

KIELECKIE
STUDIA TEOLOGICZNE

Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

KIELECKIE STUDIA TEOLOGICZNE

KIELCE THEOLOGICAL STUDIES

Tom XXIV

Wydawnictwo JEDNOŚĆ
Kielce 2025

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

Kolegium redakcyjne:

ks. Paweł Tambor (KUL – WSD Kielce; UJK Kielce) – redaktor naczelny
Ks. Paweł Borto (KUL) – z-ca redaktora naczelnego
Ks. Adam Wilczyński (KUL) – sekretarz redakcji

Członkowie redakcji

ks. Bartłomiej Pieron (UP JP II Kraków)
ks. Jarosław Czerkawski (KUL – WSD Kielce)
ks. Rafał Dudała (UJK Kielce; KUL – WSD Kielce)
ks. Miłosz Hołda (UP JP II Kraków; KUL – WSD Kielce)
ks. Marcin Kowalski (KUL)

Numer recenzowany. Aktualna lista recenzentów znajduje się na końcu czasopisma oraz na stronie internetowej.

Wersją pierwotną „Kieleckich Studiów Teologicznych” jest wersja papierowa.

Projekt okładki:

ks. Paweł Tkaczyk

Na okładce:

Plaskorzeźba symbolizująca Tróję Świętą, fragment dekoracji fasady kościoła seminaryjnego pw. Trójcy Świętej w Kielcach, ok. 1644 r.

Za zezwoleniem władzy kościelnej.

Adres redakcji:

ul. Jana Pawła II nr 7, 25-205 Kielce
Mail: kstredakcja@kielce.opoka.org.pl
Strona internetowa: <http://ojs.academicon.pl/index.php/kst>

Czasopismo jest indeksowane w bazach: BazHum, CEEOL, ERIH Plus i figuruje na liście Index Copernicus Journal Master List oraz w wykazie czasopism naukowych Ministerstwa Edukacji i Nauki (20 p.).

Rocznik wydawany przez Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach od 2002 r.

ISSN 1730-072X

e-ISSN 2719-9436

Wydawnictwo Jedność Kielce

Przygotowanie do publikacji:

Studio DTP Academicon | dtp@academicon.pl | dtp.academicon.pl

Skład: Patrycja Waleszczak, Paulina Repeć

Redakcja i korekta: Monika Pecyna, Anna Kaszubowska

Czasopismo redagowane na platformie OJS @ Academicon

ARTYKUŁY

Tomasz Marcin Siemienieć – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II / The John Paul II Catholic University of Lublin

ORCID: 0000-0002-5835-8908

E-mail: tsiemi@poczta.onet.pl

AP 18,4 NA TLE TRADYCJI O UCIECZCE CHRZEŚCIJAN DO PELLI

Rev 18:4 in the Context of the Tradition of the Flight of Christians to Pella

Streszczenie:

W prezentowanym artykule autor poszukuje odpowiedzi na możliwe związki między znajdującym się w Ap 18,4 wezwaniem do opuszczenia Babilonu a tradycją o ucieczce chrześcijan do Pelli w związku z tzw. wojną żydowską (66–70 AD). Analiza *status quaestionis* pokazała, że badacze pomijają istnienie takiego związku. Powodem tego jest interpretacja Babilonu/Wielkiej Nierządniczy jako metafory imperialnego Rzymu. W opinii autora artykułu wiązanie Babilonu z Rzymem rodzi szereg problemów, zwłaszcza że w Ap 17–18 pojawia się inna metafora – Bestii – która wskazuje na Rzym. Odwołując się do współczesnych badań, autor przyjmuje, że Wielka Nierządnicza do Jeruzolimy uosabiająca cały Izrael w I wieku po Chrystusie. Analiza tekstów starożytnych ze środowiska chrześcijańskiego pozwala na dostrzeżenie pewnych elementów wspólnych, które pozwalają przyjąć, że w początkach chrześcijaństwa istniała tradycja o ucieczce chrześcijan do Pelli. Tradycja ta zawiera trzy elementy: 1) wzmiankę o fakcie ucieczki chrześcijan z Jeruzolimy; 2) wzmiankę o udaniu się w jakieś bezpieczne miejsce w kraju (co może wskazywać na Pellę); 3) wzmiankę o zniszczeniu Jeruzolimy, które nastąpiło niedługo po ucieczce. Powyższe elementy dostrzegalne są także w Ap 18.

Słowa kluczowe: Apokalipsa św. Jana, Wielka Nierządnicza, Babilon, ucieczka chrześcijan do Pelli, wczesne chrześcijaństwo, synagoga

Abstract:

In this article, the author seeks answers to the question of possible connections between the call to leave Babylon in Revelation 18:4 and the tradition of Christians fleeing to Pella in connection with the Jewish War (66–70 AD). The analysis of the *status quaestionis* showed

that scholars overlook the existence of such a link. The reason for this is the interpretation of Babylon/the Great Harlot as a metaphor for imperial Rome. In the author's opinion, linking Babylon with Rome raises a number of problems, especially since another metaphor appears in Rev 17–18 – the Beast – which points to imperial Rome. Referring to contemporary research, the author assumes that the Great Harlot is Jerusalem, personifying the whole of Israel in the first century CE. An analysis of ancient texts from the Christian milieu reveals certain common elements that allow us to assume that in the early stages of Christianity there was a tradition of the flight of Christians to Pella. This tradition contains three elements: 1) a mention of the fact that Christians escaped from Jerusalem; 2) a mention of travelling to a safe place in the land (which may indicate Pella); 3) a mention of the destruction of Jerusalem, which took place shortly after the flight. The above elements are also visible in Rev 18.

Keywords: Apocalypse of St. John, Great Harlot, Babylon, Flight of Christians to Pella, Early Christianity, Synagogue

1. Wprowadzenie

Apokalipsa św. Jana, chociaż jest księgą o ponadczasowym charakterze, to jednak mocno zakorzeniona w historycznym kontekście I wieku po Chrystusie. W historii badań nad tą księgą uczeni wielokrotnie doszukiwali się w niej aluzji do wydarzeń historycznych współczesnych autorowi. W obszarze egzegezy niemieckojęzycznej ten nurt egzegetyczny nosi nazwę *zeitgeschichtliche Interpretation* (pojęcie zbliżone do anglojęzycznego *Preterist View*)¹. Niniejsze opracowanie mieści się w tym nurcie i stanowi próbę ukazania znajdującego się w Ap 18,4 wezwania do wyjścia ludu Bożego z Babilonu na tle funkcjonującej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa tradycji o ucieczce chrześcijan do Pelli, co miało miejsce przed upadkiem Jerozolimy, w czasie tzw. wojny żydowskiej (66–70 AD). Analizę badanego zagadnienia przedstawimy w następującym porządku. Najpierw ukażemy dotychczasowy stan badań nad Ap 18,4 i jego ewentualnymi związkami z tradycją o ucieczce do Pelli. Następnie zwrócimy uwagę na znaczenie metafory Babilonu w Ap 17–18. Jest to o tyle istotne, że pokaże ono, czy mamy do czynienia jedynie z daleką aluzją do historycznego wydarzenia, czy też to nawiązanie ściśle się wiąże z teologią księgi. Wreszcie trzecim, ostatnim etapem badań będzie poszukiwanie podobieństw między tradycją o ucieczce do Pelli a Ap 18,4.

¹ Jako przykład niech posłuży monografia Thomasa Witulskiego: *Die vier 'apokalyptischen Reiter' Apk 6,1-8. Ein Versuch ihrer zeitgeschichtlichen (Neu-)Interpretation* (BThSt 154), Neukirchen-Vluyn 2015, która bada perykopę o czterech jeźdźcach w kontekście wystąpienia Żydów w Afryce Północnej za czasów Trajana.

2. *Status quaestionis*

Komentatorzy zauważają, że polecenie zawarte w Ap 18,4 nawiązuje do ostrzeżeń znanych ze Starego Testamentu, np. z Księgi Jeremiasza czy też Księgi Izajasza². Z chronologicznego punktu widzenia tekst Jeremiasza jest wcześniejszy. W Jr 51,45 umieszczone zostało wezwanie: „Wyjdź, mój narodzie, spośród niego! Każdy niech ratuje swe życie przed żarem gniewu Pana!”. Wezwanie to pojawia się w kontekście zapowiedzi upadku Babilonu (Jr 51). Robert Bach uważa, że tę wypowiedź, podobnie jak kilka innych z Księgi Jeremiasza, można zaliczyć do osobnego gatunku literackiego, który określił jako „wezwanie do ucieczki” (*Aufforderung zur Flucht*)³. Podobną wymowę ma Iz 48,20, gdzie także pojawia się polecenie opuszczenia Babilonu: „Wychońcie z Babilonu, uciekajcie z Chaldei”⁴.

Gregory K. Beale uważa, że idzie tu o wezwanie chrześcijan do oderwania się od bałwochwalczego systemu, jaki tworzyło imperium rzymskie. Badacz zauważa, że napomnienie w Ap 18,4 stanowi również mocne nawiązanie do napomnienia zawartego w Iz 52,11, na co ma wskazywać fraza następująca bezpośrednio po wezwaniu do wyjścia („nie dotykajcie niczego nieczystego [ἁκάθαρτος]”), która odnosi się do bożków Babilonu. Podobnie wspomniany tekst Jeremiasza również zawiera wezwanie do oddzielenia się od kultu bożków (zob. Jr 51,44). Wezwanie znajdujące się w Ap 18,4 następuje bezpośrednio po trzykrotnym odniesieniu się do Babilonu jako „nieczystego” (ἁκάθαρτος – trzykrotnie w 18,2). W związku z tym „jej grzechy” wzmiankowane w wersecie 4 oznaczają – zdaniem Beale’a – przede wszystkim kult bożków⁵.

Simon J. Kistemaker odnosi Ap 18,4 do relacji chrześcijan względem *Imperium Romanum*. Uważa on, że nie idzie tu o fizyczną izolację od reszty ludzkości, bo gdyby tak było, to niemożliwe byłoby głoszenie poganom

² Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 1999, s. 897.

³ Por. R. Bach, *Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch* (WMANT 9), Neukirchen 1962, s. 15–51.

⁴ Wypowiedź ta pojawia się w kontekście zapowiedzi upadku Babilonu pod ciosami Persów, na czele których stał Cyrus Wielki, określany mianem „pomazańca Pana” (Iz 45,1). Wyjście z Babilonu jest interpretowane przez proroka jako element dokonanego przez JHWH dzieła odkupienia Izraela (48,20d). Jest to dla ludu wybranego nowy początek. K. Baltzer (*Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40–55* (Hermeneia), tł. M. Kohl, Minneapolis 1999, s. 301–302) uważa, że jest możliwe, iż termin „Chaldejczycy” jest synonimem słowa „wroźbici” i chodziłoby tutaj po prostu o unikanie takich praktyk. Jednakże kontekst tej wypowiedzi (zapowiedź powrotu do Ziemi Obiecanej powiązana z upadkiem imperium babilońskiego) każe przyjąć dosłowne rozumienie wezwania Bożego. Por. U. Berges, *Jesaja 40–48* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 2008, s. 544).

⁵ G. K. Beale, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 899.

Ewangelii. Zdaniem Kistemakera nie ma tu zatem mowy o jakimś opuszczeniu Rzymu, natomiast jest wezwanie do odizolowania się od bałwochwalczych praktyk obecnych w Rzymie. Jak Paweł napominał chrześcijan z Koryntu, aby oddzielili się od kultu bożków (2 Kor 6,17), tak samo mają postępować uczniowie Jezusa w Rzymie. Mają zerwać z bałwochwalczą kulturą i stylem życia imperium oraz unikać kompromisów⁶.

Na tym tle odróżnia się nieco opinia Roberta H. Mounce'a, który stwierdza, że wezwanie zawarte w Ap 18,4 sugeruje dosłowną ucieczkę z miasta, które czeka zagłada, i zauważa, że w historii była taka analogia, a mianowicie ucieczka chrześcijan do Pelli przed upadkiem Jerozolimy. Chwilę potem jednak egzegeta skłania się ku innemu rozumieniu, a mianowicie takiemu, że spojrzenie na to w szerszej perspektywie każe dostrzec tutaj skierowane do ostatniego pokolenia wierzących wezwanie do odcięcia się od rzeczywistości (społeczności) określanej jako „targowisko próżności” (*Vanity Fair*)⁷.

David E. Aune wypowiada się w podobnym nurcie. Stwierdza, że komentatorzy zasadniczo zgadzają się, że zaimek *αὐτῆς*, wskazujący na przestrzeń, z której mają uciekać wierzący, to Babilon, przedstawiony na podobieństwo kobiety, który jest kryptonimem Rzymu, rozumianego jako miasto Rzym bądź jako synonim całego imperium. W tym pierwszym przypadku chodziłoby o fizyczne opuszczenie miasta. W drugim przypadku chodziłoby o wyjście z imperium, co samo w sobie było niewykonalne. W związku z tym Aune stwierdza, że należy tutaj widzieć konieczność moralnego zdystansowania się lub odseparowania chrześcijan od demonicznej struktury władzy społecznej i bałwochwalczego systemu⁸.

Grant R. Osborne zauważa, że tematem Ap 18,4 jest coś więcej niż tylko fizyczna ucieczka z miasta. Sam obraz ukazany w Ap 18 sugeruje takie znaczenie. Chodzi o ratowanie siebie samego w obliczu zniszczenia, które się zbliża. Kiedy jednak uwzględnimy szerszy kontekst całego dzieła, a mianowicie powiązanie go ze wspólnotami chrześcijańskimi w Azji Mniejszej, to uprawniona

⁶ S. J. Kistemaker, *Exposition of the Book of Revelation* (NTC 20), Grand Rapids 2001, s. 488–489. Badacz dokonuje następującej aktualizacji orędzia Apokalipsy: „For Christians today the message is to separate themselves spiritually and morally from the secular world and not participate in its sins. While in this world, they must live in complete harmony with God's Word and the testimony of Christ as citizens of the kingdom of heaven. But if they fail to do so and adopt the ways of the world, they will also receive its plagues. These plagues are those in which God manifests his anger in the day of his wrath”.

