

# TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 19 (2025) nr 1

Towarzystwo Teologów Dogmatyków stanowi kontynuację Sekcji Dogmatyków Polskich, zrzeszającej wykładowców wydziałów teologicznych i seminariów duchownych. Towarzystwo uzyskało zatwierdzenie Statutu podczas Konferencji Episkopatu Polski na 335 Zebraniu Plenarnym, obradującym w Warszawie w dniach 8-9 marca 2006 r. Aktualnie zrzesza ponad 100 członków. Doroczne spotkania podejmują aktualne zagadnienia doktrynalne, pastoralne i kulturowe. Ich owocem stają się publikacje książkowe oraz dokumentacja na łamach czasopisma „Teologia w Polsce” i stronie internetowej [www.dogmatyka.pl](http://www.dogmatyka.pl).

#### **Zarząd Towarzystwa Teologów Dogmatyków**

Prezes: ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (WT US, Koszalin)

Wiceprezes: dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (WT UWM, Olsztyn)

Sekretarz/skarbnik: ks. dr Bogdan Kulik MSF (WT UAM, Kazimierz Biskupi)

Członkowie: ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT, Wrocław)

ks. dr hab. Tomasz Nawracała prof. UAM (WT UAM, Poznań)

Czasopismo dofinansowane ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę, na podstawie umowy nr 646/P-DUN/2019. Nazwa zadania: „Umiejdzynarodowienie czasopisma Teologia w Polsce”.

# TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 19 (2025) nr 1

półrocznik  
Towarzystwa Teologów Dogmatyków

## **RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”**

ks. prof. dr Lajos Dolhai, Eger (Węgry)  
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź, Lublin  
ks. prof. dr César Izquierdo Urbina, Pamplona (Hiszpania)  
o. prof. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv, Rzym (Włochy)  
o. prof. dr Thomas Kollampampil CMI, Bangalore (Indie)  
ks. prof. dr Dariusz Kowalczyk SJ, Rzym (Włochy)  
ks. prof. dr Oswaldo Martínez Mendoza, Tunja (Kolumbia)  
prof. dr hab. Jana Moricová, Ružomberok (Słowacja)  
o. prof. dr hab. Jacek Salij OP, Warszawa  
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik, Katowice  
ks. prof. dr Željko Tanjić, Zagrzeb (Chorwacja)  
ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec, Wrocław

## **KOLEGIUM REDAKCYJNE „TEOLOGII W POLSCE”**

Redaktor naczelny: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL  
jlekan@kul.lublin.pl  
Sekretarz Redakcji: dr Marcin Walczak  
marwal8@wp.pl  
Redaktor prowadzący: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL

## **RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”**

ks. Grzegorz Bachanek, ks. Grzegorz Barth, ks. Janusz Bujak, ks. Paweł Kiejkowski,  
ks. Adam Kopeć, ks. Mirosław Kowalczyk, Jana Moricova, ks. Jarosław Moskałyk,  
ks. Antoni Nadbrzeźny, ks. Tomasz Nawracała, ks. Andrzej Proniewski, ks. Leon Siwecki,  
ks. Marcin Składanowski

Adres wersji elektronicznej:  
<http://www.dogmatyka.pl/TwP>  
<https://czasopisma.kul.pl/twp>

Wersje drukowane dostępne w siedzibie redakcji.

ISSN 1732-4572

Adres redakcji:  
„Teologia w Polsce”  
Al. Raławickie 14  
20-950 Lublin  
[Kolegium Jana Pawła II p. 819]  
Ark. wyd. 10. Format B5. Nakład 180 egz.

SPIS TREŚCI  
TWP 19 (2025) 1

ARTYKUŁY

|   |     |
|---|-----|
| Ks. Dariusz Kowalczyk, <i>Konfrontacja wiary z marksizmem kulturowym</i> .....  | 7   |
| Ks. Janusz Królikowski, <i>Kult eucharystyczny poza Mszą św. w drugim tysiącleciu Kościoła</i> .....  | 29  |
| Ks. Bogdan Ferdek, <i>Kościół jako Oblubienica Chrystusa w pismach Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża</i> .....   | 55  |
| Ks. Jacek Froniewski, <i>Znaczenie soboru nicejskiego (325 r.) dla Kościoła z perspektywy 1700 lat</i> .....  | 71  |
| Ks. Dariusz Klejnowski-Różycki, ks. Piotr Sękowski, ks. Bartłomiej Cudziło, <i>Christianity in the Socialist Kingdom on the Mekong: The Church and Theology of Laos</i> ..... | 93  |
| Wojciech Jakubowski, <i>Eucharystia jako ofiara Kościoła w świetle dokumentów Magisterium po Vaticanum II</i> .....   | 119 |

DOKUMENTACJA

|  |     |
|--|-----|
| O. Andrzej Napiórkowski, „ <i>Kościół i Kościoły</i> ”.<br><i>Interdyscyplinarne Sympozjum Ogólnopolskie</i> ..... | 143 |
|--|-----|

RECENZJE

|   |     |
|---|-----|
| Leila Miller, Trent Horn, <i>Tak zostaliśmy stworzeni. Jak przygotować dzieci do zmierzenia się ze współczesnymi wyzwaniem moralnymi</i> (Adam Budziński) ..... | 153 |
| Ks. Józef Warzeszak, <i>Papieskie modlitwy maryjne</i> (ks. Sylwester Jaśkiewicz) .....   | 160 |
| Ks. Józef Warzeszak, <i>Benedykta XVI spojrzenie na świat współczesny</i> (ks. Sylwester Jaśkiewicz) .....  | 162 |

## Spis treści

---

|  |     |
|--|-----|
| Jarosław Babiński, <i>Ecotheology: A New Approach</i> (ks. Szymon Kocemba) .....   | 164 |
| Andrzej Napiórkowski OSPPE, <i>O większy skandal chrześcijaństwa. Postulaty dekonstruktywizmu Kościoła i świata</i> (ks. Janusz Lekan) ..... | 167 |

Ks. Dariusz Kowalczyk SI\*  
Roma

## KONFRONTACJA WIARY Z MARKSIZMEM KULTUROWYM

### CONFRONTATION OF FAITH WITH CULTURAL MARXISM

#### Summary

Faith is carried by culture, and culture opens itself to transcendence through faith. Faith without culture hovers in a vacuum, and culture without faith becomes shallow and commercialised. Unfortunately, the fruitful relationship between faith and culture is being weakened in a disturbing way. Worse still, culture itself is weakening, sometimes becoming the opposite of real culture, that is, anti-culture. These processes are related to neo-Marxism, i.e., cultural Marxism, which in the last century has successfully implemented a „march through institutions”. Suffice it to mention such phenomena rooted in neo-Marxism as the dictatorship of relativism, negative tolerance, gender/LGBT, woke ideology. The foundations of these ideologies were laid by neo-Marxist thinkers, gathered around the so-called Frankfurt School. A Church that seeks to proclaim salvation in Jesus Christ cannot fail to confront cultural Marxism today. In this confrontation, among other things, a renewed apologia is needed, which will put the person of Jesus Christ in the centre again.

**Keywords:** culture, faith, cultural Marxism, Frankfurt School, new apologia

---

\* Dariusz Kowalczyk – polski jezuita. Odbył studia filozoficzne w Krakowie, a studia teologiczne w Warszawie i w Rzymie, gdzie na Uniwersytecie Gregoriańskim napisał pod kierunkiem prof. Luisa Ladarii SJ doktorat z teologii dogmatycznej (1998). W latach 1998–2003 wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie; w latach 2003–2009 przełożony Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego; od roku 2010 wykładowca, a od 2013 r. profesor Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie; w latach 2013–2019 dziekan tegoż Wydziału. Autor ponad 70 artykułów teologicznych i 13 książek (zob. <https://www.unigre.it/it/docenti/scheda/?id=733>). Adres do korespondencji: kowalczyk@unigre.it; ORCID: 0000-0002-6469-2443.

### Streszczenie

Wiara jest niesiona przez kulturę, a kultura otwiera się na transcendencję poprzez wiarę. Wiara bez kultury jest zawieszona w próżni, a kultura bez wiary staje się płytka i zmerkantylizowana. Niestety, owocny związek wiary i kultury ulega niepokojącemu osłabieniu. Co gorsza, słabnie sama kultura, stając się niekiedy przeciwieństwem prawdziwej kultury, czyli antykulturą. Te procesy związane są z neomarksizmem, czyli marksizmem kulturowym, który w ostatnim wieku z powodzeniem realizuje „marsz przez instytucje”. Wystarczy wspomnieć takie zakorzenione w neomarksizmie zjawiska, jak dyktatura relatywizmu, tolerancja negatywna, gender/LGBT, wokizm. Podwaliny pod te ideologie położyli m.in. neomarksistowscy myśliciele, skupieni wokół tzw. szkoły frankfurckiej. Kościół, który chce głosić zbawienie w Jezusie Chrystusie, nie może nie konfrontować się dziś z marksizmem kulturowym. W tej konfrontacji potrzebna jest m.in. odnowiona apologia, która na nowo postawi w centrum osobę Jezusa Chrystusa.

**Słowa kluczowe:** kultura, wiara, marksizm kulturowy, szkoła frankfurcka, nowa apologia

\*

To, co nazywamy kulturą, wymyka się ścisłym definicjom. Wielu autorów proponuje różne jej określenia. Sobór Watykański II w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym stwierdził, że

[...] mianem kultury w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne, tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej, przez postępowanie obyczajów i dążenia instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości<sup>1</sup>.

Tak rozumiana kultura jest dziś bardziej niż kiedykolwiek zagrożona przez to, co pretenduje do bycia kulturą, nową kulturą, ale w gruncie rzeczy jest antykulturą, która w żaden sposób człowieka nie udoskonala, lecz degradowa. Ta sytuacja nie może nie być przedmiotem refleksji Kościoła, gdyż Ewangelia, którą Kościół głosi, jest niesiona przez kulturę. Z drugiej strony kultura jest uwznioślana, udoskonalana przez Ewange-

---

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska Gaudium et spes*, 53.

lię, czego świadectwem są największe dzieła sztuki, architektury, malarstwa, rzeźby i literatury. Orędzie wiary bez kultury jest słabo słyszalne i słabo widoczne, a kultura bez wiary w Boga, a przynajmniej bez poszukiwania tego, co transcendentne, jałowuje, stając się łupem konsumpcji i ideologii. Najgroźniejszą i najbardziej rozpowszechniającą się ideologią jest marksizm kulturowy, który w swej istocie jest antykulturowy.

## ROZEJŚCIE SIĘ WIARY I KULTURY

Związek wiary i kultury stanowił ważny element nauczania Jana Pawła II. Było to wynikiem nie tylko jego teoretycznych rozważań, ale całej drogi życiowej Karola Wojtyła, na której spletały się m.in. wiara, sztuka, literatura, poezja, teatr<sup>2</sup>. W przemówieniu w siedzibie UNESCO w Paryżu (2 czerwca 1980 r.) papież przedstawił syntezę tego, czym jest kultura w życiu człowieka:

Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. [...] Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. [...] Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej „jest”<sup>3</sup>.

Skoro rola kultury jest tak konstytutywna dla człowieczeństwa, to jest także – jak już zauważyliśmy – fundamentalna dla wiary. W 1982 roku z okazji powołania Papieskiej Rady ds. Kultury Jan Paweł II stwierdził: „Synteza kultury i wiary jest wymaganiem nie tylko kultury, lecz także wiary [...]. Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżyta wiernie”<sup>4</sup>. Z drugiej strony – jak podkreślił papież w Pradze, przemawiając do ludzi nauki i kultury – „bez perspektywy transcendentnej, bez zmysłu przekraczania widzialnej rzeczywistości każda kultura pozostaje żalonym fragmentem, niczym wieża

---

<sup>2</sup> Paweł Rojek zauważył, że „w czasie swoich podróży do Polski papież 38 razy cytował naszych wieszczów, w tym 16 razy Norwida; dla porównania, o św. Tomaszu z Akwinu, doktorze Kościoła, wspominał tylko dwa razy” (P. Rojek, *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Kraków 2016, s. 13).

<sup>3</sup> Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone 2 czerwca 1980 r. w UNESCO, <https://teologiapolityczna.pl/jan-pawel-ii-przemowienie-wygloszone-2-czerwca-1980-roku-w-unesco>, nr 6–7 [dostęp: 25.03.2025].

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady do spraw Kultury*, List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli, Rzym, 2 maja 1982 r., w: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 161.

Babel”<sup>5</sup>. A zatem wiarę i kulturę trzeba rozróżniać, ale nie można ich rozdzielać bez szkody dla jednej i drugiej, co nie znaczy, że nie może istnieć jakiś fragment autentycznej kultury, który od religijnej wiary wydaje się oddalony. Innymi słowy, nie każda kultura musi być „religijna” lub „konfesyjna”, aby być prawdziwą kulturą. Niemniej każda prawdziwa kultura winna być otwarta na ten wymiar człowieka, który przekracza doczesność i wychyla się ku nieskończoności, i który wyraża się konkretnie w tym, co nazywamy wiarą.

Niestety, rozejście się kultury i wiary dzieje się na naszych oczach. Ma ono zresztą swoją długą historię. Tak na przełomie XIX i XX wieku pisał Stanisław Brzozowski:

Chrześcijaństwo, katolicyzm, Kościół, religia są w naszym życiu obecnem sprawami istniejącymi bezwzględnie na zewnątrz literatury, filozofii, nauki, wszystkiego, co stanowi kulturę. Możemy mówić o stosunkach kultury do chrześcijaństwa, Kościoła etc. – ale gdy mamy do czynienia z typami życia, w których ten związek jest organiczny, gdy mamy do czynienia z typami, w których zostaje zrealizowana cała potężna idea chrześcijaństwa, Kościoła, jest to dla nas świat, w którym nie umiemy się orientować<sup>6</sup>.

Tę nieczytelność chrześcijaństwa dla wielu obszarów kultury, czyli rozdzwięk między kulturą a Ewangelią, papież Paweł VI nazwał „dramatem naszych czasów” i dlatego postrzegał ewangelizację jako przywracanie jedności kultury i Ewangelii, jak to czytamy w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi*<sup>7</sup>. Podobnie myślał Jan Paweł II, który we wspomnianym już liście napisanym z okazji powołania Papieskiej Rady ds. Kultury stwierdził: „Od początku mego pontyfikatu utrzymywałem, że dialog Kościoła z kulturami naszych czasów stanowi żywotne pole działania, na którym w tych ostatnich latach XX wieku rozgrywają się losy świata”<sup>8</sup>. Niestety, wydaje się, że ów dialog kultury i wiary chrześcijańskiej wszedł w głęboki kryzys. Przy czym nie chodzi jedynie o rozdział kultury i wiary. Problem jest poważniejszy, bardziej fundamentalny. Załamała się bowiem sama kultura, stając się w wielu przypadkach antykulturą, opakowaną artystycznie ideologią.

---

<sup>5</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do ludzi nauki i kultury, Praga, 21 kwietnia 1990 r., w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 305.

<sup>6</sup> S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Lwów 1913, s. 59 [zachowano oryginalną pisownię].

<sup>7</sup> Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, 20; por. J. Kulisz, *Kościół w służbie jednoczącej się Europie*, „Studia Bobolanum” 31 (2020) 1, s. 11.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady do spraw Kultury...*, s. 159.

Jan Paweł II odróżniał kulturę prawdziwą i nieprawdziwą. Tą ostatnią nazywał też kulturą „rozdartą”. W jednym z przemówień papież powiedział o wielkim ryzyku „ukształtowania się «kultury rozdartej», która byłaby w istocie zaprzeczeniem prawdziwej kultury”<sup>9</sup>. A na czym miałyby polegać owo rozdarcie? Przede wszystkim na wspomnianej już utracie transcendentnej perspektywy, która przekracza to, co widzialne, na życie bez ducha i bez tajemnicy, na zredukowaniu egzystencji do użycia i konsumpcji. Oczywiście, można by powiedzieć, że kultura albo jest kulturą, albo nią nie jest, a zatem lepiej nie mówić o kulturze nieprawdziwej. Niemniej, samo pojęcie „kultura” w jego szerokim rozumieniu nie musi wskazywać na coś pozytywnego, co pozwala człowiekowi wzrastać. Ponadto istnieją różne opinie na temat kultury. Co jednym się podoba, inni mogą uważać za szkodliwe. Dlatego jest sens w rozróżnieniu między prawdziwą i nieprawdziwą kulturą, czyli antykulturą. Prawdziwa kultura może być nośnikiem wiary. Nieprawdziwa natomiast umniejsza człowieka, negując jego przekraczającą żywot doczesny godność i powołanie ku wieczności. A zatem to nie rozejście się wiary i kultury jest największym problemem, ale uformowanie się antykultury, która jest wrogiem wiary w Stwórcę i Zbawiciela człowieka.

## ANTYKULTURA I POCZĄTKI MARKSIZMU KULTUROWEGO

Czym właściwie jest antykultura? Na to pytanie stara się odpowiedzieć Krzysztof Karoń w książce *Historii antykultury*<sup>10</sup>. Autor zaczyna od refleksji nad kryzysem sztuki współczesnej. Zauważa, że w historii sztuki nie brakowało przełomów, ale układały się one w logiczną całość, gdyż zawsze sztuka była „wyrazem kultu żmudnej, planowej i twórczej pracy, dążenia do doskonałości”. Natomiast sztuka współczesna jest „wyrazem chaosu, przypadku, bylejakości, destrukcji, brzydoty i w ostatecznej konsekwencji – patologii i w tym znaczeniu nie jest ona kontynuacją, ale zaprzeczeniem całej sztuki”<sup>11</sup>. Czyli jest antykulturą, częścią globalnej, miękko-totalitarnej neomarksistowskiej ideologii w „białych rękawiczkach”, przenikającej się z tym, co można nazwać religią humanistyczną. Antykultura nie tyle nie jest zainteresowana wiarą ani nawet szeroko ro-

---

<sup>9</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, Rzym, 31 października 1993 r., w: *Przemówienia i homilie...*, s. 339.

<sup>10</sup> K. Karoń, *Historia antykultury. Podstawy wiedzy społecznej*, Warszawa 2018.

<sup>11</sup> Tamże, s. 11.

zumianym dziedzictwem biblijno-chrześcijańskim, ile ze swej natury jest chrystofobiczna i nie waha się prowokować bluźnierstwami. Jeśli odwołuje się do chrześcijaństwa, to najczęściej po to, by je wyśmiewać, oskarżać lub przedrzeźniać. Nie może być inaczej, skoro opiera się ona na zacieraniu i odwracaniu znaczenia pojęć zakorzenionych w Biblii oraz filozofii Gregów i utrwalonych w dotychczasowej historii ludzkości, jak płęć, małżeństwo, rodzina, kobieta, mężczyzna, miłość, nienawiść, szacunek, tolerancja, dobro, piękno... Ta obsesja przeciwstawiania się temu, co było, a szczególnie łacińsko-chrześcijańskiej cywilizacji, sprawia, że antykultura jest irracjonalna. Karoń stwierdza:

Najważniejszy proces w najnowszej historii kultury nazywany marszem przez instytucje doprowadził do rozmycia lub zmiany treści pojęć ukształtowanych w długim procesie historycznym. W jej wyniku, używając do opisu rzeczywistości pojęć, którym przypisujemy treści właściwe racjonalnej kulturze, posługujemy się językiem kryjącym treści właściwe irracjonalnej antykulturze<sup>12</sup>.

Z biblijno-teologicznego punktu widzenia można by zauważyć, że antykultura odwracająca znaczenie pojęć ma swoje korzenie w kuszeniu pierwszych rodziców w raju. Ten genialny obraz Księgi Rodzaju pokazuje pokusę budowania świata na opak, wbrew rzeczywistości. Wąż przekonuje niewiastę, że powinna zbuntować się przeciwko Bogu, a wtedy „otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3,5). To znaczy, że sami będą decydować, co jest dobre, a co złe. Ta pokusa cechuje klasyczny bezbożny marksizm, który jednak poniósł porażkę. Nie odszedł on wszakże zupełnie do lamusa, ale przepoczwarzył się w neomarksizm, w którym chodzi o zbudowanie nowego, lepszego, marksistowskiego świata, tyle że innymi metodami niż krwawa rewolucja i siłowa zmiana własności.

Już w latach dwudziestych XX wieku zachodni marksiści podjęli próby rewizji klasycznego marksizmu, który praktycznie realizował Lenin. Jednym z ojców tej rewizji był Antonio Gramsci (1891–1937)<sup>13</sup>. Zdaniem amerykańskiego komunisty i eksperta od Gramsciego, Carla Boggsa, być może żaden z dwudziestowiecznych teoretyków nie przyczynił się w większej mierze do odrodzenia marksizmu niż właśnie Gramsci, którego dzieła

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 15.

<sup>13</sup> Zob. D. Kowalczyk, *Triada i Trójca. Marsz przez instytucje w perspektywie teologicznej*, <https://wszystkoconajwazniejsze.pl/dariusz-kowalczyk-sj-triada-i-trojca-marsz-przez-instytucje-w-perspektywie-teologicznej/> [dostęp: 25.03.2025].

stały się, począwszy od wczesnych lat sześćdziesiątych, niezwykle popularne w zachodnich sferach lewicowych. Ten włoski komunista był współzałożycielem Włoskiej Partii Komunistycznej, filozofem i dziennikarzem. Stworzył podstawy współczesnego neomarksizmu, czyli marksizmu kulturowego. Najważniejsze teksty Gramsciego, tzw. *Zeszyty więzienne*, powstały podczas jego pobytu w więzieniu, a zostały wydane po wojnie. Włoski komunista zauważył już pod koniec lat dwudziestych, że sowiecka rewolucja nie zapaliła całej Europy, jak tego oczekiwano, ponieważ ludzie pozostawali pod wpływem wiary i kultury chrześcijańskiej. A zatem rewolucji nie należy zaczynać od bazy, czyli od siłowego zniesienia własności prywatnej, ale od nadbudowy, od kultury. Dlatego właśnie mówimy o marksizmie kulturowym. Trzeba ideologicznie przemielić i przekształcić instytucje społeczne, szkoły, partie polityczne, sądownictwo, media, sztukę, a także Kościoły. To dopiero umożliwi sięgnięcie po pełną władzę nie tylko polityczno-ekonomiczną, ale przede wszystkim duchową, i zaprowadzenie komunistycznych porządków. Taka strategia, rozwinięta m.in. przez szkołę frankfurcką, postuluje zatem nie gwałtowną, pełną przemocą rewoltę, ale rewolucję cierpliwą, obliczoną na dziesięciolecia, tj. stopniowe wprowadzanie dyktatu „w białych rękawiczkach”.

Naszkiecowaną przez Gramsciego drogę do komunizmu nazwano „długim marszem przez instytucje”. Od pewnego czasu jest coraz bardziej oczywiste, że marsz ten powiódł się, co więcej, nabrał dziś niebywałego przyspieszenia. Profesor Bogusław Wolniewicz wskazywał na trzy najważniejsze ośrodki niezależności: rodzinę, Kościół powszechny i uniwersytety. Jednak – jego zdaniem – uniwersytety już przegrały, stając się często siedliskami totalizującej politycznej poprawności. Zauważył, że Kościół i rodzina jeszcze walczą, by zachować niezależność i tożsamość w obliczu kulturowej rewolucji<sup>14</sup>. Jednak wiele środowisk w Kościele generalnie woli nie zauważać problemu, powtarzając, że trzeba pozytywnie dialogować ze światem. Przy czym ów dialog coraz częściej polega na tym, że wierzący, w tym duchowni, przystosowują się do ideologii tzw. głównego nurtu. Uleganie roszczeniom ideologii gender/LGBT jest tego bardzo niepokojącym przykładem. Dariusz Rozwadowski w książce *Marksizm kulturowy* stwierdza:

Antonio Gramsci stworzył w gruncie rzeczy prostą receptę na zwycięstwo rewolucji. Zachodni marksiści musieli najpierw zmienić kulturę, a wtedy władza sama, bez rozlewu krwi, miała wpaść w ich ręce. Zdobycie hegemonii kulturowej

---

<sup>14</sup> B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, Warszawa 2015, s. 83.

było jednak długim procesem, gdyż należało z mozołem zdobywać i przekształcać wszystkie przyczółki nadbudowy. Sztuka, teatr, kino, szkoły, wyższe uczelnie, seminaria, prasa oraz nowe medium, jakim w wówczas było radio, musiały zostać przejęte, przebudowane i upolitycznione w duchu marksizmu<sup>15</sup>.

Zauważyliśmy, że antykultura jest zasadniczo nastawiona wrogo wobec chrześcijaństwa. To samo można by powiedzieć o marksizmie kulturowym, który używa antykultury do swoich celów. Trzeba jednak podkreślić, że wrogość przejawia się niekiedy w sposób bezpośredni, ale coraz częściej skrywa się za udawaną troską o stan Kościoła. Marksizm kulturowy przekonuje, że Kościół ma się zmienić, unowocześnić, co w praktyce miałyby oznaczać zmiany w duchu neomarksizmu, czyli podporządkowanie się lewicowo-liberalnym rządóm.

## SZKOŁA FRANKFURCKA – IDEOLOGIA GENDER/LGBT

Idee Antonio Gramsciego wpisały się w początki (neo)marksistowskiego myślenia, które znane jest jako szkoła frankfurcka. To grupa filozofów, socjologów, psychologów, ekonomistów Instytutu Badań Społecznych na Uniwersytecie we Frankfurcie w latach 1923–1933. Potem szkoła ta przeniosła się do Paryża, Nowego Jorku, a w 1949 roku powróciła do Frankfurtu. Jej najważniejsze nazwiska to m.in. Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Wilhelm Reich, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Erich Fromm. Przyjmuje się, że szkoła frankfurcka przestała istnieć w latach siedemdziesiątych po śmierci Horkheimera. Jednak jej wpływ nie tylko na życie akademickie, lecz także społeczno-polityczne, wydaje się bardziej znaczący dzisiaj niż za życia jej twórców. Karl Marks twierdził, że filozofowie tylko różnie opisywali świat, tymczasem chodzi o to, żeby go zmienić. Hasło to podjęła szkoła frankfurcka, szczególnie poprzez tzw. teorię krytyczną, która analizowała przyczyny fiaska klasycznego marksizmu, ale nie po to, by go całkowicie odrzucić, ale wręcz przeciwnie – by go ocalić w nowej formie. Podstawowe założenia teorii krytycznej to: nieusuwalna wadliwość społecznej rzeczywistości, która prowadzi do nieusuwalnego konfliktu; potrzeba totalnej destrukcji zastanej rzeczywistości; odrzucenie racjonalności przyczynowo-skutkowej, która miałaby prowadzić do niewłaściwej akceptacji rzeczywistości; stygmatyzowanie wszystkich, którzy

---

<sup>15</sup> D. Rozwadowski, *Marksizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją Zachodu*, Warszawa 2018, s. 30.

jawią się jako ideologiczni wrogowie postępu<sup>16</sup>. Teoria krytyczna głosi, że ostatecznym celem każdej teorii powinna być emancypacja człowieka od wszelkiego ucisku i wyzysku, przy czym poszerza ów, najczęściej rzekomy, ucisk o coraz to nowe aspekty. I tak dziś niektórzy uznają, że uciskiem może okazać się np. określanie płci nowo narodzonego dziecka.

Szpicą neomarksistowskiej emancypacji jest w praktyce rewolucja seksualna z ideologią gender/LGBT na czele, której podstawy wykuwano właśnie w szkole frankfurckiej. Wilhelm Reich (1897–1957), psychiatra, psychoanalityk, działacz komunistyczny, podkreślał, że koniecznym warunkiem zbudowania społeczeństwa komunistycznego jest dokonanie właśnie rewolucji seksualnej, która powinna objąć przede wszystkim młodzież. W swej książce *Rewolucja seksualna* napisał, że „wyzwolenie seksualne młodzieży oznacza koniec instytucji małżeństwa (pojmowanego opresyjnie), bo utrzymywanie w ryzach seksualności młodych ludzi ma ich uczynić zdolnymi do małżeństwa. Taki jest bowiem sens tego nieustannie powtarzanego określenia o «kulturowym» znaczeniu małżeństwa i młodzieńczej «przyswoitości»”<sup>17</sup>. Natomiast Herbert Marcuse (1898–1979), filozof i socjolog, w książce pt. *Eros i cywilizacja* podaje w wątpliwość tezę Freuda, że nie może istnieć cywilizacja bez represjonowania popędu. Jego zdaniem większość regulacji dotyczących erosa to ucisk, który służy władzy. Dlatego postulował praktycznie nieograniczone wyzwolenie seksualne. Ponadto uczył, jak łączyć walkę polityczną z wyzwoleniem seksualnym<sup>18</sup>. Dziś owo „wyzwolenie”, w tym ideologia gender/LGBT, jest jednym z podstawowych kryteriów politycznych, a niekiedy także biznesowych. Rewolucja seksualna radykalizuje się, formułując coraz dalej idące żądania w imię tzw. praw człowieka. Główne tezy ideologii gender/LGBT można by ująć następująco: 1. Nie ma różnic pomiędzy kobietami i mężczyznami; 2. Płeć jest czymś, co można dowolnie modyfikować; 3. Tzw. naturalna rodzina to stereotyp; 4. Dzieci można „produkować” na różne sposoby w oderwaniu od mężczyzny (ojca) i kobiety (matki); 5. Trzeba podbić szkołę i media, by głosiły te idee. Przy czym istota wspierania ideologii gender/LGBT przez wiele rządów i wiele globalnych korporacji skrywa się za hasłami walki o tzw. prawa człowieka, ale tak naprawdę polega na negocjowaniu rzeczywi-

---

<sup>16</sup> Zob. K. Karoń, *Historia antykultury...*, s. 398–399.

<sup>17</sup> Cyt. za: M. von Gersdorff, *Krótką historia rewolucji seksualnej w Niemczech*, <https://ksd.media.pl/publikacje/1975-krotka-historia-rewolucji-seksualnej-w-niemczech#prettyPhoto> [dostęp: 25.03.2025].

<sup>18</sup> Zob. A. Kobyliński, *Rewolucja seksualna 1968 roku*, [https://www.academia.edu/42346033/Rewolucja\\_seksualna\\_1968\\_roku](https://www.academia.edu/42346033/Rewolucja_seksualna_1968_roku) [dostęp: 25.03.2025].

stości, która w Księdze Rodzaju wyrażona jest w słowach: „Stworzył Bóg człowieka [...] stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27).

Podstawy szkoły frankfurckiej dobrze wyraża to, o czym w książce *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność* pisze Chantal Delsol. Francuska filozof wskazuje m.in. na cywilizacyjną wojnę między ogrodnikami a demiurgami. Orodnicy odnoszą się do Boga Stwórcy, a w konsekwencji przyjmują istnienie obiektywnie danej i zadanej nam rzeczywistości. Demiurgowie na odwrót: nie uznają żadnej zastanej rzeczywistości, gdyż uważają, że takie uznanie prowadziłoby do jakiejś formy zniewolenia. Dlatego też drwią z wszelkiej mocnej tożsamości rodzinnej, narodowej, kościelnej, a także z tożsamości biologicznej, w tym płciowej. Demiurg pretenduje do stwarzania samego siebie poprzez dowolne wybory i przekonuje innych, że powinni zakwestionować to, co im przekazano<sup>19</sup>. W tym kontekście warto odnotować książkę Bronisława Wildsteina *Bunt i afirmacja*. Autor stwierdza, że próbuje „w niej naszkicować podstawową opozycję fundującą obecny cywilizacyjny spór, który na Zachodzie przybrał już kształt zimnej wojny”<sup>20</sup>. Spór dotyczy afirmacji lub negacji rzeczywistości. „Afirmacja to zrozumienie i przyjęcie świata, jakim on jest, oraz miejsca, jakie w nim zajmuje człowiek”, natomiast „bunt w tym najgłębszym, metafizycznym wymiarze jest odmową przyjęcia tego do wiadomości”<sup>21</sup>. Bunt głosi totalną i totalitarystyczną emancypację. Przy czym totalitaryzm wcale nie musi używać fizycznej przemocy. Wystarczy, że ma narzędzia, by całościowo zapanować nad różnymi wymiarami ludzkiego życia. „Emancypacja jest – pisze Wildstein – słowem kluczem, fetyszem współczesności. Mamy się wyzwalać. Z czego? Z wszystkiego. Bo niewolić ma nas każda tożsamość, od narodu po płeć”<sup>22</sup>. Trzeba zauważyć, że paradoksalnie owemu wyzwalanii towarzyszy systemowe ograniczanie wolności, w tym wolności słowa, poprzez narzucanie ciągle nowych praw, dyrektyw, rozporządzeń, regulacji. Robił tak marksizm dwudziestowieczny, robi też, choć w bardziej przebiegły sposób, marksizm kulturowy. Dotyczy to wprost Kościoła i jego misji, gdyż jednym z podstawowych aspektów emancypacji ma być porzucenie wiary w osobowego Boga, a szczególnie odejście od wiary katolickiej.

---

<sup>19</sup> P. Samolewicz, *Demiurgowie kontra ogrodnicy. Polecam esej Chantal Delsol „Nienawiść do świata”*, <https://www.piotrsamolewicz.pl/2017/09/17/demiurgowie-kontra-ogrodnicy-polecam-esej-nienawisc-do-swiata-chantal-delsol/> [dostęp: 25.03.2025].

<sup>20</sup> B. Wildstein, *Polska na mapie kulturowej wojny*, „Sieci” 9–15.11.2020, s. 68–72.

<sup>21</sup> Tamże, s. 68.

<sup>22</sup> Tamże, s. 69.

## DYKTATURA RELATYWIZMU, NOWA TOLERANCJA, WOKIZM

Neomarksistowska teoria krytyczna zdaje się relatywizować wszystko w imię nowego świata, w którym ma nie być żadnej formy ucisku, rozumianego w sposób coraz bardziej arbitralny, a gdyby jakaś nowa forma ucisku się pojawiła, to powinna być od razu zdemaskowana i wypleniona. Tyle że jest to relatywizm wybiórczy, to znaczy taki, który relatywizuje dziedzictwo judeo-chrześcijańskie i klasyczną filozofię, a wprowadza nowe dogmaty, które burzą stary porządek. W konsekwencji wprowadzany jest nowy ucisk. Z tak rozumianym relatywizmem łączy się swoista neomarksistowska koncepcja tolerancji. Benedykt XVI wielokrotnie mierzył się z tym, co nazywał dyktaturą relatywizmu i nietolerancją nowej tolerancji<sup>23</sup>, a co jest w dużej mierze owocem szkoły frankfurckiej, czyli marksizmu kulturowego.

W 2005 roku kard. Ratzinger na otwarciu konklawe mówił o „dyktaturze relatywizmu, która niczego nie uznaje za definitywne i która ostateczną miarą czyni jedynie własne ja i jego zachcianki”<sup>24</sup>. Wyrażenie „dyktatura relatywizmu” wydaje się na pierwszy rzut oka wyrażeniem samo w sobie sprzecznym. Wszak „dyktatura” kojarzy się z przemocą i narzucaniem arbitralnych, często niesprawiedliwych norm, nakazów i zakazów. Relatywizm natomiast to pogląd, wedle którego wszelkie przekonania i normy mają charakter względny, zależny od chwilowych oczekiwań oraz interesów. Dyktatura kojarzy się z brakiem jakiegokolwiek tolerancji, natomiast relatywizm ze swej natury powinien tolerować wszelkie poglądy, bo do żadnego z nich nie przywiązuje wielkiej wagi. Okazuje się jednak, że współczesne ideologie, które chętnie powołują się na wolność, w tym prawo do wolności słowa, na tolerancję i szacunek dla innych poglądów, w praktyce, choć w sposób zakamuflowany, tworzą dyktatury. Ratzinger stwierdza: „Istnieją ustalone normy myślenia, które mają być narzucone wszystkim. Są one ogłaszane w formie tak zwanej negatywnej tolerancji”<sup>25</sup>. Przykładem takiej negatywnej tolerancji jest – zauważa Ratzinger – zakazanie obecności symbolu krzyża w budynkach publicznych, bo taki

---

<sup>23</sup> Zob. D. Kowalczyk, *Prawda a ideologie w nauczaniu Josepha Ratzingera. Dyktatura relatywizmu i tolerancja negatywna*, w: *Joseph Ratzinger – Benedykt XVI wobec wyzwań współczesności*, red. W. Cichosz, J. Szulist, J. Woźniak, Pelplin 2022, s. 47–69.

<sup>24</sup> J. Ratzinger, *Omelia, Missa pro eligendo Romano Pontefice*, 18.04.2005, [https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_it.html](https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html) [dostęp: 25.03.2025].

<sup>25</sup> Benedykt XVI, *Światłość świata*, Kraków 2011, s. 63.

symbol mógłby kogoś urazić. Albo naciski na Kościół, by rzekomo w imię tolerancji zmienił radykalnie swe poglądy na temat homoseksualizmu lub święcenia kobiet. A zatem nie toleruje się tożsamości i samoświadomości Kościoła w imię tolerancji. Dyktatura relatywizmu i tolerancja negatywna dążą do zbudowania absolutnego, domkniętego systemu, w którym nie ma de facto miejsca na inne myślenie. Co więcej, ideologie pretendują do bycia jedyną, powszechną, oświeconą religią. Benedykt XVI wskazuje na niebezpieczeństwo „nietolerancyjnego roszczenia nowej religii, która zgłasza pretensje do powszechnej obowiązywalności, gdyż jest rozumna [...], jest nawet samym rozumem, który wszystko wie i dlatego też nadaje ramy mające być normą dla wszystkich”<sup>26</sup>.

Nasuwa się tutaj pytanie, jak w tej sytuacji głosić wiarę i jak uprawiać teologię.

W jednej z rozmów z Peterem Seewaldem Benedykt XVI, zagadnięty o znaczenie jego słów z homilii na rozpoczęcie pontyfikatu: „Módlcie się za mnie, abym nie uciekł wobec wilków”, odpowiedział m.in., że prawdziwe zagrożenie dla Kościoła stanowi

[...] światowa dyktatura ideologii pozornie humanistycznych, których zanegowanie grozi wykluczeniem z podstawowego społecznego konsensusu. Sto lat temu idea małżeństw homoseksualnych była absurdalna. Dziś ci, którzy opierają się temu, są społecznie ekskomunikowani. To samo się dzieje w przypadku aborcji i produkcji dzieci w laboratoriach. Współczesne społeczeństwo jest bliskie sformułowaniu antychrześcijańskiego credo, a jeśli ktoś będzie przeciwny, to zostanie uderzony ekskomuniką. Strach przed tą duchową władzą Antychrysta jest zatem zrozumiały<sup>27</sup>.

Wiara dzisiaj, która chce być wiarą integralną, zakorzenioną w Ewangeli, Tradycji i nauczaniu Magisterium Kościoła, musi konfrontować się z tym, co Ratzinger nazywa antychrześcijańskim credo. Tego rodzaju sytuację zapowiada ostatnia księga Biblii chrześcijan. W 13 rozdziale Apokalipsy, w którym jest mowa o Smoku i dwóch Bestiach, czytamy, że „cała ziemia w podziwie powiodła wzrokiem za Bestią i pokłon oddali Smokowi” (Ap 13,3–4) i że „nikt nie może kupić ni sprzedać, kto nie ma znamienia – imienia Bestii” (Ap 13,17). Wizję władzy triady diabolicznej, władzy Antychrysta, można i trzeba interpretować w odniesieniu do ideologii,

---

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Cyt. za: *Ratzinger e la dittatura ideologica*, Avvenire.it, 5.05.2020, <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/ratzinger-e-la-dittatura-ideologica> [dostęp: 25.03.2025].

które pretendują do przebudowania świata na nowo, co jednak prowadzi do nowych totalitarnych systemów, choć tworzonych – jak już zauważyliśmy – w białych rękawiczkach. Nowoczesne, neomarksistowskie totalitaryzmy mają lepsze formy perswazji, by narzucać ideologie i podporządkowywać sobie ludzi niż bezpośrednio fizyczna przemoc. Wiara katolicka w takich systemach jest albo zwalczana propagandowo, albo – co wydaje się jeszcze gorsze – „reformowana” tak aby być w pełni elementem systemu. W roku 2004 w wywiadzie dla włoskiego dziennika „La Repubblica” Joseph Ratzinger, wówczas kardynał, wskazał na ideologię laicyzmu:

Istnieje świecka, ideologiczna agresja, która może być niepokojąca. Laicyzm nie jest już elementem neutralności, która otwiera przestrzeń wolności dla wszystkich. Zaczyna przekształcać się w ideologię, która narzuca się poprzez politykę i nie przyznaje przestrzeni publicznej katolickiej i chrześcijańskiej wizji. [...] W tym sensie istnieje walka i trzeba bronić wolności religijnej przeciwko narzucaniu ideologii, która prezentuje się jako jedyny głos racjonalności, gdy tymczasem jest to jedynie wyraz „pewnego rodzaju” racjonalizmu<sup>28</sup>.

Rzeczywiście, laickość była i jest przedstawiana jak warunek nowoczesnego, neutralnego państwa, w którym mogą współistnieć różne poglądy społeczno-polityczne i wyznania religijne. Ale okazało się, że mamy do czynienia z laicyzmem coraz bardziej zideologizowanym i autorytarnym, który sam siebie czyni ostateczną prawdą, i staje się quasi-religią z licznymi zastępami fanatycznych wyznawców. Taki laicyzm nie tworzy przestrzeni wolności, ale narzuca coraz to nowe laickie dogmaty pod groźbą publicznego napiętnowania i wykluczenia. Zachodni laicyzm jest w pewnej mierze nową wersją marksistowsko-leninowskiego naukowego światopoglądu, który w gruncie rzeczy nie tolerował innych światopoglądów, a szczególnie wiary chrześcijańskiej. Tyle że raczej nie odwołuje się do przemocy fizycznej, lecz do polityki, mediów, sądownictwa i biznesu.

Innym praktycznym wyrazem ideologii marksizmu kulturowego jest nurt zwany wokizmem (*woke* – przebudzony). Szwajcarska teolog Béatrice Acklin Zimmermann pisze w „Neue Zürcher Zeitung”<sup>29</sup>, że wokizm to „furia, która ogarnęła życie duchowe zachodniego świata”, w tym weszła

---

<sup>28</sup> J. Ratzinger, *Il laicismo nuova ideologia, l'Europa non emargini Dio*, wywiad z kard. Josephem Ratzingerem, „La Repubblica”, 19.11.2004, <https://www.ratzinger.us/Il-laicismo-nuova-ideologia-lEuropa-non-emargini-Dio/> [dostęp: 25.03.2025].

<sup>29</sup> Zob. B.A. Zimmermann, *Wie viel Wokeness verträgt die Kirche?*, <https://www.nzz.ch/meinung/wieviel-woke-vertraegt-die-kirche-ld.1721557> [dostęp: 25.03.2025].

w pewnej mierze także do wspólnot chrześcijańskich. W rezultacie niekiedy dzieje się tak, że „stan umysłu i subiektywne obawy ludzi, którzy czują się dyskryminowani, decydują o tym, co się śpiewa, co się głosi i jak się modli”. Wokizm to „nowa, świecka religia”, która domaga się powszechnego przyjęcia w imię jakiegoś rzekomego przebudzenia, czyli nowej, objawionej prawdy. Głosi ona istnienie swego rodzaju pierwotnego grzechu rasizmu i niesprawiedliwości społecznej. Tym, którzy nie dokonają w jakiejś formie wyznania owego grzechu i nie przyjmą doktryny *woke*, grozi ekskomunika przy użyciu metod *cancel culture*, czyli m.in. wykluczenia z publicznego dyskursu. Nasuwa się tutaj pytanie, dlaczego wielu chrześcijan nie przeciwstawia się tej „nowoczesnej religii zastępczej”, a – co gorsza – przyjmuje zideologizowaną, polityczną poprawność, podporządkowując się cenzurze narzucanej przez wokizm. Zimmermann „zastanawia się, dlaczego Kościoły w milczeniu akceptują cenzurę ruchu *woke*, który wycisza wszelki możliwy sprzeciw”<sup>30</sup>. Przypomina się tutaj to, co Jan Paweł II wyraził w książce *Pamięć i tożsamość*, a mianowicie, że obserwujemy pewną bierność wierzących obywateli w życiu społeczno-politycznym, w tym brak gotowości do bronięcia praw Kościoła i jego członków, oczywiście przy zachowaniu obowiązującego prawa<sup>31</sup>.

Okazuje się, że w świetle „dogmatów” marksizmu kulturowego, w tym wokizmu, wiele chrześcijańskich treści może być odebranych jako potencjalnie obraźliwe. A skoro tak, to potrzebna jest autocenzura, usuwanie pewnych symboli, sformułowań, unikanie pewnych tematów. To już się dzieje. Nie oszczędza się nawet liturgii i samego tekstu Biblii – czego wyrazem mogą być na przykład zmiany „płciowego” języka, tak aby wprowadzać wszędzie zaimki neutralne płciowo, czy zastępować słowa takie jak „ojciec”, „syn” ich bezpłciowymi odpowiednikami. We Włoszech ukazała się niedawno *Bibbia Queer*. Wydało ją wydawnictwo EDB (Edizioni Dehonianiane Bologna), czyli jedno ze znaczących wydawnictw uważanych za katolickie. Takie dostosowywanie się do zideologizowanego inkluzywizmu nie ma nic wspólnego z autentycznym otwarciem na każdego człowieka, jakie widzimy u Jezusa na kartach Ewangelii. To rozmycie się w modnych ideologiach i utrata chrześcijańskiej tożsamości. Nasuwają się tutaj słowa Chrystusa: „Wy jesteście solą dla ziemi. Lecz jeśli sól utraci swój smak, czymże ją posolić? Na nic się już nie przyda, chyba na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi” (Mt 5,13). Niestety, mocne poczucie tożsamości jest od

<sup>30</sup> *Wokizm: nowa para-religia, która jest zagrożeniem dla Kościoła*, <https://opoka.org.pl/News/Swiat/2023/wokizm-nowa-para-religia-ktora-jest-zagrozeniem-dla-kosciola> [dostęp: 25.03.2025].

<sup>31</sup> Zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 124.

dawna atakowane jako rzekomo sprzeczne z duchem „otwartości”. Co gorsza, dyskurs o potrzebie tożsamości kulturowej, narodowej, religijnej bywa oskarżany o związki z rasizmem, transhomofobią, a nawet faszyzmem. Tym bardziej potrzeba Kościołowi troski o własną tożsamość i mówienia własnym językiem zakorzenionym w Biblii i dwutysiącletniej Tradycji.

## NOWA APOLOGIA WOBEC MARKSIZMU KULTUROWEGO

W obliczu zarysowanych powyżej ideologiczno-politycznych nurtów głoszenie wiary katolickiej jawi się m.in. jako obrona racjonalności danej nam i zadanej przez Boga Stwórcę. Wspomniana szkoła frankfurcka, a szczególnie jej teoria krytyczna, zrobiły poważny wyłom w tradycyjnym rozumieniu poznania i dociekania prawdy. Przełomową była w tym przypadku opublikowana w 1947 roku książka Maxa Horkheimera *Krytyka instrumentalnego rozumu*. Przypomnijmy, że wedle teorii krytycznej nie tyle chodzi o poznawanie rzeczywistości, by potem móc skutecznie w jej ramach działać, ile o ciągłą negację rzeczywistości, krytyczną destrukcję, by w ten sposób wyzwalać się z wszelkich ograniczeń. Dariusz Rozwadowski zauważa, że Horkheimer „rozwinął teorię krytyczną, kwestionując celowość i podkreślając szkodliwość uwzględniania w praktycznym działaniu wiedzy o faktach i zasad myślenia przyczynowo-skutkowego”<sup>32</sup>. Takie stanowisko to w gruncie rzeczy zanegowanie nauki rozumianej jako opisywanie i tłumaczenie rzeczywistości. Apologetyka chrześcijańska musi w tej sytuacji bronić rozumności w klasycznym tego słowa znaczeniu. Chodzi o prawdę jako zgodność sądu z rzeczywistością, której gwarantem obiektywnego istnienia jest Bóg Stwórca.

Ratzinger stwierdza, że „konieczna jest nowa ewangelizacja, w której Ewangelia powinna być głoszona w swojej wielkiej, ciągle aktualnej racjonalności, a zarazem głoszenie to winno mieć moc przekraczającą to, co racjonalne, aby docierać w nasze myślenie i rozumienie”<sup>33</sup>. A owa ciągle aktualna racjonalność nie jest możliwa bez jakiejś formy wciąż odnawianej apologetyki. W książce *Światłość świata* Benedykt XVI wyraża zawód, że choć na przykład w Niemczech dzieci mają w szkole wiele godzin katechezy, to niewiele z tej nauki pozostaje. I stawia pytanie, „jak można dać katechezie nowe serce, nowe oblicze”<sup>34</sup>. Wydaje się, że jedną z właściwych

<sup>32</sup> D. Rozwadowski, *Marksizm kulturowy...*, s. 63.

<sup>33</sup> Benedykt XVI, *Światłość świata...*, s. 146.

<sup>34</sup> Tamże, s. 150.

odpowiedzi byłoby stwierdzenie, że w katechezie potrzeba więcej apologetyki, stawiania problemów związanych z wiarą katolicką i proponowania ich racjonalnych rozwiązań, bez lękania się wejścia, jeśli trzeba, w konflikt ze światem i jego modnymi ideami, zakorzenionymi w marksizmie kulturowym. To samo zresztą można by powiedzieć w odniesieniu do teologii. Ratzinger stwierdza, że żyjemy w świecie, w którym

[...] chrześcijaństwo czuje się poddane nietolerancyjnej presji, która najpierw je ośmiesza [...], a następnie w ramach pozornej rozumności chce ograniczyć przeszeń jego życia i działania. [...] Myślę, że musimy to bardzo dobitnie przedstawić. Nikt nie jest zmuszany, aby być chrześcijaninem. Ale też nie wolno nikogo zmuszać, aby żył „nową religią”, jedyną zdolną do nadawania norm i jedyną obowiązującą całą ludzkość<sup>35</sup>.

Tego rodzaju opinia oznacza właśnie wezwanie do wyrazistej, co nie znaczy zaciętrzewionej, apologii. Wiele przykładów nowej apologii dał nam właśnie Joseph Ratzinger<sup>36</sup>.

Mało znanym, ale bardzo wyrazistym przykładem uprawiania apologii przez Benedykta XVI jest jego wymiana myśli z Piergiorgio Odifreddim, włoskim matematykiem, ateistą, który przeczytał książkę Josepha Ratzingera *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Odifreddi podjął polemikę z Ratzingerem i w 2011 roku opublikował książkę *Drogi papieżu, piszę do Ciebie*<sup>37</sup>. Kiedy Benedykt XVI zrzekł się urzędu, matematyk podjął starania, aby ów tekst trafił do papieża emeryta. Tak też się stało, a niedługo potem Odifreddi otrzymał jedenastostronicowy list od Ratzingera<sup>38</sup>.

*Drogi papieżu, pisze do Ciebie* to tekst „walczącego” ateisty, który prezentuje argumenty przeciwko religii w ogóle, a katolicyzmowi w szczególności. Jest to zatem książka zwalczająca wiarę jako zbytęcną, a nawet szkodliwą postawę człowieka. Benedykt XVI podjął rękawicę i spokojnie, choć stanowczo, ateście odpowiedział. Zdaniem włoskiego matematyka teologia jest co najwyżej fantastyką naukową. Benedykt XVI odpowiada, że naukowość jest czymś, co zależy od obiektu badań, a zatem każda dziedzi-

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 64.

<sup>36</sup> Zob. D. Kowalczyk, *Apologia ad extra z perspektywy Rzymu*, w: *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?*, red. P. Artemiuk, Płock 2020, s. 49–54.

<sup>37</sup> Zob. P. Odifreddi, *Caro Papa, ti scrivo*, Milano 2011.

<sup>38</sup> Zob. J. Ratzinger, *Caro Odifreddi, le racconto chi era Gesù*, [https://www.repubblica.it/cultura/2013/09/24/news/ratzinger\\_caro\\_odifreddi\\_le\\_racconto\\_chi\\_era\\_ges-67150442/](https://www.repubblica.it/cultura/2013/09/24/news/ratzinger_caro_odifreddi_le_racconto_chi_era_ges-67150442/) [dostęp: 25.03.2025].

na ma swoje kryteria racjonalności i weryfikowalności. Stwierdza ponadto, że „istnieją patologie religii, ale istnieją także – nie mniej niebezpieczne – patologie rozumu (można by tu wskazać chociażby ludobójcze efekty tzw. naukowych światopoglądów). Fantastyka naukowa istnieje w odniesieniu do różnych nauk. Niekiedy fizycy – zauważa Ratzinger – pozwalają sobie na różne wyobrażenia niedostępnej nam rzeczywistości. Fantastyka naukowa istnieje też w obrębie teorii ewolucji, czego przykładem jest na przykład idea tzw. samolubnego genu Richarda Dawkinsa. Benedykt XVI cytuje kuriozalny fragment książki Jacques’a Monoda, który opisuje, jak to jakaś prymitywna ryba „zdecydowała” się wyjść z wody i zająć ziemię. Ale źle jej się szło, co spowodowało modyfikacje jej płetw i wykształcenie kończyn. Odifreddi stwierdza w swej książce, że o Jezusie, jako postaci historycznej, nic nie wiemy. Papież emeryt odpowiada: „To, co Pan mówi o postaci Jezusa, nie jest godne Pańskiej rangi naukowej”. I zachęca matematyka m.in. do lektury czterech tomów M. Hengela i M. Schwemera, dodając, że wobec takiego dzieła napisanego z wielką precyzją historyczną, „to, co Pan mówi o Jezusie, jest mówieniem nierozważnym, które nie powinno się powtórzyć”. Benedykt XVI tłumaczy, że Odifreddi nie rozumiał do końca jego tekstów, jeśli mu przypisuje przekonanie, że egzegeza historyczno-krytyczna Biblii to dzieło antychrysta. Stanowisko papieża emeryta jest wręcz przeciwne. Wiara potrzebuje metody historyczno-krytycznej, aby nie stawać się mitem, tyle że trzeba pamiętać, iż metoda ta bywała używana w sposób ideologiczny, nienaukowy. Na koniec Benedykt XVI zauważył, że Odifreddi zastępuje słowo „Bóg”, słowem „Natura”, tyle że nie tłumaczy, czym ona jest. Zdaniem Benedykta XVI taka „Natura”, to jakaś „irracjonalna boskość, która niczego nie tłumaczy”. Ponadto Ratzinger zauważył, że w „matematycznej religii” jego oponenta brakuje trzech podstawowych tematów: wolności, miłości i zła.

Jako prekursora nowej apologetyki wskazuje się często Gilberta Keitha Chestertona. Na uwagę zasługuje to, że Chesterton, by pokazać racjonalność i zdroworozsądkowość katolicyzmu, używał wielu form: eseju, powieści, felietonu, reportażu. To wskazówka dla teologów, by nie obawiali się tego rodzaju form, nawet jeśli nie spełniają one przyjmowanych przez niektóre środowiska kryteriów tzw. naukowości. Włochy mają swojego Chestertona. Jest nim Vittorio Messori, który był bardzo związany z Janem Pawłem II i Josephem Ratzingerem<sup>39</sup>. W jednym z wywiadów, o znamienym tytule: *Katolicy masochiści, potrzeba nowej apologetyki*, Messori zauważa, że

---

<sup>39</sup> Zob. D. Kowalczyk, *Apologia ad extra z perspektywy Rzymu...*, s. 54–59.

apologetyka, „zanim jest obroną przed argumentami niewierzących, przed przeciwnikami wiary chrześcijańskiej, stanowi najpierw obronę naszego intelektu”<sup>40</sup>. W jednym z tekstów wspomina, jak to agresywna grupa wdarła się do katedry w Turynie i podczas homilii zaczęli krzywić: „Scemi, scemi! Non è vero niente, non è vero niente!”<sup>41</sup> (Głupcy! głupcy! Nic tu nie jest prawdą, nic tu nie jest prawdą!). Włoski myśliciel podkreśla, że w apologetyce chodzi właśnie o pokazanie, że nie jesteśmy *scemi* (głupcami) i że to, co mówimy *è vero* (jest prawdą). Ale obrona naszego intelektu dotyczy jeszcze czegoś znacznie bardziej podstawowego. Otóż w kontekście tego, co dzieje się dzisiaj, można by powiedzieć, że apologetyka musi zaczynać od obrony rozumności jako takiej. Trzeba pokazywać, że rozumność istnieje, że związki przyczynowo-skutkowe są ważne, by rozumieć rzeczywistość, nie tylko na polu techniki. Trudno bowiem uprawiać apologetykę, jeśli adresat, zacadzony neomarksistowskimi ideami, uporczywie odmawia używania logicznego rozumowania i odnoszenia się do twardych danych, a w zamian za to emocjonalnie żongluje banałami, sloganami i stereotypami.

