

SYMPOZJUM

Rok XXV 2021, nr 1(40)

ISSN 2543-5442
e-ISSN 2544-3283

SYMPOZJUM

Rok XXV 2021, nr 1(40)

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
32-422 Stadniki 81 POLAND

Redakcja | Editorial Team

ks. dr Leszek Poleszak 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. prof. dr hab. Tadeusz Kałużny 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

Zasopismo 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

Arianta

Kontakt | Contact

„Symposium”

32-422 Stadniki 81 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

Od redakcji	7
-------------------	---

MARYJA W TEOLOGII I SZTUCE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

1. DANUTA PIEKARZ, Mariologiczno-eklezjologiczna interpretacja obrazu Niewiasty z Ap 12	11
2. Ks. MAREK GILSKI, Wyzwania mariologii XXI wieku	25
3. Ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, Maryja i współczesny problem ciała	39
4. Ks. DARIUSZ KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, Teologiczne typy bizantyjskich ikon maryjnych	55
5. BEATA BOLESŁAWSKA-LEWANDOWSKA, „Łzy lejąca” w arcydziełach muzyki polskiej XX wieku	67
6. RENATA BOROWIECKA, Sekwencja <i>Stabat Mater</i> we włoskich interpretacjach muzycznych doby XVIII wieku	83
7. Ks. LUCJAN BARTKOWIAK CR, Teologiczne wątki maryjne mozaik Centro Aletti w sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie	103

ARTYKUŁY

1. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Vita consacrata come opera dello Spirito Santo	131
2. Ks. EUGENIUSZ ZIEMANN SCJ, Boże Serce w misterium swojego otwarcia na współczesny świat	159

3. Ks. DAWID GALANCIAK, Kult św. Józefa na podstawie współczesnych modlitewników 185
4. Ks. Leszek POLESZAK SCJ, Formacja do ślubu ubóstwa w Prowincji Polskiej Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego 211

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

1. Ks. ZDZISŁAW K. HUBER SCJ, Recenzja: EMIL ANTON, *Kahden virran maa. Sivilisaation ja kristinuskon irakilainen tarina*, Helsinki 2020, ss. 288 231
2. Ks. Leszek POLESZAK SCJ, Sprawozdanie z sympozjum naukowego *Maryja w teologii i sztuce chrześcijańskiej*, Stadniki, 6 maja 2021 roku 237
- Zasady publikacji..... 247

Table of Contents

Editorial 7

MARY, MOTHER OF GOD, IN THEOLOGY AND CHRISTIAN ART

1. DANUTA PIEKARZ, Mariological and ecclesiological interpretation
of the image of the Woman from Apocalypse 12 11

2. Ks. MAREK GILSKI, Challenges of Mariology in the 21st Century 25

3. Ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, Mary and the contemporary question
of the body 39

4. Ks. DARIUSZ KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, Theological types of Byzantine
icons of the Virgin Mary 55

5. BEATA BOLESŁAWSKA-LEWANDOWSKA, „Mother weeping”
in the masterpieces of Polish music of the 20th century 67

6. RENATA BOROWIECKA, The *Stabat Mater* sequence in Italian
musical interpretations of the 18th-century 83

7. Ks. LUCJAN BARTKOWIAK CR, Theological Marian Themes of the Centro
Aletti Mosaics in the Sanctuary of Saint Paul II in Krakow 103

ARTICLES

1. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Consecrated Life as the work of the
Holy Spirit 131

2. Ks. EUGENIUSZ ZIEMANN SCJ, God’s Heart in the mystery
of its opening to the modern world 159

3. Ks. DAWID GALANCIAK, The cult of. St. Joseph based on contemporary prayer books	185
4. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Formation towards the vow of poverty in the Polish Province of the Congregation of the Priests of the Sacred Heart of Jesus	211

REVIEWS AND REPORTS

1. Ks. ZDZISŁAW K. HUBER SCJ, Review: Emil Anton, <i>Kahden virran maa. Sivilisaation ja kristinuskon irakilainen tarina</i> , Helsinki 2020, pp. 288.	231
2. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Report from the scientific symposium <i>Mary, Mother of God, in theology and Christian art</i> , Stadniki, May 6th, 2021	237
Publishing rules	251

ks. 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.21.001.13714>

Od redakcji

Editorial

Temat obecnego numeru „Symposium” – *Maryja w teologii i sztuce chrześcijańskiej* – nawiązuje do motta roku akademickiego 2020/2021 w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach, które brzmi: „Błogosławiona, któraś uwierzyła” (Łk 1,45) i zwraca uwagę na Maryję jako Tę, która przewodzi nam w pielgrzymce wiary, uczy zawierzenia Bogu i jest wzorem świętości. Pragniemy więc przyjrzeć się postaci Maryi, Matki Boga, nie tylko od strony teologicznej, ale też zauważyć Jej ogromny wpływ na kulturę i sztukę.

Zapraszając wszystkich do lektury zamieszczonych artykułów naukowych, które odnoszą się do różnych dziedzin wiedzy i sztuki, nie sposób nie zauważyć, że wszystkie one dotyczą kategorii piękna Maryi, sławiąc Ją na swój sposób – i dostrzegając w Niej obraz doskonałości Boga. O tym pięknie Maryi mówił także założyciel Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego, czcigodny sługa Boży o. Leon Jan Dehon: „*Tota pulchra est Maria!* – Cała piękna jesteś, Maryjo! Cała piękna jesteś i zmasa grzechu nie dosięgła Ciebie. Cała piękna jesteś. Ty zachwycasz aniołów i świętych. Pisarz święty opiewał Ciebie w Pieśni nad Pieśniami (por. Pnp 4,7). Ojcowie Kościoła wyczerpali wszystkie swe umiejętności słowne, by wypowiedzieć pochwały względem Ciebie. Sztuka chrześcijańska Ciebie obrała za ideał piękności. Nasi rycerze Ciebie wybrali na

Panią swych czystych uczuć. Wszystko, co piękne, jest jedynie odbłaskiem Twojej piękności. Róża czy lilia, ogród zastrzeżony czy źródło czyste, pałac złoty czy arka przymierza mglisto jedynie przypominają Twój urok i powab. Jakżeż dobry jest Bóg, że nam dał tak piękną Maryję^{3*}.

Wyrażam wdzięczność autorom przygotowanych do publikacji tekstów. Jednocześnie ponawiam zaproszenie do współpracy z naszym periodykiem naukowym. Drogim czytelnikom życzę natomiast owocnej i interesującej lektury.

ks. dr Leszek Poleszak SCJ
redaktor naczelny

* L. J. DEHON, *Couronnes d'amour. T. 1. Incarnation, Vie cachée et Vie apostolique*, 58, <http://www.dehondocsoriginals.org/publicati/OSP/CAM/OSP-CAM-0002-0001-8060201> (odczyt z dn. 12.05.2021 r.); tłum. pol.: L. J. DEHON, *Koronki do Najświętszego Serca Jezusowego*, t. 1: *Wcielenie*, Kraków 2018, 42.

TEMAT NUMERU

MARYJA W TEOLOGII
I SZTUCE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

MARY, MOTHER OF GOD, IN THEOLOGY
AND CHRISTIAN ART

Danuta Piekarz

Uniwersytet Jagielloński

ORCID: 0000-0003-4745-861X; e-mail: danuta.piekarz@uj.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.002.13715>

MARIOLOGICZNO-EKLEZJOLOGICZNA INTERPRETACJA OBRAZU NIEWIASTY Z AP 12

MARIOLOGICAL AND ECCLESIOLOGICAL INTERPRETATION OF THE IMAGE OF THE WOMAN FROM APOCALYPSE 12

Abstrakt

W rozdziale 12. Apokalipsy św. Jana, kluczowym dla całości dzieła, pojawia się tajemnicza postać Niewiasty obleczonej w słońce. Na przestrzeni dziejów bardzo różnie interpretowano tę postać. Przeciętny czytelnik spontanicznie kojarzy ją z Maryją, gdyż artyści często przedstawiają Matkę Chrystusa zgodnie z apokaliptycznym opisem; jednak najstarsi komentatorzy widzieli w Niewieście Lud Boży Starego i Nowego Testamentu. Później rozpowszechniła się – i jest często akceptowana w naszych czasach – interpretacja maryjno-eklezjologiczna, dopatrująca się w Niewieście zarówno Maryi, jak i Kościoła. Pewne elementy opisu Niewiasty bardziej pasują bowiem do Maryi, inne – do Kościoła, a wiele można interpretować w obu znaczeniach. Ukazuje to druga część artykułu, w której omówiono poszczególne elementy symboliczne obrazu Niewiasty, podkreślając nawiązania do tekstów Starego Testamentu.

Słowa kluczowe: Ap 12, Niewiasta, Maryja, Kościół

Abstract

In chapter 12 of the Apocalypse, key to the whole work, there appears the mysterious figure of a Woman clothed with the sun. Throughout history, this figure has been interpreted in many different ways. The average reader spontaneously associates her with Mary, as artists often portray the Mother of Christ according to the apocalyptic description; however, the oldest commentators saw in the Woman the People of God of the Old and New Testaments. Later on, the Marian-ecclesiological interpretation became widespread – and is often accepted in our Times – which perceives the Woman as both Mary and the Church. Certain elements of the description of the Woman are more suited to Mary, others – to the Church, and many can be interpreted in both senses. This is shown in the second part of the article, which discusses the individual symbolic elements of the image of the Woman, emphasizing the references to the texts of the Old Testament.

Keywords: Apocalypse 12, Woman, Mary, Church

Rozdział 12. Apokalipsy św. Jana jest chyba najczęściej komentowanym jej fragmentem, być może dlatego, że „świadomie czy nieświadomie, był on zawsze uważany za centrum i klucz do całej księgi” (Prigent). Enzo Bianchi dopatruje się nawet w strukturze Apokalipsy św. Jana podobieństwa do menory, której trzonem miałyby być właśnie rozdział 12.

Naszym zadaniem nie jest jednak wyjaśnienie wszystkich elementów tego rozdziału, a jedynie skupienie się na tajemniczej bezimiennej postaci, którą św. Jan nazywa zawsze Niewiastą. Nie jest to jedyna postać kobieca Apokalipsy św. Jana. Niewiasta obleczona w słońce jawi się jako przeciwieństwo Wielkiej Nierządnicy, podobnie jak Nowe Jeruzalem jest przeciwieństwem Wielkiego Babilonu. Aby dobrze zinterpretować postać kobiecą z tego fragmentu, trzeba mieć w pamięci postaci biblijne, o których zapewne myślał autor: Niewiastę, której potomstwo zdepcze głowę węża (por. Rdz 3,15); Dziewicę (a dokładniej: *almah*) rodzącą Emanuela (por. Iz 7,14-16) i wreszcie mesjańskiego Króla pasącego narody różgą żelazną, co zapowiadał Psalm 2.

Jak zobaczymy dalej, w tym krótkim tekście można dostrzec bardzo wiele aluzji starotestamentalnych, które trzeba uwzględnić, by zrozumieć jego przesłanie.

Interpretacje

Kim zatem jest owa Niewiasta? Przeciętny czytelnik Apokalipsy św. Jana spontanicznie skojarzy Ją z Maryją, wszak omawiany fragment bywa czytany podczas świąt maryjnych, ponadto malarze i rzeźbiarze nieraz przedstawiali Matkę Zbawiciela w wieńcu z gwiazd, z księżycem pod stopami. Jednakże najstarsze znane nam interpretacje nie łączą Niewiasty z Matką Jezusa, ale z Kościołem, albo lepiej: z Ludem Bożym obu Testamentów. Ukazywanie społeczności w postaci kobiecej jest znane wcześniejszym autorom biblijnym. U proroków wielokrotnie spotykamy obraz Jeruzalem (a zarazem całego Izraela) jako Córy Syjonu, Matki czy Oblubienicy. W Księdze Izajasza prorok zwraca się do Jerozolimy: „Twoi synowie przychodzą z daleka, na rękach niesione [są] twe córki” (60,4); „Bo małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel, któremu na imię – Pan Zastępów” (54,5). Warto przypomnieć też słynne teksty o niewiernej oblubienicy – Izraelu (por. Ez 16, Oz 2). Zresztą w samej Apokalipsie św. Jana Nowe Jeruzalem będzie nazwane Oblubienicą – Małżonką Baranka (por. 21,9).

Co ciekawe, w literaturze apokryficznej możemy znaleźć obraz, w którym kobieta staje się miastem, Syjonem. W Czwartej Księdze Ezdrasza czytamy: „Niewiastą, którą teraz widziałeś, jest Syjon, który teraz dostrzegasz jako budowane miasto” (4 Ezd 10,44). W języku hebrajskim to przejście jest ułatwione przez fakt, że miasto – *ir* – jest rodzaju żeńskiego.

Literatura wczesnochrześcijańska zna podobne obrazy, np. w *Pasterzu Hermasa* bohater widzi Kościół jako sędziwą Niewiastę. Nic zatem dziwnego, że św. Wiktoryn z Pettau, którego interpretację przyjmie też św. Hieronim, widział w Niewieście z 12. rozdziału Apokalipsy św. Jana lud Starego Przymierza wydający na świat Mesjasza, natomiast w przesładowaniu Niewiasty i Jej potomstwa po narodzinach Dziecięcia do-

strzegął los Kościoła¹. Również zbiorową – eklezjologiczną interpretację przyjął św. Cyprian i wielu innych późniejszych egzegetów.

Pewnym wariantem interpretacji eklezjologicznej jest interpretacja duchowa czy duchowo-moralna. Metodiusz (III/IV wiek) twierdził, że Niewiasta to Kościół oparty na baptysterium (księżyc), Syn to Chrystus rodzony duchowo w dzieciach Kościoła, natomiast siedem rogów Smoka to siedem grzechów głównych.

W różnych wiekach interpretację duchową przyjmowali m.in. św. Hipolit, św. Beda Czcigodny, św. Cezary z Arles. Święty Hipolit pisał, że choć w tym świecie Kościół jest prześladowany przez niewiernych, nie przestał rodzić Słowa ze swojego serca. Bowiem matka-Kościół przez ewangelizację i sakramenty rodzi Chrystusa – Słowo w swoich dzieciach i w świecie. Ta interpretacja wpłynęła zapewne na rozpowszechnienie nauczania o narodzinach Boga w Kościele i w ludzkiej duszy.

Taka interpretacja duchowa pozwala uniknąć wielu problemów związanych z interpretacją historyczną: nie chodzi już bowiem o ziemskie życie Chrystusa, ale o Jego narodziny w duszach. Ponadto pozwala łatwo wytłumaczyć różnicę pomiędzy Niewiastą a resztą Jej potomstwa, co okazuje się bardziej skomplikowane przy interpretacji Niewiasty jako Ludu Bożego. Jednak także i ona ma swoje słabe punkty. Jeśli analizowany fragment miałby mówić o narodzinach Chrystusa w duszach, jak wyjaśnić, że narodzone Dziecię zostaje porwane do Boga? Jak zobaczymy dalej, także i na to pytanie można znaleźć odpowiedź...

Natomiast o wyraźnej interpretacji maryjnej Niewiasty możemy mówić dopiero od V/VI wieku, bowiem wcześniejsze wzmianki nie są pewne. O takiej interpretacji wspomina św. Epifaniusz w IV wieku, ale sam wyraża wątpliwość, czy pewne analogie są słuszne, np. sam wątpi w poprawność interpretacji ucieczki na pustynię jako śmierci Maryi.

Generalnie uważa się, że pierwszym, który dostrzegł w Niewieście Maryję, ale jako figurę Kościoła (zatem przyjął on raczej interpretację maryjno-eklezjologiczną, o której powiemy dalej), był Quodvultdeus (Symb. 3,1.1-6) w V wieku, a następnie Ekumeniusz (Comm. in Apoc. 12,1).

¹ Por. J. BEN-DANIEL, *Towards the Mystical Interpretation of „Revelation 12”*, „Revue Biblique” 4(114) (2007), s. 595.

Taka interpretacja może wydawać się najbardziej logiczna, skoro tekst wyraźnie ukazuje Niewiastę jako Matkę Mesjasza. Ponadto właśnie w Ewangelii św. Jana Chrystus zawsze zwraca się do Matki słowem „Niewiasto”. Co więcej, Niewiasta ma pewne cechy indywidualne, a autor odróżnia ją od „reszty jej potomstwa” (por. Ap 12,17), którymi są wierni. Jednak już w starożytności różni autorzy odnosili się krytycznie do maryjnej interpretacji. Metodiusz (Symp. 8,5) i Andrzej z Cezarei twierdzili, że Dziecię nie może być utożsamiane z historycznym Chrystusem, a Jego Matka – z Maryją, gdyż Apokalipsa św. Jana odnosi się do teraźniejszości i przyszłości, a narodziny Jezusa dokonały się wcześniej, ponadto nie został On porwany do Boga zaraz po narodzinach. Inni dodawali kolejne zastrzeżenia: Niewiasta rodzi na niebie, a nie na ziemi, i to rodzi w bólach, ponadto pobyt na pustyni nie pasuje do losów Matki Jezusa². Późniejsi zwolennicy interpretacji mariologicznej odpowiadali, że 12. rozdział Apokalipsy św. Jana nie opisuje narodzin Jezusa w Betlejem, ale „bóle rodzenia” na Golgocie, gdy Maryja została Matką uczniów Jezusa. Jednakże – jak zauważa Michał Wojciechowski – trudno oczekiwać w tak wczesnej epoce obrazu triumfu Maryi, zatem lepiej traktować interpretację maryjną jako sens wywnioskowany³.

Od starożytności znany jest też pogląd, który obecnie jest najpowszechniej przyjmowany, że nie można do końca utożsamiać Niewiasty z analizowanego fragmentu ani z Maryją, ani z Kościołem (np. Kościół nigdy nie nazywa siebie Matką Jezusa, mimo że daje Go światu), ale że w tym symbolu zawiera się równocześnie Maryja i Kościół. Jest to tzw. interpretacja maryjno-eklezjologiczna – tak uważał np. wspomniany Quodvultdeus (Maryja jest figurą Kościoła), a ponadto Kasjodor, u którego jednak wydaje się, iż aspekt eklezjologiczny jest przeważający. Taka interpretacja nie byłaby obca myśli autorów biblijnych, wszak Jakub jest jednostkowym bohaterem, synem Izaaka, a zarazem w wielu tekstach zawiera w sobie całego Izraela; podobnie według wielu egzegetów Syn Człowieczy z Księgi Daniela (7,9-14) to zarazem konkretna

² Por. tamże, s. 596.

³ Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, „Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament”, t. 20, Częstochowa 2012, s. 271.

postać, jak i cały Izrael. Ponadto w późniejszej teologii nieraz ukazywano Maryję jako osobę historyczną i jako figurę teologiczną skupiającą w sobie Izraela wiernego Bogu oraz Kościół.

Bruno Maggioni⁴ słusznie podkreśla, że św. Jan lubi nakładać na siebie obrazy i zawierać jeden w drugim. Niewiasta to przede wszystkim Izrael, który wydaje na świat Mesjasza, ale też Kościół doświadczany przez przesładowania, a zarazem chroniony przez Boga. I wreszcie Niewiasta to Maryja, punkt przejściowy pomiędzy Starym a Nowym Testamentem.

Nic dziwnego, że taka synteza Maryi i Kościoła powstała właśnie w kręgu Janowym, w którym Maryja żyła do końca swoich dni. Kościół Janowy mógł patrzeć na Maryję i uczyć się od Niej „bycia Kościołem”, podobnie jak Jej cierpienia mogły pomóc młodemu Kościołowi zrozumieć cierpienia jego macierzyństwa.

Chyba dobrym podsumowaniem dotychczasowych rozważań są słowa Carla De Ambrogia⁵, iż egzegeza eklezjologiczna nie wyklucza egzegezy maryjnej, pod warunkiem że zachowa się należną jej rangę drugorzędną i podrzędną. Przejście od Synagogi do Kościoła dokonało się poprzez Maryję. Generalnie trzeba stwierdzić, że dziś dominuje interpretacja „zbiorowa” Niewiasty, choć nie wyklucza się pewnych odniesień do interpretacji mariologicznej. Dlatego trudno się zgodzić z takimi komentatorami, jak np. Edmondo Lupieri, którzy uważają interpretację maryjną za tak samo skrajną jak tę, która widzi w tej scenie apokalipsę żydowską bez elementów chrześcijańskich⁶.

Trzeba też wspomnieć o zupełnie innych – poza tymi najważniejszymi, które omówiliśmy – sposobach rozumienia 12. Rozdziału Apokalipsy św. Jana. Istnieją bowiem interpretacje (np. Hermann Gunkela), które próbują odczytać w omawianej scenie któryś z pogańskich mitów. W mitach kananejskich i babilońskich opowiada się o smoku z siedmioma głowami. Niektórzy komentatorzy podkreślali natomiast podobień-

⁴ Por. B. MAGGIONI, *L'Apocalisse. Per una lettura profetica del tempo presente*, Assisi 1988, s. 115.

⁵ Por. C. DE AMBROGIO, *L'Apocalisse*, Torino 1967, s. 76.

⁶ Por. E. LUPIERI (red.), *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 1999, s. 191.

stwa do mitów greckich, a konkretnie – do historii narodzin Apolla, którego chciał zabić jeszcze przed narodzeniem wąż Pyton, gdyż proroctwo mówiło, że Apollo pokona go i przejmie władzę nad wyrocznią w Delfach. Brzemienna Latona, matka Apolla, z pomocą Posejdona znalazła schronienie na Delos, a jej syn zabił później Pytona. Nie można zaprzeczyć, że pewne elementy tego mitu mogą kojarzyć się z obrazami z analizowanego fragmentu Apokalipsy św. Jana, jednak nawet jeśli mity mogły podsunąć pewne obrazy, sens jest zupełnie inny⁷.

Przyjrzyjmy się więc dokładniej obrazowi Niewiasty, by móc wyrobić sobie także własne zdanie w kwestii wyboru którejs z wspomnianych interpretacji.

Święty Jan podaje, że znak – a więc coś wymagające właściwego zrozumienia – ukazuje się na niebie, choć opisane wydarzenia będą ściśle dotyczyły ziemi. Zatem Niewiasta należy w pewien sposób do rzeczywistości niebiańskiej; co więcej, jest Ona obleczona w słońce, czyli spowita Bożym blaskiem, Bożą chwałą, wszak sam Stwórca jest światłem okryty jak płaszczem (por. Ps 104,2). Strona bierna czasownika wskazuje, że to Bóg przyobleka Niewiastę. W Księdze Izajasza znajdujemy takie wezwania do Jeruzolimy: „Powstań! Świeć, bo przyszło twe światło i chwala Pańska rozbłyska nad tobą. Bo oto ciemność okrywa ziemię i gęsty mrok spowija ludy, a ponad tobą jaśnieje Pan, i Jego chwała jawi się nad tobą. I pójdą narody do twojego światła” (60,1-3); „Twe słońce nie zajdzie już więcej i księżyc twój się nie zaćmi, bo Pan ci będzie światłością wieczną” (60,20).

Ciekawie interpretuje ten obraz Maria Szamot, twierdząc, że Niewiasta jest obleczona w słońce, gdyż jej posłannictwo to bycie źródłem światła dla świata⁸ (por. „Wy jesteście światłem świata” – Mt 5,14). Jednak gdy w późniejszej tradycji Kościoła interpretowano jego misję niesienia światła światu, używano raczej określenia *mysterium lunae*, bowiem Kościół, a także apokaliptyczna Niewiasta nie jaśnieje własnym światłem, ale Bożym, podobnie jak Niebieskie Jeruzalem w ostatnich rozdziałach tej księgi.

⁷ Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 269.

⁸ Por. M. SZAMOT, *Apokalipsa czytana dzisiaj*, Poznań 2018, s. 122.

Księżyc pod stopami Niewiasty interpretuje się niekiedy jako znak pewności, bezpieczeństwa oraz stabilnego oparcia. Pamiętajmy jednak, że starożytni zupełnie inaczej postrzegali symbol księżyca, który wciąż zmienia się w kolejnych kwadrach, dlatego był on symbolem zmienności i przemijania. To z tego powodu św. Jan napisze, że w Nowym Jerozalemie nie ma księżyca. Dla starożytnych posiadanie czegoś pod stopami to panowanie nad tym, zatem Niewiasta mająca pod stopami przemijanie uczestniczy w Boskiej wieczności i w przeciwieństwie do Smoka nie musi martwić się upływem czasu (Smok wie, że ma mało czasu). Niech nam wystarczy jako dowód interpretacja św. Grzegorza Wielkiego (*Moralia* 34,12): „Słońce reprezentuje światło prawdy, a księżyc zmienność rzeczy doczesnych. Kościół święty jest jakby obleczony w słońce, gdyż chroni go blask prawdy nadprzyrodzonej, a ma pod stopami księżyc, ponieważ jest ponad rzeczami doczesnymi”. Niektórzy komentatorzy zauważają też, że dla starożytnych księżyc wyznaczał granicę pomiędzy tym, co Boskie i wieczne, a tym, co przemijalne, zatem Niewiasta należy do Bożej wieczności.

Inni widzą tu też nawiązanie do starożytnych mitologii ukazujących bóstwa na swych atrybutach, zwłaszcza że księżyc był symbolem matki, jednak nie wydaje się to trafne, gdyż autor podkreśla fakt, iż Niewiasta ma księżyc pod stopami, i nigdzie nie sugeruje, jakoby sama Niewiasta była istotą boską!

To jednak fakt, że znak Niewiasty jest paradoksalny, bowiem widzimy słońce równocześnie z księżycem i gwiazdami! Dlatego nieraz określa się Niewiastę jako „królową kosmosu”. Na głowie Niewiasty dostrzegamy wieniec, znak zwycięstwa, złożony z 12 gwiazd, co stanowi wyraźną aluzję do snu Józefa (por. Rdz 37,9), który widział swoich braci jako gwiazdy, a rodziców – jako słońce i księżyc. Znak ten odsyła więc do 12 pokoleń Jakuba jako obrazu zwycięskiego Ludu Bożego wszystkich czasów w eschatologicznej doskonałości.

Niewiasta jest brzemienna. Na kartach biblijnych brzemiennosc wielokrotnie przyjmuje znaczenie symboliczne, wskazując na niezwykle Boże działanie, gdy nagle rodzi się nowa rzeczywistość. Używano tego obrazu, mówiąc o wyjściu z Babilonu, a także zapowiadając czasy mesjańskie.

Jezus również porównał smutek uczniów wobec Jego odejścia do cierpienia rodzącej kobiety, która jednak zapomina o bólu, gdy widzi narodzone dziecko (por. J 16,20-22). Trzeba jednak przyznać, że gdy w Księdze Izajasza Izrael ukazuje siebie jako rodzącą kobietę, efekt brzemienności jest zgoła odmienny od tego w 12. rozdziale Apokalipsy św. Jana, bowiem Izrael wyznaje swoją słabość i bezsilność: „Panie, w ucisku szukaliśmy Ciebie, słałiśmy modły półgłosem, kiedy Ty chłostałeś. Jak brzemienna bliska chwili rodzenia wije się, krzyczy w bólach porodu, takimi staliśmy się przed Tobą, o Panie! Poczęliśmy, wiliśmy się z bólu, jakbyśmy mieli rodzić; ducha zbawczego nie wydaliśmy ziemi i nie przybyło mieszkańców na świecie” (Iz 26,16-18). Warto jednak dodać początek następnego rozdziału, w którym dostrzeżemy wyraźne podobieństwo do fragmentu Apokalipsy św. Jana: „W ów dzień Pan ukarze swym mieczem, twarzym, wielkim i mocnym, Lewiatana, węża płochliwego, Lewiatana, węża zwiniętego; zabije też potwora morskiego” (Iz 27,1). Zatem zwycięstwo nadejdzie, ale dokona się mocą Bożą. Pan sam da znak, gdy ze słabego ludu narodzi się Mesjasz. I rzeczywiście, w Nowym Przymierzu Kościół ma świadomość, że daje Chrystusa ludziom przez głoszenie słowa Bożego i sakramenty, a dokonuje się to w bólach trudności i prześladowań. Warto podkreślić, że użyte przez autora słowa: „woła, cierpiąc bóle i męki rodzenia” (Ap 12,2) nie oznaczają okrzyków z bólu, lecz wołanie – ogłaszanie, zatem mimo cierpień Kościół nieustannie głosi Chrystusa.

Jeśli natomiast odniesiemy ten obraz do Maryi, trzeba tu widzieć przede wszystkim Jej cierpienie na Golgocie, gdy swoim zbolałym sercem towarzyszyła Synowi w dziele, z którego rodził się nowy Lud Boży. Trudno bowiem przypuszczać, by św. Jan w tak drastyczny sposób opisywał narodziny Chrystusa. Ponadto gdyby ten tekst odnosił się do wydarzeń z Betlejem, wyraźnie przeczyłby części tradycji teologicznej o bezbolesnych narodzinach Zbawiciela.

Tymczasem pojawia się drugi bohater tej sceny, którego autor szybko zidentyfikuje nam jako Szatana: jest to siedmiogłowy Smok. Nie wyobrażajmy go sobie jak typowego smoka z naszych legend, podobnego do dinozaura... Dla starożytnych smok miał bowiem postać węży. Nie jest to jednak zwykły wąż, bo on również ukazuje się na niebie, co

więcej – ogonem strąca trzecią część gwiazd. Chce w ten sposób zburzyć porządek kosmiczny ustalony przez Boga (niektórzy widzą tu też obraz upadku aniołów, albo – i to byłaby dla nas ciekawsza interpretacja – strącenia tych, którzy powinni innym świecić jak gwiazdy, a tymczasem tracą blask). Smok strąca gwiazdy jakby od niechcenia, samym ruchem ogona... Następnie przystępuje do frontalnego ataku, usiłując pożreć Dziecię narodzone z Niewiasty. Jak słusznie zauważa Carlo De Ambrogio, wydaje się, że Dziecię Niewiasty jest skazane na porażkę, czyli pożarcie przez Smoka, ale to tylko złudzenie. I tak dzieje się w przypadku wszystkich dzieci Bożych zrodzonych w łonie Kościoła⁹. Syn Niewiasty ma wyraźne cechy mesjańskie, realizuje proroczy Psalm 2 – będzie paś narody różgą żelazną. Zaskakująca jest jednak bierność w opisie Dziecięcia. Autor nie wspomni ani słowem o Jego działalności czy cudach. Doda jedynie, że zostało porwane do Boga i Jego tronu, zatem żadna siła szatańska nie może Mu zaszkodzić. To szybkie przejście od narodzin Syna Niewiasty do Jego porwania do Boga zdaje się popierać hipotezę, iż mówimy tu o „narodzinach” na Gólgocie, a zatem autor streszcza nam misterium paschalne aż do wniebowstąpienia. Nie wszyscy jednak przyjmują taką interpretację. David E. Aune¹⁰ zauważa, że wniebowstąpienie nie jest nigdy ukazane jako ocalenie przed Szatanem. Natomiast Maria Szamot widzi w Dziecięciu nie tyle Chrystusa w Jego ziemskiej misji, ile raczej Chrystusa głoszonego w misji Kościoła, sięgającej „aż do tronu” Boga¹¹.

Po nieudanej próbie zabicia Syna Niewiasty gniew Smoka skieruje się ku niej samej, dlatego ucieka Ona na pustynię. O tej ucieczce czytamy dwukrotnie, zaraz po wyżej omawianej scenie, a także nieco dalej, po walce Michała ze Smokiem. Prawdopodobnie jest to literacki dublet.

W obu wersetach mówiących o pustyni (12,6.14) wspomina się, że Bóg przygotował tam miejsce dla Niewiasty, by się nią opiekować. Pustynia w myśli biblijnej jest miejscem próby i kuszenia, a zarazem dojrzewania więzi między Bogiem a ludem. Pustynia była też celem ucieczki prześla-

⁹ Por. C. DE AMBROGIO, *L'Apocalisse*, dz. cyt., s. 78.

¹⁰ Por. D. E. AUNE, *Revelation 6-16*, Dallas 1998, s. 689.

¹¹ Por. M. SZAMOT, *Apokalipsa czytana dzisiaj*, dz. cyt., s. 126.

dowanych, wiernych Bogu (Eliasz, wierni czasów machabejskich), bowiem pościg przez tereny pustynne był szczególnie uciążliwy.

W opisie pobytu Niewiasty na pustyni znajdziemy wiele aluzji do wyjścia Izraela z Egiptu i jego pobytu na pustyni. Przy zawieraniu przymierza synajskiego Bóg zapewniał wiernych, że niósł ich na skrzydłach orła (por. Wj 19,4; Pwt 32,11), natomiast Niewiasta otrzymuje (dano jej – czyli sprawcą działania jest Bóg) wielkie skrzydła orła i sama unosi się na nich. Trudno powiedzieć, czy trafna jest interpretacja niektórych komentatorów sugerujących, że podczas gdy Izrael był niesiony jak nieporadne pisklęta, Kościół jest już dojrzały, zdolny do samodzielnego lotu. Na pustyni Bóg zapewnia Niewieście pożywienie. Podobnie jak niegdyś karmił Izraela na pustyni, tak teraz karmi Kościół swym słowem i sakramentami. Co więcej, użyty tu czasownik *trepho* oznacza nie tylko „karmić”, ale też „wychowywać, pomagać w rozwoju”.

Smok usiłuje pokonać Niewiastę, wypuszczając rzekę, która miała ją pochłonąć. Ogrom wód nieraz jest biblijnym obrazem wrogich sił: „Ogarnęły mnie fale śmierci i zatrwożyły mnie odmęty niosące zagładę” (Ps 18,5). Jednak ziemia pochłania wyslaną przez Smoka rzekę. Zauważmy, że po grzechu Adama, gdy człowiek zbuntował się przeciw Bogu, ziemia zbuntowała się przeciw człowiekowi, rodząc osty i ciernie. Teraz natomiast, w odkupionej, eschatologicznej rzeczywistości ziemia znów okazuje się sprzymierzeńcem Niewiasty. Niektórzy widzą w tej scenie aluzję do przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone i podkreślają, że podobnie jak ziemia pochłonęła Egipcjan (por. Wj 15,12), tutaj ziemia pochłonęła zabójczą rzekę. Obraz znikającej rzeki nie był niczym nowym dla ludzi Biblii, którzy znali strumienie nagle zapadające się w szczeliny ziemi. Natomiast Edmondo Lupieri sugeruje, że Smok próbuje naśladować Boga, który niegdyś zesłał potop¹². Obraz ocalenia jest bardzo wymowny. Lud Boży rozumiany całościowo jest chroniony przez Boga przed niszczycielskim działaniem Smoka, jednakże – jak zauważa Carlo De Ambrogio – Bóg chroni Kościół, ale to nie oznacza całkowitej wolności od problemów, bowiem „Bóg obiecał Kościołowi nieomyślność,

¹² Por. E. LUPIERI (red.), *L'Apocalisse di Giovanni*, dz. cyt., s. 201.

ale nie obiecał doskonałego zdrowia”¹³. Spotkałam się też kiedyś z interpretacją mariologiczną tej sceny, gdzie dopatrywano się niepokalanego poczęcia jako źródła wolności Maryi od wpływu Smoka, ale trudno sądzić, by był to sens zamierzony przez autora w tamtych czasach.

Smok ponosi więc kolejną klęskę. Nie udał mu się atak na Dziecię Niewiasty, został strącony przez Michała Archaniola, nie pokonał również Niewiasty. Przystępuje więc do ostatniego ataku, którego celem jest każdy z nas. Staje do walki z resztą potomstwa Niewiasty.

Jest to ciekawe określenie, bowiem w tamtym kręgu kulturowym zawsze mówiono o potomstwie mężczyzny, więc może słusznie widzi się tu nawiązanie do Protoewangelii, gdzie Niewiasta to Ewa i ludzkość, a zapowiadane potomstwo pokona węża. Potomstwo Niewiasty to ci, „co strzegą przykazań Boga i mają świadectwo Jezusa” (Ap 12,17). Te dwa określenia możemy uznać albo za paralelizm, którego oba człony odnoszą się do Kościoła, albo pierwszy werset odnosiłby się do ludu Bożego Starego Testamentu (przykazania – Dekalog), a drugi – do ludu Nowego Testamentu. W 13. rozdziale Smok dobierze sobie do tej walki dwie sojuszniczki – Bestie: władzę polityczną, która zabija i więzi wiernych, oraz ogłupiającą propagandę, która sieje zamęt w umysłach wiernych. Walka trwa...

* * *

Myślę, że to krótkie omówienie apokaliptycznego obrazu pomogło zrozumieć złożoność jego interpretacji. Analiza poszczególnych elementów tego fragmentu odsyła nas najczęściej do rzeczywistości Ludu Bożego, wiernego i prześladowanego, dającego Chrystusa światu. Nie da się jednak nie dostrzec w tym obrazie najpiękniejszej przedstawicielki Ludu Bożego, Tej, która jako jedyna ma prawo do dosłownego tytułu Matki Mesjasza. To od Niej Kościół uczy się posłuszeństwa i wierności Bogu, zwłaszcza w trudnych chwilach. Jak pięknie podsumowuje Maria Szamot: „Im bardziej Kościół będzie podobny do Maryi, im więcej będzie w nim Jej świętości i niewinności, tym lepiej zdoła oddalić się od ataków węża”¹⁴.

¹³ C. DE AMBROGIO, *L'Apocalisse*, dz. cyt., s. 85.

¹⁴ M. SZAMOT, *Apokalipsa czytana dzisiaj*, dz. cyt., s. 131.

Bibliografia

- Aune D. E., *Revelation 6-16*, Dallas 1998.
- Ben-Daniel J., *Towards the Mystical Interpretation of „Revelation 12”*, „Revue Biblique” 4(114) (2007), s. 594-614.
- De Ambrogio C., *L'Apocalisse*, Torino 1967.
- Lupieri E. (red.), *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 1999.
- Maggioni B., *L'Apocalisse. Per una lettura profetica del tempo presente*, Assisi 1988.
- Ravasi G., *Apocalisse*, Casale Monferrato 2000.
- Szamot M., *Apokalipsa czytana dzisiaj*, Poznań 2018.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, „Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament”, t. 20, Częstochowa 2012.

Dr Danuta Piekarz – biblistka, italianistka, wykładowca na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II, współpracuje z Centrum Formacji Duchowej w Krakowie, prowadzi spotkania Grupy Biblijnej „Sychar”.

ks. Marek Gilski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0003-4588-2038; e-mail: marek.gilski@upjp2.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.003.13716>

WYZWANIA MARIOLOGII XXI WIEKU

CHALLENGES OF MARIOLOGY IN THE 21ST CENTURY

Abstrakt

Celem artykułu jest wskazanie najważniejszych wyzwań stojących przed mariologią XXI wieku. Tekst składa się z pięciu części. Prezentuje Matkę Pana w kontekście: transcendentaliów, zmagania o kulturę życia, inspiracji płynących z Biblii, różnic kulturowych oraz informatyzacji.

Słowa kluczowe: mariologia, współczesność, wyzwania

Abstract

The purpose of this article is to point out the most important challenges facing Mariology in the 21st century. The text consists of five parts. It presents the Mother of the Lord in the context of: transcendentals, the struggle for a culture of life, inspiration from the Bible, cultural differences, and informatization.

Keywords: Mariology, contemporaneity, challenges

Kardynał Paul-Émile Léger z Kanady, występując w listopadzie 1964 roku w auli soborowej w czasie dyskusji nad dokumentem o formacji seminaryjnej, przestrzegał przed tworzeniem przez Kościół sztucznego świata. Kładł natomiast nacisk na konieczność dobrego poznania problemów, myślenia i języka rzeczywistego świata, któremu winno się głosić Ewangelię. Zachęcał wszystkie dyscypliny teologiczne do dialogu ze światem¹. Te słowa nie uległy dezaktualizacji. Także mariologia nie powinna być odseparowana od aktualnych problemów i winna odpowiadać na wyzwania współczesności.

Pięć kontekstów wydaje się istotnych z punktu widzenia konstruowania mariologii podejmującej współczesne wyzwania: a) transcendentalia; b) zmaganie o kulturę życia; c) inspiracje biblijne; d) różnice kulturowe; e) informatyzacja.

1. Maryja w kontekście transcendentaliów

W historii postać Maryi prezentowano na różne sposoby. Najczęściej Matka Pana była postrzegana w kluczu dobra i prawdy. Stanowiła więc przede wszystkim wzór do naśladowania i ten wymiar mariologii od czasów św. Augustyna i św. Ambrożego znalazł istotne miejsce w teologii Kościoła². Odkrywanie prawdy o Jezusie Chrystusie prowadziło z kolei do jeszcze lepszego poznawania Jego Matki. Klucz poznania (prawda, dogmaty) i klucz dobra (wzór do naśladowania) odegrały i nadal odgrywają dużą rolę w mariologii.

XX wiek jest wielkim powrotem do mariologii piękna, znanej z patrystyki, a potem nieco zaniedbanej. Najstarsze teksty patrystyczne nazywają Maryję piękną owieczką, z której został zrodzony piękny baranek³. Ostatnie kilkadziesiąt lat ożywiło i pogłębiło ten wymiar mariologii

¹ Por. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, pars VII, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, s. 708-710.

² Por. M. GILSKI, *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, Lublin 2006, s. 98-112. Słynne jest adagium św. Augustyna: *Sed honorare et non imitari nihil est aliud quam mendaciter adulari* („Czczyć, a nie naśladować, to mówić fałszywe pochlebstwa”).

³ MELITON Z SARDES, *De Passione* 71, SC 123, 98.

i do dziś odgrywa on znaczącą rolę. Odzyskanie paradygmatu piękna dla współczesnej teologii zawdzięczamy przede wszystkim Matthiasowi Josephowi Schebeenowi i Hansowi Ursowi von Balthasarowi. Wydaje się, że ten nurt myślenia o Matce Pana ma jeszcze w sobie ogromny potencjał⁴.

Droga piękna (*via pulchritudinis*) jest istotnym elementem współczesnej mariologii. Trudno sobie wyobrazić inne mówienie o Matce Pana niż w kluczu piękna. Niewątpliwie ta kategoria jest niezwykle ważna. Rodzi się pytanie, o jakie piękno chodzi. Tu z pomocą przychodzi mariologia patrystyczna, która ukazywała zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne piękno Matki Pana, nazywając Ją również Rodzicielką piękną⁵. Obok odwoływania się do języka piękna należałoby jeszcze ukazywać samą Matkę Jezusa jako osobę piękną i rodzącą Tego, który jest piękny.

Trudno powiedzieć, w jakim kierunku pójdą zmiany kulturowe. Nie da się wykluczyć, że przed nami etap kultury brzydoty. Może trzeba będzie iść za przykładem św. Benedykta z Nursji, który w obliczu dekadencji kultury odszedł „na pustynię” i zaczął przygotowywać siebie i innych na kolejną epokę. Kolejne wieki doceniły wkład św. Benedykta. Czy taka jest rola współczesnych chrześcijan? Tworzenie piękna, choćby niedocenianego dziś, z przekonaniem, że kolejna epoka je odkryje?

A może czasy współczesne mają swój zupełnie nowy paradygmat piękna i nie chodzi w nim bynajmniej o wspaniałą muzykę czy wybitne dzieła sztuki, a bardziej o piękno danej teorii, o jej wewnętrzną harmonię. Być może chodzi o piękno związane z prostotą, z brakiem skomplikowania. Wydaje się, że traktowanie współczesnej kultury jedynie jako nośnika tradycyjnego piękna to za mało. Trzeba tę kategorię na nowo przemyśleć. Czy program komputerowy może być piękny? Czy w zapisie liczb może być pewna estetyka? Czy prawa przyrody są piękne? Czy pewne idee mogą być wewnętrznie piękne? Na te pytania warto szukać odpowiedzi.

⁴ Por. M. GILSKI, *Piękno Maryi w pismach greckich Ojców Kościoła*, „Salvatoris Mater” 1-4 (2013), s. 23-30.

⁵ Por. CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Ad Reginas* 12, PG 76, 1213; cyt. za: S. A. CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum*, pars II, Burgos 1970, s. 352; CHRZYB, *De Annuntiatione* 2; cyt. za: S. A. CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum*, pars IV/1, Burgos 1976, s. 578.

Piękno Maryi można pojmować w kluczu wewnętrznej harmonii i przezwyciężania dylematów. Rozważanie w sercu, o którym wspomina Ewangelia św. Łukasza (por. 2,19.51), to przecież nic innego jak poszukiwanie spójności pomiędzy zewnętrznym doświadczeniem a wewnętrznym rozeznaniem. Piękno może więc być związane z harmonią między tym, co wewnątrz, i tym, co na zewnątrz.

Ze znanych transcendentalistów – dobra, prawdy, piękna i jedności – ta ostatnia kategoria, czyli jedność, wydaje się warta głębszej refleksji, gdyż może być ważnym wymiarem mariologii XXI wieku. Ta perspektywa obecna w patrystyce – gdzie Maryja jest nazywana Matką wszystkich żyjących, na wzór Ewy – zasługuje na pogłębienie. Matka Pana wydaje się dziś ważnym pomostem na drodze do chrześcijaństwa, integrującym ludzkość i prowadzącym do Chrystusa.

Podjmuje się współcześnie różne próby integracji ludzi, narodów, wspólnot. Chodzi o jedność na różnych poziomach: ekonomii, kultury itp. Globalizacja pozostaje z tymi nurtami w ścisłym związku.

To nie przypadek, że Maryja ukazuje się także ludziom niebędącym chrześcijanami. To nie przypadek, że ukazała się w Fatimie, która to nazwa odsyła do córki Mahometa. Nie jest przypadkiem odkrywanie Maryi przez ludzi różnych religii. Nie są też przypadkiem ruchy oddolne zarówno w islamie (nie chodzi o doktrynę, ale o zachowania wyznawców Mahometa)⁶, jak i w innych wyznaniach chrześcijańskich. Objawienia

⁶ G. GHARIB, *Musulmanes*, w: S. de Fiores, S. Meo (red.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid 1988, s. 1453-1454: „Otra manifestación de admiración y devoción a María es el respeto que los musulmanes han tenido siempre, y continúan manifestando, hacia los santuarios de peregrinación mariana en los países en que conviven con cristianos: Siria, Líbano, Palestina, Irak, Turquía, Egipto, África del Norte, India, Pakistán, etc. Con ocasión de las festividades marianas, los musulmanes acuden en gran número a una imagen milagrosa de la Señora, o a un santuario, y si no toman parte en los oficios religiosos, al menos manifiestan su devoción a través de oraciones, ofrendas, exvotos, etc. Incluso los santuarios marianos de occidente, sobre todo los de Lourdes y Fátima, son frecuentemente visitados por musulmanes (...) Estas y otras manifestaciones de veneración, aunque limitadas a un nivel popular como expresiones de religiosidad y de culto a los santos (no admitido por el islam oficial y, por tanto, condenado por los reformistas), son coherentes con la actitud del mismo Mahoma, el cual, a lo largo de su vida, siempre mostró una admiración constante por la persona y figura de María”.

maryjne z lat 1968 i 1986 były przeżywane w wierze tak przez muzułmanów, jak i chrześcijan⁷. W protestantyzmie rodzą się nowe formy czci Maryi, a nawet zgromadzenia ukierunkowane na Jej naśladowanie. Matka Pana jest postrzegana jako swoja z racji ukazywania się ludziom w różnych karnacjach, postaciach, strojach. To wszystko sprawia, że jawi się ona jako bliska ludziom różnych kultur i religii⁸.

Temat jedności i braterstwa ludzi, silnie akcentowany przez papieża Franciszka, wydaje się ściśle związany z refleksją mariologiczną⁹. Ceniąc perspektywę braterstwa, opartą mocno o Pismo Święte – wszyscy bowiem jesteśmy stworzeni przez Boga – pojawiają się tacy, którzy w oparciu o apokryfy (*Ewangelia Pseudo-Mateusza*)¹⁰ próbują się spotkać z wyznawcami islamu np. przy daktylu. Nad rozumieniem Maryi jako Matki Jedności trzeba będzie się jeszcze pochylić, żeby lepiej zrozumieć Jej wkład w jedność nie tylko chrześcijan, ale i wszystkich ludzi, zarówno w pokój między narodami, jak i w ludzkim wnętrzu. To przestrzeń do dalszych badań naukowych.

⁷ O. F. A. MEINARDUS, *The Virgin Mary as mediatrix between Christians and Muslims in the Middle East*, „Marian Studies” 47 (1996), s. 88-101.

⁸ J. C. R. G. PAREDES, *Mariologia w drodze. Perspektywy mariologiczne u progu XXI wieku*, „Salvatoris Mater” 1 (2005) s. 253-254.

⁹ „I jak Maryja, Matka Jezusa, chcemy być Kościołem, który służy, który wychodzi z domu, który wychodzi ze swoich świątyń, ze swych zakrystii, aby towarzyszyć życiu, podtrzymywać nadzieję, być znakiem jedności (...), aby przerzucać mosty, obalać mury, siał pojednanie”. FRANCISZEK, Encyklika *Fratelli tutti* o braterstwie i przyjaźni społecznej, Rzym 2020 (dalej: FT), 276; „Kościół powołany do urzeczywistniania się w każdej sytuacji i obecny na przestrzeni wieków w każdym miejscu Ziemi – a to znaczy «katolicki» – wychodząc z własnego doświadczenia łaski i grzechu, może obejmować piękno zaproszenia do powszechnej miłości. Obchodzi nas bowiem wszystko, co ludzkie. (...) Gdziekolwiek zbierają się kongresy międzynarodowe dla ustanowienia praw i obowiązków człowieka, chętnie, jeśli to możliwe, bierzemy udział w obradach, poczytując to sobie za zaszczyt. Dla wielu chrześcijan ta droga braterstwa ma także Matkę, której imię brzmi Maryja. To powszechne macierzyństwo otrzymała pod krzyżem (por. J 19,26), a Jej uwaga skierowana jest nie tylko na Jezusa, ale także na «resztę jej potomstwa» (Ap 12,17). Mocą Zmartwychwstałego pragnie zrodzić nowy świat, w którym wszyscy bylibyśmy braćmi, w którym byłoby miejsce dla każdego odrzuconego z naszych społeczeństw, w którym jaśniałyby sprawiedliwość i pokój”. FT 278.

¹⁰ Według apokryfów Święta Rodzina w drodze do Egiptu jadła daktyle.

Ważne miejsce w tej refleksji zajmują rozważania papieża Benedykta XVI na temat Maryi jako Królowej pokoju. Jest Ona Matką Księcia pokoju, sama jest napełniona Duchem pokoju, jest Nauczycielką pokoju i jego Orędowniczką¹¹.

2. Mariologia w kontekście zmagania o kulturę życia

Temat życia, obecny w patrystyce, jest nieco zaniedbany we współczesnej mariologii. Ojcowie Kościoła postrzegali Maryję jako Matkę Życia, którym jest Jezus. Widzieli Ją również jako chorega¹² życia (św. Andrzej z Krety), kwiat życia (anonimowy autor, VI wiek), przyjmującą życie (Pseudo-Makary) i opiekunkę życia (św. Andrzej z Krety)¹³. Mówienie o Maryi zawsze odsyła do Syna, do dziecka, do nowego życia. Mariologia zasługuje na pogłębioną refleksję i jest naprawdę ważna z punktu widzenia różnych tendencji w kulturze. Odsyła bowiem do tematyki życia¹⁴.

Temat życia jest dziś bardzo ważny i ściśle wiąże się z macierzyństwem. Refleksja mariologiczna wydaje się dziś bardzo ważnym elementem walki o kulturę życia. Rozwój mariologii może pomóc w tym zderzeniu kultury życia i kultury śmierci.

Matka Pana już przez św. Ireneusza z Lyonu i Tertuliana była nazywana czystą ziemią, z której narodził się Zbawiciel. Perspektywa ekologiczna znajduje silny impuls w mariologii. Czysta ziemia to – idąc za znacze-

¹¹ Por. A. WOJTCZAK, *Królowa pokoju w nauczaniu Benedykta XVI*, „Salvatoris Mater” 1-4 (2018), s. 78-99.

¹² Greckie pojęcie *choregos* oznacza przewodnika, ale także kogoś, kto ponosi wszelkie koszty związane z danym przedsięwzięciem.

¹³ Por. M. GILSKI, *Maryja, Matka życia, w przepowiadaniu Ojców Kościoła*, w: J. Kumala (red.), *Maryja – Matka życia. Pobożność maryjna w służbie Ewangelii życia. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater” (Licheń Stary, 21-22 XI 2008 r.)*, Licheń Stary 2010, s. 34-38. Określenie „opiekunka życia” (gr. imiesłów od czasownika *prokseneo*) jest interesujące, ponieważ nawiązuje do opieki nad obcokrajowcem, który nie ma żadnych praw.

¹⁴ Por. M. GILSKI, *Maryja, Matka życia, w przepowiadaniu Ojców Kościoła*, dz. cyt., s. 38-40.

niem greckiego terminu *katharos* – ziemia bez domieszki, sama ziemia¹⁵. W tym kluczu warto odczytać postulatory papieża Franciszka. Chodzi o ekologię integralną, o czystość intencji, czystość od grzechu, troskę o każde stworzenie i troskę o jego ochronę przed wszelkim zanieczyszczeniem, w tym przede wszystkim przed brudem grzechu.

Ekologia, jedność, życie – to ważne terminy dla świata współczesnego. Odczytywanie mariologii w tych kluczach wydaje się pokazywać jej aktualność. Za mało wiąże się niepokalane poczęcie z ekologią. Absolutna czystość Maryi, brak domieszki zła i całkowicie czysta intencja to wymiary, które pozwalają widzieć w Maryi wzór ekologii ludzkiej. Warto te aspekty podkreślać, nie ograniczając się jedynie do myślenia o środowisku zewnętrznym.

Chrześcijaństwo w epoce ojców Kościoła przejmowało pojęcia obecne w kulturze i nadawało im głębszy sens. Dziś dochodzi do procesu odwrotnego. Pojęcia związane z wielowiekową chrześcijańską tradycją tracą sens religijny. Tak stało się np. z pojęciem filantropii. Ojcowie Kościoła nazywali Jezusa „filantropem” („miłośnikiem ludzi”)¹⁶. Pewne pojęcia nie mają już religijnego sensu. Warto jednak skorzystać z cennej intuicji pierwszych chrześcijan i nośnym współcześnie terminom nadać również religijne znaczenie. Wydaje się, że można byłoby tak uczynić np. w odniesieniu do ekologii.

Ekologia, do której niektórzy czują awersję, a inni postrzegają ją jako temat zastępczy, wymaga bardziej pogłębionej i poszerzonej refleksji. To szansa na mówienie o czystości i nieskalaności wszelkich sfer życia – i ciała, i ducha – zarówno w przypadku środowiska, w którym człowiek żyje, jak i środowiska, jakim sam człowiek jest. W ten nurt myślenia mariologia może mieć znaczący wkład.

¹⁵ Na temat Maryi jako symbolu matki ziemi: por. Ł. SAMIEC, *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*. Projekt soteriologii profetycznej w świetle teologii latynoamerykańskiej, Kraków 2019, s. 54-57. W kontekście macierzyństwa tellurycznego autor omawia kwestię Pachamamy i jej roli w kulturze latynoamerykańskiej.

¹⁶ Na temat współzawodnictwa pogaństwa z chrześcijaństwem w kwestii miłosierdzia w czasach Juliana Apostaty: por. BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej, Rzym 2005, 24.

3. Mariologia w kontekście inspiracji biblijnych

Diagnostując problemy współczesności, nie sposób nie dostrzec kwestii demograficznych, braku dzieci w coraz liczniejszych małżeństwach czy migracji ludzi. Mariologia biblijna daje impuls do mierzenia się z tymi problemami¹⁷.

Nowy Testament nadaje kierunek myśleniu o tych kwestiach. Jezus jest przecież dzieckiem naturalnym Maryi i dzieckiem adoptowanym przez Józefa. Może za mało podkreśla się kategorię adopcji w przypadku Syna Bożego. Święta Rodzina to model rodziny 2+1. Coraz mniej dziś rodzin wielodzietnych, a coraz więcej rodzin z jednym dzieckiem lub dwojgiem dzieci. Niezależenie do wielu problemów pobocznych i różnych trudności o charakterze społecznym czy zdrowotnym, trzeba na nowo podkreślić, że wiele rodzin żyje dla jednego dziecka. I w niejednej rodzinie powtarza się dramat Świętej Rodziny, czyli utrata jedyne- go dziecka. Obserwując liczne migracje ludności w trosce o bezpieczeństwo i lepszy byt, nie sposób nie odnieść się do ucieczki Świętej Rodziny do Egiptu przed prześladowaniami ze strony Heroda¹⁸. W wielu rodzinach dochodzi również do odejścia jedyne- go dziecka z domu po to, aby pójść za odkrytym powołaniem. Matka Pana jest wzorem akceptacji planów Boga w odniesieniu do Dziecka.

Mariologia biblijna domaga się nowego odczytania z perspektywy życia współczesnych ludzi. Liczni teologowie latynoamerykańscy postrzegają Świętą Rodzinę jako rodzinę żyjącą na marginesie życia społecznopolitycznego, rodzinę biedną. Ta rodzina jest bliska wielu ludziom

¹⁷ Biblijny klucz myślenia o Maryi wyraźnie widać w refleksji Benedykta XVI. Por. A. WOJTCZAK, *Serva Domini. Z maryjnego nauczania Benedykta XVI*, Poznań 2013, s. 265-266.

¹⁸ „Życie wspólnotowe, czy to w rodzinie, w parafii, we wspólnocie zakonnej czy w jakiegokolwiek innej, składa się z wielu drobnych codziennych szczegółów. Na tym polegało życie świętej wspólnoty, jaką tworzyli Jezus, Maryja i Józef, w której w sposób modelowy odzwierciedlało się piękno jedności trynitarnej. To samo miało miejsce w życiu wspólnotowym, jakie prowadził Jezus ze swoimi uczniami i ludźmi prostymi”. FRANCISZEK, *Adhortacja apostołska Gaudete et exsultate* o powołaniu do świętości w świecie współczesnym, Rzym 2018, 143.

zmarginalizowanym społecznie, niemającym żadnego wpływu na sprawy tego świata¹⁹. Ogłoszony przez papieża Rok św. Józefa, ale także Rok Rodziny skłania do pogłębionej refleksji w tych kontekstach. Warto przyrzeć się na nowo pomijanym zazwyczaj aspektom życia Świętej Rodziny.

4. Mariologia w kontekście różnic kulturowych

Etap wielkich syntez mamy już chyba za sobą. Obok idei wskazanych przez Pismo Święte i obok współczesnych wyzwań, związanych ze znakami czasu, mariologia wpisana w kulturę wydaje się być kierunkiem wartym rozwijania i pogłębiania. Obok wielkich tematów aktualnych dla ludzkości istnieją też ważne tematy aktualne dla środowisk lokalnych, dla poszczególnych kontynentów, dla różnych regionów czy miejscowości. To z kolei wzywa do refleksji nad miejscem Maryi we wspólnotach lokalnych, nad doświadczeniem Jej obecności tu i teraz we własnym środowisku. Jednym słowem chodzi o kontekstualność mariologii.

Mariologia nigeryjska, co odślaniają bronione w ostatnich latach doktoraty z teologii, skoncentrowana jest mocno na historii i doświadczeniach religijnych tego kraju. Konieczność konfrontacji z islamem sprawiła, że w katechezie o Maryi akcentuje się walkę ze zwolennikami Mahometa. Ta konfrontacja dokonuje się na dwóch polach: przypominaniu o zwycięstwie pod Lepanto (perspektywa historyczna) oraz skoncentrowaniu na modlitwie różańcowej²⁰.

Latynoamerykańskie ujęcie Matki Pana koncentruje się na kwestiach ubóstwa, marginalizacji, wykluczenia, ale jest także dobrym przykładem podejmowania prób inkulturacji²¹.

¹⁹ J. C. R. G. PAREDES, *Mariología*, Madrid 1999, s. 7-31.

²⁰ Por. D. OKEKE EZE, *The Identity and Mission of the Catholic Priest in Contemporary Nigerian Socio-cultural Context*, written under supervision of rev. dr hab. Antoni Nadbrzeźny, prof. KUL, Lublin 2021.

²¹ Por. Ł. SAMIEC, *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*, dz. cyt. Szerokie omówienie nie tylko współczesnej mariologii latynoamerykańskiej, ale i perspektywy historycznej.

Mariologia polska jest ściśle związana z pielgrzymkami, z peregrynacjami obrazu Maryi, z silnym wymiarem narodowym, z orientacją przede wszystkim na kulcie (nabożeństwa różańcowe, majowe). Przemiany po 1989 roku zachęcają do ponownego przemyślenia miejsca Matki Pana w refleksji teologicznej. Zmieniły się realia, ale nowa sytuacja nie znajduje szerszego odzwierciedlenia w mariologii. A może, mówiąc precyzyjniej, brak jest przełożenia ważnych publikacji na temat Matki Pana na życie Kościoła w Polsce²².

Nie tylko mariologia, ale i cała teologia wymaga konfrontowania jej z rzeczywistością. Jesteśmy teraz w momencie odkrywania nowych paradygmatów z racji tempa zmian kulturowych. Tu czeka nas mnóstwo pracy, aby nadażyć i odpowiedzieć na przemiany dokonujące się w świecie. Nie ma gotowych recept. Wydaje się jednak, że sytuacja Kościoła w wielu częściach świata coraz bardziej zacznie przypominać czasy początków chrześcijaństwa. Do niektórych idei prezentowanych przez ojców Kościoła będzie można, a nawet trzeba wrócić. Jednakże zmiany w obszarze kulturowym sprawiają, że nie da się kopiować tego, co było kiedyś, bo wyzwania, które niesie kultura informatyczna, są zupełnie nowe.

5. Mariologia w kontekście informatyzacji

Przemiany społeczne skłaniają do poważnej refleksji nad miejscem Maryi we współczesnej kulturze – kulturze informatycznej. Jezus odwoływał się przede wszystkim do języka z obszaru uprawy roli. Takie były Jego czasy. To był język zrozumiały dla ówczesnych. Epoka współczesna wymaga odwoływania się do innych pojęć i obrazów. Także tych z języka informatyki. Zapewne nie da się wyrazić Ewangelii tylko w tym języku, ale pewne obrazy, metafory pochodzące z tego języka są bliskie wielu młodym ludziom, a co najważniejsze – są dla nich zrozumiałe. W tej kwestii teologów i ludzi nauki czeka mnóstwo pracy. Warto w tym

²² Brak jest szerszej recepcji myśli S. C. Napiórkowskiego (autora licznych książek) lub J. Kudasiwicza (autora pozycji na temat mariologii biblijnej).

miejscu przywołać ks. prof. Edwarda Stańka i użyty przez niego obraz PIN-u dla ukazania wartości wszystkich czterech części KKK (wiara, liturgia, moralność, modlitwa).

Ważne miejsce w dzisiejszej kulturze zajmuje pamięć. Zwiększają się możliwości magazynowania danych. Dynamicznie rozwija się farmakologia mająca na celu chronienie ludzi przed zapominaniem. Wielu osobom zależy na przetrwaniu w pamięci innych. Dlatego sporo rzeczy jest dokumentowanych, dygitalizowanych, zachowywanych na różnego rodzaju nośnikach. Kategoria pamięci jest niezwykle ważna także dla chrześcijaństwa. W Eucharystii odwołujemy się do pojęcia „pamiętka”, do anamnezy. Duże znaczenie dla wiary ma Tradycja Kościoła. Warto ukazywać naukę Kościoła i jej rozwój w kluczu pamięci.

A co z mariologią? Tu ważne uwagi są sugestie José C. R. G. Paredesa, proponującego np. ukazywanie Maryi w relacjach. Chodzi o wykorzystanie w tym kontekście terminu „link” jako pojęcia relacyjnego²³. Autor prezentuje Matkę Pana w relacji do Boga, męża, dziecka, narodu. Jednym słowem chodzi o Maryję jako Nauczycielkę budowania relacji. A to temat niezwykle ważny, zarówno w epoce koronawirusa, jak i w epoce izolacji wielu ludzi i coraz większych trudności w budowaniu silnych więzi. Pojęcie linku jest dziś bliskie wielu ludziom.

Warto szukać nowych terminów i nowego języka, bo – jak dodaje José C. R. G. Paredes – językiem martwym nie jest tylko ten język, którym nikt się nie posługuje (np. łacina), ale każdy język, który nie jest w stanie komunikować najważniejszych prawd²⁴. Trzeba robić wszystko, aby język mówienia o Matce Pana był żywy.

Podsumowanie

W tym kontekście może się pojawić pytanie, czy takie nowe rozłożenie akcentów nie oznacza odejścia do systematycznego wykładu o dogmatach maryjnych. Wykład o dogmatach maryjnych jest współcześnie

²³ Por. J. C. R. G. PAREDES, *Mariologia w drodze*, dz. cyt., s. 248-249.

²⁴ Por. tamże, s. 257-258.

bardzo potrzebny. Chodzi jednak o ukazywanie prawd wiary w kluczu egzystencjalnym i w nowy, świeży sposób. Obecna kultura tymczasowości nie ceni prawd ponadczasowych. Niemniej jednak człowiek cenil i ceni sobie stabilność i trwałość przynajmniej niektórych elementów własnej egzystencji²⁵. I tu dogmaty są punktem odniesienia, czymś stabilnym, niezmiennym, co przynosi ze sobą poczucie pokoju. Chodzi jednak o powiązanie dogmatów z egzystencją współczesnego człowieka. Boże macierzyństwo Matki Pana przypomina przecież o wyjątkowej bliskości Boga i człowieka, relacji tak silnej jak więź matki i dziecka. Czy nie warto np. ukazywać niepokalanego poczęcia Maryi i w ogóle kategorii łaski jako szczepionki na zło? Z pewnością należałoby ukazywać dziewictwo w szerszym kontekście czystości wszystkich sfer życia człowieka, przede wszystkim autentyczności (której znaczenie tak często się dziś podkreśla), wewnętrznej harmonii, nie redukując go tylko do spraw seksualności. Dzisiaj wydaje się również coraz bardziej potrzebny wykład o niebie, a tutaj ważne miejsce zajmuje dogmat o wniebowzięciu, który ukazuje je nie tylko jako wirtualną możliwość, ale rzeczywistość doświadczaną przez Maryję.

XXI wiek z nowymi wyzwaniem stawia nowe pytania także teologom i mariologom. Jak ukazywać Matkę Pana współczesnym ludziom? Od odpowiedzi na te pytania nie może się dyspensować ani teolog, ani kapłan, ani artysta, ani żaden chrześcijanin. Jak pokazywać dziś Maryję w kluczu jedności wszystkich ludzi? Które elementy mariologii biblijnej akcentować? Jak je przekuć na codzienność? Jak mówić o Matce Pana ludziom operującym niemal wyłącznie językiem Internetu?