⁷ Por. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT), Grand Rapids 19973, s. 327: „The summons in Rev 18:4 suggests a literal flight from the doomed city (as Christian Jews fled to Pella at the fall of Jerusalem), but when projected on the larger screen of the consummation it becomes a call to the last generation of believers for spiritual withdrawal from Vanity Fair”.

⁸ Por. D. E. Aune, *Revelation 17–22* (WBC 52c), Dallas 1998, s. 991.

jest interpretacja duchowa. Chrześcijanie (określani w głównej części dzieła mianem „świętych”) mają się oddzielić od spraw tego świata. To oddzielenie nawiązywać może do samej idei świętości (w rozumieniu starotestamentalnym), która zakłada także oddzielenie od tego, co nieczyste. Osborne odwołuje się tutaj do kilku paraleli starotestamentalnych. Oprócz wspomnianych już wyżej tekstów, takich jak Jr 50,8–9 czy 51,45, można wspomnieć także motyw opuszczenia przez Lota i jego rodzinę grzesznej Sodomy (Rdz 19,15.17). Żona Lota, która się odwróciła (co można rozumieć jako utożsamienie się z karanym miastem⁹), została ukarana udziałem w plądze spotykającej Sodomę¹⁰.

M. Eugene Boring konstatuje, że na pewnym poziomie Jan i jego czytelnicy mogli mieć na myśli chrześcijan będących w Rzymie, którym radzi się, aby odeszli z miasta, zanim nadejdzie karzący sąd. Z drugiej jednak strony – jak zauważa badacz – słuchaczami tego wezwania byli w pierwszym rzędzie adresaci Apokalipsy, żyjący przede wszystkim w Kościołach Azji Mniejszej, a nie w Rzymie. W związku z tym wezwanie do wyjścia nie musi być badane w kontekście zmiany geograficznej lokalizacji. Chodzi raczej o odseparowanie się od „wartości”, którym hołowali mieszkańcy wielkich miast w tej prowincji (np. Efez), a w szerszej perspektywie mieszkańcy rzeczywistości symbolicznie określanej jako „Wielkie Miasto”, funkcjonującej w każdym czasie i w każdym miejscu¹¹.

W ciekawy sposób prezentuje analizę Ap 18,4 Steve Gregg, odwołując się do często spotykanych w interpretacji Apokalipsy czterech podejść (*Historicist View, Preterist View, Futurist View, Spiritual View*)¹². Interpretacja mieszcząca się w pierwszym z wymienionych nurtów (*Historicist View*) widzi w poszczególnych motywach Apokalipsy odwołanie do konkretnych wydarzeń czy też osób z ludzkiej historii. Tutaj podawane były różne wyjaśnienia, zależnie od czasów, w których żył dany komentator. Egzegeci wywodzący się z tradycji protestanckiej (np. Albert Barnes) widzieli tutaj odniesienia do rzymskiego papieństwa, zaś wezwanie do wyjścia z Babilonu miało oznaczać wezwanie do całkowitego oddzielenia się od Kościoła rzymskiego. Interpretacja w duchu *Preterist View* podkreśla, że w Ap 18 nie ma nic, co by mogło skłaniać badaczy do utożsamienia Babilonu z Rzymem, choć, z drugiej strony, nie ma też żadnego elementu, który mógłby stanowić argument przeciwny. Cały rozdział Ap 18 zawiera mnóstwo aluzji do starotestamentowych wyroczni skierowanych przeciwko Babilonowi, Tyrowi, Sodomie i Jerozolimie. Sąd nad miastem ukazany w Ap 18 nie jest zasadniczo odmienny od sądów, których JHWH dokonuje nad wielkimi miastami znanymi z przeszłości. Gregg zauważa natomiast, że

⁹ Tak rozumie to G. J. Wenham, *Genesis 15–50* (WBC 2), Dallas 1994, s. 59.

¹⁰ Por. G. R. Osborne, *Revelation* (BECNT), Grand Rapids 2002, s. 638–639.

¹¹ M. E. Boring, *Revelation* (Int), Louisville 1989, s. 189.

¹² S. Gregg, *Revelation: Four Views. A Parallel Commentary*, Nashville 1997, s. 428–431.

jest kilka motywów, które mogą stanowić aluzję do Jerozolimy w czasach poprzedzających jej zburzenie (AD 70). Chodzi tu zwłaszcza o podobieństwa z mowami eschatologicznymi Jezusa, odwołującymi się do zniszczenia Świętego Miasta (por. Łk 21,20–23), które było rozumiane jako dzień sądu Bożego. Interpretacja odwołująca się do przyszłości (*Futurist View*) dostrzega tutaj wezwanie skierowane do pobożnych ludzi, którzy żyją w czasie ucisku, poprzedzającym ostateczne zniszczenie porządku doczesnego w momencie przyścia Chrystusa. Chodzi o apel skierowany do wiernych kuszonych do kompromisu ze światowym systemem. Podejście duchowe (*Spiritual View*) dostrzega w Ap 18,4 ostrzeżenie skierowane do ludu Bożego każdej epoki i każdego miejsca, aby całkowicie oddzielił się moralnie od nieprawości świata, co uchroni ich przed zapowiedzianymi przez Boga plagami. Babilon to nie tylko miasto końca czasów, ale to świat jako uwodzicielskie centrum, działające w każdym wieku. Jak starożytny Babilon miał swoje początki w Wieży Babel, której celem było sięgnięcie do nieba, tak duchowy Babilon ostatecznie osiągnął starożytny cel – jego grzechy dosięgły nieba (18,5)¹³.

Pracę Gregga można potraktować jako swego rodzaju podsumowanie różnych kierunków interpretacyjnych. Z punktu widzenia niniejszego opracowania można powiedzieć, że interesuje nas ujęcie mieszczące się w nurcie określanym jako *Preterist View*. Szukamy bowiem historycznych odniesień do Ap 18,4 mających miejsce w I wieku po Chrystusie. Choć, jak zauważa Gregg, z jednej strony sam tekst nie zmusza do utożsamienia Babilonu z Rzymem, z drugiej zaś strony nie zabrania widzieć w badanym wersecie obrazu Jerozolimy I wieku, to jednak egzegeci na ogół koncentrują się na tej pierwszej interpretacji, pomijając zwykle drugą¹⁴.

Jeśli natomiast chodzi o interpretację odwołującą się do Jerozolimy, to można tutaj wymienić Francisa J. Moloneya¹⁵. Zauważa on, że w Ap 17,1–18 Jan rzeczywiście widzi zniszczenie Jerozolimy, mające miejsce w 70 AD, zaś

¹³ Tamże.

¹⁴ Z innych badaczy, którzy widzą w Ap 18,4 metaforę Rzymu, można wymienić: Craiga R. Koestera (*Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 38a), New Haven – London 2014, s. 713–714); Gerharda A. Krodela (*Revelation* [ACNT], Minneapolis 1989, s. 301). W tym kontekście polecenie wyjścia jest najczęściej rozumiane nie jako fizyczne opuszczenie miasta, lecz jako zerwanie z nim duchowej więzi. Por. także: T. R. Schreiner, *Revelation* (BECNT), Grand Rapids 2023, s. 601–602; A. Satake, *Die Offenbarung des Johannes* (KEK 16), Göttingen 2008, s. 358. B. Fanning (*Revelation* [ZECNT], Grand Rapids 2020, s. 459, 470) stwierdza, że adresatami wezwania są chrześcijanie w Azji Mniejszej. W samym zaś wezwaniu chodzi o to, by unikać związków z Rzymem na płaszczyźnie gospodarczej i politycznej. Chodzi zatem o postawę, którą najlepiej oddają słowa odnoszące się do chrześcijan: „są w świecie, ale nie są ze świata” (por. J 17,15–19).

¹⁵ F. J. Moloney, *The Apocalypse of John: A Commentary*, Grand Rapids 2020, s. 270–272.

w 18,1–19,10 ukazane są konsekwencje tego wydarzenia. Zniszczenie miasta wynikało ze zdrady Izraela wobec swego Boga, ze zwrócenia się ku bałwochwalstwu, poprzez co miasto wpisało się w długą tradycję niegodziwości i zepsucia, której Rzym jest najbardziej prominentnym przedstawicielem. Pewną wątpliwość tutaj – jak zauważa Moloney – może wywoływać charakterystyka nieprawego miasta (luksus, przepych, złote ozdoby, bogactwo, harfiarze, trębacze, rzemieślnicy), która bardziej pasuje do Rzymu niż do Jerozolimy. Odpowiadając na tę wątpliwość, Moloney stwierdza, że znajdująca się w Apokalipsie prezentacja cech Babilonu odwołuje się do tradycji starotestamentalnych, a nie do historycznych realiów I wieku po Chrystusie. Tak więc biblijny portret Jerozolimy podkreśla zarówno ogromne bogactwo tego miasta i łączy je z deprawującym wpływem upadłej władzy, co widać najbardziej w 1 i 2 Księdze Królewskiej. Ponadto Jerozolima może być kojarzona z tym dobrobytem w inny sposób. Jako kobieta jest ona związana z Rzymem – Bestią. Dlatego to, co można przypisać Bestii, można również odnieść do kobiety, która na niej siedzi¹⁶. Moloney, choć widzi tutaj Jerozolimę, to jednak wyjście z niej traktuje w kategoriach duchowych. Stwierdza, że wyjście ze zdeprawowanego miasta nie oznacza fizycznego opuszczenia go. Wierzący muszą dalej przebywać w zepsutym społeczeństwie, nawet jeśli nie są związani z jego zepsuciem. Opuszczenie miasta może mieć wymiar tylko symboliczny, poprzez odmowę akceptacji panujących w nim zasad, wartości i przekonań¹⁷.

3. Babilon jako metafora Jerozolimy w Apokalipsie

Teza, którą chcemy postawić w niniejszym opracowaniu, głosi, że głównym odniesieniem historycznym, na którym opiera się wezwanie do opuszczenia Babilonu zawarte w Ap 18,4, jest opuszczenie przez wspólnotę chrześcijańską Jerozolimy i udanie się do miejscowości Pella. Teza ta bazuje na założeniu, że Wielki Babilon – Nierządnica ukazana w Ap 17–18 jest metaforą nie Rzymu, lecz Jerozolimy (uosabiającej cały niewierny Izrael). Poniżej uzasadnimy owo założenie.

Analizując postać kobiety zaprezentowanej w Ap 17, komentatorzy już od III wieku, czyli od czasów wielkich prześladowań chrześcijaństwa, widzieli alegorię Imperium Romanum, z jego moralnym upadkiem oraz drapieżną i okrutną dominacją. W późniejszych wiekach, podczas konfliktów narastających w łonie samego chrześcijaństwa (np. problem donatyzmu w IV i V stuleciu czy też reformacja w XVI wieku), przeciwnicy Kościoła Rzymskiego widzieli w tej kobiecie symbol tego Kościoła. Dziś wśród większości badaczy dominuje

¹⁶ Tamże, 271–272.

¹⁷ Tamże, 275.

przekonanie, że chodzi tutaj o Rzym¹⁸, czasami traktowany jako archetyp systemów wrogich Bogu¹⁹.

W drugiej połowie XX wieku pojawiły się jednak głosy badaczy, którzy zwrócili uwagę na pewne niekonsekwencje w prezentacji Rzymu – Babilonu w Apokalipsie. Eugenio Corsini stwierdził, że jeśli zwróci się uwagę na cały kontekst, czyli Ap 17–18, to niemożliwe jest, aby Wielka Nierządnica – Babilon oznaczała Rzym. Na Rzym bowiem wskazuje Bestia, na której Nierządnica siedzi (Ap 17,3). W takiej sytuacji mielibyśmy przypadek, że w jednej scenie dwa symbole (odmiennej natury) wskazują na tę samą rzeczywistość. Tymczasem należy odróżnić sposób, w jaki opisana jest Nierządnica, od sposobu, w jaki opisana jest Bestia. W tym pierwszym przypadku mamy podkreślony „styl życia” tej kobiety (moralne zepsucie, życie w luksusie, okrucieństwo wobec świadków Chrystusa, bałwochwalstwo). W drugim przypadku autor Apokalipsy zaakcentował odwołania do lokalizacji bądź też uwarunkowań natury historycznej (siedem głów, które miałyby wskazywać na siedem wzgórz Rzymu, ewentualnie na siedmiu władców; dziesięć rogów – dziesięciu wasali Rzymu)²⁰.

Zatem, choć Nierządnica i Bestia są ze sobą ściśle związane (bo kobieta zasiada na Bestii), to jednak nie są ze sobą tożsame. Tak naprawdę jedynym wyraźnym nawiązaniem do Rzymu może być wzmianka o siedmiu głowach, które oznaczają siedem wzgórz.

Po Corsinim drugim wielkim zwolennikiem tezy o utożsamieniu Wielkiej Nierządniczcy z Jerozolimą jest Kenneth L. Gentry²¹. Także on zauważył, że taka

¹⁸ Zob. M. E. Boring, dz. cyt., s. 179; G. R. Osborne, dz. cyt., s. 608–609; G. K. Beale, *Revelation*, dz. cyt., s. 755; P. L. Mayo, „Those who call themselves Jews”. *The Church and Judaism in the Apocalypse of John*, Eugene 2006, s. 20; D. E. Aune, *Revelation 6-16* (WBC 52b), Nashville 1998, s. 829–831; D. E. Aune, *Revelation 17–22*, s. 936–937; E. Schüssler Fiorenza, *Revelation: Vision of a Just World*, Minneapolis 1991, s. 89; G. E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids 1972, s. 194; J. M. Court, *Myth and History in the Book of Revelation*, Atlanta 1979, s. 142; B. Witherington, III, *Revelation*, Cambridge 2003, s. 220–222; A. Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia 1984, s. 57–58; A. Yarbro Collins, *The Political Perspective of the Revelation to John*, „Journal of Biblical Literature” 96(1977), s. 241 (Yarbro Collins określa utożsamienie Babilonu z Rzymem jako jedno ze zwycięstw egzegezy historyczno-krytycznej stosowanej w odniesieniu do Apokalipsy Janowej); C. R. Koester, *Revelation*, dz. cyt., s. 671.

