiane jako urzeczywistnienie tajemnicy królestwa Bożego¹². Termin

10 Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* [dalej skrót KK], w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań-Warszawa 1968.

KK 3 „Przyszedł tedy Syn, zesłany przez Ojca, który wybrał nas w Nim przed stworzeniem świata i do przybrania za synów bożych przeznaczył, ponieważ w Nim spodobało mu się odnowić wszystko (por. Ef 1,4–5 i 10). Żeby wypełnić wolę Ojca, Chrystus zapoczątkował Królestwo niebieskie na ziemi i objawił nam tajemnicę Ojca”.

11 Zob. A. Garuti, *Il mistero della Chiesa*, Roma 2004.

12 Por. S. Dyk, *Znaczenie terminu „misterium” w refleksji teologiczno-liturgicznej*, „Roczniki liturgiczne”, t. 1/56 (2009), s. 69–85.

μυστήριον występuje zwłaszcza w listach apostoła Pawła, jak np. Rz 16,25–26, gdzie jest mowa o Ewangelii i objawieniu „tajemnicy”, która była ukryta od wieczności, ale teraz została objawiona i ujawniona poprzez pisma prorocze. Z kolei Ef 3,3–6: Paweł wyjaśnia, że „tajemnica” została mu objawiona przez objawienie, a poganie są współdziedzicami i współczłonkami ciała Chrystusa. Kol 1,26–27: „tajemnica” ukryta od pokoleń teraz została objawiona przez Chrystusa w was, nadzieja chwały.

Μυστήριον to tajemniczy zamysł Bożego zbawienia, który wypełnia Jezus w swoich słowach, czynach, znakach i cudach. A ostatecznie dopełnia się ten plan po Zesłaniu Ducha Świętego, aby znaleźć swoje uwieńczenie na końcu czasów (sens eschatologiczny). To dzieje odkupienia i zbawienia realizowane przez wszystkie trzy osoby Boskie. Trzeba tu pamiętać, że odniesienie chrystologiczne do Kościoła jako ziemskiego sposobu istnienia i działania królestwa Bożego nie zastępuje odniesienia trynitarnego. Kościół jest sakramentem zbawienia, czyli widocznym znakiem i narzędziem działającego i zbawiającego trójosobowego Boga na Ziemi, widzialnym znakiem niewidzialnego zbawienia.

W Objawieniu chrześcijańskim nie chodzi zatem o taki rodzaj tajemnicy, który pojawia się wciąż i nieustannie w całej rzeczywistości, a która może być rozwikłana przez człowieka, lecz o konkretne spełnianie się Bożej tajemnicy w określonych historycznie słowach i czynach, których całą pełnią jest Jezus Chrystus.

W teologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza katolickiej i prawosławnej, termin *μυστήριον* znalazł szerokie zastosowanie w sakramentologii, w chrystologii, soteriologii i eschatologii. Zatrzymajmy się jednak na teologii sakramentalnej. Sakramenty są bowiem rozumiane jako święte akty, które przekazują boską łaskę i zawierają głęboką duchową tajemnicę, która wykracza poza widzialny znak. Cały Kościół staje się misterium / sakramentem tylko w Chrystusie¹³. „Tajemnica

13 KK 1: „Ponieważ Chrystus jest światłością narodów, ten święty Synod, zgromadzony w Duchu Świętym, pragnie głosić Ewangelię Chrystusa swoim wiernym

Kościół święty ujawnia się w jego założeniu. Pan Jezus bowiem zapoczątkował Kościół swój, głosząc radosną nowinę, a mianowicie nadejście Królestwa Bożego obiecane od wieków w Piśmie: «Wypełnił się czas i przybliżyło się Królestwo Boże» (Mk 1,15, por. Mt 4,17). A Królestwo to zajaśniało ludziom w słowie, czynach i w obecności Chrystusa¹⁴.

Termin „sacramentum” to łacińskie tłumaczenie biblijnego słowa „μυστήριον”. Gdy Biblię tłumaczono na łacinę (Wulgata), greckie słowo „μυστήριον” przetłumaczono właśnie jako „sacramentum”, aby wyrazić święte tajemnice Boże. Zarówno „μυστήριον”, jak i „sacramentum” podkreślają tajemnicę odkupienia, dokonanego przez Jezusa Chrystusa i celebrowanego dziś w sakramentach. Przez sakramenty zostajemy dopuszczeni „do tajemnic Jego życia, z Nim współkształtowani, wspólnie z Nim umarli i wspólnie z martwych wskrzeszeni, aż wspólnie z Nim panować będziemy (por. Flp 3,21, 2 Tm 2,11, Ef 2,6, Kol 2,12)”¹⁵. W tradycji chrześcijańskiej życie sakramentalne to centralny element duchowości i praktyki religijnej. Sakramenty są postrzegane jako środki, dzięki którym wierni uczestniczą w Boskiej łasce. 1 Tym 3,16: „A bez wątpienia wielka jest tajemnica pobożności (*pietatis sacramentum*)”.

Idea Kościoła jako sakramentu zwłaszcza w tradycji rzymskokatolickiej i prawosławnej ujmuje go nie tylko jako wspólnotę wierzących, ale także jako widzialny znak i narzędzie niewidzialnej łaski Bożej. Jest to konsekwencja nauki o sakramentach jako skutecznych znakach i narzędziach łaski. W swojej widzialności sakramenty komunikują niewidzialną Boską rzeczywistość. W tym sensie Kościół może być rozumiany jako sakrament, ponieważ jest widzialnym znakiem obecności Chrystusa w świecie i przekazuje łaskę Bożą poprzez swoje sakramenty i nauczanie. Spełnia się to w liturgii, szczególnie

i całej ludzkości. Dlatego Kościół, przez który Chrystus uobecnia w świecie zbawienie, ogłasza w sobie niejako sakrament, czyli znak i narzędzie najściślejszego zjednoczenia z Bogiem i jedności całej ludzkości”.

14 KK 5.

15 KK 7.

przy udzielaniu takich sakramentów, jak chrzest, bierzmowanie i Eucharystia¹⁶.

5. Trójca Święta jako źródło, forma i przeznaczenie misteryjno-sakramentalnej wspólnoty

Posoborowy sposób uprawiania teologii domaga się nie tylko wzajemnej komplementarności poszczególnych jej dyscyplin, ale także ich integralności. Oznacza to, że z jednej strony osiągnięcia poszczególnych gałęzi teologii powinny uzupełniać wykładnię Objawienia judeo-chrześcijańskiego, ale też i z drugiej strony być same obecne jedno w drugim. Takie pozytywne zmiany zaszły już w mariologii, którą jednoznacznie wpisano w eklezjologię i chrystologię. Obecnie możemy odnotować podobnego typu proces odnoszący się do trynitologii i eklezjologii. Dobrze byłoby, aby jeszcze do tej pary wyraźniej włączać antropologię. Jeszcze nie tak dawno Karl Rahner ubolewał nad tzw. „wspaniałą izolacją”, w jakiej egzystowała teologia trynitarna, a co wydaje się już po większej części przezwyciężone¹⁷. Przełom soborowy wyprowadził teologię ze swoistego zamknięcia w jej bastionach, na co wskazywał Hans Urs von Balthasar. Bez przesady można stwierdzić, że dziś całe traktaty teologiczne są komponowane w sposób trynitarny¹⁸.

W tym zakresie należy dostrzec znaczący wkład wielu teologów, a szczególnie Gisberta Greshake'a i jego publikacji *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*¹⁹. Zastosowana przez Greshake'a perspektywa „teologii Trójcy” czy też inaczej „teologia trynitarna” pozwala

16 Por. A. Grillmeier, *The Mystery of the Church*, [w:] *Commentary on the Documents of Vatican. II*, t. 1, ed. H. Vorgrimler, London: Herder and Herder, 1967, s. 197–246.

17 Por. K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“*, [w:] *Schriften zur Theologie*, t. IV, Einsiedeln: Benziger 1960, s. 111.

18 Por. H.U. von Balthasar, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Trier: Johannes Verlag 1989, s. 18.

19 Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg: Herder 2007, s. 25.

na nowe ujmowanie człowieka, ludzkiej wspólnoty w ramach eklezjologii. Hiszpański teolog Domingo García Guillén wskazuje jeszcze na propozycję innego ujmowania Trójjedynego Boga, a mianowicie na rodzinę²⁰.

Zbliżenie się do tajemnicy Kościoła wymaga zatem, aby najpierw zbliżyć się do tajemnicy Trójcy Świętej. Rozumienie Kościoła jest wynikiem pojmowania Trójjedynego Boga²¹. Dlatego pogłębiona eklezjologia została przedłożona przez Sobór Watykański II, który ukazywał Kościół posiadający swoje korzenie w tajemnicy Trójcy Świętej i w Niej zyskujący swoją najgłębszą tożsamość²². Trynitarne ujęcie Kościoła jest też skutkiem ekumenicznych debat ostatniego czasu, zwłaszcza z teologią prawosławną²³. Potwierdzają to takie ustalenia, jak tzw. *Dokument monachijski* z 1982, będący wynikiem prac Międzynarodowej Komisji Wspólnej ds. Dialogu Teologicznego Między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym. Już sam jego tytuł jest wymowny: *Tajemnica Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (1984). Podobnie opublikowany w 2007 r. *Dokument z Rawenny*.

Między Trójcą a Kościołem istnieje potrójny związek, na który wskazywał już pod koniec lat trzydziestych ubiegłego wieku Yves Congar. Inspirując się patrystyczną myślą Cypriana z Kartaginy, francuski teolog pisał, że Kościół pochodzi od Trójcy Świętej (*Ecclesia de Trinitate*), składa się z ludzi (*Ecclesia ex hominibus*) oraz jest ludem zjednoczonym Jej jednością (*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti*)²⁴.

20 Por. D.G. Guillén, *Trynitarzna odnowa teologii i niektóre jej owoce*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXXIII, 1 (2020), s. 10–11.

21 Por. E. Piotrowski, *Jaka wizja Trójcy Świętej, taka wizja Kościoła*, „Homo Dei”, 3/292 (2009), s. 71–87.

22 Por. KK 2–4.

23 Por. D.G. Guillén, *Trynitarzna odnowa teologii i niektóre jej owoce*, dz. cyt., s. 12.

24 Por. Y.-M. Congar, „Ecclesia de Trinitate”, „Irenikon”, 14 (1937), s. 131–146.

Z kolei Gérard Philips, analizując dzieło Cypriana *De Trinitate*, wskazuje na potrójną trynitarną przyczynowość Kościoła²⁵. Według belgijskiego teologa Trójca jest przyczyną sprawczą Kościoła; jest przyczyną formalną (lub *quasi*-formalną), ponieważ inspiruje jego konfigurację ministerialną i hierarchiczną; jest przyczyną celową, ponieważ Kościół podąża ku Trójcy²⁶. Ten potrójny związek przyczynowy Kościoła z Trójcą Świętą znajduje także wyraz we wspomnianym *Dokumencie monachijskim* (1982), w którym stwierdza się: „Kościół znajduje swój wzór, swój początek i swój cel w tajemnicy Boga Jedynego w trzech Osobach”. Także warto przywołać tu dzieło Bruna Forte, który w swojej eklezjologii przyjął te trzy relacje Trójcy i Kościoła za zasadę strukturyzującą jego eklezjologię: „Trójca jest źródłem, formą i ojczyzną jedności eklezjalnej; źródłem, z którego się rodzi, obrazem, którym się inspiruje, i celem, do którego zmierza w czasie”²⁷.

W jaki sposób ujmować Kościół, dla którego źródłem jest Trójca Święta? Mówiąc o Kościele, należy zachowywać równowagę w odniesieniu do działania wszystkich trzech osób Boskich. Trynitarne tytuły potrzebują się wzajemnie. Dlatego trzeba mówić o trynitarniej jego genezie, naturze i misji. Ta trynitarna afirmacja winna wymuszać w eklezjologii większe dowartościowanie osoby i działania Boga Ojca i Boga Ducha Świętego²⁸.

Jak rozumieć trynitarną formę kościelną? Elementy instytucjonalne winny być widzialnym odbiciem rzeczywistości tajemnicy. Wydaje się jednak, iż w tym obszarze jest dość sporo do usuwania nadmiernej hierarchiczności, instytucjonalności i legalizmu. W swojej eklezjologii łączącej prymat i komunię Ioannis Zizioulas ustanawia

25 Por. D.G. Guillén, *Trynitarna odnowa teologii i niektóre jej owoce*, dz. cyt., s. 13.

26 Por. G. Philips, *L'Église et son mystère au Île Concile du Vatican*, Paris: Desclée 1967, s. 116.

27 Por. B. Forte, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, Cinisello Balsamo 1995, s. 70-78; M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Bologna: Edizioni Dehoniane 2001, s. 13-37.

28 Por. D.G. Guillén, *Trynitarna odnowa teologii i niektóre jej owoce*, dz. cyt., s. 14.

też ścisły związek między kapłaństwem hierarchicznym a trynitar-
ną teologią Ojca jako początku i przyczyny Syna i Ducha Świętego²⁹.
Wydaje się jednak, iż w tym obszarze jest dość sporo do usuwania
nadmiernej hierarchiczności, instytucjonalności i legalizmu. Kondy-
cja eklezjologii uzależniona jest od zachowania równowagi między
trynitarным obrazem Boga, chrystologią i pneumatologią³⁰.

Obok źródła i formy mamy jeszcze trzecie trynitarne odniesie-
nie do Kościoła, a którym jest jego przeznaczenie. Chodzi tu o jego
misyjność oraz eschatologiczność. Swój charakter trynitarный piel-
grzymująca wspólnota wierzących uświadamia sobie przez misję.
Ojciec posyła Syna, a kiedy ten spełni swoją misję, Kościół jest pro-
wadzony przez Ducha, pochodzącego od nich obu: „jak Ojciec mnie
posłał, tak i ja was posyłam: Przyjmijcie Ducha Świętego (J 20,21).
Kościół zatem jest rzeczywistością niezakończoną; jest procesem,
on ciągle się staje na nowo. Jego czas jest swoistym „międzyczasa-
sem”, gdyż wyszedł z łona Trójcy Świętej i do Niej zmierza. „Albo-
wiem jak Syn posłany został przez Ojca, tak i sam posłał Apostołów
(por. J 20,21) mówiąc im: «Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody,
chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, nauczając je za-
chowywać wszystko, cokolwiek wam przykazałem. A oto ja jestem
z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata» (Mt 28,18–20)”³¹.

6. Podsumowanie

Refleksja nad tajemnicą Kościoła wydaje się być prowadzona w spo-
sób odpowiedzialny, kiedy zostaje spełnionych kilka podstawowych
warunków. Przede wszystkim współczesna eklezjologia musi być

29 Por. I. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London: T&T Clarck 2006, s. 145–149; D.G. Guillén, *Trynitarна odnowa teologii i niektóre jej owoce*, dz. cyt., s. 15.

30 Por. R. Wroński, *Trynitarne podstawy eklezjologii komunijnej według W. Hryniewiczza*, „Roczniki Teologiczne”, t. 7/43 (2016), s. 49.

31 KK 17; por. D.G. Guillén, *Trynitarна odnowa teologii i niektóre jej owoce*, dz. cyt., s. 17.

bardziej trynitarna. To odniesienie nauki o Kościele do Trójcy Świętej sprawia, że mamy wówczas do czynienia z ekumeniczną wrażliwością i wraz z Cerkwią prawosławną nie pominie się bogatego dziedzictwa patrystycznego. Więcej nawet: trynitarnie ujęcie Kościoła będzie gwarantować jego misteryjność i sakramentalność. Naszą propozycją jest zatem wizja Kościoła jako wspólnoty Trójosobowego Boga i człowieka, gdzie jego jedność i wielość stają się niedocenianą szansą tak dla tejże otwartej na przyszłość charyzmatycznej wspólnoty, jak i dla całego świata. Kościół bowiem ze swej genezy, natury i przeznaczenia jest otwartą sakramentalną tajemnicą, gdzie przez ludzką słabość i niedomagania udzielana jest światu moc Boga tak w słowie, jak i w sakramentach zawartość Objawienia judeo-chrześcijańskiego.

Bibliografia

- Balthasar H.U. von, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Trier: Johannes Verlag 1989.
- Congar Y.-M., „Ecclesia de Trinitate”, „Irenikon”, 14 (1937).
- Dianich S., *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975.
- Dianich S., Noceti S., *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 2002.
- Dyk S., „Znaczenie terminu „mysterium” w refleksji teologiczno-liturgicznej”, „Roczniki liturgiczne”, t. 1/56 (2009).
- Garuti A., *Il mistero della Chiesa*, Roma 2004.
- Greshake G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg: Herder 2007.
- Grillmeier A., *The Mystery of the Church*, [w:] *Commentary on the Documents of Vatican. II*, t. 1, ed. H. Vorgrimler, London: Herder and Herder, 1967.

- Guillén D.G., *Trynitarna odnowa teologii i niektóre jej owoce*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXXIII, nr 1 (2020).
- Forte B., *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, Cinisello Balsamo 1995.
- Jaśkiewicz S., *Eklezjologia ludu Bożego w nurcie II Soboru Watykańskiego*, [w:] *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015.
- Jan Paweł II, *List do Rodzin *Gratisimam Sane**, Watykan 1994.
- Kasper W., *Die Kirche Jesu Christi*, Freiburg–Basel–Wien, Verlag: Herder 2008.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa 1968.
- Leśniewski K., *Wpływ obrazów Kościoła na trynitarną wrażliwość chrześcijan. Dokument „Ku wspólnej wizji Kościoła w świetle eklezjologii prawosławnej”*, „Studia Oecumenica”, 14 (2014).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży*, [Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*] Watykan 2004.
- Philips G., *L'église et son mystère au IIe Concile du Vatican*, Paris: Desclée 1967.
- Piotrowski E., *Jaka wizja Trójcy Świętej, taka wizja Kościoła*, „Homo Dei”, 3/292 (2009).
- Rahner K., *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”*, [w:] *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln: Benzinger 1960, t. IV.
- Semeraro M., *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Bologna: Edizioni Dehoniane 2001.
- Wroński R., *Trynitarnie podstawy eklezjologii komunijnej według W. Hryniewicza*, „Roczniki Teologiczne”, t. 7/43 (2016).
- Zizioulas I., *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London: T&T Clarck 2006.

Abstrakt

Ludzki Kościół Trójcy Świętej jako sakramentalne misterium

Poważna sytuacja zagubienia współczesnego człowieka staje się wyzwaniem dla nauki o Kościele. Chodzi o pewne zmiany w uprawianej eklezjologii. Mianowicie powinna to być eklezjologia trynitarna, która uwzględni wszystkie trzy osoby Boskie i ich działanie w procesie powstawania i spełniania się Kościoła, tak w jego genezie, jak naturze i misji. Dzięki temu możliwe staje się wydobycie i uwzględnienie jego charakteru misteryjnego i sakramentalnego. W konsekwencji dialog ekumeniczny zyskuje swoje poważne podstawy doktrynalne i jednocześnie pojednani chrześcijanie mogą sprawować swoją posługę dla innych w sposób bardziej wiarygodny. Komunikacyjno-komunikacyjny charakter Trójcy Świętej wręcz nakłania do zaangażowania się na rzecz widzialnej jedności Kościoła.

Warto też zwrócić uwagę, że miłosne relacje Trójcy Świętej są wzorem i przedłużeniem oblubieńczej miłości małżeństwa i rodziny, a Kościół żyje z rodziny i dla rodziny. Eklezjologia łączy się tu nie tylko z trynitologią, ale i antropologią. Dzięki temu wewnętrzna misja wspólnoty wierzących wobec jej samej, ale też i jej zewnętrzna misja wobec świata nabiera autentyczności i skuteczności. Nauka o Kościele musi dziś bardziej definitywnie przybierać ludzkie oblicze, aby w swoim zewnętrznym przejawie wspólnota chrześcijan zdecydowanie odchodziła od nadmiernych przejawów instytucji czy bezdusznego klerykalizmu.

Słowa kluczowe: Kościół, eklezjologia, Trójca Święta, sakramenty, człowiek, rodzina

Abstract

The human Church of the Trinity as a sacramental mystery

The serious situation of modern man's confusion is becoming a challenge for the study of the Church. It involves some changes in the ecclesiology practiced. Namely, it is to be a Trinitarian ecclesiology, which takes into

account all three divine persons and their action in the process of formation and fulfillment of the Church, both in its genesis, nature and mission. This makes it possible to bring out and take into account its mysterious and sacramental character. As a result, ecumenical dialogue gains its serious doctrinal basis and, at the same time, reconciled Christians can exercise their ministry to others more credibly. The communio-communication character of the Trinity even urges a commitment to the visible unity of the Church.

It is also worth noting that the loving relationship of the Trinity is a model and extension of the spousal love of marriage and family, and the Church lives out of the family and for the family. Here ecclesiology is combined not only with trinitarianism, but also with anthropology. Thanks to this, the internal mission of the community of believers to itself, but also its external mission to the world becomes authentic and effective. The doctrine of the Church today must more definitively take on a human face, so that in its outward manifestation the community of Christians will decisively move away from excessive manifestations of institutions or callous clericalism.

Keywords: Church, ecclesiology, Trinity, sacraments, man, family

Adam Sejbuk CM

Grupa z Dombes – ekumeniczne spojrzenie na katolickość

Od ponad 80 lat, każdego roku pod koniec lata, francuskojęzyczni katolicy i protestanccy teologowie z Grupy z Dombes (*Groupe des Dombes*) spotykają się, aby wspólnie modlić się i dyskutować na istotne dla dialogu ekumenicznego tematy. W 2023 roku, po dwunastu latach od ostatniej publikacji¹, przygotowali obszerny dokument zatytułowany „*De toutes les nations*”. *Pour la catholicité des Églises*². Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie tej ekumenicznej grupy, w tym metody jej pracy, a także wspomnianej publikacji jako przykładu spojrzenia katolicko-protestanckiego na zagadnienie katolickości Kościoła.