Vittorio Messori wskazuje, że po Soborze Watykańskim II apologetyka zaczęła nie podobać się duchownym politycznie poprawnym, a dziś odrzucana jest przez rzekomo bardziej „dojrzałych” teologów. Jednocześnie przyznaje, że kryzys apologetyki zaczął się w XIX wieku, kiedy to była ona tyleż agresywna, co mało rygorystyczna z naukowego punktu widzenia. Tymczasem uprawianie apologetyki na skrót, albo wręcz na oślep, może przynieść więcej szkody niż pożytku. Dlatego potrzeba nowej, dobrej apologetyki, która jest czymś koniecznym dla chrześcijaństwa w każdej epoce. Dziś, w epoce marksizmu kulturowego, potrzeba apologetyki bardziej niż kiedykolwiek, bo bardziej niż kiedykolwiek trzeba bronić nie tylko prawdy, ale samego pojęcia „prawdy”. Messori dostrzega biblijny fundament apologetyki w scenie, kiedy Jezus spotyka uczniów w drodze do Emaus. W pewnym momencie Mistrz z Nazaretu wyrzuca swym rozmówcom: „O, nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy! [...] I zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24,25–27). Warto zauważyć, że te argumenty Jezusa przygotowały grunt, ale decydującym momentem było pałanie serca przy łamaniu chleba.

---

<sup>40</sup> *Cattolici masochisti, serve una nuova apologetica*, Vittorio Messori intervistato da Lorenzo Bartocchi, „La Bussola Mensile”, 5.03.2016, <http://www.lanuovabq.it/it/cattolici-masochisti-serve-una-nuova-apologetica> [dostęp: 25.03.2025].

<sup>41</sup> V. Messori, *La sfida della fede*, Cinisello Balsamo 1993, s. 21–23.

A zatem dobra apologetyka odwołuje się do rozumu, ale także do sfery uczuć. Ideologie neomarksistowskie w gruncie rzeczy bardziej odwołują się do emocji niż do rozumu. Co gorsza, opanowały techniki manipulacji emocjami do perfekcji. Chrześcijaństwo nie może brać z tego rodzaju propagandy przykładu, ale odwołując się do wielkich tradycji inkulturacji wiary, nie może obawiać się odwoływania do emocjonalnej sfery życia człowieka.

Warto ponadto zauważyć, że dadzą się wskazać momenty, w których Jezus podejmuje apologię siebie<sup>42</sup> i swej misji wcześniej niż na drodze do Emaus. Szczególnie w Ewangelii Jana, w której Jezus, spierając się z faryzeuszami, uczonymi w piśmie i arystokracją świątynną, uprawia różnorodną apologetykę. Tyle że doprowadza Go ona do śmierci krzyżowej. Okazuje się zatem, że uprawianie apologetyki może być niebezpieczne, szczególnie jeśli robi się ją dobrze, a w oponentach, którzy mają złą wolę, ale nie mają mocnych argumentów, rośnie frustracja. A zatem ci, którzy będą chcieli i będą potrafili uprawiać dobrą apologetykę w konfrontacji z różnymi przejawami marksizmu kulturowego, muszą być gotowi na ostry sprzeciw, przy wykorzystaniu potężnych mediów i zideologizowanego sądownictwa. Ci bowiem, którzy najwięcej mówią o tolerancji, sami wcale tolerancyjni nie są. Wszak chodzi im o to, co – jak zauważyliśmy już wyżej – Ratzinger nazwał negatywną tolerancją, będącą w gruncie rzeczy zaprzeczeniem tolerancji.

## ZAKOŃCZENIE – CHRYSTOCENTRYM KONTRA IDEOLOGIE

Nauczanie Kościoła ma bardzo wiele wymiarów, ale podstawa jest niezmienna: „My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów i głupstwem dla pogan” (1 Kor 1,23). W obliczu różnych, nierzadko diabolicznych, ideologii tego świata i fałszywych obietnic chrześcijanie mają słowo o Jezusie Chrystusie, prawdziwym człowieku i prawdziwym Bogu, jedynym Zbawicielu człowieka. Vittorio Messori we wstępie do wywiadu rzeki z Janem Pawłem II, *Przekroczyć próg nadziei*, który jest

---

<sup>42</sup> „Pojęcie apologii jest tak stare jak samo chrześcijaństwo. Najstarszy bowiem, klasyczny i paradygmatyczny, jej typ zawarty jest w Ewangeliach kanonicznych, a stanowi go autoapologia Jezusa (tzw. apologia pierwotna), uzasadniającego swoją boską tożsamość o misję przede wszystkim poprzez powoływanie się na swe dzieła i na realizujące się w Nim proroctwa mesjańskie (I.S. Ledwoń, *Średniowieczna apologia chrześcijaństwa wobec islamu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 29 (2015), s. 199).

swego rodzaju apologią, wskazuje, że – rozmawiając z papieżem – chciał „zbadać, czy są jeszcze mocne fundamenty, na których wznosi się budowla Kościoła, ponieważ zachowuje ona swoje znaczenie i prawomocność jedynie pod warunkiem, że nadal opiera się na pewności zmartwychwstania Chrystusa”<sup>43</sup>. Innymi słowy, Messoriemu chodziło o postawienie zasadniczego pytania: „Czy to, w co wierzą katolicy i czego papież jest najwyższym gwarantem, to «prawda», czy «nieprawda»?”<sup>44</sup>. Ów chrystocentryzm chrześcijańskiej wiary był i pozostanie decydujący w każdym pokoleniu. Jest też czymś fundamentalnym w konfrontacji ze współczesnymi ideologiami. Postawienie w centrum osoby Jezusa pozwala zobaczyć we właściwych proporcjach różne problemy, jakie stoją przed Kościołem, nie zagubić się w różnego rodzaju sporach, ale trwać przy tym, co najważniejsze. Wynika z tego, że w starciu z marksizmem kulturowym Kościół powinien podejmować konkretne wyzwania, ale jednocześnie musi uważać, by nie dać się zepchnąć na pola znaczeniowe formułowane przez oponentów. Trzeba mieć poczucie własnej tożsamości i godności i mówić własnym językiem, zakorzenionym w Ewangelii i Tradycji Kościoła.

#### BIBLIOGRAFIA

Benedykt XVI, *Caro Odifreddi, le racconto chi era Gesù*, [https://www.repubblica.it/cultura/2013/09/24/news/ratzinger\\_caro\\_odifreddi\\_le\\_racconto\\_chi\\_era\\_ges-67150442/](https://www.repubblica.it/cultura/2013/09/24/news/ratzinger_caro_odifreddi_le_racconto_chi_era_ges-67150442/) [dostęp: 25.03.2025].

Benedykt XVI, *Światłość świata*, Kraków 2011.

Brzozowski S., *Pamiętnik*, Lwów 1913.

Gersdorff von M., *Krótką historia rewolucji seksualnej w Niemczech*, <https://ksd.media.pl/publikacje/1975krotka-historia-rewolucji-seksualnej-w-niemczech#prettyPhoto> [dostęp: 25.03.2025].

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.

Jan Paweł II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady do spraw Kultury*, List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli, Rzym, 2 maja 1982 r., w: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 159–165.

Jan Paweł II, Przemówienie do ludzi nauki i kultury, Praga, 21 kwietnia 1990 r., w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 296–306.

---

<sup>43</sup> V. Messori, *Zamiast wprowadzenia*, w: Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 14–15.

<sup>44</sup> Tamże, s. 15.

- Jan Paweł II, Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, Rzym, 31 października 1993 r., w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 337–346.
- Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone 2 czerwca 1980 r. w UNESCO, <https://teologia-polityczna.pl/jan-pawel-ii-przemowienie-wygloszone-2-czerwca-1980-roku-w-unesco> [dostęp: 25.03.2025].
- Karóń K., *Historia antykultury. Podstawy wiedzy społecznej*, Warszawa 2018.
- Kobyliński A., *Rewolucja seksualna 1968 roku*, [https://www.academia.edu/42346033/Rewolucja\\_seksualna\\_1968\\_roku](https://www.academia.edu/42346033/Rewolucja_seksualna_1968_roku) [dostęp: 25.03.2025].
- Kowalczyk D., *Apologia ad extra z perspektywy Rzymu*, w: *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?*, red. P. Artemiuk, Płock 2020, s. 44–69.
- Kowalczyk D., *Prawda a ideologie w nauczaniu Josepha Ratzingera. Dyktatura relatywizmu i tolerancja negatywna*, w: *Joseph Ratzinger – Benedykt XVI wobec wyzwań współczesności*, red. W. Cichosz, J. Szulist, J. Woźniak, Pelplin 2022, s. 47–69.
- Kowalczyk D., *Triada i Trójca. Marsz przez instytucje w perspektywie teologicznej*, <https://wszystkoonajwazniejsze.pl/dariusz-kowalczyk-sj-triada-i-trojca-marsz-przez-instytucje-w-perspektywie-teologicznej/> [dostęp: 25.03.2025].
- Kulisz J., *Kościół w służbie jednoczącej się Europie*, „Studia Bobolanum” 31 (2020) 1, s. 5–28.
- Ledwoń I.S., *Średniowieczna apologia chrześcijaństwa wobec islamu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 29 (2015), s. 197–212.
- Messori V., *Cattolici masochisti, serve una nuova apologetica*, Vittorio Messori intervistato da Lorenzo Bartocchi, „La Bussola Mensile”, 5.03.2016, <http://www.lanuovabq.it/it/cattolici-masochisti-serve-una-nuova-apologetica> [dostęp: 25.03.2025].
- Messori V., *La sfida della fede*, Cinisello Balsamo 1993, s. 21–23.
- Messori V., *Zamiast wprowadzenia*, w: Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 7–21.
- Odifreddi P., *Caro Papa, ti scrivo*, Milano 2011.
- Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* (1975).
- Ratzinger J., *Il laicismo nuova ideologia, l'Europa non emargini Dio*, wywiad z kard. Josephem Ratzingerem, „La Repubblica”, 19.11.2004, <https://www.ratzinger.us/Il-laicismo-nuova-ideologia--non-emargini-Dio/> [dostęp: 25.03.2025].
- Ratzinger J., *Omelia, Missa pro eligendo Romano Pontefice*, 18.04.2005, [https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_it.html](https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html) [dostęp: 25.03.2025].
- Ratzinger e la dittatura ideologica*, Avvenire.it, 5.05.2020, <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/ratzinger-e-la-dittatura-ideologica> [dostęp: 25.03.2025].
- Rojek P., *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Kraków 2016.
- Rozwadowski D., *Marksizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją Zachodu*, Warszawa 2018.

- Samolewicz P., *Demiurgowie kontra ogrodnicy. Polecam esej Chantal Delsol „Nienawiść do świata”*, <https://www.piotrsamolewicz.pl/2017/09/17/demiurgowie-kontra-ogrodnicy-polecam-esej-nienawisc-do-swiata-chantal-delsol/> [dostęp: 25.03.2025].
- Sobór Watykański II, *Gaudium et spes* (1965).
- Wildstein B., *Polska na mapie kulturowej wojny*, „Sieci” 9–15.11.2020, s. 68–72.
- Wokizm: nowa para-religia, która jest zagrożeniem dla Kościoła*, <https://opoka.org.pl/News/Swiat/2023/wokizm-nowa-pa-religia-ktora-jest-zagrozeniem-dla-kosciola> [dostęp: 25.03.2025].
- Wolniewicz B., *W stronę rozumu*, Warszawa 2015.
- Zimmermann B.A., *Wie viel Wokeness verträgt die Kirche?*, <https://www.nzz.ch/meinung/wieviel-woke-vertraegt-die-kirche-ld.1721557> [dostęp: 25.03.2025].

Ks. Janusz Królikowski\*  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków–Tarnów

## KULT EUCHARYSTYCZNY POZA MSZĄ ŚW. W DRUGIM TYSIĄCLECIU KOŚCIOŁA

### EUCHARISTIC CULT OUTSIDE THE MASS IN THE SECOND MILLENNIUM OF THE CHURCH

#### Summary

In the second millennium of the Church, exceptional progress was made in the development of Eucharistic worship outside the Mass, assuming very diverse forms. It was the result of doctrinal development concerning the Eucharist, as well as the related needs felt in various church environments to honor Christ, who became a gift for man and the way of salvation. The main and commonly accepted forms of this worship are: the rite of elevation of the Holy Species, private and communal adoration of the Blessed Sacrament, private prayer practices, the celebration of Corpus Christi with the traditional Eucharistic procession, the practice of the „Forty Hours’ Devotion”, local, national and international Eucharistic congresses. The article addresses issues concerning the historical genesis of these forms of piety, as well as some aspects of theology that justify them.

**Keywords:** Eucharistic worship outside the Mass, elevation, adoration, Corpus Christi, tabernacle, monstrance, Forty Hours’ Devotion, Eucharistic congresses

#### Streszczenie

W drugim tysiącleciu Kościoła dokonał się wyjątkowy postęp w rozwoju kultu eucharystycznego poza Mszą św., przyjmując bardzo zróżnicowane postacie. Był on efektem rozwoju doktrynalnego dotyczącego Eucharystii, a także związanych z tym odczuwanych w różnych środowiskach kościelnych potrzeb uczczenia Chrystusa, który stał się darem dla człowieka i drogą zbawienia. Głównymi i po-

\* Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski – kapłan diecezji tarnowskiej, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Katedra Teologii Systematycznej Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie. Adres do korespondencji: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3929-6008.

wszechnie przyjętymi formami tego kultu są: obrzęd podniesienia świętych postaci, prywatna i wspólnotowa adoracja Najświętszego Sakramentu, prywatne praktyki modlitewne, uroczystość Bożego Ciała z tradycyjną procesją eucharystyczną, praktyka nabożeństwa czterdziestogodzinnego, kongresy eucharystyczne lokalne, narodowe i międzynarodowe. W artykule zostają podjęte zagadnienia dotyczące historycznej genezy tych form pobożności, a także aspekty teologii, które je uzasadniają.

**Słowa kluczowe:** kult eucharystyczny poza Mszą św., podniesienie, adoracja, Corpus Domini – Boże Ciała, tabernakulum, monstrancja, nabożeństwo czterdziestogodzinne, kongresy eucharystyczne

\*

Sobór Watykański II w konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium* przypomniał o tym, że „życie duchowe nie ogranicza się jednak do udziału w samej liturgii” (nr 12). Z tej racji zachowują szczególne znaczenie formy pobożności, które nie należą wprost do liturgii, ale z niej wyrastają. Takie formy pobożności, zwłaszcza inspirujące się liturgią, mają znaczenie religijne. Dotyczy to przede wszystkim różnych form kultu eucharystycznego poza Mszą św., o czym przypominali ostatni papieże – św. Jan Paweł II i Benedykt VI.

Papież Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum caritatis* zapisał:

Zachowują całą swoją wartość istniejące już formy pobożności eucharystycznej. Mam na myśli, na przykład, procesje eucharystyczne, a nade wszystko tradycyjną procesję w uroczystość Bożego Ciała, pobożną praktykę nabożeństwa czterdziestogodzinnego, kongresy eucharystyczne lokalne, narodowe i międzynarodowe oraz inne analogiczne inicjatywy. Takie formy pobożności, dostosowane odpowiednio do współczesności i do różnych okoliczności, zasługują na praktykowanie również dzisiaj (nr 68).

Biorąc pod uwagę wskazanie papieskie, warto przyjrzeć się rozwojowi kultu eucharystycznego poza Mszą św., który rozwinął się w drugim tysiącleciu istnienia Kościoła<sup>1</sup>, stopniowo wyłoniły się wymienione przez papieża formy pobożności eucharystycznej, stając się żywym i zasadniczym elementem eklezjalnej drogi życia duchowego i świętości. W zwią-

---

<sup>1</sup> Na temat początków kultu eucharystycznego w pierwszym tysiącleciu poza Mszą św. por. J. Królikowski, *Patrystyczne początki kultu eucharystycznego poza Mszą*, „Vox Patrum” 87 (2023), s. 405–420.

ku z tym w tym miejscu proponuję refleksję historyczno-teologiczną dotyczącą pojawienia się głównych form kultu eucharystycznego poza Mszą św.<sup>2</sup> Powrót do określenia ich genezy z pewnością może przyczynić się do poszukiwania ich aktualności oraz do wskazania nowych możliwości ich rozwoju, odpowiednio do sytuacji duchowej naszych czasów.

## OBRZĘD PODNIESIENIA

Aż do XI wieku w Kościele była kontynuowana – na Wschodzie i na Zachodzie – starożytna praktyka przechowywania postaci eucharystycznych pozostałych po celebracji Mszy św., zarówno w zakrystiach kościołów, jak i w domach wiernych. Przechowywanie miało formę całkowicie prywatną i nie odznaczało się jakimiś szczególnymi formami obrzędowymi. Celebrowanie eucharystyczne, łącznie z konsekracją, na Zachodzie odbywała się jednak w obecności wiernych; na Wschodzie natomiast, idąc za tradycją uczuciową i mistyczną ludu, główne części celebrowania eucharystycznego zostały – i taka praktyka jest aktualna do dzisiaj – zakryte przed spojrzeniem wiernych. Kościoły wschodnie realizują ten cel za pośrednictwem sanktuarium – miejsca, w którym odbywają się obrzędy centralnej części Mszy św. – i przegroda, nazywana ikonostasem, zazwyczaj trzyczęściowa i ozdobiona ikonami, oddziela sanktuarium od nawy przeznaczonej dla wiernych<sup>3</sup>.

Na Zachodzie rzeczy zaczęły ulegać stosunkowo szybkim i łatwo widocznym zmianom przede wszystkim pod wpływem herezji Berengariusza z Tours (zm. 1088), który odrzucał rzeczywistą obecność Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii oraz substancjalną przemianę chleba i wina w wyniku konsekracji, podczas gdy uważał, że wierny, i tylko on, otrzymuje w sakramencie moc prawdziwego Ciała i Krwi Chrystusa<sup>4</sup>. Pogląd ten doprowadził do poważnych i otwartych walk ideowych między teologami, angażując także biskupów i samego papieża Grzegorza VII, czego wyrazem były zwoływane synody i wyznania wiary<sup>5</sup>. Wcześniejsze dyskusje na

---

<sup>2</sup> Por. N. Mitchell, *Il culto eucaristico. A. Fuori della Messa*, w: *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, ed. A.J. Cupungo, t. 3: *L'Eucaristia*, Casale Monferrat 1998, s. 278–291.

<sup>3</sup> Por. P. Sawicki, *Wczesnobizantyjskie przegrody ołtarzowe (IV–IX w.)*. „Ikonosfera – Zeszyty Muzealne” 6 (2017), s. 19–26.

<sup>4</sup> *Concilium Romanum* (1059); H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Bologna 1995, nr 690 [dalej: DH].

<sup>5</sup> Por. J. de Montclos, *Jean de Lanfranc et Bérengar. La controverse eucharistique du XI siècle*, *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 37, Louvain 1971; Ch.M. Radding, F. Newton, *Theology, Rhetoric and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078–1079*, New York 2003.

temat Eucharystii, oczywiście odbywające się, były prowadzone w granicach raczej szkolnej dysputy teoretycznej. Z punktu widzenia teologicznego wytworzyło to dobrą okazję do lepszego sprecyzowania i pogłębienia tajemnicy przeistoczenia (*transsubstantiatio*), a także konsekwencji tego faktu, co okazało się potem brzemienne w skutki dla rozwoju pobożności eucharystycznej. Jednym z centrów, gdzie zdecydowanie walczone z nową herezją było Liège, miasto, które dwa wieki później potwierdzi żywotność swojej wiary eucharystycznej za pośrednictwem św. Julianny z Mont Cornillon (z Liège) (1193–1258)<sup>6</sup>.

Podczas gdy z punktu widzenia pastoralnego reakcja na herezję Berengariusza pobudziła gorliwość wiernych, którzy zaczęli uświadamiać sobie znaczenie momentu konsekracji w czasie Mszy św., jednym z pierwszych efektów tej sytuacji, który odzwierciedlił się w samym obrzędzie Mszy św., stało się wprowadzenie podniesienia konsekrowanej hostii – obrzęd wcześniej nieznan – którego celem było ukazanie uczestnikom celebracji hostii w konkretnej chwili, kiedy urzeczywistniało się wyjątkowe działanie Boże<sup>7</sup>. W ten sposób, około XII wieku, podczas gdy dla Kościoła wschodniego zasadniczą rzeczą pozostawało niezmiennie ukrycie tajemnicy, która odnawia się na ołtarzu, na Zachodzie odczuto potrzebę podniesienia hostii, aby móc „widzieć” dokonaną konsekrację<sup>8</sup>. Aby dodatkowo zwrócić uwagę wiernych na hostię, zostało wprowadzone bicie przy ołtarzu dzwonka, a nawet dzwonów kościelnych, przyklęknięcie po podniesieniu konsekrowanego chleba lub głęboki ukłon oraz okadzenie. Podniesienie kielicha zostało włączone do Mszy św. dopiero w pierwszej połowie XV wieku.

Obrzęd podniesienia, tak bogaty w znaczenie symboliczno-teologiczne, aż do oznaczania wywyższenia Jezusa na krzyżu, był regulowany przez synody, począwszy od synodu w Paryżu, odbytego pod przewodnictwem Odon z Sully (1196–1208) lub jego następcy Piotra z Nemours<sup>9</sup>. Rozpowszechniło się wśród wiernych m.in. przekonanie, że spojrzenie skierowane na hostię wytwarzało zbawienne skutki, do tego stopnia, że Jan Myre wyjaśniał proboszczom, iż kto widział hostię, temu „tego dnia nie braknie

<sup>6</sup> Por. E. Rava, *Le reclus e il Corpus Domini*, „Antonianum” 89 (2014), s. 277–299.

<sup>7</sup> Por. G.G. Grant, *The Elevation of the Host. A Reaction to Twelfth Century Heresy*, „Theological Studies” 1 (1940), s. 228–250; J. Lamberts, *The Elevation During the Eucharist Celebration. To Much of a God Thing*, „Questions Liturgiques – Studies in Liturgy” 75 (1994), s. 135–153.

<sup>8</sup> Por. klasyczne studia: E. Dumoutet, *Le désir de voir l’hostie et les origines de dévotion au Saint-Sacrament*, Paris 1926; tenże, *Corpus Domini. Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Paris 1942; a także P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1967; M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991.

<sup>9</sup> J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et collectio*, t. 22, Graz 1961, kol. 682.

pokarmu i napoju, Pan przebaczy mu złożone przysięgi i próżne słowa, obdarzy go spojrzeniem i zachowa od niespodziewanej śmierci”<sup>10</sup>.

W ten sposób *manducatio per gustum* w znacznej mierze połączyło się z *manducatio per visum*. Nie brakowało jednak również ostrzeżeń przed zbyt jednostronnym interpretowaniem tego faktu. Już Anzelm z Laon (ok. 1050–1117) radził swoim uczniom, aby przede wszystkim przedstawiali sobie duchowo kielich, zaznaczając, że ta wizja zmierza przede wszystkim do tego, aby pobudzić żarliwość do pragnienia picia Krwi Chrystusa i zjednoczenia z Nim<sup>11</sup>. „Widzenie” samo przez się nie zastępuje więc przyjmowania Eucharystii, ale ma charakter co najwyżej funkcjonalny w relacji do niego.

## CUDA EUCHARYSTYCZNE

Podniesienie, które przyciągało do kościołów tłumy, nie tylko stało się ważnym obrzędem, otrzymującym aprobatę ze strony papieży<sup>12</sup>, ale stanowiło także jedną z najbardziej charakterystycznych form pobożności, której sprzyjały liczne „cuda”, poczynawszy od ukazywania się Chrystusa w hostii w chwili podniesienia aż do hostii krwawiących – nadzwyczajnych wydarzeń, przyczyniających się w niektórych przypadkach do pojawienia się znaczących relikwii i poświęconych im sanktuariów<sup>13</sup>. Wszystkie zachodnie sanktuaria Krwi Chrystusa *ex Sacramento* – nowość w stosunku do sanktuariów *ad instar* w Bejrucie<sup>14</sup> – nie były już związane z jakimś obrazem chrystologicznym, ale z samym Sakramentem Ołtarza. Nie zmienia to faktu, że również na Zachodzie obrazy nadal krwawiły. Jako przykład może posłużyć krucyfiks z Bevagna, czczony przez dominikanina bł. Giacomo Bianconiego (zm. 1301). Pewnego dnia, modląc się przed tym obrazem, poprosił on o znak zbawienia, a wtedy usłyszał głos, który mu odpowiedział: „Sanguis iste sit tibi signum et certitudo. Et statim de latere Crucifixi sanguis vivus fluxit et aqua in faciem eius et anteriorem cappe

---

<sup>10</sup> Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 3: *La messa*, Milano 1966<sup>3</sup>, s. 599.

<sup>11</sup> Por. F. Baix, C. Lambot, *La dévotion à l'Eucharistie et le vii<sup>e</sup> centenaire de la Fête-Dieu*, Gamblux–Namur 1946, s. 53.

<sup>12</sup> W 1219 r. papież Honoriusz III napisał do biskupów Anglii i Irlandii, aby zachęcali proboszczów do uczenia wiernych: *Ut, cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet se reverenter inclinet* (por. P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie...*, s. 26).

<sup>13</sup> Por. J. Ladame, R. Duvin, *I miracoli eucaristici*, Roma 1995, s. 161–235.

<sup>14</sup> Por. M. Bacci, *La Majestas, il Volto Santo e il Cristo di Beirut. Nuove riflessioni*, „Iconographica” 13 (2014), s. 45–66.

ipsius partem orantis, queam admodum pueri cum cannula aquam projecere solent”<sup>15</sup>.

Nie wszyscy jednak łatwo ulegali wpływom tych „cudownych” wydarzeń. Jan z Joinville w swoich *Dziejach św. Ludwika IX*, napisanych ok. 1309 roku, przywołuje następujący fakt:

Święty król opowiedział mi, że wielu albigensów przyszło na górę Montfort, kiedy strzegła ziemi albigensów dla króla, i powiedzieli mu, żeby przyszedł zobaczyć Ciało naszego Pana, który stał się Ciałem i Krwią w rękach kapłana. On odpowiedział: Idźcie zobaczyć Go, którzy w Niego nie wierzycie; ja mocno w Niego wierzę, tak jak święty Kościół poświadcza nam o Sakramencie Ołtarza<sup>16</sup>.

Cuda eucharystyczne – zjawisko typowe dla Kościoła katolickiego – zaczęły pojawiać się coraz częściej w tym czasie, w którym teologowie – w następstwie błędu Berengariusza dyskutowali o *Sacramentum Altaris* jako tajemnicy wiary<sup>17</sup> – zawrócili uwagę na liczne problemy dotyczące Eucharystii z punktu widzenia teologicznego i historycznego. Po stronie teologicznej wystarczy sięgnąć do św. Tomasza z Akwinu, który – bez wymieniania różnych cudów eucharystycznych i nie zajmując się problemem ich prawdziwości – podnosi wątpliwość, czy w chwili, w której konsekrowana hostia przyjmuje „cielesną” postać lub cudownie pojawia się w jej miejsce dziecko, pod postaciami eucharystycznymi nadal pozostaje prawdziwe Ciało Chrystusa. Doktor Anielski w swojej refleksji uwzględnia dwa przypadki. Przede wszystkim odnosi się do sytuacji prostej wizji, nakładającej się na postacie eucharystyczne, które – jak w przypadku ukazywania się Chrystusa w hostii pod postacią dziecka lub świętego oblicza – pozostają takie, dopóki nie ulegną zniszczeniu, gdyż zachodząca zmiana nie dotyczy substancji, ale postaci („fit miraculosae quaedam immutatio circa alia accidentia, puta figuram et colorem et alia huiusmodi ut videatur caro vel sanguis, aut etiam puer”). Dodaje także, że te wizje nie są owocem iluzji bądź kłamstwa, weryfikują się natomiast *in figuram cuiusdem veritatis* i mają na celu ukazanie tego, co w sakramencie istnieje rzeczywiście, to znaczy Ciało i Krew Chrystusa, któremu należy okazać cześć (*cultus latrariae*). Inny jest natomiast przypadek pełnej i realnej przemiany

---

<sup>15</sup> *Acta sanctorum*, IV (1793), s. 731.

<sup>16</sup> Jean de Joinville, *Histoire de Saint Louis*, ed. M. Natalis de Wailly, Paris 1868, s. 18–19.

<sup>17</sup> Por. J.M. Sansterre, *L'image blessée, l'image souffrante: quelques récits de miracles entre Orient et Occident (VI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle)*, w: *Les images dans sociétés médiévales: pour une histoire comparée*, ed. J.M. Sansterre, J.C. Schmitt, Bruxelles 1999, s. 119–122.

postaci: *Non per solam immutationem videntium, sed specie quae realiter exterius existere*, dlatego widzi krew lub cząsteczkę ciała w miejsce chleba lub wina, w związku z tym także w takim przypadku, ponieważ pozostają postaci, pozostaje także rzeczywista obecność, gdyż te postaci stanowią *fundamenta aliorum accidentium*<sup>18</sup>.

## ŚWIĘTO CORPUS DOMINI I OKOLICZNOŚCIOWA PROCESJA

W ustanowieniu święta Corpus Domini zasadniczą rolę odegrała pobożność kobieca związana z adoracją Eucharystii<sup>19</sup>. Jednym z pierwszych tekstów, który w sposób bezpośredni zachęca do nawiedzenia z pobożności Najświętszego Sakramentu, jest *Ancrene Riwe*, napisane w Anglii ok. 1220 roku przez trzy rekluzy<sup>20</sup>. Równocześnie we Flandrii pojawił się ruch eucharystyczny, którego animatorkami były beginki, poświęcające się głównie opiece nad ubogimi i wszelkiego typu potrzebującymi (trędowaci, chorzy, umierający), jak Maria z Oignes (zm. 1213)<sup>21</sup>, wspomniana już bł. Julianna, przeorysza leprozorium w Mont Cornillon (1291/1292–1258) i promotorka kultu eucharystycznego w Liège, Izabella z Hui (zm. ok. 1230) i Ewa z Saint-Martin (zm. 1265/1266)<sup>22</sup>. Szerokie echa tego ruchu pokutno-eucharystycznego, zapoczątkowanego w XII wieku, były m.in. takie, że biograf św. Franciszka z Asyżu (1182–1226) mógł napisać: „Kochał Francję jako wielbicielek Ciała Pańskiego i zawsze pragnął umrzeć w niej ze względu na cześć oddawaną tam świętym postaciom”<sup>23</sup>.

Nie mniejszy wkład został wniesiony w powstanie święta Corpus Domini przez liturgię, począwszy od wskazań synodalnych odnośnie do światła, które powinno towarzyszyć zanoszeniu Eucharystii do domu chorego. Wspomina się przy tym, że lampki miały nawiązywać do światła, a ich celem było wzbudzanie u świadków wiary i pobożności, jak wyraża się pa-

<sup>18</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III, q. 96, a. 8.

<sup>19</sup> Por. C. Bynum, *Women mystics and eucharistic devotion in the thirteenth century*, „Women’s Studies” 11 (1984), s. 179–214.

<sup>20</sup> Por. G.J.C. Snoek, *Medieval Piety from Relic to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden–New York–Köln 1995, s. 245–246.

<sup>21</sup> Por. A. Wankenne, *Vie de Marie d’Oignes par Jacques de Vitry*, Namur 1989.

<sup>22</sup> Por. M. Lauwers, *Les femmes et l’euchistie dans l’Occident médiéval: interdits, transgression, dévotions*, w: *Pratiques de l’eucharistie dans l’Églises d’Orient et d’Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, t. 1: *L’institution, Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997–2004)*, eds. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, Paris 2009, s. 445–480.

<sup>23</sup> Tomasz z Celano, *Życiorys drugi*, tłum. C. Niezgodna, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1: *Wiek XIII*, red. S. Kafel, Warszawa 1985, s. 46; por. R. Falsini, *Eucaristia*, w: *Dizionario francescano, spiritualità*, Padova 1985, kol. 519–548.

pież Honoriusz III w 1219 roku w liście, który wszedł do *Dekretalów* Grzegorza IX. Z biegiem czasu, choć pod wpływem doświadczeń duchowych i mistycznych wieków XIII i XIV związanych z Eucharystią płonące lampki przy tabernakulum stały się obowiązkowym elementem jego otoczenia<sup>24</sup>.

Te założenia skłoniły Roberta z Torate (zm. 16 października 1246 r.), księcia-biskupa Liège, do ustanowienia w 1246 roku dla jego diecezji święta Corpus Domini, dla którego jego następca Robert (1247–1280) ogłosił odpowiednie przepisy. Z kolei kardynał Hugon z Saint-Cher, były prowincjał dominikanów, w 1251 roku rozciągnął to święto na kraje germańskie. Ze swej strony papież Urban IV (Jacques Pantaléon z Troyes), który był arcybiskupem Liège (1242–1249) i znał zarówno Juliannę, jak i Ewę z Saint-Martin, gdy znajdował się w Orvieto, 19 czerwca 1264 roku, w czwartek po niedzieli Pięćdziesiątnicy, bullą *Transiturus* (11 sierpnia 1264 r.) ustanowił święto Bożego Ciała, zgodnie z formą ustaloną już przez Roberta, biskupa Liège, i Hugona z Saint-Cher, osobiście przewodnicząc procesji, która odbyła się w Orvieto<sup>25</sup>. Papież Urban IV, ustanawiając to święto, posłał dwa listy, które zaczynają się w taki sam sposób: *Transiturus de hoc mundo* – „Odchodząc z tego świata” (J 13,1). Pierwszy adresowany był do Wilhelma z Agen, patriarchy Jerozolimy, stolicy zajmowanej przez samego Urbana IV, zanim został obrany papieżem; drugi, napisany z Orvieto, a noszący datę 8 września następnego roku, został skierowany do całego Kościoła.

Według tradycyjnego przekazu w czasie tej procesji papież miał spotkać się z biskupem Orvieto, który uroczyście przeniósł do tego miasta korporał cudu w Bolsenie. Ten epizod nie znajduje jednak potwierdzenia w kronikach z tamtego czasu<sup>26</sup>. Jest natomiast faktem, że tradycyjna procesja prowadzona przez Urbana IV w Orvieto jest uważana za pierwszą procesję eucharystyczną związaną ze świętem Corpus Domini.

Upłynęło kilka lat przemilczających ten fakt<sup>27</sup>, aż dopiero Tramo Monaldeschi della Cervara, biskup Orvieto w latach 1328–1344, uczynił

<sup>24</sup> Por. C. Vincent, *Fiat Lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Histoire Religieuse de la France 24, Paris 2004.

<sup>25</sup> *Acta sanctorum, Aprilis*, t. 1, kol. 477; por. J. Cottiaux, J.-P. Delville, *La Fête-Dieu. Ève, Julienne et la Fête-Dieu à Saint-Martin*, w: *Saint-Martin, memoire de Liège*, Liège 1990, s. 31–53; J. Cottiaux, *L'office de la Fête-Dieu, sa valeur et son destin*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 58 (1963), s. 5–81, 407–459.

<sup>26</sup> Por. A. Lazzarini, *Il miracolo di Bolsena. Testimonianze e documenti die secoli XIII e XIV*, Temi e Testi, 1, Roma 1952.

<sup>27</sup> Por. N. Coulet, *Processions et jeux de la Fête-Dieu en Occident (XIV<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle)*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans l'Églises d'Orient et d'Occident*, t. 1, s. 498.

z Orvieto miasto-sanktuarium, cel pielgrzymek, w 1337 roku na nowo wprowadzając procesję związaną z Corpus Domini. Polecił m.in. zbudować przy katedrze kaplicę korporantu (1237–1238), a następnie zlecił Ugolinowi z Vieri wykonanie – w celu strzeżenia świętego płótna związanego cudem – relikwiarza korporantu<sup>28</sup>. W końcu między 1324 a 1343 rokiem skierował prośbę do papieża Klemensa VI, który 13 lutego 1344 roku ogłosił bullę *Etsi devota*, którą podwoił odpusty już udzielone przez Urbana IV dla nawiedzających katedrę w Orvieto z okazji święta Corpus Domini, przy czym nie wspomniał o „cudzie korporantu”<sup>29</sup>. Natomiast ściany kaplicy zostały udekorowane między rokiem 1357 a 1364 – a więc wiek po wydarzeniach w Bolsenie – przez Ugolina di Prete Ilario cyklem fresków, prowadzących widza do refleksji nad tajemnicą eucharystyczną dwoma drogami, na których stają naprzeciw siebie dwa różne tematy. Pierwsza droga ilustruje teologię i katechezę dotyczącą tajemnicy eucharystycznej, a druga, na ścianie sąsiadującej z zakrwawionym korporantem, opowiada o wydarzeniach związanych z cudem w Bolsenie i innymi cudami eucharystycznymi. Tym przedstawieniom towarzyszą symbole, prorocstwa i alegorie na temat Eucharystii związane z postaciami biblijnymi (Abraham, Melchizedech, Mojżesz itd.); zostali tam przedstawieni doktorzy Kościoła (Grzegorz Wielki, Bazyli i Hieronim), na ścianie wejściowej do kaplicy umieszczono Wieczernik, a w jej centrum wyeksponowano ukrzyżowanie Jezusa, po którego bokach umieszczono zdjęcie z krzyża i zmartwychwstanie. Chodzi o szeroki i rozbudowany program ikonograficzny, na którym – za pośrednictwem wydarzeń ze Starego i Nowego Testamentu – zostaje zaproponowana wielka refleksja symboliczno-teologiczna i patrystyczno-średniowieczna na temat Eucharystii. Na ścianie wschodniej kaplicy umieszczono opowiadania dotyczące „historii cudu w Bolsenie”, z pewnymi wariantami w stosunku do tych samych postaci przedstawionych na relikwiarzu korporantu. Na ścianie zachodniej są w końcu przedstawione, począwszy od wejścia, niektóre „cuda Sakramentu”, mające na celu napominanie niewierzących odnośnie do rzeczywistej obecności oraz profanacji świętych postaci.

Jak słusznie zauważył Dominique Rigaux, kaplica korporantu

[...] przez swoją rozległość, epokę jej realizacji w latach 1357–1364, która odpowiada czasom rozbudzenia pobożności eucharystycznej, przez różnorodność

---

<sup>28</sup> Por. E. Cioni, *Considerazioni sul reliquario del Corporale nel Duomo di Orvieto*, „Annali Scuola Normale Superiore di Pisa” 24 (1994), s. 589–612.

<sup>29</sup> Por. L. Ricetti, *Dal Consilio al miracolo: mistero eucaristico, concilio lateranense IV, miracolo del corporale*, „Vivens Homo. Rivista di Teologia e Scienze Religiose” 18 (2007) 1, s. 171–227.

podjętych tematów i związek z relikwiami, hostią i korporalem cudu w Bolsenie zachowanych *in situ*, stanowi jeden z najważniejszych średniowiecznych programów ściennych poświęconych ikonografii Eucharystii<sup>30</sup>.

Na uwagę zasługuje to, że wśród przedstawionych w kaplicy korporala wydarzeń została ukazana pewna niewierząca, która uczestnicząc w Mszy św. odprawianej przez św. Grzegorza Wielkiego, zobaczyła, że konsekrowana hostia zmienia się w ciało. Ten epizod, przywołany przez Jakuba z Voragine w *Złotej legendzie*<sup>31</sup>, nie ma nic wspólnego z tzw. Mszą św. Grzegorza, której widzem był sam Grzegorz Wielki, w czasie podniesienia kontemplujący Chrystusa cierpiącego<sup>32</sup>. To drugie wydarzenie odegrało bardzo ważną rolę w ramach rozwijającej się pobożności eucharystycznej, na co prawdopodobnie miało także wpływ umieszczenie postaci św. Grzegorza Wielkiego w kaplicy korporala.

### IMAGO PIETATIS

„Msza św. Grzegorza”, czyli ukazanie się Chrystusa cierpiącego papieżowi Grzegorzowi Wielkiemu w czasie ofiary eucharystycznej, jest teofanią, w której zachodzi ścisły związek między *imago Pietatis* (Chrystus w czasie męki) a celebracją eucharystyczną. Wydarzenie pominięte przez Jakuba z Voragine w *Złotej legendzie*, który pisał przy końcu XIII wieku, łączy się z Grzegorzem Wielkim, ukazanym na pierwszym planie w chwili, gdy podnosi hostię, w asyście klęczącego ministranta, który trzyma zapaloną świecę. Za hostią widać Chrystusa wychodzącego z grobu – obraz, którego wykonanie właśnie papież Grzegorz miał „zamówić” na końcu Mszy św. Chodzi o wykonany przez nieznanego autora obraz, do którego weszły dwa wcześniejsze tematy ikonograficzne: podniesienie, czyli obrzęd typowo zachodni, oraz *imago Pietatis*, który przedstawia Chrystusa, gdy wychodzi z grobu – obraz rozpowszechniony na Wschodzie<sup>33</sup>, a w pierwszych latach XIV wieku przeniesiony do Italii centralnej, gdzie był uważany „za

<sup>30</sup> D. Rigaux, *Miracle, reliques et images dans la chapelle du Corporal à Moyen Âge*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans l'Églises d'Orient et d'Occident*, t. 1, s. 204.

<sup>31</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, t. 1, Firenze–Milano 2007, s. 346.

<sup>32</sup> Por. E. Meier, *Die Gregorsmesse. Funktionen eines spätmittelalterlichen Bildtypus*, Köln 2006; D. Rigaux, *Autour de la messe de Saint Grégoire. Visée pastorale et réalisme rural*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans l'Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, t. 2: *Les receptions, Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997–2004)*, eds. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, Paris 2009, s. 950–953.

<sup>33</sup> Por. K.Ch. Felmy, *Das Buch der Christus-Ikonen*, Freiburg–Basel–Wien 2004, s. 117–119.

rzecz najpobożniejszą”, to znaczy jeden z najpobożniejszych obrazów, jaki mógłby zostać namalowany<sup>34</sup>. Bardzo szybko połączono z nim narzędzia męki (*arma Christi*), podczas gdy Chrystus rzadko trzyma w ręce sztandar zmartwychwstania<sup>35</sup>. *Imago Pietatis*, który – co warto podkreślić – przedstawia Chrystusa umęczonego, pozwalał pełniej wyrazić abstrakcyjną doktrynę dotyczącą Eucharystii, a zwłaszcza przemiany eucharystycznej, oraz ukazać jej sens duchowy. Męka Chrystusa została nałożona na teologiczną ideę przeistoczenia; oczywiście fakt ten miał zakorzenienie w patrystycznej i średniowiecznej teologii Eucharystii jako sakramentu zbawczej męki Chrystusa. Temu zestawieniu prawdopodobnie sprzyjał także fakt symboliczno-liturgiczny, mianowicie to, że od XI wieku był przyjęty zwyczaj składania w Wielki Czwartek Najświętszego Sakramentu na „ołtarzu Grobu”, aby tam był strzeżony i przygotowany na liturgię uprzednio poświęconych darów<sup>36</sup>.

Połączenie *imago Pietatis* (lub Chrystusa Wielkiej Soboty) z Eucharystią zostało prawdopodobnie zasugerowane przez inną epifanię, którą – jak świadczy *Złota legenda* – Grzegorz Wielki przeżył w Bazylice Większej Matki Bożej w dniu Wielkanocy w czasie celebracji Eucharystii:

Podczas gdy Grzegorz celebrował Mszę wielkanocną w Kościele Większym Matki Bożej i ogłaszał pokój Pański, anioł głośno odpowiedział: „I z duchem twoim”; od tego czasu papież w dniu Wielkanocy sprawuje Mszę św. w tym kościele i nikt, na potwierdzenie tego cudu, nie może mu odpowiedzieć, gdy mówi: „Pokój Pański”<sup>37</sup>.

„Msza św. Grzegorza”, wykorzystywana w kontemplacji tajemnicy „przemiany substancji”, szybko rozpowszechniła się w całej Europie. Przyczyniła się do tego debata teologiczna na temat przeistoczenia, rozpoczęta m.in. przez Piotra „de Bonageta” i Jana „de Latone”, potępionych przez Grzegorza XI w 1371 roku<sup>38</sup>, oraz przez Jana Wiklefa, potępionego

---

<sup>34</sup> Por. H. Belting, *L'arte e il suo publico. Funzione e forme delle antiche immagini della passione*, Bologna 1986, s. 149.

<sup>35</sup> Por. G. Schiller, *Arma Christi*, w: *Ikonographie der christlichen Kunst*, t. 2: *Die Passion Jesu Christi*, Gütersloh 1983, s. 198–210.

<sup>36</sup> Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 3: *La messa*, s. 595, 609.

<sup>37</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, t. 1, Firenze–Milano 2007, s. 342.

<sup>38</sup> Por. Grzegorz XI, *Ep. Cardinalium Inquis. ad archip. Tarracon. et Caesaro-August.* (8 sierpnia 1371), (*Errores Petri de Bonageta et Ioannis de Latone de Eucharistia*), DH 1101–1103.

w 1418 roku przez sobór w Konstancji<sup>39</sup>. „Msza” wyraża wręcz szczególną odpowiedź wiary na odnowione polemiki dotyczące rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, stanowiąc szczęśliwy przykład (*exemplum*), skoncentrowany na tajemnicy Boga Wcielonego, obecnego w hostii, oraz tworzy parę z *imago Pietatis*. Obydwa obrazy pozostają w ścisłej relacji z tajemnicą eucharystyczną; co więcej, jawią się jako główne „przedstawienia hostii”. Stąd centralne miejsce zajmowane potem przez *imago* w mszale na początku kanonu Mszy św., a następnie w centrum ołtarza, jako antependium, na retabulum lub na predelli poliptyków, bądź też wyznacza temat samych tablic ołtarzowych<sup>40</sup>.

Okolo połowy XV wieku „Msza św. Grzegorza” z odpowiedzi wiary na tajemnicę Eucharystii została przekształcona w obraz dewocyjny, połączony z odpowiednią modlitwą obdarzoną odpustami<sup>41</sup>, przypisywaną samemu papieżowi Grzegorzowi. *Specialis devotio* początkowo składała się z trzech *cola*, to znaczy „wersetów”, potem rozszerzonych do siedmiu, a jej celem było wzbudzanie pamięci o męce Chrystusa<sup>42</sup>.

Wszystkie te formy pobożności wywodzą się z środowisk związanych z *devotio moderna*. Różnią się one innym usytuowaniem teofanii związanej z papieżem Grzegorzem. W tradycji flamandzkiej wskazuje się jako miejsce teofanii bazylikę Świętego Krzyża Jerozolimskiego (Sessoriana) w Rzymie; w tradycji anglo-romańskiej wydarzenie jest usytuowane w rzymskim Panteonie; trzecia forma, wyrosła w kręgu braci mniejszych obserwantów, bardziej niż na miejscu wydarzenia – Rzymie – kładzie akcent na rolę odegraną przez tychże braci w kumulowaniu odpustów związanych z tą pobożnością (tzw. góra odpustów).

Pomijając różne usytuowanie wydarzenia teofanijnego, samo opowiadanie jest ukierunkowane na zagwarantowanie autentyczności modlitwy i podanie sposobów, aby uzyskać odpowiedni odpust:

Czyta się w *Księdze obrzędów*, że pewnego dnia Pan nasz Jezus Chrystus, promieniający światłem, pod formą piety, ukazał się papieżowi Grzegorzowi Wielkiemu,

<sup>39</sup> Conc. (oecum. XVI) Constantense, *Sessio VIII, 4 Maii 1415: Decretum a papa confirmatum 22 Feb. 1418 (Errores Ioannis Wyklif)*, DH 1151–1153.

<sup>40</sup> Por. przykłady w: H. Belting, *L'arte e il suo publico*, s. 76, passim.

<sup>41</sup> Historycznie pierwszy odpust związany z obrazem został udzielony przez papieża Innocentego III w 1216 r. „Weronice” – „prawdziwej ikonie” w Bazylice św. Piotra; por. H. Belting, *L'arte e il suo publico...*, s. 21.

<sup>42</sup> Por. A. Wilmart, *Prières médiévales pour l'adoration de la Croix*, „Ephemerides Liturgicae” 46 (1932), s. 25–26; J. Leclercq, *La dévotion médiévale envers le crucifié*, „La Maison-Dieu” 75 (1963), s. 119–132.

podczas gdy sprawował Mszę św. w kościele Świętego Krzyża w Rzymie przy ołtarzu Jerozolimskim (bądź też w Panteonie lub po prostu w Rzymie). Papież poruszony pobożnością udzielił tym, którzy wyspowiadali się i pokutowali oraz trwali na kolanach przed tym obrazem – odmawiali modlitwę przez niego ułożoną, po której następuje pięć *Ojcze nasz* i tyleż *Zdrowaś Maryjo* – odpustu czterestu tysięcy lat. Następnie liczni papieże powiększyli te odpusty, dochodząc do dwudziestu dwóch tysięcy siedmiu lat i dwudziestu dwóch dni<sup>43</sup>.

Przytoczone opowiadanie wydaje się mało prawdopodobne – jest anachronizmem mówić o odpustach w czasach Grzegorza Wielkiego, który zmarł w 604 roku. Należy dodać, że „góra”, czyli kumulacja odpustów, która w najstarszych dokumentach wynosi 14 tysięcy lat, wzrosła w drugiej połowie XV wieku do 20 007 siedmiu lat i 36 dni, a w ostatniej ćwierci XV wieku odpusty zwiększyły się od 22 007 lat i 23 dni (jak podaje kodeks sessoriański) do 28 012 lat i 23 dni (Marco z Montegallo), aż osiągnęły 46 tysięcy lat, o czym mówią godzinki z Poitiers Simona Vostre<sup>44</sup>. Wzrost należy powiązać nie tyle z bardziej rozpowszechnioną praktyką pobożną, ile raczej z nadużyciami, które szerzyły się na szkodę odpustów, prowadząc w ten sposób do stopniowego pozbawienia ich właściwego znaczenia. W kręgu franciszkańskim ta pobożność była praktykowana wraz z „koroną Dziewicy Maryi”, propagowaną w ramach bractw franciszkańskich. Obydwie formy pobożności były proponowane m.in. przez Marka z Montegallo w „Koronie Dziewicy”<sup>45</sup>, dzięki czemu wraz z tym bratem obserwantem Chrystus, który wychodzi z grobu, zaczyna stanowić część koronki kontemplacyjnej poświęconej Matce Bożej i złożonej z medytacji, łączącej 7 *Ojcze nasz* i 63 *Ave Maria*. Już w pierwszej modlitwie do recytowania przed obrazem (*imago*) dochodzi do głosu wzdychanie duszy do zjednoczenia się z Bogiem – stąd też prośba, aby Bóg zechciał zstąpić na nią, ażeby dokonać jej przemiany i dzięki temu uzdolnić ją do chwaleń Jego najświętszego imienia oraz do porzucenia wszystkiego, co należy do świata<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Biblioteca Nazionale di Roma, Cod. 300 (1375 r.), Fondo ms. Sessoriani, Liber de Vita et obitu gloriosissimi Hyeronimi, cart. Sec. XV exeunte (po 1475), c. 121.

<sup>44</sup> Por. É. Male, *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Etude sur ses sources d'inspiration*, Paris 1995, s. 100.

<sup>45</sup> Por. F. Lomastro Tognato, *Legge di Dio e Monti di Pietà. Marco da Montegallo (1425–1496)*, Venezia 1996, s. 182–183.

<sup>46</sup> Por. L. Bracaloni, *Origine, evoluzione e affermazione della Corona francescana mariana*, „Studi Francescani” 29 (1932), s. 257–295; S. Graciotti, *Od renesansu do oświecenia*, t. 1, Warszawa 1991, s. 159–168.

Wśród pobożnych modlitw obdarzonych odpustami, związanych z adoracją eucharystyczną, nie można również nie uwzględnić modlitwy *Anima Christi, sanctifica me*, która pojawiła się w XIV wieku i aż do dzisiaj pozostaje związana z kultem eucharystycznym<sup>47</sup>. Modlitwa najpierw była przewidziana na uroczysty moment podniesienia, a potem została przeniesiona na koniec Mszy św. jako dziękczynienie. Duże znaczenie w kontekście pobożności eucharystycznej zyskała także modlitwa *Ave verum corpus*<sup>48</sup>.

Praktyka pobożnych modlitw do Chrystusa w Eucharystii jest bardzo starożytna – wystarczy pomyśleć o Anzelmie z Lukki, który dla Matyldy z Canossy, pragnącej zbliżyć się pobożnie do Eucharystii, recytując swoje osobiste modlitwy, napisał *oratio singularis*, podczas gdy między końcem XI i początkiem następnego wieku św. Anzelm z Canterbury napisał cykl *Orationes* i *Meditationes*, przez niego uporządkowanych, z rekomendacją, aby je czytać ze spokojem ducha<sup>49</sup>. Pod pewnym względem do podkreślenia znaczenia modlitwy osobistej przyczynił się Hugon z opactwa św. Wiktora (1096–1141), precyzując, że prawdziwa pobożność polega na doskonałym napełnieniu się modlitwą – pobożność staje się właściwie modlitwą zrealizowaną: *Devotio vera orationem perficit*<sup>50</sup>.

Z punktu widzenia eucharystycznego chodzi o najbardziej znaczący rezultat pobożności prywatnej i adoracji, na którą składają się pobożne modlitwy i miłujące uniesienia. Z tego święta Corpus Domini narodziła się procesja, w czasie której nosi się tryumfalnie monstrancję ulicami miast, a której bliższych źródeł należy szukać zarówno w obrzędzie podniesienia, jak i w rozwoju kultu Corpus Domini, propagowanego przez zakony mendykanckie w Liège. Sobór Trydencki dokonał ostatecznej kodyfikacji procesji w uroczystość Bożego Ciała:

Ponadto święty sobór oświadcza, że w Kościele Bożym zaprowadzono pobożny i religijny zwyczaj, żeby każdego roku w jednym świątecznym dniu szczególnie uroczysto obchodzono święto tego wzniesłego i godnego uwielbienia sakramentu i żeby obnoszono Go w procesjach ze czcią i szacunkiem po ulicach i miejscach publicznych. Słusznie więc ustanowiono pewne dni święte, kiedy wszyscy chrze-

<sup>47</sup> Por. A. Wilmart, *Pour les prières de dévotion*, „La Vie et les Artes liturgiques” 9 (1923) 106, s. 532–533; W. Słomka, *Duszo Chrystusowa, uświęć mnie (łac. Anima Christi, sanctifica me)*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 386.

<sup>48</sup> Por. B. Luiselli, *Lettura dell’Ave verum Corpus. L’Eucaristia nella fede e nel pensiero cristiano*, „Studium” 103 (2007) 2, s. 189–205.

<sup>49</sup> Por. Anselmo d’Aosta, *Orazioni e meditazioni* (Di Fronte e Atraverso 392; Sancti Anselmi opera omnia), Milano 1997.

<sup>50</sup> Hugon z św. Wiktora, *De modo orandi*, PL 176, 979.

ścijanie szczególnie i wyjątkowo dają świadectwo wdzięczności i pamięci względem wspólnego Pana i Odkupiciela za niedające się wyrazić Boże dobrodziejstwo, które uświadamia Jego zwycięstwo i tryumf nad śmiercią. W ten sposób trzeba wyrazić tryumf zwycięstwa prawdy nad kłamstwem i herezją, ażeby jego przeciwnicy, w obliczu takiego blasku i tak wielkiej radości Kościoła powszechnego zamilkli bezsilni i słabi albo opamiętali się przejęci wstydem i zmieszani<sup>51</sup>.

## OD TABERNAKULUM DO MONSTRANCJI

Anglosasi wprowadzili zwyczaj przechowywania Eucharystii we wnętrzu kościołów, w tzw. gołębicach eucharystycznych, najpierw zawieszanych nad ołtarzem, a potem kładzionych na nich, a dopiero później zostały wprowadzone odpowiednie tabernakula, umieszczane w surowych niszach lub w „domkach” stawianych wprost na ołtarzu<sup>52</sup>. Płonąca lampka, otaczana najczęściej opieką przez bractwa, przypominała wiernym, że znajdują się wobec obecnego Chrystusa. Pojawiły się wówczas instytuty zakonne poświęcające się adoracji eucharystycznej, podczas gdy u najlepszych chrześcijan stopniowo rozwijał się i utrwalał zwyczaj nawiedzenia Najświętszego Sakramentu – praktyka, która stała się powszechna w końcu średniowiecza, głównie dzięki działalności zakonów mendykanckich<sup>53</sup>.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na przykład Cherubina ze Spoleto (1414–1484), słynącego z pobożności eucharystycznej, w której rozwinął intensywny apostołat. Ten brat mniejszy obserwant podkreślał – jak uczynił już wcześniej św. Antonin z Florencji (1389–1459) – że Najświętszy Sakrament należy przechowywać w srebrnych puszkach i w złożonych tabernakulach, obok których nieustannie powinny płonąć lampki, umieszczone pod baldachimem. Cherubin propagował również procesje eucharystyczne i bractwa Najświętszego Sakramentu. Instytucja takich bractw była następnie rekomendowana przez papieża Pawła III (1534–1549), choć nie uczynił jej jednak obowiązkową; dopiero papież św. Pius V (1562–1572)

---

<sup>51</sup> Por. Conc. (Oecum. XIX) Tridentinum, *Sessio XIII, 11 Oct. 1551: Decretum de ssa. Eucharistia*, cap. V, DH 1644; tłum. pol.: Sobór Trydencki, *Dekret o Eucharystii*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV: (1511–1870) *Lateran V, Trydent Watykan I*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 33, Kraków 2004, s. 451.

<sup>52</sup> Por. J. Nowiński, *Ars eucharistica. Idee, miejsca i formy towarzyszące przechowywaniu eucharystii w sztuce chrześcijańskiej i średniowiecznej*, Warszawa 2000, s. 131–169; T. Verdon, *Vedere il Mistero. Il genio artistico della liturgia cattolica*, Milano 2003, s. 184–193.

