

SYMPOZJUM

Rok XXVIII 2024, nr 2(47)

ISSN 2543-5442 e-ISSN 2544-3283

| SYMPOZJUM

Rok XXVIII 2024, nr 2(47)

ISSN 2543-5442

e-ISSN 2544-3283

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE KSIĘŻY SERCANÓW

Symposium – Półrocznik teologiczny
Symposium – Theological semi-annually

Wersja drukowana czasopisma jest wersją pierwotną.

Wersja elektroniczna czasopisma jest dostępna na stronie www.symposium.scj.pl

A printed version of the journal is the original version.

The electronic version of the journal is available on the website www.symposium.scj.pl

Wydawca | Publisher

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki 81, 32-410 Dobczyce, POLAND

Redakcja | Editorial Team

ks. dr Dariusz Salamon SCJ (red. nac. | editor-in-chief)

ks. prof. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ (z-ca red. nac. | deputy editor-in-chief)

ks. dr Krzysztof Napora SCJ (sekretarz | secretary)

Redaktor tematyczny | Thematic editor

ks. dr Adam Pastorczyk SCJ

Redaktor językowy | Linguistic editor

mgr Joanna Matusiak

Rada naukowa | Editorial Board

o. prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE,

Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma – Włochy

ks. prof. Joseph Famerée SCJ, *Université catholique de Louvain – Belgia*

ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, *PWT Wrocław*

ks. prof. dr hab. Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ,

Universidad Pontificia de Salamanca – Hiszpania

ks. dr Krzysztof Grzelak SCJ, *St. Joseph's Theological Institute, Cedara – RPA*

ks. prof. mons. Livio Melina, *Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II,*

Pontificia Università Lateranense, Roma – Italy

prof. dr hab. Jana Moricová, *Katolícka Univerzita v Ružomberku – Słowacja*

o. dr Łukasz Popko OP, *École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem – Izrael*

o. prof. dr hab. Andrzej Wodka CSsR, *Accademia Alfonsiana, Roma – Włochy*

bp dr hab. Józef Wróbel SCJ, prof. KUL, *Lublin*

ks. prof. dr hab. Antoni Żurek, *UPJPII Kraków*

Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:

The periodical is indexed in the following databases:

The European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)

Central and Eastern European Online Library (CEEOL)

Baza czasopism humanistycznych BazHum

Polska Bibliografia Naukowa (PBN)

Baza POL-Index Index Copernicus (IC) ICI Journals Master List

Biblioteka Cyfrowa KUL (dlibra.kul.pl)

Google Scholar Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) Most Wiedzy Arianta

Kontakt | Contact

„Symposium”

Stadniki 81, 32-410 Dobczyce, POLAND

tel.: +48 12 271 15 24; faks: +48 12 271 00 59

e-mail: symposium@scj.pl www.symposium.scj.pl <http://www.ejournals.eu/Symposium/>

ISSN 2543-5442

e-ISSN 2544-3283

SPIS TREŚCI

1. KS. DR DARIUSZ SALAMON SCJ Od redakcji	7
 SOBÓR W NICEI 1700 LAT PÓŹNIEJ	
2. O. PROF. DR HAB. DARIUSZ KASPRZAK OFMCAP Konstantyn Wielki a I Sobór Nicejski	13
3. KS. PROF. DR. HAB. JANUSZ BUJAK Ślady arianizmu we współczesnej teologii i kulturze	31
4. KS. PROF. DR HAB. CZESŁAW KRAKOWIAK <i>Symbolum Apostolorum (Credo in Deum)</i> i <i>Symbolum Niceno-Constantinopolitano (Credo in unum Deum)</i> w liturgii chrztu i Mszy św. Kościoła rzymskiego	61
 ARTYKUŁY NADESŁANE	
5. KS. DR EUGENIUSZ ZIEMANN SCJ Życie konsekrowane w nauczaniu bp. Wacława Świerzawskiego	93
6. KS. DR LESZEK POLESZAK SCJ Rola kultu Najświętszego Serca Jezusowego w dążeniu do świętości	111
Zasady publikacji	125



TABLE OF CONTENTS

1. KS. DR DARIUSZ SALAMON SCJ Editorial	7
--	---

THE COUNCIL OF NICAEA 1700 YEARS LATER

2. O. PROF. DR HAB. DARIUSZ KASPRZAK OFMCAP Constantine the Great and the I Council of Niceae	13
3. KS. PROF. DR. HAB. JANUSZ BUJAK Traces of Arianism in Contemporary Theology and Culture	31
4. KS. PROF. DR HAB. CZESŁAW KRAKOWIAK The Apostles' Creed (<i>Symbolum Apostolorum, Credo in Deum</i>) and the Niceno-Constantinopolitan Creed (<i>Symbolum Niceno-Constantinopolitano, Credo in unum Deum</i>) in the Liturgy of Baptism and Holy Mass of the Roman Church	61

ARTICLES SUBMITTED

5. KS. DR EUGENIUSZ ZIEMANN SCJ Consecrated Life in the Teachings of Bishop Wacław Świerzawski ...	93
6. KS. DR LESZEK POLESZAK SCJ The Role of the Cult of the Sacred Heart of Jesus in the Pursuit of Holiness	111
Publishing rules	128





ks. dr Dariusz Salamon SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0003-2062-4649

email: salamond@poczta.onet.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.24.008.22224>

OD REDAKCJI

EDITORIAL

„Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu, a przez Niego wszystko się stało...”

Te słowa wyznania wiary w prawdziwe bóstwo Jezusa Chrystusa powtarzamy każdej niedzieli i w każdą uroczystość na początku Mszy świętej, a zawdzięczamy je właśnie ojcom Soboru Nicejskiego z 325 roku. Gdy po niemal 1700 latach wracamy do tamtego wydarzenia, chcemy rzucić nieco światła na niektóre aspekty związane z okolicznościami powstania tego wyznania wiary i na jego zawartość treściową.

Frapujące są już same uwarunkowania historyczne, które składają się na wydarzenie soboru. Wydaje się bowiem, że jego zwołanie i przebieg dokonały się niejako przy okazji innego wydarzenia, jakim były obchody 20. rocznicy objęcia władzy przez cesarza Konstantyna. Czy cesarz pragnął przez zaproszenie dostojników Kościoła katolickiego dodatkowo

uświęcić swoją uroczystość? Czy też bardziej zależało mu, aby potwierdzić i sprecyzować istotę chrześcijańskiego wyznania wiary, jak również sporną datę świętowania Wielkanocy, zanim zalegalizuje kult chrześcijański w całym cesarstwie? To pytania podstawowe, jakie rodzą się w odniesieniu do genezy i kontekstu tamtego wydarzenia.

Jeśli idzie o treść samego orzeczenia soborowego, a zwłaszcza jego zasadniczą część, która stanowi sedno wyznania wiary, trzeba przyznać, że nie zawsze zastanawiamy się, jaka jest ostateczna waga tych słów i w jakich okolicznościach, z jakim ciężarem dyskusji, sporów, polemik się wykuwały; ilu ludzi cierpiało z powodu sporów o terminy i pojęcia, które w nich zawarto.

Dla wielu współczesnych ludzi Zachodu, zanurzonych w świat materialny, zdominowanych przez konsumpcjonizm, tamte zagadnienia, polemiki związane z teologicznymi i filozoficznymi terminami, pozostają niemal zupełnie obce, niezrozumiałe i poza polem zainteresowania, traktowane jak abstrakcyjna walka o słowa. Pomyśleć, że w tamtych czasach, gdy ludziom nawet nie śniło się o naszych najprostszych zdobyczach techniki, zainteresowanie sprawami wiary i doktryny było tak powszechne, że obejmowało wszystkie warstwy społeczne. Świadczy o tym chociażby zapis Grzegorza z Nyssy, dotyczący swoistej gorączki umysłów, jaka panowała wtedy w Konstantynopolu wokół nicejskiego wyznania wiary. Dyskutowali wszyscy: handlowcy, bankierzy, właściciele gospód, a nawet ludzie z nizin społecznych. Grzegorz pisze tak: „Wejdiesz do kramarza, do krawca, do lichwiarza, mówisz o cenach – a oni ci wygarniają mowę o *gennetos* (zrodzony) i *agenetos* (niezrodzony). Pytasz o cenę chleba – odpowiadają ci: «Ojciec jest większy, a Syn jest sługą». Mówisz: «ta wanna mi się podoba», a oni ci wyjaśniają, że Syn powstał z niebytu”¹.

Możemy tylko tęsknić za taką pasją wiary w naszych czasach. Jednakże pozwala nam to lepiej zrozumieć, że w tamtej atmosferze głębokiego zmysłu wiary możliwe było coraz dojrzsze i bardziej precyzyjne ujmowanie sformułowań określających kanon tejże wiary.

Wyzwaniem dla nas, ludzi wychowanych już w innej kulturze myślenia, w atmosferze coraz bardziej obojętnej na sprawy wiary pozostaje wciąż powracanie do korzeni naszego *Credo*, abyśmy z pełną świadomością

¹ *Opowieść o moim życiu – Grzegorz z Nazjanzu*, <https://teologiapolityczna.pl/opowiesc-o-moim-zyciu-grzegorz-z-nazjanzu> (odczyt z dn. 20.10.2024 r.).

i zrozumieniem wyznawali przed współczesnym światem, oddalającym się od Boga i chrześcijańskiej moralności: Jezus Chrystus, „Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu, a przez Niego wszystko się stało...”. Niech budowaniu tej świadomości i zrozumienia służy również dzisiejsze Sympozjum poświęcone 1700. rocznicy Soboru w Nicei i jego odniesień do współczesności.

Prelegentami, którzy podjęli się refleksji nad zaproponowanym tematem, są: o. prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap (z UP JP II z Krakowa), ks. dr Grzegorz Strzelczyk (z Uniwersytetu Śląskiego z Katowic), ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (z Uniwersytetu Szczecińskiego), ks. prof. dr hab. Czesław Krakowiak (z KUL JP II z Lublina), ks. dr Lucjan Bartkowiak CR (z Aletti.pl z Krakowa).

ks. dr Dariusz Salamon SCJ

redaktor naczelny



SOBÓR W NICEI 1700 LAT PÓŹNIEJ

THE COUNCIL OF NICAEA
1700 YEARS LATER



o. prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap
Wydział Teologiczny, Katedra Patrologii i Historii Kościoła
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0003-0137-3514

e-mail: dariusz.kasprzak@upjp2.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.24.009.22225>

KONSTANTYN WIELKI A I SOBÓR NICEJSKI

CONSTANTINE THE GREAT AND THE I COUNCIL OF NICEAE

Abstrakt

Artykuł jest syntetycznym omówieniem wpływu cesarza Konstantyna Wielkiego na powołanie i funkcjonowanie instytucji soboru. Wydaje się, że kiedy starożytna droga synodalna okazała się bezradną wobec problemów, z jakimi chrześcijaństwo mierzyło się jako religia prawnie dozwolona (*religio licita*) na terenie *Imperium Romanum*, cesarz powołał własne konsylium kościelno-państwowe. Zwołana przez Konstantyna Wielkiego instytucja soboru okazała się środkiem wystarczającym, by skutecznie stawić czoła wobec heterodoksji, schizmy i problemów administracyjnych Kościoła w Cesarstwie Rzymskim. Autor omawia dwie podstawowe hipotezy dotyczące powodów zwołania soboru i jego znaczenia: tę tradycyjną oraz tę nowatorską.

Słowa kluczowe:

**cesarz Konstantyn Wielki | instytucja soboru |
ujęcie tradycyjne i nowatorskie**

Abstract

The article provides a synthetic discussion of the influence of Emperor Constantine the Great on the establishment and functioning of the institution of the council. It appears that when the ancient synodal way proved ineffective in addressing the challenges faced by Christianity as a legally recognised religion (*religio licita*) within the Roman Empire, the emperor established his own church-state council. This council, convened by Constantine the Great, emerged as an effective instrument in addressing the heterodoxy, schism and administrative challenges afflicting the Church within the Roman Empire. The author discusses two basic hypotheses about why the council was convened and what it meant: the traditional one and the novel one.

Keywords:

Emperor Constantine the Great | Institution of the Council | Traditional and Novel Approaches

Wprowadzenie

Synody kościelne pojawiły się w Kościele w II w. jako zgromadzenia biskupów, którzy zwoływali je w odpowiedzi na zagrożenia ze strony montanizmu, gnostycyzmu czy herezji Marcjona lub też kwestii liturgicznych dotyczących na przykład świętowania Paschy czy spraw dyscyplinarnych, np. z *lapsi*. Instytucja synodów pojawiła się w Kościele, kiedy odwołanie do Tradycji apostołskiej i reguły wiary nie wystarczyło, by skutecznie stawić czoło heterodoksji. Początek synodów zbiegł się w czasie z procesem wzrastania świadomości kościelnej komunii i biskupiej kolegialności. Synody III i IV w. koordynowały i organizowały życie wspólnot chrześcijańskich w Italii, Egipcie czy Syrii. Historycznie odnotowano do 325 roku około 70 synodów lokalnych. Jednak ta instytucja okazała się niewystarczająca wobec problemów, z jakimi chrześcijaństwo zaczęło się mierzyć jako *religio licita*.

Wydaje się, że instytucja soboru powołana przez cesarza stanowiła taki wystarczający środek, zarówno kościelnie, jak i państwowo. Niniejszy artykuł jest próbą opisu roli cesarza w powstaniu instytucji soboru. Po zarysowaniu podejścia Konstantyna do chrześcijaństwa (§ 1) przejdę do omówienia powstania instytucji soboru i wpływu cesarza na ukształto-

wanie się tej instytucji (§ 2). Opracowanie ma charakter syntezy zagadnienia, przy obszerności bibliografii patrystycznej i historycznej dotyczącej postaci cesarza Konstantyna oraz kwestii pierwszego soboru cesarskiego, będą odwoływał się jedynie do wybranej literatury przedmiotu.

1. Cesarz Konstantyn Wielki a chrześcijaństwo

Konstantyn Wielki, czyli Gaius Flavius Valerius Constantinus, urodził się 27 lutego 272 roku w Naissos (obecnie serbski Nisz), jako syn Konstancjusza I Chlorusa i Flavii Iulii Heleny. Po śmierci ojca uznany cezarem w Galii, Hiszpanii i Brytanii, a po zwycięstwie nad Licyniuszem w 324 roku jedyny august *Imperium Romanum*. W 311 roku ogłosił chrześcijaństwo *religio licita*. Zmarł 22 maja 337 roku w Nikomedii. Jak skrupulatnie odnotowuje Adam Ziółkowski¹, badacze zajmujący się postacią Konstantyna Wielkiego reprezentowali co najmniej trzy stanowiska w kwestii jego konwersji na chrześcijaństwo: (1.) negowali ją i przypisywali mu wyrachowanie, hipokryzję i instrumentalne traktowanie religii², (2.) dopatrywali się w jego postawie synkretyzmu religijnego³, (3.) uznali rzeczywistości

¹ Por. A. ZIÓŁKOWSKI, *Problem nawrócenia Konstantyna w nowożytnej historiografii*, „Przegląd Historyczny” 3(77) (1986), s. 525-534.

² Przedstawicielami tego poglądu byli przede wszystkim: J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Grossen*, Basel 1853¹ i H. GRÉGOIRE, *La „conversion” de Constantin*, „Revue de l’Université de Bruxelles” 36 (1930-1931), s. 231-272.

³ Zwolennikami tego ujęcia byli: T. KEIM, *Der Übertritt Constantins zum Christentum*, Zürich 1862; T. ZAHN, *Konstantin der Grosse und die Kirche*, Hannover 1876; V. DUBRUY, *Histoire des Romains*, t. 7, Paris 1885²; L. SALVATORELLI, *La politica religiosa degli imperatori romani e la vittoria del cristianismo sotto Costantino*. Saggi di Storia e politica religiosa, Città di Castello 1914, s. 101-124; TENŽE, *La politica religiosa e la religiosità di Costantino*, „Ricerche religiose” 4 (1928), s. 289-328; A. PIGANIOL, *L’Empereur Constantin*, Paris 1932; A. H. M. JONES, *Constantine and the Conversion of Europe*, New York 1949; W. SESTON, *La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien*, „Annuaire de l’Institut de philologie et d’histoire orientales et slaves” 4 (1936), s. 373-395; H. A. DRAKE, *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius’ Tricennial Oration*, Berkeley-Los Angeles 1976.

jego konwersji⁴. Trzecie stanowisko jest dziś w historiografii przyjmowane przez większość uczonych.

W kwestii daty nawrócenia Konstantyna na chrześcijaństwo także mamy trzy hipotezy: (1.) nastąpiło ono albo przed 312 roku pod wpływem skłaniającego się ku chrześcijaństwu jego ojca – Konstancjusza I⁵, lub (2.) w połowie trzeciej dekady IV w. (okolice zwycięstwa Konstantyna nad Licyniuszem, kiedy władca rezygnuje z tytułu *invictus* na rzecz *victor*, a z monet znikają odniesienia do kultu solarnego)⁶, albo (3.) jak sądzi większość historyków (na podstawie przekazów Euzebiusza z Cezarei i Laktancjusza) przed bądź w trakcie kampanii wojennej przeciwko Maksencjuszowi⁷.

⁴ Tu przede wszystkim: L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris 1908³; G. BOISSIER, *La Fin du Paganisme*, t. 1, Paris 1891; O. SEECK, *Das sogenannte Edikt von Mailand*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 12 (1891), s. 281-386; TENŽE, *Die Bekehrung Konstantins des Grossen*, „Deutsche Rundschau” 67 (1891), s. 73-84; TENŽE, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, t. 1, Stuttgart 1895; E. SCHWARTZ, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipzig 1913; H. SCHRÖRS, *Drei Aktenstücke in betreff des Konzils von Arles, Text verbesserungen und Erläuterungen*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechts geschichte”, „Kanonische Abteilung” 11 (1921), s. 429-439; H. BAYNES, *Optatus / Constantine the Great*, „Journal of Theological Studies” 26 (1924), s. 37-44 / 75-78; C. H. TURNER, *Adversaria Critica: Notes on the Anti-Donatist Dossier and on Optatus, Books I, II*, „Journal of Theological Studies” 27 (1926), s. 283-296; E. CASPAR, *Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte. 2. Die römische Synode von 313*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 9(46) (1927), s. 333-346; J. VOGT, *Streitfragen um Konstantin den Großen*, „Römische Mitteilungen” 58 (1943), s. 190-203; P. FRANCHI DE'CAVALIERI, *Constantiniana*, Città del Vaticano 1953; A. H. M. JONES, T. C. SKEAT, *Notes on the Genuineness of the Constantinian Document in Eusebius' Life of Constantine*, „Journal of Ecclesiastical History” 5 (1954), s. 196-200; J. VOGT, *Constantin der Große und sein Jahrhundert*, München 1960²; F. WINKELMANN, *Zur Geschichte des Authentizitätsproblem der „Vita Constantini”*, „Klio” 40 (1962), s. 187-243.

⁵ Por. B. LANÇON, T. MOREAU, *Constantin. Un Auguste chrétien*, Paris 2012.

⁶ Por. P. BRUUN, *The Disappearance of Sol from the Coins of Constantine*, „Arctos” 2 (1958), s. 15-37; C. T. H. R. EHRHARDT, „Maximus”, „invictus” und „victor” als Datierungskriterien auf Inschriften Konstantins des Grossen, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 38 (1980), s. 177-181.

⁷ Por. A. H. M. JONES, *Constantine and the Conversion of Europe*, London 1948, s. 79; T. D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, s. 43; K. BRINGMANN, *Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation*, „Historische Zeitschrift” 260 (1995), s. 21-47.

Komentując owo nawracanie się Konstantyna na chrześcijaństwo, Sławomir Bralewski przytacza znaną wśród współczesnych historyków tezę, według której wydaje się prawdopodobne, że konwersja Konstantyna na chrześcijaństwo była procesem autentycznym (świadczą o tym zachowane listy samego cesarza⁸), i długotrwałym⁹, który dokonywał się przez całe życie (opinia Bertrand Lançon i Tiphaine Moreau). Być może był to proces postępujący od politeizmu przez henoteizm do monoteizmu (pogląd Klaus Martina Girardet), albo jak sądzi Kazimierz Ilski była to powolna konwersja, mająca na celu utrzymanie koncepcji *pax deorum*, dlatego cesarz zwlekał z przyjęciem chrztu aż do chwili śmierci, ale nawet sam chrzest Konstantyna nie był dla niego porzuceniem starych kultów. Ewa Wipszycka sądzi, że Konstantyn w dziedzinie religijnego pojmowania władzy nie wprowadził zasadniczych zmian w stosunku do tego, co ustanowił Dioklecjan, ale w miejsce bogów pogańskich wprowadził Boga chrześcijańskiego, a opatrnościowa koncepcja monarchii odpowiadała też chrześcijanom¹⁰.

Jak zauważa S. Bralewski, dla Konstantyna 312 rok był przełomowy w jego nawracaniu się na chrześcijaństwo: cesarz nie wznosił świątyni pogańskich, co najwyżej tolerował ich istnienie; Chrystusa uczynił swoim boskim patronem, a zwycięstwa armii Konstantyna odnoszone pod sztandarem Chrystusa mają wydźwięk eschatologiczny – uwiarygad-

⁸ S. BRALEWSKI, *Konwersja Konstantyna Wielkiego na chrześcijaństwo w świetle jego własnego świadectwa – kilka uwag*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2(15) (2016), s. 60-62, odnotowuje, że cesarz w kontekście chrześcijaństwa w latach 313-337 posługiwał się tymi samymi pojęciami, używając głównie terminów: boskość i Bóg (θεϊότης, θεοῦ), opatrność Boża (θεία πρόνοια), Bóg Wszechmogący (*deus omnipotens*), Bóg Najwyższy (*deus summus*), Najwyższe Bóstwo (*summa divinitas*), Najpotężniejszy Bóg (*potentissimus deus*), Najświętszy Bóg (*sanctissimus deus*). Tylko dwa razy w swoich listach (*Epistula Constantini imperatores ad episcopos scripta post Arelatense concilium*; *Oratio ad sanctorum coetum*) odwoływał się do Osoby Jezusa Chrystusa, mówiąc o: Chrystusie Zbawicielu (*Christus Salvator*), o zwycięskiej Opatrności Chrystusa Zbawiciela (*vere victrix providentia Christi salvatoris*), o łagodności Chrystusa (*clementia Christi*), o sądzie Chrystusa (*iudicium Christi*), o nauczaniu Chrystusa (*Christi magisterium*). Zdaniem badaczy owo rzadkie odwoływanie się do Chrystusa może świadczyć, że w redakcji tych dwóch listów uczestniczył jakiś duchowny chrześcijański, ale i tak list ten ostatecznie został zaakceptowany przez cesarza.

⁹ Por. tamże, s. 49-50.

¹⁰ Por. E. WIPSZYCKA, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 139.

niąją bowiem Jego przesłanie i obnażają fałszywe podstawy kultów pogańskich. Konstantyn do końca swego panowania używa tytułu *pontifex maximus*, który będąc związany z tradycyjnymi religiami pogańskimi, w swych uprawnieniach obejmował jednak wszystkie prawnie uznane religie *Imperium Romanum*, w tym chrześcijaństwo. Tym samym mógł wskazywać na szczególną rolę, jaką cesarz chciał mieć w Kościele, z czym koresponduje świadectwo Euzebiusza z Cezarei (*Życie Konstantyna* 4,24), według którego miał się on nazywać ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, „co wg Euzebiusza zobowiązywało cesarza do otaczania biskupów troską i nadzorem wszystkich poddanych, zachęcając ich do podążania drogą pobożności, co wskazywać może na chęć chrystianizacji przez Konstantyna całego cesarstwa¹¹.

Cesarz stopniowo podejmował administracyjne i legislacyjne działania preferencyjne na rzecz chrześcijaństwa: w 313 roku przyznał 3000 *folles*¹² na potrzeby duchowieństwa diecezji Kartaginy, w tym samym roku zwolnił też duchowieństwo kartagińskie z opłat na rzecz państwa¹³, przyznał duchownym chrześcijańskim prawo do przyjmowania spadków i uwolnił ich od sądownictwa cywilnego (w tym samym 313 roku Konstantyn wyłączył też duchownych schizmatyckich i heretyckich

¹¹ Por. S. BRALEWSKI, *Konwersja Konstantyna Wielkiego na chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 71.

¹² Monetę z brązu typu *follis* (l. mn. *folles*) wprowadził cesarz Dioklecjan podczas swej reformy monetarnej z 294 roku jako monetę obrachunkową. Była to moneta zdawkowa, czyli rozmienna. Za Dioklejana jej wartość określono jako $\frac{1}{32}$ srebrnego argenta, co równało się $\frac{1}{32}$ rzymskiej liby. Moneta typu 'wielki' *follis* posiadała 5% srebra i ważyła 10,23 g; *follis* z koroną promienistą była tylko monetą z brązu o wadze 3,89 g, natomiast *follis* z wieńcem laurowym była monetą z brązu po wadze 1,94 g. Moneta ta szybko się dewaluowała, i tak w 294 roku reforma cesarska nadała im wartość 25 denarów obrachunkowych, a już w 301 roku nastąpiła ich dewaluacja do 12,5 denarów obrachunkowych. W 311 roku kolejna reforma zmniejszyła wartość i wagę monety *folles* (4,5 g, 20-21 mm średnicy). Pod koniec rządów Konstantyna *folles* o wadze 3-3,5 g nie posiadały już domieszki srebra. Por. A. BURNETT, *Coinage in the Roman World*, London 1987; E. T. SALMON, *Roman Coins and Public Life under the Empire*, Ann Arbor (Mich.) 1999. Pojawiają się zatem pytania: W jakich *folles* duchowieństwo afrykańskie otrzymało wspomnianą sumę? Czy w wielkich *folles*, czy w *folles* z koroną promienistą, czy też w *folles* z wieńcem laurowym? Niezależnie od tego nie była to jednak duża suma.

¹³ Por. T. KOŁOSOWSKI, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000, s. 76-77.

z wydanych przywilejów dla duchowieństwa ortodoksyjnego), sponzorował budowę chrześcijańskich kościołów i kaplic, zaczął też wspierać chrześcijaństwo instytucjonalnie protegując chrześcijan do obejmowania urzędów państwowych¹⁴.

W kwestiach moralno-obyczajowych cesarz m.in. poprzez edykty prawne starał się ograniczać rozwiązłość, cudzołóstwo i gwałt, polecił władzom miast opiekę nad dziećmi porzuconymi lub udzielenie pomocy ich rodzicom, usunął z praktyki sądowej karę śmierci krzyżowej, zniósł igrzyska gladiatorów, nakazał humanitarne traktowanie więźniów, ustanowił niedzielę dniem wolnym od pracy, określił status prawny dziewczyn, zalegalizował posługę prezbiterów w armii rzymskiej¹⁵.

W konflikcie z donatystami, kiedy prokonsul Annulinus poprosił cesarza o pomoc w 312 roku, za radą bp. Hozjusza z Kordoby sprawę rozważono na synodzie w Rzymie w 313 roku, a cesarz przyznał rację kanonicznie wybranemu bp. Cecylijanowi, a wbrew donatystom (w większości pochodzących z kręgów berberyjskich, antyrzymskich, moralnie o tendencjach rygorystycznych). Podobną decyzję potwierdził synod w Arles (314 r.), a cesarz ostatecznie w 317 roku nakazał odebrać donatystom ich kościoły, a ich biskupów wypędzić. Konstantyn w kwestii donatystów interweniował po raz pierwszy jako cesarz w wewnętrznym sporze kościelnym i przyjął postawę wygodną z państwowego punktu widzenia: nie chcąc dopuścić do kolejnych rozruchów w Afryce i do dalszego rozwoju tendencji antyrzymskich poparł on legalną władzę kościelną, a odrzucił tę schizmatyczną. Takie rozstrzygnięcie kwestii donatystów umożliwiło cesarzowi kolejne interwencje w sprawy kościelne¹⁶.

¹⁴ Por. J. GRZYWACZEWSKI, *Przywileje duchownych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Vox Patrum” 24-29 (1993-1995), s. 217-225; S. BRALEWSKI, *Uwagi na temat antyheretyckiego ustawodawstwa cesarza Konstantyna Wielkiego*, „Przegląd Nauk Historycznych” 1 (2002), s. 8.

¹⁵ Por. J. GRZYWACZEWSKI, *Ku chrześcijańskim korzeniom Europy. Znaczenie nawrócenia cesarza Konstantyna dla Kościoła, dla Cesarstwa Rzymskiego, dla Europy*, „Vox Patrum” 61 (2014), s. 20-21.

¹⁶ Por. tamże; S. BRALEWSKI, *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*, t. 2, *Jedna religia w jednym cesarstwie. Rzymscy imperatorzy sprzymierzani z Bogiem na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I*, Łódź 2018, s. 61-68.

Według argumentacji Euzebiusza z Cezarei (por. *Pochwała Konstantyna III*), które zebrał S. Bralewski, wydaje się, że „Cesarstwo Rzymskie rządzone przez Konstantyna stało się kopią (*mimesis*) Królestwa Niebiańskiego. Zostało stworzone na obraz Królestwa Bożego, tak jak człowiek został stworzony na obraz Jednego Boga”¹⁷. Cesarz uzyskiwał zatem w opinii sobie współczesnych uprawnienia do władania nad całą ziemią, będąc w jakimś naturalnym wręcz związku z Bogiem¹⁸.

2. Cesarz Konstantyn a Sobór Nicejski

2.1. Powody zwołania

Cesarz Konstantyn Wielki, analogicznie do cesarskiej instytucji *sacrum consistorium* oraz do kościelnych synodów, powołał w 325 roku zależną od siebie radę kościelną. Załączek wielu przyszłych konfliktów tkwił właśnie w podwójnej strukturze soboru. Owo cesarskie *consilium* stanowiło w zamyśle Konstantyna najprawdopodobniej zespół kościelnych ekspertów, a tym kto ostatecznie podejmował decyzję, był cesarz. O takim pojmowaniu tego *novum* organizacyjnego świadczy, zdaniem Klausa Schatza¹⁹, miejsce obrad tej rady, czyli letni pałac w cesarskiej miejscowości wypoczynkowej, jaką była Nicea (obecnie: Iznik), a nie któryś z centralnych ośrodków miejskich antycznego Kościoła. Ze względu na odmienne podejście do kwestii ariańskiej, możemy wyróżnić dwa ujęcia tematyki: tradycyjne i nowatorskie.

Ujęcie tradycyjne (przedstawiciele: G. L. Dossetti, H. J. Sieben, M. Simonetti, J. N. D. Kelly, R. Staats). Po zwycięstwie nad Licyniuszem cesarz Konstantyn w sierpniu 324 roku starał się powstrzymać kłótnie biskupów wschodnich, podobnie jak wcześniej doprowadził do zakończenia schizmy donatystycznej na Zachodzie – poprzez przyczynienie

¹⁷ S. BRALEWSKI, *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*, t. 1, „Niezwyczajna przemiana” – narodziny nowej epoki, Łódź 2019, s. 76-77.

¹⁸ Por. tamże, s. 77-78; K. ILSKI, „Potestas” i „auctoritas” w rozumieniu władzy Konstantyna Wielkiego, „Horyzonty Polityki” 10(33) (2019), s. 35-36.

¹⁹ Por. K. SCHATZ, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 26.

się do zwołania synodów kościelnych w Rzymie w 311 roku i w Arles w 314 roku. Dlatego na jesień 324 roku cesarz początkowo zwołał synod podobny do cesarskich *comitia*, najpierw do Ancyry (hipoteza J. R. Nymana), lecz ze względów praktycznych jako miejsce tego spotkania została ostatecznie wybrana Nicea, znajdująca się w bezpośredniej bliskości cesarskiej rezydencji w Nikomedii. Cesarz pozwolił powołanym na spotkanie do Nicei na korzystanie z *cursus publicus*. Powodem zorganizowania tak rozumianego *comitia* vel *sinodus* byłoby po pierwsze rozstrzygnięcie kontrowersji ariańskiej, po drugie – podjęcie decyzji w kwestii święcenia Wielkanocy.

Ujęcie nowatorskie (przedstawiciele: A. Di Berardino, H. Pietras). Po uznaniu w 313 roku chrześcijaństwa za religię prawnie dozwoloną (*religio licita*) na terenie Cesarstwa Rzymskiego, cesarz Konstantyn Wielki powinien, lecz nie mógł spełnić dwóch obowiązków cesarza wobec chrześcijaństwa, jakie wynikały z racji pełnienia przez niego urzędu najwyższego pontyfika wszystkich religii na terenie cesarstwa (1. ze względu na brak do 325 roku w cesarskich *pontyfikatach* chrześcijańskiego wyznania wiary, cesarz jako *pontifex maximus* nie mógł czuwać nad prawidłowością chrześcijańskiego kultu; 2. ze względu na brak jednolitego obchodu świętowania Wielkanocy w chrześcijaństwie, cesarz jako *pontifex maximus* nie mógł ustalić kalendarza dni świątecznych). Kolejną motywacją zwołania cesarskiego *consilium* była nieudana misja bpa Hozjusza z Kordoby na Wschodzie (niezadowolenie z antiocheńskiego wyznania wiary z 324 roku). Wobec powyższego, H. Pietras postawił hipotezę, że: „Konstantyn zaprosił biskupów do Nicei na uroczystość otwarcia jubileuszowego roku dwudziestolecia swego panowania. Przy tej podniosłej okazji zamierzał ogłosić uroczyste pojednanie wszystkich zwaśnionych stron, kalendarz paschalny oraz podstawową formułę wiary chrześcijańskiej. To, że nie arianizm był powodem zwołania soboru, zauważył już Angelo Di Berardino w 1990 roku, ale trzeba przyznać, że uczynił to dość nieśmiało”²⁰. Konstantyn Wielki zwołał, zainaugurował i praktycznie, choć nieformalnie, przewodniczył obradom *consilium* w 325 roku w Nicei, mając bezpośredni wpływ na jego decyzje.

²⁰ H. PIETRAS, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty, komentarze*, Kraków 2013, s. 137.

2.2. Przebieg soboru w Nicei w 325 roku

Ujęcie tradycyjne. W oparciu o dzieła Atanazego z Aleksandrii oraz opisy późniejszych historyków kościelnych przyjmuje się, że cesarz zaprosił do Nicei od 250 do 318-320 biskupów, gł. z Egiptu, Azji Mniejszej, pięciu biskupów zachodnich oraz dwóch prezbiterów z Rzymu. Uczestnicy soboru dzielili się na trzy grupy: nieliczną grupę zwolenników Ariusza z Aleksandrii, jego licznych przeciwników oraz najliczniejszą grupę niezdecydowanych. Pierwszym problemem była sprawa arian. Odrzucono przedłożoną ariańską formułę, a przyjęto jako podstawę do wyznania wiary *credo* chrzcielne Kościoła w Cezarei Palestyńskiej. Po dyskusjach wypracowano antyariańskie wyznanie wiary nazwane później *credo* nicejskim z 325 roku (lub: Symbolem 318 Ojców). Do wyznania dołączono antyariańskie anatematyzmy. Ariusz i 19 biskupów nie chciało początkowo przyjąć tego wyznania. Lecz po cesarskim napomnieniu *credo* z Nicei nie podpisali jedynie Ariusz oraz dwaj biskupi libijscy: Sekundus, bp Ptolemaidu oraz Teonas, bp Marmaryki. Ustalono też datę święcenia Wielkanocy, i wezwano, aby Kościoły podtrzymujące tradycję janową dostosowały obchód liturgiczny do zwyczaju liturgicznego obchodu Wielkanocy w Kościele Rzymskim i Aleksandryjskim. Uchwalono również 20 kanonów dyscyplinarnych, które porządkowały dotychczasowe prawodawstwo kościelne²¹.

Ujęcie nowatorskie. Brak w literaturze starożytnej wzmianek o aktach cesarskiego synodu w Nicei, poza znanymi dzisiejszej historiografii wyznaniem wiary i kanonami dyscyplinarnymi, skłonił H. Pietrasa do tezy, że takich akt nie było. Nie wspominają o nich także nic wypowiadający się na piśmie uczestnicy soboru, tj. Euzebiusz z Cezarei Palestyńskiej i Atanazy z Aleksandrii. Zgromadzenie rozpoczęło się 19 czerwca 325 roku, tj. od *vicennalia* Konstantyna (*List Konstantyna* zwołujący sobór, wer. syryjska; Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* 3,21). Cesarza oficjalnie powitał prawdopodobnie jeden z biskupów: Euzebiusz z Cezarei (wg Sozomena), Eustacjusz z Antiochii (wg Teodoreta z Cyru). Następnie zabrał głos Konstantyn, Bogu wyrażając wdzięczność za możliwość zwo-

²¹ Por. M. STAROWIEYSKI, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. 1, *Dzieje*, Tarnów 1994, s. 22-29.

łania takiego zgromadzenia, oraz zachęcając do zaprzestania wszelkich sporów. Znaczące jest, iż cesarz nazwał zgromadzonych w Nicei biskupów – „kapłanami Chrystusa” oraz fakt, że przemówienie to wygłosił w języku łacińskim. Cesarz znał dobrze język grecki, a zgromadzeni biskupi w zdecydowanej większości łaciny już nie znali, przemowa imperatora była zatem tłumaczona symultanicznie (Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* 3,12-13). Stąd wg interpretacji H. Pietrasa mowa cesarza wygłoszona wobec zgromadzonych biskupów była przemówieniem najwyższego pontyfika do kolegium kapłańskiego. Chrześcijaństwo do tej pory, w przeciwieństwie do tradycyjnych religii, nie miało oficjalnego kolegium kapłańskiego ani oficjalnego i ustalonego dla całego cesarstwa kalendarza świąt liturgicznych. Cesarz Konstantyn przemówił w Nicei w 325 roku jako *pontifex maximus*, w j. łacińskim – czyli w oficjalnym języku tego urzędu, a chcąc ogłosić datę liturgicznego obchodu świąt wielkanocnych, proklamował również zgromadzenie biskupów jako kolegium kapłańskie chrześcijaństwa²².