1. Grupa z Dombes – historia i hermeneutyka badań

Początki tej nieformalnej grupy teologów sięgają roku 1937. Laurent Rémillieux został wówczas zaproszony na Wielkanoc na reko-

-
- 1 *Groupe des Dombes*, „*Vous donc, priez ainsi*”. *Le Notre Père, itinéraire pour la conversion des Églises*, Bayard, Montrouge 2011.
 - 2 *Groupe des Dombes*, „*De toutes les nations*”. *Pour la catholicité des Églises*, Cerf, Paris 2023.

lekcje wspólnoty Fraternité Saint-Jean w Erlenbach w Szwajcarii. Po powrocie opowiedział o doświadczeniu prowadzonej tam eklezjologicznej modlitwy Paulowi Couturierowi (1881–1953), inicjatorowi i odpowiedzialnemu za odnowę Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. W lipcu 1937 r. doszło do pierwszego spotkania szwajcarskich pastorów (R. Bäumlina, Ch. Hubera i B. Zwicky’ego) z przyjaciółmi Couturiera (J. Montchaninem, L. Remillieux, L. Richardem i V. Carhianem) w opactwie trapistów Notre-Dame des Dombes koło Lyonu. Drugie spotkanie, w sierpniu 1938 r., odbyło się w Erlenbach w Szwajcarii, a trzecie, w sierpniu 1939 r., znów w Dombes, które dało początek nazwie grupy. Po wojnie teologowie w stopniowo rozrastającym się składzie nadal spotykali się co roku, na przemian w Dombes, Presinge, Grandchamp i Taizé³.

Przez około trzydzieści lat Grupa z Dombes prowadziła dyskretną, nieformalną i niepublikowaną pracę, formułując jedynie krótkie tezy odzwierciedlające teologiczną wymianę poglądów⁴. To kontakt z młodymi ludźmi przyjeżdżającymi do braci z Taizé odcisnął znaczące piętno na członkach Grupy. W obliczu nieustannych pytań o interkomunię uczestników modlitwy w Taizé teologowie z Dombes przygotowali pierwszy opublikowany, oficjalny dokument *Ku tej samej wierze eucharystycznej* (*Vers une même foi eucharistique? Accord entre catholiques et protestants*, 1971)⁵. Miał on charakter oficjalny w tym sensie, że został podpisany przez wszystkich członków, co stało się tradycją kolejnych publikacji.

W 1997 r. grupa po raz ostatni spotkała się w opactwie trapistów w Dombes. Chęć pozostania w klimacie klasztornej modlitwy kon-

3 Por. J.Y. Blanchard, *Le groupe de Dombes: un „laboratoire” pour l’unité des chrétiens*, „CFC Liturgie” 196 (2022), s. 5.

4 Por. J.Y. Blanchard, *Le groupe de Dombes: un „laboratoire” pour l’unité des chrétiens*, dz. cyt., s. 6.

5 Dokument powstał w 1971 roku, opublikowano go rok później. W wersji książkowej: Groupe des Dombes, 1977 – *Vers une même foi eucharistique? Accord entre catholique et protestante*, [w:] *Pour communion des Églises. L’apport du groupe des Dombes (1937–1987)*, Centurion, Paris 1988.

templacyjnej sprawiła, że na nowe miejsce spotkań wybrano opactwo benedyktynek w Pradines, niedaleko Roanne. Tam katolicy i protestancy teologowie gromadzą się od 1998 r. aż do dziś. Grupa zachowała jednak swoją tradycyjną nazwę związaną z opactwem trapistów. Wraz ze zmianą miejsca zmienił się także skład Grupy, gdyż od tamtej pory wśród 40 uczestników są również kobiety.

Dołączenie do tego grona nie wynika z żadnej nominacji ani delegacji danej wspólnoty chrześcijańskiej. Członkowie rekrutowani są przez kooptację niezależnie od jakichkolwiek wpływów zewnętrznych, w tym autorytetu władzy kościelnej. Gdy wymaga tego podejmowany temat, Grupa zaprasza na wakacyjne sesje także anglikańskich i prawosławnych gości, jak również specjalistów w dziedzinie nauk biblijnych czy humanistycznych. W ten sposób kontynuuje swoje działania przez wspólną modlitwę i refleksję, przynależąc do tzw. nurtu ekumenizmu duchowego⁶. Grupa z Dombes ma zatem charakter ekumeniczny, prywatny, a każdy członek identyfikuje się wyraźnie z własną wspólnotą. Współprzewodniczącymi są jednocześnie katolik i protestant. Obecnie funkcje te pełnią Elisabeth Parmentier i Joseph Famerée. Na liście znanych – dawnych i obecnych – członków Grupy z Dombes, oprócz jej założycieli, znajdują się między innymi: Georges Appia († 1977), Paul Aymard († 2010), Alain Blancy († 2000), Bruno Chenu († 2003), André Fabre († 1983), René Girault († 2006), Jean Jundt († 1985), Bernard Sesboué († 2021), Geoffroy de Turckheim († 2006), Gaston Westphal (2008), Jean-Noël Aletti, Yves-Marie Blanchard, Michel Deneken, Françoise Durand, Alain Massini, Jacques-Noël Pérès, Marie Chaieb, Jean-François Chiron, Michel Fédou, Etienne Grieu, Luc Forestier, Agnès von Kirchbach, Anne-Marie Petitjean czy Serge Wuethrich.

Metoda Dombistów (*Dombistes* – jak sami lubią się określać) to przede wszystkim praca w grupie. Czterdziestu członków (dwudziestu katolików i dwudziestu protestantów) organizuje wspólne

6 Por. J.Y. Blanchard, *Le groupe de Dombes: un „laboratoire” pour l’unité des chrétiens*, dz. cyt., s. 6.

działania wokół trzech elementów: modlitwy, prawdziwego dialogu i badań teologicznych. Same spotkania przeniknięte są modlitwą właściwą wspólnocie, w której członkowie grupy goszczą, w ostatnich latach jest to więc monastyczna modlitwa animowana przez benedyktynki. Nie jest to dodatek do dialogu ekumenicznego, ale rdzeń planu dnia, obejmującego także teologiczne debaty – zawsze w obecności całego grona uczestników.

Przez lata została wypracowana swoista hermeneutyka teologicznego dialogu Grupy z Dombes⁷. Debata ekumeniczna, karmiona modlitwą, przyjaźnią i dzieleniem, zakłada bowiem również rygor badań, których metoda opisana została w dokumencie *O nawrócenie Kościołów (Pour la conversion des Églises)*, powstałym jako osobna publikacja w 1991 r.⁸. W 2005 r. Walter Kasper powiedział nawet: „Nie ma ekumenizmu bez nawrócenia i nie ma przyszłości bez nawrócenia. Najlepsza refleksja na ten temat, jaką znam, znajduje się w dokumencie Grupy z Dombes zatytułowanym *O nawrócenie Kościołów*”⁹. Opracowanie to określa stałe etapy pracy Dombistów, które w pięciu punktach zsyntetyzował Yves-Marie Blanchard¹⁰.

Po pierwsze, przyjęta metoda zakłada zainteresowanie nowymi kontekstami, zarówno społecznymi, jak i teologicznymi. Analiza socjologiczna uważana jest za niezbędny wstęp do każdej refleksji, która ma być aktualna, a w każdym razie świadoma szybkich zmian wpływających na chrześcijański krajobraz religijny we współczesnym świecie.

7 Por. J.G. Schütz, *Grupa z Dombes istnieje od 50 lat*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 6/3 (1988), s. 114–115. Por. A. Napiórkowski, *Pośrednictwo Maryi w maryjnym dokumencie Grupy z Dombes*, „Salvatoris Mater” 4/3 (2002), s. 219.

8 Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Centurion/Bayard-Presses, Paris 1991.

9 W. Kasper, Przemówienie *Mouvement œcuménique au XXIe siècle*, Rzym, 17 listopada 2005, <https://fr.zenit.org/2005/11/18/le-mouvement-oecumenique-aux-xxi-s-par-le-card-kasper/> (dostęp: 12.09.2024). Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autora.

10 Por. J.Y. Blanchard, *Le groupe de Dombes: un „laboratoire” pour l’unité des chrétiens*, dz. cyt., s. 10–11. Synteza Blancharda stanowi podstawę niniejszego omówienia pięciu etapów pracy Grupy z Dombes.

Po drugie, Grupa praktykuje teologiczne „oczyszczenie pamięci”, to znaczy wspólną, przedłużoną refleksję nad często obszernym materiałem historycznym teologii z próbą nowych interpretacji oraz zaznaczaniem punktów wrażliwych w zagadnieniach doktrynalnych, które od XVI wieku stanowiły przedmiot istotnych kontrowersji.

Po trzecie, teologowie z Grupy z Dombes poświęcają znaczną część obrad na lekturę i interpretację *Pisma Świętego*, pojmowanego nie tyle jako historyczne źródło chrześcijaństwa, ale raczej jako klucz hermeneutyczny, pomagający zrozumieć historię w celu właściwego formułowania orzeczeń o charakterze teologicznym.

Po czwarte, Grupa podejmuje wysiłek odnowy teologicznej, jak najbardziej ustrukturyzowany, z wykorzystaniem wyników poprzednich prac i z myślą o konkretnych krokach zdolnych poprowadzić Kościoły ścieżkami jedności teologicznej, także bardzo konkretnej, praktycznej i możliwej do zastosowania w życiu Kościołów.

Po piąte, i szczególnie ważne, bo związane z właściwym Grupie z Dombes praktycznym wyróżnikiem dialogu ekumenicznego, teologowie katolicycy i protestanci proponują wspólną listę „nawróceń” – osobistych, ale przede wszystkim eklezyjalnych, które mogą odnosić się konkretnie do jednej lub drugiej tradycji – zawsze wyrażanych w imieniu całej Grupy i z troską o poczucie sprawiedliwości i wzajemności. Temat nawrócenia współgra tu zresztą z soborowym wezwaniem do „prawdziwego ekumenizmu”, którego nie ma „bez wewnętrznej przemiany”¹¹.

Powyższa struktura metody pracy Grupy z Dombes ujawnia się bez trudu w kolejnych publikacjach sygnowanych jej imieniem, zwłaszcza w przedstawieniu teologicznych tez zakończonym propozycjami konkretnych działań – „nawróceń”. Jak podkreślają teologowie:

(...) każda wspólnota uznaje, że posiada pewne obszary wymagające nawrócenia, to znaczy takie, które wymagają rzeczywistego postępu

11 Por. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio* (dalej: DE), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967, 7.

w dochowywaniu wierności swojej chrześcijańskiej i eklezjalnej tożsamości, czy to w języku wiary, czy w strukturze Kościoła, czy też w egzystencjalnej realizacji rzeczywistości chrześcijańskiej. Nawrócenia te są asymetryczne, ponieważ te same braki nie dotyczą różnych Kościołów¹².

Z kolei nawrócenie Dombiści definiują w następujący sposób:

Przez chrześcijańskie nawrócenie rozumiemy odpowiedź wiary na wezwanie, które przychodzi do nas od Boga przez Chrystusa. Odpowiedź ta jest przeżywana w duchu ciągłego nawracania się. Przez nawrócenie eklezjalne rozumiemy wysiłek wymagany od całego Kościoła i wszystkich Kościołów, aby odnowić się i lepiej wypełniać swoją misję zgodnie z powiedzeniem *Ecclesia semper reformanda*. Przez nawrócenie konfesyjne rozumiemy wysiłek ekumeniczny, dzięki któremu wyznanie chrześcijańskie oczyszcza i wzbogaca swoje własne dziedzictwo w celu odzyskania pełnej komunii z innymi wyznaniem¹³.

W powyższej definicji zauważyć można potrójną tożsamość, która stanowi fundament przekonań Grupy z Dombes: chrześcijańską, w formie intymnej i osobistej relacji z Chrystusem – w porządku wiary; eklezjalną, ponieważ wiara w Chrystusa wyraża się we wspólnocie wierzących, którą jest Kościół – w najszerszym tego słowa znaczeniu; konfesyjną, ponieważ całe życie chrześcijańskie mieści się w ramach wyznania lub denominacji, protestanckiej lub katolickiej (w przypadku Dombistów). Te trzy tożsamości są nie tylko wezwane do współistnienia, ale muszą być traktowane priorytetowo w konkretnym życiu wierzących, rozpoczynając od wiary wynikającej z chrztu, poprzez odkrywanie wspólnoty chrześcijańskiej, bez której wiara pozostałaby na etapie indywidualnej przynależności, po wyznanie związane z doświadczeniami historycznymi i kulturowymi – bez absolutyzowania go, jak gdyby miało ono pierwszeństwo przed pozostałymi dwoma odniesieniami: chrześcijańskim i eklezjalnym¹⁴.

12 Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Églises*, dz. cyt., § 49.

13 Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Églises*, dz. cyt., § 56.

14 Por. J.Y. Blanchard, *Le groupe de Dombes: un „laboratoire” pour l’unité des chrétiens*, dz. cyt., s. 13.

2. „Ze wszystkich narodów” – nowy dokument, starożytny temat, ekumeniczna próba interpretacji

Zasadniczym tematem najnowszego, bardzo obszernego, bo liczącego 614 numerowanych paragrafów, dokumentu Grupy z Dombes, zatytułowanego „*De toutes les nations*”. *Pour la catholicité des Églises*, jest zagadnienie katolickości/powszechności – jednego z czterech podstawowych znamion Kościoła.

2.1. Odmienne, asymetryczne eklezjologie, historia katolickości i świadectwa biblijne

Temat katolickości już przez sposób użycia tego terminu może rodzić pewne trudności interpretacyjne. Z protestanckiego punktu widzenia pytanie, które należy postawić w pierwszym rzędzie, w kontekście jego używania dotyczy samej zasadności posługiwania się przymiotnikiem „katolicki” (*catholique*) w dyskursie o Kościele jako takim, skoro od XVI wieku wyłaniające się w wyniku Reformacji wspólnoty oddzieliły się od Kościoła katolickiego. Po stronie katolickiej chodzi z kolei o refleksję nad historycznymi wpływami, które naznaczyły rozumienie katolickości, oraz o pytanie: w jaki sposób wyznawać katolickość, nie wykluczając innych wspólnot chrześcijańskich, ale uznając ich eklezjalność? Podejmując tak zarysowane zagadnienie, teologowie z Grupy z Dombes pracowali zatem nad dwiema odmiennymi eklezjologiami, a rdzeniem powstałego dokumentu stało się zagadnienie Kościoła jako takiego, interpretowanego na podstawie trzeciej z czterech *notae Ecclesiae*. Publikacja rozpoczyna się więc od przedstawienia charakterystycznych cech eklezjologii katolickiej i protestanckiej z punktu widzenia relacji „historycznych Kościołów” do „Kościoła Chrystusa” (§ 17-18).

Synteza stanowiska katolickiego jest Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w której podkreślone zostało, że jedyny

Kościół Chrystusowy *subsistit in* Kościele katolickim¹⁵. Celowo zastąpiono czasownik *est*, który pojawił się w pierwszych wersjach tekstu. Oczywiście prawdą jest, że to w Kościele katolickim Kościół Chrystusowy jest obecny w całej swojej pełni. Zgodnie jednak z nauczaniem soboru pozostaje faktem, że:

(...) wśród elementów czy dóbr, dzięki którym razem wziętym sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre i to liczne i znamienite mogą istnieć poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego, spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Św. oraz widzialne elementy: wszystko to, co pochodzi od Chrystusa i do Niego prowadzi, należy słusznie do jedynego Kościoła Chrystusowego (DE 3).

Teologowie z Dombes wskazują, że to ostatnie stwierdzenie zostało wzmocnione przez dekret Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* oraz przez późniejsze dokumenty, w szczególności encyklikę Jana Pawła II *Ut unum sint*¹⁶. Jednak mimo tego kwestią sporną pozostaje nieuznawanie przez Kościół katolicki eklezjalności wspólnot powstałych w wyniku Reformacji (§ 33, § 45). Teologowie z Dombes wskazują na sposoby uznania ich eklezjalności, jeśli wspólnym punktem wyjścia jest to, że komunია istnieje: jest „rzeczywista, choć niedoskonała”:

Dokumenty katolickiego Magisterium stwierdzają, że prawdziwa, choć niedoskonała, komunია istnieje nie tylko między Kościołem katolickim

15 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (dalej: KK), w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967, 8: „Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządzonego przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*), choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakładają do jedności katolickiej”.

16 Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* o działalności ekumenicznej (25 maja 1995) (dalej: UUS). Dokument Grupy z Dombes nawiązuje do UUS 11, 28, 47–48, 57, 87.

a ochrzczonymi niekatolikami (zob. KK 15 i DE 3), ale także między Kościołem katolickim a innymi wspólnotami chrześcijańskimi oraz ze Kościoł Chrystusowy jest w nich obecny (zob. UUS 11). Takie stwierdzenia pozwalają wyobrazić sobie nowe perspektywy i stanowią podstawę wezwań do nawrócenia, które zostaną przedstawione w ostatnim rozdziale (§ 51).

Teologia protestancka podkreśla znaczenie Soboru Watykańskiego II w drodze do jedności chrześcijan, zauważając znaczący krok w używaniu przez Kościół katolicki w stosunku do jedynego Kościoła zwrotu *subsistit in*. Jednakże o ile Kościół katolicki uważa, że Kościół Chrystusa nie istnieje „w ten sam sposób” w Kościołach protestanckich (w odróżnieniu od prawosławnych), wspólnoty te faktem tym „nie mogą nie być głęboko zaskoczone i zirytowane” (§ 64).

Pomimo rozwoju, który nazaczył współczesne myślenie, pozostaje zatem zasadnicza rozbieżność między tak porównywanymi eklezjologiami: katolicy utrzymują, że Kościół Chrystusa „istnieje” w sposób wyjątkowy w Kościele katolickim (nawet jeśli uznaje wszystko, co w innych Kościołach stanowi autentyczne świadectwo prawdy i świętości), protestanci uważają, że wszystkie Kościoły należą w równym stopniu do Kościoła Chrystusa.

Zdaniem Dombistów ważną rzeczą jest uchwycenie rozbieżności w opiniach na temat katolicyzmu. Ten rozdział dokumentu nie pomija obaw wyrażanych po obu stronach dialogu, związanych między innymi z przeakcentowaniem znaczenia katolicyzmu, co może prowadzić do idei, że Kościół chrześcijański jest jedynie sumą poszczególnych Kościołów, czy też ze zbyt dużym naciskiem na istniejące różnice, co może prowadzić do założeń, że „wszystko jest możliwe”¹⁷. Konieczne jest zatem przypomnienie, że fundamentalna jedność nie sytuuje się w samym Kościele, ale w jednym Panu i w Ewangelii, której Kościół słucha i za którą podąża. Znajduje to wyraz w *Unitatis re-*

17 Por. E. Parmentier, „Of All Nations...”: *For the Catholicity of the Churches An Introduction to the New Study of the Groupe des Dombes on Catholicity*, „The Ecumenical Review” 76/3 (2024), s. 198.

dintegratio, wskazującym na proces dochodzenia do jedności, który „z dniem każdym wzrasta aż do skończenia wieków” (DE 4). Z tym z kolei wiąże się powracający wielokrotnie w publikacji temat różnorodności. Jak bowiem podkreśla myśl protestancka:

Nie można zatem powiedzieć, że zgodnie z eklezjologią protestancką „jeden Kościół jest (...) mniej lub bardziej zsumowaniem wszystkich Kościołów”. Fundamentem (i punktem wyjścia) bytu Kościoła nie jest różnorodność, ale jedność. Ta fundamentalna jedność nie znajduje się w Kościele, ale poza nim: w jego Panu i w Ewangelii, której słucha, na którą odpowiada i której jest posłuszny. Jest nie tylko rozumiałe, ale także dopuszczalne, aby istniały różnice w interpretacji tego, co się sły-
szy (różnorodność teologiczna istnieje również w Kościele katolickim). Ale wynikająca z tego różnorodność nie stanowi wartości samej w sobie: i nie jest podstawą, na której powinniśmy wyobrażać sobie, czym jest Kościół. Różnorodność ta ma swoje znaczenie jedynie w relacji do jedności swego pochodzenia i celu, do których Kościół musi zawsze wiernie się odnosić (§72).

Oczywiście paragrafy poświęcone stanowisku protestantów nie ograniczają się jedynie do tych aspektów. Poruszane są także inne ważne kwestie: rozróżnienie między wymiarem widzialnym a niewidzialnym Kościoła, relacja między Kościołem lokalnym a Kościołem Chrystusa czy sposób rozumienia sukcesji apostołskiej (§ 66–80).

Po zaprezentowaniu kluczowych rozbieżności w pierwszym rozdziale, w rozdziale drugim – bardzo krótkim – przedstawiona została interpretacja kanonu Pisma Świętego jako punktu odniesienia dla katolicyzmu oraz modeli historycznego i hermeneutycznego katolicyzmu, która w tym sensie byłaby „jednością w różnorodności”, co definiowałoby rzeczywistość Kościoła. Teologowie z Dombes zwracają uwagę, że już sama geneza kanonu biblijnego pokazuje, że Kościoły lokalne, z konieczności zróżnicowane, były w stanie osiągnąć konsensus w sprawie ksiąg, które miały stanowić część korpusu biblijnego, biorąc oczywiście pod uwagę pewne warianty na listach ka-

nonicznych danego Kościoła. W tym sensie kanon może być postrzegany jako „model” lub „figura” katolicyzmu (§ 89-95). Przykładem konkretnych działań są w tym kontekście ekumeniczne przekłady Pisma Świętego, między innymi bardzo popularne w krajach francuskojęzycznych *Ekumeniczne Tłumaczenie Biblii* (TOB)¹⁸.

Kolejny, trzeci, rozdział stanowi obszerne studium pojęcia i terminu „katolicyzm”. Teologowie z Dombes przypominają, że przymiotnik *καθολικός* oznaczał w historii przede wszystkim „powszechny” – co zresztą oddane jest w polskim przekładzie Credo nicejsko-konstantynopolitańskiego – i określał „prawdziwą wiarę” w przeciwieństwie do błędnych przekonań oraz dogmatycznych kontrowersji pierwszych wieków chrześcijaństwa, zwłaszcza chrystologicznych. Francuska publikacja przywołuje fakt istnienia różnorodności wspólnot chrześcijańskich na Wschodzie i Zachodzie, która nie była przeszkodą w osiągnięciu porozumienia w podstawowych kwestiach „prawdziwej wiary” i „dlatego spuścizna wczesnych Kościołów skłania nas bardziej do modelu komunii w różnorodności niż do jednolitości początków, która ostatecznie okazuje się iluzją” (§ 128). Warto przy tym dodać, jak zauważa Parmentier, współprzewodnicząca grupy, w artykule na temat omawianego dokumentu, że do tej pory żadna praca w języku francuskim nie podjęła się tak kompleksowego zbadania zagadnienia katolicyzmu z perspektywy historycznej czy hermeneutycznej¹⁹.