Bibliografia

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, vol. III, pars VII, Typis Polyglottis Vaticanis 1975.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2005.

²⁵ Por. tamże, s. 248.

- Campos S. A., *Corpus Marianum Patristicum*, pars II, Burgos 1970.
- Campos S. A., *Corpus Marianum Patristicum*, pars IV/1, Burgos 1976.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, Rzym 2018.
- Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, Rzym 2020.
- Gharib G., *Musulmanes*, w: S. de Fiores, S. Meo (red.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid 1988, s. 1453-1463.
- Gilski M., *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, Lublin 2006.
- Gilski M., *Maryja, Matka życia*, w *przepowiadaniu Ojców Kościoła*, w: J. Kumala (red.), *Maryja – Matka życia. Pobożność maryjna w służbie Ewangelii życia. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater” (Licheń Stary, 21-22 XI 2008 r.)*, Licheń Stary 2010, s. 25-40.
- Gilski M., *Piękno Maryi w pismach greckich Ojców Kościoła*, „*Salvatoris Mater*” 1-4 (2013), s. 23-30.
- Gilski M., *Pośrednictwo Maryi w przepowiadaniu Ojców Kościoła*, w: S. Drzyżdzyk (red.), *Pośrednictwo podporządkowane Jedynemu Pośrednikowi*, Kraków 2009, s. 45-60.
- Meinardus O. F. A., *The Virgin Mary as mediatrix between Christians and Muslims in the Middle East*, „*Marian Studies*” 47 (1996), s. 88-101.
- Meliton z Sardes, *De Passione*, SC 123.
- Okeke Eze D., *The Identity and Mission of the Catholic Priest in Contemporary Nigerian Socio-cultural Context*, written under supervision of rev. dr hab. Antoni Nadbrzeżny, prof. KUL, Lublin 2021.
- Paredes J. C. R. G., *Mariología*, Madrid 1999.
- Paredes J. C. R. G., *Mariologia w drodze. Perspektywy mariologiczne u progu XXI wieku*, „*Salvatoris Mater*” 1 (2005), s. 239-259.
- Samiec Ł., *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*. *Projekt soteriologii profetycznej w świetle teologii latynoamerykańskiej*, Kraków 2019.
- Wojtczak A., *Królowa pokoju w nauczaniu Benedykta XVI*, „*Salvatoris Mater*” 1-4 (2018), s. 78-99.
- Wojtczak A., *Serva Domini. Z maryjnego nauczania Benedykta XVI*, Poznań 2013.

Ks. dr hab. Marek Gilski – kapłan archidiecezji krakowskiej, pracownik naukowy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, doktor habilitowany nauk teologicznych oraz doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa (filologia klasyczna).

ks. Janusz Królikowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0003-3929-6008; e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.004.13717>

MARYJA I WSPÓŁCZESNY PROBLEM CIAŁA

MARY AND THE CONTEMPORARY QUESTION OF THE BODY

Abstrakt

Problematyka dotycząca ciała na pewno należy do najbardziej aktualnych we współczesnej kulturze, a tym samym także teologia musi ją uwzględniać w swoich poszukiwaniach, jeśli ma uczestniczyć w tym, co najbardziej zasadnicze dla człowieka. Tradycja teologiczna zwraca uwagę, że także postać Maryi, szczególnie Jej dziewictwo, zawsze wpływała na pogłębione rozumienie ciała i jego przeznaczenia, a tym samym na osobowe i moralne odniesienie do niego. Wobec współczesnej, pilnej potrzeby odbudowania godności ciała zachodzi między innymi wyraźna potrzeba powrotu do kultu maryjnego i do naśladowania cnót Maryi, ponieważ w tej perspektywie można uchwycić i właściwie kształtować relacje między duchem i ciałem, między mężczyzną i kobietą, a tym samym oddziaływać na kulturę, czyniąc ją bardziej przyjazną człowiekowi.

Słowa kluczowe: ciało, doketyzm, gnoza, manicheizm, Maryja, dziewictwo, małżeństwo

Abstract

The question concerning human body certainly can be counted among the most urgent issues in the modern culture. Therefore theology as well has to include it among the fields of its research if it wants to participate in a most vital discussion for contemporary man. Theological tradition focuses upon the figure of Mary, and especially on Her virginity, emphasising that She has always ameliorated the profound understanding of the body and its destiny and concurrently its personal and moral context. In the face of contemporary, urgent need for the restoration of the dignity of the body the return to Marian devotion and following Her virtues is definitely required. Only in this perspective it is possible to grasp and properly cultivate the relation between the body and the soul and further between man and woman, and by the same token to influence the culture making it more friendly for people.

Keywords: Mary, Virginity, theology, body, Marian devotion, woman

W chrześcijańskim, duchowym i teologicznym odniesieniu do Maryi, Matki Bożej, możemy znaleźć wiele istotnych treści oświecających zagadnienia natury i osoby ludzkiej, a zatem także ciała ludzkiego. W Maryi jakoś konkretyzuje się to, co wiara ma do powiedzenia w odniesieniu do tych ważnych zagadnień. Wiara katolicka i jej rozmaite wpływy, które z niej wynikają i które ona przekazuje: moralność, asceza i duchowość, w pewien sposób zbiegają się zwłaszcza w zagadnieniu czystości i dziewiczości Maryi. Kultura, w którą jesteśmy zanurzeni, cywilizacja, której jesteśmy uczestnikami wraz z naszym pokoleniem, kładzie jednak mocny akcent na ciało, a szczególnie na to, by zostało odkryte w swoim znaczeniu i odpowiednio dowartościowane, a jego dążenia, by zostały zaspokojone, nierzadko w sposób wręcz niepohamowany. Usiłowania zmierzające do zapewnienia ciału odpowiedniego poziomu dobrobytu i zadowolenia są czymś niemal naturalnym i codziennym. Nasza kultura, za pośrednictwem nacisku medialnego i komercyjnej reklamy, propagowania przyjemności, budzenia nowych nawyków obyczajowych i tendencji kulturowych, zmierza do obudzenia instynktów i wzbudze-

nia w nich pragnienia znalezienia zadowolenia, nawet za cenę pominięcia innych naturalnych skłonności człowieka oraz utraty miary, którą powinien on się odznaczać.

Potrzebujemy więc odnowionej teologii odnośnie do Maryi, „jedynej chluby naszej natury”, jak nazwał ją francuski poeta Paul Claudel, żywego uosobienia najwznioślejszych ideałów czystości. Dlatego potrzebna jest wierzącym zarówno teologia ciała, jak i teologia świadoma odniesień różnych prawd wiary do ciała, aby nasza kultura mogła zostać ponad nie podniesiona, aby nasza cywilizacja została uwolniona od nadmiaru ekscesów cielesnych i wyzwolona od obecnej w niej dekadencji, aby życie człowieka zostało dzięki tej teologii oczyszczone, a wszystko po to, aby mogło dokonywać się uwznioślenie duchowe i uświęcenie człowieka. Także ciało domaga się uświęcania – natura ludzka nigdy nie może zostać zredukowana tylko do ciała, nie może utracić swego znaczenia duchowego przez sprowadzenie go jedynie do ciała zwierzęcego, jak usiłują czynić niektóre skrajnie redukcyjne kierunki antropologiczne.

Jest to jeden z najbardziej znaczących problemów, a zarazem jedno z wyzwań naszych czasów, posiadających zasadnicze znaczenie duchowe i kulturowe. Zawsze był to poważny problem dla wierzących w ducha, który żyje w ciele i wyraża się za pośrednictwem ciała. Ludzie są stworzeniami jako istoty cielesne, które są jednak powołane do życia w duchu i za jego pośrednictwem wyrażają się w sposób najbardziej właściwy; żyją w człowieczeństwie zrodzonym z Adama i Ewy, ale zostali odrodzeni przez łaskę Jezusa Chrystusa, który stał się jej źródłem dzięki ciału otrzymanemu od Maryi.

Maryjna teologia ciała

Maryja, Dziewica i Matka Boga oraz wszystkich odkupionych, symbolizuje i rozwiązuje w bardzo wyjątkowy sposób problem, postulowanej dzisiaj z wielu stron, teologii ciała. Słowo „ciało” zyskuje w Maryi bardzo szczególne znaczenie i przyjmuje sugestywny wyraz, chociaż nie brakuje w nim także pewnego „dysonansu”, łączącego się z niektórymi określeniami, które znajdujemy choćby w litanii loretańskiej, gdy wzywamy Maryję jako „Matkę najczystsza”, czy „Matkę nienaruszoną”.

Odniesienie do ciała w kontekście maryjnym zasługuje na uwagę z wielu powodów, ale najpierw warto uwzględnić pewne zawirowanie duchowo-intelektualne, które jest z tym wyraźnie związane. Aby więc wyzwoić ciało od niektórych negatywnych konotacji, św. Jan Ewangelista w prologu do swojej Ewangelii wybrał właśnie to słowo, a nie jakieś inne, aby ogłosić tajemnicę wcielenia i wskazać na jej istotę, gdy mówi: „Słowo stało się ciałem (*sarx*)” (J 1,14). Właśnie po to, aby podkreślić wzniosłość i świętość ciała, najstarsze chrześcijańskie wyznania wiary kończą się wyznaniem wiary w ciała zmartwychwstanie¹. W chwili obecnej zachodzi pilna potrzeba nowego potwierdzenia godności i świętości ciała, aby tym samym także to słowo zostało wyzwolone od mrocznego i dwuznacznego znaczenia, którego nabrało w tym współczesnym nurcie kulturowo-religijnym, który możemy prawomocnie nazwać neomanicheizmem. Słowu ciało należy nadać takie odniesienia i taką godność, na które w pełni zasługuje w perspektywie tajemnic stworzenia i odkupienia. W tym celu warto zwrócić także uwagę na relację zachodzącą między wielkimi dogmatami maryjnymi i kultem Matki Bożej, a tym, co można by nazwać maryjną teologią ciała.

Gdy myśli się o wpływie Maryi na teologię pierwotnego Kościoła, sięga się przede wszystkim do tego przełomowego wydarzenia, którym był Sobór Efeski (431 r.). Na tym starożytnym soborze broniono odpowiedniego rozumienia jedności natury boskiej i natury ludzkiej w Jezusie Chrystusie przeciw Nestoriuszowi, a tym samym zaszła wyraźna potrzeba określenia i utrwalenia doktrynalnej rangi tytułu *Theotokos* – Bogarodzica już wcześniej nadawanego Maryi, Matce Chrystusa. Odniesienie do Niej pozwala widzieć we właściwy sposób ludzką naturę Jezusa Chrystusa, a tym samym odpowiednio ująć także podstawowe dla człowieka wierzącego zagadnienia soteriologiczne.

Wpływ Maryi na teologię pierwotnego Kościoła a także na rozumienie chrystologii nie zaczął się oczywiście w kontekście nestorianizmu. Sięga on czasów o wiele wcześniejszych, tych lat, gdy pytanie: „Za kogo uważacie Chrystusa?”, zostało postawione poganom. W pierwszych dziesię-

¹ Por. A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*, Aachen 1996, L. Scheffczyk, A. Ziegenaus (red.), „Katholische Dogmatik” 8, s. 237-270.

cioleciach istnienia Kościoła spotykamy pewną grupę ludzi, którzy nie tyle odrzucają bóstwo Chrystusa, co raczej Jego człowieczeństwo, na co wskazuje greckie słowo *dokein*. Dokeci – jak zostali oni nazwani – nauuczali, że ciało Chrystusa było tylko pozorne, że On był tylko „zjawą”, że tylko wydawało się, iż narodził się On z niewiasty, że Jego cierpienie, a zatem także Jego śmierć i zmartwychwstanie, były tylko jakimś udawaniem. Na pewno może wydawać się dziwne, że dokeci byli raczej skłonni wierzyć, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym niż w to, że jest Synem Maryi.

W listach do chrześcijan w Efezie i w Smyrnie, św. Ignacy Antiocheński podniósł zasadniczy problem stawiany przez doketów. Było to „zgorzenie ciała”. Dla doketów, pod pewnym względem protoheretyków, było zgorzeniem, że Słowo przyjęło ciało z niewiasty, że Eucharystia przedłuża na ziemi tajemnicę Słowa wcielonego, że ciało może cieszyć się darem nieśmiertelności. Chrześcijanie – pisze św. Ignacy do Efezjan – „mają się ich wystrzegać, gdyż rany od ich zębów wyleczyć trudno”². Prawda jest jedna, choć trudna: „Jeden jest lekarz, cielesny i zarazem duchowy, zrodzony i niezrodzony, przychodzący w ciele Bóg, w śmierci życie prawdziwe, zrodzony z Maryi i zrodzony z Boga, najpierw podległy cierpieniu, a teraz mu już nie podlegający, Jezus Chrystus, nasz Pan”³. A do chrześcijan w Smyrnie św. Ignacy pisze o doketach: „Powstrzymują się od Eucharystii i modlitwy, gdyż nie wierzą, że Eucharystia jest Ciałem Pana naszego, Ciałem, które cierpiało za nasze grzechy i które Ojciec w swej dobroci wskrzesił”⁴.

Dla żydów przeszkodą w przyjęciu chrześcijaństwa było „zgorzenie krzyża” (*scandalum crucis*), jak zauważył już św. Paweł (1 Kor 1,18). Dla doketów największą przeszkodą było „zgorzenia ciała” (*scandalum carnis*). Było dla nich nie do przyjęcia, że Syn Boży narodził się z niewiasty – z Jej ciała, to znaczy, że tak bardzo zniżył się do materii. Dla żydów i dla

² IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Efezie* 7,1, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, „Biblioteka Ojców Kościoła” 10, s. 115.

³ Tamże, 7,2, s. 115.

⁴ IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Smyrnie* 7,1, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 137.

pogan wielką przeszkodą w przyjęciu chrześcijaństwa był grób Jezusa, co do pewnego stopnia jest zrozumiałe. Dla doketów problemem wielkiej wagi było macierzyństwo Maryi, czyli cielesne zrodzenie Jezusa Chrystusa. Problem trwał długo, w związku z czym nie dziwi, że Kościół we wspólnym, starożytnym hymnie *Te Deum laudamus* zwraca się do Chrystusa słowami: „*Tu ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti Virginis uterum* – Ty, dla zbawienia naszego biorąc człowieczeństwo, nie wahałeś się wstąpić w łono Dziewicy”.

Takie radykalne nastawienie przeciw ciału nie wynikało wprost z tradycji pogańskiej, która afirmowała ciało, czego na przykład dowodzą opisy miłości bogów ze śmiertelnikami czy starożytne tradycje sportowe. Także macierzyństwo, które choć nie było traktowane jako szczególnie nobilitujące kobietę, cieszyło się jednak przynajmniej pewnym uznaniem. Problem został postawiony przez doketów, którzy – jak wszystko na to wskazuje – zaczerpnęli swoje poglądy ze Wschodu. Około pięć wieków przed nadejściem chrześcijaństwa, na odległych granicach Persji (Iranu), Zaratustra głosił poglądy o niedającym się rozwiązać konflikcie między światłem i ciemnością, między duchem i materią, między dobrem i złem. W jeszcze bardziej odległych Indiach Budda Gautama głosił swój sprzeciw w stosunku do świata materialnego i nauczał, że pokój wewnętrzny można osiągnąć tylko pod warunkiem jego wyzwalającego unicestwienia.

Nie da się jednoznacznie określić, kiedy ten pesymizm wszedł w świat grecko-rzymski, ale był on już obecny, gdy rodziło się chrześcijaństwo i rozwijał się wraz z chrześcijaństwem jako groźna, a niekiedy zaraźliwa choroba także wśród chrześcijan. Jak była groźna ta przeciwna chrześcijaństwu choroba, można wywnioskować już z pism św. Jana oraz starożytnych filozofów chrześcijańskich. To oni jako pierwsi podjęli się zadania określenia natury rozwijającego się zjawiska oraz wskazania jego sprzeczności z wiarą chrześcijańską. Dzięki starożytnym filozofom możemy znać dzisiaj tę dziwną i niebezpieczną doktrynę. Herezja ta została nazwana gnostycyzmem, w związku z greckim słowem *gnosis*, które oznacza po prostu poznanie, ale nie poznanie chrześcijańskie opierające się na wierze i prowadzące człowieka do miłości. Chodziło o pewien

typ poznania spekulatywnego – wiedzy, która „unosi pychę”, jak św. Paweł określał jej konsekwencje (1 Kor 8,1).

Taki element pychy konkretyzuje się w pojęciu jednej formy religijnej przeznaczonej dla intelektualistów i drugiej przeznaczonej dla masy ignorantów. Mądrość chrześcijańska, oparta na wierze, jest darmowym darem Boga, przeznaczonym dla prostych i dla mędrców, dla analfabetów i dla uczonych, dla słabych i dla mocnych. Dla gnostyka mądrość była owocem rozumowania człowieka i jego własnych odkryć intelektualnych; była przeznaczona tylko dla elit, dla ludzi zdolnych, rozwiniętych i utalentowanych. Zbawienie przez wiarę, uformowaną przez miłość, jest możliwe do osiągnięcia przez wszystkich chrześcijan; zbawienie przez mądrość (gnozę) jest celem elitarnym, do którego dostęp ma tylko gnostyk. Powołaniem gnostyka nie była więc wiara, ale wiedza. Kluczowym elementem tej wizji jest „odcieleśniony człowiek”, sytuujący się w jakiejś idealnej sferze⁵.

Gnoza nigdy nie zniknęła całkowicie, a dzisiaj zdaje się odradzać i mocno wchodzi także w życie Kościoła, usiłując dokonać w nim niebezpiecznych przewartosciowań⁶. Propagowany w niej fundamentalny dualizm między wiarą i doświadczeniem, między materią i duchem, między duszą i ciałem, który jest wspólny prawie każdej formie gnostycyzmu, przyniósł rezultaty całkowicie przeciwne w ramach moralności praktycznej. W niektórych przypadkach ten dualizm wyraził się jako przesadny ascetyzm, który usiłował dogłębnie upokorzyć ciało, aby dusza mogła się wyzwolić od jego mrocznego wpływu i od narzucanych jej ograniczeń; w innych przypadkach wyraził się w postaci zupełnie przeciwnej, to znaczy przyjął postawę zupełnego niezważania na ciało, któremu w ramach postulowanego wyzwolenia wszystko zostało dozwolone, skoro niczemu ono nie służy i nie ma jakiegos wznioślejszego przeznaczenia. Jeśli coś nie ma odpowiedniego znaczenia, to wymóg moralny w tej dziedzinie zostaje stopniowo osłabiony, aż w końcu zostaje wyeliminowany.

⁵ Por. E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, Würzburg 1995, „Ausgewählte Schriften” 2, s. 33-40.

⁶ Por. FRANCISZEK, *Adhortacja Gaudete et exsultate*, Rzym 2018, 36-46.

Różne motywacje

Wśród pisarzy w XX wieku – niestety, niewiele widzieli oni o wierze i duchowości chrześcijańskiej – pojawiła się pewna tendencja, nastawiona na utożsamienie ascetyzmu ekstremistów gnostyckich z autentyczną postawą chrześcijańską w stosunku do małżeństwa i do innych rzeczywistości materialnych będących dobrymi, skoro zostały stworzone przez Boga. Nawet jeśli pewne przejawy zewnętrzne mogą być podobne, to jednak motyw, które skłoniły gnostyków i chrześcijan do rezygnacji z małżeństwa, ciała, wina i własności były całkowicie różne. Klemens Aleksandryjski, komentując nauczanie św. Pawła, dokonał bardzo szerokiego i jednoznacznego odrzucenia poglądów gnostyckich. Pisał między innymi: „A w ogóle wszystkie listy Apostoła pouczające o umiarkowaniu i powściągliwości, zawierające niezliczone wskazówki na temat małżeństwa, płodzenia dzieci i zarządu domem, nigdzie nie odrzucają umiarkowanego małżeństwa, lecz broniąc łączności Prawa z Ewangelią dopuszczają obydwie możliwości, zarówno życie w małżeństwie wdzięczne Bogu, i powściągliwe życie w rezygnacji z męskości, jak Pan pragnie; wedle tego, do czego «każdy został powołany», wybrawszy w sposób bezbłędny i doskonały⁷. Takiego poglądu konsekwentnie trzymali się pierwsi chrześcijanie, gdyż bardzo ewidentnie wynika on z nauczania o małżeństwie włożonego przez św. Pawła⁸.

To prawda, że pojawiali się także chrześcijanie, którzy skłaniali się do życia ascetycznego, czyli opartego na rezygnacji, skłaniani do niego motywami bardziej gnostyckimi niż chrześcijańskimi. Jednoznaczną postawę Kościoła w stosunku do nich najlepiej wyraża dekret dyscyplinarny, pochodzący z IV wieku: „Jeśli biskup, prezbiter, diakon lub ktokolwiek z grona kapłańskiego powstrzymuje się od życia małżeńskiego, spożywania mięsa i picia wina nie dla ascezy, ale z obrzydzenia, zapominając, że «wszystko jest bardzo dobre», i że «Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę», oraz bluźniąc oczernia akt stworzenia,

⁷ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, III, 6,1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994, s. 279.

⁸ Por. R. BARTNICKI, *Będą dwoje jednym ciałem. Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Warszawa 2007.

niechaj się opamięta albo zostanie złożony z urzędu i usunięty z Kościoła. Podobnie świecki”⁹.

Święty Paweł wybrał celibat i zachęcał także innych do podjęcia takiego stanu życia, ale uznawał: „Niech każdy postępuje tak, jak mu Pan wyznaczył, zgodnie z tym, do czego Bóg go powołał” (1 Kor 7,17). Uznawał on także, że rezygnacja z małżeństwa może być motywowana zarówno przez Boga, jak i przez diabła, dlatego też zwraca się przeciw rodzącemu się gnostycyzmowi w napomnieniu skierowanym do Tymoteusza: „Duch zaś otwarcie mówi, że w czasach ostatecznych niektórzy odstąpią od wiary, skłaniając się ku duchom zwodniczym i ku naukom demonów. Stanie się to przez takich, którzy obłudnie kłamią, mając własne sumienie napiętnowane. Zabraniają oni wchodzić w związki małżeńskie, nakazują powstrzymać się do pokarmów, które Bóg stworzył, aby je przyjmowali z dziękczynieniem wierzący i ci, którzy poznali prawdę. Bo wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre, i niczego, co jest spożywane z dziękczynieniem, nie należy odrzucać. Staje się bowiem uświęcone przez słowo Boże i przez modlitwę” (1 Tm 4,1-5).

Jest w tym jednak inny aspekt lub typ moralności gnostyckiej, który wyraził się w przekonaniu, że w dziedzinie cielesnej wszystko jest dozwolone, w związku z czym każdy może podjąć takie działania, które uważa za właściwe, aby wyzwolić się spod panowania prawa ciała. Stało się to pretekstem do szydzenia z ciała. Gdy dusza żywi się prawdziwą mądrością, czyli gnozą, nie może być skalana czymś tak nieużytecznym, jak ciało lub czymś tak mało znaczącym, jak grzech cielesny. Jak ich współbracia o mentalności bardziej ascetycznej, tak i oni odrzuciliby małżeństwo, byle nie przedłużało się w nich królestwo ciemności, niewołąc ich dusze w ciełe. Były jednak możliwe inne środki, aby zaspokoić ich pożądlivość i jest dość oczywiste w dziejach każdej grupy gnostyckiej, że znalazły bardzo szybko takie środki.

⁹ *Konstytucje apostołskie* 8,51, w: *Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo Kanoniczne Świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, A. Caba, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, „Źródła Myśli teologicznej” 42; „Synody i Kolekcje Praw” 2, s. 286*.

Ta forma „wymamcpywanego” gnostycyzmu, egocentryczna moralność permissywna w dziedzinie płciowości – dlatego też podstawowa dla aktywności i teorii ciała – pojawia się nie tylko w strefach komercyjnych i rozrywkowych, ale także w ideologiach, a nawet w niektórych pseudo-teologiach, które straciły wszelki związek z objawieniem i ze słowem Bożym. Z czymś takim mamy do czynienia w propagowanej dzisiaj ideologii spod znaku LGBT, którą wspierają, może często nieświadomie, tacy czy inni pseudo-myśliciele, tracący kontakt z rzeczywistością. Niestety, dołączają się do nich także ci, którzy nazywają się teologami.

Nie zatrzymuję się w tym miejscu na historycznych formach perwersji pojawiających się w duchowości chrześcijańskiej i na wynikającym z nich pomniejszaniu prawdy katolickiej dotyczącej godności ciała ludzkiego, ani na wypowiedziach dotyczących doskonałości Maryi, szczególnie tych, w których podejmuje się relację między duchem i ciałem, opartych na zdrowej doktrynie chrześcijańskiej i na bogatym doświadczeniu, które w oparciu o nią się narodziło. Wystarczy przypomnieć błędy manichejczyków, z którymi, po początkowej fascynacji ich ideami, podjął zdecydowaną walkę intelektualną św. Augustyn¹⁰. Można wspomnieć ekscesy albigenów i perwersyjne teorie dotyczące „doskonałości” i „wypełnienia” chrześcijańskiego, wobec których św. Dominik głosił szczególnie gorącą cześć Maryi, aby w ten sposób ukazać prymat ducha oraz godność i piękno ciała¹¹.

Maryja w Kościele

Cześć Maryi w Kościele przyjmowała wiele form i wyrażała się w rozmaity sposób. Nie ulega wątpliwości, że najbardziej podstawową i popularną jego formą jest modlitwa *Zdrowaś Maryjo*, propagowana przez św. Dominika, która potem rozwinęła się w różaniec. Jak łatwo się zorientować, nawiązuje ona do pozdrowienia, z którym posłaniec Boży

¹⁰ Por. P. COURCELLE, *God's Place in Augustine's Anti-Manichean Polemic*, „Augustinian Studies” 38 (2007), s. 87-102.

¹¹ Por. R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Napoli 1980; I. BUENO, *Le eresie medievali*, Roma 2013; M. LAMBERT, *Średniowieczne herezje. Ruchy ludowe od reformy gregoriańskiej do reformacji*, tłum. W. Popowski, Gdynia 2017.

zwrócił się do Maryi w chwili zwiastowania. A zwrócił się do Niej jako kobiety „w ciele i krwi”, istoty cielesnej napełnionej łaską, do osoby należącej do upadłej ludzkości, choć obdarowanej przywilejem niepokalanego poczęcia; zapowiedział, że Jej żywot wyda błogosławiony owoc – Syna Bożego poczętego z Ducha Świętego, „Boga prawdziwego z Boga prawdziwego”, który stał się człowiekiem oraz przyjął ciało dla nas, którzy jesteśmy ciałem, i dla naszego zbawienia, które dokonało się przez Jego ciało. Syn Boży przyjął ciało z niepokalanej Dziewicy Maryi, stając się współlistotny każdemu człowiekowi. Pozdrowienie anielskie skierowane do Maryi, które powtarzamy w naszej modlitwie, stanowi więc podstawowy zarys teologii ciała.

Nie zajmuję się w tym miejscu teoriami odrzucającymi doktrynę dotyczącą Maryi, które w ostatnich wiekach pojawiły się w teologii protestanckiej, ale zwracam tylko uwagę na związane z tym bardzo ściśle deprecjonowanie ciała, które rozciąga się potem na święte ciało Jezusa Chrystusa, które było cechą charakterystyczną wielu protestanckich kierunków teologicznych. Oczywiście, tendencje tego typu pojawiały się także w tradycji katolickiej, a w niektórych przypadkach stały się nawet bardzo wpływowe. Takie zapomnienie o człowieczeństwie Jezusa i negacja godności ciała Maryi, w której w jakiś sposób uczestniczy każdy odkupiony – tak jak z każdym w jakiś sposób zjednoczył się wcielony Syn Boży¹² – dało się odczuć zwłaszcza w protestanckich kierunkach purytańskich oraz w wyrosłym na gruncie katolickim jansenizmie. Doprowadziło ono w konsekwencji do odrzucenia wszystkiego, z wyjątkiem ducha – ducha oczywiście tendencyjnie i źle rozumianego – dochodząc aż do potępienia ciała jako zła, Kościoła jako zwykłej instytucji, liturgii jako zbyt zmysłowej, modlitwy ustnej i życia sakramentalnego jako swoistych „ustępstw” wiary w stosunku do ciała. Nieuniknione było w tej sytuacji, że także bezsens, niekiedy połączony z furją, doprowadził do libertyńskiej reakcji w podejściu do ciała oraz do fałszywego kultu w tym względzie, wyrażając się w buncie przeciw porządkowi w dziedzinie cielesnej i respektowaniu zasadniczych norm formujących relacje na po-

¹² Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965, 22.

ziomie płciowości. Nastąpiło zdecydowane odejście od korzystania z wolności, która opiera się na prawdzie (por. J 8,31), na rzecz libertynizmu, który opiera się jedynie na niepohamowanym używaniu jako drodze prowadzącej do doznawania przyjemności.

Kto dzisiaj uważnie patrzy na sprawy Boże i na sprawy ludzkie, na potrzeby ducha i potrzeby ciała, ten na pewno dostrzeże, że mamy aktualnie do czynienia z wyraźnym powrotem wspomnianych, przeciwstawnych herezji. Wprawdzie niewielu jest takich, którzy potrafią je nazwać po imieniu, ale ich założenia ideowe są wciąż żywe w umysłach i sercach. Gnostycyzm i manicheizm wciąż żyją i oddziałują, są agresywne i niepohamowane w dążeniu do podporządkowania sobie dzisiejszych ludzi. Niekiedy chcą być widziane jako propozycja „nowej moralności”, chociaż jest ona znana już od wielu wieków; są one tak stare, jak stare są pokusy dotykające nasz gatunek, zwłaszcza pokusy zarozumiałości i zniechęcenia, pychy ciała i niepokoju z powodu stanu swego ducha.

Kościół jednak nadal mówi mądrze o wartości, godności i pięknie ciała, gdy staje się ono częścią zamysłu Bożego, gdy respektuje prawa swego Stwórcy i gdy przyjmuje łaskę swego Odkupiciela. Nie ulega wątpliwości, że Duch Boży „wieje tam, gdzie chce” (J 3, 8); przychodzi do człowieka nie tylko za pośrednictwem tego, co duchowe, lecz także za pośrednictwem ciała i symboli cielesnych. Stanowią one „tkankę” naszego życia codziennego, jak również za pośrednictwem tych wcielonych „narzędzi”, którymi są sakramenty *Ciała* (podkreślmy to słowo) Chrystusa, którym jest Kościół – wspólnota widzialna, Kościół – instytucja, Kościół – organizacja, ale zawsze jest to *Kościół Słowa Wcielonego*.

Nauczanie Kościoła w XX wieku, zwłaszcza za sprawą nauczania papieża Piusa XI zawartego w encyklice *Casti connubii* (31 grudnia 1930 r.), na pewno w szczególny sposób i w szerokim zakresie dowartościowało zagadnienie miłości ludzkiej, jej prawdziwej natury, godności i świętości, a tym samym także jej możliwości duchowych i wspólnototwórczych, czyniąc to w relacji do sakramentu małżeństwa, za pośrednictwem którego Bóg dokonuje konsekracji tej miłości¹³. Elementem tego nauczania

¹³ Por. J. O'RIORDAN, *Evoluzione della teologia del matrimonio da Leone XIII ai nostri giorni*, Assisi 1974.

jest także zagadnienie godności i świętości ciała ludzkiego, które w małżeństwie znajduje swój szczególny wyraz, gdyż zostaje objęte Bożym powołaniem i uczynione drogą jego realizacji. Z tej racji niewątpliwie rośnie wśród autentycznych katolików świadomość, dlaczego miłość nie może być oddzielona od naturalnego i wrodzonego celu małżeństwa, którym są dzieci, i że miłość jest rzeczywiście owocna w prokreacji, czyli w potomstwie, w osobie, w której ciało i duch stanowi żywą jedność. Jest to racja, dla której płciowość powinna być widziana jako racja, miejsce i narzędzie miłości. Ciało jest powołane do miłości – takie jest wielkie odkrycie teologii XX wieku.

Doświadczenie już wystarczająco pokazało, że gdzie rozdziela się różne wartości małżeństwa, tam zawsze pojawia się niebezpieczeństwo, że mężczyzna bierze żonę nie po to, aby zrodziła dzieci, ale „towarzyszkę”, aby mu zapewniła rozrywkę w przygodzie życia, a w końcu stała się dla niego niemal aktorką z filmu pornograficznego. W dzisiejszym społeczeństwie, jako konsekwencja wydoskonalonych metod unikania potomstwa i łatwego rozwodu, na porządku dziennym ma miejsce redukcje przez mężczyznę żony do roli „towarzyszki”, która ma zaspokajać jego egoistyczne kaprysy, degradując swoje ciało, aby stało się narzędziem jego uciechy. Demaskowana z wielu stron przemoc w stosunku do kobiet jest tylko przedłużeniem tej redukcji, na co nie zwraca się należytej uwagi.

Teologowie minionych wieków – mimo że krytykuje się ich niemal bez opamiętania¹⁴ – mimo że nie zawsze używali odpowiednich argumentów, mieli jednak rację cenzurując miłość, która szukała swego wyrażenia się w rozwiązłości, która w każdym przypadku prowadzi do degradacji, a nawet zupełnego unicestwienia miłości. W żadnym wypadku przedstawiciele tradycyjnej teologii moralnej nie byli ignorantami. Podkreślanie znaczenia dziewictwa i jego moralnych aspektów, zwłaszcza w odniesieniu do Maryi, było tym czynnikiem, który stanowił ważny argument za poważnym traktowaniem porządku miłości, za odpowiednim traktowaniem żony i kobiety w ogóle, za podporządkowaniem pożądlivych tendencji prawu ducha, a zwłaszcza ideałowi „pięknej miłości”, której niezastąpionym

¹⁴ Por. U. RANKE-HEINEMANN, *Seks. Odwieczny problem Kościoła*, tłum. M. Zeller, U. Szymanderska, S. Lipnicki, Warszawa 2015.

elementem jest także czystość. Szkoda, że nowe teksty Biblii wykreśliły ten zwrot z tekstu Księgi Syracydesa¹⁵, jakże wpływowy w ciągu wieków w swoim znaczeniu teologicznym i duchowym. W konsekwencji ulega stopniowo nieszczęśliwemu zapomnieniu cała tradycja duchowa, mająca sens zarówno w odniesieniu do miłości małżeńskiej, jak i do wszelkiej miłości, która była kształtowana w oparciu o ideał piękna w miłości¹⁶.

Odniesienie do Maryi miało zawsze wielkie znaczenie nie tylko w porządku natury, ale przede wszystkim w porządku łaski. Nic tak jednoznacznie nie pokazuje potrzeby właściwego odniesienia duchowego i nadprzyrodzonego ludzkiego życia, wzajemnych relacji, potrzeby wewnętrznego kształtowania człowieka, jak stała świadomość, że Maryja wypełniła swoją misję duchową i cielesną zarazem, a więc jako Dziewica i jako Matka, tylko na mocy „pełni łaski”, którą została obdarowana przez Boga (Łk 1,28). Jej macierzyństwo, wpisane w porządek natury, zakorzenienia się w łasce i dzięki łasce osiągnęło swoją niezrównaną pełnię i piękno, dlatego jest Ona żywym wołaniem o łączenie całego życia ludzkiego, cielesno-duchowego, z dynamicznym otwarciem na łaskę i inne dary Boga.

Zakończenie

Jeśli więc chcemy nie tylko obronić godność ciała, ale także ukierunkować na nowo jego duchowość, konieczne jest wzmocnienie kultu Matki Bożej, zwłaszcza naśladowania Jej cnót, których Ona Dziewica jest realizacją w wierze i w mocy Bożej oraz stała się ich konkretnym przykładem. Bardziej niż kiedykolwiek jest konieczne jasne i pewne świadectwo, dawane z przekonującą odwagą, duchowości maryjnej, która odnosi się zarówno do ducha, jak i do ciała. Owszem, niekiedy duchowość katolicka może być słaba teologicznie z powodu zaniedbań, podawania niewystarczających motywacji, proponowania połowicznych ćwiczeń ascetycznych, z powodu nieadekwatnej znajomości spraw ludzkich i spraw Bożych, a także nierzadkiego ulegania zbyt niemu negatywizmowi, ale

¹⁵ Syr 24,24: „*Ego mater pulchrae dilectionis* – Jam matka pięknej miłości”.

¹⁶ Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Bogiem sławiona Maryja*, Niepokalanów 2015, „Bibliotheca Kolbiana” 3, s. 187-201.

miała ona zawsze szerokie odniesienie do Maryi, które skutecznie wypełniło istniejące luki teologiczne. Z tego faktu także byłoby dobrze zdać sobie sprawę. Dzięki temu właśnie odniesieniu do Maryi, Matki i Dziewicy, Kościół nie tylko uformował świętych, ale także udoskonalił cywilizację, otwierając przed nią rozległe horyzonty duchowe i niezwykle perspektyw rozwoju. Na gruncie maryjnym rodziło się świadectwo cnót i praktyk, takich jak czystość, dziewictwo, celibat, rezygnacja z wielu rzeczy ze względu na mające nadrzędne znaczenie królestwo Boże. Można by prawomocnie więc mówić także o cywilizacyjnej roli Maryi jako Matki i jako Dziewicy. Dowodów na to dostarcza kultura, w której Maryja jest obecna o dwóch tysiący lat, stanowiąc dla niej niezastąpioną inspirację¹⁷.

Zarówno teologia, jak i doświadczenie kościelne pokazują nam bardzo wyraźnie, że przez żywe i pełne odniesienie do Maryi ciało może stać się wręcz bliźniakiem ducha; nie musi już z nim konkurować, ale może stanowić z nim jedną, harmonijną i dynamiczną całość. Oczywiście, tym, co tę integralną całość konstituuje, jest wzajemne przenikanie się ascezy, cnót i łaski, spełniające się w miłości jako „formie wszystkich cnót”, jak wykazał św. Tomasz z Akwinu¹⁸. Człowiek może w ten sposób zbliżyć się do tego swego przodka, który przechadzał się spokojnie po raj, ciesząc się harmonią z Bogiem, z drugim człowiekiem, z sobą samym i z kosmosem.

Bibliografia

- Bartnicki R., *Będą dwoje jednym ciałem. Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Warszawa 2007.
- Bueno I., *Le eresie medievali*, Roma 2013.
- Courcelle P., *God's Place in Augustine's Anti-Manichean Polemic*, „Augustinian Studies” 38 (2007), s. 87-102.
- Franciszek, *Adhortacja Gaudete et exsultate*, Rzym 2018.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994.

¹⁷ Por. J. PELIKAN, *Maryja przez wieki*, tłum. J. Pocij, Kraków 2012.

¹⁸ TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, I-II q. 62 a. 4.

Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo Kanoniczne Świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona, tłum. S. Kalinkowski, A. Caba, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, „Źródła Myśli teologicznej” 42; „Synody i Kolekcje Praw” 2.

Królikowski J., *Bogiem sławiona Maryja*, Niepokalanów 2015, „Bibliotheca Kolbiana” 3.

Lambert M., *Średniowieczne herezje. Ruchy ludowe od reformy gregoriańskiej do reformacji*, tłum. W. Popowski, Gdynia 2017.

Manselli R., *L'eresia del male*, Napoli 1980.

O'Riordan J., *Evoluzione della teologia del matrimonio da Leone XIII ai nostri giorni*, Assisi 1974.

Pelikan J., *Maryja przez wieki*, tłum. J. Pociąg, Kraków 2012.

Peterson E., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, Würzburg 1995, „Ausgewählte Schriften” 2.

Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, „Biblioteka Ojców Kościoła” 10.

Ranke-Heinemann U., *Seks. Odwieczny problem Kościoła*, tłum. M. Zeller, U. Szymanderska, S. Lipnicki, Warszawa 2015.

II Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965.

Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.

Ziegenaus A., *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*, Aachen 1996, L. Scheffczyk, A. Ziegenaus (red.), „Katholische Dogmatik” 8.

Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski – kapłan diecezji tarnowskiej; w latach 2014-2020 dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII). Od 1997 roku wykłada teologię dogmatyczną na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 roku wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie. Autor licznych publikacji teologicznych.

ks. Dariusz Klejnowski-Różycki

Uniwersytet Opolski

ORCID: 0000-0001-8388-702X; e-mail: dspjkr@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.005.13718>

TEOLOGICZNE TYPY BIZANTYJSKICH IKON MARYJNYCH

THEOLOGICAL TYPES OF BYZANTINE ICONS OF THE VIRGIN MARY

Abstrakt

Wschód chrześcijański jest niezwykle zróżnicowany. Niektóre Kościoły chrześcijańskiego Wschodu wypracowały rozbudowaną sztukę ikonograficzną wraz z teorią tej sztuki, a inne tego nie uczyniły. Kościół Konstantynopoliński wypracował wzorce w dziedzinie ikonografii, także maryjnej. Bizantyjskie ikony maryjne można podzielić na cztery grupy: (1) święta maryjne; (2) ikony teologiczne; (3) ikony symboliczne; (4) ikony liturgiczne. Cechą charakterystyczną ikon teologicznych jest skupienie się na więzi Maryi i Chrystusa (Boga). Do tych ikon należą typy: *Kyriotissa*, *Hodegetria*, *Eleusa*, *Platytera*. Są to najważniejsze, podstawowe ikony Maryi omówione w artykule.

Słowa kluczowe: ikony maryjne, Maryja, Matka Boża, Kościoły Wschodu, *Kyriotissa*, *Hodegetria*, *Eleusa*, *Platytera*

Abstract

The Christian East is extremely diverse. Some Churches of the Christian East have developed extensive iconographic art along with the theory of this art, while others have not. The Church of Constantinople developed patterns in the field of iconography, including Marian iconography. Byzantine Marian icons can be divided into four groups: (1) Marian feasts; (2) theological icons; (3) symbolic icons; (4) liturgical icons. A characteristic feature of theological icons is the focus on the close relationship between Mary and Christ (God). These icons include the types: Kyriotissa, Hodegetria, Eleusa, Platytera. These are the most important basic icons of Mary discussed in the article.

Keywords: Marian icons, Virgin Mary, Mother of God, Eastern Churches, Kyriotissa, Hodegetria, Eleusa, Platytera

1. Bogactwo i różnorodność Wschodu

Mówiąc o chrześcijańskim Wschodzie, musimy uściślić, o jaki Wschód chodzi, ponieważ w całym pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwo rozwijało się głównie na Wschodzie. Wtedy w świadomości Europy nie istniała jeszcze Ameryka (czyli ogromny dzisiejszy Zachód), a jedynie Arabia, Indie, Chiny, Egipt, Etiopia – czyli wszystko to, co zwykło się nazywać Wschodem. Pojęcia Wschodu i Zachodu są nieprecyzyjne i bardziej intuicyjne. Linie dzielące Wschód od Zachodu możemy przeprowadzić zależnie od kryterium podziału: geograficznego, wyznaniowego, rzymskiego *limes*, żelaznej kurtyny czy też uprzemysłowienia¹. Mówiąc tu jednak o Wschodzie, chodzi nam o jakość duchowości, którą wyznaczają Kościoły wschodnie. Jednak Kościoły wschodnie to także wielka panorama różnorodności i każdy z nich wypracował specyficzną dla siebie wrażliwość estetyczną, liturgiczną oraz prawną, które mają swoje odzwierciedlenie w ikonografii. Na przykład Kościół Wschodu (tradycji

¹ Por. N. DAVIES, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 2008, s. 43; D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Wschód i Zachód. Próba definicji*, w: J. Różycka-Klejnowska, D. Klejnowski-Różycki, *Studium ikony*, Zabrze 2018, s. 285.

syryjskiej), który w pierwszym tysiącleciu ewangelizował ogromne obszary Dalekiego Wschodu, tworząc rozbudowane struktury administracji hierarchicznej w Indiach i w Chinach, jest w pewnym sensie Kościołem anikonicznym, który niezwykle oszczędnie w swej historii posługiwał się ikonografią². Zupełnie inaczej do ikonografii podeszli Koptowie. I chociaż Ruś czerpie pełnymi garściami z Bizancjum, to ikonografii – także maryjnej – nadała swe niepowtarzalne oblicze³. Zatem musimy sobie zdawać sprawę z tego, że wewnątrz ogromnej rodziny Kościołów wschodnich istnieje wielkie zróżnicowanie, także pod względem ikonografii⁴.

Ważnym wyznacznikiem dla ikonografii – nie tylko maryjnej – jest Kościół bizantyjski. W Kościele Konstantynopolitańskim, który zintegrował dziedzictwo hellenistyczne, biblijne hebrajskie i greckie oraz patrystyczne, doszło do rozkwitu nie tylko praktyki ikonograficznej (malarstwa, mozaik, fresków), ale także do rozwoju myśli, refleksji teologiczno-estetycznej⁵. Dlatego roztaczając ogólną panoramę np. ikonografii Chrystusa Pana, aniołów czy Bogarodzicy, najlepiej prześledzić bizantyjską ikonografię, która jest najbardziej rozbudowana, zróżnicowana i w pewnym sensie wzorcowa.

Istnieje ogromna liczba ikon maryjnych, które bizantyjska estetyka próbowała jakoś sklasyfikować⁶. Badania historyków sztuki, ikonografów,

² Por. I.-H. DALMAIS, *Un „aniconisme nestorian”? Une légende et son interprétation*, w: *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris 1987, s. 63-72.

³ Por. I. JAZYKOWA, *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 104-124; W. MOLÈ, *Ikona ruska. Pradzieje ikony ruskiej. Rozwój w okresie od XI do XIV w. Teofan Grek i Andrzej Rublew*, Warszawa 1956.

⁴ Por. J. ASSFALG, P. KRÜGER (red.), *Słownik chrześcijaństwa wschodniego*, tłum. A. P. Bator, M. M. Dziekan, Katowice 1998; M. DROBOT, *Îcônes*, Paris 2001.

⁵ Por. 史悦, *希腊文化与基督教文化的交融 [Wzajemne przenikanie się kultury greckiej i chrześcijańskiej]*, 北京 [Pekin] 2012.

⁶ Por. E. SENDLER, *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu*, Paris 1992; J. CHARKIEWICZ, *Tobą raduje się całe stworzenie. Ikony Bogarodzicy w Prawosławiu*, Warszawa 2009; J. RÓŻYCKA-KLEJNOWSKA, *Ikony Bogarodzicy*, w: J. Różycka-Klejnowska, D. Klejnowski-Różycki, *Studium ikony*, dz. cyt., s. 368-372; D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Matka Boża w ikonografii bizantyjskiej*, w: A. E. Klich (red.), *Matka Pana w katechezie*, Kraków 2006, s. 83-98; J. CHARKIEWICZ, *Ikony Matki Bożej (styczeń-grudzień)*, Hajnówka 2000; A. TRADIGO, *Ikony i święci prawosławni*, tłum. E. Maciszewska, Warszawa 2011, s. 163-223.

liturgistów, teologów doprowadziły do wyodrębnienia pewnych podstawowych typów ikon maryjnych, które są charakterystyczne dla chrześcijańskiego bizantyjskiego Wschodu.

Michel Quenot w swej słynnej pracy o ikonie przedstawił pewną zasadę rozwoju przedstawień maryjnych na Wschodzie i na Zachodzie. Dla Zachodu istotny jest pewien progres formalny, rozwój w kierunku różnorodności, wielości stylów, natomiast dla Wschodu ważna jest pewna głębia teologicznego ujęcia, jedność stylu bizantyjskiego⁷. Patrząc na te ujęcia, możemy wiele zrozumieć z różnicy między mentalnością liturgiczną świata rzymskiego a mentalnością liturgiczną wschodniego Rzymu, czyli Konstantynopola.

2. Ikona i obraz

Ikona w języku greckim to po prostu obraz. Jednak różni się od zachodniego pojęcia obrazu: ikona jest częścią liturgii, miejscem ikony jest przede wszystkim świątynia, ikona stawia nas w obecności przedstawianego prototypu⁸. Obraz może też mieć taką funkcję, jednak dla mentalności Zachodu ważniejsze jest, aby był ładny, ozdabiał lub opowiadał o czymś, przekazywał pewne narratywne treści. Ikona często nie przekazuje żadnej narracji czy opowiadania, a jedynie treści dogmatyczne, wiarę, stawia w obecności świętego. Oczywiście taki stan rzeczy ma swoją historię, związaną z brakiem recepcji na Zachodzie orzeczeń II Soboru Nicejskiego (787 rok) i karolińskiej interpretacji obrazu⁹.

3. Stan badań

Temat maryjnych ikon bizantyjskich w literaturze światowej jest dobrane opisany. Najobszerniejsza monografia w języku francuskim została

⁷ Por. M. QUENOT, *Ikona. Okno ku wieczności*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1997, s. 65.

⁸ Por. Архимандрит Зинон (Теодор), *Беседы иконописца*, Санкт-Петербург 2017, s. 15-23.

⁹ Por. D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Soborowe nauczanie o sztuce*, „Ateneum Kapłańskie” 1(671) (2021), t. 176, s. 26-43.

napisana przez Egona Sendlera¹⁰. W wielu językach istnieją opracowania ikon maryjnych w danym aspekcie¹¹. W języku polskim ikonom maryjnym jest poświęcona wspomniała książka Jarosława Charkiewicza¹², jednak nie skupia się ona na klasyfikacji teologicznej, a leksykograficznie przedstawia i omawia kilkaset najbardziej znanych ikon maryjnych. Ponadto w języku polskim istnieje wiele artykułów, przyczynków, rozdziałów książek, jednak nie ma monografii teologiczno-historiosztucznej poświęconej jedynie maryjnym ikonom bizantyjskim, próbującej je sklasyfikować według pewnego kryterium teologicznego i historiosztucznego jednocześnie, jak to robi Sendler.

4. Elementy wspólne ikon maryjnych

W ikonach maryjnych chrześcijańskiego Wschodu istnieje kilka odmiennych elementów w stosunku do zachodnich ujęć. Kolory szat Matki Boskiej są lustrzanym odbiciem koloru szat Chrystusa. Najczęściej Maryja suknię spodnią ma koloru błękitnego. Szatę wierzchnią stanowi maforion, który jest szalem albo płaszczem okrywającym głowę i całą postać, zazwyczaj w kolorze czerwonym (ciemnowiśniowym, purpurowym). Mogą to być różnego rodzaju czerwienie, od bardzo jasnych do niezwykle ciemnych, które generalnie nawiązują do Świętego Świętych – Przybytku w świątyni jerozolimskiej. Był on zasłonięty czerwoną zasłoną, za którą znajdowała się Arka Przymierza. Maryja jest odziana właśnie w tę zasłonę: jest Świętym Świętych, do którego dostęp ma tylko Bóg. Zdarza się odwrócenie kolorów: Maryja ma suknię spodnią czerwoną, a płaszcz błękitny (ciemny, granatowy, niebieski). Tak jest np. w ikonie Matki Boskiej Częstochowskiej.

¹⁰ Por. E. SENDLER, *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu*, dz. cyt.

¹¹ Por. W. BECKETT, *Encounters with God. In Quest of the Ancient Icons of Mary*, London 2009; G. PARRAVICINI, *Życie Maryi w ikonach*, tłum. M. Deskur, Warszawa 2003; A. S. ADAMS, V. SHEVZOV (red.), *Framing Mary. The Mother of God in modern, revolutionary and post-Soviet Russian culture*, DeKalb, IL 2018; B. V. PENTCHEVA, *Icons and Power. The Mother of God in Byzantium*, University Park, Pa 2014.

¹² Por. J. CHARKIEWICZ, *Tobą raduje się całe stworzenie...*, dz. cyt.

Maforion jest ozdabiany trzema złotymi gwiazdkami: jedna na czole i dwie na ramionach. Gwiazdki te symbolicznie oznaczają potrójne dziewictwo Maryi: że była dziewicą przed, w czasie i po porodzie Jezusa. Stąd też jest nazywana „zawsze Dziewicą”. Brzegi maforionu są ozdobione kajmą, czyli oblamowaniem zwykłym lub z ornamentem na skraju szaty. Kajma jest znakiem chwały Bogarodzicy. Pod maforionem Maryja jest zawsze przedstawiana w sukni koloru błękitnego.

Dla ikon charakterystyczne jest ujęcie nosa, ust i oczu, podlegające pewnej zgeometryzowanej strukturze. Wąskie usta, cieniutki długi nos, wysokie czoło, ledwie zaznaczone uszy oraz duże oczy komunikują przewagę świata kontemplacji i myśli nad światem zmysłów. Takie usta nie służą do śmiechu czy gadulstwa, ale do modlitwy; są pełne elegancji powściągliwości.

5. Klasyfikacja bizantyjskich ikon maryjnych

Istnieje wiele wariantów, typów, przedstawień Maryi w ikonach bizantyjskiego Wschodu. Ich klasyfikacja nie jest ani łatwa, ani oczywista. Wielu badaczy próbowało w pewien sposób sprostać temu zadaniu. Można zaproponować klarowny podział na następujące grupy: (1) święta maryjne; (2) ikony teologiczne; (3) ikony symboliczne; (4) ikony liturgiczne.

Pierwszą grupę stanowią święta Matki Bożej i nie są one jedynie ikonami maryjnymi, ponieważ ukazują pewne misteria. Są to ikony często narratywne, w których opowieści apokryficzne odgrywają dużą rolę. Do grupy tej należy zaliczyć ikony: *Poczęcia Maryi*, *Narodzenia Maryi*, *Wprowadzenia do świątyni*, *Zwiastowania* i *Zaśnięcia*.

Typowe ikony maryjne można podzielić na trzy grupy: teologiczną, symboliczną i liturgiczną. Teologiczną grupę stanowią ikony: *Kyriotissa* (Tronująca), *Hodegetria*, *Orantka* i *Eleusa*. Do grupy symbolicznej należy zaliczyć m.in. *Nikopoia*, *Hagiosoritissa*, *Karmiaca*, *Źródło Życia* i *Krzak Gorejący*. Grupę liturgiczną stanowią następujące typy ikon: *Pochwała Matki Boskiej*, *Hymn Akatyst*, *Zgromadzenie wokół Maryi*, *Zaprawdę godne to jest*, *W Tobie raduje się całe stworzenie*.

6. Specyfika teologicznych typów ikon maryjnych

Gdy mowa o maryjnych ikonach teologicznych nie oznacza to, że pozostałe nie są związane z teologią, tak jak grupa ikon liturgicznych nie oznacza, że pozostałe są wyłączone z liturgii. Chodzi o to, że w ikonach teologicznych akcent pada na więź Maryi z Chrystusem. W ikonach świętych maryjnych istotne jest przedstawienie pewnej historii i misterium z życia Maryi. W ikonach symbolicznych Maryja wskazuje na rzeczywistość związaną z relikwiami, cudami, wydarzeniami starotestamentalnymi (np. *Krzak Gorejący*) czy pobożnością ludu wiernego. Typy liturgiczne są ilustracją czci, jaką Kościół żywi do Maryi, czy to przez wysławianie jej przez całe zgromadzenie świętych, czy to przez plastyczne zilustrowanie wezwań *Akatystu* albo innych hymnów maryjnych. Oczywiście cały kult Maryi opiera się na Chrystusie, jest chrystocentryczny. Jednak grupa ikon, które klasyfikujemy jako teologiczne, jednoznacznie ukazują związek Maryi z wcielonym Boskim Logosem – Jezusem Chrystusem, bez dodatkowych, paralelnie akcentowanych treści¹³.

6.1. Tronująca

Kyriotissa, Matka Boża w Majestacie, Tronująca, to frontalne przedstawienie Bogarodzicy zasiadającej na tronie, trzymającej na kolanach – także frontalnie przedstawione – Dzieciątka. Istnieje wiele wariantów tej ikony. Często Maryja jest otaczana ważnymi, lokalnymi świętymi, których rangę – przez fakt bliskości Maryi – podkreślano poprzez malarstwo. Tron Maryi także pod względem jego architektury zmienia się i może zawierać dodatkowe treści teologiczne. Zasadniczo ten typ ikony jest unacznieniem dogmatu ogłoszonego w Efezie w 431 roku o tym, że Maryję należy nazywać *Theotokos*, czyli Matką Boga, Bogarodzicą¹⁴. Maryja w tej ikonie zazwyczaj jest przedstawiana w całej postaci.

¹³ Tego trafnego podziału dokonał Egon Sendler, który – pośród wszystkich autorów piszących o ikonach maryjnych – miał niezwykle dobrą intuicję, aby w gąszczu różnych typów, klasyfikacji, analiz zaproponować pewną spójną strukturę. Por. E. SENDLER, *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu*, dz. cyt.

¹⁴ Por. tamże, s. 83-88.

6.2. Wskazująca Droge

Hodegetria to najbardziej podstawowe przedstawienie Matki Boskiej w ikonografii. Do tego typu należą m.in. *Salus Populi Romani*, a także Matka Boska Częstochowska¹⁵. Słowo *Hodegetria* pochodzi od greckich słów: *odós* (ὁδός) – droga i *igéomai* (ἡγέομαι) – prowadzić, wskazywać, co oznacza: „ta, która prowadzi na drogę; ta, która wskazuje drogę”.

Istotny w tym typie ikon jest gest dłoni Maryi (bardziej lub mniej wyraźny) wskazujący Jezusa. Maryja i Jezus są w tym typie ukazani frontalnie lub w $\frac{3}{4}$. Maryja zazwyczaj jest dla Jezusa niejako tronem, trzymając Go na rękach. Maryja patrzy w przód, na odbiorcę, modlącego się, Jezus zazwyczaj też, choć bywa skierowany nieco ku Matce.

Pan Jezus powiedział o sobie, że to On jest drogą, prawdą i życiem. Chociaż Maryja, jako postać dorosła, jest większa od Chrystusa w tej ikonie, wydaje się być postacią centralną, to jednak ten typ ikony jest chrystocentryczny. Całą sobą Maryja wskazuje na Chrystusa, Ona jest tronem dla Niego, Ona Go niejako przedstawia, prezentuje, ukazuje.

6.3. Czują

Eleusa albo *Umilenie*, czy też *Miłosierna*, to podobny typ do *Hodegetrii*, ale ma istotny element odmienny: Dzieciątko przytuliło się do Matki. To przytulenie wygląda różnorodnie: czasem obejmuje rączką Maryję, czasem całuje, czasem patrzy na Nią. Maryja w różny sposób odwzajemnia tę postawę, także przytulając się, skłaniając głowę. Do tego typu należą m.in. Matka Boska Włodzimierska. Ten typ ikony ma swoje podtypy, jak *Igranie Dzieciątka*¹⁶, *Glykofilousa* (*Serdeczna, Słodkiego Pocałunku*)¹⁷, *Pasyjna* (*Strasna*)¹⁸.

¹⁵ Por. W. KURPIK, *Częstochowska Hodegetria*, Jasna Góra 2020.

¹⁶ Por. A. TRADIGO, *Ikony i święci prawosławni, dz. cyt.*, s. 180-182.

¹⁷ Por. tamże, s. 184-187.

¹⁸ Por. tamże, s. 188-189.

6.4. Szersza

Panagia, Platytera, Znak, Orantka, czy Szersza to nazwy na jeden z najbardziej nasyconych teologicznymi znaczeniami typów ikon Matki Boskiej na Wschodzie, na co wskazuje już wielość nazw. Typ ten posiada wiele wariantów, ale wspólnym elementem jest ukazana Bogarodzica w momencie zwiastowania. Stojący przed Maryją patrzy na nią niejako oczami anioła Gabriela, który zwraca się do Niej określeniem κεχαριτωμένη (por. Łk 1,28; pełna łaski = cała święta) i któremu Maryja odpowiada *fiat* (יִנְנֶה). Ukazana jest ona w geście modlitewnego wzniesienia rąk, stąd nazwa tego typu Orantka. *Platytera* (Πλατυτέρα) po grecku oznacza szersza, bardziej przestronna, co odnosi nas do poetyckiego wysławiania Maryi jako *Platytera ton ouranon*, czyli Szerszej niż niebios. Ten typ ikony nosi także nazwę *Dziewica Znak*, co odnosi nas do proroka Izajasza: „Dlatego Pan sam da wam znak: oto PANNA pocnie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem EMMANUEL” (7,14). Nazwa *Panagia* (Παναγία) – *Cała Święta* jest szczególnie lubiana przez prawosławie.

7. Podsumowanie

Chrześcijański Wschód jest niezwykle zróżnicowany zarówno w swych tradycjach prawnych, liturgicznych, jak i artystycznych. W ikonografii jednak szczególne miejsce należy się tradycji bizantyjskiej ze względu na jej rozwój zarówno pod względem warsztatowym (technicznym), jak i estetycznym (refleksji filozoficzno-teologicznej nad obrazem)¹⁹. W gąszczu różnorodnych ikon grupa przedstawień Maryi wydaje się być jedną z najważniejszych i najliczniejszych. Wszystkie ikony maryjne można podzielić na podstawowe typy. Najbardziej chrystocentryczną grupą ikon są tzw. ikony teologiczne, ukazujące wprost związek Maryi z Jezusem. Są to także ikony najbardziej rozpowszechnione, a jedno-

¹⁹ Por. 李澍, 图像的救赎—拜占庭圣像中的基督形象研究 [Ocalenie obrazów – studium obrazu Chrystusa w ikonie bizantyjskiej], 山东 [Shandong] 2016.

częście najmniej narratywne, czyli stanowiące kwintesencję tego, co jest zadaniem ikony: stawianie kontemplującego w obecności przedstawianego prototypu²⁰.

Bibliografia

- Adams A. S., Shevzov V. (red.), *Framing Mary. The Mother of God in modern, revolutionary and post-Soviet Russian culture*, DeKalb, IL 2018.
- Assfalg J.; Krüger P. (red.), *Słownik chrześcijaństwa wschodniego*, tłum. A. P. Bator, M. M. Dziekan, Katowice 1998.
- Beckett W., *Encounters with God. In Quest of the Ancient Icons of Mary*, London 2009.
- Charkiewicz J., *Ikony Matki Bożej (styczeń–grudzień)*, Hajnówka 2000.
- Charkiewicz J., *Tobą raduje się całe stworzenie. Ikony Bogarodzicy w Prawosławiu*, Warszawa 2009.
- Dalmais I.-H., *Un „aniconisme nestorian”? Une légende et son interprétation, w: Nicée II 787-1987. Douze siècles d’images religieuses*, Paris 1987, s. 63-72.
- Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 2008.
- Drobot M., *Icônes*, Paris 2001.
- Jazykowa I., *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1998.
- Klejnowski-Różycki D., *Matka Boża w ikonografii bizantyjskiej*, w: A. E. Klich (red.), *Matka Pana w katechezie*, Kraków 2006, s. 83-98.
- Klejnowski-Różycki D., *Soborowe nauczanie o sztuce*, „Ateneum Kapłańskie” 1(671) (2021), t. 176, s. 26-43.
- Klejnowski-Różycki D., *Wschód i Zachód. Próba definicji*, w: J. Różycka-Klejnowska, D. Klejnowski-Różycki, *Studium ikony*, Zabrze 2018, s. 284-289.
- Kurpik W., *Częstochowska Hodegetria*, Jasna Góra 2020.
- Molè, W., *Ikona ruska. Pradzieje ikony ruskiej. Rozwój w okresie od XI do XIV w. Teofan Grek i Andrzej Rublew*, Warszawa 1956.

²⁰ Por. A. PALUSIŃSKA, *Filozofia ikony u Teodora Studyty i Nicefora*, Lublin 2007.

- Palusińska A., *Filozofia ikony u Teodora Studyty i Nicefora*, Lublin 2007.
- Parravicini G., *Życie Maryi w ikonach*, tłum. M. Deskur, Warszawa 2003.
- Pentcheva B. V., *Icons and Power. The Mother of God in Byzantium*, University Park, Pa 2014.
- Quenot M., *Ikona. Okno ku wieczności*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1997.
- Różycka-Klejnowska J., *Ikony Bogarodzicy*, w: J. Różycka-Klejnowska, D. Klejnowski-Różycki, *Studium ikony*, Zabrze 2018, s. 368-372.
- Sendler E., *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu*, Paris 1992.
- Tradigo A., *Ikony i święci prawosławni*, tłum. E. Maciszewska, Warszawa 2011.
- Архимандрит Зинон (Теодор), *Беседы иконописца*, Санкт-Петербург 2017.
- 史悦, 希腊文化与基督教文化的交融 [Wzajemne przenikanie się kultury greckiej i chrześcijańskiej], 北京 [Pekin] 2012.
- 李澍, 图像的救赎—拜占庭圣像中的基督形象研究 [Ocalenie obrazów – studium obrazu Chrystusa w ikonie bizantyjskiej], 山东 [Shandong] 2016.

Ks. dr hab. Dariusz Klejnowski-Różycki, prof. UO – dogmatyk, ekumenista, sinolog, ikonopisarz, muzyk instrumentalista, rektor Śląskiej Szkoły Ikonograficznej w Zabrze, dyrektor Instytutu Badań nad Teologią i Duchowością Dalekiego Wschodu, pracownik naukowy w Katedrze Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Studiował w Opolu, Lublinie, Paryżu, Pekinie i Tajpej. Specjalizuje się w teologii dogmatycznej, teologii chińskiej, teologii ikony.

Beata Bolesławska-Lewandowska

Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk w Warszawie

ORCID: 0000-0002-4158-8109; e-mail: beata.boleslawska@ispan.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.006.13719>

„ŁZY LEJĄCA” W ARCYDZIEŁACH MUZYKI POLSKIEJ XX WIEKU

„MOTHER WEeping” IN THE MASTERPIECES OF POLISH MUSIC OF THE 20TH CENTURY

Abstrakt

Motyw Matki Bolesnej obecny jest w muzyce od wieków. Średniowieczna sekwencja *Stabat Mater dolorosa* przyniosła wiele znakomych interpretacji. Jeśli chodzi o muzykę polską XX wieku, w pierwszej kolejności należy tu przywołać nazwisko Karola Szymanowskiego i jego arcydzieło *Stabat Mater* op. 53. Utwór ten, wykorzystujący tekst w języku polskim oraz odwołujący się do ludowości, wyznaczył jeden kierunek interpretacji motywu Matki Bolesnej w muzyce polskiej ubiegłego stulecia. Nawiązał do niego m.in. Andrzej Panufnik w niebanalnej interpretacji *Gorzkich żali* w suicie *Hommage à Chopin* na głos i fortepian, a przede wszystkim Henryk Mikołaj Górecki w *Symfonii pieśni żałobnych*. Drugą linię interpretacyjną wyznaczają kompozycje utrzymane w tradycji łacińskiej, bez wyraźnych odniesień do wątków polskich – jak *Stabat Mater* Romana Padlewskiego i *Stabat Mater* Krzysztofa Pendereckiego. Artykuł przybliży

obie linie interpretacyjne motywu „łzy lejące” w twórczości kompozytorów polskich XX wieku na przykładzie przywołanych wyżej arcydzieł polskiej kultury muzycznej ubiegłego stulecia.