<sup>53</sup> Por. D. Piazzì, *Pregare davanti all'eucaristia: rassegna di studi per l'adorazione eucaristica*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 67 (1980), s. 48–62.

bullą *Ex debito* z 6 października 1571 roku nakazał zakładanie bractw Najświętszego Sakramentu we wszystkich diecezjach<sup>54</sup>.

Nie mniejsza była gorliwość biskupów reformatorów. Wystarczy pomyśleć o konstytucjach promulgowanych ok. 1462 roku przez patriarchę Wenecji Andree Bondumeira (1460–1464), które zostały potem włączone do pierwszego synodu patriarchy Giovanniego Trevisany (1560–1591). Poleca się w nich, aby w czasie celebracji Mszy św. były zapalone dwie świece na ołtarzu, aby co osiem dni odnawiano postacie eucharystyczne w tabernakulum i by przed Najświętszym Sakramentem zawsze płonęło światło oraz by klucze do tabernakulum były dobrze strzeżone przez proboszczów i nie zostały powierzane świeckim<sup>55</sup>. Ze swej strony patriarcha Matteo Zane, aby uzyskać pokój dla Kościoła w czasach zamętu, nakazał, by każdego dnia w kościołach w każdej dzielnicy wystawiano Najświętszy Sakrament od godziny 7.30 rano do wieczornego *Ave*, łącząc to z procesjami wiernych<sup>56</sup>.

W tym kontekście pojawia się monstrancja, najczęściej wykonywana w symbolicznym nawiązaniu do promieniującego słońca, która będzie aż do dnia dzisiejszego służyć wystawianiu Najświętszego Sakramentu do adoracji<sup>57</sup>.

## NABOŻEŃSTWO CZTERDZIESTOGODZINNE

Dalszy ciąg tego procesu, całkowicie zachodniego, kultu eucharystycznego poza Mszą św., pozostającego jeszcze w wewnętrznym związku z celebracją, oprócz wspomnianych procesji eucharystycznych, począwszy od obchodów uroczystości Bożego Ciała, stanowią pobożne praktyki nabożeństwa czterdziestogodzinnego oraz lokalne, narodowe i międzynarodowe kongresy eucharystyczne – dwie formy pobożności eucharystycznej, początkowo skoncentrowane na adoracji eucharystycznej wynagradzającej. Pierwsza pojawiła się na początku epoki nowożytnej, a druga – epoki współczesnej.

Praktyka adoracji przez czterdzieści kolejnych godzin – odpowiadających godzinom, w czasie których ciało Chrystusa pozostawało złożone

<sup>54</sup> Pius V, *Bulla Ex debito* (6 października 1571 r.), w: *Magnum Bullarium Romanum...*, t. 2: *A Pio IV. ad Innocentium IX*, Luxemburgi 1727, s. 371.

<sup>55</sup> Por. A. Niero, *I patriarchi di Venezia*, Venezia 1961, s. 36.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 119.

<sup>57</sup> Por. F. Tixier, *Saint Claire d'Assise et la monstrance eucharistique. Genèse et évolution d'un attribut (mil. XIIIe–fin XVe s.)*, w: *Des signes dans l'image. Usages et fonctions de l'attribut dans l'iconographie médiévale*, eds. M. Pastoureau, O. Vassilieva-Codognet, Brepols 2015, s. 91–104.

w grobie, na co wskazywał św. Augustyn<sup>58</sup> – Najświętszego Sakramentu złożonego w tabernakulum, nazywanym „grobem”, przygotowanym w Wielki Czwartek, ma genezę dość starożytną, ponieważ sięga swymi początkami pierwszej krucjaty (1096). Następnie adoracja postaci eucharystycznych złożonych w „grobie” rozpowszechniła się na całą Europę, ale hostia była zasłonięta i złożona w tabernakulum. Na początku XIV wieku ta pobożność stała się elementem charakterystycznym bractw, których członkowie praktykowali ją w ostatnich trzech dniach Wielkiego Tygodnia. Podczas gdy pobożność czterdziestu godzin „otwartych”, z odsłoniętą hostią, sięga 1537 roku kapucyn Giuseppe Piantonida z Ferno (zm. 1556) wprowadził w Mediolanie, gdzie przepowiadał w maju tego roku, nową pobożność, polegającą na możliwości dłuższej kontemplacji świętej hostii – w czasie Mszy św. oglądanie hostii mogło trwać tylko chwilę – i na tym, że adoracja czterdziestogodzinna musiała przejść z jednego kościoła do drugiego w taki sposób, że po zakończeniu adoracji w jednym kościele szybko zaczynała się w drugim, a więc była bez przerwy kontynuowana. Należy jednak uściślić, że praktyka czterdziestu godzin – której nowość polegała na tej nieprzerwanej kontynuacji wystawienia – nie była inicjatywą podjętą przez pojedynczego kapucyna, ale była to jedna z form apostołatu, nawet jeśli niewyłączna, tej nowej rodziny franciszkańskiej jako odpowiedź wiary na kalwińskie kwestionowanie rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii<sup>59</sup>.

W trzeciej ćwierci XVI wieku w tej rodzinie franciszkańskiej o powołaniu eremickim, która jednak wychodziła na zewnątrz za pośrednictwem przepowiadania wędrownego, mającego na celu reformę ówczesnego społeczeństwa, pojawiła się sytuacja analogiczna do tej, w której sto lat wcześniej znaleźli się bracia mniejsi obserwanci drugiego pokolenia, nazywani „czterema kolumnami”. Kapucyni, pozbawieni koordynacji ze strony charzmatycznego przywódcy, byli jednak ukierunkowani na kontemplację Chrystusa ukrzyżowanego za pośrednictwem „chwały eucharystycznej”. W ten sposób nabożeństwo czterdziestogodzinne z Mediolanu Piantonida rozpowszechnił w Italii środkowo-wschodniej. W 1537 roku w Pavii, następnego roku w Gubbio i w Borgo San Sepolcro; w 1538 roku w Sienie, potem w Arezzo, a listopadzie w Romagna i w Modenie miały miejsce nabożeństwa w Wielkim Tygodniu, organizowane przez ministra general-

---

<sup>58</sup> Por. Augustyn, *De Trinitate* 4, 6: PL 48, 894: *Ad hora mortis usque ad diluculum resurrectionis horae sunt quadraginta ut etiam hora nona connumeretur.*

<sup>59</sup> Por. C. Cargnoni, *Quarantore (1536–1665)*, w: *Ifrati cappucini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, t. 3/2, Perugia 1991, s. 2906.

nego Bernardino Ochino w 1540 roku. W Sienie nabożeństwa trwały przez czterdzieści dni, przy czym Eucharystia nie należała jednak do procesji, ale tylko krucyfiks.

Na ogół kapucyni wybierali na nabożeństwo pierwsze dni Wielkiego Tygodnia, ale był także kapucyn, który z dwoma braćmi misyjnymi w 1548 roku wprowadził nabożeństwo czterdziestogodzinne w czasie karnawału<sup>60</sup>. Była to jednak cecha charakterystyczna jezuitów, którzy współzawodniczyli z kapucynami w propagowaniu tej pobożności. W 1556 roku wprowadzili w Maceracie nabożeństwo czterdziestogodzinne w czasie karnawału, czyniąc go pobożnością „karnawału uświęconego” – praktykę tę rozciągnęli na swoje kościoły i kolegia w Italii i w innych krajach<sup>61</sup>.

W Rzymie inicjatywa nabożeństwa czterdziestogodzinnego nie została podjęta przez kapucynów, ale przez Arcybractwo Najświętszej Trójcy dei Pellegrini – założone w 1548 roku – za radą św. Filipa Neri. Impuls dla tej pobożności pochodził od kapucyna tam przepowiadającego w 1551 roku, po czym w ciągu kilku lat została ustanowiona kongregacja współbraci, aż do 72, którzy mieli zmieniać się w czasie adoracji podczas nocy, a do nich dołączyli potem współbracia we wszystkich porach dnia, zapoczątkowując więź między adoracją eucharystyczną i sztuką barokową<sup>62</sup>. W 1562 roku w Lukce o. Giovanni Antonio da Busseto, brat mniejszy, wprowadził nabożeństwo czterdziestogodzinne z wielkimi procesjami także z zewnątrz, poprzedzane przez krucyfiks<sup>63</sup>. Było ważne, że tym inicjatywom, które inspirowała *devotio moderna* z formami i praktykami modlitwy myślniej związanymi z duchowością wcześniejszych bractw, udzielił aprobaty Paweł III. Papież ten, powiadomiony przez władze kościelne i cywilne Mediolanu 28 sierpnia 1537 roku wydał brewe, w którym zostało zatwierdzone nabożeństwo czterdziestogodzinne i dołączony do niego odpust zupełny<sup>64</sup>. Z kolei Klemens VIII w 1592 roku, wprowadzając oficjalnie nabożeństwo czterdziestogodzinne w Rzymie, wskazywał, że celem tego „nieprzerwanego łańcucha modlitw” jest zgoda między władcami chrześcijańskimi i pokój

---

<sup>60</sup> Por. C. Cargnoni, *Le Quarantore ieri e oggi. Viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità*, „Italia Francescana” 61 (1986), s. 329–460.

<sup>61</sup> Por. P. Tacchi Venturi, *La Vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù*, t. 1/1, Roma 1930, s. 239.

<sup>62</sup> Por. A. Cistellini, *S. Filippo Neri, l’Oratorio e la Compagnia Oratoriana*, t. 1, Brescia 1989, s. 31–33.

<sup>63</sup> Por. P. Guidi, *L’origine delle Quarantore a Lucca*, „Rassegna Ecclesiastica Lucchese” s. 129–132, 154–158.

<sup>64</sup> A. Ratti, *Contribuzione alla storia eucaristica di Milano*, Milano 1895, s. 42.

między narodami<sup>65</sup>. Było nieuniknione, że biskupi poszli za jego przykładem, począwszy od św. Karola Boromeusza, arcybiskupa Mediolanu, który w takim celu, po mającym miejsce w Mediolanie przepowiadaniu kapucyna Mattia Bellintanigo de Salò (1572), aby uregulować pobożność, ułożył *Avvertenze* dla modlitwy podczas nabożeństwa czterdziestogodzinnego<sup>66</sup>. Dzięki temu na początku XVII wieku stała się praktyką do zachowywania prawie wszędzie nabożeństwa czterdziestogodzinnego w Wielkim Tygodniu, antycypując je w czasie Wielkiego Postu, lub w czasie dni karnawału, „modlitwa”, która kończyła się procesją eucharystyczną<sup>67</sup>. Podczas gdy nabożeństwo czterdziestogodzinne zaczyna być regularnie praktykowane, coraz bardziej również rozwijała się praktyka nieustannej adoracji, która dochodzi do naszych czasów i ostatnio dobrze rozwija.

## KONGRESY EUCHARYSTYCZNE

Nabożeństwo czterdziestogodzinne i towarzysząca mu procesja stanowią podstawę historyczną kongresów eucharystycznych – lokalnych, narodowych i międzynarodowych – wprowadzonych w niedawnych czasach w życie Kościoła jako „całkowicie szczególna manifestacja kultu eucharystycznego”. Są one „faktem liturgicznym o pierwszorzędnym znaczeniu i takim, który trudno znajduje odpowiednik w starożytnych dziejach kultu”<sup>68</sup>.

Idea kongresów międzynarodowych narodziła się we Francji w drugiej połowie XIX wieku w kontekście ruchu eucharystycznego, ukierunkowanego na wynagrodzenie – ruchu animowanego przez o. Pier Giuliano Eymarda (1811–1868), założyciela Kongregacji Najświętszego Sakramentu; bł. Antonio Chevriera (1826–1879), zelatora nocnej adoracji, i przez biskupa Gastona Adriana de Ségura (1820–1881), biskupa i kanonika<sup>69</sup>. Między 1875 a 1878 rokiem Émile Tarmisier propagował pielgrzymki do sanktuariów, w których czczono cuda eucharystyczne, dopóki – za sugestią biskupa Merimollda, wikariusza apostolskiego Genewy, przebywającego na wygnaniu we Francji – nie zorganizował pierwszego kongresu dzieła

<sup>65</sup> M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 3: *La messa...*, s. 607–608.

<sup>66</sup> *Avvertenze per l'orazione delle Quarantore*, „Acta Ecclesiae Mediolanensis”, ed. A. Ratti, t. 2, Milano 1890, s. 1927–1930.

<sup>67</sup> Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 1: *Introduzione generale*, Milano 1966<sup>3</sup>, s. 412.

<sup>68</sup> Tamże, s. 413.

<sup>69</sup> Por. G. Missaglia, *Storia dei Congressi eucaristici internazionali*, Viterbo 1980; E. Vecchi, *La dimensione sociale dell'Eucaristia. Storia, radioci e tradizione dei Congressi Eucaristici Nazionali in Italia*, Ponteranica 2004.

eucharystycznego w Lille (1881) z 363 uczestnikami, którym papież Leon XIII przesłał swoje błogosławieństwo<sup>70</sup>. Został m.in. powołany do istnienia komitet organizacyjny kongresów eucharystycznych, które miały pojawić się w przyszłości. Równocześnie zaczął się także okres kongresów narodowych, diecezjalnych lub regionalnych: pierwszy odbył się w Liège w 1883 roku; we Włoszech pierwszy kongres eucharystyczny miał miejsce w Neapolu w 1891 roku, ósmy z kolei<sup>71</sup>. W 1896 roku kongres odbył się w Orvieto, jeśli uznać go za międzynarodowy, był piętnasty, czwarty w Turynie i Mediolanie, a pierwszy w regionie Umbrii. Wymienione kongresy organizowano w różnych częściach świata i kończyły się wielkimi procesjami eucharystycznymi, w których Najświętszy Sakrament ukazywano tłumom, udzielając w ten sposób odważnej odpowiedzi tym, którzy usiłowali sprowadzić go do kwestii prywatnej, ale także stanowiły odpowiednią okazję, „aby wspólnie doskonale zgłębić jakiś aspekt tajemnicy eucharystycznej oraz uczcić ją publicznie w duchu miłości i jedności”<sup>72</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Kult Najświętszego Sakramentu jest tak starożytny jak Kościół; zawiera się w dwóch podstawowych dogmatach wiary chrześcijańskiej: bóstwo Chrystusa w Jego wcieleniu, prawda poświadczona przez I Sobór Nicejski (325), i Jego rzeczywista obecność pod postaciami eucharystycznymi, jasno i realistycznie wyrażona w Piśmie Świętym, oraz wiara w owoce i dobrodziejstwa duchowe dla tych, którzy ją przyjmują. Jednak po skończonej Mszy św. wszystko uległo zamknięciu. Na Zachodzie, począwszy od XII wieku, dokonuje się stopniowy rozwój kultu eucharystycznego. Był to proces stopniowy, dojrzewający w ludzie Bożym: za każdym razem jakaś nowość – mimo że w ciągłości i jako rozwój celebracji eucharystycznej – na ogół czyniony swoim własnym przez instytucję. Chodzi o zjawisko nieznanne w Kościołach wschodnich, nadal „ukrywających” tajemnicę, która odnawia się na ołtarzu.

Początkiem tego procesu, całkowicie zachodniego, było domaganie się podniesienia świętej hostii jako odpowiedzi wiary na herezję Berengariusza. Z mistycznego doznania kontemplacji hostii w czasie podniesienia

---

<sup>70</sup> G. Missaglia, *Storia dei Congressi eucaristici internazionali...*, s. 8.

<sup>71</sup> Por. A. Rimoldi, *Profilo stolico dei Congressi eucaristici nazionali*, Milano 1981; G. Martina, *Cenni storici sui congressi eucaristici*, „Presenza Pastorale” 53 (1983), s. 34–45.

<sup>72</sup> *Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą dostosowane do zwyczajów polskich*, Katowice 1985, nr 85, s. 48.

mszalnego nastąpiło przejście do „ogładania” i do cudów eucharystycznych oraz odpowiednich sanktuariów, z obowiązkowym odniesieniem do korporału cudu z Bolseny-Orvieto – były to manifestacje wiary, które znalazły odbicie w święcie Corpus Domini (1264).

Między XII i XIII wiekiem odnośnie do pobożności eucharystycznej odnotowuje się ważne nowości, prawie wszystkie zachowane do naszych czasów. Pojawiły się przynajmniej niektóre formy pobożności, jak „Msza św. Grzegorza”, obraz o charakterze eucharystycznym ze względu na silną nośność dydaktyczną, wykorzystywany w celu uzyskania odpustów, stąd redukcja należnych kar, aby jak najszybciej dojść do raju. W tym samym czasie rozwinęły się bractwa Najświętszego Sakramentu, forma apostołatu propagowana przez braci mniejszych obserwantów, zatwierdzone przez hierarchię i zakładane we wszystkich parafiach, stanowiąc podstawę organizacji i duszpasterstwa Kościoła. Zachowuje jeszcze swoją żywotność nabożeństwo czterdziestogodzinne, jedna z najbogatszych formuł liturgiczno-pobożnych, wprowadzona w trzeciej ćwierci XVI stulecia przez wędrownych kaznodziejów kapucyńskich.

W ciągu XVII wieku w odpowiedzi na herezję jansenizmu pojawiła się nowa forma pobożności – kult Najświętszego Serca Jezusowego, ściśle związany z Eucharystią. W czasie oktawy Bożego Ciała 1675 roku Chrystus ukazał się św. Małgorzacie Marii Alacoque, mniszce klauzurowej w Paray-le-Monial, domagając się, aby w pierwszy piątek po oktawie Bożego Ciała było obchodzone święto ku czci Jego Serca.

W następnym wieku kult Najświętszego Sakramentu połączył się głęboko z ruchem eucharystycznym naznaczonym wynagrodzeniem. Potem pojawiły się kongresy eucharystyczne. Stały się narzędziami odnowy Kościoła i sposobem reagowania na laicyzację, antyklerykalizm i obojętność, w wyraźnym związku z okresem „ogładania”, jak i z okresem adoracji wystawionego Najświętszego Sakramentu oraz z innymi formami kultu eucharystycznego, i utrwaliły się w świecie katolickim jako wielkie manifestacje wiary. Ze swej strony w dwóch brewiach papieskich przesłanych na kongresy w Awinionie i w Liège (1882) papież Leon XIII powtórzył, że „głównym celem dzieła [kongresów eucharystycznych] jest kult Najświętszego Serca Jezusowego i Najświętszego Sakramentu Eucharystii”<sup>73</sup>. Wraz z kongresami eucharystycznymi publiczny kult Eucharystii osiągnął apogeum, podczas gdy nadal praktykuje się nabożeństwo czterdziestogo-

---

<sup>73</sup> Por. *Congrès des Oeuvres Eucharistiques tenu à Avignon du 14 au 17 septembre 1882*, Lille 1882, s. IX; *Congrès des Oeuvres Eucharistiques tenu à Liège du 5 au 10 juin 1883*, Lille 1884, s. VII.

dzinne. Obecnie coraz bardziej rozwija się adoracja prywatna i prowadzona w małych grupach, będąca ważnym elementem wiodącym do odnowy duchowej w Kościele oraz do pełnej świętości.

Ludzie średniowiecza wędrowali w poszukiwaniu sanktuariów, gdzie dokonały się jakieś cuda. Poświęcali na to długie dni, kierując się szczególnie tam, gdzie dokonały się nadzwyczajne i poruszające cuda. Kościół przypomina dzisiejszym ludziom, że nie ma na świecie świętszego miejsca niż ołtarz i tabernakulum. To tam codziennie dokonują się cuda eucharystyczne naszych czasów, które powinny pierwszorzędnie przyciągać naszą uwagę. Każda przemiana eucharystyczna, której efektem jest prawdziwa, rzeczywista, substancjalna, cielesna i osobowa obecność Chrystusa, jest „cudem w swoim rodzaju największym ze wszystkich” (*miraculum miraculorum*), jak za św. Tomaszem z Akwinu i późniejszą tradycją powracającą w ciągu wieków przypominał papież św. Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei* (3 września 1965 r.). Cudem jest więc każda Msza św., dlatego jest w niej zawarty bardzo szczególnie i trwałe „moment roszczenia”, oznaczający, że nie można Eucharystii ograniczyć do samego jej celebrowania – domaga się ona przedłużania w różnych formach pobożności i kultu.

#### BIBLIOGRAFIA

- Anselmo d'Aosta, *Orazioni e meditazioni* (Di Fronte e Atraverso 392; Sancti Anselmi opera omnia), Milano 1997.
- Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1: *Wiek XIII*, red. S. Kafel, Warszawa 1985.
- Augustyn, *De Trinitate*, PL 48.
- Avvertenze per l'orazione delle Quarantore*, w: *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, ed. A. Ratti, t. 2, Milano 1890, s. 1927–1930.
- Bacci M., *La Majestas, il Volto Santo e il Cristo di Beirut. Nuove riflessioni*, „Iconographica” 13 (2014), s. 45–66.
- Baix F., Lambot C., *La dévotion à l'Eucharistie et le vii<sup>e</sup> centenaire de la Fête-Dieu*, Gamblux-Namur 1946.
- Belting H., *L'arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della passione*, Bologna 1986.
- Benedykt XVI, *Adhortacja Sacramentum caritatis*.
- Bracaloni L., *Origine, evoluzione e affermazione della Corona francescana mariana*, „Studi Francescani” 29 (1932), s. 257–295.
- Browe P., *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1967.
- Bynum C., *Women mystics and eucharistic devotion in the thirteenth century*, „Women's Studies” 11 (1984), s. 179–214.

- Cargnoni C., *Le Quarantore ieri e oggi. Viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità*, „Italia Francescana” 61 (1986), s. 329–460.
- Cistellini A., *S. Filippo Neri, l’Oratorio e la Compagnia Oratoriana*, t. 1, Brescia 1989.
- Congrès des Oeuvres Eucharistiques tenu à Avignon du 14 au 17 septembre 1882*, Lille 1882.
- Congrès des Oeuvres Eucharistiques tenu à Liège du 5 au 10 juin 1883*, Lille 1884.
- Cottiaux J., Delville J.-P., *La Fête-Dieu. Ève, Julienne et la Fête-Dieu à Saint-Martin*, w: *Saint-Martin, memoire de Liège*, Liège 1990, s. 31–53.
- Coulet N., *Processions et jeux de la Fête-Dieu en Occident (XIV<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle)*, w: *Pratiques de l’eucharistie dans l’Églises d’Orient et d’Occident*, t. 1, s. 497–518.
- Cargnoni C., *Quarantore (1536–1665)*, w: *I frati cappucini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, t. 3/2, Perugia 1991, s. 2895–3163.
- Cioni E., *Considerazioni sul reliquario del Corporale nel Duomo di Orvieto*, „Annali Scuola Normale Superiore di Pisa” 24 (1994), s. 589–612.
- Cottiaux J., *L’office de la Fête-Dieu, sa valeur et son destin*, „Revue d’histoire ecclésiastique” 58 (1963), s. 5–81, 407–459.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Bologna 1995.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV: (1511–1870) Lateran V, Trydent Watykan I, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 33, Kraków 2004.
- Dumoutet E., *Le désir de voir l’hostie et les origines de devotion au Saint-Sacrament*, Paris 1926.
- Dumoutet E., *Corpus Domini. Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Paris 1942.
- Falsini R., *Eucaristia*, w: *Dizionario francescano, spiritualità*, Padova 1985, kol. 519–548.
- Felmy K.Ch., *Das Buch der Christus-Ikonen*, Freiburg–Basel–Wien 2004.
- Graciotti S., *Od renesansu do oświecenia*, t. 1, Warszawa 1991.
- Grant G.G., *The Elevation of the Host. A Reaction to Twelfth Century Heresy*, „Theological Studies” 1 (1940), s. 228–250.
- Guidi P., *L’origine delle Quarantore a Lucca*, „Rassegna Ecclesiastica Lucchese” 1918, s. 129–132, 154–158.
- Hugon z św. Wiktora, *De modo orandi*, PL 176.
- Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, t. 1, Firenze–Milano 2007.
- Joinville J. de, *Histoire de Saint Louis*, ed. M. Natalis de Wailly, Paris 1868.
- Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą dostosowane do zwyczajów polskich*, Katowice 1985.
- Królikowski J., *Patrystyczne początki kultu eucharystycznego poza Mszą*, „Vox Patrum” 87 (2023), s. 405–420.

- Ladame J., Duvin R., *I miracoli eucaristici*, Roma 1995.
- Lamberts J., *The Elevation Turing the Eucharist Celebration. To Much of a God Thing*, „Questions Liturgiques – Studies in Liturgy” 75 (1994), s. 135–153.
- Lauwers M., *Les femmes et l’eucharistie dans l’Occident médiéval: interdits, transgression, dévotions*, w: *Pratiques de l’eucharistie dans l’Églises d’Orient et d’Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, t. 1: *L’institution, Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997–2004)*, eds. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, Paris 2009, s. 445–480.
- Lazzarini A., *Il miracolo di Bolsena. Testimonianze e documenti die secoli XIII e XIV*, Temi e Testi 1, Roma 1952.
- Leclercq J., *La dévotion médiévale envers le crucifié*, „La Maison-Dieu” 75 (1963), s. 119–132.
- Lomastro Tognato F., *Legge di Dio e Monti di Pietà. Marco da Montegallo (1425–1496)*, Venezia 1996.
- Luiselli B., *Lettura dell’Ave verum Corpus. L’Eucaristia nella fede e nel pensiero cristiano*, „Studium” 103 (2007) 2, s. 189–205.
- Magnum Bullarium Romanum...*, t. 2: *A Pio IV. ad Innocentium IX*, Luxemburgi 1727.
- Male É., *L’art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Etude sur ses sources d’inspiration*, Paris 1995.
- Mansi J.D., *Sacrorum conciliorum nova et collectio*, t. 22, Graz 1961.
- Martina G., *Cenni storici sui congressi eucaristici*, „Presenza Pastorale” 53 (1983), s. 34–45.
- Meier E., *Die Gregorsmesse. Funktionen eines spätmittelalterlichen Bildtypus*, Köln 2006.
- Missaglia G., *Storia die Congressi eucaristici internazionali*, Viterbo 1980.
- Mitchell N., *Il culto eucaristico. A. Fuori della Messa*, w: *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, ed. A.J. Cupungo, t. 3: *L’Eucaristia*, Casale Monferrat 1998, s. 278–291.
- Montclos J. de, *Jean de Lanfranc et Bérengar. La controverse eucharistique du XI<sup>e</sup> siècle*, Spicilegium Sacrum Lovaniense 37, Louvain 1971.
- Niero A., *I patriarchi di Venezia*, Venezia 1961.
- Nowiński J., *Ars eucharistica. Idee, miejsca i formy towarzyszące przechowywaniu eucharystii w sztuce chrześcijańskiej i średniowiecznej*, Warszawa 2000.
- Piazzini D., *Pregare davanti all’eucaristia: rassegna di studi per l’adorazione eucaristica*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 67 (1980), s. 48–62.
- Radding Ch.M., Newton F., *Theology, Rhetoric and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078–1079*, New York 2003.
- Rava E., *Le recluse e il Corpus Domini*, „Antonianum” 89 (2014), s. 277–299.
- Ratti A., *Contribuzione alla storia eucaristica di Milano*, Milano 1895.
- Ricetti L., *Dal Consiglio al miracolo: mistero eucaristico, concilio lateranense IV, miracolo del corporale*, „Vivens Homo. Rivista di Teologia e Scienze Religiose” 18 (2007) 1, s. 171–227.

- Rigaux D., *Miracle, reliques et images dans la chapelle du Corporal à Moyen Âge*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans l'Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, t. 1: *L'institution, Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997–2004)*, eds. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, t. 1, Paris 2009, s. 201–245.
- Rigaux D., *Autour de la messe de Saint Grégoire. Visée pastorale et réalisme rural*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans l'Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, t. 2: *Les receptions, Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997–2004)*, eds. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, Paris 2009, s. 951–983.
- Righetti M., *Manuale di storia liturgica*, t. 1: *Introduzione generale*, Milano 1966<sup>3</sup>.
- Righetti M., *Manuale di storia liturgica*, t. 3: *La messa*, Milano 1966<sup>3</sup>.
- Rimoldi A., *Profilo storico dei Congressi eucaristici nazionali*, Milano 1981.
- Rubin M., *Corpus Christi. The Eucharist In Late Medieval Culture*, Cambridge 1991.
- Sansterre J.M., *L'image blessée, l'image souffrante: quelques récit de miracles entre Orient et Occident (VI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle)*, w: *Les images dans sociétés médiévales: pour une histoire comparé*, eds. J.M. Sansterre, J.C. Schmitt, Bruxelles 1999, s. 113–130.
- Sawicki P., *Wczesnobizantyńskie przegrody oltarzowe (IV–IX w.)*. „Ikonosfera – Zeszyty Muzealne” 6 (2017), s. 19–26.
- Schiller G., *Arma Christi*, w: *Ikonographie der christlichen Kunst*, t. 2: *Die Passion Jesu Christi*, Gütersloh 1983, s. 198–210.
- Słomka W., *Duszo Chrystusowa, uświęć mnie (łac. Anima Christi, sanctifica me)*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 386.
- Snoek G.J.C., *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden–New York–Köln 1995.
- Tacchi Venturi P., *La Vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù*, t. 1/1, Roma 1930.
- Tixier F., *Saint Claire d'Assise et la monstrence eucharistique. Genèse et évolution d'un attribut (mil. XIIIe–fin XVe s.)*, w: *Des signes dans l'image. Usages et fonctions de l'attribut dans l'iconographie médiévale*, eds. M. Pastoureau, O. Vassilieva-Codognet, Brepols 2015, s. 91–104.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.
- Vecchi E., *La dimensione sociale dell'Eucaristia. Storia, radici e tradizione dei Congressi Eucaristici Nazionali in Italia*, Ponteranica 2004.
- Verdon T., *Vedere il Mistero. Il genio artistico della liturgia cattolica*, Milano 2003.
- Vincent C., *Fiat Lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Histoire Religieuse de la France 24, Paris 2004.
- Wilmart A., *Pour les prières de dévotion*, „La Vie et les Artes liturgiques” 9 (1923) 106, s. 529–536.
- Wilmart A., *Prières médiévales pour l'adoration de la Croix*, „Ephemerides Liturgicae” 46 (1932), s. 25–26.



Ks. Bogdan Ferdek\*  
PWT Wrocław

## KOŚCIÓŁ JAKO OBLUBIENICA CHRYSYTA W PISMACH EDYTY STEIN – ŚW. TERESY BENEDYKTY OD KRZYŻA

### THE CHURCH AS THE BRIDE OF CHRIST IN THE WRITINGS OF EDITH STEIN – ST. TERESA BENEDICTA OF THE CROSS

#### Summary

Stein did not write any ecclesiological treatise. However, in her writings she uses the model of the Church as the Body of Christ. No less close is her comparison of Christ's relationship with the Church to marriage, which appears in the Letter to the Ephesians 5:22–33. The Church would therefore be *sponsa Christi*. The author would like to systematize her understanding of the Church as the Bride of Christ by analyzing the Saint's writings. This task was partially accomplished in the publication *The Symbolic Meaning of Woman by Edith Stein*. In this publication, the author would like to go further and show the concretization of this model of the Church in the sacraments, especially baptism, confirmation and Holy Communion, monastic life, mysticism and eschatology. A Christian becomes *sponsa Christi* through the sacraments of Christian initiation, a few Christians – through monastic life, and even fewer – through the experience of the mystical marriage of the soul with God. The fulfillment of the sacramental, monastic and mystical being of *sponsa Christi* is divinization – the eschatological wedding of God with saved humanity. The idea of the Church as *sponsa Christi* is the basis of Stein's symbolic ecclesiology. Symbolic ecclesiology, using the marriage known from experience, wants to explain the mystery of the Church of the living God (1 Tim 3:15). Symbolic ecclesiology entered the biography of Edith Stein/Teresa Benedicta of the Cross. She was a faithful *sponsa Christi* from baptism in a white cloak, through

\* Ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek – teolog dogmatyk, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, członek Komitetu Teologicznego PAN, członek zarządu Towarzystwa Dietricha Bonheoffera. Adres do korespondencji: e-mail: bferdek@pwt.wroc.pl; ORCID: 0000-0001-5787-0523.

entering the convent in a white dress, to the white robe in the eschatological paradise garden, which she achieved through the red blood of martyrdom.

**Keywords:** Church, Bride of Christ, sacraments, religious life, mysticism, divinization

### Streszczenie

Stein nie napisała żadnego eklezjologicznego traktatu. W swoich pismach posługuje się jednak modelem Kościoła jako Ciała Chrystusa. Nie mniej bliskie jest jej również porównanie relacji Chrystusa z Kościołem do małżeństwa, które dochodzi do głosu w Liście do Efezjan 5,22–33. Kościół byłby więc *sponsa Christi*. Autor chciałby poprzez analizę pism Świętej usystematyzować jej rozumienie Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa. To zadanie zostało częściowo zrealizowane w publikacji *Symboliczny sens kobiety w ujęciu Edith Stein*. W niniejszej publikacji autor chciałby pójść dalej i ukazać konkretyzację tego modelu Kościoła w sakramentach, zwłaszcza chrzcie, bierzmowaniu i Komunii św., życiu zakonnym, mistyce oraz eschatologii. Chrześcijanin staje się *sponsa Christi* przez sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, nieliczni chrześcijanie – przez życie zakonne – jeszcze mniej liczni – przez doświadczenie mistycznego zaślubienia duszy z Bogiem. Wypełnieniem sakramentalnego, zakonnego i mistycznego bycia *sponsa Christi* jest przeobóstwienie – eschatologiczne zaślubiny Boga ze zbawioną ludzkością. Idea Kościoła jako *sponsa Christi* jest podstawą symbolicznej eklezjologii Stein. Symboliczna eklezjologia za pomocą znanego z doświadczenia małżeństwa chce wyjaśnić tajemnicę Kościoła Boga żywego (1 Tm 3,15), Symboliczna eklezjologia weszła w biografię Edith Stein/Teresy Benedykty od Krzyża. Była wierną *sponsa Christi* od chrztu w białym płaszczu poprzez wejście do zakonu w białej sukni do białej szaty w eschatologicznym rajskim ogrodzie, do której doszła poprzez czerwień krwi męczeństwa.

**Słowa kluczowe:** Kościół, Oblubienica Chrystusa, sakramenty, życie zakonne, mistyka, przeobóstwienie

\*

„Głos w sprawie nowego doktora Kościoła” zabrał m.in. krakowski teolog Andrzej Adam Napiórkowski. Zanim jednak uzasadni, że Edith Stein spełnia warunki przyznania tytułu doktora Kościoła<sup>1</sup>, przedstawia w tym zarysie posoborową eklezjologię<sup>2</sup>. Edyta Stein weszła jednak w przestrzeń

<sup>1</sup> Zob. A. Napiórkowski, *Głos w sprawie nowego doktora Kościoła*, w: *Pisma Edyty Stein. Studia i analizy*, red. J. Guerrero van der Meijden, Wrocław 2023, s. 375–376.

<sup>2</sup> Zob. tamże, s. 373–375.

eklezjalną przed II Soborem Watykańskim. Proboszcz parafii św. Marcina w Bergzabern Eugeniusz Breitling zanotował w księdze metrykalnej:

Roku Pańskiego 1922, 1 stycznia, została ochrzczona Edyta Stein, lat 30, doktor filozofii ([ur.] 12 października 1891 r. we Wrocławiu, córka śp. Zygryda Stein i Augusty Courant), która pouczona i dobrze przygotowana, przeszła z judaizmu na wiarę katolicką. Podczas chrztu otrzymała imię Teresa Jadwiga. Chrzestną matką (*matrina*) była dr Hedwig Conrad, z d. Martius, zamieszkała w Bergzabern<sup>3</sup>.

Chrzest był dla Stein włączeniem do Kościoła – Ciała Chrystusa: „Chrystus jest naszą głową i Jego Boskie życie przepływa do nas, członków, jeśli należymy do Niego przez miłość i jesteśmy Mu poddani przez posłuszeństwo”<sup>4</sup>. Taki model Kościoła, jako Ciała Chrystusa, dominował w czasie, gdy Stein weszła w przestrzeń eklezjalną. Dochodzi on do głosu w encyklice Piusa XI *Ecclesiam Dei* z 12 listopada 1923 roku, wydanej w dniu trzechsetnej rocznicy męczeńskiej śmierci Jozafata Kuncewicza. W tej encyklice Pius XI pisze: „Kościół narodził się w jedności i wyrósł na «jedno ciało», energiczne, ożywiane przez jedną duszę, którego «głową jest Chrystus, z którego całe ciało jest zwarte i należycie spojone» (Ef 4,15)”. Pius XI został wybrany papieżem 6 lutego 1922, a więc ponad miesiąc po chrzcie Stein. Do tego papieża Stein napisze list, prosząc, by zabrał głos w obronie prześladowanych Żydów (Beuron, 8–12 kwietnia 1933)<sup>5</sup>.

Stein nie napisała żadnego eklezjologicznego traktatu. W swoich pismach posługuje się jednak modelem Kościoła jako Ciała Chrystusa. Nie mniej bliskie jest jej również porównanie relacji Chrystusa z Kościołem do małżeństwa, znane z Listu do Efezjan 5,22–33. Kościół byłby więc *sponsa Christi*. W związku ze staraniami różnych środowisk o nadanie św. Teresie Benedykcie od Krzyża godności doktora Kościoła autor chciałby poprzez analizę pism Świętej usystematyzować jej rozumienie Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa. To zadanie zostało częściowo zrealizowane w publikacji *Symboliczny sens kobiety w ujęciu Edith Stein*<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Św. Teresa Benedykta od Krzyża – Edyta Stein, *Autoportret z listów. Część pierwsza: 1916–1933*, Kraków 2003, s. 90 (przypisy).

<sup>4</sup> E. Stein, *Kobieta. Pytania i refleksje*, Kraków 2021, s. 119.

<sup>5</sup> *Edith Stein an Papst Pius XI*, w: *Edith Stein Gesamtausgabe*, XXVIII, Freiburg im Breisgau 2020, s. 393–394.

<sup>6</sup> Zob. B. Ferdek, *Symboliczny sens kobiety w ujęciu Edith Stein*, w: *Osoba i pleć. Doświadczenia i nauczanie Edyty Stein wobec dzisiejszych prądów ideowych*, red. A. Siemieniec, Wrocław 2023, s. 7–18.

W niniejszej publikacji autor chciałby pójść dalej i ukazać konkretyzację tego modelu Kościoła w sakramentach, zwłaszcza chrzcie, bierzmowaniu i Komunii św., życiu zakonnym, mistyce oraz eschatologii. A zatem jakie są kluczowe punkty symbolicznej eklezjologii Edit Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża?

Istotą symbolicznej teologii jest przenoszenie nazw rzeczy podpadających pod zmysły na sprawy boskie<sup>7</sup>. To, co jest znane z codziennego doświadczenia, jest wykorzystywane do przybliżenia tego, co jako boskie jest nieznanne. Znane obrazy ze świata doświadczenia są przewodnikami na drodze przybliżającej to, co boskie. Symboliczna eklezjologia za pomocą znanego z doświadczenia małżeństwa chce wyjaśnić tajemnicę Kościoła Boga żywego (1 Tm 3,15), w szczególności jego konkretyzacje w sakramentach, życiu zakonnym, mistyce i eschatologicznej rzeczywistości.

## KOŚCIÓŁ JAKO *SPONSA CHRISTI*

Podstawą symbolicznej eklezjologii Stein jest małżeństwo, które w Biblii obok jednego znaczenia dosłownego ma jeszcze inne znaczenie, jakim jest relacja Boga do swojego ludu. Od proroka Ozeasza relacja Boga do swojego ludu jest wyjaśniana za pomocą małżeństwa. Bóg jest małżonkiem dla swojego ludu, a jego lud jest dla niego małżonką. Ozeasz wyjaśnia tę relację na przykładzie swojego małżeństwa z umiłowaną, ale niewierną żoną. W małżeństwie Ozeasza z Gomer, które jest dialektyką miłości i niewierności, konkretyzuje się grzech Izraela jako cudzołóstwo wobec boskiego małżonka. Zdradzie umiłowanej przez Ozeasza Gomer odpowiada wierność Ozeasza. Podobnie zachowuje się Bóg wobec niewiernego Izraela. Jako wierny mąż czeka na powrót niewiernej małżonki, czyli Izraela. Starotestamentalna myśl o Bogu jako wiernym małżonku i Jego ludzie jako małżonce przeszła do Nowego Testamentu. Stein odnajduje ją w Liście do Efezjan, w którym relacja Chrystusa do Kościoła została przedstawiona za pomocą małżeństwa. Małżeństwo staje się symbolem relacji pomiędzy Chrystusem a Kościołem. Chrystus wydał siebie za Kościół i dlatego mąż powinien miłować żonę (Ef 5,25). Zawarte na krzyżu małżeństwo Chrystusa z Kościołem powinno być wzorem dla małżeństwa mężczyzny i kobiety. To małżeństwo Chrystusa z Kościołem czyni Kościół *sponsa Christi*. Według Stein w stojącej pod krzyżem Maryi (J 19,5) Kościół staje się Oblubienicą – Małżonką Baranka (Ap 21,9), a zatem *sponsa Christi*.

<sup>7</sup> E. Stein, *Drogi poznania Boga. Studium o Dionizym Areopagicie i przekład jego dzieł*, Kraków 2023, s. 61.

Kościół jako *sponsa Christi* można więc zrozumieć w świetle mariologii: „Wprowadzenie w dogmatykę maryjną jest zarazem wprowadzeniem w ideę *sponsa Christi*”<sup>8</sup>.

Maryja jest wzorem Kościoła jako *sponsa Christi*. Maryja bowiem podobnie jak Kościół jest paradoksalnie Dziewicą i Matką. Jej dziewictwo przejawia się w tym, że cały swój byt oddała w służbę Pana i dlatego trwale była z Nim zjednoczona. Dziewictwo Maryi jest zatem znakiem jej służby i zjednoczenia z Panem<sup>9</sup>. Będąc dziewicą, Maryja jest równocześnie Matką, bo Pan uczynił z niej swoją świątynię, w której złożył pełnię łaski<sup>10</sup>, czyli siebie samego. Ta pełnia łaski w Maryi stała się ciałem. Dlatego Maryja jest również Matką. Jej równoczesne dziewictwo i macierzyństwo było możliwe dzięki Duchowi Świętemu. Dzięki Duchowi Świętemu Maryja stała się Mater-Virgo (Matką i Dziewicą)<sup>11</sup>. Jako *sponsa Christi*, będąca równocześnie Dziewicą i Matką, Maryja jest „najdoskonalszym symbolem Kościoła”<sup>12</sup>. Oprócz dosłownego znaczenia Maryja ma więc jeszcze symboliczne znaczenie, jakim jest Kościół będący *sponsa Christi*. Ten model Kościoła jako *sponsa Christi* zaciemnia polskie słowo „Kościół”, które jest rodzaju męskiego. W języku greckim, podobnie jak w łacinie, słowa: Εκκλησία i *Ecclesia* są rodzaju żeńskiego i dlatego lepiej oddają model Kościoła jako *sponsa Christi*. W Maryi Kościół rozpoznaje więc swoją tożsamość jako bycie *sponsa Christi*. Jako *sponsa Christi* jest on zjednoczony z Chrystusem jako swoim Oblubieńcem na wzór małżeństwa męża i żony. Idea Kościoła jako *sponsa Christi* jest podstawą symbolicznej eklezjologii Stein.

## SAKRAMENTY INICJACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ JAKO ZAŚLUBINY Z CHRYSUSEM

Zaślubiny Chrystusa z Kościołem konkretyzują się w sakramentach, zwłaszcza chrztu, bierzmowania i Komunii św. Poprzez te sakramenty inicjacji chrześcijańskiej człowiek wchodzi do Kościoła, który jest *sponsa Christi*. Dzięki temu w Kościele Oblubienicy Chrystusa staje się Oblubienicą w Oblubienicy. Nieprzypadkowo Ojcowie Kościoła odnajdują zapowiedzi sakramentów w księdze Pieśni nad Pieśniami. Chrzest widziano

---

<sup>8</sup> E. Stein, *Kobieta. Pytania i refleksje...*, s. 350.

<sup>9</sup> Tamże, s. 356.

<sup>10</sup> Tamże, s. 182.

<sup>11</sup> Tamże, s. 293.

<sup>12</sup> Tamże, s. 340.

w słowach: „Zęby twe jak stado owiec strzyżonych, gdy wychodzą z kąpielni” (Pnp 4,2). Bierzmowanie zapowiadały słowa: „Ogrodem zamkniętym jesteś, siostrze ma [...] źródłem zapieczętowanym (Pnp 4,12). Natomiast zapowiedzi Komunii św. dopatrywano się w słowach: „Jedzcie, przyjaciele, pijcie” (Pnp 5,1)<sup>13</sup>. Chrzt jest bowiem kąpielą oczyszczenia i odrodzenia (Tt 3,5); bierzmowanie – naznaczenie pieczęcią Ducha Świętego (Ef 1,13); Komunia Święta – jedzeniem i piciem Ciała i Krwi Chrystusa (Mk 14,22–23). Pieśń nad Pieśniami, w której Ojcowie Kościoła postrzegają zapowiedź sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, uchodzi za podręcznik Objawienia na temat miłości i seksualności<sup>14</sup>. Miłość i seksualność konstytuują małżeństwo jako wzajemną przynależność małżonków do siebie: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego” (Pnp 2,16). Jest to konstytutywna dla małżeństwa formuła wzajemnej przynależności. Echo tej formuły można usłyszeć w słowach Starego Testamentu wyrażających formułę wzajemnej przynależności Boga i Jego ludu: „«Ludem moim jesteś», a on odpowie «Mój Boże»” (Oz 2,25). Ta formuła wzajemnej przynależności konstytuuje małżeństwo Boga z Jego ludem. Starotestamentalna formuła wzajemnej przynależności Boga i Jego ludu przechodzi do Nowego Testamentu. Nowy lud Boga jest „Kościołem Boga, który On nabył własną krwią” (Dz 20,28) i dlatego nowy lud ma „śmiały przystęp” (Ef 3,12) do Boga. Dzięki Chrystusowi starotestamentalna formuła wzajemnej przynależności Boga i Jego ludu ulega pogłębieniu. Poprzez sakramenty człowiek staje się oblubienicą Boga w Oblubienicy Kościele. Poprzez sakramenty Boga i Jego nowy lud łączy formuła wzajemnej przynależności: Bóg może powiedzieć „Ludem moim jesteś”, a Jego lud może odpowiedzieć „Mój Boże”. Ta formuła wzajemnej przynależności czyni z Boga Oblubieńca, a z Jego ludu Oblubienicę, czyli konstytuuje to, o czym pisał już prorok Izajasz: „małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel” (Iz 54,5).

Stein również traktowała sakramenty jako zaślubiny z Chrystusem poprzez włączenie w Kościół będący *sponsa Christi*. Chrzt był dla Stein uświęcającym i oczyszczającym obmyciem wodą, dzięki któremu stała się święta i nieskalana, bez zmytych czy zmarszczki (por. Ef 5,26–27). O takim działaniu chrztu pisze Apostoł Paweł w kontekście miłości męża do żony. Wzorem tej miłości jest Chrystus poślubiający na krzyżu Kościół. Uświęcające i oczyszczające obmycie wodą byłoby zatem zaślubinami z Chrystusem w Jego Kościele<sup>15</sup>. Zaślubiny Stein z Chrystusem w Jego

<sup>13</sup> Zob. J. Danielou, *Pisma wybrane*, Kraków 2011, s. 167–184.

<sup>14</sup> G. Ravasi, *Pieśń nad pieśniami*, Kraków 2005, s. 15.

<sup>15</sup> E. Stein, *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna*, Kraków 2012, s. 201.

Kościół miał miejsce 1 stycznia 1922 roku, kiedy to „została ochrzczona przez dziekana Breitlinga, przyjmując imiona: Edyta Teresa Jadwiga. Jej chrzestną matką została Hedwig Conrad, z d. Martius, mimo że była ewangeliczką. Podczas tej ceremonii Edyta miała na sobie jej biały płaszcz ślubny. Następnego dnia w tym samym kościele przyjęła pierwszą Komunię św. Do bierzmowania przystąpiła nie w tym samym dniu – jak to zazwyczaj praktykuje się obecnie przy chrzcie dorosłych – ale dopiero 2 lutego (w święto Ofiarowania Pańskiego); sakrament ten przyjęła z rąk biskupa Spiry dr. Ludwiga Sebastiana w jego kaplicy domowej. Jej matką od bierzmowania była Ernestine Mühe, nauczycielka gry na fortepianie w Spirze<sup>16</sup>. Biały płaszcz ślubny od przyjaciółki, który Stein miała w czasie chrztu, podkreślał, że chrzest był dla niej zaślubinami z Chrystusem w Jego Kościele. Stein stała się własnością Boga, a Bóg stał się jej Bogiem. Ta formuła wzajemnej przynależności uczyniła z Boga jej Oblubieńca, a ją – Jego oblubienicą.

Jednak chrzest „nie usuwa «materiału zapalającego» dla grzechu, dlatego życie musi być nieustanną walką; stąd przewidziano szczególny środek, mogący chrześcijanina umocnić w tej walce. Chodzi o sakrament bierzmowania; za sprawą tego sakramentu zostaje «dla umocnienia udzielony Duch Święty, tak jak dany został Apostołom w dniu Zielonych Świąt – aby chrześcijanin potrafił śmiało wyznać imię Chrystusa»<sup>17</sup>. Bierzmowanie, udzielając Ducha Świętego, pomaga w zachowaniu świętości i nieskalności, bez zmyzy czy zmarszczki, jaką dało uświęcające i oczyszczające obmycie wodą, czyli chrzest. W czasach Stein wyzwaniem dla wierności zaślubionemu w czasie chrztu Chrystusowi było: pogaństwo, dla którego „podejrzana jest każda szata duchowna, które nie chce nawet słyszeć o żadnej nauce wiary”<sup>18</sup>; szatańska nienawiść do Boga<sup>19</sup>; kwestionowanie faktu jedności i różnicowania płci<sup>20</sup>. Dla Stein centralnym sakramentem jest Eucharystia<sup>21</sup> ze względu na to, że jest *sacramentum unitatis*<sup>22</sup>. Przyjmując Ciało Chrystusa w Komunii św., chrześcijanin staje się Jego Ciałem, którym jest Kościół. Dzięki temu sakrament Komunii św. jest symbolem Ciała Chrystusa, którego głową jest On sam<sup>23</sup>. Przyjmujący Komunię św. łączy

<sup>16</sup> A.U. Müller, M.A. Neyer, *Edyta Stein Życie niezwykłej kobiety*, Kraków 2019, s. 149.

<sup>17</sup> E. Stein, *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna...*, s. 203.

<sup>18</sup> E. Stein, *Kobieta. Pytania i refleksje...*, s. 191.

<sup>19</sup> Tamże, s. 225.

<sup>20</sup> Tamże, s. 268.

<sup>21</sup> E. Stein, *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna...*, s. 205.

<sup>22</sup> Tamże, s. 206.

<sup>23</sup> Tamże, s. 208.

również swoje ciało z Ciałem Chrystusa, tak że może do siebie odnieść słowa Pieśni nad Pieśniami: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego” (Pnp 2,16). W Komunii św. formuła wzajemnej przynależności Boga i człowieka osiąga swój szczyt. Chrystus i człowiek stają się jednym ciałem jak mąż i żona.

Dla Stein małżeństwo nie tylko pochodzi od Boga jako jedność mężczyzny i kobiety, lecz staje się symbolem relacji Boga z Jego ludem. Bóg jest małżonkiem swojego ludu, a Jego lud – jego żoną, często niewierną. Ta starotestamentalna idea zostaje pogłębiona w Nowym Testamencie. Nowy lud Boży, czyli Kościół, jest *sponsa Christi*, co ukonkretnia się w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej. Dochodzi w nich do głosu formuła wzajemnej przynależności Boga i Kościoła, która osiąga swój szczyt w Komunii św. W niej ontologicznie normatywne stają się słowa Pieśni nad Pieśniami: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego” (Pnp 2,16).

## ŻYCIE ZAKONNE JAKO RADYKALIZACJA ZAŚLUBIN Z CHRYSYTEM

Kobieta jako zakonnica otrzymuje błogosławieństwo życia jako *sponsa Christi*<sup>24</sup>. Jednak życie zakonne jest radykalizacją bycia *sponsa Christi*. Jak pisze Stein: „Bóg powołuje dusze do klasztoru, by je doświadczać i oczyszczać jak złoto w ogniu [...] – nie chce usuwać prób i doświadczeń pochodzących od ludzi i szatana [...]”<sup>25</sup>. Jako oblubienica Ukrzyżowanego Oblubienica zakonnica powinna wybierać to, co trudniejsze, bardziej przykre i boleśniejsze, to co jest naznaczone większym krzyżem. Oblubienica Chrystusa nie może więc szukać Chrystusa bez krzyża<sup>26</sup>.

Stein weszła w przestrzeń życia zakonnego 14 października 1933 roku, wstępując do klasztoru sióstr karmelitanek bosych w Köln. 15 kwietnia 1934 roku odbyły się jej obłóczyny. Kandydatka do zakonu Edith Stein pojawia się w białej szacie i welonie jako oblubienica Chrystusa, która idzie za Jego głosem i zaręcza się z Nim – najpierw na jeden rok nowicjatu<sup>27</sup>. Biały jedwab na suknię oblubienicy, założoną na obłóczyny, podaowała jej siostra Róża. Po obłóczynach biała suknia została przerobiona

---

<sup>24</sup> E. Stein, *Kobieta. Pytania i refleksje...*, s. 186.

<sup>25</sup> E. Stein, *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 2013, s. 361.

<sup>26</sup> Tamże, s. 364.

<sup>27</sup> A.U. Müller, M.A. Neyer, *Edyta Stein Życie niezwykłej kobiety...*, s. 240.

na ornat<sup>28</sup>. Biały płaszcz ślubny Hedwig Conrad, z d. Martius, w którym Stein została chrzczona, był symbolem jej pierwszych zaślubin z Chrystusem w chrzcie<sup>29</sup>. Z kolei biała szata z obłóczyn to symbol wejścia na drogę radykalnych zaślubin z Chrystusem w zakonie karmelitanek. W czasie obłóczyn Teresa Benedykta od Krzyża otrzymała biały płaszcz, który jest dopełnieniem stroju karmelitanki bosej. W czasie nakładania płaszcza wypowiedziane zostały słowa: „Ci, którzy bez skazy idą za Barankiem, będą z Nim w białych szatach: dlatego niech wasze ubrania zawsze będą lśnić bielą jako znak wewnętrznej czystości”<sup>30</sup>. Biała szata jest jakby strojem wizytowym na uczcie Godów Baranka z Jego Małżonką (Ap 19,7–9). O tych godach Baranka Stein/Benedykta od Krzyża napisała krótki tekst z okazji odnowienia ślubów zakonnych 14 września 1940 roku. Z Chrystusem na ziemię przyszła jego Oblubienica – święty Kościół, zrodzony z łaski w niebie. Kamień węgielny Kościoła został położony, gdy Syn Boży przyjął ludzką naturę w łonie Maryi. Wtedy między duszą Bożego Dziecka a duszą Jego dziewiczej Matki zawiązały się oblubieńcze więzi. Maryja stała się matką wszystkich wierzących, którzy przez chrzest stali się żywymi kamieniami Kościoła. Przez ten sakrament zostali oni zaślubieni z Barankiem. Ponieważ Baranek został zabity, dlatego zaślubieni z nim idą na Jego gody drogą krzyża. Jest to droga wszystkich zaślubionych z Barankiem przez chrzest. Obok tej zwyczajnej drogi na ucztę Godów Baranka jest jeszcze nadzwyczajna droga powołania zakonnego. Powołani do życia zakonnego są ściślej powiązani z Barankiem niż wszyscy ochrzczeni przez śluby zakonne. Ponieważ zaślubili się z zabitym Barankiem, dlatego w drodze na Jego Gody muszą dać się przybić do krzyża trzema ślubami zakonnymi. Są one jak gwoździe, którymi Baranek został przybity do krzyża. Trzy śluby zakonne są przeciwieństwem trzech pożądlivości: ubóstwo – pożądlivości oczu, posłuszeństwo – pysze żywota, czystość – pożądlivości ciała. Przez wierność ślubom zakonnicy już żyją już jak oblubienica Baranka, choć uczta godów Baranka nastąpi wtedy, gdy zostanie pokonany wielki smok barwy ognia – wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan (Ap 12,9)<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Tamże, s. 239.

<sup>29</sup> E. Stein, *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża...*, s. 333.

<sup>30</sup> E. Stein, *Geistliche Texte II*, w: *Edith Stein*, Gesamtausgabe 20, Freiburg–Basel–Wien 2007, s. 305. „Qui sequuntur Agnum sine macula, ambulabunt cum eo in albis: ideo sint semper vestimenta tua candida in signum internae puritatis”.

<sup>31</sup> Zob. E. Stein, *Geistliche Texte II...*, s. 135–142.

Stein ujmuje życie zakonne jako radykalną konkretyzacją bycia *sponsa Christi*. Ta radykalność polega na naśladowaniu zabitego Baranka poprzez śluby zakonne, porównane do trzech gwoździ, którymi Jezus był przybity do krzyża. Finałem drogi naśladowania zabitego Baranka jest udział w eschatologicznych Godach Baranka.