¹⁹ Por. C. R. Koester, *Revelation*, dz. cyt., s. 671 („the Whore is Rome, yet more than Rome”). G. K. Beale (*Revelation*, dz. cyt., s. 859) mówi o „transtemporal nature of Babylon”.

²⁰ Por. E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, Torino 1980, s. 442.

²¹ K. L. Gentry, *The Divorce of Israel. A Redemptive-Historical Interpretation of Revelation. Volume II: Revelation 10:1–22:21*, Acworth 2024, s. 1273–1274; Gentry powołuje się w swojej pracy na innych badaczy: P. S. Mineara (*I Saw a New Earth. An Introduction to the Visions of the Apocalypse*, Washington – Cleveland 1968, s. 239), A. J. Beagleya (*The „Sitz im Leben” of the Apocalypse with Particular Reference to*

interpretacja postrzegająca Wielką Nierządnicę jako metaforę Rzymu zdradza kilka niekonsekwencji. Po pierwsze, w 17,3 jest mowa, że Kobieta zasiada na Bestii mającej siedem głów. Jeśli tak jest, to mamy obraz, który należałoby interpretować następująco: Rzym zasiada na Rzymie²². Jest to nonsens. Po drugie, podkreślić należy odrębność tych dwóch postaci, która pod koniec rozdziału 17 znajdzie swój wyraz we wzajemnej wrogości, która skutkować będzie zniszczeniem Kobiety przez Bestię oraz jej dziesięć rogów (17,16). Oznaczałoby to, że Rzym zniszczy Rzym. Trzeba jeszcze dopowiedzieć, że gdyby rzeczywiście chodziło tu o zniszczenie Rzymu, to realizacja Janowego proroctwa byłaby bardzo odległa w czasie. Przez I wiek oraz następujące po nim stulecia nic nie wskazywało na upadek Rzymu. Sama zaś aklamacja „Upadł Babilon” (18,2) sprawia wrażenie zapowiedzi czegoś rychłego²³. Wreszcie, po trzecie, autor Apokalipsy rozumie swoją misję w analogii do starotestamentalnych proroków. Przyjmuje nie tylko ich styl literacki, ale także wykorzystywane przez nich obrazy i motywy, wśród których jest motyw pomsty za przelaną krew proroków i świętych (Ap 16,7; 7,6; 18,20.24). Motyw ten w Starym Testamencie pojawiał się w kontekście oskarżenia Izraela o wystąpienie przeciwko swoim własnym prorokom. Podobnie też mówi Jezus, oskarżając lud wybrany o to, że buntowanie się przeciwko ludziom posłanym przez Boga było w Izraelu powszechną praktyką (Mt 23,37; Łk 13,33; por. także Dz 7,52; 1 Tes 2,15). Prorocy i święci, o których śmierci mówi Apokalipsa, nie zostali zabici przez jakichś zewnętrznych agresorów, lecz przez tych, do których byli posłani. Widać to także w historii dwóch świadków (Ap 11)²⁴.

Ponadto należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię, a mianowicie na sam motyw nierządu (Kobieta w Ap 17–18 określona została jako Wielka Nierządnica). W Starym Testamencie nierząd oznaczał zdradę męża przez żonę. Chodziło zatem o kobietę zamężną, która porzuciła męża, zrywając relację małżeńską. W znaczeniu religijnym nierząd oznaczał zdradę zawartego z Bogiem przymierza. Dokonywało się to przede wszystkim przez bałwochwalstwo. Ta

the Role of the Church's Enemies [BZNW 50], Berlin – New York 1987, s. 93), który zauważa ponadto, że Babilon w 17,18 określony został mianem „wielkiego miasta”, co tworzy paralelę z „wielkim miastem” wzmiankowanym w 11,8. Było to miasto, gdzie ukrzyżowany został Pan dwóch świadków. Utożsamienie „wielkiego miasta” – Babilonu z Jerozolimą nie nasuwa żadnych wątpliwości.

²² J. Massyngberde Ford, *Revelation. Introduction, Translation, and Commentary* (AB 38), New Haven – London 2008, s. 285.

²³ G. Mussies (*The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John. A Study in Bilingualism* (NovTSup 27), Leiden 1971, s. 338) twierdzi, że czasownik „upadł”, choć jest w aoryście, to jednak wchodzi w funkcję *perfectum confidentiae*, który podkreśla pewność opisywanych wydarzeń. O takiej pewności można mówić tylko wtedy, kiedy wydarzenia mają za chwilę nastąpić (tak właśnie jest w literaturze prorockiej ST).

²⁴ Por. K. L. Gentry, dz. cyt., 1274.

tematyka obecna jest przede wszystkim w księgach prorockich. Tam zarówno Jerozolima (por. Iz 1,21), jak i cały lud Izraela jest często określany mianem nierządniczy, a ich postawa nazywa się uprawianiem nierządu (por. Jr 3,6–10; Ez 16,15–22; 23,1–49; Oz 4,12–13; 5,3). Za sprawą bałwochwalstwa naruszane było przymierze z JHWH, które często ukazywane było za pomocą metafory małżeńskiej (por. Oz 2,5; Jr 2,20; 3,1–14; Ez 16,36)²⁵. Określając Rzym mianem Wielkiej Nierządniczy, komentatorzy muszą porzucić ten kontekst, ponieważ Rzymu z JHWH nie wiązało żadne przymierze, więc trudno mówić o jakiegokolwiek zdradzie.

W związku z powyższym uzasadniona wydaje się interpretacja, która widzi w Wielkiej Nierządniczy metaforę Jerozolimy²⁶. Taka interpretacja nawiązuje do tradycji starotestamentalnej, gdzie Izrael bądź Juda często ukazywani byli jako niewierna żona męża, którym był JHWH (por. Iz 57,3; Jr 3,3; 5,7; 13,27; Ez 16; 23; Oz 2; 4,10). W Ap 17–18 mamy wiele nawiązań do Ezechiela, który wprost mówi o Jerozolimie jako nierządniczy²⁷. Z Nowego Testamentu można przytoczyć wypowiedź Jezusa z Mt 21,31, skierowaną do Żydów o tym, że nierządnicze wejdą przed nimi do królestwa niebieskiego. W Mt 12,39 Jezus określa współczesne Mu, pozbawione wiary i domagające się znaku pokolenie mianem „złego i cudzołóznego” (γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς). Podobnie jest w Mt 16,4 (Biblia Tysiąclecia przekłada to jako „wiarołomne”) i Mk 8,38. Na odniesienie metafory Wielkiej Nierządniczy w Apokalipsie do Jerozolimy wskazuje też kontekst samej księgi. Jak zauważył P. Desprez, biorąc pod uwagę kontekst historyczny samej Apokalipsy (niezależnie od tego, czy przyjmujemy wczesną – czasy Nerona, czy też późniejszą – czasy Domicjana – datację tej

²⁵ Por. C. R. Koester, *Revelation*, dz. cyt., s. 671.

²⁶ Taką interpretację postulują np: J. Massyngberde Ford, *Revelation*; A. J. Beagley, *The „Sitz im Leben” of the Apocalypse*; Bruce J. Malina, John J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*, Minneapolis 2000, s. 213–224; M. Barker, *The Revelation of Jesus Christ*, Edinburgh 2000, s. 279–284; G. Campbell, *Antithetical Feminine-Urban Imagery and a Tale of Two Women-Cities in the Book of Revelation*, „Tyndale Bulletin” 55(2004), s. 81–108; R. van de Water, *Reconsidering the Beast from the Sea (Rev 13,1)*, „New Testament Studies” 46(2000), 257. Ten ostatni ujmując to następująco „There are indications that in the early Christian period, the oracles of Isaiah and Jeremiah against ‘Babylon’ were interpreted allegorically in terms of Israel’s rejection of God’s revelation (...) These indications of an allegorical reading of the name ‘Babylon’ argue for an early understanding of ‘Babylon’ as unfaithful Jerusalem, rather than Rome”.

²⁷ Por. A. J. Beagley, *The „Sitz im Leben”*, s. 93; R. Van de Water (*Reconsidering the Beast from the Sea*, „New Testament Studies” 46(2000), s. 256) zauważa, że w Starym Testamencie, pomimo że metafora związana z nierządem pojawia się bardzo często, to jednak tylko dwukrotnie odnosi się ona do narodów pogańskich (Niniwa w Na 3,1–4 oraz Tyr w Iz 23,15). Najczęściej tak określany jest natomiast Izrael, Juda lub Jerozolima.

księgi), można zauważyć, że jedynym znaczniejszym miastem, które uległo całkowitej zagładzie w drugiej połowie I wieku po Chrystusie, była właśnie Jerozolima²⁸. Jest to o tyle ważne, że znajdujące się w 14,8 i 18,2 zapowiedzi upadku sprawiają wrażenie, że wydarzenie nastąpi wkrótce²⁹. Ponadto w obu przypadkach zapowiedzi te poprzedzają zapowiedź przyjścia Jezusa na sąd (14,14–16 oraz 19,11.13). Jest tutaj zbieżność z wypowiedziami Jezusa z Ewangelii na temat nadchodzącego sądu nad Jerozolimą (por. Mt 24,2.16.29–30)³⁰. Iain Provan zauważa ponadto, że metafora Nierządnicy odniesiona do Jerozolimy pojawia się także w Qumran. Peszer do Księgi Nahuma (4QpNah) zawiera komentarz aktualizujący do tego proroctwa, gdzie obraz nierządnicy został odniesiony do Jerozolimy (symbolicznej „Niniwy”), co wskazuje, że nawet teksty, które pierwotnie nie dotyczyły niewiernego Izraela, mogły być interpretowane tak, jakby do niego się odnosiły³¹.

4. Ucieczka chrześcijan do Pelli i jej związki z Apokalipsą Janową

Z punktu widzenia omawianego tematu konieczne wydaje się wyjaśnienie dwóch kwestii. Po pierwsze, chodzi o samą historyczność faktu ucieczki chrześcijan do Pelli. Tylko historyczne potwierdzenie (ewentualnie uprawdopodobnienie) tego wydarzenia pozwala widzieć jego związek z Apokalipsą Janową. Po drugie, chodzi o ustalenie, w jaki sposób wspomniana tradycja miała wpływ na Ap 18,4. Czy Autor Apokalipsy znał tę tradycję oraz w jaki sposób mógł być z nią zaznajomiony. Ucieczka chrześcijan z Jerozolimy do Pelli miała miejsce we wczesnym etapie tzw. wojny żydowskiej, zanim nastąpiło pełne oblężenie miasta. Informację o tym podał Euzebiusz z Cezarei w *Historii Kościelnej*: „Tymczasem wierni Kościoła jerozolimskiego przez przepowiednię (gr. ἀποκάλυψις), objawioną tamtejszym szanowanym osobom, otrzymali nakaz, by przed wybuchem wojny opuścić miasto i udali się do jednego z miast Perei, o nazwie Pella. Gdy wierni Chrystusa wyprowadzili się z Jerozolimy, wówczas w ogóle nie było już ludzi świętych ani w królewskiej stolicy żydowskiej, ani w całej ziemi judzkiej. Wtedy sprawiedliwość Boża dosięgła tych, którzy dopuścili się tak wielkich zbrodni przeciw Chrystusowi

²⁸ Por. P. S. Desprez, *Daniel and John: The Apocalypse of the Old and that of the New Testament*, London 1878, s. 361–362.

²⁹ Por. tamże, przypis 23.

³⁰ Por. K. L. Gentry, *Perilous Times: A Study in Eschatological Evil*, Fountain Inn 1999, s. 71–84.

³¹ Por. I. Provan, *Foul Spirits, Fornication and Finance: Revelation 18 from an Old Testament Perspective*, „Journal for the Study of the New Testament” 64(1996), s. 92–93.

i Jego apostołom, i całkowicie wypłeniła to bezbożne pokolenie”³². Używając w tym kontekście terminu ἀποκάλυψις, Euzebiusz wiąże najprawdopodobniej wspomnianą ucieczkę z Księgą Apokalipsy. Drugim autorem, który wspomina o ucieczce do Pelli, jest Epifaniusz z Salaminy. Czyni to najpierw w dwóch miejscach swojego dzieła *Panarion* (29,7,7n oraz 30,2,7) oraz w dziele *Peri metron kai stathmon* (n. 15). W pierwszym z tych dzieł Epifaniusz, omawiając herezję Nazarejczyków, stwierdza, że miała ona swoje źródła m.in. w Dekapolis, w pobliżu Pelli, ponieważ „wszyscy uczniowie osiedlili się w Pelli po opuszczeniu Jerozolimy – Chrystus nakazał im opuścić Jerozolimę i wycofać się z niej z powodu oblężenia, które miało nastąpić”³³. Nieco dalej, przy prezentacji Ebionitów Epifaniusz stwierdza: „Ich pochodzenie sięga czasów po upadku Jerozolimy. Ponieważ praktycznie wszyscy, którzy uwierzyli w Chrystusa, osiedlili się wówczas w Perei, w Pelli, mieście należącym do „Dekapolu”, o którym wspomina Ewangelia, położonym w pobliżu Batanei i Basanitis – ponieważ przenieśli się tam i tam mieszkali, dało to Ebionowi okazję do działania”³⁴. W drugim ze swoich dzieł – *Peri metron kai stathmon* (n. 15) Epifaniusz czyni następujące spostrzeżenie: „Akwila, przebywając w Jerozolimie, widział również uczniów apostołów, którzy rozkwitali w wierze i dokonywali wielkich znaków, uzdrowień i innych cudów. Byli to bowiem ci, którzy powrócili z miasta Pella do Jerozolimy i mieszkali tam i nauczali. Gdy bowiem miasto miało zostać zdobyte i zniszczone przez Rzymian, anioł Boży objawił wszystkim uczniom, że powinni opuścić miasto, ponieważ zostanie ono całkowicie zniszczone. Przebywali oni jako emigranci w wyżej wspomnianym mieście Pella, położonym w Transjordanii”³⁵.