Słowa kluczowe: *Stabat Mater* w muzyce polskiej, muzyka polska XX wieku, Szymanowski, Panufnik, Górecki, Padlewski, Penderecki

Abstract

The theme of the sorrowful mother has been present in music for centuries. The medieval sequence *Stabat mater dolorosa* brought many excellent interpretations. As far as the music of Polish composers in the 20th century is concerned, the first name to be mentioned is Karol Szymanowski and his masterpiece: *Stabat Mater*, Op. 53 (1926). This work, using a text in Polish and referring to folklore, set one direction for the interpretation of the theme of the sorrowful mother in the Polish music of the last century. It was continued by Andrzej Panufnik in his touching interpretation of *Gorzkie żale* in the suite *Hommage à Chopin* for voice and piano (1949), and particularly Henryk Mikołaj Górecki in his *Symphony of Sorrowful Songs* (1976). The second line is marked by compositions referring to the Latin tradition, with no clear references to Polish themes – such as *Stabat Mater* by Roman Padlewski (1939) and *Stabat Mater* by Krzysztof Penderecki (1962). The article outlines both lines of interpretation of the “Mother weeping” motif in the works of Polish composers of the 20th century on the example of the above-mentioned masterpieces of Polish musical culture of the last century.

Keywords: *Stabat Mater* in Polish music, Polish music in the 20th century, Szymanowski, Panufnik, Górecki, Padlewski, Penderecki

Kiedy zastanawiamy się nad tematyką Matki Bolesnej, czyli tytułowej „łzy lejące”, w muzyce polskiej XX wieku, bez wątpienia pierwszym utworem, który należałoby przywołać, jest *Stabat Mater* Karola Szymanowskiego (1882-1937). I od tej właśnie kompozycji rozpoczną poniższe rozważania, by następnie zaprezentować kilka innych utworów, które w twórczy i oryginalny sposób odwołują się do chrześcijańskiego mo-

tywu *Mater dolorosa* w muzyce. Wyraźnie zaznaczają się tutaj dwie linie. Pierwsza z nich, zapoczątkowana przez Karola Szymanowskiego, wpisuje muzyczny obraz Matki Bolesnej w wątki typowo polskie, odnosząc się do zakorzenionych w tradycji naszego kraju tematów i melodii ludowych, a także wykorzystując w warstwie słownej utworu teksty w języku polskim. Linia druga to kompozycje w znacznie większym stopniu odnoszące się do łacińskiej tradycji muzycznej Kościoła Rzymskokatolickiego, posługujące się łacińskim tekstem i bez widocznych związków z tematami polskimi. Obie zaowocowały kompozycjami, które zaliczyć należy do arcydzieł polskiej kultury muzycznej minionego stulecia.

1.

*Stała Matka bolejąca,
Koło Krzyża łzy lejąca,
Gdy na Krzyżu wisiał Syn.*

Słowa te to początek łacińskiej średniowiecznej sekwencji *Stabat Mater dolorosa* w polskim przekładzie poety Józefa Jankowskiego (1865-1935)¹. Przekład ten na tyle zachwycił kompozytora Karola Szymanowskiego, że to właśnie on stał się podstawą jego bodaj najbardziej znanego arcydzieła, skomponowanego w latach 1925-1926, *Stabat Mater* op. 53 na sopran, alt, baryton, chór mieszany i orkiestrę. O genezie utworu napisano już wiele², zwracając uwagę zarówno na zamówienie warszawskiego mecenasa sztuki Bronisława Krystalla, który pragnął, aby wybitny polski kompozytor napisał *requiem* poświęcone pamięci jego przedwczesnie zmarłej żony Izabelli (rzeczywiście dedykowana została jej partytura), jak i na równoległe zamówienie francuskiej księżnej Winnaretty de Polignac na utwór o raczej kameralnej obsadzie, by można było myśleć o wykonaniu go w jej paryskim salonie (tego warunku *Stabat Mater*

¹ Cyt. za: T. CHYLIŃSKA, *Karol Szymanowski i jego epoka*, t. 2, Kraków 2008, s. 275.

² Por. m.in. T. A. ZIELIŃSKI, *Szymanowski. Liryka i ekstaza*, Kraków 1997, s. 256-261; T. CHYLIŃSKA, *Karol Szymanowski...*, dz. cyt., s. 225-289; D. GWIZDALANKA, *Uwodziciel. Rzecz o Karolu Szymanowskim*, Kraków 2021, s. 91-96.

ostatecznie nie spełnia, gdyż zarówno obsada, jak i charakter kompozycji wykraczają poza muzykę wykonywaną zwyczajowo w salonach). Karol Szymanowski długo się zastanawiał, myśląc początkowo o „chłopskim requiem”, do którego natchnął go przesłany mu na jego prośbę tekst kuzyna-poety Jarosława Iwaszkiewicza zatytułowany *Pogrzeb parobka*. Ostatecznie jednak najsilniejszym impulsem okazała się rodzinna tragedia, a mianowicie – tragiczna śmierć siostrzenicy kompozytora, Alusi Bartoszewiczówny, córki jego siostry Stanisławy, wybitnej śpiewaczki. Dziewczynka, przebywająca na pensji w klasztorze Sióstr Sacré Coeur we Lwowie, zginęła przygnieciona podczas zabawy w ogrodzie kamienną figurą św. Stanisława Kostki i to właśnie Karolowi Szymanowskiemu przypadła w udziale rola powiadomienia o tym zdarzeniu jej rodziców³. Kompozytor, który był bardzo przywiązany do córek obu swych sióstr⁴, ogromnie przeżył tę bolesną stratę. W rezultacie zrezygnował z pomysłu skomponowania *requiem*, a skierował swą uwagę w stronę Matki Bożej cierpiącej po stracie ukrzyżowanego Syna. Ukończone wiosną 1926 roku *Stabat Mater*, dedykowane „Pamięci Izabelli Krystall”, zostało po raz pierwszy wykonane dopiero 11 I 1929 roku w Filharmonii Warszawskiej z solistami: Stanisławą Szymanowską, Haliną Leską i Eugeniuszem Mossakowskim oraz orkiestrą Filharmonii Warszawskiej pod dyktando Grzegorza Fitelberga. Od tego czasu utwór ten święci triumfy w Polsce i poza nią, słusznie uchodząc za arcydzieło nie tylko w twórczości Karola Szymanowskiego, ale bez wątplenia i w muzyce polskiej XX wieku.

Pod każdym względem jest to kompozycja wyjątkowa. Złożona z sześciu części, dramaturgicznie prowadzi od zacytowanego na początku lamentu Matki pod drzewem ukrzyżowanego Syna po pełne nadziei zwieńczenie – zawierzenie w Chrystusie: „Chrystus niech mi będzie grodem” (cz. VI). Muzycznie utwór cechuje prostota wyrazu i asceza środków muzycznych, przypisywana zwykle ostatniemu, tzw. narodowemu (choć sam kompozytor lubił mówić o nim „lechicki”) okresowi w twórczości Ka-

³ Por. T. CHYLIŃSKA, *Karol Szymanowski...*, dz. cyt.

⁴ Córka jego młodszej siostry Zofii, Krystyna (Kicia), wielokrotnie w późniejszych latach była u „Wujcia” w Zakopanem, a po latach napisała wspomnienia z tych czasów. Zob. K. DĄBROWSKA, *Karol z Atmy*, Warszawa 1977.

rola Szymanowskiego. Wbrew jednak tym zwyczajowym podziałom zauważyć można, że niekiedy pięknym solowym frazom kolejnych części *Stabat Mater* wcale nie tak daleko do kunsztownych linii melodycznych z opery *Król Roger*, która – choć teoretycznie należy do poprzedniego, „orientalnego” okresu w twórczości kompozytora – ukończona została niewiele przed skomponowaniem *Stabat Mater* (pracował nad nią w latach 1918-1924).

Warto zauważyć, że przed skomponowaniem *Stabat Mater* Karol Szymanowski nie miał w swym katalogu kompozycji o charakterze religijnym, a jego styl życia – co dobitnie ukazuje najnowsza biografia twórcy pióra Danuty Gwizdalanki⁵ – daleki był od religijnych norm. Stworzył on jednak przejmujące arcydzieło, poruszające głębią religijnej emocji i refleksji. Myśli Karola Szymanowskiego – o czym już była mowa – oscyływały początkowo wobec wskazanego w zamówieniu Bronisława Krystalla *requiem* – mszy żałobnej, być może „chłopskiego *requiem*”. Ta ostatnia wskazówka jest o tyle istotna dla ostatecznego kształtu dzieła, że – mimo wszystkich późniejszych zmian – odniesienia do ludowej religijnej emocjonalności pozostały tu dla kompozytora istotne, wskazując, że właśnie to źródło poruszyło jego artystyczną duszę w większym stopniu niż możliwe odniesienia do tradycyjnych gatunków mszalnych, włącznie z wykorzystywaną niejednokrotnie w tradycji muzyki artystycznej mszą żałobną (by wspomnieć tu choćby arcydzieła Wolfganga Amadeusza Mozarta, Giuseppe Verdiego czy Antonína Leopolda Dvořaka). Z inspiracji religijnością ludu polskiego wziął się także pomysł sięgnięcia po tekst w ojczystym języku. Kompozytor tak tłumaczył swą decyzję: „Bądź co bądź muzyka liturgiczna opiera się na tych samych zawsze tekstach, które są raczej głęboko ideowym niż specyficznie poetyckim elementem danego utworu. (...) O ileż zrozumialszym uczuciowo stało mi się owo naiwne «Stała Matka bolejąca koło krzyża łzy lejąca» od również zrozumiałego dla mnie pojęciowo *Stabat Mater dolorosa juxta cruce[m] lacrimosa*”⁶.

⁵ D. GWIZDALANKA, *Uwodziciel*, dz. cyt.

⁶ Cyt. za: T. CHYLIŃSKA, *Karol Szymanowski...*, dz. cyt., s. 274. Podkreślenia Karola Szymanowskiego.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na jedną rzecz. Otóż w rozważaniach o genezie *Stabat Mater* pojawiają się również informacje, że Karol Szymanowski myślał o tym, aby odnieść się w swej muzyce do popularnych na ziemiach polskich – śpiewanych i w jego rodzinnym domu w Tymoszówce – *Gorzkich żali*. Teresa Chylińska nie tylko przywołuje w tym kontekście słowa kompozytora mówiące o tym, że *Gorzkie żale* to jego ulubiona modlitwa, oddziałująca na niego o wiele silniej niż łacińskie Msze Święte (a zatem znów mamy tu akcent emocjonalny!), ale wskazuje także na podobieństwo śpiewanych podczas *Gorzkich żali* rozmów duszy z Matką Bolesną (*Ach, ja Matka tak żaloszna! / Bolesć mnie ściska nieznośna, / Miecz me serce przenika...*) do nastroju i „ducha” użytej ostatecznie przez Karola Szymanowskiego sekwencji *Stabat Mater* w poetyckim tłumaczeniu Józefa Jankowskiego⁷.

Wątek *Gorzkich żali* przywołuję tu nie bez powodu, jako że on właśnie pojawia się w kompozycji znacznie późniejszej i nieodwołującej się w swej warstwie semantycznej do muzyki religijnej. A jednak wydaje się ona tutaj znakomitym nawiązaniem do myśli Karola Szymanowskiego. Mowa o *Hommage à Chopin* Andrzeja Panufnika (1914-1991), utworze na sopran i fortepian, skomponowanym w 1949 roku z okazji obchodzonego uroczystie stulecia śmierci Fryderyka Chopina, na zamówienie UNESCO. O utworze tym Andrzej Panufnik pisał: „Ze względu na miłość Chopina do polskiej muzyki ludowej wykorzystałem pewne rytmy i melodie z okolic, gdzie się urodził. Głos potraktowałem czysto instrumentalnie, obywając się bez słów i napisałem pięć wokaliz na sopran i fortepian – *Suitę polską*”⁸.

Istotnie kompozycja początkowo nosiła tytuł *Suita polska*, a dopiero z czasem twórca zmienił jej tytuł na francuskie *Hommage à Chopin*. Dodatkowo, w latach 60. dokonał jej opracowania na flet i orkiestrę smyczkową i w tej wersji utwór jest dziś częściej wykonywany, ma także swe miejsce w dyskografii kompozytora. Wróćmy jednak do *Gorzkich żali*. Otóż, jeśli wsłuchamy się w melodię ostatniej z wokaliz opracowanych

⁷ T. CHYLIŃSKA, *Karol Szymanowski...*, dz. cyt., s. 271-273.

⁸ A. PANUFNIK, *Autobiografia*, tłum. M. Glińska, B. Bolesławska-Lewandowska, Warszawa 2014, s. 215.

przez Andrzeja Panufnika w swym poświęconym Chopinowi utworze, bez trudu rozpoznamy jej religijny pierwowzór – jest to bowiem melodia wspomnianej wyżej w odniesieniu do Karola Szymanowskiego rozmowy duszy z cierpiącą pod krzyżem Matką (*Ach, ja Matka tak żałosna! / Bolesć mnie ściska nieznośna, / Miecz me serce przenika...*). Podobnie zatem jak w przypadku Karola Szymanowskiego, Andrzeja Panufnika zainspirował prosty ludowy śpiew modlitwy w „wiejskim kościółku”⁹. I choć inaczej niż swój wielki poprzednik wykorzystał tu samą melodię, pomijając słowa (inna rzecz, że w okresie wzrastającego socrealizmu byłoby to wysoce niepożądane...¹⁰), to jednak odniesienie do Matki Bolesnej pozostaje w tej miniaturze jak najbardziej wyraźne. Nie jest to oczywiście *Stabat Mater*, ale do kategorii utworów odzwierciedlających w muzyce polskiej motyw „łzy lejącej” z pewnością można tę urokliwą, niebanalnie zharmonizowaną wokalizę wpisać. Ze względu na swoje zakorzenienie w staropolskiej, religijnej melodii o ludowej proveniencji związek kompozycji Andrzeja Panufnika z pierwszą wskazaną tu linią interpretacji wątku Matki Bolesnej w muzyce pozostaje wyraźnie zachowany.

Pozostając przy arcydziełach muzyki polskiej XX wieku odnoszących się do tematu *Mater dolorosa*, a jednocześnie wykorzystujących motywy polskie (tekst w języku polskim, polskie melodie ludowe), przenieśmy się

⁹ Odniesienia do inspiracji modlitewnym nastrojem „wiejskiego kościółka” znaleźć można zarówno w wypowiedziach Karola Szymanowskiego wokół *Stabat Mater* (por. T. CHYLIŃSKA, *Karol Szymanowski...*, dz. cyt.), jak i u Andrzeja Panufnika – w odniesieniu do jego późniejszych kompozycji (np. *Pieśń do Marii Panny, Koncert na fagot i orkiestrę kameralną*, por. A. PANUFNIK, *Autobiografia*, dz. cyt.). Por. A. PANUFNIK, *Autobiografia*, dz. cyt.; B. BOLESŁAWSKA, *Panufnik*, Kraków 2001.

¹⁰ Co ciekawe, ani kompozytor, ani komentatorzy utworu nie wskazywali na religijną proveniencję melodii tej wokalizy, choć musiała być ona dla nich oczywista. Zapewne, w okresie wzrastających nacisków politycznych na twórców, odniesienie do ludowości („melodie z okolic, gdzie urodził się Chopin”) było znacznie bezpieczniejsze, niż wskazanie na religijny pierwowzór melodii użytej w kompozycji. Szerzej o motywach religijnych w twórczości Andrzeja Panufnika, a także o jego *Hommage à Chopin* pisała Jadwiga Pajastach. Zob. J. PAJA-STACH, „*Hommage à Chopin*” of Andrzej Panufnik in the context of his works based on Polish folk music, w: I. Poniatowska et al. (red.), *Chopin and His Work in the context of culture*, vol. 2, Kraków 2003, s. 384-394; J. PAJA-STACH, *Motywy religijne i narodowe w twórczości Andrzeja Panufnika*, w: Z. Fabiańska, A. Jarzębska, A. Sitarz (red.), *Donum Natalicum. Studia Thaddaeo Przybylski octogenario dedicata*, Kraków 2007, s. 232-246.

do końca lat 70., przywołując utwór, który siłą swego arcyzmu zdołał poruszyć cały muzyczny świat. Mowa tu o ukończonej w 1976 roku *III Symfonii* „*Symfonii pieśni żałosnych*” op. 36 Henryka Mikołaja Góreckiego (1933-2010). Jest to dzieło w bodaj najbardziej naturalny sposób przywodzące na myśl *Stabat Mater* Karola Szymanowskiego. Podobna asceza wyrazu muzycznego, połączona z niezwykle silną ekspresją, a wreszcie i podobieństwo tematyki – Matka Bolesna, Matka cierpiąca po śmierci dziecka (przy czym u Henryka Mikołaja Góreckiego tematyka Matki cierpiącej pod Krzyżem ukazana w części pierwszej, zostaje w części drugiej i trzeciej poszerzona o czysto ludzki wymiar – o czym jeszcze za chwilę). Znowu mamy tu zatem wątki religijne, ale i ludowe (w części pierwszej kompozytor sięga do motywów staropolskich pieśni religijnych, w drugiej nawiązuje do folkloru podhalańskiego, a w ostatniej wykorzystuje ludową pieśń z Opolskiego¹¹), podobnie intensywna jest prostota silnej emocji, a wszystko to w ręku genialnego twórcy podniesione zostało do rangi muzycznego arcydzieła. Henryk Mikołaj Górecki jest w swej *III Symfonii* bez wątpienia godnym następcą Karola Szymanowskiego, którego twórczość uwielbiał. Sam zresztą kiedyś powiedział: „Tam, gdzie podążał Szymanowski, zmierzałem i ja”¹².

Tyle że gdy Karol Szymanowski podążył w swym *Stabat Mater* tradycją muzyki chóralnej, Henryk Mikołaj Górecki – mimo że zainspirowany tym samym tematem *Mater dolorosa* – postanowił stworzyć pełnowymiarową symfonię. W rezultacie powstał utwór wystawiający na próbę symfoniczny wymiar i założenia tego gatunku. Symfonia, trwająca ponad 60 minut, złożona jest z trzech dużych części – tytułowych „pieśni żałosnych”. Teksty dzieła – jak zauważyła Maja Trochimczyk – „zestawiają obraz wiecznego cierpienia (ukrzyżowanego Jezusa i Jego Matki w pierwszej części) z dwoma wcieleniami tej transcendentalnej Męki w historii ludzkości: męki młodej więźniarki podczas II wojny

¹¹ Szczegółową analizę utworu oraz wykorzystanych w nim źródeł i cytatów, zob. A. THOMAS, *Górecki*, tłum. E. Gabryś, Kraków 1998, s. 111-127.

¹² Cyt. za: TENŻE, *Górecki, dz. cyt.*, s. 117. Adrian Thomas wskazuje tu także na bliskość kadencyjnych fraz melodycznych, stosowanych przez Henryka Mikołaja Góreckiego, a obecnych także w *Stabat Mater* Karola Szymanowskiego.

światowej (druga część) oraz lament matki rozpaczającej nad śmiercią syna (trzecia część)¹³.

W części pierwszej kompozytor wprowadza słowa staropolskiej lamentacji do Matki Bożej stojącej pod Krzyżem: „Synku miły i wybrany, / Rozdziel z matką swoją rany, / A wszakom cię, Synku miły, w swem sercu nosiła, / A także tobie wiernie służyła. / Przemów k matce, bych się ucieszyła, / Bo już jidziesz ode mnie, moja nadzieja miła” (*Lament świętokrzyski z Pieśni łysogórskich*, II połowa XV wieku)

Prostotę melodii – pojawiającej się po narastającym, rozbudowanym kanonie całej orkiestry smyczkowej – podkreśla asceza użytych środków muzycznych: sopran prowadzi swoją frazę na tle delikatnego tylko akompaniamentu orkiestry. Żarliwa ekspresja, melodyjna prostota głosu solowego i subtelna pulsacja harmonijnych w brzmieniu akordów, aura tradycyjnej tonalności i modalności, połączone z powtarzalnością muzycznego materiału i ekstremalnie spowolnionym czasem muzycznej narracji – wszystkie te elementy składają się na głęboko uduchowiony charakter tej i pozostałych części *Symfonii pieśni żałosnych*.

W opinii Mai Trochimczyk, dążeniem Henryka Mikołaja Góreckiego w tej symfonii było stworzenie poczucia „uświęconego czasu” (*sacred time*)¹⁴, co koresponduje ze zdaniem Krzysztofa Droby, według którego głęboko religijny charakter części pierwszej nazaczył całą symfonię, sakralizując niejako świecką już tematykę części kolejnych¹⁵. *Mater dolorosa* – „łzy lejąca” odgrywa tu zatem kluczową rolę, określając wręcz charakter całego dzieła.

Wymienione kompozycje przywołują muzyczny wizerunek Matki Bolesnej w połączeniu z tekstem polskim oraz tradycyjnymi melodiemi polskiego ludu. Połączenie owej ludowej religijności z silnym nasy-

¹³ M. TROCHIMCZYK, „*Mater Dolorosa*” and *Maternal Love* in Górecki’s Music, „Polish Music Journal” 2003, vol. 6, nr 2, dostępny online: <https://polishmusic.usc.edu/research/publications/polish-music-journal/vol6no2/mater-dolorosa-and-maternal-love-in-goreckis-music/> (odczyt z dn. 17.05.2021 r.), tłum. B. Bolesławska-Lewandowska.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ K. DROBA, *Droga do sensu tragicznego*, „Ruch Muzyczny” 15 (1978), s. 4.

cenieniem emocjonalnym sprawia, że jako słuchacze odbieramy mocno ich polski charakter, przy czym ich przesłanie pozostaje jednocześnie niezwykle uniwersalne, ogólnoludzkie. Siłą muzycznego geniuszu swych twórców dzieła te trafiają bowiem do serc słuchaczy pod każdą chyba szerokością geograficzną.

2.

W drugiej zaznaczonej na wstępie linii kompozycji muzycznych interpretujących motyw *Mater dolorosa* chciałabym przywołać dwa utwory oparte na sekwencji *Stabat Mater*, zrealizowane jednak w tradycyjnej wersji łacińskiej i bez odwołań do wątków polskich. Mam tu na myśli *Stabat Mater* Romana Padlewskiego na chór *a cappella* z 1939 roku oraz *Stabat Mater* Krzysztofa Pendereckiego na trzy chóry mieszane z 1962 roku.

Roman Padlewski (1915-1944) to twórca, którego życie oraz znakomicie zapowiadającą się karierę muzyczną przerwała wojna, a następnie śmierć w powstaniu warszawskim. Ocalałe nieliczne kompozycje potwierdzają rangę i wyjątkowość jego talentu. Trzyczęściowe *Stabat Mater* młody kompozytor ukończył jeszcze przed wybuchem II wojny światowej, w czerwcu 1939 roku. Świadczy ono o tym, jak bardzo utalentowanym był twórcą – i jak niezależnym. W jego kompozycji brakuje bowiem jakichkolwiek nawiązań do twórczości Karola Szymanowskiego (co w jego pokoleniu, kompozytorów wzrastających w cieniu, ale i wielkim umiłowaniu dla dokonań Karola Szymanowskiego, jest niemal niespotykane). W znacznie większym stopniu słychać tu natomiast nawiązania do muzyki dawnej, połączone niezwykle ciekawie i świeżo ze współczesną kompozytorowi, XX-wieczną harmoniką. Utwór składa się z trzech zróżnicowanych pod względem charakteru części. Jak pisze Małgorzata Gąsiorowska: „Część pierwsza – *Stabat Mater dolorosa* (*Stała Matka bolejąca*), to opis postaci Matki Boskiej patrzącej na śmierć Syna. Część druga: *Ela Mater, fons amoris* (*Matka, źródło ukochania*) wprowadza niejako osobę trzecią, autora słów, który ofiaruje swój udział w cierpieniu. Część trzecia: *Virgo Virginum praeciára* (*Panno z Panien Najjaśniejsza*),

to prośba, aby przez współcierpienie proszący doznał przyszłego szczęścia w niebie. (...) Część pierwsza jest refleksyjno-dramatyczna, część druga bardziej żywiołowa, w części trzeciej kumulują się owe emocje aż do radosnego niemal zwieńczenia zwiastującego ostateczne zwycięstwo¹⁶.

Całość wykonuje się jednak bez przerw, budując ciągłą dramaturgicznie narrację utworu. *Stabat Mater* Romana Padlewskiego to arcydzieło o kryształowo czystym tonie. Kompozytor, operując materiałą chóru *a cappella*, odwołuje się do najlepszych tradycji muzycznych sięgających epoki renesansu, tworząc przy tym dzieło o brzmieniu oryginalnym i nowoczesnym. Jest to w muzyce polskiej perła, zasługująca na znacznie większą niż dotąd obecność zarówno w życiu koncertowym, jak i świadomości melomanów w Polsce i na świecie¹⁷.

I wreszcie młody Krzysztof Penderecki (1933-2020), dla którego niedługo chóralne *Stabat Mater*, skomponowane w 1962 roku, stać się miało wstępem do napisania pełnowymiarowej, przełomowej pod wieloma względami *Pasji według św. Łukasza* (1965-1966). Zapowiadające ją *Stabat Mater* otwiera w muzyce Krzysztofa Pendereckiego drzwi do muzyki religijnej (choć wcześniej kompozytor sięgnął do Biblii w *Psalmach Dawida* na chór mieszany i perkusję z 1958 roku), do której w przyszłości twórca miał powracać wiele razy. Jest to utwór w pełni wpisujący się w estetykę muzyki kompozytora z początku lat 60., twórcy uznawanego wówczas za jednego z najbardziej awangardowych w polskiej muzyce. Krzysztof Penderecki, podobnie jak w innych swych kompozycjach tego czasu, warstwę słowną *Stabat Mater* traktuje nie jako przekaz mający dotrzeć do słuchacza, ale jako tkankę brzmieniową, służącą do stworzenia niebanalnej struktury dźwiękowej kompozycji, wykorzystującej w swej budowie zasady dodekafonii, o kunsztownej fakturze polifonicznej

¹⁶ M. GAŚTOROWSKA, *Przez łzy*, esej w książeczce płyty CD ze *Stabat Mater* Romana Padlewskiego oraz utworami Joanny Wnuk-Nazarowej w wykonaniu Zespołu Śpiewaków Miasta Katowice „Camerata Silesia” i instrumentalistów Narodowej Orkiestry Symfonicznej Polskiego Radia w Katowicach pod dyrekcją Anny Szostak, DUX7610, Warszawa 2019, s. 5.

¹⁷ Tymczasem poświęcona muzycznym realizacjom *Stabat Mater* strona internetowa wśród ponad 300 kompozytorów nie wymienia w ogóle nazwiska i kompozycji Romana Padlewskiego. Zob. *Stabat Mater Chronologically*, <https://stabatmater.info/stabat-mater-composer/chronologically/> (odczyt z dn. 17.05.2021 r.).

i ostrych klasterowych brzmieniach – zwieńczonych w finale zaskakującym, ale i „uwalniającym” akordem D-dur na słowach „Gloria”¹⁸. Pisząc kilka lat później *Pasję*, kompozytor włączył do niej dziewięćminutowe *Stabat Mater*, które dziś nie funkcjonuje jako niezależny utwór¹⁹. Warto jednak o tej awangardowej próbie zmierzenia się ze średniowieczną tradycją pamiętać – dała ona bowiem podwaliny pod wielkie arcydzieło muzyki religijnej XX wieku, jaką bez wątpienia jest *Pasja według św. Łukasza* Krzysztofa Pendereckiego.

Na koniec proponuję zatrzymać się przez chwilę nad pytaniami, być może wcale nie tak oczywistymi. Czy za chęcią stworzenia muzycznego wizerunku Matki Bolesnej – tytułowej „łzy lejącej” – stał u wymienionych wyżej twórców impuls religijny? Czy też może przeważały względy osobiste, prywatne? A może kombinacja obu? Czy ich zamiarem było w ogóle stworzenie dzieł religijnych? Czy wreszcie trzeba być człowiekiem wiary, by stworzyć dzieło głęboko poruszające siłą religijnego wzruszenia, dotykające sfery *sacrum*?

O motywacjach Romana Padlewskiego i Krzysztofa Pendereckiego niewiele właściwie wiadomo. Roman Padlewski dedykował swoje *Stabat Mater* matce, Nadziei Padlewskiej, co po latach odczytywane bywa w kategoriach tragicznego proroctwa dla jej losu – warszawskiej Niobe, która podczas wojny straciła obu synów i męża²⁰. W przypadku Andrzeja

¹⁸ Budowę utworu omawia szczegółowo Mieczysław Tomaszewski, zob. M. TOMASZEWSKI, *Penderecki. Bunt i wyzwolenie*, t. 1: *Rozpętanie żywiołów*, Kraków 2008, s. 182-185.

¹⁹ Świadczy o tym także fakt, że w opublikowanej przez Akademię Muzyczną w Krakowie serii siedmiu zeszytów, w których znajdują się analizy wszystkich kompozycji Krzysztofa Pendereckiego, *Stabat Mater* nie pojawia się. Zob. M. TOMASZEWSKI, T. MAŁECKA (red.), *Twórczość Krzysztofa Pendereckiego. Od genezy do rezonansu*, t. 1-7, Kraków 2008-2013.

²⁰ Roman Padlewski śmiertelnie raniony podczas walk w powstaniu warszawskim 14 VIII 1944 roku, zmarł dwa dni później. Jego brat Jerzy został aresztowany i stracony przez Niemców rok wcześniej, 3 II 1943 roku, w Brandenburgu. 8 IX 1943 roku zmarł ojciec rodziny, Leon Padlewski. Nadzieja Padlewska po wojnie osiadła w Katowicach, gdzie

Panufnika religijny charakter jego „chopinowskiej” wokalizy celowo zapewne nie był przez niego podnoszony. Jeśli jednak chodzi o Henryka Mikołaja Góreckiego, sprawa jest nieco wyraźniejsza. Wiadomo bowiem, że matka kompozytora, Otylia, zmarła w dniu jego drugich urodzin, a osierocony tak wcześnie twórca swą głęboką tęsknotę do niej przeniósł nieraz do swej muzyki, łącząc ją niejako z kultem Matki Bożej (sam był głęboko wierzącym i praktykującym katolikiem) – kwestia ta była wielokrotnie podnoszona przez badaczy²¹. Tematyka *Symfonii pieśni żalonych* zatem, podobnie jak i wcześniejszej o kilka lat kantaty *Ad Matrem* op. 29 na sopran, chór i orkiestrę (1972 rok), w której twórca wykorzystał słowa *mater mea, lacrimosa, dolorosa*, zaczerpnięte z sekwencji *Stabat Mater*²², wpisująaby się w owo wyrażone muzyką złączenie miłości i tęsknoty za utraconą matką z zawierzeniem i modlitwą do Matki Bożej.

Z kolei w przypadku Karola Szymanowskiego na jego silny związek z matką zwraca uwagę Danuta Gwizdalanka, powołując się przy tym także na ustalenia Małgorzaty Janickiej-Słysz odnośnie do obecności w twórczości tego kompozytora wątku *Mater dolorosa* – obok *Stabat Mater* zrealizowanego także, choć w wymiarze mitologicznym, we wcześniejszej kantacie *Demeter* op. 37 bis na alt, chór żeński i orkiestrę do słów Zofii

prowadziła działalność jako pianistka i pedagog, m.in. w tamtejszej Państwowej Wyższej Szkole Muzycznej. Zmarła w 1967 roku. O niej jako o „polskiej Niobe” pisał m.in. Jerzy Waldorff. Zob. E. MARKOWSKA, K. NALIWAJEK-MAZUREK (red.), *Okupacyjne losy muzyków. Warszawa 1939-1945*, Warszawa 2014, s. 152-191.

²¹ Wspomina o tym m.in. Teresa Malecka w: B. BOLESŁAWSKA-LEWANDOWSKA, *Górecki. Portret w pamięci*, Kraków 2013, s. 135-139.

²² Zob. A. THOMAS, *Górecki, dz. cyt.*, s. 98. Zapewne z powodu wykorzystania tego krótkiego fragmentu tekstu łacińskiej sekwencji *Ad Matrem* Henryka Mikołaja Góreckiego znalazło się na liście kompozycji zamieszczonych na cytowanej już stronie internetowej poświęconej muzycznym realizacjom *Stabat Mater*, zob. <https://stabatmater.info/stabat-mater-composer/chronologically/> (odczyt z dn. 17.05.2021 r.). Jednak wydaje się, że charakter tej kompozycji pozostaje w znacznie większym stopniu niż późniejsza *Symfonia pieśni żalonych* (zwłaszcza jej pierwsza część) świecki, skierowany w swym zamysle do matki kompozytora, której pamięci został zresztą dedykowany. Tym niemniej, *Ad Matrem* stanowi ważny krok na drodze muzycznej ewolucji kompozytora, prowadzący – tak pod względem tematyki, jak i zastosowanego języka muzycznego – wprost do *III Symfonii*.

Szymanowskiej (1917 rok)²³. Z Henrykiem Mikołajem Góreckim łączyłoby zatem Karola Szymanowskiego połączenie w swej muzyce kierowanej „do Matki Bożej” (czy też może muzyce „o Matce Bożej”) wątków religijnych i osobistych, pogłębianych w obu przypadkach silnym przeżyciem śmierci ukochanej, bliskiej osoby (siostrzenicy u Karola Szymanowskiego oraz matki u Henryka Mikołaja Góreckiego). Na ile zatem trzeba być twórcą religijnym, wierzącym, by skomponować *Stabat Mater* – w dodatku *Stabat Mater*, które pod każdym względem pozostaje niezaprzeczalnym arcydziełem?

Dyskusję na ten temat można by zapewne toczyć długo i na wielu poziomach – teologicznym, filozoficznym, psychologicznym czy artystycznym. W tym miejscu jednak niech za odpowiedź (a może raczej zachętę do zamyślenia się nad możliwymi odpowiedziami?) posłużą słowa Zygmunta Mycielskiego, który w swych dziennikach zanotował: „Gdy zachwyciałem się *Stabat Mater*, Szymanowski powiedział mi lekko, ale z zamyśleniem: «Tak, napisałem to wszystkimi resztkami mojej religijności, jakie znalazłem» [rozstrzelenie – B.B.-L.]. A może powiedział nie «jakie znalazłem», ale – «jakie z siebie mogłem wydobyć». Coś mnie wtedy jakby ukłuło. Wydało mi się, wydawało, że taką rzecz można skomponować tylko naprawdę całym sercem, całą duszą, wiarą. Dzisiaj rozumiem. Przecie nikt nie ma całej wiary; całą duszą i sercem nie może wierzyć; wiara jest jak miłość, dążeniem, drogą. Widać to, odczuć można już w pismach ojców Kościoła, u mistyków (św. Augustyn, Teresa d’Avilla, św. Jan od Krzyża) – to jest ciągła walka z niewiarą... (Nieborów, 4 listopada 1980)”²⁴.

Bibliografia:

Bolesławska B., *Panufnik*, Kraków 2001.

Bolesławska-Lewandowska B., *Górecki. Portret w pamięci*, Kraków 2013.

²³ D. GWIZDALANKA, *Uwodziciel*, dz. cyt., s. 90.

²⁴ Z. MYCIELSKI, *Niby-dziennik*, Warszawa 1998, s. 218.

- Chylińska T., *Karol Szymanowski i jego epoka*, t. 2, Kraków 2008.
- Dąbrowska K., *Karol z Atmy*, Warszawa 1977.
- Droba K., *Droga do sensu tragicznego*, „Ruch Muzyczny” 15 (1978), s. 3-4.
- Gąsiorowska M., *Przez łzy*, esej w książeczce płyty CD, DUX7610, Warszawa 2019.
- Gwizdalanka D., *Uwodziciel. Rzecz o Karolu Szymanowskim*, Kraków 2021.
- Markowska E., Naliwajek-Mazurek K. (red.), *Okupacyjne losy muzyków. Warszawa 1939-1945*, Warszawa 2014.
- Mycielski Z., *Niby-dziennik*, Warszawa 1998.
- Paja-Stach J., „*Hommage à Chopin*” of Andrzej Panufnik in the context of his works based on Polish folk music, w: I. Poniatowska et al. (red.), *Chopin and His Work in the context of culture*, Kraków 2003, vol. 2, s. 384-394.
- Paja-Stach J., *Motywy religijne i narodowe w twórczości Andrzeja Panufnika*, w: Z. Fabiańska, A. Jarzębska, A. Sitarz (red.), *Donum Natalicum. Studia Thaddaeo Przybylski octogenario dedicata*, Kraków 2007, s. 232-246.
- Panufnik A., *Autobiografia*, tłum. M. Glińska, B. Bolesławska-Lewandowska, Warszawa 2014.
- Stabat Mater Chronologically*, <https://stabatmater.info/stabat-mater-composer/chronologically/> (odczyt z dn. 17.05.2021 r.).
- Thomas A., *Górecki*, tłum. E. Gabryś, Kraków 1998.
- Tomaszewski M., *Penderecki. Bunt i wyzwolenie*, t. 1: *Rozpętanie żywiołów*, Kraków 2008.
- Tomaszewski M., Malecka T. (red.), *Twórczość Krzysztofa Pendereckiego. Od genezy do rezonansu*, t. 1-7, Kraków 2008-2013.
- Trochimczyk M., „*Mater Dolorosa*” and *Maternal Love* in Górecki’s Music, „*Polish Music Journal*” 2003, vol. 6, nr 2, dostępny online: <https://polishmusic.usc.edu/research/publications/polish-music-journal/vol6no2/mater-dolorosa-and-maternal-love-in-goreckis-music/> (odczyt z dn. 17.05.2021 r.).
- Zieliński T. A., *Szymanowski. Liryka i ekstaza*, Kraków 1997.

Dr hab. Beata Bolesławska-Lewandowska – pracuje w Zakładzie Muzykologii Instytutu Sztuki Polskiej Akademii Nauk. Przewodnicząca Zarządu Sek-

cji Muzykologów oraz członkini Zarządu Głównego Związku Kompozytorów Polskich. Autorka książek i artykułów naukowych oraz tekstów popularyzatorskich, opublikowanych zarówno w kraju, jak i za granicą. W kręgu jej zainteresowań badawczych znajdują się m.in. muzyka polska XX i XXI wieku oraz twórczość i działalność kompozytorów i ośrodków emigracyjnych po 1945 roku.

Renata Borowiecka

Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego w Krakowie

ORCID: 0000-0003-4325-8944; e-mail: renata.borowiecka@amuz.krakow.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.007.13720>

SEKWENCJA *STABAT MATER*
WE WŁOSKICH INTERPRETACJACH MUZYCZNYCH
DOBY XVIII WIEKU

THE *STABAT MATER*
SEQUENCE IN ITALIAN MUSICAL INTERPRETATIONS
OF THE 18TH-CENTURY

Abstrakt

Treść poematu *Stabat Mater*, opisującego postać Matki Bożej cierpiącej pod krzyżem, na którym umiera Jezus – Jej Syn, stała się jednym z uniwersalnych tematów sztuki, zainspirowała kompozytorów różnych wieków i ośrodków, co znalazło swój wyraz w bardzo licznych interpretacjach muzycznych. Spośród ponad 4000 kompozycji do tekstu sekwencji znaczna część to dzieła XVIII-wieczne (najczęściej późnobarokowe), pochodzące z kręgu włoskiego. Chcąc zinterpretować utwór słowno-muzyczny XVIII wieku, nie sposób czynić tego w oderwaniu od teorii afektów i retoryki muzycznej, które uzależniają tekst od muzyki zarówno na poziomie emotywnym, jak i symbolicznym.

Referat stanowi próbę oglądu kompozycji *Stabat Mater* w kontekście retoryki na trzech odpowiadających jej poziomach: *inventio*, *dispositio* i *decoratio*. Wyartykułowane są tendencje wspólne oraz indywidualne, przejawiające się w odpowiednim doborze tonacji, tempa i figur retorycznych, a także pewnych motywów melodycznych, rytmicznych lub struktur harmonicznycy funkcjonujących w roli znaku ilustracyjno-symbolicznego. Zaprezentowane zostają punkty węzłowe dzieł oraz próśby człowieka skierowane do Matki (druga część sekwencji) o różnorodnej intonacji błagalnej. Wskazana jest funkcja i przesłanie kompozycji.

W czasach współczesnych *Stabat Mater* wielkich twórców rozbrzmiewają głównie jako dzieła koncertowe we wnętrzach kościelnych lub świeckich. Żywotność tych interpretacji 300 lat od ich powstania świadczy niewątpliwie o kompozytorskim kunszcie utworów oraz o ich znaczeniu nie tylko dla muzyki XVIII wieku, ale i dla dzisiejszej kultury i wiary.

Słowa kluczowe: muzyka włoska, muzyka religijna, sekwencja *Stabat Mater*, XVIII wiek

Abstract

The *Stabat Mater* poem, which describes the suffering of Blessed Virgin Mary under the cross on which Jesus – her Son – is dying, has become a universal theme which inspired composers of various ages and origins and found its expression in numerous musical interpretations. From among over 400 compositions which set the text of the sequence to music, a large proportion are 18th-century works (mostly – late baroque) of Italian provenience. Attempting to interpret a musical composition with text of the 18th century, one has to take into account the theory of affects and musical rhetoric, which make the text dependent on music both on the emotive and symbolic level.

The paper will examine the *Stabat Mater* compositions in the rhetoric context, referring to three main levels: *inventio*, *dispositio* and *decoratio*. The common and individual tendencies will be articulated, evident by the appropriate choice of the key, tempo and rhetorical figures, as well as by some melodic and rhythmic motives or harmonic structure having function of the special illustrative-symbolic signs. The nodal points of the work will

be presented as well as the requests of man directed at the Mother (the second part of the sequence) assuming varying intonations of supplication. The function and the message of the compositions are advisable.

In contemporary times *Stabat Mater* of the great composers resound mainly as concert masterpieces in church and secular interiors. The vitality of these interpretations after three hundred years from their creation most certainly bears witness to the composers' artistry in their works and proves their significance not only for the music of the 18th century but also for the culture and faith of today.

Keywords: Italian music, religious music, the *Stabat Mater* sequence, 18th-century

Exordium

Wydarzenia opisane na kartach Ewangelii i sformułowane w prawdach wiary inspirują sztukę chrześcijańską od jej zarania, pojawiając się jako tematy dzieł literackich, plastycznych i muzycznych. Na tę sferę inspiracji zwracał uwagę św. Jan Paweł II, pisząc w *Liście do artystów* o religii jako swoistej „ojczyźnie duszy”, która może być wielkim źródłem natchnienia. Kontynuując rozważania, papież dodawał: „(...) temat religijny należy do najczęściej podejmowanych [przez twórców] każdej epoki. (...) przyczyniło się to do lepszego zrozumienia człowieka, jego autentycznego oblicza, jego prawdy. Ujawniła się także szczególna więź między sztuką a chrześcijańskim objawieniem”¹.

Przez stulecia sztuka w sposób szczególny pomagała człowiekowi przybliżyć się i próbować zrozumieć największą tajemnicę chrześcijaństwa – tajemnicę odkupienia. Z odkupieńczym cierpieniem Jezusa złączona pozostaje Jego Matka, która utrzymała wiernie swoje zjednoczenie z Synem aż do Krzyża, stając się dla Kościoła wzorem wiary i miłości.

Ksiądz Bogusław Nadolski zwraca uwagę, iż pasyjny nurt pobożności maryjnej – rozwijający się w Kościele od czasów średniowiecza –

¹ JAN PAWEŁ II, *List do artystów*, Rzym 1999, 13.

wyraził się w „tworzeniu osobnego gatunku pieśni pasyjnej zwanej planktem (...), a upowszechnianie się tego gatunku łączyło się w wiekach średnich z niebywałym wprost rozwojem mariologii”². Do omawianego typu dzieł zaliczyć należy poemat *Stabat Mater dolorosa*. Tekst ten wrósł jako sekwencja i hymn w liturgię Kościoła. Na przestrzeni wieków do czekał się imitacji, parafraz, tekstów pokrewnych. Wyraziście wpisał się także w świat sztuki muzycznej. Poprzez interpretację dźwiękową słów planktu kompozytorzy przekazywali nie tylko wyznanie wiary chrześcijańskiej, ale i przeżycia osobiste, indywidualne.

Spśród bogatego repertuaru opracowań poematu (ponad 400 kompozycji³) znaczna część to dzieła XVIII-wieczne, pochodzące z kręgu włoskiego. Do grupy ważkich *Stabat Mater* doby *Settecenta* z pewnością należą interpretacje Emanuela d’Astorgi (1680-1757), Antonia Vivaldiego (1678-1741), Domenica Scarlattiego (1685-1757), Alessandra Scarlattiego (1660-1725), Antonia Caldary (ok. 1670-1736), Antonia Marii Bononciniego (1677-1726), Agostina Steffaniego (1654-1728), Giovanniego Battisty Pergolesiego (1710-1736), Tommasa Traetty (1727-1779) i Luigiego Boccheriniego (1743-1805). Wszystkie wymienione kompozycje późnego baroku i wczesnego klasycyzmu zapisały się jako znaczące dokonania w historii wielogłosowych umuzycznień poematu, lecz przypomnieć należy, iż wyjątkową rolę w rozwoju stylu muzycznego XVIII wieku odegrało *Stabat Mater* Giovanniego Battisty Pergolesiego, które osiągnęło niezwykłą sławę w całej Europie zaledwie kilka lat po śmierci twórcy i nieprzerwanie do czasów obecnych cieszy się opinią dzieła wybitnego.

1. *Stabat Mater* – geneza tekstu

Źródeł tekstu *Stabat Mater* poszukiwać należy przede wszystkim w Piśmie Świętym. W Nowym Testamencie szczególną uwagę postaci Maryi

² B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 2013, s. 254.

³ Zob. J. BLUME, *Geschichte der mehrstimmigen Stabat-mater-Vertonungen*, München-Salzburg 1992.

poświęcają św. Łukasz oraz św. Jan i to właśnie w relacjach owych dwóch ewangelistów (por. J 19,25-26; Łk 2,34-35) odnaleźć można słowa, które znajdują swój rezonans w poemacie. Przytoczone wersy Pisma Świętego objawiają, że Maryja będzie cierpieć u boku umierającego Zbawiciela, a trwając wiernie przy Krzyżu Syna, stanie się Matką wszystkich ludzi i członkiem eschatycznej rodziny Jezusa.

Ponadto korzenie *Stabat Mater* sięgają przedstawień pasyjnych, w których punkt kulminacyjny stanowiły lamentacje maryjne. Związane są także z propagowaną przez zakon franciszkanów medytacją cierpienia Chrystusa i boleści Matki na Golgocie. Przyczyn stworzenia poematu oraz późniejszej jego popularności na całym kontynencie upatrywać należy również w mistyczno-pokutnej żarliwości, która przeniknęła zachodnią Europę w późnym średniowieczu. Wędrujący w procesjach biczownicy wykonywali hymny gloryfikujące cierpienia Chrystusa i Jego Matki; z biegiem czasu do tekstów szczególnie faworyzowanych należał poemat *Stabat Mater*⁴.

Nie wiadomo, kiedy dokładnie powstał ów tekst, nieznany pozostaje również jego autor, choć wnikliwie prowadzone badania wskazują na późny wiek XIII oraz krąg franciszkański, w którym najczęściej wymienianym twórcą jest Jacopone da Todi (ok. 1230-1306).

⁴ A. T. SHARP, *A Descriptive Catalog of Selected, Published Eighteenth- through Twentieth-Century Stabat Mater Settings for Mixed Voices with a Discussion of the History of the Text*, Ph.D. Thesis, University of Iowa 1978, s. 17. Por. K.-H. SCHLAGEN, M. MARX-WEBER, *Stabat Mater*, w: L. Finscher (hrsg. von), *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Sachteil, t. 8, Kassel-Stuttgart 1998, s. 1708-1721; H. T. HENRY, P.-D. MASICLAT, *Stabat Mater doleroso*, w: *The Catholic Encyclopedia*, Online Edition 2003, <https://www.newadvent.org/cathen/> (odczyt z dn. 15.04.2021 r.); J. MEARN, *Stabat Mater*, w: J. Julian (red.), *A Dictionary of Hymnology*, London 1907, s. 1082.

<i>Stabat Mater</i> – historia i funkcja tekstu	
PIERWOTNA FUNKCJA POEMATU	Modlitwa rymowana, przeznaczona do prywatnego nabożeństwa
PRZEŁOM XIII i XIV WIEKU	Poemat zawierają księgi liturgiczne, ale wyłącznie w formie ręcznych dopisków
WCZESNY WIEK XIV	Tekst występuje w modlitewnikach
XV WIEK	<i>Stabat Mater</i> zostaje wpisane jako sekwencja w różnorodnych mszałach (z wyjątkiem angielskich)
KONIEC XV WIEKU	Sekwencja <i>Stabat Mater</i> zostaje włączona do liturgii łacińskiej
XVI WIEK – SOBÓR TRYDENCKI	Wyłączono sekwencję <i>Stabat Mater</i> z liturgii łacińskiej
1727 ROK	W związku z ustanowieniem przez papieża Benedykta XIII święta Siedmiu Boleści Świętej Panny Maryi <i>Stabat Mater</i> wchodzi ponownie do kanonu liturgicznego w funkcji sekwencji i hymnu (feria VI post Dominicam Passionis)
REFORMA LITURGICZNA II SOBÓRU WATYKAŃSKIEGO	<i>Stabat Mater</i> pozostaje wyłącznie w roli hymnu brewiarzowego. Jako sekwencja może być wykonywane <i>ad libitum</i> w całości lub od słów 11. strofy (<i>Santa Mater istud agas</i>)

W długiej historii funkcjonowania *Stabat Mater* ważną datą wydatuje się 1727 rok, kiedy to – jak pisze Paul-Gerhard Nohl – liturgia wyszła naprzeciw ogromnej popularności tekstu⁵. O wielkim powodzeniu *Stabat*

⁵ Por. P.-G. NOHL, *Das „Stabat Mater“*, „Musik und Kirche” 67 (1997), s. 97.

Mater świadczyć mogą również zachowane do dziś w licznych źródłach różne wersje melodii chorałowych i różne warianty słowne poematu, jego uzupełnienia, przekształcenia, w końcu imitacje (z najbardziej znaną – *Stabat Mater speciosa*)⁶. Co ciekawe, także w liturgii polskich *Gorzkich żalów* pobrzmiewają frazy sekwencji (teksty ułożone w 1707 roku).

2. *Stabat Mater* – interpretacje słowno-muzyczne

Jak pisał Nicolaus Harnoncourt – znamienity dyrygent i interpretator muzyki dawnej – „muzyka barokowa zawsze chciała coś wyrażać, choćby jakieś ogólne uczucie, bądź wywołać jakiś określony afekt. No i w końcu «mowa dźwięków», która począwszy od ok. 1650 roku przez prawie dwa stulecia odgrywała w muzyce rolę fundamentalną”⁷. Próbując odczytać znaczenia i sensory niesione przez dzieło muzyczne doby XVIII wieku, należy pamiętać o podstawowym dla tego czasu celu muzyki – przedstawianiu i wywoływaniu emocji. Stąd też niezbędnymi stają się odwołania do koncepcji teorii afektów – „siły napędowej” nowego myślenia o muzyce i nowego sposobu komponowania łączącego się z racjonalną umiejętnością wywoływania emocji, czemu służyć miała retoryka muzyczna. W myśl ówczesnych zasad utwór postrzegany był jako oracja muzyczna. Poszukiwanie tematu oracji, już na etapie wstępnym – *inventio*, wiązało się z poszukiwaniem odpowiednich afektów. Polski muzykolog Jarosław Mianowski przypominał, że użycie *topoi* religijnych z góry zakłada dominację takich afektów, jak miłosierdzie, ufność, wiara, nadzieja, cierpienie, przy mniejszym udziale czy wręcz nieobecności innych⁸.

Afektami dominującymi w tekście *Stabat Mater* są cierpienie, ale i *compassio* – współodczuwanie bólu, świadome współczucie w wewnętrznej zgodzie z Chrystusowym zamiarem dokonania zbawienia. Należy

⁶ Por. A. T. SHARP, *A Descriptive Catalog...*, dz. cyt.; D. FARAVELLI, *Stabat Mater: poesia e musica*, „Rivista Internazionale di Musica Sacra” 1 (1983), s. 9-43; J. CALDWELL, M. BOYD, *Stabat Mater dolorosa*, w: S. Sadie, J. Tyrrell (red.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, second ed., t. 24, London 2001, s. 234-236.

⁷ N. HARNONCOURT, *Muzyka mową dźwięków*, tłum. M. Czajka, Warszawa 1995, s. 148.

⁸ Por. J. MIANOWSKI, *Afekt w operach Mozarta i Rossiniego*, Poznań 2004, s. 51.

także przypomnieć, że w długim tekście poematu wydzielić można kilka spójnych części, choć najbardziej wyraziście rysują się dwie.

Pierwsza z nich – lamentacyjna (strofy 1-8) – wprowadza i obrazuje sytuację (bezpośrednie odwołania do Biblii: bolejąca Matka pod Krzyżem, miecz przeszywający Jej duszę), przywołuje intensywne obrazy cierpienia Maryi, których – jak stwierdza Urszula Szwarc – „nikt chętnie nie kontempluje, a których «wytrzymanie» zawsze było stałym elementem nabożeństwa pasyjnego”⁹, w końcu – stanowi wyraz ludzkich przeżyć Maryi jako osoby Boskiej (takie postrzeżenie, niezwykle nowatorskie, rozpowszechniło się w kołach franciszkańskich). Cierpiąca Maryja symbolizuje bowiem każdą pograżoną w żałobie matkę. Jak podkreśla Urszula Szwarc: „Patrząc na zmasakrowane i nadal torturowane ciało swojego dziecka, bez wątpienia boleśnie przeżywała wszystko, co się z nim działo (...). A ponieważ jego doznania, jawiące się jako źródło Jej boleści, przynależą do ziemskiej rzeczywistości, również owa boleść Matki musi być podobnie, czy wręcz identycznie postrzegana”¹⁰.

Istotnymi dla wymowy sekwencji są także dwa pytania retoryczne postawione w strofach 5. i 6., które – zdaniem muzykologa Wiesława Liseckiego – „apelują do emocji, choć – pozornie – posiadają wartość logiczną”¹¹. Ich kontynuację stanowią strofy mówiące o ofierze Chrystusa za grzech ludzki (*Pro peccatis suae gentis*) oraz o Jego męce zakończonej śmiercią (koniec 8. strofy – *dum emisit spiritum*).

Część druga ma charakter błagalny (strofy 9-20), a modlitwa człowieka kierowana do Matki – *Źródła Miłości, Świętej, Dziewicy z Dziewic przesławnej* – nabiera tonu niemal ekstatycznego. Istotną wymową uporządkowanego gradacyjnie fragmentu błagalnego *Stabat Mater* jest wskazanie, iż cierpienie Chrystusa i Maryi skłania wiernych do miłości (10. strofa), a męka i śmierć Jezusa stają się wydarzeniami zbawiennymi

⁹ U. SZWARC, „Twoją duszę miecz przeniknie” (*Łk 2,35*). *Cierpienie Maryi w świetle starotestamentowego przepowiadania*, „*Salvatoris Mater*” 3 (2001), s. 18.

¹⁰ Tamże.

¹¹ W. LISECKI, „*Stabat Mater*” Karola Szymanowskiego jako muzyczna interpretacja przesłania sekwencji, „*Zeszyty Naukowe*” [Akademia Muzyczna im. F. Nowowiejskiego w Bydgoszczy] 5 (1993), s. 114.

(koniec sekwencji). W części drugiej obok *affectus doloris* można wyłonić afekty pozytywne – ufność, wiarę, nadzieję i miłość, a także negatywne – strach i trwogę przed sądem ostatecznym. Wymienione typy emocjonalne znajdują swój wyraz muzyczny na poziomie tak *dispositio* (tj. rodzaju budowy utworu, jego tonacji, obsady, tempa), jak i *decoratio* (określonych figur retoryczno-muzycznych). Warto dodać, że w myśl założeń retoryki muzyka „dopisuje” zazwyczaj paralelną do tekstu „treść”, która wzmacnia i dodatkowo eksplikuje warstwę słowną.

Analizując XVIII-wieczne umuzycznienia *Stabat Mater* z pewnością należy także uwzględnić okoliczności powstania dzieła, bowiem to one determinowały niejednokrotnie jego funkcję, obsadę, gatunek i styl.

Omawiane utwory przeznaczone były często do użytku liturgicznego, na co wyraziście wskazują zamówienia kompozycji Antonia Vivaldiego oraz Alessandra Scarlattiego i Giovanniego Battisty Pergolesiego. Można przypuszczać, iż także *Stabat Mater* Domenica Scarlattiego funkcjonowało jako dzieło liturgiczne, gdyż kompozytor napisał je w okresie swej działalności w Watykanie, a obsada utworu odpowiada składowi *Cappella Giulia*. Umuzycznienie Antonia Caldary z obsadą rozbudowaną o pużony, stosowane w wiedeńskiej muzyce religijnej, należało do grupy *Stabat Mater solemne*, które to kapela cesarska wykonywała w każdą sobotę Wielkiego Postu. Z kolei zwiastunem koncertowej muzyki sakralnej (popularnej od połowy XVIII wieku zwłaszcza w krajach zaalpejskich) wydaje się *Stabat Mater* Agostina Steffaniego, napisane dla instytucji świeckiej, promującej wykonania pozakościelne. Przypuszczalnie podobnie rzecz przedstawia się w przypadku dzieł Luigiego Boccheriniego i Antonia Ferradiego.

Niezależnie od rodzaju dzieła, kompozytorzy wykazywali wrażliwość na najbardziej znaczące wątki treściowe poematu *Stabat Mater*. W ramach formy kilkufazowej lub kilkuczęściowej tworzyli większe całości tematyczno-ekspresyjne, podkreślali punkty węzłowe tekstu słownego, a także kreowali określone tony błagalne.

Exordium (otwarcie) stanowiło zazwyczaj zarysowanie sytuacji dramatycznej i wprowadzenie w dominujący afekt utworu. Wysoce indywidualny rys zyskało w interpretacjach Antonia Vivaldiego i Giovanniego

KOMPOZYTOR	OBSADA	ROK I MIEJSCE POWSTANIA	OKOLICZNOŚCI
Emanuele d'Astorga	SATB, chór (SATB), 2 vl, vla, bc.	ok. 1707-1708 Rzym ?	nieznane
Antonio Vivaldi	A, 2 vl, vla, bc.	1712 Brescia	skomponowane dla kościoła <i>S. Maria della Pace</i> – Brescia, prawdopodobnie na święto Siędmu Bolesci NMP
Domenico Scarlatti	10 głosów wokalnych (4S, 2A, 2T, 2B), bc.	ok. 1715-1719 Rzym	Scarlatti pełnił wówczas funkcję <i>maestro di Cappella Giulia</i> .
Alessandro Scarlatti	SA, 2 vl, bc.	ok. 1722-1725 Neapol	zamówienie bractwa neapolitańskiego <i>Cavalieri della Vergine dei Dolori</i>
Antonio Caldara	SATB, chór (SATB), 2 vl, vla, basso, 2 trbn, bc. (organy)	ok. 1725 Wiedeń	– okres działalności twórcy na dworze cesarskim – Wiedeń, 1725 rok – utworzenie <i>Cäcilien-Bündnis</i> (stowarzyszenie mające na celu promowanie muzyki sakralnej, Caldara – jego członek – założyciel)
Antonio Maria Bononcini	SATB, chór (SATB), 2 vl, vla, vlc, cb, bc. (organy)	ok. 1726 Modena	Bononcini pełnił wówczas funkcję <i>maestro di cappella</i> na dworze modeńskim

Agostino Steffani	6 gł. wok. (SSATTB), 6 instr. smyczk. (2 vl, 3 vla, vlc), bc.	1727-1728 Frankfurt	prawdopodobnie dla <i>Academy of Vocal Music</i> (pierwotnie <i>Academy of Ancient Music</i>). Steffani był jej prezydentem od 1 VI 1727 roku.
Giovanni Battista Pergolesi	SA, kwartet smyczk, bc.	1736 Neapol-Pozzuoli	zamówienie bractwa neapolitańskiego <i>Cavalieri della Vergine dei Dolori</i>
Tommaso Traetta	SA, chór (SATB), 2vl, vla, bc.	ok. 1748-1750 Neapol	nieznane
Luigi Boccherini	I: S, 2vl, vla, vlc, cb II: SST, 2vl, vla, vlc, cb	1781 Hiszpania, Las Arenas	skomponowane dla ówczesnego patrona Boccheriniego – kardynała infanta Luisa Antonio Jaime de Borbón y Farnesio
Antonio Ferradini	SSATB, dwa chóry 4-głosowe (SATB), ork. i org.	1800 Madryt 1779 Praga	nieznane okoliczności dokonania rewizji dzieła nieznane

Battisty Pergolesiego. Pierwszy z wymienionych twórców, celem przywołania obrazu Matki Bolejącej na Golgocie, zastosował w przebiegu melodycznym szczególnie znak muzyczny – motyw krzyża (specyficzny układ dźwięków tworzy dwie krzyżujące się linie). Jak zauważa Tomasz Jasiński, „jeśli przyjrzeć się wielogłosowym opracowaniom słów: «ukrzyżowany» w Credo i «ukrzyżuj» w twórczości pasyjnej, uderza fakt, iż słowa te bardzo często wyposażone są w taką właśnie strukturę melodyczną, która kryje w sobie wyimaginowany krzyż. Zjawisko występuje w muzyce późnego renesansu (ostatnie dekady XVI w.) i na przestrzeni całej epoki baroku”¹². Już od II połowy XVI wieku zarówno w kregach katolickich, jak i protestanckich nasilił się kult Chrystusa Ukrzyżowanego, a owo zwrócenie się ku Ukrzyżowanemu najpełniej konkretyzowało się w rozważaniu i przeżywaniu męki Pańskiej. Integralną część rozważań stanowiło wyobrażenie wizerunku krzyża. Podejście wizualne zetknęło się z barokową zasadą *mimesis*, która znalazła swoje urzeczywistnienie w figurach retorycznych z grupy *hypotyposis*. W ową grupę Tomasz Jasiński wpisuje figurę *imaginatio crucis*. Antonio Vivaldi łączy motyw krzyża z odległymi skokami dysonansowymi (tzw. *saltus duriusculus*), wzmacniając także warstwę ekspresywną tekstu słownego.

Z kolei Giovanni Battista Pergolesi wprowadza w *exordium* w wolnym tempie „bolesne” współbrzmienia dysonansowe w układach dwugłosowych. Ten sam kompozytor wyraziście wyróżnia także treści związane z zapowiedzią Symeona (druga strofa sekwencji). Czyni to poprzez struktury rytmiczne, tj. ugrupowania jambiczne (krótka – długa) pozostające w niezgodzie z rytmiką tekstu słownego (trochej: długa – krótka). Tym samym zarówno wizualizuje ów obraz „miecza przenikającego duszę Bożej Rodzicielki”, jak i wyraża dominujący afekt boleści. Z perspektywy minionych stuleci kuriozalną jawi się opinia o niewłaściwym podłożeniu przez Giovanniego Battistę Pergolesiego rytmu muzycznego w stosunku do tekstu poetyckiego i poprawianie „błędów kompozytorskich”

¹² T. JASIŃSKI, „*Imaginatio crucis*” w muzyce baroku, „Zeszyty Naukowe” [Akademia Muzyczna im. I. J. Paderewskiego w Poznaniu] 6 (1994), s. 66. Punktem wyjścia dla rozważań autora jest interpretacja Hermanna Kellera, przypisująca czterodźwiękowej strukturze melodycznej „kształt leżącego krzyża” albo identyfikująca ją jako „rozpięty krzyż”.

przez teoretyków późnego XVIII wieku¹³, wskazujące na ich niezrozumienie zabiegów retorycznych.

Częstą strategią obecną w *Stabat Mater* jest wprowadzanie tzw. tercji pikardyjskiej (tj. wielkiej) we współbrzmieniu wieńczącym dzieło. To „rozwietlenie” akordem durowym („radosnym”) przenosi z pewnością w wymiar symboliczny. Poza finałem niektórzy kompozytorzy posługują się tym zabiegiem w zakończeniu części lamentacyjnej sekwencji, w której mowa jest o Krzyżu Zbawiciela i Jego śmierci za grzechy ludzkie. Czyni tak np. Agostino Steffani. Kompozytor stosuje typowe figury retoryczne wzmacniające warstwę semantyczną tekstu (słowa „umiaranie”, „wyniszczenie” powiązane z opadaniem melodyki – *descensus*, kontrastami rejestrów wyżej – niżej, czyli *mutatio per systema*). Dodatkowo – nawiązując do muzycznej tradycji pasyjnej – powierza śpiew basowi solo (barwa kojarzona z postacią Jezusa), niekiedy w najniższym z możliwych rejestrów, kontrastując go z tłem jasno brzmiących smyczków (rodzaj aureoli, symbol Boskości Jezusa). Wraz z finałowym „świecistym” współbrzmieniem kompozytor symbolicznie odwołuje się do tajemnicy zmartwychwstania Jezusa i Jego zwycięstwa nad śmiercią, podkreślając tym samym jedną z głównych prawd wiary.

Prośby człowieka z drugiej części sekwencji, których przedmiotem staje się cierpienie (strofy 9-18) oraz zbawienie (strofy 19-20), w umuzycznieniu kompozytorów XVIII-wiecznych przybierają różnorodną intonację. Należy zaznaczyć, że interpretatorzy *Stabat Mater* byli przede wszystkim twórcami dzieł operowych, stąd też z tego gatunku przenosili rodzaj kształtowania dramaturgii i sposobu wyrażania emocji na grunt utworu religijnego (odwołanie do zasad: *varieta* – zróżnicowanie i kontrastowość afektów, *chiaroscuro* – naprzemiennosc mniej lub bardziej wyrazistych afektów, *intreccio* – napięcie pomiędzy afektami). Sprawili tym samym, iż muzyka w części błagalnej niosła obok tonów lamentacyjnych, bolesnych, żałobnych i inne odmienne charaktery emocjonalne – od dramatycznego, żarliwego, triumfalnego przez bardziej zrównoważony do refleksyjnego czy wręcz kontemplacyjnego.

¹³ Zob. F. K. GRAVE, *Abbé Vogler's revision of Pergolesi's „Stabat Mater”*, „Journal of the American Musicological Society” 1 (30) (1977), s. 43-71.