Teologowie Grupy z Dombes w historii katolicyzmu przypominają również średniowieczne rozłamy: separację z 1054 roku między Wschodem i Zachodem oraz Wielką Schizmę Zachodnią z 1378 roku, skutkującą dwiema konkurującymi ze sobą stolicami papieskimi w Rzymie i w Awinionie (§ 146-149). Przy czym średniowiecze to także czas autentycznych dążeń do katolicyzmu, co widać w doświadczeniu misyjnym zakonów żebraczych, próbach zjednoczenia

18 *La Bible: traduction œcuménique. TOB*, Bibli'O – Société biblique française – Cerf, Villiers-le-Bel-Paris 2010.

19 Por. E. Parmentier, *“Of All Nations...”: For the Catholicity of the Churches An Introduction to the New Study of the Groupe des Dombes on Catholicity*, dz. cyt.

Wschodu i Zachodu na soborach w Lyonie (1274) i Ferrarze-Florencji (1438–1439) czy też w prądach teologicznych, które wzywały do reformy Kościoła, a zwłaszcza do większego uwzględnienia organów soborowych (§ 151).

Z punktu widzenia dialogu katolicko-protestanckiego istotną część trzeciego rozdziału stanowi XVI wiek. Autorzy przypominają, że Reformacja miała różne oblicza, a Marcin Luter „nie chciał zakładać nowego Kościoła, ale umiejscowić Kościół Reformacji w Kościele” (§ 172). Kalwin mówił natomiast o Kościele, który „nazywa się katolickim lub powszechnym, ponieważ nie można tworzyć dwóch lub trzech bez rozdzierania Jezusa Chrystusa” (§ 174).

Zapoczątkowany w XVI wieku spór i realny podział Kościoła na katolików i protestantów w kontekście katolickości miał dwie poważne konsekwencje. Grupa z Dombes przypomina, że Kościoły protestanckie „nadal określały Kościół jako katolicki – bez nadawania temu epitetowi konfesyjnego znaczenia i ograniczenia” (§ 178). Jednak w połowie XVI wieku nastąpiła wyraźna zmiana. Słowo „katolicki” było używane w coraz mniejszym stopniu przez Reformację, natomiast było podkreślane przez Kościół rzymski, co widać na Soborze Trydenckim (1545–1563). Natomiast w ostatnich dekadach XVI wieku przymiotnik „katolicki” nabrał już ściśle konfesyjnego znaczenia: odnosił się do Kościoła rzymskiego w przeciwieństwie do Kościołów protestanckich. Nastąpiła zatem „konfesjonalizacja” katolickości, co znalazło odzwierciedlenie w wielu praktykach kościelnych (§ 191–197). Grupa z Dombes wybrała trzy takie „miejsca-testy”, ukazujące znaczące różnice w pojmowaniu tego znamienia Kościoła.

Pierwszym z nich jest kult. Tradycja luterańska odeszła od języka łacińskiego, uprzywilejowując liturgię celebrowaną w językach narodowych. Kościół katolicki opowiadał się ze swej strony za tradycyjną łaciną i związaną z tym jednolitością praktyk liturgicznych. Wskazuje to na dwa różne sposoby rozumienia katolickości: bardziej różnorodnej oraz bliższej odbiorcy z jednej strony i bardziej uniformizacyjnej oraz podkreślającej Tradycję z drugiej (§ 212, 219). Dru-

gim „miejscem-testem” katolickości i jej pojmowania jest doświadczenie misyjne. W nim ściera się postawa uwzględniania lokalnych tradycji i wzmacnianie Kościołów lokalnych z postawą przenoszenia zachodniego modelu eklezjalnego i jego implementowania w innych kulturach (§ 221–223). Trzecim „miejscem-testem” jest według teologów z Dombes uniaryzm, jak pejoratywnie nazywano tendencję do przywrócenia jedności między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami Wschodnimi, klasyfikowaną przez prawosławnych jako prozelityzm (§ 248–254).

Przegląd historyczny kończą dwudziestowieczne refleksje eklezjologiczne, zwłaszcza Karla Bartha i Gérarda Siegwalta oraz Yvesa Congara i Henriego de Lubaca. Katolickość w ich rozumieniu wymykała się uniwersalności przestrzennej i czasowej, będąc procesem przywracania jedności. Podkreślił to dobitnie Sobór Watykański II, potwierdzając, że Kościół Chrystusowy „jest obecny w Kościele katolickim”, ale nadal pielgrzymuje w kierunku doskonałej realizacji katolickości, która jeszcze nie nadeszła. Dombiści zauważają, że w procesie tym wzrastało znaczenie Kościołów lokalnych oraz różnorodności kulturowej, co zbiegło się z postępowaniem dialogu ekumenicznego (§ 255–297).

Po przywołaniu historii katolickości Grupa z Dombes przedstawia dziesięć wynikających z niej punktów odniesienia, które umożliwiają wyciągnięcie wniosków z tak obszernego opracowania. Fédou w artykule na temat najnowszej pracy Dombistów wymienia dwa kluczowe. Po pierwsze, katolickość „naprawdę oznacza uwzględnienie różnorodności, ale ta różnorodność sama w sobie musi być przejawem eklezjalnej komunii”. Po drugie, historia pokazała, że „oddzielne wspólnoty twierdziły, że tylko one stanowią prawdziwy Kościół”, a w związku z tym „pozostaje pytanie, jak historyczne Kościoły rozumieją swoją relację z jednym Kościołem Chrystusa” (§ 326–327)²⁰.

20 M. Fédou, *La catholicité des Églises. Un nouveau livre du Groupe des Dombes*, „Nouvelle Revue Théologique” 146/3 (2024), s. 440.

Z tych dwóch spostrzeżeń wynikają istotne wnioski. Z jednej strony od początku drugiego tysiąclecia zauważyć można „nowy klucz do interpretacji zasady katolickości: nieodzowną reformę Kościoła”, z drugiej strony „reformy epoki nowożytnej stały się również powodem nowych podziałów, które podważyły tę właśnie katolickość” (§ 330–331). Diagnoza ta sugeruje teologiczne zadanie, które stawia sobie Grupa z Dombes: niezbędne połączenie dwóch istotnych elementów, czyli katolickości i reformy, ponieważ katolickość jako taka „oznacza trwałość dynamiki reformatorskiej, która musi być stale w działaniu” (§ 333). Konieczne jest zatem przyjęcie metody tego połączenia, która pozwalałaby iść drogą większej komunii.

Kolejny rozdział poświęcony został historycznemu przeglądowi modeli jedności oraz tekstów dwustronnych i wielostronnych dialogów ekumenicznych (§ 359–415). Zaraz po nim następuje interesujący ekskurs poświęcony dialogowi z judaizmem, wykraczający co prawda poza ścisłe granice ekumenizmu, ale zdaniem Grupy z Dombes konieczny, ponieważ trwałość judaizmu przypomina chrześcijanom o wspólnym dziedzictwie obietnic Przymierza oraz o tym, że „eschatologiczny horyzont tego Przymierza musi być przewidziany pod znakiem pojednania i zjednoczenia wszystkich” (§ 416–421).

Postawienie zasadniczej tezy dotyczącej katolickości – zgodnie z przyjętą przez teologów z Dombes metodą pracy – zostaje poprzedzone prezentacją świadectw biblijnych, odnoszących się do tego przecież niebiblijnego terminu (§ 423–465). Autorzy wybrali w tym celu kilka tematów ze Starego Testamentu: uniwersalność i wybranie z Księgi Rodzaju, jedność Ludu Wybranego w Pięcioksięgu i u pierwszych proroków, uniwersalność i reformę w literaturze mądrościowej, rekonstruowanie jedności w Księdze Ezdrasza i Nehemiasza. Na koniec przedstawili trzy komplementarne modele tożsamości. Wyprowadzony z biblijnej lektury wniosek autorzy syntetyzują w następujący sposób:

Powszechność wymaga zarówno jedności, jak i wielości. Rozumienie tego, co powinno znajdować się w jej centrum, zmienia się w zależności od sytuacji. W nowych okolicznościach nowa interpretacja tego, co leży w sercu wiary, pozwala nam na ponowne przyjęcie dziedzictwa poprzednich pokoleń jako żywego słowa, które łącząc jednostki i wspólnoty z Bogiem, nadaje sens teraźniejszości i otwiera przyszłość. Te nowe interpretacje zawsze oznaczają powrót do Boga i reformę: starają się wyrazić pełnię tego, co Bóg daje i o co prosi. Stary Testament gromadzi wyrażenia tych przebudzeń. Łączy je w jednym dziele literackim i gromadzi jako jeden lud grupy, które są nośnikami tych różnych tradycji (§ 465).

Ważne miejsce w odnajdywaniu znaczenia katolicyzmu zajmuje Nowy Testament. Spośród wybranych tekstów Biblii Grupy, a są wśród nich obecnie wybitni badacze, wspomniana już Parmentier, Aletti czy Marguerat, zwrócili uwagę na to, co Kościół określi później jako swoje znamię powszechności, o którym świadczą w Ewangeliach między innymi podróże Jezusa do krajów pogańskich lub słowa Zmartwychwstałego posyłającego swoich apostołów do wszystkich narodów (§ 468-474). W Ewangelii według św. Jana wyraźniej zarysowuje się eklezjologia tożsamości i partykularyzmu, nie ignorując jednak „ani potrzeby komunii z innymi modelami Kościoła, ani misyjnego wezwania do dotarcia do grup ludzkich lub narodów innych niż własne” (§ 481). Z kolei Dzieje Apostolskie świadczą o powszechnym darze Ducha, opowiadając o doświadczeniu wspólnotowego nawrócenia, które w Jerozolimie umożliwiło „połączenie odrębnych nurtów rodzącego się chrześcijaństwa” (§ 487). Istotne z tego punktu widzenia są także świadectwa o misjach Piotra i Pawła – różnych, ale komplementarnych, stanowiących obraz pierwotnego Kościoła. Listy Apostoła Narodów przedstawiają ze swej strony różnorodność członków wspólnot chrześcijańskich, tych pochodzenia żydowskiego i pogańskiego, mężczyzn i kobiet, wolnych i niewolników (por. Ga 3, 28), którzy jednocześnie dzielą „tę samą wiarę w tę samą Ewangelię, ten sam chrzest, tę samą ucztę Pańską i komunie

z tym samym chlebem eucharystycznym, komplementarność i solidarność członków oraz duchowe charyzmaty” (§ 495). Listy przypisywane Pawłowi używają terminu ἐκκλησία nie na określenie Kościołów lokalnych, ale Kościoła powszechnego, do którego stosują metafory świątyni czy ciała. Kościół ten, jeden, „jest zdefiniowany jako pojednanie dwóch wcześniejszych, antagonistycznych grup: Żydów i pogan” (§ 497). Pojednanie to ma się dokonać we wszystkich Kościołach, co ma stanowić późniejsze rozumienie pojęcia katolickości z „uwzględnieniem uniwersalnej i konstytutywnej zasady tożsamości Kościoła” oraz „różnorodności Kościołów lokalnych” (§ 502). Autorzy podkreślają zatem powracającą tezę o jedności w różnorodności, która ma stanowić rdzeń rozumienia i samej eklezjalności, i katolickości jako takiej. Uniwersalizm nie oznacza tu uniformizacji. Ta, opierająca się na interpretacji Pisma Świętego, konstatacja jest dla teologów z Dombes niezbędnym wprowadzeniem do zasadniczej tezy dokumentu: „jeden Kościół, choć w niedoskonałej komunii”. Jej wyjaśnienie oraz wynikające z niego wezwania do nawrócenia obejmują kolejne – kluczowe – rozdziały dokumentu.

2.2. „Jeden Kościół, choć w niedoskonałej komunii”, czyli katolickość zreformowana

Szósty rozdział dokumentu rozpoczyna się od tematu relacji między katolickością i reformą Kościoła. Decydującym punktem jest tu stwierdzenie, że katolickość sama w sobie domaga się nieustannej reformy. W stosunku do Kościoła katolickiego chodziłoby o uznanie, że „katolickość nie jest w pełni urzeczywistniona, dopóki różne Kościoły nie osiągną pełnej komunii” (§ 516). Zdaniem teologów z Dombes nie podważa to stwierdzenia zawartego w *Lumen gentium*, że Kościół Chrystusowy „trwa” lub „jest obecny” w Kościele katolickim, ponieważ uznaje on poza sobą „liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy” (KK 8), ale nie może to w żaden sposób usprawiedliwiać pokusy jego „samowystarczalności”. Znane z Ewangelii upomnienie

braterskie innych chrześcijan zaprasza zatem Kościół katolicki do dalszej drogi w kierunku „skuteczniejszego funkcjonowania kolegialnego i synodalnego”, ponieważ ryzykiem jest dla niego różnorodność poddawana „zbyt szybkiej regulacji” (§ 516). Z kolei ryzyko dla Kościołów Reformacji wiąże się z minimalizowaniem znaczenia tego, co „definitywne”, co już się wydarzyło w historii i co trwa w Kościele katolickim, a także z absolutyzowaniem partykularności ze szkodą dla powszechności Kościoła (§ 517). Odpowiedzią na taką postawę – upomnieniem braterskim pochodzącym od innych Kościołów – byłoby przewyciężenie tendencji do fragmentaryzacji, aby „odważyć się na widzialną jedność” (osobową czy też posług – § 517), ponieważ, w przeciwieństwie do Kościoła katolickiego, ryzykiem dla Kościołów Reformacji jest różnorodność pozbawiona instancji regulacyjnych. Taki sposób prezentowania wyzwań stojących przed poszczególnymi Kościołami stanowi dla Grupy z Dombes perspektywę dla właściwego rozumienia „katolickości zreformowanej” (*semper reformanda*) czy też „reformy w katolickości” (*in unitate catholica*) (§ 519).

Z tym związany jest kolejny etap refleksji Grupy z Dombes, dotyczący wzajemnej relacji między jednością i wielością w Kościele, opisanej za pomocą przeciwstawnych tendencji. Grupa z Dombes uważa, że Kościół katolicki ma tę zaletę, że ośmiela się dać widzialny wyraz Kościołowi powszechnemu, ryzykując przy tym wchłonięcie wielości przez jedność. Kościoły Reformacji, szanując to, co partykularne, mają z kolei trudność z manifestowaniem swojej widzialnej jedności, co dokument konkluduje w następujący sposób: „Po stronie katolickiej jest to kwestia zrozumienia, że jedność kościelna nie jest jednolitością, ale musi uwzględniać prawdziwą różnorodność (...). Po stronie protestanckiej trosce o wielość musi towarzyszyć taka sama troska o widzialną jedność” (§ 524).

Ostatni etap tej części dokumentu odnosi się do postawionego już w pierwszym rozdziale fundamentalnego pytania: czy można przewyciężyć różnice między katolickim i protestanckim sposobem postrzegania relacji między Kościołami historycznymi a Kościołem

Chrystusa? Skoro bowiem udało się osiągnąć fundamentalny – choć różnicowany – konsensus w kwestii zbawienia dzięki *Wspólnej Deklaracji o Usprawiedliwieniu* z 1999 roku²¹, to czy możliwe jest osiągnięcie podobnego konsensusu w sprawie dwóch asymetrycznych eklezjologii? Z tymi pytaniami wiążą się kolejne, ponieważ, biorąc pod uwagę doktrynalną asymetrię, należy przede wszystkim zastanowić się, czy wspomniane różnice są na tyle duże, aby utrudnić osiągnięcie pełnej komunii, czy też trzeba uznać, że w związku z nimi należy zrezygnować z prób osiągnięcia fundamentalnego konsensusu eklezjologicznego. Autorzy tekstu decydują się podejść do tego problemu inaczej, formułując tezę ukierunkowaną na konieczność nawrócenia Kościołów:

(...) możliwe jest stwierdzenie, że Kościół katolicki i Kościoły Reformacji tworzą jeden Kościół, choć w niedoskonałej komunii. Uznanie katolickości Kościoła jest możliwe tylko w odniesieniu do stwierdzenia, że pełnia Boga jest w Chrystusie i przez Niego ofiarowana wspólnotom eklezjalnym. Mówiąc „jeden Kościół”, zwracamy uwagę na to wszystko, co obecnie łączy katolików i protestantów w samym rozumieniu Kościoła i w ich eklezjalnym bycie; dodając „choć w niedoskonałej komunii”, bierzemy pod uwagę asymetrię, o której wspomniano powyżej i która, ponieważ do tej pory nie została przezwyciężona, wzywa nas do kontynuowania drogi do pełnej komunii (§ 533).

Teza ta nawiązuje do *Ut unum sint* Jana Pawła II, który pisał:

Istotnie, elementy uświęcenia i prawdy, obecne w różnym stopniu w innych Wspólnotach chrześcijańskich, stanowią obiektywną podstawę komunii, choć niedoskonałej, istniejącej między nimi a Kościołem katolickim. W takiej mierze, w jakiej elementy te znajdują się w innych Wspólnotach chrześcijańskich, jest w nich czynnie obecny jedyny Kościół Chrystusowy. Dlatego Sobór Watykański II mówi o pewnej – choć niedoskonałej – komunii (UUS 11).

21 Église catholique romaine, Fédération luthérienne mondiale, *La doctrine de la justification: déclaration commune*, Cerf/Bayard/Fleurus/Labor et Fides, Paris-Genève 1999.

Oczywiście z punktu widzenia Kościoła katolickiego nie chodzi o uznanie go za jeden spośród innych, ale o podkreślenie „komunii, jeszcze niepełnej, która już istnieje między historycznymi Kościołami, i ośmielenie się tak ją nazwać” (§ 545), poszerzając tym samym rozumienie jednego Kościoła nie tylko o Kościół prawosławny (co zdaniem Grupy z Dombes jest doktrynalnie możliwe do uzasadnienia, a co mogłoby zostać określone jako „niemalże pełna komunii” – § 534), ale także o wspólnoty protestanckie. Przy czym, co podkreślają Dombiści, nie chodzi tu o jeden Kościół jako sumę poszczególnych Kościołów (lub wspólnot eklezjalnych – zgodnie z językiem używanym przez *Magisterium* Kościoła katolickiego)²². Celem teologów z Dombes nie jest również abstrakcyjne przewyciężenie wyraźnie zarysowanej asymetrii między eklezjologiami, ale zaproszenie poszczególnych Kościołów do zadania sobie pytania: „Co należy «nawrócić» i «zreformować» w ich rozumieniu i praktykowaniu katolicyzmu, aby była ona przeżywana w zgodzie z Ewangelią i mogła służyć świadectwu chrześcijańskich wspólnot w dzisiejszym świecie?” (§ 565). Ostatni rozdział książki zawiera „propozycje nawrócenia na drodze ku zreformowanej katolicyzmu” (§ 567). „To właśnie tam, gdzie przekonania są najbardziej zakorzenione, każdy z Kościołów jest wezwany, aby się nawrócić i reformować” (§ 568)²³.

22 „Nasza propozycja nie implikuje uznania, że Kościół Chrystusa jest ukonstytuowany przez całość, mniej lub bardziej widoczną, Kościołów historycznych czy wyznań (tzw. „teoria gałęzi”).” (§ 544).

23 Interesujące w tym kontekście są paragrafy 553 i 554, które kreślą także różnice w sposobie myślenia o drogach nawrócenia poszczególnych Kościołów, stanowiąc analogicznie do asymetrycznych eklezjologii odmienne ścieżki nawrócenia: „Kiedy Kościół katolicki, z perspektywy katolicyzmu, mówi o jednym Kościele w sposób, który obejmuje Kościoły Reformacji, demonstruje ważną otwartość. Taka [możliwa] otwartość, która jest istotna dla protestantów i szanuje przy tym katolickie dokumenty *Magisterium*, jest tutaj po raz pierwszy – wyraźnie – potwierdzona przez Grupę z Dombes. Dla kościołów Reformacji ta wyraźna afirmacja katolickiej jedności również stanowi wyzwanie, które zasługuje na wysłuchanie. Biorąc jednak pod uwagę ramy eklezjologicznej wizji protestantów, otwarcie i nawrócenie nie będą takie same, jak te wymagane w ramach wizji katolickiej”.

Francuskojęzyczni teologowie zauważają jednak dwa wynikające z tego wezwania paradoksy: zakładaną w podstawowej tezie istniejącą już, choć niedoskonałą, a wynikającą z chrztu świętego, jedność Kościoła, a jednocześnie jeszcze obecną różnicę wymagającą wysiłku nawrócenia. Krokiem na tej drodze jest najpierw lepsza znajomość eklezjologii (w liczbie mnogiej) i wynikających z nich różnic (§ 566–567), nie po to, by porzucić tradycyjne założenia doktrynalne, ale po to, by unikać interpretacji karykaturalnych, dalekich od rzeczywistej refleksji teologicznej właściwej danej wspólnotie (§ 568). Chodzi więc o wyzbycie się fałszywych przedstawień, z jednej strony unikając mylenia „katolickości” z „katolicyzmem”, z drugiej strony przyznając, że reforma nie jest wyłączną prerogatywą protestantyzmu i że, paradoksalnie, Kościoły Reformacji mają trudność w realnym wcielaniu w życie postulatów reformowania najpierw samych siebie (§ 578–581). Teologowie z Dombes uważają, że poszczególne Kościoły na swój sposób „zyskują na katolickości” poprzez dążenie do dialogu ekumenicznego, w szczególności poprzez uznanie „tego wszystkiego, co już jest uobecnieniem Ewangelii w innych wyznaniach” (§ 589).

Zdaniem Dombistów poszczególne Kościoły powinny troszczyć się o rozwój „synodalnego wymiaru katolickości”, co ma dotyczyć szczególnie Kościoła katolickiego, ale także Kościołów Reformacji, które mogłyby przewidzieć swego rodzaju „prymat Kościoła katolickiego w postaci synodalnej: kolegium przywódców kościelnych, w którym biskup Rzymu byłby *primus inter pares*” (§ 597–598). Jeśli chodzi o doktrynę sakramentów, teologowie z Dombes wzywają do uznania chrztu za „sakrament katolickości w łonie jednego Kościoła” (§ 600) oraz do zbadania warunków, które pozwoliłyby na „poszerzenie gościnności eucharystycznej”, ponieważ

(...) jest trudne do zrozumienia dla pewnej grupy chrześcijan, że sakrament chrztu nie prowadzi do sakramentu Eucharystii wszystkich ochrzczonych. Dla protestantów brak dostępu niektórych ochrzczono-

nych do Eucharystii stawia pytanie o rzeczywistość wzajemnego uznania chrztu. Dla katolików ten brak dostępu do Eucharystii oznacza, że chrzest nie wystarcza, by uczynić możliwą pełną komunię (§ 602–603).