Oprócz odwołań do Euzebiusza i Epifaniasza niektórzy uczeni wskazują ponadto, że podobna aluzja znajduje się w Łk 21,20–22 oraz w tzw. *Recognitiones* (1,37.39) wchodzących w skład *Pseudoklementyn*³⁶. Po drugiej stronie naukowej dyskusji na temat tzw. tradycji o ucieczce do Pelli umieścić należy Gerda Lüdemanna, który uważał, że wspomniana tradycja powstała w II wieku pośród judeochrześcijan zamieszkujących Pellę, którzy uważali siebie za

³² Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, III,5,3 (cyt. za: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, tłum. A. Caba na podstawie tłumaczenia ks. A. Lisieckiego, opr. H. Pietras, Kraków 2013).

³³ Na podstawie: *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1–46). Second Edition Revised and Expanded* (Nag Hammadi and Manichean Studies 63), transl. by Frank Williams, Leiden – Boston 2009, s. 129.

³⁴ Tamże, s. 132.

³⁵ Przekład na podstawie: *Epiphanius' Treatise on Weights and Measures. The Syriac Version*, ed. J. E. Dean, Chicago 1935, s. 30–31.

³⁶ Por. C. Koester, *The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition*, „Catholic Biblical Quarterly” 51(1989), s. 90.

kontynuatorów oryginalnej apostołskiej wspólnoty Kościoła w Jerozolimie³⁷. Lüdemann twierdził, że tradycja o Pellī nie odzwierciedla rzeczywistych wydarzeń z I wieku z kilku powodów. Po pierwsze, źródła pochodzą ze stosunkowo późnego okresu. Po drugie, źródła ograniczają się do regionu wokół Pellī. Po trzecie, źródeł jest niewiele. Po czwarte, tradycja ta jest sprzeczna z źródłami z II wieku, które zakładają, że wspólnota chrześcijańska nadal istniała w Jerozolimie po 70 r. n.e. Craig Koester, uwzględniając wyniki badań Lüdemanna stwierdza jednak coś innego. Najpierw Koester wskazuje na trzy elementy, które widoczne są w tekstach zaliczanych do tzw. tradycji o ucieczce do Pellī. Są to: wzmianka o ucieczce chrześcijan z Jerozolimy; 2) wzmianka o udaniu się w jakieś bezpieczne miejsce w kraju (co może wskazywać na Pellę); 3) wzmianka o zniszczeniu Jerozolimy, które nastąpiło niedługo po ucieczce³⁸. Co prawda nie ma w ramach tej tradycji wzmianki o Pellī jako celu ucieczki, to jednak, jak wykazał G. Strecker, chodzi najprawdopodobniej o to miejsce³⁹.

Dalej Koester wykazuje, że tradycja o Pellī prawdopodobnie odnosi się do rzeczywistych wydarzeń z I wieku po Chrystusie. Badacz uważa tutaj dowody z Nowego Testamentu za bardzo ważne. Zauważa, że Łk 21,20–22 co prawda nie dowodzi, że tradycja ta była znana w I wieku, ale z drugiej strony nie dowodzi też, że tradycja ta pozostawała nieznana w tym czasie. Dlatego dowody z Nowego Testamentu sprawiają, że data z I wieku jest możliwa. Po drugie, tradycja ta jest potwierdzona w kilku niezależnych źródłach, z których nie wszystkie pochodzą z regionu wokół Pellī. Po trzecie, istnieją ważne powody, dla których tradycja o ucieczce do Pellī nie jest szerzej potwierdzona we wczesnych pismach chrześcijańskich. Żaden z apostołów nie udał się do Pellī. Gdy ci, którzy uciekli do Pellī, oddzielili się od apostołów i wspólnoty jerozolimskiej, nie zachowali już żadnego specjalnego statusu w całym Kościele. Zarówno Dzieje Apostolskie, jak i Euzebiusz koncentrują się na ruchach Apostołów i ich następców, a nie na historii poszczególnych lokalnych wspólnot. Historia powstania wspólnoty judeochrześcijańskiej w Pellī prawdopodobnie nie zainteresowałaby chrześcijan w innych miejscach. Po czwarte, tradycje dotyczące ciągłej obecności chrześcijan w Jerozolimie po 70 r. n.e. niekoniecznie są sprzeczne z tradycją Pellī. Możliwe, że nie wszyscy chrześcijanie uciekli do Pellī i że wzmianki o migracji całej społeczności są przesadzone. Możliwe jest również, że niektórzy chrześcijanie powrócili do Jerozolimy po 70 r. n.e. Dlatego – zdaniem Koestera – najbardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem

³⁷ Zob. G. Lüdemann, *Die Nachfolger der Jerusalemer Urgemeinde. Analyse der Pella-Tradition*, w: tenże, *Paulus, der Heidenapostel. Band II. Antipaulinismus im frühen Christentum*, Göttingen 1983, s. 265–286.

³⁸ Por. C. Koester, *The Origin and Significance*, dz. cyt., s. 101.

³⁹ Por. G. Strecker, *Das Judentum in den Pseudoklementinen* (TU 70), Berlin 1981, 29–231 oraz 253–25.

pochodzenia tej tradycji jest to, że odwołuje się ona do rzeczywistych wydarzeń z I wieku⁴⁰.

Oprócz odniesień w szeroko rozumianej literaturze chrześcijańskiej warto zauważyć, że ślady motywów obecnych w tej tradycji znajdują się w literaturze pozachrześcijańskiej. Margaret Barker odwołuje się w tym kontekście do Józefa Flawiusza oraz do Tacyty⁴¹. Józef Flawiusz miał odnotować taki głos w dniu Pięćdziesiątnicy, w roku, w którym podczas Paschy widziano światło: „Kiedy w czasie święta, które zowie się Pięćdziesiątnicą, kapłani weszli nocą, jak to jest ich zwyczajem, do wewnętrznego dziedzińca świątynnego, aby pełnić służbę Bożą, najpierw zauważyli, jak sami oświadczyli, ruch i huk, a potem dało się słyszeć wołanie różnymi głosami: „Wychodzimy stąd!”⁴². Z kolei Tacyt, mówiąc o oblężeniu Jerozolimy przez Rzymian, czyni takie spostrzeżenie: „Widziano na niebie ścierające się wojska, czerwono lśniące zbroje, a nagle ognie z obłoków świątynię oświeciły. Gwałtownie otwarły się bramy przybytku i usłyszano nadludzki głos: „Bogowie wychodzą!” — a równocześnie ogromny ruch wychodzących⁴³.

Po wykazaniu historyczności tradycji o ucieczce chrześcijan z Jerozolimy do Pelli pozostaje jeszcze poszukanie odpowiedzi na pytanie, na ile taka tradycja może mieć odzwierciedlenie w Apokalipsie Janowej. Wyżej wspomniane zostało, że tradycja o Pelli składa się z trzech elementów: 1) wzmianka o ucieczce chrześcijan z Jerozolimy, 2) wzmianka o udaniu się w jakieś bezpieczne miejsce w kraju (co może wskazywać na Pellę); 3) wzmianka o zniszczeniu Jerozolimy, które nastąpiło niedługo po ucieczce. Na tym etapie badań należy poszukać w Ap 18 możliwych odniesień do wspomnianych trzech elementów. Interesujący nas werset, umieszczony w najbliższym kontekście brzmi następująco: *καὶ ἤκουσα ἄλλην φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν ἑξέλθατε ὁ λαὸς μου ἐξ αὐτῆς ἵνα μὴ συγκοινωνήσητε ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῆς καὶ ἐκ τῶν πληγῶν αὐτῆς ἵνα μὴ λάβητε ὅτι ἐκολλήθησαν αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι ὅχρι τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐμνημόνευσεν ὁ θεὸς τὰ ἀδικήματα αὐτῆς* (Ap 18,4–5). Dokładne spojrzenie na te wersety pokazuje jasno, że wezwanie do wyjścia z Babilonu ma podwójne uzasadnienie, wprowadzone najpierw za pomocą dwukrotnego celowego *ἵνα μὴ* w wersecie 4, a następnie poprzez *ὅτι* na początku wersetu 5. Jeśli przyj-

⁴⁰ Por. C. Koester, *The Origin and Significance*, dz. cyt., s. 105–106.

⁴¹ Por. M. Barker, *The Revelation of Jesus Christ*, dz. cyt., s. 289.

⁴² Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, VI, 299 (cyt. za przekładem J. Radożyckiego: Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tł. J. Radożycki, Poznań 1980). M. Barker uważa, że wizjoner z Apokalipsy był prawdopodobnie jednym z kapłanów sprawujących wówczas służbę w świątyni w dniu Pięćdziesiątnicy, za jego pośrednictwem Bóg miałby przekazać chrześcijanom polecenie opuszczenia miasta. Wydaje się, że ta interpretacja idzie za daleko.

⁴³ Tacyt, *Dzieje*, V, 13 (cyt. za: Tacyt, *Dzieła*, z języka łacińskiego przeł. S. Hammer, Warszawa 2004).

miemy, co wykazano wcześniej, że Babilon jest określeniem Jerozolimy to nasuwa się pytanie o związek między Ap 18,4 a jakimś wydarzeniem, które można by określić jako *exodus* chrześcijan ze Świętego Miasta.

Wezwanie do opuszczenia Babilonu (niezależnie od tego, czy pojmimy je w sposób duchowy, jak to czyni wielu komentatorów, czy też dosłowny, jak to przyjmujemy w niniejszym opracowaniu) wzorowane jest na prorocत्वach Izajasza i Jeremiasza (zwłaszcza Jr 51,45: „Wydźcie z niej, ludu mój” (por. także Iz 48,20; 52,11; Jr 50,8; 51,6). Prorocy ci napominali Izraela, aby odseparował się od bałwochwalstwa Babilonu, opuszczając go i wracając do Izraela, kiedy nadejdzie czas odbudowy. Warto podkreślić, że wspomniane wezwanie w Jr 51, jak również w tekstach paralelnych, pojawia się w kontekście nadchodzącego sądu, który przedstawiony został z wykorzystaniem motywów spustoszenia, podobnie jak w Ap 18,2 (por. np. Jr 51,37). Wezwanie umieszczone w Ap 18,4 ma mocną starotestamentalną paralelę w Iz 52,11, na co wskazuje bezpośrednio następująca fraza w tekście tego prorocтва („nie dotykajcie niczego nieczystego” – LXX ἀκάθαρτος), która odnosi się do bożków Babilonu. Wezwanie w Apokalipsie 18,4 następuje bezpośrednio po trzykrotnym odniesieniu się do Babilonu jako „nieczystego” (ἀκάθαρτος), co również przywodzi na myśl bałwochwalstwo (zob. 18,2)⁴⁴.

Ciekawa analogia znajduje się w apokryficznej 2 Księdze Barucha (tzw. Syryjskiej Apokalipsie Barucha). Na samym początku tej księgi (rozdziały 1–2) pojawia się skierowane do Barucha wezwanie do opuszczenia Jerozolimy. Jest ono umieszczone w kontekście zapowiedzi kary z powodu grzechów mieszkańców miasta. Wezwanie to Baruch ma przekazać Jeremiaszowi i wszystkim podobnym do siebie (czyli ludziom sprawiedliwym). Było tak dlatego, że będący w mieście sprawiedliwi stanowili jego duchową ochronę, która powstrzymywała dotąd Boga przed wymierzeniem kary. Zaraz potem (2 Ba 4,2–7) pojawia się zapowiedź Nowej Jerozolimy⁴⁵. W tym kontekście warto też odwołać się do Rdz 18,20–21, gdzie Bóg objawia Abrahamowi swoje zamiary odnośnie do Sodomy i Gomory. Bóg mówi tutaj o oskarżeniu (dosłownie o „krzyku”, gr. *κραυγή*), które do Niego doszło. Echo tej wypowiedzi

⁴⁴ Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 897-898.

⁴⁵ Por. *Apocalypse de Baruch. Introduction, traduction du syriaque et commentaire* by P. Bogaert. Tome II (Sch 145), Paris 1969, s. 11. Bogaert zauważa, że wiele źródeł żydowskich przypomina, iż dopóki Jeremiasz przebywał w Jerozolimie, miasto to nie zostało zniszczone. Tak podają np. *Targum Shéni do Księgi Estery*, *Pesiqta de-Rab Kahana* i *Pesiqta Rabbati*. Badacz widzi także związek tego tekstu z wydarzeniami roku 70. Stwierdza, że trudno nie dostrzec nadprzyrodzonego uzasadnienia odejścia wielu kapłanów i samego Johanana ben Zakkaia z Jerozolimy, którzy opuścili miasto podczas oblężenia, ryzykując, że zostaną uznani za zdrajców. W tym kontekście pada także zmienna wypowiedź Bogaerta o wspólnocie chrześcijańskiej, która również uciekła z Jerozolimy.

można dostrzec w Ap 18,5, gdzie mowa jest o grzechach Wielkiego Babilonu, które sięgnęły nieba (czli *de facto* doszły do Boga). Dopóki Lot i jego rodzina byli w Sodomie, stanowili dla tego miasta niejako tarczę ochronną przed karzącym działaniem Boga⁴⁶. Można w związku z tym skonstatować, że podobną rolę w Jerozolimie – Babilonie pełnił lud Boga obecny w tym mieście. Lud ten zostaje wezwany do wyjścia z miasta, aby mógł zostać wykonany wyrok. Wyrok ten będzie miał postać całkowitej destrukcji, co obrazowo zostało ukazane w dalszej części rozdziału 18⁴⁷.