Muzycznym uzewnętrznieniem lamentu człowieka nad cierpiącym Chrystusem i Marią oraz pragnienia naśladowania Dziewicy na jej drodze boleści stają się często tzw. motywy westchnieniowe. Zazwyczaj stanowią je opadające interwały sekundowe, lecz w utworze Domenica Scarlattiiego dodatkowo tworzą je repetycje krótkich motywów lub pojedynczych tonów. W części *Eia Mater* wraz ze słowami *me sentire vim doloris* kompozytor wprowadza powtórzenia dźwięków na tej samej wysokości, uzyskując w ten sposób efekt „zakorzenienia” w jednej płaszczyźnie brzmieniowej i pożądaną intonację litanijną, lamentacyjno-błagalną.

Wizerunek nieskalanej „Dziewicy Dziewic”, łagodnej Matki (strofa 15. sekwencji), ale i charakter kornej, lecz pogodnej prośby najbardziej wyraziście kreuje w swej interpretacji Luigi Boccherini. Kompozytor wprowadza wypowiedź typu aryjnego, śpiewnego (co wiąże się z tradycją włoskiego *bel canto*), tonację „jasną”, durową (B-dur), a sposób kształtowania materiału w partiach instrumentalnych przywodzi na myśl serenadę. Nadmienić można, że w całości dzieło Luigiego Boccheriniego wyróżnia się ekspresją mało dramatyczną, stonowaną. Stąd też utwór określany bywa „przedłużonym lamentem”¹⁴. Być może należałoby przypisać mu również miano *semplice e divoto*¹⁵. Sam kompozytor przyznał, że stworzył kompozycję *facile* (prostą, łatwą), od interpretatora niewymagającą niczego więcej, jak tylko precyzji i prostoty w wykonaniu¹⁶.

Ton coraz bardziej żarliwej modlitwy, pełnej płomiennej miłości do Chrystusa i Maryi dominował w końcowych strofach sekwencji. W swojej interpretacji tekstu *Fac ut portem* Giovanni Battista Pergolesi zastosował kontrast pomiędzy partiami wielogłosowymi a unisonowymi (*all'unisono*), tok narracji nasycił ugrupowaniami punktowanymi i przerywał pauzami, co dało efekt niezwykłego ładunku emocjonalnego. Arię skon-

¹⁴ A. BEAUJEAN, Nota do wydania płytowego (CD) *Stabat Mater* L. Boccheriniego (wersja I), Sony Music Entertainment Inc. 2003, s. 12.

¹⁵ Określenia przejęte za Mieczysławem Tomaszewskim, por. TENŻE, *Nad pieśniami Karola Szymanowskiego. Cztery studia*, Kraków 1998, s. 79.

¹⁶ Por. G. SALVETTI, *Boccherini*, w: A. Basso (red.), *Dizionario Enciclopedico Universale della Musica e dei Musicisti, Le Biografie*, t. 1, Torino 1986, s. 570.

trastował również z kolejnym duetem, opracowując tekst strofy 18. w tonie odmiennym – łagodnym, stającym się wyrazem ufności pokładanej w Maryi, pośrednicze. Muzyka nie niesie ze sobą nadmiaru żarliwych uniesień czy też dramatycznego strachu przed „spłonieniem w płomieniach piekła”. Taki rodzaj umuzycznienia wywołał głosy krytyki w stosunku do „arcydzieła muzyki łacińskiej”¹⁷, jakim okrzyknięto już w 1739 roku *Stabat Mater* twórcy. Uznano bowiem, że ugrupowania synkopowane, szybkie tempo narracji oraz koncertujący typ partii wokalne nadają mu charakteru nieadekwatnego do tekstu – tanecznego, pogodnego, wręcz świeckiego. Pamiętną stała się polemika pomiędzy obrońcą dawnego stylu muzyki religijnej Giovannim Battistą Martinim a młodszym o jedno pokolenie i wychowanym na kulturze encyklopedycznej Antoniem Eximeno. Pierwszy z nich wytykał Giovanniemu Battistie Pergolesiemu zwrot w stronę opery, przenoszenie cech charakterystycznych dla dzieła teatralnego na grunt utworu sakralnego, a co za tym idzie – sprofanizowanie muzyki kościelnej. Drugi występował w roli obrońcy kompozytora, twierdząc, że pierwiastek sakralny i profaniczny są związane ze sobą, a „muzyka nie czyni wyborów pomiędzy tematami [religijnym a świeckim], jedynie porusza afekty; jeśli tematy odwołują się do sakralnych, muzyka jest sakralną; jeśli dotyczą aspektów świeckich, muzyka jest świecką”¹⁸. W związku z tym Antonio Eximeno widział w *Stabat Mater* Giovanniego Battisty Pergolesiego „nieśmiertelny przykład” muzyki kościelnej.

Finały dzieł (jako *conclusio*) przynoszą wspomnienie śmierci – *Quando corpus*, ale wskazują też na perspektywę życia wiecznego, ostateczny cel i sens – *paradisi Gloria*. Idea *chiaro-scuro* znajduje w tym miejscu swój najpełniejszy wydzźwięk w postaci kontrastowania różnorodnych jakości muzycznych (wolno – szybko, homofonia – polifonia itp.). Fascynujące operowanie czasem i przestrzenią, narracja statyczna („trwanie”), zatopienie się w kontemplacji wyróżniają opracowanie *Quando corpus* u Domenica Scarlattiego, Agostina Steffanigo i Giovanniego Battisty

¹⁷ Słowa te odnotował Charles de Brosses podczas swojej podróży po Italii.

¹⁸ G. STEFANI, *Padre Martini e l'Eximeno: bilancio di una celebre polemica sulla musica di chiesa*, „Nuova Rivista Musicale Italiana” 3 (1970), s. 479.

Pergolesiego. Kompozytorzy stosują ten sam rodzaj zwolnionego ruchu melodyczno-rytmicznego, podobne rejestry lub stopniowe ich rozszerzanie. Tak skonstruowany przebieg muzyczny może prowadzić do szczególnego przeżycia estetyczno-numinotycznego, o którym pisał Władysław Stróżewski, a wraz z tym – doświadczenia *sacrum* w sztuce¹⁹.

Conclusio

W latach nieodległych, zajmując się problematyką funkcji sztuki religijnej, ks. Tadeusz Dzidek podkreślał, iż „wyprowadza [ona] ku transcendencji – nieskończoności, która jest tajemnicą”²⁰. Myśli te wpisują się w przywoływaną już refleksję św. Jana Pawła II o sztuce. Jak wskazywał papież: „Kościół zawsze odwoływał się do zdolności twórczych [artystów], aby wyjaśnić ewangeliczne orędzie i ukazywać jego konkretne zastosowania w życiu chrześcijańskiej wspólnoty”²¹. Spoglądając na XVIII-wieczne kompozycje *Stabat Mater* z perspektywy ich funkcji w teologii, ale i w przestrzeni kultury²², bez wątplenia można im przypisać kilka znaczących:

- informacyjną i kerygmatyczną, gdyż poprzez interpretacje słowno-muzyczne zostaje wydobyte i uwypuklone znaczenie nowotestamentowych opowieści o męce Pańskiej;
- fatyczną, bowiem muzyka ma zjednoczyć wyznawców, „nastroić” na wspólny religijny ton;
- oraz ekspresywną – w *Stabat Mater* akcent pada na siłę wyrazu, współodczuwanie przez człowieka czysto ludzkiej boleści Matki na Golgocie i cierpienia Jej Syna, ale i intensywną modlitwę wierzącego o umocnienie przez Krzyż.

¹⁹ Zob. W. STRÓŻEWSKI, *O możliwości sacrum w sztuce*, w: N. Cieslińska (oprac.), *Sacrum i sztuka*, Kraków 1989, s. 36.

²⁰ T. DZIDEK, *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013, s. 35.

²¹ JAN PAWEŁ II, *List...*, dz. cyt., s. 108.

²² Por. M. JABŁOŃSKI, *Muzyka jako znak*, Poznań 1999, s. 36; M. TOMASZEWSKI, *O muzyce polskiej w perspektywie intertekstualnej. Studia i szkice*, Kraków 2005, s. 12-13.

Wiesław Lisecki, analizując *Stabat Mater* Karola Szymanowskiego, stwierdził, iż duchowość franciszkańska „bardziej koncentruje się na przeżywaniu Prawdy, mniej – na racjonalnym jej dowodzeniu”, stąd też uznał, że w omawianej sekwencji więcej miejsca zajmuje „*przeżycie niż teologia*”²³. Wypowiedź ta wydaje się kluczowa, jeśli odnieść ją do analizowanych kompozycji. Adelmo Damerini, charakteryzując włoską muzykę religijną XVIII wieku, podkreślał, że dla Italii był to czas, kiedy „dusza ludzka nie potrafiła zatopić się w kontemplacji bezosobowej, abstrakcji mistycznej, lecz czuła potrzebę wyrażenia w uczuciowości religijnej namiętności ziemskich”²⁴. Z pewnością potwierdzeniem tych słów są włoskie umuzycznienia *Stabat Mater*, w których na plan pierwszy wysuwa się nie tyle przesłanie teologiczne, co afektywne (emocjonalne).

W czasach współczesnych *Stabat Mater* wielkich twórców – przede wszystkim Giovanniego Battisty Pergolesiego, ale i Antonia Vivaldiego, obu Scarlattich czy Luigiiego Boccheriniego – rozbrzmiewają głównie jako dzieła koncertowe we wnętrzach kościelnych lub świeckich. Żywotność tych interpretacji 300 lat od ich powstania świadczy niewątpliwie o kompozytorskim kunszcie utworów oraz o ich znaczeniu nie tylko dla muzyki XVIII wieku, ale i dla dzisiejszej kultury i wiary. Dzieła dawnych mistrzów koncentrujące się wokół istoty cierpienia Maryi, Niepokalanej i bezgrzesznej – nawiązując do słów Danuty Mastalskiej – z pewnością i obecnie „mogą być wyzwaniem dla naszych przemysłów”²⁵.

Bibliografia

- Beaujean A., Nota do wydania płytowego (CD) *Stabat Mater* L. Boccheriniego (wersja I), Sony Music Entertainment Inc. 2003, s. 10-13.
- Blume J., *Geschichte der mehrstimmigen Stabat-mater-Vertonungen*, München-Salzburg 1992.

²³ W. LISECKI, „*Stabat Mater*”..., dz. cyt., s. 112.

²⁴ A. DAMERINI, *Lo spirito della musica religiosa nel settecento italiano*, „La Rassegna Musicale” 3 (1934), s. 189.

²⁵ D. MASTALSKA, *Stabat Mater Dolorosa. Uwagi o znaczeniu cierpienia Maryi pod krzyżem w dziele odkupienia*, „Salvatoris Mater” 3 (2001), s. 47.

- Caldwell J., Boyd M., *Stabat Mater dolorosa* w: S. Sadie, J. Tyrrell (red.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, second ed., t. 24, London 2001, s. 234-236.
- Damerini A., *Lo spirito della musica religiosa nel settecento italiano*, „La Rassegna Musicale” 3 (1934), s. 186-197.
- Dzidek T., *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013.
- Faravelli D., *Stabat Mater: poesia e musica*, „Rivista Internazionale di Musica Sacra” 1 (1983), s. 9-43.
- Grave F. K., *Abbé Vogler’s revision of Pergolesi’s „Stabat Mater”*, „Journal of the American Musicological Society” 1 (30) (1977), s. 43-71.
- Harnoncourt N., *Muzyka mową dźwięków*, tłum. M. Czajka, Warszawa 1995.
- Henry H. T., Masiclat P.-D., *Stabat Mater dolorosa*, w: *The Catholic Encyclopedia*, Online Edition 2003, <https://www.newadvent.org/cathen/> (odczyt z dn. 15.04.2021 r.).
- Jabłoński M., *Muzyka jako znak*, Poznań 1999.
- Jan Paweł II, *List do artystów*, Rzym 1999.
- Jasiński T., „*Imaginatio crucis*” w muzyce baroku, „Zeszyty Naukowe” [Akademia Muzyczna im. I. J. Paderewskiego w Poznaniu] 6 (1994), s. 65-82.
- Lisecki W., „*Stabat Mater*” Karola Szymanowskiego jako muzyczna interpretacja przesłania sekwencji, „Zeszyty Naukowe” [Akademia Muzyczna im. F. Nowowiejskiego w Bydgoszczy] 5 (1993), s. 111-117.
- Mastalska D., *Stabat Mater Dolorosa. Uwagi o znaczeniu cierpień Maryi pod krzyżem w dziele odkupienia*, „Salvatoris Mater” 3 (2001), s. 47-87.
- Mearns J., *Stabat Mater*, w: J. Julian (red.), *A Dictionary of Hymnology*, London 1907, s. 1081-1083.
- Mianowski J., *Afekt w operach Mozarta i Rossiniego*, Poznań 2004.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 2013.
- Nohl P.-G., *Das „Stabat Mater”*, „Musik und Kirche” 67 (1997), s. 97-106.
- Salvetti G., *Boccherini*, w: A. Basso (red.), *Dizionario Enciclopedico Universale della Musica e dei Musicisti, Le Biografie*, t. 1, Torino 1986, s. 570.

- Schlagen K.-H., Marx-Weber M., *Stabat Mater*, w: L. Finscher (hrsg. von), *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Sachteil, t. 8, Kassel–Stuttgart 1998, s. 1708-1721.
- Sharp A. T., *A Descriptive Catalog of Selected, Published Eighteenth- through Twentieth-Century Stabat Mater Settings for Mixed Voices with a Discussion of the History of the Text*, Ph.D. Thesis, University of Iowa 1978.
- Stefani G., *Padre Martini e l'Eximeno: bilancio di una celebre polemica sulla musica di chiesa*, „Nuova Rivista Musicale Italiana” 3 (1970), s. 463-481.
- Stróżewski W., *O możliwości sacrum w sztuce*, w: N. Cieślińska (oprac.), *Sacrum i sztuka*, Kraków 1989, s. 23-38.
- Szwarc U., „Twoją duszę miecz przeniknie” (*Łk 2,35*). *Cierpienie Maryi w świetle starotestamentowego przepowiadania*, „Salvatoris Mater” 3 (2001), s. 11-25.
- Tomaszewski M., *Nad pieśniami Karola Szymanowskiego. Cztery studia*, Kraków 1998.
- Tomaszewski M., *O muzyce polskiej w perspektywie intertekstualnej. Studia i szkice*, Kraków 2005.

Dr hab. Renata Borowiecka – teoretyk muzyki, absolwentka Akademii Muzycznej w Krakowie. W macierzystej uczelni pracuje od 1996 roku, obecnie na stanowisku adiunkta (Katedra Teorii i Interpretacji Dzieła Muzycznego). Przez 10 lat współpracowała z Filharmonią im. K. Szymanowskiego w Krakowie jako prelegent audycji muzycznych dla dzieci i młodzieży, a od 2009 roku jest również nauczycielem przedmiotów ogólnomuzycznych w Szkole Muzycznej I i II st. im. B. Rutkowskiego w Krakowie. Członek Sekcji Muzykologów Związku Kompozytorów Polskich oraz Polskiego Towarzystwa Analizy Muzycznej. W pracy naukowej początkowo skoncentrowana na włoskiej muzyce dawnej. Przyznane w 2002 roku stypendium rządu włoskiego na kwerendę naukową, prowadzoną na Università degli Studi di Firenze, zaowocowało dysertacją doktorską (2007) *Sekwencja „Stabat Mater” w twórczości kompozytorów włoskich XVIII wieku. Od słowa do muzycznej interpretacji* (w 2010 roku praca otrzymała wyróżnienie na konkursie ZKP o Nagrodę im. ks. prof. H. Feichta). Po doktoracie w kręgu jej zainteresowań pozostaje polska współczesna muzyka

religijna. Zwieńczenie wieloletnich badań stanowi obszerna monografia *Twórczość religijna Pawła Łukaszewskiego. Muzyka jako wyraz zmysłu wiary artysty* (2019). Jej dorobek naukowy obejmuje także artykuły i hasła encyklopedyczne wydane w Polsce i za granicą oraz wystąpienia z referatami podczas krajowych i międzynarodowych konferencji naukowych. Dziedziny zainteresowań: muzyka religijna, muzyka dawna kręgu włoskiego, twórczość Pawła Łukaszewskiego.

ks. Lucjan Bartkowiak CR

Atelier Sztuki Sakralnej Aletti.pl

ORCID: 0000-0001-8375-2790; e-mail: lu74@onet.eu

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.008.13721>

TEOLOGICZNE WĄTKI MARYJNE
MOZAIK CENTRO ALETTI W SANKTUARIUM
ŚW. JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

THEOLOGICAL MARIAN THEMES
OF THE CENTRO ALETTI MOSAICS IN THE SANCTUARY
OF SAINT PAUL II IN KRAKOW

Abstrakt

Posoborowe wskazania liturgiczne, których widowym znakiem stał się wolnostojący ołtarz z kapłanem sprawującym liturgię „przodem do wiernych”, uwolniły ściany prezbiteriów nowobudowanych świątyń od wielkich nadstaw ołtarzowych. Zaistniała sytuacja stała się swego rodzaju wezwaniem dla twórców sztuki sakralnej, stwarzając możliwość powrotu do szlachetnej sztuki mozaikowej, której monumentalne dzieła pierwszego tysiąclecia przetrwały do dziś. Wystarczy wspomnieć chociażby świątynie Rawenny, Palermo czy samego Rzymu. Ich bogate w formę i treść programy ikonograficzne znajdują swoją kontynuację w wielkoformatowych, współczesnych mozaikach ołtarzowych o. Marko Ivana Rupnika, w których wyrafinowana forma artystyczna spleta się z przemyślaną koncepcją

teologiczną, ukazując żywotność tradycji u progu trzeciego tysiąclecia. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel ukazanie zasadniczych teologicznych wątków maryjnych, obecnych w największym kompleksowym zespole mozaik, jaki w ostatnich latach powstał w Polsce.

Słowa kluczowe: Centro Aletti, sztuka sakralna, Maryja, mozaiki, twórczość artystyczna

Abstract

The post-conciliar liturgical indications, of which the free-standing altar with the priest celebrating the liturgy „facing the faithful” became a visible sign, freed the presbytery walls of newly built churches from large altar extensions. The situation became a kind of call for the creators of sacred art, providing an opportunity to return to the noble mosaic art, whose monumental works of the first millennium have survived to this day. It is enough to mention the temples of Ravenna, Palermo or Rome itself. Their iconographic programs, rich in form and content, are continued in the large-format, contemporary altar mosaics by Father Marko Ivan Rupnik, in which a refined artistic form intertwines with a well-thought-out theological concept, showing the vitality of tradition at the threshold of the third millennium. The aim of this article is to present the basic Marian theological themes present in the largest complex set of mosaics that has been built in Poland in recent years.

Keywords: Centro Aletti, sacred art, Mary, mosaics, artistic creation

„Tym, którzy oddali się kontemplacji, rzeczy widzialne zostają pogłębione przez niewidzialne, gdyż kontemplować symbolicznie rzeczy poznawalne rozumem przez rzeczy zmysłowe to nic innego niż odczytać myśl duchową rzeczy widzialnych przez rzeczy niewidzialne”¹.

¹ MAKSYM WYZNAWCA, *Mistagogia 2*: PG 91, 639. Por. T. Špidlík, *Miscellanea II. Alle Fonti dell'Europa. In principio era l'arte*, Roma 2006, s. 88.



© Sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie

Rozwój architektury sakralnej i nowa posoborowa liturgiczna rzeczywistość² stwarzają dziś okazję, aby przestronne poławie ścienne nowo konstruowanych świątyń stały się tym, czym były w pierwszym tysiącleciu chrześcijańskiej kultury Zachodu, a czym na Wschodzie pozostały do dziś – „żaglami, na których Kościół odrysowuje swój autoportret”³, jak zwięźle, ale bardzo trafnie określa to Richard Giles. Sytuacja ta jednak domaga się kompetentnego i długotrwałego studium liturgicznej ikonologii przedrenesansowego Kościoła. Tylko w ten sposób mamy szansę zrozumieć i odczytać zasady oraz składające się na nie obrazy, które odbijały na świątynnych ścianach chrześcijańską tożsamość Kościoła, stając się wyznaniem, katechezą i przesłaniem Kościoła dla poszukujących odpowiedzi na pytanie o treść chrześcijańskiej wiary.

Jednym z przykładów współczesnego odczytania zachodniej ikonologii teologicznej pierwszego tysiąclecia stanowi niewątpliwie kompleks

² Por. *Institutio generalis Missalis Romani*, 262, w: *Ordo missae*, Watykan 1969, s. 62.

³ M. I. RUPNIK, N. GOVEKAR, *Czerwień niebieskiego Jeruzalem. O sztuce, wierze i ewangelizacji*, Poznań 2018, s. 67.

mozaik z sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie, zaprojektowany przez jezuitę o. Marko Ivana Rupnika, wykonany przez ekipę mozaikistów rzymskiego Centro Aletti w latach 2013-2017. Tematem niniejszego studium jest próba uchwycenia zasadniczych wątków maryjnych krakowskiego zespołu mozaik Centro Aletti, na które składa się 37 szeroko powierzchniowych kompozycji mozaikowych, z których większość stanowią sceny figuratywne, cztery zaś są ogromnymi kompozycjami dekoracyjnymi o charakterze abstrakcyjnym.

Już pobieżnie analizując kolejne mozaiki tego ogromnego zespołu dzieł sztuki, można w obrębie samej nawy głównej i prezbiterium, na które składa się 16 scen figuratywnych, wyłowić siedem, w których ważne miejsce zajmuje postać Najświętszej Maryi Panny. Są to:

1. Maryja w centralnej scenie ołtarza głównego adoracji magów;
2. Maryja w scenie wstawiennictwa *Deesis*, górnej kwatery niebieskiego Jeruzalem;
3. Maryja w scenie zwiastowania;
4. Maryja w scenie ukrzyżowania;
5. Maryja w scenie ukoronowania i zaślubin mistycznych;
6. Maryja w scenie wesela w Kanie Galilejskiej oraz
7. Maryja w scenie Pięćdziesiątnicy, tzw. ściany wiary.

Wyżej wyliczonym mozaikom towarzyszą przedstawienia Najświętszej Maryi Panny zkaplic bezpośrednio przylegających do części głównej sanktuarium. Są to kaplice: maryjna, z dwoma przedstawieniami Bogurodzicy oraz chrzcielna, z przedstawieniem piety. Dodatkowo, za prezbiterium znajduje się kaplica Nazaretu, w której spotykamy obrazy Maryi przy studni w Nazarecie oraz w scenie Świętej Rodziny. Podsumowując, w całym zespole mozaik krakowskiego sanktuarium Najświętsza Maryja Panna została przedstawiona 12 razy. Dla porównania można dodać, że w tym samym zespole obrazów postać Zbawiciela występuje 25 razy (w tym 5 razy symbolicznie przy pomocy metafory Baranka Apokalipsy, centralnego Anioła Trójcy Świętej w scenie gościny u Abrahama, *Logosu* – rotulusa w scenie zwiastowania oraz w metaforze Księgi Świętej, tronującej pośrodku królestwa niebieskiego w kaplicy polskiej).

Analizując pobieżnie przestawienia Maryi, można je sklasyfikować według tradycyjnych maryjnych typów ikonograficznych, jakie chrześcijańska sztuka sakralna zna od wieków. Spotykamy tu więc: *Hodegetrię* w scenie adoracji magów, Wstawienniczkę w scenie *Deesis*; *Hagiosoritissę* w scenie Kany Galilejskiej, Matkę Bożą Czującą w scenie piety, hieratyczny obraz Maryi – Matki Kościoła w scenie Pięćdziesiątnicy, Służebnicę Pańską w scenie zwiastowania czy wreszcie Kościół – Oblubienicę Baranka w scenie mistycznych zaślubin. Odnajdując te różnorodne typy maryjne obecne w ikonografii mozaik sanktuarium św. Jana Pawła II, należy pamiętać o podstawowym spośród nich wszystkich dla o. Marko Ivana Rupnika typie Maryi – Kościoła. W większości omawianych obrazów postać Bogurodzicy utożsamiana jest z Kościołem. Pozostałe przedstawienia Matki Jezusa (ukrzyżowanie, Kana Galilejska) zachowują ściśle narracyjny charakter ewangelicznych scen biblijnych, choć i one z racji rozmieszczenia i współtworzenia większych teologicznych dyptyków nabierają ściślejszego, symbolicznego znaczenia.

Umiejscowienie obrazów w szerszym kontekście ikonograficznym ukazuje w obecności postaci Matki Jezusa głębsze teologiczne znaczenie. To właśnie stanowi cel niniejszego artykułu: ukazać zasadnicze wątki teologiczne mariologii katolickiej początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa, proponowane w programie ikonologicznym krakowskiego sanktuarium św. Jana Pawła II przez o. Marko Ivana Rupnika oraz szkołę teologiczną Centro Aletti.

1. Maryja w głównej osi wertykalnej ściany ołtarzowej

„Nie ulega jednak wątpliwości, że to Matka Boża – nie tylko w scenach Zwiastowania – jest jedną z naszych ulubionych postaci (...). W Maryi widzimy najwyraźniej, że dzieło odkupienia wypełnia się dzięki synergii Boga i człowieka. W Dziewicy Maryi widzimy, że zasada życia pochodzi nie od człowieka, ale od Ducha Świętego – mamy zatem obraz przeciwny do tego, jaki proponuje nam mentalność antropocentryczna, czyniąca z człowieka centrum także w religii. (...) Dziewica jest ogrodem zamkniętym, Źródłem zapieczętowanym, zasilanym od wewnątrz,



© Sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie

to jest przez Ducha, który jest jedyną rzeczywistością bliższą człowiekowi niż on sam sobie. W Dziewicy Matce kontemplujemy źródło prawdziwej kreatywności – bosko-ludzka synergię”⁴.

Zaraz po przekroczeniu progu świątyni oczom wchodzących ukazuje się monumentalny, wertykalny tryptyk głównej ściany ołtarzowej. Składają się na niego trzy umieszczone na jednej osi sceny: przedstawienie wizyty trzech Aniołów u Abrahama w górnej części ściany, centralna monumentalna scena z adoracją magów oraz dolne przedstawienie zstąpienia Chrystusa do otchłani. Można dodać, że tryptyk ten „z zewnątrz”, tj. spoza prezbiterium, dopełniony jest najwyższą umiejscowioną sceną go-dów Baranka pośrodku niebieskiego Jeruzalem.

⁴ M. I. RUPNIK, N. GOVEKAR, *Czerwień niebieskiego Jeruzalem*, dz. cyt., s. 211.

Wielkie proporcje sceny środkowej z figurą Bogurodzicy i Dzieciątka oraz obecność postaci świętego patrona tego miejsca, papieża Jana Pawła II, świadczą o tym, że spośród wszystkich mozaikowych obrazów sanktuarium ta właśnie scena stanowi obraz najważniejszy, będący teologicznym kluczem do odczytania ikonologii całego zespołu mozaik.

Na kamiennym siedzisku przedstawiona została Maryja. Ubrana w niebieską suknię, wykonaną z brazylijskiego kamienia *Blubahia*. Z głowy i ramion opada czerwony płaszcz, wykonany w polerowanym, czerwonym trawertynie, którego ruch podkreślają złote wykończenia kajmy wykonane w *Oro Aletti*⁵. Na czole i ramionach widać tradycyjne trzy dziewicze gwiazdy Bogurodzicy. Głowę okala złoto-biały nimb. Trawertynowe czerwone trzewiki zdają się ginać na niewiele wyrazistszym brązie podnóża. Na kolanach Maryja trzyma Dzieciątka. Emmanuel ubrany jest w jasną, białą tunikę, z ramion opada złota stuła. Prawą, wyciągniętą do przodu ręką Dzieciątka błogosławi kłęczących przed Nim mędrców, zaś w lewej ma biały zwitek, mocno kontrastujący na tle purpurowego, prawego brzegu ornatu postaci św. Jana Pawła II.

U stóp Bogurodzicy i Zbawiciela ujęte zostały w dość silnym wertykale trzy kłęczące i adorujące Dzieciątka postaci królewskie. Mędrcy przedstawieni zostali w momencie ofiarowania darów. Za nimi, w postawie stojącej ukazano w szatach pontyfikalnych św. Jana Pawła II, który trzymając w lewej ręce papieski krzyż, prawą dłoń w geście ostentacji kieruje ku Maryi. Ciekawostką kompozycyjną jest, że w jednej wertykalnej osi, dokładnie pośrodku sceny przedstawione zostały dłonie Chrystusa, królów i papieża z wymienianymi darami, a nad nimi unosi się Gwiazda Betlejemską. Jak gdyby owo wzajemne skierowanie ludzkich dłoni i wymiana darów stanowiło w scenie wątek zasadniczy, stając się obrazem zawiązywanych relacji, koniecznych powiązań i zależności.

Przyglądając się Bogurodzicy, rozpoznajemy w niej *Hodegetię* – Przewodniczkę wskazującą drogę. Ów prastary maryjny typ ikonograficzny⁶,

⁵ *Oro Aletti* to wypalane terakotowe tabliczki pokryte złotem różnej karatury.

⁶ Pokłon trzech króli należy do najstarszych i najczęściej spotykanych motywów ikonograficznych chrześcijańskiej ikonografii. Spotykamy go już bardzo często w malowidłach ściennych rzymskich katakumb II wieku, jak i na wielu nagrobkach wczesnochrześcijańskich.

podobnie jak wszystkie mozaiki krakowskiego papieskiego sanktuarium, ma charakter symboliczny. Rysunek nie próbuje nawet trzymać się realnych konieczności. Prawa dłoń Maryi wcale nie trzyma Syna Bożego, raczej Go ukazuje – to On, duchowy cel wędrówki mędrców. Jest to bardzo typowa dla o. Marko Ivana Rupnika maniera, którą spotykamy także w innych podobnych scenach, np. w Waszyngtonie czy Brnie. Ów wskazujący gest prawej dłoni Maryi wzmacnia także Gwiazda Betlejem-ska oraz otwarta dłoń papieża. Chodzi tu o rozpoznanie, w którym Matka Jezusa staje się obrazem miejsca – przestrzeni tego rozpoznania – figurą Kościoła, w którym można odnaleźć Chrystusa. Także Dzieciątko nie trzyma się kurczowo Matki, ale lekko spoczywając na Jej kolanach, zdaje się wyrwać ku ludzkości, którą w scenie reprezentują różne ludzkie rasy składających hołd królów.

O eklezjalnym znaczeniu figury Maryi świadczy także postać papieża, który jako rzymski następca św. Piotra dla katolików (i nie tylko) całego świata rozpoznawany jest jako widzialna głowa ziemskiego Kościoła. Maryja jest więc Kościołem – drogą prowadzącą, wskazującą i objawiającą Chrystusa. Zza Jej aureoli łagodnym łukiem prze ku górze jasny pas białego polerowanego trawertynu. Jest to o tyle ważne, że górną scenę tworzy właśnie motyw spotkania Trójcy z Abrahamem pod dębami Mamre. Trójca Święta jawi się więc jako cel drogi, którym jest ostateczne zjednoczenie wszystkiego z Bogiem. Tą drogą jest Chrystus, którego obecność znajduje swą kontynuację w sakramentach, zgodnie z prastarą regułą św. Leona Wielkiego: „To, co widzialne było w naszym Zbawicielu, przeszło w sakramenty”⁷.

2. Symbol – wszechjedność – czwarty wymiar sztuki jako narzędzie tworzenia i czytania sztuki sakralnej

„Dekoracja nie jest obojętna. Ważne jest, aby to był figuratywny i kolorystyczny przekład Pisma Świętego i teologii, zgodnie z wielką tradycją II Soboru Nicejskiego. Jest to niezwykle ważne również dla przepowia-

⁷ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, 1115.

dania i katechezy. Jak już wielokrotnie stwierdziliśmy, wraz z Chrystusem dokonało się przejście od słuchu do wzroku, od Słowa do Ciała, to znaczy do Obrazu, dlatego tak ważne jest, aby było widzialne to, co się głosi, ponieważ obraz, zwłaszcza gdy wykonany jest według kryteriów duchowych, stanowi bezpośredni związek z życiem. Przepowiadanie próbuje pokazać, że nie jest zamknięte w pojęciach, rozumowaniach, teoriach etyczno-moralnych, ale jest myślą, która znajduje się w życiu, która je zapładnia, przemienia, promując pewien styl życia⁸.

Omawiane powyżej, najważniejsze sanktuaryjne przedstawienie Bogurodzicy jest obrazem symbolicznym. Przy czym symboliczność ta rozumiana jest jako szczyt objawienia, w którym jedna rzeczywistość objawia się przez drugą. Chodzi o wielowarstwowość fizyczno-duchowej rzeczywistości, która widziana „z zewnątrz” poprzez wiarę daje przystęp do tego, co wewnętrzne, na pierwszy rzut oka niewidzialne, ukryte pod powłoką rzeczywistości zmysłowej, a co jest nie tylko rzeczywiste, ale też najważniejsze, bo zakotwiczone w Bogu. Ta jedna z wielu złotych zasad przedstawicieli rosyjskiej szkoły sofiologicznej dla Tomáša Špidlíka, o. Marko Ivana Rupnika oraz pozostałych przedstawicieli teologiczno-artystycznej szkoły Centro Aletti stanowi podstawowe założenie ikonograficzne⁹. Sztuka sakralna, aby stać się sztuką liturgiczną, musi być symboliczna, i to symboliczna według patrystycznego pojmowania symbolu.

Twórca sztuki sakralnej musi być świadomy, że dotyka rzeczywistości wielowarstwowej, której najgłębszym rdzeniem istnienia jest duch ludzki, duch materii zakorzeniony w odwiecznym Duchu Stwórcy. Materia w takim ujęciu rozumiana jest jako obszar objawienia tego, co duchowe, a jej podstawowym celem jest uduchowienie poprzez dzieło paschalne Bogocześnika. Władimir Sołowjow opisywał to jako zasadę „materializacji ducha i uduchowienia materii”¹⁰. Miłość Ojca, powołując wszystko *ex nihilo* do istnienia poprzez Ducha Świętego, na podobieństwo

⁸ M. I. RUPNIK, *Wychodząc od piękna*, w: T. Špidlík, M. I. Rupnik, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, Kraków 2010, s. 354-355.

⁹ TENŻE, *Czerwień niebieskiego Jeruzalem*, dz. cyt., s. 101-103.

¹⁰ W. SOŁOWJOW, *Wybór pism*, Poznań 1988, s. 86.

obrazu – *Logosu*, objawia głębokie istotowe więzy, które wszystko jednoczą i uzasadniają. Teologowie Centro Aletti opisują to sołowjowym pojęciem wszechjedności (*всеединство*), która te więzy objawia poprzez intuicję wiary. Sztuka sakralna jawi się więc jako „naturalne” narzędzie odczytywania tej rzeczywistości, wymagające duchowej sprawności wiary i wiedzy, warunkujące poznanie integralne, które u pisarzy chrześcijańskich pierwszego tysiąclecia rozumiane było pod pojęciem *tehoria*. Jest to podstawowe założenie ikonologiczne, bez którego nie da się zrozumieć sztuki liturgicznej Centro Aletti, czerpiące z najstarszych sposobów pojmowania i tworzenia dzieł przeznaczonych do kultu. Spoglądam na postać Maryi – rozpoznaję Kościół. Trzymany na kolanach Matki – Kościoła Emmanuel jest drogą prowadzącą pod dęby Mamre, gdzie każdemu na spotkanie wychodzi Bóg w tajemnicy Trójcy. Można więc rzec, że w tej kluczowej scenie całego kompleksu krakowskich mozaik o. Marko Ivana Rupnika ukazane zostało to, co zasadnicze tak w teologii, jak i nauczaniu św. Jana Pawła II: Chrystus – człowiek – Kościół.

Koncepcja ta na prostym przykładzie ukazuje również drugą, obok symboliczności zasadę, która w dziełach atelier sztuki duchowej Centro Aletti warunkuje dzieło sztuki liturgicznej. Chodzi o koncepcję czwartego wymiaru sakralnego sztuki, pozwalającego obrazom i dziełom przekraczać trójwymiarowość czasoprzestrzeni, lokując *hronos* człowieka w *Kairos* Boga. Według tej koncepcji, obrazy mają tak kreować przestrzeń, aby człowiek doświadczał duchowego oczyszczenia (gr. *katharsis*) poprzez namacalną wręcz, zmysłową więź z łańcuchem ludzkich pokoleń w Bożej ekonomii zbawienia¹¹. Stąd też żaden obraz nie jest jednostkowo samotny, lecz razem z pozostałymi tworzy odniesienia, wyznaczając obszary interakcji, interrelacji, a w konsekwencji współpracy *synergei*. Relacja to dla teologii i wiary pojęcie zasadnicze. Przestrzeń kultu jest opisywana (ikonografowana) w taki sposób, aby wprowadzać właśnie w relację. Koncepcja czwartego wymiaru, spotykana w niemal wszystkich założeniach ołtarzowych o. Marko Ivana Rupnika, czerpie ze starochrześcijańskiego pojmowania rzeczywistości świętej, której sensem i metaczasowym speł-

¹¹ H. PAPROCKI, *Bezkrzes bezprzestrzenny*, Warszawa 2021, s. 237; M. CAMPATELLI, *Kreatywna i formacyjna siła liturgii*, w: T. Špidlík, *Teologia pastoralna, dz. cyt.*, s. 354-355.

nieniem są figury i typy ikonograficzne. Przykładem może być chociażby antyczna homilia Melitona z Sardes, który widzi metaprzestrzennie i metaczasowo¹² ofiarę Chrystusa. Obrazy i figury stają się duchowymi współtowarzyszami, wplatającymi osobę w metahistorię poprzez wrażliwość duchową wierzącego.

Idąc tym tropem, bardzo łatwo jest rozpoznać, że owo jasne pasmo niewidzialnej, duchowej drogi, wypływające z aureoli świętości Bogurodzicy – Kościoła, jest szlakiem, ku któremu zdążają Izraelici przemierzający dno Morza Czerwonego czy apostołowie: Piotr, Paweł i Syłas, wyzwalani z okowów więziennych. W tym samym ruchu „ku” Trójcy należy odczytać figurę Ewy wyciąganej przez Chrystusa z paszczy otchłani. Linie rysunku pramatki powtarzają dynamiczny ruch drogi „ku” górze wszystkich trzech scen tryptyku głównej ściany ołtarzowej. Chciałoby się rzec, że w skokowej kompozycji wielkiego wertykału tryptyku ściany głównej jak w mistycznej drabinie Jakubowej wszystko zmierza ku Ojcu, ukazanemu pod dębami Mamre jako początek wszystkiego¹³. Maryja w tym wertykale wspinaczki staje się bramą i drogowskazem trzymającym w swych duchowych progach Emmanuela – *Erchomenosa*. Kwintesencją tej drogi jest adoracja Baranka – Gody Barankowe górujące nad wszystkimi pozostałymi scenami. Tam ta sama postać Maryi – Kościoła uczestniczy w chwale Chrystusa – odwiecznego Baranka, pośród wielu świętych przedstawionych pośrodku Ogrodu, który przez ekonomię zbawienia stał się świętym miastem niebieskiej Jerozolimy.

Tak oto zygzakowata drabina głównej linii wertykalnej startuje od ołtarza, na który zdaje się zstępować z otchłani paschalny Chrystus. W swym człowieczeństwie jednoczy się z całym pokoleniem ludzkim, reprezentowanym przez figurę praojca Adama, unosząc ją ku górze, by w Nim osiągnęła chwałę na wysokościach Górnej Jerozolimy. Na tym przykładzie najdobitniej widać, jak obrazy wpisują się w architektoniczną przestrzeń świątyni, aby kreować rzeczywistość ducha, wprowadzać w nią,

¹² Por. K. POROSŁO, *Chrystus zmartwychwstanie w tobie. Przygotowanie do Paschy*, Kraków 2015, s. 7.

¹³ Figurę Boga Ojca w górnej kwaterze tryptyku symbolizuje lewy Anioł, którego twarz przysłonięta jest skrzydłem, odsłaniając jedynie prawe oko Jego twarzy oraz prawą dłoń, symbole Bożego błogosławieństwa, woli i opatrności.

jednocześnie ją tłumacząc. Mądra sztuka sakralna, nie przestając dekorować ścian, staje się dla wierzących opowieścią o tym, co najistotniejsze. Oś główna ołtarza z monumentalną figurą *Hodegetrii* betlejemskiej w krakowskim sanktuarium jest tego najlepszym przykładem.

W podobny sposób skomponowane są wszystkie pozostałe mozaiki, składające się na bogaty ikonologicznie, ogromny poliptyk sanktuaryjnych obrazów. Są to dyptyki opisujące doświadczenie duchowe, w którym uczestniczy ten, kto wierzy i modli się wspólnotowo bądź indywidualnie.

Ostatnią ważną dla odczytującego ikonologiczną treść krakowskich mozaik Centro Aletti kwestią jest świadomość literackich źródeł inspirowanych obrazy o. Marko Ivana Rupnika i jego ekipy. Chodzi o bogatą twórczość literacką ojców Kościoła, zwłaszcza ojców syryjskich, ze św. Efremem i św. Jakubem z Sarug na czele. Większość motywów, które weszły już dziś do kanonu ikonograficznego Centro Aletti, to obrazy odkryte w poezji hymnów syryjskich, bogatych w alegorie, metafory i symbole, charakteryzujące się antynomicznością i paradoksem.

3. Dyptyk zwiastowania – mistyczne zaślubiny Maryi

„Pięknem jest człowiek z wszystkim tym, co wypełnia w nim Bóg. Piękno znajduje się w bosko-ludzkiej dynamice, która jest dynamiką zbawczą i przemieniającą. A tym jest Chrystus, gdyż Chrystus to człowieczeństwo i to czego Bóg w nim dokonał. Tylko jedność tych dwóch wymiarów objawia pełnię życia, Jego prawdę. I tej właśnie prawdy staje się świadkiem sztuka chrześcijan”¹⁴.

W tej samej przestrzeni prezbiterium naprzeciw siebie umieszczone zostały dwie mozaiki przedstawiające Matkę Jezusa w scenie zwiastowania oraz mistycznych zaślubin. Obie te sceny tworzą swoistego rodzaju dyptyk maryjny, wpisujący się w szerszy cykl przedstawień Bogurodzicy o bardzo konkretnej teologii.

¹⁴ T. ŠPIDLÍK, M. I. RUPNIK, *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Roma 2010, s. 254.



© Sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie

Po lewej stronie prezbiterium, wysoko nad żelbetowym przeprociem ambitu auli kościoła sanktuarijnego umieszczona została scena zwiastowania. Przed klęczącą Bogurodnicą, której sylweta niemal w całości ujęta została zwojem słowa Bożego, klęczy Boży Posłaniec. To on dzierży ów potężny zwój, wyciągając jednocześnie prawą rękę nad głową Dziewicy, jak gdyby Ją błogosławił lub osłaniał. Maryja ma przymknięte oczy, jej twarz wyraża duchową ciszę i pokój serca. Ubrana jest w tradycyjną błękitną tunikę oraz czerwony płaszcz, wyraziście kontrastujące z białochrowymi odcieniami rotulusa oraz tła, jak i białej postaci archanioła. Statyczną w rysunku scenę ożywia spływające faliście szerokie pasmo wielolinii skomponowane z małych tesser złota i srebra, przemieszanych kremem tesser *Travertino Bianco* i *Marmo Bianco*. Ów spływający z góry miodowy, złocisty wertykał kontrastuje z poziomą wielolinią potężnego zwoju, tworząc w ten sposób wrażenie obecności krzyża. Tańcząca wielolinia zatrzymuje się na ramionach posłańca, który wypełnia jej sens. Między Bogurodnicą a archaniołem lśni spokojne złoto. Mocnym kontrastem całej, delikatnej kolorystycznie kompozycji jest nasyczona intensywną czerwienią plama polerowanego trawertynu w górnym lewym

rogu kwatery, którą od dołu wyznacza delikatny łuk utworzony z cytrynowo żółtych tesser *Oro Aletti*.

W splocie wewnętrznych odniesień między postaciami ważnym detalem jest kłębek czerwonej nici trzymany przez Maryję w lewej dłoni na wysokości łona. Nić opada z kłębka i wplata się między palce prawej dłoni, którą Dziewica delikatnie obejmuje archanielskie posłanie – królewski list od Boga¹⁵. I rotulus, i kłębek czerwonej nici stają się w obrazie symbolem obecności Chrystusa – odwiecznego *Logosu* Ojca. Oba te symbole, czerpiąc z tradycji syryjskiej, należą do prastarej, chrześcijańskiej, teologicznej tradycji. Podczas gdy symboliczny ogromny zwój posłania symbolizuje Bóstwo *Logosu*, Jego bycie Słowem, czerwona nić jest obrazem materii Jego ludzkiego ciała. Należy w tym momencie zauważyć, że czerwony kłębek obecny jest także zaledwie kilka metrów niżej, w dolnej scenie ukrzyżowania, bezpośrednio przylegającej do wertykału tryptyku głównego.

Dokładnie naprzeciw zwiastowania, nad prawym przepuciem żelbetowej konstrukcji ambitu umieszczona została scena mistycznych zaślubin Dziewicy. Na wyrazistej wielolinii łuku tęczy przedstawiono zwrócone ku sobie, siedzące postaci Chrystusa i Bogurodzicy, przez co podobnie jak naprzeciwległe zwiastowanie, kompozycja obrazu jest zamknięta. Chrystus i Jego Matka ubrani są podobnie. Delikatnie kremowy, niemal przezroczysty odcień białego onyksu oraz miękkie złoto graficznych linii *Oro Aletti* nadają im wyjątkową lekkość. Jedynym, co zdaje się ciążyć ku dołowi i stanowi kolorystyczny kontrapunkt sceny, nawiązując tym samym do zwiastowania, jest ciemnoczerwony podnózek, wpisany zresztą w wyrazistą ochrę podnóża. Gesty rąk Chrystusa zdają się odbijać gesty archanioła Gabriela. W prawej dłoni wyciągniętej nad głową Maryi Chrystus trzyma złotą koronę, lewą nakłada na palec serdeczny Bogurodzicy złotą obrączkę. Całość wydarzenia obłana jest ciepłym, miodowym złotem tła.

Choć scena mistycznych zaślubin nie ma *explicite* biblijnego źródła, to jednak pośrednio wynikając z tekstów Pisma Świętego, staje się teologicznym wypełnieniem sceny zwiastowania. Można stwierdzić, idąc

¹⁵ Por. S. BROCK, *Maria nella tradizione siriana*, w: M. I. Rupnik, M. Campatelli, *Mosaici della Madre di Dio dell'Atelier del Centro Aletti*, Roma 2009, s. 34.

według logiki czwartego wymiaru sztuki sakralnej, że przestrzeń kwater bezpośrednio flankujących tryptyk ściany głównej, wyznaczony jest typem ikonograficznym Maryi – służebnicy Pańskiej i Maryi – oblubienicy Pańskiej, które wyrażają konkretne duchowe przesłanie. Jaka jest jego treść?

Chodzi w niej o człowieka. Maryja, jako najdoskonalszy owoc ludzkich pokoleń, staje się w omawianym dyptyku obrazem tego wszystkiego, co może z człowiekiem uczynić łaska Boża, jeśli w dobrowolnym akcie przyjęcia otworzy się on i podda jej samego siebie. Oba typy: służebnicy Pańskiej i oblubienicy Pańskiej, są traktatem teologicznym o człowieku, swego rodzaju teologiczną antropologią chrześcijańską¹⁶.



© Sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie

¹⁶ Jest to o tyle ważne, że ów ludzki horyzontal zdaje się przecinać wertykał Bożego zstępowania w dół ku Adamowi i Ewie uwięzionym w królestwie śmierci, tworząc w ten sposób metafizyczny krzyż. Kto bliżej zna twórczość o. Marko Ivana Rupnika, ten wie, że takie interpretacje nie są mu obce.

Jest to więc człowiek, któremu przez posłańca zwiastuje Ojciec; człowiek otwarty na *Logos*, a więc człowiek, który jest *logikos*¹⁷ – odbiciem Słowa, zdolnym do odpowiedzi na zaproszenie Stwórcy i wejście z Nim w dialog, człowiek gotowy przyjąć Słowo i pozwolić Mu w sobie wcielić się w życie. Nie bez przyczyny tuż „za narożnikiem”, w przestrzeni auli kościelnej, w odległości kilku zaledwie metrów, na tym samym poziomie mamy inne zwiastowanie, w którym upadły anioł szepcze do ucha pramatki Ewy. Wiara rodzi się ze słuchania, ale aby słuchanie stało się w nas życiem – *Zoé* – Ojca, konieczna jest pokora i oddanie służy warunkujące wzrost.

Naprzeciw Maryi Służebnicy otwartej na Słowo usytuowana jest postać Maryi Oblubienicy – człowieka już w pełni zrealizowanego, w którym Słowo osiągnęło swą pełnię. Jest to Maryja uczestnicząca w chwale swego Syna, zasiadająca po Jego prawicy. Istotą duchowej pełni człowieka jest jego zjednoczenie ze Stwórcą i z braćmi, o które Chrystus usilnie błagał Ojca w ostatnich godzinach swego życia. Jest więc to człowiek przebóstwiony Boską zasadą swego istnienia; człowiek, przez którego mocą Ducha Świętego przebija się chwała Syna Jednorodzonego i odwiecznego Ojca. Podkreśla to wspólny kolor i lekkość szat. Można pokusić się o stwierdzenie, że Bogoczość Zbawiciela na drodze życia Oblubienicy – Sługi wydaje owoc w Jej człowiekobóstwie. Jest to obraz człowieka, jakim widział go Ojciec, kiedy go tworzył, ofiarując mu swój własny oddech – człowiek na miarę wizji Trójcy, według odwiecznego obrazu Syna. Zatem zasadniczy wątek zstępowania *katabasis* Boga i wstępowania *anabasis* człowieka tryptyku głównego ujęty został scenami maryjnymi, które przedstawiają dynamikę i sens duchowego życia w człowieku, który w synergii z Duchem Świętym, przez Syna osiąga chwałę Ojca. Zbawiciel i Kościół centralnego wertykału skierowane są ku człowiekowi i objawiają jego prawdę. W tym ujęciu ikoną człowieka przebóstwionego jest Matka Jezusa.

¹⁷ T. ŠPIDLÍK, *Człowiek osobą agapiczną*, w: T. Špidlík, *Teologia pastoralna*, dz. cyt., s. 151.

Zauważmy także, że omawiane sceny oddzielają od tryptyku głównego dwa wąskie wertykalne pasma, w które wpleciony został tytuł pierwszej papieskiej encykliki *Redemptor Hominis*. Tytuł ten wyjaśnia i podsumowuje poliptyk pięciu scen górnej części prezbiterium, na który składa się główny tryptyk oraz dwie przylegające bezpośrednio do niego sceny chrystologiczne z ukrzyżowaniem i epifanią paschalną Chrystusa Marii Magdalenie. Teologiczną dominantę tego cyklu stanowi właśnie osoba Bogocześnika Jezusa Chrystusa, w którą wyraziście wpleciony został wątek trynitarny oraz watek maryjny.

4. Maryja – Kościół – Oblubienica w scenie Pięćdziesiątnicy ściany wiary



© Sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie

„W sercu tego Kościoła bez granic, tej «bezgranicznej miłości», (...) wyczuwa się, czci się Maryję, Matkę Bożą, Tę, która przyjmując Ducha, aby urodzić Słowo, położyła kres tragedii ludzkiej wolności. Rzeczy-

wiecie bowiem, Duch, przyjęty w naszej wolności, wyzwala i zapładnia; oferuje Jej nieskończoną przestrzeń stworzenia, kształtuje Ją wiecznością. Oto dlatego Kościół prawosławny używa tego samego wyrażenia, aby wskazać zarówno Ducha *panhagion*, pełnego świętości, jak i Dziewicę: *panhagia...*¹⁸.

Ikonograficzny motyw Maryi – Matki Chrystusa i Kościoła znajduje swoją kontynuację i dopełnienie w monumentalnej scenie Pięćdziesiątnicy, usytuowanej już w przestrzeni nawy świątynnej, po lewej stronie prezbiterium. O ile w ołtarzu głównym momentem zasadniczym jest spotkanie zstępującego Boga z człowiekiem, które dokonuje się u stóp Dziewicy – Kościoła trzymającej na swych kolanach wcielony *Logos* – Emmanuela, o tyle w bocznej scenie Pięćdziesiątnicy to sama figura Maryi stanowi dominantę kompozycyjną. Jest to typ ikonograficzny Maryi – wspomóżycielki wiernych, rozpoznawany także czasami jako typ Matki Miłosierdzia.

Potężna postać Maryi, przerastająca proporcjonalnie stojących po obu stronach apostołów, wznosi ręce w geście modlitwy, czyli oranty. Jak zawsze, Bogurodzica ubrana jest w ciemnobłękitną tunikę przepasaną na biodrach złotym pasem. Z Jej ramion opada czerwony, wierzchni płaszcz – maforium, otwierając przed oczyma spoglądających szeroki biało-szary żagiel wewnętrznej strony¹⁹. Poły płaszcza łagodnym ruchem okalają z obu stron dwie gęsto zbite grupy apostołów, nad którymi unoszą się nieregularne wyrazisto czerwone płomyki Ducha Świętego.

Oranta przedstawiona jest w kontrapoście. Jej podniesione lekko lewe biodro wybija na pierwszy plan prawą nogę, dając efekt bycia w ruchu, w drodze, płasów. Rozkołysanie figury Madonny przywodzi na myśl starochrześcijański motyw tańca liturgicznego. Maryja jest Kościołem – Dziewicą, rozweseloną w tańcu, nawiązując w ten sposób do prorocтва

¹⁸ O. CLÉMENT, *Tre preghiere. Il Padre nostro, la preghiera allo Spirito Santo, la preghiera penitenziale di sant'Efrem*, Milano 1995, s. 62 (tłum. wł.).

¹⁹ W 2016 roku podczas prac w bocznych kaplicach: polskiej oraz maryjnej, wewnętrzna część płaszcza została przez o. Marko Ivana Rupnika przemalowana z pomarańczowo-czerwonego na obecny biało-szary.

Jeremiasza o odnowie Izraela płynącej z miłości Bożej: „Przyjdą i będą wykrzykiwać radośnie na wyżynie Syjonu i rozradują się błogosławieństwem Pana (...). Wtedy ogarnie dziewicę radość wśród tańca, i młodzieńcy cieszyć się będą ze starcami. Zamienię bowiem ich smutek w radość” (Jr 31,12a.13).

Powodem tej radości jest przywrócone w Passze życie ludzkości, którego sakramentalnym, chrzcielnym obrazem jest baptysterium przedstawione u stóp Bogurodzicy – Kościoła i apostołów. Ono staje się bramą dla zmartwychwstających mocą Ducha Świętego wiernych, którzy wydobywają się z Ezechielowej doliny suchych kości. Kamienistość śmierci przez chrzest staje się pełnym życia zielonym wzgórzem. Maryja jest więc tu obrazem, figurą Kościoła rodzącego swe chrzcielne dzieci do życia w chwale.

Wspomniany wyżej czwarty wymiar sztuki liturgicznej każe odczytywać scenę Pięćdziesiątnicy w szerszym kontekście, którego dopełnia naprzeciwnie scena wyprowadzania ku wolności Izraela przez Morze Czerwone i apostołów z więzień. Warunkiem wolności jest miłość, której drugim imieniem jest życie. Życie to miłość, a miłość to życie. Macierzyństwo Kościoła, którego obrazem jest tańcząca figura Bogurodzicy, zrasza wierzących deszczem życia. Obrazuje to wielolinia tesser złota, srebra, marmuru i trawertynu spadająca z góry na całą grupę modlących się wraz z Maryją apostołów. Życie to jest darem z nieba, od Ojca, którego ozdobny mankiet widać w górnej scenie z Adamem i Ewą. Do źródeł tego życia, rozumianego jako komunია zbawionych przez dzieło Chrystusa, wiodą Mojżesz i anioł. Życie to rozwija się poprzez sakramenty, których metaforą staje się siedem rybek pływających w basenie chrzcielnym Kościoła.

5. Pieta – podwójne macierzyństwo Maryi

„Jak Chrystus jest najpierw zrodzony z Ojca, a następnie z Maryi, tak i Maryja (jak każdy chrześcijanin) żyje misterium podwójnych narodzin: swych narodzin fizycznych i odrodzenia z łona chrzcielniczego, którym dla Maryi staje się jej własne łono, źródło Jej własnego chrztu”²⁰.



© Sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie

Kolejną ważną teologicznie sanktuarijną mozaiką z przedstawieniem Maryi jest scena czulego opłakiwania martwego Chrystusa, tzw. pieta, w kaplicy chrzcielnej. Scena ta wykonana została na ścianie dobrze widocznej z różnych punktów głównej nawy kościoła. Maryja czule obejmuje zdjęte z Krzyża ciało Syna. Jej twarz w geście typowym dla *Eleusy* jednoczy się z Jego twarzą. Podczas gdy oczy Chrystusa są zamknięte, Maryja łagodnym spojrzeniem spogląda przed siebie, być może na kon-

²⁰ M. I. RUPNIK, M. CAMPATELLI, *Mosaici della Madre di Dio...*, dz. cyt., s. 22.

templujących Ją chrześcijan. Zwraca się do nich. Po krzyżowej śmierci Chrystusa Bóg Ojciec patrzy na ludzkość oczami Bogurodzicy. Pomimo dramatu przedstawionej chwili jest to spojrzenie pełne miłosierdzia, twarz Bolesnej Madonny jest spokojna. Maryja lewą dłonią podtrzymuje martwe ciało Syna od strony Jego lewego boku, co sprawia wrażenie, jak gdyby chciała zebrać wypływającą z przebitego serca krew, zaś prawą dłonią zdaje się okrywać lub odkrywać ciało Chrystusa. Trudno wyzbyć się wrażenia, że w scenie najważniejsze jest ofiarowanie, ukazanie Paschy Nazarejczyka wierzącym w Niego uczniom.

Jednakże najważniejszym teologicznie elementem wizerunku Matki Bożej Bolesnej, bo taki typ maryjny tu przedstawiono, są rozchylone uda Dziewicy. Takie przedstawienie Maryi sugeruje poród. W scenie tej Dziewica symbolicznie przeżywa kolejne Boże narodzenie. Atmosferę tę podkreśla także czerni groty grobowej, która równie dobrze może kojarzyć się z grotą betlejemską. Jak wszystkie pozostałe przedstawienia, także ten należy do tradycyjnych, chociaż rzadkich przedstawień maryjnych, jakie spotkać możemy w obrębie ikonografii wschodniej²¹.

Oplakiwanie często związane z ideą Bożego narodzenia, a przez to z myślą o podwójnym macierzyństwie Matki Jezusa Chrystusa. Według tego wątku teologicznego, Maryja inaczej otrzymała Chrystusa od Boga Ojca w Betlejem i inaczej otrzymała Jezusa od ludzkości na Golgocie. W Betlejem Chrystus ofiarowany był świętej Matce na sposób Boży – cudowny, jako Syn Boży, na Golgocie na sposób ludzki – bolesny, śmiertelny, jako Syn Człowieczy. Teologia ta podprowadza nas ku refleksji o podwójnym macierzyństwie Bogurodzicy, która dwukrotnie rodziła swego Syna: jako Boga i jako człowieka, stając się tym samym dwukrotnie Matką, w Betlejem – Matką Boga, pod Krzyżem przebitego Serca – Matką człowieka. W tym kontekście nie dziwi wschodniochrześcijańska maniera nazywania Bożego Narodzenia Paschą.

²¹ Jednym z najczęściej przywoływanych przykładów jest fresk z oplakiwaniem z serbskiego klasztoru Nerezi, datowany na XII wiek. Scena ta kanonicznie pojawia się także na wszystkich *epitafiosach* – małych, ołtarzowych, kanonicznie obowiązkowych do sprawowania Boskiej Liturgii w tradycji bizantyjskiej oraz na dużych, uroczystości niesionych w procesjach bizantyńskiego Wielkiego Piątku.

Podobnie jak przy omawianiu pozostałych maryjnych obrazów, także tutaj treści przedstawienia warunkowane są przez kontekst przestrzenny, w którym się ono znalazło. Chodzi o baptysterium, które jeszcze dobitniej wpisuje się w logikę podwójnych narodzin każdego wierzącego jako dziecka swych biologicznych rodziców oraz dziecka Ojca Niebieskiego. Trzeba przejść przez Paschę, dołączyć do grupy zmartwychwstających z pobliskiej sceny Pięćdziesiątnicy. Trzeba – jak Piotr Apostoł – doświadczyć własnej niemocy i rezygnacji z własnych planów, by zawierzyć się odrzuconemu przez naród wybrany Chrystusowi. Trzeba wreszcie przejść przez ranę świętego boku Pana, której cięcie można zauważyć pod umieszczoną w absydzie kaplicy repliką świętego Krzyża Mogilskiego. Nic, co ikonograficznie towarzyszy omawianemu przedstawieniu, nie jest przypadkowe. Wszystko tłumaczy się wzajemnie.

„O Chryste, Ty zrodziłeś Twą Matkę
W drugim narodzeniu z wód”

(św. Efreem Syryjczyk, *Natività* 16,9, tłum. wł.).

W podobnym kluczu należy odczytać figurę Bogurodzicy pod Krzyżem Chrystusa. Trzymana w Jej rękach czerwona nić, symbolizująca człowieczeństwo wcielnego *Logosa*, staje się obrazem duchowego dopełnienia pierwszych narodzin. Teraz jednak Maryja staje się Matką Słowa w Jego widzialnej eklezjalnej postaci, Słowa ucłowieczonego, a więc śmiertelnego, podatnego na zniszczenie, które jednak stanie się życiodajne dla wszystkich. Warto zwrócić uwagę na przebity już bok Nowego Adama. Zbawienie już się dokonało. Chrystus spogląda, kontempluje swoją Oblubienicę – Kościół, który zjednoczony z Nim staje się Jego ciałem. Nic więc dziwnego, że poły szat liturgicznych, w których Chrystus celebrował swoją krzyżową ofiarę, muskają szaty Bogurodzicy. Po raz kolejny, przy pomocy prostego zabiegu ikonograficznego Maryja staje się figurą widzialnego (czerwona nić) Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa. Trzymając w ręce kłębek czerwonej nici, Kościół, który oczyma Dziewicy kontempluje Boskie oblicze Zbawiciela człowieka, spotyka Go w sakramentach, których symbolem jest złota kapłańska stuła opa-

dająca z Jego ramion. W tym obrazie wszystko jest symboliczne, mistyczne. Tylko mistyczna kontemplacja odsłoni przed oczyma patrzącego ukryte duchowe treści.

Zakończenie

Ogromny zespół mozaik z sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie prowokuje do refleksji na temat miejsca sztuki i piękna w obszarze teologii i liturgii współczesnego Kościoła. Bogaty program ikonograficzny, w tym przebogate wątki maryjne, które przeplatają się w 32 wielkoformatowych mozaikach, pokazują bogactwo możliwości ewangelizacyjnych współczesnej ikonografii. W całym krakowskim projekcie nie tyle chodzi bowiem o estetykę przestrzeni, co o treść przekazu, która jest głęboko teologicznie duchowa²². Po przeanalizowaniu zasygnalizowanych jedynie powyżej wątków teologii maryjnej, obecnych we wspomnianych mozaikach, rodzą się zasadnicze wnioski, mogące przysłużyć się współczesnej ewangelizacji kościelnej.

Po pierwsze, teologia maryjna wyrasta z chrystologii, która stanowi jej źródło. Nie sposób mówić o Maryi w oderwaniu od Boskiej Osoby Jej Syna.

Po drugie, dobra i właściwa mariologia zawsze prowadzi do właściwej chrystologii. Wszystkie omawiane mozaiki maryjne odnoszą czytelnika ich treści ku Chrystusowi. Niemal we wszystkich obrazach Maryja kontempluje Chrystusa, a jeśli spogląda na zebranych w świątyni, uczy wierzących rozpoznawać siebie jako Mistyczne Ciało Pana.

Po trzecie, głęboko symboliczna treść przekazu ikonograficznego może stać się „żywym materialnie uczestnikiem” liturgii Kościoła, a nie jedynie elementem dodanym, przypadkowym. Obrazy, poprzez umyślną grafikę, biorą udział w modlitwie zebranego Kościoła, wyrażając też sofiologiczno-Pawłową ideę zbawienia całego stworzenia.

²² Tomáš Špidlík uwrażliwiał swoich studentów na pojęcie teologii duchowej, odzwierciedlającej w swej hermeneutyce zasadnicze misterium Trójcy Przenajświętszej. Stąd też w tekstach o. Marko Ivana Rupnika i jego uczniów „duchowe” zajmuje ważne miejsce, określając wewnętrzny sens podejmowanych zagadnień. Zatem sztuka sakralna musi być przede wszystkim sztuką duchową.

Po czwarte, współczesna sztuka sakralna może i powinna czerpać z ogromnych i bogatych zasobów antycznej wrażliwości teologicznej Wschodu i Zachodu przy pomocy wizualnego języka sztuki figuratywnej. Zwłaszcza dziś, gdy coraz młodsze pokolenia stają się bardziej czuły na wizualny przekaz obrazu, a większość nowych kościołów pozbawiona została formalnego piękna estetycznego.

Po piąte, dobrze rozumiana i tworzona sztuka sakralna, pełna głębokich treści teologicznych może zaradzić niskiemu poziomowi wiedzy teologicznej wśród duchowieństwa i wiernych, stając się przyczynkiem do pogłębionego życia duchowego. O ile pustka rodzi pustkę, o tyle bogactwo wzbogaca jeszcze bardziej.

Bibliografia

- Brock S., *Maria nella tradizione siriana*, w: M. I. Rupnik, M. Campatelli, *Mosaici della Madre di Dio dell'Atelier del Centro Aletti*, Roma 2009, s. 28-37.
- Campatelli M., *Kreatywna i formacyjna siła liturgii*, w: T. Špidlík, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, Kraków 2010, s. 348-375.
- Clément O., *Tre preghiere. Il Padre nostro, la preghiera allo Spirito Santo, la preghiera penitenziale di sant'Efre*m, Milano 1995.
- Institutio generalis Missalis Romani*, w: *Ordo missae*, Watykan 1969, s. 13-76.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Paprocki H., *Bezkres bezprzeznaczony*, Warszawa 2021.
- Porosło K., *Chrystus zmartwychwstanie w tobie. Przygotowanie do Paschy*, Kraków 2015.
- Rupnik M. I., *Wychodząc od piękna*, w: T. Špidlík, M. I. Rupnik, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, Kraków 2010, s. 414-432.
- Rupnik M. I., Campatelli M., *Mosaici della Madre di Dio dell'Atelier del Centro Aletti*, Roma 2009.
- Rupnik M. I., Govekar N., *Czerwień niebieskiego Jeruzalem. O sztuce, wierze i ewangelizacji*, Poznań 2018.
- Sołowjow W., *Wybór pism*, Poznań 1988.