Według autorów dokumentu katolickość mogłaby być bardziej widoczna w celebracjach liturgicznych, czego dowodem na gruncie języka francuskiego było uzgodnienie w 2017 roku tekstu modlitwy Pańskiej i wprowadzonego w Kościele katolickim tłumaczenia szóstej prośby: „I nie dopuść, byśmy ulegli pokusie” (§ 605). Teologowie wzywają w tym duchu Kościoły reformowane do dołączenia w czasie celebracji liturgicznych modlitwy za odpowiedzialnych za Kościół, a wszystkie wspólnoty chrześcijańskie do wzajemnej modlitwy w czasie niedzielnego zgromadzenia wiernych na wzór praktyki Chemin Neuf (§ 607). Takie gesty mają charakter „otwarcia na realną powszechność Kościoła”, co ma prowadzić do „katolickości otwartej na świat”, ponieważ głoszenie Ewangelii wymaga właśnie, dla swojej wiarygodności, aby Kościoły dawały świadectwo braterskich relacji i współpracowały na rzecz przyszłości całej ludzkości. Jej znakiem jedności może być realnie przeżywana przez wyznawców Chrystusa katolickość Kościoła (§ 614). W tym sensie chrześcijanie, będąc bardziej katolicy, dadzą światu bardziej wiarygodne świadectwo nadziei, która w nas jest (por. 1 P 3, 15)²⁴ – jak podkreślają na zakończenie dokumentu jego sygnatariusze z Grupy z Dombes.

3. Kilka uwag do tekstu

Dla polskiego czytelnika odbiór dokumentu z Dombes może nie być prosty ze względu na francuskojęzyczny kontekst jego powstania. Jak to zostało przedstawione, autorzy konsekwentnie prowa-

24 Na zakończenie dokumentu Grupa z Dombes, katolicy i protestanci, przedstawia modlitwę dziękczynienia zakończoną takim właśnie stwierdzeniem. Ten swego rodzaju „epilog” dokumentu nie posiada osobnego numeru paragrafu. Por. Groupe des Dombes, „*De toutes les nations*”. *Pour la catholicité des Églises*, dz. cyt., s. 264.

dzą wywód dotyczący posługiwania się rzeczownikiem „katolickość” (*catholicité*) i – występującym we francuskojęzycznej wersji *Credo* – przymiotnikiem „katolicki” (*catholique*), co ze względu na ich konfesyjne konotacje z Kościołem katolickim stanowi o swego rodzaju odwadze teologów protestanckich. Potwierdza to w jednym z wywiadów radiowych członkini Grupy, Anne-Cathy Graber, mówiąc o odważnym podtytule książki. Co więcej, pastorka podkreśla, że dla środowisk protestanckich poprzednie tytuły publikacji Dombistów były zdecydowanie łatwiejsze w odbiorze²⁵. Mówiąc zatem o katolickości Kościoła, Grupa z Dombes dotyka tematu istotnego i jednocześnie budzącego kontrowersje. Z kolei w polskim przekładzie *Credo* wśród znamion Kościoła znajduje się przymiotnik „powszechny”, do którego jesteśmy przyzwyczajeni i którego przyjęcie nie stanowi problemu natury ekumenicznej. W tłumaczeniu dokumentu na język polski wykorzystanie w podtytule tego tradycyjnego określenia trzeciego przymiotu Kościoła powodowałoby jednak utratę sensu zamierzonego przez autorów, dodajmy za Graber – odważnego. Ta trudność w tłumaczeniu nie przekłada się oczywiście na jakikolwiek postulat zmiany przyjętego w języku polskim określenia tego znamienia Kościoła. Postulat nawrócenia Grupy jest bowiem jasny: każdy chrześcijanin jest zaproszony do bycia bardziej „katolickim”, ale w sensie odpowiadającym treści omawianego dokumentu, która dość jasno określa, co „zreformowana katolickość” ma dla chrześcijan oznaczać²⁶.

Ciekawym fragmentem dokumentu – nie tylko z teologicznego, ale i socjologicznego punktu widzenia – jest spostrzeżenie autorów dotyczące niezwykle szybko rozwijających się wspólnot ewangelikalnych, które nie posiadają jasno określonej doktryny eklezjologicznej.

25 *Pour la catholicité des Églises*, avec Anne-Cathy Graber et Michel Fédou (26 juin 2024), Café de Sèvres, Faculté Loyola Paris, wywiad, <https://www.youtube.com/watch?v=CejCsuts1Ds> (dostęp: 19.10.2024)

26 *Notabene*, wspomniany francuskojęzyczny kontekst ma znaczenie w interpretacji także innych dokumentów Grupy z Dombes. Pisze o tym A. Napiórkowski, *Pośrednictwo Maryi w maryjnym dokumencie Grupy z Dombes*, dz. cyt., s. 222–223.

Ich obecność i liczebny wzrost mogą stanowić interesujący punkt wyjścia refleksji na temat wiarygodności Kościołów historycznych i realizacji ich chrześcijańskiej misji w świecie.

Jeśli w publikacji budzi zdziwienie poruszanie wątków związanych z posługą ministerialną czy sukcesją apostołską jedynie jako drugorzędnych, wynika to prawdopodobnie z założenia znajomości poprzednich dokumentów Grupy z Dombes.

Dla katolickiego czytelnika w kwestii uznania eklezjalności wspólnot protestanckich może być trudne do zrozumienia niemalże zupełne pominięcie zagadnienia Eucharystii i sukcesji apostołskiej, które wydają się istotne dla tego tematu. I nawet jeśli uwzględnii się poprzednią uwagę, ze względu na problematykę dokumentu należałoby ten wątek rozwinąć. Podobnie jeśli chodzi o tematy soteriologiczne związane z misją i celem Kościoła. Punktem wyjścia mógłby stać się tu cytat z *Lumen gentium*, który *implicite* zakłada nawrócenie – bardzo bliskie metodzie pracy teologów z Dombes:

Nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła „ciałem”, ale nie „sercem”. Wszyscy zaś synowie Kościoła pamiętać winni o tym, że swój uprzywilejowany stan zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa, jeśli zaś z łaską tą nie współdziałają myślą, słowem i uczynkiem, nie tylko zbawieni nie będą, ale surowiej jeszcze będą sądzeni (KK 14).

4. Podsumowanie

Najnowszy dokument ekumenicznej Grupy z Dombes (2023) poświęcony został katolicy – trzeciemu przymiotowi Kościoła. Jest to eklezjologiczny traktat, którego zasadniczą tezą jest stwierdzenie, że Kościoły trwają w komunii, choć nie jest ona jeszcze pełna. Po gruntownej analizie historii terminu *καθολικός* francuskojęzyczni teologowie, katolicy i protestanci, zgodnie z ustaloną metodą

proponują szereg dróg nawrócenia, dotyczących tak całych wspólnot, jak i poszczególnych wiernych. W tym kontekście wyzwaniem dla autorów wydaje się sama recepcja dokumentu na płaszczyźnie teologicznej, ale także *stricte* duszpasterskiej. Wiele wątków z pewnością zasługuje na bardziej szczegółowe, krytyczne opracowanie, czego niniejsza prezentacja, z konieczności ograniczająca się do najważniejszych zagadnień tekstu, nie obejmuje. Ale kwestia recepcji tego konkretnego dokumentu dotyka szerszego zagadnienia realnego odbioru innych współczesnych tekstów poświęconych jedności chrześcijan. Chodzi tu nie o oficjalne stanowiska poszczególnych Kościołów, ale raczej o wpływ owoców dialogu ekumenicznego na życie wspólnot chrześcijańskich. W tym zakresie jest jeszcze dużo do zrobienia, także w Polsce.

Bibliografia

- Blanchard J.Y., *Le groupe de Dombes: un „laboratoire” pour l’unité des chrétiens*, „CFC Liturgie” 196 (2022).
- Église catholique romaine, Fédération luthérienne mondiale, *La doctrine de la justification: déclaration commune*, Cerf/Bayard/Fleurus/Labor et Fides, Paris–Genève 1999.
- Fédou M., *La catholicité des Églises. Un nouveau livre du Groupe des Dombes*, „Nouvelle Revue Théologique” 146/3 (2024).
- Groupe des Dombes, *„De toutes les nations”. Pour la catholicité des Églises*, Cerf, Paris 2023.
- Groupe des Dombes, *„Vous donc, priez ainsi”. Le Notre Père, itinéraire pour la conversion des Églises*, Bayard, Montrouge 2011.
- Groupe des Dombes, 1977 – *Vers une même foi eucharistique? Accord entre catholique et protestante*, [w:] *Pour communion des Églises. L’apport du groupe des Dombes (1937–1987)*, Centurion, Paris 1988.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* o działalności ekumenicznej (25 maja 1995).
- Kasper W., Przemówienie *Mouvement œcuménique au XXIe siècle*, Rzym, 17 listopada 2005, <https://fr.zenit.org/2005/11/18/le-mouvement-oecumenique-au-xxie-s-par-le-card-kasper/> (dostęp: 12.09.2024)
- La Bible: traduction œcuménique. TOB*, Bibli’O/Société biblique française/Cerf, Villiers-le-Bel-Paris 2010.
- Napiórkowski A., *Pośrednictwo Maryi w maryjnym dokumencie Grupy z Dombes*, „Salvatoris Mater” 4/3 (2002).
- Parmentier E., *„Of All Nations...”: For the Catholicity of the Churches An Introduction to the New Study of the Groupe des Dombes on Catholicity*, „The Ecumenical Review”, 76/3 (2024).
- Pour la catholicité des Églises*, avec Anne-Cathy Graber et Michel Fédou (26 juin 2024), Café de Sèvres, Facultés Loyola Paris, wywiad, <https://www.youtube.com/watch?v=CejCsuts1Ds> (dostęp: 19.10.2024).
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967.

Abstrakt

Grupa z Dombes – ekumeniczne spojrzenie na katolickość

Publikacja Grupy z Dombes, francuskojęzycznych teologów protestanckich i katolickich, na temat katolickości Kościoła (2023) jest obszerną, bazującą na materiale biblijnym i historycznym, analizą trzeciego przymiotu Kościoła. Dotyczy ona rozumienia samego Kościoła z perspektywy asymetrycznych eklezjologii, uznając istniejące w nich różnice, nieraz bardzo bolesne, bo związane z brakiem jedności w łonie chrześcijaństwa, ale także biorąc pod uwagę podjęte już dotąd wysiłki dialogu ekumenicznego. Grupa z Dombes jako owoc swojej pracy proponuje tezę, którą można streścić jako postulat „jednego Kościoła, choć w niedoskonałej komunii”. Z nią wiążą się konkretne wezwania do nawrócenia niezbędnego na chrześcijańskiej drodze ku jedności.

Słowa kluczowe: dialog, ekumenizm, Grupa z Dombes, katolickość, Kościół, Reformacja

Summary

The Dombes group – an ecumenical perception of catholicity

The publication by the *Groupe des Dombes*, a Francophone ecumenical group, on the catholicity of the Church (2023) is a comprehensive analysis, based on biblical and historical material, of the third attribute of the Church. It deals with the understanding of the Church itself from the perspective of asymmetrical ecclesiologies, recognizing the differences that exist within them, sometimes very painful, but also taking into account the efforts of ecumenical dialogue already made. As the fruit of their work, the *Groupe des Dombes* proposes a thesis that can be summarised as the postulate of ‘one Church, albeit in imperfect communion’. With it come concrete calls for the conversion necessary on the Christian journey towards unity.

Keywords: catholicity, Church, dialog, ecclesiology, ecumenism, Groupe of Dombes, Reformation

Daniel Strzelczyk

Ku zrozumieniu Prawosławia. Antyekumeniczne nurty Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej

Wstęp

Słowa Pana Jezusa skierowane do przyszłego Kościoła: „Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał...” (J 17,20–26) są nadal wymowne, zwłaszcza teraz, w podzielonym świecie, gdzie narastają podziały i konflikty. Słowa te zyskują nowe znaczenie dla wierzących i skłaniają do refleksji na temat jedności wśród chrześcijan. Celem artykułu jest omówienie antyekumenicznych nurtów w Rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, szczególnie w kontekście jej stosunku do dialogu ekumenicznego z Kościołem katolickim. Został zbadany wpływ historycznych, teologicznych i społeczno-politycznych czynników, takich jak np. etnofiletyzm, który stanowi istotne bariery dla ekumenicznego dialogu. Artykuł zwraca również uwagę na rolę hierarchów prawosławnych, takich jak

patriarcha Cyryl, w kształtowaniu życia kościelnego oraz ich wpływów na relacje międzywyznaniowe. Konflikt na Ukrainie, wspierany przez Rosyjską Cerkiew prawosławną, dodatkowo komplikuje wysiłki ekumeniczne co wskazuje na rosnące wyzwania w dalszym dialogu ekumenicznym.

Na wstępie warto zaznaczyć, że stanowisko Cerkwi w wielu sprawach może być inne poprzez swój zewnętrzny ustrój zwany autokefalią, pozwalający na zachowanie niezależności Kościoła miejscowego względem innych Cerkwi¹. Dlatego w tej pracy przytoczę stanowisko dotyczące ekumenizmu, które jest reprezentowane przez Cerkiew prawosławną Zwierzchnictwa Rosyjskiego. Ta Cerkiew w ostatnim czasie ma nie tylko nastawienie antyzachodnie, ale dodatkowo poprzez wspieranie działań wojennych na Ukrainie przez wojsko rosyjskie wdała się w wewnętrzny konflikt z innymi wyznawcami prawosławia.

1. Prawosławie i jego ujęcie ekumenizmu

Prawosławie, które jest tak licznie rozproszone na świecie, składa się z poszczególnych Kościołów krajowych z samodzielną władzą kościelną. Największą Cerkwią prawosławną na świecie jest Cerkiew Rosyjska². W Cerkwi prawosławnej najwyższą władzę dzierży Sobór autokefalicznych Kościołów, a podstawowym warunkiem ważności ich decyzji jest udział w nim wszystkich niezależnych Kościołów³. Podejście rosyjskiej Cerkwi prawosławnej do ekumenizmu jest sprawą zróżnicowaną i tak jak całe prawosławie na świecie dzieli się na autokefalie, tak w tym przypadku każda z tych stron przyjmuje różne stanowiska dotyczące dialogu ekumenicznego⁴. W ruchu ekumenicznym wiele autokefalii prawosławnych pracowało już od samego

1 Por. P. Jaskóła, *Podstawy ekumenizmu*, Opole 2010, s. 109.

2 Zob. Wypowiedź metropolity Hilariona twierdząca, że Rosyjska Cerkiew jest największym Kościołem prawosławnym na świecie: <https://russia.ru/news/society/2012/9/20/967.html> (dostęp: 20.09.2012).

3 Por. Autokefalia, [w:] *Encyklopedia PWN* [online] (dostęp: 02.12.2023).

4 Por. P. Jaskóła, *Podstawy ekumenizmu*, dz. cyt., s. 107.

początku, a w 1920 r. patriarcha Konstantynopola wydał encyklikę wzywającą wszystkich wiernych do bliższej współpracy i dialogu, która miała na celu lepsze zrozumienie rozproszonych braci i towarzyszenia w wyznawanej wierze w Boga. Wierni Cerkwi Prawosławnej za jeden z wielu swoich atrybutów misyjności uważają swoje uczestnictwo w ruchu ekumenicznym. Pragną oni, aby wszyscy ci, którzy są poza granicami prawosławia, dostrzegli wartość historycznego Kościoła, który objawia się w prawosławiu jako jeden z tych, które dochowują wierności postanowieniom siedmiu pierwszych soborów, bronią prawdziwej wiary w Boga, dochowują wielowiekowej Tradycji i zachowują dziedzictwo przodków, rozdzielonych chrześcijan na całym świecie⁵. Opisuje to w następujących słowach:

Wierzmy, że jedynie powrót wszystkich wyznań do wiary starożytnego, zjednoczonego i niepodzielnego Kościoła pierwszych siedmiu soborów ekumenicznych, mianowicie do czystego, niezniekształconego i wspólnego dziedzictwa przodków wszystkich podzielonych chrześcijan, urzeczywistni wymarzone zjednoczenie wszystkich rozdzielonych chrześcijan⁶.

Ostatnim z najważniejszych dzieł, które dotyczą dialogu ekumenicznego Cerkwi prawosławnej z innymi Kościołami chrześcijańskimi, są postanowienia zawarte podczas Wielkiego Soboru Kościoła Prawosławnego na Krecie w 2016 r. w dokumencie pt. *Relacje Kościoła prawosławnego z pozostałym światem chrześcijańskim*. Ten dokument jest w oczach wielu teologów kontrowersyjny i nie przyjął się z dużym aplauzem w całym prawosławiu, przez co też ten sobór nie zdołał w sposób definitywny podjąć jasnego i jednolitego stanowiska w kwestii relacji i dialogu ekumenicznego prawosławia do innych

5 Por. J.E. Verceyruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, Kraków 2001, s. 21–22.

6 B. Charles Boyer, *Christian Unity and the Ecumenical Movement*, London 1962, s. 242.

Kościółów chrześcijańskich⁷. Jedną z wielu z kontrowersyjnych tez, które zostały wypracowane na tym soborze, jest „świadomość eklezjalna”, która twierdzi, że prawosławie jest jedynym kościołem Chrystusowym. Dlatego w świetle wspomnianego dokumentu inne wyznania chrześcijańskie nie są wiarygodnymi kościołami, ponieważ nie mają sukcesji apostołskiej i odbiegły od długowiecznej Tradycji⁸. Kolejną tezą jest statut eklezjalny chrześcijan nieprawosławnych, który został sformułowany w punkcie szóstym owego dokumentu i stanowi stanowisko mówiące, że Kościół prawosławny nie uznaje statutu eklezjalnego innych kościołów chrześcijańskich, przyjmuje tylko ich historyczne nazwy, które zostały przyjęte od czasu ich powstania. Ma to zasadnicze znaczenie w dialogu ekumenicznym, ponieważ nie jest możliwe prowadzenie dialogu z kimś, kto nie uznaje autentyczności i wiarygodności innych wyznań chrześcijańskich⁹.

Prawosławni krytycy Soboru na Krecie uważają, że dokument wprowadza innowacje sprzeczne z prawosławiem, szczególnie przez użycie terminu „Kościół” stanowiącego odniesienie do wspólnot nieprawosławnych. Zdaniem krytyków dokument ten zawiera wiele twierdzeń sprzecznych z tradycyjną eklezjologią prawosławną. Według nich przyznaje to tym wspólnotom nieuzasadniony status kościelny, co promuje niewłaściwy ekumenizm¹⁰. Na podstawie powyższego dokumentu można wywnioskować, że Cerkiew prawosławna

7 Por. T. Kałużny, *Prawosławie i ekumenizm. Kontrowersyjny dokument Soboru na Krecie* (2016), „*Studia Oecumenica*”, 18 (2018), s. 147–148.

8 T. Kałużny, *Prawosławie i ekumenizm. Kontrowersyjny dokument Soboru na Krecie* (2016), dz. cyt., s. 148.

9 Por. P. Bouteneff, „*Kościół*” i „*Kościóły*” w eklezjologii Świętego i Wielkiego Soboru na Krecie, <http://orthodox.fm/kosciol-koscioly-eklezjologii-swietego-wielkiego-soboru-krecie/> (dostęp: 29.10.2017)

10 Por. P. Heers, *The „Council” of Crete and the New Emerging Ecclesiology: An Orthodox Examination*, <http://orthodoxethos.com/post/the-council-of-crete-and-the-new-emerging-ecclesiology-an-orthodox-examination> (dostęp: 28.07.2017); por. T. Kałużny, *Православие на распутье. Проблемы принятия Святого и Великого Собора Православной Церкви на Крите* (2016), „*Symposium*”, 2 (2017), s. 164–165.

uważa, że podejmuje wszelkie starania i prowadzi dialog mający na celu zjednoczenie wszystkich chrześcijan oraz przyjmuje w tym czynną rolę. Szukanie właściwego kompromisu i rozwijanie dialogu ekumenicznego nie są obce dla Cerkwi prawosławnej. Od najdawniejszych czasów chrześcijaństwo było podzielone na Wschód i Zachód. Zawsze próbowano nawiązać dobrą współpracę, mającą na celu udzielić odpowiedzi na nurtujące pytania i przeciwstawić się herezjom, które pojawiały się na łonie Kościoła, czego dowodem może być pierwsze siedem soborów powszechnych. W dokumencie powstałym po soborze na Krecie jest zawarty ważny fragment mówiący o tym, że godne potępienia są wszelkie próby zniszczenia jedności w Kościele przez grupy bądź osoby, które czynią to pod pretekstem obrony prawdziwego prawosławia. Kluczowy w tym miejscu jest fakt, że w dokumentach soborowych nie ma żadnej informacji wskazujących na uznanie osiągnięć dotychczasowych dialogów teologicznych z udziałem przedstawicieli prawosławia z innymi Kościołami. Dokumenty wypracowane podczas rozmów między Kościołami chrześcijańskimi były zazwyczaj traktowane przez stronę prawosławną jako drugorzędne, niemające wielkiego znaczenia dla ich rozwoju w teologii. Dlatego wielu teologów prawosławnych miało trudności z przekonywaniem, aby te wskazania zostały przyjęte przez całe prawosławie, ponieważ np. Cerkiew Rosyjska nie wykazywała zaufania dla tego rodzaju współpracy¹¹.