Konstantyn jako najwyższy *pontifex* miał zatem wyraźny zamiar ogłosić zgromadzonym w Nicei biskupom zarówno wyznanie wiary, jak i kalendarz paschalny. Wg relacji Sokratesa Scholastyka (*Historia Kościoła* 1,8) biskupi zgłosili w trakcie trwania zgromadzenia tak wiele petycji do cesarza, że ten kazał je ostatecznie wszystkie zebrać i spalić. Natomiast wg relacji Euzebiusza z Cezarei (*Życie Konstantyna* 3,13-14) biskupi prześcigali się w składaniu do cesarza petycji i propozycji, klócąc się przy tym, a cesarz starał się ich łagodzić i nakłonić do zgody. Ostatecznie zgodzili się na ustaloną formułę wyznania wiary i na ujednoliconą dla całego Kościoła datę liturgicznych obchodów Wielkanocy. Zgromadzenie zakończyło się w dniu jubileuszu rozpoczęcia dwudziestego roku panowania cesarza Konstantyna (zaczął rządzić 25 lipca 306 roku), czyli 25 lipca 325 roku. Miały miejsce okazałe uczty, cesarz wszystkim uczestnikom rozdał prezenty proporcjonalnie do zasług oraz wysłał list do Kościołów o odbytych synodzie.

²² Por. H. PIETRAS, *Sobór nicejski...*, dz. cyt., s. 140-141.

2.3. Znaczenie *credo* i soboru w Nicei w 325 roku

Ujęcie tradycyjne. Wychodząc od relacji Atanazego O *dekretach soboru nicejskiego*, napisanej 25 lat po zakończeniu obrad, reprezentanci tego ujęcia uznają, że po długich i żmudnych dyskusjach wypracowano formuły antyariańskie, które wpisano do *credo* chrzcielnego Kościoła w Cezarei Palestyńskiej: „zrodzonego z Ojca, czyli z istoty Ojca” i „Boga z Boga, światłość ze światłości, Boga prawdziwego, zrodzonego, a nie stworzonego, współistotnego Ojcu”. Terminem kluczowym był ὁμοούσιον τῷ πατρί, podkreślający równość bytową Ojca i Syna. Do wyznania wiary został włączony termin niebiblijny, filozoficzny, którego używali wcześniej gnostycy w II w., a w III w. stosował go wykluczony z Kościoła Paweł, bp Samosaty. Jednak termin ten pomimo wspomnianych obciążeń stanowiął najlepsze wyrażenie stosunku Ojca i Syna. Ariusz nie przyjął tego wyznania i wraz z dwoma biskupami został zesłany na wygnanie²³. Cesarskie *consilium* z 325 roku przyjęło się z czasem w Kościele, jako rada biskupów, powoływana przez cesarza celem rozstrzygnięcia najważniejszych kwestii kościelnych. W językach słowiańskich owo *consilium* jest określane mianem soboru.

Ujęcie nowatorskie. H. Pietras wychodząc od najstarszego komentarza do *credo* nicejskiego z 325 roku, tj. od Euzebiusza z Cezarei, *List do swojego Kościoła* 12-13, stwierdza, że w tekście omawianego *credo* nastąpiło doprecyzowanie, że zrodzenie z Ojca należy rozumieć jako zrodzenie z istoty Ojca. Było to wyrażenie pozabiblijne, które miało podkreślić niecielesność, a w konsekwencji niezmiennność w Bogu. Termin οὐ ποιηθέντα, tradycyjnie tłumaczony w j. polskim jako „nie stworzonego” H. Pietras tłumaczy jako: „nie uczynionego” (od ποιήν). Natomiast sformułowanie ὁμοούσιον τῷ πατρί, wyjaśnia za komentarzem Euzebiusza jako wykluczające jakikolwiek cielesny sens, czyli ma to znaczyć, że Syn nie pochodzi z innej *ousii* czy *hipostazy*, jak tylko od Ojca. Podobnie zwrot z anatematyzmu „z innej hipostazy czy istoty” należy przełożyć na „z innego rzeczywiście istniejącego” czy „z innego bytu”. H. Pietras nie doszukuje się w tych znaczeniach monarchiańskiego cha-

²³ Por. M. STAROWIEYSKI, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. 1, dz. cyt., s. 25-26; C. KANNENGISSER, *Nicea. Concilio del 325*, NDPAC, t. 2, Genova-Milano 2007, s. 3488.

rakteru tego zapisu, jak to czyni np. M. Simonetti²⁴. H. Pietras zauważa też, iż w zależności od rękopisu ἡ κτιστὸν w anatematyzmie jest, albo go nie ma” (*Sobór Nicejski*, 180). Powyższe stwierdzenia *credo* nicejskiego o pochodzeniu Syna tylko od Ojca przeciwstawiają się zatem zarówno twierdzeniom Ariusza (wg którego Syn jakoby pochodził z niczego), ale także twierdzeniom biskupa Pawła z Samosaty (wg którego Syn pochodzi z Maryi), oraz wszelkim tezom monarchianistycznym (wg których Syn nie pochodzi znikąd, lecz jest tożsamy z Ojcem). W Synu spotykają się jedynie podobieństwa do Ojca i pochodzenie od Ojca, a nie podobieństwa do jakichkolwiek stworzeń i pochodzenie od jakiegokolwiek stworzenia²⁵.

Uchwalone w czasie obrad w Nicei wyznanie wiary byłoby czymś w rodzaju metrum ortodoksji, prawdopodobnie wpisanym do cesarskiego *liber pontificalis*. Nie znalazło jednak zastosowania praktycznego w kościołach partykularnych. Natomiast ogłoszona jedna dla całego chrześcijaństwa data święcenia Wielkanocy miała być obchodzona w tym samym dniu, którego co prawda nie określono, ale na pewno nie według kalendarza żydowskiego. Zatem teza o antyariańskości tego soboru została, zdaniem H. Pietrasa, stworzona później, długo po zakończeniu obrad soboru, za sprawą dwóch listów znanych jako posynodalne, a napisanych rzekomo przez Konstantyna do Kościoła aleksandryjskiego i przez wszystkich ojców synodalnych do tegoż Kościoła. W rzeczywistości listy te są falsyfikatami, powstałymi w czasie zamieszek po śmierci Atanazego w 373 roku, i informują o sytuacji w drugiej połowie lat siedemdziesiątych w Aleksandrii, a nie o czasach bezpośrednio po soborze. W świetle tych falsyfikatów czytano następnie pisma Atanazego i tak zrodził się mit o antyariańskim I Soborze Nicejskim²⁶.

²⁴ Por. M. SIMONETTI, *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, t. 2, Milano 1990, s. 100, 108.

²⁵ Por. H. PIETRAS, *Sobór nicejski...*, dz. cyt., s. 182-184.

²⁶ Por. tamże, s. 213-215.

Zakończenie

Wydaje się, niezależnie czy przyjmiemy hipotezę nowatorską czy tradycyjną w kwestii Soboru Nicejskiego I, że cesarz Konstantyn Wielki całkowicie kontrolował obrady tego zgromadzenia, od początku do końca. Można też uznać, że naczelną ideą, jaką kierował się cesarz była chęć przywrócenia jedności w Kościele. Kwestia ta była lepiej rozumiana przez cesarza niż przez ciągle kłócących się na soborze biskupów. Cesarz nie stał po żadnej stronie sporu, lecz wzywał biskupów do zaniechania kontrowersji i do pojednania. Dlatego nowy wykład wiary miał w zamierzeniu cesarskim jednoczyć chrześcijan w pokoju. W samym wyznaniu cesarz prawdopodobnie opowiedział się za terminem filozoficznie i teologicznie niejednoznacznym (ὁμοούσιος), aby mogła je zaakceptować większość zgromadzonych na soborze biskupów. Być może (jak sugeruje S. Bralewski, *Symmachia* II, 79) byłaby to sugestia ze strony władcy do zaprzestania dalszych dociekań na ten temat, gdyż dotyczyłyby one spraw dla umysłu ludzkiego nieosiągalnych.

Cesarz, jak to wyjaśniał biskupom, rozumiał ten termin nie w kategoriach cielesnych, lecz jedynie w boskich i niewypowiedzianych. Użycie terminu „współistotny” w zamierzeniu cesarza mogło też ujednolicić stanowisko teologiczne większości zgromadzonych na soborze biskupów. Jak pokazały dalsze dzieje Kościoła, żadna ze stron, w tym i sam cesarz nie mogła i nie była z owego kompromisowego wyznania wiary z Nicei zadowolona. Sobór nie przywrócił jedności i pokoju w ówczesnym Kościele. Do śmierci Konstantyna opracowane na tym soborze credo było metrum chrześcijańskiej ortodoksji. Po jego śmierci osłabł wypracowany na soborze kompromis i zaczęły się spory nicejczyków i arian.

Pierwszy sobór nie doprowadził chrześcijan do pojednania i pokoju, a jednak instytucja soboru, będącego formalną interwencją imperatora w sprawy Kościoła, przyjęła się w starożytnym Kościele: tylko cesarz / august (a raz augusta) legalnie zwoływał zgromadzenie najważniejszych biskupów *Imperium Romanum*, pilnował przez swoich przedstawicieli porządku obrad, uprawomocniał swym podpisem postanowienia biskupów, dbał o przestrzeganie kanonów dyscyplinarnych, a nieposłusznych postanowieniom soborowym pozbawiał urzędu kościelnego. Wynikało to w dużej mierze z autorytetu samej władzy cesarskiej, do

którego to urzędu z czasem w tradycji Kościoła bizantyjskiego przypisano ograniczony statut kapłański i charakter apostołski. Usytuowanie grobu Konstantyna w Bazylice Świętych Apostołów w Konstantynopolu między dwunastoma sarkofagami wyobrażającymi apostołów uważano za symbol, że cesarz to trzynasty apostoł. Kolejni cesarze uznawali się za jego duchowych następców i starali się o pochówek w przedsionku bazyliki Świętych Apostołów.

Bibliografia:

Teksty źródłowe

- Baron A., Pietras H. (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, ŻMT 24, Kraków 2001, s. 21-61.
 Euzebiusz z Cezarei, *List do swego Kościoła*, tł. A. Baron, ŻMT 24, s. 55-61.
 Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, ŻMT 44, tł. T. Wnętrzak, Kraków 2007.
 Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, PAX 17, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1972.
 Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła*, PAX 21, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1989².

Opracowania

- Anatolis K., *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Grand Rapids 2011.
 Barnes T. D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981.
 Baynes H., *Optatus / Constantine the Great*, „Journal of Theological Studies” 26 (1924), s. 37-44 / 75-78.
 Boissier G., *La Fin du Paganisme*, t. 1, Paris 1891.
 Bralewski S., *Konwersja Konstantyna Wielkiego na chrześcijaństwo w świetle jego własnego świadectwa – kilka uwag*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2(15) (2016), s. 45-79.
 Bralewski S., *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*, t. 1, „Niezwyczajna przemiana” – narodziny nowej epoki, Łódź 2019.
 Bralewski S., *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*, t. 2. *Jedna religia w jednym cesarstwie. Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I*, Łódź 2018.
 Bralewski S., *Uwagi na temat antyheretyckiego ustawodawstwa cesarza Konstantyna Wielkiego*, „Przegląd Nauk Historycznych” 1 (2002), s. 7-20.
 Bringmann K., *Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation*, „Historische Zeitschrift” 260 (1995), s. 21-47.
 Bruun P., *The Disappearance of Sol from the Coins of Constantine*, „Arctos” 2 (1958), s. 15-37.
 Burckhardt J., *Die Zeit Constantins des Grossen*, Basel 1853¹.
 Burnett A., *Coinage in the Roman World*, London 1987.

- Caspar E., *Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte. 2. Die römische Synode von 313*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 9(46) (1927), s. 333-346.
- Drake H. A., *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Oration*, Berkeley–Los Angeles 1976.
- Duchesne L., *Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris 1908³.
- Duruy V., *Histoire des Romains*, t. 7, Paris 1885³.
- Ehrhardt C. T. H. R., „Maximus”, „invictus” und „victor” als Datierungskriterien auf Inschriften Konstantins des Grossen, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 38 (1980), s. 177-181.
- Franchi de'Cavalieri P., *Constantiniana*, Città del Vaticano 1953.
- Grégoire H., *La „conversion” de Constantin*, „Revue de l'Université de Bruxelles” 36 (1930-1931), s. 231-272.
- Grzywaczewski J., *Ku chrześcijańskim korzeniom Europy. Znaczenie nawrócenia cesarza Konstantyna dla Kościoła, dla Cesarstwa Rzymskiego, dla Europy*, „Vox Patrum” 61(2014), s. 9-38.
- Grzywaczewski J., *Przywileje duchownych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Vox Patrum” 24-29 (1993-1995), s. 217-225.
- Ilski K., „Potestas” i „auctoritas” w rozumieniu władzy Konstantyna Wielkiego, „Horyzonty Polityki” 10(33) (2019), s. 29-47.
- Jones A. H. M., *Constantine and the Conversion of Europe*, London 1948.
- Jones A. H. M., *Constantine and the Conversion of Europe*, New York 1949.
- Jones A. H. M., Skeat T. C., *Notes on the Genuineness of the Constantinian Document in Eusebius' Life of Constantine*, „Journal of Ecclesiastical History” 5 (1954), s. 196-200.
- Kannengießer C., *Nicea. Concilio del 325*, NDPAC, t. 2, Genova–Milano 2007, s. 3487-3489.
- Keim T., *Der Übertritt Constantins zum Christentum*, Zürich 1862.
- Kołosowski T., *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000.
- Lançon B., Moreau T., *Constantin. Un Auguste chrétien*, Paris 2012.
- Pietras H., *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty, komentarze*, Kraków 2013.
- Piganiol A., *L'Empereur Constantin*, Paris 1932.
- Salmon E. T., *Roman Coins and Public Life under the Empire*, Ann Arbor (Mich.) 1999.
- Salvatorelli L., *La politica religiosa degli imperatori romani e la vittoria del cristianismo sotto Costantino. Saggi di Storia e politica religiosa*, Città di Castello 1914, s. 101-124.
- Salvatorelli L., *La politica religiosa e la religiosità di Costantino*, „Ricerche religiose” 4 (1928), s. 289-328.
- Schatz K., *Sobory powszechnie. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001.
- Schrörs H., *Drei Aktenstücke in betreff des Konzils von Arles, Text verbesserungen und Erläuterungen*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechts Geschichte”, „Kanonische Abteilung” 11 (1921), s. 429-439.
- Schwartz E., *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipzig 1913.
- Seeck O., *Das sogenannte Edikt von Mailand*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 12 (1891), s. 281-386.
- Seeck O., *Die Bekehrung Konstantins des Grossen*, „Deutsche Rundschau” 67 (1891), s. 73-84.
- Seeck O., *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, t. 1, Stuttgart 1895.

- Seston W., *La vision paienne de 310 et les origines du chrisme constantinien*, „Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves” 4 (1936), s. 373-395.
- Simonetti M., *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, t. 2, Milano 1990.
- Starowieyski M., *Sobory Kościoła niepodzielnego*, cz. 1, *Dzieje*, Tarnów 1994.
- Turner C. H., *Adversaria Critica: Notes on the Anti-Donatist Dossier and on Optatus, Books I, II*, „Journal of Theological Studies” 27 (1926), s. 283-296.
- Vogt J., *Constantin der Große und sein Jahrhundert*, München 1960².
- Vogt J., *Streitfragen um Konstantin den Großen*, „Römische Mitteilungen” 58 (1943), s. 190-203.
- Winkelman F., *Zur Geschichte des Authentizitätsproblem der „Vita Constantini”*, „Klio” 40 (1962), s. 187-243.
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.
- Zahn T., *Konstantin der Grosse und die Kirche*, Hannover 1876.
- Ziółkowski A., *Problem nawrócenia Konstancy w nowożytnej historiografii*, „Przegląd Historyczny” 3(77) (1986), s. 525-534.

O. DARIUSZ KASPRZAK OFMCap – profesor w Instytucie Teologii Dogmatycznej, Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, Kierownik Katedry Patrologii i Historii Kościoła. Absolwent PAT w Krakowie (magisterium z teologii w zakresie historii Kościoła, 1992) i Augustinianum w Rzymie (licencjat kanoniczny, 1995; dyplom, 1996; doktorat z patrologii, 1999). Habilitacja w zakresie patrologii PAT (2008), stanowisko profesora nadzwyczajnego (2012), tytuł profesora nauk teologicznych (2019), stanowisko profesora (2023). Zainteresowania naukowe: chrystianizacja *Imperium Romanum pars Occidentalis*, eschatologia i duchowość patrystyczna.



ks. prof. dr. hab. Janusz Bujak
Uniwersytet Szczeciński

ORCID: 0000-0001-8881-3134

e-mail: janusz.bujak@usz.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.24.010.22226>

ŚLADY ARIANIZMU WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII I KULTURZE

TRACES OF ARIANISM IN CONTEMPORARY THEOLOGY AND CULTURE

Abstrakt

Artykuł podejmuje temat współczesnych przejawów redukowania Osoby Jezusa Chrystusa do poziomu człowieka z pominięciem Jego natury boskiej.

Inspiracją do podjęcia tej kwestii były słowa kard. Kurta Kocha który w których podkreślił, że błędy Ariusza dotyczące Jezusa Chrystusa nie są tylko kwestią przeszłości, ale są dziś na nowo obecne w Kościele, zwłaszcza w krajach niemieckojęzycznych. Papież Benedykt XVI wielokrotnie podkreślał, że w dzisiejszej sytuacji, za często używanym stwierdzeniem „Jezus tak – Kościół nie”, kryje się jeszcze głębsze stwierdzenie: „Jezus tak – Syn Boży nie”.

Herezja arianizmu, pojęta jako zaprzeczenie równości Jezusa Chrystusa z Bogiem Ojcem, pokonana w pierwszym tysiącleciu Kościoła, powróciła wraz z pojawieniem się reformacji protestanckiej. Umocnienie intelektualne znalazła w metodzie historyczno-krytycznej odczytywania Pisma świętego i w nurtach modernistycznych XIX i początku XX wieku. Również „zwrot antropologiczny”

który dokonał się w teologii w połowie XX w. przyczynił się do sprowadzania osoby Jezusa Chrystusa wyłączenie do poziomu wybitnego człowieka.

W kulturze popularnej filmowe przedstawienia Jezusa z Nazaretu również często ograniczają się do ukazania wyłącznie Jego człowieczeństwa.

Amerykański konwertyta z protestantyzmu, ks. Dwight Longenecker podkreśla, że współczesną formą arianizmu jest dzisiejsze „rozwodnione” chrześcijaństwo. Kontekst kulturowy herezji i sposoby jej wyrażania są inne niż w IV w., ale istota herezji jest taka sama: Jezus Chrystus jest istotą stworzoną.

Rocznica Soboru Nicejskiego z 325 roku przypomina, że wiara w Syna Bożego, który stał się człowiekiem, nie jest dana nam raz na zawsze, ale każde pokolenie chrześcijan jest wezwane do jej wyznawania i obrony przed pojawiającymi się wciąż na nowo błędami doktrynalnymi.

Słowa kluczowe:

arianizm | bracia polscy | chrystologia oddolna | deizm | film | herezje | metoda historyczno-krytyczna | modernizm

Abstract

The article addresses the contemporary tendency to reduce Jesus Christ to the level of a human being, disregarding His divine nature.

The inspiration for addressing this issue came from the words of Cardinal Kurt Koch, who emphasised that Arius' errors concerning Jesus Christ are not just a matter of the past, but are present again today in the Church, especially in German-speaking countries. Pope Benedict XVI repeatedly emphasized that in today's context, behind the often-used phrase "Jesus yes – Church no" lies an even deeper statement: "Jesus yes – Son of God no".

The heresy of Arianism, understood as the denial of the equality of Jesus Christ with God the Father, defeated in the first millennium of the Church, returned with the advent of the Protestant Reformation. She found intellectual reinforcement in the historical-critical method of interpreting Scripture and in the modernist trends of the 19th and early 20th centuries. The 'anthropological turn' that took place in theology in the mid-20th century also contributed to reducing the person of Jesus Christ exclusively to the level of an outstanding human being.

In popular culture, film portrayals of Jesus of Nazareth are also often limited to showing only His humanity.

American convert from Anglicanism, Fr. Dwight Longenecker, emphasises that the modern form of Arianism is today's 'watered-down' Christianity. The cultural context of heresy and the ways in which it is expressed are different from those of the 4th century, but the essence of heresy remains the same: Jesus Christ is a created being.

The anniversary of the Council of Nicaea in 325 reminds us that faith in the Son of God, who became man, is not given to us once and for all, but that every generation of Christians is called to profess it and defend it against doctrinal errors that continue to arise.

Keywords:

Arianism | Polish Brethren | Bottom-up Christology | Deism | Film | Heresies | Historical-Critical Method | Modernism

Wprowadzenie

Kardynał Kurt Koch w wywiadzie z 22 maja 2024 roku stwierdził, że w 2025 roku przypada 1700. rocznica Pierwszego Soboru Ekumenicznego, który odbył się w Nicei w 325 roku, a więc w czasie, gdy Kościół nie został jeszcze zraniony przez liczne podziały. Rocznicą ta stanowi zatem ważną okazję ekumeniczną dla wszystkich Kościołów chrześcijańskich i Wspólnot kościelnych, aby upamiętnić ten sobór i wyznaczyć w ekumenicznej wspólnotocie wiarę w Jezusa Chrystusa, prawdziwego człowieka i prawdziwego Boga, który jest „współlistotny Ojcu”. Jedność można znaleźć tylko w wierze, dlatego musimy na nowo odkryć jedność nie tylko między dzisiejszymi Kościołami, ale także z Kościołem przeszłości, a przede wszystkim apostołskim. Jednak, jak podkreślił Prefekt Dykasterii ds. Popierania Jedności Chrześcijan, błędy Ariusza są dziś na nowo obecne w Kościele, zwłaszcza w krajach niemieckojęzycznych. Wielu chrześcijan podkreśla ludzki wymiar osoby Jezusa Chrystusa, ale wiara w to, że Jezus Chrystus jest nie tylko prawdziwym człowiekiem, ale i prawdziwym Bogiem, jest dla nich problemem. Dlatego nieprzypadkowo papież Benedykt XVI wielokrotnie podkreślał, że w dzisiejszej sytuacji, za często używanym stwierdzeniem „Jezus tak – Kościół nie”, kryje się jeszcze głębsze stwierdzenie: „Jezus tak – Syn Boży nie”. Rok Święty 2025 jest ważną okazją do upewnienia się w naszej chrystologicznej wierze we wspólnotocie ekumenicznej¹.

¹ Por. K. KOCH, „Die Einheit kann nur im Glauben gefunden werden”, <https://www.die-tagespost.de/kirche/weltkirche/die-einheit-kann-nur-im-glauben-gefunden-werden-art-251520> (odczyt z dn. 25.10.2024 r.).

W Stanach Zjednoczonych Ligonier Ministries i LifeWay Research nawiązały współpracę, aby się dowiedzieć, co Amerykanie, zwłaszcza chrześcijanie ewangelikalni, sądzą o Bogu, zbawieniu, etyce i Biblii? Od 2014 roku co dwa lata przeprowadzana jest ankieta, której wyniki są publikowane na stronie <https://thestateoftheology.com/>.

Wyniki ankiety przeprowadzonej w 2022 roku wśród Amerykanów ujawniły niepokojące trendy związane m.in. z wiarą w bóstwo Jezusa Chrystusa: 56 procent respondentów ewangelikalnych potwierdziło, że Bóg akceptuje wszystkie religie, w tym chrześcijaństwo, judaizm i islam. W 2020 roku było to 42 procent; 73 procent zgodziło się ze stwierdzeniem, że „Jezus jest pierwszą i największą istotą stworzoną przez Boga”; 43 procent potwierdziło, że „Jezus był wielkim nauczycielem, ale nie był Bogiem”; 60 procent respondentów ankiety uważa, że „Duch Święty jest siłą, ale nie jest istotą osobową”².

Można przypuszczać, że podobna lub wyższa nawet jest liczba katolików w Stanach Zjednoczonych i w Europie zachodniej, która nie uznaje Jezusa za Boga. Z badań ankietowych wynika, że niemal 70 procent katolików amerykańskich nie wierzy w realną obecność Jezusa Chrystusa w Eucharystii³.

Mimo że wymienione poglądy na osobę Jezusa Chrystusa nie są dokładnym odzwierciedleniem herezji Ariusza, to przyjęło się określać mianem „arian” tych, którzy kwestionują bóstwo Jezusa Chrystusa czy to czyniąc z Jezusa wyłącznie człowieka czy też traktując Go, jak Świadkowie Jehowy, jako „pierworodnego wobec każdego stworzenia” (por. Kol 1,15), „Michała Archaniola”, „boga” przez małe „b”.

Czy możemy wskazać źródła współczesnych błędów chrystologicznych, które można by zakwalifikować jako ariańskie?

² Por. S. McDADE, *Top 5 Heresies Among American Evangelicals*, <https://www.christianitytoday.com/2022/09/state-of-theology-evangelical-heresy-report-ligonier-survey/> (odczyt z dn. 25.10.2024 r.); *State of American Theology. Study. Research Report*, <https://research.lifeway.com/wp-content/uploads/2022/09/Ligonier-State-of-Theology-2022-White-Paper.pdf> (odczyt z dn. 25.10.2024 r.).

³ Por. G. A. SMITH, *Just one-third of U.S. Catholics agree with their church that Eucharist is body, blood of Christ*, <https://www.pewresearch.org/short-reads/2019/08/05/transubstantiation-eucharist-u-s-catholics/> (odczyt z dn. 25.10.2024 r.).

1. Reformacja i powrót arianizmu

Arianizm po wiekach nieobecności pojawia się ponownie w czasie reformacji protestanckiej. Prekursorami odrzucenia wiary trynitarnej byli m.in. Erazm z Rotterdamu, który wykazywał brak precyzji i błędy w tłumaczeniu Pisma Świętego, m.in. w kwestii rozumienia Prologu Ewangelii św. Jana. Pod wpływem Erazma był Michał Servetus (Miguel Servet) (1511-1553), który w 1530 roku publikuje *De Trinitatis erroribus*. Ginie na stosie w Genewie skazany na śmierć przez Jana Kalwina za głoszenie heretyckich poglądów⁴. Innym przedstawicielem nowożytnego arianizmu był Johann Campanus (ok. 1500-1575), który w dziele wydanym dwa lata po Serwecie dowodził binarnej natury Boga, która odzwierciedla się w kobiecie i mężczyźnie, jak czytamy w Rdz 1,26. Syn jest podporządkowany Ojcu. Jest wieczny, ale nie współwieczny⁵.

W Polsce w XVI w., w latach 1562-1565 z kalwinizmu wyłonił się ruch antytrynitarzy, którego zwolenników określano mianem polskich arian, braci polskich, socyniań lub serwietów⁶. Nawiązywali oni do nauki antytrynitarzy włoskich, uważających, że Duch Święty jest tylko jednym z aspektów Boga, a Chrystus był człowiekiem wybranym przez Boga i obdarzonym przez niego specjalną misją. Inspirowali się także myślą niemieckich anabaptystów. Największy wpływ na ich powstanie mieli Włosi, wśród nich Francesco Stancaro, który w swojej książce pt. *O Trójcy i Pośredniku Panu naszym Jezusie Chrystusie* opublikowanej w Krakowie w 1562 roku, odrzucał dogmat trynitarzy i unitarianie włoscy, wśród nich Faust Socyn (ur. 1539 w Sienie, zm. 1604 w Łusławicach), teoretyk i przywódca braci polskich. Ważną postacią był Piotr z Goniądza, uczeń Stancara, znający nauczanie Serveta i głoszący jego antytrynitarne poglądy, z powodu których został usunięty ze wspól-

⁴ Por. K. DRZYMAŁA, *Bracia polscy zwani arianami*, „Studia Theologiae Varsaviensia” 1-2 (1963), s. 245-248.

⁵ Por. M. K. HARDY, *Arianisme Revised: The Re-emergence of Infamous Heresy*, „The Kennesaw Journal of Undergraduate Research” 1(11) (2024), s. 3.

⁶ Por. K. GÓRSKI, *Bracia polscy*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1995, kol. 1002.

noty kalwińskiej⁷. Sejm w Warszawie w 1658 roku zakazał propagowania arianizmu w Polsce i dał czas wyznawcom tej wiary do 1690 roku, by przeszli do Kościoła katolickiego. Niektórzy z nich uczynili to czyśto formalnie, większość zaś wyjechała za granicę i rozplynęła się w różnych wspólnotach protestanckich⁸.

W XVIII-wiecznej Anglii rozkwitły dwie formy antytrynitaryzmu: arianizm i socynianizm. Poglądy arianskie nie zyskały szerokiej popularności w Anglii aż do pierwszej połowy XVIII w., ale socynianizm przyciągał już pewną część anglikanów w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XVI wieku.

Arianizm był dość powszechny w Anglii wśród tak zwanych nonkonformistów lub dysydentów, czyli członków wyznań odłączonych od Kościoła Anglii, przede wszystkim presbiterian. Szczytowym momentem jego rozwoju była pierwsza połowa XVIII w. (1700-1750). Najważniejszymi przedstawicielami byli Joseph Hallet i James Pierce⁹.

2. Osoba Jezusa Chrystusa w metodzie historyczno-krytycznej

Wyróżniamy przynajmniej trzy etapy historycznego poszukiwania Jezusa z Nazaretu.

Salvador Pié-Ninot pisze, że pierwszy etap poszukiwań, zwany *Old (First)* albo *Quest* (1778-1906), albo okres przedbultmannowski, miał na celu wykazanie sprzeczności pomiędzy Jezusem historycznym i dogmatem chrystologicznym.

⁷ Por. **M. BANASZAK**, *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1517-1758*, t. 3, Warszawa 1989, s. 8-85; **K. DRZYMAŁA**, *Bracia polscy zwani arianami*, dz. cyt., s. 249-252.265-266.

⁸ Por. **K. DRZYMAŁA**, *Bracia polscy zwani arianami*, dz. cyt., s. 290-295; **L. SZCZUCKI** (red.), *Wokół dziejów i tradycji arianizmu*, Warszawa 1971, gdzie znajdziemy artykuły na temat różnych aspektów antytrynitaryzmu w Polsce w XVI i XVII wieku.

⁹ Por. **M. K. HARDY**, *Arianisme Revised: The Re-emergence of Infamous Heresy*, dz. cyt., s. 4.

Poszukiwania Jezusa historycznego rozpoczynają się od H.S. Reimarus (1694-1768), który uważał, że narodziny chrześcijaństwa opierają się na fałszerstwie historycznym. Według niego Jezus posiadał cel polityczny, uważał siebie za mesjasza, który wyzwoli Żydów spod panowania rzymskiego. Po Jego śmierci, która była znakiem upadku Jego misji, uczniowie wykradli z grobu Jego ciało, wymyślili zmartwychwstanie i stworzyli nową religię¹⁰.

Takie podejście dało początek *Leben Jesu Forschung* (badaniom nad życiem Jezusa), których celem było udzielenie odpowiedzi na pytanie: kim jest prawdziwy Jezus? Osoby należące do tego nurtu w XIX w. to m.in. David F. Strauss, Ernest Renan, Ferdynand Ch. Baur, Albrecht Ritschl. Strauss i Renan napisali „życiorys” Jezusa, pierwszy z nich w 1835, drugi w 1863 roku. Strauss zwrócił większą uwagę na rozwój idei chrześcijańskich o Jezusie, które nazywał „mitami” jako podstawie obrazu przedstawianego w Ewangeliach, natomiast Renan próbował wyjaśnić życie Jezusa studiując jego życie psychiczne w stosunku do swojego otoczenia. Strauss, Renan i wielu innych autorów odróżniali „Jezusa historii” od „Chrystusa wiary”. Sugerowało to, że Jezus był takim samym człowiekiem jak wszyscy inni ludzie, ale o wyższej świadomości obecności i mocy Boga. Kościół pomylił tę świadomość z metafizycznym stwierdzeniem, że Jezus był Synem Bożym i w ten sposób zniekształcił pierwotną prostotę Jego przesłania. Niektórzy krytycy kwestionowali nawet historyczne istnienie Jezusa, ale nawet ci, którzy nie posunęli się tak daleko, podważali historyczność niektórych wypowiedzi i czynów przypisywanych Jezusowi w Ewangeliach. Po części wysiłek ten wyrósł z ogólnego zainteresowania XIX-wiecznej nauki problemem historii, ale odzwierciedlał także religijne i etyczne założenia teologów. Wielu z nich pozostawało pod wpływem teorii moralnych Kanta w ocenie tego, co było trwale w naukach Jezusa oraz teorii historycznych Hegla w sposobie, w jaki wiązali pierwotne przesłanie Jezusa z chrześcijańskimi interpretacjami tego przesłania przez późniejsze pokolenia chrześcijan.

¹⁰ Por. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale. “Rendere ragione della speranza”* (1Pt 3,15), Editrice Queriniana, Brescia 2002, s. 326; A. GIENIUSZ, *La discussione attuale sul Gesù storico: problemi e criteri*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2(68) (2015), s. 138-139, przypis; M. SKIERKOWSKI, *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013, s. 147-155.

Idee ewolucji i naturalnej przyczynowości związane z nauką XIX w. również odegrały ważną rolę poprzez naturalistyczne wyjaśnienia cudów biblijnych. Historycy dogmatów, a wśród nich Adolf von Harnack (1851–1931), wykazywali zależność starożytnej chrystologii od niechrześcijańskich źródeł w zakresie jej koncepcji i terminologii, dla wzmocnienia swego twierdzenia, że chrześcijaństwo powinno powrócić od Chrystusa dogmatu do „istoty chrześcijaństwa” w nauczaniu Jezusa o ojcostwie Boga i braterstwie człowieka¹¹.

Pierwszy etap kończy się publikacją w 1906 roku przez Alberta Schweitzera *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, w której wykazuje, że „życoty Jezusa” odzwierciedlały przede wszystkim nastawienie ich autorów, dlatego jeden ukazał Go jako romantycznego poetę, inny jako proroka. Jeremias stwierdza, że racjonalisci przedstawiają Jezusa jako kaznodzieję, idealisci jako uosobienie ludzkości, esteci chwalą Go jako genialnego artystę mowy, socjaliści jako przyjaciela biednych i reformatora społecznego, a niezliczeni pseudonaukowcy zamieniają go w postać z powieści. Ostatecznie jednak przyczyną porażki takiego podejścia do osoby Jezusa było lekceważenie ograniczeń metody historyczno-krytycznej i braków teologicznych. Nie wzięto tu pod uwagę, że pojedyncza perspektywa historyczna nigdy nie może uchwycić całego Chrystusa, który reprezentuje jedność historii i wiary, wiedzy historycznej i prawdy dogmatycznej, Jezusa historycznego i Chrystusa głoszonego w Kościele.

To co pozostało z tej fazy na dalszych etapach poszukiwań to metodologia historyczno-krytyczna, wzbogacona później innymi metodami, takimi jak *Formgeschichte* i *Redaktionsgeschichte*, czyli krytyka form i krytyka redakcji¹².

¹¹ Por. E. P. SANDERS, J. J. PELIKAN, *The debate over Christology in modern Christian thought*, <https://www.britannica.com/biography/Jesus/The-debate-over-Christology-in-modern-Christian-thought> (odczyt z dn. 30.10.2024 r.); J. KUDASIEWICZ, *Geneza zagadnienia „Jezus historii a Chrystus wiary”*, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka*, Kielce 2011, s. 10–11.

¹² Por. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale. “Rendere ragione della speranza”* (1Pt 3,15), dz. cyt., s. 326; L. SCHEFFCZYK, *Politische Implikationen in der Christologie?*, „Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften” 19 (1978), s. 83–99 (tu: 88–89); M. SKIERKOWSKI, *Uczłowieczony Bóg*, dz. cyt., s. 156–158.

Pomiędzy pierwszym i drugim etapem poszukiwań Jezusa historycznego Salvador Pié-Ninot umieszcza okres, który określa mianem *No quest* (1921-1953), którego przedstawiciele podkreślają dystans pomiędzy Jezusem historycznym a Kościołem. Ten etap rozpoczyna się dziełem Bultmanna *Die Geschichte der synoptischen Tradition* z 1921 roku, a kończy się konferencją jego ucznia, Ernsta Käsemanna *Das Problem des historischen Jesus* z 1953 roku. Dla Bultmanna najważniejsza jest kerygma, która rodzi się wraz z pierwszą wspólnotą. W odróżnieniu od pierwszego etapu, Bultmann i jego zwolennicy podkreślają niemożliwość poznania Jezusa historycznego i stawiają akcent na poznanie Jezusa wiary zgodnie z luterzańską zasadą *Christus pro nobis*. Inspirując się pytaniem *Was und Wie* Heideggera bibliści interesują się „w czym i w jaki sposób” Chrystus na nas wpływa. Odpowiedź znamy dzięki wspólnotcie pierwotnej, ale nie interesuje nas fakt historyczny Jezusa (*Dass* lub fakt, o którym mówimy), ponieważ nie jest on istotny dla wiary. W konsekwencji dla Bultmanna Ewangelie synoptyczne są stworzone przez pierwotną wspólnotę ze względu na jej potrzeby kerygmaticzne i praktyczne, dlatego tak niewiele mówią o Jezusie historycznym. Jezus występuje w nich jako eschatologiczny prorok, który głosi bliskie nadejście Królestwa Bożego, żyje w środowisku żydowskim, z którym jest w sporze i w którym umiera. Dlatego kerygmat Kościoła pierwotnego istnieje w oderwaniu historyczno-teologicznym od Jezusa historii. Bultmann i jego szkoła odkryli formy literackie poprzedzające końcową redakcję Ewangelii. Umieścili Jezusa historycznego w środowisku żydowskim. Krytykowali *Old Quest* i romantyczne życiorysy Jezusa. Problematiczne jest odrzucanie historycznej wartości Ewangelii, zbyt duża atomizacja materiału ewangelicznego w ramach abstrakcyjnej koncepcji *Sitz im Leben* oraz twierdzenie o całkowitym braku ciągłości pomiędzy Jezusem i pierwotną wspólnotą chrześcijańską. Widać tu wyraźnie luteriański fideizm¹³.