Špidlík T., *Człowiek osobą agapiczną*, w: T. Špidlík, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, Kraków 2010, s. 121-240.

Špidlík T., *Miscellanea II. Alle Fonti dell'Europa. In principio era l'arte*, Roma 2006.

Špidlík T., Rupnik M. I., *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, Kraków 2010.

Špidlík T., Rupnik M. I., *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Roma 2010.

Ks. mgr lic. Lucjan Bartkowiak CR – artysta, twórca mozaik, w latach 2013-2014 w ramach Atelier Teologicznego im. kard. Tomáša Špidlíka odbył specjalizację z zakresu teologii wschodniej na Papieskim Instytucie Orientalnym w Rzymie, uczeń o. Marko Ivana Rupnika SJ, w latach 2014-2017 członek ekipy artystów Centro Aletti, założyciel krakowskiej pracowni mozaiki Aletti.pl.

ARTYKUŁY
ARTICLES

ks. Leszek Polepszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0001-5408-0809; e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.009.13722>

VITA CONSACRATA
COME OPERA DELLO SPIRITO SANTO

ŻYCIE KONSEKROWANE
JAKO DZIEŁO DUCHA ŚWIĘTEGO

CONSECRATED LIFE
AS THE WORK OF THE HOLY SPIRIT

Abstrakt

Życie konsekrowane rodzące się z Bożej inicjatywy winno być rozważane w perspektywie charyzmatycznej. Duch Święty, który działa w Kościele, nie tylko stoi u początku każdego instytutu konsekrowanego, ale staje się też źródłem licznych owoców na przestrzeni wieków. Życie konsekrowane objawia się jako rzeczywistość nieustannie zmieniająca się i owocująca, podległa stałej inspiracji Ducha Świętego. W artykule zostanie omówiony potrójny wymiar obecności Parakleta w życiu konsekrowanym: w powołaniu człowieka do świętości, w charyzmacie instytutów i w nowych formach życia konsekrowanego. Dzięki temu będzie można łatwiej dostrzec wymiar charyzmatyczny tej formy życia w Kościele.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, Duch Święty, życie konsekrowane, charyzmat, konsekracja, świadectwo, świętość, powołanie, wiara, Kościół

Abstract

Consecrated life born from the God's initiative should be considered in the charismatic perspective. Holy Spirit, who works in the Church, not only stands at the beginning of each institute of the consecrated life, but has been the source of countless blessings and positive fruits throughout the centuries. Consecrated life manifests itself as the always changing reality which under the inspiration of the Holy Spirit brings about many fruits. In the article one can find the explanation for Trinitarian dimension of the presence of the Paraclete in the consecrated life: Firstly in the vocation of a human to sainthood, secondly in the charism of the particular institute or form of the consecrated life. Finally thanks to these dimensions mentioned above one can easily discover another one, which is the charismatic form of living within the Church.

Keywords: Jesus Christ, The Holy Spirit, consecrated life, charism, consecration, witness, holiness, vocation, faith, Church

Ci sono moltissimi riferimenti allo Spirito Santo nell'intera Esortazione *Vita Consecrata*. Il documento ricorda ripetutamente che lo Spirito attua e manifesta nel corso della storia l'iniziativa e l'amore infinito del Padre per il Figlio e per l'umanità¹, che è Maestro interiore, il quale aiuta a discernere i segni di Dio negli avvenimenti storici e nei segni del tempo². In riferimento a Gesù, mostra lo Spirito come colui che l'ha consacrato³, e come „Spirito di Cristo”⁴. Anche a riguardo della Chiesa lo Spirito viene invocato come, per esempio, „Principio di comunione”⁵, colui che costituisce la Chiesa in una comunione organica nelle diverse vocazioni, carismi e ministeri⁶ e come segno della novità di vita nella Chiesa⁷.

¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Vita consecrata*, Roma 1996 (=VC), 1; 20; 21.

² Cf. VC 73.

³ Cf. VC 22; 25; 82; 84.

⁴ Cf. VC 25.

⁵ Cf. VC 62.

⁶ Cf. VC 31; 48; 49.

⁷ Cf. VC 62-64.

Così molteplici riferimenti allo Spirito Santo testimoniano sulla sua presenza viva e incessante nella storia della vita consacrata⁸.

La vita consacrata come iniziativa divina deve essere sempre considerata nella prospettiva carismatica. Lo Spirito Santo continua la sua azione, non soltanto all'inizio di un istituto, ma la sua azione produce sempre una moltitudine di frutti in diversi luoghi e tempi. Così la vita consacrata si manifesta come una realtà fluttuante, che dipende dalle iniziative gratuite dello Spirito Santo⁹.

In questo articolo esamineremo i tre spazi scelti della presenza del Paraclito nella vita consacrata: nella chiamata dell'uomo alla santità, nel carisma degli istituti e nelle nuove forme di vita consacrata. In questo modo sarà possibile sperimentare la sostanza carismatica di questa forma di vita nella Chiesa.

1. La chiamata dello Spirito Santo alla santità

In questo primo paragrafo non vorrei sviluppare il concetto della santità in generale come si sviluppa nella Sacra Scrittura, sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento, o nella storia. Vorrei invece limitarmi sul tema della vocazione universale alla santità, il quale è stato messo in risalto nel Concilio Vaticano II riguardo alla vocazione alla santità realizzata nella vita consacrata¹⁰.

Il cristiano non può e non deve farsi santo da solo. Vivendo nella comunità della Chiesa deve approfittare prima di tutto di quei mezzi di santità che sono comuni per tutti. Fra di loro il posto più importante è occupato dai sacramenti. Ci sono però alcune condizioni di vita cristiana che facilitano e promuovono ancora di più la fioritura della santità.

⁸ Cf. M. MIDALI, *Un dono dello Spirito Santo per la solidità dell'esistenza consacrata*, „Vita Consacrata” 6(32) (1996), 640-641; L. POLESZAK, *Il Dio Trinitario come principio della vita consacrata*, „Sympozjum” 1(38) (2020), 171-206.

⁹ Cf. J. AUBRY, *Teologia della vita consacrata oggi*, in: *Vita consacrata un dono del Signore alla sua Chiesa*, Leumann (Torino) 1994, 129-130.

¹⁰ Sulla santità nella Bibbia e nella storia vedi: E. ANCILLI, *Santità cristiana*, in: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma 1995 (=DES), 2240-2245; N. D. SILANÉS SANZ, *Santità*, in: *Dizionario teologico della vita consacrata*, Milano 1994 (=DTVC), 1574-1576.

La costituzione *Lumen gentium* menziona qui la pratica dei consigli evangelici, la quale manifesta la santità della Chiesa ed è una sua luminosa testimonianza¹¹. Questa forma di vita, rimuove tutti i mezzi non necessari e permette l'eliminazione di tutto ciò che potrebbe divenire impedimento ed ostacolo, ed aiuta in questo modo a raggiungere la santità¹².

È vero che prima del Concilio la santità era considerata come patrimonio quasi esclusivo di poche persone, che hanno scelto „un cammino di eccezione, impercorribile e vietato alla maggioranza”¹³. Con l'ecceciologia del Vaticano II è stata presentata la Chiesa come popolo e famiglia di Dio, e i cristiani possono scoprire la loro vera dignità. Il Concilio tratta dell'argomento della santità nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*. Sebbene non ha voluto dare una definizione tecnica della santità cristiana, ha proposto una positiva dottrina sulla sua natura¹⁴.

Il punto di partenza è l'affermazione che la santità della Chiesa deriva dal Cristo. La Chiesa è santa perché è amata come una sposa da Gesù Cristo, colui ha dato se stesso per santificarla. „Cristo Figlio di Dio, che insieme col Padre e lo Spirito è proclamato il solo santo, ha amato la Chiesa come sua sposa, dando se stesso per lei al fine di santificarla (cf. Ef 5,25-26), e l'ha incorporata in sé riempiendola del dono dello Spirito Santo, a gloria di Dio”¹⁵.

Secondo punto basilare nel concetto della santità è quello che Cristo ha congiunto la Chiesa a sé come suo corpo. La santità viene, dunque, dall'unione con Cristo e dall'identificazione di Cristo con la sua Chiesa. Da questa analisi della *Lumen gentium*, come spiega Paolo Molinari, emerge „l'obbligo morale di tendere alla santità, comune a tutti i membri della Chiesa”¹⁶. Il testo della Costituzione continua in questo modo:

¹¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, Roma 1964 (=LG), 39.

¹² Cf. LG 44, 45.

¹³ N. D. SILANÉS SANZ, *Santità*, op. cit., 1573.

¹⁴ Cf. P. MOLINARI, *Santo*, in: S. De Fiores, T. Goffi (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Cinisello Balsamo (MI) 1999 (=NDS), 1369-1372.

¹⁵ LG 39.

¹⁶ P. MOLINARI, *Santo - Santità*, in: *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998 (=DM), 1096.

„Nella Chiesa quindi tutti sono chiamati alla santità, sia coloro che appartengono alla gerarchia, come coloro che dalla gerarchia sono diretti, secondo il detto dell’apostolo: «Questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione» (1 Ts 4,2. Cf. Ef 1,4). La santità della Chiesa poi si manifesta e si deve continuamente manifestare nei frutti di grazia che lo Spirito produce nei fedeli»¹⁷.

Dobbiamo qui notare che la santificazione personale di ogni membro della Chiesa deve rispondere al proprio stato di vita. I doni della santità si mostrano ai nostri occhi nella loro bellezza e varietà. Essi non sono livellanti, ma ciascuno può sviluppare i suoi talenti seguendo gli impulsi dello Spirito Santo¹⁸.

Della stessa vocazione universale alla santità parla anche l’Esortazione *Vita Consecrata* nel contesto della Trasfigurazione: „Tutti, figli della Chiesa, chiamati dal Padre ad «ascoltare» Cristo, non possono non avvertire una *profonda esigenza di conversione e di santità*»¹⁹. E subito dopo, come nel caso del Concilio, aggiunge che questa chiamata deve portare frutti prima di tutto nella vita delle persone consacrate attraverso i consigli evangelici. Il Papa continua: „Questa esigenza chiama in causa in primo luogo la vita consacrata. In effetti, la vocazione delle persone consacrate a cercare innanzi tutto il Regno di Dio è, prima di ogni altra cosa, una chiamata alla conversione piena, nella rinuncia a se stessi per vivere totalmente del Signore, affinché Dio sia tutto in tutti»²⁰.

Alla luce di queste parole vediamo che l’unico ed ultimo scopo delle persone consacrate è la realizzazione e la manifestazione della santità della Chiesa. Tutti i cristiani tendono alla santità mediante il compimento di una funzione o professione particolare. I consacrati invece devono tendere immediatamente ed esclusivamente alla santità, impostando tutta la loro vita sulla ricerca di essa e rinunciando a tutte le altre

¹⁷ LG 39. Cf. E. ANCILLI, *Santità cristiana*, op. cit., 2246-2249; N. D. SILANÉS SANZ, *Santità*, op. cit., 1576-1577.

¹⁸ Cf. P. G. CABRA, *Gli stati di vita del cristiano. Una riflessione sul tema, in occasione di una recente pubblicazione*, „Rivista di Vita Spirituale” 50 (1996), 95; P. MOLINARI, *Santo*, op. cit., 1374-1378.

¹⁹ VC 35b.

²⁰ VC 35b.

occupazioni, che si potrebbero facilmente trasformare in impedimento. Il tendere e manifestare la santità è loro propria *professione* e loro funzione nella Chiesa²¹.

L'Esortazione in modo peculiare pone l'accento sul fatto che la professione dei consigli evangelici era considerata nella storia come una via speciale verso l'unione con il Signore. „La Chiesa ha sempre visto nella professione dei consigli evangelici una via privilegiata verso la santità. Le stesse espressioni con cui la qualifica – scuola del servizio del Signore, scuola di amore e di santità, via o stato di perfezione – indicano sia l'efficacia e la ricchezza dei mezzi propri di questa forma di vita evangelica, sia il particolare impegno di coloro che la abbracciano. Non a caso sono tanti i consacrati che lungo i secoli hanno lasciato testimonianze eloquenti di santità e compiuto imprese di evangelizzazione e di servizio particolarmente generose ed ardue”²².

Giovanni Paolo II ritorna a questo tema parlando di vita spirituale sotto la guida dello Spirito Santo. Nel numero 93 dell'Esortazione il Papa sottolinea che tendere alla santità è in sintesi il programma di ogni vita consacrata. Il suo punto di avvio sta nel lasciare tutto per Cristo preferendo Lui ad ogni cosa, per poter partecipare pienamente al suo mistero pasquale. La santità consiste, quindi, nel conformarsi a Gesù Cristo, nel prendere progressivamente la „forma” di Cristo, lasciando che lo Spirito Santo „formi” nella persona il Corpo di Gesù. Il Papa conclude questo pensiero sottolineando ancora una volta l'azione santificante dello Spirito Santo: „Possiamo dire che la vita spirituale, intesa come vita in Cristo, vita secondo lo Spirito, si configura come un itinerario di crescente fedeltà, in cui la persona consacrata è guidata dallo Spirito

²¹ Cf. A. BARRUFFO, *Laico*, in: NDS, 819. Il Concilio spiega questo nelle seguenti parole: „Nei singoli (la santità) si esprime in forme diverse, perché ognuno tende alla perfezione della carità e edifica gli altri nel proprio genere di vita. In modo tutto speciale si manifesta nella pratica di quei consigli che si è soliti chiamare evangelici: per impulso dello Spirito Santo questa pratica viene abbracciata da molti cristiani, sia privatamente sia in una istituzione o stato sancito dalla Chiesa. La pratica dei consigli porta e deve portare nel mondo una luminosa testimonianza e un esempio vivente di questa santità” (LG 39).

²² VC 35. Cf. M. LUBOMIRSKI, *Lazione „trasformante” dello Spirito Santo nell'esistenza consacrata*, „Vita Consacrata” 2(34) (1998), 125-126.

e da Lui configurata a Cristo, in piena comunione di amore e di servizio nella Chiesa²³.

I religiosi, per la professione dei consigli evangelici, scelgono una via verso la santità, che è radicata nella fede, speranza e carità. Questa via, rafforzata stabilmente da un vincolo sacro è anche una partecipazione più piena al mistero della redenzione grazie all'azione del Paraclito. Lo Spirito Santo, che è mandato dal Padre nel nome di Gesù, è l'agente principale di ogni vita cristiana e l'autore della santificazione dell'uomo. I consacrati, quindi, per la speciale vocazione e il proprio carisma, intendono aderire pienamente alla legge dello Spirito²⁴. Achille M. Triacca scrive in questo modo: „Persona dello Spirito occupa una *centralità specifica* nella vita del fedele sia agli inizi della sua conversione, sia nella crescita della sua vita cristiana, sia nello sforzo ascetico di perfezione, sia nel coronamento dell'esistenza vissuta a gloria della santa ed individua Trinità. (...) Lo Spirito sta all'origine della vita dell'uomo nuovo, intesse la vita di comunione tra i fedeli, smuove l'animo del fedele ad essergli *docile, docibile, disponibile, dilatabile* sempre di più alla sua azione. Mentre lo Spirito è l'*alfa* della vita spirituale del fedele, è anche l'*omega* della sua pienezza²⁵.

Ovviamente questa centralità dello Spirito Santo non mette in ombra il vitale e fondamentale rapporto della persona consacrata con Gesù Cristo. Anzi, questo ruolo centrale dello Spirito lo rende possibile, perché è lo Spirito Santo, secondo le parole del documento, che nel corso dei secoli dispiega le ricchezze della pratica dei consigli evangelici attraverso i molteplici carismi, e rende perennemente presente nella Chiesa e nel mondo, nel tempo e nello spazio, il mistero di Cristo²⁶.

²³ VC 93. Cf. D. I. SCICOLONE, *Il primato della vita nello Spirito*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione «Vita Consacrata»*, Roma 1997, 263.

²⁴ Cf. LG 64; IX SINODO DEI VESCOVI, *La vita consacrata. Proposte*, Roma 1994, in: *Enchiridion Vaticanum* T. 14, Bologna 1997, 3; N. D. SILANÉS SANZ, *Santità*, op. cit., 1584-1585.

²⁵ A. M. TRIACCA, *Spirito Santo*, in: DM, 1164-1167. Cf. F. LAMBIASI, *Spirito Santo*, in: DES, 2375-2377.

²⁶ Cf. VC 5; M. MIDALI, *Un dono dello Spirito Santo per la solidità dell'esistenza consacrata*, op. cit., 638-639.

Bruno Secondin osserva che nella teologia odierna siamo più coscienti che la santità è prima di tutto un percorso teologale che un percorso ascetico. Essere santo significa partecipare alla santità di Dio attraverso il protagonismo dello Spirito Santo²⁷. L'affermazione di questo sono le parole dell'Esortazione, la quale pone forte l'accento sull'azione santificante del Paraclito: „È lo Spirito che suscita il desiderio di una risposta piena; è Lui che guida la crescita di tale desiderio, portando a maturazione la risposta positiva e sostenendone poi la fedele esecuzione; è Lui che forma e plasma l'animo dei chiamati, configurandoli a Cristo casto, povero e obbediente e spingendoli a far propria la sua missione. Lasciandosi guidare dallo Spirito in un incessante cammino di purificazione, essi diventano, giorno dopo giorno, *persone cristiformi*, prolungamento nella storia di una speciale presenza del Signore risorto”²⁸.

Alcuni autori, come Arnaldo Pigna, sottolineano che si può osservare la mancanza di dinamismo spirituale e di slancio verso la conquista della santità. Possiamo dire che questo è uno dei più grossi problemi della vita religiosa di oggi²⁹. Per questo Giovanni Paolo II nella sua Esortazione *Vita Consecrata* pone l'accento sulla urgenza di un rinnovato impegno di santità da parte delle persone consacrate, il quale è oggi più che mai necessario anche per favorire e sostenere la tensione di ogni cristiano verso la perfezione. Ascoltando delle ispirazioni dello Spirito Santo, i religiosi devono anche suscitare in ogni fedele un vero anelito alla santità, un desiderio di conversione e di rinnovamento spirituale³⁰.

²⁷ Cf. B. SECONDIN, *La vita consecrata e le novità dello Spirito Santo alla luce del processo sinodale*, „Vita Consecrata” 5 (34) (1998), 590. P. Molinari tende a dare una definizione descrittiva della persona santa: „«Santa» è quella persona che, essendosi aperta alla grazia di Cristo e seguendo docilmente l'azione del suo Spirito, si è lasciata conquistare dall'amore di lui e vi ha corrisposto con la spontaneità dell'amore: così essa si è incondizionatamente data a lui, quindi, in modo costante e crescente (nonostante le debolezze e gli errori), si è conformata a lui, ai suoi criteri e alle sue «vie»”. P. MOLINARI, *Santo – Santità*, op. cit., 1099.

²⁸ VC 19.

²⁹ Cf. A. PIGNA, *La vita religiosa. Teologia e spiritualità*, Roma 1982, 59-62.

³⁰ Cf. VC 39; GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*, Roma 1994, 42.

I consacrati, mediante loro iniziative spirituali come esercizi e riti spirituali, scuole di orazione, ascolto e direzione spirituale, aiutano le persone laiche nella preghiera e nel miglior discernimento della volontà di Dio. Per questo anche esse sono i testimoni della santità e vivono più profondo nella Chiesa, assetata dell'Assoluto di Dio chiamata alla santità. „Il fatto che tutti siano chiamati a diventare santi non può che stimolare maggiormente coloro che, per la loro stessa scelta di vita, hanno la missione di ricordarlo agli altri”³¹.

Lo Spirito Santo agisce anche nella Chiesa come l'autore e l'ispiratore dei carismi della vita consacrata. La presenza del Paraclito è sentita già all'inizio della vocazione. L'azione dello Spirito Santo nella vocazione è conseguenza della chiamata di Dio. Dio stesso, operando attraverso lo Spirito di Gesù, è il primo e principale agente nella formazione e nella vocazione di ogni religioso. La sua azione si manifesta attraverso la Parola, la preghiera, la liturgia, il magistero della Chiesa, i superiori, i formatori ed anche attraverso i fratelli. Il bisogno di lasciarsi guidare dallo Spirito diventa un requisito insopprimibile per una consacrazione e per una missione evangelica³². Specialmente oggi, quando osserviamo la difficile situazione nel campo delle vocazioni è necessario avere grande fiducia nel Signore Gesù, che continua a chiamare alla sua sequela, ed ad affidarsi allo Spirito Santo che ringiovanisce la Sposa di Cristo facendo fiorire la vita consacrata in molte nazioni. Si deve anche rivolgere un'insistente preghiera al Padrone della messe, perché invii operai alla sua Chiesa, per far fronte alle urgenze della nuova evangelizzazione³³.

³¹ VC 39.

³² Cf. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Istruzione *Essential elements in the Church's teaching on Religious Life as applied to Institutes dedicated to works of the apostolate (Gli elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sugli Istituti dediti all'apostolato)*, Roma 1983, 47; IDEM, *Annunciate. Ai consacrati e alle consacrate testimoni del Vangelo tra le genti*, Città del Vaticano 2016.

³³ Cf. VC 77.

2. La fedeltà al carisma

L'azione peculiare dello Spirito Santo nell'ambiente della vita consacrata lo possiamo osservare anzi tutto nel carisma di ogni istituto. Il carisma fa parte di un'istituzione religiosa e nasce da un libero intervento dello Spirito nel fondatore o fondatrice e nei suoi discepoli. Gianfranco Ghirlanda propone la seguente definizione del carisma dell'istituto: „Il carisma particolare di ogni istituto è un dono dello Spirito a tutta la Chiesa, per cui dalla Chiesa viene ricevuto, da essa conservato e tutelato, perché continui nella sua genuinità a vivere attraverso i luoghi e i tempi, in un adeguamento continuo alle esigenze sempre nuove, ma in fedeltà all'ispirazione originaria, nella docilità all'azione dello Spirito”³⁴.

Mentre la sequela di Cristo è uno scopo della vita religiosa in generale, in ogni istituto il carisma, come un aspetto peculiare della vita di Gesù e del suo ministero, acquista maggiore intensità e diventa così una *forma* propria dell'istituto. Fabio Ciardi scrive a riguardo di molteplicità dei carismi: „L'unico mistero di Cristo, l'unico Vangelo, può essere vissuto in molti modi. Si inserisce qui l'azione dello Spirito Santo, con i suoi molteplici carismi, dà configurazione particolare alla sequela di Cristo. All'origine della molteplicità delle forme di vita consacrata vi è la peculiare azione dello Spirito Santo. (...) Lo Spirito Santo guida all'incontro con Cristo e fa scoprire sempre nuovi aspetti del suo mistero e della sua parola”³⁵. I carismi delle famiglie di vita consacrata, quindi, sono sempre una ripresentazione della vita del Signore. La scelta del particolare aspetto della persona di Cristo o del Vangelo che fa il fondatore, diventa poi una particolare accentuazione nell'ottica della quale si legge tutto il Vangelo e si forma l'azione propria dell'istituto³⁶. Questa tendenza di

³⁴ G. GHIRLANDA, *Lo Spirito Santo e la vita consacrata*, in: P. Vanzan, F. Volpi (red.), *Lo Spirito Santo e la vita consacrata*, Roma 1998, 138.

³⁵ F. CIARDI, *Il radicamento evangelico della vita consacrata e il suo sviluppo storico «in ascolto dello Spirito»*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione «Vita Consacrata»*, Roma 1997, 105.

³⁶ Cf. VC 93e; M. DANILUK, *Charyzmat założyciela (Carisma del fondatore)*, in: Idem, *Encyklopedia instytucji życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego*, Lublin

vivere Cristo nella sua pienezza si afferma nella vita dei fondatori per la voglia di seguire un cammino originale nella Chiesa. Questa *novità* è un elemento costitutivo nella nascita di un nuovo istituto. „È sempre questa triplice relazione (*verso il Padre, verso il Figlio, verso lo Spirito Santo*) che emerge, pur con i tratti specifici dei vari modelli di vita, in ogni carisma di fondazione, per il fatto stesso che in esso domina «un profondo ardore dell'animo di configurarsi a Cristo, per testimoniare qualche aspetto del suo ministero», aspetto specifico chiamato a incarnarsi e svilupparsi nella più genuina tradizione dell'istituto, secondo le Regole, le Costituzioni e gli Statuti»³⁷.

Il carisma del fondatore costituisce l'indole propria dell'istituto, il disegno di Dio per lui e la sua vocazione propria. Tale disegno divino che il fondatore ha ricevuto nel dono dello Spirito è stato confermato dalla Chiesa nell'approvazione della nuova famiglia religiosa³⁸. Vediamo qui che il dono particolare dello Spirito Santo diventa un dono per tutta la comunità dei credenti. „L'indole propria di ciascun istituto comporta uno stile particolare di santificazione e di apostolato, che tende a consolidarsi

2000, 70-71; F. PELOSO, *Santi, sante e carismi della divina provvidenza*, „Vita Consacrata” 3(36) (2000), 268-269.

³⁷ VC 36. Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto sul rinnovamento della vita religiosa *Perfectae caritatis*, Roma 1965 (=PC), I: „Fin dai primi tempi della Chiesa vi furono uomini e donne che, per mezzo della pratica dei consigli evangelici, si impegnarono a seguire Cristo con maggiore libertà e imitarlo più da vicino e condussero, ciascuno a suo modo, una vita dedicata a Dio. Molti di essi, sotto l'impulso dello Spirito Santo, vissero una vita solitaria o fondarono famiglie religiose che la Chiesa con la sua autorità volentieri accolse e approvò. In tal modo per disegno divino si sviluppò una meravigliosa varietà di comunità religiose che hanno contribuito molto a far sì che la Chiesa non solo sia ben attrezzata per ogni opera buona (cf. 2 Tm 3,17) e preparata all'opera di servizio per l'edificazione del corpo di Cristo (cf. Ef 4,12), ma, anche abbellita con la varietà dei doni dei suoi figli, appaia come una sposa adornata per il suo sposo (cf. Ap 21,2) e per mezzo di essa si manifesti la multiforme sapienza di Dio (cf. Ef 3,10)».

³⁸ La distinzione fra il nozione „carisma del fondatore” e „carisma fondazionale” e lo sviluppo di teologia del carisma nei testi del Magistero spiega in modo molto ampio: M. MIDALI, *Carisma del fondatore e della fondatrice*, in: *Come rileggere oggi il carisma fondazionale*, Roma 1995, 31-90. Cf. J. AUBRY, *La fondamentale dimensione carismatica della vita consacrata*, in: *Vita consacrata un dono del Signore alla sua Chiesa*, op. cit., 137-147; G. ROCCA, *Il carisma del fondatore*, Milano 1997; A. ROMANO, *Carisma*, in: DES, 426-429.

in una determinata tradizione, caratterizzata da elementi oggettivi. Per questo la Chiesa ha cura che gli istituti crescano e si sviluppino secondo lo spirito dei fondatori e delle fondatrici e le loro sane tradizioni”³⁹.

Origine trinitaria della vita consacrata consiste anche in questo, che lo scopo ultimo del carisma dell’istituto è mostrato alla Chiesa come il modo di raggiungere la santità. Così il carisma, dopo l’approvazione giuridica della Santa Sede, diventa una via certa alla santità tra tutti gli altri carismi nella Chiesa e, d’altra parte, ragione della congregazione stessa. L’Esortazione afferma questo nelle seguenti parole: „Quando la Chiesa riconosce una forma di vita consacrata o un istituto, garantisce che nel suo carisma spirituale e apostolico si trovano tutti i requisiti oggettivi per raggiungere la perfezione evangelica personale o comunitaria”⁴⁰. Questa approvazione, proceduta prima dell’approvazione del vescovo, esprime non soltanto la capacità santificatrice del carisma, ma anche la subordinazione al carisma supremo della carità. La vita dei fondatori mostra bene che la carità è sempre fonte di attualità e di disponibilità per le esigenze del tempo ed è perciò fonte e radice di ogni carisma nella Chiesa⁴¹.

Il carisma è qualcosa di unico e irripetibile perché viene da Dio e ogni famiglia religiosa deve fare la fatica di definire questo progetto, di scoprirne le componenti essenziali. Riferiamoci a questo punto all’aspetto teofanico da cui ha origine ogni progetto carismatico e da cui deriva una particolare esperienza di Dio, vissuta per prima dal fondatore e, dopo di lui, da tutti gli altri che hanno scoperto in questo progetto divino rivelato la fonte della loro identità. Questo dono dello Spirito Santo costituisce la spiritualità di un istituto, il suo modo caratteristico di vivere e di fare apostolato, un vero progetto di istituto. Così vediamo che il

³⁹ VC 48. Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelica testificatio*, Roma 1971, 11; SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, SACRA CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Nota *Mutuae relationes*, Roma 1978, 11; M. RUIZ JURADO, *Vita consacrata e carismi dei fondatori*, in: *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1988, 1070-1074.

⁴⁰ VC 93e. Cf. LG 44; F. PELOSO, *Santi, sante e carismi della divina provvidenza*, op. cit., 270-271.

⁴¹ Cf. G. F. POLI, *La teologia della vita consacrata dal Concilio ad oggi*, in: *La vita consacrata. Un carisma da riscoprire nella Chiesa comunione-missione*, Padova 1994, 96-99.

carisma non è una cosa astratta, ma diventa una maniera concreta e specifica di essere cristiani che vivono in radicalità⁴².

Il carisma e lo spirito del fondatore devono essere vissuti e approfonditi dagli appartenenti alla rispettiva fondazione. Ne fanno parte gli elementi costitutivi dell'identità di ogni istituto di vita consacrata e costituiscono la componente carismatica e spirituale. Il carisma dell'istituto racchiude i seguenti aspetti: il proprio riferimento al Dio trinitario e alla persona, ai misteri e all'opera di Gesù Cristo; la comprensione della persona e della società; il distinto riferimento alla Chiesa; la specifica vocazione; il riferimento a Maria; il proprio modo di attuare la missione evangelizzatrice; il modo di servizio al prossimo; la propria forma di comunione fraterna ed il modo di praticare i consigli evangelici; le caratteristiche delle proprie strutture operative, formative e di governo⁴³.

I due punti dell'Esortazione (nn. 36 e 37) in modo peculiare considerano il carisma proprio di istituto dal punto di vista della sua vitalità. Questa vitalità è composta dalla fedeltà all'ispirazione originaria e dalla necessità del rinnovamento e dell'adattamento alla situazione attuale. L'Esortazione sottolinea l'importanza della fedeltà al carisma fondazionale di ogni istituto, dicendo che proprio in questa fedeltà si riscoprono più facilmente e si rivivono più fervidamente gli elementi essenziali della vita consacrata come tale⁴⁴.

Il carisma del fondatore è sempre una spinta per un continuo rinnovamento interiore dell'istituto e della sua attività apostolica. La mancanza di questo rinnovamento è un segno del processo di allontanamen-

⁴² Cf. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Istruzione *Essential elements...*, op. cit., 46: „La conformazione attiva a Cristo si effettua secondo il carisma e le regole dell'istituto cui il religioso appartiene. Ciascuno ha un suo proprio spirito, carattere, scopo e tradizione, ed è nell'accordo ad essi il religioso cresce nell'unione con Cristo”. Cf. A. CENCINI, *Vita consacrata. Itinerario formativo lungo la via di Emmaus*, Milano 1994, 46-48.

⁴³ Cf. M. MIDALI, *Inculturare l'identità carismatica e spirituale di un istituto di vita consacrata*, „Vita Consacrata” 1(32) (1996), 55-57.

⁴⁴ Cf. M. LUBOMIRSKI, *Lazione „trasformante” dello Spirito Santo nell'esistenza consacrata*, op. cit., 126; M. MIDALI, *Verso una comprensione teologica corale delle varie forme di vita consacrata*, „Vita Consacrata” 3-4(32) (1996), 379.

to sempre di più dal carisma del fondatore e dalla missione dell'istituto nella Chiesa⁴⁵.

La fedeltà al carisma fondazionale rivela in modo concreto la radicazione trinitaria della vita consacrata. Questa radicazione nella Trinità si esprime nel desiderio di ricercare la volontà di Dio, nella fedeltà mediante l'osservanza dei consigli evangelici, nella tensione di essere in comunione profonda con Cristo attraverso la preghiera, la missione dell'istituto, la vita fraterna, ed anche nella disposizione alla grazia e nel lasciarsi guidare dallo Spirito Santo sia nell'impegno dell'apostolato, sia nella via della santità. L'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito si riflette anche nella vera comunione fraterna dei consacrati⁴⁶.

Per distinguere bene ciò che viene dallo Spirito e ciò che gli è contrario si deve condurre un discernimento spirituale. Così si può trovare un adeguamento del carisma per un migliore servizio dell'istituto nella Chiesa e nel mondo, attraverso lo svolgimento della missione che scaturisce dal carisma stesso. Leggiamo nell'Esortazione: „Per compiere opportunamente questo servizio, le persone consacrate devono avere una profonda esperienza di Dio e prendere coscienza delle sfide del proprio tempo, cogliendone il senso teologico profondo mediante il discernimento operato con l'aiuto dello Spirito. (...) È necessario, pertanto, aprire l'animo agli interiori suggerimenti dello Spirito che invita a cogliere in profondità i disegni della Provvidenza. Egli chiama la vita consacrata ad elaborare nuove risposte per i nuovi problemi del mondo di oggi. Sono sollecitazioni divine, che solo anime abituate a cercare in tutto la volontà di Dio sanno raccogliere fedelmente e poi tradurre coraggiosamente in scelte coerenti sia col carisma originario che con le esigenze della situazione storica concreta”⁴⁷.

⁴⁵ Cf. M. RUIZ JURADO, *Vita consacrata e carismi dei fondatori*, op. cit., 1068-1069; S. GONZÁLES SILVA, *Il carisma del fondatore, esperienza di comunione nello Spirito*, in: *Come rileggere oggi il carisma fondazionale*, op. cit., 127-146.

⁴⁶ Cf. VC 41; A. AMATO, *Spunti di lettura cristologico-trinitaria della Vita Consacrata*, in: *Vita Consacrata. Una prima lettura teologica*, Milano 1996, 48-49; F. CIARDI, *Spunti di lettura ecclesiological della Vita Consacrata*, in: *Vita Consacrata. Una prima lettura teologica*, op. cit., 86-89.

⁴⁷ VC 73. Cf. G. F. GHIRLANDA, *Lo Spirito Santo e la vita consacrata*, op. cit., 138-139.

Il fondatore ha ricevuto e ha dovuto esprimere il carisma nel contesto particolare di un'epoca e di una concreta situazione della Chiesa e della società. Per una fedeltà creativa e dinamica al carisma, secondo le parole di Camilo Maccise, „occorre farne una rilettura per travasarlo nelle mutate realtà sociali ed ecclesiali del momento storico in cui si vive, altrimenti si corre il rischio di trasformare il carisma in un oggetto da museo. (...) Questo esige, da una parte, il ritorno alle origini, per riscoprire gli elementi essenziali a cui restare fedeli e, dall'altra, l'affrontare le sfide del nostro tempo”⁴⁸.

La fedeltà creativa e dinamica della quale parla l'Esortazione è, quindi, qualcosa di più di una fedeltà materiale al carisma che porta a una semplice ripetizione del passato. D'altra parte non significa neanche cambiare tutto e ricominciare da zero. In un certo senso, la fedeltà creativa al carisma, che sempre va al di là di un dato momento storico, significa una fedeltà al carisma delle origini con una freschezza vitale della semplicità evangelica delle forme e delle strutture e con una apertura ai segni del tempo. La fedeltà creativa nella vita consacrata introduce nel mistero del potere sempre generativo e trasformante di Dio e rende capaci di relativizzare tutto ciò che non sia lui. In questa luce tutte le tradizioni, strutture, opere appaiono nella loro vera dimensione dei mezzi, e questo permette di operare con libertà creativa per tracciare nuovi canali di incarnazione del carisma, così come fecero i fondatori e le fondatrici nel loro tempo⁴⁹. Proprio in questo contesto dobbiamo leggere le parole incoraggianti del Papa che orientano lo sguardo delle persone consacrate verso il futuro: „Voi non avete solo una gloriosa storia da ricordare e da raccontare, ma *una grande storia da costruire!* Guardate al futuro, nel quale lo Spirito vi proietta per fare con voi ancora cose grandi. (...) Siate sempre pronti, fedeli a Cristo, alla Chiesa, al vostro istituto

⁴⁸ C. MACCISE, *Il servizio dei superiori nello sviluppo del carisma*, „Vita Consacrata” 2(37) (2001), 129. F. CIARDI, *La riscoperta del carisma dell'istituto*, in: *La vita consacrata. Un carisma da riscoprire nella Chiesa comunione-missione*, op. cit., 175-204.

⁴⁹ Cf. C. MACCISE, *Il servizio dei superiori nello sviluppo del carisma*, op. cit., 129-131; M. MIDALI, *Carisma del fondatore e della fondatrice*, op. cit., 82-85; B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il sinodo*, Milano 1995.

e all'uomo del nostro tempo. Sarete così da Cristo rinnovati di giorno in giorno, per costruire con il suo Spirito comunità fraterne, per lavare con Lui i piedi ai poveri e dare il vostro insostituibile contributo alla trasfigurazione del mondo"⁵⁰.

Mostrando che la fedeltà al carisma è una realtà creativa, C. MacCise menziona cinque elementi che sono importanti per portare avanti questo compito di rilettura e di inculturazione del carisma. L'autore comincia dalla necessità di approfondire la storia del proprio istituto e di aiutare, da parte dei superiori, i suoi membri a immergersi in essa. I seguenti punti sono: conoscere le sfide del mondo, della Chiesa e della vita consacrata di oggi; inculturare il carisma usando altri linguaggi, simboli e categorie; aprirsi a un dialogo e a una collaborazione con i laici che desiderano vivere il carisma e incarnarlo nella loro condizione laicale; sviluppare il carisma per mezzo della formazione iniziale e permanente. Tutti questi elementi, nelle circostanze di dialogo e di discernimento, sono in grado di aiutare le persone consacrate ad ascoltare la voce dello Spirito Santo, che nonostante il cambiamento dei tempi, non cessa guidare la vita dei consacrati verso la santità⁵¹.

La fedeltà al carisma del fondatore è un segno di ascolto e di testimonianza dello Spirito Santo. Essa diventa la vera testimonianza, che i consacrati rendono all'intera umanità.

3. Le nuove forme di vita consacrata

Nella storia della Chiesa vediamo „la schiera di fondatori e di fondatrici, di santi e di sante, che hanno scelto Cristo nella radicalità evangelica e nel servizio fraterno, specialmente dei poveri e abbandonati"⁵². Nella loro vita scorgiamo esplicitamente come la vita consacrata manifesti l'unitarietà del comandamento dell'amore, nell'inscindibile connessione tra amore di Dio e del prossimo. Durante i secoli lo Spirito Santo dispiega

⁵⁰ VC 110. Cf. J. RODRÍGUEZ CARBALLO, *Vultum Dei quaerere. Per crescere nella fedeltà creativa e responsabile*, Città del Vaticano 2017.

⁵¹ Cf. C. MACCISE, *Il servizio dei superiori nello sviluppo del carisma*, op. cit., 1133-138.

⁵² VC 5.

le ricchezze della pratica dei consigli evangelici. Lui stesso opera negli uomini e nelle donne presentando nella Chiesa e nel mondo il mistero di Cristo. L'Esortazione parlando delle diverse forme di vita consacrata elenca fra di esse la vita monastica in Oriente e in Occidente⁵³. L'ordine delle vergini, gli eremiti, le vedove⁵⁴, gli istituti dediti totalmente alla contemplazione⁵⁵, gli istituti di vita religiosa apostolica, gli istituti secolari⁵⁶, le società di vita apostolica ed, in fine, le nuove espressioni di vita consacrata. Queste ultime sono nate dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II e sono un frutto del rinnovamento spirituale ed apostolico nel periodo postconciliare. La loro esistenza testimonia la perenne giovinezza della Chiesa grazie alla continua azione dello Spirito. „Queste nuove forme di vita consacrata, che s'aggiungono alle antiche, testimoniano della costante attrattività che la totale donazione al Signore, l'ideale della comunità apostolica, i carismi di fondazione continuano ad esercitare anche sulla presente generazione e sono pure segno della complementarietà dei doni dello Spirito Santo”⁵⁷.

Dobbiamo qui discernere che le „nuove espressioni” non sono necessariamente „nuove forme”⁵⁸. Il documento dice che spesso si può trattare

⁵³ Cf. VC 6.

⁵⁴ Cf. VC 7.

⁵⁵ Cf. VC 8.

⁵⁶ Cf. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Consacrazione e Secolarità. La rivoluzione della Provida Mater Ecclesia. Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sugli Istituti Secolari*, Città del Vaticano 2017.

⁵⁷ VC 12. Cf. M. MIDALI, *Nuove forme di vita consacrata. Lettura teologica trasversale*, „Vita Consacrata” 2(36) (2000), 127.

⁵⁸ L'espressione „nuove forme di vita consacrata” è usata dal *Codice di diritto canonico* che a esse dedica il canone 605: „L'approvazione di nuove forme di vita consacrata è riservata unicamente alla Sede Apostolica. I vescovi diocesani però si adoperino per discernere i nuovi doni di vita consacrata che lo Spirito Santo affida alla Chiesa e aiutino coloro che li promuovono, perché ne esprimano le finalità nel modo migliore e le tutelino con statuti adatti, utilizzando soprattutto le norme generali contenute in questa parte”. Bibliografia specifica: A. NERI, *Nuove forme di vita consacrata (can. 605 CIC)*, Roma 1995; G. ROCCA, *Le nuove comunità*, „Vita Consacrata” 1(24) (1998), 119-129. Sugli singoli movimenti vedi: L. Bertazzo, *Nuove forme di vita consacrata*, in: *La vita consacrata. Un carisma da riscoprire nella Chiesa comunione-missione*, op. cit., 68-80; M. CAMISASCA, M. VITALI (red.), *I movimenti nella Chiesa negli anni '80. Atti del 1° Convegno Internazionale - Roma*,

di istituti simili ad altri già esistenti, ma con rinnovato impulso spirituale e apostolico. D'altra parte si parla pure di esperienze nuove e originali. Bisogna qui trovare una propria identità del nuovo istituto e attendere all'approvazione ufficiale della Sede Apostolica. Tutte le nuove forme di vita evangelica, nella loro multiforme varietà, sono manifestazione di una medesima chiamata a seguire il Cristo⁵⁹.

La stessa varietà delle forme di vita religiosa è senza dubbio un grande dono dello Spirito Santo, che vive ed agisce nella Chiesa. Egli stesso suscita i nuovi istituti e guida il rinnovamento degli antichi. Tutti devono corrispondere alla sua azione con fedeltà creativa, garantita dalla tensione alla santità, dalla coerenza con il carisma di ciascun fondatore e dalla piena comunione con la Chiesa⁶⁰. Leggiamo nell'Esortazione: „Lo Spirito, che in tempi diversi ha suscitato numerose forme di vita consacrata, non cessa di assistere la Chiesa, sia alimentando negli istituti già esistenti l'impegno del rinnovamento nella fedeltà al carisma originario, sia distribuendo nuovi carismi a uomini e donne del nostro tempo, perché diano vita a istituzioni rispondenti alle sfide di oggi. Segno di questo intervento divino sono le cosiddette *nuove Fondazioni*, con caratteri in qualche modo originali rispetto a quelle tradizionali”⁶¹.

Un nuovo gruppo di persone che vogliono seguire Gesù nasce per rispondere a esigenze nuove. Ciò che qualifica molto le nuove fondazioni non è innanzitutto la novità della loro vita e del modo di vivere ed agire, ma piuttosto ciò che è nel fondo di questa novità: quindi, è Cristo Gesù, il Vangelo e l'intensità della carità spirituale che li anima. Nella vita e nelle

23-27 settembre 1981, Milano 1981; A. FAVALE (red.), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma 1980; B. SECONDIN, *I movimenti protagonisti*, Cinisello Balsamo (MI) 1991; IDEM, *Segni di profezia nella Chiesa. Comunità, gruppi, movimenti*, Milano 1987.

⁵⁹ Cf. S. RECCHI, *Le nuove forme di vita consacrata*, „Vita Consacrata” 6(32) (1996), 668-669. Cf. anche: FRANCESCO, Lettera apostolica in forma di «motu proprio» *Authenticum charismatis* con la quale si modifica il can. 579 del Codice di Diritto Canonico, Roma 2020.

⁶⁰ Cf. L. GIOVANNINI, *L'iter e le prime reazioni*, „Vita Consacrata” 3-4(32) (1996), 264.

⁶¹ VC 62. Cf. S. RECCHI, *Vita Consacrata: le questioni aperte. Le nuove forme di vita consacrata*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 10 (1997), 98-109; B. SECONDIN, *La vita consacrata e le novità dello Spirito Santo alla luce del processo sinodale*, op. cit., 592-593.

regole di tanti nuovi istituti vediamo molto forte l'aspetto cristologico della loro vocazione⁶².

Benché si possono cambiare i modelli concreti della vita consacrata nella storia (dai monaci, eremiti, vergini ai molteplici ordini e congregazioni, società di vita apostolica, agli istituti secolari e alle nuove forme di oggi), la sostanza di vita consacrata rimane la stessa. Essa è intimamente connessa al cuore della Chiesa, alla sua vita e alla sua santità⁶³.

Lo Spirito Santo essendo presente nella Chiesa ed ispirando nuove forme di vita consacrata, non nega questi precedenti. La sua azione permette di conservare l'unità di fondo grazie alla medesima chiamata a seguire, nella ricerca della perfetta carità, Gesù vergine, povero e obbediente. Questa chiamata è un elemento costitutivo di ogni forma di vita consacrata⁶⁴.

Le nuove comunità composte da uomini e donne, da chierici o laici, da coniugati o celibi, hanno la loro originalità e seguono un particolare stile di vita. Ogni tanto questo stile di vita è ispirato alla forma tradizionale o adattato alle esigenze del mondo d'oggi. La diversità di queste comunità si esprime anche nelle diverse forme del loro impegno, nella vita comunitaria, nella nuova testimonianza di povertà e di preghiera⁶⁵.

Date queste circostanze, nasce il bisogno di usare discernimento per stabilire se e come questi nuovi movimenti spirituali entrino nel novero delle forme di vita consacrata. Il punto di partenza di questo discernimento è il can. 573 del *Codice* come la base e il fondamento⁶⁶.

⁶² Cf. L. GUCCINI, *La risposta delle nuove forme di vita evangelica. Una lettura di sintesi*, in: *Dove va la vita consacrata. La prospettiva della comunità religiosa apostolica*, Bologna 1996, 150-152.

⁶³ Cf. M. MIDALI, *Verso una comprensione teologica corale delle varie forme di vita consacrata*, *op. cit.*, 366-367.

⁶⁴ Cf. VC 12.

⁶⁵ Cf. VC 62; J. BEYER, *Movimenti nuovi nella Chiesa*, in: DTVC, 1115-1130.

⁶⁶ Come abbiamo già menzionato, il Codice aveva previsto tali nuove forme e aveva dato nel can. 605 delle direttive generali. Qui si pone il problema di comprendere il significato e i limiti di questa novità. Il rapporto tra il can. 605 e il can. 573 definisce gli elementi teologico-canonici costitutivi della vita consacrata e delle sue forme concrete negli istituti stessi. Cf. S. RECCHI, *Le nuove forme di vita consacrata*, in: *Vita Consacrata* 6(33) (1997), 680-682.

Troviamo qui gli elementi costitutivi, dottrinali e canonici, di ogni forma di vita consacrata. Nel primo paragrafo abbiamo una sintesi della dottrina conciliare dove la vita consacrata è definita come una forma stabile di vita, mediante la professione dei consigli, dove i fedeli si danno totalmente a Dio seguendo Cristo più da vicino per l'azione dello Spirito Santo. Per questa consacrazione all'onore di Dio e alla salvezza del mondo, i religiosi sono in grado di tendere alla perfezione della carità nel servizio del Regno di Dio. Gli elementi sopra citati costituiscono la natura della vita consacrata e, nello stesso tempo, il profilo teologico delle sue varie forme. La seconda parte del canone esplicita le condizioni canoniche di un istituto della vita consacrata. „Negli istituti di vita consacrata, eretti canonicamente dalla competente autorità della Chiesa, una tale forma di vita viene liberamente assunta dai fedeli che mediante i voti, o altri vincoli sacri a seconda delle leggi proprie degli istituti, professano di volere osservare i consigli evangelici di castità, di povertà e di obbedienza e per mezzo della carità, alla quale i consigli stessi conducono, si congiungono in modo speciale alla Chiesa e al suo mistero”⁶⁷.

Anche l'Esortazione dà alcuni elementi costitutivi di questo discernimento: discernimento dei carismi sia a livello locale che universale, sottomissione all'azione dello Spirito, la testimonianza di vita e l'ortodossia di fondatori e fondatrici, la loro spiritualità, la sensibilità ecclesiale nell'adempimento della loro missione, i metodi di formazione e i modi di incorporazione alla comunità. Vale la pena anche valutare i frutti della loro azione ed eventuali debolezze. Tutto questo ha come scopo riconoscere l'autenticità del carisma⁶⁸. Occorre dire che la necessità d'approvazione delle nuove fondazioni ha esatto nello stesso tempo una riflessione

⁶⁷ *Codice di diritto canonico*, Roma 1983 (=CIC), 573 § 2. Cf. S. RECCHI, *Le nuove forme di vita consacrata*, op. cit., 669-671.

⁶⁸ Cf. VC 62; CIC 605; IX SINODO DEI VESCOVI, *La vita consacrata. Proposte*, op. cit., 13: „Si suggerisce la creazione di una commissione per tutte le questioni che riguardano le nuove forme di vita consacrata, per giungere a stabilire dei criteri di autenticità che aiutino a discernerele e a promuoverle, senza che venga imposto loro affrettatamente uno schema giuridico definitivo”.

dottrinale più approfondita in merito alla vita consacrata, al suo nucleo ed ai suoi elementi essenziali⁶⁹.

Tutte le nuove forme di vita consacrata cresciute dopo Vaticano II rispecchiano l'ecclesiologia di comunione e di missione. Esse prefiggono pure di essere nella Chiesa un segno peculiare della santità e della intima comunione di vita con il mistero trinitario. Lo scopo fondamentale dei nuovi istituti è vivere un'intensa vita di comunione modellata sulla Chiesa delle origini. Ciò che balza agli occhi è anche l'apertura evangelizzatrice e la vita comunitaria tra la varietà di ministeri e le diverse forme di vita nel mondo⁷⁰. B. Secondin pone l'accento sul contesto ecclesiale e culturale in cui queste nuove esperienze sono fiorite e continuano a moltiplicarsi. Secondo lui „non possiamo rilevare che essi supportano alcuni trend più ispirativi dell'attuale stagione ecclesiale: una fraternità calorosa e creativa, che dà spazio ai carismi e non privilegia gli schemi fissi; una liturgia carica di festa e di partecipazione; un itinerario di iniziazione cristiana esigente e organico; (...) un'integrazione tra i diversi stati di vita cristiana, oltre gli schemi classici e canonici, per una „nuova Chiesa“, (...) una sensibilità ecumenica come apertura alle grandi tradizioni cristiane delle varie Chiese e anche come dialogo con le religioni”⁷¹.

Tutte le forme della vita consacrata, anche queste nuove, mostrano la varietà nelle forme di santità e di servizi. Tutte sono segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano come ha sottolineato, prima dell'Esortazione, il Concilio Vaticano II⁷². Fra questi servizi si può elencare il dialogo con i cristiani e con i fedeli di altre religioni, l'apertura a persone delle più diverse convinzioni, diversi tipi di *diaconia* cristiana come la generosa ospitalità e il servizio della Parola nella Chiese particolari. Esempi di questo ultimo servizio possono essere

⁶⁹ Cf. S. RECCHI, *Le nuove forme di vita consacrata*, op. cit., 666-667; IDEM, *Le nuove forme di vita consacrata*, op. cit., 684-686.

⁷⁰ Cf. M. MIDALI, *Nuove forme di vita consacrata. Lettura teologica trasversale*, op. cit., 123.

⁷¹ B. SECONDIN, *La vita consacrata e le novità dello Spirito Santo alla luce del processo sinodale*, op. cit., 596-597. Cf. J. BEYER, *Movimenti nuovi nella Chiesa*, op. cit., 1125-1129.

⁷² Cf. LG 1.

il lavoro negli ambienti universitari⁷³, l'educazione degli ultimi⁷⁴, creare dell'unità sul modello del „focolare”⁷⁵, essere portatori di gioia e di un „cristianesimo umano”⁷⁶.

Alla fine di questo tema, il documento sottolinea che le nuove associazioni di vita evangelica non sono alternative alle precedenti istituzioni, ma come loro, anch'esse „sono un dono dello Spirito, perché la Chiesa segue il suo Signore in perenne slancio di generosità, attenta agli appelli di Dio che si rivelano mediante i segni dei tempi”⁷⁷. La collaborazione mutua fra i nuovi e gli antichi istituti, tra cui molti attraverso il vaglio di prove durissime, è necessità del nostro tempo. In tal modo le varie istituzioni della vita consacrata possono scambiare i doni dello Spirito Santo e arricchirsi reciprocamente nell'imitazione di Gesù, alimentando la fedeltà allo Spirito, che è principio di comunione e di perenne novità di vita⁷⁸.

Come all'inizio della Chiesa, anche oggi lo Spirito agisce per mezzo dei fondatori e fondatrici suscitando le comunità nuove, più adatte al mondo odierno e alle aspettative dell'uomo. Come già abbiamo detto, questo non significa che le comunità vecchie e tradizionali sono condannate alla morte e non sono utili più. La novità e l'originalità dei nuovi istituti rivela soltanto una ricchezza dei doni dello Spirito, i quali devono servire alla crescita spirituale del popolo di Dio ed alla comunione con la Trinità.

L'azione dello Spirito Santo nell'ambiente della vita consacrata non si limita, ovviamente, soltanto all'aspetto del carisma. È lo Spirito che mette in movimento tutta la realtà di questa forma di vita e crea un intimo

⁷³ Cf. J. MARTINEZ SAEZ, *Fraternità „Verbum Dei”*, „Vita Consacrata” 1(34) (1998), 87-97.

⁷⁴ Cf. F. TASSONE, „Comunità Casa del Giovane” *il progetto di don Enzo Boschetti continua*, „Vita Consacrata” 4(34) (1998), 398-404.

⁷⁵ Cf. C. COTIGNOLI, *Il Movimento dei focolari*, „Vita Consacrata” 5(34) (1998), 521-530.

⁷⁶ Cf. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Rallegratevi. Lettera circolare ai consacrati e alle consacrate*, Città del Vaticano 2014; M. MIDALI, *Nuove forme di vita consacrata. Lettura teologica trasversale*, op. cit., 124.

⁷⁷ VC 62.

⁷⁸ Cf. VC 62; A. PIGNA, *I contenuti*, „Vita Consacrata” 3-4(32) (1996), 301-302.

legame tra i consacrati e la Trinità. È lo Spirito che attua quella libertà dei figli di Dio, assicura un'azione veramente costruttiva verso la santità e fa partecipi dell'amore del Padre. Lo Spirito Santo conduce le persone consacrate a realizzare la propria unione con il Figlio e con gli altri fratelli, e in questo modo le fa capaci di essere testimoni viventi di Cristo nel mondo. Vediamo quindi che la presenza unitiva dello Spirito di Gesù è indispensabile per raggiungere lo scopo della vita consacrata.

Conclusione

Lo Spirito Santo appare nella Chiesa come datore della santità e della grazia. Anche nell'ambiente della vita consacrata la sua presenza è indispensabile per raggiungere lo scopo di questa forma di vita.

Per recarsi fedelmente sulla via della sequela di Cristo, come è stata designata dai fondatori, bisogna essere fedeli agli ideali originali, che entrano nel carisma dell'istituto. La fedeltà creativa della quale parla l'Esortazione racchiude anche un elemento della novità dello Spirito Santo, con il quale è sempre collegato un obbligo di leggere i segni del tempo. In questo contesto della novità si mostrano pure le nuove forme della vita consacrata. Anche esse sono un segno forte dell'azione costante del Paraclito nella storia. Soltanto nella docilità dello Spirito di Gesù le persone consacrate sono capaci di essere suoi veri testimoni nel mondo.

Bibliografia

- Amato A., *Spunti di lettura cristologico-trinitaria della Vita Consacrata*, in: *Vita Consacrata. Una prima lettura teologica*, Milano 1996, 23-54.
- Ancilli E., *Santità cristiana*, in: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma 1995, 2240-2250.
- Aubry J., *La fondamentale dimensione carismatica della vita consacrata*, in: *Vita consacrata un dono del Signore alla sua Chiesa*, Leumann (Torino) 1994, 137-154.
- Aubry J., *Teologia della vita consacrata oggi*, in: *Vita consacrata un dono del Signore alla sua Chiesa*, Leumann (Torino) 1994, 129-136.

- Barruffo A., *Laico*, in: S. De Fiores, T. Goffi (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 810-828.
- Bertazzo L., *Nuove forme di vita consacrata*, in: *La vita consacrata. Un carisma da riscoprire nella Chiesa comunione-missione*, Padova 1994, 55-80.
- Beyer J., *Movimenti nuovi nella Chiesa*, in: *Dizionario teologico della vita consacrata*, Milano 1994, 1115-1130.
- Cabra P. G., *Gli stati di vita del cristiano. Una riflessione sul tema, in occasione di una recente pubblicazione*, „Rivista di Vita Spirituale” 50 (1996), 87-98.
- Camisasca M., Vitali M. (red.), *I movimenti nella Chiesa negli anni '80. Atti del 1° Convegno Internazionale – Roma, 23-27 settembre 1981*, Milano 1981.
- Cencini A., *Vita consacrata. Itinerario formativo lungo la via di Emmaus*, Milano 1994.
- Ciardi F., *Il radicamento evangelico della vita consacrata e il suo sviluppo storico „in ascolto dello Spirito”*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione „Vita Consecrata”*, Roma 1997, 97-114.
- Ciardi F., *La riscoperta del carisma dell'istituto*, in: *La vita consacrata. Un carisma da riscoprire nella Chiesa comunione-missione*, Padova 1994, 175-204.
- Ciardi F., *Spunti di lettura ecclesiological della Vita Consecrata*, in: *Vita Consecrata. Una prima lettura teologica*, Milano 1996, 55-105.
- Codice di diritto canonico*, Roma 1983.
- Come rileggere oggi il carisma fondazionale*, Roma 1995.
- Concilio Vaticano II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa Lumen gentium*, Roma 1964.
- Concilio Vaticano II, *Decreto sul rinnovamento della vita religiosa Perfectae caritatis*, Roma 1965.
- Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione „Vita Consecrata”*, Roma 1997.
- Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, *Annunciate. Ai consacrati e alle consacrate testimoni del Vangelo tra le genti*, Città del Vaticano 2016.
- Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, *Consacrazione e Secolarità. La rivoluzione della Provida Mater Ecclesia*.

- Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sugli Istituti Secolari*, Città del Vaticano 2017.
- Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, *Istruzione Essential elements in the Church's teaching on Religious Life as applied to Institutes dedicated to works of the apostolate* (Gli elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sugli Istituti dediti all'apostolato), Roma 1983.
- Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, *Rallegratevi. Lettera circolare ai consacrati e alle consacrate*, Città del Vaticano 2014.
- Cotignoli C., *Il Movimento dei focolari*, „Vita Consacrata” 5(34) (1998), 521-530.
- Daniluk M., *Charyzmat założyciela* (Carisma del fondatore), in: M. Daniluk, *Encyklopedia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Lublin 2000, 70-71.
- Daniluk M., *Encyklopedia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Lublin 2000.
- De Fiore S., Goffi T. (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Cinisello Balsamo (MI) 1999.
- Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998.
- Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma 1995.
- Dizionario teologico della vita consacrata*, Milano 1994.
- Dove va la vita consacrata. La prospettiva della comunità religiosa apostolica*, Bologna 1996.
- Enchiridion Vaticanum*, T. 14, Bologna 1997.
- Favale A. (red.), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma 1980.
- Francesco, Lettera apostolica in forma di „motu proprio” *Authenticum charismatis* con la quale si modifica il can. 579 del Codice di Diritto Canonico, Roma 2020.
- Ghirlanda G., *Lo Spirito Santo e la vita consacrata*, in: P. Vanzan, F. Volpi (red.), *Lo Spirito Santo e la vita consacrata*, Roma 1998, 133-141.
- Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Vita consecrata*, Roma 1996.
- Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*, Roma 1994.

- Giovannini L., *L'iter e le prime reazioni*, „Vita Consacrata” 3-4(32) (1996), 260-290.
- González Silva S., *Il carisma del fondatore, esperienza di comunione nello Spirito*, in: *Come rileggere oggi il carisma fondazionale*, Roma 1995, 127-146.
- Guccini L., *La risposta delle nuove forme di vita evangelica. Una lettura di sintesi*, in: *Dove va la vita consacrata. La prospettiva della comunità religiosa apostolica*, Bologna 1996, 149-179.
- La vita consacrata. Un carisma da riscoprire nella Chiesa comunione-missione*, Padova 1994.
- Lambiasi F., *Spirito Santo*, in: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma 1995, 2369-2378.
- Lubomirski M., *L'azione „trasformante” dello Spirito Santo nell'esistenza consacrata*, „Vita Consacrata” 2(34) (1998), 115-129.
- Maccise C., *Il servizio dei superiori nello sviluppo del carisma*, „Vita Consacrata” 2(37) (2001), 126-139.
- Martinez Saez J., *Fraternità „Verbum Dei”*, „Vita Consacrata” 1(34) (1998), 87-97.
- Midali M., *Carisma del fondatore e della fondatrice*, in: *Come rileggere oggi il carisma fondazionale*, Roma 1995, 31-90.
- Midali M., *Inculturare l'identità carismatica e spirituale di un istituto di vita consacrata*, „Vita Consacrata” 1(32) (1996), 55-57.
- Midali M., *Nuove forme di vita consacrata. Lettura teologica trasversale*, „Vita Consacrata” 2(36) (2000), 115-129.
- Midali M., *Un dono dello Spirito Santo per la solidità dell'esistenza consacrata*, „Vita Consacrata” 6(32) (1996), 636-665.
- Midali M., *Verso una comprensione teologica corale delle varie forme di vita consacrata*, „Vita Consacrata” 3-4(32) (1996), 368-369.
- Molinari P., *Santo*, in: S. De Fiores, T. Goffi (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 1369-1386.
- Molinari P., *Santo – Santità*, in: *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, 1095-1100.
- Neri A., *Nuove forme di vita consacrata (can. 605 CIC)*, Roma 1995.
- Paolo VI, *Esortazione apostolica Evangelica testificatio*, Roma 1971.
- Peloso F., *Santi, sante e carismi della divina provvidenza*, „Vita Consacrata” 3(36) (2000), 267-282.

- Pigna A., *I contenuti*, „Vita Consacrata” 3-4(32) (1996), 291-311.
- Pigna A., *La vita religiosa. Teologia e spiritualità*, Roma 1982.
- Poleszak L., *Il Dio Trinitario come principio della vita consacrata*, „Sympożjum” 1(38) (2020), 171-206.
- Poli G. F., *La teologia della vita consacrata dal Concilio ad oggi*, in: *La vita consacrata. Un carisma da riscoprire nella Chiesa comunione-missione*, Padova 1994, 81-112.
- Recchi S., *Le nuove forme di vita consacrata*, „Vita Consacrata” 6(32) (1996), 666-674.
- Recchi S., *Le nuove forme di vita consacrata*, „Vita Consacrata” 6(33) (1997), 678-686.
- Recchi S., *Vita Consecrata: le questioni aperte. Le nuove forme di vita consacrata*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 10 (1997), 98-109.
- Rocca G., *Il carisma del fondatore*, Milano 1997.
- Rocca G., *Le nuove comunità*, „Vita Consacrata” 1(24) (1998), 119-129.
- Rodríguez Carballo J., *Vultum Dei quaerere. Per crescere nella fedeltà creativa e responsabile*, Città del Vaticano 2017.
- Romano A., *Carisma*, in: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma 1995, 422-430.
- Ruiz Jurado M., *Vita consacrata e carismi dei fondatori*, in: *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1988, 1063-1083.
- Sacra Congregazione per i Religiosi e gli Istituti Secolari, Sacra Congregazione per i Vescovi, *Nota Mutuae relationes*, Roma 1978.
- Scicolone D. I., *Il primato della vita nello Spirito*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione „Vita Consecrata”*, Roma 1997, 261-273.
- Secondin B., *I movimenti protagonisti*, Cinisello Balsamo (MI) 1991.
- Secondin B., *La vita consacrata e le novità dello Spirito Santo alla luce del processo sinodale*, „Vita Consacrata” 5(34) (1998), 588-604.
- Secondin B., *Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il sinodo*, Milano 1995.
- Secondin B., *Segni di profezia nella Chiesa. Comunità, gruppi, movimenti*, Milano 1987.

- Silanés Sanz N. D., *Santità*, in: *Dizionario teologico della vita consacrata*, Milano 1994, 1573-1587.
- IX Sinodo dei Vescovi, *La vita consacrata. Proposte*, Roma 1994, in: *Enchiridion Vaticanum*, T. 14, Bologna 1997, 1565-1680.
- Tassone F., „Comunità Casa del Giovane” il progetto di don Enzo Boschetti continua, „Vita Consacrata” 4(34) (1998), 398-404.
- Triacca A. M., *Spirito Santo*, in: *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, 1164-1168.
- Vanzan P., Volpi F. (red.), *Lo Spirito Santo e la vita consacrata*, Roma 1998.
- Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1988.
- Vita Consecrata. Una prima lettura teologica*, Milano 1996.
- Vita consacrata un dono del Signore alla sua Chiesa*, Leumann (Torino) 1994.

Ks. Leszek Poleszak – sercanin, doktor teologii, rektor Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. W pracy naukowej zajmuje się teologią Najświętszego Serca Jezusowego oraz duchowością.

ks. 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.21.010.13723>

BOŻE SERCE W MISTERIUM SWOJEGO OTWARCIA NA WSPÓŁCZESNY ŚWIAT

GOD'S HEART IN THE MYSTERY OF ITS OPENING TO THE MODERN WORLD

Abstrakt

Czy nabożeństwo i kult Najświętszego Serca Pana Jezusa są wciąż aktualne w misji Kościoła? Próbą odpowiedzi na to pytanie jest tekst *Boże Serce w misterium swojego otwarcia na współczesny świat*. Biblijne ujęcie słowa „serce” ma zasadniczo znaczenie symboliczne i przenośne. Wielokrotnie występuje w połączeniu ze słowem „miłość” zarówno w odniesieniu do Boga, jak i człowieka. Wcielony Bóg, Słowo Ojca, stał się prawdziwym człowiekiem o kochającym sercu i odkupił świat. Serce Jezusa przebite włócznią żołnierza na krzyżu jest wciąż otwarte na współczesność przez swoją miłość. Szczególne miejsce pod tym względem zajmuje szerzenie idei społecznego królestwa Serca Jezusa oraz cywilizacji miłości.