Powyższe analizy pokazują, że w Ap 18 pojawiają się na pewno dwa z trzech elementów wskazujących na tradycję o ucieczce chrześcijan do Pelli: chodzi o samo polecenie wyjścia z miasta oraz o nadchodzący sąd karzący. Trzeci element (ucieczka w bezpieczne miejsce) ukazany został nie wprost, ale w sposób opisowy. Chodzi o dwa uzasadnienia wprowadzone przez Ἰνα μὴ. Pierwsze z tych uzasadnień dotyczy tego, by nie uczestniczyć w grzechach miasta (Ἰνα μὴ συγκαοινωνήσητε ταῖς ἀμαρταις αὐτῆς). Drugie dotyczy udziału w plagach (ἐκ τῶν πληγῶν αὐτῆς Ἰνα μὴ λάβητε). Zwłaszcza to drugie uzasadnienie wskazuje na poczucie bezpieczeństwa, które będzie towarzyszyło wiernemu ludowi Boga. W Ap 18,4 nie ma podanej nazwy miejscowości, do której uciekli chrześcijanie. Naszym zdaniem jest tak dlatego, że autor księgi jest tutaj konsekwentny. Opuszczenie nazwy Pella widoczne jest całym Nowym Testamencie, zwłaszcza w paralelnych tekstach Ewangelii (por. Mt 24,16; Łk 21,20–22). Wpisuje się to w strategię niepodawania imion imperatorów i nazw miast oraz używanie języka symbolicznego przez autorów apokalips. Ponadto skoro Jan stosuje w odniesieniu do Jerozolimy „szyfr” w postaci metafory Babilonu, to powiedzenie wprost, o jakie miasto ucieczki chodzi, zdemaskowałoby ten szyfr. Poza tym w centrum uwagi autora jest sam fakt wyjścia i konsekwencje dla miasta, które chrześcijanie opuścili, a nie miejsce, do którego dotarli.

5. Wnioski

Przeprowadzone analizy pozwalają na podanie następujących wniosków:

1. Analiza stanu badań wykazała, że badacze interpretują polecenie wyjścia z Babilonu, zawarte w Ap 18,4, przede wszystkim w odniesieniu do imperialnego Rzymu. Wychodzą przy tym z założenia, że bardziej niż o fizyczne opuszczenie miasta chodzi o odseparowanie się od tego, co w nim grzeszne i zdeprawowane. W niektórych opracowaniach pojawia

⁴⁶ W Ap 11,8 mianem Sodomy i Egiptu określona została Jerozolima – miasto, gdzie ukrzyżowano dwóch świadków Pana.

⁴⁷ Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation*, dz. cyt., 899.

się wzmianka o ucieczce chrześcijan do Pelli, ale ten motyw nie jest wykorzystywany dla wyjaśnienia znaczenia Ap 18,4.

2. Analiza postaci Wielkiej Nierządniczy/Babilonu w Ap 17–18 każe raczej widzieć w nim odniesienie do Jeruzolimy, a nie do Imperialnego Rzymu. Podstawowy argument wiąże się z faktem, że do Rzymu odnosi się metafora Bestii. Nierządnicza natomiast zasiadająca na Bestii uosabia Jeruzolimę (jako metonimię dla całego Izraela z początków Kościoła), która wchodzi w kooperację z Rzymem, polegającą według Apokalipsy na współudziale w prześladowaniach (por. Ap 17,6). Przemawia za tym także samo pojęcie Nierządniczy, które w tradycji biblijnej wskazuje na niewierność małżeńską, będącą metaforą zerwanego przymierza między Bogiem a Jego ludem.
3. Choć pierwotnie kwestionowano historyczność samego faktu ucieczki chrześcijan do Pelli, to jednak obecnie coraz częściej podawane są argumenty przemawiające za tym wydarzeniem (np. Koester). Wszystkie teksty mówiące o tym fakcie wskazują na istnienie pewnej tradycji, która zawiera trzy elementy: 1) wzmiankę o ucieczce chrześcijan z Jeruzolimy; 2) wzmiankę o udaniu się do jakiegoś bezpiecznego miejsca w kraju (co może wskazywać na Pellę); 3) wzmiankę o zniszczeniu Jeruzolimy, które nastąpiło niedługo po ucieczce. Powyższe elementy dostrzegalne są także w Ap 18.
4. Choć wezwanie do ucieczki z miasta w Ap 18,4 wskazuje na zainspirowane przez Boga działanie zmierzające do fizycznej ochrony chrześcijan w obliczu nadchodzącego na święte miasto kataklizmu, to jednak nie należy wykluczać drugiego, duchowego charakteru tego wydarzenia. W takiej sytuacji mielibyśmy tutaj do czynienia ze skierowanym do chrześcijan wezwaniem do pójścia inną drogą niż Izrael w I wieku.

Bibliografia

- Apocalypse de Baruch. Introduction, traduction du syriaque et commentaire by P. Bogaert. Tome II* (Sch 145), Paris 1969.
- Aune D. E., *Revelation 6-16* (WBC 52b), Nashville 1998.
- Aune D. E., *Revelation 17-22* (WBC 52c), Dallas 1998.
- Bach R., *Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch* (WMANT 9), Neukirchen 1962.
- Baltzer K., *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55* (Hermeneia), tłum. M. Kohl, Minneapolis 1999.
- Barker M., *The Revelation of Jesus Christ*, Edinburgh 2000.
- Beagley A. J., *The „Sitz im Leben“ of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies* (BZNW 50), Berlin – New York 1987.

- Beale G. K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids 1999.
- Berges U., *Jesaja 40-48* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 2008.
- Boring M. E., *Revelation* (Int), Louisville 1989.
- Campbell G., *Antithetical Feminine-Urban Imagery and a Tale of Two Women-Cities in the Book of Revelation*, „Tyndale Bulletin” 55(2004), s. 81–108.
- Corsini E., *Apocalisse prima e dopo*, Torino 1980.
- Court J. M., *Myth and History in the Book of Revelation*, Atlanta 1979.
- Desprez P. S., *Daniel and John: The Apocalypse of the Old and that of the New Testament*, London 1878.
- Epiphanius’ *Treatise on Weights and Measures. The Syriac Version*, ed. J. E. Dean, Chicago 1935.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, tłum. A. Caba na podstawie tłumaczenia ks. A. Lisieckiego, opr. H. Pietras, Kraków 2013.
- Fanning B., *Revelation* (ZECNT), Grand Rapids 2020.
- Gentry K. L., *The Divorce of Israel. A Redemptive-Historical Interpretation of Revelation. Volume II: Revelation 10:1–22:21*, Acworth 2024.
- Gregg S., *Revelation: Four Views. A Parallel Commentary*, Nashville 1997.
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1980.
- Kistemaker S. J., *Exposition of the Book of Revelation* (NTC 20), Grand Rapids 2001.
- Koester C. R., *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 38a), New Haven – London 2014.
- Koester C. R., *The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition*, „Catholic Biblical Quarterly” 51(1989), s. 90–106.
- Krodel G. A., *Revelation* (ACNT), Minneapolis 1989.
- Ladd G. E., *A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids 1972.
- Lüdemann G., *Die Nachfolger der Jerusalemer Urgemeinde. Analyse der Pella-Tradition*, w: tenże, *Paulus, der Heidenapostel. Band II. Antipaulinismus im frühen Christentum*, Göttingen 1983, s. 265–286.
- Massyngberde Ford J., *Revelation. Introduction, Translation, and Commentary* (AB 38), New Haven – London 2008.
- Malina B. J., Pilch J. J., *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*, Minneapolis 2000.
- Mayo P. L., „Those who call themselves Jews”. *The Church and Judaism in the Apocalypse of John*, Eugene 2006.
- Minear P. S., *I Saw a New Earth. An Introduction to the Visions of the Apocalypse*, Washington – Cleveland 1968.
- Moloney F. J., *The Apocalypse of John: A Commentary*, Grand Rapids 2020.
- Mounce R. H., *The Book of Revelation* (NICNT), Grand Rapids 1997³.
- Mussies G., *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John. A Study in Bilingualism* (NovTSup 27), Leiden 1971.
- Osborne G. R., *Revelation* (BECNT), Grand Rapids 2002.
- Provan I., *Foul Spirits, Fornication and Finance: Revelation 18 from an Old Testament Perspective*, „Journal for the Study of the New Testament” 64 (1996), s. 81–100.
- Satake A., *Die Offenbarung des Johannes* (KEK 16), Göttingen 2008.

- Schüssler Fiorenza E., *Revelation: Vision of a Just World*, Minneapolis 1991.
- Schreiner T. R., *Revelation* (BECNT), Grand Rapids 2023.
- Strecker G., *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (TU 70), Berlin 1981².
- Tacyt, *Dzieła*, z języka łacińskiego przeł. S. Hammer, Warszawa 2004.
- The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1–46). Second Edition Revised and Expanded* (Nag Hammadi and Manichean Studies 63), translated by Frank Williams, Leiden – Boston 2009.
- Water R. van de, *Reconsidering the Beast from the Sea (Rev 13,1)*, „New Testament Studies” 46(2000), s. 245–261.
- Wenham G. J., *Genesis 15–50* (WBC 2), Dallas 1994.
- Witherington B., III, *Revelation*, Cambridge 2003.
- Witulski T., *Die vier ‘apokalyptischen Reiter’ Apk 6, 1–8. Ein Versuch ihrer zeitgeschichtlichen (Neu-) Interpretation* (BThSt 154), Neukirchen–Vluyn 2015.
- Yarbro Collins A., *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia 1984.
- Yarbro Collins, *The Political Perspective of the Revelation to John*, „Journal of Biblical Literature” 96(1977), s. 241–256.

Wojciech Słomski – Uniwersytet Vizja w Warszawie / Vizja University in Warsaw

ORCID: 0000-0003-1532-0341

E-mail: slomski@autograf.pl

IKONA JEDNOŚCI. EKLEZJOLOGIA KOMUNII W NAUCZANIU KATECHETYCZNYM KOŚCIOŁÓW WSCHODU I ZACHODU

The Icon of Unity: The Ecclesiology of Communion in the Catechetical Teaching of the Eastern and Western Churches

Streszczenie:

Artykuł podejmuje problematykę eklezjologii komunii w perspektywie porównawczej tradycji katolickiej i prawosławnej, ukazując jej znaczenie dla współczesnej formacji katechetycznej. Punkt wyjścia stanowi hermeneutyka pojęcia *communio*, rozumianego jako uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej i zasadnicza forma istnienia Kościoła. W części pierwszej omówiono rozwój eklezjologii komunii w Kościele katolickim – od *Lumen gentium* po *Communionis notio* i *Ut unum sint* – z uwzględnieniem teologii eucharystycznej H. de Lubaca, J. Ratzingera i P. McPartlana. Część druga prezentuje prawosławną teologię *sobornost'* i eklezjologię eucharystyczną w ujęciu N. Afanasjewa, J. D. Zizioulasa i D. Stăniloae, z odniesieniem do dokumentów Komisji Mieszanej z Ravenny (2007) i Chieti (2016). Analiza porównawcza pozwala wskazać wspólną płaszczyznę teologiczną: rozumienie Kościoła jako „ikony Trójcy”, w której jedność i różnorodność współlistnieją w Duchu Świętym. W części aplikacyjnej autor formułuje wnioski katechetyczne: katecheza, osadzona w eklezjologii komunii, powinna mieć charakter mistagogiczny, ekumeniczny i wspólnotowy, prowadząc do doświadczenia Kościoła jako „ikony jedności”. Artykuł wskazuje, że teologia komunii, przeżywana w dialogu Wschodu i Zachodu, stanowi klucz hermeneutyczny dla współczesnej katechezy eklezjalnej.

Słowa kluczowe: eklezjologia komunii, *sobornost'*, ekumenizm, katecheza, Trójca Święta, Eucharystia, jedność Kościoła

Abstract:

The article explores the ecclesiology of communion (*communio*) in a comparative perspective between the Catholic and Orthodox traditions, emphasizing its significance for contemporary catechetical formation. The study begins with the hermeneutics of *communio* as participation in the Trinitarian life and as the essential form of the Church's existence. The first part analyzes the development of communion ecclesiology in the Catholic Church – from *Lumen gentium* through *Communio nis notio* to *Ut unum sint* – in dialogue with the Eucharistic theology of H. de Lubac, J. Ratzinger, and P. McPartlan. The second part presents the Orthodox theology of *sobornost'* and Eucharistic ecclesiology in the works of N. Afanasiev, J. D. Zizioulas, and D. Stăniloae, interpreted in the light of the Ravenna (2007) and Chieti (2016) documents of the Joint International Commission for Theological Dialogue. The comparative analysis identifies a shared theological foundation: the Church as an "icon of the Trinity", where unity and diversity coexist in the Holy Spirit. In its applicative dimension, the article formulates catechetical conclusions: catechesis, grounded in the ecclesiology of communion, must be mystagogical, ecumenical, and communal, leading to an experiential understanding of the Church as an "icon of unity". Thus, the theology of communion – lived in the dialogue between East and West – emerges as a hermeneutical key for contemporary ecclesial catechesis.

Keywords: communion ecclesiology, *sobornost'*, ecumenism, catechesis, Trinity, Eucharist, Church unity

Wstęp

Problem jedności Kościoła należy do fundamentalnych zagadnień współczesnej refleksji eklezjologicznej, która po Soborze Watykańskim II przybrała formę hermeneutyki *communio* jako klucza do rozumienia zarówno natury Kościoła, jak i jego misji w świecie. W wymiarze teologicznym kategoria *communio* wyraża ontologiczną i sakramentalną rzeczywistość Kościoła, którego źródłem i archetypem jest Trójca Święta, a formą egzystencji – udział w życiu Boga poprzez Eucharystię¹. W tym sensie Kościół jawi się nie tyle jako instytucja socjologiczna, ile jako „ikona Trójcy”, wspólnota osób zjednoczonych w miłości i prawdzie².

W perspektywie katolickiej, dokumenty Soboru Watykańskiego II – *Lumen gentium* oraz *Unitatis redintegratio* – wprowadzają pojęcie Kościoła jako *communio*, odczytywane w świetle sakramentalnej struktury ciała Chrystusa i uczestnictwa wiernych w Jego życiu³. Jak zauważa Jan Paweł II w encykli-

¹ J. D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, NY 1985, s. 17–18.

² H. de Lubac, *The Splendor of the Church*, San Francisco 1999, s. 72–74.