## MISTYKA JAKO SZCZYT ZAŚLUBIN Z CHRYSYTEM NA ZIEMI

Św. Jan od Krzyża w swojej *Pieśni duchowej* mistycznie interpretuje Pieśń nad Pieśniami. Opierając się na niej, opisuje całą drogę mistyczną człowieka<sup>32</sup>. *Pieśń duchowa* została napisana podczas pobytu Jana w więzieniu w Toledo. Jak pisze Stein:

We wszystkich pismach na temat zjednoczenia duszy z Bogiem Jan chętnie stosował wyrażenia z *Pieśni nad Pieśniami*. Kiedy duszę jego najsilniej przenikały ból i rozkosz miłości podczas uwięzienia w Toledo, w jego sercu zrodziła się na nowo prastara pieśń oblubienicza<sup>33</sup>.

W *Pieśni duchowej*, do której komentarz napisała Stein, św. Jan od Krzyża opisuje szczytowy moment mistyki, którym są zaślubiny duszy człowieka z Bogiem. Komentując *Pieśń duchową*, Stein pisze:

Oblubienica przekroczyła upragniony ogród miłowania [...] Bóg zaprasza ją do zaślubin w ogrodzie pełnym kwiecia. Tym ogrodem jest On sam, w którego stanie w pełni przemieniona. Dokonuje się tu tak ściśle połączenie dwóch natur i takie udzielenie boskiej natury naturze ludzkiej, że nie zmieniając swego bytu, każda z nich zdaje się być Bogiem. I chociaż w życiu ziemskim to zespolenie nie osiąga jeszcze całej swej doskonałości, przewyższa jednak wszystko, co można wysłowić i pomyśleć<sup>34</sup>.

Mistyczne zjednoczenie Oblubieńca Chrystusa z duszą Oblubienicy jest szczytem bycia *sponsa Christi* na ziemi. Według Jana od Krzyża jest to mistyczne małżeństwo, w którym następuje połączenie natury boskiej i ludzkiej. Bóg przelewa w jej byt swój prawdziwy byt wraz z pełnią dóbr<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 313.

<sup>33</sup> Tamże, s. 290.

<sup>34</sup> Tamże, s. 332.

<sup>35</sup> Tamże.

Drogę wiodącą do mistycznego małżeństwa ukazuje Stein, opierając się na dziele św. Teresy Wielkiej *Twierdza wewnętrzna*. W duszy człowieka znajduje się jakby sześć mieszkań otaczających najbardziej wewnętrzne siódme mieszkanie<sup>36</sup>. Jest ono własnym mieszkaniem Boga<sup>37</sup>. W nim dokonują się mistyczne zaślubiny duszy z Bogiem. Według Stein „ogromny, nieogarniony Majestat, tak się raczy łączyć ze stworzeniem swoim, że na podobieństwo małżonka, nierozzerwalnym węzłem związanego, nigdy nie opuści tej duszy, którą sobie poślubił”<sup>38</sup>. W zaślubinach duszy z Bogiem ontologicznie – normatywnie spełniają się słowa Jezusa: „Jeżeli mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać” (J 14,23). Mistyczne małżeństwo Boga i duszy nie chroni jednak człowieka od upadku, nie odrywa od codziennych obowiązków i nie daje pewności zbawienia<sup>39</sup>. Droga do mistycznego małżeństwa przypomina drogę mężczyzny i kobiety do małżeństwa. Są na niej odpowiedniki: poznania, randki, zaręczyn i kryzysów. Odpowiednikiem kryzysów jest ciemna noc duszy w szóstym mieszkaniu poprzedzająca zjednoczenie Boga i duszy. To, co przeżywa dusza w ciemnej nocy, można porównać do piekła. Dusza bowiem przeżywa odrzucenie przez Boga<sup>40</sup>.

Małżeństwo mistyczne to szczytowe ukonkretnienie bycia *sponsa Christi* na ziemi. Jest ono konsekwencją dzieła stworzenia i wcielenia. Według Stein:

Bóg stworzył dusze ludzkie dla siebie. Pragnie je z sobą zjednoczyć i już w życiu ziemskim udzielić im nieprzebranej pełni i niepojętej szczęśliwości swego własnego, boskiego życia. To jest cel, ku któremu skierowuje On dusze, one zaś winny do niego ze wszystkich sił dążyć. Droga do celu jest jednak wąska, kamienista i trudna<sup>41</sup>.

Stworzenie człowieka jest więc ukierunkowane na jego zjednoczenie z Bogiem. Również wcielenie Syna Bożego jest ukierunkowane na zjednoczenie z Bogiem. Jak pisze Stein: „Chrystus w unii hipostatycznej złączył dwie natury; przyjęcie przez Boskie Słowo natury ludzkiej teologowie

---

<sup>36</sup> E. Stein, *Twierdza duchowa*, Poznań 2006, s. 95.

<sup>37</sup> Tamże, s. 112.

<sup>38</sup> Tamże, s. 114.

<sup>39</sup> Tamże, s. 277.

<sup>40</sup> Tamże, s. 105.

<sup>41</sup> E. Stein, *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża...*, s. 83.

chętnie wszak nazywają zaś zaślubinami z ludzkością<sup>42</sup>. W przypisie do tej wypowiedzi Stein wyjaśnia, że „Jako zaślubiny z ludzkością Jan od Krzyża ujmował Wcielenie w romansach o stworzeniu (Obras IV [BMC 13], s. 328n.). Zaślubiny te jawią się tam wręcz jako przyczyna stworzenia<sup>43</sup>. Nieprzypadkowo więc uroczystość Narodzenia Pańskiego nazywana jest w wersji ludowej „godami”. Przez swoje Boże narodzenie Syn Boży zjednoczył się z każdym człowiekiem i dzięki temu dał każdemu człowiekowi perspektywę zjednoczenia z Bogiem – na ziemi przez mistyczne małżeństwo, a w wieczności przez przebóstwienie.

### PRZEBÓSTWIENIE JAKO DOSKONAŁE SPEŁNIENIE ZAŚLUBIN Z CHRYSYTEM

Szczyt bycia *sponsa Christi* na ziemi osiągnie pełnię w rzeczywistości eschatologicznej na uczcie Godów Baranka. *Sponsa Christi* zostanie wtedy przebóstwiona przez swojego boskiego Oblubieńca. Stein opisuje to przebóstwienie następująco: „Dusza żyje życiem Boga. Śmierć zamieniła się w życie, życie zmysłowe – w duchowe. Rozum przekształcił się w rozum boski; wola, pamięć i pożądania naturalne uległy przebóstwieniu<sup>44</sup>. W przebóstwieniu ontologicznie normatywne staną się słowa Pieśni nad Pieśniami: „Miły mój jest mój, a ja jestem Jego” (2,16). Takie słowa oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami może wypowiadać przebóstwiony człowiek<sup>45</sup>. W przebóstwieniu formuła wzajemnej przynależności Boga i człowieka osiągnie swoją pełnię.

Przebóstwienie nie jest jednak przemianą stworzenia w Stwórcę – człowieka w Boga. Według Stein –

Substancja duszy nie jest wprawdzie Bożą substancją – dusza nie może się substancjalnie przemienić w Boga – jednak będzie z Nim ściśle zjednoczona i w Niego wchłonięta, staje się Bogiem przez uczestnictwo w Bogu. I może tu słusznie powiedzieć: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20)<sup>46</sup>.

Stein prezentuje zachodnią teologię przebóstwienia. Jest ono udziałem w doskonałości natury boskiej. Dzięki temu „prebóstwienie czyni czło-

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 336.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże, s. 270.

<sup>45</sup> Tamże, s. 271.

<sup>46</sup> Tamże, s. 270–271.

wieka doskonale ludzkim: przebóstwienie jest prawdziwą i najwyższą «humanizacją» człowieka<sup>47</sup>. Dzięki przebóstwieniu *sponsa Christi* osiąga ideał – stanie się *Ecclesia Immaculata*, czyli Kościołem niemającym skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, świętym i nieskalanym (Ef 5,27). *Ecclesia Immaculata* będzie ontologiczno-normatywnym spełnieniem słów Pieśni nad Pieśniami: „O jak piękna jesteś, przyjaciółko moja!” (4,1–7).

*Ecclesia Immaculata* przerzuca jakby kłamerę pomiędzy Księgą Rodzaju a Apokalipsą. Na początku tej pierwszej księgi Biblii Bóg przechadza się po ogrodzie rajskim, szukając towarzystwa ludzi (Rdz 2,8). Na końcu ostatniej księgi Biblii pojawia się nowy ogród, w którym dokonują się gody Baranka – zaślubiny Boga z ludzkością. W tym apokaliptycznym ogrodzie ontologicznie – normatywnie spełnią się słowa *Pieśni duchowej* św. Jana od Krzyża:

Wkroczyła oblubienica  
Do zaklętego ogrodu, jak pragnęła,  
I spoczywa upojona,  
A szyja jej się skłania  
Na słodkie ramię Miłego<sup>48</sup>.

Apokaliptyczny ogród jest ogrodem miłości Boga i Jego Oblubienicy; miłości na wzór zjednoczenia małżeńskiego, które w całym jego pięknie fizycznym i duchowym ukazała Pieśń nad Pieśniami<sup>49</sup>. Dzieje miłości Boga – Oblubienca i Jego Oblubienicy rozpoczynają się w rajskim ogrodzie i osiągną swoją pełnię w eschatologicznym ogrodzie z prorocstwa Apokalipsy.

## PODSUMOWANIE

Eklezjologię Stein, rozproszoną w jej pismach, można zrekonstruować, opierając się na idei *sponsa Christi*. Kościół jako *sponsa Christi* jest zjednoczony na wzór małżeństwa z Chrystusem jako swoim Oblubieńcem. Konkretyzacją Kościoła jako *sponsa Christi* są: sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, życie zakonne, mistyka i przebóstwienie. Chrześcijanin staje się *sponsa Christi* przez sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, nie-liczni chrześcijanie – przez życie zakonne, jeszcze mniej liczni – przez

---

<sup>47</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, w: *Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 142.

<sup>48</sup> E. Stein, *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża...*, s. 303.

<sup>49</sup> G. Ravasi, *Pieśń nad pieśniami...*, s. 100.

doświadczenie mistycznego zaślubienia duszy z Bogiem. Wypełnieniem sakramentalnego, zakonnego i mistycznego bycia *sponsa Christi* jest przebóstwienie – eschatologiczne zaślubiny Boga ze zbawioną ludzkością.

Pojęcie *sponsa Christi* jest progresywne. Na wzór greckiego dramatu można je ująć w jakiś eklezjo-dramat. Zawiazaniem byłby *exodus* z ogrodu rajskiego wskutek niewierności oblubienicy Boga. Punktem kulminacyjnym eklezjo-dramatu byłby ogród, w którym pogrzebano ukrzyżowanego Jezusa i w którym On zmartwychwstał. Przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystus poślubił sobie Kościół. Z kolei rozwiązaniem eklezjo-dramatu byłby nowy ogród rajski, w którym dokonują się Gody Baranka – jego eschatologiczne zaślubienie ze zbawioną ludzkością.

Idea Kościoła jako *sponsa Christi* jest podstawą symbolicznej eklezjologii Stein. Symboliczna eklezjologia za pomocą znanego z doświadczenia małżeństwa chce wyjaśnić tajemnicę Kościoła Boga żywego (1 Tm 3,15), Symboliczna eklezjologia weszła w biografię Edyty Stein – Teresy Benedykty od Krzyża. Była wierną *sponsa Christi* od chrztu w białym płaszczu poprzez wejście do zakonu w białej sukni do białej szaty w eschatologicznym rajskim ogrodzie, do której doszła poprzez czerwień krwi męczeństwa.

Symboliczna eklezjologia jest aktualna w czasach, kiedy modernistyczne przeciwstawienie Kościoła historii i Kościoła<sup>50</sup> wiary przechodzi w bezreligijne chrześcijaństwo. Jest to chrześcijaństwo mieszkające na zewnątrz portali kościołów<sup>51</sup> lub są to chrześcijanie, dla których Kościół przestał być duchową ojczyzną<sup>52</sup>. W świetle symbolicznej eklezjologii Stein bezkościelne chrześcijaństwo byłoby jak rozwód oblubienicy z Oblubieńcem. Bezkościelne chrześcijaństwo oznacza oblubienicę po rozwodzie. Jednak Oblubieniec nie uznaje rozwodu, choć ma po temu tysiące powodów. Zawsze będzie mówił o Oblubienicy „mój Kościół” (Mt 16,18). Kościół choć jest Oblubienicą „czarną, lecz piękną” (Pnp 1,5), czyli równocześnie grzeszną z siebie i świętą dzięki boskiemu Oblubieńcowi, jest chciany przez Chrystusa.

Symboliczna eklezjologia Stein jest przyczynkiem do nadania patronce Europy tytułu doktora Kościoła. Mogłaby być doktorem *Sponsa Christi*.

## BIBLIOGRAFIA

Berger K., *Wierzyć bez Kościoła?*, Poznań 2007.

Danielou J., *Pisma wybrane*, Kraków 2011.

<sup>50</sup> Zob. E. Stein, *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna...*, s. 326–328.

<sup>51</sup> K. Berger, *Wierzyć bez Kościoła?*, Poznań 2007, s. 37.

<sup>52</sup> Tamże, s. 34.

- Edith Stein an Papst Pius XI*, w: *Edith Stein*, Gesamtausgabe XXVIII, Freiburg im Breisgau 2020, s. 393–394.
- Ferdek B., *Symboliczny sens kobiety w ujęciu Edith Stein*, w: *Osoba i płeć. Doświadczenia i nauczanie Edyty Stein wobec dzisiejszych prądów ideowych*, red. A. Siemieniec, Wrocław 2023, s. 7–18.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, w: *Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 133–150.
- Müller U.A., Neyer A.M., *Edyta Stein. Życie niezwykłej kobiety*, Kraków 2019.
- Napiórkowski A., *Głos w sprawie nowego doktora Kościoła*, w: *Pisma Edyty Stein. Studia i analizy*, red. J. Guerrero van der Meijden, Wrocław 2023, s. 369–383.
- Ravasi G., *Pieśń nad pieśniami*, Kraków 2005.
- Stein E., *Autoportret z listów, cz. pierwsza: 1916–1933*, Kraków 2003.
- Stein E., *Twierdza duchowa*, Poznań 2006.
- Stein E., *Geistliche Texte II*, w: *Edith Stein*, Gesamtausgabe 20, Freiburg–Basel–Wien 2007.
- Stein E., *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna*, Kraków 2012.
- Stein E., *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 2013.
- Stein E., *Kobieta. Pytania i refleksje*, Kraków 2021.
- Stein E., *Drogi poznania Boga. Studium o Dionizym Areopagicie i przekład jego dzieł*, Kraków 2023.



Ks. Jacek Froniewski\*  
PWT Wrocław

## **ZNACZENIE SOBORU NICEJSKIEGO (325 R.) DLA KOŚCIOŁA Z PERSPEKTYWY 1700 LAT**

### **THE SIGNIFICANCE OF THE COUNCIL OF NICAEA (325) FOR THE CHURCH FROM A 1700-YEAR PERSPECTIVE**

#### **Summary**

The main purpose of this article is to show the ever-present and inspiring theological depth of the First Council of Nicaea of 1700 years ago, the anniversary of which is now one of the pillars of the Jubilee Year celebrations throughout the Church. The text is divided into three closely related sections. The first part of the article is a historical introduction, without which it is not possible to understand the circumstances of the event in its religious and political context at the time. The central part of the text is devoted to the theological achievements of the Council, particularly the analysis of the Nicene Creed in its christological section. This element developed by the Council fathers in relation to the Arian controversy represents the most important, innovative turn in theological thinking to date. The final section, containing the conclusions, summarises its most important implications relevant throughout the history of the Church.

The heritage of the Council of Nicaea of 325 is first and foremost the Symbol of Faith, which to this day constitutes the doctrinal foundation of Christianity, and of a Christianity that was undivided at the time, and thus this Nicene Creed is still the common heritage of all Christians, and therein lies its extraordinary ecumenical potential in the modern era. Therefore, it is also important to remember that this Council is not only a great theology, because in fact every Christian constantly

---

\* Ks. Jacek Froniewski – dr hab. teologii dogmatycznej, magister geografii społeczno-ekonomicznej UW, kierownik Katedry Eklezjologii i Sakramentologii PWT we Wrocławiu, wikariusz generalny i kanclerz kurii wrocławskiej. Adres do korespondencji: jacek.froniewski@pwt.wroc.pl; ORCID 0000-0003-0133-3125.

draws on it by repeating every Sunday the Creed, the framework of which originated in Nicaea and permanently defines our identity as believers in Christ.

**Keywords:** First Council of Nicaea, Nicene Creed, Christology, Arius, Constantine the Great

### **Streszczenie**

Głównym celem tego artykułu jest ukazanie stale aktualnej i inspirującej głębi teologicznej pierwszego soboru w Nicei sprzed 1700 lat, którego rocznica stanowi obecnie jeden z filarów obchodów Roku Jubileuszowego w całym Kościele. Tekst podzielony został na trzy ściśle powiązane ze sobą sekcje. Pierwszą część artykułu stanowi wprowadzenie historyczne, bez którego nie można zrozumieć uwarunkowań tego wydarzenia w jego ówczesnym kontekście religijnym i politycznym. Centralna partia tekstu poświęcona została teologicznemu dorobkowi soboru, a zwłaszcza analizie Symbolu nicejskiego w jego części chrystologicznej. Ten element wypracowany przez ojców soborowych wobec kontrowersji ariańskiej stanowi najważniejszy, nowatorski zwrot w dotychczasowym myśleniu teologicznym. W ostatniej sekcji, zawierającej wnioski, zestawione są jego najważniejsze skutki, istotne na przestrzeni dziejów Kościoła.

Dziedzictwo soboru nicejskiego z 325 roku to przede wszystkim Symbol wiary, który do dzisiaj stanowi fundament doktrynalny chrześcijaństwa i to chrześcijaństwa wówczas niepodzielonego, a zatem to nicejskie Credo jest ciągle wspólnym dziedzictwem wszystkich chrześcijan i tu leży jego niezwykły potencjał ekumeniczny w dobie współczesnej. Dlatego trzeba też pamiętać, że ten sobór to nie tylko wielka teologia, bo w istocie każdy chrześcijanin stale czerpie z niego, powtarzając co niedziela Credo, którego zręby powstały w Nicei i trwale określają naszą tożsamość jako wierzących w Chrystusa.

**Słowa kluczowe:** Sobór nicejski I, Credo nicejskie, chrystologia, Ariusz, Konstantyn Wielki

\*

## WPROWADZENIE

Tysiąc siedemsetna rocznica pierwszego soboru powszechnego w Nicei została przez papieża Franciszka wpisana jako jeden z ważniejszych punktów w obchody Roku Jubileuszowego 2025. Teologicznie to niezwykle ważny akcent w tym jubileuszu, gdyż dziedzictwo soboru nicejskiego z 325 roku to przede wszystkim Symbol wiary, który do dzisiaj stanowi fundament doktrynalny chrześcijaństwa i to – co należy podkreślić – chrze-

ścijaństwa niepodzielnego. To nicejskie Credo jest więc wspólnym dziedzictwem wszystkich chrześcijan i tu leży jego niezwyklej potencjał eklezjalny w dobie współczesnej<sup>1</sup>.

Aby należycie ukazać znaczenie soboru nicejskiego z 325 roku dla Kościoła z perspektywy 1700 lat jego oddziaływania, artykuł rozpoczyna wprowadzenie historyczne, bez którego nie można zrozumieć uwarunkowań tego wydarzenia w jego ówczesnym kontekście religijnym i politycznym. Centralna partia tekstu poświęcona została teologicznemu dorobkowi soboru, a w ostatniej sekcji, zawierającej wnioski, zestawione są jego skutki na przestrzeni dziejów Kościoła. Oczywiście jest to tylko pewien szkic, gdyż zagadnienie to mogłoby stanowić podstawę do konstrukcji nawet rozbudowanej monografii<sup>2</sup>. Jednak w kontekście jubileuszu narodzin Jezusa Chrystusa nie może brakować takich teologicznych impulsów do głębszej refleksji nad tym, w co wierzymy w odniesieniu do osoby naszego Zbawiciela. I jak zauważył już prawie pięćdziesiąt lat temu Joseph Ratzinger, należy sobie ciągle stawiać pytania o aktualność tego soboru dla nas: „Czy słowa z tak dalekiej przeszłości mogą dzisiaj jeszcze dla nas coś znaczyć? Czy tamte problemy jeszcze coś nas obchodzą, czy odpowiedzi na nie są nam jeszcze w czymś pomocne?”<sup>3</sup>. I taki jest główny cel tego artykułu: ukazać stale aktualną i inspirującą teologiczną głębię soboru w Nicei sprzed tysiąca siedmiuset lat, którego rocznica stanowi jeden z wiodących wątków obchodów Roku Świętego w całym Kościele.

## TŁO HISTORYCZNE – SPLOT POLITYKI I TEOLOGII NA SOBORZE W NICEI W 325 ROKU

Zanim spojrzymy na sobór nicejski z naszej perspektywy tysiąca siedmiuset lat, należy go umieścić w kontekście ówczesnej sytuacji historyczno-politycznej, by rozumieć jego uwarunkowania. Bez wątplenia główną osobistością tego wydarzenia z punktu widzenia tamtych czasów był cesarz Konstantyn Wielki. To w sensie politycznym postać kluczowa dla historii chrześcijaństwa w IV wieku. Jego edykt mediolański z 313 roku uczynił chrześcijaństwo legalną religią w Imperium Romanum i zakończył

---

<sup>1</sup> Franciszek, *Bulla „Spes non confundit” ogłaszająca Jubileusz Zwyczajny Roku 2025*, Rzym (9 maja) 2024, nr 17.

<sup>2</sup> W pewnym zakresie przykładem może tu być praca: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge–New York 2021.

<sup>3</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 85.

okres licznych represji ze strony państwa. Należy pamiętać, że jeszcze na początku IV wieku Kościół przeżył bardzo krwawe prześladowania cesarza Dioklecjana, które były świeżo w pamięci wielu uczestników soboru, a wręcz wśród biskupów obecnych w Nicei byli i tacy, którzy nosili na sobie stygmaty tortur z tamtego czasu<sup>4</sup>. Dlatego cesarz Konstantyn był postrzegany przez wielu chrześcijan jak wybawca, a nawet wręcz wykonawca woli Bożej<sup>5</sup>. Jak pisał jego piewca biskup Euzebiusz z Cezarei: „Konstantyn wydawał się jedynym na ziemi, który mógłby stać się jego [Boga] sługą dla wykonania tego dobrego dzieła”<sup>6</sup>. Choć Konstantyn jeszcze nie przyjął chrztu, wyznawał wiarę w Chrystusa i wspierał bardzo aktywnie Kościół materialnie oraz przez działania prawno-administracyjne. I tu historycy, zarówno niektórzy starożytni, ale częściej współcześni, spierają się: czy wynikało to z jego przekonań religijnych, czy też było głównie działaniem politycznym<sup>7</sup>. Sądząc po zachowanych relacjach, obie te motywacje były istotne, ale bez wątplenia mamy w jego przypadku do czynienia ze splotem religii i polityki.

Konstantyn, obwołany w 306 roku przez wojsko cezarem na Zachodzie, przez prawie dwadzieścia lat walczył o pełnię władzy. We wrześniu 324 roku pokonał Licyniusza i wkroczył na Wschód, stając się jednowładcą. Z tej okazji w roku 325 zaplanował wielkie obchody dwudziestolecia swego panowania, a ich elementem miał być synod, na który zaprosił delegacje biskupów z całego Imperium<sup>8</sup>. Instytucja synodu była w Kościele znana i powszechna od połowy II wieku. Sam w sobie projekt Konstantyna nie był więc oryginalny, zresztą on sam zwoływał już biskupów na synody, gdy rządził na Zachodzie, jak choćby w 313 roku w Rzymie, czy rok później

<sup>4</sup> Zob. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016<sup>2</sup>, s. 40.

<sup>5</sup> Zob. T. Wnętrzak, *Konstantyn Wielki w oczach Euzebiusza z Cezarei i w badaniach współczesnych historyków*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, wstęp, tłum., przypisy T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 59–60. Trzeba tu zauważyć, że Kościół prawosławny czci Konstantyna jako świętego, wspominając go w liturgii dnia 21 maja wg kalendarza juliańskiego. Niektórzy uważają, że znaczenie tej postaci dla chrześcijaństwa uległo mitologizacji – zob. P.L. Gavrilyuk, *The Legacy of the Council of Nicaea in the Orthodox Tradition. The Principle of Unchangeability and the Hermeneutic of Continuity*, w: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge–New York 2021, s. 328.

<sup>6</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* (III,5), s. 171.

<sup>7</sup> Por. M. Simperl, *Politik und Theologie auf dem Konzil von Nizäa. Kirchenhistorische Beobachtungen*, „Communio” [wyd. niem.] 53 (2024), s. 372–375; B. Francis, *The First 7 Ecumenical Councils of the Catholic Church*, [b.m.w.] 2024, s. 15–16.

<sup>8</sup> Zob. H. Pietras, *Ortodoksja i herezje. Historia szukania prawdy w pierwszych wiekach Kościoła*, Kraków 2022, s. 97.

w Arles<sup>9</sup>. Były to jednak, co prawda w różnej skali geograficznej, synody lokalne. Teraz jednak cesarzowi – ze względów i prestiżowych, i kościelnych – chodziło o zebranie dające szansę na konsultacje ogólnokościelne<sup>10</sup>. I to jest wyjątkowość tego wydarzenia – ten synod stanie się pierwszym soborem powszechnym – czy używając ówczesnej terminologii – ekumenicznym<sup>11</sup>, przy rozumieniu tego terminu w pierwotnym, a nie dzisiejszym znaczeniu kościelnym, czyli wywodzeniu go etymologicznie od słowa „ekumena” (gr. *oikoumene*) – to znaczy cały zamieszkały obszar (w takim znaczeniu używa się go do dzisiaj w geografii).

Powody zwołania tego zgromadzenia biskupów okazały się dużo ważniejsze niż same obchody cesarskich uroczystości. Konstantyn jako *pontifex maximus* (w ówczesnym znaczeniu rzymskim) czuł się odpowiedzialny za kult religijny na terenie całego cesarstwa<sup>12</sup>. Ale też jednocześnie, jako przenikliwy polityk, widział potencjał polityczny chrześcijaństwa i jego struktur dla jedności państwa, które – rozciągnięte w tamtym czasie na ogromnym obszarze – było niezwykle skomplikowanym konglomeratem etnicznym, kulturowym i religijnym<sup>13</sup>. Obejmując władzę nad wschodnią częścią Imperium, miał też świadomość konfliktów targających Kościołem głównie właśnie w tej części państwa, które nasiliły się w tym czasie. Były to schizma donacjańska<sup>14</sup> w Afryce (rozumianej jako prowincja rzymska) i melacjańska<sup>15</sup> w Egipcie oraz spór o datę świętowania Wielkanocy między Zachodem i Wschodem. Lecz przede wszystkim nowym ogniskiem

<sup>9</sup> Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325): kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013, s. 95–96.

<sup>10</sup> M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła...*, s. 34.

<sup>11</sup> Pierwszy raz to określenie znajdujemy w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* (III,6)..., s. 171; por. P.L. Gavrilyuk, *The Legacy of the Council of Nicaea in the Orthodox Tradition...*, s. 328.

<sup>12</sup> Por. T. Wnętrzak, *Konstantyn Wielki w oczach Euzebiusza z Cezarei i w badaniach współczesnych historyków...*, s. 31, 33; P.M. Szewczyk, *Wprowadzenie*, w: Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji. Tekst grecki i polski*, tłum. i oprac. P.M. Szewczyk, Kraków 2011, s. VII; H.R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt a. M. 2011<sup>3</sup>, s. 218.

<sup>13</sup> Zob. B. Francis, *The First 7 Ecumenical Councils of the Catholic Church...*, s. 11, 14.

<sup>14</sup> Donatyści to zwolennicy biskupa Donatusa z Casae Nigrae na skraju Sahary, podchodzili bardzo rygorystycznie do tych, którzy okazali niewierność w czasie prześladowań Dioklecjana – zob. więcej T. Wnętrzak, *Konstantyn Wielki w oczach Euzebiusza z Cezarei i w badaniach współczesnych historyków...*, s. 35–38.

<sup>15</sup> Melacjanie, zwolennicy Melitosa z Górnego Egiptu, po prześladowaniach Dioklecjana stworzyli w Egipcie równoległą hierarchię w opozycji do Piotra bp Aleksandrii, który uciekł wobec represji – zob. tamże, s. 38.

zapałnym rozprzestrzeniającym się w bardzo szybkim tempie na Wschodzie w tych latach był spór, jaki rozgorzał w Aleksandrii między biskupem tego miasta Aleksandrem a tamtejszym prezbiterem Ariuszem. I to ta polemika, koncentrująca w sobie zasadnicze kwestie doktrynalne, stanie w centrum obrad soborowych<sup>16</sup>.

Konstantyn – w świetle zachowanych relacji starożytnych historyków – zaprosił biskupów na 20 maja<sup>17</sup> (lub 25 maja<sup>18</sup>) 325 roku do Nicei w Bitynii (obecnie İzmit w Turcji), gdzie miał letnią rezydencję – wtedy jeszcze stolicą Cesarstwa była pobliska Nikomedia. Oczekiwaniem cesarza było, by na synodzie rozwiązano wszelkie kwestie sporne. Chciał on, by chrześcijaństwo stało się narzędziem budowania spójności państwa, a więc było zunifikowane formalnie i prawnie pod jego przywództwem. Zapewnił z rozmachem całą logistykę dla soboru: transport biskupów, zakwaterowanie i miejsce obrad<sup>19</sup>. Sam również uczestniczył w obradach, co opisuje szeroko Euzebiusz, stosując wręcz analogię pomiędzy tym wydarzeniem a relacją o zesłaniu Ducha Świętego w *Dziejach Apostolskich*<sup>20</sup>. Nie negując więc motywów płynących z wiary, trzeba jednak pamiętać, że jako cesarz był Konstantyn przede wszystkim wybitnym politykiem i dla niego było to wydarzenie głównie o wymiarze politycznym, przez które chciał osiągnąć swoje dalekosiężne cele<sup>21</sup>.

Wydaje się nawet, że cesarz w istocie nie do końca rozumiał głębię sporu teologicznego rozgrywającego się w Nicei, ale na szczęście miał dobrego doradcę w zakresie spraw kościelnych – biskupa Hozjusza z Kordoby<sup>22</sup>, który posiadał już wcześniej doświadczenie synodalne, gdyż przeprowa-

<sup>16</sup> Zob. M. Simperl, *Politik und Theologie auf dem Konzil von Nizäa...*, s. 376.

<sup>17</sup> Zob. Franciszek, *Bulla Spes non confundit...*, nr 17.

<sup>18</sup> Zob. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła...*, s. 34. Por. datowanie wg nowszych badań: H. Pietras, *Ortodoksja i herezje...*, s. 97 – autor ten podaje datę 18 lipca lub 19 lipca; zob. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 22. Szerzej na temat kontrowersji odnośnie do daty rozpoczęcia soboru zob. P.M. Szewczyk, *Wprowadzenie...*, s. VIII, p. 14; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, s. 137–139; D.M. Gwynn, *Reconstructing the Council of Nicaea*, w: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge–New York 2021, s. 96–97, 108.

<sup>19</sup> Szerzej nt. ówczesnej Nicei i całej logistyki obrad soborowych zob. I. Jacobs, *Hosting the Council in Nicaea. Material Needs and Solutions*, w: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge–New York 2021, s. 65–89.

<sup>20</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* (III,6–13)..., s. 171–176.

<sup>21</sup> Por. H.R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie...*, s. 219–221; B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*, w: *Historia dogmatów*, t. I: *Bóg zbawienia*, red. B. Sesboüé, J. Woliński, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 218–219.

<sup>22</sup> Zob. więcej P.M. Szewczyk, *Wprowadzenie...*, s. X–XII.

dził ważny synod w hiszpańskiej Elwirze. Miał on pełną świadomość tego, że tu, w Nicei, nie chodzi jedynie o walkę o słowa – jak pierwotnie sądził Konstantyn<sup>23</sup> – lecz o istotę chrześcijaństwa: o dogmat o Trójcy i bóstwo Jezusa Chrystusa<sup>24</sup>. I to najprawdopodobniej Hozjusz przewodniczył obradom soboru<sup>25</sup>.

Sobór, jak na owe czasy, był zgromadzeniem imponującym, bo zebrał ok. 250 biskupów<sup>26</sup> z całego Imperium, choć zdecydowana większość przybyła ze Wschodu. Papieża reprezentowało dwóch legatów – prezbiterzy Wit i Wincenty. Ponadto z biskupami przybyło wielu innych duchownych. Trzeba tu przede wszystkim zauważyć diakona Atanazego, towarzyszącego biskupowi Aleksandrii, który jako jeszcze młody teolog był już czynnym uczestnikiem soboru. Później sam, jako biskup Aleksandrii (w latach 328–373), poświęcił całe swoje długie życie obronie dogmatu nicejskiego<sup>27</sup>. Generalnie uczestników soboru można podzielić na trzy stronnictwa: po pierwsze, była to nieliczna, ale aktywna grupa zwolenników Ariusza, po drugie, dużo liczniejsza grupa jego adwersarzy, na czele z biskupem Aleksandrem, i w końcu najliczniejsza grupa – niezdecydowanych<sup>28</sup>. Sobór zakończył się bardzo uroczystie prawdopodobnie 25 lipca<sup>29</sup>. Jego dokumenty zostały przyjęte prawie jednomyślnie (jedynie z wyjątkiem dwóch

<sup>23</sup> Zob. Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* (II,71)..., s. 166 (dosłownie: „z powodu waszego sporu o błahą i głupią różnicę słów”). Jest to fragment *Listu Konstantyna do Aleksandra i Ariusza*, który cesarz przekazał im za pośrednictwem swego legata Hozjusza – zob. całość, tamże (II,64–72), s. 163–167; por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)*..., s. 105–106.

<sup>24</sup> Zob. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielnego Kościoła*..., s. 33–34.

<sup>25</sup> Zob. B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*..., s. 219; D.M. Gwynn, *Reconstructing the Council of Nicaea*..., s. 98–99.

<sup>26</sup> Taką liczbę najczęściej się podaje, choć nie jest ona pewna. Później Tradycja kościelna przyjęła symboliczną liczbę 318 biskupów, co było nawiązaniem do liczby sług Abrahama (Rdz 14,14), z którymi pokonał on królów pogańskich. Pseudo-Barnaba interpretował zaś tę liczbę jako zapis liczbowy imienia Jezus – por. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielnego Kościoła*..., s. 39; *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, s. 25, p. 1; Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*..., s. 173, p. 6; zob. więcej D.M. Gwynn, *Reconstructing the Council of Nicaea*, w: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge–New York 2021, s. 92–96.

<sup>27</sup> Zob. H.R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*..., s. 228; M. Starowieyski, *Sobory niepodzielnego Kościoła*..., s. 40.

<sup>28</sup> M. Starowieyski, *Sobory niepodzielnego Kościoła*..., s. 41; por. H. Pietras, *Ortodoksja i herezje*..., s. 103; B. Francis, *The First 7 Ecumenical Councils of the Catholic Church*..., s. 23–26.

<sup>29</sup> H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)*..., s. 139; T. Wnętrzak, *Konstantyn Wielki w oczach Euzebiusza z Cezarei i w badaniach współczesnych historyków*..., s. 45; por. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielnego Kościoła*..., s. 39–40; zob. też Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* (III,15–16; 21)..., s. 177, 180–181.

biskupów), ale wiele wskazuje na to, że istotny był tu nacisk cesarza, który zagroził zesłaniem tym, którzy ich nie podpiszą<sup>30</sup>.

## TEOLOGICZNE ZNACZENIE SOBORU NICEJSKIEGO DLA KOŚCIOŁA

Teologicznie kluczowe na soborze było przyjęcie Symbolu wiary, w który wpisany został dogmat o *homoousios*<sup>31</sup>. Ten niebiblijny termin osadzony był w greckiej metafizyce<sup>32</sup>, a jego zastosowanie stało się przełomem w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Co prawda, taki transfer terminologii filozoficznej rozpoczął się właściwie już od późnego judaizmu, głównie za sprawą Filona z Aleksandrii w jego teologii Logosu, jednak dotychczasowe wyznania wiary Kościoła operowały jedynie terminami biblijnymi. Prześledźmy zatem ten proces kształtowania się nicejskiego wyznania wiary, szczególnie badając jego etapy.

### a) Ariusz – rys biograficzny i tło sporu

Ariusz (256–336) pochodził z Libii, studiował u Lucjana z Antiochii – prekursora antiocheńskiej szkoły teologicznej. Uczniowie Lucjana tworzyli zwartą i solidarną wspólnotę, przez co później Ariusz miał w nich mocne wsparcie w głoszeniu swoich poglądów<sup>33</sup>. Ariusz został prezbiterem w Aleksandrii, gdzie zasłynął jako kapłan o wybitnej inteligencji, dobry egzegeta i kaznodzieja. Pod koniec drugiej dekady IV wieku<sup>34</sup> zaczął głosić naukę o Trójcy, w której chciał przeciwstawić się ówczesnym prądom heretyckim, zwłaszcza modalizmowi i gnozje. Nauczanie to szybko rozprzestrzeniło się poza Aleksandrię, co było wynikiem jego zdolności „medialnych” – przykładem był poemat *Thalia* (Uczta)<sup>35</sup>, który w przy-

<sup>30</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna...*, s. 176, p. 8; por. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła...*, s. 44; D. Ansoerge, *Krótką historia teologii chrześcijańskiej*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2021, s. 83; B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*, s. 219.

<sup>31</sup> Por. B. Francis, *The First 7 Ecumenical Councils of the Catholic Church...*, s. 32–33; M. Pyc, *Symbol nicejski w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 3 (2011) 58, s. 256.

<sup>32</sup> Przejętej w tym czasie głównie z neoplatonizmu – zob. B. Czupryn, [hasło:] *Neoplatonizm. W filozofii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, k. 916–917.

<sup>33</sup> Zob. więcej G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 321–322; por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, s. 84–85.

<sup>34</sup> Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, s. 15 – autor ten datuje pierwszą dysputę Ariusza z Aleksandrem dopiero na lata 320–322.

<sup>35</sup> Zob. całość zachowanego fragmentu – tamże, s. 33–36.

stępną formie propagował jego teologię. Fragmenty tego tekstu w formie piosenek były śpiewane przez marynarzy (Ariusz był duszpasterzem w dzielnicy portowej), co pozwalało w popularnej formie promować jego nauczanie w całym basenie Morza Śródziemnego<sup>36</sup>. Ponadto teologia Ariusza była bardzo przekonująca dla ludzi ukształtowanych mentalnie przez dominującą wówczas filozofię neoplatońską<sup>37</sup>. Ponieważ nauka Ariusza w błyskawicznym tempie zdobywała wielu sympatyków, miejscowy biskup Aleksander postanowił stanowczo zareagować<sup>38</sup>. W 323 roku zwołał synod lokalny, który zgromadził ok. 100 biskupów, gdzie ekskomunikowano Ariusza i jego zwolenników<sup>39</sup>. Tymczasem Ariusz już prawdopodobnie ok. roku 320, czując się niepewnie w Aleksandrii, znalazł schronienie w Palestynie i Syrii, gdzie wsparli go tamtejsi biskupi – przyjaciele z czasów studiów antiocheńskich. Konflikt rozlał się i podzielił cały chrześcijański Wschód<sup>40</sup>. Cesarz w 324 roku wysłał z misją pojednawczą do Aleksandrii biskupa Hozjusza, ale nie przyniosła ona oczekiwanego rezultatu<sup>41</sup>. Jedynym rozwiązaniem wydawał się w takim układzie synod ogólnokościelny.

#### b) Nauczanie Ariusza<sup>42</sup>

Ariusz w istocie próbował inkulturować Ewangelię w helleński sposób myślenia, a dokładniej wpisać chrystologię w kosmologiczny schemat

<sup>36</sup> Zob. więcej M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła...*, s. 37–38; B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)...*, s. 212–214; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 79; por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, s. 70.

<sup>37</sup> Zob. więcej D. Ansorge, *Krótką historia teologii chrześcijańskiej...*, s. 81–82.

<sup>38</sup> Niektórzy przypuszczają, że w tle sporu doktrynalnego były dodatkowo animozje osobiste, gdyż Ariusz miał rzekomo konkurować z Aleksandrem o biskupstwo – zob. P.M. Szewczyk, *Wprowadzenie...*, s. XIV, p. 37. Zagadnienia szczegółowe tego sporu na poziomie teologicznym zob. więcej R. Lyman, *Arius and Arianism. The Origins of the Alexandrian Controversy*, w: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge–New York 2021, s. 47–52.

<sup>39</sup> Zob. H. Pietras, *Ortodoksja i herezje...*, s. 100–101.

<sup>40</sup> Zob. więcej M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła...*, s. 37–38.

<sup>41</sup> Zob. P.M. Szewczyk, *Wprowadzenie...*, s. X–XII; por. H. Pietras, *Ortodoksja i herezje...*, s. 101–102. Szerzej na temat datowania misji Hozjusza zob. tenże, *Sobór Nicejski (325)...*, s. 125.

<sup>42</sup> Problemem jest dostęp do źródeł, gdyż pisma Ariusza, starożytnym zwyczajem, po potępieniu go zostały zniszczone. Znamy je właściwie w większości z relacji adwersarzy, a głównie Atanazego, który – w świetle dzisiejszych badań – pojęcie „arianizm” stosował znacznie szerzej niż bezpośrednio do poglądów samego Ariusza – zob. R. Lyman, *Arius and Arianism. The Origins of the Alexandrian Controversy...*, s. 43–47.

popularnego wówczas neoplatonizmu. Ten schemat, najprościej ujmując, składał się z trzech poziomów:

- 1) boska jednia – radykalnie transcendentna i bezrelacyjna;
- 2) zasada pośredniczenia wszystkiego – demiurg;
- 3) różnorodność bytów materialnych.

Bóg u Ariusza to Jednia, a Syn to demiurg – „drugi bóg”. Ariusz pisał: „Bóg jest Synowi istotowo obcy” oraz „Dopóki nie było Syna, Bóg nie był Ojcem”. Zatem według tego aleksandryjskiego teologa Syn nie jest wieczny – należy do obszaru stworzenia, choć jego stworzenie poprzedziło stworzenie świata. Ariusz, interpretując Prz 8,22nn, identyfikuje Mądrość z Logosem, jako pierwotnym, najdoskonalszym stworzeniem i wprowadza subordynację. Inne argumenty biblijne Ariusza to: Hbr 1,4; J 14,28; J 17,3. Wniosek jest taki, że tylko Ojciec jest boski. Boskość Syna jest jedynie darem dającym mu boską godność, lecz nie wynika ona z natury, ale z woli Ojca. Logos – Słowo Ojca pełni rolę duszy w ciele Jezusa, które on przyjmuje. Jednocześnie Ariusz podkreślał człowieczeństwo Jezusa: wzrastanie, głód, pragnienie, nieznaną przyszłość, cierpienia psychiczne (strach). Ta zmienność i cierpienie nie mogły należeć do Boga. Problem polegał tu na braku rozróżnienia między boską a ludzką naturą Chrystusa, ale wynikało to z tego, że Ariusz za priorytet uznawał obronę biblijnego monoteizmu i pojęcia boga filozofii greckiej<sup>43</sup>. Nie dostrzegał jednak, że jeśli Syn jest stworzeniem i nie jest odwieczny, to Bóg nie jest Ojcem (w znaczeniu ścisłym, a nie symbolicznym), a przede wszystkim taki Syn nie może być prawdziwym Odkupicielem. Tak więc spór miał nie tylko za przedmiot naukę o Trójcy i chrystologię, ale w tle soteriologię, na co później zwracał szczególną uwagę Atanazy<sup>44</sup>.

### c) Odpowiedź soboru wobec nauki Ariusza

Większość soborowa odrzuciła formułę wiary przedstawioną przez Ariusza, a jego samego potępiono. Przyjęto również list soborowy do Egipcjan, który odrzucał naukę Ariusza, a przede wszystkim czasowy po-

<sup>43</sup> Zob. więcej B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)...*, s. 214–218; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia...*, s. 79–81; G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie...*, s. 322–326; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 173–176.

<sup>44</sup> Zob. więcej J.-H. Tüek, «*Gleichwesentlich mit dem Vater*». *Hat das Konzil von Nicäa die jüdischen Wurzeln des Christentums abgeschnitten?*, „Communio” [wyd. niem.] 53 (2024), s. 386–387; por. D. Ansorge, *Krótką historia teologii chrześcijańskiej...*, s. 82–83; P.M. Szewczyk, *Wprowadzenie...*, s. XVII.

czątek Syna (nr 2–5)<sup>45</sup>. Uchwalono także dwadzieścia kanonów dyscyplinarnych<sup>46</sup>. Pozytywna nauka soboru zawarta została w Wyznaniu wiary, które zbudowano na bazie wyznania wiary przejętego z Cezarei<sup>47</sup>, wzbogacając je o cztery doprecyzowania relacji Ojciec–Syn. Na początku jednak podkreślono wiarę w jednego Boga, a potem pierwsza część artykułu chrystologicznego ma wprowadzone owe cztery, w istocie antyariańskie, wstawki stawiające ontologicznie Syna po stronie jednego Boga<sup>48</sup>. Należy tu najpierw przypomnieć treść Symbolu nicejskiego, ponieważ różni się ona od tego tekstu, którym posługujemy się współcześnie w każdą niedzielę na Mszy św., gdyż jest to już wersja uzupełniona i poprawiona na soborze konstantynopolitańskim z roku 381.

Symbol nicejski – „Wyznanie wiary 318 ojców”:

Wierzymy w jednego Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego, to jest z istoty Ojca, Boga z Boga, Światłość ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, a nie uczynionego, współistotnego Ojcu, przez którego wszystko się stało, co jest w niebie i na ziemi, który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił i przyjął ciało, stał się człowiekiem, cierpiał i zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił do nieba, przyjdzie sądzić żywych i umarłych. I w Ducha Świętego<sup>49</sup>.

Przeanalizujmy teraz szczegółowo te cztery antyariańskie uzupełnienia soboru włączone do Credo:

I. „jednorodzonego, to jest (znaczy) z istoty Ojca” – chodziło tutaj o poszerzenie biblijnego określenia „jednorodzony”. Jezus jest kilkakrotnie nazywany „jednorodzony” w pismach Janowych (J 1,14.18; 3,16.18; 1 J 4,9), ale samo określenie „jednorodzony Syn Boży” mogło być z powodzeniem odczytane w duchu Ariusza, stąd doprecyzowanie jego znaczenia: „to jest (znaczy) z istoty (substancji – *ousia*) Ojca”. W takim układzie jest jasne, że nie z woli Ojca – jak nauczał Ariusz, a więc nie jest podporządkowany Ojcu jako stworzony z nicości, lecz Jemu równy w istocie, czyli prawdziwie zrodzony. Tu szczególnym świadectwem biblijnym jest zakończenie

---

<sup>45</sup> Fragment tekstu dotyczący Ariusza zob. *Dokumenty soborów powszechnych...*, t. I (nr 2–5), s. 46–49.

<sup>46</sup> Ich treść zob. tamże, s. 26–47.

<sup>47</sup> B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)...*, s. 219.

<sup>48</sup> Por. J.-H. Tüek, «*Gleichwesentlich mit dem Vater*»..., s. 388.

<sup>49</sup> *Dokumenty soborów powszechnych...*, t. I, s. 25 (tekst grecki s. 24).

Prologu Janowego: „[...] ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1,18). Nastąpiło zatem przekazanie substancji Synowi przez Ojca, ale jednocześnie bez jakiegoś podziału substancji, czyli dualizmu w Bogu, co dla Ariusza wydawało się sprzecznością z filozoficzną koncepcją Boga<sup>50</sup>.

II. „Boga prawdziwego z Boga prawdziwego” – to uzupełnienie podkreśla rzeczywiste bóstwo Syna. Samo stwierdzenie „Bóg z Boga” oraz „Światłość ze Światłości” mogły być bez problemu akceptowane przez arian, lecz na sposób subordynacji<sup>51</sup>. Określenie „prawdziwy Bóg” oznacza, że Syn musi być ontologicznie tej samej rangi co Ojciec. Jednocześnie przyimek „z” podkreśla tutaj, że to Ojciec jest źródłem bóstwa Syna<sup>52</sup>.

III. „zrodzonego, a nie uczynionego (stworzonego)” – to wstawka głównie przeciwko ariańskiej egzegezie Prz 8,22–25. Przed Niceą używano czasowników „zrodzić” i „stawać się (powstawać)” jako synonimów (po grecku odpowiednio: *gennao* i *gignomai* – szczególnie zaś brzmią tu niezwykle podobnie formy: zrodzony – *gennetos* i uczyniony (stworzony) – *genetos*)<sup>53</sup>. Symbol nicejski wprowadził tu jasne terminologiczne rozróżnienie: Syn jest zrodzony, a nie stał się! Oznacza to, że Ojciec zrodził Syna odwiecznie, tzn. przed czasem (por. Ps 2,7). Tym samym zrodzenie nie ma tutaj znaczenia czasowego czy fizycznego. Syn zatem należy do wieczności, czyli do rzeczywistości Bożej. Tu nie chodzi tylko o relację, ale o jeszcze coś więcej: obydwaj – Ojciec i Syn – są objęci terminem Bóg. W tym punkcie sobór nicejski dokonuje decydującej transformacji pojęcia Boga w rozumieniu greckim, gdzie Bóg to jednia wolna od relacji<sup>54</sup>.

IV. „współistotnego Ojcu (*homoousion to patri*)” – czwarta wstawka ostatecznie podkreśla tę terminologiczną transformację: Syn jest współ-

<sup>50</sup> Por. J.-H. Tüek, «*Gleichwesentlich mit dem Vater*»..., s. 389; B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*..., s. 220; zob. więcej Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*..., s. 84–85; M. Pyc, *Symbol nicejski w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa*..., s. 244–245.

<sup>51</sup> Zob. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*..., s. 87.

<sup>52</sup> Zob. J.-H. Tüek, «*Gleichwesentlich mit dem Vater*»..., s. 389; por. M. Pyc, *Symbol nicejski w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa*..., s. 245–246.

<sup>53</sup> Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*..., s. 324; D. Ansorge, *Krótką historia teologii chrześcijańskiej*..., s. 84.

<sup>54</sup> J.-H. Tüek, «*Gleichwesentlich mit dem Vater*»..., s. 389–390; zob. więcej Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*..., s. 85–87; por. B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*..., s. 220–221; M. Pyc, *Symbol nicejski w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa*..., s. 246.

istotny (*homoousios*) Ojcu, jest jednej i tej samej substancji (*ousia*)<sup>55</sup>. To przede wszystkim obrona przed ariańskim subordynacjanizmem, ale też korekta triadycznej kosmologii platońskiej. Ariusz rozumiał Logos jako koniecznego (w założeniach neoplatońskich) pośrednika w stworzeniu – *homoousia* to eliminuje. To właśnie dlatego sobór wprowadził ten niebiblijny termin *homoousios*, bo chodziło o to, by właściwie interpretować niektóre wypowiedzi biblijne, jak choćby fragment słynnego hymnu z Listu do Filipian (zwłaszcza Flp 2,6). Odtąd Syn zawsze zawiera się w terminie Bóg – jest współwieczny Ojcu. Tytuł Ojciec nie jest rozumiany obrazowo, lecz ontologicznie<sup>56</sup>.

Idąc głębiej jeszcze, można postawić tezę, że abstrakcyjny mono-teizm filozoficznej nauki o Bogu został przez zapis w Credo nicejskim o *homoousios*, przełożony na biblijne: „Bóg jest miłością (1 J 4,8.16)”, gdyż sobór podkreślił w ten sposób, że do natury Boga należy być relacją (a pamiętajmy wszak, że kategoria relacji w metafizyce Arystotelesa miała jedynie rangę przypadłości, czyli była niekonieczną właściwością bytu<sup>57</sup>). Dla Josepha Ratzingera był to przewrót w pojęciu Boga<sup>58</sup>. U Ariusza pojęcie Boga było radykalnie transcendentne, a Nicea w swoim Symbolu wiary poprzez wprowadzone uzupełnienia antyariańskie opisywała Boga jako relację Ojca i Syna. Chrystologiczny dogmat nicejski wyrażony w Credo stanowi kamień milowy pamięci Kościoła – jest recytowany stale w liturgii wszystkich denominacji chrześcijańskich<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Oddaje to tekst łaciński Wyznania nicejskiego: „unius substantiae cum patre, quod Graeci dicunt homouision” (*Dokumenty soborów powszechnych...*, t. I, s. 24); por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia...*, s. 83 – autor ten wskazuje, że to dopowiedzenie w łacińskim tekście „quod Graeci dicunt homouision” podkreśla rangę terminu *homoousios*.

<sup>56</sup> J.-H. Tüek, *«Gleichwesentlich mit dem Vater»...*, s. 390; por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia...*, s. 88; B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)...*, s. 221; M. Pyc, *Symbol nicejski w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa...*, s. 247; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, s. 185.

<sup>57</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 171.

<sup>58</sup> Tamże, s. 136; zob. także J. Szymik, *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Benedykta XVI*, Kraków 2019, s. 130–131; por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu, Opera omnia*, t. VI/1, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015, s. 353–354; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia...*, s. 88–90.

<sup>59</sup> W istocie jest to już Credo nicejsko-konstantynopolińskie – P.L. Gavrilyuk, *The Legacy of the Council of Nicaea in the Orthodox Tradition...*, s. 335; por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, s. 180; G.D. Dunn, *Catholic Reception of the Council of Nicaea*, w: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge–New York 2021, s. 349–352; M. Simperl, *Nizäa und das weitere theologische Ringen*, „KNA-Hintergrund: Analyse, Einordnung, Vertiefung” 10 (2025), s. 32–36.

Oczywiście wbrew pewnemu mitowi nie stało się to bezpośrednio po soborze nicejskim<sup>60</sup>. Zwłaszcza termin *homoousios* budził gorące dyskusje praktycznie aż do soboru w Konstantynopolu w 381 roku<sup>61</sup>. Główną przyczyną tych kontrowersji stało się to, że był on wcześniej używany w znaczeniu modalistycznym przez potępionego Pawła z Samosaty († 272)<sup>62</sup>. Również zaważyła tu niefortunnie nieprecyzyjna anatema dołączona do Credo: „Tych, którzy mówią: [...] pochodzi z innej hipostazy, lub z innej substancji [niż Ojciec], [...] tych wszystkich powszechny i apostołski Kościół wyłącza”<sup>63</sup>. Tutaj ciągle jeszcze wymiennie traktowano pojęcia hipostaza i substancja (*ousia*), co rodziło także podejrzenia o modalizm. Ten problem rozwiązali dopiero w drugiej połowie IV wieku ojcowie kapadoccy, doprecyzowując różnice między tymi terminami w nauce o Trójcy<sup>64</sup>. Tym jednak, który przede wszystkim niezmiernie walczył z herezją ariańską i zażegnał kryzys posoborowy, broniąc dogmatu nicejskiego o współistotności Syna, był św. Atanazy Wielki, który napisał kilka istotnych dzieł<sup>65</sup> przyczyniających się do przełamania impasu i pełnej recepcji nauczania soboru nicejskiego w Kościele<sup>66</sup>. A trzeba sobie zdawać sprawę, o czym dzisiaj często się zapomina, że dzięki poparciu ponicejskich cesarzy, stronników arianizmu, przyszedł taki czas w IV wieku, gdy było więcej biskupów ariańskich niż katolickich na stolicach biskupich, co pokazu-

<sup>60</sup> Zob. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)*..., s. 9 – autor na podstawie swoich badań twierdzi, może nieco radykalnie: „po soborze przez 25 lat nie było nikogo, kto byłby zwolennikiem podpisanego tam wyznania wiary”.

<sup>61</sup> Zob. więcej B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*..., s. 224–226; H.R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*..., s. 236–244.

<sup>62</sup> Zob. B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*..., s. 215; K.-H. Menke, *Das homoousios tō patri scheidet die Geister. Zur kriteriellen Funktion des Symbolum Nicaeanum, „Communio”* [wyd. niem.] 53 (2024), s. 410, p. 11. Choć Atanazy wskazuje też wcześniejsze przykłady poprawnego użycia tego terminu – zob. Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego (25–28)*, w: tenże, *O dekretach Soboru Nicejskiego; O wypowiedzi Dionizego; O synodach w Rimini i Seleucji. Tekst grecki i polski*, tłum. i oprac. P.M. Szewczyk, Kraków 2011, s. 25\*–29\*; por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*..., s. 179–180.

<sup>63</sup> *Dokumenty soborów powszechnych*..., t. I, s. 25; zob. też szerzej M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*..., s. 42–43, 49; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)*..., s. 184.

<sup>64</sup> Por. B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*..., s. 221–222; D. Ansorge, *Krótką historia teologii chrześcijańskiej*..., s. 87–91; G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*..., s. 331.

<sup>65</sup> To przede wszystkim: *O dekretach Soboru Nicejskiego* (ok. 350 r.) oraz *Mowy przeciw arianom* (356–361 r.). Zob. więcej J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*..., s. 184–188.