Słowa kluczowe: serce, miłość, wcielenie, odkupienie, misterium, społeczne królestwo, cywilizacja miłości, Serce Boże, Serce Jezusa

Abstract

Is the reverence and cult of the Sacred Heart of Jesus still topical in the mission of the Church? The text „God’s Heart in the mystery of its opening to the modern world” is an attempt to answer the question above. Biblical depiction of the word „heart” has basically symbolic and allegoric meaning. Repeatedly this word appears in connection with the word „love” both in regard to God and human. Incarnated God, the Word of the Father, became truly human with the loving heart and he redeemed the world. The Heart of Jesus pierced with the soldier’s spear on the cross is still open to the present day with his love. A special place in this regard is given to spreading the idea of the social kingdom of the Heart of Jesus and the civilization of love.

Keywords: heart, love, incarnation, redemption, mystery, social kingdom, civilization of love, God’s Heart, Heart of Jesus

Wstęp

Przygotowania do obchodów 100. rocznicy poświęcenia jezuickiej bazyliki Najświętszego Serca Pana Jezusa w Krakowie, a także 100-lecie aktu zawierzenia narodu i Kościoła w Polsce Bożemu Sercu przez episkopat w 1921 roku stanowią okazję do refleksji nad aktualnością kultu, nabożeństwa i duchowości Serca Jezusowego w zbawczej misji Kościoła, zwłaszcza w Kościele polskim. Zagadnienie *Boże Serce w misterium swojego otwarcia na współczesny świat* jest jednym spośród wielu tematów związanych z przygotowaniem do owocnego przeżywania wspomnianych jubileuszy. Ujęcie tej problematyki w aspekcie historycznym oraz teologiczno-duchowym odkrywa istotne etapy i treści, które kształtowały pobożność do Serca Jezusa na przestrzeni wieków w odmiennych kontekstach kulturowych i religijnych. Mając swoje źródło w Starym i Nowym Testamencie, tradycji Kościoła, a także doświadczeniu mistycznym licznych świętych, zarówno konsekrowanych, jak i świeckich, jednoznacznie wskazują, iż istotą tej pobożności jest odwieczna miłość Boga (por. 1 J 4,8). Bóg, objawiając samego siebie człowiekowi w misterium Serca Słowa Wcielonego, przebitego włócznią żołnierza na krzyżu (por. J 19,34), wska-

zuje, że właśnie to Serce jest dla człowieka bramą prowadzącą przez miłość do Boga Miłości, do zjednoczenia z Nim i wynagradzania miłością za odrzuconą i wzgardzoną miłość. Co więcej, staje się ono wciąż aktualnym miejscem odpowiedzi na współczesne troski człowieka, jego niepokoje i nadzieje, a także na kryzys wartości chrześcijańskich i poszukiwanie dróg prowadzących do ożywienia wiary i budowania cywilizacji miłości w nurcie nowej ewangelizacji.

Mówiąc o Sercu Bożym i Jego otwarciu na współczesność, należy uwzględnić kontekst historiozbowczy kultu, nabożeństwa i duchowości Serca Pana Jezusa, obejmujący dwa etapy. Pierwszy, prywatny, rozwijał się głównie w środowisku mniszym i życia konsekrowanego, opierając się na doświadczeniach mistycznych i kontemplacji. Drugi zaś, publiczny, został zapoczątkowany w drugiej połowie XVII wieku przez francuską wizytkę św. Małgorzatę Marię Alacoque¹. W otrzymanych przez nią od Bożego Serca objawieniach prywatnych zawarte było orędzie skierowane do wszystkich ludzi. Jezus określił istotne elementy kultu i nabożeństwa, ich formę oraz praktyki. Szczególną rolę w szerzeniu publicznego kultu Najświętszego Serca Jezusa w duchu orędzia z Paray-le-Monial odegrał Kościół na ziemiach polskich za sprawą apostołskiej działalności sióstr wizytek, ojców jezuitów, pijarów oraz ówczesnego episkopatu Polski². Obecnie kult Serca Jezusowego propagują liczne instytuty życia konsekrowanego oraz stowarzyszenia życia apostołskiego, bazując na własnym charyzmacie i własnej misji, a także osoby świeckie zrzeszone w licznych bractwach, ruchach i stowarzyszeniach żyjących duchowością Serca Jezusowego³.

¹ Zob. E. ZIEMANN, *Małgorzata Maria Alacoque*, w: tenże (red.), *Encyklopedia katolicka* (dalej: *Ek*), t. 11, Lublin 2006, k. 1019-1021.

² Zob. J. MISIUREK, *Źródło życia i świętości. Polska teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Lublin 2014, s. 23-40; E. ZIEMANN, *Kult Najświętszego Serca Jezusa w Polsce w perspektywie 250. rocznicy ustanowienia święta*, w: J. Królikowski, J. Wełna (red.), *Odnowić pamięć o miłości Bożej. Materiały z sympozjum naukowego poświęconego kultowi Serca Jezusowego*, Kraków 2014, s. 7-48.

³ Por. E. ZIEMANN, *Serce Jezusa*, w: E. Gigilewicz (red.), *Ek*, t. 18, Lublin 2013, k. 11-27.

Termin „serce” w Biblii

Słowo „serce”, ze względu na jego wieloznaczność, jest jednym z najbogatszych w treść pojęć odnoszących się do fizyczności, duchowości i uczuciowości człowieka⁴. W Biblii termin „serce” (hebr. *leb, lebab*, gr. *kardia*, łac. *cor*) występuje około 1000 razy w Starym Testamencie i około 150 razy w Nowym Testamencie. Serce w znaczeniu dosłownym, anatomicznym, jako centralny organ ciała ludzkiego, który jest odpowiedzialny za funkcje życiowe i siły fizyczne człowieka, pojawia się bardzo rzadko (por. 2 Sm 18,14; 2 Krl 9,24; Oz 13,8; Ps 38,11; Iz 1,5). W przeważającej liczbie wystąpień, zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie, ma ono znaczenie przenośne i symboliczne, gdyż odnosi się do sfery życia wewnętrznego człowieka, jego osobowości, wskazuje na centrum osoby, jej wewnętrzną naturę, zdolności intelektualne, rozumność, bogatą sferę emocjonalną człowieka, jego stany psychiczne, relacje z Bogiem oraz postawy moralne⁵.

Serce w Piśmie Świętym jest symbolem jakości życia ludzkiego, zależnego od jego stanów emocjonalnych i uczuciowych, m.in. radości i smutku („Serce radosne twarz rozwesela, gdy ból w sercu, to i duch przygnębiony” – Prz 15,13), bólu i rozpacz („Moje łono, moje łono! Wić się muszę w boleściach!” – Jr 4,19), wewnętrznego pokoju („Serce spokojne jest życiem dla duszy” – Prz 14,30), a także wzburzenia na skutek przypadkowej śmierci bliźniego („aby ścigający mściciel krwi, wzburzony gniewem, nie dosięgnął go ze względu na zbyt daleką drogę i życia go nie pozbawił” – Pwt 19,6)⁶. Serce skupia też w sobie przeżycia afektywne, zarówno pozytywne, takie jak odwaga („Wtedy przelęknie się na-

⁴ Por. L. POLESZAK, *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, Kraków 2010, s. 91.

⁵ Por. *Serce*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 871-874; S. T. ZARZYCKI, *Serce*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, s. 808-809; A. KIEJZA, *Serce*, w: E. Gigilewicz (red.), *Ek*, t. 18, dz. cyt., k. 6-7; C. A. BERNARD, *La spiritualità del cuore di Cristo culto-devozione-spiritualità*, w: *La spiritualità del cuore di Cristo*, Bologna 1990, s. 50.

⁶ Zob. M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 210; A. KIEJZA, *Serce*, dz. cyt., k. 6.

wet najmocniejszy, który ma serce lwa” – 2 Sm 17,10) i ufność („Z całego serca Panu zaufaj, nie polegaj na swoim rozsądku” – Prz 3,5), jak i negatywne, np. nienawiść („Nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata” – Kpł 19,17) i lęk („Co się zaś tyczy tych, co pozostaną, ześlę na ich serca trwogę” – 26,36)⁷.

Biblijne serce jest ośrodkiem myśli⁸, miejscem poznania, rozumienia i pamięci⁹, medytacji i refleksji¹⁰, zamierzeń i decyzji¹¹. Serce człowieka ukształtowane przez Boga (por. Ps 33,15) pełni funkcję rozumu i jest otwarte na prawdę, która uzdalnia go do poznania Boga (por. Jr 24,7), a także do przyjęcia mądrości Bożej (por. Prz 23,26). Bóg zna wnętrze człowieka (por. Jr 11,20) i przenika jego serce (por. 1 Krn 29,17)¹².

Stanowiąc centrum wartości moralnych, serce jest symbolem osoby jako rzeczywistości cielesno-duchowej, a także pełni funkcję sumienia, które rozeznaje i wydaje osąd praktyczny o dobru i złu oraz przyjmuje postawę zgodną z wolą Bożą: „że strzegę prawości, a nie porzucam: za moje dni nie potępia mnie serce” (Hi 27,6). Brak wrażliwości na wskazania sumienia skutkuje jego wyrzutami, czyli „drżeniem serca”: „Potem jednak zadrżało serce Dawida z powodu odcięcia poły należącej do Saula” (1 Sm 24,6). Taka postawa prowadzi do nawrócenia, czyli przemiany serca przez jego duchowe „obrzezanie” (por. Pwt 30,6). Serce jednak może stać się zatwardziałe („i poszli za zatwardziałością swych

⁷ Por. S. T. ZARZYCKI, *Serce*, dz. cyt., s. 810.

⁸ „Na to pomyśleli sobie niektórzy z uczonych w Piśmie: On bluźni. (...) «Dlaczego złe myśli nurtują w waszych sercach?»” (Mt 9,3-4).

⁹ „(...) daję ci serce mądre i pojętne, takie, że podobnego tobie przed tobą nie było i po tobie nie będzie” (1 Krl 3,12); „Dam im serce zdolne do poznania Mnie, że Ja jestem Pan” (Jr 24,7); „Poznaj dzisiaj i rozważ w swym sercu, że Pan jest Bogiem, (...) i (...) nie ma innego” (Pwt 4,39). Poznanie ściśle łączy się z pamięcią: „Potem poszedł z nimi i wrócił do Nazaretu (...). A Matka Jego chowała wiernie wszystkie te sprawy w swym sercu” (Łk 2,51); „Pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję” (Pwt 6,6). Por. A. TESSAROŁO, *Teologia Serca Jezusowego*, tłum. Z. Morawiec, Kraków 1997, s. 28; J. ZIELIŃSKI, *Serce Jezusa. Początek i przeznaczenie człowieka*, Kraków 2014, s. 12.

¹⁰ „Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2,19).

¹¹ „Dobrze postąpiłeś, że powziąłeś zamiar zbudowania domu dla mego imienia, bo wypłynęło to z twego serca” (1 Krl 8,18).

¹² Zob. S. T. ZARZYCKI, *Serce*, dz. cyt., s. 809.

przewrotnych serc” – Jr 7,24), odporne i buntownicze („Naród ten ma serce odporne i buntownicze” – 5,23), obłudne („Ich serce jest obłudne, muszę pokutować!” – Oz 10,2), twarde („nie okażesz twardego serca wobec niego ani nie zamkniesz swej ręki przed ubogim swym bratem” – Pwt 15,7). Proces nawrócenia w Starym Testamencie wyrażają też terminy: „rozdarcie serca przed Bogiem” (por. Jl 2,13), „pokorne i skruszone serce” (por. Ps 51,19), „serce nowe, z ciała” (por. Ez 36,26). O wartości człowieka stanowi jego serce, a nie zewnętrzny wygląd (por. 1 Sm 16,7). Ponadto słowo „serce” w Biblii określa relację człowieka z Bogiem opartą na prawie miłości: „Będziesz więc miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca” (Pwt 6,5)¹³.

W Nowym Testamencie słowo „serce” (gr. *kardia*) odnosi się do naturalnego centrum fizycznego życia, jego życiowej siły oraz stanów psychicznych¹⁴. Akcentuje też różnicę między wewnętrzną i zewnętrzną manifestacją ludzkiej osoby¹⁵. Nowotestamentalne rozumienie pojęcia „serce” odnosi się do sfery sił duchowych, rozumu, woli, życia duchowego, a także wielorakich aspektów postaw człowieka wobec Boga, m.in. wiary, posłuszeństwa i niewiary („O, nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy!” – Łk 24,25), a także buntu, nieposłuszeństwa i zatwardziałości („umysłem pogrążeni w mroku, obcy dla życia Bożego, na skutek tkwiącej w nich niewiedzy, na skutek zatwardziałości serca” – Ef 4,18; por. Rz 2,5; 2 Kor 3,14-15). Ludzkie serce jest źródłem złych myśli („Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli” – Mk 7,21; por. Mt 15,19) i grzesznych pragnień („Dlatego wydał ich Bóg poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości” – Rz 1,24). Bóg swoją mocą dokonuje nawrócenia serca

¹³ Zob. L. POLESZAK, *Serce Zbawiciela...*, dz. cyt., s. 94-96.

¹⁴ „Uważajcie na siebie, aby wasze serca nie były ociążane wskutek obżarstwa, pijaństwa i trosk doczesnych” (Łk 21,34); „Zsyłał wam deszcz z nieba i urodzajne lata, karmił was i radością napelniał wasze serca” (Dz 14,17); „Żyliście beztrosko na ziemi i wśród dostatków tuczylście serca wasze w dniu rzezi” (Jk 5,5). Por. A. KIEJZA, *Serce*, dz. cyt., k. 6.

¹⁵ „(...) żebyście w ten sposób mogli odpowiedzieć tym, którzy chlubią się swą powierzchownością, a nie wnętrzem własnego serca” (2 Kor 5,12); „My zaś, bracia, rozłączeni z wami na krótki czas, nie sercem, ale tylko niemożnością oglądania was (...)” (1 Tes 2,17). Por. 1 Sm 16,7; A. KIEJZA, *Serce*, dz. cyt., k. 6.

(por. Dz 16,14-15); posyła do serca swego Ducha (por. 2 Kor 1,22; Ga 4,6-7), który rozlewa w nim miłość (por. Rz 5,5); obmywa je swoją krwią (por. Hbr 10,22; 1 J 1,7); zamieszkuje w nim przez swoją łaskę (por. Ef 3,17)¹⁶.

Słowo „miłość” w Biblii

Miłość Boga do człowieka i człowieka do Boga istnieje w nierozdzielalnym związku z symbolem serca, stanowiąc centralne zagadnienie Pisma Świętego. Słowo „serce” w kulturze biblijnej oraz większości innych kultur określa głębię ludzkiego wnętrza, wyraża jego wolę, myśli i uczucia. W znaczeniu symbolicznym stanowi też źródło miłości, zarówno Boga, jak i człowieka.

W Starym Testamencie od momentu stworzenia człowieka Bóg otaczał go swoją dobrocią, czyli miłością (por. Rdz 1-2), zaś po grzechu pierwotnym przejawem Jego miłości było miłosierdzie przekazane w formie obietnicy zbawienia¹⁷. Manifestując Izraelitom swoją miłość, żądał jej odwzajemnienia (por. Pwt 6,4-5). Prorocy, będąc powiernikami Boga wobec ludu, ukazywali Jego miłość w licznych obrazach biblijnych, m.in. miłości ojca do syna („Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu” – Oz 11,1), matki do niemowlęcia („Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? (...) gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” – Iz 49,15), oblubieńca do oblubienicy czy męża do żony (por. Oz 2,21n; Jr 2,2), w postaci dobrego pasterza (por. Ez 34) oraz obrazie winnicy: „Chcę zaśpiewać memu Przyjacielowi pieśń o Jego miłości ku swojej winnicy!” (Iz 5,1)¹⁸.

O wzajemnej relacji „serca” i „miłości” traktują nowotestamentalne teksty. Trzej synoptycy zgodnie w swoim przekazie przytaczają w Ewangeliach przykazanie miłości Boga i bliźniego, akcentując w nim całkowi-

¹⁶ Por. S. T. ZARZYCKI, *Serce*, dz. cyt., s. 809-810; M. LURKER, *Słownik obrazów...*, dz. cyt., s. 210; A. KIEJZA, *Serce*, dz. cyt., k. 6-7; A. TESSAROLO, *Teologia Serca...*, dz. cyt., s. 37-38.

¹⁷ Por. *Miłość*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej...*, dz. cyt., s. 485.

¹⁸ Por. *Miłość*, w: A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1995, s. 737-739.

te oddanie „serca” i „miłości”: „*Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem*” (Mt 22,37; por. Mk 12,30; Łk 10,27). Jezus zaś, objawiając Boga Ojca, wskazuje na swoje serce, które jest ciche i pokorne (por. Mt 11,29)¹⁹.

Podobnie św. Jan Apostoł, korzystając z bogatej symboliki „serca” i „miłości”, w swojej Ewangelii i listach mówi o ich znaczeniu zarówno w odniesieniu do Boga Ojca, Jezusa Chrystusa, jak i każdego człowieka. W Pierwszym Liście nazywa Boga miłością (por. 1 J 4,8). Miłość bowiem stanowi istotę Boga oraz jest Jego imieniem. W Ewangelii ukazuje zaś miłość Boga w relacji do Syna i w Jego zbawczej misji: „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). Jezus, zwracając się do apostołów w Wieczerniku podczas Paschy, akcentuje istotne znaczenie miłości w łonie rodzącego się Kościoła: „Trwajcie w miłości mojej!” (J 15,9); „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich. Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję” (J 15,12-14)²⁰. W tym kontekście należy też odczytać opis śmierci Jezusa na krzyżu oraz przebicia Jego boku (por. J 19,28-34).

Symbole²¹ „serca” i „miłości” w przekazie biblijnym nabierają szczególnego znaczenia w kulcie fizycznego Serca Jezusa, gdyż jest ono symbolem miłości Boskiej i ludzkiej, duchowej i uczuciowej. Należy podkreślić, że nie stanowi ono przedmiotu kultu samo w sobie, lecz symbolizuje miłość do Ojca i ludzi; miłość, która obejmuje całą Osobę Jezusa Chrystusa, Boga Wcielonego²².

¹⁹ Por. A. TESSAROLO, *Teologia Serca...*, dz. cyt., s. 28.

²⁰ Zob. L. POLESZAK, *Serce Jezusa niezgłębione źródło miłości Boga*, Kraków 2007, s. 36-37.

²¹ Symbol oznacza rzecz lub ideę. Na gruncie religijnym symbole występują zwłaszcza w liturgii i sakramentologii. Por. J. HOJNOWSKI, *Słownik kultu Serca Jezusowego*, Kraków 2000, s. 219-220.

²² Por. J. HOJNOWSKI, *Słownik kultu...*, dz. cyt., s. 220.

Misterium Najświętszego Serca Jezusa

Termin „misterium” (gr. *mysterion*, lac. *mysterium*) w znaczeniu religijnym odnosi się do zbawczego dzieła Boga dokonanego przez Jezusa Chrystusa w czasie Jego ziemskiego życia²³. Kult Serca Jezusowego, sięgający korzeniami fundamentalnej prawdy starotestamentalnej, objawionej przez Chrystusa w Nowym Testamencie, iż „Bóg jest miłością” (1 J 4,8), stanowi manifestację miłości Boga do stworzenia zawartą w misterium wcielenia i odkupienia.

Serce Jezusa w misterium wcielenia

Święty Jan Apostoł w *Prologu* swojej Ewangelii napisał: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. (...) A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,1.14). Słowa te wprowadzają w intymność życia Trójcy, a zwłaszcza w istotę ojcostwa Boga zarówno w wymiarze naturalnym, jak i nadprzyrodzonym, a także w decyzję miłości całej Trójcy w perspektywie odkupienia człowieka²⁴.

Według kard. Pierre’a de Bérulle’a²⁵ i o. Leona Jana Dehona²⁶, misterium wcielenia jako wydarzenie historiozbawcze stanowi integralną część

²³ Por. E. ZIEMANN, *Misterium*, w: tenże (red.), *Ek*, t. 12, Lublin 2008, k. 1264.

²⁴ Zob. E. ZIEMANN, *Być kapłanem Serca Jezusowego. Duchowość kapłańska o. Leona Jana Dehona (1843-1925)*, Kraków 2006, s. 282.

²⁵ Pierre de Bérulle urodził się 4 lutego 1575 roku w Cérilly (Francja). Studiował w jezuickim Collège de Clermont oraz na Sorbonie. Święcenia kapłańskie przyjął w 1599 roku. W 1609 roku sprowadził z Hiszpanii do Francji zreformowane przez św. Teresę od Jezusa karmelitanek. W 1611 roku założył Oratorium naszego Pana Jezusa Chrystusa. Był czynnie zaangażowany w życie polityczne. W 1627 roku otrzymał od papieża Urbana VIII kapelusze kardynalski. Zmarł 2 października 1629 roku. Bérulle był twórcą francuskiej szkoły duchowości opartej na misterium wcielenia Syna Bożego. Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 91-92 (przypis 27).

²⁶ Leon Dehon urodził się 14 marca 1843 roku w La Capelle (Francja). Po studiach prawniczych na paryskiej Sorbonie w 1864 roku obronił doktorat z prawa cywilnego, a w 1865 roku wstąpił do francuskiego seminarium św. Klary w Rzymie. Święcenia kapłańskie przyjął w 1868 roku. Uzyskał doktorat z filozofii, teologii i prawa kanonicznego. Od 1871 roku podjął obowiązki duszpasterskie w robotniczej parafii Saint-Quentin. Rozwijał szeroką działalność społeczną w duchu encykliki papieża Leona XIII *Rerum novarum* (1891). W 1878 roku założył Zgromadzenie Księża Najświętszego Serca Pana Jezusa (sercanie). Zmarł 12 sierpnia 1925 roku w Brukseli, czcigodny sługa Boży. Por. M. DANILUK, *Dehon Léon*, w: R. Łukaszyk (red.), *Ek*, t. 3, Lublin 1985, k. 1098-1099.

stwórczego aktu Boga; co więcej, jest jego szczytem. Wcielenie ze względu na nowy porządek łaski dokonałoby się w czasie i przestrzeni niezależnie od konieczności zbawienia człowieka. W wydarzeniu tym uczestniczyła cała Trójca Przenajświętsza. Bóg jako Słowo stał się człowiekiem, a przyjmując ludzką naturę, ubóstwił ją. Wcielone Słowo jest Bogiem, bo posiada Boską Osobę i naturę. Jest też w pełni człowiekiem, gdyż Boska Osoba Słowa Wcielonego przyjęła ludzką naturę dzięki unii hipostatycznej. Na bazie tej wymiany człowiek stał się uczestnikiem misterium Słowa Odwiecznego i odzyskał pierwotną godność dziecka Bożego²⁷.

Wydarzenie wcielenia w wymiarze czasoprzestrzennym dokonało się w Nazarecie w chwili zwiastowania. Maryja, zachowana przez Boga od zmyślenia grzechu pierworodnego przez niepokalane poczęcie i wybrana na Matkę Słowa Wcielonego, w czasie dialogu z Gabrielem wypowiada swoje *fiat*: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1,38) w całkowitej uległości wobec Boga. Zapewne w tym momencie zrealizowało się za sprawą Ducha Świętego misterium wcielenia Słowa w Jego odwiecznym *Ecce venio* Bogu przez doskonałe posłuszeństwo Ojcu: „Oto idę – w zwoju księgi napisano o Mnie – aby spełnić wolę Twoją, Boże” (Hbr 10,7)²⁸, a także zaczęło pulsować Jego Boskie i ludzkie serce²⁹.

Rysem charakterystycznym misterium Słowa Wcielonego jest Jego postawa unizienia wynikająca z przyjęcia ludzkiej natury, poddanej ze swej istoty całkowitemu wyniszczeniu: „On to, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, (...) stając się podobnym do ludzi” (Flp 2,6-7). Należy podkreślić, że w momencie wcielenia Słowo, które przyjęło

²⁷ Por. P. DE BÉRULLE, *Ceuvres complètes*, t. 7, Paris 1996, s. 89-99, 353-354, 423-426; E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 98-106; L. DEHON, *Koronki do Najświętszego Serca Jezusowego*, t. 1: *Wcielenie*, Kraków 2018, s. 7-8.

²⁸ Por. L. DEHON, *Ceuvres Spirituelles* (dalej: OSp), t. 1, Andria 1982, s. 421-422; L. DEHON, *Notes sur l'Histoire de ma Vie* (dalej: NHV), t. 3, Roma 1977, s. 153-154; 165-166; OSp, t. 4, Andria 1984, s. 537-538.

²⁹ Najświętsze Serce zaczyna pulsować ludzką i Boską miłością od chwili, gdy Maryja Dziewica wyrzekła wielkodusznie swoje *fiat*: „niech mi się stanie” (Łk 1,38). PIUS XII, Encyklika *Haurietis aquas* o kulcie Najświętszego Serca Jezusowego, 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. 151.

ludzkie ciało, stało się jednocześnie Ofiarnikiem i Ofiarą, Arcykapłanem i Pośrednikiem: „Podobnie i Chrystus nie sam siebie okrył sławą przez to, iż stał się arcykapłanem, ale [uczynił to] Ten, który powiedział do Niego: *Ty jesteś moim Synem, Ja Cię dziś zrodziłem*” (Hbr 5,5). Przekazanie Synowi przez Ojca funkcji arcykapłańskich wiązało się z utworzeniem w Nim kapłańskiego Serca, zdolnego do miłości i ofiary. Dlatego Serce Jezusa, Boga-Człowieka, jest Sercem uczłowieczonej Boskiej miłości³⁰.

Wcielenie streszcza historię relacji między Bogiem a człowiekiem, a także prawdę o Sercu Jezusa stanowiącym „zwornik treści teologicznych o Boskiej Osobie Wcielonego Słowa, Jego ludzkiej miłości duchowej i uczuciowej z całym życiem wewnętrznym oraz miłości Bożej wspólnej wszystkim osobom Trójcy Świętej”³¹.

Serce Jezusa w misterium odkupienia

Misterium Serca Jezusowego ma swoje korzenie zarówno w misterium wcielenia, jak i odkupienia. Otóż termin „odkupienie” (łac. *redemptio*) odnosi się do działania Bożego, które wyzwala człowieka ze zła grzechu i przywraca pierwotną więź z Bogiem. W odkupieniu wyróżnia się wymiar obiektywny (*redemptio obiectiva*), związany z działaniem Boga, oraz wymiar subiektywny (*redemptio subiectiva*), obrazujący recepcję tego działania przez człowieka. Mając swoje źródło w dobroci, miłosierdziu i świętości Boga, zostało uosobione w Słowie Wcielonym, którego misteria i stany stanowią misterium odkupienia³². Odkupienie, będąc dziełem całej Trójcy Świętej, skupia swoją uwagę na Osobie Słowa Wcielonego, które stanowi centrum odkupienia i jego warunek³³.

Męka i śmierć krzyżowa Jezusa, będąc ofiarą odkupieńczą, przywróciła po grzechu pierwotnym pierwotny porządek stworzenia i objawiła szczyt miłości Słowa Wcielonego do Ojca oraz do każdego człowieka. Zda-

³⁰ Por. Osp, t. 2, Andria 1983, s. 36; 528-531; 543-544; S. FALLEUR, *Cahiers*, „Studia Dehoniana” 10, Roma 1979, s. 66.

³¹ Zob. J. MISIUREK, *Serce Jezusa*, w: E. Gigilewicz (red.), *Ek*, t. 18, dz. cyt., k. 8.

³² Por. E. WÓJCIK, *Odkupienie*, w: E. Gigilewicz (red.), *Ek*, t. 14, Lublin 2010, k. 308-309.

³³ Por. M. Pyc, *Odkupienie*, w: E. Gigilewicz (red.), *Ek*, t. 14, dz. cyt., k. 312-314.

niem o. Leona Dehona, założyciela zgromadzenia księży sercanów, misterium męki Jezusa rozpoczyna się w Wieczerniku zapowiedzią zdrady Judasza. I chociaż nie była ona bezpośrednią przyczyną fizycznych cierpień Jezusa, to jednak raniła Jego Serce w kontekście miłości okazanej przez Niego w obmyciu nóg i pocałunku pokoju³⁴.

Następnym etapem misterium męki Słowa Wcielonego był ogród Getsemani – miejsce modlitwy, samotności, duchowej agonii i zdrady Judasza. W modlitewnym dialogu z Ojcem Jezus przyjął Jego wolę poddania się cierpieniu i męce w postaci „kielicha goryczy” (por. Mk 14,36), a także umacniającego „kielicha pocieszenia”. Towarzyszący Jezusowi w czasie modlitwy smutek odsłaniał cierpienie Jego Serca z powodu przyszłych cierpień fizycznych³⁵.

Kolejny etap misterium męki Jezusa stanowiły wydarzenia procesowe u arcykapłanów oraz w pałacu Piłata i Heroda. Ich konkluzją było ubiczowanie Jezusa (por. Mk 15,15-20; Mt 27,26-31; Łk 23,22-25; J 19,1-5)³⁶, cierniem ukoronowanie³⁷ i ukazanie Go tłumowi jako *Ecce Homo* (por. J 19,5) – poniżone bóstwo Chrystusa w Jego człowieczeństwie³⁸. Swoje znaczenie w misterium odkupienia miała też droga krzyżowa, na której Jezus spotkał bliskie i życzliwe Mu osoby, m.in. św. Jana Apostoła, Weronikę i płaczące niewiasty jerozolimskie. Szczególnie bolesne było spotkanie z Matką, która okazywała współczucie Sercu Syna przez miłość, wdzięczność i wynagrodzenie³⁹.

³⁴ Por. OSp 2, s. 20-321; OSp t. 3, Andria 1983, s. 364-365.

³⁵ Por. L. DEHON, *Koronki do Najświętszego Serca Jezusowego*, t. 2: *Męka*, Kraków 2019, s. 25-49; E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 287-289.

³⁶ Zob. J. KUDASIEWICZ, *Biczowanie Chrystusa*, w: R. Łukaszyk (red.), *Ek*, t. 2, Lublin 1976, k. 514-515.

³⁷ Zob. F. JÓZWIĄK, *Cierniem koronowanie*, w: R. Łukaszyk (red.), *Ek*, t. 3, dz. cyt., k. 472.

³⁸ W czasie mistycznych doświadczeń św. Małgorzata Maria Alacoque prawie zawsze widziała Jezusa jako *Ecce Homo* (poranione biczowaniem ciało i zeszpecone oblicze) z Sercem zranionym brakiem ludzkiej miłości oraz unieżonego w miłosnej ofercie pokuty i wysłużonej łaski Odkupienia. Por. OSp 1, s. 530-531; OSp 2, s. 327-328, 349-350; OSp 3, s. 204-206; NHV, t. 2, Roma 1976, s. 90; NHV 3, s. 122; H. DORRESTEIJN, *Vita e personalità di Padre Dehon*, Bologna 1978, s. 61; J. SZLAGA, B. WEGNER, *Ecce Homo*, w: R. Łukaszyk (red.), *Ek*, t. 4, Lublin 1983, k. 640-641.

³⁹ Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 291-292.

Kulminacyjnym momentem misterium odkupienia było ukrzyżowanie i śmierć Jezusa na krzyżu. Obnażone ciało Słowa Wcielonego zostało przybite gwoźdźmi do krzyża, zaś umieszczony nad głową Jezusa napis: „Jezus Nazarejczyk, Król żydowski” (J 19,19; por. Mt 27,37; Mk 15,26; Łk 23,38) przekazywał prawdę, że krzyż jest ołtarzem i tronem Króla, symbolem zadośćuczynienia, miłości i wynagrodzenia. Jezus umierał na krzyżu trzy godziny. O godzinie 14 rozpoczęła się agonია, trwająca do godziny 15. W tym czasie Zbawiciel wieńczył swoją misję powierzeniem Maryi św. Jana, zaś św. Janowi swojej Matki (por. J 19,26-27). Wypowiedział też słowa wyrażające stan Jego ducha oraz kondycję fizyczną ludzkiej natury zmiażdżonej cierpieniem: „Pragnę” (19,28); „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15,34); „Dokonało się” (J 19,30); „Ojczy, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Jezus skonał o godzinie 15. Śmierć ujmowana w kategoriach męczeństwa jest szczytem miłości ofiarowanej Bogu przez człowieka. W przypadku Jezusa jej przyczyną nie było wyłącznie cierpienie fizyczne, lecz nadmiar Jego miłości ku stworzeniom⁴⁰.

W kontekście misterium Serca Jezusa kulminacyjnym momentem męki i śmierci Jezusa na krzyżu było przebicie boku: „(...) jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok, a natychmiast wypłynęła krew i woda. Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe” (J 19,34-35). Świadectwo naocznego świadka, św. Jana, jest jednym z najważniejszych dla szerzenia duchowości, kultu i nabożeństwa Najświętszego Serca Jezusa. Wydarzenie to bowiem miało dla Ewangelisty swoistą dynamikę: zobaczył, kontemplował, uwierzył i zaświadczył, a jego historiozbowcze znaczenie potwierdził słowami z Księgi Zachariasza: „Będą patrzeć na tego, którego przebili” (12,10). Otwarty bok Jezusa jest objawieniem miłości Jego Serca i przedmiotem permanentnej kontemplacji Bożej miłości zarówno przez św. Jana, jak i rodzący się pod krzyżem Kościół⁴¹. Paschalny charakter tej sceny nawiązuje m.in. do zasłony

⁴⁰ Por. L. DEHON, *Koronki...*, dz. cyt., t. 2, s. 100-123; E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 292-295.

⁴¹ Zob. K. NAPORA, *Uwierzyli Pismu i Słowu. Lectio divina do wybranych fragmentów Ewangelii*, Kraków 2018, s. 179-183.

oddzielającej Święte Świętych w świątyni jerozolimskiej, która uległa rozdzieleniu się przez środek w momencie przebiccia boku Jezusa (por. Łk 23,44-46), a także do rytualnego zabijania baranka paschalnego w świątyni oraz przygotowywania przez Żydów w swych domach wieczerzy paschalnej⁴².

Z przebicciem boku Zbawiciela wiązało się wypłynięcie krwi i wody (por. J 19,34). Bogata i obszerna refleksja biblijno-patrystyczna na temat symboliki tego zjawiska odnosi się zasadniczo do aspektów eklezjalnych i sakramentalnych. W ujęciu o. Dehona, symbolika wody i krwi wskazuje na człowieka pokornego. Kolor biały (bezbarwny) symbolizuje jego czystość i prostotę, zaś czerwony – żarliwą miłość skierowaną ku Najświętszemu Sercu. Ponadto symbolika krwi przypomina, że odkupienie każdego człowieka i całego świata dokonało się przez przelaną krew Jezusa Chrystusa⁴³.

W wydarzeniach męki i śmierci jest obecne arcydzieło miłości Jezusa. Dlatego łączenie się z Jego cierpiącym Sercem przez miłość uczy człowieka akceptacji wszystkich doświadczeń, które są darem Jezusowego Serca.

Serce Boże otwarte na współczesny świat

Publiczny rozwój kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa, zapoczątkowany w XVII wieku w Paray-le-Monial dzięki św. Małgorzacie Marii Alacoque i jej prywatnym objawieniom, miał na celu pomóc Kościołowi w odkryciu na nowo i przybliżeniu ówczesnemu światu fundamentalnej prawdy, że „Bóg jest miłością” (1 J 4,8). Istotny w tym procesie był kontekst historyczny – zagrożenia natury religijnej, społecznej i politycznej. Dlatego ukazanie człowiekowi Serca Jezusa, które jest pełne miłości i dobroci, budziło nadzieję na przemiany w wielu sektorach życia indywidualnego i społecznego.

Po kilku wiekach żywej obecności w Kościele kultu Bożego Serca, po wznoszących wzrostu, a czasem spadku jego popularności, zasadne jest

⁴² Por. L. DEHON, *Koronki...*, dz. cyt., t. 2, s. 126-136; E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 295-296.

⁴³ Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 297-299; L. DEHON, *Koronki...*, dz. cyt., t. 2, s. 137-144.

pytanie, czy kult ten jest jeszcze aktualny i czy ma on przyszłość w kontekście zmasowanych ataków na wartości uniwersalne i chrześcijańskie.

Idea społecznego królestwa w misterium Serca Jezusowego

Twórcą koncepcji propagowania idei społecznego królestwa Serca Jezusowego w oparciu o prywatne objawienia św. Małgorzaty Marii Alacoque był o. Leon Jan Dehon. W czasie jednego z tych objawień Jezus żądał od niej wprowadzenia swojego Serca w życie osobiste, rodzinne i społeczne, aby relacje międzyludzkie były oparte na miłości Boga i bliźniego, sprawiedliwości, godności i wolności. Warto przypomnieć, że w XIX wieku we Francji miały miejsce masowe apostazje, zarówno w środowiskach robotniczych, jak i mieszczańskich. Wizja państwa bez Boga owocowała zlaicyzowaniem szkolnictwa i działalności charytatywnej, a popularne idee Wielkiej Rewolucji Francuskiej promowały koncepcję społeczeństwa ukształtowanego przez indywidualizm oraz liberalizm ekonomiczny i polityczny. Zagrożenie stanowiły także rewolucyjne hasła wolności, równości i braterstwa, demolujące ład społeczny, podważające normy moralne oraz nadprzyrodzoną misję Kościoła⁴⁴.

Należy stwierdzić, że Kościół francuski nie był odpowiednio przygotowany na konfrontację z ruchami liberalnymi i rewolucyjnymi. Według o. Dehona, środkiem zaradczym było wykorzystanie doświadczenia wiary minionych wieków oraz powrotu do niej w celu ożywienia chrześcijaństwa, zjednoczenia wierzących pod przewodnictwem papieża oraz oparcie go na miłości Bożego Serca do Kościoła i wiernych. Przywrócenie zasad sprawiedliwości społecznej i utraconego autorytetu Kościoła w społeczeństwie było niemożliwe ze względu na ateizm nierespektujący żadnego prawa, nawet konkordatu zawartego między państwem a Kościołem⁴⁵, a także ze względu na gallikanizm deprecjonujący Kościół oraz jego miejsce w społeczeństwie.

⁴⁴ Por. L. DEHON, *Œuvres Sociales* (dalej: OS), t. 4, Andria 1985, s. 256; OS, t. 1, Napoli-Andria 1978, s. 107, 203, 307, 376; A. BOURGEOIS, *Le Père Dehon et „Le Règne du Cœur de Jésus 1889-1892”*, „Studia Dehoniana” 25/1, Roma 1990, s. 112-115.

⁴⁵ Por. NHV 3, s. 116-117.

Zdaniem o. Dehona, demokracja chrześcijańska miała służyć budowaniu społecznego królestwa Serca Jezusowego, które w monarchii francuskiej od XVII do początku XIX wieku było realizowane przez praktykowanie kultu i nabożeństwa do Bożego Serca oraz uznanie Chrystusa Królem tam, gdzie toczy się życie społeczne⁴⁶. Rozwój idei społecznego królestwa Bożego Serca winien się realizować na płaszczyźnie indywidualnej i wspólnotowej, zwłaszcza przez odnowę życia chrześcijańskiego, które wywierałoby wpływ na struktury życia społecznego, ekonomicznego i politycznego wspólnot narodowych, respektujących istniejący religijny porządek moralny. Odnowa tego porządku obejmuje zarówno praktyki pobożne, jak i ducha ludzkiego przez miłość, miłosierdzie i sprawiedliwość, aby przejść z duchowego wymiaru królestwa Serca Jezusa do jego postaci społecznej, gdzie dochodzi do spotkania miłości ze sprawiedliwością, afirmujących Boga w strukturach społecznych⁴⁷. Realizacja tej idei wymagała pewnej symbiozy życia duchowego ze społecznym zaangażowaniem, zwłaszcza wśród duchowieństwa. Ograniczanie misji apostołskiej wyłącznie do zakrystii sprzyjało ideologii ruchów antykościelnych i antyklerykalnych, aby usunąć Kościół z życia społecznego, zaś duchownych utwierdzało w postawie bierności. Tymczasem miejsce duchowieństwa jest wśród ludu i ma odpowiadać na jego potrzeby religijne i społeczne⁴⁸.

Ojciec Dehon dostrzegał pilną potrzebę nadania społecznego charakteru idei miłości i wynagrodzenia, gdyż królestwo Serca Jezusowego bez tego aspektu byłoby niepełne. Zachwiany przez grzech porządek społeczny może być odbudowany jedynie przez wynagrodzenie, gdyż na kryzysy społeczne większy wpływ niż kryzysy ekonomiczne mają kryzysy moralne, kwestionujące znaczenie i wartość Dekalogu⁴⁹.

⁴⁶ Por. OS 1, s. 3, 31; A. BOURGEOIS, *L'expérience spirituelle du Père Dehon*, „Studia Dehoniana” 23, Roma 1990, s. 144; Y. LEDURE, *Il regno sociale del Sacro Cuore in Padre Dehon*, „Dehoniana” 74 (1988), s. 225-226, 230; A. TESSAROLO, *L'impegno sociale di Padre Dehon e la sua spiritualità*, „Dehoniana” 78 (1990), s. 147.

⁴⁷ Zob. OS 1, s. 7; OSp 3, s. 62-64; OSp 4, s. 546, 654; OSp, t. 7, Andria 1985, s. 16-17; A. BOURGEOIS, *L'expérience...*, dz. cyt., s. 49-50.

⁴⁸ Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 252-253.

⁴⁹ Por. OSp 7, s. 32; OSp 4, s. 16; G. PALERMO, *Leone Dehon apostolo della riparazione*, Roma 1991, s. 143-146.

Wprowadzenie przez o. Dehona terminologii monarchistycznej do słownika myśli społecznej wynikało z objawienia, które akcentuje królewskość Jezusa Chrystusa, związaną z Bogiem Stwórcą, który przekazał Synowi władzę nad niebem i ziemią (por. Mt 11,27; 28,18). Zdaniem o. Dehona, królewski charakter Chrystusa prezentuje misterium Jego męki, a zwłaszcza Kalwaria, gdzie krzyż był Jego tronem, włócznia – berłem, korona z cierni – diademem, krew wypływająca z Serca – płaszczem królewskim, zaś napis umieszczony na krzyżu: „Jezus Nazarejczyk, Król żydowski” (J 19,19) – uznaniem tej godności, potwierdzonej przez Jezusa w rozmowie z Piłatem (por. Mk 15,2; Łk 23,3)⁵⁰.

Idea społecznego królestwa Serca Jezusowego wskazuje również na miłosierdzie, owoc miłości okazywanej człowiekowi zwłaszcza w obliczu nędzy i zagrożenia. Ewangelicznym przejawem takiej postawy Jezusa był płacz nad Jerozolimą, uzdrowienia niewidomych, głuchych, chorych i trędowatych, obecność przy osobach przeżywających chorobę i śmierć najbliższych, przy grzesznikach oraz doświadczających niesprawiedliwości, braku miłości i współczucia. Kapłani w szerzeniu takiego królestwa winni brać przykład z wielkich biskupów, misjonarzy i zakonników, a także z miłości św. Małgorzaty Marii Alacoque, wstawiającej się u Bożego Serca za każdym człowiekiem, a zwłaszcza za biednymi, dziećmi i duszami w czyśćcu. Według o. Dehona, praca kapłanów będzie owocna, jeżeli ich działania wesprze żarliwa modlitwa wiernych, wyprasząca Boże błogosławieństwo dla apostołatu⁵¹.

Konieczność szerzenia idei królestwa Serca Pana Jezusa w życiu jednostek i społeczeństw jest znakiem czasu. Kościół, a także każdy wierzący, dostrzegając konsekwencje przemian determinujących styl postępowania i myślenia szerokich mas społecznych, które są zdominowane przez ateistyczne ideologie liberalne, konsumpcjonizm, indyferentyzm religijny, sekularyzm oraz globalny system komunikacji społecznej, winien wrócić do odnowienia wiary i życia chrześcijańskiego w oparciu o kult i duchowość Serca Jezusa.

⁵⁰ Por. OSp 4, s. 185-187; OSp 3, s. 156, 319-321; E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 253.

⁵¹ Por. OSp 1, s. 230-232; OSp 7, s. 18.

Cywilizacja miłości otwarciem Bożego Serca na współczesność

Otwarcie Bożego Serca na współczesny świat wiąże się z zagadnieniem cywilizacji miłości⁵². Prekursorem podjęcia tej problematyki był św. Paweł VI, papież, który po II Soborze Watykańskim widział odnowioną misję Kościoła w humanizacji świata przez budowanie cywilizacji miłości. Papież od 1970 roku w licznych przemówieniach nauczał m.in., że świat potrzebuje cywilizacji miłości i pokoju; cywilizacja miłości spełni marzenie świata o przemianie chrześcijańskiej ludzkości; dialektyką wszelkiej relacji między ludźmi winna być miłość rodząca miłość, a nie wzajemna nienawiść; cywilizacja miłości na obecnym etapie dziejów świata jest obowiązkiem każdego chrześcijanina. Troska papieża o propagowanie cywilizacji miłości wynikała z jego osobistej formacji religijnej, ukierunkowanej na kult Bożego Serca. Odnosząc się do tego kultu jako podstawy nowego ładu w świecie, św. Paweł VI wydał w 1965 roku dwa listy apostolskie: *Investigabiles divitias Christi* – o kulcie Najświętszego Serca Jezusowego z okazji 200. rocznicy ustanowienia święta Bożego Serca dla Kościoła w Polsce i Arcybractwa Rzymskiego, oraz *Diserti interpretes* – skierowany do sześciu wyższych przełożonych męskich instytutów życia konsekrowanego, m.in.: Zgromadzenia Misjonarzy Najświętszego Serca Jezusa (MSC), Zgromadzenia Jezusa i Maryi (CIM – eudyści), Zgromadzenia Najświętszych Serc Jezusa i Maryi (SSCC – sercanie z Picpus), Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego (SCJ – sercanie) oraz Towarzystwa Jezusowego (TJ – jezucici), inspirowanych duchowością Bożego Serca. Według św. Pawła VI, Serce Jezusa jest Sercem Kościoła, dlatego Kościół ma być znakiem

⁵² Termin „cywilizacja” (łac. *civilitas*, gr. *politeia*) – rozwinięty i doskonalszy model życia m.in. w starożytnym Rzymie oraz innych rozwiniętych miastach, różny od tego na terenach wiejskich. Od św. Pawła VI odnosi się do moralno-społecznego ideału cywilizacji opartego na miłości i prawdzie, stanowiąc integralną formę życia wspólnego. Cywilizacja miłości jest ściśle związana z kultem Najświętszego Serca Jezusa. Do jej rozwoju przyczynił się św. Jan Paweł II, przeciwstawiając ją cywilizacji śmierci. Por. J. HOJNOWSKI, *Słownik kultu...*, dz. cyt., s. 54-55.

miłości Bożej we współczesnym świecie w wielu dziedzinach życia społecznego, kształtujących oblicze świata i Kościoła⁵³.

Rozwój idei cywilizacji miłości nastąpił wraz z pontyfikatem św. Jana Pawła II. Podejmując myśl św. Pawła VI, oparł on cywilizację miłości na czterech zasadach: pierwszeństwa osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, preferencji opcji „być” nad „mieć”, miłosierdzia nad sprawiedliwością⁵⁴.

Zdaniem św. Jana Pawła II, kryzys cywilizacji zachodniej jest owocem zaprogramowanej sekularyzacji, którą może powstrzymać cywilizacja miłości oparta na wartościach: pokoju, wolności, sprawiedliwości i solidarności, a zwłaszcza miłości (por. 1 J 4,8)⁵⁵. W encyklice *Redemptor hominis* św. Jan Paweł II głosił: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”⁵⁶.

Miłość uświadamia człowiekowi jego godność i wartość jako osoby, a personalistyczna koncepcja człowieka akcentuje wspólnotowy charakter cywilizacji miłości bazującej na miłości. Miłość bowiem nie polega na swobodnym czynieniu czegokolwiek, lecz na odpowiedzialnym darowaniu siebie innym w wolności. Według św. Jana Pawła II, wszystko, co sprzeciwia się miłości, jest zagrożeniem cywilizacji miłości, m.in. egoizm (jednostkowy, społeczny i narodowy – nacjonalizm) oraz indywidualizm (antyteza personalizmu)⁵⁷. Istotne zadanie w personalistycznym kształtowaniu cywilizacji miłości odgrywa rodzina, a w niej rodzice. Ich misja wychowawcza, oparta na prawdzie i miłości, stanowi formę apostołatu w odpowiedzi na powołanie do ojcostwa i macierzyństwa.

⁵³ Zob. E. ZIEMANN, *Cywilizacja miłości i prawdy w nauczaniu papieża Pawła VI i Jana Pawła II*, „Symposium” 1(28) (2015), s. 93-96.

⁵⁴ Por. J. KOWALSKI, *Cywilizacja miłości*, w: *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, Radom 2014, s. 136-139.

⁵⁵ Zob. JAN PAWEŁ II, *List apostolski Tertio millennio adveniente*, Rzym 1994, 52.

⁵⁶ Por. TENŻE, *Encyklika Redemptor hominis*, Rzym 1979, 10.

⁵⁷ Por. TENŻE, *List do rodzin Gratissimam sane*, Rzym 1994, 14.

Ten naturalny rodzaj komunii osób wyraża się w ich wzajemnej miłości, a także w przyjęciu i wychowaniu potomstwa. Włączenie w dzieło wychowania innych ludzi lub instytucji (Kościoła, szkoły) ma na celu jedynie subsydialne wzmacnianie ich miłości rodzicielskiej⁵⁸.

Rodzina chrześcijańska żyjąca ewangeliczną duchowością staje się miejscem kształtowania cywilizacji. W niej człowiek uczy się tolerancji, szacunku i dialogu, opierających się na prawdzie, wolności, miłości, odpowiedzialności, sprawiedliwości i bezinteresowności. Rodzina wrażliwa na zagrożenia pochodzące ze świata broni się zwłaszcza przed egoizmem promującym postawy konsumpcyjne ukierunkowane bardziej na „mieć”, niż na „być”. W rodzinie człowiek uczy się też szacunku dla każdego życia, przeciwstawiając się cywilizacji śmierci.

Nadzieją w służbie cywilizacji miłości była dla św. Jana Pawła II młodość. Dostrzegając grożące jej niebezpieczeństwa, upatrywał ich przyczynę w braku integralnej koncepcji człowieka oraz właściwej hierarchii wartości w odniesieniu do tych aspektów życia społecznego, które promują cywilizację śmierci w kwestiach życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci⁵⁹.

W obszernym nauczaniu św. Jana Pawła II odnoszącym się do Bożego Serca istotne miejsce zajmuje zagadnienie cywilizacji miłości. W czasie pielgrzymki do Paray-le-Monial w 1986 roku papież prosił małżonków, aby przyjęli Serce Jezusa i powierzyli mu swoje rodziny. Rodzina bowiem jest podstawową komórką budowania cywilizacji miłości⁶⁰. Papież wręczył też list przełożonemu generalnemu jezuitów Peterowi-Hansowi Kolvenbachowi, zachęcając w nim zakon do szerzenia kultu do Bożego Serca: „Spoglądając na Serce Jezusa, serce człowieka uczy się poznawać prawdziwy i jedyny sens własnego życia, (...) łączenia synowskiej miłości do

⁵⁸ Zob. E. ZIEMANN, *Cywilizacja miłości...*, dz. cyt., s. 98-99.

⁵⁹ Por. J. KOWALSKI, *Cywilizacja miłości*, dz. cyt., s. 138; J. WRÓBEL, *Życie od Boga i dla Boga*, w: T. Styczeń, J. Nagórny (red.), *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, Lublin 1999, s. 177-208.

⁶⁰ Zob. JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymka do Paray-le-Monial*, w: C. Drażek (red.), *Jan Paweł II – Serce otwarte dla każdego. Tajemnica Serca Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2004, s. 96-97.

Boga z miłością bliźniego. Tak oto – a jest to prawdziwe zadośćuczynienie, którego oczekuje Serce Zbawiciela – na ruinach nienawiści i przemocy będzie mogła powstać cywilizacja miłości Chrystusa”⁶¹.

Papież nawiązał też do kwestii cywilizacji miłości w czasie kanonizacji Klaudiusza de la Colombière’a – w kontekście prowadzenia nowej ewangelizacji: „Aby dziś prowadzić nową ewangelizację, trzeba uznać, że Serce Chrystusa jest sercem Kościoła. To on prowadzi drogą błogosławieństw serca czyste i spragnione sprawiedliwości. (...) Zażyłość z Sercem Jezusa sprawia, że serce człowieka otwiera się na cały świat”⁶².

Konieczność budowy cywilizacji miłości w Kościele i świecie w ramach nowej ewangelizacji papież uświadamiał zgromadzonym na zakończenie II Polskiego Synodu Plenarnego w katedrze św. Jana w Warszawie w uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa w 1999 roku. Kościół jest powołany do głoszenia nieskończonej miłosiernej miłości Boga, której obrazem jest Najświętsze Serce Jezusa, gdyż tylko miłość mająca swoje źródło w Jego Sercu jest zdolna przemienić serce człowieka, aby świat stał się bardziej ludzki i Boży przez cywilizację miłości⁶³. A w liście skierowanym do kard. Franciszka Macharskiego 22 czerwca 2000 roku z okazji ogólnopolskich uroczystości ku czci Serca Pana Jezusa w Krakowie papież Polak pisał: „Serce Chrystusa przebite na krzyżu (...) jest nieustannie otwarte dla ludzi. Z Bożego Serca (...) czerpiemy nieprzerwanie siłę do budowania w nas samych i w świecie cywilizacji prawdy i miłości. Podstawowym środowiskiem, gdzie rozwija się cywilizacja miłości, jest rodzina (...). Serce Boże daje moc i łaskę, aby stały się one Kościołem domowym, szkołą ofiarnej miłości, wiary i szacunku dla życia”⁶⁴.

Cywilizacja miłości opiera się na uznaniu powszechnego zwierzchnictwa Boga, będącego niewyczerpanym źródłem miłości. Akceptacja

⁶¹ Tamże, s. 101.

⁶² TENŻE, *Kanonizacja Klaudiusza la Colombière*, w: C. Drążek (red.), *Jan Paweł II – Serce otwarte dla każdego...*, dz. cyt., s. 132.

⁶³ Por. TENŻE, *Pielgrzymka do Polski*, w: C. Drążek (red.), *Jan Paweł II – Serce otwarte dla każdego...*, dz. cyt., s. 125-126.

⁶⁴ TENŻE, *Poświęcenie rodzin*, w: C. Drążek (red.), *Jan Paweł II – Serce otwarte dla każdego...*, dz. cyt., s. 170.

tej podstawowej prawdy wiary przyczynia się do budowy społeczeństwa godnego człowieka, zgodnie z wymogami prawa Bożego. Poznawanie zaś jej, zwłaszcza przez kontemplację oblicza Jezusa i Jego Serca, będącego źródłem prawdy, miłości i świętości, przemienia ludzkie serce. Zbawcza miłość Boga, ukazana głównie w przebitym Sercu Jezusa, pozwala człowiekowi poznać prawdę o sobie samym, własnej godności i przeznaczeniu: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Przeniknięte zaś cywilizacją miłości struktury społeczne, kulturalne, ekonomiczne i polityczne wpływają na integralny rozwój osoby ludzkiej, podkreślając znaczenie dobra wspólnego i pokoju. Ponadto cywilizacja miłości promuje wartość solidarności i sprawiedliwości w budowaniu relacji międzyludzkich bez względu na rasę, pochodzenie i wyznanie.

Zakończenie

Wieloaspektowe ujęcie zagadnienia *Boże Serce w misterium swojego otwarcia na współczesny świat* miało na celu przybliżenie istotnych elementów związanych z rzeczywistością Najświętszego Serca Jezusa. Konieczne było zaprezentowanie znaczenia słowa „serce” w Biblii, aby odkryć bogactwo jego symboliki w kontekście Serca Bożego jako przedmiotu kultu. Z kolei refleksja nad wcieleniem i odkupieniem Jezusa Chrystusa odsłaniała plan Bożej miłości zawarty w historii zbawienia człowieka. Pytanie o aktualność misterium Bożego Serca w swoim otwarciu na współczesność uzyskało odpowiedź w zagadnieniu idei społecznego królestwa Bożego Serca i jego realizacji w misji cywilizacji miłości, stanowiącej istotę nowej ewangelizacji.

Bibliografia

- Bernard C. A., *La spiritualità del cuore di Cristo culto-devozione-spiritualità*, w: *La spiritualità del cuore di Cristo*, Bologna 1990, s. 37-48.
- Bérulle P. de, *Œuvres complètes*, t. 7, Paris 1996.

- Bourgeois A., *L'expérience spirituelle du Père Dehon*, „Studia Dehoniana” 23, Roma 1990.
- Bourgeois A., *Le Père Dehon et „Le Règne du Cœur de Jésus 1889-1892”*, „Studia Dehoniana” 25/1, Roma 1990.
- Daniluk M., *Dehon Léon*, w: R. Łukaszyc (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, k. 1098-1099.
- Dehon L., *Koronki do Najświętszego Serca Jezusowego*, t. 1: *Wcielenie*, Kraków 2018.
- Dehon L., *Koronki do Najświętszego Serca Jezusowego*, t. 2: *Męka*, Kraków 2019.
- Dehon L., *Notes sur l'Histoire de ma Vie*, t. 2, Roma 1976.
- Dehon L., *Notes sur l'Histoire de ma Vie*, t. 3, Roma 1977.
- Dehon L., *Œuvres Sociales*, t. 1, Napoli–Andria 1978.
- Dehon L., *Œuvres Sociales*, t. 4, Andria 1985.
- Dehon L., *Œuvres Spirituelles*, t. 1, Andria 1982.
- Dehon L., *Œuvres Spirituelles*, t. 2, Andria 1983.
- Dehon L., *Œuvres Spirituelles*, t. 3, Andria 1983.
- Dehon L., *Œuvres Spirituelles*, t. 4, Andria 1984.
- Dehon L., *Œuvres Spirituelles*, t. 7, Andria 1985.
- Dorresteijn H., *Vita e personalità di Padre Dehon*, Bologna 1978.
- Falleur S., *Cahiers*, „Studia Dehoniana” 10, Roma 1979.
- Hojnowski J., *Słownik kultu Serca Jezusowego*, Kraków 2000.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Rzym 1979.
- Jan Paweł II, *Kanonizacja Klaudiusza la Colombière*, w: C. Drążek (red.), *Jan Paweł II – Serce otwarte dla każdego. Tajemnica Serca Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2004, s. 127-137.
- Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, Rzym 1994.
- Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, Rzym 1994.
- Jan Paweł II, *Pielgrzymka do Paray-le-Monial*, w: C. Drążek (red.), *Jan Paweł II – Serce otwarte dla każdego. Tajemnica Serca Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2004, s. 90-102.

- Jan Paweł II, *Pielgrzymka do Polski*, w: C. Drążek (red.), *Jan Paweł II – Serce otwarte dla każdego. Tajemnica Serca Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2004, s. 103-126.
- Jan Paweł II, *Poświęcenie rodzin*, w: C. Drążek (red.), *Jan Paweł II – Serce otwarte dla każdego. Tajemnica Serca Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2004, s. 170.
- Jóźwiak F., *Cierniem koronowanie*, w: R. Łukaszyk (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, k. 472.
- Kiejza A., *Serce*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, k. 6-7.
- Kowalski J., *Cywilizacja miłości*, w: *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, Radom 2014, s. 136-139.
- Kudasiewicz J., *Biczowanie Chrystusa*, w: R. Łukaszyk (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, k. 514-515.
- Ledure Y., *Il regno sociale del Sacro Cuore in Padre Dehon*, „Dehoniana” 74 (1988), s. 211-233.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Miłość*, w: X.-L. Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 484-492.
- Miłość*, w: A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1995, s. 737-739.
- Misiurek J., *Serce Jezusa*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, k. 7-11.
- Misiurek J., *Źródło życia i świętości. Polska teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Lublin 2014.
- Napora K., *Uwierzyli Pismu i Słowu. Lectio divina do wybranych fragmentów Ewangelii*, Kraków 2018.
- Palermo G., *Leone Dehon apostolo della riparazione*, Roma 1991.
- Pius XII, Encyklika *Haurietis aquas* o kulcie Najświętszego Serca Jezusowego, 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. 137-168.
- Poleszak L., *Serce Jezusa niezgłębione źródło miłości Boga*, Kraków 2007.

- Poleszak L., *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księżey Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, Kraków 2010.
- Pyc M., *Odkupienie*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, k. 312-314.
- Serce*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 871-874.
- Szlaga J., Wegner B., *Ecce Homo*, w: R. Łukaszyk (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, k. 640-641.
- Tessarolo A., *Limpegno sociale di Padre Dehon e la sua spiritualità*, „Dehonia-na” 78 (1990), s. 147-158.
- Tessarolo A., *Teologia Serca Jezusowego*, tłum. Z. Morawiec, Kraków 1997.
- Wójcik E., *Odkupienie*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, k. 308-309.
- Wróbel J., *Życie od Boga i dla Boga*, w: T. Styczeń, J. Nagórny (red.), *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, Lublin 1999, s. 177-208.
- Zarzycki S. T., *Serce*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, s. 808-809.
- Zieliński J., *Serce Jezusa. Początek i przeznaczenie człowieka*, Kraków 2014.
- Ziemann E., *Być kapłanem Serca Jezusowego. Duchowość kapłańska o. Leona Jana Dehona (1843-1925)*, Kraków 2006.
- Ziemann E., *Cywilizacja miłości i prawdy w nauczaniu papieży Pawła VI i Jana Pawła II*, „Symposium” 1(28) (2015), s. 93-96.
- Ziemann E., *Kult Najświętszego Serca Jezusa w Polsce w perspektywie 250. rocznicy ustanowienia święta*, w: J. Królikowski, J. Wełna (red.), *Odnowić pamięć o miłości Bożej. Materiały z sympozjum naukowego poświęconego kultowi Serca Jezusowego*, Kraków 2014, s. 7-48.
- Ziemann E., *Małgorzata Maria Alacoque*, w: E. Ziemann (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, k. 1019-1021.
- Ziemann E., *Misterium*, w: E. Ziemann (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, k. 1264.
- Ziemann E., *Serce Jezusa*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, k. 11-27.

Ks. Eugeniusz Ziemann – sercanin, doktor teologii, wykładowca teologii duchowości sercańskiej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach; członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości i Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

ks. Dawid Galanciak

Łasin

ORCID: 0000-0002-0113-2756; e-mail: dawidgal@op.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.011.13724>

KULT ŚW. JÓZEFA NA PODSTAWIE WSPÓŁCZESNYCH MODLITEWNIKÓW

THE CULT OF. ST. JOSEPH BASED ON CONTEMPORARY PRAYER BOOKS

Abstrakt

Trwający w Kościele Rok św. Józefa jest okazją do spojrzenia na kult tego świętego przez pryzmat dostępnych modlitewników. Począwszy od zarysu historii kultu, w artykule ukazano różnorodność jego form. Omówiono następujące rodzaje modlitw ku czci św. Józefa: litanie, nowenny, szkaplerz, płaszcz, cześć nieustająca, miesiąc ku czci św. Józefa, telegram, różaniec i koronkę, godzinki, akty i oddania, pieśni, akatyst, a także inne modlitwy oraz nabożeństwa: siedmiu boleści i radości, septennę (siedem kolejnych śród), siedmiu niedziel, do Przczystego Serca (pięciu pierwszych śród miesiąca), do opieki. Artykuł stanowi zachętę do osobistego praktykowania nabożeństwa do św. Józefa dostosowanego do indywidualnych potrzeb wierzących.

Słowa kluczowe: św. Józef, nabożeństwa do św. Józefa, modlitewnik do św. Józefa

Abstract

The ongoing year of St. Joseph is a great opportunity to have a look at the cult of the Saint in the light of the available prayer books. The article presents the diversity of the cult and discusses various forms of the worship since its beginning. It analyses prayers to St. Joseph such as: the litany, the novena prayer, the Rosary, the Oath, the Morning prayers, the Scapular prayer, the Akathist and other prayers, services and songs in honour of St. Joseph. The aim of the article is to encourage Christians to adapt the cult of St. Joseph to their individual needs.

Keywords: St. Joseph, worship of St. Joseph, prayers to St. Joseph

Wstęp

Papież Franciszek w liście apostolskim na rozpoczęcie roku św. Józefa zauważa, że „wszyscy mogą znaleźć w św. Józefie, mężu, który przechodzi niezauważony, człowieku codziennej obecności, dyskretnej i ukrytej, orędownika, pomocnika i przewodnika w chwilach trudnych”¹. To papieskie wyznanie stanowi niejako zaproszenie do ożywienia kultu św. Józefa, a zarazem skłania do przedstawienia różnorodności istniejących aktualnie form modlitwy do tego świętego, co jest celem niniejszego artykułu. Należy zauważyć, że choć sam kult św. Józefa posiada wielowiekową tradycję, wymaga on nieustannego ożywiania i gorliwego praktykowania we współczesnym świecie. Stąd zachęta Penitencjarii Apostolskiej: „Niech wszyscy wierni, poprzez modlitwy i dobre czyny, z pomocą Świętego Józefa, Opiekuna Świętej Rodziny z Nazaretu, starają się uzyskać pociechę i ulgę w ciężkich ludzkich utrapieniach, które dręczą współczesny świat”². Warto zatem zwrócić się o pomoc do św. Józefa w różnych sprawach Kościoła i osobistych, w czym może pomóc zestawienie form kultu

¹ FRANCISZEK, List apostolski *Patris corde* z okazji 150. rocznicy ogłoszenia Świętego Józefa patronem Kościoła powszechnego, <https://drive.google.com/file/d/18q1s43uX3K-nRRVu5ZbMtwK84XLvoOxo/view> (odczyt z dn. 09.12.2020 r.).

² PENITENCJARIA APOSTOLSKA, *Dekret*, <https://episkopat.pl/penitencjaria-apostolska-oglosila-odpusty-zwiazane-z-rokiem-sw-jozefa/> (odczyt z dn. 09.12.2020 r.).

dokonane w tym artykule na podstawie dostępnych modlitewników. Zachętą niech też będą słowa św. Faustyny: „Święty Józef zażądał, abym miała do niego nieustanne nabożeństwo. Sam mi powiedział, abym odmawiała codziennie trzy pacierze i raz *Pomnij*. Patrzył z wielką życzliwością i dał mi poznać, jak bardzo jest za tym dziełem, obiecał mi swą szczególniejszą pomoc i opiekę. Codziennie odmawiam te żądane modlitwy i czuję Jego szczególną opiekę”³.