Pod wpływem Bultmanna był Wilhelm Bousset, który twierdził, że Jezus został uczyniony Bogiem pod koniec pierwszego wieku dzięki kon-

¹³ Por. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 327-328; A. GIENIUSZ, *La discussione attuale sul Gesù storico*, dz. cyt., s. 143; J. KUDASIEWICZ, *Geneza zagadnienia „Jezus historii a Chrystus wiary”*, dz. cyt., s. 12-15.

taktom pierwszych chrześcijan z misteriami, religiami wschodnimi, kultami obecnymi w cesarstwie rzymskim¹⁴.

Drugi etap poszukiwań – *die neue Jesus Frage* albo *New Quest* (1953-1985) – może określić za Pié-Ninot mianem *odnowy ciągłości pomiędzy Jezusem historii a Chrystusem kerygmy*. Uczeń Bultmanna Ernst Käsemann, uważany za inicjatora *New Quest*, postawił sobie za cel naprawienie rozdarcia pomiędzy „Jezusem historii” a „Chrystusem wiary”. Käsemann był przekonany, że wychodząc od Ewangelii jest możliwe dotarcie do historycznego Jezusa, do *facta et dicta Jesu*, choć nie w sposób absolutnie pewny. Niemiecki egzegeta poszukiwał odpowiedzi na pytanie, dlaczego Ewangelie zostały spisane, jeśli, jak twierdził Bultmann, dla Kościoła najważniejsza była kerygma, tzn. Chrystus wiary. Tymczasem Ewangelie są pamiątką po ziemskim Jezusie i dlatego mają duże znaczenie dla wykazania ciągłości pomiędzy Jezusem historii a Chrystusem wiary. Dlatego Käsemann stosuje dwa określenia, które w języku niemieckim odnoszą się do historii: *Historie* – opis faktów samych w sobie, „kronika i informacja”; *Geschichte* – „wydarzenie”, podkreśla znaczenie historii jako „świadka tego, co się wydarza”. W tym kontekście niemiecki egzegeta pisze, że historia (*Historie* – informacja) jest historią (*Geschichte* – świadectwo, które się wydarza), której znaczenie historyczne (*Geschichte*) jeszcze nie objawiło się do końca. Przekaz nagich faktów (informacji) może być właśnie przeszkodą na drodze zrozumienia wydarzenia. Dlatego powiemy w języku teologicznym, że historia (*Geschichte*) zapisana w historii (*Historie*) Jezusa może stać się nową historią (*Geschichte*). Po tej linii idzie również inny egzegeta, J. Jeremias, który w roku 1960 podkreślił, że poszukiwanie prawdziwego Jezusa i Jego przesłania nie jest marginalnym zadaniem, ale centralnym dla zrozumienia Nowego Testamentu. Musimy przejść drogę do Jezusa historycznego i Jego przepowiadania. Obaj, Käsemann i Jeremias, proponują kryterium niepodobieństwa Jezusa do tradycji judaistycznych lub pierwotnego chrześcijaństwa jako kryterium prawdziwości tekstu¹⁵.

¹⁴ Por. C. A. GISCHEN, *Confronting Current Christological Controversy*, „Concordia Theological Quarterly” 1(69) (2005), s. 5.

¹⁵ Por. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 328-329; C. A. GISCHEN, *Confronting Current Christological Controversy*, dz. cyt., s. 6-8; J. KUDASIEWICZ, *Krytyka mitologizacji Jezusa historycznego*, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewan-*

Trzeci etap poszukiwań albo *Third Quest* (1985/1988-), czyli *odnowiona ciągłość pomiędzy Jezusem z Nazaretu i Ewangeliami*. Trzeci etap rozpoczął się od programowego dzieła E. P. Sandersa *Jesus and Judaism* (1985), nazwany *Third Quest* po raz pierwszy przez T. N. Wrighta w 1988 roku. Odróżnia się od dwóch poprzednich czterema cechami: umieszczenie Jezusa w środowisku żydowskim; badanie przyczyny skazania Jezusa na śmierć krzyżową; powiązanie wymiaru politycznego i teologicznego; interdyscyplinarność i niekonfesyjność badań (socjologiczne, filozoficzne, teologiczne, historyczne).

Takie podejście przyczyniło się do popularności *Third Quest* z jej pragnieniem połączenia kerygmatu chrześcijańskiego z jego kontekstem historycznym, dzięki czemu kerygmat staje się bardziej dostępny dla wszystkich, również dla niewierzących.

W ramach tego etapu można wyróżnić dwie główne tendencje. Pierwsza, bardziej znana i „radykalna”, związana jest z grupą badaczy zwaną *Jesus Seminar*, założoną w 1985 roku przez R. W. Funka i J. D. Crossana. Zajmują się oni badaniem historyczności czynów i słów Jezusa, decydują o tym przez głosowanie. Metoda ta jest nieco fundamentalistyczna i sceptyczna, gdy chodzi o znaczenie Jezusa, który jest postrzegany jako wiejski mędrzec całkowicie „zsekularyzowany”, jako że zostaje mu całkowicie odebrana kategoria eschatologiczna.

Problemem *Third Quest* pozostaje „przedrozumienie filozoficzne”, które polega na przekonaniu, że nie jest możliwa „interwencja” Boga w historii, a zatem nie ma możliwości dostrzeżenia krytycznie i historycznie wiarygodnych wydarzeń, które mogłyby być otwarte na taką interwencję. Chodzi o relację pomiędzy wydarzeniem historycznym i świadectwem wiary, po linii klasycznej aporii Lessinga.

Druga wielka tendencja jest bardziej „umiarkowana”, związana z Sandersem, inicjatorem *Third Quest*, który kładzie nacisk na relację pomiędzy Jezusem a judaizmem i podkreśla decydujące znaczenie kryterium „spójności historycznej” dla udzielenia odpowiedzi na pytanie, które zostało postawione już w 1925 roku przez żyda J. Klausnera: jak to możliwe, aby Jezus żył całkowicie w ramach judaizmu, a jednocześnie

gelie w ogniu dyskusji, dz. cyt., s. 23-24; M. SKIERKOWSKI, *Uczłowieczony Bóg*, dz. cyt., s. 180-186.

dał początek ruchowi, który był od judaizmu oddzielony? Na to pytanie próbują odpowiedzieć również dwaj inni autorzy: katolik J. P. Meier (*Żyd z marginesu*) i luteranin G. Theissen (s. 335). Do nurtu *Third Quest* należą też inni katolicy (choć unikają tej lokalizacji) tacy jak R. E. Brown, J. Gnillka, R. Schnackenburg, H. Schürmann.

Zatem *Third Quest* nie stawia sobie celu w pierwszym rzędzie teologicznego. Stawia sobie trzy cele. Pierwszy, ukazanie środowiska historyczno-społecznego życia Jezusa i wykazanie, że koncentruje On w sobie napięcia charakterystyczne dla społeczeństwa żydowskiego pierwszego wieku po Chrystusie, jako dominującą postać proroka. W tym sensie istnieje ciągłość pomiędzy chrześcijaństwem przedpaschalnym i chrześcijaństwem popaschalnym w aspekcie socjologicznym, ponieważ „wędrowni charyzmatycy” kontynuują styl przepowiadania Jezusa.

Na drugim miejscu *Third Quest* podkreśla włączenie Jezusa w judaizm, a jego ruch określa mianem „ruchu odnowy judaizmu”, czemu miało służyć głoszenie Królestwa Bożego. Również pomiędzy Jezusem historii a Chrystusem kerygmy istnieje znacząca ciągłość teologiczna.

Po trzecie, *Third Quest* podkreśla znaczenie źródeł kanonicznych a niekiedy, jak w *Jesus Seminar*, również niekanonicznych, apokryficznych, zwłaszcza gnostyckiej Ewangelii Tomasza, odkrytej w 1945 roku oraz źródło Q i inne apokryfy. Jednak podkreślenie znaczenia źródeł niekanonicznych dzieli członków *Jesus Seminar* od pozostałych autorów tego nurtu.

Po czwarte, autorzy *Third Quest* łagodzą kryterium braku podobieństwa i akcentują raczej kryterium koherencji, zgodności, zwłaszcza ze światem judaizmu i pierwotnego chrześcijaństwa. Dlatego za najważniejsze kryterium uznaje się zgodność historyczną¹⁶.

Niestety, na żadnym z etapów poszukiwań „Jezusa historycznego” nie odnajdziemy pełnej wiary Kościoła w Jezusa Chrystusa Boga – Człowieka. W mniejszym lub większym stopniu są to chrystologie redukcyjne,

¹⁶ Por. S. Pié-Ninot, *La teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 333-337; A. Gieniusz, *La discussione attuale sul Gesù storico*, dz. cyt., s. 146-147; H. Witczyk, *Third Quest droga do odkrycia Jezusa historii?*, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*, dz. cyt., s. 50-62; M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg*, dz. cyt., s. 192-196.

które najczęściej, o ile w ogóle akceptują historyczne istnienie Jezusa, uważają Go za człowieka, uznając Jego boskość za produkt wspólnoty chrześcijańskiej.

Benedykt XVI w *Przedmowie* do pierwszej części swojej trylogii *Jezus z Nazaretu* podaje streszczenie badań nad Ewangeliami prowadzonymi metodą historyczno-krytyczną. Cytuje m.in. najwybitniejszego egzegezę niemieckiego drugiej połowy XX w., Rudolfa Schnackenburga, który w swojej książce *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* [*Osoba Chrystusa w zwierciadle czterech Ewangelii*] (Herder 1993) pisze, „że wysiłki naukowców posługujących się metodą historyczno-krytyczną nie ukazują pewnego obrazu historycznej postaci Jezusa z Nazaretu albo czynią to tylko w sposób niewystarczający” (s. 348); oraz że „wysiłki naukowej egzegezy (...) zmierzające do uporządkowania tradycji i ukazania historycznie wiarygodnych treści (...) prowadzą do nieprzerwanych dyskusji nad historią tradycji i redakcji, dyskusji, które się nigdy nie skończą” (s. 349)¹⁷.

Jako uzupełnienie metody historyczno-krytycznej Benedykt XVI proponował egzegezę kanoniczną, która powstała w Ameryce około 50 lat temu, „której celem jest czytanie pojedynczych tekstów w całości jednego Pisma, dzięki czemu wszystkie pojedyncze teksty ukazują się w nowym świetle”¹⁸. Już konstytucja o Objawieniu Bożym II Soboru Watykańskiego *Dei Verbum* nr 12 mówi, że „Kto chce zrozumieć Pismo w takim duchu, w jakim zostało napisane, musi brać pod uwagę treść i jedność całego Pisma. Sobór dodaje jeszcze, że trzeba uwzględniać także żywą Tradycję całego Kościoła i analogię wiary (wewnętrzną harmonię prawd wiary)”¹⁹. Tym, kto łączy Pismo Starego i Nowego Testamentu jest osoba Jezusa Chrystusa. „Hermeneutyka chrystologiczna, która w Jezusie Chrystusie widzi klucz całości i uczy się w jego perspektywie rozumieć Biblię jako jedność, zakłada decyzję wiary i nie może się opierać na samej metodzie historycznej”²⁰. „Przyjęcie, że On jako człowiek naprawdę był Bogiem i że w przypowieściach wyjawiał to w spo-

¹⁷ J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Przedmowa*, w: TENŻE, *Jezus z Nazaretu. Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 6.

¹⁸ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 10.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 11.

sób zawołowany, a przecież coraz bardziej jednoznacznie, przekracza możliwości metody historycznej. I przeciwnie, jeśli teksty te czytamy w świetle tej wiary, z uwzględnieniem metody historycznej i ich wewnętrznego otwarcia na coś większego, wtedy otwierają się one i ukazuje się droga i postać, które są wiarygodne. Wtedy staje się jasna, także w nowotestamentalnych pismach, wielowarstwowa walka o postać Jezusa i głęboka harmonia tych pism – mimo wszystkich dzielących je różnic²¹.

3. Błędy chrystologiczne modernizmu

Wpływ poszukiwań Jezusa historycznego, oświeceniowego deizmu i lewicowego heglizmu²² można zauważyć również w Kościele katolickim w XIX i XX w., czego dowodem są sylabusy Piusa IX i Piusa X, w których heterodoksyjne prądy myślowe, obecne w tym okresie w Kościele katolickim określa się mianem modernizmu²³.

²¹ Tamże, s. 14.

²² Por. **W. TATARKIEWICZ**, *Historia filozofii*, t. 2, *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1993, s. 217-218; **F. COPLESTON**, *Historia filozofii*, t. 7, *Od Fichtego do Nietzschego*, Warszawa 1995, s. 250.

²³ Por. **PIUS X**, Encyklika *Pascendi Dominici gregis*. O zasadach modernistów (8 IX 1907 r.), Warszawa 2002, s. 50: modernizm jest „zbiorem wszelkich herezji”; **P. BORTO**, *Magisterium Kościoła w sporze z modernizmem o fundamenty wiary. Analiza poglądów A. Loisy'ego, É. Le Roy i G. Tyrrella i ich ocena w świetle dokumentów antymodernistycznych oraz Vaticanum II*, Lublin 2020, s. 30. Autor stwierdza, że w encyklice *Pascendi* Pius X określił modernizm jako „heretycki system teologiczny, będący syntezą świeckich poglądów filozoficznych, subiektywnej interpretacji wiary, biblijnej krytyki racjonalistycznej oraz postulatów reform Kościoła oderwanych od dziedzictwa Tradycji”. Według modernistów cała doktryna i życie Kościoła powinny się dostosować do nowej rzeczywistości reprezentowanej przez naukę. Por. **S. MIŁKOWSKI**, *Zarys zasad modernistycznych*, w: M. Karas (red.), *Modernizm potępiony przez papieża*, Sandomierz 2010, s. 136-162 (tu: 139-140). Andrzej Dobroniewski podkreśla, że źródłem modernizmu w Kościele katolickim jest protestantyzm: „odkąd Luter postawił zasadę swobodnego badania i polegania w sprawach religii na własnym sumieniu i zdaniu, otąd ujawnia się w protestantyzmie ruch do tłumaczenia religii czynnikami wewnętrznymi, podmiotowymi z wykluczeniem wszelkiej zewnętrznej powagi nauczycielskiej. Decydujący wpływ wywarli tutaj swymi teoriami bezpośrednio po Lutrze Melanchton, w czasach późniejszych i nam bliższych: Kant

Pierwszym dokumentem Kościoła na temat modernizmu był *Syllabus* dołączony do tekstu encykliki Piusa IX *Quanta cura* ogłoszonej 8 grudnia 1864 roku²⁴, natomiast pełnia kryzysu modernistycznego przypadła na okres pomiędzy rokiem 1907 a pierwszą wojną światową, chociaż aż do końca pontyfikatu Piusa XII (1958) panowało wyczulenie na modernizm.

Na temat redukowania osoby Jezusa Chrystusa do samego człowieczeństwa w *Syllabusie* znajdziemy następujące zdania: „VII. Proroctwa i cuda przedstawione i opisane w Piśmie Świętym są wymysłem poetów, zaś tajemnice wiary chrześcijańskiej są całościowym zestawieniem badań filozoficznych. W księgach Starego i Nowego Testamentu zawarte są wątki mityczne, a sam Jezus Chrystus jest taką fikcją legendarną (*mythica fictio*)”²⁵.

Pius X, encyklika *Pascendi* (8 września 1907) tak pisał o katolickich modernistach – wierzących: „Gdy kreślą dzieje, nie wspominają nawet o bóstwie Jezusa Chrystusa (...). Aby wytłumaczyć ten rozwój wiary, nie trzeba się uciekać do innych czynników; wystarczy zwrócić się do tych, które dały jej początek. Zaliczyć tu jednakże należy niektórych ludzi nadzwyczajnych, (których nazywamy prorokami, a wśród nich – zdaniem modernistów – najznakomitszym był Chrystus) (...). Upatrzysz w pierwiastek Boski w Jezusie Chrystusie, wiara stopniowo go rozszerzała i podnosiła, aż zrobiła zeń Boga (...). Stąd pospolite u modernistów rozróżnianie Jezusa Chrystusa w dziejach i Jezusa Chrystusa w wierze (...); odmawiają Boskości Jezusowi Chrystusowi w tak zwanej historii rzeczowej, oraz odmawiają Jego aktom wszelkiego charakteru Boskiego:

(†1804), Schleiermacher (†1834), Ritschl (†1889), August Sabatier (†1901) i Adolf Harnack”. A. DOBRONIEWSKI, *Modernizm i moderniści*, Poznań 1911, s. 82. „Protestantyzm uczynił pierwszy krok; modernizm – drugi. Następny prowadzi do ateizmu”. PIUS X, Encyklika *Pascendi Dominici gregis*, dz. cyt., s. 53. Por. J. S. PELCZAR, *Racjonalizm, progresizm, modernizm*, w: M. Karas (red.), *Modernizm potępiony przez papieża*, dz. cyt., s. 285-295 (tu: s. 291).

²⁴ Por. PIUS IX, Encyklika *Quanta cura & Syllabus errorum. O błędach modernizmu*, Warszawa 2002.

²⁵ Tamże, s. 22; por. P. BORTO, *Magisterium Kościoła w sporze z modernizmem o fundamenty wiary*, dz. cyt., s. 35-40.

twierdzą, że Jezus Chrystus jako człowiek postępował i mówił tak, jak pozwalały na to warunki ówczesnej epoki”²⁶.

Przedstawiając poglądy chrystologiczne modernistów – krytyków papież zauważał, że „(...) w pojęciu modernistów jest dwóch Jezusów Chrystusów: jeden rzeczywisty, drugi ów Chrystus wiary, nigdy nie istniejący w rzeczywistości; pierwszy żyje w określonym czasie i miejscu, drugi w pobożnych rozważaniach wierzącego; przykładem tego drugiego jest Jezus Chrystus w Ewangelii według św. Jana: jest ona ich zdaniem od początku do końca najczystszą kontemplacją”²⁷.

Również w dekrete Piusa X i św. Oficjum *Lamentabili sane exitu* z 1907 roku zostały wskazane trzy błędne poglądy na temat Jezusa Chrystusa pojawiające się w pismach katolickich autorów:

„27. Ewangelie nie dowodzą Bóstwa Jezusa Chrystusa, lecz jest ono dogmatem, który świadomość chrześcijańska wyprowadziła z pojęcia Mesjasza (...) 30. We wszystkich tekstach Ewangelii nazwa «Syn Boży» odpowiada tylko nazwie Mesjasz i nie oznacza, że Chrystus jest prawdziwym i rodzonym Synem Bożym; 31. Nauka o Chrystusie przekazana przez Pawła, Jana i przez Sobory Nicejski, Efeski i Chalcedoński nie jest tą samą nauką, którą podawał Jezus, ale jest nauką o Jezusie sformułowaną przez świadomość chrześcijańską”²⁸.

²⁶ **Pius X**, Encyklika *Pascendi Dominici gregis*, dz. cyt., s. 23; **P. BORTO**, *Magisterium Kościoła w sporze z modernizmem o fundamenty wiary*, dz. cyt., s. 118-124.154-156, gdzie Autor przedstawia poglądy A. Loisy’ego i G. Tyrrella na temat świadomości mesjańskiej Jezusa Chrystusa.

²⁷ **Pius X**, Encyklika *Pascendi Dominici gregis*, dz. cyt., s. 40.

²⁸ **TENŻE**, Dekret *Lamentabili sane exitu* (1907), w: M. Karas (red.), *Modernizm potępiony przez papieża*, dz. cyt., s. 43. „Prawem więc ewolucji uczucia religijnego w Chrystusie tłumaczy się i Jego mesjanizm i Jego Boskie posłannictwo. Filozofia bowiem i historia, według modernistów, widzą w Chrystusie tylko człowieka. Zasadami również immanencji, symbolizmu i ewolucjonizmu tłumaczy się powstanie, rozwój i zasady religii chrześcijańskiej i katolickiej”. **S. MIŁKOWSKI**, *Zarys zasad modernistycznych*, dz. cyt. „Sam Chrystus nie miał świadomości swej mesjańskiej godności aż do przyjęcia chrztu, a więc określenie Syn Boży, które sobie wszędzie przypisywał, nie oznacza, że Chrystus był naturalnym Synem Bożym, ale odpowiada co do znaczenia określeniu Mesjasz, to znaczy: Boski posłaniec i twórca Królestwa Bożego”. **W. ZUBIZARRETA**, *O modernizmie*, w: M. Karas (red.), *Modernizm potępiony przez papieża*, dz. cyt., s. 301.

4. „Zwrot antropologiczny” w teologii i radykalna chrystologia oddolna

W połowie XX w. teologowie katoliccy na Zachodzie, idąc za przykładem nauk humanistycznych, postanowili dokonać *zwrotu ku antropologii*, aby być lepiej rozumianymi przez współczesnych. Włoski teolog i filozof Battista Mondin wymienia cztery argumenty na rzecz „zwrotu antropologicznego” w teologii: „1) Objawienie jest skierowane ku człowiekowi; 2) Objawienie jest nie tylko samoobjawieniem się Boga, ale także objawieniem tego, kim jest człowiek: Bóg objawia nam samym; 3) uświadomiono sobie, że teologia musi posłużyć się współczesnymi kierunkami filozoficznymi, jeśli chce być aktualna i rozumiała, a filozofie te okazały się być głęboko antropocentryczne. Dlatego – jak utrzymywał Karl Rahner – aby kerygmat stał się na nowo zrozumiały dla współczesnego człowieka, należy go przetłumaczyć na schematy antropocentryczne²⁹; 4) przyjęcie perspektywy antropocentrycznej jest konieczne w celu usunięcia wrażenia, że teologia jest czymś alienującym człowieka ze świata. Jednak by dokonać zmiany, trzeba było opuścić tradycyjne systemy filozoficzne o nastawieniu kosmocentrycznym, takie jak: platonizm i arystotelizm, i przyjąć nowe modele, które po pewnym przepracowaniu mogły stać się kompatybilne z chrześcijaństwem, np. kantyzm (filozofia transcendentalsa), ewolucjonizm, egzystencjalizm, neomarksizm (filozofia nadziei), personalizm, czy filozofia symbolu (filozofia kultury i języka)³⁰”.

Z drugiej strony, w XX w. doszło do nowego zainteresowania chrystologią. Okazją była 1500. rocznica zwołania Soboru w Chalcedonie obchodzona w 1951 roku. W odniesieniu do definicji tego soboru Rahner stawiał „klasycznej chrystologii” liczne pytania: jaki jest jej związek z teologią biblijną i ze świadectwem Nowego Testamentu o człowie-

²⁹ Por. K. RAHNER, *Theologische Anthropologie*, w: TENŻE, *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Erster Band, Freiburg im Breisgau 1967, s. 176-185; TENŻE, *Anthropologie, Theologische A.*, LThK, t. 1, Freiburg im Breisgau 1986, s. 618-627.

³⁰ J. BUJAK, *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007, s. 19.

czeństwie Jezusa? Czy chrystologia „ontologiczna” nie powinna zostać uzupełniona przez chrystologię „egzystencjalną”?³¹

Niektórzy teologowie (m.in. H. Küng, P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx) tworzą chrystologię „oddolną”, „jezuologię”, pomijając prawdę o bóstwie Chrystusa lub radykalnie ją reinterpreting.

Już w 1972 roku Święta Kongregacja Nauki Wiary w punkcie trzecim dokumentu pt. *Deklaracja dotycząca wiary w Misteria Wcielenia i Trójcy Świętej wobec niektórych współczesnych błędów, Misterium Filii Dei* wskazała na błędy, które dotyczą wiary we Wcielenie Syna Bożego: „W sposób oczywisty sprzeciwiają się tej wierze opinie, według których nie byłoby objawione i wiadome, że Syn Boży istnieje odwiecznie, w Misterium Boskości, różny od Ojca i Ducha Świętego; opinie, według których można by odrzucić pojęcie jednej osoby Jezusa Chrystusa, narodzonego przed wiekami z Ojca według natury Bożej i w czasie z Maryi Dziewicy według natury ludzkiej; a wreszcie stwierdzenie, według którego człowieczeństwo Jezusa Chrystusa istniałoby, nie jako przyjęte w wiecznej osobie Syna Bożego, ale raczej w sobie samym jako osoba ludzka, a w konsekwencji, że Misterium Jezusa Chrystusa opierałoby się na fakcie, że objawiający się Bóg byłby w najwyższym stopniu obecny w ludzkiej osobie Jezusa. Ci, którzy tak uważają, pozostają daleko od prawdziwej wiary w Jezusa Chrystusa, także wtedy, gdy przyznają, że jedyna obecność Boga w Jezusie Chrystusie sprawiałaby, że byłby On najwyższym i ostatecznym wyrazem objawienia Bożego. Nie powracają też do prawdziwej wiary w Boskość Chrystusa, gdy dodają, że Jezus może być nazywany Bogiem na podstawie faktu, że – jak mówią – Bóg jest w pełni obecny w Jego osobie ludzkiej”³².

Niestety, deklaracja ta nie powstrzymała niektórych teologów przed głoszeniem heretyckich poglądów na temat Jezusa Chrystusa, w których najczęściej sprowadzano Go do poziomu człowieka, odmawiając

³¹ Por. B. SESBOÜE, *Gesù Cristo nella Tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, Milano 1987, s. 23-24.

³² ŚWIĘTA KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja dotycząca wiary w Misteria Wcielenia i Trójcy Świętej wobec niektórych współczesnych błędów, Misterium Filii Dei*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19720221_mysterium-filii-dei_pl.html (odczyt z dn. 07.11.2024 r.).

Mu natury boskiej. Sytuacja była tak poważna, że heterodoksyjnymi poglądami chrystologicznymi katolickich teologów interesowały się nawet media świeckie. Angielski tygodnik *Time* w lutym 1978 opublikował artykuł poświęcony katolickim teologom, którzy podważali bóstwo Jezusa. Czytamy w nim, że wśród myślicieli rzymskokatolickich „nowa chrystologia” pojawiła się po raz pierwszy na Uniwersytecie w Nijmegen w Holandii w 1966 roku, kiedy augustinianin Ansfried Hulsbosch wydał manifest przeciwko Soborowi Chalcedońskiemu. Kościół – napisał – nie powinien już mówić o zjednoczeniu natury boskiej i ludzkiej w jednej, wcześniej istniejącej osobie.

Jedną z dwóch czołowych postaci ruchu holenderskiego był jego kolega z Nijmegen, jezuita Piet Schoonenberg. W swojej książce z 1969 roku Schoonenberg również odrzucił nauczanie o dwóch naturach w Chrystusie, mówiąc zamiast tego o pełnej obecności Boga w osobie ludzkiej, Jezusie Chrystusie³³. Kanadyjski teolog Bernard J. F. Lonergan stwierdził później, że książka Schoonenberga może prowadzić do logicznego (i heretyckiego) wniosku, że Jezus był człowiekiem i tylko człowiekiem. Holenderski dominikanin Edward Schillebeeckx twierdził, że Jezus jest „sakramentem spotkania z Bogiem”³⁴, „eschatologicznym prorokiem”³⁵, „alegorią Boga i paradygmatem człowieczeństwa”³⁶.

W swojej książce z 1974 roku *Christ sein*, która w owym czasie była najlepiej sprzedającą się książką religijną w Niemczech, Küng twierdził, że dogmaty chrystologiczne należy przenieść do mentalnego klimatu naszych czasów. Bóg był obecny, działał, mówił i ostatecznie objawiał się w Jezusie. Starożytne stwierdzenia, że Syn „istniał odwiecznie” z Ojcem, miały jedynie na celu potwierdzenie wyjątkowego wezwania, oferty i żądania Boga, które stały się znane w Jezusie i z Jezusem. Uważał, że starożytne dogmaty są dziś nie do przyjęcia, ponieważ opierają się

³³ Por. P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1969, s. 64-79.

³⁴ Por. E. SCHILLEBEECKX, *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 33-36.

³⁵ Por. TENŽE, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Herder KG, Freiburg im Breisgau 1975, s. 153-158.

³⁶ Por. tamże, s. 555; „Time”, *Religion: New Debate over Jesus’ Divinity*, <https://time.com/archive/6853327/religion-new-debate-over-jesus-divinity/> (odczyt z dn. 07.11.2024 r.).

na greckich koncepcjach człowieka i natury, które są obecnie przestarzałe³⁷.

Kongregacja Nauki Wiary w 1979 roku wskazała, że w książkach opublikowanych przez profesora H. Künga wyrażane są poglądy podważające różne istotne prawdy wiary katolickiej (na przykład dotyczące „współistotności” Chrystusa z Ojcem i Błogosławionej Dziewicy Maryi), ponieważ jest im nadawane inne znaczenie niż to, które przyjął i rozumie Kościół. Kongregacja stwierdziła, że „profesor H. Küng odszedł w swoich pismach od integralnej prawdy wiary katolickiej i dlatego nie może być już uważany za teologa katolickiego ani – jako taki – nie może pełnić misji nauczania”³⁸.

Podobne poglądy głosił wykształcony w Niemczech Bask Jon Sobrino, który napisał studium natury Chrystusa, oparte na „teologii wyzwolenia” w Ameryce Łacińskiej. Sobrino, jezuita i profesor Universidad José Simeón Cañas w Salwadorze, twierdzi, że chrześcijanie działający na rzecz sprawiedliwości powinni zdawać sobie sprawę, że Jezus mylił się w swoich poglądach społecznych, ponieważ spodziewał się rychłego pojawienia się królestwa Bożego. W istocie uważa, że Jezus musiał dokonać „nawrócenia” w swoich poglądach na Boga.

Sobrino opowiada się za ewolucyjnym poglądem na synostwo Jezusa. Zamiast mówić, że Jezus jest Synem Bożym, Sobrino pisze, że stopniowo stał się Synem Bożym. Jako Syn Jezus objawia drogę do Ojca, a nie samego Ojca, poprzez swój przykład posłuszeństwa misji Boga. Sobrino przyznaje, że „stawianie się” Jezusa Bogiem brzmi jak stara herezja adopcjonizmu, ale mimo to upiera się, że jego chrystologia jest zgodna z formułami dogmatycznymi.

Ostatecznie Kongregacja Nauki Wiary w roku 2006 wydała notyfikację na temat książek ks. Jona Sobrino *Jesucristo liberador. Lectura histórico-*

³⁷ Por. tamże; H. KÜNG, *Christ sein*, München 1974, s. 18-23.

³⁸ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o niektórych aspektach nauczania teologicznego profesora Hansa Künga „Christi Ecclesia”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tł. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 140.

teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) i *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador, 1999)³⁹.

Kolejnym kontrowersyjnym duchownym wyznającym „jezuologię” był pochodzący z Indii jezuita Anthony de Mello (1931-1987), który propagował synkretyczną, chrześcijańsko-hinduską duchowość. Kongregacja Nauki Wiary w 1998 roku wydała informację na temat jego dzieł, w której czytamy, że „O. de Mello wyraża szacunek dla Jezusa i podaje się za Jego «ucznia», ale stawia Go na równi z innymi nauczycielami. Jedyna różnica między Nim a innymi ludźmi polega na tym, że Jezus był «przebudzony» i w pełni wolny, inni natomiast nie. Nie jest uważany za Syna Bożego, a jedynie za tego, kto uczy nas, że wszyscy ludzie są dziećmi Bożymi (...). W świetle tego, co do tej pory powiedziano, można zrozumieć, dlaczego według Autora jakiegokolwiek *credo* lub wyznanie wiary, zarówno w Boga, jak i w Chrystusa, musi przeszkadzać w osobistym dotarciu do prawdy. Kościół, czyniąc sobie bożka ze słowa Bożego zawartego w Piśmie Świętym, doprowadził do wypędzenia Boga ze świątyni. W konsekwencji stracił prawo nauczania w imię Chrystusa”, twierdził hinduski jezuita⁴⁰.

Również dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Wybrane zagadnienia z chrystologii* opublikowany w 1979 roku zwraca uwagę m.in. na fakt wykorzystywania historycznych badań na temat Jezusa „przeciw dogmatowi chrystologicznemu. Jednak ta antydogmatyczna postawa sama w sobie nie jest koniecznym postulatem dobrego wykorzystania metody historyczno-krytycznej”. „W szczególnym niebezpieczeństwie znajdują się dzisiejsze «chrystologie oddolne», w takiej

³⁹ Por. „Time”, *Religion: New Debate over Jesus’ Divinity*, dz. cyt.; **CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH**, *Notification on the works of Father Jon Sobrino, SJ: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid, 1991) and *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador, 1999), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_en.html (odczyt z dn. 07.11.2024 r.).

⁴⁰ **ŚWIĘTA KONGREGACJA NAUKI WIARY**, *Informacja w sprawie pism o. Anthony’ego De Mello S.J.*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19980624_demello_pl.html (odczyt z dn. 07.11.2024 r.).

mierze, w jakiej chciałyby oprzeć się na badaniach czysto historycznych⁴¹.

Powracamy zatem do współczesnych badań historyczno-krytycznych nad Pismem Świętym, które potrzebują dopełnienia w postaci Tradycji i Magisterium aby zachować pełną wiarę w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który stał się człowiekiem.

5. Sztuka filmowa

Od momentu powstania sztuki filmowej tworzone filmy religijne, zarówno w Europie, jak i w Ameryce. Wraz z jej rozwojem wyłonił się specyficzny rodzaj gatunku, jakim jest film religijny, dotyczący głównie tradycji chrześcijańskiej jako istotnego i fundamentalnego elementu kultury zachodniej, podkreśla Grzegorz Łęcicki⁴².

Rewolucja obyczajowa, która dokonała się w latach 60. XX w., miała znaczący wpływ nie tylko na kształt kina obyczajowego, ale także wpłynęła na sposób przedstawiania Chrystusa. Ważnym elementem przemian utożsamianych z tzw. rewolucją seksualną i rozwojem ideologii hipisowskiej, była kontestacja wszelkich autorytetów, czyli rodziców, szkoły, Kościoła, państwa.

Wylbrzymienie znaczenia seksualności Jezusa z Nazaretu zostało później przedstawione w kilku filmach fabularnych. Film *Ostatnie kuszenie Chrystusa* przedstawiał fałszywą, alternatywną historię życia Jezusa,

⁴¹ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_pl.html (odczyt z dn. 07.11.2024 r.). Jednostronne podkreślanie roli Pisma Świętego w teologii może doprowadzić do nowego rodzaju *sola scriptura*, z pominięciem roli Tradycji. Nie można zapominać, że samo Pismo Święte, jego kanon, ma swoje znaczenie tylko wtedy, gdy jest w relacji do wspólnoty ekklezjalnej. Sam kanon jest też owocem pewnej tradycji. Dlatego w chrystologii nie można opierać się na samych tylko danych z Pisma Świętego, ale również na Tradycji kościelnej, zwłaszcza tej z pierwszych wieków Kościoła, pierwszych soborów, dzięki której możemy dziś wyznawać wiarę w Jezusa Chrystusa. Por. B. SESBOÛE, *Gesù Cristo nella Tradizione della Chiesa*, dz. cyt., s. 33-34.

⁴² Por. G. ŁĘCICKI, *Film Images of Christ in the Contemporary Cinema*, „Studia Theologica Varsoviensia” 2(57) (2019), s. 30.

zredukowaną do wymiaru erotycznego. Filmowa adaptacja skandalizującej powieści N. Kazantzakisa została słusznie odebrana jako profanacja dramatu śmierci Zbawiciela. Obraz Chrystusa zmagającego się z pokusami, zwłaszcza pożądliwością, który ulega rozpaczy i depresji, był daleki od prawdy ewangelicznej, wypaczał ją i zaciemniał istotę przesłania i dzieła zbawienia⁴³.

W filmie *Kod da Vinci* mamy mitologiczną genezę i zakłamaną historię chrześcijaństwa poprzez rzekome małżeństwo Jezusa z Marią Magdaleną. Film powstał w oparciu o książkę Dana Browna *Kod Leonarda da Vinci*, w której prawda i fikcja mieszają się ze sobą i prowadzą do zupełnego przekręcenia treści Ewangelii i ich informacji na temat osoby Jezusa Chrystusa. Brown twierdzi m.in., że aż do Soboru Nicejskiego w 325 roku chrześcijanie uważali Chrystusa za zwyczajnego człowieka; dopiero cesarz Konstantyn (†337) z powodów politycznych zażądał „wymyślenia” bóstwa Chrystusa i oficjalnego ogłoszenia tej prawdy podczas tego Soboru. Autor twierdzi również, że aby pozbawić argumentów przeciwników bóstwa Jezusa, ten sam cesarz nakazał napisać nową Biblię, nową wersję życia Jezusa Chrystusa. Dokonał tego wybierając z 80 Ewangelii, które wtedy miały być w użyciu, tylko cztery, które pasowały do jego wizji chrześcijaństwa. Z *Kodu Leonarda* można się dowiedzieć, że Chrystus wiary to zlepek różnych bóstw z religii przedchrześcijańskich, takich jak Mitra, Kriszna, Ozyrys, Adonis czy Dionizos. Najbardziej niewiarygodne tezy *Kodu* dotyczą rzekomego małżeństwa Jezusa z Marią Magdaleną i ich potomstwa. Brown nawiązuje tu do legendy o świętym Graalu, kielichu z Krwią Chrystusa, poszukiwanym przez rycerzy króla Artura. Według Browna świętym Graalem miałyby być sama Maria Magdalena, matka dzieci Jezusa.