<sup>66</sup> Zob. więcej B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*..., s. 226–231; por. P.M. Szewczyk, *Wprowadzenie*..., s. XIX–XXIV; D. Ansorge, *Krótką historia teologii chrześcijańskiej*..., s. 85; M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*..., s. 48–49.

je skalę tego kryzysu<sup>67</sup>. W gruncie rzeczy był to moment historii Kościoła decydujący o przyszłości wiary chrześcijańskiej – pokusa arianizmu była naprawdę niezwykle przekonująca dla ludzi tamtej epoki<sup>68</sup>.

## WNIOSKI – SKUTKI SOBORU NICEJSKIEGO DLA KOŚCIOŁA

1) Pierwsza kwestia to, wracając do początku tej refleksji, wątek historyczno-polityczny soboru. Należy stwierdzić, że Konstantyn nie osiągnął swoich celów, a przede wszystkim pokoju w Kościele. Wręcz przeciwnie, spory bezpośrednio po soborze podzieliły Kościół jeszcze bardziej. Zresztą sam Konstantyn kilka lat po soborze pozwolił Ariuszowi powrócić z wygnania<sup>69</sup>. Owszem, zaczęła się tzw. era konstantyńska, czyli przymierze tronu (państwa) i Kościoła, które szczególnie na Wschodzie przerodziło się w cesaropapizm<sup>70</sup>. Już Konstantyn uważał się za biskupa w sprawach zewnętrznych Kościoła<sup>71</sup>. Jednak cesarz nie osiągnął boskiej legitymacji dla autorytarnej władzy według zasady: jeden Bóg – jeden cesarz – jedno państwo<sup>72</sup>. Ten projekt polityczny się nie powiódł, natomiast długofalowe były owoce teologiczne soboru nicejskiego – zwłaszcza Credo, które na stałe wpisało się w pamięć liturgiczną Kościoła jako wyraz ortodoksji. Ortodoksyjne Wyznanie wiary, które relację Ojciec–Syn definiowało jako równą, stało w poprzek myślenia, które chciało usprawiedliwić absolutny monopol władzy przez monopol Boga jako Jedni<sup>73</sup>.

<sup>67</sup> Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie...*, s. 329–331; M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła...*, s. 47–48.

<sup>68</sup> Zob. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 88.

<sup>69</sup> M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła...*, s. 47.

<sup>70</sup> Por. H.R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie...*, s. 251–252.

<sup>71</sup> Euzebiusz przytacza taką wypowiedź Konstantyna do biskupów: „Wy jesteście biskupami nad sprawami wewnętrznymi Kościoła, a ja jestem biskupem postawionym przez Boga nad tym, co jest na zewnątrz Kościoła” (Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* (IV,24)...), s. 221). Wcześniej ten autor nazywa Konstantyna „biskupem powszechnym” – zob. tamże (I,44), s. 125. Problemem jest tu dwuznaczność greckiego terminu *episkopos*, który pierwotnie dosłownie oznacza nadzorcę, a potem stał się w Kościele nazwą urzędu biskupa – zob. więcej nt. interpretacji tej wypowiedzi tamże, s. 9. Por. P.M. Szewczyk, *Wprowadzenie...*, s. VIII; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, s. 96; H.R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie...*, s. 218 – autor ten twierdzi, że wypowiedź Konstantyna należy rozumieć jako realizację jego tytułu *pontifex maximus*, przez co cesarz chrześcijański jako przywódca Kościoła zwoływał sobory, potwierdzał ich orzeczenia czy aprobował wybory biskupów.

<sup>72</sup> Zob. H.R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie...*, s. 217–218; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia...*, s. 96–97; por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 159.

<sup>73</sup> Por. M. Simperl, *Politik und Theologie auf dem Konzil von Nizäa...*, s. 378.

2) Nicea jako synod ogólnokościelny stała się wzorcem i punktem odniesienia dla kolejnych soborów pierwszego tysiąclecia. To nie był późniejszy mit<sup>74</sup>, jak uważają niektórzy współcześni badacze<sup>75</sup>, lecz realny przełom – zasadnicze doświadczenie w historii i świadomości eklezjalnej (jakkolwiek złożone mogły być przyczyny zwołania tego pierwszego soboru, co pokazano w części historycznej), gdyż zebranie reprezentacji całego Kościoła stało się tutaj w ogóle możliwe<sup>76</sup> i dlatego były odtąd możliwe kolegialne rozstrzygnięcia doktrynalne obowiązujące powszechnie, a nie jedynie lokalnie. Wydarzenie to stało się empiryczną realizacją pełni katolicyzacji (w sensie pierwotnym i właściwym) Kościoła, dlatego nieprzypadkowo w relacjach z soboru nicejskiego pojawiają się odniesienia i analogie do opisu zesłania Ducha Świętego.

3) Trzecia kwestia to oskarżenie soboru nicejskiego o hellenizację Ewangelii – teza postawiona przez teologię protestancką przełomu XIX i XX wieku, a głównie przez Adolfa von Harnacka. Sedno zarzutu było takie, że przez nicejskie *homoousios* Ewangelia została zafałszowana – tzn. zostało zmienione znaczenie wypowiedzi biblijnych i rozpoczął się proces hellenizacji Ewangelii<sup>77</sup>. W istocie jednak na soborze stało się coś zupełnie odwrotnego – nastąpiło inkulturacyjne przełożenie Ewangelii w helleński horyzont myślowy. Dokładnie rzecz ujmując, Nicea dokonała odhellenizowania wiary chrześcijańskiej poprzez odrzucenie bezkrytycznego przyjęcia przez Ariusza schematu kosmologicznego neoplatonizmu. Owszem, przyjęto aparat terminologiczny greckiej filozofii dotyczący natury/istoty (*ousia*) Boga, ale jednocześnie przełamano model myślenia o Bogu przyjęty w tejże filozofii – to był punkt zwrotny spotkania chrześcijaństwa z filozofią. Abstrakcyjny monoteizm filozoficznej nauki o Bogu został

---

<sup>74</sup> Owszem, na Wschodzie funkcjonuje legenda o herosach wiary – ojcach soboru, a więc po trosze taki swoisty mit założycielski. Sobór nicejski z 325 r. ma tam swoje święto liturgiczne w niedzielę po Wniebowstąpieniu oraz własną ikonę – zob. więcej P.L. Gavrilyuk, *The Legacy of the Council of Nicaea in the Orthodox Tradition...*, s. 336–339; por. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła...*, s. 51.

<sup>75</sup> Zob. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, s. 7–8 – to pośrednio wynika z głównej tezy tego ważkiego dzieła, gdzie autor na podstawie bardzo skrupulatnej analizy danych historycznych i zachowanych pism patrystycznych wykazuje, że główną przyczyną zjazdu biskupów w Nicei nie była wcale kwestia chrystologiczna, czyli dokładnie ujmując, kontrowersja ariańska, lecz nade wszystko inicjatywa Konstantyna, której głównym celem stało się uświetnienie świętowania jubileuszu dwudziestolecia jego panowania.

<sup>76</sup> Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia...*, s. 81.

<sup>77</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 188–190.

przez *homoousios* przełożony na biblijne „Bóg jest miłością”<sup>78</sup>. W istocie sobór nicejski przeformułował w ten sposób narrację Ewangelii o Jezusie w teologię spekulatywną. Zastosowanie pojęć filozofii helleńskiej dało aparat, który pozwolił przejść na wyższy poziom refleksji teologicznej<sup>79</sup>.

4) Czwarte zagadnienie warte zauważenie to teza, czy nawet według niektórych zarzut, choć rzadziej podnoszony, ale nieco podobny do poprzedniego, a mianowicie, że sobór nicejski był ostatecznym zerwaniem chrześcijaństwa z judaizmem. Po części tak się stało, ale może nie aż tak bezwzględnie przez dogmat chrystologiczny, co przede wszystkim przez ostateczne rozdzielenie daty obchodu Wielkanocy od Paschy żydowskiej. To był jeden z problemów dzielących chrześcijan na Wschodzie i Zachodzie, z którym na soborze chciał się uporać Konstantyn, by ujednoczyć chrześcijaństwo w swoim państwie. Tradycja rzymska (także aleksandryjska) świętowała zmartwychwstanie w pierwszą niedzielę po wiosennej pełni księżyca, natomiast na Wschodzie wiele wspólnot mających pierwotne korzenie jeszcze judeochrześcijańskie obchodziło tę uroczystość wspólnie z Żydami w dniu Paschy (14 Nisan)<sup>80</sup>. Sobór podjął decyzję o ujednoczeniu daty Wielkanocy dla całego Kościoła zgodnie z tradycją rzymską<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> Zob. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu...*, s. 377–378 – autor tutaj tak odnosi się do zarzutu o hellenizację Ewangelii: „Temu właśnie służył na I Soborze Nicejskim (325) termin «współistotny» (*homoousios*). Termin ten nie hellenizował wiary, nie obciążał jej obcą filozofią, lecz potwierdził właśnie niezrównaną nowość i odmienność tego, co ujawniło się w dialogu Jezusa z Ojcem”. Szerzej zob. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 89–90; por. K.-H. Menke, *Das homoousios tō patri scheidet die Geister...*, s. 397.

<sup>79</sup> J.-H. Tück, *«Gleichwesentlich mit dem Vater»...*, s. 390–391; zob. szerszej opracowanie tej kwestii: Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia...*, s. 83–84, 90–95; por. D. Ansgore, *Krótką historia teologii chrześcijańskiej...*, s. 86. Bardzo celnie podsumowuje znaczenie wprowadzenia tego terminu przez sobór M. Starowieyski (*Sobory niepodzielonego Kościoła...*, s. 43): „A jednak mimo tych obciążeń historycznych było to sformułowanie genialne i historyczne. Historyczne, bo po raz pierwszy wprowadzono do teologii oficjalnie termin filozoficzny, co wzmocniło symbiozę teologii i filozofii, która, oczywiście obok aspektów negatywnych – jak to ma miejsce we wszystkich dziełach ludzkich – doprowadziła do wspaniałego rozwoju teologii”.

<sup>80</sup> Zob. więcej J.-H. Tück, *«Gleichwesentlich mit dem Vater»...*, s. 383–384; por. Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* (III,5)...., s. 171.

<sup>81</sup> Zapis o tej decyzji znajduje się w *Liście synodu w Nicei do Egipcjan* (11): „Ogłaszamy wam dobrą nowinę o jedności, jaka zapadła co do Świętej Paschy. Na wasze prośby ustalono jeden, odpowiedni czas. Przeto wszyscy bracia ze Wschodu, którzy niegdyś świętowali Wielkanoc z Żydami, będą ją obchodzić od tego czasu z Rzymianami i z nami oraz tymi wszystkimi, którzy od dawnych czasów obchodzili Wielkanoc w tym samym czasie, co my” (*Dokumenty soborów powszechnych...*, t. I, s. 53); zob. więcej D.M. Gwynn, *Reconstructing the Council of Nicaea...*, s. 102–103; D.P. McCarthy, *The Council of Nicaea and the Celebration of the Christian Pasch*, w: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge–New York 2021, s. 177–201.

Wybitny wiedeński dogmatyk Jan-Heiner Tück stawia tezę, że samo wprowadzenie *homoousios* nie doprowadziło do zupełnego odcięcia się chrześcijaństwa od żydowskich korzeni. Wskazuje, że w późnym judaizmie, szczególnie znajdującym się pod wpływami helleńskimi, nastąpiło zasymilowanie pojęć filozofii greckiej, zwłaszcza w teologii Logosu u Filona Aleksandryjskiego. Również takim elementem pozwalającym na nawiązanie ciągłości były spekulacje na temat Mądrości oraz Słowa Bożego pokazywanych jako spersonalizowane postaci obok Boga<sup>82</sup>. Podobnie wielu Żydów w czasach Jezusa oczekiwało zgodnie z zapowiedziami proroków Mesjasza-Syna Człowieczego, który miał też pewne rysy boskie<sup>83</sup>. Tym samym Tück uważa, że ta część tradycji żydowskiej została zachowana przez dogmat nicejski, choć nastąpiła tu wyraźna transformacja przekraczająca prostą kontynuację żydowskiej koncepcji Mądrości-Logosu<sup>84</sup>.

5) Chyba najbardziej widoczny na przestrzeni dziejów Kościoła owoc tego soboru to usankcjonowanie dogmatu nicejskiego jako kryterium ortodoksji. Bardzo szybko stało się tak, że wyznacznikiem ortodoksji jest to, czy ktoś – zwłaszcza podczas liturgii – wypowiada, a zatem publicznie wyznaje, Credo nicejsko-konstantynopolińskie<sup>85</sup>. Przenosząc to na teren teologii, ukazuje się tu krytyczna funkcja formuły *homoousios to patri*. Jezus po Nicei nie jest już pojmowany jako tylko Syn Boży, ale jako Bóg-Syn. To w historii teologii, szczególnie od oświecenia, pomaga demaskować wszelkie fałszywe chrystologie, które w istocie sprowadzają się zazwyczaj do jakiś form jehusologii<sup>86</sup>.

6) Waler ekumeniczny Symbolu nicejskiego to współcześnie niezwykle istotna wartość tego soboru, którą w tym roku jubileuszu chrześcijaństwa

<sup>82</sup> J.-H. Tück, «*Gleichwesentlich mit dem Vater*»..., s. 385.

<sup>83</sup> Zob. więcej B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie prawdy o Chrystusie*, tłum. M. Sobolewska, Kraków 2025, s. 168–178; por. M. Theobald, *Jesus, Messias aus Israel und für Israel. Neutestamentliche Perspektiven*, w: *Jesus der Messias Israels? Messianisches Judentum und christliche Theologie im Gespräch*, Hg. M.S. Kinzer, Th. Schumacher, J.-H. Tück, Freiburg im Br. 2023, s. 175–196.

<sup>84</sup> Zob. więcej J.-H. Tück, «*Gleichwesentlich mit dem Vater*»..., s. 385–386, 391–393; por. H. Hoping, *Das Judesein Jesu und seine Bedeutung für die Christologie*, w: *Jesus der Messias Israels? Messianisches Judentum und christliche Theologie im Gespräch*, Hg. M.S. Kinzer, Th. Schumacher, J.-H. Tück, Freiburg im Br. 2023, s. 205–209; K.-H. Menke, *Das homoousios tō patri scheidet die Geister...*, s. 407–409.

<sup>85</sup> J.-H. Tück, «*Gleichwesentlich mit dem Vater*»..., s. 385.

<sup>86</sup> Zob. więcej K.-H. Menke, *Das homoousios tō patri scheidet die Geister...*, s. 402–409; por. G.L. Müller, *Christologia – nauka o Jezusie Chrystusie...*, s. 71–94; J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 87.

tak mocno z wielu stron się podkreśla. Credo nicejskie powstało, gdy jeszcze nie było trwałych podziałów w Kościele na odrębne wyznania. Dziś jest wspólnym dziedzictwem wszystkich chrześcijan – ich znakiem rozpoznawczym. Tym samym jest szansą, by skupić się na tym, co łączy, a nie ciągle tkwić w tym, co dzieli. Wymaga to jednak wytrwałej i pogłębionej refleksji teologicznej na forum ekumenicznym, by te wspólne, nie tylko korzenie, ale przede wszystkim trwałe prawdy wiary stawały się rzeczywistym spoiwem dla podzielonych chrześcijan<sup>87</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Mija tysiąc siedemset lat od soboru w Nicei, a jak pokazano powyżej, my, chrześcijanie w ciągu tego czasu stale i często w coraz to nowy sposób czerpiemy z jego bogactwa doktrynalnego. Ten sobór w wymiarze teologicznym wyprzedził swoją epokę – dokonał zasadniczego zwrotu w dotychczasowym myśleniu teologicznym, choć w istocie, jak uważają patrolodzy, nie miał takiego potencjału w postaci teologów na miarę następnych soborów<sup>88</sup>. I tak jak wówczas, gdy chrześcijaństwo wchodziło w nową nieznaną epokę, gdy musiało rozwijać się w nowych warunkach, tak w jakiś sposób mamy podobną sytuację obecnie, gdy dotąd przyjęte sposoby funkcjonowania Kościoła przestały być adekwatne do rzeczywistości szybko zmieniającego się świata, w którym obecnie żyjemy. Tak samo teologia przeżyła wówczas przełom, przechodząc właściwie z poziomu czysto biblijnego na systematyczny, czerpiący z aparatu filozoficznego. Warto więc, by i teologia współczesna, która w podobny sposób znalazła się obecnie w pewnym momencie zwrotnym wobec dotychczasowych, klasycznych modeli, czerpała z wzorców tego soboru, by na nowo wyartykułować wiarę, zachowując ortodoksję, a jednocześnie wyrażając ją językiem adekwatnym dla ludzi naszej epoki<sup>89</sup>. To może być impuls do jej radykalnego rozwoju, tak jak się to stało po Nicei w IV wieku – podkreślmy to – złotym wieku teologii patrystycznej.

Ten sobór to jednak nie tylko wielka teologia, bo w istocie każdy chrześcijanin stale czerpie z niego, może nawet zupełnie nieświadomie, powtarzając co niedziela Wyznanie wiary, którego zręby powstały wówczas

---

<sup>87</sup> Por. S. Athanasiou, *1700 Jahre nach dem Konzil von Nizäa – und was nun?*, „KNA-Hintergrund: Analyse, Einordnung, Vertiefung” 4 (2025), s. 33–39.

<sup>88</sup> Por. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła...*, s. 43–44.

<sup>89</sup> Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia...*, s. 81–82.

i trwale określają naszą tożsamość jako wierzących w Chrystusa<sup>90</sup>. I może dlatego warto ciągle o tym przypominać, by ta niedzielna recytacja Credo była coraz bardziej świadomym, osobistym wyznaniem.

## BIBLIOGRAFIA

- Ansorge D., *Krótką historia teologii chrześcijańskiej*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2021.
- Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego*, w: Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego; O wypowiedzi Dionizego; O synodach w Rimini i Seleucji. Tekst grecki i polski*, tłum. i oprac. P.M. Szewczyk, Kraków 2011, s. 2\*–33\* [tekst polski].
- Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom I–III*, tłum. i oprac. P.M. Szewczyk, Kraków 2013.
- Athanasίου S., *1700 Jahre nach dem Konzil von Nizäa – und was nun?*, „KNA-Hintergrund: Analyse, Einordnung, Vertiefung” 4 (2025), s. 33–39.
- Czupryn B., [hasło:] *Neoplatonizm, 1. W filozofii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, k. 916–917.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002.
- Drobner H.R., *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt a. M. 2011<sup>3</sup>.
- Dunn G.D., *Catholic Reception of the Council of Nicaea*, w: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge–New York 2021, s. 347–367.
- Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, wstęp, tłum., przypisy T. Wnętrzak, Kraków 2007.
- Francis B., *The First 7 Ecumenical Councils of the Catholic Church*, [b.m.w.] 2024.
- Franciszek, *Bulla „Spes non confundit” ogłaszająca Jubileusz Zwyczajny Roku 2025*, Rzym 2024.
- Gavrilyuk P.L., *The Legacy of the Council of Nicaea in the Orthodox Tradition. The Principle of Unchangeability and the Hermeneutic of Continuity*, w: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge–New York 2021, s. 327–346.
- Gwynn D.M., *Reconstructing the Council of Nicaea*, w: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge–New York 2021, s. 90–110.
- Hoping H., *Das Judesein Jesu und seine Bedeutung für die Christologie*, w: *Jesus der Messias Israels? Messianisches Judentum und christliche Theologie im Gespräch*, Hg. M.S. Kinzer, Th. Schumacher, J.-H. Tüek, Freiburg im Br. 2023, s. 202–214.
- Jacobs I., *Hosting the Council in Nicaea. Material Needs and Solutions*, w: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge–New York 2021, s. 65–89.

---

<sup>90</sup> Por. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła...*, s. 51; J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 85.

- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Lyman R., *Arius and Arianism. The Origins of the Alexandrian Controversy*, w: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge–New York 2021, s. 43–62.
- McCarthy D.P., *The Council of Nicaea and the Celebration of the Christian Pasch*, w: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge–New York 2021, s. 177–201.
- Menke K.-H., *Das homoösius tō patri scheidet die Geister. Zur kriteriellen Funktion des Symbolum Nicaeanum*, „Communio” [wyd. niem.] 53 (2024), s. 396–412.
- Müller G.L., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998.
- Pietras H., *Ortodoksja i herezje. Historia szukania prawdy w pierwszych wiekach Kościoła*, Kraków 2022.
- Pietras H., *Sobór Nicejski (325): kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013.
- Pitre B., *Jezus i żydowskie korzenie prawdy o Chrystusie*, tłum. M. Sobolewska, Kraków 2025.
- Pyc M., *Symbol nicejski w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 3 (2011) 58, s. 241–256.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu*, Opera omnia, t. VI/1, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 1994.
- Schönborn Ch., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002.
- Sesboüé B., *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*, w: *Historia dogmatów*, t. I: *Bóg zbawienia*, red. B. Sesboüé, J. Woliński, tłum. P. Rak, Kraków 1999.
- Simperl M., *Nizäa und das weitere theologische Ringen*, „KNA-Hintergrund: Analyse, Einordnung, Vertiefung” 10 (2025), s. 32–36.
- Simperl M., *Politik und Theologie auf dem Konzil von Nizäa. Kirchenhistorische Beobachtungen*, „Communio” [wyd. niem.] 53 (2024), s. 372–381.
- Starowieyski M., *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016<sup>2</sup>.
- Szewczyk P.M., *Wprowadzenie*, w: Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji. Tekst grecki i polski*, tłum. i oprac. P.M. Szewczyk, Kraków 2011, s. V–XXIX.
- Szymik J., *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Benedykta XVI*, Kraków 2019.
- Theobald M., *Jesus, Messias aus Israel und für Israel. Neutestamentliche Perspektiven*, w: *Jesus der Messias Israels? Messianisches Judentum und christliche Theologie im Gespräch*, Hg. M.S. Kinzer, Th. Schumacher, J.-H. Tüek, Freiburg im Br. 2023, s. 175–196.

Tück J.-H., «*Gleichwesentlich mit dem Vater*». *Hat das Konzil von Nicäa die jüdischen Wurzeln des Christentums abgeschnitten?*, „Communio” [wyd. niem.] 53 (2024), s. 382–395.

Wnętrzak T., *Konstantyn Wielki w oczach Euzebiusza z Cezarei i w badaniach współczesnych historyków*, w: *Euzebiusz z Cezarei, Życie Konstantyna*, wstęp, tłum., przypisy T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 7–93.

Dariusz Klejnowski-Różycki\*

University of Opole, Opole

Piotr Sękowski\*\*

The Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies, Rome

Bartłomiej Cudziło\*\*\*

University of Silesia, Katowice

## CHRISTIANITY IN THE SOCIALIST KINGDOM ON THE MEKONG: THE CHURCH AND THEOLOGY OF LAOS<sup>1</sup>

### CHRZEŚCIJAŃSTWO W SOCJALISTYCZNYM KRÓLESTWIE NAD MEKONGIEM: KOŚCIÓŁ I TEOLOGIA LAOSU

#### Streszczenie

Chrześcijaństwo i teologia w Laosie mają swoją wyjątkową specyfikę: rozwijają się jako religia mniejszościowa w kontekście buddyzmu i animizmu, pod stałym nadzorem państwa i doświadczeniem prześladowań. Na tożsamość Kościoła wpływa zarówno dziedzictwo dawnej monarchicznej tradycji buddyjskiej, jak i współczesny socjalizm, który zamyka państwo na świat i pogłębia biedę społeczeństwa. Kościół katolicki i protestancki budują struktury oparte na świadectwie męczenników, inkulturacji, dialogu i duszpasterstwie ubogich. Główne nurty teologiczne to teologia męczeństwa, inkulturacji i zaangażowania społecznego. Kluczową rolę odgrywają duchowni lokalni. Tłumaczenia liturgii i Pisma Świętego oraz edukacja świeckich wspierają rozwój rodzimej teologii.

**Słowa kluczowe:** Kościół w Laosie, chrześcijaństwo w Laosie, teologia Laosu, teologowie laotańscy, inkulturacja

<sup>1</sup> This research work is funded by budget resources for science within the grant of the Institute for Research on Theology and Spirituality of the Far East. Program/Project: *The Encounter of Christianity with the Cultures of Asia*. Competition: *001 Asia-Europe: Symbols – Values – Religions, Politics – Law – Economy*. Grant title: *Laos: Church and Theology*. Grant number: SHENXUE 0005.2025.

**Keywords:** Church in Laos, Christianity in Laos, theology of Laos, Laotian theologians, inculturation

\*

## INTRODUCTION

Christianity in Laos – a small country dominated by Buddhism – has developed over the centuries in the shadow of persecution and political upheaval. One might say that “the Church in Laos was born through the blood of martyrs,” much like in ancient Rome or Lyon.<sup>2</sup> The first missionaries arrived here as early as the 17th century, but it was only in the 19th and 20th centuries that evangelization bore lasting fruit. Today, the Christian community in Laos – although comprising only about 1–2% of the country’s population – is vibrant and dynamic, drawing strength from the heroic witness of previous generations.

This article presents a panorama of the history of the Church in Laos and the specific character of its theology. It discusses the successive stages of Christianity’s development in the region, the socio-political context in which the religion functions, as well as the most important contemporary theological trends among Laotian Christians. A separate section is devoted to the profiles of key theologians – both Catholic and Protestant – their biographies, and major works.

The bibliography is based on both contemporary online sources and printed publications, including older materials. The authors made a deliberate effort to gather bibliographical data from diverse sources, as information about Christianity in Laos is scarce, difficult to access, and locating it requires considerable effort – an added value of this publication.

## THE STATE – HISTORY AND CONTEXT

Laos, officially the Lao People’s Democratic Republic, is a small landlocked country in Southeast Asia, bordering China, Vietnam, Cambodia, Thailand, and Myanmar. Historically, this territory was the center of the Kingdom of Lan Xang (founded in the 14th century), which disintegrated into three principalities in the 18th century. By the end of the 19th

---

<sup>2</sup> Alpanet.pl, *Błogosławieni męczennicy z Laosu* [Blessed Martyrs of Laos], 5.03.2025, <http://www.swietykrzyz.pl/kategorie/blogoslawieni-meczennicy-z-laosu>.

century, Laos came under French colonial rule as part of French Indochina (a protectorate established in 1893). In the 20th century, independence movements emerged – after World War II, Laos gained autonomy in 1949 and full independence in 1954 under the Geneva Accords.<sup>3</sup> (World Council of Churches, n.d.) However, the 1950s and 1960s were marked by political instability and a civil war that formed part of the broader context of the Vietnam War.

In 1975, the communist Pathet Lao party seized power, overthrowing the monarchy and establishing a one-party socialist state dependent on Vietnam. This ushered in widespread repression of religion – all religious schools and institutions were nationalized, foreign missionaries were expelled, and religious practices were forced underground. (Bressan, 1999)<sup>4</sup> It was only after 1990, with Laos's cautious opening to the world and the initiation of reforms (the so-called “new approach policy” – *kanpianpeng mai*), that the situation began to liberalize. In 1991, the constitution removed references to socialism, and the red star in the party emblem was replaced with a Buddhist stupa – a symbolic shift toward traditional values and an attempt to legitimize power through Buddhism.

Theravāda Buddhism, practiced by approximately 65% of the population, continues to play a key role in Laotian national identity.<sup>5</sup> The government officially recognizes four religions: Buddhism (as the majority religion), Christianity, Islam, and the Bahá'í Faith.<sup>6</sup> Within Christianity, only three communities are permitted to operate: the Roman Catholic Church, the Lao Evangelical Church (Protestant), and the Seventh-day Adventist Church.<sup>7</sup> Christian minorities are subject to strict supervision – all religious

---

<sup>3</sup> World Council of Churches, *Laos. World Council of Churches*, Oikoumene WCC, 5.03.2025, <https://www.oikoumene.org/countries/laos>.

<sup>4</sup> L. Bressan, *Z dziejów ewangelizacji Laosu. Krótka historia misji w Laosie od XVII wieku aż do dziś* [From the History of Evangelization in Laos: A Brief Account of Missions in Laos from the 17th Century to the Present Day], "L'Osservatore Romano" (Polish Edition) 1999, no. 4 (July 15, 1999), p. 20–21.

<sup>5</sup> G. Condominas, *Phībān Cults in Rural Laos*, in *Change and Persistence in Thai Society: Essays in Honor of Lauriston Sharp*, ed. G.W. Skinner, A.T. Kirsch, Ithaca, NY 1975, p. 252–277; *Religion in Laos*, Wikipedia, 5.03.2025, [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Religion\\_in\\_Laos&oldid=1276778445](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Religion_in_Laos&oldid=1276778445).

<sup>6</sup> United States Department of State, *Laos*, 5.03.2025, <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/laos/>.

<sup>7</sup> OMI World, *Laos: Kościół dedykowany pierwszemu laotańskiemu świętemu z grupy etnicznej Hmong* [Laos: A Church Dedicated to the First Laotian Saint from the Hmong Ethnic Group], *Oblaci.pl*, 5.03.2025, <https://oblaci.pl/2022/02/09/laos-kosciol-dedykowany-pierwszemu-laotanskiemu-swietemu-z-grupy-etnicznej-hmong/>.

activities must be registered and approved by the Lao Front for National Construction (formerly the Lao Front for National Reconstruction), the body overseeing religious life.<sup>8</sup>

According to the official 2015 census, Christians make up about 1,7% of the population (around 120,000 people), although the actual number may reach 2–3% due to individuals practicing in secret. The state continues to enforce restrictions – for example, mass conversions of entire villages are suppressed, and local officials often harass converts under accusations of embracing a “foreign religion.”<sup>9</sup> Nevertheless, recent decades have brought some improvements: the authorities have allowed the construction of certain places of worship and have gradually initiated dialogue with Christian leaders.

The country thus exhibits a tense balance – Buddhism enjoys state support as a component of national culture, while Christianity is tolerated only to a limited extent and is still viewed with suspicion as a potentially “foreign element” or a remnant of colonialism.

## THE CHURCH – HISTORY OF CHRISTIANITY IN LAOS

### BEGINNINGS OF MISSIONS (17TH–19TH CENTURY)

The initial contact between the inhabitants of Laos and Christianity occurred in the 17th century. In 1642, two Jesuit missionaries from Tonkin (Vietnam), including Fr. Giovanni Maria Leria, arrived in the Kingdom of Lan Xang. However, their efforts did not yield lasting results – Fr. Leria left Laos after six years without establishing a permanent community. For the next two centuries, the country remained virtually closed to foreigners, and it was not until the 19th century that renewed attempts at evangelization were made.<sup>10</sup>

A pivotal role was played by clergy from the Paris Foreign Missions Society (MEP) based in neighboring Siam. As early as 1830, Fr. Jean-Pierre Bonald Deschavannes reached northern Laos, but the mission faced enormous challenges. Systematic missionary work began in the 1880s. In 1881,

---

<sup>8</sup> World Council of Churches, *Laos. World Council of Churches...*

<sup>9</sup> Bressan, *Z dziejów...* [From the History of Evangelization in Laos...]; E. Gumulak, *Laos: „Wyznajecie Boga Ameryki, która zniszczyła nasz kraj!”* [Laos: ‘You confess the God of America, who destroyed our country!’], Vatican News, September 21, 2020, 5.03.2025, <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2020-09/laos-przesladowania-chrzescijan.html>.

<sup>10</sup> G. Evans, *A Short History of Laos: The Land in Between*, Crows Nest, NSW 2002.

a permanent Catholic presence was established, and in 1899, the Holy See erected the Apostolic Vicariate of Laos with its seat in Nong Seng (later moved to Tharé, in present-day Thailand). At the time of the vicariate's establishment, there were approximately 10,000 baptized individuals and 2,000 catechumens in Laos – a small fraction compared to the predominantly Buddhist society. The missionaries spared no effort or sacrifice: many died young from tropical diseases; there were also isolated incidents of violence – such as the murder of Fr. Joseph-Auguste Séguret by bandits in 1884. Despite these losses, by the late 19th century, Catholics had founded the first mission stations and a seminary in Don Don near Thakhek (1891) to train local catechists and candidates for the priesthood. The fruit of these efforts was the ordination of the first indigenous clergy: around 1932, the first Laotian, Fr. Théophile (Tin) Théng, received the sacrament of Holy Orders.

Concurrently, Protestant work began in southern Laos. The first were Swiss missionaries from the Plymouth Brethren, who established a station in 1902 and translated portions of the Bible into the Lao language.<sup>11</sup> Protestant activities continued in subsequent decades, including efforts by the Swedish Baptist Mission (from 1890) and the Christian and Missionary Alliance (C&MA) from the 1920s.<sup>12</sup> (Mouanoutoua, 2014) Despite initial setbacks, the foundations for the future Church were laid.<sup>13</sup>

## THE DEVELOPMENT OF THE CATHOLIC CHURCH (20TH CENTURY)

The period of French colonial rule favored the strengthening of the Catholic Church's structures in Laos. By 1911, the Apostolic Vicariate of Laos already counted 23,000 faithful, and in the following years administrative changes were introduced to adapt the Church's organization to local conditions. In 1938, the Apostolic Prefecture of Northern Laos was established, based in Luang Prabang, and entrusted to the Missionary Oblates of Mary Immaculate (OMI).

---

<sup>11</sup> World Council of Churches, *Laos. World Council of Churches...*

<sup>12</sup> K. Mouanoutoua, *LEC History*, Lao Evangelical Church, July 15, 2014, 5.03.2025, <https://lao-evangelicalchurch.com/lec-history/>.

<sup>13</sup> Ch. Archambault, *Structures Religieuses Lao (Rites et Mythes)*, Vientiane 1973; C. Charpentier, S. Clément, P. Clément, *L'habitation Lao. Dans Les Régions de Vientiane et de Luang Prabang*, Paris 1990.

Until the outbreak of World War II, the Church carried out active pastoral and educational work in Laos – schools, minor seminaries, orphanages, and leprosaria were founded.<sup>14</sup>

However, the war brought new persecutions: in March 1945, during the Japanese occupation, the Apostolic Vicar of Laos, Bishop Jean-Arthur-Gervais Gouin, was arrested and executed in Nakay, along with several other French missionaries.

After the war, with Laos gaining independence, the Church had to find its place within the new reality of a young state. In 1950, the Apostolic Prefecture of Savannakhet was created (later entrusted to Fr. Jean Arnould), and in 1967, the Apostolic Vicariate of Paksé was established in the south of the country.<sup>15</sup> At the same time, educational and charitable initiatives were dynamically expanding: religious congregations – such as the Sisters of Charity and the Daughters of Mary – ran schools in Vientiane for hundreds of children, hospitals, and workshops, also reaching remote villages.

By the early 1970s, the Catholic Church in Laos had developed a network of parishes, schools, and health facilities, serving the population regardless of religious affiliation. In 1973, Catholics operated three leprosaria and several clinics, and the number of baptized Catholics reached 45,000.

Unfortunately, these years of relative freedom ended with the communist takeover in 1975. The new regime regarded the Church – like Buddhism – as an ideological threat.<sup>16</sup> Persecutions began: all foreign missionaries were immediately expelled, many local priests were arrested and sent to “reeducation” camps.

All Catholic schools and institutions were nationalized, and religious worship went underground. From 1975 to 1988, the Laotian Church was practically cut off from contact with the Holy See and the universal Church.

It was a time of “silence,” but also of fidelity – small groups of believers continued to practice their faith in secret, despite the lack of priests and sacraments for over a decade.<sup>17</sup>

A symbolic witness of this period is the fate of the first native priest of Laos, Blessed Fr. Joseph Thao Tién (Tieng), ordained in 1949 – he remained with his parish community despite danger and was murdered in 1954 by

---

<sup>14</sup> Bressan, *Z dziejów...* [From the History of Evangelization in Laos...].

<sup>15</sup> R. Dziura, *Laos*, in: *Encyklopedia katolicka*, ed. W. Granat et al., Lublin 1973, p. 482–486.

<sup>16</sup> L. Morev, *Religion in Laos Today*, “Religion, State and Society” 30, no. 4 (December 2002), p. 395–407, <https://doi.org/10.1080/09637490220127602>.

<sup>17</sup> Bressan, *Z dziejów...* [From the History of Evangelization in Laos...].

communist partisans out of hatred for the faith.<sup>18</sup> He and several other priests and laypeople who were killed between 1954 and 1970 were eventually beatified as martyrs for the faith. The beatification ceremony of the 17 Laotian Martyrs took place on December 11, 2016, in Vientiane.<sup>19</sup> Their blood became the seed of the Church – the survival of the Catholic community during that difficult time is often attributed to their intercession and witness.<sup>20</sup>

## PROTESTANT CHURCHES

Protestant churches also underwent dramatic transformations in the 20th century. Protestants – active mainly among ethnic minorities such as the Hmong and Khamu – experienced significant growth in the 1950s.<sup>21</sup> (Guy, 1968)

In 1950, American missionary Ted Andrianoff (C&MA) baptized the first Hmong believers in Xieng Khouang Province, including the later well-known shaman Boua Ya Thao, whose conversion drew thousands of his compatriots to Christianity.<sup>22</sup> To coordinate missionary efforts, the nationwide Lao Evangelical Church (LEC) was established in March 1957 – a federation uniting the work of Swiss, Swedish, and American missionaries. The first president of the LEC was Pastor Saly Kounthapanya, a former Buddhist novice who converted along with his cousin and became one of the pillars of Protestantism in Laos.<sup>23</sup>

By the 1970s, the Evangelical Church had developed a network of over 200 congregations and missions in rural areas. After 1975, Protestants also faced persecution – many pastors fled into exile (mainly to the United States and Thailand), while those who remained operated underground. Eventually, in 1979, the authorities permitted the LEC to resume limited activities, although under strict supervision by the National Front.<sup>24</sup> (<https://a-piu.it>, 2023)

Today, the LEC remains the largest Protestant community in the country, comprising (according to various estimates) between 150,000 and 200,000 members. A small Seventh-day Adventist Church also operates in Laos, with around 2,500 adherents. Like Catholics, Laotian Protestants are not

---

<sup>18</sup> Alpanet.pl, *Błogosławieni...* [Blessed Martyrs of Laos].

<sup>19</sup> OMI World, *Laos: Kościół...* [Laos: A Church Dedicated to...].

<sup>20</sup> Alpanet.pl, *Błogosławieni...* [Blessed Martyrs of Laos].

<sup>21</sup> M. Guy, *Le Chamanisme Des Hmong*, Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient 54 (1968), p. 53–294.

<sup>22</sup> Archambault, *Structures Religieuses Lao (Rites et Mythes)...*

<sup>23</sup> Mouanoutoua, *LEC History...*

<sup>24</sup> J. Wong, *(Re)Building the Church in Laos*, OFM – Order of Friars Minor ([ofm.org](http://ofm.org)), February 17, 2023, 5.03.2025, <https://ofm.org/en/re-building-the-church-in-laos.html>.

permitted to run schools or official charitable organizations; they therefore focus on activity within their own communities and quiet evangelization through the witness of their lives.

## THE CATHOLIC CHURCH TODAY

Despite decades of isolation, the Catholic Church in Laos experienced a rebirth after 1990 as a small yet vibrant community.<sup>25</sup> It is estimated that there are currently around 50,000 to 60,000 Catholics in the country (0,7–1% of the population),<sup>26</sup> although some sources suggest the number may be as high as 100,000. Catholics are dispersed across four ecclesiastical jurisdictions – there are no dioceses, but four Apostolic Vicariates function: Vientiane (the capital), Louang Prabang (north), Thakhek–Savannakhet (central), and Paksé (south). Each is headed by an apostolic vicar with the rank of titular bishop.<sup>27</sup>

Significantly, since the 1990s, all the vicariates have been led by native priests (Laotians) – a change from the colonial period, when bishops were French. The Laotian Church remains under the care of the Pontifical Mission Societies and neighboring episcopal conferences. Laos and Cambodia share a single bishops' conference – not because of their territorial size, but most likely due to the very small number of Catholics in both countries: approximately 60,000–70,000 in Laos (about 1.5% of the population) and only around 20,000 in Cambodia (about 0,15%).<sup>28</sup>

There are only about 20 to 30 priests working in Laotian parishes (some of them are foreigners from neighboring countries working temporarily), as well as approximately 100 religious sisters. A continuing weakness is the shortage of clergy – with each priest serving several thousand faithful – which is why great emphasis is placed on the formation of lay catechists. These lay catechists, often married couples, serve as the “extended hands” of priests by leading prayer and catechesis in remote villages. (Catholic News Service, 2017)<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> Aktualna struktura hierarchiczna Kościoła w Laosie jest dostępna w: D.M. Cheney, *Catholic Church in Lao People's Democratic Republic*, Catholic-Hierarchy, 25.03.2025, <https://www.catholic-hierarchy.org/country/la.html>.

<sup>26</sup> OMI World, *Laos: Kościół...* [Laos: A Church Dedicated to...].

<sup>27</sup> *Christianity in Laos*, Wikipedia, December 10, 2024, 5.03.2025, [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Christianity\\_in\\_Laos&oldid=1262210964](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Christianity_in_Laos&oldid=1262210964).

<sup>28</sup> Bressan, *Z dziejów...* [From the History of Evangelization in Laos...].

<sup>29</sup> Catholic News Service, *New Cardinal from Laos Known for Kindness and Open-Minded Dialogue*, America Magazine, May 25, 2017, 5.03.2025, <https://www.americamagazine.org/faith/2017/05/25/new-cardinal-laos-known-kindness-and-open-minded-dialogue>.

In 1998, a decision was made to produce the first complete translation of the Bible into Lao – previously, Catholics mostly used the Scriptures in French or Thai, while Protestants had their own translations. Today, the Catholic liturgy is celebrated in Lao and also in minority dialects (such as Khamu), the fruit of long-term inculturation efforts that began in the 1970s with the translation of liturgical texts into local languages.<sup>30</sup>

Despite restrictions, the Church is gradually reclaiming its space – in recent years, the government has permitted the construction of several new churches (e.g., in 2017, the first church dedicated to a Laotian martyr, catechist Paul Thoj Xyooj, was consecrated in northern Laos).

A historic moment came with the creation of the first Laotian cardinal – in 2017, Pope Francis elevated the then Apostolic Vicar of Paksé, Bishop Louis-Marie Ling Mangkhanekhoun, to the cardinalate, which was widely interpreted as a sign of recognition for the entire Church in Laos.

For this small community, vocations are also a sign of hope – in recent years, several new priests have been ordained annually, which in the Laotian context is seen as a meaningful “small miracle.”<sup>31</sup>

Overall, although numerically small, the Catholic Church in Laos displays remarkable vitality.<sup>32</sup> (KAI, 2024) It has survived half a century of persecution and, in the new social conditions, strives to serve the whole society through spiritual and charitable activity (as far as the existing restrictions allow). As one missionary summarized: “The Laotian Christian community has survived a difficult half-century and is once again alive and dynamic, ready to grow further.”<sup>33</sup>

## THEOLOGY – THE SPECIFICITY OF LAOTIAN THEOLOGICAL REFLECTION

Christianity in Laos has always developed as a minority religion, remaining in dialogue – at times a dramatic one – with the dominant Bud-

---

<sup>30</sup> Bressan, *Z dziejów...* [From the History of Evangelization in Laos...].

<sup>31</sup> OMI World, *Laos: Kościół...* [Laos: A Church Dedicated to...].

<sup>32</sup> Katolicka Agencja Informacyjna, *Kościół w Laosie: mały cud* [Church in Laos: A Small Miracle], Onet, November 2, 2024, 5.03.2025, <https://www.onet.pl/informacje/kai/kosciol-w-laosie-maly-cud/9qrel2q,30bc1058>.

<sup>33</sup> Bressan, *Z dziejów...* [From the History of Evangelization in Laos...].

dhist culture and traditional animist beliefs.<sup>34</sup> For this reason, Laotian theology has taken on specific characteristics shaped by its context: it is a theology rooted in the experience of a small, impoverished community, living amidst a foreign faith and exposed to persecution. And if serious theological scholarship allows us to speak of Chinese,<sup>35</sup> Japanese,<sup>36</sup> Arab,<sup>37</sup> (Sękowski, 2024, 2016) or Thai theologies,<sup>38</sup> then we should likewise be able to identify the specific nature of Laotian theology.

## THEOLOGY OF MARTYRDOM AND WITNESS

One of the central themes, therefore, is the theology of martyrdom and witness. The martyrs of the 20th century – both clergy and laity – have become models of fidelity unto the cross for Laotian Christians. Their lives and deaths are interpreted as the sowing of the Gospel on Laotian soil. As the Church affirmed in the beatification documentation, the blood of the witnesses of faith became the leaven of a new community. (Alpanet.pl, 2020) This awareness shapes the community's spirituality: devotion to the martyrs is strong (for example, local liturgical commemorations on December 12), as is the historical narrative that emphasizes the continuity of the Church despite persecution. The theology of suffering for the faith is also closely linked to paschal motifs – the comparison to a grain of wheat that must die to bear fruit (cf. John 12:24) is frequently invoked.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> M. Zago, *Rites et Cérémonies En Milieu Bouddhiste Lao*, "Revue de l'histoire Des Religions" 185, no. 2 (1974), p. 234–235; M.S. Viravong, *Phongsavadan Lao* [History of Laos], New York 1964; M. Stuart-Fox, *A History of Laos*, Cambridge 1997; Ch. Archambault, *Le Sacrifice Du Buffle à S'ien Khwang (Laos)*, Paris 1991.

<sup>35</sup> Ch. Starr, G. He, X. Yang, eds., *A Reader in Chinese Theology*, Waco, Texas 2022; D. Klejnowski-Różycki, 柯達理, 中国的神学。 *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych* [Chinese theology. Cultural determinants of the Trinity concepts], Opole 2012; D. Klejnowski-Różycki, 柯達理, *Teologia chińska. Szansa czy zagrożenie?* [Chinese Theology. Opportunity or Threat?], "Studia Salvatoriana Polonica" 16 (2022), 129–143; D. Klejnowski-Różycki, 柯達理, ed., 中国的基督论。 *Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim* [Chinese Christology. Theology and the Church in the Chinese Context], Opole 2008.

<sup>36</sup> Y. Furuya, ed., *A History of Japanese Theology*, Grand Rapids, Mich 1997.

<sup>37</sup> P. Sękowski, *Chrześcijańska teologia islamu Louisa Massignona* [Christian Theology of Islam by Louis Massignon], Gliwice–Rome 2024; P. Sękowski, *Chrystologia arabska: pierwsze syn-tezy wyznań pochalcędonskich* [Arab Christology: The First Syntheses of Post-Chalcedonian Confessions], Gliwice 2016.

<sup>38</sup> S. Boonyakiat, *A Christian Theology of Suffering in the Context of Theravada Buddhism in Thailand*, Carlisle 2020.

<sup>39</sup> Alpanet.pl, *Błogosławieni...* [Blessed Martyrs of Laos].

## THEOLOGY OF INCULTURATION AND INTERRELIGIOUS DIALOGUE

A second important characteristic is the theology of inculturation and interreligious dialogue. For years, Laotian theologians – both Catholic and Protestant – have been reflecting on how to proclaim the Gospel in a way that is understandable to Buddhists and adherents of traditional religions. (Cabaton, n.d.; Condominas, n.d.) The Church strives to highlight those aspects of Christianity that can resonate with Theravāda Buddhism – for example, the ideas of mercy, compassion, peace, and monastic life.<sup>40</sup>

As early as the 1960s and 1970s, the first official steps in Catholic-Buddhist dialogue were taken. In 1973, a historic visit took place in which a delegation of Laotian Buddhist monks and Catholics traveled to Rome, where they were received by Pope Paul VI. One of the initiators of these efforts was missionary and theologian Marcello Zago, OMI, who served in Laos for 15 years. Archbishop Zago recalled the “remarkable openness of Buddhists to dialogue” in Laos – initially tentative, but over time increasingly systematic.<sup>41</sup>

One fruit of this openness is the fact that the translation of fundamental Christian prayers into Lao uses many culturally neutral or Buddhist-derived terms in order to avoid unnecessary confrontation. For example, in the “Our Father,” the phrase ໂຜດຜົດ (phot phit – forgive faults) is used to express the forgiveness of sins – a term less doctrinally charged than the theological vocabulary found in Western languages.<sup>42</sup>

Such linguistic choices reflect a broader process of seeking a local theology in which the truths of the faith are expressed through indigenous concepts and metaphors. Systematic theology in Laos is still in its infancy (there are no theological universities in the country, and very little theological literature exists in the Lao language), yet certain elements of original thinking can be seen in preaching and catechesis.

Emphasis is placed on God as the good Father and on Jesus as the Divine Teacher of morality – an image that resonates with the Buddhist understanding of religion as an ethical path. Christology and ecclesiology are presented in a communal context: the Church is likened to a family united in the Spirit, rather than an institution or organization, helping Laotians

---

<sup>40</sup> G. Condominas, *Laos*, in: *Encyclopédie Des Religions*, vol. VIII, Paris 2010, p. 451–454.

<sup>41</sup> Bressan, *Z dziejów...* [From the History of Evangelization in Laos...].

<sup>42</sup> M. Philibert, *Naissance d'une Chrétienté Au Laos*, Missions Etrangères de Paris 141 (1965), p. 43–51.

distinguish the faith community from state structures (which often evoke mistrust).

It is worth noting that a large portion of Laotian Catholics belong to ethnic minorities (such as the Khmu or Hmong), who have their own animist traditions.<sup>43</sup> Dialogue with traditional religion is reflected, among other things, in the incorporation of native symbolism into theology – for example, the image of water as a sign of life (important in folk cosmology) is used in catechesis on baptism and grace; likewise, the Buddhist theme of light (Theravāda Buddhism emphasizes “enlightenment”) is reinterpreted as the light of Christ.

Naturally, the Laotian Church undertakes this carefully, avoiding syncretism, yet it values the truths found in the local culture. Pope John Paul II, in his apostolic exhortation *Ecclesia in Asia*, encouraged the nations of Asia to live with a “double fidelity” – to the Gospel and to their own culture – which has found an echo in Laos as well.<sup>44</sup>

## THEOLOGY OF LIBERATION AND DEVELOPMENT

Another theme in Laotian theology is the theology of liberation and development, though in a form distinct from that found in Latin America. Christians in Laos, living in one of the poorest countries in Asia, raise questions about how to combine the proclamation of the Good News with the promotion of human development and social justice. The Catholic Church – although not permitted to run official social institutions – has nonetheless been involved in education on agriculture and health in rural areas since before 1975. In the teachings of Laotian bishops, the theme of the option for the poor is present: it is emphasized that Christ was born poor, and that His Church is called to serve the most vulnerable, regardless of their religious affiliation.<sup>45</sup>

A particularly relevant contemporary issue is the theology of creation and ecology. Laos – a country rich in natural beauty – is facing serious ecological challenges, including deforestation and the construction of dams along the Mekong River. Cardinal Louis-Marie Ling has warned that environmental destruction caused by unregulated industry and corruption

---

<sup>43</sup> A. Doré, *Aux Sources de La Civilisation Lao. Contribution Ethno-Historique à La Connaissance de La Culture Luang-Prabanaise*, Paris 1987.

<sup>44</sup> M.L. Manich Jumsai, *History of Laos*, Bangkok 1967.

<sup>45</sup> Bressan, *Z dziejów...* [From the History of Evangelization in Laos...].

stands in opposition to God’s design: “We are beginning to destroy ourselves... this is not only the effect of climate change, but above all the result of human actions,” he cautioned, calling for a renewed respect for creation.<sup>46</sup> His voice aligns with Pope Francis’s ecological message in *Laudato Si’*, demonstrating that even within such a small Church, an awareness of global theological challenges is taking root.

In conclusion, Christian theology in Laos focuses on several interwoven dimensions: the witness of faith under persecution, the inculturation of the Gospel message in a Buddhist-animist context, and the practical application of the Gospel in the service of humanity. It is a theology shaped more by practice than by academic discourse – expressed in homilies, pastoral letters, and testimonies of faith rather than scholarly treatises. Nevertheless, through the lived experience of the local Church, it offers a valuable contribution to the treasury of universal theological reflection, reminding us of both the universality and diversity of the Body of Christ.

## KEY LAOTIAN THEOLOGIANS

In the context of Laos, the term “theologians” often refers simply to leading Christian clergy and thinkers who, through their ministry, writings, or formative work, have shaped the face of local theology. Below are the profiles of several of the most important such figures – from both the Catholic Church and Protestant communities.

### LOUIS-MARIE LING MANGKHANEKHOUN

Cardinal Louis-Marie Ling Mangkhanekhoun (b. 1944) is the first and, so far, the only cardinal from Laos. He was born on April 5, 1944, in Xieng Khouang Province, into a family belonging to the Khamu ethnic minority.<sup>47</sup> He was baptized as a teenager along with his mother (a convert from Buddhism) and soon discovered his vocation to the priesthood. He entered the seminary run by the *Voluntas Dei* Institute—a society of apostolic life closely associated with the Oblates of Mary Immaculate (OMI). He was

---

<sup>46</sup> Catholic News Service, *New Cardinal from Laos...*

<sup>47</sup> *Cardinal Louis-Marie Ling Mangkhanekhoun, IVD | OMI World*, 5.03.2025, <https://www.omiworld.org/interview/cardinal-louis-marie-ling-mangkhanekhounivd/>; *Louis-Marie Ling Mangkhanekhoun*, Wikipedia, 5.03.2025, [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Louis-Marie\\_Ling\\_Mangkhanekhoun&oldid=1280580376](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Louis-Marie_Ling_Mangkhanekhoun&oldid=1280580376).

ordained a priest in 1972, just before the communist revolution. Despite the regime change, he remained in Laos and served in secret.<sup>48</sup>

From 1975 to 1987, he was one of the few active priests in the country, traveling incognito from village to village to strengthen scattered communities. In 2000, Pope John Paul II appointed him Apostolic Vicar of Paksé (there was no diocese, but he acted as a missionary bishop). He received episcopal consecration in 2001. Since Laos had no established hierarchy at the time, Bishop Ling became the de facto leader of the local Church. Beginning in 2007, he also administered the Vicariate of Vientiane, and in 2017, Pope Francis elevated him to the College of Cardinals.

Cardinal Ling is not the author of theological books, but his pastoral work and public statements provide a guiding vision for the Church in Laos. He is known for a pastoral approach grounded in dialogue. “Bishop Ling masterfully employs dialogue instead of confrontation in dealing with the authorities and convinced the government that the Church is focused on social development,” one of his collaborators said.<sup>49</sup> He emphasized evangelization through presence and service, paying special attention to rural communities. He developed a unique model of priestly formation: after several years of study, seminarians must complete a year (or more) of missionary work as catechists in remote villages, “living as the villagers do, bringing them basic help and prayer.”<sup>50</sup> The goal of this model, he explains, is to root future priests in the realities of the faithful and teach them the humility of service.

Cardinal Ling is also a strong advocate of inculturation – the integration of Christianity into Lao culture. “He sought to bring Christian values into Laotian culture so that the Church could live in harmony with the Buddhist nation,” reported a missionary from neighboring Vietnam.<sup>51</sup> In practice, this meant accepting certain culturally neutral customs (such as national holidays or respectful gestures toward monks), translating theological terms into language familiar to locals, and maintaining warm relationships with Buddhist leaders.

Ling emphasizes that the Church must be “poor and simple” – he himself is known for the simplicity of his life and closeness to the people. In

---

<sup>48</sup> A. Gotovskiy, *Laos’ First Cardinal Focused on Evangelization, Dialogue*, Catholic News Agency CNA, June 27, 2017, 5.03.2025, <https://www.catholicnewsagency.com/news/36337/laos-first-cardinal-focused-on-evangelization-dialogue>.

<sup>49</sup> Catholic News Service, *New Cardinal from Laos...*

<sup>50</sup> Catholic News Service, *New Cardinal from Laos...*

<sup>51</sup> Catholic News Service, *New Cardinal from Laos...*

interviews, he has said: “It doesn’t matter whether you are a cardinal or not – we are all the same, we must be simple and truly with the people.”<sup>52</sup> His ministry is also marked by social engagement: he was one of the first Laotian religious leaders to speak out publicly about deforestation and the harm done to local communities displaced by logging operations.<sup>53</sup> He called for ethical stewardship of natural resources, making him a voice of “ecothology” in the spirit of Pope Francis.

Cardinal Ling thus embodies both the legacy of the first missionaries (whose spiritual heir he is) and the innovative approach of a pastor serving the Church on the margins. His life and work represent a living “theology in action” – a testimony to how the Gospel takes root in a foreign culture through dialogue, poverty, and sacrificial love.

## JEAN KHAMSE VITHAVONG

Bishop Jean Khamsé Vithavong, OMI (1942–2024), was for many years the Apostolic Vicar of Vientiane, often referred to as the “architect of the Church’s reconstruction” in Laos after the period of persecution. He was born on October 18, 1942, in Laos. In his youth, he entered the Congregation of the Missionary Oblates of Mary Immaculate (OMI) and received both his religious and theological formation, most likely abroad (the Oblates ran seminaries in countries such as Canada and France for candidates from Asia). He was ordained to the priesthood on January 25, 1975.