Zarys kultu św. Józefa

Kościół pierwszych wieków nie wykazywał szczególnego zainteresowania osobą św. Józefa, choć wspominają o nim w swoim nauczaniu ojcowie Kościoła: św. Augustyn (354-430) i św. Beda Czcigodny (673-735). W późniejszym czasie zainteresowanie takie wykażą: Robanus Maurus z Fuldy (780-856), św. Bernard z Clairvaux (1090-1153), Jan Gerson (1363-1429) – autor schematu oficjum liturgicznego *Zaślubiny Matki Najświętszej*, Izydor de Isolani w 1522 roku w dziele *Suma przywilejów św. Józefa*. Od XVII wieku w Polsce św. Józef zostaje wybrany jako patron coraz większej liczby budowli sakralnych, parafii i diecezji oraz bractw i instytucji, choć w drugiej połowie XV wieku wymieniany jest jako współpatron niewielkiej kaplicy szpitalnej we Wrocławiu. W Polsce kościoły poświęcone św. Józefowi pochodzą z czasów nowożytnych, chociaż należy wspomnieć o kulcie św. Józefa istniejącym w klasztorach karmelitańskich, dominikańskich czy franciszkańskich. Najstarszym i prawdopodobnie jednym z pierwszych kościołów dedykowanych św. Józefowi jest karmelitański kościół konsekrowany w 1621 roku. Obecnie w Polsce istnieje ponad 360 parafii, których patronem jest św. Józef⁴. Kult św. Józefa potwierdzają wzmianki zawarte w *Kazaniach gnieźnieńskich* (XIV/XV wiek), *Rozmyślaniach przemyskich* (XV wiek) czy modlitwy z *Modlitewnika św. Wacława* (XV wiek) oraz niektóre kolędy z XVIII i XIX wieku.

³ F. KOWALSKA, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1996, s. 329.

⁴ W. ROZYNKOWSKI, *Z dziejów kultu św. Józefa*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 4 (2005), s. 111-113.

Najstarsze polskie modlitwy ku czci św. Józefa pochodzą z benedykcyjnego wawelskiego (XI/XII wiek). Pojawiają się także w XIV-wiecznych brewiarzach duchowieństwa krakowskiego, a od XVI wieku w formularzach mszalnych i oficjach brewiarzowych. Należy wspomnieć również o szerzącym się od XVII wieku kulcie św. Józefa w kaliskim sanktuarium⁵. Wraz ze wzrostem zainteresowania św. Józefem i budownictwem sakralnym oraz jego patronatem rozwijały się modlitwy i pieśni ku jego czci. W ogłoszonym przez papieża Franciszka roku, któremu patronuje św. Józef, należy sięgnąć do skarbcza modlitwy Kościoła, w którym znajduje się różnorodność form kultu tego przemożnego orędownika.

Litanie do św. Józefa

Litania ku czci św. Józefa w praktykowanej dziś formie została zatwierdzona przez papieża Piusa X w 1909 roku. Sama forma modlitwy litanijno-błagalnej pojawia się na Wschodzie chrześcijańskim już w IV wieku, zaś na Zachodzie wraz z końcem V wieku. Pierwotną wersją była *Litania do Chrystusa Pana*, która do Mszy Świętej weszła w formie ułożonej przez papieża Gelazego jako tzw. *deprecatio Gelasi*. Z czasem do tak rozumianej litanii dodawano w średniowieczu wezwania do różnych świętych, ostatecznie tworząc *Litanie do wszystkich świętych*. Na jej wzór zaczęły powstawać litanie do różnych świętych dla nabożeństw ludowych. Wśród nich najstarszą była ta do Matki Bożej. Istniała też *Litania do św. Józefa* w różnych wersjach – pojawiła się na Zachodzie w XVI wieku, a w Polsce znana była od połowy XVII wieku. W modlitewnikach zamieszczano wówczas takie modlitwy: *Litania o siedmiorakim wylaniu Krwi Przenajświętszej y Ranach Przenajświętszych Pana Jezusa, którego Jozef S. wypiastrwał*, *Litania o Oblubienicy Jozefa S.*, *Litania do Jozefa S. z Oycow S.S. Kościoła Bożego*, *Litania do krewnych Jezusa, Maryey y Jozefa S.*, *Litania o S. Jozefie z Pisma S.*, *Litania o S. Jozefie*,

⁵ Por. S. GARNCZARSKI, „*Nowenna ku czci świętego Józefa w pieśniach wraz z Litanją na chór 2-głosowy*” autorstwa ks. Franciszka Walczyńskiego, „*Seminare. Poszukiwania Naukowe*” 33 (2013), s. 371.

Litania do S. Józefa. W XIX wieku liczba litanii ku czci św. Józefa zmalała i ostatecznie znalazła swój wyraz w jednej oficjalnej wersji z 1909 roku⁶. Należy jednak wspomnieć, że wobec tej wersji pojawiają się aktualnie uwagi krytyczne wskazujące na to, że albo do istniejącego tekstu należy dołożyć nowe wezwania jako konieczne uzupełnienie wynikające z wymogów aktualnych czasów, albo należy ułożyć nową wersję dostosowaną do współczesnej józefologii i kultu św. Józefa w Kościele. Konsekwencją dyskusji teologicznej wokół *Litanii do św. Józefa* jest propozycja nowego tekstu, który dziś z perspektywy czasu od chwili jego zaproponowania i z uwzględnieniem kontekstu historycznego należałoby uzupełnić o kolejne nowe wezwania⁷.

Na Podlasiu w Parafii Matki Bożej Częstochowskiej w miejscowości Stare Szpaki św. Józef otaczany jest szczególnym kultem. Tam też śpiewana jest modlitwa *Litania do św. Józefa śpiewana w Szpakach*⁸.

W modlitewniku *Opiekun i przewodnik. Modlitwa ze św. Józefem Oblubieńcem NMP* z 2009 roku opracowanym przez Barbarę Ksit znajdziemy kolejną – inną niż wspomniane wyżej – *Litanię do świętego Józefa*⁹ oraz modlitwę zatytułowaną *Litania w nieszczęściu*¹⁰, tzw. „*Krótką*” *litania do świętego Józefa*. Można także modlić się tekstem *Litanii do Przczystego Serca Świętego Józefa*¹¹. Należy również zaznaczyć, że tekst litanii zatwierdzony przez papieża Piusa X jest innym tekstem niż ten, który jest dostępny w modlitewnikach oraz jest znany i odmawiany aktualnie przez wiernych jako *Litania do św. Józefa*. W modlitewniku *Święty Józefie, ratuj Kościół i nas* znajdziemy kolejne teksty litanii:

⁶ Przekład poprawny *Litanii do św. Józefa*, w: S. Kęszka (red.), *Święty Józef – patron diecezji, miasta i jego kaliskie sanktuarium*, Kalisz 2009, s. 126-128.

⁷ Por. T. SINKA, *Litania do św. Józefa: historia i propozycje*, „*Studia Józefologiczne*” 1 (1989), s. 83-87.

⁸ *Litania do św. Józefa śpiewana w Szpakach*, w: S. M. Kałdon, *Nabożeństwo do św. Józefa. Modlitwy o dobrą żonę i dobrego męża*, Kraków 2001, s. 139-141.

⁹ *Litania do świętego Józefa*, w: B. Ksit (oprac.), *Opiekun i przewodnik. Modlitwa ze św. Józefem Oblubieńcem NMP*, Poznań 2009, s. 36-39.

¹⁰ *Litania w nieszczęściu*, w: B. Ksit (oprac.), *Opiekun i przewodnik...*, dz. cyt., s. 40.

¹¹ *Litania do Przczystego Serca Świętego Józefa*, w: L. Smoliński, *Powiernik tajemnicy Boga. Modlitewnik do św. Józefa*, Kraków 2016, s. 50-53.

*Litania do świętego Józefa II*¹², *Litania do świętego Józefa III*¹³, *Litania do świętego Józefa* (ks. Antoniewiczza)¹⁴, *Litania do ojcowskiej opieki świętego Józefa*¹⁵.

Nowenna ku czci św. Józefa

Nowenna to nabożeństwo, które jest przejawem pobożności ludowej, polegające na wzmożonym zwracaniu się do Boga przez kolejne dziewięć dni, miesięcy czy lat. Jej celem jest uproszenie łaski bądź przygotowanie do święta lub wydarzenia. Najstarszą znaną nowenną jest nabożeństwo przygotowujące do świąt Bożego Narodzenia, o czym wspomina Sobór Toledański w 694 roku. Popularność nowenn przypada na XVII wiek. Od XVIII wieku znana jest *Nowenna za zmarłych*, a od 1922 roku *Nowenna do Matki Bożej Nieustającej Pomocy*. Według Stanisława Garnczarskiego, *Nowenna do św. Józefa* cieszy się dużą popularnością, a ze względu na to, że ta forma modlitwy jest przejawem pobożności ludowej, istnieje wiele jej odmian. Z pewnością można wymienić wiele tytułów, jakimi określają one św. Józefa: Oblubieniec Najświętszej Rodzicielki, obrońca Rodziny, opiekun Kościoła Świętego, opiekun i żywiciel Syna Bożego, podpora rodzin, pociecha cierpiących, przychodzący z pomocą umierającym, dobry patron, wzór pracujących, przykład życia ubogiego, wzór posłuszeństwa, pobożny, ufny, cierpliwy, pokorny i inne¹⁶. *Nowenna do św. Józefa* jest skuteczną modlitwą w okresach cierpienia, choroby, udręki, rozpadu życia moralnego, problemów rodzinnych i małżeńskich, kryzysów czy braku pracy. Wyprasza oświecenie w trudnych wyborach,

¹² *Litania do świętego Józefa II*, w: J. Błażusiak (oprac.), *Święty Józefie, ratuj Kościół i nas*, Sandomierz 2019, s. 59-62.

¹³ *Litania do świętego Józefa III*, w: J. Błażusiak (oprac.), *Święty Józefie...*, dz. cyt., s. 62-66.

¹⁴ *Litania do świętego Józefa* (ks. Antoniewiczza), w: J. Błażusiak (oprac.), *Święty Józefie...*, dz. cyt., s. 73-75.

¹⁵ *Litania do ojcowskiej opieki świętego Józefa*, w: J. Błażusiak (oprac.), *Święty Józefie...*, dz. cyt., s. 76-81.

¹⁶ Por. S. GARNCZARSKI, „*Nowenna ku czci świętego Józefa w pieśniach wraz z Litanją na chór 2-głosowy*”..., dz. cyt., s. 369-373.

uzdrowienie, pocieszenie i pomoc w trudnościach, a jednocześnie jest doskonałym dziękczynieniem Bogu za otrzymane łaski¹⁷.

W 1993 roku w Krakowie została wydana *Nowenna do św. Józefa łaskami słynącego w kościele Sióstr Bernardynek w Krakowie*. Broszurka poza dziewięciodniową nowenną i tekstem litanii zawiera informacje dotyczące kościoła św. Józefa i klasztoru Sióstr Bernardynek w Krakowie: rys historyczny, dzieje budynków klasztornych, opis życia klasztornego i kultu św. Józefa oraz tekst pieśni do św. Józefa *Szczęśliwy, kto sobie patrona*. Ponad 60 lat wcześniej w 1930 roku w Tarnowie ukazało się dzieło autorstwa ks. Franciszka Walczyńskiego zatytułowane *Nowenna ku czci świętego Józefa w pieśniach wraz z Litanją na chór 2-głosowy*. Składa się ono jednak wyłącznie z pieśni i litanii ku czci św. Józefa, a nie jak sugeruje tytuł dzieła z modlitw odmawianych w czasie nowenny. Można jednak domniemywać, że autor założył, iż pieśni te miałyby rozpoczynać każdego dnia nowennę lub staną się jej specyficzną formą¹⁸. Wydawnictwo Flos Carmeli wydało w 2017 roku *Modlitewnik do św. Józefa*, w którym znajdują się dwie wersje nowenny do tego świętego: *Nowenna do św. Józefa (1)*¹⁹ i *Nowenna do św. Józefa (2)*²⁰ oraz dwie nowenny zatytułowane: *Nowenna do św. Józefa ze św. Teresą od Jezusa*²¹ i *Nowenna do św. Józefa ze św. Janem Pawłem II*²². Nowenny do św. Józefa ze świętymi oparte są na rozważaniach św. Teresy i fragmentach adhortacji apostołskiej *Redemptoris Custos*. Znane są również *Nowenna przed uroczystością św. Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny* odmawiana w dniach od 10 do

¹⁷ Por. *Nowenna do św. Józefa*, w: T. Stramare, G. Brioschi, *Płaszcz świętego Józefa. Modlitwy na trudne dni*, Kraków 2020, s. 26.

¹⁸ Por. S. GARNCZARSKI, „*Nowenna ku czci świętego Józefa w pieśniach wraz z Litanją na chór 2-głosowy*”..., dz. cyt., s. 374.

¹⁹ *Nowenna do św. Józefa (1)*, w: B. Ksit, A. Maksymiuk, S. Plewa (oprac.), *Modlitewnik do św. Józefa. Nabożeństwa, modlitwy, nowenny, litanie, pieśni*, Poznań 2017, s. 7-20.

²⁰ *Nowenna do św. Józefa (2)*, w: B. Ksit, A. Maksymiuk, S. Plewa (oprac.), *Modlitewnik do św. Józefa...*, dz. cyt., s. 21-32.

²¹ *Nowenna do św. Józefa ze św. Teresą od Jezusa*, w: B. Ksit, A. Maksymiuk, S. Plewa (oprac.), *Modlitewnik do św. Józefa...*, dz. cyt., s. 33-44.

²² *Nowenna do św. Józefa ze św. Janem Pawłem II*, w: B. Ksit, A. Maksymiuk, S. Plewa (oprac.), *Modlitewnik do św. Józefa...*, dz. cyt., s. 45-72.

18 marca²³, *Nowenna błagalna do św. Józefa w różnych potrzebach*, czyli modlitwa odmawiana w połączeniu z *Litaniami do św. Józefa* przez dziewięć kolejnych dni²⁴ (inna wersja to *Nowenna do św. Józefa w różnych potrzebach* – odmawia się tu modlitwę, hymn oraz wezwanie przez dziewięć dni²⁵), *Nowenna do św. Józefa* zamieszczona w *Agendzie liturgicznej Diecezji Tarnowskiej*²⁶ oraz *Nowenna do św. Józefa przed uroczystością 19 marca*²⁷ czy przypadająca na dni od 11 do 19 marca *Nowenna do Przczystego Serca Józefa przed uroczystością św. Józefa Oblubieńca NMP*²⁸. Jeszcze inną wersję modlitwy zatytułowaną *Nowenna do św. Józefa*, którą odmawiają mnisi i mniszki św. Józefa, znajdujemy w *Modlitewniku czcicieli św. Józefa*²⁹, a także w modlitewnikach: *Płaszcz świętego Józefa. Modlitwy na trudne dni*³⁰ i *Nabożeństwo do świętego Józefa. Nowenna – koronka strapionych – modlitwy*³¹. Znana jest również *Krótką nowenna do św. Józefa odmawiana przez dziewięć kolejnych dni dla uproszenia ważnej łaski*³² oraz *Nowenna o uproszenie potomstwa*³³ za wstawiennictwem św. Józefa.

²³ *Nowenna przed uroczystością św. Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny*, w: B. M. Hanusiak, *Modlitewnik do św. Józefa*, Kraków 2020, s. 41-63.

²⁴ *Nowenna błagalna do św. Józefa w różnych potrzebach*, w: B. M. Hanusiak, *Modlitewnik...*, dz. cyt., s. 64.

²⁵ *Nowenna do św. Józefa w różnych potrzebach* w: B. M. Hanusiak (red.), *Modlitewnik czcicieli św. Józefa*, Kraków 2017, s. 51-53.

²⁶ *Nowenna do św. Józefa*, w: B. Margański, R. Biel (red.), *Agenda liturgiczna Diecezji Tarnowskiej*, Tarnów 2004, s. 187-189.

²⁷ *Nowenna do św. Józefa przed uroczystością 19 marca*, w: L. Smoliński, *Powiernik...*, dz. cyt., s. 108-113.

²⁸ *Nowenna do Przczystego Serca Józefa przed uroczystością św. Józefa Oblubieńca NMP*, w: B. M. Hanusiak (red.), *Modlitewnik...*, dz. cyt., s. 41-50.

²⁹ *Nowenna do św. Józefa*, w: B. M. Hanusiak, *Modlitewnik czcicieli św. Józefa*, Kraków 2013, s. 44-61.

³⁰ *Nowenna do św. Józefa*, w: T. Stramare, G. Brioschi, *Płaszcz...*, dz. cyt., s. 27-45.

³¹ *Nowenna do św. Józefa*, w: E. Osiecki (oprac.), *Nabożeństwo do świętego Józefa. Nowenna – koronka strapionych – modlitwy*, Warszawa 2009, s. 9-37.

³² *Krótką nowenna do św. Józefa odmawiana przez dziewięć kolejnych dni dla uproszenia ważnej łaski*, w: S. M. Kałdon, *Nabożeństwo...*, dz. cyt., s. 172-173.

³³ *Nowenna o uproszenie potomstwa*, w: M. Michalak (red.), *Święty Józef, Częstochowa* 2017, s. 42-51.

W dniu 2 lipca 2020 roku miał mieć miejsce uroczysty *Akt zawierzenia narodu polskiego i Kościoła w Polsce św. Józefowi*, jednak ze względu na trwającą epidemię koronawirusa został przełożony na późniejszy czas. Wydarzenie to miało być poprzedzone *Nowenną do św. Józefa*. Struktura tej nowenny jest następująca: pieśń *Dobrze złączone Imiona one* (lub inna), znak krzyża, rozważanie, modlitwa, prośby, *Modlitwa do Królowej Polski*, modlitwa papieża Leona XIII, pieśń *Święty Józefie, patronie nasz*, *Litania do św. Józefa*, pieśń do św. Józefa (dowolna)³⁴.

Szkaplerz św. Józefa

Szkaplerz stanowi wierzchni element habitu w niektórych zakonach w postaci płatów materiału, okrywający piersi i plecy. Nie należy ograniczać jego rozumienia tylko do tego wymiaru, może być bowiem noszony również przez wiernych świeckich. Szkaplerz dla świeckich jest niejako zminimalizowanym habitem. Składa się wówczas z dwóch dowolnych wymiarów prostokątnych wycinków brązowego sukna wełnianego połączonych dwoma tasiemkami. Zwykle na obu płatkach umieszczony jest wizerunek lub symbol Pana Jezusa i Matki Bożej Szkaplerznej, a także wizerunki świętych³⁵. Nosząc szkaplerz, wierny wyraża cześć dla świętego jako patrona Kościoła powszechnego, pragnie go naśladować w jego pokorze, sprawiedliwości i czystości, chce uprosić za przyczyną św. Józefa ducha chrześcijańskiego wyrażającego się w bojaźni Bożej i wiernym wypełnianiu obowiązków stanu, wzywa opieki świętego dla ojca świętego, Kościoła powszechnego oraz siebie w życiu, a zwłaszcza w chwili śmierci³⁶.

³⁴ RADIO MARYJA, 23 czerwca rozpocznie się *Nowenna do świętego Józefa przed zawierzeniem narodu polskiego i Kościoła w Polsce św. Józefowi*, <https://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/23-czerwca-rozpocznie-sie-nowenna-do-swietego-jozefa-przed-zawierzeniem-narodu-polskiego-i-kościola-w-polsce-sw-jozefowi/> (odczyt z dn. 30.12.2020 r.).

³⁵ *Wygląd i symbolika szkaplerza karmelitańskiego*, http://szkaplerz.pl/szata/index.php?go=szkaplerz_symbolika (odczyt z dn. 20.01.2021 r.).

³⁶ Por. *Szkaplerz św. Józefa*, <https://www.swietyjozef.kalisz.pl/SzkaplerzSwJozefa/> (odczyt z dn. 20.01.2021 r.).

Płaszcz św. Józefa

Święty Płaszcz to nabożeństwo dla uczczenia św. Józefa oraz okrycia się płaszczem jego opieki. Polega na odmawianiu stosownych modlitw przez 30 kolejnych dni jako wspomnienie 30 lat, które św. Józef spędził z Jezusem³⁷.

Cześć nieustająca św. Józefa

Nabożeństwo czci św. Józefa polega na oddawaniu czci świętemu przez spełnianie ćwiczeń duchowych przez cały rok. W zależności od ilości osób modlących się, albo przez cały rok każdego dnia inna osoba podejmuje modlitwę, albo przez cały rok danego dnia każdego miesiąca czyni to ta sama osoba. Do praktyk duchowych, które z prostotą w tej formie kultu należy podjąć, zaliczamy:

- spowiedź i Komunię Świętą lub akt skruchy i komunię duchową,
- pobożne słuchanie Mszy Świętej na pamiątkę ofiarowania Dzieciątka Jezus w świątyni,
- rozmyślanie przez kwadrans nad cierpieniami św. Józefa,
- trwanie przez cały dzień w zjednoczeniu ze św. Józefem i częste zwracanie myśli ku niemu,
- zadanie sobie umartwienia lub spełnienie uczynku miłosiernego,
- odmówienie siedem razy *Ojcze nasz*, *Zdrowaś Maryjo* i *Chwała Ojcu* dla uczczenia boleści i radości św. Józefa,
- nawiedzenie w tym dniu Najświętszego Sakramentu i ofiarowanie swego serca św. Józefowi³⁸.

Nabożeństwo do siedmiu boleści i radości św. Józefa

Początki *Nabożeństwa do siedmiu boleści i radości św. Józefa* związane są z bratem Janem z Fano (1496-1539), który twierdził, że sam święty

³⁷ Por. *Święty Płaszcz*, w: T. Stramare, G. Brioschi, *Płaszcz...*, dz. cyt., s. 51-73.

³⁸ Por. *Cześć nieustająca św. Józefa*, w: S. M. Kaldon, *Nabożeństwo...*, dz. cyt., s. 181-182.

jest jego autorem. Święty Józef uratował przed zatonięciem dwóch braci, którym przyobiecał, że każdy, kto codziennie przez cały rok będzie odmawiał po siedem razy modlitwę *Ojcze nasz* i *Zdrowaś Maryjo*, rozważając siedem jego boleści, których doświadczył na świecie, otrzyma od Boga każdą łaskę, która jest zgodna z jego duchowym dobrem. Święty Józef wskazał, jakie to były boleści, a z czasem dołączono do nich również radości³⁹.

Septenna – nabożeństwo siedmiu kolejnych śród

Zwyczaj oddawania czci św. Józefowi przez poświęcenie każdej środy na jego kult pochodzi z końca XVII wieku. Do tego zwyczaju nawiązuje niektóre nabożeństwa, wśród których jest nabożeństwo siedmiu śród na cześć św. Józefa, tzw. septenna. Cześć ta wyraża się wówczas w inwokacjach wypowiedzianych przez wiernych, w odmawianej codziennie formule modlitwy ułożonej przez papieża Leona XIII: *Do ciebie, święty Józefie*⁴⁰. Modlitwę tę odmawia się przez siedem dni lub siedem śród. Znane są dwie wersje septenny⁴¹.

Marzec – miesiąc poświęcony św. Józefowi

W XIX wieku poświęcono św. Józefowi cały miesiąc marzec, tzw. „nabożeństwo marcowe”. Zapoczątkowane zostało w Rzymie w 1810 roku, a rozpowszechniało się w Kościele za sprawą papieża Piusa IX⁴². Drukarnia A. Kozińskiego z Krakowa wydała w 1906 roku książeczkę zatytuło-

³⁹ Por. *Boleści i radości św. Józefa*, w: T. Stramare, G. Brioschi, *Plaszcz...*, dz. cyt., s. 79-99.

⁴⁰ Por. S. GARNCZARSKI, „*Nowenna ku czci świętego Józefa w pieśniach wraz z Litanją na chór 2-głosowy*”..., dz. cyt., s. 373.

⁴¹ Por. *Septenna ku czci siedmiu radości i siedmiu boleści świętego Józefa (I)*, *Septenna ku czci siedmiu radości i siedmiu boleści świętego Józefa (II)*, w: S. M. Kaldon, *Nabożeństwo...*, dz. cyt., s. 173-180.

⁴² Por. *Historia nabożeństw do św. Józefa*, <https://www.swietyjosef.kalisz.pl/BibliotekaSwJozefa/167.html> (odczyt z dn. 23.02.2021 r.).

waną *Miesiąc marzec z przykładami poświęcony czci św. Józefa* autorstwa ks. Waleriana Mrowińskiego. Składa się ona z przeznaczonych na każdy dzień rozważań i przykładów oraz nabożeństwa do św. Józefa. Rozważania zostały podzielone na trzy części:

I – Chwała św. Józefa,

II – Cnoty św. Józefa,

III – Opieka św. Józefa – w tej części święty przedstawiony został jako patron: młodzieży, ubogich rzemieślników, podróżujących, wdów i sierot, doświadczony patron w pokusach.

Istotną formą uczczenia św. Józefa jest 30-dniowe nabożeństwo do św. Józefa⁴³. Składa się ono z rozważań na każdy dzień oraz modlitwy na ich zakończenie i modlitwy zawierzenia rodzin św. Józefowi. Nabożeństwo nie jest przypisane do konkretnego czasu odmawiania. Warto również wspomnieć o dostępnej w księgarniach książce *Józef. Człowiek, który prowadzi do Boga. 31 rozważań i modlitw*, której autorami są Olin-to Crespi i Fausto Negri, będącej pomocą w rozwoju kultu św. Józefa⁴⁴.

Nabożeństwo do opieki św. Józefa

Nabożeństwo do opieki św. Józefa ma na celu uproszenie dla siebie opieki świętego i oddanie mu szczególnej czci. Odprawiane jest przez 30 kolejnych dni na pamiątkę 30 lat, które św. Józef przeżył w towarzystwie Jezusa. Dla skuteczności tej formy modlitwy zaleca się spełnienie dobrego uczynku lub podjęcie wyrzeczenia oraz odmawianie modlitwy w intencji dusz czyścicowych i modlitwy przypisanej do tego nabożeństwa⁴⁵.

⁴³ 30-dniowe nabożeństwo do św. Józefa, w: B. Ksyt, A. Maksymiuk, S. Plewa (oprac.), *Modlitewnik do św. Józefa...*, dz. cyt., s. 105-145.

⁴⁴ Por. O. CRESPI, F. NEGRI, *Józef. Człowiek, który prowadzi do Boga. 31 rozważań i modlitw*, Częstochowa 2017.

⁴⁵ Por. *Nabożeństwo do świętego Józefa*, w: L. Smoliński, *Powiernik...*, dz. cyt., s. 75-78. Zob. *Nabożeństwo do Opieki św. Józefa*, <https://bernardynki.com/nabozenstwo-do-opieki-sw-jozefa/> (odczyt z dn. 23.02.2021 r.).

Telegram do św. Józefa

Nabożeństwo zwane *Telegramem do św. Józefa* jest triduum odprawianym w jednym dniu w celu wyblągania szybkiego ratunku. Odpowiednie modlitwy odmawia się trzykrotnie w ciągu dnia: rano, w południe i wieczorem lub w trzech następujących po sobie godzinach. Praktykuje się tę modlitwę, wówczas gdy sprawa jest niecierpiąca zwłoki⁴⁶.

Nabożeństwo siedmiu niedziel św. Józefa

Nabożeństwo siedmiu niedziel św. Józefa⁴⁷ według tradycji Kościoła poprzedza uroczystość św. Józefa. Praktykowane jest przez siedem niedziel, podczas których wspomina się boleści i radości, jakimi naznaczone było życie św. Józefa. Można je przeżywać indywidualnie lub w rodzinie, w parafii czy też we wspólnocie modlitewnej.

Nabożeństwo do Przewidywanego Serca św. Józefa – pięciu pierwszych śród miesiąca

Pierwsze świadectwa kultu serca św. Józefa pojawiają się w XVII wieku – na fresku z 1617 roku w kaplicy Sióstr Karmelitanek w Pontoise we Francji widnieje napis: *In corde Ioseph invenietis me* („W sercu Józefa odnajdziecie mnie”). Maryja i św. Józef są zawsze razem z Jezusem. Wśród propagatorów tego kultu był św. Jan Eudes (1601-1680), który wskazał, że nabożeństwo to wiąże się bezpośrednio z kultem Najświętszego Serca Pana Jezusa i Niepokalanego Serca Maryi. W Polsce od 1995 roku nabożeństwo to szerzy Wspólnota św. Józefa. Jego istotą jest Komunia Święta wynagradzająca przez pięć pierwszych śród miesiąca oraz rozważanie i modlitwa w jedności Trzech Serc: Jezusa, Maryi i św. Józefa. To nabo-

⁴⁶ Por. *Telegram do św. Józefa w nagłej potrzebie*, w: S. M. Kałdon, *Nabożeństwo...*, dz. cyt., s. 229-230.

⁴⁷ *7 niedziel św. Józefa*, <https://opusdei.org/pl-pl/article/7-niedziel-sw-jozefa/> (odczyt z dn. 22.02.2021 r.).

żeństwo jest dopełnieniem ostatniej wizji fatimskiej z 13 października 1917 roku, w której św. Józef z Dzieciątkiem Jezus ukazał się w obecności Maryi i trzykrotnie błogosławił światu, oraz późniejszych objawień s. Łucji w Pontevedra, gdzie została ona pouczona o nabożeństwie pierwszych sobót miesiąca. Nabożeństwo odprawiane jest w pierwsze środy miesiąca i nawiązuje do nabożeństwa pierwszych sobót wynagradzających Niepokalanemu Sercu Maryi, przeżywanych w łączności ze św. Józefem. Składa się z następujących elementów:

- spowiedzi i Komunii Świętej wynagradzającej Niepokalanemu Sercu Maryi,
- rozważań na poszczególne pierwsze środy miesiąca,
- *Litanii do św. Józefa*,
- wybranych modlitw do św. Józefa,
- wzbudzenia intencji na zakończenie nabożeństwa⁴⁸.

Różaniec i koronka do św. Józefa

Wśród nabożeństw i modlitw do św. Józefa znajdują się także różaniec i koronka ku jego czci. Sanktuarium św. Józefa w Kaliszu proponuje modlitwę na zwykłym różańcu nazywaną *Koronką na cześć św. Józefa*⁴⁹. Inne dwie wersje koronki to *Koronka do św. Józefa*, którą znajdziemy w modlitewniku z 2001 roku *Nabożeństwo do św. Józefa. Modlitwy o dobrą żonę i dobrego męża* autorstwa o. Stanisława Marii Kałdona OP⁵⁰, oraz *Koronka do Przeczystego Serca św. Józefa*⁵¹. W modlitewniku *Święty Józefie, ratuj Kościół i nas* zamieszczono cztery wersje modlitwy zatytułowanej *Koronka na cześć świętego Józefa (II), (III)*,

⁴⁸ *Nabożeństwo do Przeczystego Serca św. Józefa*, <http://wspolnotajozefa.pl/duchowosc/nabozenstwo-do-przeczystego-serca-sw-jozefa/> (odczyt z dn. 23.02.2021 r.).

⁴⁹ *Koronka na cześć św. Józefa*, <https://www.swietyjozef.kalisz.pl/Modlitwy/4.html> (odczyt z dn. 30.01.2021).

⁵⁰ *Koronka do św. Józefa (I), Koronka do św. Józefa (II)*, w: S. M. Kałdon, *Nabożeństwo...*, dz. cyt., s. 143-145.

⁵¹ *Koronka do Przeczystego Serca św. Józefa*, w: B. M. Hanusiak, *Modlitewnik...*, dz. cyt., s. 106.

(IV), (V)⁵². Istnieje także modlitwa nie wymagająca posługiwania się jakąkolwiek formą różańca o nazwie: *Koronka strapionych (Siedem westchnień do siedmiu boleści i tylu radości świętego Józefa)*⁵³. Natomiast na specjalnej koronce różańcowej odmawia się *Różaniec św. Józefa*. Posiada on 60 paciorków na pamiątkę 60 lat, które św. Józef przeżył na ziemi. Różaniec składa się z 15 części, a każda część z czterech paciorków: jednego większego – białego i trzech mniejszych – niebieskich. Biały paciorek przypomina o czystości św. Józefa, a trzy niebieskie o jego nieustannym rozmyślaniu o rzeczach niebieskich. Tajemnice tego różańca są takie same jak *Różańca do Najświętszej Maryi Panny*. Medalik na różańcu – koronce zawiera wizerunek św. Józefa⁵⁴.

Godzinki o św. Józefie

Modlitwa zwana *Godzinkami o św. Józefie*⁵⁵ rozwijała się w Polsce od pierwszej połowy XVII wieku. Ich najstarsza i najbardziej popularna wersja ukazała się drukiem w Krakowie w 1645 roku. Istniały też godzinki związane z różnymi świętami, jak np.: godzinki o zaślubinach św. Józefa, godzinki na uroczystość Opieki św. Józefa, godzinki na tajemnicę oczekiwania narodzenia Pana Jezusa, godzinki na tajemnicę ucieczki św. Józefa z Panem Jezusem do Egiptu, godzinki na tajemnicę znalezienia Pana Jezusa między doktorami, godzinki na pamiątkę szczęśliwego skonania św. Józefa, godzinki o św. Józefie i inne⁵⁶.

⁵² *Koronka na cześć świętego Józefa (II), (III), (IV), (V)*, w: J. Błazusiak (oprac.), *Święty Józefie...*, dz. cyt., s. 90-94.

⁵³ *Koronka strapionych (Siedem westchnień do siedmiu boleści i tylu radości świętego Józefa)*, w: E. Osiecki (oprac.), *Nabożeństwo...*, dz. cyt., s. 38-44.

⁵⁴ *Różaniec świętego Józefa*, w: L. Smoliński, *Powiernik...*, dz. cyt., s. 59-61.

⁵⁵ *Godzinki do św. Józefa*, w: B. Margański, R. Biel (red.), *Agenda...*, dz. cyt., s. 190-197. Zob. *Godzinki o Świętym Józefie*, <https://piosenkireligijne.pl/godzinki-o-swietym-jozefie/> (odczyt z dn. 09.03.2021 r.).

⁵⁶ Por. *Historia nabożeństw do św. Józefa*, dz. cyt.

Akty poświęcenia i oddania się św. Józefowi

Specyficzną formą modlitwy są akty zawierzenia wypowiedane w różnych okolicznościach życia wiernych. Wśród aktów poświęcenia i zawierzenia opiece św. Józefa znajdziemy:

- *Akt poświęcenia św. Józefowi* – modlitwę na podstawie tekstu sługi Bożego o. Anzelma od św. Andrzeja Corsini z 18 kwietnia 1948 roku⁵⁷,
- *Akt poświęcenia się św. Józefowi*⁵⁸,
- *Akt poświęcenia rodzin św. Józefowi*⁵⁹,
- *Akt zawierzenia rodzin św. Józefowi*⁶⁰,
- *Akt zawierzenia rodzin i poczętego życia*⁶¹,
- *Akt zawierzenia się św. Józefowi* – modlitwa mężów i ojców⁶²,
- *Akt zawierzenia* – małżeństw z Domowego Kościoła i Ruchu Światło-Życie⁶³,
- *Akt zawierzenia Archidiecezji Poznańskiej* – dokonany w 1050. rocznicę utworzenia biskupstwa 18-19 marca 2018 roku⁶⁴.

Ponadto w pozycji *Idźcie do Józefa. Vademecum pielgrzyma do Sanktuarium Świętego Józefa Kaliskiego* znajdziemy akty zawierzenia: diecezji kaliskiej, robotników NSZZ „Solidarność”, rolników, parafii, Polskiego

⁵⁷ *Akt poświęcenia św. Józefowi*, w: B. Ksit, A. Maksymiuk, S. Plewa (opr.), *Modlitewnik do św. Józefa...*, dz. cyt., s. 89-92.

⁵⁸ *Akt poświęcenia się św. Józefowi*, w: L. Smoliński, *Powiernik...*, dz. cyt., s. 55.

⁵⁹ P. CHYLA, *Akt poświęcenia rodzin św. Józefowi*, <https://www.szczepanowice.opole.pl/roraty-2020/akt-poświęcenia-rodzin-sw-jozefowi.html> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).

⁶⁰ *Akt zawierzenia rodzin Świętemu Józefowi*, <http://www.parafiapuszczykowo.pl/wp-content/uploads/akt-zawierzenia-sw-jozefowi.pdf> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).

⁶¹ *Akt zawierzenia rodzin i poczętego życia*, w: A. Latoń (red.), *Idźcie do Józefa. Vademecum pielgrzyma do Sanktuarium Świętego Józefa Kaliskiego*, Kalisz 2006, s. 187.

⁶² *Akt zawierzenia się św. Józefowi*, <https://www.klubojca.siedlce.pl/index.php/zasady-funkcjonowania-klubu/akt-osobistego-zawierzenia-sie-sw-jozefowi> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).

⁶³ *Akt zawierzenia*, <http://www.dk.oaza.pl/archiwum/rob/001AKT%20ZAWIERZENIA.pdf> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).

⁶⁴ *Akt zawierzenia Archidiecezji Poznańskiej św. Józefowi, Poznań, 18-19 marca 2018 roku*, <http://archpoznan.pl/pl/zawierzenie-archidiecezji-swietemu-jozefowi> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).

Związku Kobiet Katolickich, myśliwych, swojego życia, ludzi chorych i cierpiących oraz zgromadzeń zakonnych sióstr: Franciszkanek Rodziny Maryi, Służebniczek NMP, Matki Bożej Miłosierdzia, Najświętszej Rodziny z Nazaretu⁶⁵.

Do aktów oddania należą:

– *Akt oddania się w opiekę św. Józefowi* – modlitwa z Dachau z 22 kwietnia 1945 roku⁶⁶,

– *Akt oddania się w opiekę św. Józefowi*⁶⁷,

– *Akt oddania odmawiany w Rodzinie św. Józefa*⁶⁸,

– *Modlitwa oddania się św. Józefowi*⁶⁹,

– *Oddanie się w opiekę św. Józefowi*⁷⁰,

– *Ofiarowanie siebie świętemu Józefowi*⁷¹,

– *Ofiarowanie się młodzieży świętemu Józefowi*⁷²,

– *Ofiarowanie swego serca świętemu Józefowi*⁷³.

Wśród tej formy modlitw znajdują się także *Akty strzeliste do św. Józefa*⁷⁴.

⁶⁵ A. LATOŃ (red.), *Idźcie do Józefa...*, dz. cyt., s. 176-194.

⁶⁶ *Akt oddania się w opiekę św. Józefowi*, <https://www.swietyjosef.kalisz.pl/Dachau/5.html> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).

⁶⁷ *Akt oddania się w opiekę św. Józefowi*, w: B. M. Hanusiak, *Modlitewnik...*, dz. cyt., s. 14; *Akt oddania się w opiekę św. Józefowi*, w: B. M. Hanusiak (red.), *Modlitewnik czcicieli...*, dz. cyt., s. 12.

⁶⁸ *Akt oddania odmawiany w Rodzinie św. Józefa*, w: M. Chaberka, *Potężny patron w sprawach najtrudniejszych – św. Józef*, Kraków 2008, s. 45-46.

⁶⁹ *Modlitwa oddania się św. Józefowi*, <http://www.stratadziecka.pl/artykuly/modlitwy/modlitwa-oddania-sie-sw-jozefowi> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).

⁷⁰ *Oddanie się w opiekę św. Józefowi*, w: *Modlitewnik do świętego Józefa*, Kraków 2017, s. 159.

⁷¹ *Ofiarowanie siebie świętemu Józefowi*, w: L. Smoliński, *Powiernik...*, dz. cyt., s. 138-140.

⁷² *Ofiarowanie się młodzieży świętemu Józefowi*, w: L. Smoliński, *Powiernik...*, dz. cyt., s. 141-142.

⁷³ *Ofiarowanie swego serca świętemu Józefowi*, <https://adonai.pl/modlitwy/?id=15> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).

⁷⁴ *Akty strzeliste do św. Józefa*, w: B. M. Hanusiak (red.), *Modlitewnik czcicieli...*, dz. cyt., s. 36-37.

Kult św. Józefa na podstawie współczesnych modlitewników

Najlepszym sposobem kształtowania duchowości wiernych i szerzenia kultu w Kościele są pieśni. Łącząc muzykę i słowo, zapadają one głęboko w serce człowieka. W pieśniach realizowane są idee wychowawczego oddziaływania Kościoła, kształtowania duchowej sylwetki oraz ubogacania duchowości chrześcijan. Ważnym ich elementem jest również funkcja wyrażania uczuć, pobożności i emocji wiernych. Kult św. Józefa rozwijał się od końca średniowiecza i był mocno związany z rozwojem kultu Dzieciątka Jezus, czego wyraz znajdujemy w tekstach kołęd. W 1729 roku imię św. Józefa wprowadzono do litanii świętych Kościoła rzymskiego. W czasie, gdy Kościół zwraca szczególną uwagę na osobę i duchowość św. Józefa, powstają nowe pieśni ku jego czci, śpiewane chętnie przez wiernych⁷⁵. Starsze polskie pieśni do św. Józefa charakteryzuje zwrot do Pisma Świętego i pesymizm w stosunku do natury ludzkiej. Niektóre z pieśni mają charakter patriotyczny – zwłaszcza te z okresów rozbiorów Polski. Natomiast nowe pieśni zatracają charakter biblijny i mają ton błagalny, cechuje je ogromne zaufanie do wielkiego patrona⁷⁶.

Modlitwy ku czci św. Józefa dostępne są zarówno w wersji drukowanej, jak i internetowej. Do drukowanych należą modlitewniki i śpiewniki zawierające zbiór pieśni poświęconych świętemu, a do internetowych strony z tekstami modlitw i pieśni oraz ich zapis nutowy i wykonania utworów w postaci nagrań⁷⁷. W 1983 roku w Tarnowie z okazji stulecia istnienia Zgromadzenia Sióstr św. Józefa ukazał się śpiewnik *Świętego Józefa pieśnią wysławiamy*, którego autorką jest s. Maria Terezja Krężolek CSSJ. W skład śpiewnika wchodzi: Msza jubileuszowa oraz 100 pieśni związanych ze św. Józefem, z których 24 utwory opracowane są na dwie

⁷⁵ W. PARTYKA, *Św. Józef w pieśniach kościelnych*, <https://www.swietyjosef.kalisz.pl/BibliotekaSwJozefa/48.html> (odczyt z dn. 23.02.2021 r.).

⁷⁶ T. SINKA, *Dzieje i charakterystyka polskich pieśni nabożnych ku czci świętego Józefa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 34 (1981), s. 182-185.

⁷⁷ Przykładem takich stron są: <https://bernardynki.com/piesni/>, <http://wspolnotajozefa.pl/psalmy-o-sw-jozefie/>, <https://piosenkireligijne.pl/godzinki-o-swietym-jozefie/>, <https://www.youtube.com/watch?v=cKz1mnp5Go>.

lub więcej melodii czy opracowań muzycznych. Śpiewnik jest podzielony na osiem rozdziałów:

- I – Święty Józef w liturgicznej modlitwie Kościoła,
 - Msza jubileuszowa (stałe części Mszy),
 - śpiewy międzylekcyjne – na 19 III i 1 V,
 - Godzinki o św. Józefie, Oblubieńcu NMP,
 - Nieszpory ku czci św. Józefa,
 - Litania – melodie I-VIII i tekst,
 - śpiewy w języku łacińskim,
- II – Wielka godność i chwała świętego Józefa,
 - pieśni pochwalne,
- III – Przewodnik Oblubieniec Najświętszej Dziewicy
 - wzór i przewodnik na drogach życia wewnętrznego,
 - pieśni do Patrona życia duchowego,
- IV – Święty Józef w tajemnicy Bożego Narodzenia
 - Opiekun dzieci i młodzieży,
 - pieśni do Opiekuna dzieci i młodzieży,
- V – Głowa Najświętszej Rodziny – Patron rodzin naszych,
 - pieśni do Orędownika rodzin,
- VI – Wzór i Orędownik ludzi pracy,
 - pieśni do św. Józefa, Rzemieślnika,
- VII – Troskliwy Opiekun Kościoła Świętego,
 - pieśni do Ojca i Patrona Kościoła,
- VIII – Patron odchodzących do szczęśliwej wieczności,
 - pieśni do Patrona szczęśliwej śmierci.

Śpiewnik zamykają indeksy: w układzie tematycznym, alfabetycznym, nazwisk oraz spis treści.

Innym przykładem zbioru pieśni ku czci św. Józefa jest szesnastostronicowy zbiór tekstów z 1929 roku zatytułowany *Pieśni do św. Józefa*⁷⁸. Poszczególne pieśni zamieszczane są w zbiorach modlitw poświęconych św. Józefowi.

⁷⁸ *Pieśni do św. Józefa*, Karwin 1929, <https://sbc.org.pl/dlibra/publication/339614/edition/320807/content> (odczyt z dn. 23.02.2021 r.).

Akatyst ku czci św. Józefa

Pierwsze wydanie *Akatystu ku czci św. Józefa Oblubieńca Bogarodzicy*⁷⁹ miało miejsce w 1871 roku. Autorem słów jest profesor Moskiewskiej Akademii Duchownej Piotr Kazański. Dzieło na płaszczyźnie muzycznej nawiązuje do tradycji hymnów liturgicznych Kościoła prawosławnego nazywanych akatystami. W warstwie tekstowej wyraźnie odnosi się do Ewangelii św. Mateusza i św. Łukasza oraz nawiązuje do Protoewangelii Jakuba, *Historii Józefa Cieśli* i dzieła *Życie Bogarodzicy* autorstwa Epifaniasza. Poszczególne Kondakiony i Ikosy opisują wierność, wielkość, ponadprzeciętność, siłę i miłość św. Józefa⁸⁰.

Inne modlitwy

Inne modlitwy, jakie możemy znaleźć we współczesnych modlitewnikach (pojawiają się niemal w każdym zbiorze), to:

- *Pozdrowienie św. Józefa,*
- *Pięć westchnień do św. Józefa,*
- *Modlitwa o opiekę św. Józefa,*
- *Modlitwa codzienna do św. Józefa,*
- *Psalmy ku czci św. Józefa,*
- *Wezwania do św. Józefa,*
- modlitwy świętych: Karola Boromeusza, Teresy od Dzieciątka Jezus, Bernardyna ze Sieny, Alfonsa Marii Liguoriego, Gemmy Galgani,
- modlitwy papieży: Leona XIII, Piusa X, Piusa XII, Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II,
- modlitwy w intencjach: rodziny, małżonków, o dobrego męża/żonę, narzeczonych, matki, ojca, za kapłanów, o odczytanie powołania, o milczenie, w godzinach smutku, o wsparcie lub wstawiennictwo, o pracę,

⁷⁹ *Akatyst ku czci św. Józefa*, <https://www.youtube.com/watch?v=ZH4ChUKFESQ> (odczyt z dn. 23.02.2021 r.).

⁸⁰ Por. M. OTRZĄSEK, *Akatyst ku czci św. Józefa Oblubieńca Bogarodzicy*, <http://www.duchaswietego-kk.pl/parafia/index.php/435-akaty-st-do-sw-jozefa> (odczyt z dn. 20.01.2021 r.).

o cnotę czystości, o uświęcenie, za pracujących, w trudnych sprawach, o szczęśliwą śmierć, za konających, modlitwa mężczyzny, w różnych intencjach.

Wśród dostępnych modlitw do św. Józefa należy także wspomnieć *Triduum do św. Józefa* autorstwa św. Johna Henriego Newmana⁸¹.

Zakończenie

Papież Franciszek podkreśla: „W każdej książeczce do nabożeństwa można znaleźć jakąś modlitwę do św. Józefa”⁸². Wyjaśnia jednocześnie: „W historii zbawienia św. Józef jest ojcem, który zawsze był miłowany przez lud chrześcijański, o czym świadczy fakt, że na całym świecie poświęcono mu wiele kościołów; że wiele instytucji zakonnych, bractw i grup kościelnych inspirowane jest jego duchowością i nosi jego imię; że od wieków odbywają się na jego cześć różne święte misteria. Wielu świętych było jego gorliwymi czcicielami”⁸³. Rodzi się zatem postulat: należy mocno ożywić i praktykować w parafiach i w ramach prywatnych praktyk pobożnościowych nabożeństwo ku czci św. Józefa, które jest tak oczywiste i potrzebne, a jednocześnie dziś zmarginalizowane czy wręcz nieistniejące w różnych wspólnotach parafialnych i w życiu wielu chrześcijan. Z ubolewaniem należy zauważyć, że istnieje wiele pięknych i starych świątyń, w których znajdują się bezcenne wizerunki św. Józefa przy jednoczesnym całkowitym braku jego kultu w tych miejscach. Obrazy i ołtarze ku czci św. Józefa to niemi świadkowie wiary naszych przodków, którzy byli ich fundatorami, ufając we wstawiennictwo św. Józefa, powierzając mu swoje sprawy i doznając wielu łask. One wołają do współczesnych: „Nie zapominaj o św. Józefie, idź do niego, powierz mu swe życie, on będzie działał”. Zachętą w tym zakresie są słowa zawarte w dekrecie Penitencjarii Apostolskiej z okazji Roku św. Józefa z 8 grudnia 2020 roku: „Udziela się zatem odpustu zupełnego wiernym, którzy odmawiać będą *Litanie*

⁸¹ J. NEWMAN, *Triduum do św. Józefa*, w: B. J. Kucharski, *Święty Józef. Patron Krakowa 1715-2015*, Kraków 2015, s. 96-98.

⁸² FRANCISZEK, *List...*, dz. cyt.

⁸³ Tamże.

do Świętego Józefa (w tradycji łacińskiej) lub *Akatyst do Świętego Józefa*, w całości lub przynajmniej w odpowiedniej części (w tradycji bizantyjskiej), lub też jakąś inną modlitwę do Świętego Józefa, przypisaną jako własna w różnych tradycjach liturgicznych, w intencji Kościoła prześladowanego od wewnątrz i od zewnątrz oraz w intencji ulżenia wszystkim chrześcijanom, którzy cierpią prześladowania wszelkiego rodzaju⁸⁴. Ponadto odpust otrzymują wierni za „odmówienie dowolnej prawnie zatwierdzonej modlitwy lub aktu pobożności na cześć Świętego Józefa (...) szczególnie w dniach 19 marca i 1 maja, w Święto Świętej Rodziny Jezusa, Maryi i Józefa, w Niedzielę Świętego Józefa (w tradycji bizantyjskiej), 19 dnia każdego miesiąca i w każdą środę, będącą dniem poświęconym wspomnieniu tego Świętego w tradycji łacińskiej”⁸⁵.

Różnorodność i wielość form kultu św. Józefa dostępnych we współczesnych modlitewnikach umożliwia wybór modlitwy dostosowanej do indywidualnych potrzeb wiernych. Należałoby jednak dokonać w modlitewnikach uporządkowania nazewnictwa poszczególnych modlitw. Zdara się bowiem, że ta sama modlitwa w jednym modlitewniku ma inną nazwę niż w drugim innym wydawnictwa. Wprowadza to chaos nie tylko w nazewnictwie, ale również w świadomości osób modlących się, co do korzystania z tego samego tekstu modlitwy. Myślę także, że jedną z aktualnych prośb, jakie należy zanosić do św. Józefa w myśl nauczania Kościoła, jest wołanie o miłość i poszanowanie społeczne, które leżą u podstaw każdego dobrze funkcjonującego społeczeństwa, a które w ostatnim czasie są poważnie zachwiane.

Bibliografia

7 niedziel św. Józefa, <https://opusdei.org/pl-pl/article/7-niedziel-sw-jozefa/> (odczyt z dn. 22.02.2021 r.).

Akatyst ku czci św. Józefa, <https://www.youtube.com/watch?v=ZH4ChUKFESQ> (odczyt z dn. 23.02.2021 r.).

⁸⁴ PENITENCJARIA APOSTOLSKA, *Dekret, dz. cyt.*

⁸⁵ Tamże.

- Akt oddania się w opiekę św. Józefowi*, <https://www.swietyjosef.kalisz.pl/Dachau/5.html> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).
- Akt zawierzenia*, <http://www.dk.oaza.pl/archiwum/rob/001AKT%20ZAWIERZENIA.pdf> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).
- Akt zawierzenia Archidiecezji Poznańskiej św. Józefowi, Poznań, 18-19 marca 2018 roku*, <http://archpoznan.pl/pl/zawierzenie-archidiecezji-swietemu-jozefowi> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).
- Akt zawierzenia rodzin Świątemu Józefowi*, <http://www.parafiapuszczykowo.pl/wp-content/uploads/akt-zawierzenia-sw.-Jozefowi.pdf> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).
- Akt zawierzenia się św. Józefowi*, <https://www.klubojca.siedlce.pl/index.php/zasady-funkcjonowania-klubu/akt-osobistego-zawierzenia-sie-sw-jozefowi> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).
- Błazusiak J. (oprac.), *Święty Józefie, ratuj Kościół i nas*, Sandomierz 2019.
- Chaberka M. *Potężny patron w sprawach najtrudniejszych – św. Józef*, Kraków 2008.
- Chyla P., *Akt poświęcenia rodzin św. Józefowi*, <https://www.szczepanowice.opole.pl/roraty-2020/akt-poswiecenia-rodzin-sw-jozefowi.html> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).
- Crespi O., Negri F., *Józef. Człowiek, który prowadzi do Boga. 31 rozważań i modlitw*, Częstochowa 2017.
- Ćwikliński S., Gużyński P., Rozynkowski W. (oprac.), *Stowarzyszenia, ruchy, bractwa i wspólnoty diecezji toruńskiej. Informator*, Toruń 2006.
- Filas F. L., *Święty Józef – człowiek Jezusowi najbliższy*, Kraków 1979.
- Franciszek, List apostolski *Patris corde* z okazji 150. rocznicy ogłoszenia Świętego Józefa patronem Kościoła powszechnego, <https://drive.google.com/file/d/18q1s43uX3K-nRRVu5ZbMtwK84XLvoOxo/view> (odczyt z dn. 09.12.2020 r.).
- Garnczarski S., „*Nowenna ku czci świętego Józefa w pieśniach wraz z Litanją na chór 2-głosowy*” autorstwa ks. Franciszka Walczyńskiego, „*Seminare. Poszukiwania naukowe*” 33 (2013), s. 369-385.
- Godzinki o Świętym Józefie*, <https://piosenkireligijne.pl/godzinki-o-swietym-jozefie/> (odczyt z dn. 09.03.2021 r.).

- Hanusiak B. M. (red.), *Modlitewnik czcicieli św. Józefa*, Kraków 2013.
- Hanusiak B. M. (red.), *Modlitewnik czcicieli św. Józefa*, Kraków 2017.
- Hanusiak B. M., *Modlitewnik do św. Józefa*, Kraków 2020.
- Historia nabożeństw do św. Józefa*, <https://www.swietyjozef.kalisz.pl/Biblioteka-SwJozefa/167.html> (odczyt z dn. 23.02.2021 r.).
- Kaldon S., *Nabożeństwo do św. Józefa. Modlitwy o dobrą żonę i dobrego męża*, Kraków 2001.
- Kęszka S. (red.), *Święty Józef – patron diecezji, miasta i jego kaliskie sanktuarium*, Kalisz 2009.
- Koronka na cześć św. Józefa*, <https://www.swietyjozef.kalisz.pl/Modlitwy/4.html> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).
- Kowalska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1996.
- Krężolek T., *Świętego Józefa pieśnią wysławiamy. Msza jubileuszowa oraz zbiór 100 pieśni w układzie na 1, 2, 3 lub 4 głosy ku czci Świętego Józefa Oblubieńca NMP i Patrona Kościoła Świętego. Śpiewnik jubileuszowy*, Tarnów 1983.
- Ksit B. (oprac.), *Opiekun i przewodnik. Modlitwa ze św. Józefem Oblubieńcem NMP*, Poznań 2009.
- Ksit B., Maksymiuk A., Plewa S. (oprac.), *Modlitewnik do św. Józefa. Nabożeństwa, modlitwy, nowenny, litanie, pieśni*, Poznań 2017.
- Kucharski B. J., *Święty Józef. Patron Krakowa 1715-2015*, Kraków 2015.
- Latoń A. (red.), *Idźcie do Józefa. Vademecum pielgrzyma do Sanktuarium Świętego Józefa Kaliskiego*, Kalisz 2006.
- Latoń A. (red.), *Święty Józef. Patron na nasze czasy. Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego, Kalisz, Polska, 27 września – 4 października 2009*, Kalisz 2010.
- Ławniczak A., *Bractwo Świętego Józefa Opiekuna Rodzin przy kościele p.w. Chrystusa Króla w Toruniu*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 8 (2009/2010), s. 405-409.
- Margański B., Biel R. (red.), *Agenda liturgiczna Diecezji Tarnowskiej*, Tarnów 2004.
- Michalak M. (red.), *Święty Józef*, Częstochowa 2017.
- Misiurek J., *Kult świętego Józefa i jego wartości duchowe*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 1 (2002), s. 369-381.

- Modlitewnik do świętego Józefa*, Kraków 2017.
- Modlitwa oddania się św. Józefowi*, <http://www.stratadziecka.pl/artykuly/modlitwy/modlitwa-oddania-sie-sw-jozefowi> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).
- Mrowiński W., *Miesiąc marzec z przykładami poświęcony czci św. Józefa*, Kraków 1906.
- Nabożeństwo do Opieki św. Józefa*, <https://bernardynki.com/nabozenstwo-do-opieki-sw-jozefa/> (odczyt z dn. 23.02.2021 r.).
- Nabożeństwo do Przczystego Serca św. Józefa*, <http://wspolnotajozefa.pl/duchowosc/nabozenstwo-do-przczystego-serca-sw-jozefa/> (odczyt z dn. 23.02.2021 r.).
- Ofiarowanie swego serca świętemu Józefowi*, <https://adonai.pl/modlitwy/?id=15> (odczyt z dn. 30.01.2021 r.).
- Osiecki E. (oprac.), *Nabożeństwo do świętego Józefa. Nowenna – koronka strapiionych – modlitwy*, Warszawa 2009.
- Otrząsek M., *Akatyst ku czci św. Józefa Oblubieńca Bogarodzicy*, <http://www.duchaswietego-kk.pl/parafia/index.php/435-akaty-st-do-sw-jozefa> (odczyt z dn. 20.01.2021 r.).
- Partyka W., *Św. Józef w pieśniach kościelnych*, <https://www.swietyjozef.kalisz.pl/BibliotekaSwJozefa/48.html> (odczyt z dn. 23.02.2021 r.).
- Penitencjaria Apostolska, *Dekret*, <https://episkopat.pl/penitencjaria-apostolska-oglosila-odpusty-zwiazane-z-rokiem-sw-jozefa/> (odczyt z dn. 09.12.2020 r.).
- Pieśni do św. Józefa*, Karwin 1929, <https://sbc.org.pl/dlibra/publication/339614/edition/320807/content> (odczyt z dn. 23.02.2021 r.).
- Radio Maryja, *23 czerwca rozpocznie się Nowenna do Świętego Józefa przed zawierzeniem narodu polskiego i Kościoła w Polsce św. Józefowi*, <https://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/23-czerwca-rozpocznie-sie-nowenna-do-swietego-jozefa-przed-zawierzeniem-narodu-polskiego-i-kościola-w-polsce-sw-jozefowi/> (odczyt z dn. 30.12.2020 r.).
- Rozynkowski W., *Z dziejów kultu św. Józefa*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 4 (2005), s. 111-124.
- Silva M. F., *Bóg wie lepiej. Życie Józefa, męża Maryi*, Kraków 2015.
- Sinka T., *Dzieje i charakterystyka polskich pieśni nabożnych ku czci świętego Józefa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 34 (1981), s. 182-185.

- Sinka T., *Litania do św. Józefa: historia i propozycje*, „Studia Józefologiczne” 1 (1989), s. 83-87.
- Smoliński L., *Powiernik tajemnicy Boga. Modlitewnik do św. Józefa*, Kraków 2016.
- Spencer M. D., *Św. Józef w pieśni kościelnej. Kilka cech repertuaru pieśni z XX w. ku czci św. Józefa*, „Kaliszkie Studia Teologiczne” 8 (2009/2010), s. 323-335.
- Stramare T., Brioschi G., *Płaszcz świętego Józefa. Modlitwy na trudne dni*, Kraków 2020.
- Szkaplerz św. Józefa, <https://www.swietyjosef.kalisz.pl/SzkaplerzSwJozefa/> (odczyt z dn. 20.01.2021 r.).
- Wanat B. J., *Kult św. Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny u Karmelitów Bosych w Poznaniu*, Poznań 2014.
- Wygląd i symbolika szkaplerza karmelitańskiego*, http://szkaplerz.pl/szata/index.php?go=szkaplerz_symbolika (odczyt z dn. 20.01.2021 r.).
- Zapotoczny A., *Potężny orędownik. Tajemnica szkaplerza św. Józefa*, Kraków 2019.

Ks. Dawid Galanciak – doktor nauk teologicznych, absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kapłan diecezji toruńskiej – wikariusz parafii pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Łasinie, katecheta w Zespole Szkół Ponadpodstawowych im. Kazimierza Jagiellończyka w Łasinie. Dziedziny zainteresowań: katechetyka, metodyka nauczania.

ks. 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.21.012.13725>

FORMACJA DO ŚLUBU UBÓSTWA W PROWINCJI POLSKIEJ ZGROMADZENIA KSIĘŻY NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

FORMATION TOWARDS THE VOW OF POVERTY
IN THE POLISH PROVINCE OF THE CONGREGATION
OF THE PRIESTS OF THE SACRED HEART OF JESUS

Abstrakt

Formacja do ślubu ubóstwa jest jednym z elementów formacji osób konsekrowanych zmierzającej do życia radami ewangelicznymi. W Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego wszystkie śluby zakonne wpisane są w rys wynagradzający Instytutu oraz otrzymują wymiar oblacyjny, podkreślający całkowite oddanie się Bogu poprzez konsekrację. Dokumenty Zgromadzenia obok celu i różnych aspektów formacji określają również istotę ślubu ubóstwa, zachęcając do życia jego duchem. Celem formacji jest kształtowanie serca zakonnika, który coraz bardziej winien odzwierciedlać w sobie sposób życia ubogiego, jaki obrał Jezus Chrystus. Formacja ta ma także wymiar wspólnotowy, gdyż wspólnota winna stawać się świadkiem dóbr nieprzemijających, w czym wyraża się jej wymiar profetyczny.

Słowa kluczowe: śluby zakonne, ubóstwo, formacja, wynagrodzenie, oblacja, Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego, sercanie

Abstract

Formation towards the vow of poverty is one of the elements of the preparation of consecrated persons aimed at living according to evangelical counsels. In the Congregation of the Priests of the Sacred Heart of Jesus all three vows are inscribed in the figure of reparation characteristic for the Institute as well as oblation dimension which underlines total devotion to God through religious consecration. The documents of the Congregation besides the goals and various aspects of formation also set out the essence of the vow of poverty, encouraging life with its spirit. The goal of formation is to shape the heart of a religious person, who supposed to more and more reflect in himself the way of life of the poor which was chosen by Jesus Christ. That formation has also the community dimension, through which the religious community should become a witness of non-remissive goods and thus its prophetic dimension.

Keywords: religious vows, poverty, formation, reparation, oblation, Congregation of the Priests of the Sacred Heart of Jesus, Dehonians

Wprowadzenie

Temat formacji do ślubu ubóstwa jest w swojej istocie bardzo szeroki i trudny do zaprezentowania ze względu na różnorodność charyzmatów rodzin zakonnych oraz form składanego ślubu. W tym artykule ograniczę się do przedstawienia tego zagadnienia z perspektywy Prowincji Polskiej Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego ze względu na to, że formacja do ślubu ubóstwa jest różna w różnych jednostkach Instytutu, choć jej spoiwem jest wspólny charyzmat.

Współczesny świat nie sprzyja wewnętrznemu rozwojowi człowieka. Oferuje mu to, co przyczynia się do wzrostu egoizmu i zamknięcia się w sobie. Nadmierny rozwój kultury konsumpcyjnej wpływa na rozbudzenie w nim pożądań, pobudza wyobraźnię i wzmacnia impulsy powodujące spotęgowanie instynktów. Mimo tej trudnej sytuacji wciąż dochodzi do człowieka wezwanie Boże, które odbija się echem w jego sercu: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19,2). We wnętrzu swojego serca człowiek odkrywa prawdę, że jest stworzony na

obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,26-27). Wśród tych, którzy w sposób szczególny pozytywnie odpowiadają na proponowany dar świętości, są osoby konsekrowane, a wśród nich zakonnicy. Mają oni swoim życiem przypominać o powszechnym powołaniu do świętości i być jej wzorem. W świecie zubożenia wartości, opartym na „potrójnej pożądlivości”, stają się oni proroczym znakiem i drogą do duchowej terapii¹. Ich szczególnym zadaniem jest pomoc we właściwym używaniu wolności. To zadanie może być wypełnione jedynie wtedy, gdy będą dla innych bardziej świadkami niż nauczycielami.

Rady ewangeliczne, których ślubowanie – obok życia we wspólnocie – stanowi istotę życia zakonnego, w Zgromadzeniu Księża Najświętszego Serca Jezusowego, zgodnie z charyzmatem Instytutu, zostają wpisane w charakterystyczny rys oblacji wynagradzającej. „Życie oblacji, wzbudzone w naszych sercach przez darmo daną miłość Chrystusa, upodabnia nas do oblacji Tego, który z miłości oddał się całkowicie Ojcu i ludziom. Skłania nas ono do coraz wierniejszego poszukiwania, razem z Chrystusem ubogim i posłusznym, woli Ojca wobec nas i świata”². Profesja zakonna staje się dla synów duchowych o. Leona Dehona specyficzną formą życia poświęconego Bogu w jego wymiarze oblacji i immolacji oraz w duchu wynagrodzenia skutecznego dzięki przyjętej przez Chrystusa formie życia czystego, posłusznego i ubożego.

1. Normy dotyczące formacji

Podstawową normą dla formacji do ubóstwa w Zgromadzeniu, jak też w Prowincji Polskiej jest *Reguła życia* (składa się ona z *Konstytucji* i *Dyrektorium generalnego*). Dokument ten określa różne aspekty for-

¹ Por. M. AUGÉ, *Vita consecrata. Znaczenie i osiągnięcia dokumentu. Cz. II, „Życie Konsekrowane”* 3(15) (1997), s. 52.