Wśród filmów noszących znamiona obrazoburczej narracji wskazać można film *Żywy Briański*, który choć w założeniu miał być pastiszem wyśmiewającym hollywoodzkie kino religijne, okazał się produkcją rażąco pozbawioną legendarnego brytyjskiego humoru i dobrego smaku. Końcowa scena przedstawiająca ukrzyżowanych śpiewających radosne

⁴³ Por. J. ENGELBRECHT, *Jesus in Films: a Century Observed*, „Scriptura” 52 (1995), s. 19. Autor przypomina, że reakcja chrześcijan na film była podobna na całym świecie: protesty wobec wypaczenia osoby i misji Jezusa Chrystusa.

pieśni, choć w rzeczywistości nie przedstawiała Chrystusa, budziła jednoznaczne skojarzenia z rzeczywistą tragedią opisaną w Nowym Testamencie. Jedyna sekwencja odnosząca się bezpośrednio do wydarzeń ewangelicznych, a mianowicie scena ukazująca Chrystusa głoszącego kazanie na górze, również była szydercza i ośmieszająca, gdyż wypaczała znaczenie błogosławieństw⁴⁴.

Wiele ekranizacji doczekała się ta powieść Michała Bułhakowa. Bohater – Jezua Ha-Nocri był żalosnym nauczycielem nowej wiary, który w wyniku intryg Sanhedrynu i tchórzostwa rzymskiego namiestnika, Piłata, został skazany na okrutną śmierć na krzyżu. Jednak wizerunek naiwnego marzyciela, utopisty, nieszkodliwego filozofa, niewinnej ofiary fanatycznej władzy, daleki jest od ewangelicznego obrazu Jezusa jako Syna Bożego i Zbawiciela.

Fałszywy wizerunek Zbawiciela pojawił się w filmowej adaptacji słynnej rock-opery *Jesus Christ Superstar* Andrew Lloyda Webbera i Tima Rice'a. Musical biblijny o dużych walorach artystycznych przedstawiał fałszywy obraz starożytnego hipisa, Jezusa z Nazaretu jako romantycznego, charyzmatycznego nauczyciela i łagodnego idola tłumów, który był jednak postrzegany jako zagrożenie dla religijnych elit przerażonych popularnością nieszkodliwego idealisty. Adaptacja filmowa sugestywnie uwypukliła wątek zmysłowej miłości Marii Magdaleny do Jezusa i, podobnie jak niektóre ze wspomnianych wyżej obrazów filmowych, zredukowała Jego Osobę wyłącznie do aspektu ludzkiego, pomijając całkowicie boski aspekt natury Zbawiciela. Końcowa scena i ilustracja muzyczna odwołująca się do ewangelicznego zapisu J 19,41 wskazywała na ostateczny charakter śmierci Jezusa jako tragicznego końca Jego misji, co jest oczywiście sprzeczne z fundamentalną i konstytutywną dla chrześcijaństwa prawdą o Zmartwychwstałym Chrystusie⁴⁵.

⁴⁴ Por. tamże, s. 18. Engelbrecht uważa, że film nie zawiera w sobie nic bluźnierczego; należy go odczytywać w konwencji satyry właściwej dla Monty Pythona.

⁴⁵ Por. G. ŁĘCICKI, *Film Images of Christ in the Contemporary Cinema*, dz. cyt., s. 32-35. W. Telford podkreśla hippisowski obraz Jezusa w tej produkcji filmowej, daleki od obrazu Jezusa w Ewangeliach. Por. W. TELFORD, *Images of Christ in the Cinema. Media and Theology Project Public Lectures*, <https://www.ed.ac.uk/files/imports/fileManager/images%20of%20christ%20in%20the%20cinema.pdf> (odczyt z dn. 11.11.2024 r.). Autor artykułu przypomina, że w komentarzach do filmu niekiedy zarzucano jego reżyserowi antysemityzm, innym razem podkreślano, że stanowi on

6. Książd Dwight Longenecker: duch arianizmu we współczesnym Kościele

Amerykański konwertyta ks. Longenecker uważa, że dzisiaj arianizm przybiera inną formę i przychodzi do nas pod postacią humanizmu, w którym człowiek jest miarą wszystkich rzeczy. Humanizm ten jest konglomeratem różnych modernistycznych wierzeń, ale jego istotą jest materializm – świat widzialny jest wszystkim, co istnieje, ludzka historia jest wszystkim, co ma znaczenie, a postęp rasy ludzkiej w tym materialnym królestwie jest jedyną rzeczą, o którą się walczy⁴⁶. Dzisiejszy arianizm jest interpretacją chrześcijaństwa zgodnie z tą materialistyczną, humanistyczną filozofią. Jezus jest dobrym nauczycielem, mądrym rabinem, męczennikiem za szlachetną sprawę. Jest istotą ludzką, która jest tak spełniona i doskonała, że „stała się boską”. Mówiąc inaczej, Jezus jest tak doskonałym człowiekiem, że objawia nam boski obraz, na który wszyscy zostaliśmy stworzeni – a zatem pokazuje nam, jaki jest Bóg. W pewnym sensie to „przebóstwienie” stało się udziałem Jezusa w wyniku łask otrzymanych od Boga, życia, które prowadził i cierpień, które znosił.

To rozwodnione chrześcijaństwo jest współczesną formą arianizmu. Kontekst kulturowy herezji i sposoby jej wyrażania są inne niż w IV w., ale istota herezji jest taka sama: Jezus Chrystus jest istotą stworzoną. Jego „boskość” jest czymś, co rozwinęło się lub zostało dodane przez Boga do Jego człowieczeństwa. Różnica między Ariuszem a współczesnymi heretykami polega na tym, że Ariusz był wyraźny w swoim nauczaniu, twierdzi Longenecker. Współcześni zamieszkują seminaria, klasztory, plebanie. Są to modernistyczni duchowni, którzy dominują w głównych denominacjach protestanckich i których nie brakuje również w Kościele katolickim. Nie stanowią oni odrębnej sekty czy denominacji. Zamiast tego infekują prawdziwy Kościół. Wielu z nich nawet

prowokację z punktu widzenia religijnego i rasowego. Zarzuty kierowano również wobec wykreowania postaci Judasza jako głównej roli obok Jezusa, podkreślenia relacji Jezusa z Marią Magdaleną i pominięcie zmartwychwstania. Por. J. ENGELBRECHT, *Jesus in Films: a Century Observed*, dz. cyt., s. 17.

⁴⁶ Por. D. LONGENECKER, *The Ghost of Arianism in the Church Today*, <https://dwrightlongenecker.com/the-ghost-of-arianism-in-the-church-today/> (odczyt z dn. 11.11.2024 r.).

nie wie, że są heretykami. Ich przekonania są niejasne, czują, że to, w co wierzą, jest „chrześcijańskie”, ale nie chcą tego zbyt precyzyjnie określać. Dzieje się tak, ponieważ nauczono ich, że dogmaty «dzielą». Celowo utrzymują niejasne przekonania i koncentrują się na «sprawach duszpasterskich», aby uniknąć trudnych pytań. Podnoszą kwestie pokoju i sprawiedliwości jako jedyną misję Kościoła. Nauczono ich, że dogmaty należą do przeszłości. „W końcu Boga nie da się zamknąć w pudełku. On jest większy niż to wszystko...”

Niemniej nie przeszkadza im, że co tydzień recytują podczas niedzielnej Mszy św. *Credo* Nicejskie i świętują Boże Narodzenie oraz Triduum Paschalne – używając wszystkich słów tradycyjnego chrześcijaństwa nicejskiego, jednocześnie reinterpreterując te słowa w sposób, który zadowolilby Ariusza. Kiedy więc mówią o Jezusie Chrystusie jako Synu Bożym, tak naprawdę mają na myśli „że był tak doskonałym człowiekiem, że objawił nam, jaki jest Bóg”. Dziewica Maryja staje się wtedy „dobrą żydowską dziewczyną, która z wielką odwagą i wiarą poradziła sobie z nieplanowaną ciążą”. Ukrzyżowanie staje się „tragiczną śmiercią młodego i odważnego bojownika o pokój i sprawiedliwość”. Zmartwychwstanie oznacza, że „w jakiś tajemniczy sposób, podążając za jego naukami, uczniowie Jezusa nadal wierzyli, że żyje On w ich sercach i w historii”.

Współcześni arianie (najprawdopodobniej podobnie jak ci z IV w.) to elokwentni, wykształceni i szanowani „chrześcijanie”. To ludzie na szczycie społeczno-ekonomicznego porządku. Co więcej, ich ariańska wersja wiary wydaje się o wiele bardziej rozsądna, sensowna i wiarygodna niż intelektualnie skandaliczna ortodoksja Atanazego, Bazylego i Grzegorza, oraz Kościoła na przestrzeni wieków. Czy zatem św. Hieronim i dziś musiałby powiedzieć: „świat obudził się ariańskim?”⁴⁷.

Zakończenie 1700 lat, które upłynęły od pierwszego soboru ekumenicznego w Nicei (325 r.), na którym w odpowiedzi na herezję Ariusza, kapłana z Aleksandrii, sformułowano wyznanie wiary zawierające filozoficzny termin *współlistotny* – *homoousios*, to okres, w którym wciąż na nowo pojawiają się w Kościele katolickim, we wspólnotach protestanckich i poza chrześcijaństwem poglądy negujące bóstwo Jezusa Chrystu-

⁴⁷ Por. D. LONGENECKER, *The Ghost of Arianism in the Church Today*, dz. cyt.

sa, a zatem również Tróję Świętą. Ariusz twierdził, że Syn Boży został „zrodzony” (*gennetos*) w sensie „stworzony”, „uczyniony”, że „był czas, kiedy Syna nie było”. Został On stworzony przez Ojca, który uczynił z Niego narzędzie stworzenia świata, ponieważ Syn był pośrednikiem między Bogiem a światem, a nie między Bogiem a ludzkością, łączącym w swojej Osobie naturę boską i ludzką. Syn, twierdził Ariusz, nie był ani prawdziwym Bogiem, ani prawdziwym człowiekiem. Ciało stanowiło tylko pewną „atrapę”, zewnętrzną szatę Logosu, potrzebną do działania w świecie.

Takie spojrzenie na Jezusa Chrystusa oznaczało, że nie był On odkupicielem ludzkości, nie był Pośrednikiem, ale „bytem pośrednim”, który nie jest ani w pełni człowiekiem, ani Bogiem.

Jak zostało wykazane w artykule, wraz z pojawieniem się reformacji Marcina Lutra w 1517 roku, odżywają niektóre herezje obecne w pierwszych wiekach Kościoła, w tym arianizm. Od XVIII w. w Anglii i Francji pojawiają się formy deizmu odrzucające bóstwo Chrystusa, a w XIX systemy monistyczne (w protestantyzmie tendencje liberalne do odrzucania dogmatów, w tym i bóstwa Chrystusa). W katolicyzmie miało to swoje odzwierciedlenie w modernizmie. Również kultura masowa, której przejawem są produkcje filmowe, często przedstawia Jezusa wyłącznie jako człowieka. II Sobór Watykański w wielu miejscach potwierdził wiarę Kościoła w prawdziwe bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa (np. KK 8, 52-53; DE 2, 15, KO 2, 4; DM 3; KDK 45). Po II Soborze Watykańskim Paweł VI wyraził tę wiarę w uroczystym Wyznaniu Wiary ogłoszonym 30 czerwca 1968 roku: „Wierzimy w Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. On sam jest Słowem wiekuistym, urodzony z Ojca przed wszystkimi wiekami i współistotny z Ojcem – *homoousios to patri* – przez którego wszystko się stało. I wcielił się z Ducha Świętego z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem, równy więc Ojcu według bóstwa, mniejszy od Ojca według człowieczeństwa, jeden zupełnie nie przez pomieszanie (co się stać nie może) substancji, lecz przez jedność osoby”.

Po soborze dość powszechne stawały się określenia Chrystusa jako objawienia Boga bez wskazywania na równość ich boskiej natury. W odpowiedzi na te tendencje Kongregacja Nauki Wiary wiele razy wydawała dokumenty w obronie integralnej wiary chrystologicznej, m.in.

w 1972 roku deklarację *Mysterium Filii Dei* oraz w 2000 roku *Dominus Iesus*⁴⁸.

Rocznica Soboru Nicejskiego z 325 roku przypomina, że wiara w Syna Bożego, który stał się człowiekiem, nie jest dana nam raz na zawsze, ale każde pokolenie chrześcijan jest wezwane do jej wyznawania i obrony przed pojawiającymi się wciąż na nowo błędami doktrynalnymi.

Bibliografia

- Banaszak M., *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1517-1758*, t. 3, Warszawa 1989.
- Borto P., *Magisterium Kościoła w sporze z modernizmem o fundamenty wiary. Analiza poglądów A. Loisy'ego, É. Le Roy i G. Tyrrella i ich ocena w świetle dokumentów antymodernistycznych oraz Vaticanum II*, Lublin 2020.
- Bujak J., „*On jest obrazem Boga niewidzialnego*” (Kol 1,15). *Wprowadzenie do chrystologii*, Szczecin 2011.
- Bujak J., *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, *Notification on the works of Father Jon Sobrino, SJ: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid, 1991) and *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador, 1999), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_en.html (odczyt z dn. 07.11.2024 r.).
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 7, *Od Fichtego do Nietzschego*, Warszawa 1995.
- Dobroniewski A., *Modernizm i moderniszczy*, Poznań 1911.
- Drzymała K., *Bracia polscy zwani arianami*, „*Studia Theologiae Varsaviensia*” 1-2 (1963), s. 241-306.
- Engelbrecht J., *Jesus in Films: a Century Observed*, „*Scriptura*” 52 (1995), s. 11-25.
- Gieniusz A., *La discussione attuale sul Gesù storico: problemi e criteri*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 2(68) (2015), s. 137-157.
- Gischen C. A., *Confronting Current Christological Controversy*, „*Concordia Theological Quarterly*” 1(69) (2005), s. 3-32.
- Górski K., *Bracia polscy*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1995, kol. 1002-1005.
- Hardy M. K., *Arianisme Revised: The Re-emergence of Infamous Heresy*, „*The Kennesaw Journal of Undergraduate Research*” 1(11) (2024), s. 1-15.
- Koch K., „*Die Einheit kann nur im Glauben gefunden werden*”, <https://www.die-tagespost.de/kirche/weltkirche/die-einheit-kann-nur-im-glauben-gefunden-werden-art-251520> (odczyt z dn. 25.10.2024 r.).

⁴⁸ Por. J. Bujak, „*On jest obrazem Boga niewidzialnego*” (Kol 1,15). *Wprowadzenie do chrystologii*, Szczecin 2011, s. 88-91.

- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o niektórych aspektach nauczania teologicznego profesora Hansa Künga „Christi Ecclesia”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tł. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 138-140.
- Kudasiewicz J., *Geneza zagadnienia „Jezus historii a Chrystus wiary”*, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka*, Kielce 2011, s. 9-20.
- Kudasiewicz J., *Krytyka mitologizacji Jezusa historycznego*, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka*, Kielce 2011, s. 21-35.
- Küng H., *Christ sein*, München 1974.
- Longenecker D., *The Ghost of Arianism in the Church Today*, <https://dwrightlongenecker.com/the-ghost-of-arianism-in-the-church-today/> (odczyt z dn. 11.11.2024 r.).
- Łęcicki G., *Film Images of Christ in the Contemporary Cinema*, „Studia Theologica Varsoviensia” 2(57) (2019), s. 29-44.
- McDade S., *Top 5 Heresies Among American Evangelicals*, <https://www.christianitytoday.com/2022/09/state-of-theology-evangelical-heresy-report-ligonier-survey/> (odczyt z dn. 25.10.2024 r.).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_pl.html (odczyt z dn. 07.11.2024 r.).
- Miłkowski S., *Zarys zasad modernistycznych*, w: M. Karas (red.), *Modernizm potępiony przez papieży*, Sandomierz 2010, s. 136-162.
- Pelczar J. S., *Racjonalizm, progresizm, modernizm*, w: M. Karas (red.), *Modernizm potępiony przez papieży*, Sandomierz 2010.
- Pié-Ninot S., *La teologia fondamentale. “Rendere ragione della speranza” (1Pt 3,15)*, Editrice Queriniana, Brescia 2002.
- Pius IX, Encyklika *Quanta cura & Syllabus errorum. O błędach modernizmu*, Warszawa 2002.
- Pius X, Dekret *Lamentabili sane exitu (1907)*, w: M. Karas (red.), *Modernizm potępiony przez papieży*, Sandomierz 2010, s. 40-46.
- Pius X, Encyklika *Pascendi Dominici gregis. O zasadach modernistów (8 IX 1907 r.)*, Warszawa 2002.
- Rahner K., *Anthropologie, Theologische A.*, LThK, t. 1, Freiburg im Breisgau 1986, s. 618-627.
- Rahner K., *Theologische Anthropologie*, w: K. Rahner, *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Erster Band, Freiburg im Breisgau 1967, s. 176-185.
- Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Przedmowa*, w: J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 5-15.
- Sanders E. P.; Pelikan J. J., *The debate over Christology in modern Christian thought*, <https://www.britannica.com/biography/Jesus/The-debate-over-Christology-in-modern-Christian-thought> (odczyt z dn. 30.10.2024 r.).
- Scheffczyk L., *Politische Implikationen in der Christologie?*, „Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften” 19 (1978), s. 88-89.
- Schillebeeckx E., *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966.
- Schillebeeckx E., *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Herder KG, Freiburg im Breisgau 1975.
- Schoonenberg P., *Ein Gott der Menschen*, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1969.

- Sesboüe B., *Gesù Cristo nella Tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, Milano 1987.
- Skierkowski M., *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013.
- Smith G. A., *Just one-third of U.S. Catholics agree with their church that Eucharist is body, blood of Christ*, <https://www.pewresearch.org/short-reads/2019/08/05/transubstantiation-eucharist-u-s-catholics/> (odczyt z dn. 25.10.2024 r.).
- State of American Theology. Study. Research Report*, <https://research.lifeway.com/wp-content/uploads/2022/09/Ligonier-State-of-Theology-2022-White-Paper.pdf> (odczyt z dn. 25.10.2024 r.).
- Szczucki L. (red.), *Wokół dziejów i tradycji arianizmu*, Warszawa 1971.
- Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja dotycząca wiary w Misteria Wcielenia i Trójcy Świętej wobec niektórych współczesnych błędów, Misterium Filii Dei*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19720221_mysterium-filii-dei_pl.html (odczyt z dn. 07.11.2024 r.).
- Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Informacja w sprawie pism o. Anthony'ego De Mello S.J.*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19980624_demello_pl.html (odczyt z dn. 07.11.2024 r.).
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1993.
- Telford W., *Images of Christ in the Cinema. Media and Theology Project Public Lectures*, <https://www.ed.ac.uk/files/imports/fileManager/images%20of%20christ%20in%20the%20cinema.pdf> (odczyt z dn. 11.11.2024 r.).
- „Time”, *Religion: New Debate over Jesus' Divinity*, <https://time.com/archive/6853327/religion-new-debate-over-jesus-divinity/> (odczyt z dn. 07.11.2024 r.).
- Witczyk H., *Third Quest droga do odkrycia Jezusa historii?*, w: J. Kudasiiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka*, Kielce 2011, s. 50-73.
- Zubizarreta W., *O modernizmie*, w: M. Karas (red.), *Modernizm potępiony przez papieża*, Sandomierz 2010, s. 296-312.

KS. JANUSZ BUJAK – urodził się w Wejherowie w 1967 roku. W 1992 roku przyjął święcenia kapłańskie, w latach 1994-1999 odbył studia doktoranckie na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. W 2008 roku uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego, a w 2020 roku – tytuł profesora. Główne obszary badań to dialog ekumeniczny, antropologia teologiczna, eklezjologia, mariologia, nauczanie św. Jana Pawła II.



ks. prof. dr hab. Czesław Krakowiak
Katolicki Uniwersytet Lubelski

ORCID: 0000-0001-6697-2062

e-mail: krak1944@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.24.011.22227>

SYMBOLUM APOSTOLORUM (CREDO IN DEUM) I SYMBOLUM NICENO-CONSTANTINOPOLITANO (CREDO IN UNUM DEUM) W LITURGII CHRZTU I MSZY ŚW. KOŚCIOŁA RZYMSKIEGO

THE APOSTLES' CREED (SYMBOLUM APOSTOLORUM, CREDO IN DEUM) AND THE NICENO-CONSTANTINOPOLITAN CREED (SYMBOLUM NICENO-CONSTANTINOPOLITANO, CREDO IN UNUM DEUM) IN THE LITURGY OF BAPTISM AND HOLY MASS OF THE ROMAN CHURCH

Abstrakt

Głoszenie Dobrej Nowiny przez apostołów było wzywaniem do nawrócenia i do wiary w Boże Objawienie i nauczanie Kościoła. Dorośli, którzy uwierzyli w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego i Zbawiciela, po przygotowaniu w czasie katechumenatu byli przyjmowani do Kościoła przez sakrament chrztu i dopuszczani do Eucharystii. Kościół od początku treść głoszonej wiary zawierał w krótkich formułach, które należało zapamiętać i zachowywać.

Taką najstarszą formułą wiary jest Symbol Apostolski, ułożony według tradycji przez samych apostołów. Był on następnie szczegółowo wyjaśniany i przekazywany kandydatom do chrztu i przez nich „oddawany” bezpośrednio przed udzieleniem im tego sakramentu. Z czasem powstały przygotowane przez Sobór Nicejski (325) i Konstantynopoliński (381) Symbole wiary, które były stosowane najpierw w liturgii chrzcielnej, a następnie podczas Mszy św. Każdy Symbol zawiera wyznanie wiary w Tróję Świętą i główne prawdy nauczania Kościoła katolickiego: jeden chrzest na odpuszczenie grzechów, wiarę w zmartwychwstanie ciała i w życie wieczne. Symbol wiary w liturgii występuje w formie deklaratywnej (głównie we Mszy św.) oraz w formie interrogatywnej (zwykle w liturgii chrztu). Autorami najbardziej znanych wyjaśnień (*expositiones*) Symbolu Apostolskiego i katechez są tacy ojcowie Kościoła, jak św. Ambroży, św. Augustyn, św. Cyryl Jerozolimski i Rufin z Akwilei. Obszerne współczesne wyjaśnienie Symbolu zawiera Katechizm Kościoła katolickiego.

Słowa kluczowe:

Apostołowie | **Ambroży** | **Augustyn** | **chrzest** | **Credo** | **expositio Symboli** | **katechumenat** | **Katechizm Kościoła katolickiego** | **Msza święta** | **Mszał rzymski** | **regula fidei** | **Rytuał rzymski** | **Sakramentarze** | **Sobór Nicejski** | **Sobór Konstantynopoliński** | **Symbol Apostolski** | **Symbol Nicejsko-Konstantynopoliński** | **traditio/redditio Symboli**

Abstract

The proclamation of the Good News by the Apostles was a call to conversion and to faith in Divine Revelation and the teaching of the Church.

Adults who believed in Jesus Christ as the Son of God and Savior, after preparation during the catechumenate, were received into the Church through the sacrament of baptism and admitted to the Eucharist.

From the beginning, the Church expressed the content of the proclaimed faith in short formulas that were to be memorized and preserved.

The oldest such formula of faith is the Apostles' Creed, traditionally composed by the Apostles themselves.

It was later explained in detail and passed on to baptismal candidates, who would "recite" it directly before receiving the sacrament.

Over time, the Creeds prepared by the Council of Nicaea (325) and the Council of Constantinople (381) were developed.

These were first used in baptismal liturgy and later during Holy Mass.

Each Creed contains a profession of faith in the Holy Trinity and the core truths of Catholic teaching: one baptism for the forgiveness of sins, belief in the resurrection of the body, and in eternal life.

In liturgy, the Creed appears in two forms: declarative (mainly during Holy Mass) and interrogative (typically in baptismal liturgy).

The most well-known explanations (expositiones) of the Apostles' Creed and catecheses were written by Church Fathers such as St. Ambrose, St. Augustine, St. Cyril of Jerusalem, and Rufinus of Aquileia.

A comprehensive modern explanation of the Creed is found in the Catechism of the Catholic Church.

Keywords:

Apostles | Ambrose | Augustine | Baptism | Creed | Exposition of the Creed | Catechumenate | Catechism of the Catholic Church | Holy Mass | Roman Missal | Rule of Faith | Roman Ritual | Sacramentaries | Council of Nicaea | Council of Constantinople | Apostles' Creed | Niceno-Constantinopolitan Creed | Tradition/Handing over the Creed

1. Wiara i liturgia

Najważniejszym kryterium żywej wiary każdego chrześcijanina oraz całej miejscowej wspólnoty wiernych jest uczestnictwo w liturgii i życie zgodne z wyznawaną wiarą. Wynika to jednoznacznie z Katechizmu Kościoła katolickiego, którego pierwsza część dotyczy wiary chrześcijańskiej z jej centralnym wydarzeniem, jakim jest Osoba i dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa. Kościół głosi te zbawcze misteria, wzywając do wiary, a następnie celebrowuje je w liturgii. Dlatego druga część Katechizmu odnosi się do celebracji misterium chrześcijańskiego, czyli do liturgii Kościoła. Z kolei uczestnictwo w liturgii, głównie przyjmowanie sakramentów świętych, rodzi zobowiązanie do odpowiedniej postawy moralnej w życiu osobistym i społecznym, czyli do postępowania według Dekalogu, nauczania Chrystusa i Jego Kościoła (por. III część Katechizmu) oraz do osobistej modlitwy (IV część). W ten sposób zachowuje się znaną zasadę, że *lex credendi* wyraża się w *lex orandi* i wymaga *lex vivendi* (*agendi*). Innymi słowy, wiara powinna prowadzić do liturgii, a liturgia – kształtować i skutecznie wpływać na całe życie chrześcijańskie jednostki i wspólnoty.

Na związek wiary z liturgią, która jest modlitwą i źródłem życia chrześcijańskiego, wskazał Jan Paweł II w konstytucji *Fidei depositum* ogłaszającej Katechizm Kościoła katolickiego. Udział w liturgii Kościoła wymaga wiary, ale jeśli wiara nie przejawia się w działaniu, jest mar-

stwa (por. Jk 2,14-16) i nie może przynieść owoców życia wiecznego (KKK s. 8). Benedykt XVI zaś napisał, że źródłem naszej wiary i liturgii eucharystycznej jest bowiem to samo wydarzenie: dar, jaki Chrystus uczynił z samego siebie w tajemnicy paschalnej¹. Udział w liturgii wymaga wiary, jest jej aktualizacją i potwierdzeniem, przyczynia się do jej wzrostu, ale także jest ciągłym przypominaniem zasad życia według wyznawanej wiary.

2. Dlaczego potrzebne są formuły wiary?

Wyznanie wiary w liturgii sprawowanej we wspólnocie wymaga ustalonego tekstu, dostosowanego do wspólnego powtarzania. Kościół od początku „wyrażał i formułował swoją wiarę w krótkich i normatywnych dla wszystkich formułach”, przeznaczonych głównie dla kandydatów do chrztu (KKK 186). W czasach ojców Kościoła wyznanie wiary określano terminem *symbolum*². Symbol wiary ma ścisły związek z całym misterium chrześcijańskim, z całą tradycją i kontynuacją apostołskiego przepowiadania (por. KKK 187). Symbol wiary występujący w liturgii jest także aktem kultu, w którym cały Kościół i poszczególni jego członkowie wielbią Boga i dziękują za dzieła zbawienia dokonane przez Niego od stworzenia świata. W tym uwielbieniu i dziękczynieniu łączą się za-

¹ Por. **BENEDYKT XVI**, Adhortacja apostołska o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła *Sacramentum caritatis*, Rzym 2007, 34.

² Symbol (od gr. *syn-ballo* – „składam razem”) oznacza znak rozpoznawczy, zbiór. „Symbol jest zatem krótko zebraną regułą wiary, aby pouczył umysł, a nie obciążał pamięci. W niewielu słowach ma być wyrażone to, z czego wiele należy uzyskać. To, w czym chrześcijanie mogą sobie poznawać, nazywa się Symbolem”. **AUGUSTYN**, *Kazanie II na przekazanie Symbolu*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców. Augustyn, Piotr Chryzolog, Wenancjusz Fortunatus*, tł. L. Gładyszewski, Kraków 2010, s. 77. „Po grecku symbol oznacza zbiór, ponieważ oni (Apostołowie) go wspólnie przez natchnienie Ducha Świętego zebrali dla zbawienia. Nazywany jest także znakiem, gdyż wskazuje na tego, kto uwierzył poprawnie, a więc dla wszystkich wierzących dzięki temu, co zawarte jest w symbolu, przez dobre czyny przygotowane jest zbawienie dusz i wieczne życie”. **WENANCJUSZ FORTUNATUS**, *Objaśnienie symbolu*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, dz. cyt., s. 183. Według KKK 1888 symbol stanowi zbiór podstawowych prawd wiary.

wsze z Jego Synem Jezusem Chrystusem, jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi (por. 1 Tm 2,5).

W liturgii Kościoła najbardziej znane i najważniejsze są dwa symbole wiary: *Symbolum Apostolicum* (Skład Apostolski)³ jako starożytny symbol chrzcielny Kościoła rzymskiego „uważany za wierne streszczenie wiary Apostołów” i „najstarszy katechizm rzymski” (KKK 196) oraz Symbol Nicejsko-Konstantynopoliński. Symbolu należało nauczyć się na pamięć⁴. Ponieważ Symbol zawiera najważniejsze tajemnice wiary, które Kościół głosi, wyznaje i celebruje w liturgii, liturgia jest jego „naturalnym środowiskiem”. Symbol jest osobistym, publicznym i wspólnotowym wyznaniem wiary Kościoła, odpowiedzią na zbawcze działanie Boga. W liturgii Symbol jest również aktem kultu, jest modlitwą⁵.

Symbol miał najpierw cel liturgiczny, był formułą wiary wyznawaną przez katechumenów przed przyjęciem chrztu, dlatego określano go także „symbolem chrzcielny”. Najstarszą formułę chrzcielnego wyznania wiary w formie interrogatywnej składanej przez kandydata do chrztu przekazał Hipolit Rzymski (†235) w Tradycji Apostolskiej (ok. 215 r.).

Wśród różnych formuł zawierających wyznanie wiary chrześcijańskiej szczególne miejsce zajmuje Symbol Apostolski „słusznie uważany za wierne streszczenie wiary Apostołów” i za „najstarszy katechizm rzymski” (KKK 196). Symbol Apostolski, jeśli odmawiany jest z wiarą, prowadzi do „komunii z Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym, a także

³ Por. BF IX 4; **H. PIETRAS**, *Geneza Symbolu Apostolskiego*, w: R. Knapieński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Lublin 1997, s. 63-76; **M. STAROWIEYSKI**, *Legenda o powstaniu Składu Apostolskiego*, w: R. Knapieński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, dz. cyt., s. 51-62; **S. LONGOSZ**, *Struktura Symbolu Apostolskiego*, w: R. Knapieński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, dz. cyt., s. 77-98; **B. CZĘSZ**, *Apostolskość jako kryterium ortodoksji wczesnochrześcijańskiej tradycji*, w: R. Knapieński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, dz. cyt., s. 99-114; **M. STAROWIEYSKI**, *Od wyznań apostołów do Symbolu Nicejsko-Konstantynopolińskiego*, w: A. Paciorek, P. Łabuda, A. Tronina (red.), *Wierzę w jednego Boga*, „Scripturae Lumen”, t. 5, Tarnów 2013, s. 300-303.

⁴ Por. **AUGUSTYN**, *Sermo* 212,2.

⁵ Por. **C. KRAKOWIAK**, *Wiara i liturgia*, w: A. Paciorek, P. Łabuda, A. Tronina (red.), *Wierzę w jednego Boga*, dz. cyt., s. 451-461.

z całym Kościołem, który przekazuje nam wiarę i w którym wierzymy” (KKK 197).

Najstarsze świadectwa głównych treści obecnego Symbolu Apostolskiego mają ścisły związek z liturgią Kościoła, z chrztem i Eucharystią. W przygotowaniu dorosłych do sakramentu chrztu podawano im w zwężonej formule istotne prawdy wiary Kościoła przekazanej przez Apostołów. Dlatego nazywano je Symbolem Apostolskim⁶. Odtąd także występujące w liturgii chrzcielnej wyznanie wiary (*Credo*) stało się kryterium ortodoksyjności nauczania Kościoła. Od połowy III w. Symbol rzymski (*Vetus Symbolum Romanum*) w formie deklaratywnej, wyrażony w języku greckim i łacińskim, stał się wzorem dla podobnych formuł wiary Kościoła na Wschodzie i na Zachodzie. Symbol Apostolski w obecnej formie jest „poszerzonym starym chrzcielny Symbol Rzymskim”⁷. W liturgii Kościoła rzymskiego występuje zarówno w dawnej, skróconej formie interrogatywnej, wywodzącej się z obrzędów chrzcielnych, jak i postaci pełnego Symbolu Apostolskiego (forma deklaratywna). Każda z nich jest wyznaniem wiary w Tróję Świętą oraz w Kościół powszechny (katolicki).

3. Powstanie i funkcja Symbolu Apostolskiego

Jak powstał Symbol Apostolski? Rufin z Akwilei (†411) w komentarzu do Symbolu Apostolskiego odwoływał się do „tradycji starszych” i nauczał, że po zesłaniu Ducha Świętego Apostołowie przed swoim rozejściem się na cały świat, aby ujednolicić swoje nauczanie, zebrali w krótkiej formie te prawdy wiary, które każdy z nich uznawał za ważne i tak powstał Symbol Apostolski złożony z 12 artykułów⁸. Symbol Apostolski jako wyznanie wiary znany było już w IV wieku. Legenda przy-

⁶ Por. B. CZĘSZ, *Apostolskość jako kryterium ortodoksji wczesnochrześcijańskiej tradycji*, dz. cyt., s. 110.

⁷ S. LONGOSZ, *Struktura Symbolu Apostolskiego*, dz. cyt., s. 97.

⁸ Por. M. STAROWIEYSKI, *Legenda o powstaniu Składu Apostolskiego*, dz. cyt., s. 58-59; L. GŁADYSZEWSKI, *Rufina katecheza Symbolu*, „Studia Gnesnensia” 6 (1981), s. 9-64. DS 16.

pisująca konkretne artykuły wiary Symbolu poszczególnym Apostołom została rozwinięta dopiero w VIII w. na terenie Galii przez opata i biskupa św. Pirmina (†753), założyciela klasztoru w Reichenau, który podał prawie dosłownie aktualny tekst Symbolu Apostolskiego. Według tej legendy po zesłaniu Ducha Świętego (por. Dz 1,1-4) Apostołowie zebrani w Jerozolimie, pod Jego natchnieniem ułożyli Symbol wiary w następującej formie: „Piotr: Wierzę w Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi”; Jan: „i w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedynego, Pana naszego”; Jakub: „który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny”; Andrzej: „umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion”; Filip: „zstąpił do piekieł”; Tomasz: „trzeciego dnia zmartwychwstał”; Bartłomiej: „wstąpił do nieba, siedzi po prawicy Boga wszechmogącego”; Mateusz: „stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych”; Jakub Alfeusza: „wierzę w Ducha Świętego”; Szymon Zelota: „święty Kościół powszechny”; Juda Jakubowy: „świętych obcowanie, grzechów odpuszczenie”; znowu Tomasz: „ciała zmartwychwstanie, żywot wieczny”⁹.

Symbol Apostolski składa się z 12 artykułów przypisywanych poszczególnym Apostołom, wymienianych według kolejności w Dz 1,13 i w Kanonie rzymskim. Ta legenda rozpowszechniła się szybko w literaturze chrześcijańskiej. Nawiązywali do niej tacy teologowie średniowieczni, jak Rabanus Maurus (†856), Piotr Abelard (†1142), św. Tomasz z Akwinu (†1274) oraz Katechizm Rzymski Soboru Trydenckiego (1566) i liczne dzieła homiletyczne. Według M. Starowiejskiego legenda o powstaniu Symbolu Apostolskiego jest przykładem „teologii narratywnej końca epoki patrystycznej”¹⁰. Nazwy *Symbol Apostolski* używał św. Ambroży (por. Ep. 42,5), który także w jego wyjaśnianiu kilkakrotnie wyrażał przekonanie, że to sami Apostołowie ułożyli to wyznanie wiary¹¹.

Symbol Apostolski jest wyznawaniem wiary chrzcielnej w Tróję Świętą, wiarę w Boga Ojca, który stworzył niebo i ziemię, wiarę w Jezusa Chry-

⁹ M. STAROWIEJSKI, *Legenda o powstaniu Składu Apostolskiego*, dz. cyt., s. 51. Poszczególne artykuły symbolu wyjaśniają: S. LONGOSZ, *Struktura Symbolu Apostolskiego*, dz. cyt., s. 88-97; M. STAROWIEJSKI, *Od wyznań apostołów do Symbolu Nicejsko-Konstantynopolańskiego*, dz. cyt., s. 300-302.