2. Złożona sytuacja społeczno-polityczna Autokefalii Rosyjskiej

Historia oraz życie Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej są złożonymi i trudnymi tematami, które odzwierciedlają wpływ różnorodnych czynników społecznych, politycznych i religijnych na jej funkcjo-

11 J. Getcha, *The Ecumenical Significance of the Holy and Great Council of the Orthodox Church*: <https://www.orthodoxcouncil.org/-/the-ecumenical-significance-of-the-holy-and-great-council-of-the-orthodox-church> (dostęp: 20.03.2018).

nowanie oraz rozwój na przestrzeni wieków. W czasach sowieckich Rosyjska Cerkiew Prawosławna doświadczała poważnego kryzysu wewnętrznego, będącego wynikiem zdeterminowanych działań władzy państwowej, która postanowiła poddać społeczeństwo masowej ateizacji¹². Polityka rządów ZSRR w ciągu kilku lat doprowadziła do marginalizacji wszelkich religii na terytorium tego kraju, zniszczenia infrastruktury cerkiewnej oraz zakazu obchodzenia świąt religijnych¹³. Liczba osób utożsamiających się z prawosławiem przez ten okres znacząco spadła. Społeczeństwo rosyjskie zostało pozbawione wszelkich wartości chrześcijańskich, które przez wieki kultywowano w tym kraju. Era caratu w Rosji zakończyła się bezpowrotnie, nastąpiła epoka komunizmu, która pozostawiła trwałe ślady we współczesnym rosyjskim społeczeństwie. Ostatni przywódca ZSRR od 1985 r., Michaił Gorbaczow, przyniósł rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej nową nadzieję i za jego rządów ta Cerkiew zaczęła się stopniowo odradzać, czego dowodem była jej odbudowa. W 1988 r. zwołano Sobór Lokalny oraz zorganizowano uroczystości cerkiewno-państwowe z okazji milenium chrztu Rusi¹⁴. Większość Rosjan nie odczuwała większej potrzeby utożsamiania się z Cerkwią prawosławną, ponieważ wcześniejsza polityka mająca na celu sekularyzację społeczeństwa wywarła mocny wpływ na zniszczenie duchowości¹⁵. Z czasem, dzięki działaniom Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej oraz nowej polityce wolnościowej, społeczeństwo rosyjskie zaczęło na nowo interesować się religią. W latach 90. XX w. zjawisko to określane było jako „odrodzenie religijne” i doprowadziło do wzrostu liczby wiernych oraz odbudowy tradycyjnych wartości duchowych, które zostały zepchnięte na

12 Por. K. Chawryło, *Sojusz Ołtarza z Tronem. Rosyjski Kościół Prawosławny a władza w Rosji*, Warszawa 2015, s. 7.

13 Por. E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2006, s. 25–28.

14 Por. K. Chawryło, *Sojusz Ołtarza z Tronem. Rosyjski Kościół Prawosławny a władza w Rosji*, dz. cyt., s. 7.

15 Por. E. Przybył, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 25–28.

margines w okresie komunistycznym¹⁶. Władze rosyjskie, dostrzegając nową możliwość wpłynięcia na społeczeństwo, zaczęły wspierać rosyjską Cerkiew prawosławną, licząc na jakieś korzyści polityczne. Dzięki temu hierarchowie Cerkwi mieli dobre relacje z Kremlem, co pozwoliło zyskać wiele korzyści dla tego Kościoła – między innymi prawosławie stało się najbardziej wpływowym wyznaniem chrześcijańskim w Rosji. Pozyskiwało ono różne fundusze z budżetu państwa na własne cele, skutecznie popierało zmiany ustawodawcze. I tak stopniowo Rosyjska Cerkiew Prawosławną poprzez swoje działania stała się instytucją zależną od władz rosyjskich¹⁷.

Szczyt upolitycznienia Cerkwi miał miejsce podczas rządów obecnych władz rosyjskich, a szczególnie w 2009 r., kiedy dokonano wyboru nowego jej zwierzchnika, metropolity Cyryla¹⁸. Jest on znany z zapalczywych ambicji politycznych i wspierania często niewłaściwych działań Kremla. Przykładem jego niewłaściwych działań było na przykład czynne uczestnictwo w poświęceniu sprzętu wojskowego i wojska. Wykorzystywano je w operacjach wojennych przeciwko Ukrainie. Wiele razy patriarcha Cyryl wskazywał podczas swoich wystąpień, że Ukraina toczy wojnę religijną, wymierzoną głównie w kanoniczne prawosławie¹⁹. Wzywa do agresywnej wojny z Ukrainą

16 Por. K. Chawryło, *Sojusz Ołtarza z Tronem. Rosyjski Kościół Prawosławny a władza w Rosji*, dz. cyt., s. 8.

17 Por. K. Chawryło, *Sojusz Ołtarza z Tronem. Rosyjski Kościół Prawosławny a władza w Rosji*, dz. cyt., s. 8.

18 Patriarcha Cyryl – dzisiejszy metropolita Cerkwi Rosyjskiej, jego świeckie imię to Władimir Michajłowicz Gundiajew (ur. 20 listopada 1946 r. w Leningradzie), w latach 1984–2009 pełnił urząd metropolity Smoleńska i Kaliningradu. Od 2009 r. jest głównym patriarchą moskiewskim i całej Rusi (szesnastym z rzędu). Jest najwyższym z urzędu hierarchą Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, osobą wpływową, cieszącą się dużym poparciem społecznym. Por. K. Chawryło, *Sojusz Ołtarza z Tronem. Rosyjski Kościół Prawosławny a władza w Rosji*, dz. cyt., s. 8–9.

19 Przemówienie patriarchy Cyryla z 1 lutego 2012 roku, <http://www.patriarchia.ru/db/text/1992020.html> (dostęp: 02.02.2012).

i tłumaczy, że żołnierze rosyjscy pełnią „misję cywilizacyjną”²⁰. Co więcej, często stwierdza, że zachodnie sankcje gospodarcze wymierzone w Rosję są wynikiem działań politycznych mających na celu rozerwanie wspólnoty narodowej oraz dyskryminację narodu rosyjskiego²¹. Mimo tego patriarcha Cyryl cieszy się dużym autorytetem wśród społeczeństwa, badania opinii publicznej wskazały, że około 69% ludności rosyjskiej popiera jego działalność i darzy go wielkim zaufaniem. Jego poglądy można scharakteryzować jako prokremlowskie, ponieważ jest on zwolennikiem koncepcji *rosyjskiego świata*, która w swoich założeniach głosi, że wszyscy wyznający prawosławie są członkami jednej Cerkwi i „jednego narodu prawosławnego”. Tę wyznawaną przez patriarchę Cyryla politykę rozumiemy jako podporządkowanie niezależnych autokefalicznych Cerkwi prawosławnych pod dyktando Patriarchatu Moskiewskiego, a tym samym również i władz państwowych Moskwy. Obecny prezydent Rosji, Władimir Putin, czerpie duże korzyści polityczne ze wspierania patriarchy Cyryla. Jego polityka skrywa wiele ciemnych stron, a rosyjska Cerkiew prawosławna jest dobrym narzędziem do ujarzmiania społeczeństwa i wymuszania na nim posłuszeństwa wobec władzy²².

Większość Rosjan rozumie Cerkiew prawosławną jako identyfikację narodu z przyjętą kulturą i należy ona do podstaw państwowości, pozwala im wyróżnić się na tle innych wyznań chrześcijańskich, zachowując przy tym autonomię i oryginalność, a na dodatek łączy społeczeństwo rosyjskie, tworząc wielopokoleniową tradycję. Od 1989 r. wzrosła popularność Cerkwi, dzięki czemu mocno wzrosła liczebność wiernych – z 17% wierzących do około 68% w chwili obec-

20 Wypowiedź Patriarchy Cyryla z 1 marca 2014, http://www.gazeta.ru/politics/news/2014/03/01/n_5985053.shtml (dostęp: 02.03.2014).

21 Wypowiedź z 4 listopada 2014 roku, http://nr2.com.ua/News/world_and_russia/Patriarh-Kirill-Zapad-vvel-sankcii-chtoby-ponizit-nacionalnoe-samo-soznanie-rossiyan-83927.htm (dostęp: 05.11.2014).

22 Por. K. Chawryło, *Sojusz Ołtarza z Tronem. Rosyjski Kościół Prawosławny a władza w Rosji*, dz. cyt., s. 10.

nej²³. Trzeba jednak podkreślić, że religijność prawosławną Rosjanie odbierają najczęściej na własny sposób, a Cerkiew traktują bardziej jako atrybut ich narodowości i utożsamienie się z kulturą, nie brakuje w niej także licznych przesądów (zaczepniętych z dawnych wierzeń pogańskich). Niektóre badania podają, że około 40% współczesnych Rosjan wierzy np. w magię lub w wędrówkę dusz po śmierci²⁴, co jest sprzeczne z doktryną chrześcijańską i samą Biblią. Dużą popularność patriarsze Cyrylowi, jak również prezydentowi Rosji, Władimirowi Putinowi przynoszą media państwowe, które zgodnie z założeniami przedstawiają ich tylko w pozytywnym świetle. Media te poświęcają sporo uwagi działalności Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, relacjonują uroczystości cerkiewne, transmitują wypowiedzi patriarchy Cyryla oraz jego zwolenników. Dzięki temu społeczeństwo odczuwa duży szacunek dla słów swojego patriarchy, który łatwo skłania ich do wykonywania swoich poleceń²⁵. Naród rosyjski, który popiera obecną władzę, traktuje przynależność do prawosławia jako deklarację patriotyzmu i obywatelski obowiązek. Są jednak również głosy sprzeciwu wobec działań patriarchy Cyryla oraz Cerkwi, którą zarządza. Według nich Cerkiew nie powinna mieszać się w sprawy polityczne, popierać rządów Kremla oraz wygłaszać kazań pod dyktando prezydenta Putina. Do tej nielicznej grupy społeczeństwa należą głównie opozycjoniści i ich zwolennicy²⁶.

23 N.A. Zorki, *Ortodoksja w społeczeństwie niereligijnym*, <http://www.levada.ru/books/vestnik-obshchestvennogo-mneniya-2100-za-2009-god> (dostęp: 24.12.2013).

24 Wiara Rosjan w działania magiczne, http://mospravda.ru/life/article/strana_syevernih_ludei/ (dostęp: 01.11.2018).

25 Por. K. Chawryło, *Sojusz Ołtarza z Tronem. Rosyjski Kościół Prawosławny a władza w Rosji*, dz. cyt., s. 15.

26 Por. K. Chawryło, *Sojusz Ołtarza z Tronem. Rosyjski Kościół Prawosławny a władza w Rosji*, dz. cyt., s. 16.

3. Niektóre antyekumeniczne nurty w Cerkwi Rosyjskiej

Cerkiew Rosyjska interpretuje ekumenizm w sposób specyficzny dla swojej tradycji. Stara się ona podporządkować pod siebie wszystkie Kościoły chrześcijańskie. Dzisiejsza polityka tej Cerkwi jest antyzachodnia, a przyczynę tego faktu stanowi podejście najwyższych władz państwowych oraz samego patriarchy Cyryla do polityki zachodniej. W ostatnim okresie widać duży atak na kulturę i religijność Zachodu, a kazania i wystąpienia hierarchów cerkiewnych skłaniają wiernych rosyjskiej Cerkwi prawosławnej do negatywnego spojrzenia na jedność chrześcijańską. Sytuacja ekumeniczna na linii katolicko-prawosławnej jest dosyć trudna. Największe trudności powstały, kiedy działalność Kościoła katolickiego się ożywiła i zaczął on wysyłać misjonarzy w dalszą stronę wschodnią i na tereny kanoniczne prawosławia. W tym okresie Cerkiew utraciła swoje wpływy na tym terytorium, co negatywnie wpłynęło na jej rozwój oraz proces odbudowy po upadku komunizmu²⁷.

W ostatnim czasie w samym centrum sporu między Kościołem katolickim a rosyjską Cerkwią prawosławną jest wojna na Ukrainie prowadzona przez wojsko rosyjskie, oskarżenia przeciwko katolickim misjonarzom o odwracanie wiernych od prawosławia i tym samym niszczenie Cerkwi prawosławnej na ich kanonicznych ziemiach (prozelityzm) oraz o uniatyzm. Patriarcha Cyryl już w 2001 r., będąc przewodniczącym Wydziału Zewnętrznych Stosunków Kościelnych Moskiewskiego Patriarchatu, zaznaczył, że Rosyjska Cerkiew Prawosławna próbuje się podnieść i odbudować, jak jest to tylko możliwe po czasach komunistycznych, ale niestety od strony katolickiej nadchodzi zagrożenie dla jej istnienia. Wypowiedział to w następujących słowach:

27 Por. T. Kałużny, *Ewangelizacja w Europie wschodniej w perspektywie ekumenicznej – problemy i wyzwania*, <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=621604> (dostęp:14.03.2005).

Skoro tylko zezwolono na działalność misyjną, rozpoczęła się kampania przeciw Cerkwi Rosyjskiej, akurat w tym momencie, kiedy ona dopiero co zaczęła powracać do zdrowia po długiej chorobie, jeszcze niepewnie stojąc na nogach. Hordy misjonarzy ze wszystkich stron rzuciły się na tereny byłego Związku Radzieckiego, uważając go za nowe ogromne terytorium dla swej działalności. Zachowywali się oni tak, jakby nie istniał tutaj żaden Kościół lokalny, jakby nie były głoszone zasady wiary. Zaczęli przepowiadać, nawet nie zadawszy sobie trudu zaznajomienia się z rosyjskim dziedzictwem kultury czy też poznania języka rosyjskiego. W większości przypadków ich celem nie było głoszenie nauki Chrystusa, a odrywanie wierzących od ich tradycyjnych Kościołów i werbowanie ich do swych wspólnot (...). Wszystko to doprowadziło niemalże do całkowitego zerwania wzajemnych relacji ekumenicznych, z trudem budowanych w ciągu minionych dziesięcioleci (...). Dzisiaj w Rosji dla wielu ludzi słowo »nie prawosławny« oznacza tych, którzy przyszedli zburzyć duchową jedność narodu i prawosławnej wiary, oznacza duchownych kolonizatorów, którzy prawdą i nieprawdą starają się oderwać ludzi od Cerkwi²⁸.

Działania ekumeniczne pomiędzy Kościołem katolickim a Rosyjskim Kościołem Prawosławnym charakteryzują się znacznymi trudnościami. Od wielu lat podejmuje się próby zjednoczenia tych Kościołów i podjęcia właściwej współpracy mającej na celu lepsze zrozumienie. Podejście patriarchy Cyryla do tej kwestii jest negatywne, czego dowodem mogą być jego wystąpienia, w których bardzo często potępia Kościół katolicki i inne wspólnoty chrześcijańskie, mówiąc, że są współcześnie zagrożeniem dla rozwoju prawosławia w Rosji i dla samych Rosjan. Aktualnym problemem dialogu ekumenicznego Kościoła katolickiego z Rosyjską Cerkwią Prawosławną jest trwająca wojna na Ukrainie, która w niektórych aspektach rzuca złe światło na całe prawosławie i jest powodem do zerwania

28 Kirill [Gundjaev], metropolita smoleński i kaliningradzki, *Veroučenie i kultura* (wykład na konferencji: Działalność misyjna w świecie i przepowiadanie Ewangelii, zorganizowanej przez ŚRK), Salwador-Bahia (Brazylia), 24 XI – 3 XII 1996, „*Pravoslavnaja misja segodnia*”, red. V. Fedorov, nr 35.

dialogu między Kościołami. Należy zauważyć, że to problem przede wszystkim teologiczny, ale także polityczny i militarny. Wydarzenie to wywołało kryzys w obrębie całej Cerkwi prawosławnej, a wojna przyczyniła się do dalszego pogłębienia jej podziałów. Nie brakowało także w świecie prawosławnym głosów sprzeciwu wobec tej inwazji, dochodzących od innych patriarchów prawosławnych. Dowodem na to mogą być wypowiedzi hierarchów prawosławnych lub ich wspólny dokument *Deklaracja teologów prawosławnych przeciwko wojnie na Ukrainie*²⁹. Czytamy w nim:

Podstawą poparcia ze strony znacznej części hierarchii Patriarchatu Moskiewskiego dla wojny prezydenta Władimira Putina przeciwko Ukrainie jest jeden z rodzajów prawosławnego fundamentalizmu religijnego, określane mianem etnofiletyzm. Ma on charakter totalitarny, otrzymał nazwę »rosyjski świat« (русский мир)³⁰.

Kluczowe słowa dla powyższych rozważań to „prawosławny fundamentalizm religijny”, czyli „etnofiletyzm”. Jego cecha to bycie „totalitarnym”, a nazywa się go „rosyjskim światem”³¹. Najbardziej kluczowym zaś słowem w tej sekcji rozważań jest właśnie „etnofiletyzm”. To słowo pochodzi z języka greckiego, od słów *ethnos* (naród, plemię, ród) oraz *fili* (rasa, plemię). Uzupełnia tę definicję w artykule poświęconym temu tematowi Marek Ławreszuk, który twierdzi, że etnofiletyzm:

jest dążeniem i zasadą nacjonalistyczną stosowaną w eklezjologii do wywyższenia określonej grupy narodowościowej w obrębie Kościoła. Etnofiletyzm dąży do tworzenia lokalnych Kościołów na zasadach narodowościowych i etnicznych. Podstawową zasadą etnofiletyzmu jest jedność narodowościowa, językowa i kulturowa w obrębie Kościoła

29 P. Przeciszewski, *Deklaracja teologów prawosławnych przeciwko wojnie na Ukrainie*, <https://www.onet.pl/informacje/kai/deklaracja-teologow-prawoslawnych-odrzucaamyherezje-ruskiego-mira/zs67bhe,30bc1058> (dostęp: 13.12.2022).

30 P. Przeciszewski, *Deklaracja teologów prawosławnych przeciwko wojnie na Ukrainie*.

31 P. Przeciszewski, *Deklaracja teologów prawosławnych przeciwko wojnie na Ukrainie*.

lokalnego. Etnofiletyzm służy więc uwypukleniu, w ramach eklezjologicznej struktury, pewnej grupy narodowej³².

Zatem na podstawie tego cytatu zawierającego definicję etnofiletyzmu można za księdzem Markiem Ławreszukiem stwierdzić, iż w etnofiletyzmie ważne jest nadanie wyższej roli pewnej grupie narodowej nad innymi grupami narodowymi w Kościele. Przykładem może być koncepcja „rosyjskiego świata”, gdzie Patriarchat Moskiewski dąży do władzy w Kościele szczególnie nad terytorium państw słowiańskich. Ogólnie można powiedzieć, że etnofiletyzm to „przedkładanie więzów krwi ponad więzy duchowe”³³. Należy zadać sobie pytanie, skąd takie zjawisko pochodzi? Na to pytanie próbuje również odpowiedzieć ks. Marek Ławreszuk. Faktem jest, że w Starym Testamencie można dostrzec pewne analogie do etnofiletyzmu, ale nie występuje on w pełnej formie. Dostrzegamy jeden Naród wybrany przez Boga, Izrael, jego protoplastę, patriarchę Abrahama. Jednak to są czasy Starego Testamentu i Abraham nie „przedkładał więzów krwi ponad więzy duchowe”³⁴. Dowodzi tego próba Abrahama, gdy Bóg zażądał od niego, by złożył w ofierze swojego jedyne- go syna, Izaaka. Abraham – z trudem, bo kochał swoje dziecko, ale jednak – poszedł wypełnić wolę Bożą. Dla niego sprawy wiary były ważniejsze od tego, co ziemskie, co doczesne, od „wieszów krwi” (jak pisze ks. Ławreszuk). Do omawianej problematyki odnoszą się także słowa Chrystusa Pana: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż mnie, nie jest mnie godzien” (Mt 10, 37). Dalej ks. Ławreszuk pisze:

Nauczanie Jezusa Chrystusa przemienia wzajemne relacje narodowości i religii. Narodowość przestaje być w religii istotna. Człowiek przestaje »przynależać« do religii, a zaczyna ją »wyznawać«. Przynależność

32 Por. M. Ławreszuk, *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletyzycznych*, Warszawa 2009, s. 12.

33 Por. M. Ławreszuk, *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletyzycznych*, dz. cyt., s. 73–74.

34 Por. M. Ławreszuk, *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletyzycznych*, dz. cyt., s. 73–74.

do Kościoła jest wynikiem jego wolnego wyboru. Religia nie jest już determinowana więzami krwi, a jedynie wiarą i miłością. Jednocześnie samo pojęcie narodu w nauczaniu Chrystusa nabiera charakteru uniwersalnego, kompletnie odmiennego od starotestamentowego, jak też i współczesnego nam. Chrystus przyszedł na ziemię nie po to, aby stworzyć królestwo ziemskie, lecz duchowe: „Królestwo moje nie jest z tego świata (...)” (J 18,36). Narodowość chrześcijańska powinna więc oscylować nie wokół życia ziemskiego i ziemskiej wspólnoty, lecz wokół wspólnoty duchowej (...). Dla chrześcijanina prawdziwa ojczyzna (gr. *politeuma*) jest „w niebie” (Flp 3,20)... Wyjście poza więzy etniczne, kulturowe, historyczne stanowi rewolucyjny krok, niespotykany w żadnym systemie politycznym, w żadnej religii. W Kościele może się znaleźć „każdy” wierzący w Chrystusa i to określenie „każdy” – podkreślane przez św. Jana Chryzostoma – świadczy o uniwersalności Kościoła. Chrystus ukazuje nam, jak powinna wyglądać chrześcijańska hierarchia wartości: najpierw Bóg, potem człowiek, najpierw wiara, później rzeczy ziemskie³⁵.

Wreszcie istotnym momentem w historii powstania etnofiletyzmu był XVIII w., kiedy miał miejsce konflikt między Patriarchatem Konstantynopola a Kościołem Bułgarskim. 11 maja 1872 r. doszło do uniezależnienia się prawosławnego Kościoła Bułgarskiego od patriarchy Konstantynopola. Te postanowienia zostały potwierdzone 29 sierpnia 1872 r. na Wielkim Synodzie Lokalnym w Konstantynopolu. Rezolucja z września 1872 r. „skrytykowała, potępiła oraz odrzuciła etnofiletyzm jako rasową dyskryminację i nacjonalistyczną tendencję”³⁶. Dzisiaj, jak już wcześniej to ukazałem, w Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej dochodzi do czystego etnofiletyzmu, zwłaszcza za obecnego prezydenta Rosji Władimira Putina. Genezę powstania etnofiletyzmu w rosyjskiej Cerkwi prawosławnej ukazałem szczegółowo w powyższej części pracy. Odpowiedzią na rosyjski etnofiletyzm

35 Por. M. Ławreszuk, *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletyzycznych*, dz. cyt., s. 75–76.

36 Por. M. Ławreszuk, *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletyzycznych*, dz. cyt., s. 85.

jest pokój i równość braterska. Przeczytać o tym można chociażby w *Orędziu Świętego i Wielkiego Soboru*. Wspomniano tam o tym, że etnofiletyzm jest „herezją eklezjologiczną”³⁷. Ponadto bywa tam wymieniony jako zagrożenie obok globalizacji. Ojcowie soborowi piszą:

W obliczu zrównującej i bezosobowej unifikacji, które promuje globalizacja, lecz także wobec skrajności etnofiletyzmu, Cerkiew prawosławna proponuje ochronę tożsamości narodów i wzmocnienie lokalnych tradycji. Jako alternatywny model jedności ludzkości wskazuje na wieloczołową organizację Cerkwi z jej fundamentem równości Cerkwi lokalnych³⁸.