³ Sobór Watykański II, *Lumen gentium. Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, 1–8.

ce *Ut unum sint*, ekumenizm nie jest zewnętrznym dialogiem instytucji, lecz „wymianą darów” zakorzenioną w teologii komunii, która wyrasta z samej natury Kościoła⁴. Hermeneutyka *communio* zakłada zatem nie tylko wzajemne uznanie teologiczne, ale przede wszystkim duchowy dynamizm – ruch ku pełni jedności, którego ostatecznym wzorem pozostaje Eucharystia⁵.

Tradycja wschodnia, rozwinięta zwłaszcza w myśli teologicznej Johna Zizioulasa, Nikołaja Afanasjewa i Dumitru Stăniloae, akcentuje eklezjologię eucharystyczną, w której każda wspólnota liturgiczna, zgromadzona wokół biskupa, uobecnia cały Kościół powszechny⁶. W tej perspektywie jedność nie jest jednością uniformizującą, lecz soborową (*sobornost'*), opartą na współlistnieniu osób i Kościołów lokalnych w Duchu Świętym⁷. Jak podkreśla Zizioulas, „być w Kościele” oznacza „być w komunii”, a sama egzystencja człowieka jest eklezjalna na mocy jego uczestnictwa w bycie Trójcy⁸.

Zestawienie teologii komunii Zachodu i Wschodu ujawnia wspólny fundament w rozumieniu Kościoła jako tajemnicy jedności w różnorodności, przy jednoczesnych różnicach akcentów w pojmowaniu prymatu i synodalności. Dokumenty Komisji Mieszanej ds. Dialogu Katolicko-Prawosławnego, zwłaszcza z Ravy (2007) i Chieti (2016), wskazują na coraz głębsze zbliżenie w interpretacji pierwszego tysiąclecia jako wspólnego dziedzictwa struktur prymatu i kolegalności⁹.

W ujęciu katechetycznym przyjęcie eklezjologii komunii oznacza potrzebę integralnej formacji – tak doktrynalnej, jak i duchowej – która uczy przeżywania Kościoła jako wspólnoty. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (1997) przypomina, że katecheza „urzeczywistnia i służy komunii z Jezusem Chrystusem”, zaś *Dyrektorium o katechizacji* (2020) rozwija tę myśl, wskazując, iż zadaniem katechezy jest „kształtowanie postawy eklezjalnej otwartości i dialogu”¹⁰. W tym kontekście kategoria „ikony jedności” nabiera wymiaru formacyjnego: Kościół jest obrazem Trójcy, a katecheza – uczestnictwem w tym obrazie poprzez słowo, sakrament i świadectwo.

Celem niniejszego studium jest ukazanie, w jaki sposób eklezjologia komunii – wypracowana w tradycjach katolickiej i prawosławnej – może stanowić podstawę współczesnego nauczania katechetycznego o Kościele. Artykuł pragnie wykazać, że hermeneutyka *communio*, odczytywana w świetle

⁴ Jan Paweł II, *Ut unum sint. Encyklika o działalności ekumenicznej*, 28.

⁵ P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church*, Edinburgh 1993, s. 44–46.

⁶ N. Afanasiev, *The Church of the Holy Spirit*, Notre Dame, IN 2007, s. 25–27.

⁷ D. Stăniloae, *The Experience of God*, t. 4, Brookline 2012, s. 114–118.

⁸ J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, dz. cyt., s. 49–51.

⁹ *Synodality and Primacy during the First Millennium* (Chieti 2016), christianunity.va (dostęp: 7.02.2026).

¹⁰ Dykasteria ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Watykan 2020, 33–35.

eucharystycznej koncepcji Kościoła i dokumentów ekumenicznych, pozwala spojrzeć na katechezę nie jako dydaktyczną transmisję treści, lecz jako mistagogiczną formację do życia w jedności Ciała Chrystusa.

Eklezjologia komunii w świetle tradycji katolickiej

Kategoria *communio* stanowi centralny punkt katolickiej hermeneutyki Kościoła po Soborze Watykańskim II. Jest ona zarazem kategorią biblijną, teologiczną i ontologiczną, wyrażającą misterium Kościoła jako uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej. W sensie fundamentalnym pojęcie to ma swoje korzenie w Nowym Testamencie, zwłaszcza w terminie *koinwōnía* (*koinōnía*), oznaczającym udział, wspólnotę i wzajemne udzielanie się łaski (1 J 1,3; Dz 2,42; 2 Kor 13,13). Jak zauważa Joseph Ratzinger, termin *communio* „wyraża to, co najgłębsze w istocie Kościoła: jego zakorzenienie w życiu Boga, który jest wspólnotą Osób”¹¹.

Sobór Watykański II, interpretując Kościół w świetle tajemnicy Trójcy, dokonał przejścia od eklezjologii jurystycznej ku eklezjologii komunijnej. W pierwszych rozdziałach *Lumen gentium* Kościół zostaje opisany jako „sakrament, czyli znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem oraz jedności całego rodzaju ludzkiego”¹². Ta sakramentalna definicja nadaje wymiar ontologiczny wspólnocie wierzących, w której widzialna struktura hierarchiczna jest podporządkowana niewidzialnej rzeczywistości łaski. *Communio* jest zatem formą uczestnictwa w trynitarniej relacji miłości, która w sakramentach – zwłaszcza w Eucharystii – znajduje swój szczyt i źródło¹³.

Ważnym punktem hermeneutycznym tej wizji stał się dokument Kongregacji Nauki Wiary *Communione et notio* (1992), który precyzuje, że Kościół powszechny „istnieje w i z Kościołami partykularnymi”¹⁴. Wyraża to dialektykę jedności i wielości: Kościół powszechny nie jest sumą Kościołów lokalnych, ale ich wewnętrznym źródłem i zasadą. Jak podkreśla dokument, „pojęcie *communio* nie może być zredukowane do wymiaru socjologicznego lub emocjonalnego, lecz posiada naturę teologiczną zakorzenioną w Eucharystii i episkopacie”¹⁵. Eucharystia tworzy komunie, ponieważ jest realnym uobecnieniem i uczestnictwem w ofierze Chrystusa, która jednoczy wiernych w jedno Ciało.

¹¹ J. Ratzinger, *Called to Communion: Understanding the Church Today*, San Francisco 1996, s. 43.

¹² Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, dz. cyt., 1.

¹³ Tamże, 11.

¹⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunie* (*Communione et notio*, 28 V 1992), 4.

¹⁵ Tamże, 5.

Na tej eucharystycznej podstawie Paul McPartlan, interpretując myśl Henri de Lubaca, zauważa, że „Eucharystia czyni Kościół”, gdyż poprzez nią wspólnota staje się *corpus Christi mysticum*¹⁶. De Lubac przeciwstawiał się pojmowaniu Kościoła jako organizmu instytucjonalnego, podkreślając, że jego istotą jest duchowa *communio* wiernych, wynikająca z ich uczestnictwa w jednym Chlebie i jednym Kielichu¹⁷. W tej perspektywie Kościół jest *communio sanctorum* – wspólnotą świętych i świętości, która przekracza granice czasu i przestrzeni.

Hermeneutyka *communio* znajduje swój rozwój także w nauczaniu Jana Pawła II. W encyklice *Ut unum sint* Papież wskazuje, że teologia komunii stanowi zasadniczy wymiar dialogu ekumenicznego: „Jedność, jakiej pragnie Chrystus, jest komunią organiczną, podobną do komunii Osób Boskich w jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego”¹⁸. Owa analogia trynitarna, niebędąca jedynie obrazem, lecz ontologiczną strukturą Kościoła, określa jego życie sakramentalne i hierarchiczne. W świetle tej doktryny Kościół urzeczywistnia się tam, gdzie istnieje prawdziwa *communio fidei*, *communio sacramentorum* i *communio hierarchica*¹⁹.

Ratzinger, rozwijając tę myśl, podkreśla, że *communio* ma wymiar chrystologiczno-pneumatologiczny: Chrystus daje Ducha, aby lud Boży mógł uczestniczyć w Jego jedności z Ojcem²⁰. Jedność Kościoła nie jest więc wytworem konsensusu, lecz darem łaski – wydarzeniem ontologicznym, które wciąż wymaga odnowienia poprzez metanoję i wiarę. W tym sensie *communio* nie jest tylko kategorią opisową, ale normatywną: określa formę życia Kościoła i kryterium jego autentyczności.

Wreszcie, teologia komunii znajduje swój wymiar pedagogiczny i formacyjny w katechezie. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (1997) podkreśla, że katecheza „prowadzi do uczestnictwa w komunii z Jezusem Chrystusem”²¹, a więc jest aktem eklezjotwórczym. Wspólnota, w której katecheta przekazuje wiarę, nie jest neutralnym środowiskiem, lecz żywym ciałem Kościoła, w którym Słowo rodzi wiarę i jedność. *Dyrektorium o katechizacji* (2020) rozszerza tę perspektywę, wskazując, że katecheza powinna „formować do postawy komunijnej, czyli zdolności widzenia siebie i innych w świetle misterium Trójcy”²².

Z perspektywy hermeneutycznej można zatem stwierdzić, że katolicka eklezjologia komunii stanowi nie tylko teologiczne ujęcie Kościoła, ale i za-

¹⁶ P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church*, Edinburgh 1993, s. 37.

¹⁷ H. de Lubac, *The Splendor of the Church*, San Francisco 1999, s. 82.

¹⁸ Jan Paweł II, *Ut unum sint*, dz. cyt., 9.

¹⁹ Tamże, 42.

²⁰ J. Ratzinger, *Called to Communion*, dz. cyt., s. 56.

²¹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Watykan 1997, 80.

²² *Dyrektorium o katechizacji*, dz. cyt. 33.

sadę jego życia oraz misji. Jest ona *forma ecclesiae*, w której jedność nie jest przeciwstawiona różnorodności, lecz ją zakłada i przenika. W tej jedności sakramentalnej i hierarchicznej Kościół staje się „ikoną jedności” – odbłaskiem życia trynitarnego w historii zbawienia.

Eklezjologia komunii w świetle tradycji prawosławnej

W tradycji prawosławnej pojęcie *communio* posiada znaczenie głęboko zakorzenione w doświadczeniu liturgicznym i trynitarnym. W przeciwieństwie do łacińskiej tradycji, w której *communio* przybrała z czasem charakter pojęcia kanoniczno-instytucjonalnego, w teologii wschodniej zachowała ona wymiar mistagogiczny i ontologiczny. Kościół jest tu pojmowany przede wszystkim jako misterium eucharystyczne, w którym objawia się ontologia komunii – wspólnoty osób na wzór relacji Trójcy Świętej (por. J 17,21; Dz 2,42; 1 Kor 10,16–17).

Centralne miejsce w tej wizji zajmuje tzw. eklezjologia eucharystyczna, której głównymi przedstawicielami są Nikołaj Afanasjew, Jan (John) Zizioulas oraz Dumitru Stăniloae. Afanasjew, w swej przełomowej pracy *The Church of the Holy Spirit*, formułuje zasadę: *ubi Eucharistia, ibi Ecclesia* – tam, gdzie sprawuje się Eucharystię pod przewodnictwem biskupa, tam jest cały Kościół²³. Każda wspólnota eucharystyczna, będąca w komunii z innymi wspólnotami, jest pełnią Kościoła, a nie jego częścią. Jedność Kościoła nie wynika więc z centralizacji czy jurydycznego zwierzchnictwa, lecz z wzajemnego uczestnictwa w jednej Eucharystii, która jest epifanią całej wspólnoty zbawienia²⁴.

Zizioulas rozwija tę intuicję w wymiarze ontologicznym, nadając jej głębie personalistyczną. W klasycznym dziele *Being as Communion* twierdzi, że „istnienie” samo w sobie jest komunią, gdyż człowiek zostaje ukonstytuowany jako osoba poprzez relację do innych i do Boga²⁵. Kościół nie jest zatem zbiorem jednostek, lecz wspólnotą osób uczestniczących w bycie Boga, który jest komunią Osób Boskich. Ontologia komunii jest tu zarazem eklezjologią i antropologią: człowiek jest obrazem Boga o tyle, o ile istnieje „eklezjalnie”, czyli we wspólnocie²⁶.

Perspektywa ta znajduje swoje zakorzenienie w teologii kapadockiej. Grzegorz z Nazjanzu i Bazyli Wielki, mówiąc o Trójcy jako „jednej naturze w trzech hipostazach”, wprowadzili kategorię relacyjności jako podstawy bytu²⁷. Prawosławna teologia komunii odczytuje tę trynitarną relacyjność jako

²³ N. Afanasiev, dz. cyt., s. 25.

²⁴ Tamże, s. 41–43.

²⁵ J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, dz. cyt., s. 17.

²⁶ Tamże, s. 50–51.

²⁷ Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes theologicae* V, 14; tenże, *Orationes theologicae*, or. 29, 2–3; or. 31, 9–14, w: *Gregorii Nazianzeni Orationes*, PG 36, kol. 76–161;

model życia Kościoła: jedność bez utożsamienia, różnorodność bez rozdzielania. Stăniloae, komentując tę tradycję, pisał, że Kościół jest „ikoną Trójcy, ponieważ każda osoba w nim zachowuje swą niepowtarzalność, jednocześnie będąc całkowicie otwartą na innych w miłości Ducha Świętego”²⁸.

W wymiarze strukturalnym ta trynitarna wizja przekłada się na soborowość (*sobornost'*) – zasadę, zgodnie z którą Duch Święty działa w Kościele przez wspólne rozeznanie i współodpowiedzialność wszystkich członków Ciała Chrystusa. W przeciwieństwie do rozumienia prymatu jako władzy nadrzędnej, prawosławna soborowość jest formą „komunijnego prymatu”, w którym pierwszeństwo ma charakter charyzmatyczny i służebny²⁹. Zizioulas zauważa, że w historii pierwszego tysiąclecia prymat biskupa Rzymu miał znaczenie w komunii Kościołów, a nie ponad nią – był *primus inter pares* w ramach jednej eucharystycznej rzeczywistości³⁰.