¹⁰ M. STAROWIEJSKI, *Legenda o powstaniu Składu Apostolskiego*, dz. cyt., s. 62.

¹¹ Por. Ep. 42,5; *Explanatio Symboli ad initiandos*, 33,7.

stusa Pana naszego, który dla naszego zbawienia zstąpił z nieba, cierpiał, umarł i zmartwychwstał, wiarę w Ducha Świętego, uświęca w Kościele i prowadzi do życia wiecznego¹². Symbol Apostolski jest poszerzonym wyznaniem wiary wymaganym od kandydatów przed chrztem w imię Trójcy Świętej (por. Mt 18,19). Jest Symbolem wybitnie trynitarным i został redagowany dla potrzeb katechumenów¹³. Jego wielki autorytet wynika z faktu, że „jest on symbolem, którego strzeże Kościół rzymski, gdzie miał siedzibę Piotr, pierwszy z Apostołów” (KKK 194)¹⁴. Jeśli odmawiany jest z wiarą, prowadzi do „komunii z Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym, a także z całym Kościołem, który przekazuje nam wiarę i w którym wierzymy” (KKK 197)¹⁵.

Chociaż Symbol Apostolski rozpoczyna się od wyznania „Wierzę” (liczba pojedyncza), to wspólnie odmawiany ma także znaczenie wspólnototwórcze, łączy wszystkich wyznających tę samą wiarę. Przez zawarte w nim najważniejsze treści kerygmatu głoszonego przez Kościół pełni jednocześnie funkcję katechetyczną. Ponieważ odmawiany jest w liturgii w formie modlitwy, można także mówić o jego funkcji doksologicznej.

¹² Por. S. LONGOSZ, *Struktura Symbolu Apostolskiego*, dz. cyt., s. 88.

¹³ „[...] le plus ancien catéchisme roman rédigé à leur intention (des catéchumènes)”. J. A. JUNGSMANN, *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Paris 1962, s. 125.

¹⁴ Nazwa *Symbolum Apostolorum* pochodzi od św. Augustyna. Jest to deklaracyjny rzymski symbol chrzcielny (*Vetus Symbolum Romanum*) oparty na trynitarnej formule chrzcielnej (por. Mt 18,19), zawierający zbiór 12 artykułów wiary (tekst łaciński ok. 400 roku). Ich liczbę tak uzasadniał św. Ambroży: „jak jest 12 apostołów, tak również 12 artykułów wiary”. Polska nazwa Symbolu Apostolskiego to *Skład apostolski*. S. LONGOSZ, *Symbole wiary*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 1160; A. ECKMANN, *Święty Augustyn jako komentator Symbolu Apostolskiego*, w: R. Knapiński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, dz. cyt., s. 161-177; B. DEGÓRSKI, *Poaugustyńskie komentarze patrystyczne do Symbolu Apostolskiego*, w: R. Knapiński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, dz. cyt., s. 185-235.

¹⁵ E. STANIEK, *Rola Symbolu Apostolskiego w patrystycznej koncepcji Katechizmu Kościoła katolickiego*, w: R. Knapiński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, dz. cyt., s. 22; S. Longosz *symbole wiary dzieli na chrzcielne, soborowe, papieskie, synodalne i prywatne*. S. LONGOSZ, *Symbole wiary*, dz. cyt., s. 1159-1163; por. PAULUS VI, *Sollemnis professio fidei*, AAS 60(1968), s. 433-445.

4. Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański

Drugim Symbolem wiary katolickiej używanym w liturgii jest Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański. Jest on owocem dwóch pierwszych soborów powszechnych w 325 roku (Nicea) i w 381 roku (Konstantynopol)¹⁶. Z jego 12 części 7 jest z Symbolu Nicejskiego, który miał charakter typowo antyariański, a 5 z Soboru Konstantynopolitańskiego¹⁷. Należy on do Symboli soborowych, zawiera wyznanie wiary w Syna Bożego, który jest „zrodzony, a nie stworzony i współistotny Ojcu” (*homo-usios*, por. KKK 465).

Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański jest oparty na chrzcielnym symbolu Euzebiusza z Cezarei Palestyńskiej, i używany był najpierw w Konstantynopolu w czasie udzielania chrztu¹⁸. Także obecnie jest on wspólny wszystkim wielkim Kościołom Wschodu i Zachodu (KKK 195). Jest to wyznanie wiary oparte na Symbolu Nicejskim, ale poszerzone o wiarę w Ducha Świętego i na Wschodzie używane w każdej Mszy św. Na Zachodzie zaś w VIII w. podczas liturgii chrzcielnej i z czasem stało się najważniejszym symbolem wiary w całym chrześcijaństwie.

Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański podkreśla Bóstwo i współistotność Ducha Świętego: „Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiiciela, który od Ojca pochodzi, który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę, który mówił przez Proroków”. Krótkie wyznanie

¹⁶ BF IX 10; **I. BOKWA** i in. (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007, s. 40-41. W czasie soboru w Chalcedonie (451 roku) *Credo* Nicejsko-Konstantynopolitańskie określone było jako wyznanie wiary 150 świętych ojców zebranych w Konstantynopolu. Na tym soborze dodano tylko wyznanie wiary w Ducha Świętego: „Wierzymy w Ducha Świętego, Pana i ożywiiciela, który od Ojca pochodzi”. Jednak akta tego soboru nie zawierają tekstu *Credo*. **M. KUNZLER**, *Liturgie sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007, s. 441-442; **I. BOKWA** i in. (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, dz. cyt., s. 71-74.

¹⁷ Pełny tekst tego symbolu z zaznaczeniem kursywą tekstu Symbolu Nicejskiego podaje: **M. STAROWIEYSKI**, *Od wyznań apostołów do Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego*, dz. cyt., s. 305-306.

¹⁸ Święty Cyryl Jerozolimski w 350 roku treść *Credo* wyjaśniał katechumenom w czasie katechez. **CYRYL JEROZOLIMSKI**, *Katecheza VI-VIII. Katechezy*, tłum. W. Kania, Warszawa 1973, s. 83-300.

wiary w Symbolu Apostolskim (*Credo in Deum*) zostało rozwinięte na tych soborach w *Credo in unum Deum*¹⁹.

W liturgii Kościoła rzymskiego, w zależności od rodzaju celebracji, występuje zarówno Symbol Apostolski, jak i Nicejsko-Konstantynopolitański, ten zaś zwykle w liturgii Mszy św. w formie deklaratywnej. Natomiast w formie interrogatywnej i skróconej, wywodzącej się z obrzędów chrztu, jest w innych celebracjach liturgicznych. W każdej formie jest wyznaniem wiary w Tróję Świętą oraz w Kościół powszechny (katolicki) i każda zawiera najważniejsze artykuły wiary katolickiej. Symbol (*Credo*) w liturgii, podobnie jak wyznanie grzechów (*Confiteor*) jest w liczbie pojedynczej – ja wierzę²⁰.

5. Symbol Apostolski i Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański w liturgii chrztu do XVII wieku

W przygotowaniu dorosłych do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej podawano w zwięzłej formule istotne prawdy wiary Kościoła zawarte w Symbolu Apostolskim²¹. Jego przyjęcie było warunkiem dopuszczenia do sakramentów oraz kryterium ortodoksyjności wiary Kościoła²². Tekst symbolu należało zapamiętać i nie wolno było w żadnym wypadku na czymkolwiek go zapisywać, należało zapisać go w sercu. Zapamię-

¹⁹ Credo Nicejskie ma wyraźny charakter antyariański. W jego zakończeniu czytamy: „Na tych zaś, którzy mówią: «Był kiedyś czas, kiedy Go nie było» i «zanim się narodził, nie było Go», albo mówią, że Syn Boży jest z innej hipostazy albo substancji, albo jest stworzony, albo niestały, albo biskup zmienny, Kościół nakłada anatemę”. I. BOKWA i in. (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, dz. cyt., s. 32.

²⁰ Por. J. A. JUNGMAHN, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, t. 1, Herder 1952, s. 591; J. H. EMMINGHAUS, *De Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug*, Klosterneuburg 1976, s. 214-216.

²¹ Por. B. CZĘSZ, *Apostolskość jako kryterium ortodoksji wczesnochrześcijańskiej tradycji*, dz. cyt., s. 110.

²² Por. C. KRAKOWIAK, *Symbol Apostolski w liturgii Kościoła rzymskiego*, w: R. Knapieński, A. Kramiszewska (red.), *Credo in Deum w teologii i sztuce Kościołów chrześcijańskich*, Lublin 2009, s. 18-23.

tanie ułatwia pokochanie poznanych prawd, tłumaczył św. Augustyn, podkreślał jego zbawienny wpływ na życie i ostrzegał przed przekazaniem go ludziom niepowołanym: „Dla zapamiętania jednak tych samych słów w żadnym wypadku nie powinniście ich spisywać, lecz nauczyć się ich ze słuchania, nawet gdybyście odczuwali potrzebę ich zapisywania, ale zawsze trzeba zachowywać je w pamięci i sobie ponownie przypominać. Wszystko bowiem, co usłyszycie w Symbolu, zawarte jest w boskich tekstach Pisma Świętego i zazwyczaj słyszycie raz po raz o wszystkim, jak zachodzi potrzeba”²³.

Chrzcielne wyznanie wiary było w formie trzech pytań i odpowiedzi dotyczących treści Symbolu Apostolskiego²⁴. Syntetyczna i prosta forma Symbolu służy przede wszystkim do tego, aby początkującym w wierze dać podstawowy pokarm, który potem stopniowo należy uzupełniać przez dalsze nauczanie. Symbol zawiera przymierze z Bogiem i zapowiada to, co kiedyś ma się urzeczywistnić w Bogu, gdy ustąpią wiara i nadzieja. Człowiek stanie się uczestnikiem niebieskiego królestwa. Święty Cyprian wyznanie wiary nazywał *Symbolum Trinitatis*, gdyż jest wyznaniem wiary w Trzy Osoby Boskie i głosi dokonane przez nie dzieła: Ojciec – jest Wszechmogącym Stwórcą (por. Dz 14,25), Syn stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, Duch Święty uświęca²⁵.

²³ AUGUSTYN, *Kazanie I na przekazanie Symbolu*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, dz. cyt., s. 73. „[...] słuchając Symbolu, nie zapisuje się go na tabliczkach lub na jakiegokolwiek innej materii, ale wypisuje się go w sercach”. TENŻE, *Kazanie II na przekazanie Symbolu*, dz. cyt., s. 74-75. Piotr Chryzolog: „To, co słyszycie nie zapisujecie atramentem, lecz przez posługę ducha, nie można bowiem ulotnym kartkom i kłamliwym narzędziom powierzać odwiecznego i niebieskiego sekretu, lecz trzeba umieścić go w skrzyni duszy w wewnętrznej bibliotece ducha, ażeby wraza moc nie znalazła tego, co gotów zniszczyć szperacz, aby nie stało się przyczyną upadku człowieka pogardliwego i nieobeznającego, to właśnie, co zostało dane ku zbawieniu człowieka ukrywającego i wierzącego”. PIOTR CHRYZOLOG, *Kazanie III o symbolu*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, dz. cyt., s. 141.

²⁴ „Credis in Deum Patrem Omnipotentem? [...] – Credo. Credis in Christum Jesum Filium Dei, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est (et sepultus) et resurrexit tertia die vivus a mortuis et ascendit in caelis et sedet ad dexteram Patris, venturus iudicare vivos et mortuos? [...] – Credo. [...] Credis in Spiritu Sancto et sanctam Ecclesiam et carnis resurrectionem? [...] – Credo. Hyppolite de Rome”. *La tradition Apostolique d'après les anciennes versions. Introduction et notes par B. Botte*, Paris 1968, (Sources chrétiennes 11 bis) s. 84-87.

²⁵ *Epist.* 75,11.

Treść Symbolu Apostolskiego była przedmiotem nauczania w okresie katechumenatu. Świadczą o tym zachowane dzieła Ojców Kościoła, np.: św. Ambrożego (†397) *Explantatio Symboli ad initiandos*²⁶, św. Augustyna (†430) *De fide et Symbolo*²⁷, *Sermo de symbolo ad catechumenos*²⁸, *Sermones* 212-215²⁹, Rufina z Akwilei (†411) *Expositio Symboli*³⁰. Katechezy Ojców Kościoła dotyczące Symbolu Apostolskiego głoszone do katechumenów są świadectwem wiary Kościoła opartej na tradycji sięgającej jego początków³¹.

Od IV w. w liturgii katechumenatu występują specjalne obrzędy związane z przekazywaniem, czyli przyjęciem Symbolu Apostolskiego (*traditio Symboli*) i jego publiczną recytacją (oddaniem) przed przyjęciem sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (*redditio Symboli*). Obrzędy te zawierają najstarsze Sakramentarze³² i *Ordines Romani*³³. W Rzymie przekazanie Symbolu (*traditio*) miało miejsce w sobotę IV tygodnia Wielkiego Postu, a jego oddanie (*redditio*) dzień przed chrztem. Wybrani (*electi*) głośno recytowali go przed wspólnotą. Chodziło nie tyl-

²⁶ PL 17, 1193-1196; Komentarz: zob. B. DEGÓRSKI, *Poaugustyńskie komentarze patrystyczne do Symbolu Apostolskiego*, dz. cyt., s. 187-190.

²⁷ PL 40,181-196.

²⁸ PL 40,627-633.

²⁹ PL 38,1058-1076. *Sermones* 212-214 były głoszone w czasie *traditio Symboli*, a *Sermo* 215 w czasie *redditio Symboli*. Por. A. ECKMANN, *Święty Augustyn jako komentator Symbolu Apostolskiego*, dz. cyt., s. 161; C. KRAKOWIAK, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, s. 77-88.

³⁰ PL 21,337. B. DEGÓRSKI, *Poaugustyńskie komentarze patrystyczne do Symbolu Apostolskiego*, dz. cyt., s. 200-203.

³¹ *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*. Augustyn, Piotr Chryzolog, Wenancjusz Fortunatus, tł. L. Gładyszewski, Kraków 2010; B. DEGÓRSKI, *Poaugustyńskie komentarze patrystyczne do Symbolu Apostolskiego*, dz. cyt., s. 218-231.

³² *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl.7193,41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*). Wyd. L. C. Mohlberg, L. Eizenhöffer, P. Siffrin. *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Fontes* IV. Roma 21968 (= GeV). „Incipit praefatio symboli ad electos”. GeV nr 310-318; C. KRAKOWIAK, *Symbol Apostolski w liturgii Kościoła rzymskiego*, dz. cyt., s. 20-21; TENŻE, *Credo w liturgii Kościoła rzymskiego*, „*Studia Liturgiczne*” 10 (2014), s. 39-41.

³³ Jak podkreśla S. Longosz, Kościół rzymski od VI do IX w. w liturgii chrzcielnej nie używał Symbolu Apostolskiego, lecz Nicejsko-Konstantynopolitańskiego i dopiero w okresie karolińskim powrócono do dawnego symbolu, o czym świadczą m.in. *Sacramentarium Gallicanum* (VII w.), *Missale Gallicanum vetus* i *Ordo Romanus* z 950 roku. Por. S. LONGOSZ, *Struktura Symbolu Apostolskiego*, dz. cyt., s. 87.

ko o sprawdzenie, czy kandydaci dokładnie nauczyli się Symbolu, ale że od chrztu mają prowadzić życie zgodnie z poznaną i wyznawaną wiarą Kościoła.

Święty Augustyn następująco wyjaśniał znaczenie „oddania Symbolu”: „Przyjęliście więc i oddaliście to, co zawsze powinniście zachować w duchu i w sercu, co macie odmawiać na waszych łóżach, o czym macie myśleć na ulicach i o czym nie powinniście zapominać podczas posiłków. Nawet gdy ciało śpi, niech w nim czuwa serce”. Kazanie IV na oddanie Symbolu kończył słowami „Unikajcie zatem, na ile to możliwe, wszelkich odmiennych i różnorodnych zwodzicieli, których sekty i imiona, ze względu na wielką ich liczbę, długo trzeba by teraz wymieniać”³⁴.

Według Sakramentarza Gelazjańskiego (VIII w.) przed chrztem prezbiter pytał kandydata, w jakim języku chce wyznać wiarę, po grecku czy po łacinie, a następnie śpiewał *Credo in unum Deum* po grecku³⁵ i po łacinie³⁶. W *Ordo XI* (IX w.)³⁷ podczas trzeciego skrutynium, zwanego *in aurium apertione*, w jeden obrzęd połączono przekazanie Ewangelii, Symbolu i Modlitwy Pańskiej³⁸. Przekazanie Symbolu wiary (*traditio symboli*)³⁹ poprzedzone było wprowadzeniem kapłana zawierającym jego krótki wykład (*praefatio symboli*) i zachętę do prawdziwego nawrócenia, przyjęcia wiary otwartym sercem. Następnie kapłan polecał akolitom, aby śpiewali kolejno po grecku i po łacinie tekst Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego (nie Symbol Apostolski). W ob-

³⁴ AUGUSTYN, Kazanie IV na oddanie Symbolu, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, dz. cyt., s. 107 i 117.

³⁵ Por. GeV nr 311-312.

³⁶ Por. GeV nr 313-314. *Gelazjanum* zawiera symbol Nicejsko-Konstantynopolitański, ale komentarz dotyczy Symbolu Apostolskiego. W *Gelazjanum* grecka wersja symbolu napisana jest alfabetem łacińskim. A. Nocent stawia w związku z tym pytanie, czy jest to uzasadnione tym, że w Rzymie była wtedy znaczna kolonia grecka, czy też jest to zwykły archeologizm. Nie daje jednak na nie odpowiedzi. *I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, w: A. Chupungco (red.), *La liturgia. I Sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Genova–Milano 2005, s. 51.

³⁷ Por. *Les Ordines romani du haut moyen âge*, t. 2, *L'Ordo XI*, Louvain 1960, s. 365-447; C. KRAKOWIAK, *Symbol Apostolski w liturgii Kościoła rzymskiego*, dz. cyt., s. 21-22.

³⁸ Por. *Ordo XI* nr 42; C. KRAKOWIAK, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, dz. cyt., s. 115-116.

³⁹ Por. *Ordo XI* nr 61-67; GeV nr 310-318.

rzędzie tym, który miał już znaczenie tylko symboliczne, połączono w jeden dawne dwa obrzędy: przekazanie i oddanie symbolu wiary (*traditio-redditio symboli*). Podobnie według *Pontificale Romano-Germanicum* (X w.) przekazanie Symbolu było połączone z przekazaniem Modlitwy Pańskiej⁴⁰.

6. Symbol Apostolski w liturgii chrztu dzieci i dorosłych w *Rituale Romanum* (1614)

Rytuał rzymski z 1614 roku zawierał obrzędy chrztu dzieci (*parvulorum*) i chrztu dorosłych (*adultorum*), które różniły się od liturgii chrztu dzieci jedynie obszerniejszym wprowadzeniem zawierającym pouczenie o przykazaniach Bożych i krótki wykład nauki Kościoła o Trójcy Świętej. Podczas procesji do chrzcielnicy recytowano Symbol Apostolski i Modlitwę Pańską jako nawiązanie do dawnego obrzędu przekazania i zwrotu Symbolu i Ojciec nasz⁴¹. Udzielanie chrztu poprzedzały trzykrotne wyrzeczenie się szatana i trzykrotne wyznanie wiary w formie odpowiedzi na pytania szafarza sakramentu⁴². W ten sposób wyznawali wiarę dorośli kandydaci do chrztu⁴³. Natomiast w czasie chrztu dzieci wiarę wyznawali ich rodzice chrzestni⁴⁴.

7. Symbol Apostolski w *Ordo baptismi adultorum* (1962)

W Rytuale rzymskim z 1962 roku liturgia chrztu dorosłych została podzielona na siedem stopni, przez które powinni przejść katechumeni w okresie formacji poprzedzającej przyjęcie chrztu, stosownie do po-

⁴⁰ Por. C. KRAKOWIAK, *Symbol Apostolski w liturgii Kościoła rzymskiego*, dz. cyt., s. 22-23.

⁴¹ Por. *Rituale Romanum Pauli V Pontificis maximi*, Tit. II cap. 2, 11.

⁴² Por. tamże, Tit. II cap. 2, 13-17.

⁴³ Por. tamże, Tit. II. cap. 4 nn. 31-32 i nr 38.

⁴⁴ Por. C. KRAKOWIAK, *Symbol Apostolski w liturgii Kościoła rzymskiego*, dz. cyt., s. 23-24.

stępów w przygotowaniu do tego sakramentu⁴⁵. Z obrzędami szóste-go stopnia związane było uroczyste wprowadzenie katechumenów do kościoła⁴⁶. W jego wnętrzu po krótkiej adoracji Chrystusa, w postawie stojącej, kandydaci razem z kapłanem recytowali Symbol Apostolski i Modlitwę Pańską (dawnie *redditio Symboli et Orationis Dominicae*)⁴⁷. Celebrowanie sakramentu chrztu była ostatnim, siódmym stopniem takiego katechumenatu. Bezpośrednio przed chrztem kandydaci kolejno wyznawali wiarę w formie odpowiedzi na trzy pytania szafarza oraz wyrażali publicznie prośbę o chrzest⁴⁸.

8. Wyznanie wiary w liturgii chrztu dzieci w *Ordo baptismi parvulorum* (1969)

W liturgii chrztu dzieci według Rytuału *Ordo baptismi parvulorum*⁴⁹ nastąpiła zmiana odnośnie do wyznania wiary. Pominięto recytację Symbolu Apostolskiego w czasie wejścia do kościoła, pozostało jedynie wyznanie wiary w formie odpowiedzi na pytania, kierowane do rodziców i do rodziców chrzestnych poprzedzone wyrzeczeniem się grzechu, zła i szatana, głównego sprawcy grzechu. Rodzice dziecka i chrzestni publicznie wyznają wiarę w Boga Stwórcę, Chrystusa Zbawiciela, w Ducha

⁴⁵ Por. *Decretum Generale. Ordo Baptismi adultorum in varios gradus distribuitur, per quos catechumeni, progrediente instructione, usque ad Baptismum perducuntur*, AAS 54(1962), s. 310-338. Obrzędy te nie zostały opublikowane jako księga liturgiczna, gdyż podczas II Soboru Watykańskiego podjęto decyzję o przywróceniu w Kościele katechumenatu i opracowanie nowych ksiąg zawierających liturgię chrztu dzieci i obrzędy inicjacji chrześcijańskiej dorosłych (por. KL 64-69). Widoczne jest nawiązanie do dawnego rytu siedmiu skrutyniów w *Ordo XI i Pontificale Romano-Germanicum*. Por. C. KRAKOWIAK, *Reforma chrztu dorosłych z 1962 roku*, w: A. Durak (red.), *Liturgia domus carissima*, Warszawa 1998, s. 236-258.

⁴⁶ Por. *Ordo baptismi adultorum in varios gradus distribuitur...*, dz. cyt., nr 42.

⁴⁷ Por. tamże, nr 44; C. KRAKOWIAK, *Credo w liturgii Kościoła rzymskiego*, dz. cyt., s. 41-42.

⁴⁸ Por. tamże, nr 51-52. Pytania o wiarę i odpowiedzi na nią, ze względu na udzielanie chrztu wielu kandydatom, w krajach misyjnych sformułowane były w liczbie mnogiej.

⁴⁹ Por. *Ordo baptismi parvulorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1969; *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1992.

Świętego i w Kościół. Czynią to we własnym, a nie jak dawniej w imieniu dziecka. Ich wiarę potwierdza szafarz sakramentu i zgromadzona wspólnota (przez aklamację *Amen*)⁵⁰. W taki sam sposób dokonuje się wyznanie wiary, gdy chrztu udziela katecheta lub inna osoba świecka⁵¹. Jeśli udziela się chrztu w niebezpieczeństwie lub obliczu śmierci, szafarz sakramentu zachęca obecnych do wyznania wiary również w formie odpowiedzi na pytania o wiarę w Trójce Świętą, Kościół, świętych obcowanie, odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciała i życie wieczne⁵².

9. Symbol Apostolski i *Credo* Nicejsko-Konstantynopolitańskie w *Ordo initiationis christianae adultorum* (1972)

Przekazanie wybranym Symbolu odbywa się zwykle po mszalnej liturgii słowa Bożego. Liturgii, jeśli to możliwe powinien przewodniczyć biskup i uczestniczyć miejscowa wspólnota wiernych⁵³. Po homilii celebrans zachęca wybranych, aby uważnie go wysłuchali, przyjęli i zachowali w sercu, gdyż przez wiarę dostępują usprawiedliwienia. Następnie sam albo razem z całą wspólnotą odmawia Symbol Apostolski lub Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański⁵⁴. Symbol wiary przekazywany jest przez Kościół, gdyż wiara, którą wybrani wyznają, jest wiarą Kościoła, otrzymując ją przez jego pośrednictwo i odtąd staje się ich osobistą wiarą.

⁵⁰ Por. *Obrzędy chrztu dzieci*, nr 52; R. FALSINI, *Professione di fede nel battesimo e nella cresima*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 4(17) (1978), s. 57-70.

⁵¹ Por. *Obrzędy chrztu dzieci*, nr 164.

⁵² Por. tamże, nr 180; R. FALSINI, *Professione di fede nel battesimo e nella cresima*, dz. cyt., s. 57-61.

⁵³ Por. *Ordo initiationis christianae adultorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972; *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988 (dalej: OChWD), nr 25, s. 181-182; *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów*, Katowice 2013, nr 417-441; C. KRAKOWIAK, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, dz. cyt., s. 358-361; TENŻE, *Credo w liturgii Kościoła rzymskiego*, dz. cyt., s. 43-45.

⁵⁴ Por. OChWD nr 186.

Obrzęd *redditio Symboli* przygotowuje wybranych do wyznania wiary przed chrztem oraz przypomina im o obowiązku głoszenia Ewangelii⁵⁵. Przez ten akt publicznego wyznania wiary wybrani wyrażają gotowość przyjęcia całej wiary Kościoła i odpowiedzialnego jej przekazywania następnym pokoleniom. Po homilii celebrans modli się za wybranych, aby wyznając ustami to, „w co wierzą z całego serca”, w całym życiu wypełniali wolę Boga⁵⁶. Po tej modlitwie wybrani odmawiają Symbol Apostolski⁵⁷. Jeśli w czasie przekazywania im Symbolu otrzymali wyznanie wiary według Symbolu Nicejsko-Konstantynopolskiego także teraz recytują ten Symbol wiary. Bezpośrednio przed chrztem, po błogosławieństwie wody wybrani wyrzekają się szatana i wyznają wiarę w formie odpowiedzi na takie same pytania jak przy chrzcie dzieci⁵⁸.

W trzech pytaniach skierowanych do każdego z wybranych można dostrzec główne prawdy wiary Kościoła zawarte w Symbolu Apostolskim. Pierwsze pytanie dotyczy wiary w Boga osobowego, który jest Ojcem, wszechmogącym i stwórcą całego świata (nieba i ziemi). Pytanie drugie odnosi się do wiary w Jezusa Chrystusa, Jedyne Syna Bożego, narodzonego z Dziewicy Maryi, który dokonał zbawienia ludzi przez misterium paschalne i zasiada po prawicy Ojca. W odpowiedzi na trzecie pytanie przystępujący do sakramentu wyznają wiarę w Ducha Świętego i Kościół katolicki, wspólnotę ze świętymi, odpuszczenie grzechów, wiarę w zmartwychwstanie i nadzieję na życie wieczne⁵⁹. W obrzędach inicjacji chrześcijańskiej dzieci w wieku szkolnym bezpośrednio przed udzielaniem im chrztu, szafarz wraz ze wspólnotą odmawiają Symbol

⁵⁵ Por. tamże, nr 194. Obrzęd ten opuszcza się, wtedy gdy nie było wcześniej przekazania Symbolu wiary. Tamże, nr 195.

⁵⁶ Por. tamże, nr 198.

⁵⁷ Por. tamże, nr 199. Jeśli w czasie przekazywania im symbolu otrzymali wyznanie wiary według *Credo* Nicejsko-Konstantynopolskiego, także teraz recytują ten Symbol wiary. Por. nr 186.

⁵⁸ Por. OChWD nr 219.

⁵⁹ W uproszczonym obrzędzie inicjacji dorosłych nie ma *traditio* i *redditio Symboli*, lecz wyznanie wiary w formie odpowiedzi na pytania szafarza sakramentu. Por. OChWD nr 260. Podobnie w czasie udzielania sakramentów inicjacyjnych w niebezpieczeństwie śmierci. Por. tamże, nr 355. Przy chrzcie dorosłych szafarz i wspólnota nie potwierdzają ich wiary, jak ma to miejsce w liturgii chrztu dzieci. Por. OChWD nr 60.

Apostolski, a następnie kandydaci wobec całej wspólnoty wyrzekają się zła i wyznają wiarę w formie odpowiedzi na pytania⁶⁰.

10. Symbol Nicejsko-Konstantynopoliński do *Missale romanum* Piusa V (1570)

Początkowo w liturgii Mszy św. nie było wyznania wiary. *Credo* pojawiło się najpierw na Wschodzie w V w. jako Symbol Nicejsko-Konstantynopoliński, często w formie nie „Wierzę”, lecz „Wierzimy, wyznajemy (*Credimus*)”⁶¹. Patriarcha Tymoteusz (511-517) polecił, aby Symbol odmawiać w czasie każdej Mszy św. po modlitwie wiernych, przed lub po pocałunku pokoju⁶².

Na Zachodzie natomiast *Credo in unum Deum* do liturgii Mszy św., w formie śpiewanej przez lud jako przygotowanie do Komunii św., wprowadził w Hiszpanii (wpływy bizantyńskie) Synod w Toledo (589). *Credo* odmawiali wszyscy wierni w każdej Mszy św., przed *Ojciec nasz* jako wyznanie wiary i przygotowanie do Komunii św.⁶³. Następnie pod koniec VIII w. w związku z herezją adopcjonizmu⁶⁴ potępionej przez Hadrianą I w 793 roku *Credo* pojawiło się w liturgii mszalnej w Królestwie Franków⁶⁵. Najpierw wprowadził je do Mszy w swojej kaplicy w Akwizgranie Karol Wielki (†814), na co uzyskał zgodę papieża Leona III (†816)⁶⁶. W kraju Franków powstał także zwyczaj, że po Ewan-

⁶⁰ Por. OCHWD nr 355.

⁶¹ J. A. JUNGMAHN, *Missarum sollemnia*, dz. cyt., s. 600. Por. C. KRAKOWIAK, Wyznanie wiary w liturgii Mszy świętej, w: A. Żądło (red.), *Praedicamus Christum Crucifixum. Słowo Boże w liturgii Kościoła*, Katowice 2010, s. 204-206; TENŻE, *Credo w liturgii Kościoła rzymskiego*, dz. cyt., s. 32-33.

⁶² W czasie, kiedy obowiązywała *disciplina arcani*, przed *Credo* katechumeni opuszczali zgromadzenie liturgiczne. Por. M. KUNZLER, *Liturge sein*, dz. cyt., s. 442. W liturgii bizantyńskiej nadal występuje wezwanie diakona skierowane do katechumenów, aby przed *Credo* opuścili miejsce zgromadzenia, po czym zamyka się drzwi.

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Por. B. SNELA, *Adopcjanizm*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 94-95.

⁶⁵ Por. BF VI nr 52.

⁶⁶ Por. J. A. JUNGMAHN, *Missarum sollemnia*, dz. cyt., s. 376.

gelii kapłan stojąc przy ołtarzu intonował *Credo*, a lud je kontynuował. W okresie karolińskim Symbol Apostolski wierni mogli odmawiać w języku ludowym⁶⁷.

W Rzymie papież Benedykt VIII (1012-1024), pod wpływem cesarza Henryka II (†1024) w 1014 roku wprowadził do Mszy św. Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański, jako przejście od Mszy katechumenów do Mszy wiernych⁶⁸. Pod koniec XI w. Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański recytowano, a w uroczystej liturgii duchowni śpiewali je w języku łacińskim⁶⁹. Późniejsze *Ordinaria* zawierały tylko jedną melodię *Credo*, z czasem powstały liczne melodie gregoriańskie. W średniowieczu stosowano się do zasady, że *Symbolum in illis tantum sollemnitatibus cantari debet ad Missam, de quibus aliqua mentio fit in symbolo*⁷⁰. Praktycznie były to święta Pańskie, niedziele i dni powszednie, jeśli wspomniano w nie zmartwychwstanie, np. w dzień Marii Magdaleny, która przekazała Apostołom wieść o zmartwychwstaniu (*apostola apostolorum*). Także w święta Matki Bożej, ze względu na Jej udział w tajemnicy Wcielenia (por. Łk 1,45). *Credo* śpiewano także w święta aniołów z racji roli, jaką pełnili w dziele objawienia i historii zbawienia, tak w Starym jak i Nowym Testamencie (Zwiastowanie, Zmartwychwstanie, Wniebo-

⁶⁷ „[...] das einfache Apostolische Glaubensbekenntnis in der Volkssprache hersagen konnten”. Tamże, s. 603.

⁶⁸ *Credo* zawierało formułę *Filioque* o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna, która stała się jedną z przyczyn schizmy wschodniej. Formułę tę zawierało wyznanie wiary św. Leona IX (1053) – BF IX nr 27; potwierdził je Sobór Laterański IV (1215) – BF IV nr 29; Lyonński II (1274) w Wyznaniu wiary Michała Paleologa – BF IV nr 36; 39; IX nr 34; Sobór Florencki w Dekrecie dla Greków (1439) – BF IV nr 42. *Katechizm Kościoła katolickiego* zaznacza, że użycie formuły *Filioque* w *Credo* „powoli przyjmowało się w liturgii łacińskiej (między VIII a XI wiekiem)”. KKK 247. Według tradycji wschodniej, „Duch Święty *pochodzi* od Ojca *przez* Syna”. W tradycji zachodniej podkreśla się „przede wszystkim współistotną komuniję między Ojcem i Synem, mówiąc, że Duch Święty *pochodzi* od Ojca i Syna (*Filioque*)”. KKK 248; por. 243-248 i 689-690; K. KUPIEC, *Filioque*, w: L. Bieńkowski i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 5, kol. 96-199; C. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 830-832; M. KUNZLER, *Liturge sein*, dz. cyt., s. 444. *Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego* w nr 45 stwierdza: „Duch Święty *pochodzi* od Ojca (por. J 15,26), jako pierwszego źródła i początku całego życia trynitarnego; *pochodzi* też od Syna (*Filioque*) przez odwieczne obdarowanie Syna przez Ojca”.

⁶⁹ Por. J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, dz. cyt., s. 604-605.

⁷⁰ Por. L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, t. 2, Freiburg im Br 1933, s. 124.

wstąpienie). Z czasem rozszerzono jego używanie także na święta apostołów i ewangelistów oraz doktorów Kościoła, ze względu na ich rolę w przekazywaniu prawd wiary, ale nie w święta dziewic i wyznawców. Włączenie do liturgii mszalnej *Credo* nadawało jej uroczystego charakteru (*ratione sollemnitatis*), więc występowało także w uroczystych Mszach wotywnych i ku czci patronów diecezji⁷¹. Od średniowiecza w czasie Mszy św. Kościół zawsze wyznawał wiarę według Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego.

11. Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański w *Missale Romanum* Piusa V (1570)

Mszał rzymski wydany po Soborze Trydenckim (1570) i następnie jego wydania potwierdzały zasadę wyznania wiary w czasie Mszy św. w formie Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego⁷². Według *Rubricae generales Missalis Romani* Mszału Piusa V z 1570 roku *Credo* obowiązywało we Mszy po Ewangelii we wszystkie niedziele w ciągu roku, także wtedy gdy przypadał w nie obchód ku czci świętego, któremu ono nie przysługiwało; w czasie trzech Mszy w Narodzenie Pańskie i oktawy; w święto Imienia Jezus; w Objawienie Pańskie i całą oktawę; w Wielki Czwartek we Mszy Wieczerzy Pańskiej; w oktawę Wielkanocy; we Wniebowstąpienie Pańskie i oktawę; w Zesłanie Ducha Świętego i oktawę; w święta Bożego Ciała i Serca Jezusa z oktawami; we wszystkie święta Najświętszej Maryi Panny i w ich oktawy; w święta apostołów i ewangelistów wraz z ich oktawami, w rocznicę dedykacji własnego kościoła i przez oktawę; w dniu konsekracji kościoła lub ołtarza; w święta tych świętych, którym poświęcony jest kościół, lub znajduje się w nich ich ciało albo znaczna część relikwii; w dzień ogłoszenia i koronacji papieża oraz w rocznicę tych dni; w dzień i w rocznicę wyboru i konsekracji biskupa; we wszystkie święta celebrowane w niedziele i przez oktawę; w święto patrona miejsca lub tytułu kościoła (ale nie kaplicy lub

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Por. C. KRAKOWIAK, *Wyznanie wiary w liturgii Mszy świętej*, dz. cyt., s. 206-210; TENŻE, *Credo w liturgii Kościoła rzymskiego*, dz. cyt., s. 34-36.

ołtarza); w główne święta zakonów i przez ich oktawy, ale tylko w kościołach tego zakonu; we Mszach wotywnych sprawowanych w formie uroczystej z ważnych racji za Kościół⁷³.