After the communist takeover in 1975, when most foreign missionaries were forced to leave the country, the young Fr. Khamsé chose to remain and continued pastoral ministry in secrecy. As part of a delicate compromise between the Holy See and the Laotian authorities, on November 19, 1982, Jean Khamsé Vithavong was appointed by Pope John Paul II as Co-adjutor Bishop of the Apostolic Vicariate of Vientiane and Titular Bishop of Moglaena; he received episcopal consecration on January 16, 1983, and formally assumed office on April 7, 1984, following the death of Bishop Thomas Nanthy.<sup>54</sup> He served as the pastoral head of the Laotian Church for over 30 years, until his retirement in 2017, striving to ensure both its survival and development.

---

<sup>52</sup> Gotovskiy, *Laos’ First Cardinal Focused on Evangelization, Dialogue...*

<sup>53</sup> Catholic News Service, *New Cardinal from Laos...*

<sup>54</sup> *Jean Khamsé Vithavong*, Wikipedia, January 20, 2025, 5.03.2025, [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Jean\\_Khams%C3%A9\\_Vithavong&oldid=1270685636](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Jean_Khams%C3%A9_Vithavong&oldid=1270685636).

Bishop Vithavong did not publish written theological works – his contribution was primarily pastoral and organizational. Nonetheless, his theological legacy is expressed through his practical initiatives. He played a key role in reactivating ecclesial structures after 1988: he initiated renewed gatherings of the bishops of Laos and Cambodia, contributed to the drafting of the episcopal conference’s statutes, and developed a local program for priestly formation.<sup>55</sup> In 1995, he founded the Catechist Formation Center in Thakhek, dedicated to training lay religious leaders – aware that without them, the Church could not survive across Laos’s vast missionary territories. He also personally participated in translating liturgical texts, being fluent in both Lao and French, which greatly facilitated the creation of the first Missal and ritual books in the Laotian language.

His episcopal motto was that of the Oblates: *Evangelizare pauperibus misit me* (“He has sent me to bring the Good News to the poor”). Indeed, in his ministry he strongly emphasized the option for the poor and for ethnic minorities: he visited remote mountain villages and celebrated the sacraments for small groups of faithful who had gone years without a priest. During the years when attending Mass could be dangerous, he organized underground networks and secret retreats for Catholic youth.

After 1990, he also became the face of the Laotian Church on the international stage – representing Laos at Synods of Bishops in Rome and advocating for missionary support. His humility and quiet demeanor earned him respect even from state authorities – although he lived under surveillance until the end of his life, he managed to win their trust, for example by consistently emphasizing that the Church prays for the good of the nation.

He died on December 8, 2024, in Vientiane, having lived to see the fruits of his lifelong labor – leaving behind a Church with a local clergy and a new generation of leaders. In his homilies, he often spoke of the unity of the Church, stressing that although Laos is geographically isolated, it is an integral part of the universal community of God’s People.

One could say that his “theology” was manifested in his actions: he rebuilt the Church institutionally and spiritually, guided by fidelity to Rome and a profound sensitivity to local culture. He himself was a Laotian deeply rooted in native tradition and, at the same time, a fervent Catholic – embodying the ideal of inculturation.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Bressan, *Z dziejów...* [From the History of Evangelization in Laos...].

<sup>56</sup> L.M. Ling, *Laos’ Small Catholic Community Shows Resilience despite Isolation*, “La Croix International – Catholic Outlook”, November 20, 2024, 5.03.2025, <https://catholicoutlook.org/laos-small-catholic-community-shows-resilience-despite-isolation/>.

## SĀLY KOUNTHAPANYA

Pastor Sāly Kounthapanya (1915–2004?) was a pioneer of Laotian Protestantism and the first president of the Lao Evangelical Church. He was likely born around 1915 into a Buddhist family; the year of his death remains uncertain due to the lack of confirmed public records, especially after 1975, when he may have gone into exile. As a young man, he became a novice in a Buddhist monastery, but in the 1940s he encountered Christian missionaries. According to church tradition, he was one of two cousins (the other being the future pastor Titus Sithideth) who, after deep study of the Bible, received baptism – an event regarded as the beginning of the indigenous Protestant Church in Laos.<sup>57</sup> Sāly took the surname Kounthapanya (meant to symbolize a new life – literally meaning “servant of the Lord”) and committed himself to evangelization.

In the 1950s, he worked with Swiss and American missionaries on the translation of the Bible into Lao. In 1957, when a nationwide Evangelical Church was established, he was elected as its first president – a role he held, with some interruptions, until 1973, having been re-elected several times.<sup>58</sup> Pastor Kounthapanya was the author of the first Protestant catechisms in the Lao language and co-translator of the New Testament. His preaching focused on the essential truths of Scripture in a simple and accessible form. He emphasized a personal relationship with Jesus as Savior – a point that distinguishes Christianity from the impersonal character of Buddhism.

In his sermons, he often drew on personal experience – for example, describing the inner peace he found in Christ and contrasting it with the years he spent in the monastery, where he had never encountered a similar assurance of salvation. His theological style was deeply biblical and evangelical: he quoted Scripture extensively, interpreting and applying it to the daily lives of his listeners.

He was also sensitive to cultural elements: he respected former Buddhist monks (having once been one himself), and through this built bridges with the local community. Many pastors of the newer Laotian generation regard him as their spiritual father.

After 1975, the fate of Sāly Kounthapanya is not well documented; there are indications that he may have gone into exile in France or the United States, where he continued to support the Laotian faithful from afar. Nonetheless, he left behind a lasting legacy: the translated Lao Bible (the com-

<sup>57</sup> Mouanoutoua, *LEC History...*

<sup>58</sup> Mouanoutoua, *LEC History...*

plete Scriptures were finalized in the 1970s thanks to the efforts initiated by him and the missionaries) and a solidified structure for the Evangelical Church in Laos.

His biography reflects a transformation from Buddhist spirituality to fervent Christianity – hence he is sometimes called the “Laotian Paul,” having undergone a dramatic conversion and become an apostle in his homeland.<sup>59</sup> (Cha, 2015; Chunakara, n.d.)

## MARCELLO ZAGO

Archbishop Marcello Zago, OMI (1932–2001), was an Italian missionary and theologian who played a significant role in the Catholic Church in Laos and in promoting interreligious dialogue worldwide.<sup>60</sup> He was born on August 9, 1932, in Villorba, in the Diocese of Treviso in northern Italy. After two years of theological studies at the diocesan seminary, he joined the novitiate of the Missionary Oblates of Mary Immaculate (OMI) in Ripalimosani in 1955. He was ordained a priest on September 13, 1959, in Villorba, and made his perpetual vows two weeks later. Afterwards, he went to Southeast Asia to study the region’s languages. Between 1966 and 1974, he worked as a missionary in Laos, engaging in evangelization and promoting interreligious dialogue, especially with Buddhism. In 1986, he was elected Superior General of the OMI congregation, and in 1998, Pope John Paul II appointed him Secretary of the Congregation for the Evangelization of Peoples and titular Archbishop of Rusellae. He passed away on March 1, 2001, in Rome.<sup>61</sup>

Archbishop Zago was a passionate advocate for interreligious dialogue, particularly with the religions of Asia, such as Buddhism. His missionary experiences in Laos led him to become deeply committed to fostering mutual

---

<sup>59</sup> L.Y. Cha, *Wind in the Bamboo: The Life and Witness of Khamphone Kounthapanya*, Wheaton 2015; M.G. Chunakara, *Homage to the Charismatic Church and Ecumenical Leader in Lao PDR – The Rev. Dr Khamphone Kounthapanya* | CCA, 5.03.2025, <https://www.cca.org.hk/news/homage-charismatic-church-and-ecumenical-leader-lao-pdr-rev-dr-khamphone-kounthapanya>.

<sup>60</sup> D.M. Cheney, *Archbishop Marcello Zago*, Catholic-Hierarchy, 5.03.2025, [https://catholic-hierarchy.org/bishop/bzago.html?utm\\_source=chatgpt.com](https://catholic-hierarchy.org/bishop/bzago.html?utm_source=chatgpt.com).

<sup>61</sup> Oblate Communications, *P. Marcello Zago, OMI Tenencia: 1986.09.13–1998.03.28*, OMI The Missionary Oblates of Mary Immaculate, August 17, 2017, 5.03.2025, <https://www.omiworld.org/es/nuestra-familia/liderazgo/superiores-pasados/marcello-zago-o-m-mas-tarde-arzobispo/biografia/>; *Marcello Zago*, Wikipedia, wolna encyklopedia, July 24, 2024, 5.03.2025, [https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Marcello\\_Zago&oldid=74382500](https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Marcello_Zago&oldid=74382500).

understanding among followers of different religious traditions.<sup>62</sup> As Secretary of the Congregation for the Evangelization of Peoples, he played a key role in shaping the Church's policy on missions and interreligious dialogue. His writings and activities significantly influenced the development of missiology and the Church's approach to evangelization in a multireligious context.<sup>63</sup>

## ANDREW SOUKSAVATH NOUANE ASA

Bishop Andrew Souksavath Nouane Asa (b. 1972) is a contemporary Laotian Catholic clergyman who has served as Apostolic Vicar of Paksé since 2022.<sup>64</sup> He was born on August 5, 1972, in Paksé, Laos. From 1988 to 1991, he attended the minor seminary in Paksé and then continued his studies at the Pedagogical University in Vientiane, earning a bachelor's degree in English language teaching. He was ordained a priest on December 30, 2006. He held various pastoral roles, including youth ministry, philosophy lecturer at the seminary in Savannakhet, and administrator of the Apostolic Vicariate of Paksé. In 2019, he was elected Secretary General of the Episcopal Conference of Laos and Cambodia.<sup>65</sup> (Agenzia Fides, 2022) On May 31, 2022, Pope Francis appointed him Apostolic Vicar of Paksé, and he received episcopal consecration on August 15, 2022.<sup>66</sup>

Bishop Asa focuses on the spiritual and intellectual formation of the faithful in Laos. As a philosophy lecturer, he emphasized the development of critical thinking within the context of faith. His pastoral ministry includes commitment to youth education and the promotion of Christian values in Laotian society. As Apostolic Vicar of Paksé, he continues to work to strengthen the Catholic Church in Laos, drawing attention to the need for dialogue and cooperation among the country's diverse religious communities.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Provincia d'Italia dei Missionari OMI, *Marcello Zago, uomo del dialogo*, Missionari Oblati di Maria Immacolata, March 1, 2016, 5.03.2025, <https://www.omimed.eu/2016/03/01/marcello-zago/>.

<sup>63</sup> *Zago, Marcello*, Encyclopedia.Com, New Catholic Encyclopedia, 5.03.2025, [https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/zago-marcello?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/zago-marcello?utm_source=chatgpt.com).

<sup>64</sup> D.M. Cheney, *Bishop Andrew Souksavath Nouane Asa* [Catholic-Hierarchy], 5.03.2025, [https://catholic-hierarchy.org/bishop/bsoukna.html?utm\\_source=chatgpt.com](https://catholic-hierarchy.org/bishop/bsoukna.html?utm_source=chatgpt.com).

<sup>65</sup> Agenzia Fides, *ASIA/LAOS – Appointment of Vicar Apostolic of Paksé*, May 31, 2022, 5.03.2025, [https://www.fides.org/en/news/72267?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.fides.org/en/news/72267?utm_source=chatgpt.com).

<sup>66</sup> *Andrew Souksavath Nouane Asa*, Wikipedia, 5.03.2025, [https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Andrew\\_Souksavath\\_Nouane\\_Asa&oldid=76322101](https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Andrew_Souksavath_Nouane_Asa&oldid=76322101).

<sup>67</sup> *Resignations and Appointments*, 5.03.2025, [https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2022/05/31/220531a.html?utm\\_source=chatgpt.com](https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2022/05/31/220531a.html?utm_source=chatgpt.com).

## THE LEGACY OF THE PIONEERS (19TH–20TH CENTURIES)

Earlier missionaries and martyrs of the 19th and 20th centuries also had a lasting impact on theology in Laos. In the 19th century, missionaries from the Paris Foreign Missions Society (MEP), such as Fr. Jean Prudhomme, founded the first Christian communities – purchasing local slaves and forming them into self-sufficient Catholic villages.<sup>68</sup> In the 20th century, the Oblate missionaries (including Bishop Lionello Berti – the first Apostolic Vicar of Luang Prabang, builder of the local cathedral, seminary, and schools<sup>69</sup>, – and Blessed Mario Borzaga, OMI, murdered in 1960, whose posthumously published *Diary of a Happy Man* revealed the spiritual struggles of a missionary in the Laotian jungle<sup>70</sup>) exemplified a theology of action through their witness, even unto martyrdom. Between 1957 and 1975, a total of 17 priests, religious, and lay catechists were killed; they were beatified by the Church in 2016 in Vientiane. Their lives have become an inspiration for the theology of martyrdom and perseverance in faith. Likewise, the first Protestant evangelizers from Swedish and Swiss churches, as well as from the Christian and Missionary Alliance (C&MA), laid the foundation for indigenous theological thought: they translated the Bible into Lao and minority languages, emphasized the inculturation of the Gospel into folk culture, and trained local leaders. In 1957, Pastor Saly Kounthapanya became the first president of the United Evangelical Church of Laos, and the American missionary Theodore “Ted” Andrianoff (C&MA) initiated mass conversions among the Hmong people – baptizing the first converts from among animist shamans in 1950, which sparked a wave of conversions of thousands of Hmong. The legacy of these pioneers – their translations, writings, testimonies of faith, and models of pastoral ministry (ranging from the use of indigenous culture to ecumenical relations) – continues to inspire contemporary Laotian theologians and pastors.<sup>71</sup>

In addition to the theologians mentioned above, it is worth noting that some Laotian Christians pursue theological education abroad – in Thailand,

---

<sup>68</sup> Laos, *The Catholic Church In*, in: *Encyclopedia.Com*, 5.03.2025, <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/laos-catholic-church>.

<sup>69</sup> Agenzia Fides, *ASIA/LAOS – The Church remembers Lionello Berti, first Bishop and missionary* – Agenzia Fides, accessed March 29, 2025, [https://www.fides.org/en/news/63805-ASIA\\_LAOS\\_The\\_Church\\_remembers\\_Lionello\\_Berti\\_first\\_Bishop\\_and\\_missionary](https://www.fides.org/en/news/63805-ASIA_LAOS_The_Church_remembers_Lionello_Berti_first_Bishop_and_missionary).

<sup>70</sup> Alpanet.pl, *Blogosławiony Mario Borzaga OMI* [Blessed Mario Borzaga OMI], Święty Krzyż – Klasztor Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, 2020, 5.03.2025, <http://www.swietykrzyz.pl/kategorie/blogoslawiony-mario-borzaga-omi>.

<sup>71</sup> Mouanoutoua, *LEC History...*

the Philippines, or the United States – and return to their homeland or work within the diaspora. Their theses and publications (once produced) may one day enrich theological literature concerning Laos. For now, however, access to their work remains limited due to safety concerns and language barriers.

## CONCLUSION – PERSPECTIVES

The history of the Church in Laos resembles a dramatic story of a seed sown in hostile soil, which, by God’s grace, nonetheless sprouted and bore fruit. Despite persecution, isolation, and limited resources, Laotian Christians managed to preserve a living faith and build mature ecclesial structures. Today, this community continues to face many challenges: the political regime is not conducive to religious freedom, and the dominance of Buddhism means that the Church must constantly explain itself and the Gospel in terms comprehensible to its surroundings. Nevertheless, there are reasons for cautious optimism. The Holy See maintains dialogue with the government of Laos, as evidenced by the appointments of successive native bishops and the creation of a cardinal – Laos is no longer a “forgotten Church.” The young generation of Catholics and Protestants, though small, is full of zeal and proud of its religious identity. In 2020, the first permanent deacons were ordained in the Catholic Church; the Lao Evangelical Church (LEC) is developing youth leadership training programs. An increasing number of Christian works are being translated into Lao, gradually laying the foundations for a native theological literature. Social conditions – poverty, illiteracy in rural areas – remain a challenge, but here too the Church strives to act within its means (e.g., informal educational activities run by religious sisters).

The prospects for the future depend largely on the political environment. If Laos continues down the path of liberalization and opens itself to international cooperation, the Church may gain greater freedom. A possible normalization of relations with the Vatican (e.g., the establishment of full diplomatic relations – the Holy See currently has only an apostolic delegate residing outside Laos) could help clarify the legal status of the Catholic Church. Similarly, ecumenical and interreligious dialogue could bear fruit – joint initiatives between Christians and Buddhists (even in charitable work) could improve the public image of Christians and dispel the stereotype of a “foreign religion.” In the theological sphere, further deepening of inculturation can be expected – perhaps the first theological works written by Laotians in their native language will emerge, integrating Christian thought

with Eastern wisdom. We may also see a translation of the Catechism of the Church or the Compendium of the Doctrine into a format accessible to Lao readers, which would aid catechesis. A key issue for the future will be maintaining balance: the Church in Laos must preserve its missionary zeal while also showing respect and loyalty toward the state, to avoid accusations of subversive activity. So far, this delicate task has been successfully managed thanks to the wise leadership of the shepherds. As one of them – the current cardinal – vividly put it: “We are a little flock, but Jesus is with us. A mustard seed of faith is enough to move mountains.” This reference to the Gospel parable of the mustard seed aptly expresses the hopes of Laotian believers: they trust that from this smallest of all communities, a tree may one day grow that bears fruit for the good of the entire society.

Despite many attempts to crush it, the Church in Laos has survived and continues its mission today – quiet, humble, and at the same time steadfast. Its history and theology teach us that even in the most difficult conditions, the seed of the Gospel can grow if it is watered with faith, hope, and love. The future will reveal what further chapters Providence will add to this extraordinary story of faith on the banks of the Mekong.

#### BIBLIOGRAPHY

- Agenzia F., *ASIA/LAOS – Appointment of Vicar Apostolic of Paksé*, Agenzia Fides, May 31, 2022, [https://www.fides.org/en/news/72267?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.fides.org/en/news/72267?utm_source=chatgpt.com).
- Agenzia F., *ASIA/LAOS – The Church remembers Lionello Berti, first Bishop and missionary* – Agenzia Fides, Accessed March 29, 2025, [https://www.fides.org/en/news/63805-ASIA\\_LAOS\\_The\\_Church\\_remembers\\_Lionello\\_Berti\\_first\\_Bishop\\_and\\_missionary](https://www.fides.org/en/news/63805-ASIA_LAOS_The_Church_remembers_Lionello_Berti_first_Bishop_and_missionary).
- Alpanet.pl, *Błogosławieni męczennicy z Laosu* [Blessed Martyrs of Laos], Święty Krzyż – Klasztor Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, July 7, 2021, <http://www.swietykrzyz.pl/kategorie/blogoslawieni-meczennicy-z-laosu>.
- Alpanet.pl, *Błogosławiony Mario Borzaga OMI* [Blessed Mario Borzaga OMI], Święty Krzyż – Klasztor Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, 2020, <http://www.swietykrzyz.pl/kategorie/blogoslawiony-mario-borzaga-omi>.
- Andrew Souksavath Nouane Asa, in: *Wikipedia, wolna encyklopedia*, March 27, 2025, [https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Andrew\\_Souksavath\\_Nouane\\_Asa&oldid=76322101](https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Andrew_Souksavath_Nouane_Asa&oldid=76322101).
- Archambault Ch., *Le Sacrifice Du Buffle à S'ieng Khwang (Laos)*, Monographies / PEFEO 164, Paris, École française d'Extrême-Orient 1991, [https://publications.efeo.fr/en/livres/146\\_le-sacrifice-du-buffle-a-s-ieng-khwang-laos](https://publications.efeo.fr/en/livres/146_le-sacrifice-du-buffle-a-s-ieng-khwang-laos).

- Archambault Ch., *Structures Religieuses Lao (Rites et Mythes)*, Vientiane, Vithagna 1973.
- Boonyakiat S., *A Christian Theology of Suffering in the Context of Theravada Buddhism in Thailand*, Carlisle, Langham Creative Projects 2020.
- Bressan L., *Z Dziejów ewangelizacji Laosu. Krótka historia misji w Laosie od XVII wieku aż do dziś* [From the History of Evangelization in Laos: A Brief Account of Missions in Laos from the 17th Century to the Present Day], ed. by C. Drążek, "L'Osservatore Romano" (Polish Edition) 1999, no. 4 (July 15, 1999), 20–21.
- Cardinal Louis-Marie Ling Mangkhanekhoun, *IVD, OMI World*, Accessed March 27, 2025, <https://www.omiworld.org/interview/cardinal-louis-marie-ling-mangkhanekhounivd/>.
- Catholic News Service, *New Cardinal from Laos Known for Kindness and Open-Minded Dialogue*, America Magazine, May 25, 2017, <https://www.americamagazine.org/faith/2017/05/25/new-cardinal-laos-known-kindness-and-open-minded-dialogue>.
- Cha L.Y., *Wind in the Bamboo: The Life and Witness of Khamphone Kounthapanya*, Wheaton, Billy Graham Center 2015.
- Charpentier C., S. Clément, P. Clément, *L'habitation Lao. Dans Les Régions de Vientiane et de Luang Prabang*, Paris 1990.
- Cheney D.M., *Archbishop Marcello Zago*, Catholic-Hierarchy, Accessed March 28, 2025, [https://catholic-hierarchy.org/bishop/bzago.html?utm\\_source=chatgpt.com](https://catholic-hierarchy.org/bishop/bzago.html?utm_source=chatgpt.com).
- Cheney D.M., *Bishop Andrew Souksavath Nouane Asa* [Catholic-Hierarchy], Accessed March 28, 2025, [https://catholic-hierarchy.org/bishop/bsoukna.html?utm\\_source=chatgpt.com](https://catholic-hierarchy.org/bishop/bsoukna.html?utm_source=chatgpt.com).
- Cheney D.M., *Catholic Church in Lao People's Democratic Republic*, Catholic-Hierarchy, Accessed March 28, 2025, <https://www.catholic-hierarchy.org/country/la.html>.
- Christianity in Laos*, Wikipedia, December 10, 2024, [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Christianity\\_in\\_Laos&oldid=1262210964](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Christianity_in_Laos&oldid=1262210964).
- Chunakara M.G., *Homage to the Charismatic Church and Ecumenical Leader in Lao PDR – The Rev. Dr Khamphone Kounthapanya* | CCA, Accessed March 28, 2025, <https://www.cca.org.hk/news/homage-charismatic-church-and-ecumenical-leader-lao-pdr-rev-dr-khamphone-kounthapanya>.
- Condominas G., *Laos*, in: *Encyclopédie Des Religions*, VIII, 451–54, Paris, Presses Universitaires de France, n.d.
- Condominas G., *Phībān Cults in Rural Laos*, in: *Change and Persistence in Thai Society: Essays in Honor of Lauriston Sharp*, ed. by G.W. Skinner, A.T. Kirsch, 252–277, Ithaca, NY, Cornell University Press 1975.
- Doré A., *Aux Sources de La Civilisation Lao. Contribution Ethno-Historique à La Connaissance de La Culture Luang-Prabanaise*, Paris, Center for Lao Studies 1987.
- Dziura R., *Laos*, in: *Encyklopedia katolicka*, ed. by W. Granat, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, 10, 482–486, Lublin, TN KUL 1973.

- Evans G., *A Short History of Laos: The Land in Between*, Short History of Asia, Crows Nest, NSW, Allen & Unwin 2002.
- Furuya Y., ed., *A History of Japanese Theology*, Grand Rapids, Mich, W.B. Eerdmans 1997.
- Gotovskiy A., *Laos' First Cardinal Focused on Evangelization, Dialogue*, Catholic News Agency CNA, June 27, 2017, <https://www.catholicnewsagency.com/news/36337/laos-first-cardinal-focused-on-evangelization-dialogue>.
- Gumulak, E., *Laos: „Wyznajecie Boga Ameryki, która zniszczyła nasz kraj!”* [Laos: 'You confess the God of America, who destroyed our country!'], Vatican News, September 21, 2020, <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2020-09/laos-przesladowania-chrzescijan.html>.
- Guy M., *Le Chamanisme Des Hmong*, "Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient" 54 (1968), 53–294.
- Jean Khamsé Vithavong, Wikipedia, January 20, 2025, [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Jean\\_Khams%C3%A9\\_Vithavong&oldid=1270685636](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Jean_Khams%C3%A9_Vithavong&oldid=1270685636).
- Jumsai, M.L. Manich, *History of Laos*, Bangkok 1967.
- Katolicka Agencja Informacyjna, *Kościół w Laosie: mały cud* [Church in Laos: A Small Miracle], Onet, November 2, 2024, <https://www.onet.pl/informacje/kai/kosciol-w-laosie-maly-cud/9qrel2q,30bc1058>.
- Klejnowski-Różycki 柯達理, D., *Teologia chińska. Szansa czy zagrożenie?* [Chinese Theology. Opportunity or Threat?], „Studia Salvatoriana Polonica” 16 (2022), 129–143.
- Klejnowski-Różycki 柯達理, D., ed., 中国的基督论. *Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim* [Chinese Christology. Theology and the Church in the Chinese Context], Ekumenizm i Integracja 17, Opole, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2008.
- Klejnowski-Różycki 柯達理, D., 中国的神学. *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych* [Chinese theology. Cultural determinants of the Trinity concepts]. Ekumenizm i Integracja 27, Opole, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2012.
- Laos, The Catholic Church In*, in: *Encyclopedia.Com*, Accessed March 29, 2025, <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/laos-catholic-church>.
- Ling L.-M., *Laos' Small Catholic Community Shows Resilience despite Isolation*, La Croix International – Catholic Outlook, November 20, 2024, <https://catholicoutlook.org/laos-small-catholic-community-shows-resilience-despite-isolation/>.
- Louis-Marie Ling Mangkhanekhoun, Wikipedia, March 15, 2025, [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Louis-Marie\\_Ling\\_Mangkhanekhoun&oldid=1280580376](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Louis-Marie_Ling_Mangkhanekhoun&oldid=1280580376).
- Marcello Zago, in: *Wikipedia, wolna encyklopedia*, July 24, 2024, [https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Marcello\\_Zago&oldid=74382500](https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Marcello_Zago&oldid=74382500).

- Morev L., *Religion in Laos Today*, „Religion, State and Society” 30, no. 4 (December 2002), 395–407, <https://doi.org/10.1080/09637490220127602>.
- Mouanoutoua K., *LEC History*, Lao Evangelical Church (blog), July 15, 2014, <https://laoevangelicalchurch.com/lec-history/>.
- New Catholic Encyclopedia, *Zago, Marcello* | *Encyclopedia.Com.*, Accessed March 28, 2025, [https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/zago-marcello?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/zago-marcello?utm_source=chatgpt.com).
- Oblate Communications, *P. Marcello Zago, OMI Tenencia: 1986.09.13–1998.03.28*, OMI The Missionary Oblates of Mary Immaculate (blog), August 17, 2017, <https://www.omiworld.org/es/nuestra-familia/liderazgo/superiores-pasados/marcello-zago-o-mas-tarde-arzobispo/biografia/>.
- OMI World, *Laos: Kościół dedykowany pierwszemu laotańskiemu świętemu z grupy etnicznej Hmong* [Laos: A Church Dedicated to the First Laotian Saint from the Hmong Ethnic Group], *Oblaci.pl* (blog), February 9, 2022, <https://oblaci.pl/2022/02/09/laos-kosciol-dedykowany-pierwszemu-laotanskiemu-swietemu-z-grupy-etnicznej-hmong/>.
- Philibert M., *Naissance d'une Chrétienté Au Laos*, „Missions Etrangères de Paris” 141 (1965), 43–51.
- Provincia d'Italia dei Missionari OMI, *Marcello Zago, uomo del dialogo*, Missionari Oblati di Maria Immacolata, March 1, 2016, <https://www.omimed.eu/2016/03/01/marcello-zago/>.
- Religion in Laos*, Wikipedia, February 20, 2025, [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Religion\\_in\\_Laos&oldid=1276778445](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Religion_in_Laos&oldid=1276778445).
- Resignations and Appointments*, Accessed March 28, 2025, [https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2022/05/31/220531a.html?utm\\_source=chatgpt.com](https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2022/05/31/220531a.html?utm_source=chatgpt.com).
- Sękowski P., *Chrytologia arabska: pierwsze syntezy wyznań pochalcedońskich* [Arab Christology: The First Syntheses of Post-Chalcedonian Confessions], Arabica, Gliwice: SEKO 2016.
- Sękowski P., *Chrześcijańska teologia islamu Louisa Massignona* [Christian Theology of Islam by Louis Massignon], Arabica, Gliwice-Rome: SEKO 2024.
- Starr Ch., G. He, and X. Yang, eds., *A Reader in Chinese Theology*, Waco, Texas: Baylor University Press 2022.
- Stuart-Fox M., *A History of Laos*, Cambridge, n.p. 1997.
- United States Department of State, *Laos*, Accessed March 27, 2025, <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/laos/>.
- Viravong M.S., *Phongsavadan Lao* [History of Laos], New York 1964.
- Wong J., *(Re)Building the Church in Laos*, OFM – Order of Friars Minor (ofm.org), February 17, 2023, <https://ofm.org/en/re-building-the-church-in-laos.html>.

World Council of Churches, *Laos. World Council of Churches*, Oikoumene WCC, Accessed March 27, 2025, <https://www.oikoumene.org/countries/laos>.

Zago M., *Rites et Cérémonies En Milieu Bouddhiste Lao*, "Revue de l'histoire Des Religions" 185, no. 2 (1974), 234–235.

---

\* Dariusz Klejnowski-Różycki (Chinese: 柯達理) – priest of the Gliwice diocese, sinologist, pianist, iconographer, professor at the University of Opole, habilitated doctor of theological sciences in the field of dogmatics and ecumenism, Rector of the Silesian School of Iconography, Director of the Institute of Research on Theology and Spirituality of the Far East, head of doctoral studies in theological sciences at the Faculty of Theology of the University of Opole, lecturer at the Poland-China Cooperation Center "Confucius Institute" at Opole University of Technology, co-founder of the Sinicum Association of Michał Boym SJ, curator of the international think-tank Catechetical Definitions, church censor of the Gliwice diocese. He studied in Lublin, Krakow, Paris, London, Beijing and Taipei. His research interests and publications mainly concern dogmatic theology (Christology), icon theology, theology of art, Chinese and Asian theology; e-mail: [dspjkr@gmail.com](mailto:dspjkr@gmail.com); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8388-702X>.

\*\* Piotr Sękowski (Arabic: بيوتر سيكوفسكي) – a presbyter of the Diocese of Gliwice, Doctor of Theological Sciences specializing in dogmatic theology, religious studies, and interreligious dialogue; Arabist, Islamologist, and Massignonologist. He is a postdoctoral researcher at the Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica in Rome, Chair of the Audit Commission of the Institute for Research on Theology and Spirituality of the Far East (Arabic Section), Dean of the Faculty of Mosaic of the Life-Giving Tree of the Holy Cross at the Silesian School of Iconography, Prosecutor of SEKO Publishing House, Curator of the International Think Tank Catechetical Definitions, Director of the Polish Section of Badaliya, Lecturer at the Faculty of Theology, University of Opole, former National Leader of Gioventù Studentesca within the Comunione e Liberazione Movement in Poland. He is also a member of the Sinicum Association Michał Boym SJ, the Society of Dogmatic Theologians, and the "Friends of Deir Mar Musa" Association (خليل دير مار موسى الحبشي, Ḥalīl Dayr Mār Mūsā al-Ḥabašī). He has studied in Milan, Rabat, Cairo, Paris, and Lyon. His academic research and publications focus on Christian-Muslim dialogue, Arab Christianity, and Islamic theology; e-mail: [pgfseko@gmail.com](mailto:pgfseko@gmail.com); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8119-717X>.

\*\*\* Bartłomiej Cudziło (Thai: บารโธโลไมว ชูดซีโล) – a presbyter of the Archdiocese of Katowice, affiliated with the University of Silesia, holding a Master of Theology degree in biblical studies and ecumenism. A multiple-time recipient of the Rector's Scholarship for Best Student at the University of Silesia, he completed an internship in Zambia in 2014. He is the Chancellor of the Institute for Research on Theology and Spirituality of the Far East and a member of the Sinicum Association named after Michał Boym, SJ, which assists the Church in China. His research focuses on independent Christian churches, the Pentecostal movement, and Asian theology and culture, particularly in relation to the Churches of Thailand. He is an experienced traveler and guide, specializing in Southeast Asian countries with particular expertise in Thailand; e-mail: [bartlomiej.cudzilo@gmail.com](mailto:bartlomiej.cudzilo@gmail.com); ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-6518-8903>.

Wojciech Jakubowski\*  
PWT we Wrocławiu

## EUCHARYSTIA JAKO OFIARA KOŚCIOŁA W ŚWIETLE DOKUMENTÓW MAGISTERIUM PO VATICANUM II

### THE EUCHARIST AS THE SACRIFICE OF THE CHURCH IN THE LIGHT OF THE MAGISTERIUM DOCUMENTS AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL

#### Summary

This article analyzes the Eucharist as the Sacrifice of the Church in light of Magisterial documents issued after the Second Vatican Council, highlighting the theological continuity and the deepening of this truth of faith within the context of liturgical renewal. The first part presents the origins of this teaching in the earliest Christian traditions and testimonies. It then discusses its development in the teaching of the Council of Trent, which formulated the fundamental principles concerning the sacrificial nature of the Holy Mass. The next section examines selected post-conciliar papal teachings – those of Saint Paul VI, Saint John Paul II, and Benedict XVI – who rearticulated the Eucharist as the action of the entire People of God and as the source and summit of the Church's life. These popes consistently developed this doctrine further, emphasizing its spiritual, communal, and missionary dimensions. The aim of the article is to demonstrate that the teaching on the Eucharist as the Sacrifice of the Church maintains continuity with the dogmatic tradition of the Church, while at the same time, in light of the Council's liturgical and ecclesiological renewal, has been deepened and oriented more clearly toward the active participation of the faithful.

**Keywords:** Sacrifice of the Church, Eucharistic theology, Reformation, Second Vatican Council, John Paul II

---

\* Mgr inż. Wojciech Jakubowski – absolwent Politechniki Wrocławskiej; magister teologii Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; od 2024 r. doktorant w Katedrze Eklezjologii i Sakramentologii PWT. Adres do korespondencji: lapawoj@gmail.com; ORCID: 0009-0006-1512-5801.

### Streszczenie

Artykuł podejmuje temat Eucharystii jako ofiary Kościoła w świetle dokumentów Magisterium wydanych po Soborze Watykańskim II, ukazując teologiczną ciągłość i pogłębienie rozumienia tej prawdy wiary w kontekście odnowy liturgicznej. W pierwszej części przedstawione zostały źródła tej nauki w najwcześniejszej tradycji i świadectwach chrześcijańskich. Następnie omówiono jej rozwój w nauczaniu Soboru Trydenckiego, który sformułował fundamentalne zasady dotyczące ofiarnego charakteru Mszy św. Kolejno analizie poddano wybrane wypowiedzi papieży posoborowych – św. Pawła VI, św. Jana Pawła II, Benedykta XVI – którzy na nowo ukazali Eucharystię jako działanie całego Ludu Bożego oraz jako źródło i szczyt życia Kościoła. Następnie konsekwentnie rozwijali tę doktrynę, podkreślając jej duchowy, wspólnotowy i misyjny wymiar. Celem artykułu jest ukazanie, że nauka o Eucharystii jako ofierze Kościoła zachowuje ciągłość z tradycją dogmatyczną Kościoła, a jednocześnie w świetle soborowej odnowy liturgicznej i eklezjologicznej została pogłębiona i bardziej ukierunkowana na aktywne uczestnictwo wiernych.

**Słowa kluczowe:** ofiara Kościoła, teologia Eucharystii, II Sobór Watykański, Jan Paweł II

\*

### WPROWADZENIE

Eucharystia stanowi centrum życia Kościoła, będąc nie tylko uobecnieniem ofiary Chrystusa, lecz także ofiarą całej wspólnoty wierzących. Chrystus-Kapłan działa w sprawowaniu swojego urzędu wraz ze swoim Ciałem-Kościółem. Tak rozumiana liturgia jest uczestnictwem w zapowiedzi liturgii niebiańskiej<sup>1</sup>. Już w najwcześniejszych wiekach chrześcijaństwa ojcowie Kościoła podkreślali eklezjalny charakter Eucharystii, widząc w niej akt, w którym Kościół składa samego siebie Bogu w jedności z Chrystusem. Nauka ta, choć zawsze obecna w Tradycji, ulegała różnym interpretacjom i rozwinięciom w zależności od kontekstu historycznego i teologicznego.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, że idea Eucharystii jako ofiary Kościoła ma swoje źródła w nauczaniu pierwszych wieków chrześcijaństwa oraz że jej rozumienie rozwijało się w sposób ciągły na przestrzeni dziejów. Szczególna uwaga zostanie poświęcona kluczowym etapom tej

---

<sup>1</sup> Zob. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Kraków 2018, s. 14.

ewolucji: od Soboru Trydenckiego, który w odpowiedzi na reformację podkreślił sakramentalny i ofiarniczy charakter Mszy św., przez Sobór Watykański II, który zaakcentował uczestnictwo całego Ludu Bożego w sprawowaniu Eucharystii, aż po współczesną refleksję teologiczną. Analiza dokumentów soborowych oraz późniejszego nauczania Kościoła pozwoli ukazać, w jaki sposób aktualne rozumienie Eucharystii jako ofiary Kościoła stanowi kontynuację i pogłębienie wcześniejszej tradycji teologicznej. Artykuł podzielony jest na cztery części. W pierwszej została przedstawiona historia problemu. Druga część poświęcona jest nauce Kościoła, która stanowiła przedpole dla prac II Soboru Watykańskiego. W trzeciej części omawiane zostały dokumenty soborowe oraz nauczanie papieży po soborze. W ostatniej części zaprezentowane zostały różne nurty teologiczne, które podejmują refleksję nad tematem w świetle nauczania przedstawionego przez II Sobór Watykański.

## ŹRÓDŁA PROBLEMU – HISTORIA ZAGADNIENIA

„Bierzcie to jest Ciało moje” (Mk 14,22). „Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy” (Mt 26,26). „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czynicie na moją pamiątkę” (Łk 22,19). Ewangelie synoptyczne jasno wskazują moment, w którym to Chrystus ustanawia Eucharystię. Uczy apostołów, w jaki sposób ją sprawować oraz daje im posłannictwo. Nakaz sprawowania Eucharystii płynie od samego Mistrza, który daje swoje Ciało i swoją Krew na ofiarę za grzechy świata. Jak pisze św. Paweł, „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5,7b). Jedność Chrystusowej Paschy – ostatniej wieczerzy z ustanowieniem Eucharystii oraz ofiary krzyżowej – podkreśla to, że ostatnia wieczerza miała miejsce na początku dnia (tj. po zachodzie słońca), a śmierć Jezusa pod koniec tego samego dnia<sup>2</sup>.

Od starożytności podejmowano refleksję na temat ofiary Chrystusa. Wy różnić można trzy główne pytania, z jakimi musieli zmierzyć się ówczesni chrześcijanie. Pierwszym pytaniem było, w jakiej mierze sprawowana Eucharystia jest zakorzeniona w paschalnej uczcie. Drugie zagadnienie dotyczyło duchowego wymiaru ofiary oraz jej związku z eucharystyczną ucztą. Ostatnia kwestia poruszała temat związku między ofiarą Chrystusa na Golgocie a odniesieniami do konsekracji chleba i wina<sup>3</sup>. Przeanalizuj-

<sup>2</sup> Zob. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1991, s. 163.

<sup>3</sup> Zob. E. Staniek, *Eucharystia jako Ofiara*, w: *Eucharystia na ołtarzu świata*, red. S. Koperek, Kraków 2006, s. 31.

my zatem próby odpowiedzi na te pytania, skupiając się na poszukiwaniu w Eucharystii wyrazu ofiary Kościoła w jedności z ofiarą Chrystusa.

W *Didache* (II w.) padają takie sformułowania, jak: „aby ofiara wasza była czysta”, „aby nie została skalana ofiara wasza”<sup>4</sup>. Edward Staniek interpretuje te słowa jako wyraz ofiary duchowej zgromadzonego Kościoła na łamaniu chleba. Już w *Didache* pojawia się zatem przekonanie, że Kościół ma również swoje uczestnictwo w ofierze eucharystycznej. W rozumowaniu Stańka relacja *Didache* wskazuje, że pierwotny Kościół rozumiał łamanie chleba jako wspólną ofiarę Kościoła i Chrystusa, która jest składana Ojcu, a Ojciec uświęca ofiarę wraz z tymi, którzy ją składają. Eklezjalny wymiar ofiary widoczny jest również w geście pojednania – pocałunku pokoju. Staniek widzi w tym pojednaniu ofiarę wiernych na rzecz jedności.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o duchowy wymiar ofiary Eucharystii, można sięgnąć do listów św. Ignacego Antiocheńskiego (ok. 110 r.), który podkreśla, że życie chrześcijańskie polega na naśladowaniu Chrystusa, aż do osiągnięcia doskonałości, co wiąże się z gotowością do złożenia ofiary z samego siebie. Pojawia się silny związek pomiędzy swoją ofiarą a ofiarą eucharystyczną. Staniek przytacza tutaj fragment Listu do Rzymian św. Ignacego: „Błagajcie za mnie Chrystusa, abym z pomocą zwierząt stał się ofiarą dla Boga”. Kolejnym sygnałem, w którym możemy dostrzec powiązanie pomiędzy ofiarą z siebie a włączeniem tej ofiary do ofiary eucharystycznej jest śmierć św. Cypriana z Kartaginy, mówiącym, że jego śmierć męczeńska jest celebracją ofiary eucharystycznej. Widzimy zatem, że ofiara członków Kościoła – fizyczna oraz duchowa – staje się składową ofiary, którą Kościół składa podczas sprawowania Eucharystii<sup>5</sup>.

Ostatnią kwestią jest poszukiwanie związku między ofiarą na Golgocie a ofiarą eucharystyczną. Próbę określenia tej relacji podejmują ojcowie greccy, którzy akcentują pojęcie anamnezy, czyli uobecniania się wydarzeń zbawczych. Jest ono zakorzenione w Starym Testamencie, gdzie występuje np. przy nakazie obchodzenia Paschy: „Dzień ten dla Was będzie dniem pamiętnym (*zikkaron*)” (Wj 12,14)<sup>6</sup>. Lud przypomina sobie wydarzenia, podczas których Bóg okazał swoją moc. Takie przypominanie jest

---

<sup>4</sup> *Didache* (XIV, 1–3), w: *Pierwsi świadkowie*, tłum. Świderkówna, red. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 39–40.

<sup>5</sup> Zob. E. Staniek, *Eucharystia jako Ofiara...*, s. 35–36.

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 39.

formą modlitwy, podczas której lud prosi Boga o powtórzenie się wydarzeń z przeszłości. W ten sposób przeszłość staje się terażniejszością i jest impulsem do działania. Anamneza rozumiana jest również jako „przypomnienie sobie” przez Boga, który wówczas, w tym akcie, działa w swoim ludzie i okazuje swoją moc<sup>7</sup>. Pamiątka (*zikkaron*) jest zatem uobecnieniem zbawczego wydarzenia dokonanego w przeszłości, jak również zaproszeniem przez Boga do uczestnictwa, w terażniejszości, w tymże oryginalnym wydarzeniu<sup>8</sup>. W wyniku takiego rozumowania Eucharystię zaczęto traktować jako ciągłe i żywe uczestnictwo Kościoła w jedynej ofierze Chrystusa.

Przez kolejne wieki temat Eucharystii jako ofiary Kościoła nie był kwestionowany oraz szerzej poruszany. Dopiero w XVI wieku powraca potrzeba pochylenia się i uszczegółowienia nauki o Eucharystii w odpowiedzi na argumenty reformatorów. Pierwszym z ojców reformacji był Marcin Luter. Spór Lutra dotyczący ofiary eucharystycznej opierał się na odrzuceniu połączenia ofiary krzyżowej z Eucharystią. Luter twierdził, że istniała tylko jedna ofiara Chrystusa, a Kościół nie ma prawa na powtarzanie ofiary przebłagalnej. Spór wynikał z interpretacji tekstów Listu do Hebrajczyków: „To bowiem uczynił raz na zawsze [*efapaks* – W.J.], ofiarując samego siebie” (Hbr 7,27b)<sup>9</sup>.

Następnie powiedział: „Oto idę, aby spełnić wolę Twoją”. Usuwa jedną (ofiare), aby ustanowić inną. Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze. Wprawdzie każdy kapłan staje codziennie do wykonywania swojej służby i wiele razy składa te same ofiary, które żadną miarą nie mogą złagodzić grzechów. Ten przeciwnie, złożony raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga, oczekując tylko, aż nieprzyjaciele Jego staną się podnóżkiem pod Jego stopy. Jedną bowiem ofiarą udoskonalił nam wielu tych, którzy są uświęceni (Hbr 10,9–14).

Egzegeza tego tekstu wskazuje, że Chrystus zasiada po prawicy Boga. Pozycja ta ma określać wieczne posiadanie godności kapłańskiej przez Chrystusa w odróżnieniu od raz złożonej ofiary, która została złożona raz

---

<sup>7</sup> Zob. B. Nadolski, *Liturgika. Eucharystia*, t. 4, Poznań 2011, s. 17–22.

<sup>8</sup> Zob. J. Froniewski, *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*, Wrocław 2011, s. 62–63.

<sup>9</sup> Słowo *efapaks* występuje tylko w Hbr 7,27b. W 10,9–14 nie jest ono używane w kontekście ofiary, lecz uświęcenia. Za: *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 1050, 1060–1061.

na zawsze (gr. *efapaks*<sup>10</sup>) – w przeszłości<sup>11</sup>. Owoce ofiary natomiast są wieczne i trwałe, podobnie jak Chrystusowe kapłaństwo<sup>12</sup>. Luter natomiast, interpretując List do Hebrajczyków, akcentował niepowtarzalność i wystarczalność jednej, historycznej ofiary Chrystusa na krzyżu. W jego ujęciu każda próba „kontynuowania” ofiary była sprzeczna z ideą raz na zawsze dokonanej ofiary. Konsekwencją takiego rozumowania było odrzucenie tożsamości celebrującego kapłana z Najwyższym Kapłanem – Jezusem Chrystusem. W takim rozumieniu każda sprawowana ofiara jest dziełem ludzkim, niemającym w żaden sposób odzwierciedlenia w ofierze krzyża. Narodziła się wówczas potrzeba wykazania, że ofiara eucharystyczna jest jedną i tą samą ofiarą z krzyża<sup>13</sup>.

W podobnym nurcie wypowiada się Kalwin, dla którego wieczerza Pańska jest tylko odtwórcza względem wydarzeń z Wieczernika. Swoje rozumowanie opiera na Liście do Koryntian: „Ilekoć bowiem spożywacie ten chleb i pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11,26). Eucharystia zatem jest wykonaniem polecenia Jezusa, aby „zrobić to na moją pamiątkę” (Łk 22,19). W takim podejściu do problemu uczy on, że podczas sprawowania Eucharystii dokonuje się tylko wspomnienie. Nie ma tutaj miejsca na wymiar ofiarniczy. Cień refleksji na temat uczestnictwa Kościoła w ofierze krzyża możemy dostrzec w nauce o komunii. Twierdzi, że dzięki pozostawaniu w komunii z Ciałem Chrystusa można mieć udział w ofierze krzyża<sup>14</sup>.

Ulrich Zwingli nauczał o Eucharystii jako jedynie symbolicznym akcie, gdzie nie dokonuje żadna ofiara<sup>15</sup>. Swoje rozumienie opierał na interpretacji fragmentu „Bierzcie to jest Ciało moje” (Mk 14,22), gdzie tłumaczył słowo „jest” – słowem „oznacza”, przytaczając jako argument J 6,63.

<sup>10</sup> „raz na zawsze”, za: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. R. Popowski, Warszawa 1997.

<sup>11</sup> Istnieją dwie interpretacje tekstu Hbr 10,12. Jedna mówiąca o tym, że ofiara jest w dalszym ciągu składana, druga zaś, że ofiarnicza służba Jezusa została zakończona. Zob. *Katolicki komentarz biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1488; H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, Wrocław 1984, s. 285–286.

<sup>12</sup> Zob. A. Malina, *Nowy komentarz biblijny. List do Hebrajczyków*, Częstochowa 2018, s. 434–437.

<sup>13</sup> Zob. E. Staniek, *Eucharystia jako Ofiara...*, s. 40–41.

<sup>14</sup> Zob. J. Froniewski, *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne...*, s. 207–209.

<sup>15</sup> Zob. G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii w: Znaki Tajemnicy*, red. K. Porosło, R. Woźniak, Kraków, 2018, s. 365.

W konsekwencji tego chleb i wino stanowią tylko symbol, a nie realne ciało i krew, a na ołtarzu ofiara nie ma miejsca<sup>16</sup>.

## WYPOWIEDZI MAGISTERIUM PRZED VATICANUM II

W odpowiedzi na tezy reformatorów Sobór Trydencki doprecyzowuje naukę dotyczącą Eucharystii jako ofiary. Dekret o najświętszej ofierze mszy świętej jasno stwierdza, że podczas Eucharystii jest obecny i ofiarowany ten sam Chrystus, który złożył siebie w ofierze, a w trakcie Eucharystii ma miejsce prawdziwa ofiara krzyżowa, choć w sposób bezkrwawy. Opierając się na Liście do Hebrajczyków (7,24–27), sobór dostrzega ciągłość pomiędzy ofiarą krzyża a ofiarą eucharystyczną w kapłaństwie Chrystusa, które nie ustało wraz z Jego śmiercią<sup>17</sup>. Sobór w swoich kanonach orzeka, że Msza św. jest faktyczną ofiarą przebłagalną, a rozumiana jako ofiara nie jest bluźnierstwem przeciw ofierze krzyżowej. Ponadto w trakcie Mszy św. składana jest Bogu ofiara prawdziwa i właściwa na mocy słów Chrystusa „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19). Przez to kapłan ofiaruje ciało oraz krew Chrystusa. Sobór stwierdza również, że Msza św. jest faktyczną ofiarą przebłagalną:

A ponieważ w Boskiej ofierze, dokonującej się we Mszy świętej, jest obecny i w sposób bezkrwawy ofiarowany ten sam Chrystus, który na ołtarzu krzyża „ofiarował samego siebie” (por. Hbr 9,27) w sposób krwawy, dlatego święty Sobór naucza, że ofiara ta jest prawdziwie przebłagalna (kan. 3)<sup>18</sup>.

Uroczyste orzeczenia Soboru Trydenckiego ukazały Mszę św. jako rzeczywistą i prawdziwą ofiarę, nierozzerwalnie związaną z ofiarą krzyżową Chrystusa. W kolejnych stuleciach Kościół coraz pełniej wydobywał bogactwo tej tajemnicy. Ważnym momentem w tym procesie było nauczanie papieża Piusa XII, który w encyklice *Mediator Dei* (1947) przedstawił Eucharystię jako ofiarę obejmującą cztery podstawowe akty: uwielbienie, dziękczynienie, przebłaganie oraz prośbę, tak jak w ofierze krzyża<sup>19</sup>. Chwała Ojcu została oddana przez Chrystusa poprzez ofiarę na krzyżu. Obecnie

---

<sup>16</sup> Zob. J. O'Connor, *The Hidden Manna. A Theology of the Eucharist*, San Francisco 2005, s. 143.

<sup>17</sup> Zob. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989 [dalej: BF], 319, VII/412.

<sup>18</sup> BF 321, VII/413.

<sup>19</sup> Zob. J. Szymik, *Msza Święta Ofiarą Chrystusa i Kościoła*, w: *Eucharystia – misterium – ofiara – kult*, red. J. Kopeć, Lublin 1997, s. 71.

oddawana jest przez ofiarę eucharystyczną, gdy członki ciała, łącząc się z Głową, śpiewają Ojcu pieśń pochwalną. Chrystus wyraził dziękczynienie podczas ostatniej wieczerzy, na krzyżu oraz wciąż je składa w ofierze eucharystycznej sprawowanej na ołtarzu. Przebłaganie czy zadośćuczynienie miało miejsce w momencie ofiary krzyża oraz ma miejsce na ołtarzach świata, gdzie składana jest ofiara wiernych przez ręce kapłana, który jest *alter Christus*<sup>20</sup>. Prośbę Chrystus zaniósł Ojcu, będąc wywyższonym na krzyżu, jednocześnie stając się rzecznikiem ludzkości na ołtarzach świata<sup>21</sup>:

Sobór Trydencki w znaczący sposób ugruntował rozumienie Eucharystii jako ofiary Chrystusa oraz jako ofiary Kościoła, podkreślając jej zbawczy charakter i nieustanną aktualizację w liturgii. Jednak rozwój teologii Eucharystii nie zatrzymał się na tym etapie. W XX wieku zapoczątkowana m.in. przez Lamberta Beaudina, Odo Casela i Piusa Parscha odnowa liturgiczna, zastosowana podczas Soboru Watykańskiego II, wniosła nowe refleksje, łączące wierność Tradycji z potrzebą odczytania tajemnicy Eucharystii w świetle współczesnej eklezjologii i życia Kościoła, ukazując liturgię jako wspólną własność całego Ludu Bożego<sup>22</sup>. Przyjrzyjmy się zatem, w jaki sposób nauczanie Kościoła po II Soborze Watykańskim rozwija i pogłębia tę tematykę.

## WSPÓŁCZESNA INTERPRETACJA TEOLOGICZNA MSZY ŚW. JAKO OFIARY KOŚCIOŁA OD VATICANUM II

Owoc prac soborowych – konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* – przywołuje nauczanie Piusa XII z encykliki *Mediator Dei*, mówiąc, że chrześcijanie składają Bogu ofiarę z samych siebie. Dokument podkreśla, że każdy, ale w różnym stopniu, uczestniczy w czynności liturgicznej, przedstawiając w ten sposób jedność Ludu Bożego<sup>23</sup>.

Tuż po soborze papież Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei* przypomina o tym, że „Kościół spełniając razem z Chrystusem rolę kapłana i żertwy, składa cały Ofiarę Mszy Świętej i cały się w niej ofiaruje”<sup>24</sup>. Przez takie rozumienie papież uczy, że ofiara Kościoła nie ma wymiaru prywatnego,

<sup>20</sup> Zob. J. O’Connor, *The Hidden Manna. A Theology of the Eucharist...*, s. 254.

<sup>21</sup> Zob. Pius XII, *Encyklika Mediator Dei*, Kielce 1948, s. 57–59.

<sup>22</sup> Zob. L. Bouyer, *Eucharist. Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, transl. Ch. Quinn, Notre Dame 2006, s. 446.

<sup>23</sup> Zob. II Sobór Watykański, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium* [dalej: KK], w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2008, nr 11.

<sup>24</sup> Paweł VI, *Encyklika Mysterium fidei*, Watykan 1965 [dalej: MF], nr 8.

ale w ten sposób Kościół uczy się składać w niej samego siebie, ofiarując nie tylko za zbawienie wybranych, ale całego świata. Tutaj podkreśla się, że cały Kościół – Lud Boży – pełni Chrystusową funkcję Kapłana, przy czym nie ulega zapomnieniu różnica pomiędzy kapłaństwem powszechnym a hierarchicznym<sup>25</sup>. Papież powołuje się na wątek ofiary czystej, która została zapowiedziana w księdze Malachiasza, a składana ma być przez pogan na całym świecie:

Tę nową Ofiarę Nowego Przymierza, którą przepowiedział Malachiasz (1,11), Kościół w myśl nauki Pana i Apostołów zawsze składał „nie tylko za grzechy, za kary, za zadośćuczynienie i inne potrzeby wiernych żyjących, lecz też za zmarłych w Chrystusie, którzy jeszcze nie zostali całkowicie oczyszczeni”<sup>26</sup>.

Przypominając nauczanie św. Augustyna w *Wyznaniach*, Paweł VI wskazuje na ofiarę eucharystyczną jako ofiarę okupu za cały rodzaj ludzki:

O istnieniu w Kościele Rzymskim zwyczaju składania „ofiary naszego okupu” również za zmarłych, świadczy św. Augustyn, który przy tym nadmienia, że zwyczaj tego strzeże cały Kościół jako spuścizny po Ojcach<sup>27</sup>.

Następnie papież wprost pisze, że Kościół podczas sprawowania Eucharystii składa ofiarę Kościoła. Wychodząc od założenia, że Eucharystia jest sprawowana wspólnie przez Chrystusa i Kościół, a Chrystus w niej ofiaruje samego siebie, można stwierdzić, że również Kościół składa w niej samego siebie w ofierze:

Każda bowiem Msza św., choćby prywatnie odprawiana przez kapłana, nie jest jednak prywatną, lecz jest czynnością Chrystusa i Kościoła. Składając tę ofiarę, Kościół uczy się składać w niej samego siebie jako ofiarę powszechną i całemu światu na zbawienie przydziela jedyną i nieskończoną moc odkupieńczą ofiary Krzyża. Każdą bowiem odprawianą Mszę św. ofiaruje się nie tylko za zbawienie niektórych, lecz również całego świata<sup>28</sup>.

Kolejną myślą, którą Paweł VI przekazuje, jest zachęta, aby uczestnicy Eucharystii, mając świadomość uczestniczenia w jedności Kościoła, również składali swoją ofiarę – z siebie samych:

---

<sup>25</sup> Por. T. Reroń, *Eucharystia w dokumentach Pawła VI...*, s. 77–78, w: *Eucharystia – tradycja czy teraźniejszość?*, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008.

<sup>26</sup> MF nr 29.

<sup>27</sup> Tamże, nr 30.

<sup>28</sup> Tamże, nr 32.