Ta eklezjologia została potwierdzona i rozwinięta w dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego. Dokument z Raveny (2007) stwierdza jednoznacznie, że prymat i synodalność są „wzajemnie konstytutywne dla życia Kościoła”³¹. Dokument z Chieti (2016) doprecyzowuje, że w pierwszym tysiącleciu jedność Kościoła była realizowana w oparciu o wspólnotę lokalnych Kościołów, z zachowaniem prymatu Rzymu, który jednak „nie był sprawowany w sposób jednostronny, lecz w ramach wspólnej odpowiedzialności biskupów”³². W ujęciu teologicznym oznacza to, że komunია Kościołów nie jest strukturą administracyjną, lecz pneumatologicznym procesem uczestnictwa w jednej wierze i Eucharystii.

W tym kontekście *ikona jedności* – jako kategoria hermeneutyczna – nabiera szczególnego znaczenia. Kościół prawosławny rozumie ikonę nie jako symbol, lecz jako sakramentalne uobecnienie rzeczywistości. Ikona jedności Kościoła nie jest zatem metaforą, lecz rzeczywistością teologiczną, w której widzialny obraz (zgromadzenie eucharystyczne) uobecnia niewidzialne misterium (komunia w Duchu). Jak zauważa Meyendorff, „Kościół, sprawując

por. *Discours théologiques*, éd. P. Gallay, Sources Chrétiennes 250, Paris: Cerf 1978; SC 318, Paris: Cerf 1985. Bazyli Wielki, *Adversus Eunomium*, I–III, w: *Basillii Caesarea Contra Eunomium*, PG 29, kol. 497–773; por. *Contre Eunome*, éd. B. Sesboüé, Sources Chrétiennes 299; 305, Paris: Cerf 1982–1983. Bazyli Wielki, *Epistulae*, ep. 38; ep. 236, w: *Basillii Magni Epistulae*, PG 32, kol. 325–1113; por. *Lettres*, éd. Y. Courtonne, Sources Chrétiennes 17bis; 31, Paris: Cerf 1961–1966.

²⁸ D. Stăniloae, *The Experience of God*, t. 4, Brookline 2012, s. 114.

²⁹ Tamże, s. 120–122.

³⁰ J. D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Brookline 2001, s. 145.

³¹ *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church* (Ravenna 2007), christianunity.va (dostęp: 7.02.2026).

³² *Synodality and Primacy during the First Millennium* (Chieti 2016), christianunity.va (dostęp: 7.02.2026).

Eucharystię, nie tylko reprezentuje jedność, ale ją aktualizuje – staje się tym, co sprawuje”³³.

Wreszcie, w wymiarze katechetycznym prawosławna eklezjologia komunii posiada wymiar formacyjny i mistagogiczny. Celem katechezy nie jest bowiem jedynie przekaz doktryny, lecz wprowadzenie w doświadczenie życia wspólnotowego, które jest odbiciem relacji trynitarnych. Jak podkreśla Stăniloae, „formacja chrześcijańska to nauka życia we wspólnocie – takiej, jaka istnieje w Bogu”³⁴. Prawosławna tradycja wychowuje wiernych do „współodczuwania” (*synaisthesis*) Kościoła, czyli zdolności duchowego współuczestnictwa w życiu całej wspólnoty Ciała Chrystusa.

Tym samym eklezjologia prawosławna, zakorzeniona w ontologii komunii, ukazuje jedność Kościoła nie jako strukturę, lecz jako wydarzenie Ducha. Kościół istnieje tam, gdzie Duch jednoczy różnorodne osoby w jednym Ciele, a Eucharystia jest jego epifanią. W tej perspektywie prawosławne rozumienie komunii i katolicka teologia *communio* spotykają się we wspólnym punkcie – w Eucharystii, która czyni Kościół „ikoną jedności”.

Perspektywa porównawcza i implikacje katechetyczne

Porównanie eklezjologii *communio* w tradycji katolickiej i prawosławnej ujawnia zarówno wspólne źródło teologiczne, jak i odmienność akcentów wynikających z rozwoju historycznego i hermeneutyki Tradycji. W obu przypadkach jedność Kościoła ma wymiar **ontologiczny i sakramentalny**, zakorzeniony w tajemnicy Trójcy Świętej oraz w Eucharystii jako *fons et culmen* życia eklezjalnego³⁵. Jednakże zachodnia refleksja komunijna, zwłaszcza od Soboru Watykańskiego II, akcentuje relację między strukturą hierarchiczną a duchową jednością Kościoła, podczas gdy teologia wschodnia rozwija wizję eucharystycznej soborowości i personalistycznej ontologii komunii³⁶.

Obie tradycje spotykają się w przekonaniu, że Kościół jest obrazem i uczestnictwem w życiu Trójcy, lecz różnią się w interpretacji sposobu realizacji tej jedności. Katolicka eklezjologia komunii, wyrażona w *Lumen gentium* i rozwinięta w *Communione notio*, postrzega Kościół powszechny jako istniejący „w i z Kościołów partykularnych”³⁷, zachowując jednocześnie zasadę prymatu Biskupa Rzymu jako widzialnego znaku jedności³⁸. Prawosławna koncepcja

³³ J. Meyendorff, *Catholicity and the Church*, Crestwood 1983, s. 61.

³⁴ D. Stăniloae, *The Experience of God*, t. 4, dz. cyt., s. 126.

³⁵ Por. *Lumen gentium*, 11; N. Afanasiev, dz. cyt., s. 25.

³⁶ J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, dz. cyt., s. 17–19; P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church*, Edinburgh 1993, s. 44.

³⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Communione notio*, 4.

³⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 95.

sobornost', w ujęciu Zizioulasa i Afanasiewa, ujmując jedność Kościoła jako wspólnotę lokalnych zgromadzeń eucharystycznych, powiązanych przez Ducha Świętego i wspólne wyznanie wiary³⁹.

Obie hermeneutyki można określić jako komplementarne: *communio* zabezpiecza wymiar powszechności i sukcesji apostołskiej, natomiast *sobornost'* chroni personalistyczny i pneumatologiczny wymiar wspólnoty. W świetle dokumentów z Ravenny (2007) i Chieti (2016) dostrzegalny jest postęp w przewyżnianiu jednostronności – wspólne uznanie, że synodalność i prymat są „wzajemnie konstytutywne dla życia Kościoła”⁴⁰, stanowi istotny krok ku eklezjologii komunijnej, która łączy w sobie obie tradycje.

W obu tradycjach Eucharystia stanowi ikonę jedności Kościoła. McPartlan, rozwijając intuicję de Lubaca, podkreśla, że „Eucharystia tworzy Kościół, ponieważ w niej Chrystus czyni nas jednym Ciałem”⁴¹. Zizioulas dodaje, że „Eucharystia jest ontologiczną przestrzenią, w której osoba staje się relacyjna – istnieje poprzez komunie”⁴². W tej wspólnotocie eucharystycznej znika napięcie między widzialną strukturą a duchową rzeczywistością: hierarchia nie jest przeciwieństwem komunii, lecz jej formą.

Afanasjewowska formuła *ubi Eucharistia, ibi Ecclesia* łączy się tu z katolicką zasadą *communio hierarchica*⁴³, tworząc wspólną płaszczyznę hermeneutyczną. Eucharystia nie tylko „obrazuje” jedność, lecz ją realnie sprawia; jest ona wydarzeniem, w którym Kościół staje się tym, czym jest. Tak rozumiana jedność jest dynamiczna, zawsze „eschatologiczna” – kieruje się ku pełni, która przekracza widzialne granice wspólnoty⁴⁴.

W teologii Zachodu i Wschodu coraz wyraźniej uwidatnia się antropologiczny wymiar eklezjologii komunii. Ratzinger zauważa, że „komunia z Bogiem i między ludźmi jest konstytutywną strukturą bytu chrześcijańskiego”⁴⁵. Zizioulas idzie dalej, określając osobę jako „byt eucharystyczny”, który istnieje tylko w relacji⁴⁶. W konsekwencji zarówno teologia katolicka, jak i prawosławna zbliżają się ku wspólnej wizji osoby jako istoty eklezjalnej: człowiek staje się sobą w miarę, jak uczestniczy w życiu wspólnoty Ciała Chrystusa.

Ten personalistyczny wymiar ma zasadnicze znaczenie dla teologii katechezy. Katecheza – jeśli ma być wierna swojej naturze – nie może ograniczać się do przekazu treści doktrynalnych, lecz powinna wprowadzać w relacyjną

³⁹ N. Afanasiev, dz. cyt., s. 41–43.

⁴⁰ *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church* (Ravenna 2007), christianunity.va (dostęp: 7.02.2026).

⁴¹ P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church*, dz. cyt., s. 46.

⁴² J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, dz. cyt., s. 50.

⁴³ Kongregacja Nauki Wiary, *Communione notio*, 5.

⁴⁴ D. Stăniloae, *The Experience of God*, t. 4, Brookline 2012, s. 119.

⁴⁵ J. Ratzinger, *Called to Communion*, San Francisco 1996, s. 56.

⁴⁶ J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, dz. cyt., s. 65.

strukturę wiary, w komunię z Bogiem i Kościołem. Jak przypomina *Dyrektorium o katechizacji* (2020), „wiarą jest zawsze wiara Kościoła; nie istnieje autentyczna formacja chrześcijańska poza wspólnotą”⁴⁷.

Hermeneutyka *communio-sobornost* prowadzi do wniosku, że katecheza winna być rozumiana jako formacja komunijna – mistagogiczne wprowadzenie w życie Kościoła jako wspólnoty Trójcy. W wymiarze praktycznym oznacza to:

1. Eucharystyczne centrum katechezy – katecheza powinna być zakorzeniona w liturgii, ponieważ to w Eucharystii wierni uczą się jedności i współuczestnictwa.
2. Dialogiczny wymiar nauczania – w duchu *sobornost* katecheta działa nie jako autorytet zewnętrzny, lecz jako współuczestnik wiary, prowadzący uczniów do osobistego doświadczenia komunii.
3. Wychowanie do otwartości ekumenicznej – formacja katechetyczna winna ukazywać, że jedność chrześcijan jest nie tyle zadaniem organizacyjnym, ile sakramentalnym powołaniem wynikającym z natury Kościoła.
4. Mistagogia wspólnoty – w duchu tradycji wschodniej katecheza ma wprowadzać w tajemnicę Kościoła jako „ikony jedności”, w której każde działanie ma charakter relacyjny i wspólnotowy.

W ten sposób eklezjologia komunii staje się zasadą pedagogii wiary: formuje katechetów i katechizowanych do życia w Kościele nie jako w strukturze, lecz w żywej wspólnotcie łaski. Kościół nie tylko naucza o komunii, lecz sam jest miejscem jej urzeczywistnienia.

Zakończenie. Ikona jedności jako hermeneutyka formacji eklezjalnej

Eklezjologia komunii, odczytywana w świetle tradycji katolickiej i prawosławnej, ujawnia swoją głębię nie tylko jako system pojęć, lecz jako żywą hermeneutykę tajemnicy Kościoła. Wspólne doświadczenie obu tradycji wskazuje, że Kościół nie jest „instytucją pojętą jako społeczna organizacja zbawienia”, ale „ikoną Trójcy”, w której jedność i wielość, osoba i wspólnota, charyzmat i urząd pozostają w dynamicznej współzależności⁴⁸.

Katolicka refleksja *communio* – od *Lumen gentium* po *Communione notio* – odsłania strukturę Kościoła jako *communio hierarchica*: jedność zbudowaną na uczestnictwie w jednym Duchu, w jednej wierze i Eucharystii,

⁴⁷ Dykasteria ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, dz. cyt., 29.

⁴⁸ J. D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood 1985, s. 17–18.

w której obecny jest Chrystus – Głowa i Oblubieniec Kościoła⁴⁹. Prawosławna teologia *sobornost* uzupełnia to spojrzenie, podkreślając, że owa jedność nie ma charakteru centralistycznego, lecz jest soborową współobecnością osób i wspólnot, przenikniętych energią Ducha Świętego⁵⁰. Obie tradycje – wbrew dawnym polemikom – wskazują dziś, że prawdziwa jedność jest wspólnotą w różnorodności, której teologicznym źródłem pozostaje Trójca, a sakramentalnym centrum – Eucharystia⁵¹.

W tej perspektywie pojęcie *ikony jedności* staje się kluczem hermeneutycznym współczesnej teologii Kościoła. Ikona – w rozumieniu wschodnim – nie jest jedynie symbolem, lecz *sakramentem obecności*: widzialnym znakiem niewidzialnej rzeczywistości. Kościół jako ikona Trójcy uobecnia w historii sposób istnienia Boga – wspólnotę miłości, wzajemności i daru. Jak pisał Zizioulas, „Kościół nie jest ziemską organizacją religijną, ale sposobem istnienia Boga udzielonym światu”⁵². De Lubac ujął to analogicznie od strony zachodniej: „Kościół jest z Boga i dla Boga; jest dziełem miłości, która pragnie jedności”⁵³.

Tak rozumiana jedność ma konsekwencje formacyjne i katechetyczne. W katechezie Kościół nie tylko przekazuje prawdy wiary, lecz kształtuje postawę komunijną, czyli zdolność do życia w relacji z Bogiem i z innymi. *Dyrektorium o katechizacji* (2020) wskazuje, że „celem katechezy jest doprowadzenie do dojrzałej wiary, która wyraża się w komunii i misji”⁵⁴. W ten sposób katecheza staje się praktyką ekklezjalnej ontologii: wychowaniem do uczestnictwa w bycie Kościoła.

Wymiar ekumeniczny katechezy wyrasta z tej samej logiki. Jeżeli Kościół jest *communio*, to każda forma podziału jest antytezą jego istoty. Dlatego wychowanie do jedności – w duchu *Ut unum sint* – nie jest dodatkiem do formacji, lecz jej istotnym elementem. Katecheza w duchu komunii uczy, że różnorodność tradycji nie niszczy jedności, ale ją dopełnia, a spotkanie Wschodu i Zachodu jest nie tyle kompromisem, ile wzajemnym objawieniem pełni tajemnicy Kościoła⁵⁵.

Z tej perspektywy Kościół jawi się jako żywa ikona Trójcy, a katecheza jako jej kontemplacja i urzeczywistnienie. „W miarę jak wierni uczą się życia we wspólnocie – pisał Stăniloae – uczą się również życia w Bogu, który jest

⁴⁹ Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, dz. cyt., I; Kongregacja Nauki Wiary, *Communio notio*, dz. cyt., 4–5.