Na mocy Konstytucji św. Piusa X *Divino afflatu* (1 XI 1911) Dekretem Kongregacji Obrzędów w *Rubricae generales* Mszału rzymskiego wprowadzono następujące zmiany: *Credo* obowiązywało we Mszach uroczystych rytu *duplex* i *semiduplex*, w antycypowanych Mszach z niedzieli i Wigilii Objawienia Pańskiego, we Mszach uroczystych sprawowanych z ważnych powodów, we Mszach wotywnych wyliczonych w *Rubricae generales*⁷⁴ w święta drugorzędne doktorów Kościoła, głównych patronów miejscowości, tytułów kościołów, tytułów świętych założycieli zakonów lub zgromadzeń; gdy święta celebryje się przynajmniej w rycie *duplex*⁷⁵. Nie odmawiało się *Credo* w Mszach z niedzieli w ciągu tygodnia, chyba że chodziło o Msze niedzielne w oktawie według kalendarza Kościoła powszechnego oraz we Mszach rytu *simplex*⁷⁶.

Według kolejnego dekretu Kongregacji Obrzędów *De rubricis ad simpliciore formam redigendis*⁷⁷ (23 III 1955) *Credo* należało odmawiać w niedziele i święta I klasy, w święta Pańskie i Najświętszej Maryi Panny, w święta Apostołów i Ewangelistów, doktorów Kościoła, w uroczystych śpiewanych Mszach wotywnych. Dalsze zmiany nastąpiły po wydaniu przez Jana XXIII *Motu proprio Rubricarum instructum*⁷⁸

⁷³ Por. *Rubricae generales*: XI *De Symbolo. Missale Romanum*, Ratisbone 1930, s. 50*-52*.

⁷⁴ Tit. II nn. 4-9; i Tit. IV nr 1-3. Obowiązywały wtedy następujące stopnie obchodów liturgicznych: *duplex I-ae classis* (ryt zdwojony I klasy); *duplex II-ae classis* (ryt zdwojony II klasy); *duplex maius* (ryt zdwojony większy); *duplex minus* (ryt zdwojony); *semiduplex* (ryt półzdwojony) i *simplex* (ryt zwykły). Ryt zdwojony był wtedy, gdy w brewiarzu oprócz oficjum z dnia odmawiało się drugie oficjum o danym święcie. Por. J. MICHALAK, *Zarys liturgiki*, Płock 1939, s. 159.

⁷⁵ Por. *Additiones et Variationes in Rubricis Missalis ad normam bullae „Divino afflatu” et subsequentium S.R.C. decretorum*, w: *Missale Romanum*, Ratisbone 1930, s. 71*; A. J. NOWOWIEJSKI, *Ceremoniał parafialny. Przewodnik liturgiczny dla duchowieństwa pasterstwem dusz zajętego*, Płock 1931, s. 228-229.

⁷⁶ Por. J. BRINKTRINE, *Msza święta*, Warszawa 1957, s. 98-99.

⁷⁷ Por. AAS 47(1955), s. 218-224. Według tego dekretu są tylko dwa ryt: *duplex* (ryt zdwojony) i *simplex* (ryt zwyczajny). Święta dzielono na I i II klasy rytu zdwojonego większego lub mniejszego i rytu zwyczajnego. Por. J. WIERUSZ-KOWALSKI, *Liturgika*, Warszawa 1956, s. 165.

⁷⁸ Por. AAS 52 (1960), s. 593-595.

(25 VII 1960) ogłaszającego nowe *Rubricae Breviarii et Missalis romani*⁷⁹, *Ritus servandus in celebratione Missae*⁸⁰ oraz rubryki *De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus*⁸¹. Odtąd *Credo* obowiązywało po Ewangelii lub po homilii we wszystkie niedziele, także wtedy, gdy zastępują je jakieś święta lub Msza wotywna II klasy; w święta I klasy i Msze wotywne II klasy; w święta Pańskie i NMP II klasy; przez oktawy Narodzenia Pańskiego, Paschy i Zesłania Ducha Świętego, także w zbiegające się święta (*occurentia*), w Mszach wotywnych; w święta (*nataliciis*) apostołów i ewangelistów, w święta katedry św. Piotra i św. Barnaby Apostoła⁸².

Credo intonował kapłan (w *Ordo Missae* były podane melodie), a śpiewał je chór lub schola na przemian z ludem. Od wprowadzenia tzw. Mszy recytowanych *Credo* recytowali wierni razem z kapłanem (po łacinie z mszalików). Jeśli nie było śpiewane, odmawiał je sam kapłan: po Ewangelii stojąc na środku przed ołtarzem wznosił ręce i łączył je mówiąc (śpiewając) *Credo in unum Deum*, a następnie ze złączonymi rękami po cichu odmawiał wyznanie wiary. Na słowa *Deum, Iesum Christum* i *simul adoratur* skłaniał głowę w kierunku krzyża. Na słowa *Et incarnatus est*, przyklękał aż do słów *Et homo factus est*. Mówiąc słowa *Et vitam venturi saeculi* czynił znak krzyża na czole i na piersi⁸³. Wydanie Mszału Rzymskiego z 1962 roku zawierało rubrykę, że we Mszy śpiewanej kapłan intonuje *Credo* i jeśli chór nie śpiewa recytuje je razem z ministrantami⁸⁴.

⁷⁹ Por. *Missale Romanum*, Boston 1962, s. XI-XXXIV.

⁸⁰ Por. tamże, s. XLVIII – LVIII.

⁸¹ Por. tamże, s. LVIII-LXI. Ten nowy kodeks rubryk miał obowiązywać od 1 stycznia 1961 roku „[...] *ab omnibus qui rituum romanum sequuntur, servandum esse praecipimus*”. Zostały również odwołane wszystkie *Additiones* i *Variationes* do rubryk Breviarza i Mszału Piusa V wydane przez papieży od Piusa X do Piusa XII, oraz przywileje, indulty i zwyczaje, nawet niepamiętne (*saecularia et immemorabilia*), jeśli są przeciwne nowym przepisom.

⁸² Por. *Rubricae generales Misasalis romani. De Symbolo*, dz. cyt., nr 475.

⁸³ Por. *Missale Romanum*, Boston 1962; *Ordo Missae*, s. 227.

⁸⁴ Por. *Ritus servandus* IV, 7.

12. Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański i Symbol Apostolski w Mszałe Pawła VI (1970; 1975; 2002)

W czasie prac nad Mszałem w *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra liturgia* dyskutowano nad tym, jaka formuła *Credo* winna obowiązywać w nowym *Ordo Missae*. Papież Paweł VI zdecydował, że ma to być *Credo* Nicejsko-Konstantynopolitańskie⁸⁵. Jednak wiele konferencji biskupów postulowało, aby z racji pastoralnych była także możliwość odmawiania *Credo*, czyli Symbolu Apostolskiego. Problem ten dyskutowano w czasie Synodu Biskupów (18 IX 1967) i zdecydowana większość opowiedziała się za dopuszczeniem do liturgii mszalnejs także Symbolu Apostolskiego⁸⁶. W konsekwencji Stolica Apostolska udzielała zezwolenia na wyznawanie wiary w czasie Mszy św. także według Symbolu Apostolskiego⁸⁷.

Jednak Mszał Pawła VI w kolejnych wydaniach z 1970 i 1975 roku zawierał jedynie wyznawanie wiary według *Credo* Nicejsko-Konstantynopolitańskiego (w niemieckim wydaniu tego Mszału Stolica Apostolska zatwierdziła wyznawanie wiary w formie *Credo* – Symbolu Apostolskiego). Wydane przez Kongregację Kultu Bożego w 1973 roku. Dyrektorium o Mszach z udziałem dzieci zezwalało na wyznawanie wiary w czasie Mszy z udziałem dzieci w formie Symbolu Apostolskiego uzasadniając

⁸⁵ Por. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975), nova edizione riveduta e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica*, Roma 1997, s. 356; C. KRAKOWIAK, *Credo w liturgii Kościoła rzymskiego*, dz. cyt., s. 36-39.

⁸⁶ Pytanie brzmiało: „*Placetne Patribus ut Conferentiis Episcopalibus facultas fiat statuendi ut in Missis praeter Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum etiam Symbolum Apostolorum adhiberi valeat*”. Wyniki głosowania były następujące: *Placet* – 142; *Non placet* – 22 i *Placet iuxta modum* – 19. Por. A. BUGNINI, *La riforma liturgica...*, dz. cyt., s. 349-350; C. BRAGA, *De liturgia in primo caetu Synodi Episcopi*, „*Ephemerides Liturgicae*” 81 (1967), s. 462-472.

⁸⁷ „*Conceditur ut, in Missis quae concurrente populo celebrantur, loco Symboli Nicaeni-Constantinopolitani, adhiberi valeat Symbolum Apostolorum. Uterque autem textus Symboli in Missali imprimatur*”. Cyt. Za: F. BORGIA TRAN VAN KHA, *Le „Sybolum Apostolorum” dans l’„Ordo Missae” et de l’„editio typica tertia” du Missel Romain*, „*Ephemerides Liturgicae*” 116 (2002), s. 305 (przypis nr 25). Autor artykułu zwraca również uwagę na trudności związane z tłumaczeniem *Credo* na wiele języków, w których nie ma jeszcze wypracowanej terminologii teologicznej.

to tym, że „należy on do zakresu wykształcenia katechizmowego”, zaznaczając jednocześnie, aby stopniowo przyzwyczajając dzieci także do *Credo* Nicejsko-Konstantynopolitańskiego⁸⁸.

Należy podkreślić, że w wydaniach Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego (1970; 1975; 2002) dokonywano zmian w sformułowaniach dotyczących znaczenia i sposobu wykonywania *Credo* w czasie Mszy św.⁸⁹. Wprowadzenie do Mszału zalicza wyznanie wiary do tych części liturgii mszalnej, które obok aktu pokuty, modlitwy powszechnej i Modlitwy Pańskiej są bardzo pomocne w czynnym udziale wiernych⁹⁰. Wyznanie wiary stanowi wprowadzanie do liturgii eucharystycznej jako wielkiej tajemnicy wiary i ma ścisły związek z liturgią słowa Bożego, z czytaniem biblijnymi i homilią. Następujące po nich wyznanie wiary i modlitwa powszechna rozwijają je i zamykają (*evolvunt et concludunt*)⁹¹. Słowo Boże, w którym obecny jest sam Chrystus, skierowane jest do wszystkich uczestników liturgii. Jest głoszeniem misterium odkupienia, duchowym pokarmem, który przyjmuje się uważnie go słuchając i odpowiadając na nie przez śpiew, a następnie przez wyznanie wiary.

Credo we Mszy św. jest nie tylko osobistym i publicznym wyznaniem wiary przez każdego wiernego i przez celebrującą wspólnotę, ale także przypomina chrzest, który jest podstawą uczestnictwa w Eucharystii. Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego z 2002 roku wyjaśnia, że celem wyznania wiary jest to, aby „cały zgromadzony lud dawał odpowiedź na czytania z Pisma Świętego i wyjaśnione w homilii oraz aby przez wypowiadanie reguły wiary zawartej w formule zatwierdzonej do użytku liturgicznego przypominał sobie, wyznawał i głosił (*confiteatur*)

⁸⁸ Por. KONGREGACJA KULTU BOŻEGO, *Dyrektorium o Mszach świętych z udziałem dzieci*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30 (1977), s. 84, nr 49; C. KRAKOWIAK, *Msze święte z udziałem dzieci*, Częstochowa 2013, s. 15. Również wykład wiary w *Katechizmie Kościoła katolickiego* opiera się na 12 artykułach zawartych w Symbolu Apostolskim (nr 185-1065). Obok Symbolu Apostolskiego zamieszczono również Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, s. 54. Warto zauważyć, że w *Kompendium Katechizmu* wśród wspólnych modlitw nie zamieszczono Symbolu Apostolskiego. *Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego*, Kielce 2005, s. 31-32.

⁸⁹ Por. OWMR 1970; 1975 nr 44 i 98; OWMR nr 68.

⁹⁰ Por. *Nowe Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 2004, nr 36.

⁹¹ Por. tamże, nr 55.

wielkie tajemnice wiary, zanim rozpocznie się ich celebracja w Eucharystii”⁹². Na uwagę zasługuje wyraźne podkreślenie, że czytania pochodzą z Pisma Świętego, wyznanie wiary winno być według formuły zatwierdzonej do użytku liturgicznego, a celebracja Eucharystii jest nie tylko przypomnieniem, ale także głoszeniem wielkich tajemnic wiary⁹³. W poprzednich wydaniach Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego cel wyznania wiary był określony jako „zgoda i odpowiedź (*assensiat et respondeat*) na słowo Boże usłyszane w czytaniach i homilii”.

Dopiero trzecie wydanie Mszału Pawła VI z roku 2002⁹⁴ dopuszcza we Mszy św. wyznanie wiary według *Symbolum Apostolorum*⁹⁵. Należy jednak podkreślić, że dodano w nim słowa *in unum Deum*, aby rozpoczynało się tak samo jak *Credo* Nicejsko-Konstantynopolikańskie. W wyjaśnieniu podano, że jest to Symbol Apostolski związany z chrztem i może być stosowany zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu i w okresie wielkanocnym. W Kościele jest to czas przygotowania katechumenów do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (Wielki Post), a następnie czas mistagogii (okres wielkanocny), czyli pogłębionego wtajemniczenia w misterium chrześcijańskie. Według tego Mszału *Credo* obowiązuje w Mszach św. z udziałem wiernych we wszystkie niedziele i w uroczystości, ale „można je wykonać także z okazji szczególnie uroczystych celebracji”⁹⁶.

Mszał z 2002 roku w czasie Mszy św. przewiduje trzy formuły wyznania wiary: w niedziele i uroczystości *Credo* Nicejsko-Konstantynopolikańskie, Symbol Apostolski we Mszach z dziećmi i w okresie Wielkiego Po-

⁹² „*Symbolum seu professio fidei eo tendit ut universus populus congregatus verbo Dei in lectionibus e sacra Scriptura nuntiatio et per homiliam exposito respondeat, et ut, regulam fidei proferendo, formula pro usu liturgico probata, magna fidei mysteria recolat et confiteatur, antequam eorum celebratio in Eucharistia incipiatur*” nr 67; por. OWMR 1970 i 1975 nr 43.

⁹³ Także drugie typiczne wydanie *Lekcjonarza mszalnego* w 1981 roku (nr 29) zaznacza, że wyznaniem wiary ma być „*formula pro usu liturgico probata*”. Przypomina o tym również Instrukcja Kongregacji Kultu Bożego *Redemptionis Sacramentum* (25 III 2004) nr 69.

⁹⁴ Por. *Missale Romanum. Editio typica tertia*, Typis Polyglottis Vaticanis 2002.

⁹⁵ *Loco symboli nicaeno-constantinopolitani, paraesertim tempore Quadragesimae et tempore paschali, adhiberi potest symbolum baptismale Ecclesiae Romanae sic dictum Apostolorum*. Tamże, s. 513.

⁹⁶ „[...] *in peculiaribus celebrationibus sollemnioribus*”. OWMR nr 68.

stu oraz w okresie wielkanocnym⁹⁷. W formie pytań i odpowiedzi *Credo* występuje w Wigilię Paschalną⁹⁸ oraz podczas liturgii sakramentu chrztu i bierzmowania. Wyznanie wiary należy także do tych stałych części Mszy św., obok Modlitwy Pańskiej, które wierni powinni znać i śpiewać w języku łacińskim, według prostszych melodii⁹⁹. Chodzi o to, aby uczestnicy Mszy św. mogli wyznać wiarę podczas celebracji liturgii w języku łacińskim, w której uczestniczą wierni z różnych części Kościoła¹⁰⁰.

Zakończenie

Wyznanie wiary w ustalonych przez Kościół formułach deklaracyjnych *Credo in Deum*, czyli Symbol Apostolski lub *Credo in unum Deum* Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański oraz w formie odpowiedzi na pytania były od początku związane z liturgią. Recytacja lub śpiew *Credo* jest widzialną manifestacją wiary i znakiem rozpoznawczym Kościoła, który celebruje tajemnice zbawienia w Eucharystii i sakramentach, oraz wyraża gotowość życia według niej i przekazywania jej innym¹⁰¹.

Credo zbudowane jest na planie historii zbawienia i posiada charakter trynitarny oraz eklezjalny. Wspominane w *Credo* misteria zbawienia Kościół przeżywa w czasie roku liturgicznego. Wiara w Boga Ojca oznacza oddanie się w Jego ręce z dziecięcą ufnością. Wiara w Jezusa Chrystusa jest wezwaniem do naśladowania Go i prowadzenia nowego życia otrzymanego w czasie chrztu. Wyznanie wiary w Ducha Świętego i Kościół przypomina o uświęcającym działaniu Ducha Świętego oraz o przynależności do

⁹⁷ Por. *Ordo Missae* nr 14-15

⁹⁸ Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 178, nr 46.

⁹⁹ Por. tamże, nr 41.

¹⁰⁰ O sposobie wykonywania *Credo* w czasie Mszy Świętej: C. KRAKOWIAK, *Wyznanie wiary w liturgii Mszy świętej*, dz. cyt., s. 213-214.

¹⁰¹ Por. D. SARTORE, *La celebrazione liturgica come professione di fede*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 4(17) (1978), s. 45-47.

Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Oznacza także zobowiązanie, z pomocą Jego łaski, do dawania świadectwa i apostołstwa¹⁰².

Credo występujące w liturgii pełni także inne ważne funkcje: najpierw przypomina główne prawdy, w które należy wierzyć. Zawiera oficjalne nauczanie Kościoła i kto je przyjmuje, jest w Kościele, a kto go nie akceptuje, jest poza nim. Przez to *Credo* pełni funkcję wspólnototwórczą i eklezjalną. Przyjęcie *Credo* oznacza przynależność do danej wspólnoty wiary i do Kościoła. Jako że w *Credo* zawarty jest skrót nauczania Kościoła, posiada także duże znaczenie kerygmatyczne i katechetyczne¹⁰³. Ponieważ *Credo* występuje w liturgii, jest również aktem kultu (funkcja doksologiczna). W liturgii *Credo* jest modlitwą, także dziękczynieniem za *mirabilia Dei* zdziałane w historii od stworzenia świata, wyraża podziw dla mądrości Boga i wdzięczność za misterium paschalne¹⁰⁴. *Credo* jest osobistą i wspólnotową odpowiedzią wiary na usłyszane słowo Boże i na zbawcze działanie Boga w sakramentach i sakramentaliach. W liturgii Kościoła *Credo* jest zawsze wspólnotową celebracją wiary.

Bibliografia

- Ambroży, *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, tł. L. Gładyszewski, Kraków 2004.
- Bartnik C. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostołska o Eucharystii, źródle i szczyt życia i misji Kościoła *Sacramentum caritatis*, Rzym 2007.
- Bokwa I. i in. (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007.
- Borgia Tran Van Kha F., *Le „Sybolum Apostolorum” dans l’„Ordo Missae” et de l’„editio typica tertia” du Missel Romain, „Ephemerides Liturgicae”* 116 (2002), s. 298-306.

¹⁰² Por. M. MIGNONE, *La recita del Credo nella Messa domenicale*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 4(17) (1978), s. 46.

¹⁰³ Por. S. LONGOSZ, *Symbole wiary*, dz. cyt., s. 1163-1164.

¹⁰⁴ M. Kunzler uważa, że *Credo* „ist kein Gebet [...] sondern stellt einen trockenen Bekenntnistext dar, der als solche literarische Gattung eigentlich gar nicht in den liturgischen Ablauf der Messe passt”. Jego sens polega na tym, że tymi słowami wspólnota wyznaje wiarę przed przystąpieniem do celebracji liturgii eucharystycznej. Por. M. KUNZLER, *Liturge sein*, dz. cyt., s. 440.

- Braga C., *De liturgia in primo caetu Synodi Episcopi*, „Ephemerides Liturgicae” 81 (1967), s. 462-472.
- Brinktrine J., *Msza święta*, Warszawa 1957.
- Bugnini A., *La riforma liturgica (1948-1975), nova edizione riveduta e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica*, Roma 1997.
- Ceremonial liturgicznej posługi biskupów*, Katowice 2013.
- Chupungco A. (red.), *La liturgia. I Sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Genowa–Milano 2005.
- Chwastek D., *Credo Apostolorum w refleksji teologii ewangelickiej*, w: R. Knapieński, A. Kramiszewska (red.), *Credo in Deum w teologii i sztuce Kościołów chrześcijańskich*, Lublin 2009, s. 139-150.
- Cyryl Jerozolimski, *Katecheza VI-VIII. Katechezy*, tłum. W. Kania, Warszawa 1973, s. 83-300.
- Częsz B., *Apostolskość jako kryterium ortodoksji wczesnochrześcijańskiej tradycji*, w: R. Knapieński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Lublin 1997, s. 99-114.
- Decretum Generale. Ordo Baptismi adutorum in varios gradus distribuitur, per quos catechumeni, progrediente instructione, usque ad Baptismum perducuntur*, AAS 54(1962), s. 310-338.
- Degórski B., *Poaugustyńskie komentarze patrystyczne do Symbolu Apostolskiego*, w: R. Knapieński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Lublin 1997, s. 185-235.
- Eckmann A., *Symbol Apostolski w pismach św. Augustyna*, Lublin 1999.
- Eckmann A., *Święty Augustyn jako komentator Symbolu Apostolskiego*, w: R. Knapieński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Lublin 1997, s. 161-178.
- Eisenhofer L., *Handbuch der katholischen Liturgik*, t. 2, Freiburg im Br 1933.
- Emminghaus J. H., *De Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug*, Klosterneuburg 1976.
- Falsini R., *Professione di fede nel battesimo e nella cresima*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 4(17) (1978), s. 57-70.
- Ferraro G., *Simbolo della fede*, Roma 1980.
- Gładyszewski L., *Rufina katecheza Symbolu*, „Studia Gnesnensia” 6 (1981), s. 9-64.
- Jungmann J. A., *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Paris 1962.
- Jungmann J. A., *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, t. 1, Herder 1952.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego*, Kielce 2005.
- Kongregacja Kultu Bożego, *Dyrektorium o Mszach świętych z udziałem dzieci*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30 (1977), s. 84.
- Krakowiak C., *Credo w liturgii Kościoła rzymskiego*, „Studia Liturgiczne” 10 (2014), s. 29-52.
- Krakowiak C., *Katechumenat chrześcijański dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003.
- Krakowiak C., *Msze święte z udziałem dzieci*, Częstochowa 2013.
- Krakowiak C., *Reforma chrztu dorosłych z 1962 roku*, w: A. Durak (red.), *Liturgia domus carissima*, Warszawa 1998, s. 236-258.
- Krakowiak C., *Symbol Apostolski w liturgii Kościoła rzymskiego*, w: R. Knapieński, A. Kramiszewska (red.), *Credo in Deum w teologii i sztuce Kościołów chrześcijańskich*, Lublin 2009, s. 17-37.
- Krakowiak C., *Wiara i liturgia*, w: A. Paciorek, P. Łabuda, A. Tronina (red.), *Wierzę w jednego Boga*, „Scripturae Lumen”, t. 5, Tarnów 2013, s. 451-462.

- Krakowiak C., *Wyznanie wiary w liturgii Mszy świętej*, w: A. Żądło (red.), *Praedicamus Christum Crucifixum. Słowo Boże w liturgii Kościoła*, Katowice 2010, s. 203-217.
- Krawczyk R., *Credo – Skład Apostolski. Komentarz biblijny*, Siedlce 2015.
- Królikowski J., *Symbol Apostolski. Krótki komentarz*, Kraków 2019.
- Kunzler M., *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007.
- Kupiec K., *Filioque*, w: L. Bieńkowski i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 5, kol. 96-199.
- Les Ordines romani du haut moyen âge*, t. 2, *L'Ordo XI*, Louvain 1960.
- Leśniewski K., *Symbol wiary w liturgicznej tradycji Kościoła prawosławnego*, w: R. Knapieński, A. Kramiszewska (red.), *Credo in Deum w teologii i sztuce Kościołów chrześcijańskich*, Lublin 2009, s. 93-108.
- Longosz S., *Nicejski Symbol wiary*, w: E. Gigilewicz, *Encyklopedia katolicka*, t. 13, kol. 997-999.
- Longosz S., *Struktura Symbolu Apostolskiego*, w: R. Knapieński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Lublin 1997, s. 77-98.
- Longosz S., *Symbole wiary*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 1158-1164.
- Michalak J., *Zarys liturgiki*, Płock 1939.
- Mieñ A., *Wierze w Boga. Katechezy o Nicejsko-Konstantynopolańskim Symbolu Wiary*, Warszawa 2003.
- Mignone M., *La recita del Credo nella Messa domenicale*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 4(17) (1978), s. 46.
- Missale Romanum*, Boston 1962.
- Missale Romanum*, Ratisbone 1930.
- Missale Romanum. Editio typica tertia*, Typis Polyglottis Vaticanis 2002.
- Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- Nowe Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 2004.
- Nowowiejski A. J., *Ceremoniał parafialny. Przewodnik liturgiczny dla duchowieństwa parastwem dusz zajętego*, Płock 1931.
- Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988.
- Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1992.
- Paulus VI, *Sollemnis professio fidei*, AAS 60(1968), s. 433-445.
- Pawłowski S., *Symbol wiary współcześnie – głębiej i ekumenicznie*, w: R. Knapieński, A. Kramiszewska (red.), *Credo in Deum w teologii i sztuce Kościołów chrześcijańskich*, Lublin 2009, s. 179-194.
- Pietras H., *Geneza Symbolu Apostolskiego*, w: R. Knapieński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Lublin 1997, s. 63-76.
- Sartore D., *La celebrazione liturgica come professione di fede*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 4(17) (1978), s. 45-47.
- Słomka J., *Ojcowie, starożytne wyznania wiary i oficjalne teksty Kościoła starożytnego w Katechizmie Kościoła katolickiego*, w: R. Knapieński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Lublin 1997, s. 25-37.
- Słomka J., *Z historii interpretacji nicejskiego wyznania wiary*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 3 (1994), s. 323-338.
- Snela B., *Adopcjanizm*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 94-95.
- Staniek E., *Rola Symbolu Apostolskiego w patrystycznej koncepcji Katechizmu Kościoła katolickiego*, w: R. Knapieński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Lublin 1997, s. 13-24.

Stanula E., *Potrzeby tworzenia wyznań wiary*, w: R. Knapiński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Lublin 1997, s. 39-50.

Starowieyski M., *Legenda o powstaniu Składu Apostolskiego*, w: R. Knapiński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Lublin 1997, s. 51-62.

Starowieyski M., *Od wyznań apostołów do Symbolu Nicejsko-Konstantynopolańskiego*, w: A. Paciorek, P. Łabuda, A. Tronina (red.), *Wierzę w jednego Boga*, „Scripturae Lumen”, t. 5, Tarnów 2013, s. 293-319.

Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców. Augustyn, Piotr Chryzolog, Wenancjusz Fortunatus, tł. L. Gładyszewski, Kraków 2010.

Wierusz-Kowalski J., *Liturgika*, Warszawa 1956.

Żądło A., *Mszalne wyznanie wiary. Credo. Jego geneza i wymowa teologiczna*, „Liturgia Sacra” 1(30) (2024), s. 81-100.

KS. CZESŁAW KRAKOWIAK – prof. dr hab., diecezja lubelska, emerytowany profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Konsultor Komisji Episkopatu Polski ds. Kultu i Dyscypliny Sakramentów, członek czynny Towarzystwa Naukowego KUL i Komisji Teologii Oddziału PAN w Lublinie. Autor licznych haseł w Encyklopedii Katolickiej TN KUL i artykułów naukowych w czasopismach liturgicznych i teologicznych oraz wielu monografii z dziedziny teologii liturgii sakramentów, Liturgii Godzin, roku liturgicznego i pobożności ludowej.



ARTYKUŁY NADESŁANE

ARTICLES SUBMITTED





ks. dr Eugeniusz Ziemann SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0002-4623-0026

e-mail: eugenio@kr.onet.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.24.012.22228>

ŻYCIE KONSEKROWANE W NAUCZANIU BP. WACŁAWA ŚWIERZAWSKIEGO

CONSECRATED LIFE IN THE TEACHINGS OF BISHOP WACŁAW ŚWIERZAWSKI

Abstrakt

Zagadnienie życia konsekrowanego zajmuje w działalności naukowej bp. prof. Wacława Świerzawskiego wyjątkowe miejsce. Ma ono związek z jego charyzmatem założycielskim instytutów świeckich i zgromadzenia zakonnego. Przekazana im duchowość i charyzmat oparte na radach ewangelicznych mają wartość uniwersalną w odniesieniu do każdej formy życia konsekrowanego wprowadzającego w relację z Chrystusem paschalnym, w dialektykę Jego krzyża i zmartwychwstania.

Słowa kluczowe:

konsekracja | posłuszeństwo | czystość | ubóstwo | instytut świecki

Abstract

The issue of consecrated life occupies a special place in the scientific activity of Bishop Prof. Wacław Świerzawski. It is related to his founding charism of secular institutes and religious congregations. The spirituality and charism handed down to them, based on the evangelical counsels, have a universal value for every form of consecrated life that introduces them to a relationship with the Paschal Christ, to the dialectic of his Cross and Resurrection.

Keywords:

Consecration | Obedience | Chastity | Poverty | Secular Institute

Wstęp

Życie konsekrowane jako stała forma poświęcenia się Bogu i Kościołowi jest realizowane w instytutach życia konsekrowanego: instytutach zakonnych, instytutach świeckich, w stanie dziewic, wdów i pustelników, a także w niektórych stowarzyszeniach życia apostołskiego. Do istotnych elementów teologicznych życia konsekrowanego należy całkowite oddanie się Bogu i Jego uwielbienie, troska o rozwój Kościoła w misji zbawiania świata, naśladowanie Chrystusa w mocy Ducha Świętego, profesja rad ewangelicznych lub ślub dziewictwa, dążenie do doskonałej miłości, głęboka łączność z misterium Kościoła przez miłość oraz świadectwo życia wartościami eschatologicznymi. Elementami kanonicznymi są zaś: erekcja przez kompetentną władzę, stałość, wolny wybór, zachowanie ślubowanych rad ewangelicznych lub więzów świętych oraz przestrzeganie prawa własnego ustanowionego przez instytut¹.

Każdą z form życia konsekrowanego charakteryzuje własny charyzmat, który określa ich misję w Kościele². Święty Jan Paweł II porównał stan życia konsekrowanego w Kościele do drzewa, które mając wiele gałęzi, tkwi swymi korzeniami w jednej Ewangelii i przynosi wspaniałe owo-

¹ Por. **M. DANILUK**, *Encyklopedia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego*, Lublin 2000, s. 402-403.

² Por. **II SOBÓR WATYKAŃSKI**, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964, 43, 46; *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 607 § 2; 603, 604, 731 (dalej: KPK z 1983).

ce³. Co więcej, ma w Kościele uprzywilejowane miejsce znajdujące się w samym centrum jego serca⁴.

Biskup prof. Wacław Świerzawski⁵ niemalże od samego początku swojej drogi kapłańskiej i naukowej, a następnie biskupiej dostrzegał ogromną wartość, którą kryje w sobie życie konsekrowane, będące darem Ducha Świętego dla Kościoła i świata. O znaczeniu tematyki życia konsekrowanego w działalności naukowej i duszpasterskiej Biskupa świadczą liczne publikacje z zakresu problematyki liturgicznej, homiletycznej i duchowej (66 książek oraz ok. 1300 artykułów), a także jego charyzmat założycielski, który zaowocował żeńskimi instytutami świeckimi – Wspólnotą Przenajświętszej Trójcy⁶ i Wspólnotą Chrystusa Kapłana,

³ Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie *Vita consecrata*, Rzym 1996, 5 (dalej: VC).

⁴ Por. VC 6.

⁵ Wacław Józef Świerzawski urodził się 14 maja 1927 roku w Złoczowie w archidiecezji lwowskiej. W 1944 roku rozpoczął studia filozoficzne i teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Lwowie, przeniesionym od 1945 roku do Kalwarii Zebrzydowskiej. Tam w 1949 roku przyjął święcenia kapłańskie, a następnie podjął pracę duszpasterską w katedrze św. Jakuba Apostoła w Nysie. W 1950 roku uzyskał stopień magistra teologii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. W latach 1952-1957, będąc kapłanem siostr dominikanek misjonarek w Zielonce k. Warszawy, studiował prawo kanoniczne w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, gdzie w 1954 roku uzyskał stopień magistra prawa kanonicznego. Od 1957 roku przebywał w Krakowie i do 1965 roku był duszpasterzem akademickim w krakowskiej kolegiacie św. Anny. W latach 1965-1968 odbywał studia w Instytucie Liturgicznym Anselmianum w Rzymie, uwieńczony doktoratem z teologii. W tym samym roku został dyrektorem Instytutu Liturgicznego na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Był dwukrotnie wybierany na urząd rektora Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (1988 i 1991 roku). W 1992 roku św. Jan Paweł II mianował go biskupem diecezji sandomierskiej. Jego szeroka działalność duszpasterska i naukowa owocowała odnową diecezji. Zwołał i zakończył Drugi Synod Diecezjalny (1996-1999). Był przewodniczącym Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, członkiem watykańskiej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Zmarł 7 października 2017 roku w Sandomierzu. Por. A. SIELEPIN, *Biskup Wacław Świerzawski*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4(62) (2009), s. 245-248.

⁶ Wspólnota Przenajświętszej Trójcy została założona w 1956 roku przez ks. Wacława Świerzawskiego w Zielonce k. Warszawy. Erygowana w 1996 roku w diecezji łódzkiej przez abp. Władysława Ziółka jako stowarzyszenie. Jej duchowość opiera się na liturgii wyznaczającej cel apostołski, którym jest ofiara i modlitwa za kapłanów, w intencji ich misji, świętości życia oraz troska o nowe powołania kapłańskie. Członkinie, żyjąc w świecie, praktykują rady ewangelicznej czystości, ubóstwa i po-

Proroka i Króla⁷, Zgromadzeniem Sióstr Świętej Jadwigi Królowej Służebnic Chrystusa Obecnego⁸ oraz świeckim instytutem kleryckim pod nazwą Wspólnota Kapłanów Chrystusa Paschalnego⁹.

służenia w na wzór Chrystusa. Por. *Wspólnota Przenajświętszej Trójcy*, <https://www.zyciezakonne.pl/informator/instytuty-swieckie/wspolnota-przenajswietszej-trójcy-565/> (odczyt z dn. 28.11.2022 r.).

⁷ Wspólnota Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla została założona w 1971 roku w Krakowie przez ks. Wacława Świerzawskiego. Erygowal ją w 1999 roku kard. Franciszek Macharski jako publiczne stowarzyszenie wiernych. Duchowość wspólnoty opiera się na umiłowaniu liturgii przez codzienne, zaangażowane uczestnictwo w Eucharystii, liturgii godzin oraz osobiste obcowanie ze słowem Bożym w codziennej lekturze i medytacji Pisma Świętego. Liturgia jest dla członkiń źródłem i szczytem życia duchowego oraz naśladowania Pana Jezusa w praktykowaniu w życiu świeckim rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa oraz czwartej rady, wynikającej z indywidualnie wybranej przez każdą z członkiń jednej z tajemnic człowieczeństwa Chrystusa. Por. *Wspólnota Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla*, <https://www.zyciezakonne.pl/informator/instytuty-swieckie/chrystusa-kapłana-proroka-i-krola-544/> (odczyt z dn. 28.11.2022 r.).

⁸ Zgromadzenie Sióstr Świętej Jadwigi Królowej Służebnic Chrystusa Obecnego zostało założone przez bp. Wacława Świerzawskiego w 1990 roku w Krakowie. Siostry przyjęły regułę św. Augustyna. Celem ich działalności są zadania ewangelizacji i reewangelizacji oraz pomoc w prowadzeniu ośrodków katechumenatu i przygotowaniu ludzi dorosłych do przyjęcia sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia: chrztu, komunii i bierzmowania. Zgromadzenie obejmuje też obszary liturgii związane z muzyką i sztuką liturgiczną, troską o piękno szat liturgicznych i świątyń, a także publikacje o tematyce liturgicznej dotyczące wtajemniczenia sakramentalnego. Duchowość zgromadzenia czerpie inspirację od Chrystusa obecnego w liturgii. Centrum życia duchowego sióstr stanowią sakramenty i liturgia godzin. Od św. Jadwigi uczą się one przez wiarę w obecność Boga w życiu rozpoznawać wolę Bożą, a także łączyć modlitwę z posługą zewnętrzną, wiernie trwając pod krzyżem Chrystusa, a od bł. Michała Giedroycia – spełniania rzeczy małych w wielki sposób, trwając w pokornej postawie wobec Bożej obecności. Por. *Jadwizanki wawelskie*, <https://www.zakony-na-swiecie.blogspot.com/2012/05/jadwizanki-wawelskie.html> (odczyt z dn. 28.11.2022 r.); *Jadwizanki*, <https://www.jadwizanki.pl/wspolnota/historia/> (odczyt z dn. 28.11.2022 r.).

⁹ Wspólnota Kapłanów Chrystusa Paschalnego jest wspólnotą życia konsekrowanego kapłanów diecezjalnych. Została założona i erygowana przez bp. Wacława Świerzawskiego w Wielki Czwartek 2002 roku w Sandomierzu. Istotą życia we wspólnocie jest łącznie potrójnej misji Chrystusa – nauczycielskiej, pasterskiej i kapłańskiej (*tria munera Christi*), wywodzącej się z sakramentu święceń, z naśladowania Chrystusa przez praktykę trzech rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa (*tria consilia evangelica*). Kapłan pełni swoją kapłańską posługę w imieniu Chrystusa (*sacerdos in persona Christi agens*), kiedy się z Nim jednoczy (*sacerdos alter Christus*), przyjmuje styl życia Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego. Członkowie wspólnoty troszczą się o powołania kapłańskie, świętość kapłanów oraz o powołania do różnych form życia konsekrowanego. Centrum ich życia stanowi święta liturgia, w której Chrystus Pas-

Niniejsza próba przybliżenia niektórych aspektów życia konsekrowanego w nauczaniu bp. prof. Wacława Świerżawskiego jedynie dotyczy jego bogatej spuścizny pisarskiej i rekolekcyjnej. Przedmiotem refleksji teologiczno-duchowej były materiały formacyjne pochodzące z prowadzonych przez Biskupa rekolekcji, jego listy adresowane do duchowych córek i synów, a także teksty odnoszące się *expressis verbis* do życia konsekrowanego zamieszczone w publikacjach z zakresu liturgii, mistagogii i teologii duchowości.