Zaś w numerze 18 ojcowie soborowi krytykują działania wojenne i wszelką ekspansję, wzywają również do modlitwy za „nękaną Ukrainę”. Był to rok 2016. Do obecnych czasów (2023) to wezwanie pozostało aktualne. W numerze 2. dokumentu *Misja Cerkwi prawosławnej we współczesnym świecie* autorzy wskazują na patrystyczną tradycję, przywołaną podczas omawianego soboru, gdzie ojcowie Kościoła mówią o pokoju, będącym warunkiem bycia „sługą Chrystusa” (Bazyli Wielki)³⁹. Bardzo ważną perspektywę ukazuje *Deklaracja teologów prawosławnych...*, która rozpoczyna się od nawiązania do Boskiej Liturgii, podczas której wierni prawosławni w jednej z początkowych modlitw modlą się właśnie o pokój. Według autorów deklaracji „ruski świat” miał składać się z Rosji, Ukrainy, Białorusi, a także (według niektórych) z Mołdawii czy z Kazachstanu. W dokumencie czytamy:

Głosimy, że wyznaczonym przez Boga celem i urzeczywistnieniem historii, jej τέλος (celem ostatecznym), jest nadejście królestwa Pana naszego Jezusa Chrystusa, królestwa prawdy, sprawiedliwości, pokoju

37 Sobór, *Orędzie Świętego i Wielkiego Soboru Cerkwi Prawosławnej* (Kreta 2016), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, t. 3, nr 33 (2017), s. 114–132.

38 Sobór, *Orędzie Świętego i Wielkiego Soboru Cerkwi Prawosławnej* (Kreta 2016), dz. cyt., s. 116.

39 Sobór, *Misja Cerkwi Prawosławnej we współczesnym świecie* (Kreta 2016), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, t. 2 (2017), s. 75–86.

i radości w Duchu Świętym, królestwa, o którym mówi Pismo Święte, w interpretacji Ojców. To jest Królestwo, w oczekiwaniu którego uczestniczymy w każdej Świętej Liturgii: „Błogosławione królestwo Ojca i Syna, i Ducha Świętego, teraz i na wieki wieków!” (Boska Liturgia). To królestwo jest jedynym fundamentem i autorytetem zarówno dla prawosławnych, jak i dla wszystkich chrześcijan. Nie ma innego źródła objawienia, żadnej podstawy dla wspólnoty, społeczeństwa, państwa, prawa, osobistej tożsamości i doktryny dla Prawosławia jako Ciała Żywego Chrystusa – poza tym, co zostało objawione przez naszego Pana Jezusa Chrystusa i poprzez niego przez Ducha Świętego⁴⁰.

Autorzy tego dokumentu krytykują również „Świętą Rus” czy „Święte Bizancjum”⁴¹, uzasadniając, że prawdziwym władcą jest jedynie Jezus Chrystus. Powyżej przytoczone fragmenty tekstu ukazują także konflikt pomiędzy Cerkwią Prawosławną zwierzchnictwa rosyjskiego a innymi Cerkwiami prawosławnymi, jaki zarysowuje się w prawosławiu od wielu lat, a który dziś nabiera coraz większego znaczenia. Powyższe uzasadnienie problemu etnofiletyzmu, który staje się coraz bardziej widoczny w rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, ukazuje współczesny wymiar konfliktu, jaki się zaostrza pomiędzy Cerkwią prawosławną zwierzchnictwa rosyjskiego a Kościołem katolickim i innymi Kościołami chrześcijańskimi. Cerkiew moskiewska często nawołuje do wojny i udziela rosyjskim żołnierzom szczególnego błogosławieństwa w dążeniu do zwycięstwa. Kościół katolicki nawołuje do pokoju, udziela schronienia i humanitarnej pomocy tym, którzy są prześladowani i doświadczeni wojną na Ukrainie. Dlatego dialog ekumeniczny między tymi dwoma wspólnotami jeszcze bardziej się dzisiaj oddala i skłania jedną ze stron (Kościół katolicki) do zachowania spokoju i głębokiej nadziei, że rosyjska Cerkiew pra-

40 P. Przciszewski, *Deklaracja teologów prawosławnych przeciwko wojnie na Ukrainie*, <https://www.onet.pl/informacje/kai/deklaracja-teologow-prawoslawnych-odrzuca-myherezje-ruskiego-mira/zs67bhe,30bc1058> (dostęp: 13.12.2022).

41 P. Przciszewski, *Deklaracja teologów prawosławnych przeciwko wojnie na Ukrainie*.

wosławna powróci na drogę prawdy i pokoju oraz ewangelicznych zasad, które przekazał swoim uczniom Jezus Chrystus.

Papieże po Soborze Watykańskim II podejmowali ogromne próby w kwestii dialogu ekumenicznego katolicko-prawosławnego, zwłaszcza z Patriarchatem. Niektórzy nawet zarzucali papieżom katolickim, że ten dialog wywiera na Kościół katolicki presję od strony Cerkwi prawosławnej i dąży do ustępstw ze strony katolików⁴². Nawiasem mówiąc, ekumenizm w obecnej strukturze Cerkwi prawosławnej polega na podporządkowaniu wszystkich Kościołów chrześcijańskich jego dyktaturze. Dlatego ciężko jest mówić o jakimkolwiek poważnym dialogu ekumenicznym, skoro strona prawosławna jest przeświadczona, że zawsze druga strona będzie musiała ustąpić przed nią jako tą, która jest bardziej wpływowa i nie musi liczyć się ze zdaniem innych. Dzisiaj na tle wojny na Ukrainie widać doskonale wspomniany problem, który nie tylko blokuje zjednoczenie chrześcijańskich Kościołów, ale także rozbija własną wspólnotę poprzez wspieranie działań wojennych i walkę ze swoimi braćmi w wierze.

Podsumowanie

Ekumenizm odgrywa ważną rolę wobec całego Kościoła powszechnego. Jedność i dążenie do niej to wielka misja wszystkich wierzących w Chrystusa, mająca na celu nie tylko działania wewnątrz kościoła, ale także bycie świadkami Ewangelii na zewnątrz, wobec całego świata. Musimy zdecydowanie odchodzić od pragnienia powiększania swojej władzy czy wywierania presji na innych, gdyż jest to zaprzeczeniem przesłania Ewangelii, w której Jezus wzywał swoich wyznawców do postawy służby. Mimo bardzo złożonej sytuacji, w jakiej znajduje się Rosyjska Cerkiew Prawosławna, a zwłaszcza jej powiązań z władzą polityczną, nie można godzić się na wywieranie przez nią nacisku na inne kościoły chrześcijańskie. Zarząd rosyjskiej

42 Por. J. Moskałyk, *Benedykt XVI i jego dialog z prawosławiem rosyjskim*, „Studia Oecumenica”, t. 18 (2018), s. 267–280.

autokefalii żąda od innych Kościołów, które są pod jej zwierzchnictwem, uległości czy ustępstw w różnych kwestiach. Obecna polityka Rosji, prowadzona przez Władimira Putina, w której ta Cerkiew odgrywa istotną rolę, stanowi poważne wyzwanie dla współczesnego świata oraz chrześcijaństwa. Nawet w przypadku tak ważnej sprawy jak ekumenizm widać upór ze strony rosyjskiej, naciskającej inne wspólnoty kościelne, by podporządkowały się jej własnym ideom. Mimo wszystko, jak to zaznacza św. Jan Paweł II, Kościół katolicki powinien zabiegać o jedność wszystkich chrześcijan rozproszonych na całym świecie. Ten duszpasterski przekaz jest misją dzisiejszego Kościoła, dążącego do zjednoczenia wszystkich chrześcijan całego świata oraz do wypełnienia Chrystusowego wołania o jedność.

Bibliografia

- Autokefalia, *Encyklopedia PWN [online]*: <https://encyklopedia.pwn.pl> (dostęp: 2023-12-02).
- Bouteneff P., „Kościół” i „Kościóły” w eklezjologii Świętego i Wielkiego Soboru na Krecie, <http://orthodox.fm/kosciol-koscioly-eklezjologii-swietego-wielkiego-soboru-krecie/> (dostęp: 29.10.2017).
- Boyer B.C., *Christian Unity and the Ecumenical Movement*, London 1962.
- Chawryło K., *Sojusz Ołtarza z Tronem. Rosyjski Kościół Prawosławny a władza w Rosji*, Warszawa 2015.
- Cyryl, Patriarcha, *Przemówienie z 1 lutego 2012 roku*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/1992020.html> (dostęp: 02.02.2012).
- Cyryl, Patriarcha, *Wypowiedź z 1 marca 2014*, http://www.gazeta.ru/politics/news/2014/03/01/n_5985053.shtml (dostęp: 02.03.2014).

- Cyryl, Patriarcha, Wypowiedź z 4 listopada 2014 roku, http://nr2.com.ua/News/world_and_russia/Patriarh-Kirill-Zapad-vvel-sankcii-chtoby-ponizit-nacionalnoe-samosoznanie-rossiyan-83927.htm (dostęp: 05.11.2014).
- Getcha J., *The Ecumenical Significance of the Holy and Great Council of the Orthodox Church*, <https://www.orthodoxcouncil.org/-/the-ecumenical-significanceof-the-holy-and-great-council-of-the-orthodox-church> (dostęp: 20.03.2018).
- Heers P., *The „Council” of Crete and the New Emerging Ecclesiology: An Orthodox Examination*, <http://orthodoxethos.com/post/the-council-of-crete-and-the-new-emerging-ecclesiology-an-orthodox-examination> (dostęp: 28.07.2017).
- Hilarion, Metropolita, *Wypowiedź na temat Rosyjskiej Cerkwi jako największego Kościoła prawosławnego na świecie*, <https://russia.ru/news/society/2012/9/20/967.html> (dostęp: 20.09.2012).
- Jaskóła P., *Podstawy ekumenizmu*, Opole 2010.
- Kałużny T., *Ewangelizacja w Europie wschodniej w perspektywie ekumenicznej – problemy i wyzwania*, <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=621604> (dostęp: 14.03.2005).
- Kałużny T., *Prawosławie i ekumenizm. Kontrowersyjny dokument Soboru na Krecie* (2016), „*Studia Oecumenica*”, t. 18 (2018).
- Ławreszuk M., *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletycznych*, Warszawa 2009.
- Moskałyk J., *Benedykt XVI i jego dialog z prawosławiem rosyjskim*, „*Studia Oecumenica*”, t. 18 (2018).
- Przeciszewski P., *Deklaracja teologów prawosławnych przeciwko wojnie na Ukrainie*, <https://www.onet.pl/informacje/kai/deklaracja-teologow-prawoslawnych-odrzucaamyherezje-russkiego-mira/zs67bhe,30bc1058> (dostęp: 13.12.2022).
- Przybył E., *Prawosławie*, Kraków 2006.
- Sobór, *Misja Cerkwi Prawosławnej we współczesnym świecie* (Kreta 2016), „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*”, t. 2, 2017.
- Sobór, *Orędzie Świętego i Wielkiego Soboru Cerkwi Prawosławnej* (Kreta 2016), „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*”, t. 3, nr 33, 2017.
- Verceruyse J.E., *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, Kraków 2001.

Abstrakt

Ku zrozumieniu Prawosławia. Antyekumeniczne nurty Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej

Celem artykułu jest ukazanie stanowiska Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w kontekście dialogu ekumenicznego, szczególnie w relacjach między katolicyzmem a prawosławiem. Istotne jest, że sytuacja społeczno-polityczna w Rosji ma znaczący wpływ na aktualny dialog ekumeniczny oraz na relacje wewnątrz Kościoła, co może prowadzić do podziałów wśród jego wiernych. Artykuł omawia źródła działań, które wpłynęły na zmiany w Kościele oraz w społeczeństwie rosyjskim. Przedstawiona jest także historia Kościoła prawosławnego, w tym wyzwania związane z etnofiletyzmem, które są istotne w dzisiejszym kontekście. Tekst zawiera również wypowiedzi kluczowych hierarchów prawosławnych, które mogły wpłynąć na postawy ich wiernych wobec dialogu ekumenicznego. Dodatkowo podkreśla szczere próby Kościoła katolickiego nawiązania kontaktu z Patriarchatem Moskiewskim oraz dążenie do budowania mostów w relacjach międzywyznaniowych.

Słowa kluczowe: ekumenizm, dialog, prawosławie, Cerkiew, Rosja

Summary

Toward Understanding Orthodoxy. Anti-ecumenical currents of the Russian Orthodox Church

The purpose of this article is to present the position of the Russian Orthodox Church in the context of ecumenical dialogue, particularly concerning relations between Catholicism and Orthodoxy. It is important to note that the socio-political situation in Russia significantly impacts the current ecumenical dialogue and internal church relations, which may lead to divisions among its believers. The article discusses the origins of actions that have influenced changes within the Church and society. It also

presents the history of the Orthodox Church, including the challenges associated with ethnophilism, which are relevant in today's context. Additionally, it includes statements from key Orthodox hierarchs that may have shaped the attitudes of their believers towards ecumenical dialogue. The article further emphasizes the sincere attempts of the Catholic Church to establish contact with the Moscow Patriarchate and the efforts to build bridges in interfaith relations.

Keywords: ecumenism, dialogue, orthodoxy, Church, Russia

Ks. Mirosław S. Wróbel

Prototypy Kościoła w Starym Testamencie

Kościół stanowi prapierwotną, bosko-ludzką tajemnicę religijną zanurzoną głęboko w akcie stwórczym Boga i w tajemnicy wcielenia. W swym zbawczym działaniu Bóg pozostaje w ciągłej relacji do człowieka stworzonego na swój obraz i podobieństwo. Na kartach biblijnych Bóg objawia swoje oblicze jako Ojciec kochający każdego człowieka stworzonego na Jego obraz i podobieństwo. Dobitnie wyraża to soborowy tekst konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, który ukazuje Boga jako Przyjaciela każdego człowieka, zapraszającego go do dialogu i tworzącego więzy jedności i komunii: „Przez objawienie Bóg niewidzialny w nadmiarze swojej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej”¹. Wspólnota ludzkości z Bogiem najlepiej wyraża się w osobie Jezusa Chrystusa – Słowie Wcielonym, przez którego ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury². Przytoczony tekst soborowy wykorzystuje papież Benedykt XVI w adhortacji apostołskiej *Verbum Domini*, podkreślając, że „Słowo, które od początku jest

1 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 2.

2 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 2.

u Boga i jest Bogiem, objawia nam samego Boga w dialogu miłości między Osobami Boskimi i zaprasza nas do uczestnictwa w nim”³. Już w Starym Testamencie Bóg stopniowo przygotowuje ludzkość do spotkania ze sobą, które najpełniej dokonuje się w osobie Jezusa Chrystusa. W niniejszym artykule zwrócimy uwagę na to wspólnototwórcze działanie Boga w Starym Testamencie, podkreślając w sposób szczególny akt stwórczy jako inicjację wspólnoty bosko-ludzkiej oraz przymierze jako realizację wspólnoty bosko-ludzkiej. Wyodrębnimy także starotestamentalne kreacje Kościoła, ukazując Bożą pedagogię w kształtowaniu relacji bosko-ludzkiej.

1. Akt stwórczy jako inicjacja wspólnoty bosko-ludzkiej

W starotestamentalnych opisach stworzenia (Rdz 1,1–2,4a; 2,4b–25) zostaje wyrażona prawda, że wszystko, co istnieje, ma swoją genezę w akcie stwórczym Boga, który choć jawi się jako autonomiczny wobec stwarzanej przez siebie rzeczywistości, to jednak pozostaje do niej w ścisłej relacji⁴. Tekst biblijny podkreśla, że dzieło stworzenia dokonywane jest przez słowo Boga: „Wtedy Bóg rzekł...”. Autor wskazuje przez to, że Słowo Boga (hebr. *dabar Elohim*) posiada moc stwórczą. Dobrze wyraża to tekst Ps 33,6.9: „Przez Słowo Pana (hebr. *bedabar Jhwh*) powstały niebiosy i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego... Bo On przemówił, a wszystko powstało; On rozkazał i zaczęło istnieć”. Prawdę tę potwierdza także wyraźnie autor Listu do Hebrajczyków: „Przez wiarę poznajemy, że słowem Boga wszechświat został tak stworzony, iż to, co widzimy, powstało nie z rzeczy widzialnych” (Hbr 11,3)⁵. Ewangelista Jan, używając w Pro-

3 Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Verbum Domini. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, 6.

4 D. Dziadosz, *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Przemyśl 2011, s. 19–21.

5 Zob. rozwinięcie tej tematyki w: A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei*, Bologna 2010, s. 247–249.

logu greckiego terminu *Logos* (Słowo), podkreśla jego preegzystencję i fakt, że wszystko przez nie się stało. Chce przez to mocno zaakcentować, że Słowo należy do istoty Boga, który przez swoje Słowo stwarza świat. W tekście Prologu autor utożsamia Słowo z osobą Jezusa Chrystusa: „A Słowo stało się ciałem i rozbiło namiot wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1,14). W ten sposób zostaje podkreślona prawda, że Jezus – Słowo Boga – był na początku obecny w procesie stwórczym wszystkich rzeczy: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (J 1,1)⁶. Teksty Starego Testamentu, opisując moment stworzenia świata, zwracają szczególną uwagę na Mądrość Boga, która podobnie jak Słowo zawiera cechy osobowe. W księdze Syracha Mądrość wychodząc z ust samego Boga, kieruje się ku Ziemi, aby rozbić namiot w Świątyni Jerozolimskiej: „Wyszedłem z ust Najwyższego i niby mgła okryłam ziemię. Zamieszkałam na wysokościach, a tron mój na słupie z obłoku. Okrąg nieba sama obeszłam i przechadzałam się po głębi przepaści. Na falach morza, na ziemi całej, w każdym ludzie i narodzie zdobyłam panowanie. Pomiędzy nimi wszystkimi szukałam miejsca, by spocząć – szukałam, w którym dziedzictwie mam się zatrzymać. Wtedy przykazał mi Stwórca wszystkiego, Ten, co mnie stworzył, wyznaczył mi mieszkanie i rzekł: «W Jakubie rozbij namiot i w Izraelu obejmij dziedzictwo!». Przed wiekami, na samym początku mię stworzył i już nigdy istnieć nie przestanę. W świętym Przybytku, w Jego obecności, zaczęłam pełnić świętą służbę i przez to na Syjonie mocno stanęłam. Podobnie w mieście umiłowanym dał mi odpoczynek, w Jeruzalem jest moja władza. Zapusiłam korzenie w sławnym narodzie, w posiadłości Pana, w Jego dziedzictwie” (Syr 24,3–12). Tekst ten zawiera wiele podobieństw do Prologu Ewangelii św. Jana, w którym Jezus Chrystus wychodzi od Boga, zstępuje z nieba, przychodzi

6 M.S. Wróbel, *'Ja i Ojciec jedno jesteśmy' (J 10,30). Chrystologia Ewangelii św. Jana wobec żydowskiego monoteizmu*, [w:] *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej*, red. H. Drawnel, Lublin 2007, s. 55.

na świat, aby rozbić namiot pośród ludzkości, tworząc fundament wspólnoty pomiędzy Stwórcą i stworzeniem⁷. Tekst Księgi Przysłów w obrazowy sposób opisuje Mądrość tańczącą przed swoim Stwórcą: „Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim Ziemia powstała. Przed oceanem istnieć zaczęłam, przed źródłami pełnymi wody; zanim góry zostały założone, przed pagórkami zaczęłam istnieć; nim ziemię i pola uczynił – początek pyłu na Ziemi. Gdy niebo umacniał, z Nim byłam, gdy kreślił sklepienie nad bezmiarem wód, gdy w górze utwierdzał obłoki, gdy źródła wielkiej otchłani umacniał, gdy morzu stawiał granice, by wody z brzegów nie wyszły, gdy kreślił fundamenty pod ziemię. Ja byłam przy Nim mistrzynią, rozkoszą Jego dzień po dniu, cały czas tańcząc przed Nim, tańcząc na okręgu Ziemi, znajdując radość przy synach ludzkich” (Prz 8,22–31). Gianfranco Ravasi dostrzeżę w obrazie „tańczącej Mądrości” ideę wcielenia jawiącą się nie tylko jako kenoza Boga (wzięcie na siebie ludzkich słabości i grzechów), lecz jako uczestnictwo w radości i święcie ludzkiego życia⁸.

Już od samego początku w akcie stwórczym Boga podkreślana jest obecność Ducha Bożego (hebr. *ruah Elohim*): „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży (*ruah Elohim*) unosił się nad wodami” (Rdz 1,1–2; por. Ps 104,24.30). Wiele tekstów Starego Testamentu ukazuje rolę Ducha w odnowieniu wspólnoty pomiędzy Bogiem i człowiekiem⁹. Prorocy wiążą bardzo ściśle obecność Ducha z osobą Mesjasza i z czasami eschatologicznymi. W proroctwie mesjańskim Izajasza Duch Pański ma spocząć

7 M.S. Wróbel, *Uniwersalizm zbawczej ekonomii: Słowo, Mądrość, Duch*, [w:] *Stary Testament a religia*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2009, s. 131–134.