Nigdy nie przestawajcie nakłaniać waszych wiernych, by przystępując do Eucharystycznego misterium, uczyli się sprawę Kościoła uważać za własną, nieprzerwanie błagać Boga i składać siebie w miłej ofierze Panu za pokój i jedność Kościoła i by wszyscy synowie Kościoła stanowili jedno i byli jednomyślni<sup>29</sup>.

Wyrazem gotowości do złożenia w ofierze samego siebie jest akt przebaczenia i pojednania z innymi. Owocami takiej ofiary są zaś uzdrowione więzi z braćmi oraz świadectwo prawdziwej jedności we wspólnocie Kościoła<sup>30</sup>. Jedność dokonująca się w Ciele Chrystusa powoduje oczyszczenie własnego „ja”, by rozwinąć swoje możliwości w celu użyteczności dla Chrystusa oraz innych zespolonych w Jego Ciele<sup>31</sup>.

Instrukcja *Eucharisticum Misterium*, która została opublikowana przez Świętą Kongregację Obrzędów w 1967 roku w celu wdrożenia soborowego nauczania o Eucharystii, wskazuje, że chleb i wino przyniesione na ołtarz przez wiernych symbolizują ich duchowe ofiary i są wyrazem ich oddania Bogu, oraz rozróżnia rolę kapłana i wiernych w sprawowaniu Eucharystii, podkreślając, że kapłan działa w osobie Chrystusa, podczas gdy wierni, poprzez swoje powszechne kapłaństwo, składają duchowe dary<sup>32</sup>. Instrukcja podkreśla, że wierni uczestniczą w ofierze Mszy św. nie tylko poprzez obecność, ale aktywnie składając dziękczynienie i ofiarując nieskalaną żertwę razem z kapłanem:

[...] czynność wiernych w obrzędzie Eucharystycznym polega na tym, że pomni na mękę, zmartwychwstanie i chwałę Pana, składają Bogu dzięki i ofiarują nieskalaną żertwę nie tylko przez ręce kapłana, ale i razem z nim<sup>33</sup>.

Kolejny papież, Jan Paweł II, w liście *Dominicae cenae* (1980) ukazuje Eucharystię jako ofiarę Kościoła, w której uczestniczą zarówno kapłan sprawujący liturgię, jak i wierni składający duchowe dary. Podkreśla, że kapłan, na mocy sakramentu święceń dokonuje prawdziwego aktu ofiarnego, uobecniając zbawczą ofiarę Chrystusa, a wierni, choć nie sprawują Eucharystii w ten sam sposób, uczestniczą w niej poprzez kapłaństwo powszechne. Papież zwraca uwagę na głęboką symbolikę chleba i wina,

---

<sup>29</sup> Tamże, nr 70.

<sup>30</sup> Zob. List Episkopatu Polski na Rok Eucharystii, *Eucharystia źródłem i szczytem życia i misji Kościoła*, Warszawa 2004, nr 4.

<sup>31</sup> Zob. J. Ratzinger, *Służyć prawdzie*, tłum. A. Warkotsch, Wrocław 1986, s. 88.

<sup>32</sup> Zob. *Kongregacja Obrzędów, Instrukcja Eucharisticum mysterium*, Watykan 1967, nr 3c.

<sup>33</sup> Tamże, nr 12.

które od momentu ich złożenia na ołtarzu wyrażają duchowe ofiary całej wspólnoty. Są one znakiem daru, jaki wierni przynoszą Bogu – owocem ich życia, pracy i modlitwy. Ofiara Kościoła nie ogranicza się więc do samego aktu konsekracji, ale obejmuje również postawę wiernych, którzy w duchu składają siebie wraz z Chrystusem:

[...] sprawujący liturgię eucharystyczną jest, jako szafarz tej Ofiary, autentycznym Kapłanem dokonującym na mocy specjalnej władzy święceń prawdziwego aktu ofiarnego, który prowadzi ludzi do Boga, wszyscy zaś, którzy w Eucharystii uczestniczą, nie składając ofiary tak jak on, składają wraz z nim, na mocy kapłaństwa powszechnego wiernych, swoje duchowe ofiary, które wyraża chleb i wino od momentu złożenia ich na ołtarzu. Ten bowiem akt liturgiczny – uroczyste sprawowany przez wszystkie prawie liturgie – „ma swoją wartość i znaczenie duchowe”. Chleb i wino stają się poniekąd symbolem wszystkiego, co zgromadzenie eucharystyczne przynosi od siebie w darze Bogu i co ofiaruje w duchu<sup>34</sup>.

Jan Paweł II podkreśla, że akt ofiarowania chleba i wina ma swoją duchową wartość i znaczenie, a jego rola w liturgii jest niezastąpiona. W ten sposób wierni uczestniczą w tajemnicy eucharystycznej, łącząc się z jedyną ofiarą Chrystusa, która uobecnia się w każdej Mszy św. Papież ukazuje więc Eucharystię jako rzeczywistość, w której cała wspólnota Kościoła składa siebie w darze Bogu, odnajdując w niej źródło jedności i zbawienia:

Do tej Ofiary, która jest ponawiana w formie sakramentalnej na ołtarzu, ofiarowanie chleba i wina, połączone z pobożnością wiernych, wnosi jednak swój niezastąpiony wkład, ponieważ przez konsekrację kapłańską stają się Świętymi Postaciami<sup>35</sup>.

Papież z Polski w adhortacji *Christifideles laici* ukazuje udział wiernych świeckich w ofierze Kościoła poprzez misję kapłańską i królewską. W misji kapłańskiej uczestniczą, składając siebie i swoje uczynki w ofierze wraz z Chrystusem, natomiast w misji królewskiej przez duchową walkę z grzechem oraz służbę innym w miłości i sprawiedliwości<sup>36</sup>.

Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, będącej najważniejszym dokumentem tego pontyfikatu poświęconego Eucharystii, pisze:

---

<sup>34</sup> Jan Paweł II, *List apostolski Dominicae cenae*, Watykan 1980, nr 9.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici*, Watykan 1988, nr 14.

To on [szafarz Eucharystii – W.J.], dzięki władzy udzielonej mu w sakramencie Świąceń, dokonuje przeistoczenia. To on wypowiada z mocą Chrystusowe słowa z Wieczernika: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane... To jest Krew moja, która za was będzie wylana...”. Kapłan wypowiada te słowa, a raczej użycza swoich ust i swojego głosu Temu, który wypowiedział je w Wieczerniku, który chce, ażeby były wypowiadane z pokolenia na pokolenie przez wszystkich, którzy w Kościele uczestniczą w sposób służebny w Jego kapłaństwie<sup>37</sup>.

W tym fragmencie encykliki wyraźnie uwidacznia się nauczanie o Eucharystii jako ofierze Kościoła. Kapłan, jako szafarz Eucharystii, działa w osobie Chrystusa, wypowiadając słowa konsekracji i aktualizując jedyną ofiarę Chrystusa w liturgii Kościoła. Jednak nie czyni tego w oderwaniu od wspólnoty wierzących – przeciwnie, jego posługa wpisuje się w rzeczywistość Kościoła jako ludu kapłańskiego, który składa Bogu duchową ofiarę. Jednocześnie Kościół ofiaruje się Bogu w tym, co sam otrzymał – w Jezusie Chrystusie. To poprzez uobecniające się uczestnictwo Kościoła w misterium paschalnym Chrystusa cały Lud Boży może niejako skryć się w ofierze Chrystusa i razem z Nim złożyć ofiarę Ojcu<sup>38</sup>. Słowa: „Kapłan wypowiada te słowa, a raczej użycza swoich ust i swojego głosu” wskazują na ścisłą więź między Chrystusem a Kościołem w sprawowaniu Eucharystii. Kapłan, jako wyświęcony sługa, reprezentuje całe zgromadzenie liturgiczne, które jednoczy się z ofiarą Chrystusa. Tym samym Eucharystia nie jest jedynie działaniem indywidualnym kapłana, ale wyrazem uczestnictwa całego Kościoła w Chrystusowym kapłaństwie i Jego zbawczej ofierze. Fragment ten podkreśla także ciągłość tradycji Kościoła – Chrystus „chce, ażeby były wypowiadane z pokolenia na pokolenie” – co oznacza, że sprawowanie Eucharystii nie jest jedynie wspomnieniem ostatniej wieczerzy, lecz nieustannym uobecnianiem tajemnicy paschalnej, podczas której Chrystus przez swoją bezwarunkową ofiarę wypowiada dziękczynienie w imieniu całej ludzkości<sup>39</sup>. Kościół nie ogranicza się zatem do żadnej z epok, jest ponadczasowy i wzrasta w sprawowanych misteriach Liturgii<sup>40</sup>. Dzięki ciągłemu jednoczeniu się przez jedno Ciało można nazwać Kościół „społecznością Eucharystii”<sup>41</sup>. Widoczny jest również motyw uży-

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia in Eucharistia*, Watykan 2003 [dalej: EE], nr 5.

<sup>38</sup> Zob. G.L. Müller, *Msza Święta – źródło chrześcijańskiego życia*, Lublin 2007, s. 142–143.

<sup>39</sup> Zob. Jan Paweł II, *List apostolski Mane nobiscum Domine*, Watykan 2004, nr 26.

<sup>40</sup> Zob. XI Zwyczajne Zgromadzenie Biskupów, *Eucharystia: źródło i szczyt życia i posłannictwa Kościoła*, Watykan 2005, nr 16.

<sup>41</sup> Zob. J. Ratzinger, *Służyć prawdzie...*, s. 107.

czenia ust, obecny w myśli Hansa Urs von Balthasara<sup>42</sup>. To Kościół, używając swoich ust, ofiaruje swoją ofiarę. Papież podkreśla centralne znaczenie Eucharystii w życiu Kościoła, ukazując ją jako nieustanne uobecnienie odkupieńczej ofiary Chrystusa. Jan Paweł II wskazuje, że uczestnictwo we Mszy św. nie jest jedynie wspomnieniem wydarzeń z przeszłości, ale realnym wejściem w misterium zbawienia, które dokonuje się sakramentalnie w każdej wspólnocie wierzących. Przywołując nauczanie św. Jana Chryzostoma, tekst podkreśla, że ofiara eucharystyczna jest tożsama z ofiarą Chrystusa na krzyżu i pozostaje niewyczerpanym źródłem łaski dla wierzących wszystkich czasów<sup>43</sup>. Potem, opierając się na konstytucji *Lumen gentium*, papież wprost pisze o ofierze Kościoła, która składana jest jako ofiara duchowa<sup>44</sup>.

Następnie papież ukazuje ofiarę Kościoła w ścisłym związku z tajemnicą wcielenia i rolą Maryi w historii zbawienia. Podkreśla, że Maryja antycypuje eucharystyczną wiarę Kościoła, gdyż jej *fiat* było pierwszym aktem ofiarowania, który umożliwił przyjście Chrystusa na świat. W ten sposób Maryja uczestniczy w tajemnicy ofiary, jeszcze zanim została ona sakramentalnie ustanowiona podczas ostatniej wieczerzy<sup>45</sup>. Jan Paweł II dostrzega również głęboką jedność między wcieleniem a Eucharystią – tak jak Maryja przyjęła Syna Bożego w swoim łonie, tak każdy wierzący, przyjmując Eucharystię, doświadcza w sobie obecności Chrystusa. Dzięki tej jedności w Jezusie Chrystusie ma miejsce zradzanie się wspólnoty kościelnej – nowego Jeruzalem<sup>46</sup>. Kościół, sprawując Najświętszą Ofiarę, kontynuuje ten akt przyjęcia i ofiarowania, co ukazuje Eucharystię jako rzeczywistość nie tylko paschalną, ale także wcieleniową, w której Chrystus staje się realnie obecny pośród swojego ludu. Papież przedstawia Maryję jako wzór pełnego uczestnictwa w tajemnicy eucharystycznej ofiary, nie tylko w chwili męki Chrystusa, ale przez całe swoje życie. Jej „tak” wypowiedziane przy zwiastowaniu i ofiarowanie Jezusa w świątyni stanowią zapowiedź jej duchowego uczestnictwa w ofierze Syna. Proroctwo Symeona wskazuje na nierozzerwalny związek między macierzyństwem Maryi a przyszłym cierpieniem Chrystusa, co sprawia, że jej życie można odczytywać jako nieustanną „antycypowaną Eucharystię” – przygotowanie na

---

<sup>42</sup> Zob. J. Szymik, *Msza Święta Ofiarą Chrystusa i Kościoła...*, s. 73.

<sup>43</sup> Zob. EE 12.

<sup>44</sup> Zob. EE 13.

<sup>45</sup> Por. EE 55.

<sup>46</sup> Zob. Jan Paweł II, *Homilia w uroczystość najświętszego ciała i krwi Chrystusa*, Rzym, 10 czerwca 2004, nr 3, w: *Rok Eucharystii*, Dokumenty Kościoła I, red. P. Pindur, Katowice 2004.

ofiary Golgoty. Maryja jawi się tu jako pierwsza, która przeżywa „komunię duchową” – wewnętrzne zjednoczenie z ofiarą Chrystusa, zanim dokonała się ona w sposób sakramentalny. Ta duchowa ofiara osiąga szczyt na Kalwarii, gdzie Maryja stoi u stóp krzyża, w pełni zjednoczona z Synem<sup>47</sup>. „Otwarty bok Chrystusa jest miejscem, gdzie rodzi się Kościół, i mają swój początek sakramenty budujące tenże Kościół: Chrzest i Eucharystia, dar i węzeł miłości”<sup>48</sup>. Również w ofiarniczych gestach Maryi, która ofiaruje Syna Ojcu, można dostrzec, że Eucharystia nie jest tylko ofiarą Chrystusa, lecz również Kościoła<sup>49</sup>. Następnie jej udział w Eucharystii sprawowanej przez apostołów po zmartwychwstaniu jest przedłużeniem tej ofiary i pełnym jej wypełnieniem w Kościele. Papież podkreśla zatem, że Eucharystia nie jest tylko momentem sprawowania sakramentu, ale rzeczywistością, w którą można wchodzić poprzez życie ofiary, w duchowym zjednoczeniu z Chrystusem – tak jak uczyniła to Maryja. Kościół, a zarazem każdy wierny, wzorując się na Niej, jest wezwany do tego samego eucharystycznego stylu życia, w którym codzienne doświadczenia mogą stanowić uczestnictwo w ofierze Chrystusa, stając się fundamentem duchowości eucharystycznej, wykraczającym poza płaszczyznę obrzędu<sup>50</sup>.

Kolejny papież, Benedykt XVI, w adhortacji *Sacramentum caritatis* wskazuje na związek między ofiarą Chrystusa a ofiarą Kościoła poprzez fakt włączenia wiernych w swoją ofiarę. Chrystus w ten sposób nieustannie buduje swoje ciało<sup>51</sup>. Jest to zarazem objawianiem się płodnej miłości Boga, która rodzi Kościół, gdyż dynamika ofiary Chrystusa jest rozciągnięta na całe życie Ludu Bożego, tak by ten stawał się obrazem Chrystusa<sup>52</sup>. Łącząc się w Nim i z Nim, cały Lud Boży oddaje Ojcu cześć<sup>53</sup>.

Ratzinger, jeszcze zanim został papieżem, w refleksji nad ofiarą przyrównuje Kanon rzymski do roli nośnika ofiary. Dzięki Chrystusowi, który przemieniając śmierć w modlitwę, zabiera wszelkie ludzkie troski, na-

<sup>47</sup> Por. EE 56.

<sup>48</sup> Zob. XI Zwyczajne Zgromadzenie Biskupów, *Eucharystia: źródło i szczyt życia i posłannictwa Kościoła...*, nr 11.

<sup>49</sup> Zob. H. Balthasar, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, w: J. Ratzinger, H. Balthasar, R. Graber, *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, tłum. J. Adamska, W. Łaszewski, Warszawa 1991, s. 44.

<sup>50</sup> Zob. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, Watykan 2005, nr 20.

<sup>51</sup> Zob. Benedykt XVI, *Adhortacja Sacramentum caritatis*, Watykan 2007, nr 14.

<sup>52</sup> Zob. W. Wołyniec, *Eucharystia w adhortacji Sacramentum Caritatis Benedykta XVI*, s. 109–113, w: *Eucharystia – tradycja czy teraźniejszość?*, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008.

<sup>53</sup> Zob. J. Ratzinger, *Służyć prawdzie...*, s. 315.

dzieje, oczekiwania i przyłącza je do siebie. Konsekwencją tego, jest to, że zgromadzeni na Eucharystii stają się współofiarującymi. Wskazuje, że Chrystus nie jest oddzielony od swojego ludu, ale przyjmuje zgromadzenie na podstawie fragmentu „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12,32)<sup>54</sup>.

Potwierdzeniem tego, że ofiara eucharystyczna jest również ofiarą Kościoła, jest treść *Wprowadzenia* do Mszału rzymskiego:

W nich bowiem [modlitwach eucharystycznych – W.J.] kapłan, dokonując anamnezy, zwraca się do Boga w imieniu całego ludu, składa Mu dzięki oraz przedstawia żywą i świętą Ofiarę, to znaczy dar ofiarny Kościoła i Hostię, której ofiarowaniem sam Bóg chciał być prześlągany, oraz prosi, aby Ciało i Krew Chrystusa były ofiarą miłą Ojcu i zbawienną dla całego świata<sup>55</sup>.

Natura kapłaństwa urzędowego rzuca właściwe światło również na inne kapłaństwo o wielkim znaczeniu, mianowicie na królewskie kapłaństwo wiernych, których duchowa ofiara spełnia się przez posługę kapłanów w łączności z ofiarą Chrystusa [...] ludem, który w Chrystusie dzięki czyni za misterium zbawienia, składając Jego Ofiarę; wreszcie ludem, który przez Komunię Ciała i Krwi Chrystusa zrasta się z jedno<sup>56</sup>.

Cytowane teksty ukazują głębokie znaczenie ofiary eucharystycznej jako aktu całego Kościoła, dokonywanego w jedności z Chrystusem. Pierwszy fragment podkreśla rolę kapłana, który w imieniu wspólnoty składa Bogu dziękczynienie i przedstawia ofiarę Chrystusa jako prześląganie za grzechy świata. Jest to wyraz anamnezy – uobecnienia zbawczego dzieła Chrystusa, w którym dar ofiarny Kościoła łączy się z jedyną i doskonałą Hostią – samym Chrystusem. Drugi fragment rozwija tę myśl, wskazując na współdziałanie całego Ludu Bożego w ofierze. Kapłaństwo urzędowe, sprawowane przez wyświęconych szafarzy, nie jest zamknięte w sobie, ale służy realizacji kapłaństwa powszechnego wiernych. Dzięki posłudze kapłanów duchowe ofiary wiernych zostają złączone z ofiarą Chrystusa, a uczestnictwo w Eucharystii prowadzi do coraz głębszego jednoczenia się z Nim. Oba teksty ukazują Eucharystię jako akt wspólnotowy, w któ-

---

<sup>54</sup> Zob. J. Ratzinger, *Bóg jest blisko nas. Eucharystia: centrum życia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2002, s. 54–55.

<sup>55</sup> *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, nr 2, s. 15, w: *Mszal Rzymski dla diecezji polskich* (1986) [dalej: MR].

<sup>56</sup> Tamże, nr 5, s. 16.

rym kapłan działa w imieniu Kościoła, ale jednocześnie cała wspólnota wierzących uczestniczy w składaniu ofiary. To właśnie przez Eucharystię Lud Boży staje się prawdziwie jednym ciałem i „trwa w żywotnej relacji z Kościołem”<sup>57</sup>, dziękując za dar zbawienia całego świata i składając siebie w duchowej ofierze Bogu. Wskazuje to na ostateczny cel Liturgii, która ma sprawić, aby cały świat stał się świątynią i ofiarą dla Boga<sup>58</sup>.

Przyglądając się prefacjom, również dostrzec można modlitwy, w których zanoszona jest ofiara Kościoła: „Ty przyjmujesz nasze wyrzeczenia jako ofiarę ku Twojej chwale, bo one poskramiają naszą pychę i otwierają serca na potrzebę biednych”<sup>59</sup>. Tekst ten podkreśla, że Bóg przyjmuje ludzkie wyrzeczenia jako ofiarę, która nie tylko oddaje Mu chwałę, ale także prowadzi do wewnętrznej przemiany człowieka. Umartwienia pomagają przezwyciężyć pychę i otworzyć serca na potrzeby bliźnich, ukazując ściśle związek między ofiarą a miłością bliźniego. „On sam, jako prawdziwy i wieczny Kapłan, ustanawiając obrzęd wiekuistej Ofiary, pierwszy się Tobie oddał w zbawczej Ofierze i nam polecił ją składać na swoją pamiątkę”<sup>60</sup>.

Kolejna prefacja wskazuje na Chrystusa jako prawdziwego i wiecznego Kapłana, który jako pierwszy złożył siebie w zbawczej ofierze i przekazał Kościołowi polecenie jej ponawiania. Eucharystia nie jest więc jedynie wspomnieniem, ale realnym uczestnictwem w uczcie oraz ofierze Chrystusa, której On sam jest Fundatorem i Pełnią, a przez uobecnienie przeszłości kieruje Lud Boży ku przyszłości<sup>61</sup>. „[...] przez co sami stają się [wierni – W.J.] ofiarą świętą i żywym ołtarzem”<sup>62</sup>, „Miłosierny Boże, uświęć te dary złożone jako znak ofiary duchowej i spraw, byśmy sami stali się wiecznym darem dla Ciebie”<sup>63</sup>. Trzeci i czwarty tekst podkreślają wymiar osobistego uczestnictwa wiernych w ofierze. Przez komunie eucharystyczną i życie zgodne z duchem Chrystusa wierni stają się „żywym ołtarzem” i „świętą ofiarą”, składając Bogu nie tylko to, co posiadają, ale samych siebie<sup>64</sup>. Ostatecznym celem jest przemiana człowieka w „wieczysty dar” dla Boga, co oznacza całkowite oddanie się Jego woli i zjednoczenie z Nim,

<sup>57</sup> Jan Paweł II, *List apostolski Mane nobiscum Domine*, nr 10.

<sup>58</sup> Zob. J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, tłum. W. Życiński, Lublin 1993, s. 83.

<sup>59</sup> 3. Prefacja wielkopostna, MR, s. 27\*.

<sup>60</sup> 1. Prefacja o Najświętszej Eucharystii, MR, s. 63\*.

<sup>61</sup> Jan Paweł II, *List apostolski Mane nobiscum Domine*, nr 15.

<sup>62</sup> Prefacja na poświęcenie ołtarza, MR, s. 101\*.

<sup>63</sup> Modlitwa nad darami z czwartku 7. tyg. wielkanocnego, MR, s. 235.

<sup>64</sup> Zob. R. DeGrandis, *Uzdrowienie przez Eucharystię*, tłum. W. Łaszewski, Warszawa 1994, s. 122.

aby to spotkanie z Bogiem rodziło pragnienie dawania świadectwa i ewangelizacji. Wszystkie te prefacje razem ukazują, że chrześcijańska ofiara nie ogranicza się jedynie do sprawowania Eucharystii, lecz obejmuje całe życie wiernych, które staje się nieustanną ofiarą miłą Bogu, oraz pogłębianiem eucharystycznej bliskości<sup>65</sup>. Cytowane fragmenty tekstów mszalnych demonstrują głębokie znaczenie ofiary w życiu chrześcijańskim, wskazując na jej różne aspekty: wyrzeczenie, udział w kapłaństwie Chrystusa oraz duchową przemianę wiernych – ich nawrócenie<sup>66</sup>.

Teksty z modlitw eucharystycznych podkreślają istotę ofiary składanej przez Kościół w Eucharystii oraz jej głęboki wymiar duchowy, obejmujący całe życie wiernych. Pierwsza modlitwa: „Boże, przyjmij łaskawie tę Ofiarę od nas”<sup>67</sup> wyraża prośbę, by Bóg przyjął dar składany na ołtarzu – ofiarę Chrystusa, w którą włącza się cały Kościół. Eucharystia nie jest bowiem tylko ofiarą samego Chrystusa, ale także Kościoła, który w niej uczestniczy i przez nią jednoczy się z Bogiem. Zjednoczenie to najpełniej odbywa się poprzez wspólne spożywanie jednego Chleba eucharystycznego – stając się jednym ciałem<sup>68</sup>. Kolejna modlitwa: „Niech on nas uczyni wiecznym darem dla Ciebie”<sup>69</sup> odnosi się do głębokiej prawdy, że wierni, uczestnicząc w Eucharystii, nie tylko przyjmują Ciało i Krew Chrystusa, ale sami stają się ofiarą złożoną Bogu. Eucharystia przemienia człowieka, czyniąc go „wieczystym darem” – w pełni oddanym Bogu, gotowym na życie w jedności z Nim zarówno na ziemi, jak i w wieczności. Komunia sakramentalna pokazuje owoc tej jedności<sup>70</sup>. To Duch Święty uczy wiernych składać się jako ofiarę. Podkreślony jest tutaj pneumatologiczny wymiar chrześcijańskiej codzienności<sup>71</sup>. Modlitwa ta jest również akceptacją połączenia ofiary wiernych z ofiarą Chrystusa, gdyż Chrystus cały czas pozostaje jedynym ofiarodawcą. Łączy On swoją ofiarę z ofiarą Kościoła poprzez włączenie wiernych w swoje ciało<sup>72</sup>. Oba przykłady ukazują więc Eucharystię jako miejsce nie tylko przyjęcia ofiary Chrystusa, ale także aktywnego uczestnictwa wiernych w Jego zbawczej ofierze. Składanie siebie Bogu w duchu eucharystycznym jest drogą oraz przejawem pełnej komunii

<sup>65</sup> Zob. Jan Paweł II, *List apostolski Mane nobiscum Domine*, nr 24.

<sup>66</sup> Zob. J. Ratzinger, *Służyć prawdzie...*, s. 181.

<sup>67</sup> 1. modlitwa eucharystyczna, MR, 307\*.

<sup>68</sup> Zob. Jan Paweł II, *List apostolski Mane nobiscum Domine*, nr 20.

<sup>69</sup> 3. modlitwa eucharystyczna, MR, 325\*.

<sup>70</sup> Zob. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Rok Eucharystii...*, nr 27.

<sup>71</sup> Zob. B. Nadolski, *Liturgia. Eucharystia...*, s. 313.

<sup>72</sup> Zob. L. Bouyer, *Eucharist. Theology and spirituality of the eucharistic prayer...*, s. 454.

z Nim, komunii braterskiej, i uświęcenia całego życia na drodze pojednania, które to odnosi się do świata i Kościoła<sup>73</sup>.

## ISTOTA OFIARY KOŚCIOŁA WE WSPÓŁCZESNYCH NURTACH TEOLOGICZNYCH

Na czym właściwie polega istota ofiary Kościoła? W jaki sposób Katechizm Kościoła Katolickiego tłumaczy problematykę Eucharystii jako ofiary Kościoła? W punktach 1362–1372 możemy znaleźć syntezę teologii na temat relacji Kościoła i jego roli w ofierze eucharystycznej. Katechizm uczy, że Kościół włącza się w ofiarę Chrystusa, będąc Jego Ciałem. Sprawowana jest cały czas jedna ofiara – Chrystusa i Kościoła, ponieważ niezmienny pozostaje Ten, który ofiarę sprawuje – Chrystus-Kapłan, tylko w innej formie niż podczas ofiary krzyżowej – poprzez posługę prezbiterów. „Jedno ciało Kościoła istnieje uprzednio jako ciało Chrystusa na krzyżu i jako sakramentalne Ciało w Eucharystii”<sup>74</sup>. Chrystus, będąc Głową, a zarazem ofiarą, sprawia, że całe Jego mistyczne Ciało jest składane na ofiarę Ojcu. Dzięki temu ofiara Chrystusa staje się również ofiarą członków Kościoła. Katechizm podkreśla aspekt ofiary:

Życie wiernych, składane przez nich uwielbienie, ich cierpienia, modlitwy i praca łączą się z życiem, uwielbieniem cierpieniami, modlitwami i pracą Chrystusa i z Jego całkowitym ofiarowaniem się, i nabierają w ten sposób nowej wartości<sup>75</sup>.

Co z tym idzie, Kościół również partycypuje w owocach ofiary Chrystusa. W odróżnieniu od nauczania Soboru Trydenckiego, Katechizm inaczej rozkłada akcenty. Wychodzi od Eucharystii jako ofiary dziękczynnej i uwielbienia<sup>76</sup>. Dzięki uobecnieniu się jedynej ofiary Chrystusa Lud Boży ma możliwość złożenia ofiary. Podkreślona jest rola Ducha Świętego, który działa podczas uobecnienia ofiary krzyża. Jedność w ciele Chrystusa jest dana Kościołowi przez Chrystusa poprzez wylanie Ducha Świętego<sup>77</sup>. Ce-

---

<sup>73</sup> Zob. Jan Paweł II, *List apostolski Mane nobiscum Domine*, nr 21.

<sup>74</sup> K. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu. 2. Bóg był w Chrystusie*, tłum. M. Dylewski, Kraków 1984, s. 285.

<sup>75</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2021<sup>2</sup> [dalej: KKK], 1368.

<sup>76</sup> Zob. KKK 1358.

<sup>77</sup> Zob. Jan Paweł II, *List apostolski Mane nobiscum Domine*, nr 20.

lem zaś jest zjednoczenie z Chrystusem dzięki komunii świętej<sup>78</sup>. Złączenie to obejmuje wszystkich wiernych rozproszonych po całym świecie<sup>79</sup>.

Innym ujęciem tego zagadnienia jest spojrzenie na Eucharystię jako ofiarę składaną zarówno przez Chrystusa, jak i przez Kościół. W takim ujęciu bierne aspekty męki Chrystusa – jak pojmanie czy biczowanie – mogą być postrzegane jako symboliczne odniesienie do ofiary, którą składa Kościół. Oznacza to, że ofiara Kościoła przynosi konkretne duchowe owoce: uzdrawia człowieka, leczy jego wnętrze, oczyszcza i doskonali jego miłość. Dzięki niej człowiek może przewyciężyć swój egoizm i uczyć się ofiarności wobec innych<sup>80</sup>. Pełne złożenie tej ofiary nastąpi ostatecznie w chwili jego śmierci<sup>81</sup>.

Współczesna teologia biblijna z kolei wyróżnia podwójny kerygmat obecny w pierwotnym Kościele. Pierwszy, nazywany chrystologiczno-soteriologiczno-ofiarniczym, który podkreśla śmierć Jezusa w wymiarze ekspiacyjnym i historycznym, oraz drugi, eucharystyczno-soteriologiczno-ofiarniczy, który śmierć Chrystusa łączy z Eucharystią. Tekstem wyjściowym dla drugiego jest Pierwszy List do Koryntian 11,23–25. Według biblistów gest łamania chleba oraz podania konsekrowanego chleba uczniom świadczy o uczestnictwie apostołów w ofierze Chrystusa. Jezus nadaje nową interpretację, która pozwala na łączenie wydarzeń Wieczernika z wydarzeniem Golgoty. Dzięki temu następuje złączenie we wspólnym losie – oddanie życia na ofiarę Ojcu. Ofiara Kościoła zatem staje się ofiarą duchową, która łączy się z uobecniającą się ofiarą Chrystusa podczas każdej Eucharystii. W ten sposób można interpretować słowa Jezusa skierowane do Samarytanki, kiedy Chrystus wspomina o oddawaniu czci w Duchu i prawdzie (J 4,24)<sup>82</sup>.

Kolejną próbą uchwycenia relacji pomiędzy ofiarą Kościoła a ofiarą Chrystusa jest przyjęcie modelu Oblubieniec – Oblubienica oraz Kościoła jako Matki. Model Kościoła Oblubienicy zwraca uwagę na postawę oddania oraz wierności. Ofiara Chrystusa jest pamiątką Kościoła, który rozpoznaje w sobie Oblubienicę Chrystusa, gotową do uctowania i zaślubin. Postawa ta sprawia, że oblubienicza ofiara Chrystusa dokonuje się tu i teraz. Przekazywanie Chrystusa przez Kościół pozwala na ciągłość współczesno-

---

<sup>78</sup> Zob. G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, w: *Znaki Tajemnicy*, red. K. Porosło, R. Woźniak, Kraków 2018, s. 370.

<sup>79</sup> Zob. J. Ratzinger, *Służyć prawdzie...*, s. 144.

<sup>80</sup> Zob. J. Szymik, *Msza Święta Ofiarą Chrystusa i Kościoła...*, s. 74.

<sup>81</sup> Zob. F. Blachnicki, *Eucharystia pokarm na śmierć i życie*, Kraków 2004, s. 17.

<sup>82</sup> Zob. M. Rosik, *Eucharystia w tradycji biblijnej*, Wrocław 2022, s. 970–971.

ści pomiędzy Kościołem a Chrystusem. Fakt przyjmowania przez Kościół oblubieńczej ofiary Chrystusa sprawia, że Oblubienica staje się uczestnikiem Misterium Śmierci i Zmartwychwstania. Tak jak miłość pomiędzy Oblubieńcem i Oblubienicą wymaga ofiary – wyjścia z egoizmu, tak ofiara może być postrzegana jako pozwolenie Bogu na zjednoczenie się z Nim w dynamicznym przekazywaniu miłości między Ojcem i Synem<sup>83</sup>. Pojawia się również motyw „stopienia się” w ekstazie, które jest doświadczeniem „ofiarniej rany” zarówno Chrystusa, jak i Kościoła<sup>84</sup>. Model Kościoła Matki sprowadza się do ukazania macierzyństwa, przez które rozumiana jest płodność Oblubienicy, pośrednicząca w poświęceniu i „zradzaniu się” zbawienia. Dzięki temu każdy w Kościele zostaje odrodzony. W tym wymiarze zarówno gotowości do oddania się poprzez całkowite „tak” oraz wierności, jak również pośredniczeniu w płodności oblubieńczej pamięci Kościoła można mówić o ofierze Kościoła zjednoczonej z ofiarą Chrystusa<sup>85</sup>.

## WNIOSKI

Na podstawie przeprowadzonych badań można sformułować kilka zasadniczych wniosków. Przede wszystkim, Eucharystia rozumiana była jako ofiara Kościoła już od pierwszych wieków jego istnienia, co potwierdzają zarówno źródła patrystyczne, jak i dawna praktyka liturgiczna.

Analiza nauczania Magisterium Kościoła po Soborze Watykańskim II pozwala wskazać szereg istotnych przesunięć akcentów oraz pogłębionych refleksji teologicznych, które pozwalają lepiej zrozumieć Eucharystię jako ofiarę Kościoła. Na podstawie dokumentów posoborowych można wyróżnić trzy zasadnicze linie rozwoju:

### 1. Pogłębione rozumienie eklezjalnego wymiaru ofiary Kościoła

Dokumenty Magisterium po II Soborze Watykańskim nie dokonały zerwania z wcześniejszą tradycją eucharystyczną, lecz ukazały ją w nowym świetle, eksponując rolę całego Kościoła w misterium ofiary. Eucharystia nie jest wyłącznie uobecnieniem ofiary Chrystusa, ale staje się również ofiarą Kościoła – wspólnoty, która przez zjednoczenie z Głową realnie uczestniczy w ofierze Syna Bożego<sup>86</sup>. Odkrycie to nadaje nowy wymiar

<sup>83</sup> Zob. J. Ratzinger, *Służyć prawdzie...*, s. 153.

<sup>84</sup> Por. A. Cooper, *Boski eros. Liturgiczna teologia ciała*, tłum. L. Bigaj, Kraków 2024, s. 109–123.

<sup>85</sup> Zob. J. Królikowski, *Eucharystia źródłem życia w Kościele*, Tarnów 2021, s. 76–79; por. J. Ratzinger, *Służyć prawdzie...*, s. 378.

<sup>86</sup> Zob. K. Baran, *Eucharystia celebracją Paschalnego Misterium*, Warszawa 1994, s. 110–111.

relacji Kościół–Eucharystia: wspólnota wierzących nie tylko czerpie z Eucharystii, lecz także w niej samą siebie składa w darze. Rozwój tej myśli nie ogranicza się do teologii dogmatycznej – przenika on liturgikę, teologię pastoralną, duchowość<sup>87</sup>, sakramentologię oraz biblistykę. Wszystkie te dyscypliny odczytują Eucharystię jako wydarzenie wspólnotowe, mające centralne znaczenie dla życia i tożsamości Kościoła.

## 2. Aktywne uczestnictwo wiernych jako element współofiarowania

Jednym z kluczowych wniosków wynikających z dokumentów posoborowego Magisterium jest ujęcie uczestnictwa wiernych w Eucharystii jako rzeczywistego udziału w ofierze. Sobór oraz kolejne dokumenty papieskie podkreślają, że uczestnictwo nie ogranicza się do obecności fizycznej, ale ma wymiar egzystencjalny i duchowy. Kościół, jako Mistyczne Ciało Chrystusa, złączony z Nim w miłości, składa siebie Ojcu – zarówno przez posługę kapłana, jak i w osobie wiernych, którzy czynnie uczestniczą w liturgii<sup>88</sup>. Maryja jawi się tutaj jako „ikona Kościoła eucharystycznego” – Jej *fiat* staje się wzorem dla każdego wierzącego, który w Komunii św. wyraża osobiste „oto jestem”<sup>89</sup>. Wierni współofiarowują siebie poprzez słuchanie Słowa, modlitwę, śpiew, dziękczynienie, a nade wszystko – przez przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej<sup>90</sup>. Eucharystia w ten sposób formuje postawę daru z siebie i buduje Kościół jako wspólnotę ofiarną.

## 3. Związek między Eucharystią, a ofiarniczym życiem Kościoła

Trzeci ważny wniosek dotyczy tożsamości Kościoła w relacji do Eucharystii. Z nauczania Magisterium wynika, że Kościół jako Ciało Chrystusa jest rozumiane poprzez *communio* – to jest komunie człowieka z Bogiem – mające wyraz w nierozdzielnej komunii wcielonego Słowa – Eucharystii<sup>91</sup>. To właśnie Eucharystia uczy Kościół postawy daru z siebie – za żywych i zmarłych, za jedność, za zbawienie świata. Przyniesienie chleba i wina na ołtarz to nie tylko gest liturgiczny, ale wyraz duchowej ofiary każdego uczestnika. W tym kontekście Eucharystia jest wspólnotowym, a nie indywidualnym aktem kultu – jest ofiarą całego Ludu Bożego.

<sup>87</sup> Por. R. Rogowski, *Od wschodu słońca aż do jego zachodu. Eucharystia, człowiek, świat*, Opole 1977, s. 84–98.

<sup>88</sup> Zob. XI Zwyczajne Zgromadzenie Biskupów, *Eucharystia: źródło i szczyt życia i posłannictwa Kościoła*, 2005, nr 48–49.

<sup>89</sup> Zob. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Rok Eucharystii...*, nr 24.

<sup>90</sup> Zob. S. Araszczyk, *Celebracja Eucharystii po Soborze Watykańskim II*, w: *Eucharystia – tradycja czy teraźniejszość?*, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008, s. 63–64.

<sup>91</sup> J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1994, s. 84.

#### 4. Ekumenizm

Owoce rozwijającej się refleksji teologicznej dostrzegalne są także w dialogu ekumenicznym, czego wyrazem jest m.in. tak zwany dokument z Limy, który akcentuje ofiarniczy charakter życia Kościoła: w Chrystusie wierni ofiarowują siebie Bogu w codziennym życiu jako duchową, świętą ofiarę, umacnianą łaską Eucharystii, prowadzącą do uświęcenia, pojednania i służby na rzecz pokoju w świecie<sup>92</sup>. Jezus Chrystus jest jedynym kapłanem Nowego Przymierza, a całemu Kościołowi – w sensie pochodnym – przysługuje udział w Jego kapłaństwie, wyrażający się w ofiarowaniu życia i modlitwie za zbawienie świata. Duchowni, choć dzielą to kapłaństwo z wiernymi, pełnią szczególną posługę, umacniając wspólnotę poprzez Słowo, sakramenty, modlitwę i pasterskie przewodnictwo<sup>93</sup>.

Na przedstawionych przykładach widać, jak współcześnie aktualne są słowa Jana Pawła II, że „Eucharystia jest zbyt wielkim darem, ażeby można było tolerować dwuznaczności i umniejszenia”<sup>94</sup>. Dzięki skupieniu uwagi na Eucharystii każda z dziedzin teologii czerpie z Eucharystii inspirację oraz przyczynia się do urzeczywistnienia się nauki Kościoła o Eucharystii jako szczycie i źródle całego życia chrześcijańskiego<sup>95</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

- Araszczuk S., *Celebracja Eucharystii po Soborze Watykańskim II*, w: *Eucharystia – tradycja czy teraźniejszość?*, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008, s. 57–68.
- Balthasar H., *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, w: J. Ratzinger, H. Balthasar, R. Graber, *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, tłum. J. Adamska, W. Łaszewski, Warszawa 1991.
- Baran K., *Eucharystia celebracją Paschalnego Misterium*, Warszawa 1994.
- Benedykt XVI, *Adhortacja Sacramentum caritatis*, Watykan 2007.
- Blachnicki F., *Eucharystia pokarm na śmierć i życie*, Kraków 2004.
- Bouyer L., *Eucharist. Theology and spirituality of the eucharistic prayer*, transl. Ch. Quinn, Notre Dame 2006.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989.

---

<sup>92</sup> Por. Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne*, w: W. Hryniewicz, S.J. Koza, *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, Lublin 2012, nr 10, s. 38.

<sup>93</sup> Por. tamże, nr 17.

<sup>94</sup> EE 10.

<sup>95</sup> Zob. KKK 1322–1325.

- Cooper A., *Boski eros. Liturgiczna teologia ciała*, tłum. L. Bigaj, Kraków 2024.
- DeGrandis R., *Uzdrowienie przez Eucharystię*, tłum. W. Łaszewski, Warszawa 1994.
- Didache*, w: *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, tłum. Anna Świderkówna, red. M. Starowieyski, Kraków 2010.
- Konferencja Episkopatu Polski, *List Episkopatu Polski na Rok Eucharystii. Eucharystia źródłem i szczytem życia i misji Kościoła*, Warszawa 2004.
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznym*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1997.
- Froniewski J., *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*, Wrocław 2011.
- Hryniewicz W., *Żyjemy z daru paschalnej Ofiary*. w: *Eucharystia na ołtarzu świata*, red. S. Koperek, Kraków 2006, s. 49–69.
- Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja Eucharisticum mysterium*, Watykan 1967.
- Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici*, Watykan 1988.
- Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia in Eucharistia*, Watykan 2003.
- Jan Paweł II, *Homilia w uroczystość najświętszego ciała i krwi Chrystusa*, Rzym 2004, w: *Rok Eucharystii, Dokumenty Kościoła I*, red. P. Pindur, Katowice 2004.
- Jan Paweł II, *List apostolski Dominicae cenae*, Watykan 1980.
- Jan Paweł II, *List apostolski Mane nobiscum Domine*, Watykan 2004.
- XI Zwyczajne Zgromadzenie Biskupów, *Eucharystia: źródło i szczyt życia i posłannictwa Kościoła*, Watykan 2005.
- Jelonek T., *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1991.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002<sup>2</sup>.
- Katolicki komentarz biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004.
- Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne*, w: W. Hryniewicz, S.J. Koza, *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, Lublin 2012.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, Watykan 2005.
- Królikowski J., *Eucharystia źródłem życia w Kościele*, Tarnów 2021.
- Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, Wrocław 1984, s. 284–293.
- Malina A., *Nowy komentarz biblijny. List do Hebrajczyków*, Częstochowa 2018.
- Msza rzymski dla diecezji polskich* (1986), Poznań 2013.
- Müller G.L., *Msza Święta – źródło chrześcijańskiego życia*, tłum. S. Śledziewski, Lublin 2007.
- Nadolski B., *Liturgika. Eucharystia*, t. 4, Poznań 2011.
- O'Connor J., *The Hidden Manna. A Theology of the Eucharist*, San Francisco 2005.
- Paweł VI, *Encyklika Mysterium Fidei*, Watykan 1965.
- Pius XII, *Encyklika Mediator Dei*, Kielce 1948, s. 57–59.

- Ratzinger J., *Bóg jest blisko nas. Eucharystia: centrum życia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2002.
- Ratzinger J., *Kościół wspólnotą*, tłum. W. Życiński, Lublin 1993.
- Ratzinger J., *Służyć prawdzie*, tłum. A. Warkotsch, Wrocław 1986.
- Ratzinger J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1994.
- Reroń T., *Eucharystia w dokumentach Pawła VI*, w: *Eucharystia – tradycja czy teraźniejszość?*, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008, s. 69–92.
- Rogowski R., *Od wschodu słońca aż do jego zachodu. Eucharystia, człowiek, świat*, Opole 1997.
- Rosik M., *Eucharystia w tradycji biblijnej*, Wrocław 2022.
- Schelkle K., *Teologia Nowego Testamentu, 2: Bóg był w Chrystusie*, tłum. M. Dylewski, Kraków 1984, s. 277–287.
- Sinka T., *Zarys liturgiki*, Kraków 2018.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008, s. 97–166.
- Staniek E., *Eucharystia jako Ofiara*, w: *Eucharystia na ołtarzu świata*, red. S. Koperek, Kraków 2006, s. 27–48.
- Strzelczyk G., *Sakrament Eucharystii w: Znaki Tajemnicy*, red. K. Porosło, R. Woźniak, Kraków 2018, s. 347–389.
- Szymik J., *Msza Święta Ofiarą Chrystusa i Kościoła*, w: *Eucharystia – misterium – ofiara – kult*, red. J. Kopeć, Lublin 1997, s. 69–76.
- Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. R. Popowski, Warszawa 1997.
- Wołyniec W., *Eucharystia w adhortacji Sacramentum caritatis Benedykta XVI*, w: *Eucharystia – tradycja czy teraźniejszość?*, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008, s. 107–114.

---

## DOKUMENTACJA

---

Teologia w Polsce 19 (2025) 1, s. 143–152

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

### **„KOŚCIÓŁ I KOŚCIOŁY” INTERDYSCYPLINARNE SYMPOZJUM OGÓLNOPOLSKIE**

Problematyka „Kościół a Kościoły” to przewodnia myśl ogólnopolskiego sympozjum organizowanego przez pracowników naukowych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, a w szczególności przez członków Katedry Eklezjologii. Odbyło się ono 3 marca 2025 roku w Lublinie.

Właściwym otwarciem tego sympozjum była piękna liturgia eucharystyczna. Zgromadziliśmy się w małym kościółku pod wezwaniem św. Wojciecha przy Domu Na Podwalu nr 15. Modlitwie przewodził ks. abp Stanisław Budzik, metropolita lubelski. W homilii oparł się na tekstach biblijnych z dnia (Syr 17,24–29; Mk 10,17–27), wzywających do porzucenia wszystkiego, aby w sposób wolny podążać za Jezusem. Pasterz tutejszego Kościoła wspominał przy tym Romana Brandstaettera, a zakończył swoją refleksję poetyckim przesłaniem: „Nie możesz dać, czego nie posiadasz. Jeśli nie możesz czegoś dać, to to posiada ciebie”.

Dzięki życzliwości dyrektor Muzeum Narodowego w Lublinie dr Katarzyny Mieczkowskiej mogliśmy się zgromadzić w kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Królewskim w tym mieście nad Bystrzycą. Miejsce okazało się wręcz mistyczne. Nie można tu nie napisać słowa więcej o tej kaplicy, gdyż powstała ona jeszcze przed rozdarciem Kościoła w Europie, do jakiego doszło w XVI wieku w wyniku ruchów reformacyjnych. Dlatego stanowiąc widzialny znak jedności, doskonale nadawała się na przestrzeń dla naszych intelektualnych i duchowych wysiłków, skupiających się w obradach o znamienym tytule „Kościół i Kościoły”.

Te „Krakowskie Medytacje o Kościele” (Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis) odbywały się zatem w unikalnej Kaplicy Trójcy Świętej, integrującej w sobie malarską kulturę Rusi oraz gotycką architekturę Europy Zachodniej. Ta kaplica bowiem to jeden z najcenniejszych zabytków sztuki średniowiecznej w Polsce, łączący gotycką architekturę z bizantyńsko-ruską polichromią. Jest to niepowtarzalne miejsce, gdzie zachodnia forma budowli harmonijnie współlistnieje z wschodnimi freskami. Już sama przestrzeń jakby wymuszała kontemplację tajemnicy Kościoła, będącego wydarzeniem Trójosobowego Boga i człowieka wiary, ucząc wrażliwości na eklezjalną jedność. Ten *locus sacer* to świadectwo wielokulturowości średniowiecznej Polski i najlepszy przykład sztuki sakralnej spajającej tradycje wschodnie i zachodnie.

Kaplica Trójcy Świętej została wzniesiona w XIII wieku, prawdopodobnie z inicjatywy księcia Leszka Czarnego. W XV wieku, za panowania króla Władysława Jagiełły, wewnątrz kaplicy pokryto malowidłami w stylu bizantyńsko-ruskim. Prace te wykonali prawdopodobnie artyści sprowadzeni z Rusi, co wpisywało się w politykę unii polsko-litewskiej oraz nurt upowszechniania sztuki prawosławnej na ziemiach Rzeczypospolitej. Freski – ukończone osiem lat po bitwie pod Grunwaldem, a zatem w roku 1418 – przedstawiają sceny biblijne, wizerunki świętych oraz samego Władysława Jagiełłę klęczącego przed Chrystusem Pantokratorem. Ich styl nawiązuje do sztuki bizantyńskiej, ale wiąże ją z lokalnymi elementami. To sprawia, że kaplica jest wyjątkowym przykładem przenikania kultur w Europie Środkowo-Wschodniej.

Obrady cieszyły się nie tylko dużą frekwencją uczestników, ale wzbogacone zostały patronatami honorowymi: ks. kard. prof. Grzegorza Rysia – metropolity łódzkiego, członka Rady ds. Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Polski, członka Międzynarodowego Zespołu ds. Karty Ekumenicznej, ks. prof. dr. hab. Roberta Tyrały – rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, oraz ks. prof. dr. hab. Mirosława Kalinowskiego – rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II.

Wypada też nadmienić skierowany do nas list, jaki wyszedł spod pióra ks. kard. Joségo Tolentina de Mendoncy’ego, prefekta Dykasterii ds. Kultury i Edukacji. Wyrażając wdzięczność dla Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenizmu i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kardynał jednocześnie wyraził „serdeczne podziękowanie za tę cenną inicjatywę naukową”. Przesłał również pozdrowienie dla zebranych w Lublinie uczestników sympozjum: „Z przyjemnością przesyłam serdeczne pozdrowienia prelegentom i uczestnikom Konferencji poświę-

conej tak ważnym i obiecującym tematom. Dialog ekumeniczny w doktrynie i praktyce ekumenicznej Soboru *Vaticanum II*, nabrał charakteru wspólnego poszukiwania prawdy, zwłaszcza o Kościele. Jak stwierdza dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*: «w dialogu ekumenicznym teologowie katoliccy, wierni doktrynie Kościoła, zgłębiając wraz z braćmi odłączonymi Boskie tajemnice, winni postępować z umiłowaniem prawdy, z miłością i pokorą» (art. 11; por. art. 3 soborowej deklaracji *Dignitatis humanae* o wolności religijnej). [...] Dlatego mam nadzieję, że ta konferencja będzie momentem inspiracji i refleksji w poszukiwaniu prawdy poprzez dialog, wzajemne zrozumienie i współpracę, i pozwoli nam pogłębić to wszystko, co nas łączy w tej samej wierze chrześcijańskiej, rozumiejąc w najlepszy możliwy sposób uzasadnione różnice”.

Merytorycznego otwarcia sympozjum „Kościół i Kościoły” – po słowie wstępnym dr K. Mieczkowskiej – dokonał ks. prof. dr hab. R. Tyrała, rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, który przybył na tę okazję do Lublina. W swoim wystąpieniu podkreślił znaczenie dialogu między Kościołami oraz potrzebę refleksji nad współczesnymi wyzwaniami ekumenicznymi. Rektor naszego uniwersytetu zwrócił też uwagę na znaczenie współpracy między uniwersytetami, które kierują się katolicką doktryną. Po nim głos zabrał o. prof. Andrzej Napiórkowski OSPPE, który powitał gości imiennie oraz dokonał krótkiego wprowadzenia teologicznego.

Piętnastominutowe referaty przedłożyli następujący prelegenci: dr Andrzej Frejlich, MN Lublin (*Kulturowe spotkanie Zachodu i Wschodu w kaplicy Trójcy Świętej*), ks. prof. dr hab. Mirosław S. Wróbel, KUL Lublin (*Prototypy Kościoła w Starym Testamencie*); Rabin Icchak Chaim Rapoport, Szwecja/Warszawa (*Synagoga i jej misja*); ks. dr hab. Marek Ławreszuk, Białystok (*Istota i natura Cerkwi*); dr hab. Rafał Leszczyński, prof. ChAT Warszawa (*Kościół powszechny a Kościoły w ujęciu ewangelicko-reformowanym*); ks. prof. dr hab. Kazimierz Pek MIC, KUL Lublin (*Maryja Matka jedności*); prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE, UPJPII Kraków (*Ludzki Kościół Trójcy Świętej jako sakramentalne misterium*); ks. dr Adam Sejbuk CM, UPJPII Kraków (*Główne metody w eklezjologii*); ks. dr hab. Jacenty Mastej, prof. KUL Lublin (*Wiarygodność Kościoła*); Msgr dr Michael Kahle, Congregazione Culto Divino e Disciplina dei Sacramenti, Watykan (*Geistlicher Ökumenismus: Die Einheit der Kirche entsteht im Gebet [Ekumenizm duchowy: jedność Kościoła powstaje na modlitwie]*); ks. dr hab. Janusz Lewandowicz, Łódź (*Kościół a Kościoły w łódzkiej perspektywie historyczno-teologicznej*).

Na uwagę zasługuje również prowadzenie sympozjum, które w swojej pierwszej części było moderowane przez prof. dr hab. Ewę Siemieniec-Golaś z Uniwersytetu Jagiellońskiego, a w drugiej części przez prof. dr hab. Ewę Okoń-Horodyńską także z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Warto też dopowiedzieć, że to lubelskie spotkanie – zorganizowane przez krakowską Katedrę Eklezjologii Uniwersytetu Papieskiego – połączyło aż siedem różnych ośrodków naukowych z Polski i z zagranicy. Nie można też przy tym pominąć prelegentów spoza Kościoła rzymskokatolickiego. W obradach brali bowiem udział przedstawiciele Cerkwi prawosławnej oraz Kościoła ewangelicko-reformowanego. Był także obecny rabin jako reprezentant judaizmu, który – po naszej chrześcijańskiej modlitwie *Ojcie Nasz*, otwierającej obradę – pomodlił się po hebrajsku. A z kolei na zakończenie, kiedy uwielbiliśmy Trójcę Świętą, I.Ch. Rapoport odśpiewał po hebrajsku jeden z psalmów.

Przejdźmy teraz do treści obrad, aby wgłębić się w towarzyszącą im problematykę. Pierwszy kontakt z określeniem „Kościoł i 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 *Kościoły partykularne 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 powszechny<sup>1</sup>.

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, kard. Marc Quillet oraz wielu innych teologów (np. J.R. Villar, J. Bujak, P. Rodriguez, E. Lanne, H.-J. Schulz). Niektórzy teologowie, inspirując się ideami minimalizacji rzymskiego centralizmu i usuwania przerostu instytucjonalności nad duchowością, postawili pod znak zapytania wyższość Kościoła powszechnego nad Kościołami partykularnymi. Broniąc ontologicznej uprzedniości jednego i jedynego Kościoła powszechnego, Ratzinger odwołał się do kategorii Oblubieńca 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

<sup>1</sup> Por. H. de Lubac, *Kościoły partykularne w Kościele powszechnym*, tłum. M. Spyra, Kraków 2004, s. 42.

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 jedynej Oblubienicy, w stosunku do konkretnego empirycznego urzeczywistnienia w poszczególnych Kościołach lokalnych była dla Ratzingera aż nadto ewidentna<sup>2</sup>. Natomiast W. Kasper zauważa, że pierwotna jerozolimska 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, w którym 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 Wieczery 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”<sup>3</sup>.

Kolejny poziom określenia „Kościół i Kościoły” nabiera koloru ekumenicznego i będzie odniesiony do rozróżnienia między powszechnym jednym chrześcijańskim Kościołem a jego indywidualnymi, lokalnymi przejawami lub licznymi denominacjami czy kongregacjami. Światowa Rada Kościołów, która ma swoją siedzibę w Genewie, skupia przecież aż 352 Kościoły i reprezentuje więcej niż 500 milionów wierzących w Chrystusa.

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

<sup>3</sup> *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 przemogą» (Maksym Wyznawca, *Opuscula theologica et polemica*).

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.

Jakkolwiek z pozycji rzymskokatolickiej – słysząc określenie „Kościół a Kościoły” – nie bez podstaw myślimy o Kościele katolickim – który swojego widzialnego znaku jedności upatruje w Biskupie Rzymu jako następcy św. 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 i apostolski 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 apostolski 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 apostolski, 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 ,18nn), i który założył na wieki jako «filary i podwalinę prawdy» (1 Tm 3,15). Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządzonym 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<sup>4</sup>. 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 i 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 «Kościół 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 «Kościół 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 stworzyła doktrynalne podstawy do pozytywnego rozstrzygnięcia problemu, które opiera się na doktrynie Kościołów siostrzanych<sup>5</sup>. Dlatego określenie

<sup>4</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium* [KK], nr 8.