Instytuty życia konsekrowanego w Kościele – ogólna charakterystyka

Termin „instytuty życia konsekrowanego” jest nazwą ogólną, którą przyjęto w nowym *Kodeksie prawa kanonicznego*, promulgowanym w 1983 roku przez papieża Jana Pawła II, na określenie wspólnot kanonicznie erygowanych, mających trwałą formę życia oraz sprawną organizację opartą na prawodawstwie ogólnym i własnym, regułach, konstytucjach i statutach.

Do instytutów życia konsekrowanego należą instytuty zakonne i instytuty świeckie. Ich członkowie przez profesję rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa lub innych świętych więzów przyjmując zobowiązanie do stałego poświęcenia się dla chwały Boga, zbawiania świata, budowy Kościoła, życia w braterskiej wspólnocie i dążenia do doskonałej miłości¹⁰. Członkowie tych instytutów prowadzą życie konsekrowane, które jest stałą formą wolnej odpowiedzi człowieka na Boże powołanie, aby pod natchnieniem Ducha Świętego zdążyć do doskonałej miłości¹¹. Do instytutów życia konsekrowanego nie należą pustelnicy

chalny zacieśnienia ich więz ze sobą i między nimi. Szczególne znaczenie w kształtowaniu konsekracji i duchowości kapłana diecezjalnego mają kwartalne dni skupienia. Patronami wspólnoty są św. Józef Sebastian Pelczar oraz bł. Antoni Rewera. Zgodnie z praktyką kapłańskich instytutów świeckich członkiem wspólnoty może być każdy kapłan diecezjalny za zgodą swego biskupa. Po wstąpieniu kapłan zostaje dalej członkiem prezbiterium diecezji, do której jest inkardynowany. Stowarzyszenie podlega biskupowi diecezjalnemu diecezji sandomierskiej zgodnie z zasadami prawa kanonicznego. Por. *Wspólnota Kapłanów Chrystusa Paschalnego*, <https://www.jadwizanki.pl/wspolnota/historia/wspolnoty-dziela-3/> (odczyt z dn. 28.11.2022 r.).

¹⁰ Por. M. DANILUK, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 158.

¹¹ Por. *Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego*, Kielce 2005, s. 192-193.

(eremici), stan dziewic i wdów, chociaż stanowią formę życia konsekrowanego¹².

Termin „instytuty zakonne” będący określeniem prawnokanonicznym, został wprowadzony przez KPK z 1983 (kan. 607 § 2) w celu prawnego zrównania zakonów i zgromadzeń zakonnych „(...) przez zniesienie w prawie powszechnym szczegółowych skutków prawnych uroczystych ślubów zakonnych”¹³. Obecnie zarówno członkowie zakonów, jak i zgromadzeń zakonnych składają publiczne śluby wieczyste lub czasowe zgodnie z prawem własnym¹⁴.

Nową formą instytutów życia konsekrowanego są instytuty świeckie¹⁵. Ich członkowie, żyjąc w świecie (mężczyźni, kobiety, duchowni, wspólnoty mieszane), dążą do doskonałej miłości w celu uświęcenia świata od wewnątrz (KPK z 1983, kan. 710). Do przyjęcia takiej formy życia konsekrowanego zobowiązują święte więzy: ślub, przysięga, przyrzeczenie i obietnica, przez praktykowanie rad ewangelicznych. Warto podkreślić, iż członkowie instytutów świeckich nie są zobowiązani do życia wspólnego na wzór instytutów zakonnych, aczkolwiek czasami wybierają taki styl życia¹⁶.

W 2002 roku bp Wacław Świerzawski w liście pasterskim pt. *Konsekrowana świeckość – wielki skarb Kościoła i świata* tak napisał o życiu konsekrowanym instytutów świeckich: „W odróżnieniu od zgromadzeń zakonnych – istnieją w Kościele instytuty świeckie, do których należą osoby składające śluby rad ewangelicznych – czystości, ubóstwa i posłuszeństwa – ale pozostające w świecie, (...) mieszkają samotnie

¹² Por. B. ZUBERT, M. SITARZ, *Instytuty życia konsekrowanego*, w: M. Sitarz (red.), *Leksykon prawa kanonicznego* (dalej: Lpk), Kraków 2019, s. 981.

¹³ M. DANILUK, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 158-159.

¹⁴ Por. tamże; Lpk, s. 975-981.

¹⁵ Początki instytutów świeckich należy wiązać ze św. Anielą Merici (1474-1540), która w 1535 roku zorganizowała kobiety praktykujące rady ewangeliczne, aby pozostając w swoich środowiskach, były świadkami wartości ewangelicznych. Pierwszy instytut świecki pod nazwą Société des Prêtres du Coeur de Jésus, zrzeszający kapłanów i świeckich, powstał w 1792 roku we Francji z inicjatywy Pierre’a Josepha de Picot Clorivière’a SJ. Rozwijające się instytuty świeckie, również poza Francją, uznał papież Pius XII w 1947 roku konstytucją apostolską *Provida Mater Ecclesia*; teologiczne uzasadnienie ich istnienia zawarł w motu proprio *Primo feliciter* (1948), a w instrukcji *Cum sanctissimus* (1948) określił warunki ich kanonicznego uznania przez Kościół. Por. M. Daniluk, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 156-157.

¹⁶ Por. tamże.

lub w rodzinach, pracują w świeckich zawodach, angażują się aktywnie w sprawy społeczne, kulturalne i polityczne¹⁷. Członkowie instytutów świeckich zachowują swoją świeckość, żyjąc w świecie, a także są konsekrowani Bogu w profesji rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa; tym samym scalają w nową jakość życie konsekrowane w świecie¹⁸.

Biskup sandomierski, przybliżając wiernym istotne elementy instytutów świeckich, akcentował zwłaszcza ich miejsce w misji Kościoła powszechnego i lokalnego na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Świecki charakter tych instytutów sprawia, że ich członkowie mogą dotrzeć wszędzie tam, gdzie mają utrudniony dostęp księży, zakonnicy i zakonnice. Stąd też Kościół często nazywa ich misję apostołatem obecności, zaś członków – żywym tabernakulum Chrystusa, gdyż wnoszą Go w najbardziej zlaicyzowane środowiska. Wierność Chrystusowi i obecność w świecie wymagają od nich wyjątkowego ducha ofiary, a także duchowej i ludzkiej dojrzałości. Miejscem, gdzie otrzymują oni wszechstronne wsparcie, jest własna wspólnota. Mimo iż na co dzień członkowie instytutu świeckiego żyją w rozproszeniu, to systematycznie spotykają się, uczestnicząc w rekolekcjach, dniach skupienia, we wzajemnych rozmowach¹⁹.

Hierarcha sandomierski w swoim liście podkreślił też znaczenie świeckich instytutów kapłańskich, które gromadzą księży diecezjalnych, często żyjących samotnie wśród ludzi świeckich. Konsekracja w profesji rad ewangelicznych w instytucie daje im duchowe wsparcie wspólnoty oraz umacnia konsekrację sakramentu święceń. Dzięki włączeniu do wspólnoty instytutu łatwiej mogą sprostać licznym wymaganiom związanym z powołaniem kapłańskim, a także pokonać liczne przeszkody natury egzystencjalnej, utrudniające dawanie świadectwa o Chrystusie.

¹⁷ W. J. ŚWIERZAWSKI, *To jest Pan. Listy pasterskie. Sandomierz 1992-2002*, Sandomierz 2003, s. 375.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tamże, s. 376-377; W. J. ŚWIERZAWSKI, *Za nich poświęcam siebie. Duchowość instytutów świeckich. Rady ewangeliczne*, Sandomierz 2001, s. 5; TENŻE, *Pan jest i woła cię. Profesja rad ewangelicznych*, Sandomierz 2015, s. 11.

Biskup Świerzawski akcentuje, że życie konsekrowane przeżywane „w świecie i pośród świata”²⁰ jest skarbem Kościoła. I za II Soborem Watykańskim dodaje: „Instytuty świeckie, choć nie są instytutami zakonnymi, podejmują prawdziwą i pełną profesję rad ewangelicznych w świecie, uznaną przez Kościół. (...) winny zachować swój właściwy i szczególny, to znaczy świecki charakter, aby mogły (...) pełnić skutecznie i wszędzie apostołstwo, dla którego powstały”²¹.

1. Droga rad ewangelicznych

Nie ulega wątpliwości, że zagadnienie życia konsekrowanego w nauczaniu bp. Wacława Świerzawskiego jest najbardziej widoczne w aspekcie formacyjnym w założonych przez niego instytutach świeckich. Fenomen tego nauczania polega jednak na tym, że jest ono uniwersalne w swym przekazie i trafia do każdej formy życia konsekrowanego.

We wprowadzeniu do książki pt. *Pan jest i woła cię. Profesja rad ewangelicznych* bp. Wacław Świerzawski napisał: „Tajemnica powołania... Ile osób powołanych, tyle niepowtarzalnych historii. Ale zawsze jest ono wynikiem spotkania z Bogiem żywym, który stopniowo lub nagle odsłania swoją obecność. Wstrząsające odkrycie, że jest, żywy i wołający, dokonuje się zwykle, (...) przez pośrednictwo człowieka: «Pan jest i woła cię!»”²².

Powołanie do życia konsekrowanego jest zawsze relacją Chrystusa z człowiekiem. Miejszem ich spotkania i dialogu jest najczęściej święta liturgia, a zwłaszcza Eucharystia i liturgia godzin²³. W nich dokonuje się zjednoczenie Boga z człowiekiem w braterskiej komunii. Jak podkreśla bp Świerzawski, powołany nie może sam z siebie całkowicie oddać się Bogu, gdyż w wymiarze historiozbawczym ma do dyspozycji tylko terazniej-

²⁰ W. J. ŚWIERZAWSKI, *To jest Pan*, dz. cyt., s. 376.

²¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Rzym 1965, 11; por. W. J. ŚWIERZAWSKI, *Pan jest i woła cię*, dz. cyt., s. 32.

²² W. J. ŚWIERZAWSKI, *Pan jest i woła cię*, dz. cyt., s. 9.

²³ Por. tamże, s. 12-14; W. J. ŚWIERZAWSKI, *To jest Pan*, dz. cyt., s. 701-707, 864-866.

szość. Tymczasem dzięki sakramentalnej rzeczywistości misterium paschalnego, uobecnianego w roku liturgicznym, Bóg dysponuje zarówno przeszłością, jak i przyszłością powołanego²⁴. To właśnie w przestrzeni sakramentalnej między tabernakulum, ołtarzem i konfesjonalem – jak naucza Świerzawski – pojawia się najczęściej zaproszenie Chrystusa: „Pójdź za Mną” (J 1,43). Dojrzałą odpowiedzią na to zaproszenie jest zgoda, aby poświęcić (*consecratio*) siebie przez życie konsekrowane w profesji rad ewangelicznych, które ze swej istoty są ukierunkowane na świętość, służbę braciom i całkowity dar z samego siebie Chrystusowi²⁵.

Papież św. Jan Paweł II, do którego wypowiedzi często nawiązuje bp Wacław Świerzawski, napisał w adhortacji apostolskiej *Redemptionis donum*: „Powołanie na drogę rad ewangelicznych rodzi się z wewnętrznego spotkania z miłością Chrystusa, która jest miłością odkupieńczą”²⁶. Biskup zachęca wchodzących na drogę rad ewangelicznych, aby poznali samych siebie, zwłaszcza przez nowe narodzenie: „Nikodemie, trzeba, abys się powtórnie narodził” (por. J 3,3-7). „Nowy człowiek” rodzi się w sakramencie chrztu. Wyzwolony z grzechu pierworodnego, jest konsekrowany przez Boga na Jego wyłączną własność. Decyzja o pójściu za Chrystusem w życiu zakonnym jest świadomym wejściem na drogę szukania skarbu: chcę iść za Tobą, dokądkolwiek pójdziesz (por. Łk 9,57). A zatem nie można oderwać życia konsekrowanego od chrztu, gdyż profesja rad ewangelicznych sięga korzeniami w jego konsekrację i najpełniej go wyraża (*Perfectae caritatis* 5)²⁷.

2. Profesja rad ewangelicznych

Odpowiedzią na przyjęcie powołania do stanu życia konsekrowanego jest czas nowicjatu, pierwszych i wieczystych ślubów zakonnych w profesji rad ewangelicznych. Według bp. Świerzawskiego nowicjat jest

²⁴ Por. W. J. ŚWIERZAWSKI, *Pan jest i woła cię*, dz. cyt., s. 17.

²⁵ Por. tamże, s. 18-24; TENŻE, *Niech mi się stanie. Listy o celu i sensie życia poświęcone-go Bogu w instytucie świeckim*, Sandomierz 2006, s. 12-22.

²⁶ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy odkupienia *Redemptionis donum*, Rzym 1984, 3.

²⁷ Por. W. J. ŚWIERZAWSKI, *Pan jest i woła cię*, dz. cyt., s. 81-84.

czasem zakładania kamienia węgielnego na całe życie konsekrowane, a także okazją poddania się próbie w celu zdobycia umiejętności doskonałego naśladowania Jezusa Chrystusa. Dom zbudowany na skale oprze się każdej nawałnicy, zaś dom wzniesiony na piasku legnie w gruzach pod jej naporem (por. Mt 7,24-27). Dobry fundament stanowi zapowiedź solidnej budowli.

Nowicjat, na wzór tego obrazu ewangelicznego, musi stwarzać warunki, aby czas w nim spędzony, nie był zaprzepaszczonej zarówno przez wspólnotę nowicjacką, jak i samego nowicjusza. Słusznie zatem biskup stawia pytanie, czy atmosfera domów formacyjnych jest zawsze odpowiednia, czy spełniają one stawiane im wymagania formacyjne. Jego zdaniem życie rozniją się z przekazywaną w nich teorią. Można wręcz stwierdzić, że formacja zakonna i ogólna formacja kościelna w domach formacyjnych jest indoktrynacją, a nie formacją. Wspólnota domu nowicjackiego winna być wzorcowa pod każdym względem. Zdaniem bp. Świerzawskiego nowicjat, będący etapem początkowym życia konsekrowanego, powinien być podobny do Nazaretu, gdzie w domu Jezusa, Maryi i Józefa toczyło się życie ciche i milczące, przeżywane w atmosferze odosobnienia oraz w poddaniu się codziennej próbie przez nieprzewidziane wydarzenia²⁸.

3. Od pierwszej do wieczystej profesji

Po kanonicznie odbytym nowicjacie odbywa się pierwsza profesja. Osoba, która rozpoczyna drogę życia zakonnego, wie, że kolejne etapy wymagają stałego dojrzewania w charyzmacie oraz postępu w życiu duchowym. W tym kontekście bp Świerzawski zwraca uwagę na dwa fundamentalne terminy – „profesja” i „ślub”, które osoby konsekrowane bardzo często używają zamiennie, zmieniając tym samym ich znaczenie.

Otóż profesja (łac. *profiteri* – wyznawać publicznie) „(...) jest oddaniem się Bogu na służbę przez złożenie ślubów publicznych czystości, ubóstwa i posłuszeństwa według reguł i konstytucji zakonu na ręce

²⁸ Por. tamże, s. 59-71.

przełożonych, którzy oddanie się przyjmują w imieniu Boga, Kościoła i zakonu”²⁹. Natomiast „ślub” stanowi jeden z istotnych elementów profesji zakonnej; jest zobowiązaniem do zachowania wierności trzem rądom ewangelicznym: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa pod sankcją grzechu, a także wyznaniem, że sakramenty inicjacji chrześcijańskiej będą przeżywane w sposób radykalny. Zakres terminu „profesja” jest szerszy niż terminu „ślub”. Pojęcie profesji obejmuje dwa akty – profesji i ślubu, które są ze sobą ściśle zjednoczone, chociaż się różnią. Pierwszym jest profesja, zaś drugim jest ślub³⁰. Okres ślubów czasowych jest czasem dojrzewania, wspinania się na szczyt życia duchowego, bo: „Jeśli ktoś chce iść za Mną, (...) niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (por. Łk 9,23); „Jeśli ziarno nie obumrze, nie przyniesie owocu” (por. J 12,24)³¹. Jak zauważa bp Świerzawski: „Im bardziej człowiek przybliży się do Boga, tym bardziej Go pragnie. Im bardziej Go pragnie, tym bardziej Go posiada”³². Owa droga na szczyt z Chrystusem jednoczy z Nim; wprowadza do pełni „tu i teraz” (*hic et nunc*), aby dzięki Jego dynamicznej obecności w liturgii doświadczyć wieczności uobecniającej „teraz” życie Boga. Owocem aktu wieczystej profesji jest nieodwracalna i nieodwołalna więź Boga z człowiekiem i ze wspólnotą. Szczytowym momentem profesji jest akt konsekracji. Ze strony człowieka najistotniejszym aktem jest moment złożenia ślubów, zaś ze strony Boga ich przyjęcie w modlitwie konsekracyjnej. Od tego momentu Bóg czyni człowieka swoją wyłączną własnością i przeznacza do „budowania Kościoła i zbawiania świata” (DZ 6)³³. Według biskupa: „Modlitwa konsekracyjna spina (...) fundament ze szczytem, powołanie z uświęceniem, ale obejmuje tę całość życia poszczególnego człowieka w kontekście całej historii zbawienia”³⁴.

Proces formacji, od nowicjatu do profesji wieczystej, bp Świerzawski porównał do trzech etapów życia wewnętrznego: początkującego, postępującego i doskonałego. Czas nowicjatu jest poświęcony pokucie

²⁹ Tamże, s. 75.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. tamże, s. 72.

³² Tamże, s. 103.

³³ Por. tamże, s. 103-111.

³⁴ Tamże, s. 121.

i oczyszczeniu. Po nim, w formacji po pierwszej profesji, pojawia się coraz więcej światła, które staje się gwiazdą przewodnią w ciemności na Kalwarię i pod krzyż. Trzecim etapem jest zjednoczenie z Bogiem³⁵.

Rady ewangeliczne: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa

Rady ewangeliczne (łac. *consilia evangelica*) w znaczeniu szerokim odnoszą się do zaleceń Boga, które są przekazane przez Ewangelię całemu Kościołowi w celu podejmowania czynów lepszych niż nakazane. Chrystus wzywa też do podejmowania na Jego wzór życia w doskonałej czystości, ubóstwie i posłuszeństwie w całej egzystencji ludzkiej. Są bowiem one sprzeciwem wobec potrójnej pożądlivosti ciała, oczu i pychy żywota (por. 1 J 2,16), a także stanowią przeszkodę na drodze do miłości Boga i człowieka, będącej celem doskonałości chrześcijańskiej. Ślubowane rady ewangeliczne w czasie profesji zakonnej są oddaniem całej osoby w konsekracji zakonnej w instytucie zatwierdzonym przez Kościół³⁶.

W ujęciu bp. Wacław Świerżawskiego ślubowane rady ewangeliczne stanowią istotę konsekracji zakonnej, zakorzenionej w paschalnym misterium Chrystusa, z którego wypływają sakramenty inicjacji chrześcijańskiej – chrzest, bierzmowanie i Eucharystia. Z nich zaś rady ewangeliczne czerpią swoją moc do radykalizmu chrześcijańskiego w całkowitym poświęceniu samego siebie Bogu w wiernym naśladowaniu Jezusa Chrystusa³⁷. Nawiązując do nauczania Tradycji, bp Świerżawski akcentował rys paschalny rad ewangelicznych, które owocują po pierwsze czystością rezygnującą z życia rodzinnego, aby narodziło się macierzyństwo według ducha; po drugie ubóstwem, rodzącym bogactwo rozdawnictwa darów; po trzecie posłuszeństwem, pokonującym egoizm i pychę, aby narodziła się pokora chrześcijańska³⁸.

³⁵ Por. tamże, s. 72; W. J. ŚWIERŻAWSKI, *Za nich poświęcam siebie*, dz. cyt., s. 31.

³⁶ Por. M. DANILUK, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 315; W. J. ŚWIERŻAWSKI, *Za nich poświęcam siebie*, dz. cyt., s. 17-18.

³⁷ W. J. ŚWIERŻAWSKI, *Za nich poświęcam siebie*, dz. cyt., s. 11-27.

³⁸ Por. TENŻE, *Przemieniać kryzys w postęp. Dynamika wewnętrznego rozwoju w instytucie świeckim*, Sandomierz 2006, s. 141.

4. Czystość ewangeliczna

Czystość (łac. *castitas*) jako rada ewangeliczna zaleca naśladowanie Chrystusa w całkowitym oddaniu się Ojcu w samotności (zob. Mt 19,10-12) przez doskonałą cnotę czystości. Według *Perfectae caritatis* (12) owocem rady czystości jest wolność i dyspozycyjność zarówno w służbie Bogu, jak i człowiekowi, a także wyjątkowa relacja z Chrystusem ze względu na królestwo niebieskie: „Przy zmartwychwstaniu bowiem nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie w niebie” (Mt 22,30)³⁹.

Odnosząc się do rady czystości, bp Świerżawski stawia pytanie: „(...) jaka jest motywacja, by taki styl życia podjąć? Otóż dojrzałą motywacją jest przede wszystkim ta, którą Chrystus sam wypowiedział (por. Mt 19,12), że istnieje też bezżeństwo dla królestwa niebieskiego”⁴⁰. Dążenie do królestwa Bożego wyłącznie w wymiarze horyzontalnym życia Kościoła jest niewystarczające. Znacznie ważniejszy rys czystości stanowi oblubieńcza miłość człowieka w całkowitym oddaniu siebie Chrystusowi w dziewictwie. Oblubieńczą czystość w relacji do Zbawiciela uzasadnia św. Paweł, stwierdzając, że człowiek bezżenny troszczy się o sprawy Pana, aby się Jemu przypodobać (por. 1 Kor 7,32)⁴¹. Ślubowana czystość jako rada ewangeliczna jest charyzmatyczną odpowiedzią na powołanie do oblubieńczej wzajemności z Chrystusem. Tak rozumiane dziewictwo przechodzi w macierzyństwo duchowe i wpisuje się w paschalną dialektykę „krzyża i zmartwychwstania”⁴².

Jak zauważa bp Świerżawski, konsekrowana czystość jest z jednej strony wyzwaniem do konfrontacji z prowokacyjną i hedonistyczną kulturą współczesnego świata, która odrzuca obiektywne normy odnoszące się do ludzkiej płciowości i seksualności. Z drugiej zaś strony sprawia, że wolne przez konsekrowaną czystość serce staje się przestrzenią przyjaźni z Bogiem, a także miejscem dla duchowego macierzyństwa⁴³.

³⁹ Por. M. DANILUK, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 87.

⁴⁰ W. J. ŚWIERŻAWSKI, *Przemieniać kryzys w postępowanie*, dz. cyt., s. 143.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. tamże, s. 144-146.

⁴³ Por. W. J. ŚWIERŻAWSKI, *Za nich poświęcam siebie*, dz. cyt., s. 68-73, 91.

5. Ślubowane ubóstwo

Ubóstwo (łac. *paupertas*) jest radą ewangeliczną stanowiącą przedmiot profesji zakonnej. Do formuły ślubów zakonnych zostało wprowadzone w 1148 roku przez kanoników regularnych św. Genowefy w Paryżu, a następnie przez zakon franciszkanów i trynitarzy⁴⁴.

Biskup Świerżawski, przyjmując schemat kolejności rad ewangelicznych w ujęciu biblijnym, na pierwszym miejscu umieszcza ubóstwo, zgodnie z chronologią przyjętą przez Chrystusa w kazaniu na Górze: „(...) błogosławieni ubodzy w duchu” (Mt 5,3). W triadzie rad ewangelicznych, mających swoje uzasadnienie w okresach życia wewnętrznego: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia, ubóstwo prowadzi pod krzyż, aby w prawdzie zbawczej przez pokorę i rezygnację z własnej woli oddać się Chrystusowi⁴⁵.

Odwołując się do nauczania św. Jana Pawła II z adhortacji *Vita consecrata*, bp Świerżawski mówi o ubóstwie jako odpowiedzi na prowokację współczesności. Materialistyczna żądza posiadania nie dostrzega cierpienia i potrzeb najsłabszych, a także niewłaściwego wykorzystania zasobów naturalnych. Stąd też profesja ewangelicznego ubóstwa, stanowiąca wartość sama w sobie, jest również objęciem troską ubogich przez naśladowanie Jezusa Chrystusa. Chodzi zwłaszcza o świadectwo życia, że prawdziwym bogactwem ludzkiego serca jest Bóg, a nie bałwochwalcze podążanie za pieniądzem, a także o wspólnotowy styl ubogiego życia, ewangelizujący tych, którzy są obojętni na biedę bliźniego⁴⁶.

Istotnym aspektem ślubowanego ubóstwa jest ubogacanie własnego wnętrza. Aby jednak to mogło się dokonać, należy je oczyścić w celu przygotowania przestrzeni na przyjęcie daru Bożej łaski oraz Chrystusa w Jego uległości Ojcu. Dzięki radzie ubóstwa następuje zmiana sposobu myślenia i wyrzeczenia się egoistycznej oceny rzeczywistości oraz stałe podkreślanie własnego „ja”. Ubóstwo jest stylem życia osoby konsekrowanej, który objawia Chrystusa upokorzonego i zmartwychwstałego⁴⁷.

⁴⁴ Por. M. DANILUK, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 377.

⁴⁵ Por. W. J. ŚWIERŻAWSKI, *Za nich poświęcam siebie*, dz. cyt., s. 28-38.

⁴⁶ Por. tamże, s. 38-40.

⁴⁷ Por. tamże, s. 41-43; TENŻE, *Przemieniać kryzys w postęp*, dz. cyt., s. 147-148.

Biskup Świerzawski zwraca też uwagę na obiektywną trudność związaną z pogodzeniem ubóstwa materialnego z ubóstwem duchowym. O ile ubóstwo materialne można weryfikować, stosując określone normy prawa zakonnego i własnego instytutu w codziennym życiu osób konsekrowanych, o tyle ubóstwo duchowe pozostaje poza oceną zewnętrzną ze względu na duchową przestrzeń, obejmującą zmysłowość, inteligencję, rozum, decyzje woli, gdzie znajdują się przestrzenie, do których nie dociera ogłoszenie Chrystusa i Jego pokora. Pokora jest prawdą o sobie. Niedotknięta prawdą przestrzeń jest okłamywaniem samego siebie, że praktykowane ubóstwo jest prawdziwe. Weryfikacją ubogiego stylu życia jest wierność charyzmatowi założycielskiemu instytutu oraz jego duchowemu dziedzictwu⁴⁸.

6. Ewangeliczna rada posłuszeństwa

Posłuszeństwo (łac. *oboedientia*) jako rada ewangeliczna wiąże się z naśladowaniem Chrystusa w Jego posłuszeństwie Ojcu aż do śmierci krzyżowej przez podporządkowanie Mu we wszystkim swojej woli. W wypadku osoby konsekrowanej polega na podporządkowaniu swojej woli przełożonym, którzy zastępują Boga w czasie wydawania poleceń zgodnie z własnymi konstytucjami instytutu (KPK z 1983, kan. 601), zwłaszcza na mocy ślubu posłuszeństwa⁴⁹.

Naśladowanie Chrystusa w ewangelicznej radzie posłuszeństwa polega na przyjęciu łaski i jej wymagań. Człowiek naśladuje Chrystusa, kiedy wchodzi na drogę nawrócenia i odwraca się od grzechu, a zwraca ku Bogu – Miłości, aby dzięki Jego łasce oddać Mu do dyspozycji uzyskaną wolność: „Już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (por. Ga 2,20)⁵⁰. Biskup Świerzawski podkreśla, że „(...) trzeba przejść przez oczyszczenie (oczyszczenie ubóstwa), przez oświecenie (oświecenie na drodze dziewictwa konsekrowanego i czystości doskonałej) aż do zjednocze-

⁴⁸ Por. TENŻE, *Za nich poświęcam siebie*, dz. cyt., s. 44-46; TENŻE, *Przemieniać kryzys w postęp*, dz. cyt., s. 146.

⁴⁹ Por. M. DANILUK, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 292-293.

⁵⁰ Por. W. J. ŚWIERZAWSKI, *Za nich poświęcam siebie*, dz. cyt., s. 84-86.

nia, które dokonuje się (jeśli człowiek jest wierny poprzednim wymaganiom) przez ewangeliczne posłuszeństwo⁵¹.

Osoba konsekrowana w posłuszeństwie ewangelicznym przyjmuje prawo zależności. Otóż tam, gdzie jest zależność, pojawia się napięcie między wolnością i autorytetem. W odniesieniu do Chrystusa człowiek wolny poddał się Jego panowaniu po to, aby Mu służył w wolności⁵². Trudniej jest podjąć konkretne polecenie czy wymaganie, które stawia przełożony, albo kiedy go nie stawia, a podpowiada je sumienie. Posłuszeństwo w swej warstwie egzystencjalnej, odnosząc się do małych lub wielkich wymagań, musi poznać sens posłuszeństwa Chrystusa, które daje udział w Jego krzyżu i zmartwychwstaniu⁵³.

Ewangeliczne posłuszeństwo, podobnie jak czystość i ubóstwo, staje w konfrontacji ze światem, który nie rozumie znaczenia wolności przeżywanej w posłuszeństwie życia zakonnego. W adhortacji *Vita consecrata* św. Jan Paweł II nazwał tę postawę świata „prowokacją hedonistycznej kultury” (VC 88), szerzącej pogląd o rozumieniu wolności pozbawionej fundamentalnej ludzkiej prerogatywy, która jest związana z prawdą i normą moralną. Skuteczną odpowiedzią na tę „prowokację” jest posłuszeństwo Chrystusa wobec Ojca, bez sprzeczności między posłuszeństwem i wolnością. Składając ślub posłuszeństwa, osoba konsekrowana daje świadectwo swojej wolności. Wolność ta staje się szczególnie widoczna w życiu wspólnotowym, które ożywiane miłością, jednoczy członków instytutu w świadectwie, w misji, a równocześnie zachowuje różnorodność darów i osobowości⁵⁴.

Istotnym wątkiem rady posłuszeństwa jest jej eklezjalny wymiar formacyjno-pedagogiczny ukierunkowany na służbę w Kościele, przez Kościół i dla Kościoła, na bazie charyzmatu własnego instytutu. Posłuszeństwo charyzmatowi sprawia, że kiedy jego idea przeniknie osobę konsekrowaną i zostanie przekazana innym, następuje dynamiczny rozwój wspólnoty. Biskup Świerzawski akcentuje, że charyzmat należy poznać w każdym jego wymiarze, aby odpowiedzieć na znaki czasu.

⁵¹ Tamże, s. 86.

⁵² Por. tamże, s. 88-90.

⁵³ Por. W. J. ŚWIERZAWSKI, *Przemieniać krzys w postęp*, dz. cyt., s. 148-151.

⁵⁴ Por. tamże, s. 90-93.

„Trzeba wiedzieć, że to zderzenie autorytetu Wspólnoty i wolności jednostkowej, dokonuje się właśnie w tym kontekście”⁵⁵. Oprócz wymiaru pedagogicznego, ważne miejsce zajmuje w posłuszeństwie aspekt paschalny, polegający na całkowitym oddaniu Chrystusowi swojej wolności przez uległość Duchowi Świętemu oraz przez codzienną relację sakramentalną z Obecnym, Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym w Wieczniku Zesłania Ducha Świętego⁵⁶. Ślubowana rada posłuszeństwa ma nie tylko wymiar duchowej relacji z paschalnym misterium Chrystusa, lecz także z wymiarem ewangelizacyjnym przez dawanie świadectwa w sferze egzystencjalnej.

Zakończenie

Nauczanie bp. Wacława Świerzawskiego na temat życia konsekrowanego w instytutach życia konsekrowanego – instytutach zakonnych oraz instytutach świeckich jest zasadniczo skierowane do określonego odbiorcy związanego z dziełami przez niego założonymi. Niemniej jednak ze względu na uniwersalne zagadnienia odnoszące się do życia konsekrowanego, m.in. drogi rad ewangelicznych, profesji zakonnej, etapów formacji oraz profesji rad ewangelicznych, dotyczy wszystkich instytutów życia konsekrowanego. Współczesne życie konsekrowane, w kontekście braku powołań, ma obowiązek odkrywania na nowo specyfiki swoich charyzmatów oraz krytycznej oceny ich realizacji w Kościele w powierzonej im misji apostołskiej.

⁵⁵ Tamże, s. 96.

⁵⁶ Por. tamże, s. 96-100.

Bibliografia

- Daniluk M., *Encyklopedia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego*, Lublin 2000.
- Jadwiżanki, <https://www.jadwizanki.pl/wspolnota/historia/> (odczyt z dn. 28.11.2022 r.).
- Jadwiżanki wawelskie, <https://www.zakony-na-swiecie.blogspot.com/2012/05/jadwizanki-wawelskie.html> (odczyt z dn. 28.11.2022 r.).
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy odkupienia Redemptionis donum*, Rzym 1984.
- Jan Paweł II, *Adhortacja o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie Vita consecrata*, Rzym 1996.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Rzym 1983.
- Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego*, Kielce 2005.
- Sielepin A., *Biskup Wacław Świerżawski*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4(62) (2009), s. 245-248.
- II Sobór Watykański, *Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego Perfectae caritatis*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, Rzym 1964.
- Świerżawski W. J., *Niech mi się stanie. Listy o celu i sensie życia poświęconego Bogu w instytucie świeckim*, Sandomierz 2006.
- Świerżawski W. J., *Pan jest i woła cię. Profesja rad ewangelicznych*, Sandomierz 2015.
- Świerżawski W. J., *Przemieniać kryzys w postęp. Dynamika wewnętrznego rozwoju w instytucie świeckim*, Sandomierz 2006.
- Świerżawski W. J., *To jest Pan. Listy pasterskie. Sandomierz 1992-2002*, Sandomierz 2003.
- Świerżawski W. J., *Za nich poświęcam siebie. Duchowość instytutów świeckich. Rady ewangeliczne*, Sandomierz 2001.
- Wspólnota Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla*, <https://www.zyciezakonne.pl/informator/instytuty-swieckie/chrystusa-kaplana-proroka-i-krola-544/> (odczyt z dn. 28.11.2022 r.).
- Wspólnota Kapłanów Chrystusa Paschalnego*, <https://www.jadwizanki.pl/wspolnota/historia/wspolnoty-dziela-3/> (odczyt z dn. 28.11.2022 r.).
- Wspólnota Przenajświętszej Trójcy*, <https://www.zyciezakonne.pl/informator/instytuty-swieckie/wspolnota-przenajswietszej-trojcy-565/> (odczyt z dn. 28.11.2022 r.).
- Zubert B., Sitarz M., *Instytuty życia konsekrowanego*, w: M. Sitarz (red.), *Leksykon prawa kanonicznego* Kraków 2019.

KS. EUGENIUSZ ZIEMANN – sercanin, doktor teologii, wykładowca teologii duchowości sercańskiej w Wyższym Seminarium misyjnym Księża Sercanów w Stadnikach; członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości i Polskiego Towarzystwa Teologicznego.



ks. dr Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0001-5408-0809

e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.24.013.22229>

ROLA KULTU NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO W DĄŻENIU DO ŚWIĘTOŚCI

THE ROLE OF THE CULT OF THE SACRED HEART OF JESUS IN THE PURSUIT OF HOLINESS

Abstrakt

Pierwszą przyczyną i ostatecznym celem istnienia człowieka jest Bóg, który zaprasza go do jedności ze sobą i do uczestnictwa w Jego świętości. Zaproszenie to jest nazywane powszechnym powołaniem do świętości. Jednym ze środków pomocnych w realizacji dążenia do świętości jest kult Najświętszego Serca Jezusowego, którego celem jest odkrycie miłości Boga do człowieka i odpowiedź na tę miłość. Celem artykułu jest wskazanie na pedagogiczne treści kultu Bożego Serca zmierzające do uświęcenia człowieka i jego zjednoczenia z Bogiem.

Słowa kluczowe:

Serce Jezusa | kult Najświętszego Serca Jezusowego |
świętość | powołanie do świętości

Abstract

The first cause and ultimate goal of human's existence is God, who invites a person to unity with Godself and to participate in God's holiness. This invitation is called the universal call to holiness. One of the means helpful in realizing the pursuit of holiness is the cult of the Sacred Heart of Jesus, the aim of which is to discover God's love for human and respond to this love. The aim of the article is to indicate the pedagogical content of the cult of the Divine Heart, aimed at the sanctification of human and his union with God.