8 G. Ravasi, *Tajemnica Boga*, Kraków 2006, s. 38.

9 J. Homerski, *Dar Ducha Bożego w nauczaniu proroków*, [w:] *Duch Święty – Duch Boży*, Lublin 1985, s. 8–21; J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998; M.S. Wróbel, *Uniwersalizm zbawczej ekonomii: Słowo, Mądrość, Duch*, dz. cyt., s. 134–135.

na potomku pochodzącym z pnia Jessego, ojca Dawida (Iz 11,1–5). Pomazaniec Pański na kartach księgi proroka Izajasza wypowiada słowa, które w przyszłości w synagodze w Nazarecie wypowie sam Jezus: „Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim, by opatrywać rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę... (Iz 61,1)¹⁰. Z darem Ducha Bożego prorocy mocno wiążą zbawcze działanie Boga umożliwiające przemianę moralną człowieka: „Pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmyzy i od wszystkich waszych bożków. I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według mych nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali” (Ez 36,25–27). Nawrócenie umożliwia powstanie ze śmierci indywidualizmu i samotności do życia we wspólnocie z Bogiem dzięki ożywczemu tchnieniu Ducha. Prorok Ezechiel opisuje to w bardzo sugestywnej wizji ożywienia wyschniętych kości (Ez 37,5–10.14)¹¹. Zapowiedź wylania Ducha Bożego na końcu czasów znajdujemy w tekście proroka Joela, który zostaje wykorzystany później w pierwszej mowie św. Piotra po zesłaniu Ducha Świętego: „I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą mieć sny, a młodzieńcy wasi będą mieć widzenia. Nawet na sługi i na słu-

10 Zob. rozwinięcie tej problematyki w: W. Pikor, *Postać Mesjasza w świetle Izajaszowych proroków*, [w:] *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej*, red. H. Drawnel, Lublin 2007, s. 9–29.

11 C.F. Fensham, *The Curse of the Dry Bones in Ezekiel 37,1–14 Changed to a Blessing of Resurrection*, „Journal of Northwest Semitic Languages”, 13 (1987), s. 59–75; Z. Godlewski, *Wizja ożywienia wysuszonych kości (Ez 37,1–14). Opinie współczesnych egzegetów*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 90/3 (2000), s. 7–32; W. Chrostowski, *Wizja ożywienia wyschniętych kości (Ez 37,1–14) jako świadectwo asyryjskiej diaspory Izraelitów*, „Collectanea Theologica”, 77/4 (2007), s. 21–48; R. Rumianek, *Co przedstawia wizja doliny ożywionych kości Ez 37,1–14?*, [w:] *Scripturae lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, Tarnów 2010, s. 45–62.

żebnice wyleję Ducha mego w owych dniach” (Jl 3,1–2). W wylaniu Ducha można dostrzec nowe stworzenie i odnowienie całej rzeczywistości (Iz 32,16; Ps 143,10). Dzięki Duchowi naród wybrany może na nowo się odradzać do swojej relacji z Bogiem: „I poznają, że Ja, Pan, jestem ich Bogiem, gdy wyprowadziwszy ich na wygnanie pomiędzy pogan, zgromadzę ich znowu w ich kraju i nie pozostawię tam już żadnego z nich. I już nie będę na przyszłość ukrywał oblicza mego przed nimi, kiedy Ducha mego wyleję na Izraelitów» – wyrocznia Pana Boga” (Ez 39,28–29).

Teksty biblijne, podkreślając obecność Słowa, Mądrości i Ducha w akcie stwórczym Boga, ukazują wspólnototwórczy zamysł Boga. Wewnętrzna relacja pomiędzy osobami Boskimi staje się matrycą dla tworzenia wspólnoty wertykalnej (Bóg – człowiek) i horyzontalnej (człowiek – człowiek)¹². Opisując stworzenie człowieka, autor biblijny podkreśla, że jest on obrazem samego Boga, wezwanym do tworzenia wspólnoty z Bogiem i ludźmi. Człowiek zostaje obdarzony rozumem i wolnością, aby naśladować Boga i kierować wedle Bożych zamysłów powierzoną mu rzeczywistością. Twórcze i owocne działanie człowieka zależne jest od wspólnoty ze Stwórcą, w którym wyjaśnia się ostateczny cel i sens ludzkiej egzystencji. Dobrze wyraża tę prawdę Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Verbum Domini*: „Słowa Pisma Świętego wskazują, że nic nie jest owocem irracjonalnego przypadku, ale wszystko istnieje, bo tak chciał Bóg, bo to należy do Jego planu, którego centrum stanowi zaproszenie do uczestnictwa w życiu Bożym w Chrystusie. Stworzenie rodzi się z *Logosu* i nosi niezatarty ślad stwórczego Rozumu, który wprowadza ład i kieruje”¹³. W świetle tekstów biblijnych można dostrzec, że wspólnota bosko-ludzka najpełniej realizuje się w Kościele ujawniającym się już w Starym Testamencie w różnych kreacjach.

12 G. Ravasi, *Tajemnica Boga*, Kraków 2006.

13 Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła, 8.

2. Przymierze jako realizacja wspólnoty bosko-ludzkiej

Fundamentem tworzenia wspólnoty bosko-ludzkiej jest przymierze, w którym Bóg ujawnia swoją obecność we wspólnocie Ludu Wybranego poprzez: permanentną asystencję, uwalnianie z niewoli ucisku i śmierci, obdarowywanie swą łaską oraz gromadzenie we wspólnocie (hebr. *qahal*; gr. *ekklesia*)¹⁴. Po raz pierwszy termin „przymierze” (hebr. *berit*) pojawia się w narracji o potopie (Rdz 6,18; 9,8–17). Bóg w sposób darmowy i bezwarunkowy interweniuje, aby ocalić ludzkość przed kataklizmem potopu. Przymierze to ma charakter kosmiczny. Bóg wybiera Noego, jego rodzinę i wszystko, co ma „dech życia” (Rdz 9,10–17) ze świata skażonego grzechem – zawierając z nimi przymierze. Znakiem tego przymierza jest tęczą, która jawi się jako „łuk na obłokach” (Rdz 9,13–16). Widocznym znakiem wspólnoty Boga z konkretnym narodem jest wybór, powołanie i przymierze z Abrahamem¹⁵. W wyborze tym cała inicjatywa należy do Boga, który domaga się od Abrahama ofiary (wyjście z domu rodzinnego z Ur Chaldejskiego) osadzonej głęboko w zawierzeniu Bożemu Słowu. Dzięki temu możliwa jest realizacja Bożego planu polegającego na wywiedzeniu z Abrahama wielkiego narodu, błogosławionego przez Boga. Towarzyszy temu zapewnienie, że dzięki Abrahamowi Boże błogosławieństwo rozleje się na ludy całej Ziemi (Rdz 12,1–3). Z powołaniem Abrahama wiąże się ściśle obietnica kraju i licznego potomstwa (Rdz 15,5–7). Szczególnym momentem w tworzeniu wspólnoty pomiędzy Bogiem a Izraelem jest przymierze na Synaju (Wj 19,1–25). Przymierze to kształtuje Naród wybrany jako społeczność religijną¹⁶.

14 Papieška Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 16.

15 J.L. Ska, *The Abraham Cycle. Synchronic and Diachronic Analysis*, Rome 1996.

16 A. Schenker, *L'origine de l'idée d'une alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament*, „Revue Biblique” 95 (1988), s. 184–194; M.S. Wróbel, *Przymierze na Synaju*, [w:] *Krąg Biblijny. Materiały dla duszpasterzy, animatorów i wszystkich, którzy pragną czytać Pismo Święte*, nr 5, Tarnów 2007, s. 103–108.

W literaturze biblijnej często powraca formuła, która w sposób lapidarny streszcza przedmiot tego Przymierza: „I będę dla was Bogiem, a wy będziecie mi ludem” (Kpł 26,12)¹⁷. Autorzy biblijni wiążą to wydarzenie z powołaniem Mojżesza, objawieniem mu Bożego imienia oraz z *Exodusem* z ziemi egipskiej. Na podstawie opisu w Księdze Wyjścia możemy stwierdzić, że przymierze na Synaju miało podwójną funkcję: 1. tworzyło głęboką wspólnotę Boga z ludem; 2. tworzyło poczucie więzi między poszczególnymi członkami ludu i kształtowało tożsamość wspólnoty jako Ludu Bożego. Przymierze na Synaju jest szczególnym momentem objawienia relacji Boga do Izraela. Przymierze to kształtuje Naród wybrany jako społeczność religijną. Integralną częścią przymierza zawartego pomiędzy Bogiem i Izraelem na Synaju są Boże Przykazania. Na mocy przymierza Izrael zobowiązuje się do przestrzegania określonych praw i obowiązków zawartych w Dekalogu i Kodeksie Przymierza (Wj 20,1 – 23,19)¹⁸. Dekalog w sposób zwięzły określa najgłębszą istotę relacji człowieka do Boga. Widać to szczególnie w pierwszym przykazaniu (Wj 20,3–6; Pwt 5,7–10), w którym Bóg podkreśla swą unikalność i jedyność, zabraniając posiadania innych bożków. Dzięki temu naród, z którym Bóg zawiera przymierze, ma się odróżniać od sąsiednich narodów, stosujących politeistyczne praktyki religijne.

Przymierze zawarte na Synaju w tradycji chrześcijańskiej staje się typem Nowego Przymierza zawartego w osobie Jezusa Chrystusa. Zapowiedzią tego przymierza jest tekst proroka Jeremiasza: „Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela i z domem judzkim nowe przymierze. Nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej. To moje przymierze złamali, mimo że byłem ich Władcą – wyrocznia Pana. Lecz takie będzie przymierze, jakie zawrę

17 Zob. Wj 6,7; Jr 31,33.

18 M.S. Wróbel, *Dekalog jako mądrość wiodąca ku Bogu i bliźniemu*, [w:] *Krąg Biblijny. Materiały dla duszpasterzy, animatorów i wszystkich, którzy pragną czytać Pismo Święte*, nr 6, Tarnów 2008, s. 104–111.

z domem Izraela po tych dniach – wyrocznia Pana: Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem. I nie będą się musieli wzajemnie pouczać, jeden mówiąc do drugiego: «Poznajcie Pana!» Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie – wyrocznia Pana, ponieważ odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał”. Istnieje wiele związków i paralel pomiędzy przymierzem zawartym na Synaju a Nowym przymierzem. Oba przymierza zawierają element złożenia ofiary. W przymierzu zawartym na Synaju zostają złożone ofiary ze zwierząt, natomiast w Nowym Przymierzu Jezus składa sam siebie w ofierze na krzyżu: „Dlatego Chrystus jest pośrednikiem Nowego Przymierza, ażeby przez śmierć, poniesioną dla odkupienia przestępstw, popełnionych za pierwszego przymierza, ci, którzy są wezwani do wiecznego dziedzictwa, dostąpili spełnienia obietnicy” (Hbr 9,15). Krew Jezusa wylana na ołtarzu krzyża służy do pokropienia ludu, który zostaje odkupiony: „Przystąpiliście... do Pośrednika Nowego Testamentu – Jezusa, do pokropienia krwią, która przemawia mocniej niż krew Abła” (Hbr 12,24). Jezus, ustanawiając Nowe Przymierze, odwołuje się do przymierza na Synaju – „To jest krew Nowego Przymierza” (Mt 26,28). Odpowiednikiem ludu Starego Przymierza utworzonego z dwunastu pokoleń Izraela jest lud Nowego Przymierza utworzony na fundamencie dwunastu Apostołów. Podobnie jak naród wybrany zostaje zaproszony na ucztę, tak w Nowym Testamencie Jezus zaprasza swych uczniów na ucztę – wieczerzę, podczas której ustanawia sakrament Eucharystii. W ten sposób Eucharystia jako uczta miłości uobecnia ofiarę Chrystusa. Jezus jako Boży Posłaniec przychodzi nie po to, aby unicestwić Stare Przymierze, lecz żeby je doprowadzić do ostatecznej doskonałości: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5,17).

3. Starotestamentalne kreacje Kościoła

W Starym Testamencie w relacji Boga do człowieka można wyodrębnić struktury, które jawią się jako prototypy Kościoła.

A. Naród wybrany przez Boga

Nazwa „naród wybrany” odnosi się do wspólnoty Izraela wybranej przez Boga spośród innych narodów. Boży wybór ma charakter bezinteresowny i opiera się na miłości Boga oraz Jego wierności wobec narodu wybranego (Pwt 7,6–8). Świadomość wybrania Bożego stanowi podstawę tożsamości Izraela. Realizacja wybrania narodu (hebr. *‘am*, gr. *laos*) rozpoczęła się od powołania Abrahama i udzielenia mu obietnicy liczego potomstwa i ziemi (Rdz 12–24), zwieńczonej przymierzem (Wj 19–31), przez które naród wybrany stał się świętym zgromadzeniem Pana (*kahal JHWH*), świętą społecznością Pana (*‘edah JHWH*). W aspekcie teologicznym wybranie Izraela przez Boga sytuuje go w centrum historii zbawienia. Naród wybrany jest więc szczególnym „hermeneutą” i „wykonawcą” Bożego orędzia. Wybranie przez Boga determinuje szczególną i niepowtarzalną egzystencję, a przywilej wyboru staje się motywem większej odpowiedzialności oraz wymagań moralnych. Choć Bóg powołuje i wybiera synów Abrahama, to jednak Jego objawienie ma charakter uniwersalny – nie jest zawężone tylko do jednego narodu (wciąż z Bogiem nie jest zdeterminowana przynależnością etniczną, lecz postępowaniem moralnym). Objawienie dane synom Abrahama staje się pomostem dla wszystkich ludów i narodów. Uniwersalizm zbawczy jest głoszony m.in. przez proroków Izraela (Iz 49,16; 56,6–7; Jr 1,5). Przez wybór Izrael staje się szczególną własnością Boga (Wj 19,5; Pwt 4,20; 9,29; 14,2), który dla swoich wybranych jest Świętym, Stworzycielem, Królem, Skałą, Odkupicielem, Światłością, Wszechmocnym, Pasterzem i Opoką (Rdz 49,24; Iz 1,24; 10,17; 30,29; 43,15; 44,6). Izrael jako naród wybrany przez Boga jest okre-

ślany jako: Lud Pana (Iz 1,3; Jr 12,14; Ez 14,9), Sługa Pana (Iz 44,21), Wybrany Boga (Iz 45,4), Syn Pierworodny (Wj 4,22), Lud Pastwiska Boga (Ps 95,7) i Winnica Pana Zastępów (Iz 5,7). Relację wybrania narodu oraz jego przynależności do Boga wyrażają też teksty zawierające określenia „Mój naród”, „Jego naród” (Wj 3,7; 5,1; Pwt 32,9). Idea wybrania narodu podkreślona zostaje w najstarszych wyznaniach wiary (Pwt 7,6; 10,14–15.21; 14,2) i związana jest również z jego uświęceniem, które w języku biblijnym oznacza oddzielenie od innych narodów (Wj 19,6; Pwt 7,6a; 14,2a)¹⁹.

B. Dwanaście Pokoleń

Figura „Dwunastu Pokoleń” odnosi się do dwunastu synów Jakuba, którzy stają się przedstawicielami dwunastu pokoleń Izraela. Osoba patriarchy Jakuba jest kluczowa dla historii i tożsamości Izraela. Jego życie zostaje ukazane w tzw. cyklu Jakuba, zawartym w Rdz 27–36. Jakub po ucieczce przed swym starszym bratem Ezwem zostaje przyjęty do domu swego wuja Labana i przez siedem lat służy mu, aby otrzymać za żonę Rachelę, którą bardzo pokochał. Po siedmiu latach Laban w sposób podstępny pod osłoną nocy zamiast Racheli przyprowadza do Jakuba swą starszą córkę Leę i daje mu ją za żonę. Jakub w ten sposób zostaje zmuszony do służby u swego wuja przez kolejne siedem lat, aby móc pojąć za żonę ukochaną Rachelę (Rdz 29,27). Lea rodzi Jakubowi sześciu synów: Rubena, Symeona, Lewiego, Judę, Issachara i Zabulona oraz córkę – Dinę. Jakub ma jeszcze dwóch synów z niewolnicy Bilhy – Dana i Neftalego oraz dwóch synów z niewolnicy Zilpy – Gada i Asera. Rachel, którą Jakub bardzo miłuje, przeżywa frustrację, gdyż jest niepłodna. Bóg

19 M. Kowalczyk, *Naród w nauce chrześcijańskiej*, Lublin 2002; J. Lemański, *Wybranie, lud Boży, przymierze*, [w:] *Teologia Starego Testamentu*, t. 1, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 97–152; A. Tronina, *Przymierze i wybranie. Lud Boży*, [w:] *Teologia Starego Testamentu*, t. 3, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 135–148; G. Szamocki, *Boże umiłowanie Izraela (Pwt 7,7–10)*, „*Verbum Vitae*”, 23 (2013), s. 17–39.

lituje się nad nią i obdarza ją upragnionym potomstwem. Najpierw rodzi Józefa, a następnie w ziemi Kanaan najmłodszego z synów Jakuba – Beniamina. Podczas tego porodu Rachela umiera. Dwanaście Pokoleń Izraela w ujęciu tekstów Nowego Testamentu (Dz 26,6–7; Jk 1,1; Ap 21,12) stanowi święty związek plemion symbolizujący całą ludzkość złożoną z wielu ludów. Na tej podstawie rodzi się idea Dwunastu Apostołów symbolizujących uniwersalizm nowego ludu Bożego.

C. Święta Reszta

Biblia hebrajska akcentuje ideę Reszty (hebr. *szear*) szczególnie w tekstach prorockich, gdzie mowa jest o tych, którzy pozostali wierni Bogu. U proroków Reszta oznacza tę część narodu, która ocalała od kary Pana. W tym sensie mowa jest o „Reszcie Izraela” (Iz 4,2; por. Jr 6,9; Mi 3,12; So 3,13), o „Reszcie Jakuba” (Mi 5,6–7), o „Reszcie Józefa” (Am 5,15) oraz o „Reszcie Judy” (Jr 40,15; 42,15). Ci, którzy należą do Reszty, odrzucają stanowczo politeizm i przeciwstawiają się apostazji religijnej, pozostając wiernymi przymierzu z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. W okresie przedwygnaniowym pojęcie Reszty związane jest z sądem i karą. Dobrze ilustruje to tekst proroka Amosa: „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli. Wtedy Pan, Bóg Zastępów, będzie z wami, tak jak to mówicie. Miejcie w nienawiści zło, a miłujcie dobro! Wymierzajcie w bramie sprawiedliwość! Może ulituje się Pan, Bóg Zastępów, nad Resztą pokolenia Józefa” (Am 5,14–15). Ideę Reszty ocalałej wskutek interwencji Boga akcentuje prorok Izajasz: „W owym dniu Pan Zastępów będzie koroną chwały i ozdobnym diademem dla Reszty swego ludu” (Iz 28,5); „Reszta ocalałych z domu Judy ponownie zapięści w głąb korzenie i w górze wyda owoce. Albowiem z Jeruzalem wyjdzie Reszta i z góry Syjon garstka ocalałych. Zazdrosna miłość Pana Zastępów tego dokona” (Iz 37,31–32). Prorok Sofoniasz podkreśla ubóstwo i prawość Reszty Izraela: „I zostawię pośród ciebie lud pokorny i biedny,

a szukać będą schronienia w imieniu Pana. Reszta Izraela nie będzie czynić nieprawości ani wypowiadać kłamstw. I nie znajdzie się w ich ustach zwodniczy język, gdy paść się będą i wylegiwać, a nie będzie nikogo, kto by ich przestraszył” (So 3,12–13). Głową i chwałą Świętej Reszty będzie Mesjasz, który pojawi się wewnątrz ludu Bożego²⁰. Starotestamentalni prorocy wyraźnie odróżniają Resztę historyczną, która unika nieszczęść dziejowych w ziemskiej historii (Am 5,15; Iz 37,4; Jr 6,9) od Reszty eschatologicznej, która osiągnie zbawienie na końcu czasów (Mi 5,6; So 3,12; Iz 4,4; 10,22; 28,5; Jr 23,3). Reszta eschatologiczna może być określona Resztą świętą, w której skład wchodzi nie tylko naród wybrany, ale także narody pogańskie. W tej Reszcie świętej może nastąpić realizacja wszystkich Bożych obietnic o charakterze mesjańskim i eschatologicznym. W Nowym Testamencie Reszta Święta zostaje określona Kościołem Bożym złożonym zarówno z Żydów, jak i z pogan (1 Kor 1,2; 10,32; 11,22; 2 Kor 1,1). Dobrze ilustruje to tekst zawarty w liście św. Piotra: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali chwalebne dzieła Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła; wy, którzy byliście nie-ludem, teraz zaś jesteście ludem Bożym, którzy nie dostąpiliście miłosierdzia, teraz zaś jako ci, którzy miłosierdzia doznali (1 P 2,9–10)²¹.

D. Święte Miasto (*Sion, Hieropolis, Civitas Sancta*)

W tekstach Starego Testamentu nazwa Syjon odnoszona jest do Jerozolimy lub do świątyni jerozolimskiej (Ez 40–48; Wj 15,1–18; Iz 27,13; 60,1–9; Ps 78; 79; 87). Syjon to miejsce święte, gdzie spotyka się Niebo i Ziemia: „Stanie się na końcu czasów, że góra świątyni Pańskiej stać będzie mocno na szczycie gór i wystrzeli ponad pagór-

²⁰ D. Adamczyk, *Konotacje starotestamentalnej idei Reszty Izraela w odniesieniu do Kościoła z Ewangelii według świętego Mateusza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 4 (2006), s. 281.

²¹ Zob. też Rz 9–11; 2 Kor 6,16; Hbr 8,10.

ki. Wszystkie narody do niej popłyną, mnogie ludy pójdą i rzekną: «Chodźcie, wstąpmy na górę Pańską, do świątyni Boga Jakuba! Niech nas nauczy dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami. Bo Prawo pochodzi z Syjonu i słowo Pańskie – z Jeruzalem» (Iz 2,2–3). Prorok Ezechiel określa je „środkiem ziemi” (Ez 38,12). To miejsce odpoczynku Boga i manifestacji Mesjasza. Prorok Sofoniasz zapowiada, że miejscem przebywania nowego ludu Bożego będzie Jerozolima – Syjon. W miejscu tym zamieszka i zostanie poznany JHWH – Bóg miłości: „Wyśpiewuj, Córo Syjońska! Podnieś radosny okrzyk, Izraelu! Ciesz się i wesel z całego serca, Córo Jeruzalem! Oddalił Pan wyroki na ciebie, usunął twego nieprzyjaciela; Król Izraela, Pan, jest pośród ciebie, nie będziesz już bała się złego. Owego dnia powiedzą Jerozolimie: «Nie bój się, Syjonie! Niech nie słabną twe ręce!». Pan, twój Bóg, jest pośród ciebie, Mocarz, który zbawia, uniesie się wesołem nad tobą, odnowi cię swoją miłością, wzniesie okrzyk radości” (So 3,14–17). Bóg zapewni swemu ludowi chwałę i przywróci wszystkim ludom wargi czyste, aby oddawali kult prawdziwemu Bogu w jedności i prawdzie: „Wtedy bowiem przywrócę narodom wargi czyste, aby wszyscy wzywali imienia Pana i służyli Mu jednomyślnie” (So 3,9).