² *Reguła życia Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego (Księża Sercanie). Konstytucje i Dyrektorium generalne*, Kraków 2014 (dalej: Konst.), 35. Por. L. POLESZAK, *Główne rysy duchowości Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego w zamyśle założyciela – o. Leona Jana Dehona*, w: J. Welna (red.), *Droga rad ewangelicznych. Program formacji ciągłej na 2011 rok*, Kraków 2011, s. 119.

macji³, jej cel⁴, stopniowość⁵ oraz istotę ślubu i ducha ubóstwa⁶. Zagadnienie formacji do ubóstwa obecne jest także w innych istotnych dokumentach ogólnozgromadzeniowych: *Ratio formationis generalis*⁷, *Normy zarządzania dobrami*⁸, czy też prowincjalnych: *Dyrektorium prowincjalne*⁹, *Ratio formationis provincialis*¹⁰. W przypadku formacji podstawowej szczegółowe zasady wprowadzania zakonników w życie duchem i ślubem ubóstwa zostały zawarte także w dokumencie *Program formacji w Zgromadzeniu Księża Najświętszego Serca Jezusowego Prowincja Polska (Postulat, Nowicjat)*¹¹ czy też *Formacja w Wyższym Seminarium Misyjnym Księża Sercanów w Stadnikach*¹². W wymiarze ogólnozakonnym należy pamiętać również o wskazaniach Kościoła dotyczących ślubu ubóstwa i jego praktyki zawartych w licznych dokumentach ogólnokościelnych¹³, zwłaszcza zaś w *Kodeksie prawa kanonicznego*¹⁴, jak też innych dokumentach zgromadzeniowych¹⁵.

³ Por. Konst. 91-93.

⁴ Por. Konst. 94-95.

⁵ Por. Konst. 96-104.

⁶ Por. Konst. 44-53.

⁷ CONGREGATIO SACERDOTUM A SACRO CORDE JESU, *Ratio formationis generalis*, Romae 2014 (dalej: RFG).

⁸ ZGROMADZENIE KSIĘŻY NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO, *Normy zarządzania dobrami (Norme sull'Amministrazione dei Beni – NAB)*, Warszawa 2009 (dalej: NAB).

⁹ PROWINCJA POLSKA ZGROMADZENIA KSIĘŻY NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO, *Dyrektorium prowincjalne*, Warszawa 2015 (dalej: DP).

¹⁰ PROWINCJA POLSKA ZGROMADZENIA KSIĘŻY NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO, *Ratio formationis provincialis*, Warszawa 2017 (dalej: RFP).

¹¹ *Program formacji w Zgromadzeniu Księża Najświętszego Serca Jezusowego Prowincja Polska (Postulat, Nowicjat)*, maszynopis, Stopnica 2015 (dalej: PFPN).

¹² *Formacja w Wyższym Seminarium Misyjnym Księża Sercanów w Stadnikach*, maszynopis, Stadniki 2018 (dalej: FWSM).

¹³ Por. *Enchiridion della Vita Consacrata. Dalle Decretali al rinnovamento post-conciliare (385-2000)*, Bologna–Milano 2001, povertà, s. [73]-[74].

¹⁴ *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984 (dalej: KPK).

¹⁵ Por. *Sussidio per la formazione dehoniana*, Roma 2009.

2. Racje teologiczne ubóstwa zakonnego

Sens i zakres ubóstwa zakonnego stają się zrozumiałe dzięki zakonzeniu w tajemnicy ubóstwa przeżywanego przez Jezusa w wypełnieniu Jego misji, którą otrzymał od Ojca. Do Niego odwołują się wszystkie dokumenty mówiące o życiu zakonnym. Syn Boży traktuje swoje ubóstwo jako bycie wolnym i niepodzielnie oddanym Ojcu. Do tego również wzywa swoich uczniów powołanych na głosicieli Ewangelii¹⁶. Ewangelie ukazują Go jako człowieka prawdziwie ubogiego, przebywającego wśród ludzi ubogich, którzy stanowią dla Niego ziemską rodzinę¹⁷. Jego narodzenie (por. Łk 2,7-8), ofiarowanie w świątyni połączone ze złożeniem ofiary ubogich (por. 2,24), powołanie uczniów spośród ludzi ubogich prowadzą do całkowitego ogołocenia na krzyżu¹⁸. Tę myśl wyraża dobitnie św. Paweł: „On to, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się podobnym do ludzi. A w zewnętrznej postaci uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,6-8)¹⁹.

Materialne ubóstwo Chrystusa wzmacnia Jego nauczanie, zwłaszcza o ubóstwie duchowym. „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5,3; por. Łk 6,20). Ubóstwo duchowe oznacza pokorną zależność i niewzruszoną ufność w Bożą opatrzność. Jedynie taka postawa prowadzi do wolności serca oraz do błogosławieństwa ze strony Boga²⁰. Jest ono również pragnieniem podobania się

¹⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Ewangeliczne ubóstwo istotnym warunkiem życia konsekrowanego*, „L'Osservatore Romano” 2 (1995), s. 51; D. WIDER, *Życie oddane na własność Bogu. Zarys teologii życia zakonnego*, Kraków 1996, s. 45-46.

¹⁷ Szczególnie św. Łukasz przedstawia Chrystusa jako lekarza duszy i ciała, który szuka, by zbawić to, co zginęło. Por. H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, Wrocław 1985, s. 163-164.

¹⁸ Por. K. HOŁDA, *Charyzmatyczno-eklezjologiczny aspekt ślubów zakonnych*, w: B. Przybylski (red.), *Życie zakonne w strukturze Kościoła*, Rzym 1979, s. 95-96; A. JANKOWSKI, *Ciasna brama i wąska droga. O współczesną odnowę życia zakonnego*, Poznań-Warszawa 1984, s. 52; A. J. NOWAK, *Osoba konsekrowana. Ślub ubóstwa*, Lublin 1992, s. 49.

¹⁹ Por. DP 18.

²⁰ Por. B. COLE, P. M. CONNER, *Pełnia chrześcijaństwa. Teologia życia konsekrowanego*, Poznań 1997, s. 98.

tylko i wyłącznie Bogu. Nie ma zatem bezpośredniego związku z bogactwem. Ubóstwo ducha swoją istotą sięga głębiej. Oznacza, iż jedynym oparciem dla człowieka jest wola Boża²¹. W swojej istocie ubóstwo ducha nie sprzeciwia się bogactwom, lecz pysze²².

Zbawiciel domaga się ubóstwa od swoich uczniów przede wszystkim jako warunku bycia z Nim (por. Mt 8,19-22), stawia je jako wymóg do osiągnięcia doskonałości. Przedstawia to ewangeliczna scena opisująca bogatego młodzieńca przychodzącego do Chrystusa. Mimo że jego serce pragnie czegoś więcej – życia doskonałego, odchodzi on jednak od Jezusa zasmucony, gdyż nie odważa się na radykalne pójście za Nim²³. Zbawiciel łączy także radę ubóstwa zarówno z koniecznością uwolnienia się od ciężaru dóbr doczesnych dla osiągnięcia wiecznych, jak też z miłością wobec ubogich. „Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną” (Mk 10,21).

Z wyborem ubóstwa wiąże się nagroda, którą Jezus obiecuje w rozmowie z Piotrem. „Wtedy Piotr rzekł do Niego: «Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą, cóż więc otrzymamy?» Jezus zaś rzekł do nich: «Zaprawdę, powiadam wam: Przy odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy poszliście za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, aby sądzić dwanaście pokoleń Izraela. I każdy, kto dla mego imienia opuści dom, braci, siostry, ojca, matkę, dzieci lub pole, stokroć tyle otrzyma i życie wieczne posiędzie na własność” (Mt 19,27-29; por. Łk 6,20-21; 12,32).

Również apostołowie mówią o ubóstwie Jezusa, opatrując je szeregiem cennych refleksji teologicznych. Święty Paweł całe dzieło odkupienia ukazuje jako dobrowolne ogołocenie Zbawiciela: „Znacie przecież łaskę Pana naszego, Jezusa Chrystusa, który będąc bogatym, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić” (2 Kor 8,9). Słowa te

²¹ Por. A. J. NOWAK, *Osoba konsekrowana. Ślub ubóstwa*, dz. cyt., s. 31-34.

²² Por. A. BRAULT, N. RATH, *Szczęście w życiu zakonnym*, Kraków 1995, s. 126.

²³ Por. P. GÓRALCZYK, *Ubóstwo duchowe a ubóstwo materialne*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” R. 6, 5(35) (1986), s. 55-56; I. WRÓBEL, *Zbawczy wymiar ślubu ubóstwa w świetle adhortacji Ojca Świętego Jana Pawła II „Redemptoris donum”*, w: O. R. Jusiak (red.), *Zaproszeni do ubóstwa. Materiały z sympozjum franciszkańskiego. Kalwaria Zebrzydowska – wrzesień 1994*, Kalwaria Zebrzydowska 1995, s. 35-36.

stanowią związłą syntezę tego, co na temat ubóstwa mówi Ewangelia²⁴. Kryje się w nich także wezwanie do ubogacania innych własnym ubóstwem. W głębi zaś tego wezwania tkwi prawda o nieskończonym bogactwie Boga, który przez łaskę stwarza w człowieku źródło do obdarowania drugich na podobieństwo Jego samego. W Ewangelii proces tego obdarowania osiąga swój szczyt w paschalnym wydarzeniu śmierci Chrystusa, w której obdarzył wszystkich pełnią życia, dzięki zmartwychwstaniu²⁵. Głębką teologię zawiera także przytoczony hymn Pawłowy o Chrystusie (por. Flp 2,6-11)²⁶.

Ślub ubóstwa zawiera w sobie wyrzeczenie, które stanowi jeden z elementów prawdziwego ubóstwa ducha. Chrystus zwraca się do swoich uczniów z wezwaniem: „Jeśli ktoś chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mk 8,34). Jest ono konsekwencją tego, że najpierw On sam wyniszczył samego siebie, przyjąwszy postać sługi (por. Flp 2,6-7). Uczestnictwo w zbawieniu pociąga więc za sobą konieczność udziału w Chrystusowym wyniszczeniu²⁷. Ekonomia zbawienia prowadzi przez krzyż do chwały zmartwychwstania. Święty Jan Paweł II w adhortacji *Redemptionis donum* stwierdza

²⁴ Święty Jan Paweł II tak komentuje ten fragment: „Wedle tych słów ubóstwo wchodzi w wewnętrzną strukturę samej odkupieńczej łaski Jezusa Chrystusa. Bez ubóstwa nie sposób zrozumieć tajemnicy obdarowania człowieka Bóstwem – obdarowania, jakie się dokonało właśnie w Jezusie Chrystusie. Stąd też znajduje się ono w samym centrum Ewangelii, na początku orędzia ośmiu błogosławieństw: «błogosławieni ubodzy w duchu». Tylko ludzie, którzy są w ten sposób «ubodzy», są też wewnętrznie uzdolnieni do tego, aby pojąć ubóstwo Tego, który jest nieskończenie bogaty. Ubóstwo Chrystusa kryje w sobie to nieskończone bogactwo Boga – jest właśnie tego bogactwa nieomylnym wyrazem. To bogactwo bowiem, jakim jest Bóstwo samo, nie mogłoby się właściwie wyrazić w żadnym z dóbr stworzonych, w żadnym z dóbr tego świata. Może się ono tylko wyrazić w ubóstwie. Dlatego też może być właściwie pojęte tylko przez ubogich – ubogich w duchu. Chrystus, Bóg-Człowiek, jest pierwszym pośród nich”. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy odkupienia *Redemptionis donum*, Rzym 1984 (dalej: RD), 12; por. J. R. SHEETS, *Ubóstwo w naśladowaniu Chrystusa dzisiaj*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, R. 6, 5(35) (1986), s. 95.

²⁵ Por. RD 12.

²⁶ Por. E. ŚWIERCZEK, *Ubóstwo w Piśmie Świętym a ubóstwo franciszkańskie*, w: O. R. Juśiak (red.), *Zaproszeni do ubóstwa...*, dz. cyt., s. 22-23.

²⁷ Por. I. WRÓBEL, *Zbawczy wymiar ślubu ubóstwa...*, dz. cyt., s. 40.

wprost: „Prawo wyniszczenia należy więc do samej istoty powołania chrześcijańskiego. W szczególny jednak sposób należy ono do istoty tego powołania, które jest związane z profesją rad ewangelicznych”²⁸. Wyrzeczenie pozwala na rozpoznanie tajemnicy własnego człowieczeństwa dzięki odnalezieniu siebie w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie. Chodzi tu przede wszystkim o wyniszczenie tego, co się wiąże z grzechem, a co nie pozwala na narodzenie się głębszego dobra utajonego w duszy człowieka. „Dlatego to nie poddajemy się zwątpieniu, chociaż bowiem niszczeje nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień” (2 Kor 4,16). Jezusowe wezwanie do radykalnego ubóstwa staje się dla wszystkich, którzy na nie odpowiedzą, drogą do wyzwolenia się z krępujących przywiązań. Dopiero dzięki temu wyzwoleniu człowiek swoją pełnię odnajduje w Bogu²⁹.

Pójście za Chrystusem ubogim wiąże się w pewnym momencie z przeżyciem doświadczenia podobnego do paschalnego misterium Jego śmierci i zmartwychwstania. Ubóstwo, wybrane w sposób wolny i konsekwentnie realizowane, pomaga w walce z księciem tego świata oraz w wyborze życia dla królestwa niebieskiego. Rodzi bowiem głód Boga, który jako jedyny potrafi wypełnić życie człowieka w całej obfitości. Z tym wiąże się nagroda, zapowiedziana przez Chrystusa, której człowiek doświadcza już w tym życiu, a która swą pełnię osiągnie w wieczności.

3. Istota ślubu ubóstwa w Zgromadzeniu Księżąt Najświętszego Serca Jezusowego

Najistotniejsze wskazania dotyczące istoty ślubu ubóstwa w charyzmacie Zgromadzenia Księżąt Najświętszego Serca Jezusowego zostały zawarte punktach 44-52 *Konstytucji*. Wzorem sercańskiego ubóstwa jest ubóstwo Chrystusa (por. 2 Kor 8,9)³⁰. Jezusowe zdanie się na Ojca (por.

²⁸ RD 10.

²⁹ Por. I. WRÓBEL, *Zbawczy wymiar ślubu ubóstwa...*, dz. cyt., s. 40.

³⁰ Kościół nie definiuje profesji zakonnej, wskazuje jedynie na najważniejsze jej elementy: zobowiązanie ślubem publicznym do zachowania trzech rad ewangelicznych. Por. KPK kan. 654, 1192 § 1; A. CHRAPKOWSKI, J. KRZYWDA, J. WROCENSKI, B. W. ZUBERT

Mt 5,3) jest przykładem dla motywacji wyboru tej drogi życia i form jej realizacji. Mocno wpisuje się także w charyzmat Instytutu, w którym duchowość „zdania się na Boga i zawierzenia Mu” (*abandon*) jest jego rysem charakterystycznym. Wdzięczność za dar powołania i wybrania prowadzi do osobistej odpowiedzi na doświadczoną miłość i wezwanie Jezusa: „(...) idź, sprzedaj, co posiadasz, i daj ubogim (...). Potem przyjdź i chodź za Mną!” (Mt 19,21).

Treść ślubu ubóstwa definiuje punkt 45. *Konstytucji*: „Przez ślub ubóstwa wyrzekamy się także prawa do rozporządzania i używania dóbr, które można oszacować w pieniądzu, bez pozwolenia przełożonych. a) Owoce naszej pracy, renty, zasiłki, ubezpieczenia oraz to wszystko, co otrzymujemy, należy do Zgromadzenia. b) Zachowujemy własność dóbr dziedzicznych i zdolność nabywania innych. c) Przed naszą pierwszą profesją powierzamy administrację tymi dobrami komukolwiek chcemy, a także decydujemy o ich używaniu i dochodach z nich płynących. Przed profesją wieczystą sporządzamy testament, który powinien mieć ważność również wobec prawa cywilnego. Nie można zmieniać jego postanowień bez pozwolenia przełożonego wyższego. d) Własności naszych dóbr możemy zrzec się za zezwoleniem przełożonego generalnego, udzielonym za zgodą jego rady, nie wcześniej niż dziesięć lat po pierwszej profesji”. Tak zdefiniowana materia ślubu ubóstwa oznacza, że w zgromadzeniu księży sercanów składa się publiczny prosty ślub ubóstwa, zachowując własność dóbr dziedzicznych i zdolność nabywania nowych dóbr, wyrzekając się jednak możliwości decydowania o nich. Sercanin, składając śluby, wyrzeka się też prawa do używania pieniędzy, które stanowią odład własności Instytutu. Jeśli zakonnik będzie o to prosił i uzyska odpowiednie pozwolenie, może się także zrzec prawa do posiadania dóbr. W przypadku dóbr dziedzicznych powinien przed pierwszą profesją zadecydować o tym, kto będzie nimi dysponował i co stanie się z dochodami z nich płynącymi. Testament dotyczący dóbr materialnych (zwłaszcza dziedzicznych) sporządza się przed profesją wieczystą. Zmiany w testamencie wymagają wcześniejszej zgody przełożonego wyższego, ponieważ stanowią

(red.), *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/2, Księga II. Lud Boży, Część III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, Poznań 2006, s. 88.

akt dysponowania dobrami materialnymi, którego zakonnik przez ślub ubóstwa się zrzekł³¹. *Dyrektorium generalne* w punkcie 45,1-4 określa zasady dysponowania dobrami dziedzicznymi, natomiast w punkcie 45,5 potwierdza, że „Wszystkie posługi i funkcje pełnione w Zgromadzeniu są nieodpłatne. Z tego powodu zarówno ci, którzy są w Zgromadzeniu, jak i ci, którzy je opuszczają, nie mogą żądać zapłaty lub odszkodowania osobistego. Zgromadzenie ze swej strony postąpi ze sprawiedliwością i miłością w przypadku faktycznego odejścia któregoś ze swoich członków”.

Ubóstwo zależności, do którego sercane zobowiązują się w profesji zakonnej, powinno czerpać inspirację z ducha rzeczywistego i dobrowolnie przyjętego ubóstwa³². Właściwie przeżywany duch ubóstwa motywuje zakonnika do dzielenia się dobrami oraz wyzwolenia się z żądzdy posiadania i upodobań, które odwracają serce człowieka od Boga³³. Praktycznym tego wyrazem jest podejmowana praca³⁴, poszukiwanie prostego i skromnego stylu życia, duch odpowiedzialności za używanie dóbr³⁵, jak też rozliczanie się przed przełożonym z tego wszystkiego, co się otrzymuje i jak się z tego korzysta, o czym przypomina *Dyrektorium generalne* w punkcie 47.

Właściwe przeżywanie ślubu ubóstwa związane jest również z wymiarem społecznym charyzmatu sercańskiego. *Konstytucje* wyraźnie wskazują na jego związek z misją podejmowaną wobec Boga i braci oraz z uwrażliwieniem na potrzeby biednych. Dostrzeżenie i uświadomienie sobie „nędzy tak wielu współczesnych ludzi” prowadzi z jednej strony do zmiany własnej mentalności i postaw³⁶, z drugiej zaś do troski o ubogich i potrzebujących oraz do podziału dóbr³⁷. Wyjście naprzeciw potrzebom osób szukających akceptacji i miłości, solidarność z tymi, którzy poświęcają się ich służbie, oraz unikanie wszelkich form niesprawiedliwości społecznej stanowią praktyczną realizację złożonego ślubu oraz

³¹ Por. Konst. 8, 45.

³² Por. Konst. 47.

³³ Por. Konst. 46.

³⁴ Por. Konst. 48.

³⁵ Por. Konst. 49.

³⁶ Por. Konst. 50.

³⁷ Por. Konst. 51.

wskazań Kościoła, które winny zaowocować usunięciem różnych form niesprawiedliwości i budzić sumienia na dramat nędzy w świecie. Taka postawa wyrasta z wartości, jakie reprezentował założyciel Zgromadzenia – o. Leon Jan Dehon, szczególnie zatroskany o obecność wśród najbiedniejszych i tych, którym brakuje środków do życia, sensu i nadziei³⁸.

4. Formacja do ślubu ubóstwa w Prowincji Polskiej Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego

W duchowości Zgromadzenia ślub ubóstwa realizuje się jako całkowite powierzenie się Bogu, stanowiąc akt synowskiego oddania i ufności Jego opatrności. Formacja do ślubu ubóstwa prowadzona jest z uwzględnieniem charyzmatu Założyciela i Zgromadzenia³⁹. Zgodnie z duchem o. Leona Jana Dehona, „Zakonnik oddaje się [Bogu w ślubie ubóstwa] bez zastrzeżeń. Powinien być gotowy do znoszenia wszelkich konsekwencji ślubu lub upokorzeń, jeśli są one konieczne. Nie powinniśmy oddawać się naszemu Panu, jeśli chcemy prowadzić życie zawsze wygodne i dobrze zabezpieczone na wszelkie ewentualności. Takie zabezpieczenia i obawy są absolutnie sprzeczne z duchem zawierzenia (*abandon*) i ufności naszemu Panu, z duchem ofiary i umartwienia: niszczą one życie wewnętrzne⁴⁰. W duchowości Zgromadzenia ślub ubóstwa zakłada więc porzucenie wszystkiego dla królestwa Bożego i dzielenie się dobrami we wspólnocie braterskiej. To zobowiązuje zakonników do prowadzenia prostego stylu życia, który zostaje określony w dyrektoriach poszczególnych jednostek Instytutu, z uwzględnieniem środowiska, w którym żyją⁴¹.

Warto w tym miejscu przypomnieć niektóre wskazania Założyciela: „Księża Najświętszego Serca nie mogą zadowalać się zachowaniem ubóstwa zewnętrznego. Jeżeli rzeczywiście pragną osiągnąć życie wewnętrzne i prowadzić życie miłości i całości ofiary, muszą przejąć się duchem

³⁸ Por. Konst. 51-52.

³⁹ Por. RFG 69.

⁴⁰ L. DEHON, *Lettere circolari*, Bologna 1954 (dalej: LCC), s. 33 (tłumaczenie własne).
Por. RFG 71.

⁴¹ Por. *Sussidio per la formazione dehoniana*, dz. cyt., s. 75-76.

ubóstwa, upodobać w nim sobie i je ukochać⁴². „Serca ofiarne, gorąco pragnące wynagrodzenia i jedności z Boskim Sercem Jezusa, nie zadowolą się więc tylko wypełnieniem zobowiązań ślubu, lecz starać się będą o doskonałe ubóstwo przez zachowanie następujących rad: – Przyjmować z wdzięcznością, a nawet wybierać, jeśli to od nich zależy, to co gorsze i mniej wygodne; – Mieć upodobanie do zajęć najskromniejszych; – Odmawiać sobie czasem rzeczy koniecznych; – Cieszyć się, gdy czasem czegoś zabraknie; Być gotowym w razie potrzeby prosić o jałmużnę; – Uważać się zawsze za biednego, a rzeczy dane do używania traktować jako jałmużnę otrzymaną ze wspólnoty⁴³.

Ojciec Leon Jan Dehon uczył swoich nowicjuszy, że duch ubóstwa jest zbieżny z pierwszym błogosławieństwem⁴⁴. Przypominał również, że „ubóstwo jest ochroną życia zakonnego. Zawsze i wszędzie oziębłość i upadki dotknęły zgromadzenia w takim stopniu, w jakim ubóstwo było lekceważone⁴⁵.

Wychowanie do życia ślubem ubóstwa prowadzi do ukształtowania człowieka wolnego od przywiązań i ukierunkowanego ku Stwórcy. Uznaje on, że prawdziwe bogactwo jest w Bogu, którego otrzymujemy i którym się dzielimy w darze życia wspólnotowego. Tworzy to klimat wolności wobec Boga, który ułatwia naśladowanie Chrystusa ubogiego i pokornego⁴⁶.

W formacji zwraca się również uwagę na to, że oprócz podziału dóbr, z których korzysta się we wspólnocie, ślub ubóstwa zobowiązuje zakonników do tego, by dobra materialne były używane w sposób właściwy w służbie królestwa Bożego i dzielone z ubogimi. Sercanie w ten sposób angażują się w zwalczanie niesprawiedliwości społecznej i wspierają postęp biednych i wykluczonych. Potwierdza to nasza *Reguła życia*: „Będziemy w tym uczniami ojca Dehona, który zawsze troszczył się, by być obecnym pośród ludzi swoich czasów, zwłaszcza najbiedniejszych:

⁴² L. J. DEHON, *Dyrektorium duchowe Księży Najświętszego Serca Jezusowego*, Warszawa 1997 (dalej: DSP), 83.

⁴³ DSP 83.

⁴⁴ Por. S. FALLEUR, *Zeszyty. Konferencje i kazania Ojca Dehona do nowicjuszy (9 listopada 1879 rok – 21 październik 1881 rok)*, maszynopis, Rzym 1979, s. 2-3.

⁴⁵ DSP 80.

⁴⁶ Por. RFG 81-82.

tych, którym brakuje środków, sensu życia i nadziei. Dla nas, tak jak dla niego, zobowiązanie ubóstwa ma oznaczać ofiarę z całego naszego życia w służbie Ewangelii⁴⁷.

Zasada wspólnego podziału dóbr jest wyrazem i znakiem *Sint unum* i zgodnie z *Ratio formationis provincialis* w procesie wychowania zachęca do nabycia umiejętności: praktykowania komunii dóbr i projektów, współodpowiedzialności w zarządzaniu i administracji powierzonymi dobrami, troski o powierzone do dyspozycji dobra, poddawania pod ocenę przełożonych oraz wspólnoty sposobów ich używania oraz podziału dóbr w wymiarze międzynarodowym, jak też pomiędzy różnymi częściami Zgromadzenia⁴⁸. Uwrażliwienie na ludzi ubogich i wyczulenie na rozwój cnoty sprawiedliwości osobistej i społecznej kształtują sumienie i otwierają je na społeczne wartości Ewangelii. Dużą rolę w tym przypadku odgrywa studium społecznej nauki Kościoła⁴⁹.

Formacji podstawowej do życia ślubem ubóstwa przyświecają następujące cele, które pomagają osiągnąć wymienione wyżej umiejętności: „koncentrowanie życia zakonnika na kontemplacji, miłowaniu i naśladowaniu Jezusa Chrystusa ubogiego; wyzwalanie z troski o posiadanie, aby ufność co do przyszłości pokładać w Bogu; wychowanie do skromnego i prostego stylu życia; nabywanie przeświadczenia, że podejmowana przez nas praca jest wyrazem naszego ubóstwa i solidarności z ludźmi świeckimi; wyrabianie umiejętności rezygnacji z posiadania dóbr materialnych, by osiągać większą wolność w wypełnianiu naszego posłannictwa; wychowanie do poszanowania dla rzeczy materialnych, oddanych do dyspozycji zakonnika lub pozostających do użytku wspólnoty⁵⁰”.

Zwrócenie uwagi na ubóstwo osobiste i wspólnotowe, zależność w dysponowaniu dobrami materialnymi⁵¹, wyczulenie na ubogich i potrzebujących, zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości społecznej oraz ciągłe uczenie się bycia darem dla innych stanowią praktyczną realizację tego ślubu. W pewnej ograniczonej mierze postulanci i nowicjusze,

⁴⁷ Konst. 52.

⁴⁸ Por. RFP 43.

⁴⁹ Por. RFG 90; RFP 44.

⁵⁰ RFP 45. Por. RFG 205; DP 19-20.

⁵¹ Por. Konst. 45; DP 23-24; RFG 88.

w znacznie szerszy sposób zaś alumni i bracia będący w formacji podstawowej mają możliwość doświadczenia różnych form posług pastoralnych, które kształtują w nich cnoty właściwe duchowi ubóstwa. Także stopniowe podejmowanie odpowiedzialności za pracę czy powierzone dobra wspólnoty, rezygnacja z niektórych dóbr na rzecz ofiarowania zdobytych w ten sposób środków osobom potrzebującym czy też np. odwiedziny chorych i starszych pozwalają na coraz głębsze zrozumienie oraz przyswojenie sobie ducha ślubu ubóstwa w naszym charyzmacie⁵².

W praktyce wychowawczej jest to poprzedzone różnymi formami zdobywania wiedzy o ślubie ubóstwa i praktycznej jego realizacji⁵³. Dokonuje się to na wszystkich etapach formacji podstawowej, która stopniowo wprowadza zakonnika w życie ślubem ubóstwa. Konferencje na forum zewnętrznym i wewnętrznym, studium prawa kanonicznego, jak też dokumentów dotyczących życia konsekrowanego oraz dokumentów Zgromadzenia, osobiste rozmowy z wychowawcami i ojcem duchowym, a nade wszystko świadectwo życia zakonników i poszczególnych wspólnot stanowią najważniejszą bazę wychowawczą w tej kwestii⁵⁴. Zwłaszcza ostatni element jest tutaj niezmiernie ważny, ponieważ najbardziej przemawia do serca młodego człowieka. Jeśli ma on tendencję do ufnego i pełnego zawierzenia się Bogu w duchu ubóstwa, praktyka tego ślubu będzie znacznie łatwiejsza. Jeśli natomiast jest to utrudnione i spotka się jeszcze z antyświadectwem poszczególnych zakonników bądź wspólnoty, konsekwencją tego mogą być nadużycia i brak właściwej percepcji poznawanych treści. Pomimo szczerych zamiarów życia w pełni oddanego Chrystusowi, zdarza się niekiedy, że ideały wyniesione z okresu formacji podstawowej zderzają się z murem tolerowanej praktyki wypaczonej formy życia zakonnego, która posiada dużą siłę oddziaływania i jest w dodatku atrakcyjna.

⁵² Por. RFG 83-86.

⁵³ Por. RFP 114, 142.

⁵⁴ Dokument *Normy zarządzania dobrami* podkreśla także rolę ekonoma prowincjalnego w formacji do życia ślubem ubóstwa, który powinien organizować także na etapie formacji początkowej spotkania na temat zasad zarządzania dobrami doczesnymi zgodnie ze ślubem ubóstwa i misją Instytutu w Kościele. Por. NAB 21.

Właściwa praktyka ślubu ubóstwa stanowi jeden z istotnych kryteriów dopuszczenia kandydata do ślubów wieczystych⁵⁵. We wcześniejszych etapach formacji podstawowej wymaga się gotowości do całościowej konsekracji Bogu w ślubach zakonnych⁵⁶, dyspozycyjności i wyrażonej w formie zewnętrznej umiejętności życia ślubami zakonnymi⁵⁷. Formacja podstawowa nie kończy rozwoju zakonnika w dziedzinie życia ślubem ubóstwa. Powinien on rozwijać swoją znajomość charyzmatu Zgromadzenia, pogłębiać go i być mu wiernym. Troska o coraz wierniejsze i bardziej pogłębione życie duchowością Instytutu prowadzi do ugruntowania w sobie ducha konsekracji zakonnej i odpowiedzialnego współuczestnictwa w misji Zgromadzenia zgodnie z własnymi możliwościami na poszczególnych etapach życia⁵⁸.

Zakończenie

Formacja do ślubu ubóstwa wpisuje się w ogólną formację osób konsekrowanych zmierzającą do życia radami ewangelicznymi. Śluby zakonne sprawiają, że przyjmując sposób życia Jezusa Chrystusa, zakonnik w pełni oddaje się Ojcu ze względu na królestwo niebieskie. W Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego śluby zakonne wpisane są w rys wynagradzający Instytutu oraz otrzymują wymiar oblacyjny, podkreślający całkowite oddanie się Bogu poprzez konsekrację, stanowiącą pogłębienie konsekracji chrzcielnej. Dokumenty Zgromadzenia mówiące o formacji do ślubów zakonnych, obok celu i różnych aspektów formacji, określają również istotę ślubu ubóstwa, zachęcając do życia jego duchem. Cały proces formacyjny nie kończy się jednak w momencie złożenia profesji wieczystej, ale zmierza do nieustannego kształtowania serca zakonnika, który coraz bardziej winien odzwierciedlać w sobie sposób

⁵⁵ Por. RFG 156d, 220; RFP 211.

⁵⁶ Por. RFG 205b.

⁵⁷ Por. RFG 206c.

⁵⁸ Por. RFG 227.

życia ubogiego, jaki obrał Jezus Chrystus. Dojrzała praktyka ubóstwa zakonnego ma również odzwierciedlenie w życiu wspólnoty, która staje się przez to świadkiem dóbr nieprzemijających, w czym wyraża się jej wymiar profetyczny.

Bibliografia

- Augé M., *Vita consecrata. Znaczenie i osiągnięcia dokumentu. Cz. II, „Życie Konsekrowane”* 3(15) (1997), s. 49-54.
- Brault A., Rath N., *Szczęście w życiu zakonnym*, Kraków 1995.
- Chrapkowski A., Krzywda J., Wroceński J., Zubert B. W., *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/2, Księga II. Lud Boży, Część III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, Poznań 2006.
- Cole B., Conner P. M., *Pełnia chrześcijaństwa. Teologia życia konsekrowanego*, Poznań 1997.
- Congregatio Sacerdotum a Sacro Corde Jesu, *Ratio formationis generalis*, Romae 2014.
- Dehon L., *Dyrektorium duchowe Księża Najświętszego Serca Jezusowego*, Warszawa 1997.
- Dehon L., *Lettere circolari*, Bologna 1954.
- Enchiridion della Vita Consacrata. Dalle Decretali al rinnovamento post-conciliare (385-2000)*, Bologna–Milano 2001.
- Falleur S., *Zeszyty. Konferencje i kazania Ojca Dehona do nowicjuszy (9 listopad 1879 rok – 21 październik 1881 rok)*, maszynopis, Rzym 1979.
- Formacja w Wyższym Seminarium Misyjnym Księża Sercanów w Stadnikach*, maszynopis, Stadniki 2018.
- Góralczyk P., *Ubóstwo duchowe a ubóstwo materialne*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” R. 6, 5(35) (1986), s. 48-57.
- Hołda K., *Charyzmatyczno-eklezjologiczny aspekt ślubów zakonnych*, w: B. Przybylski (red.), *Życie zakonne w strukturze Kościoła*, Rzym 1979, s. 76-126.

- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy odkupienia *Redemptionis donum*, Rzym 1984.
- Jan Paweł II, *Ewangeliczne ubóstwo istotnym warunkiem życia konsekrowanego*, „L'Osservatore Romano” 2 (1995), s. 51-52.
- Jankowski A., *Ciasna brama i wąska droga. O współczesną odnowę życia zakonnego*, Poznań–Warszawa 1984.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, Wrocław 1985.
- Nowak A. J., *Osoba konsekrowana. Ślub ubóstwa*, Lublin 1992.
- Poleszak L., *Główne rysy duchowości Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego w zamyśle założyciela – o. Leona Jana Dehona*, w: J. Wełna (red.), *Droga rad ewangelicznych. Program formacji ciągłej na 2011 rok*, Kraków 2011, s. 116-130.
- Program formacji w Zgromadzeniu Księża Najświętszego Serca Jezusowego Prowincja Polska (Postulat, Nowicjat)*, maszynopis, Stopnica 2015.
- Prowincja Polska Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego, *Dyrektorium prowincjalne*, Warszawa 2015.
- Prowincja Polska Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego, *Ratio formationis provincialis*, Warszawa 2017.
- Reguła życia Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego (Księża Sercanie). Konstytucje i Dyrektorium generalne*, Kraków 2014.
- Sheets J. R., *Ubóstwo w naśladowaniu Chrystusa dzisiaj*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, R. 6, 5(35) (1986), s. 86-101.
- Sussidio per la formazione dehoniana*, Roma 2009.
- Świerczek E., *Ubóstwo w Piśmie Świętym a ubóstwo franciszkańskie*, w: O. R. Juśiak (red.), *Zaproszeni do ubóstwa. Materiały z sympozjum franciszkańskiego. Kalwaria Zebrzydowska – wrzesień 1994*, Kalwaria Zebrzydowska 1995, s. 9-24.
- Wider D., *Życie oddane na własność Bogu. Zarys teologii życia zakonnego*, Kraków 1996.

Wróbel I., *Zbawczy wymiar ślubu ubóstwa w świetle adhortacji Ojca Świętego Jana Pawła II „Redemptoris donum”*, w: O. R. Jusiak (red.), *Zaproszeni do ubóstwa. Materiały z sympozjum franciszkańskiego. Kalwaria Zebrzydowska – wrzesień 1994, Kalwaria Zebrzydowska 1995*, s. 34-52.

Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego, *Normy zarządzania dobrami (Norme sull'Amministrazione dei Beni – NAB)*, Warszawa 2009.

Ks. Leszek Poleszak – sercanin, doktor teologii, rektor Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. W pracy naukowej zajmuje się teologią Najświętszego Serca Jezusowego oraz duchowością.

RECENZJE I SPRAWOZDANIA
REVIEWS AND REPORTS

ks. Zdzisław K. Huber SCJ

Lublin

ORCID: 0000-0003-2303-5831; e-mail: zkhuber@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.013.13726>

RECENZJA: EMIL ANTON, *KAHDEN VIRRRAN MAA. CIVILISAATION JA KRISTINUSKON IRAKILAINEN TARINA*, HELSINKI 2020, SS. 288.

REVIEW: EMIL ANTON, *KAHDEN VIRRRAN MAA. CIVILISAATION JA KRISTINUSKON IRAKILAINEN TARINA*, HELSINKI 2020, PP. 288.

Wizyta ojca świętego Franciszka w Iraku w marcu 2021 roku była epokowym wydarzeniem. Kosztowało to na pewno samego papieża, jak i wiele osób przygotowujących tę pielgrzymkę, dużo wysiłku. Jednak wszyscy liczą na to, że ten trud przyniesie wiele owoców dla tej umęczonej ziemi. Pierwszym i wielce pożądanym jest pokój. Inny to zagojenie tak wielu głębokich ran, narosłych przez wieki różnych konfliktów, jakimi została zraniona ta ziemia, jak i ludzie tam mieszkający. Z ilu miejsc i jak wnikliwie należałoby spojrzeć, by zrozumieć historię i skomplikowane relacje tego miejsca?

Odpowiedź na to pytanie może przynieść książka, którą napisał Emil Anton, doktor teologii, urodzony w Finlandii. Syn fińskiej matki luteranckiej i irakijskiego ojca katolika. Publikacja została napisana w języku fińskim i wydana w Helsinkach przez wydawnictwo Kirjapaja w 2020 roku. Chociaż nie powstała ona na potrzeby pielgrzymki ojca świętego do Iraku,

jednak wpisuje się dobrze w to wydarzenie. Książka *Kahden virran maa. Sivilisaation ja kristinuskon irakilainen tarina (Ziemia dwóch rzek. Irakij-ska opowieść o cywilizacji i wierze chrześcijańskiej)* jest wynikiem wielu lat przemyśleń nad tym regionem, jak i własną tożsamością. Cały proces zrozumienia siebie samego jako Fina, ale i Irakijczyka, który przeszedł autor, prowadzi go do głębokiej próby odkrycia własnych korzeni. Jedne z nich prowadzą właśnie do tego regionu, który przedstawia on jako ziemię dwóch rzek – Tygrysu i Eufratu.

Publikacja została podzielona na siedem rozdziałów. Na początku autor próbuje ogólnie przyjrzeć się sytuacji geopolitycznej tego regionu, sięgając daleko w zamierzchłe czasy, niektóre przykryte już piaskami niepamięci. Zwracając uwagę na wydarzenia ze Starego i Nowego Testamentu, powiązuje je z obecnymi odkryciami archeologicznymi. Analizując rozwój historii nowotestamentalnej, zauważa, że niektóre części tego regionu były chrześcijańskie o wiele wcześniej, niż nam się wydaje. W pewnym sensie region ten był kolebką chrześcijaństwa. Nie możemy również zapominać, że na tym terenie rozpoczyna się historia judeo-chrześcijańska, która wywodzi się od Abrahama.

Autor próbuje usytuować ten region poprzez podawanie oryginalnych nazw z dawnych języków. Wskazuje również, że miejsce to było kolebką wielu rzeczy, które miały znaczenie kulturowe dla całego świata, co – zwłaszcza w kulturze europejskiej – dopiero odkrywamy.

W rozdziale *Dziedzictwo Sumerów i Akadów (Sumerin ja Akkadin perintö)* opisuje dzieje cywilizacji starożytnej Mezopotamii, zwracając również uwagę na rejon Ur, skąd wywodził się Abraham i gdzie swój początek mają dzieje chrześcijaństwa. W tym rozdziale omawia także jedną z teorii dotyczących podobieństwa języka sumeryjskiego do ugrofińskiego.

W rozdziałach *Monarchia Asyrii i Babilonii* oraz *Czas Imperiów (Assyrian ja Babylonian valtakunnat, Imperiumien aika)* autor omawia czas wielkich zmagañ tego regionu, kiedy ścierały się dynastie i królestwa oraz mieszały religie. Opisuje tutaj również dzieje Izraela, który często musiał mierzyć się z potęgami rozwijających się imperiów w międzyrzeczu Żyźnego Półksiężycza.

W kolejnym rozdziale *Z Babilonii do Nowego Jeruzalem (Babylonista uuteen Jerusalemiin)* możemy zapoznać się z historią, która zaczyna sięgać

czasów współczesnych. Autor omawia m.in. budowę nowej świątyni w Jeruzalem, jak i przyjście Jezusa, co stało się początkiem chrześcijaństwa. Poznając swoje korzenie, ciągle z zainteresowaniem zauważa, że – pamiętając o Abrahamie – można stwierdzić, iż to właśnie Irak stoi u początków chrześcijaństwa.

Następny rozdział *Chrześcijanie kraju dwóch rzek (Kaksoisvirranmaan kristityt)* opisuje różne dzieje i koleje losów chrześcijaństwa i powstającego tu Kościoła. Jak autor zauważa, historia Kościoła tego regionu – nazywanego czasami Kościołem Wschodu – nie jest dobrze znana Kościołowi Zachodu (rzymskiemu). Do jego nazwania używano różnych terminów, m.in. Apostolski Kościół Wschodu, który najbardziej oddaje ideę Kościoła, nie mieszając go z Kościołem Prawosławnym. Jednak minusem tego określenia jest to, że nie dotyka ono różnic językowych czy narodowościowych tego regionu. Inne terminy to: Kościół wschodniosyryjski, Kościół Nestorian, Kościół perski, Kościół iracki, Asyryjski Kościół Wschodni, Chaldejski Kościół Katolicki, Stary Kościół wschodni, Kościół asyryjski czy Kościół chaldejski. Terminologia często wiązała się z konkretnym regionem, na którym Kościół powstawał, narodem, z którym ten Kościół był związany, czy językiem, którym się posługiwano. Czasami nazwę wiązano z wyznawaną w tym regionie gnozą, co jest szczególnie widoczne w silnym wpływie wywieranym przez nestorianizm.

W kolejnym, szóstym już rozdziale *Czas Arabów i Mongołów (Arabien ja Mongolien aika)* autor prezentuje czasy, w których chrześcijanie zaczynają żyć pod panowaniem islamskim. Mimo różnych trudności wielu chrześcijan było pozytywnie przyjmowanych w kręgach rządzących. Jednak nie uchroniło to ich jako całości przed niejednokrotnie trudnym życiem.

W następnym rozdziale *Historia współczesna (Moderni historia)* autor dotyka już czasów bardziej współczesnych. Opisuje m.in. powstawanie różnych Kościołów chrześcijańskich, a w szczególności katolickich, takich jak Chaldejski Kościół Katolicki czy Kościół syryjskokatolicki. Autor omawia tu również aktualne problemy Kościoła katolickiego i Kościołów chrześcijańskich spowodowane wojnami w Iraku czy prześladowaniami Państwa Islamskiego (ISIS).

W słowach kończących tę publikację autor ukazuje swoje własne zadowolenie, że zdecydował się zrealizować ten projekt, który doprowadził go do głębszego poznania historii regionu Mezopotamii, podkreślając równocześnie to, ile jeszcze jest do odkrycia i jak wiele jest dokumentów, szczególnie pisma klinowego, do przetłumaczenia, by móc głębiej poznać tak bogatą historię tej części świata.

Dzięki tej szczególnej książce, która stanowi próbę znalezienia własnych korzeni, jak również własnej tożsamości chrześcijańskiej, możemy dotknąć historii tego regionu, który wywarł wielki wpływ na dzieje świata, a także chrześcijaństwa. W aspekcie wizyty papieża Franciszka w Iraku możemy poznać – na co także wielu komentatorów zwróciło uwagę – sytuację chrześcijan w tym regionie: jak chrześcijaństwo jest wypierane z tej części świata. Niektórzy komentując te procesy, zauważyli, że jeżeli chrześcijanie stąd znikną, stracimy własne korzenie. Autor prezentowanej tu książki również dostrzega, jak ważny jest to aspekt. Zainteresowany poszukiwaniem własnych korzeni chrześcijańskich, zachęca do poznawania historii krajów „między rzekami”. Namawia nawet do studiowania i poznawania języków tam używanych, szczególnie tego, którym posługiwał się Jezus – języka aramejskiego. Może to bowiem pomóc w pogłębieniu zrozumienia własnej historii i własnych korzeni chrześcijańskich.

Na pewno warto zapoznać się z tą ciekawą pozycją książkową. Dla wielu barierą będzie język fiński, w jakim została ona napisana. Może jednak kiedyś zostanie przetłumaczona na inny język, który umożliwi szersze zainteresowanie się tą publikacją.

This book position, *Kahden virran maa. Sivilisaation ja kristinuskon irakilainen tarina (Between two rivers. The Iraqi Story of Civilization and Christianity)*, a monograph published in the Finnish language in September 2020, tell us about long history of the Region of Fertile Crescent. Autor Emil Anton, doctor of theology, looking about his own roots discover his roots of Christianity. We can find here story of Babylon Imperium and his connection with many Countries, Cultures and his role in many Churches and faith formatting. It is interesting see developing of names of Churches with connection to Region, Language and believes.

Autor show us also some modern history which is so affecting today life of Christians in this region. Autor encourage us to study history of this region and also to learn languages used here. Especially Aramaic spoken by Jesus. It's interesting read this book especially in view of Popes Francis visiting travel to Iraq in 2021.

Ks. mgr lic. Zdzisław K. Huber – sercanin, misjonarz w Finlandii i Chile. Absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach i Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Dziedziny zainteresowań to: misje i ekumenizm.

ks. 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.21.014.13727>

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM NAUKOWEGO
MARYJA W TEOLOGII I SZTUCE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ,
STADNIKI, 6 MAJA 2021 ROKU

REPORT FROM THE SCIENTIFIC SYMPOSIUM
MARY, MOTHER OF GOD, IN THEOLOGY AND CHRISTIAN ART,
STADNIKI, MAY 6TH, 2021

W dniu 6 maja 2021 roku w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach odbyło się sympozjum naukowe nt. *Maryja w teologii i sztuce chrześcijańskiej*. Oprócz zgromadzonej w auli wspólnoty seminaryjnej, uczestnikami sympozjum byli słuchacze Radia Profeto oraz osoby korzystające z połączenia *on-line* za pośrednictwem platformy komunikacyjnej.

W słowie wstępnym rektor seminarium ks. dr Leszek Poleszak SCJ przywitał prelegentów oraz uczestników sympozjum oraz zwrócił uwagę, że jego tematyka nawiązuje do motta obecnego roku akademickiego, które brzmi: „Błogosławiona, któraś uwierzyła” (Łk 1,45). Zauważył również, że tematy poszczególnych prelekcji, bazujące na różnych dziedzinach wiedzy i sztuki, skupiają się na pięknie Maryi, sławiąc Ją na swój sposób i dostrzegając w Niej obraz doskonałości Boga. Przekazał następnie głos ks. mgr. lic. Adamowi Pastorczykowi SCJ, wicerektorowi i prefektowi studiów, który poprowadził dalszą część sympozjum naukowego.

Pierwszy prelegent ks. dr hab. Marcin Rafał Wysocki, prof. KUL, przedstawił referat nt. *Figura Maryi w przepowiadaniu Słowa Bożego w Tradycji ojców Kościoła*. Zwrócił on uwagę, że wczesne wypowiedzi ojców Kościoła dotyczące Maryi są bardzo proste i krótkie, uświadamiające wiernym dogmat o Matce Bożej. Sytuacja zmienia się w III wieku, kiedy zaczynają się one koncentrować na komentowaniu Pisma Świętego. W tym kontekście przoduje przede wszystkim Orygenes, który zwłaszcza w *Homiliach do św. Łukasza* w sposób duchowy interpretuje postać Maryi. Tłumacząc słowa Maryi z *Magnificat*, wskazuje na konieczność wielbienia Boga poprzez upodobnienie się do Niego. Wzorem tego jest Maryja, która w swojej prostocie i ukryciu jest doskonałym przykładem tego upodobnienia. Podobny styl wypowiedzi prezentuje św. Cyryl Jerozolimski, który podkreśla dziewictwo Maryi, broniąc go zarówno przed Żydami, jak i poganami. Inni ojcowie Kościoła także bronią dziewictwa Maryi *ante partum, in partu i post partum*. Święty Chromacjusz z Akwilei przedstawia Maryję jako figurę Kościoła, który jest Jej domem. Święty Hieronim przywołuje Maryję Dziewicę, którą stawia za wzór świętości, a Jej dziewictwo przedstawia jako dowartościowanie wszystkich kobiet. Z biegiem czasu, kiedy rozwiązano zasadnicze problemy dogmatyczne dotyczące Jezusa, zaczęły powstawać teksty poświęcone jedynie Maryi. Przykładem tego jest twórczość św. Jana Damasceńskiego, który wychwalając Maryję, mówi o Jej wniebowzięciu.

W pytaniach do prelegenta ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas SCJ zwrócił uwagę na elementy biblijne wskazujące (zwłaszcza u św. Pawła) na tendencję do podkreślania roli Maryi, co potem jest kontynuowane w nauczaniu ojców Kościoła. W odpowiedzi prelegent potwierdził, że rozważania ojców Kościoła rzeczywiście opierają się na Biblii. Ich język jest ponadto językiem serca, który pomimo niewielu wskazówek biblijnych mówiących o Maryi uwypukla Jej postać i miejsce w Kościele oraz w drodze do świętości.

Kolejną prelekcję nt. *Wyzwania mariologii XXI wieku* wygłosił ks. dr hab. Marek Gilski z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wychodząc od wskazówki kard. Paula-Émila Légera z Kanady dotyczącej konieczności dialogu ze światem poszczególnych dyscyplin teolo-

gicznych, poświęcił swoje wystąpienie rozważaniom na temat wyzwań stojących przed współczesną mariologią, odnosząc się do pięciu kontekstów: transcendentaliów, zmagania o kulturę życia, inspiracji płynących z Biblii, różnic kulturowych oraz informatyzacji. Prelegent zauważył, że klasyczne wzorce dotyczące podstaw mariologii, odnoszące się np. do piękna w stosunku do Maryi, ze względu na zmiany kulturowe zachodzące w świecie powinny zostać na nowo przeemyślane, by mogły dotrzeć i zachwycić współczesnego człowieka. Ze znanych transcendentaliów – dobra, prawdy, piękna i jedności – podkreślił ostatnią kategorię, która – jego zdaniem – zasługuje obecnie na szczególniejszą uwagę. Podejmowane próby integracji ludzi, narodów czy wspólnot oraz promowanie jedności między ludźmi mogą odnaleźć swoje odbicie także w koncepcji mariologii, ukazując Maryję jako Matkę wszystkich ludzi, bez wyjątku. Również kontekst zmagania o kulturę życia, jak też inspiracje biblijne powinny sprawić, że współczesna mariologia nie będzie jedynie nauką teoretyczną, ale nabierze szczególnego znaczenia dla kształtowania postaw i odniesień do życia poszczególnych osób. Odnosząc się do aktualnych badań mariologicznych z różnych stron świata (Nigeria, Ameryka Łacińska, Polska), prelegent położył akcent na wymóg oddziaływania badań teologicznych na rzeczywistość człowieka. Wymaga to pracy i wysiłku naukowców, by odpowiedzieć twórczo na zmiany dokonujące się w świecie. Jednym z przykładów jest dostosowanie języka mariologii choćby w kontekście informatyzacji. Dzięki temu będzie on bardziej zrozumiały, zwłaszcza dla ludzi młodych. Pojawiająca się wątpliwość, czy takie nowe rozłożenie akcentów nie będzie oznaczało odejścia od systematycznego wykładu o dogmatach maryjnych – zdaniem prelegenta – jest nieuzasadniona. Ukazywanie prawd wiary w nowy, świeższy sposób jest – w jego przekonaniu – niezbędne. Przyczynia się bowiem do wskazania na prawdy podstawowe, będące punktem odniesienia, ale należy mówić o nich w nawiązaniu do egzystencji współczesnego człowieka.

W dyskusji kl. Wojciech Olszewski SCJ zauważył, że o ile kultura europejska została w części zatracona, to może się odnowić poprzez chrześcijaństwo. Stąd też chrześcijaństwo czy Kościół nie może rezygnować

z wchodzenia we współczesną kulturę z obawy przed błędami. W odpowiedzi prelegent przywołał słowa Jezusa, że tym, co brudzi, jest to, co wychodzi z człowieka, a nie to, co w niego wchodzi. Przypomniął, że zaangażowanie Kościoła jest wszechstronne. Trzeba szanować ludzi, którzy wychodzą na peryferie, aby głosić Ewangelię. Trzeba też być bardzo ostrożnym w krytyce tych, którzy działają na zewnątrz. Nie powinno nas usypiać, że ktoś głosi ludziom dogmaty, bo może pod nie podkładać różne treści. Na pewno korzystanie z tematów istniejących w kulturze świeckiej, może i powinno być wykorzystane – tak jak w przypadku ojców Kościoła – do ewangelizacji. Mamy kochać człowieka także umysłem, nie tylko sercem. Chodzi o zaangażowanie myślenia, by nieść innym pomoc. Kolejne pytanie kl. Aliaksandra Piatlitskiego SCJ dotyczyło transcendentaliów. Zauważył on, że Kościół dołożył do litanii loretańskiej kolejne wezwania. Czy te wezwania nie są również znakiem otwarcia Kościoła na inne kultury i wyznania? Czy Maryja może być fundamentem dialogu? Ksiądz dr hab. Marek Gilski zauważył, że Maryja ukazywana także jako Matka Króla jest dobrą drogą prowadzącą ludzi do Chrystusa. Ksiądz Zdzisław Huber SCJ zwrócił uwagę na współczesne, czasem obrazoburcze przedstawianie Maryi na tle tęczy. Jak powinno się prawidłowo na to reagować? Prelegent stwierdził, że w duchu ojców Kościoła warto wykorzystywać symbole i ukazywać ich chrześcijańskie znaczenie, w tym przypadku chodzi o odniesienie do przymierza i postaci Noego. W tej kwestii wypowiedział się również ks. dr hab. Dariusz Klejnowski-Różycki, który zwrócił uwagę na istnienie różnych pojęć piękna. Dopiero ustalenie tego, co rozumiemy pod pojęciem „Maryja jest piękna”, umożliwi właściwe odniesienie się do tego stwierdzenia.

Kolejną prelekcję nt. *Mariologiczno-eklezjologiczna interpretacja obrazu niewiasty z Ap 12* wygłosiła dr Danuta Piekarcz z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zauważyła ona, że w tym najczęściej komentowanym rozdziale Apokalipsy św. Jana, Niewiasta w najstarszych komentarzach nie jest przedstawiana jako Maryja, ale jako Kościół, zgromadzenie Ludu Bożego Starego i Nowego Testamentu. O wyraźnej interpretacji Maryi jako Niewiasty można mówić dopiero od V wieku. Później rozpowszechniła się – i dzisiaj jest często akceptowana – interpretacja maryjno-eklezjo-

logiczna, dopatrująca się w Niewieście cech zarówno odnoszących się do Maryi, jak też do Kościoła. W drugiej części swojego wystąpienia autorka szczegółowo omówiła poszczególne elementy symboliczne obrazu Niewiasty. Swoją prelekcję zakończyła stwierdzeniem, że im bardziej Kościół będzie podobny do Maryi, tym łatwiej będzie mu odeprzeć ataki złego ducha.

Drugą część sympozjum rozpoczęła prelekcja ks. dr. hab. Dariusza Klejnowskiego-Różyckiego, prof. Uniwersytetu Opolskiego, nt. *Maryja w ikonografii chrześcijańskiego Wschodu*. Swoje wystąpienie prelegent rozpoczął od wyjaśnienia, czym jest Wschód dla teologii ikony. W przedstawieniu tematu skupił się na Kościele Konstantynopolitańskim ze względu na to, że wypracował on zarówno teologię ikony, jak też praktykę. Autor referatu podkreślił różnicę, jaka istnieje pomiędzy samym podejściem do ikony na Wschodzie i Zachodzie. O ile na Wschodzie zasadnicze ujęcie ikony pozostaje podobne, to na Zachodzie pojawia się wielość ujęć obrazów maryjnych, co możemy wytłumaczyć nieustannym dążeniem do rozwoju. Wschód chrześcijański rządzi się taką teorią piękna, która odwołuje się do estetyki Pseudo-Dionizego Areopagity. Pojęcie piękna w takim rozumieniu nie polega na tym, by to, na co się patrzy, nam się podobało, ale piękno ma stawiać człowieka w obecności prototypu. Ikona w związku z powyższym nie jest naturalistyczna, nie jest realistyczna, nie jest mimetyczna (nie naśladuje świata), ujęcie ikony jest bardziej niepodobne do rzeczywistości niż podobne. Następnie prelegent przeszedł do omówienia elementów wspólnych ikon maryjnych: odbicie lustrzane koloru szat Pana Jezusa (maforion czerwony, suknia błękitna), trzy gwiazdki (dziewictwo), kajma (złota lamówka) – podkreśla Jej królewskość, twarze ikon (wąski nos, małe uszy, wielkie oczy, wysokie czoło). Istnieje ogromna liczba ikon maryjnych. Można przedstawić następującą klasyfikację bizantyjskich ikon maryjnych: ikony świętych maryjnych, ikony teologiczne, ikony symboliczne, ikony liturgiczne. W grupie ikon teologicznych głównym tematem ikony jest więź Maryi z Bogiem, bo Ona wskazuje w nich na Jezusa. Istnieją następujące grupy ikon teologicznych: *Tronująca* (*Kyriotissa*), *Hodegetria* (*Wskazująca Drogę*), *Eleusa* (*Umilienie*), *Szersza* (*Platytera*, *Znaku*).

W dyskusji zwrócono uwagę na podobieństwo sztuki istniejącej w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa Wschodu i Zachodu, co wynika z jedności wiary oraz filozofii. Ksiądz dr hab. Dariusz Klejnowski-Różycki, prof. UO dodał, że ikona ma za zadanie pokazać nam to, co jest istotą, a nie opowiadać. O ile na Zachodzie ikonografia ma na celu ozdabiać świątynię i przekazywać prawdy wiary ludziom niepotrafiącym czytać, o tyle ikona na Wschodzie służy do modlitwy. Ksiądz Zdzisław Huber SCJ zapytał o łamanie kanonu ikony. Kwestia kanonu – zdaniem prelegenta – jest bardzo skomplikowana. Ikona jest wspólna dla Wschodu i Zachodu. Aż cztery sobory definiują ramy sztuki sakralnej. Istnieją różne pojęcia ikony. Prawosławny Wschód zawęża pojęcie ikony do malarstwa na desce temperą za pomocą odpowiedniej techniki. Zawsze pozostaje pytanie, czy możemy stworzyć własną teologię ikony, czy może mamy się odwoływać do prawosławnego pojęcia ikony. Trudno więc określić samo pojęcie kanonu. Jednak są takie ujęcia (wizerunki czy obrazy), które nawet stylistycznie nie pasują do tego, czym ikona powinna być.

Drugą prelekcję w tej części sympozjum naukowego nt. *Sekwencja Stabat Mater we włoskich interpretacjach muzycznych XVIII wieku* wygłosiła dr hab. Renata Borowiecka z Akademii Muzycznej im. Krzysztofa Pendereckiego w Krakowie. Zwróciła ona uwagę na fakt, że sztuka przez stulecia pomagała człowiekowi zrozumieć największą tajemnicę chrześcijaństwa – misterium odkupienia. Szczególnym nurtem jest w tym przypadku pasyjna pobożność maryjna rozwijająca się w Kościele od czasów średniowiecza. Do dzieł zaliczanych do tego gatunku należy poemat *Stabat Mater dolorosa*, mający swoje zakorzenie w liturgii Kościoła. Utwór ten doczekał się bogatego repertuaru opracowań muzycznych (ponad 400 kompozycji), z których znaczna część to dzieła XVIII-wieczne, pochodzące zwłaszcza z kręgu włoskiego. Prelegentka w szczegółowy sposób omówiła genezę tekstu *Stabat Mater dolorosa*, następnie zaś przedstawiła szeroko zagadnienie interpretacji słowno-muzycznych tego utworu.

W dyskusji po prelekcji pojawiło się pytanie dotyczące interpretacji dzieł muzycznych. W odpowiedzi dr hab. Renata Borowiecka zwróciła

uwagę na to, że interpretacja dzieł muzycznych stanowi wiedzę, która już istnieje w traktatach muzycznych od XVII wieku. Obecne interpretacje dzieł kompozytorów bazują na tych szczegółowych opisach. Kolejne pytanie dotyczyło aktualnych dzieł muzycznych używanych w liturgii. Od strony liturgicznej – jak podkreślił ks. dr Stanisław Mieszczak SCJ – ten problem jest niezmiernie istotny. W odpowiedzi podkreślono, że Zachód podążał za zmianą stylów. Już w XVIII wieku, pomimo tego że ówczesni kompozytorzy starali się nie wyróżniać w stylu, niektórzy jednak nie uchronili się przed krytyką stylistyczną swych dzieł muzycznych. Już wtedy zaczęły powstawać dzieła odrębne od tych tworzonych na potrzeby liturgii. Także i dzisiaj styl indywidualny odbiega od współczesnych założeń liturgicznych.

Kolejny referat nt. „*Łzy lejąca*” w *arcydziełach muzyki polskiej XX wieku* wygłosiła dr hab. Beata Bolesławska-Lewandowska z Instytutu Sztuki Polskiej Akademii Nauk. Utwór *Stabat Mater* Karola Szymanowskiego, stworzony na bazie słów: „Stała Matka bolejąca, koło Krzyża łzy lejąca, gdy na Krzyżu wisiał Syn”, powstał w latach 1925-1926 jako pierwszy utwór religijny kompozytora. Myśli Karola Szymanowskiego oscylowały wokół zamówionego dzieła *Requiem*. Kolejną przywołaną kompozycją był *Hommage à Chopin* na sopran i fortepian z 1949 roku Andrzeja Panufnika. Utwór pierwotnie został wykonany pod tytułem *Suita polska*. Jeśli wsłucha się w piątą jego część, choć jest on utworem nieliturgicznym, od razu można rozpoznać pierwowzór nawiązujący do *Rozmowy duszy z Matką Bolesną z Gorzkich żali*. Taki zabieg miał na celu podkreślenie ogromnego umiłowania muzyki ludowej przez Fryderyka Chopina. Zdaniem prelegentki, zarówno Karol Szymanowski, jak i Andrzej Panufnik mówili o odniesieniu się do atmosfery wiejskiego kościółka. Andrzej Panufnik ograniczył się jednak do samej partii muzycznej bez śpiewu, ze względu na czasy komunistyczne, w jakich tworzył. Następnie zostało omówione dzieło Henryka Mikołaja Góreckiego – III Symfonia op. 36 *Symfonia pieśni żałosnych* z 1976 roku. Ukazuje ono kompozytora jako wspaniałego kontynuatora Karola Szymanowskiego, którego – jak sam wielokrotnie wspominał – uwielbiał. Symfonia składa się z trzech części. Połączenie religijnej uczuciowości, choć podkreśla polskość utworu,

jednak zachowuje powszechność i uniwersalność treści. Roman Padlewski skomponował *Stabat Mater* na chór mieszany *a cappella* w 1939 roku, w którym nie zauważamy odniesienia do twórczości Karola Szymanowskiego. W rezultacie powstało arcydzieło wyjątkowe, ukazujące kompozytora jako artystę wybitnego i niezależnego. Krzysztof Penderecki napisał *Stabat Mater* na trzy chóry *a capella* w 1962 roku. Dzieło to stało się ostatecznie wstępem do stworzenia *Pasji według św. Łukasza* (1965-1966) skomponowanej na Millenium chrztu Polski. Kończąc swój wykład, prelegentka zadała pytania o motywy powstawania wymienionych utworów. Jej zdaniem, chociaż nie są one kompozycjami liturgicznymi, można je jednak uznać za utwory religijne.

Odnosząc się do wystąpienia dr hab. Beaty Bolesławskiej-Lewandowskiej, ks. dr hab. Dariusz Klejnowski-Różycki, prof. UO zwrócił uwagę na to, że ten, kto tworzy dzieła religijne, nie musi od razu być chrześcijaninem. Tym, co zbawia człowieka, nie jest religijność, ale żywa więź z Jezusem Chrystusem. To oczywiście nie znaczy, że tworzone dzieła nie są piękne i nie mogą prowadzić innych do Boga.

Ostatnią prelekcję symposium wygłosił ks. mgr lic. Lucjan Bartkowiak CR. Swoje wystąpienie nt. *Wątki maryjne mozaik Centro Aletti w sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie* rozpoczął on od zarysu historycznego powstania sanktuarium. Mozaiki zaczęto w nim montować w 2013 roku. Obecnie do wykonania pozostała jeszcze kopia świątyni. Jak zaznaczył prelegent, dla o. Marko Ivana Rupnika budynek kościelny jest symbolem Kościoła, a przestrzeń liturgiczna – używając słów Richarda Gilesa – jest żaglem, na którym Kościół żywy maluje swój autoportret. Zmiany liturgiczne po II Soborze Watykańskim przywróciły w pewnym sensie wygląd kościoła do czasów wczesnochrześcijańskich, przede wszystkim poprzez odsunięcie ołtarza od ściany prezbiterium. Przypomina to myśl, że chrześcijanie nie mają ołtarzy, bo jedynym ołtarzem jest Chrystus. Według o. Marko Ivana Rupnika, sztuka chrześcijańska ma pokazywać rzeczy takimi, jakimi są w Chrystusie i według Niego. To podkreśla funkcję sztuki w liturgii. Nic więc dziwnego, że w sanktuarium ze wszystkich stron na patrzącego spogląda Jezus Chrystus. Zwielokrotniona twarz Jezusa nie przeszkadza, ale uspokaja. W mozaikach sank-

tuarium sztuka abstrakcyjna jest wpisana w sztukę figuratywną. Podstawowymi założeniami przy tworzeniu mozaik Centro Aletti są: symbol, czwarty wymiar liturgiczny oraz Tradycja. W dalszej części swojego wykładu prelegent przeszedł do szczegółowego omówienia wątków maryjnych mozaik krakowskiego sanktuarium św. Jana Pawła II.

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 konwencjonalnej. 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 „Sympozjum”, 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 standardowym.
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”, 32-422 Stadniki 81 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-ludzosc/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: TENŻE (kapitaliki); tamże (antykwą); *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.
3. 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.
4. 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

32-422

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.

Wroczeński 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

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przeглядpowszechny.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-ludzosc/> (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./faks: +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 2021