Keywords:

Heart of Jesus | Cult of the Sacred Heart of Jesus | Holiness | Vocation to Holiness

Wprowadzenie

Dążenie człowieka do świętości jest ściśle związane z pragnieniem Boga, który chce zbawienia każdego człowieka (por. 1 Tm 2,3-4). Powszechne powołanie do świętości oznacza więc zamiar zbawczy Boga, który zaprasza do udziału w Jego świętości. Kult Najświętszego Serca Jezusowego, wskazujący na bezinteresowną miłość Boga objawioną w Sercu Jezusa Chrystusa, stanowi ważną pomoc w uświęceniu człowieka. Celem artykułu jest wskazanie na pedagogiczne treści kultu Bożego Serca zmierzające do uświęcenia człowieka i jego zjednoczenia z Bogiem. Najpierw zostanie omówione zagadnienie powszechnego powołania do świętości w świetle kultu Bożego Serca (pkt. 1). W kolejnej części Serce Jezusa zostanie ukazane jako źródło miłości i świętości człowieka (pkt. 2). Dla wyznawców Chrystusa zmierzających do świętości jest ono również źródłem cnót i szkołą formacji duchowej (pkt. 3).

1. Powszechne powołanie do świętości w świetle kultu Bożego Serca

Pierwszą przyczyną i ostatecznym celem istnienia człowieka jest Bóg, który nawiązując osobową relację z każdym istniejącym człowiekiem,

objawia mu siebie i zaprasza do jedności ze sobą¹. Spotykając się z trzykroć świętym Bogiem, człowiek doświadcza Jego wspaniałości i świętości, jak też poznaje swoją małość: „Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny” (Łk 5,8). Bóg jednak okazuje mu swoją miłość przez to, że pomimo jego grzeszności posyła swojego Syna, który poprzez swoją śmierć przywraca mu utraconą godność dziecka Bożego i obdaruje łaską (por. Rz 5,8). Co więcej, człowiek zostaje również zaproszony do uczestnictwa w świętości Bożej: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19,2). To zaproszenie wspólnota Kościoła odczytuje jako powszechne powołanie do świętości, które streszcza cel ostateczny człowieka, bez względu na jego powołanie, status społeczny czy pochodzenie. Bóg Ojciec powołuje nas do świętości (por. 1 Tes 4,7), obmywa nas w wodzie chrztu, uświęca i usprawiedliwia w swoim Synu, Jezusie Chrystusie i przez Ducha Świętego (por. 1 Kor 1,30; 6,11), aby imię Jezusa Chrystusa święciło się w nas, a nasze życie przynosiło Mu chwałę².

Ważną pomocą w dążeniu do doskonałości są różnorakie formy pobożności, których zadaniem jest kształtowanie serca człowieka w jego właściwym odniesieniu do Boga, wzrost cnót teologalnych i moralnych, a także darów Ducha Świętego³. Jedną z takich form jest kult Najświętszego Serca Jezusowego, który bezpośrednio ukierunkowuje człowieka na miłość Boga, ukazaną – w oparciu o unię hipostatyczną (dwie natury złączone w jednej osobie) – w symbolu Serca Jezusowego. Jak przypomina *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, „wyrażenie «Serce Jezusa» oznacza misterium Chrystusa w ogóle, całe Jego istnienie, Jego Osobę rozumianą najgłębiej i istotowo: Syn Boży, Mądrość przedwieczna, nieskończona Miłość, Źródło zbawienia i uświęcenia całej ludzkości. «Serce Jezusa» to Chrystus, Słowo wcielone i zbawiające, w Duchu Świętym istotowo złączone z nieskończoną miłością bosko-ludzką do Ojca i do ludzi jako swoich braci”⁴. Powyższe wyjaśnienie jest niezmier-

¹ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2012 (dalej: KKK), 34-35.

² Por. KKK 2813.

³ Por. M. CHMIELEWSKI, *Pobożność*, w: TENŻE (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 641.

⁴ KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, 166. Por. JAN PAWEŁ II, *Kiedy mówimy: „Serce Jezusa Chrystusa...”*. Homilia podczas Mszy św. na lotnisku w Vancouver w Kanadzie (18.09.1984), w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa*

nie ważne, ponieważ rozwiewa niejednokrotnie wytaczane zarzuty wobec tej formy pobożności o rzekomą nadmierną uczuciowość i tkliwość. Centrum kultu Bożego Serca jest miłość Boża, którą uosabia Wcielone Słowo Ojca – Jezus Chrystus. Oddając cześć Najświętszemu Sercu Jezusa, uwielbiamy drugą Osobę Bożą i Tróję Przenajświętszą za miłość, jaką Bóg ukochał nas w Jezusie Chrystusie⁵. Czcząc Serce Zbawiciela, widzimy w Nim zawsze Osobę Jezusa Chrystusa, który umiłował nas ludzką i Boską miłością⁶.

Na pedagogiczny i uświęcający wymiar tego kultu wskazuje sam Jezus, który zwraca się do swoich uczniów z zachętą: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie na siebie moje jarzmo i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem słodkie jest moje jarzmo, a moje brzemie lekkie” (Mt 11,28-30). Jest to jedyny tekst, w którym Chrystus mówi o swoim Sercu. On, Boski Nauczyciel, zachęca wszystkich obciążonych i utrudzonych, aby zechcieli uczyć się brać przykład z Niego samego, którego Serce jest ciche i pokorne. Święty Jan Paweł II podkreślał, że słowa Jezusa „uczcie się ode Mnie” oznaczają, „że On sam jest naszym Nauczycielem, naszym Mistrzem. Nie tylko przez wszystko, co czynił i mówił. Jest naszym Nauczycielem i Mistrzem przede wszystkim przez to, kim był. A kim był Jezus Chrystus – to wyraża się w sposób szczególny w Jego Sercu. (...) «Nikt nie zna Syna,

w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI, Kraków 2006 (dalej: SJwDK), s. 257-260.

⁵ Por. F. AMENÓS, *Culto*, w: L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi (red.), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, s. 377.

⁶ Już Pius VI w bulli *Auctorem fidei* broni kultu Najświętszego Serca Jezusowego, precyzując jego przedmiot materialny: „Zdanie, które twierdzi, że «adorować wprost Człowieczeństwo Chrystusa, tym bardziej jakąś jego część, będzie zawsze czcią oddawaną stworzeniu», o ile słowo «wprost» oznacza potępienie kultu adoracji, którą wierni kierują do Człowieczeństwa Chrystusowego, jak gdyby taka adoracja, którą odbiera Człowieczeństwo, a nawet dające życie Ciało Chrystusa – wprawdzie nie ze względu na samo siebie jako ciało, ale jako zjednoczone z Bóstwem – byłaby boską czcią oddawaną stworzeniu, a nie raczej jedną i tą samą czcią, jaką się czci Słowo Wcielone z Jego własnym ciałem, [takie zdanie] jest fałszywe, wprowadzające w błąd, uwłaczające i obrażające należną cześć, którą wierni oddają i powinni oddawać Człowieczeństwu Chrystusa”. *Prus VI*, Bulla *Auctorem fidei*, Rzym 1794, w: SJwDK, s. 31.

tylko Ojciec» – mówi Jezus (Mt 11,27). A równocześnie «kto widzi Syna, ten widzi i Ojca» (por. J 14,9), bo tylko «Syn zna Ojca» (por. Mt 11,27). (...) Tak więc kluczem naszego poznania Boga jest Chrystus: Syn Boży i Syn Człowieczy, a w centrum tego poznania jest Serce»⁷.

Zachęta do wzorowania się na Jezusie, do słuchania Jego słów, do naśladowania postaw i wartości jest motywowana miłością i delikatnością, które przenikają Jego Osobę, wlewając w serca uczniów pokój i oczekiwane pokrzepienie: „uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorne serca, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych” (Mt 11,29). Cichość i pokora Serca Jezusowego, wskazane jako motyw do naśladowania Go, są zaskakujące. Sprawiają jednak, że serce człowieka może zrozumieć sposób działania Syna Bożego, szczególnie uwrażliwionego na ubogich i ludzi prostego serca, oraz przyjąć do Niego, ponieważ jedynie On jest drogą, prawdą i życiem (por. J 14,6). Tym, co szczególnie jest warte naśladowania w Jezusie stawiającym się nam za przykład, jest jego synowska postawa wobec Ojca, która stanowi trzon oraz przyczynę całej Jego działalności zmierzającej do uświęcenia i zbawienia człowieka. Z tego zapatrzenia w Ojca Jezus czerpie wszystko to, co przekazuje ludziom i co czyni. Ciche i pokorne Serce Jezusa określa również styl, w jakim podejmuje misję otrzymaną od Ojca, zmierzającą do przemiany życia ludzkiego przez miłość, stanowiącą istotę Jego posłannictwa. Wypływająca z Serca Jezusowego miłość jako jedyna jest w stanie przemienić trudne sytuacje życiowe, wyzwolić ludzi z różnych zniewoleń, otworzyć perspektywy na przyszłość, w której będą mogli żyć pełnią człowieczeństwa. Łatwo więc spostrzegamy, że cicha i pokorna miłość Jezusa nie jest żadną drugorzędną cechą Jego Osoby, ale stanowi trzon zbawczej działalności Syna Bożego. Ukojenie, które płynie z naśladowania cichego i pokornego Serca Zbawiciela, nie oznacza jednak braku działania i dynamizmu, ale zakłada wejście na drogę przemiany, znajdującej swój cel i wypełnienie w Chrystusie, który jako jedyny może zaspokoić pragnienie ludzkiego serca. Chodzi więc o wejście w dynamizm łaski przemieniającej duszę człowieka, rozpoczęcie drogi duchowej charakteryzującej się gorliwością płomiennej miłości i karmiącej się u samego

⁷ JAN PAWEŁ II, *Niechaj nikt nie bogaci się kosztem bliźniego*. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. odprawionej na stadionie OSIR-u w Płocku (7.06.1991), w: SJWDK, s. 402.

źródła, którym jest miłość Jezusa. Odpoczynek obiecany przez Mistrza nie jest więc pustką czy beczynnością po ciężkim dniu pracy, ale pełnią intymnego życia z Bogiem, który przyjmując ubóstwo i nędzę człowieka, pragnie je wypełnić nową siłą i pełnią, która wynika z doskonałości Jego Boskiej i ludzkiej natury. „Przyjdźcie do Mnie” oznacza również, że jedynie Syn Boży jest w stanie zaspokoić pragnienie ludzkiego serca i jego oczekiwania oraz doprowadzić ludzkość do celu, którym jest zjednoczenie z Bogiem⁸.

2. Serce Jezusa – źródło miłości i świętości

Wiara w Chrystusa, który objawiając nam swoje Serce, wskazuje na swą miłość, sprawia, że człowiek staje się dzieckiem Bożym. *Katechizm Kościoła katolickiego* stwierdza, że to przybrane synostwo przemienia go i motywuje do pójścia za przykładem Jezusa, uzdalnia do prawego działania i czynienia dobra. W ten sposób, jednocząc się coraz bardziej ze Zbawicielem, człowiek doskonali się w miłości, czyli osiąga świętość⁹. Skoro więc świętość katechizm określa jako doskonałą miłość, staje się oczywiste, że kult Najświętszego Serca Jezusowego, którego najistotniejszym zadaniem i celem jest odkrycie miłości Boga do człowieka i odpowiedzi na tę miłość, jawi się jako ważna pomoc do uświęcenia człowieka. Fakt ten podkreśla wiele dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, określając tę formę pobożności jako streszczenie całej religii katolickiej¹⁰. Wskazując na Chrystusa jako źródło miłości, Pius XII określa kult Bożego Serca jako „doskonale zharmonizowany z istotą chrześcijaństwa, które jest religią miłości”¹¹, natomiast Leon XIII nazywa go „wypróbowaną formą pobożności”¹².

⁸ Por. J. GALOT, *Al centro dell'amore. Il mistero del cuore di Gesù*, Roma 2003, s. 99-102.

⁹ Por. KKK 1709.

¹⁰ Por. PIUS XI, Encyklika o powszechnym obowiązku wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Jezusa *Miserentissimus Redemptor*, Rzym 1928 (dalej: MR), 1.

¹¹ PIUS XII, Encyklika o kulcie Serca Jezusowego *Haurietis aquas*, Rzym 1956, IV,2.

¹² LEON XIII, Encyklika o poświęceniu się ludzi Najświętszemu Sercu Jezusowemu *Annum sacrum*, Rzym 1899, Wstęp. Por. L. POLESZAK, *Wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa*, w: SJwDK, s. 10-21.

Uświęcenie człowieka ściśle wiąże się z podstawowym elementem kultu Bożego Serca, jakim jest poznanie Jezusa i odkrycie Jego miłości. Dzięki zjednoczeniu natury Bożej i ludzkiej w Chrystusie, poprzez kontemplację Serca Zbawiciela, człowiek może odkryć nieskończoną miłość Boga, której ono jest obrazem. Ten obraz w sposób szczególny przemawia do serca człowieka w znaku zranionego i chwalebego Serca Jezusowego. Prawda o Bożej miłości powoli przenika do świadomości ucznia, który z coraz większym przekonaniem może stwierdzić jak św. Jan Apostoł: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4,16).

Poznając wewnętrzną naturę Serca Jezusowego, człowiek dotyka Jego świętości i miłości, odkrywa Jego cnoty i pragnienia. Pomaga mu w tym bez wątpienia lektura Pisma Świętego czy też medytacja nad poszczególnymi misteriami z życia Chrystusa Pana. Taką formę rozwoju duchowego zalecał m.in. św. Józef Sebastian Pelczar, który twierdził, że w ten sposób z pogłębiającego się poznania Jezusa w człowieku rodzi się również cześć wewnętrzna wyrażająca się w formie uczuć i aktów woli prowadzących do uwielbienia, dziękczynienia, miłości i wynagradzania. Miłość wzrastająca w sercu człowieka pogłębia jego duchowość chrześcijańską, co owocuje w zachowywaniu przykazań, spełnianiu obowiązków własnego stanu, czuwaniu nad sobą oraz trosce o unikanie tego, co złe. „Chcąc naśladować Serce Jezusowe, trzeba przede wszystkim oczyścić swoje serce z grzechów – pisał – z nieuporządkowanych przywiązań, ze zbytecznych pragnień i z ziemskiego gwaru, do czego jako środek niech służy częste, a godne przystępowanie do sakramentów świętych, codzienny rachunek sumienia, ciągle czwanie, wytrwała praca i gorliwa modlitwa. Trzeba często wołać z Prorokiem: «Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste i odnow w mojej piersi ducha niezwykłego» (Ps 51,12), to znowu modlić się ze św. Gertrudą, zwłaszcza po Komunii św.: «O Panie Jezu, weź serce moje, a daj mi Serce swoje»¹³. Serce Jezusa staje się w ten sposób dla człowieka otwartą księgą miłości Boga oraz wszystkich ludzi. Zgłębiając tę księgę – zwłaszcza dzięki Biblii

¹³ J. S. PELCZAR, *Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego według objawień danych św. Małgorzacie Marii i żywot tejże świętej*, Rzeszów 2015, s. 291.

– dociera do ludzkiego serca Boże wołanie: „Synu, daj mi serce swoje, niech twe oczy miłują moje drogi” (Prz 23,26)¹⁴.

Wyjątkowym miejscem i szkołą duchowości Bożego Serca jest Eucharystia. Bijące w niej Serce Zbawiciela obdarza człowieka swą miłością i oddaje mu siebie bezgranicznie, stając się dla niego żywym pokarmem. „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli ktoś spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało, [wydane] za życie świata” (J 6,51). Przyjmując ten pokarm, człowiek jednoczy się z Bogiem w sposób najpełniejszy. Z tego zjednoczenia rodzi się pogłębiona wiara oraz miłość, zarówno w relacji do Stwórcy, jak też przynosząca owoc miłości i gorliwości chrześcijańskiej.

Eucharystyczne Serce Jezusa jest wzorem życia ofiary i bezinteresownej miłości, która oddaje się bez reszty. Serce Jezusa oddając się w ofierze na zadośćuczynienie za ludzkie grzechy, uczy nie tylko konieczności wynagrodzenia za grzech, ale także bezinteresowności i gorliwości w darze z samego siebie. Czcigodny sługa Boży o. Leon Jan Dehon stwierdzał, że ten, kto chce być rzeczywiście przyjacielem Najświętszego Serca Jezusowego, winien odrzucić każdą formę egoizmu. „Wszystko powinno być miłością i ukochaniem – pisał – gdyż powinniśmy zapomnieć o sobie samych, by żyć jedynie Sercem Jezusowym, które jest przecież samą słodyczą i miłosierdziem. Gdy miłość na dobre utrwali się w naszych sercach, będziemy myśleli o jednej tylko rzeczy: aby się przemienić w woń wdzięczności i dziękczynienia. Jedynym naszym pragnieniem będzie, żeby się stać żywą Eucharystią Serca Jezusowego, jak nią jest samo Boskie Serce”¹⁵.

Jezus poprzez swoje zadośćuczynienie składane Ojcu zaprasza swoich naśladowców do uczestnictwa w Jego wynagrodzeniu za każdą niewdzięczność i grzech. W sensie ścisłym tym, który wynagradza, jest sam Jezus, który w akcie posłuszeństwa Ojcu i w gotowości pełnienia

¹⁴ Por. L. KRÓL, *Znaczenie kultu Serca Jezusowego dla życia duchowego według św. Józefa S. Pelczara*, „Studia Włocławskie” 9 (2006), s. 233-236.

¹⁵ L. DEHON, *Koronki do Najświętszego Serca Jezusowego*, t. 3, *Eucharystia*, Kraków 2018, s. 168. Por. N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, *Eucharystia – miejsce wynagrodzenia*, w: N. Martínez-Gayol Fernández, M. J. Fernández, Á. Cordovilla, F. Millán Romeral (red.), *Odwzajemnienie miłości. Teologia, historia i duchowość wynagrodzenia*, Kraków 2012, s. 431-493.

Jego woli (por. Hbr 10,5-7), składając ofiarę ze swego życia, przynosi ludziom zbawienie i jest doskonałą ofiarą wynagradzającą. Mówi o tym św. Paweł Apostoł w Liście do Rzymian: „Jak przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie. Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi” (Rz 5,18-19). Jezusowe wynagrodzenie zawiera więc w sobie także rzeczywistość daru miłości, którym On sam jest miłowany przez Ojca. Jezus ofiaruje wszystko to, czym sam jest, tak jak sam został przez Ojca obdarowany. Zgłębiając duchowość wynagradzającą, stanowiącą istotny rys duchowości Najświętszego Serca Jezusowego, dochodzimy do wniosku, że to sama niewysłowiona miłość Ojca, która objawia się w Jezusie Chrystusie w Duchu Świętym, poprzez Jego wcielenie, mękę, śmierć, przebicie boku i uwielbienie, jest w swej istocie miłością wynagradzającą. Wskazują na to choćby słowa Jezusa wypowiedziane do Nikodema: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3,16-17). Do tego dzieła wynagrodzenia Chrystus zaprasza każdego człowieka. Choć Jego wynagrodzeniu niczego nie zabrakło i wypełniło się ono całkowicie w Nim jako Głowie, to Jego cierpienia dopełniają się jeszcze w Jego członkach, na co wskazuje On sam, zwracając się do Szawła pod Damaszkiem: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz” (Dz 9,5). Pius XI w encyklice *Miserentissimus Redemptor* wyciąga z tego wniosek, że wynagrodzenie jest obowiązkiem każdego człowieka¹⁶. „Chrystus cierpiący jeszcze w swoim Ciele Mistycznym pragnie nas mieć za towarzyszy w swojej ekspiacji, czego zresztą wymaga nasza łączność z Nim, ponieważ jesteśmy «Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami» (1 Kor 12,26), a więc wypada, żeby członki cierpiały tak samo, jak i głowa (por. 1 Kor 12,26)”¹⁷. Możemy więc powiedzieć, że wy-

¹⁶ Por. MR, Wstęp.

¹⁷ MR 7. Teologię wynagrodzenia szeroko omawia np.: N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, M. J. FERNÁNDEZ, Á. CORDOVILLA, F. MILLÁN ROMERAL (red.), *Odwzajemnie miłości. Teologia, historia i duchowość wynagrodzenia*, Kraków 2012.

nagrodzenie, do którego zaprasza nas Jezus, polega przede wszystkim na przyjęciu miłości Boga i odpowiedzi na tę miłość własną miłością, jednoczeniu się z Nim – zwłaszcza w sakramencie Eucharystii, unikaniu grzechu, ofiarowaniu swojego życia wraz z Jezusem Ojcu i praktycznym pielęgnowaniu przykazania miłości Boga i bliźniego.

3. Serce Jezusa źródłem cnót i szkołą formacji duchowej

Właściwie pielęgnowany kult Najświętszego Serca Jezusowego staje się istotnym środkiem życia duchowego człowieka, uwzględniając jednocześnie wybraną przez niego drogę powołania. W sposób kluczowy przyczynia się on do rozwoju dojrzałości chrześcijańskiej, pogłębiając aktywność wewnętrzną człowieka i zaangażowanie w życie Kościoła. Dla świeckich, osób konsekrowanych i kapłanów jest bodźcem inspirującym charakterystyczny dla ich stanu życia sposób działania, apostołatu i misji. Kształtując życie duchowe poszczególnych osób, kult ten przyczynia się do rozwoju miłości i przybliża panowanie królestwa miłości Serca Jezusowego. Przypomina nam o tym codzienna modlitwa *Ojcze nasz*. Wołając: „Serce Jezusa, przyjdź królestwo Twoje”, człowiek jest jednocześnie zaproszony, by włączyć się w jego budowanie na co dzień zarówno w wymiarze duchowym – rozwoju miłości Bożej złożonej w jego sercu w czasie konsekracji chrzcielnej, jak też w wymiarze społecznym – budowania społeczeństwa opartego na zasadach szanujących w pełni godność osoby ludzkiej i jej prawa, czyli budowania cywilizacji życia, jak to czynił sam Mistrz¹⁸.

Serce Jezusa jest dla chrześcijanina wzorem cnót, których praktykowanie i naśladowanie prowadzi do głębokiego zjednoczenia z Bogiem. Wśród nich pierwszą jest miłość, której źródłem jest sam Bóg. „Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4,7-8). Jezus uczy swoich naśladowców przede

¹⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Przyjdź Królestwo Twoje. Audiencja generalna. Słowa skierowane do Polaków* (10.06.1988), w: SJwDK, s. 345-346.

wszystkim cnoty miłości i siebie samego stawia za wzór w jej pielęgnowaniu: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13,34). Miłość Chrystusa staje się znakiem rozpoznawczym dla Jego naśladowców – wizytówką wskazującą na przynależność do grona Jego uczniów: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13,35). Doskonalenie się w miłości prowadzi do oczyszczenia serca człowieka i uzdalnia go do widzenia Boga twarzą w twarz. Wyjaśnia to papież Franciszek w encyklice *Gaudete et exsultate*: „Kiedy serce kocha Boga i bliźniego (por. Mt 22,36-40), kiedy jest to jego prawdziwą intencją, a nie pustosłowiem, to wówczas serce to jest czyste i może zobaczyć Boga. Św. Paweł, w swoim Hymnie o Miłości, mówi, że «Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno» (1 Kor 13,12), ale na tyle, na ile prawdziwie panuje miłość, będziemy mogli zobaczyć «twarzą w twarz» (tamże). Jezus obiecuje, że ci, którzy mają serce czyste, «będą oglądać Boga». Zachowywanie serca w czystości od wszystkiego, co plami miłość, jest świętością”¹⁹.

Serce Jezusa, które w litanii wzywamy jako „cnót wszelkich bezdenną głębinę”, prowadzi człowieka w samo centrum Trójcy Przenajświętszej. Oddając cześć Słowu Wcielonemu czynimy to zawsze w relacji do Ojca i w Duchu Świętym, który sprawia, że nasze uwielbienie Boga staje się doskonałe. Jezus jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15). W Nim dostrzegamy wszystkie cnoty Boga, „w Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2,9). Kontemplując cnoty Najświętszego Serca Zbawiciela, widzimy w nich bezmiar chwały Bożej, która rozlewa się na świat w Osobie Syna. Właśnie temu Synowi, Kościół przypisuje słowa zapisane w Księdze Przysłów: „Jam Mądrość, rozważa mi bliska, posiadam wiedzę, roztropność. (...) Moja jest rada i powołanie, jam rozsądek, moja jest potęga” (Prz 8,12.14)²⁰. Kontemplacja Słowa Wcielonego i Jego przymiotów, które stały się nam bliskie dzięki temu, że stało się Ono dla nas Emmanuelem – Bogiem z nami, owoc-

¹⁹ FRANCISZEK, Adhortacja apostolska o powołaniu do świętości w świecie współczesnym *Gaudete et exsultate*, Rzym 2018, 86.

²⁰ Por. T. RADLIŃSKI, Rozumienie terminu „mądrość” w księgach dydaktycznych Starego Testamentu i jego wypełnienie w Nowym Testamencie, www.bibliista.pl/ukryte/czytelnia-biblijna/4664-biblijne-rozumienie-mdroci.html (odczyt z dn. 16.02.2024 r.).

je następnie pragnieniem naśladowania cnót Boskiego Mistrza. Zachęta Chrystusa, który jest „mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1,24), do naśladowania Go i uczenia się od Niego stanowi więc echo starotestamentalnego wołania Mądrości Bożej z Księgi Przysłów: „Teraz, synowie, słuchajcie mnie, błogosławieni ci, co dróg moich strzegą” (Prz 8,32). Rozwinięcie tej nauki znajdujemy m.in. w całym nauczaniu Boskiego Mistrza, zwłaszcza zaś w Jego nauce o błogosławieństwach wygłoszonej w Kazaniu na górze (por. Mt 5,1-12). Podążanie drogą doskonałości wytyczoną i zaproponowaną przez Jezusa rozwija w człowieku dobro, umacnia wiarę, podsyca miłość i rozpala nadzieję, która z ufnością pozwala oczekiwać zjednoczenia z Boskim Sercem Zbawiciela, co stanowi największe szczęście człowieka i wypełnienie jego pragnień.

Zakończenie

Omówiony w niniejszym opracowaniu temat roli kultu Najświętszego Serca Jezusowego w dążeniu do świętości prowadzi nas do kilku ważnych wniosków. Dążenie do świętości wynika z pragnienia Boga, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni. Pomimo grzeszności człowieka Bóg nieustannie zaprasza go do wkraczania na drogę dążenia do świętości i daje mu wzór w swoim Synu – Wcielonym Słowie Ojca – Jezusie Chrystusie. Jezus staje się nauczycielem i wzorem świętości. On zachęca do stawiania się Jego uczniem i do naśladowania Go w Jego sposobie zbliżania się do Ojca.

Kult Najświętszego Serca Jezusowego poprzez swoje walory pedagogiczne wskazuje człowiekowi cel i drogę dążenia do niego. Celem jest świętość, której wzorem jest sam Bóg. Drogą jest cichy i pokorny sposób działania Syna Bożego, który zachęcając do naśladowania Jego cnót, sam staje się drogą prowadzącą do Ojca. Miłość Boga, która jest istotą tego kultu, stanowi sedno świętości. Ta sama miłość wskazuje jednocześnie na znaczącą rolę, jaką ten kult odgrywa w dążeniu do świętości.

Bibliografia

- Amenós F., *Culto*, w: L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi (red.), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, s. 377-379.
- Chmielewski M., *Pobożność*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 641-645.
- Dehon L., *Koronki do Najświętszego Serca Jezusowego*, t. 3, *Eucharystia*, Kraków 2018.
- Franciszek, *Adhortacja apostołska o powołaniu do świętości w świecie współczesnym Gaude et exultate*, Rzym 2018.
- Galot J., *Al centro dell'amore. Il mistero del cuore di Gesù*, Roma 2003.
- Jan Paweł II, *Kiedy mówimy: „Serce Jezusa Chrystusa...”*. Homilia podczas Mszy św. na lotnisku w Vancouver w Kanadzie (18.09.1984), w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 257-260.
- Jan Paweł II, *Niechaj nikt nie bogaci się kosztem bliźniego*. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. odprawionej na stadionie OSIR-u w Płocku (7.06.1991), w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 402-406.
- Jan Paweł II, *Przyjdź Królestwo Twoje*. Audiencja generalna. Słowa skierowane do Polaków (10.06.1988), w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 345-346.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2012.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003.
- Król L., *Znaczenie kultu Serca Jezusowego dla życia duchowego według św. Józefa S. Pelczara*, „*Studia Włocławskie*” 9 (2006), s. 233-243.
- Leon XIII, *Encyklika o poświęceniu się ludzi Najświętszemu Sercu Jezusowemu Annum sacrum*, Rzym 1899.
- Martínez-Gayol Fernández N., *Eucharystia – miejsce wynagrodzenia*, w: N. Martínez-Gayol Fernández, M. J. Fernández, A. Cordovilla, F. Millán Romeral (red.), *Odwzajemnienie miłości. Teologia, historia i duchowość wynagrodzenia*, Kraków 2012, s. 431-493.
- Martínez-Gayol Fernández N., Fernández M. J., Cordovilla Á., Millán Romeral F. (red.), *Odwzajemnienie miłości. Teologia, historia i duchowość wynagrodzenia*, Kraków 2012.
- Pelczar J. S., *Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego według objawień danych św. Małgorzacie Marii i żywot tejrzej świętej*, Rzeszów 2015.
- Pius VI, *Bulla Auctorem fidei*, Rzym 1794, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 31.
- Pius XI, *Encyklika o powszechnym obowiązku wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Jezusa Miserentissimus Redemptor*, Rzym 1928.
- Pius XII, *Encyklika o kulcie Serca Jezusowego Haurietis aquas*, Rzym 1956.
- Poleszak L., *Wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa*, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 9-23.
- Radliński T., *Rozumienie terminu „mądrość” w księgach dydaktycznych Starego Testamentu i jego wypełnienie w Nowym Testamencie*, www.biblista.pl/ukryte/czytelnia-biblij-na/4664-biblijne-rozumienie-mdroci.html (odczyt z dn. 16.02.2024 r.).

Ks. LESZEK POLESZAK – sercanin, doktor teologii, wykładowca Wyższego Seminarium Misyjnego Księża Sercanów w Stadnikach, członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. W pracy naukowej zajmuje się teologią Najświętszego Serca Jezusowego oraz duchowością. <https://www.lpoleszak.sercanie.pl/>

ZASADY PUBLIKACJI

Zasady ogólne

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.
2. Objętość artykułu powinna wynosić nie mniej niż 20 000 znaków i nie więcej niż 40 000 znaków (znaki ze spacjami, w przybliżeniu nie więcej niż 20 stron formatu A4 wraz z przypisami i bibliografią).
3. Do artykułu należy dołączyć tłumaczenie tytułu w języku angielskim (jeśli artykuł został przygotowany w języku innym niż polski – tłumaczenia tytułu na język polski i angielski). Należy dołączyć również streszczenie (ok. 1200 znaków) i słowa kluczowe w języku polskim oraz języku angielskim, jak również krótki biogram autora (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail) oraz adres poczty konwencyjnej. W streszczeniu winien zostać wskazany problem podjęty w artykule oraz struktura przeprowadzonej w nim analizy.
4. Na końcu artykułu należy umieścić bibliografię wszystkich cytowanych pozycji. W przypadku cytatów z dzieł starożytnych należy także podać pełne dane bibliograficzne użytego w artykule współczesnego przekładu.
5. Recenzje książek powinny wynosić 10 000-12 000 znaków ze spacjami. Redakcja przyjmuje recenzje książek polskojęzycznych – wydanych w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Symposium”, lub książek obcojęzycznych – wydanych w ostatnich pięciu latach.
6. Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów: 10 000 – 12 000 znaków ze spacjami lub w formie artykułów.
7. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne – do 31 III, wydanie jesienne – do 30 IX.
8. Autor, przekazując materiał do publikacji, zapewnia o jego oryginalności i posiadaniu do niego wszelkich praw. Poświadcza także, że przesłany tekst nie jest w danym momencie poddawany ewaluacji lub przygotowywany do druku przez innego wydawcę. Autor wyraża także zgodę na bezpłatną publikację nadesłanego materiału w wersji drukowanej i elektronicznej (na stronach internetowych oraz w bazach danych materiałów naukowych) oraz na przechowywanie i udostępnianie tekstu za pomocą nośników danych.
9. Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalistów z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty są dopuszczane do publikacji.
10. W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.
11. Autorzy opublikowanych artykułów, recenzji oraz sprawozdań otrzymują egzemplarz drukowany „Symposium”.

Przygotowanie tekstów do publikacji

1. Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.
2. Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony antykwą.
3. Autorzy są proszeni o sprawdzenie, czy tekst spełnia powyższe kryteria. Teksty, które nie spełniają wymagań redakcyjnych, mogą zostać odrzucone.

Materiały do publikacji w „Symposium” oraz korespondencję należy kierować na adres:

„Symposium”,

Stadniki 81, 32-410 Dobczyce

lub drogą elektroniczną: **symposium@scj.pl**

Polityka prywatności

Imiona, nazwiska, adresy i inne dane autorów „Symposium” używane są wyłącznie w celach związanych z funkcjonowaniem naszego pisma. W konsekwencji dane te nie są wykorzystywane do innych celów i nie są udostępniane innym podmiotom.

Przykłady opisów bibliograficznych

Bibliografia

Dokumenty Kościoła II Sobór Watykański, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2006.

Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Rzym 2000.

Książki

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 321-362.

Wroceński J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Symposium” 2(31) (2016), s. 211-237.

Hasło z encyklopedii, słownika

Kudasiewicz J., *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 386-388.

Cytowanie stron internetowych

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Przypisy

Dokumenty Kościoła II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965, 5.

BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2006, 3-4.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus*, Rzym 2000, 8.

Książki

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s. 2-3.

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 330.

J. WROCEŃSKI, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Symposium” 2(31) (2016), s. 220-221.

Hasło z encyklopedii, słownika

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 387-388.

Dzieło cytowane wcześniej

L. BALTER, *Eschatologia...*, dz. cyt., s.

Cytowanie stron internetowych

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: **TENŹE** (kapitałiki); tamże (antykwę); dz. cyt. (kursywa).

PUBLISHING RULES

General rules

1. The board accepts materials in the form of articles, reviews or reports; neither already published nor simultaneously delivered for publication in other periodicals.
2. The scope of the article should not be less than 20,000 and should not exceed 40,000 characters, including whitespaces (no more than approximately 20 A4-size pages, including footnotes and bibliography).
3. The author is required to provide the English translation of the article title (or, if the article was not written in Polish — its Polish and English title). Please also attach a short abstract (approx. 1,200 characters) and keywords in Polish and English, as well as a short author's biography (approx. 400 characters: author's scientific title, name, alma mater, fields of interest, e-mail) and address. The abstract should cover the topic of the article and the structure of the analysis conducted.
4. Bibliography of all works cited should be attached at the end of the article. In case of citations from ancient works, full bibliographic data of modern translations should be included as well.
5. Book reviews should be between 10,000 and 12,000 characters long, including whitespaces. The board accepts reviews of Polish books, published at most three years prior to the publication of the current issue of *Symposium*, or of foreign books — published within the last five years. 6. Reports from conferences, science symposia or congresses should lie within the 10,000–12,000 character limit, or should be submitted in the form of an article.
7. Deadlines for submitting materials are: for the spring issue — 31 March, for the autumn issue — 30 September.
8. By submitting the material for publication, its author confirms possession of full rights to the work as well as its originality. The author also asserts that the submitted text is not presently being evaluated or processed for printing by another publisher. The author also consents to royalty-free publication of the submitted material in both printed and electronic versions (on websites and in scientific material databases), as well as its storage and sharing through storage media.
9. Submitted articles undergo revision by specialists in the given field and are accepted for publication upon approval.
10. On approving the text for publication, the board reserves the right to amend the contents within the scope of the editorial work. Uncommissioned material will not be returned.
11. The authors of published articles, reviews and reports receive a printed copy of the periodical.

Preparing the text for publication

1. Format: MS-Word 97–2007 2. Main body text: Times New Roman, 12 pt, 1.5 line spacing, left-aligned, no hyphenation, no tabbing, no boldface, italics acceptable.
2. Footnotes: Times New Roman, 10 pt, single line spacing, left-aligned; references: author (initial and last name) in small caps, work title in italics, place and year of publication upright.
3. Authors are requested to ensure that their texts conform to the above mentioned criteria. Texts not conforming to editorial requirements may be rejected.

Materials for publication in *Symposium* and other correspondence should be delivered at

Symposium

Stadniki 81, 32-410 Dobczyce, POLAND

or via e-mail: symposium@scj.pl

Privacy policy

Names, addresses and other personal information of authors are used solely for the purpose of publication of their works. Consequently, their data is neither used for other purposes nor shared with third parties.

Bibliographical entry examples

Documents of the Church Vatican Council II, Constitution on Divine Revelation Dei verbum, Rome 1965.

Benedict XVI, Encyclical *Deus caritas est*, Rome 2006.

Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, Rome 2000.

Books

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

Articles from collective works and periodicals

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 321-362.

Wrocławski J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym, Symposium* 2(31) (2016), p. 211-237.

Encyclopaedic or dictionary entries

Kudasiewicz J., *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 386-388.

Citations from websites

Oldakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (lecture from 15.01.2011).

Footnotes

Documents **VATICAN COUNCIL II**, Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, Rome 1965, 5.

BENEDICT XVI, Encyclical *Deus caritas est*, Rome 2006, 3-4.

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Declaration *Dominus Iesus*, Rome 2000, 8.

Books

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, p. 2-3.

Articles from collective works and periodicals

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 330.

J. WROCEŃSKI, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, *Symposium* 2(31) (2016), p. 220-221.

Encyclopaedic or dictionary entries

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 387-388.

Work/author previously cited

L. BALTER, *Eschatologia...*, *op. cit.*, p. 24.

Citations from websites

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (lecture from 15.01.2011).

Abbreviations to use: **IDEM** (small caps); *Ibid.* (normal caps), *op. cit.* (italics).

Skład i łamanie:
Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel.: +48 12 290 52 98 e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

Druk: Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak sp.j., Poznań 2025