E. Zgromadzenie kultyczne (*edah*, *kahal*, *ekklesia*, *synagoge*)

W tekstach starotestamentalnych ważną rolę odgrywa koncept zebrania, zgromadzenia liturgicznego, wspólnoty. Ważnymi komponentami, które konstytuują zgromadzenie, są: 1. wezwanie Boże; 2. dostrzeżenie znaków Boga; 3. słuchanie słowa Bożego oraz 4. sprawowanie kultu ku chwale Boga i duchowego odrodzenia uczestników²². W Biblii hebrajskiej wielokrotnie pojawiają się hebrajskie terminy *edah* (ok. 130 razy) i *kahal* (ok. 35 razy), które oznaczają „zgromadzenie, zebranie wspólnoty”²³. Septuaginta tłumaczy je jako *synagoge*.

22 C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 10.

23 Zob. np. Wj 16,1–36; Lb 10,1–10; 14,1–5; 16,1–3; 17,6–7; 20,1–5.

W Septuagincie termin *synagoge* występuje ok. 200 razy w znaczeniu „zebranie” (np. bogactw lub żniw)²⁴ oraz „zgrupowanie ludzi, zwierząt i rzeczy”²⁵. Przede wszystkim jednak termin ten oznacza „zgrupowanie wspólnoty Izraela”. Wskazują na to często spotykane wyrażenia: „cała synagoga Izraela” (Kpł 4,13; 22,18), „synagoga Izraela” (Wj 12,19; Lb 16,9), „cała synagoga synów Izraela” (Wj 12,3; 12,47; 16,1–2). Najczęściej zgromadzenie to odbywa się w celach kulturowych (Wj 12,6–8; Kpł 9,5; Lb 8,9; Ps 110,1). W Starym Testamencie *synagoge* oznacza też wspólnotę Izraela wędrującą na pustyni ku Ziemi obietnic (Wj 16,1), przeżywającą kryzysy (Lb 14,27; 14,35; 20,4; 31,16; Joz 22,17) i doświadczającą obecności Boga (Wj 16,4–10; Lb 20,11). Warty podkreślenia jest związek pojęcia *synagoge* z problematyką prawną Starego Testamentu. Mojżesz przekazuje przepisy prawa całemu zgromadzeniu (Wj 35,1–35; Pwt 5,22). Sąd zgromadzenia wydaje wyrok dla zabójców chroniących się w miastach ucieczki (Lb 35,12; 35,24–27). Całe zgromadzenie dokonuje ukamienowania przestępcy (Kpł 24,14; 24,16; Lb 15,36). W Starym Testamencie występują także wyrażenia o odłączeniu się od synagogi synów buntu (Kpł 24,14; 24,16; Lb 15,36). Synagoga prawdziwa jest utożsamiona z Synagogą Pana (*edah JHWH*²⁶ lub *kahal JHWH*²⁷).

W tekstach qumrańskich notuje się częste użycie terminu *edah* oznaczającego wspólnotę, zgromadzenie o rysach eschatologicznych²⁸. Wspólnota ta nie obejmuje całego Izraela, lecz jest ograniczona do „wybranej reszty Izraela”, którą stanowią członkowie wspólnoty qumrańskiej. Z kolei w literaturze rabinicznej odpowiednikiem *synagoge* jest aramejski termin *knisza* lub hebrajski termin *kneset* – oba w znaczeniu „zgromadzenie” lub „wspólnota”. Sporadycznie tylko można spotkać ten termin na oznaczenie budowli, miejsca kul-

24 Zob. Syr 31,3; Wj 34,22.

25 Zob. Hi 8,17; Kpł 11,36; Iz 19,6; 37,25; Jr 6,11; Ps 7,8; 21,17; 67,31; 85,14.

26 Lb 27,17; 31,16; Joz 22,16–17.

27 Lb 16,3; 20,4.

28 Zob. 4 QpPs 37,3; 1 QpHab 10,9; 1 QSa 1,1; 1,12–13; 1 QM 4,9.

tu²⁹. Częściej miejsce kultu wspólnoty jest wyrażane w literaturze rabinicznej przy użyciu aramejskiego wyrażenia: *beit knisza* lub hebrajskiego: *beit kneset*.

F. Królestwo Boże

W Starym Testamencie widoczna jest idea JHWH jako Władcy Królestwa Bożego (hebr. *malkut JHWH*)³⁰. Hebrajski termin „malkut” może oznaczać zarówno władzę królewską, jak i obszar, na którym ta władza jest sprawowana. Jak wykazują badania archeologiczne, już w starożytnym Salem zamieszkanym przez Jebuzytów był sprawowany kult bóstwa jako króla. W tekstach starotestamentalnych Bóg wielokrotnie określany jest terminem „król” (heb. *melek*)³¹. Naród wybrany doświadcza opieki i ocalenia przez swego króla. Dobrze wyraża to aklamacja przy cudownym ocaleniu Izraelitów w przejściu przez Morze Czerwone: „JHWH jest królem na zawsze, na wieki” (Wj 15,18). Izrael kształtuje swoją tożsamość w kontekście zbawczego działania Boga, który jest Królem królów: „Albowiem Pan jest naszym sędzią, Pan naszym prawodawcą, Pan naszym królem! On nas zbawi!” (Iz 33,22). Teksty biblijne mocno podkreślają fakt, że królowanie Boga nie ogranicza się tylko do narodu izraelskiego, lecz ma wymiar uniwersalny³². Idea uniwersalistycznego królowania Boga mocno podkreślona jest w sześciu psalmach nazywanych „psalmami królewskimi” (Ps 47; 93; 96; 97; 98; 99). Prorocy Izraela w swoich wizjach ukazywali idealne królestwo Izraela, które w kontekście eschatologicznym osiągało swoją pełnię i doskonałość³³. Z nastaniem tego królestwa mocno wiązali osobę Mesjasza, z rodu Dawida³⁴. Nadzie-

29 Talmud Jerozolimski, Sanh VIII:2.

30 Zob. np. 1 Krn 17,14; 28,5; 2 Krn 13,8; Ps 103,9; 145,11–13.

31 Zob. np. Lb 23,21; Pwt 33,5; 1 Sm 12,12; Ps 5,3; 10,16; Iz 6,5; 33,22; Jr 8,19; 10,7; 51,57; So 3,16; Dn 4,34.

32 Zob. np. 1 Krn 29,11; Jr 10,7; Am 9,7; Iz 44,6; 52,7–10; Za 14,9; 14,16–17; Ml 1,14.

33 Zob. np. Iz 40,3–5; 43,15; 44,6; Mi 4,7.

34 Zob. Iz 7,14; 9,5–6; 11,1; Jr 23,5; Ez 37,24; Am 9,1; Mi 5,1–4.

je te realizują się w osobie Jezusa Chrystusa, który swoją publiczną działalność rozpoczyna od słów: „Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże! Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!” (Mk 1,15). Królestwo to rozpoczyna się wraz z wcieleniem Syna Bożego i swoją pełnią uzyska na końcu czasów.

4. Podsumowanie

Ostatecznie wolno stwierdzić, że Kościół należy do prapierwotnych tajemnic religijnych. Misterium Kościoła może być głębiej zrozumiane w kontekście stwórczego aktu Boga oraz w tajemnicy inkarnacji Słowa. W akcie stwórczym następuje inicjacja wspólnoty bosko-ludzkiej. Stwórca poprzez moc swego Słowa oraz asystę Ducha Bożego i Wiecznej Mądrości tworzy z ludzkością wspólnotę miłości i wolności, która najpełniej realizuje się w Kościele. Bóg ujawnia swoją obecność we wspólnocie Ludu Wybranego ((hebr. *qahal*; gr. *ekklesia*) poprzez przymierze, które stanowi fundament wspólnoty bosko-ludzkiej. W eklezjogenezie już w Starym Testamencie widoczne są kreacje Kościoła w obrazach narodu wybranego, dwunastu pokoleń, świętej reszty, świętego miasta, zgromadzenia kultycznego, królestwa Bożego.

Bibliografia

- Adamczyk D., *Konotacje starotestamentalnej idei Reszty Izraela w odniesieniu do Kościoła z Ewangelii według świętego Mateusza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 4 (2006).
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Watykan 2010.
- Chrostowski W., *Wizja ożywienia wyschniętych kości (Ez 37,1–14) jako świadectwo asyryjskiej diaspory Izraelitów*, „Collectanea Theologica”, 77/4 (2007).
- Dziadosz D., *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Przemyśl 2011.
- Fensham C.F., *The Curse of the Dry Bones in Ezekiel 37,1–14 Changed to a Blessing of Resurrection*, „Journal of Northwest Semitic Languages”, 13 (1987).
- Godlewski Z., *Wizja ożywienia wysuszonych kości (Ez 37,1–14). Opinie współczesnych egzegetów*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 90/3 (2000).
- Homerski J., *Dar Ducha Bożego w nauczaniu proroków*, [w:] *Duch Święty – Duch Boży*, Lublin 1985.
- Kowalczyk M., *Naród w nauce chrześcijańskiej*, Lublin 2002.
- Kudasiewicz J., *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998.
- Lemański J., *Wybranie, lud Boży, przymierze*, [w:] *Teologia Starego Testamentu*, t. 1, red. M. Rosik, Wrocław 2011.
- Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009.
- Pikor W., *Postać Mesjasza w świetle Izajaszowych prorocत्व*, [w:] *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej*, red. H. Drawnel, Lublin 2007.
- Ravasi G., *Tajemnica Boga*, Kraków 2006.
- Rumianek R., *Co przedstawia wizja doliny ożywionych kości Ez 37,1–14?*, [w:] *Scripturae lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, Tarnów 2010.
- Ska, J.L., *The Abraham Cycle. Synchronic and Diachronic Analysis*, Rome 1996.
- Schenker A., *L'origine de l'idée d'une alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament*, „Revue Biblique”, 95 (1988).
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*, Watykan 1965.

- Szamocki G., *Boże umiłowanie Izraela (Pwt 7,7-10)*, „Verbum Vitae”, 23 (2013).
- Tronina A., *Przymierze i wybranie. Lud Boży*, [w:] *Teologia Starego Testamentu*, t. 3, red. M. Rosik, Wrocław 2011.
- Vanhoye A., *L'Epistola agli Ebrei*, Bologna 2010.
- Wróbel M.S., 'Ja i Ojciec jedno jesteśmy' (J 10,30). *Chrystologia Ewangelii św. Jana wobec żydowskiego monoteizmu*, [w:] *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej*, red. H. Drawnel, Lublin 2007.
- Wróbel M.S., *Przymierze na Synaju*, [w:] *Krąg Biblijny. Materiały dla duszpasterzy, animatorów i wszystkich, którzy pragną czytać Pismo Święte*, nr 5, Tarnów 2007.
- Wróbel M.S., *Dekalog jako mądrość wiodąca ku Bogu i bliźniemu*, [w:] *Krąg Biblijny. Materiały dla duszpasterzy, animatorów i wszystkich, którzy pragną czytać Pismo Święte*, nr 6, Tarnów 2008.
- Wróbel M.S., *Uniwersalizm zbawczej ekonomii: Słowo, Mądrość, Duch*, [w:] *Stary Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2009.

Abstrakt

Prototypy Kościoła w Starym Testamencie

W niniejszym artykule autor zajmuje się prototypami Kościoła w Starym Testamencie. Zwraca uwagę na wspólnototwórcze działanie Boga w Starym Testamencie, podkreślając w szczególności akt stwórczy jako inicjację wspólnoty bosko-ludzkiej oraz przymierze jako realizację wspólnoty bosko-ludzkiej. Wyróżnia również starotestamentowe kreacje Kościoła, ukazując Bożą pedagogię w kształtowaniu relacji bosko-ludzkiej (Naród Wybrany, Dwanaście Pokoleń, Święta Reszta, Święte Miasto, zgromadzenie kultowe, Królestwo Boże).

Słowa kluczowe: Kościół, wspólnota, przymierze, Naród wybrany przez Boga, Dwanaście Pokoleń, Święta Reszta, Święte Miasto, zgromadzenie kultyczne, Królestwo Boże

Summary

Prototypes of the Church in the Old Testament

In the present article the author deals with the prototypes of the Church in the Old Testament. He draws attention to this communal-creative action of God in the Old Testament, emphasizing in particular the creative act as the initiation of the divine-human community and the covenant as the implementation of the divine-human community. He also distinguishes the Old Testament creations of the Church, showing God's pedagogy in shaping the divine-human relationship (the Chosen Nation, Twelve Generations, Holy Remnant, Holy City, cult gathering, kingdom of God).

Keywords: Church, community, covenant, God's chosen people, Twelve tribes, Holy Remnant, Holy City, cultic congregation, Kingdom of God

Noty o Autorach

Borkowski Kacper, diakon, paulin, absolwent Instytutu Teologicznego Zakonu św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie. Studia ukończył obroną pracy magisterskiej z zakresu mariologii. Obecnie posługuje w paulińskiej parafii pod wezwaniem św. Józefa Oblubieńca NMP w Świdnicy jako katecheta.

Degórski Bazyl, paulin, prof. dr hab., profesor patrologii i teologii dogmatycznej okresu patrystycznego na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu w Rzymie („Angelicum”), profesor patrologii i antropologii patrystycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym „Teresianum” w Rzymie; autor wielu cennych książek i setek artykułów naukowych; prokurator generalny Zakonu Paulinów przy Stolicy Świętej.

Filipiuk Łukasz, paulin, mgr lic., podejmuje kształcenie w Szkole Doktorskiej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie; dyscyplina Teologia. Rozprawę doktorską poświęca tematyce obrony życia dzieci poczętych z perspektywy Jasnej Góry – analizuje i bada rolę i znaczenie duchowej stolicy Polski w całokształcie ruchu pro-life. Szczególnym polem badania jest dzieł Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego.

Kahle Michael, prezbiter diecezji kolońskiej, prałat, urzędnik watykański. Urodzony w 1973 r. w Solingen (Republika Federalna Niemiec). Studiował filozofię i teologię w Bonn, Münster i Rzymie. Kapelan w Kolonii, wikariusz katedralny i ceremoniarz katedralny w katedrze kolońskiej, koordynator liturgii podczas podróży apostołskiej papieża Benedykta XVI do Niemiec, dyrektor Arcybiskupiego Klasztoru Teologicznego Collegium Albertinum w Bonn. Doktorat z teologii na Wydziale Teologicznym w Trewirze i nominacja na kapelana Jego Świątobliwości. Od 2015 r. członek Dykasterii ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w Watykanie. 2024 r. mianowany kanonikiem Papieskiej Bazyliki Santa Maria Maggiore w Rzymie.

Lewandowicz Janusz, prezbiter diecezji łódzkiej, ukończył studia teologii, filologii klasycznej i historii Kościoła (patrologia). Pracował w Katedrze Teatru i Dramatu Antycznego KUL, a obecnie w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi i na Akademii Katolickiej w Warszawie. Rozprawę doktorską poświęcił religijnemu wymiarowi *Bachantek* Eurypidesa, habilitacyjną – obrazowi życia monastycznego w *Listach* Grzegorza Wielkiego oraz w ówczesnym prawie cesarskim i kościelnym. Jest autorem publikacji poświęconych tragedii greckiej, religioznawczych, patrystycznych. Należy do grona tłumaczy dzieł Plotyna.

Ławreszuk Marek, prezbiter, dr hab., prof. UwB. Duchowny prawosławny teolog, liturgista. Kierownik Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, redaktor naczelny czasopisma „Elpis”, proboszcz Parafii Prawosławnej Zmartwychwstania Pańskiego w Białymstoku. Członek Komitetu Nauk Humanistycznych, Oddział PAN w Olsztynie i w Białymstoku oraz Koła Współpracowników Zespołu Języka Religijnego PAN. Autor lub współautor 9 monografii, 3 przekładów oraz ponad 50 publikacji naukowych. Zainteresowania badawcze: teologia dogmatyczna, etyka, prawo kanoniczne, idee

nacjonalistyczne w chrześcijaństwie, liturgika historyczna, obrzędowość prawosławna, ikonografia chrześcijańska, terminologia religijna, teolingwistyka.

Łydek Grzegorz, prezbiter, dr, wykładowca teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym „G. Toniolo” w Pescarze – filia Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie. Ostatnio opublikował *L'attualità dei tratti salienti del Magistero di san Giovanni Paolo II* (Padova 2024), *Soltanto l'amore e la misericordia di Dio sono credibili – il messaggio cristiano più bello e più affascinante* (Padova 2024).

Mastej Jacenty, prezbiter diecezji rzeszowskiej, dr hab., prof. KUL, teolog. Od 1998 r. zatrudniony w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Kierownik Katedr Chrystologii i Eklezjologii Fundamentalnej KUL. Prowadzi także wykłady zlecone w Instytucie Wyższych Studiów Teologicznych w Rzeszowie. Jego zainteresowania obejmują następujące zagadnienia: metodologia chrystologii fundamentalnej, nowe argumenty na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa i Kościoła, wiarygodność i tożsamość Kościoła, dzieje oraz dorobek naukowy lubelskiego ośrodka apologetycznego i lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej. Autor m.in. *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa* (Lublin 2014) oraz *Jezus jest Sensem. Fundamentalna chrystologia sensu inspirowana twórczością Josepha Ratzingera* (Lublin 2024).

Napiórkowski A. Andrzej, paulin, prof. zw. dr hab. Od 2001 r. kieruje Katedrą Eklezjologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, a od 2020 r. jest także Dyrektorem Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu. Jego badania naukowe obejmują eklezjologię integralną, a zwłaszcza eklezjogenezę. Zajmuje się też chrystologią fundamentalną, zagadnieniami ekumenicznymi (kwestia usprawiedliwienia) oraz mariolo-

gią. Członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Autor ponad 30 książek oraz licznych naukowych publikacji.

Nomo Belinga Augustyn, paulin. Swoją pracę magisterkę z teologii fundamentalnej bronił na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie w 2024 r. Aktualnie jest duszpasterzem w parafii św. Marcina z Tours w Ayos, Kamerun.

Sejbuk Adam, misjonarz św. Wincentego a Paulo, dr nauk teologicznych, absolwent Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Centre Sèvres w Paryżu, wykładowca teologii dogmatycznej.

Strzelczyk Daniel, mgr lic. teologii, doktorant trzeciego roku nauk teologicznych w Szkole Doktorskiej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, e-mail: daniel.strzelczyk@interia.pl.

Wróbel S. Mirosław, prezbiter diecezji lubelskiej, ur. w 1966 r. w Kędzierzynie-Koźlu, profesor zwyczajny, doktor habilitowany teologii biblijnej KUL; doktor nauk biblijnych École Biblique w Jerozolimie; dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych KUL; kierownik Katedry Filologii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej w Instytucie Nauk Biblijnych KUL; konsultor Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski; prezes Stowarzyszenia *Verbum Sacrum*. Autor wielu monografii i artykułów dotyczących badań nad Ewangelią Janową, nad judaizmem okresu Drugiej Świątyni oraz nad relacją między judaizmem i chrześcijaństwem. Dyrektor i redaktor naukowy nowatorskiego w Polsce projektu przekładu targumów (Biblia Aramejska).

Spis treści

Wstęp	5
Augustyn Nomo Belinga OSPPE Kościół rodziną Boga w ujęciu Augustyna Ramazani Bishwende.....	13
Kacper Borkowski OSPPE Maryja – kobieta wszech czasów	39
Bazyli Degórski OSPPE Religia chrześcijańska i polityka cesarska pod rządami Konstantyna Wielkiego i Konstancjusza II	63
Łukasz Filipiuk OSPPE Duchowa Adopcja Dziecka Poczętego wobec zjawiska „kultury śmierci”	93
Msgr Michael Kahle Geistlicher Ökumenismus: Die Einheit der Kirche entsteht im Gebet	119
Ks. Janusz Lewandowicz Kościół a Kościoły w łódzkiej perspektywie historyczno-teologicznej	145

Ks. Marek Ławreszuk Istota i natura Cerkwi	173
Ks. Grzegorz Łydek La Chiesa Cattolica Romana e le altre Chiese Cristiane nel contesto storico italiano	199
Ks. Jacenty Mastej Wiarygodność Kościoła.....	213
Andrzej Napiórkowski OSPPE Ludzki Kościół Trójcy Świętej jako sakramentalne misterium	241
Adam Sejbuk CM Grupa z Dombes – ekumeniczne spojrzenie na katolickość.....	263
Daniel Strzelczyk Ku zrozumieniu Prawosławia. Antyekumeniczne nurty Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej	289
Ks. Mirosław S. Wróbel Prototypy Kościoła w Starym Testamencie.....	311
Noty o Autorach	331

**W niniejszej serii dotychczas ukazały się
następujące pozycje:**

- T. I: *Kapłaństwo zakonników. Refleksja teologiczna w Roku Kapłańskim*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo Unum, Kraków 2010, ss. 132.
- T. II: *Dialog ekumeniczny a missio Ecclesiae*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2011, ss. 264.
- T. III: *Królestwo Boże a Kościół*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2012, ss. 250.
- T. IV: *Koncepcje teologii katolickiej*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UP JP II, Kraków 2013, ss. 334.
- T. V: *Piękno Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2014, ss. 211.
- T. VI: *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2015, ss. 399.
- T. VII: *Kościół i dar pokoju*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2016, ss. 374.
- T. VIII: *Reformatorzy a Kościół rzymski*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UP JP II, Kraków 2017.
- T. IX: *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UP JP II, Kraków 2018.

- T. X: *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UP JP II, Kraków 2019.
- T. XI: *Kościół i Maryja*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UP JP II, Kraków 2020.
- T. XII: *Kościół i człowiek*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UP JP II, Kraków 2021.
- T. XIII: *Eucharystyczna wspólnota*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2022.
- T. XIV: *Kościół i świat*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UP JP II, Kraków 2023.
- T. XV: *Kościół i kultura*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UP JP II, Kraków 2024.
- T. XVI: *Kościół a Kościoły*, red. A.A. Napiórkowski, A. Sejbuk, Wydawnictwo UP JP II, Kraków 2025.

scriptum