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

„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.

Uwagę i zadziwienie wielu osób przykuwał fakt, że wraz z obradami była już dostępna publikacja posympozyjalna. Książka pod tytułem *Kościół a Kościoły*, wydana przez wydawnictwo naukowe UPJPII wraz z wydawnictwem Scriptum (Kraków 2025, ss. 336), to owoc szesnastej edycji owych krakowskich rozmyślań o Kościele. Kolegium redakcyjne tego szesnastego tomu tworzyli: Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, Adam Sejbuk CM i Piotr Szczur. Z kolei jego naukowymi recenzentami wydawniczymi byli ks. prof. dr hab. Przemysław Artemiuk z Uniwersytetu kard. S. Wyszyńskiego w Warszawie oraz ks. prof. dr hab. Jan Klinkowski z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Ta wielopoziomowa problematyka „Kościół a Kościoły” ma naturalnie jeszcze sporo innych wątków. Jej poszerzenie stanowią z pewnością refleksje autorów, pochodzących z różnych środowisk akademickich, które znalazły się w tym tomie, będącym poświadczeniem omawianego tu lubelskiego sympozjum, a które nie były przedmiotem prelekcji w czasie obrad.

W niniejszej serii Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis 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*, 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 UPJPII, 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 UPJPII, Kraków 2017; t. IX: *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2018; t. X: *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2019; t. XI: *Kościół i Maryja*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2020; t. XII: *Kościół i człowiek*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2021;

t. XIII: *Eucharystyczna wspólnota*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2022; t. XIV: *Kościół i świat*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2023; t. XV: *Kościół i kultura*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2024; t. XVI: *Kościół a Kościoły*, red. A.A. Napiórkowski, A. Sejbuk CM, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2025.

Lubelskie obrady o godz. 17.00 nabrały jeszcze innego kolorytu, a mianowicie byliśmy uczestnikami niezapomnianego spektaklu pt. *Odys płaczący*. To widowisko kierowane przez ks. dr. Mariusza Lacha, przygotowali studenci Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, odbyło się w sali teatralnej (CTW-02) tego znacznego ośrodka akademickiego w Polsce. Prelegentów i uczestników sympozjum „Kościół i Kościoły” powitał ks. dr hab. Piotr Wiśniewski, prorektor tej uczelni. Następnie głos zabrał reżyser, wspomniany ks. M. Lach. Przedstawienie trwało 38 minut. Tak oto kultura stała się przedłużeniem i nośnikiem naszych intelektualnych dywagacji.

Ponownie pojawia się nazwisko R. Brandstaettera, gdyż to on jest autorem sztuki *Odys płaczący*. Przekażmy teraz kilka myśli o tym dziele. To dramat podejmujący kwestie filozoficzne, egzystencjalne i biblijne. Sztuka Brandstaettera opowiada o powrocie Odyseusza do Itaki po wieloletniej tułaczce. Jednak w odróżnieniu od klasycznej wersji mitu, bohater nie jest zwycięskim i triumfującym władcą, lecz postacią pełną wewnętrznych rozterek, zmęczoną życiem i poszukującą sensu swoich doświadczeń. Odyseusz przeżywa głębokie rozczarowanie, gdy okazuje się, że świat, do którego wrócił, nie jest już taki, jaki był, kiedy go opuszczał. W jego postaci Brandstaetter ukazuje człowieka rozdartego między przeszłością a teraźniejszością, między mitem o wielkim bohaterze a jego rzeczywistym, ludzkim obliczem.

Brandstaetter, jako znawca kultury antycznej i Biblii, często reinterpretował znane motywy mitologiczne. W *Odysie płaczącym* przełamuje schemat herosa, pokazując go w świetle, jakim jest Nowym Testament. Można w tym dostrzec konfrontację wpływów dwudziestowiecznych kryzysów egzystencjalnych i filozofii egzystencjalistycznej wobec postulatów chrześcijańskich. Twórczość polskiego pisarza – nawróconego Żyda, który przyjął chrzest w 1947 roku – dopełnia w pewnym sensie wizję Homera. Gdyż Odys Brandstaettera – będąc przeciwieństwem bohatera, jakiego ukazano w *Iliadzie* – jest zdolny do miłosierdzia, przebaczenia, usposobiony pokojowo, gdyż niesie ze sobą już świat wartości, jaki wypływa z orędzia Jezusa z Nazaretu.

Ostatnim wymiarem sympozjum – po obradach i teatrze – był raut w uniwersyteckiej stołówce „Galeria Smaków”, gdzie nie brakowa-

ło ani przysmaków, ani wina. Ten wieczór teologów zawdzięczaliśmy wspaniałomyślności Jego Magnificencji, ks. prof. dr. hab. Mirosława Kalinowskiego. Lubelski rector magnificus okazał się wspaniałym gospodarzem, za co składamy mu podziękowania.

Z ekumeniczną wrażliwością podchodzimy zatem do sprawy 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 św. 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 wypełnia 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”<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Ut unum sint*, Watykan 1995, nr 7.

---

## RECENZJE

---

Leila Miller, Trent Horn, *Tak zostaliśmy stworzeni. Jak przygotować dzieci do zmierzenia się ze współczesnymi wyzwaniem moralnymi*, tłum. Adam Świeżyński, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2024, 226 s.

Współczesną rzeczywistość charakteryzuje wyraźne rozchwianie norm moralnych, zatarcie podstawowych pojęć oraz postępujący zanik klarowności społecznych ról, przez co fundamenty wychowania moralnego stają się coraz trudniejsze do uchwycenia. W efekcie wielu rodziców, mimo szczerych intencji, doświadcza trudności w realizowaniu swojej podstawowej misji, jaką jest odpowiedzialne i świadome przewodzenie własnym dzieciom. Istnieje przy tym realne ryzyko, że dzieci dorastające w środowisku relatywizmu moralnego, szczególnie pozbawione oparcia w trwałej rodzinie, mogą łatwo popaść w dezorientację i poczucie zagubienia. Z tego punktu droga wiedzie już do poszukiwania odpowiedzi na fundamentalne pytania egzystencjalne i moralne w źródłach, które nie oferują im ani prawdy, ani dobra.

Właśnie ta diagnoza współczesności, a także wynikająca z niej głęboka troska o kondycję rodzin, stały się bezpośrednim impulsem do napisania książki *Tak zostaliśmy stworzeni. Jak przygotować dzieci do zmierzenia się ze współczesnymi wyzwaniem moralnymi* (tytuł oryginalny: *Made This Way: How to Prepare Kids to Face Today's Tough Moral Issues*). Jej autorami są Leila Miller, nawrócona na katolicyzm żona i matka ośmiorga dzieci, od wielu lat aktywna w katolickich mediach oraz autorka licznych publikacji i blogów poświęconych tematyce małżeństwa, rodziny i wychowania, oraz Trent Horn, specjalista związany zawodowo z Catholic Answers, wykładowca Holy Apostles College, apologeta i popularyzator nauczania Kościoła.

Struktura recenzowanej książki oparta jest na przejrzystym i systematycznym układzie treści, dostosowanym do potrzeb rodziców i wychowawców pragnących wprowadzać dzieci w świat moralnych wartości. Autorzy przyjmują strategię brzytwy Ockhama – postulując, by nie mnożyć bytów ponad potrzebę – i wskazują, że nadmiar założeń prowadzi do mniej wiarygodnych wyjaśnień, także w odniesieniu do złożonych problemów moralnych współczesności. Również wtedy, gdy próbuje się usprawiedliwić coś sprzecznego z nauką Kościoła, posługując się zawilumionymi tłumaczeniami lub osobistymi opiniami, łatwo wprowadzić zamieszanie. Autorzy opierają

się na prawie naturalnym, Biblii i Magisterium Kościoła, formułując praktyczne i skuteczne wskazówki dla rodziców dotyczące rozmów z dziećmi, oparte na analogiach, anegdotach czy przykładach z codziennego życia, dostosowane do fazy rozwojowej, na tematy poruszane w dwunastu rozdziałach. Wychodzą z założenia, że dzieciom nie należy zbyt wcześnie tłumaczyć niektórych treści. Jednak, co zrobić, kiedy dziecko, na zbyt wczesnym etapie zetknie się z którymś z nich?

Dwa pierwsze rozdziały, poprzedzone wstępem pt. *Powód napisania tej książki*, poświęcone są wychowaniu oraz roli prawa naturalnego w rozumieniu kwestii moralnych. Podstawą pozostałych dziesięciu rozdziałów, z konkretnymi zagadnieniami moralnymi, wydaje się zwięźcające zakończenie publikacji przesłanie, by żyć w pełni po ludzku: „Kiedy wiemy, kim jesteśmy, dlaczego zostaliśmy stworzeni, dokąd zmierzamy i kiedy działamy zgodnie z naszą naturą, a nie wbrew niej, wówczas rozkwitamy” (s. 212). Przyjęcie i akceptacja ludzkiej natury, stworzonej do bycia podobną do Boga (por. Ef 4,24), prowadzi do oddawania czci Stwórcy oraz przezwyciężenia pozornie niepokonalnych przeszkód, które rozmywiają naturalny i zdroworoządkowy porządek stworzenia. Istnieje zatem potrzeba powrotu do fundamentalnego spojrzenia na dylematy moralne – kierunku, który autorzy recenzowanej publikacji konsekwentnie podejmują i rozwijają. Główny korpus książki zamyka część zatytułowana *Stworzeni, aby być... w pełni ludźmi*, bibliografia oraz dwa indeksy: osobowy i rzeczowy.

Każdy rozdział składa się z trzech powiązanych ze sobą części: rozpoczyna się od osobistej anegdoty autorów, po czym następuje prezentacja nauczania Kościoła katolickiego w odniesieniu do omawianego zagadnienia. Dwie kolejne części mają prostą i praktyczną formę. Pierwsza, zatytułowana *Wskazówki do rozmów z małymi dziećmi*, zawiera porady dostosowane do ich etapu rozwojowego. Druga – *Wskazówki do rozmów z dorastającymi dziećmi* – uwzględnia specyfikę myślenia nastolatków oraz wyzwania, z jakimi mierzą się na co dzień. Oprócz tego książka przyjmuje także podwójną perspektywę autorów. Narracja jest prowadzona z punktu widzenia L. Miller, dzięki czemu całość zachowuje osobisty, życiowy charakter świadectwa. Równocześnie teoretyczne wyjaśnienia i argumenty zawarte w książce opierają się na pracy badawczej i refleksji T. Horna.

Już na początku książki połączenie osobistego świadectwa z teologiczną głębią nadaje szczególną wartość refleksji pierwszego rozdziału. Miller i Horn ukazują wychowanie oparte na autorytecie – wolne zarówno od poślizgnięcia, jak i surowości – jako codzienną szkołę miłości, wymagającej troski i zawierzenia Bogu. Wychowanie nie sprowadza się jedynie do przy-

gotowania dzieci do dorosłości w sensie ekonomicznym czy społecznym, lecz polega przede wszystkim na „prowadzeniu dzieci do nieba”, ponieważ największym zagrożeniem nie jest ich życiowa nieporadność, lecz duchowa zagłada (s. 11).

Szczególnym walorem recenzowanej publikacji jest osadzenie rozważań na dwóch komplementarnych fundamentach: nauczaniu Kościoła i prawie naturalnym – czyli moralności zakorzenionej w rozumie i naturze człowieka. Choć prawo naturalne bywa trudnym zagadnieniem, Miller i Horn, nie tracąc istoty, przekładają filozofię tomistyczną na język praktyczny (rozdz. 2). Cytując C. Rice’a, profesora Uniwersytetu Notre Dame, określają prawo naturalne jako „zestaw wskazówek wytwórcy wpisanych w naszą naturę, abyśmy mogli odkryć za pomocą rozumu, jak powinniśmy postępować” (s. 20). Istotnym atutem publikacji jest klarowny, przystępny język, wolny od specjalistycznego żargonu, który pozwala dotrzeć do szerokiego grona odbiorców. Autorzy nie opierają się na autorytecie wymagającym bezwzględności posłuszeństwa, lecz prowadzą czytelnika do prawdy poprzez racjonalną argumentację i odwołanie do zdrowego rozsądku. Pomagają odkryć prawdę, którą człowiek intuicyjnie nosi w sobie – jak rodzic zapytany nagle: „Co to jest aborcja?”. Odpowiedź często pada bez wahania: „To zabicie dziecka”. Nie ma powodu, by najprostsza odpowiedź była nieodpowiednia – przecież wypływa z sumienia, w którym Bóg zapisał swoje prawo. Aby jednak przekazać tę prawdę dziecku, nie wystarczy sam instykt – potrzeba refleksji, jasnych argumentów i odwagi, by mówić wprost. Autorzy wspierają czytelników w przyswajaniu trudniejszych treści, objaśniając je w charakterystyczny dla siebie sposób: „Podobnie jak nie chcielibyśmy zaszkodzić mechanizmowi naszego samochodu poprzez wlanie melasy do baku, który jest przecież przeznaczony na odpowiednie paliwo, tak nie powinniśmy szkodzić naszej ludzkiej naturze, postępując niemoralnie, to znaczy w sposób sprzeczny z jej przeznaczeniem” (s. 20).

Istotnym walorem publikacji jest odwaga autorów w klarownym formułowaniu stanowisk moralnych wobec tematów współcześnie niepopularnych. Trzy kolejne rozdziały, otwierające omówienie szczegółowych kwestii, tworzą spójną całość wokół tematyki małżeństwa: od podstawowych kwestii (seks przed ślubem), przez współczesne wyzwania (małżeństwa jednopłciowe), po konsekwencje zerwania więzi (rozwód). Miller i Horn konstruują kluczowy wniosek w kontekście współżycia przed ślubem (rozdz. 3), że ciało nie milczy, lecz bezustannie komunikuje. Gestem, dotykiem czy spojrzeniem wypowiada prawdę albo kłamstwo. Współżycie seksualne to silna wypowiedź – mowa całkowitego daru z siebie. Gdy

jednak zostaje oderwany od małżeńskiej przysięgi, staje się iluzją, „seks poza małżeństwem jest kłamstwem, a my nie możemy być kłamcami” (s. 40). Za pomocą analogii tłumaczą małżeńskie zbliżenie jak ogień – który w odpowiednich ramach daje światło i ciepło, a poza nimi – niszczy.

W kolejnej części autorzy poruszają problematykę redefinicji małżeństwa (rozdz. 4). Broniąc małżeństwa, nie mówią: „nie możesz kochać”, ale raczej: „to jest szczególny związek, który ma określony cel i strukturę”. Małżeństwo służy relacji cielesnej, możliwej tylko między mężczyzną a kobietą, i jest naturalnie ukierunkowane na przekazywanie życia. Tego nie są w stanie zrealizować związki jedнопłciowe – „Na Ziemi nie ma innego takiego związku między ludźmi” (s. 60). Małżeństwo jest relacją „zaprojektowaną” na całe życie, gdyż chroni trwale więzi biologiczne – owoce związku męża i żony. Podejmując problem rozwodu (rozdz. 5), autorzy dowodzą, że nie jest to sposób na rozwiązywanie małżeńskich problemów, jest dramatem, który „sieje spustoszenie w fizycznym, psychicznym i duchowym funkcjonowaniu zdrowej rodziny” (s. 78). Podkreślają, że należy jasno nazywać jego zło – także w obecności dzieci z rozbitych rodzin, by nie traktowały rozwodu jako skutecznego sposobu radzenia sobie z trudnościami.

Kolejne rozdziały koncentrują się na kwestiach przekazywania życia. Miller i Horn w rozdziale szóstym udowadniają zło antykoncepcji, ponieważ „uniemożliwia parze małżonków stać się «jednym ciałem» i w pełni się sobie oddać podczas aktu małżeńskiego” (s. 86). Decyzja o przyjęciu potomstwa powinna wynikać z roztropnego rozeznania sytuacji rodziców; jeśli istnieją ważne powody, mogą oni – z zachowaniem zasad moralnych – czasowo lub trwale powstrzymać się od poczęcia (por. *Humanae vitae*, 10). W sytuacjach wymagających roztropnego odłożenia poczęcia autorzy wskazują na metodę NFP, która – w przeciwieństwie do antykoncepcji – „nie zmienia natury aktu małżeńskiego oraz natury naszego stworzenia” (s. 86), lecz zakłada ofiarność, samokontrolę i otwartość na życie. W tym duchu sugerują, aby dzieci uczyć, że antykoncepcja zafałszowuje równość – sprowadza kobiety do roli tych, które mają dostosować swoje ciała do wygody mężczyzn – kosztem zdrowia, godności i prawdy o ich płodności.

Nastolatkom, które sprzeciwiają się aborcji, warto pokazać, że antykoncepcja i aborcja nie stoją po przeciwnych stronach, lecz – jak zauważył Jan Paweł II – często „są niczym owoce jednej rośliny” (*Evangelium vitae*, 13). W rozdziale siódmym autorzy przypominają nauczanie Kościoła o nieakceptowaniu, nieusprawiedliwianiu, nawet jeśli uważamy, że ktoś może na tym skorzystać, i wewnętrznym złu przerywania ciąży, gdyż nawet „rozum

podpowiada nam, że nienarodzeni od momentu poczęcia są istotami ludzkimi i że zabijanie ich jest złe” (s. 104). Jean Garton, autorka książek pro-life, wspomina sytuację, w której jej trzyletnie dziecko przypadkiem zobaczyło zdjęcie abortowanego dziesięcioletniego płodu. Poruszone, zapytało: „Kto zniszczył to dziecko?” (s. 105). Dzieci wykazują naturalną postawę pro-life, dlatego Miller postuluje, by od najmłodszych lat uczyć je poszanowania równości każdego człowieka oraz zasady, że dobre cele nie usprawiedliwiają złych środków – tak, by stały się fundamentem ich przyszłych przekonań w obronie życia. Autorzy przestrzegają także przed arbitralnym odbieraniem nienarodzonym statusu osoby – wskazując, że prowadzi to do tych samych uprzedzeń, które w historii pozbawiały ludzi praw ze względu na rasę czy pochodzenie.

Omówienie problematyki technologii reprodukcyjnych zamyka tę część tematyczną (rozdz. 8). Autorzy w sposób trafny i dydaktycznie przemyślany wskazują, jak kształtować u dzieci intuicję, że naturalnym i bezpiecznym miejscem dla niemowląt jest obecność przy rodzicach, a nie laboratoria czy zamrażarki – które są dla nich bardziej niebezpieczne niż łono matki. W odniesieniu do *in vitro* czy macierzyństwa zastępczego formułują jednoznaczną ocenę moralną, wykazując, że uprzedmiotawiają one rodziców, a dzieci czynią „towarami, które często narażone są na zabicie na zlecenie lub wysłanie do chłodni na resztę życia” (s. 134). Równocześnie, pozostając w zgodzie z nauczaniem Kościoła, odróżniają moralnie niedopuszczalne praktyki od etycznie akceptowanych form leczenia niepłodności – takich, które wspomagają, regulują lub leczą akt małżeński, nie zastępując go ani nie angażując osób trzecich.

Dwa następne rozdziały ukazują spójną drogę wychowawczą. Wbrew powszechnym stereotypom wobec rozumienia skromności (rozdz. 9), autorzy wskazują, że przede wszystkim jest cnotą, która pomaga rozróżnić, co można pokazać, o czym rozmawiać, a co powinno pozostać prywatne. Jest to umiejętność milczenia o tym, co najgłębiej osobiste – po to, by nie zniszczyć jego piękna i świętości, a i należy to pokazać tylko komuś, kto potrafi to uszanować. Dopiero później kładą nacisk na skromny ubiór, który też nie jest po to, by „zakrywać złe ciało” (s. 140). Przeciwnie, jest dobre, piękne i ma ogromną wartość. Jednak właśnie dlatego, że jest tak wartościowe, trzeba je chronić przed uprzedmiotowieniem. Miller podkreśla, że każdy ma wpływ na atmosferę czystości – i każdy ponosi odpowiedzialność za to, jak patrzy na innych i jak sam siebie pokazuje. Tak ujęta skromność staje się logicznym wprowadzeniem do zagadnienia pornografii – jej przeciwieństwa (rozdz. 10).

Kościół przypomina, że seks to nie zabawka. Pornografia zamienia dar seksualności w samotny i „samolubny sposób na wykorzystanie innego człowieka jako środka do czerpania przyjemności” (s. 156). Egoistyczne narzędzie przyjemności pomija prawdę, że seks to święty język miłości małżeńskiej – a jej ochrona zaczyna się już w myślach. Miller i Horn są zdania, że pornografia niszczy zarówno odbiorców, jak i twórców – wypacza miłość, relacje i hamuje dojrzewanie do prawdziwej kobiecości i męskości. Dlatego dzieci od najmłodszych lat powinny wiedzieć, że ich ciało jest święte i że pornografia to nie „niewinny obrazek”, lecz realna krzywda. A gdy zetkną się z nim, ich reakcja powinna być prosta: odwrócić się i porozmawiać z kimś dorosłym – bez lęku i w zaufaniu. Zestawiając oba tematy obok siebie, autorzy podkreślają, że walka z pornografią nie zaczyna się w momencie jej konsumpcji, ale znacznie wcześniej – od szacunku wobec własnego i cudzego ciała.

Rozdział jedenasty wprowadza czytelnika w zagadnienie tożsamości płciowej. Miller i Horn podkreślają, że człowiek rodzi się jako mężczyzna lub kobieta, a jego biologiczna płeć (sex) jest obiektywną rzeczywistością stworzoną przez Boga. Z kolei płeć kulturowa (gender) – jako subiektywne odczucie – nie może być stawiana ponad faktem cielesnym. Płeć nie zależy od nastroju ani od tego, co ktoś o sobie myśli. Autorzy zachęcają, by dzieci uczyć współczucia bez rezygnacji z prawdy. Płeć to dar Boga, a mówienie, że można ją dowolnie zmieniać, jest nie tylko fałszem, ale i krzywdą. Prawda nie zależy od uczuć – daje bezpieczeństwo i tożsamość. Autorzy formułują trafny i godny uwagi postulat: „Powinniśmy zwrócić uwagę na podwójne standardy, gdy ignoruje się lub neguje podobne zaburzenia w przypadku tożsamości «płciowej»” (s. 190). Jeśli ktoś nie czuje się zgodny z własnym ciałem – czy to chodzi o płeć, kolor skóry, czy sprawność fizyczną – nie oznacza to, że należy „zmieniać ciało”. W innych przypadkach (np. anoreksji) nie mówi się: „masz rację, zmień się”, tylko się leczy. A w temacie płci nagle przyjmuje się odwrotne podejście. To podwójne standardy. Rozdział ten stanowi podstawę do zrozumienia kolejnego, w którym autorzy wyjaśniają, dlaczego akty homoseksualne są sprzeczne z Bożym planem (rozdz. 12).

Słonności homoseksualne same w sobie nie są grzechem, natomiast akty seksualne tej samej płci są moralnie niedopuszczalne – jasno wskazuje na to nauczanie Kościoła. Wielokrotnie w publikacji powraca teza o określonym sensie seksualności. Autorzy, wychodząc od miłości małżeńskiej otwartej na życie, dowodzą, że czyny homoseksualne nie realizują ani komplementarności płci, ani otwartości na życie, dlatego pozostają

sprzeczne z naturą człowieka i objawieniem. Autorzy podkreślają, że osoby homoseksualne zasługują na szacunek i prawdę, nie na potępienie. Zamiast odrzucenia należy je zachęcać do życia w czystości, przypominając, że prawdziwa miłość nie oznacza akceptacji grzechu, lecz zaproszenie do wolności i wierności Ewangelii. Wartością rozdziału jest nie tylko zachęta do myślenia o naturze ciała i krytyczna ocena „kultury przyzwolenia”, lecz także konkretna wskazówka dla rodziców, co zrobić, „jeśli oznajmi ci ono, że jest «gejem»” (s. 201–203).

Milczenie wobec trudnych kwestii moralnych nie jest rozwiązaniem – to na rodzicach, jako pierwszych wychowawcach, spoczywa obowiązek ich podejmowania. Dzieci obserwują postawy dorosłych i dostrzegają niespójności. Autorzy akcentują więc rolę rodziców, oferując im podstawową wiedzę moralną i zachętę do dalszej formacji. To jedna z mocnych stron publikacji – odważne podejście do aktualnych dylematów moralnych, ważnych także dla środowisk poza Kościołem. Recenzowana publikacja nie jest jedynie kolejną pozycją do przeczytania, lecz praktycznym narzędziem wychowawczym, dostosowanym do sposobu myślenia nastolatków i ich trudności. Autorzy wnoszą cenny wkład w formację młodych do życia z Chrystusem, zachęcając – jak pisze Miller – by iść „z radością i ufnością w znękany świat, oddając cześć Bogu w sposób, w jaki potrafią to robić jedynie ludzie!” (s. 213). Można żywić nadzieję, że książka okaże się wartościowym wsparciem dla rodziców, duszpasterzy, katechetów i wychowawców, którzy chcą świadomie przekazywać katolicką moralność w codziennym życiu. Na uwagę zasługuje także konsekwentna postawa dialogu i zachęta do modlitwy za zagubionych – zgodnie z ewangeliczną zasadą: „Nie sądźcie, a nie będziecie sądzeni” (Łk 6,36–37).

Wobec zarzutów o „nienaukowość” autorów katolickich, warto przypomnieć słowa Jana Pawła II, że do poznania prawdy potrzebne są dwa „skrzydła”: rozum i wiara (*Fides et ratio*, „Wprowadzenie”). Publikacja Miller i Horna wpisuje się w budowanie mostów między empirią a objawieniem dzięki całościowemu, ubiblijntonemu i wiernemu Magisterium ujęciu omawianych tematów. Jej rzetelność i aktualność potwierdza bogata, interdyscyplinarna bibliografia, obejmująca dokumenty papieskie (od Piusa XI po Franciszka), Katechizm, dokumenty Kongregacji Nauki Wiary, opracowania teologiczne, filozoficzne oraz z zakresu nauk społecznych i medycznych. W strukturze myślowej wybrzmiewają przekonania religijne oraz osobiste świadectwa, które stanowią zarówno punkt wyjścia, jak i punkt dojścia argumentacji. Porusza to czytelnika emocjonalnie i sprzyja

utożsamieniu się z wartościami autorów. U osób oczekujących neutralnej refleksji intelektualnej może jednak pozostawić niedosyt. Nie jest to jednakże zarzut, lecz naturalna konsekwencja pastoralno-wychowawczego charakteru książki, skierowanej do rodziców już dzielących określony system wartości – zgodnie z założonym przez autorów celem.

Książka *Tak zostaliśmy stworzeni* Leili Miller i Trenta Horna to istotny głos w debacie o wychowaniu, rodzinie i moralności katolickiej. Oddaje współczesne podejście Kościoła do płciowości, ukazując je jako dar, powołanie i przestrzeń oddania – a nie jedynie sferę zagrożeń. Odpowiada na potrzebę jasnych punktów odniesienia i skutecznie wspiera w podejmowaniu trudnych rozmów z młodymi. Wydaje się, że jest to przystępne kompendium, łączące miłość do prawdy z roztropnością, zasługujące na uznanie jako narzędzie wychowawcze i popularyzatorskie.

*Adam Budziński*

---

Ks. Józef Warzeszak, *Papieskie modlitwy maryjne*, Akademia Katolicka w Warszawie Collegium Joanneum, Warszawa 2022, 328 s.

Zamysł zaprezentowania papieskich modlitw i ich teologicznego bogactwa przez ks. prof. Józefa Warzeszaka jest bardzo cenny z wielu racji. W pierwszej kolejności możemy nie tylko poznać, ale i uczynić własnymi różne teksty, często rozsiane w licznych miejscach i stanowiące integralną część dłuższych wypowiedzi papieskich. Teksty modlitw przyciągają uwagę swą prostotą wyrazu i dziecięcą wręcz ufnością, zwłaszcza że autor, długoletni wykładowca dogmatyki na Akademii Katolickiej w Warszawie, a także na UKSW, przedstawia i analizuje modlitwy skierowane do Maryi. Modlitwy papieskie koncentrują się na wielu przywilejach i przymiotach Maryi, a przy tym czynią bliższymi przekazane nam na drodze Objawienia i Tradycji Jej tytuły i imiona, jak np. *Niepokalane Poczęcie* (s. 177). Zgłębianie na podstawie tekstów modlitw osoby i misji Najświętszej Maryi Panny stanowi znaczący wkład w całość mariologii.

Przedstawiany zbiór papieskich modlitw jest w rzeczywistości zbiorem nie tylko wybranych modlitw i wydobytego z nich przesłania, ale i zbiorem w większości opublikowanych już dotychczas w różnych czasopismach naukowych poszczególnych artykułów. Cennym dodatkiem, którym autor ubogaca opublikowane już gdzie indziej poszczególne rozdziały pod zmienionymi nieco tytułami, są przykładowe teksty modlitw. Choć zamysł

przedstawienia razem modlitw różnych papieży jest bardzo pożyteczny i praktyczny, to jednak harmonię monografii burzy nieco odczuwalny brak nie tylko przynajmniej jakiejś wzmianki o papieżu bł. Janie Pawle I, ale przede wszystkim pominięcie wielkich czcicieli Maryi, jakimi byli, dziś już święci, papieże Jan XXIII i Paweł VI.

Całość monografii składa się z krótkiego wprowadzenia, siedmiu rozdziałów oraz spisu treści. Rozdział pierwszy poświęcony został papieżowi Piusowi XII i jego modlitwom maryjnym. Rozdział drugi przedstawia papieża Jana Pawła II i jego modlitwy maryjne w sanktuariach świata. Rozdział trzeci ukazuje Jana Pawła II i teologiczno-patriotyczny charakter jasnogórskich aktów zawierzenia. Rozdział czwarty przybliży modlitwy maryjne papieża Jana Pawła II zamieszczone w adhortacjach i encyklikach. Kolejny z rozdziałów, rozdział piąty, odsłania bogactwo maryjnych modlitw papieża Benedykta XVI, które eksponują nie tylko Niepokalaną Matkę, świętość Maryi, Jej dziewicze macierzyństwo, ale i Boże macierzyństwo Maryi oraz Jej macierzyństwo wobec Kościoła. Przedostatni z rozdziałów dedykowany został modlitwom maryjnym papieża Franciszka. Autor zwraca uwagę na osobiste wezwania Ojca Świętego, na modlitwy oparte na głównych tytułach teologicznych, sławiące Niepokalane Pożycie. Ważnym elementem tego rozdziału są również modlitwy o ustanie pandemii, a także akt poświęcenia świata. Ostatni z rozdziałów, rozdział siódmy, przytacza fatimskie przemówienia papieży: Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Franciszka. W monografii nie zamieszczono ani zakończenia, ani całościowej bibliografii, gdyż elementy te zawiera każdy z rozdziałów.

Na uwagę zasługuje także na pierwszej stronie publikacji dedykacja, w której ks. prof. Józef mówi, że poświęca ją pamięci swojego ukochanego brata ks. prof. Stanisława Warzeszaka (1958–2017), który był również wielkim czcicielem Matki Bożej. Mając więc pod ręką tak doskonale przygotowany „warsztat” papieskich modlitw, warto przytoczyć cenny komentarz autora, który pośród tytułów maryjnych papieża Jana Pawła II za najbardziej właściwy do obecnej sytuacji świata, a w tym także w odniesieniu do bólu i cierpienia rozstań, uznaje tytuł „Matka nadziei” (s. 160), która jest również dla nas jeszcze pielgrzymujących „Jutrzenką nowego świata”.

*ks. Sylwester Jaśkiewicz*

Ks. Józef Warzeszak, *Benedykta XVI spojrzenie na świat współczesny*, Akademia Katolicka w Warszawie Collegium Joanneum, Warszawa 2024, 556 s.

Proste spojrzenie na świat współczesny wcale nie musi oznaczać jakiegoś wręcz automatyzmu czy rutyny, z którymi przychodzi nam często patrzeć na otaczający nas świat i wpisane w niego nasze życie, tym bardziej gdy borykamy się w nim z jakimiś ograniczeniami czy niepewnością jutra. Nie tylko też zmieniające się pory roku pozwalają nam, zwłaszcza na wiosnę i w lato, odnaleźć nowy potencjał energii, nową moc, która poprzez świat przyrody udziela się niemalże wszystkim. Tym, co pozwala człowiekowi wznieść się niejako ponad codzienność i czerpać z energii, która nie zawęża się jedynie do jakiegoś okresu czy ulubionej pory roku, jest niewątpliwie odkrycie właściwego sensu zarówno tego, co poprzez otaczający świat nas dotyka, jak i łączy się z nowymi wciąż wyzwaniem. Joseph Ratzinger, znany na polu teologii zwłaszcza ze swojej chrystologii sensu, tak również patrzył nie tylko na poszczególne elementy, ale wręcz na cały świat współczesny. Przypomina o tym w swej najnowszej publikacji warszawski dogmatyk, ks. prof. Józef Warzeszak. Jego książka jest cennym zbiorem artykułów poświęconych problematyce świata współczesnego widzianego oczyma papieża Benedykta XVI, a opublikowanych w różnych czasopismach naukowych.

W monografię wprowadza nas sam autor, który we wstępie dzieli się z czytelnikiem swoimi cennymi wskazaniem, dzięki którym będzie on mógł śmiało postępować w spotkaniu nie tyle z samym światem, ile przede wszystkim z jego Stwórcą i Opatrznościowym Rządzą.

Całość monografii składa się z wstępu, siedmiu grup tematycznych, obejmujących aż dwadzieścia jeden różnych zagadnień, oraz spisu treści. Pierwszą grupę, zatytułowaną *Świat a Bóg*, współtworzą dwa tematy: „Świat współczesny” oraz „Spór o początek świata i człowieka”. Drugą grupę, noszącą wspólny tytuł *Człowiek a Bóg*, komponują następujące trzy zagadnienia: „Obrona osoby ludzkiej w nauce i życiu społecznym”, „Bóg w życiu człowieka” oraz „Humanizm”. W kolejnej grupie noszącej tytuł *Ideologie a Bóg* znajdziemy takie kwestie, jak: „Ideologie odrzucające wiarę w Boga”, „«Dyktatura» relatywizmu”, „Wiara wobec relatywizmu”, „Sekularyzacja wyzwaniem dla ludzi wierzących”, „Wiara i niewiara. Dialektyka wiary i niewiary”. W węzłowym zagadnieniu *Ludzkość a Bóg* przedmiotem analizy są: „Chrześcijańskie korzenie Europy”, „Meandry globalizacji”, „Kryzys – czy to koniec wszystkiego? Różne rodzaje

kryzysu”, „Źródła zagrożeń światowego pokoju” oraz „Ocena współczesnych zagrożeń dla pokoju”. W przewodniej myśli, *Świat nauki a Bóg*, znajdziemy rozważania o: „Polifonii nauk”, „Wizji Uniwersytetu” oraz „Przyszłości teologii”. Przedostatnim zagadnieniem wiodącym jest *Kultura muzyczna a Bóg*, a jego rozwinięciem „Uniwersalno-teologalny wymiar muzyki i śpiewu”. Ostatnią grupę zagadnień, noszących tytuł *Świat dialogu ekumenicznego*, współtworzy „Dialog katolicko-luterański” oraz „Dialog ekumeniczny z Kościołem prawosławnym”. W monografii nie znajdziemy odrębnego zakończenia. Współtworzą je zakończenia czy też podsumowania każdego z podjętych tematów. Pewien niedosyt rodzi też odczuwalny brak usystematyzowanej bibliografii, jeśli nie po każdym z artykułów czy grup tematycznych, to przynajmniej końcowej. Zapewne równie chętnie czytelnik skorzystałby także z ewentualnego indeksu.

O ile świat współczesny można porównać do wielkiej areny, to toczy się na niej wciąż zacięty bój pomiędzy wiarą w Boga a ideologiami, które ją odrzucają. Autor publikacji odnajduje w wypowiedziach papieża Benedykta XVI aż dziewiętnaście ideologii odrzucających wiarę w Boga. W szczególności są nimi: ateizm, agnostycyzm, nihilizm, ewolucjonizm ateistyczny, racjonalizm, sekularyzacja-sekularyzm, indyferentyzm, redukcjonizm, relatywizm, ideologia gender, indywidualizm, utylitaryzm, egoizm, konsumizm i hedonizm, błędne antropologie niektórych religii, fundamentalizm i fanatyzm, dualizm, ideologia wszechmocnej techniki oraz globalizacja (s. 123–143). Papież Benedykt XVI odznaczał się doskonałym rozeznaniem współczesnych prądów myślowych, a jako niezwykle uzdolniony polemista z wielkim znanstwem uzasadniał wiarygodność chrześcijaństwa (por. s. 210). Tym, czego dziś szczególnie potrzeba Europejczykom, niejednokrotnie znużonym czy wręcz nawet zmęczonym wiarą, oczywiście pośród wielu innych cennych wskazań, jest przede wszystkim radosna pasja wiary, której źródłem winno być wciąż odnawiające, wewnętrzne spotkanie z Jezusem Chrystusem. Wiara staje się radosna, gdy jest gotowa do poświęceń (por. s. 234). Usuwanie czy też rugowanie Boga ze świata prowadzi ostatecznie do unicestwienia samego człowieka (por. s. 331, 347–348), który ogołocony z wiary nie widzi już sensu otaczającego go świata.

Ma wiele racji ks. prof. Warzeszak, który kreśląc za papieżem Benedyktem XVI niezwykle cenną panoramę zagadnień związanych ze współczesnym światem, daje zarazem całościowy w nich wgląd oraz podsuwa sposoby rozwiązania trudności i zachęca do kształtowania postaw, które miał na uwadze sam Ojciec Święty.

ks. Sylwester Jaśkiewicz

Jarosław Babiński, *Ecotheology: A New Approach*, Peter Lang Publishing Group, Berlin 2024, 209 s.

Niektórzy twierdzą, że żyjemy w erze, w której nie pisze się już tak wiele i na stałe został wprowadzony w ruch mechanizm „wyzwalania z pisma”. Mają nadchodzić czasy postpiśmienne, gdzie miejsce człowieka-podmiotu zostanie zastąpione przez bezpośrednio przekazywane przeżycia. Tym bardziej jednak zdumiewający jest fakt tworzenia wielkiej ilości tekstów mających na celu skrupulatne opisanie naszej rzeczywistości, kondycji współczesnej cywilizacji, czy też przedstawienie futurologicznej wizji tego, co ma nadejść. Wielość opinii, zdań, teorii naukowych, paradygmatów, czy zasad, które są akceptowane lub nie, świadczą o tym, że nie istnieje obecnie jedna, kompleksowa wizja rzeczywistości. Babiński komentuje wyżej nadmieniony obraz świata chwytliwym stwierdzeniem, które brzmi następująco: „zmiana stała się jedyną stałą”. Niemniej pośród tego względnego chaosu twierdzeń i przekonań człowiek wciąż ma niezachwianą potrzebę poznania i zrozumienia otaczającej go rzeczywistości. Wraz z ekspresowym postępowaniem społeczno-technologicznym współczesna cywilizacja stwarza nowe wyzwania we wszystkich dziedzinach życia. Człowiek je wyszukuje i poddaje intelektualnej refleksji, pragnąc im sprostać i zarazem wyeliminować możliwe zagrożenia.

Ks. prof. dr hab. Jarosław Babiński<sup>1</sup>, kierownik Zakładu Teologii Systematycznej w Instytucie Nauk Teologicznych na WT UKSW, w swojej monografii naukowej pragnie zaprezentować nowe podejście do ekologii z perspektywy ekoteologii. Na aktualność zagadnienia wskazuje słynny raport sekretarza generalnego ONZ Sithu u Thanta „Problemy środowiska człowieka” (1969). Wówczas w społeczności międzynarodowej została zapoczątkowana dyskusja na temat realnego zagrożenia dla ludzkości, jakim jest zakłócenie, a nawet utrata równowagi pomiędzy środowiskiem naturalnym a działalnością kulturalną i gospodarczą człowieka. W drugiej połowie XX wieku zaczęła się stopniowo kształtować świadomość ekologiczna. Z powodu degradacji świata przyrody, zanieczyszczonych rzek, skażonego powietrza, zniszczonej ziemi, usychających lasów, dziur ozonowych, kwaśnych deszczów, globalnego ocieplenia oraz zagrożenia wy-

<sup>1</sup> Ks. prof. dr hab. Jarosław Babiński – teolog i filozof, prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, autor licznych publikacji z zakresu teologii dogmatycznej, ekoteologii, antropologii filozoficznej i teologicznej, badacz myśli Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI i Franciszka Sawickiego, ekspert Państwowej Komisji Akredytacyjnej i Członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN.

ginięciem wielu gatunków zwierząt, człowiek uzmysłowił sobie fakt globalnego kryzysu, który może zagrozić jemu samemu oraz planecie. Relacja pomiędzy kulturą a naturą została zaburzona. Wytwory człowieka zaczęły coraz bardziej degradować środowisko naturalne. Jednym z powodów tego zjawiska jest skrajny antropocentryzm, który w połączeniu z nowymi zdolnościami technologicznymi tworzy wizję człowieka panującego nad światem w sposób nieograniczony. Z jednej strony tak bardzo promowany postęp technologiczny jest przedstawiany jako miara wzrostu i rozwoju. Z drugiej strony ten sam rozwój jest kluczowym czynnikiem wpływającym na eskalację degradacji przyrody.

Świadomość granic, których przekroczenie zagraża ekosystemom, pozwala dostrzec, że dalsza degradacja środowiska naturalnego stwarza niebezpieczeństwo dla istnienia życia na Ziemi. Dla przyszłych pokoleń codzienne funkcjonowanie, a nawet życie może stać się niemożliwe. Babiński podkreśla, że problem jest na tyle poważny, że współczesny człowiek, a zwłaszcza ludzie nauki, nie może go lekceważyć. Jeśli nie zostaną podjęte radykalne kroki w celu ochrony planety, dalsza jej eksploatacja może doprowadzić do zagłady ludzkości.

Znaczenie wyzwań ekologicznych dostrzega także Magisterium Kościoła Katolickiego, któremu szczególnie zależy na trosce o planetę: „Aby takiemu zadaniu sprostać, Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie. Należy zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości”<sup>2</sup>.

Zagadnienie ekologii, jak twierdzi Babiński, powinno być rozpatrywane jako znak czasu, który został uznany i rozpoznany przez papieża. W związku z tym ekoteologia skupia się na zagadnieniach kryzysu ekologicznego i poszukiwaniu sposobów wyjścia z niego, będąc inspirowaną treścią objawienia i podstawowymi zasadami nauczania chrześcijańskiego. Jako przedmiot refleksji intelektualnej temat ten był już wielokrotnie badany. Termin „ekoteologia”, jak i liczne kwestie z nim związane są powszechnie znane i propagowane. Babiński w omawianym opracowaniu skupia się na doktrynalnych aspektach teologii, dotyczących relacji pomiędzy Bogiem, człowiekiem i światem, sytuując je w kontekście kreatologii,

<sup>2</sup> Paweł VI, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 4.

chrystologii oraz eschatologii. Nowość i doniosłość tej monografii polegają na nowatorskim przedstawieniu doktrynalnych podstaw ekoteologii oraz próbie ich zastosowania w przestrzeni dogmatycznej i praktycznej.

Aby zrealizować to założenie, uczyony zastosował metodę analityczno-syntetyczną, tworząc kompleksowe bloki tematyczne, a także metodę teologiczno-historyczną, aby pokazać rozwój ekoteologii jako nauki, a także historyczne uwarunkowania nauczania Magisterium Kościoła katolickiego. Analizy przeprowadzono w czterech rozdziałach. W pierwszym z nich przedstawiono genezę ekologii i ekoteologii, uwzględniając specyfikę metodologiczną, autonomię naukową i interdyscyplinarny charakter tej ostatniej. Podjęto również próbę przedstawienia zasadności budowania tak rozumianej teologii jako cennego wkładu w budowanie transdyscyplinarnej wizji ekologii. Rozdział drugi jest historyczno-teologiczną syntezą przedstawiającą rozwój problemów ekologicznych w nauczaniu Kościoła katolickiego, przyjmującą przede wszystkim nauki kolejnych papieży jako klucz chronologiczny. Rozdział trzeci stanowi próbę stworzenia ekodogmatycznej syntezy zagadnień ekoteologicznych. Jego pierwszym elementem jest tło kreatologiczne – ukazujące człowieka jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, zobowiązanego do wypełniania zamierzeń Boga względem siebie i świata. Jego kontynuacją są chrystologiczne refleksje podkreślające kosmiczny wymiar wcielenia i odkupienia w Jezusie Chrystusie. Akt tworzenia i uczestniczenia w owocach tajemnicy człowieka i świata jest ostatecznie wyjaśniany w perspektywie eschatologicznej, która ukazuje sens, cel i godność stworzenia. Praktyczne implikacje tych eko-dogmatycznych zagadnień znalazły odzwierciedlenie w rozdziale czwartym, w którym podjęto próbę przedstawienia konkretnych postulatów budowy chrześcijańskiej praktyki ekologicznej, a także zwrócenia uwagi na potencjalne zagrożenia.

Monografia prof. Babińskiego oferuje ambitne i nowatorskie spojrzenie na temat ekoteologii. Jej istotnym atutem jest interdyscyplinarne ujęcie problematyki oraz solidne osadzenie w literaturze naukowej. Wskazują na to liczne odwołania do szerokiego wachlarza źródeł i cenionych naukowców (np. Harari, Bauman, Moltmann). Opracowanie prakseologicznego aspektu ekoteologii oraz próba zaproponowania konkretnych wskazań ekologicznej praktyki chrześcijańskiej pokazują istotną troskę Kościoła o planetę. Szkoda, że autor nie stawia jasno sformułowanego pytania badawczego lub hipotezy pracy. Jasne wskazanie celu monografii ułatwiłoby orientację w dalszych rozdziałach.

Badania Babińskiego odpowiadają na współczesne wyzwania związane z kryzysem ekologicznym. Analiza doktrynalnych podstaw ekoteologii oraz próba ich interpretacji z perspektywy prakseologii i teologii dogmatycznej to niełatwe zadanie, które udało się zrealizować autorowi monografii. Niniejsza wyjątkowa publikacja stanowi istotny wkład w rozwój katolickiej refleksji teologicznej.

*Szymon Kocemba*

---

Andrzej Napiórkowski OSPPE, *O większy skandal chrześcijaństwa. Postulaty dekonstruktywizmu Kościoła i świata*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2024, 158 s.

Wiemy, jak ważną rolę w pontyfikacie papieża Franciszka odgrywała idea synodalności w życiu i misji Kościoła. Istotą tego procesu jest wspólne podążanie tą samą drogą i wymiana doświadczeń wiary w tego samego, jedynego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa. Różnorodność jest bogactwem, o ile wynika ze wspólnego patrzenia i zdążania do tego samego celu. Różnorodność oznacza, że tę samą rzeczywistość można oceniać z wielu punktów widzenia, a także troskę o to, aby życie chrześcijańskie było prawdziwym kultem Boga: by zewnętrzne akty i postawy współbrzmiały z postawą serca, które miłością pragnie odpowiedzieć na miłość Boga.

To wspólne zdążanie wpisane jest w naturę Kościoła, który jest ludem pielgrzymującym drogą wiary ku jej wiecznemu spełnieniu. Jest to zdążanie świadome, czyli nie zapomina się o ludzkiej słabości, obecnej w tej wspólnotce jako następstwo grzechu. To zdążanie wymaga odpowiedzialnej troski o siebie wzajemnie. Troski, która jest wypadkową własnego trudu nawrócenia, przemiany serca i życiowych postaw. Następnie jest pomocą innym w oczyszczaniu osobistego patrzenia i działania z ludzkich słabości, aby to służyło umacnianiu tego pielgrzymującego ludu w jego pielgrzymce wiary.

Czy recenzowana książka o. Andrzeja Napiórkowskiego wpisuje się w tę troskę? Niewątpliwie przy jej lekturze trzeba pamiętać o dwóch rzeczach. Prowokujący styl stawiania pytań nie wynika z ambicji autora, aby zwrócić uwagę na swoją osobę. Taki styl możemy bardzo często zaobserwować w zachowaniach różnych medialnych celebrytów. Zauważanie, punktowanie braku harmonii pomiędzy deklaracją wiary a jej czynami

bierze swój początek w sercu człowieka, którego ambicją jest służba Kościołowi. Potwierdza to dotychczasowa postawa o. Napiórkowskiego jako zakonnika i jako teologa. W takim kluczu trzeba przystępować do lektury najnowszej publikacji tego autora.

Co znajdziemy w treści tej książki? Znajdziemy pragnienie, aby – jak pisze nasz autor – po jej lekturze dokonano się „większe przyłgnięcie do Trójcy Przenajświętszej, aby bardziej zdecydowanie kroczyć po swoich ścieżkach ku życiu wiecznemu oraz tym samym służyć wszystkim ludziom” (s. 7). Pragnienie bardzo szlachetne. Zobaczmy, czy potwierdza to treść tej monografii.

Jej struktura wynika z zamysłu metodologicznego, aby pokazać paradoksy chrześcijaństwa, które dla wielu współczesnych są skandalem, jako wezwanie do refleksji intelektualnej i do podjęcia duchowej odnowy na osobistej ścieżce drogi wiary. Autor zamierza pochylić się nad tajemnicą miłości, jaka objawiła się w Jezusie Chrystusie, aby pokazać, że historia zbawienia nie zamyka się w przeszłości, lecz jest obecna i skuteczna w każdej epoce. Również i naszej. By przejść z ogólnych abstrakcyjnych formuł i schematów z przeszłości do konkretnych problemów współczesnego człowieka i odczytywać je w perspektywie żywej wiary. Dalsze wyzwania, jakie autor stawia swoją książką, to spojrzenie na całość bytu człowieka (orędzie Ewangelii to nie tylko wymiar religijny, ale i duchowy), stosowanie nowych metod i narzędzi w pracy teologa i przekazywanie owoców tego nowymi sposobami komunikacji, czy wręcz konstruowanie nowej epoki w teologii. Jest to konieczne, bo tylko autentyczne chrześcijaństwo jest zacznym dla nowych pokoleń i w swoim nieskażonym przekazie zawsze „jest ono skandalem tak dla powierzchownych wersji chrześcijaństwa, jak i dla świata, który nie przyjmuje Jezusa jako jedyne Boga i Zbawiciela” (s. 9).

Recenzowana książka składa się z siedmiu rozdziałów, wstępu i zakończenia. Czy układ rozdziałów znamionuje logiczny rozwój fundamentalnej idei tego studium? Wydaje się, że tak. Autor rozpoczyna od kwestii metodologicznej, uzasadniając wybór kategorii dekonstruktywizmu jako narzędzia uprawnionego jego zdaniem do umożliwienia współczesnemu człowiekowi dotarcia do pierwotnego znaczenia chrześcijańskich paradoksów, jakie wyłaniają się z objawienia i w ich świetle szukania odpowiedzi na pytania i wyzwania stawiane przez dzisiejszy świat. Zdaniem autora dekonstrukcja powinna mieć jednocześnie charakter tak oczyszczający, jak i wzbogacający.

Następnie przechodzi do konkretnych obszarów, w których – jego zdaniem – należałoby zastosować chrześcijańską dekonstrukcję, wyciągając

wnioski z konkretnych procesów historycznych. Pierwszym przykładem są początki chrześcijaństwa i wyzwanie, jakie stawało przed Kościołem i teologią, aby w świetle orędzia Jezusa Chrystusa zmierzyć się z judaizmem i dorobkiem kultury greckiej. Autor słusznie podkreśla, iż był to bardzo ważny i głęboki proces dekonstrukcji, który wśród wielu pozytyków przyniósł precyzację pojęć, jakimi możemy wyrażać tajemnicę Boga, a w niej tajemnicę człowieka i jego odwiecznego powołania.

Kolejny obszar to próba ukazania, że imperatyw dekonstrukcji nie polega tylko na korekcie form istniejących, ale przede wszystkim na odzyskaniu ich podstawowego przesłania i funkcji. Autor formułuje to jako wezwanie do ponownego odczytania Tradycji. Słusznie wskazuje, że bez pamięci o przeszłości nie da się budować teraźniejszości, a w niej własnej tożsamości. Ukazuje etapy tworzenia i rozumienia Tradycji, również z przykładami jej rozumienia w poszczególnych epokach. Skupia się na próbie ukazania roli Tradycji w osobistym rozwoju wiary oraz spojrzenia współczesnego Magisterium i teologii na wszystkie elementy przekazu objawienia. Niewątpliwie najbardziej prowokująca jest „pochwała postmodernistycznych paradoksów”, z konkluzją, by „wypracować nowe odpowiedzi na nowe pytania w dobie postmodernistycznych przemian” (s. 62).

Kolejny rozdział to pochylenie się nad tożsamością Kościoła, którego tajemnica sprawia wielką trudność współczesnemu człowiekowi. Autor wskazuje na rolę liturgii, charyzmatów zakonów i eklezjologii trynitarnej jako czynników dekonstrukcji fałszywego obrazu Kościoła w naszych czasach. Jego zdaniem eklezjologia integralna jest szansą, aby właściwie ukazywać tajemnicę Kościoła jako wspólnoty świętych i zarazem grzeszników, widzianą nie tylko z zewnątrz, ale również od wewnątrz.

Piąty rozdział książki o Napiórkowskiego stawia wprost pytanie: o jaki skandal chodzi? To wyzwanie, jakie niesie upadek kultury budowanej na fundamencie chrześcijaństwa w świecie Zachodu. To konieczność zadania sobie pytania, czy chrześcijanie, którzy przez brak życia sakramentalnego rozluźniają swoje więzy z Kościołem, również nie są temu winni. W konsekwencji, przypomina autor, „chodzi o prezentację nadprzyrodzonego wymiaru Kościoła, ale dzięki temu jednocześnie o wzmoczenie świadomości wśród wierzących w Chrystusa ich misji wobec świata” (s. 83). Potrzeba zatem konfrontacji własnego życia z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa, który staje się skandalem dla wielu współczesnych ludzi. Wiara musi być oczyszczana przez rozum. Jednocześnie rozum musi stać się elementem wiary, bo inaczej nie pojmie się nieracjonalności Wcielenia, faktu, iż Dziewica staje się Matką, że trzeba miłować nieprzyjaciół. Nie

zrozumie się Boga, który umiera na krzyżu, zmartwychwstaje, aby człowiek mógł żyć wiecznie, i staje się Pokarmem na drodze ku wieczności.

Jaki zatem kierunek działania proponuje nasz autor? Teologia systematyczna powinna być na usługach chrześcijańskiej duchowości, albowiem tylko jej pogłębianie wzmacnia jej tożsamość wobec wyzwań współczesności (rozd. 6). Zdaje się podzielać opinię jednego z największych teologów XX wieku, Hansa Ursa von Balthasara, który był przekonany, że teologia musi być nierozzerwalnie związana z doświadczeniem mistycznym.

Ostatni rozdział przynosi rozszerzenie tej perspektywy pozytywnej dekonstrukcji chrześcijaństwa na dialog ekumeniczny i międzyreligijny. Z jednej strony między wyznawcami Chrystusa istnieje paradoks jedności i podziałów, niewątpliwie osłabiający wiarygodność chrześcijaństwa. Z drugiej strony autor zakłada niezbędność dialogu międzyreligijnego w czterech jego podstawowych formach: życia, działania, teologii i doświadczenia duchowego. W obu przypadkach postulat zasady dekonstruktywizmu może przynieść wielkie korzyści. Dobrze, że autor świadomy jest także zagrożeń tego procesu, choćby przez liberalizację podejścia do własnej wiary.

Lektura książki o Napiórkowskiego rodzi też różne pytania. Pierwsze: do kogo kieruje on swoje przemyślenia i uwagi? Autor stwierdza, że pierwszym adresatem są teologowie, ale ostatecznie każdy, kto pragnie poszerzać swoją wiedzę religijną i rozwijać życie duchowe. Czy jednak język tego studium jest na tyle prosty, że będzie zrozumiały przez „przeciętnego” czytelnika, czy tylko dostępny dla wykształconych i obytych z językiem naukowym teologów? Czy ta refleksja pomoże wielu odkryć ponownie wyjątkowość chrześcijaństwa? Autor deklaruje, iż zajmuje się przede wszystkim tymi elementami, jakie ujawniają chrześcijańską niepowtarzalność w sferze religijnej. Czy wybrane przez autora są najbardziej istotne, a jednocześnie „prowokujące”?

Pozytywne jest to, iż myśl teologiczna autora jest oparta nie tylko na jego własnych, inspirujących przemyśleniach, ale również odwołuje się często do ciekawych myśli innych autorów, nie zawsze z dziedziny teologii. Być może są to idee, które dla niego stały się prowokujące i dlatego pragnie nimi dzielić się z czytelnikiem, zachęcając go do samodzielnego myślenia.

Podsumowując, należy stwierdzić, że godne polecenia jest sięgnięcie po książkę o Andrzeja Napiórkowskiego i uważna jej lektura, i włączenie się w proponowany w niej, pozytywnie rozumiany, proces dekonstrukcji

chrześcijaństwa. Z jednym zastrzeżeniem: tylko z pozycji wiary rozumianej jako osobista, całożyciowa relacja z Bogiem, można właściwie zrozumieć, odczytać i wprowadzać w życie postulaty pozytywnego dekonstrukttywizmu, ukazane w tej książce przez o. Napiórkowskiego.

*ks. Janusz Lekan*