⁵⁰ D. Stăniloae, *The Experience of God*, t. 4, Brookline 2012, s. 114–120.

⁵¹ *Synodality and Primacy during the First Millennium* (Chieti 2016), *christianity.va* (dostęp: 7.02.2026).

⁵² J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, dz. cyt., s. 51.

⁵³ H. de Lubac, *The Splendor of the Church*, San Francisco 1999, s. 82.

⁵⁴ Dykasteria ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, dz. cyt., 33.

⁵⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 42–48.

wspólnotą”⁵⁶. Tylko taka formacja prowadzi do prawdziwego *communio* – jedności, która nie znosi odmienności, lecz ją transfiguruje w przestrzeń daru.

Dlatego hermeneutyka *ikony jedności* stanowi nie tylko klucz do zrozumienia Kościoła, ale także program formacji katechetycznej dla współczesnego chrześcijaństwa: formacji, która łączy doktrynalną głębię z doświadczeniem wspólnoty, kontemplację z działaniem, prawdę z miłością. W ten sposób katecheza staje się miejscem, w którym eklezjologia komunii nabiera ciała – w życiu i wierze Ludu Bożego.

BIBLIOGRAFIA

A. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Magisterium

Jan Paweł II, *Ut unum sint. Encyklika o działalności ekumenicznej* (25 V 1995). Watykan: Libreria Editrice Vaticana.

Katechizm Kościoła Katolickiego, nn. 813–822 (o jedności Kościoła i ekumenizmie). Watykan: Libreria Editrice Vaticana 1992.

Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია* (*Communio notio*, 28 V 1992). Watykan: Libreria Editrice Vaticana.

Sobór Watykański II, *Lumen gentium. Konstytucja dogmatyczna o Kościele* (21 XI 1964). Watykan: Libreria Editrice Vaticana.

Sobór Watykański II, *Unitatis redintegratio. Dekret o ekumenizmie* (21 XI 1964). Watykan: Libreria Editrice Vaticana.

B. Dokumenty dialogu katolicko-prawosławnego (Komisja Mieszana)

Balamand (1993), *Uniatism, Method of Union of the Past, and the Present Search for Full Communion*. Joint International Commission for Theological Dialogue. Dostęp: christianunity.va.

Chieti (2016), *Synodality and Primacy during the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church*. Joint International Commission for Theological Dialogue. Dostęp: christianunity.va.

Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu (Pontifical Council for Promoting Christian Unity, 1993). Dostęp: christianunity.va.

Ravenna (2007), *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church*. Ponta delgada: Joint International Commission for Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church. Dostęp: christianunity.va.

⁵⁶ D. Stăniloae, *The Experience of God*, t. 4, dz. cyt., s. 126.

C. Dokumenty katechetyczne (zastosowanie w formacji)

Dykasteria ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji* (2020). Waszyngton, D.C.: United States Conference of Catholic Bishops (USCCB).

Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (1997). Watykan: Libreria Editrice Vaticana.

D. Monografie i studia – kluczowe ujęcia eklezjologii komunii

Afanasiev N., *The Church of the Holy Spirit*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2007.

Congar Y., *True and False Reform in the Church*, Collegeville, MN: Liturgical Press 2011.

De Lubac H., *The Splendor of the Church*, San Francisco: Ignatius Press 1999.

Kasper W., *That They May All Be One: The Call to Unity Today*, London–New York: Burns & Oates/Continuum 2004.

McPartlan P., *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh: T&T Clark 1993.

Meyendorff J., *Catholicity and the Church*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press 1983.

Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Called to Communion: Understanding the Church Today*, San Francisco: Ignatius Press 1996.

Stăniloae D., *The Experience of God*, Vol. 4: *The Church—Communion in the Holy Spirit*; Vol. 5: *The Sanctifying Mysteries*, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press 2012.

Zizioulas J. D., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press 1985.

E. Opracowania pomocnicze (dialog, synodalność, prymat)

Argárate P., *Primacy and Synodality in the First Millennium*, „Studia Oecumenica” 18(2021), s. 45–62.

Koch K. (Card.), *The Church as Communion in the Theological Vision of Joseph Ratzinger*, referat, w: *Pontifical Council for Promoting Christian Unity (PCPCU)*, Rzym 2022. Dostęp: christianunity.va.

Metropolita Kallistos (Ware), *Synodality and Primacy in the Orthodox Church*, „International Journal of Orthodox Theology” 10/1(2019), s. 7–23.

F. Inne

Bazyli Wielki

Basilii Caesareae, *Contra Eunomium*, w: *Patrologia Graeca*, t. 29, ed. J.-P. Migne, Paris: Migne 1857.

Basile de Césarée, *Contre Eunome*, éd. B. Sesbouë, Sources Chrétiennes 299; 305, Paris: Cerf 1982–1983.

Basile de Césarée, *Lettres*, éd. Y. Courtonne, Sources Chrétiennes 17bis; 31, Paris: Cerf 1961–1966.

Basilii Magni, *Epistulae*, w: *Patrologia Graeca*, t. 32, ed. J.-P. Migne, Paris: Migne 1857.

Grzegorz z Nazjanu

Grégoire de Nazianze, *Discours théologiques*, éd. P. Gallay, Sources Chrétiennes 250; 318, Paris: Cerf 1978–1985.

Gregorii Nazianzeni, *Orationes*, w: *Patrologia Graeca*, t. 36, ed. J.-P. Migne, Paris: Migne 1858.

**Ks. Przemysław T. Filipkiewicz – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie / Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4946-2698>

E-mail: palamas1@wp.pl

POMIĘDZY WSCHODEM I ZACHODEM. ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ JULESA MONCHANINA (1895–1957)

Between East and West: The life and work of Jules Monchanin (1895–1957)

Streszczenie:

Autor artykułu dokonuje w skrótownym zarysie analizy życia i dzieła Julesa Monchanina, przedstawiając spektrum intelektualno-duchowego novum, jakie lyoński teolog wniósł w życie Kościoła na początku XX wieku. Pod tym kątem rozpatruje następujące zagadnienia: dialog chrześcijańsko-hinduistyczny, problematyka inkulturacji, odnowy chrześcijańskiej teologii, mistyki oraz duchowości w kontekście indyjskiej kultury i religii.

Słowa kluczowe: Jules Monchanin, Indie, hinduizm, chrześcijaństwo, aśrama, misje, inkulturacja, dialog międzyreligijny, kontemplacja, mistyka

Abstract:

The main purpose of the author of the article is to briefly analyze life and work of Jules Monchanin, presents the Basic intellectual and spirituals spectrum of novum contributed into Church community by the Lyonian theologian at the beginning of the 20th century. From this perspective, he examines issues such as the: problem of Christian-Hindu dialogue, problems of inculturation, the renewal of Christian theology, mysticism and spirituality in the context Indian culture and religion.

Keywords: Jules Monchanin, India, Hinduism, Christianity, ashrama, missions, inculturation, interreligious dialogue, contemplation, mysticism, theology

W budowaniu mostów pomiędzy kulturowo-duchową tradycją Wschodu i Zachodu oraz rozwiewaniu europejskiej niewiedzy na temat religii azjatyckich niebagatelną rolę odegrali chrześcijańscy misjonarze, do których z całą pewnością zaliczyć należy francuskiego księdza Julesa Monchanina. Jego życie i działalność w zderzeniu z kulturą i duchowością Indii sprawiły, iż możemy go uznać za pioniera dialogu chrześcijańsko-hinduistycznego. Obok tego francuski teolog był przekonany, że Kościół jego epoki potrzebuje odzyskać swoje kontemplacyjne korzenie, gdyż – jak uważał – stoi w obliczu dwóch poważnych wyzwań, jakie stawia przed nim współczesny świat: postępującej laicyzacji oraz cywilizacyjnego wyzwania, jakie duchowe tradycje Wschodu (m.in. indyjska) rzuciły Zachodowi w oparciu o własne doświadczenie Absolutu. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, w jaki sposób skromne początkowo przedsięwzięcie misyjne, którego podjął się omawiany autor, zapoczątkowało głębokie spotkanie dwóch wielkich religii świata, przyczyniło się do duchowej odnowy Kościoła oraz przetrzało szlak w kierunku przyznania przez Kościół religiom świata statusu „de facto”, tzn. rangi faktu historycznego, wobec czego chrześcijański teolog nie może przejść obojętnie, albowiem religie te zawierają w sobie tzw. *semina Verbi* („ziarna Prawdy”), na co uwagę zwraca soborowa deklaracja *Nostra aetate*¹.

Jules Monchanin urodził się 10 kwietnia 1895 roku we Fleurie (departament Rodan). Dwudziestego dziewiątego czerwca 1922 roku ukończył studia teologiczne, przyjmując jednocześnie święcenia prezbiteratu w archidiecezji lyońskiej. Przez dziesięć lat pełnił funkcje wikariusza w wielu parafiach tejszej diecezji. Jednocześnie od samego początku przejawiał głębokie zainteresowanie interdyscyplinarne: sztuka, muzyka, malarstwo, literatura, etnografia, nauki ścisłe przyrodnicze, matematyka itp. Pociągała go filozofia – miał szczególne zacięcie do myślenia „ejdetycznego”, stąd w teologii bliższy był jego sercu Augustyn jako otwarty poszukiwacz niż Akwinata z jego zdolnością do syntezy. Monchanin przejawiał także głębokie zainteresowanie Chinami, Afryką Północną, ale przede wszystkim Indiami². Z powodu tych ostatnich odbył studia w zakresie sanskrytu pod kierunkiem Armanda Miranda – znawcy języka oraz literatury indyjskiej (specjalizował się szczególnie w *Wedach*; wykładał na paryskiej Sorbonie oraz uniwersytecie lyońskim). Studiował indologię oraz religioznawstwo porównawcze. Brał czynny udział w ruchu ekumenicznym³,

¹ Na temat recepcji *Nostra aetate* por. Z. Kubacki, *Geneza, treść, recepcja i perspektywy Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich «Nostra aetate» Soboru Watykańskiego II*, „Studia Bobolanum” 1/2022, s. 111–147.

² Hinduscy przyjaciele lyońskiego teologa zapewniali go często, że w jednym z poprzednich wcieleń musiał urodzić się w Indiach i żył wtedy jako uczeń jednego z wielkich nauczycieli.

³ Był jednym z pierwszych członków tzw. grupy z Dombes, zrzeszającej 40 teologów katolickich i protestanckich, spotykającej się regularnie od 1937 r. w opactwie

którym kierował z Lyonu jego przyjaciel o. Marie-Alain Couturier OP. Miał duszę wyraźnie kontemplacyjną⁴ – stąd zapewne fascynacja teologią mistyczną (ojcowie greccy, mistyka nadreńska, żydowska oraz muzułmańska).

Był zatem dobrze przygotowany do zgłębiania tajemnicy kontemplacji, która leży u podstaw wszystkich nurtów filozoficzno-religijnych Indii⁵. Uczestniczył również w spotkaniach lyońskiej sekcji *Francuskiej Ligi Misyjnej*, której kapłanem był jego późniejszy przyjaciel Eduard Duperray. Pomimo że nigdy nie obronił doktoratu (kilkakrotnie odmówił licznym próbom skierowania go na studia specjalistyczne), należał do wybitnych przedstawicieli francuskiego katolicyzmu. Przyjaźnił się z wieloma wybitnymi osobistościami tamtego czasu, m.in. Teilhardem de Chardin, Henrim de Lubackiem⁶ czy też Louisem de Massignonem – pionierem dialogu katolicko-muzułmańskiego. Najbliższy przyjaciel Monchanina, Henri Le Saux, w następujących słowach opisał jego wyjątkowość: „Był jednym z najbardziej błyskotliwych umysłów wśród francuskich duchownych, niezwykle rozmową obeznanym w każdym temacie, błyskotliwym wykładowcą i teologiem, który otwierał przed słuchaczami cudowne i wciąż nowe horyzonty”⁷. W podobnych słowach wypowiedział się o lyońskim teologu swami Arokianadar, jego uczeń z indyjskich lat: „Zauważyłem, że bardzo interesował się indyjską filozofią, historią, sztuką i literaturą, a także obyczajami i manierami. Nauczył mnie również je doceniać i mogę powiedzieć, że dowiedziałem się o Indiach od niego więcej niż od kogokolwiek

trapistów Notre Dam des Dombes pod Lyonem, w celu dyskusji nad zagadnieniami ekumenicznymi.

⁴ „Kontemplacja, niezależnie do tego, czy patrzymy na nią z punktu widzenia Boga, człowieka czy Kościoła, jest sprawą nadrzędną, osiągnięciem szczytowym. [...] [Celem życia człowieka – P.F.] jest więc poznanie Boga – poznanie Niepoznawalnego przez rozum i równocześnie przez wiarę – szukanie Go (a raczej czekanie na Niego w pokorze, z tęsknotą), wreszcie umiłowanie Go ponad wszystko. Każda myśl, każde uczucie i każdy czyn powinny do niego prowadzić” (H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, tłum. J. Mroczkowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1986, s. 127).

⁵ „[...] kontemplacja to źródło, skąd wypływa cała ich cywilizacja” (tamże, s. 20).

⁶ To właśnie de Lubac zachęcił Monchanina, aby wyjechał do Indii i zderzył się z religią i filozofią indyjską. Celem tego zabiegu była próba przemyślenia na nowo ówczesnej teologii, którą wspomniani myśliciele uważali za w pewnym sensie „wyczerpaną”, czyli pozbawioną jej mistycznych korzeni. Właśnie hinduizm z bogactwem jego form i wyrazów jawił się jako idealne narzędzie służące temu celowi, którą lyoński teolog rozumiał następująco: „Przemyśleć wszystko na nowo w świetle teologii, aby poprzez mistykę uwolnić ją od wszystkiego, co zbędne” (J. Monchanin, *Écrits spirituelles. Présentation d'Édouard Duperray*, Editions Le Centurion, Paris 1965, s. 21–22). Więcej na temat teologicznych podstaw misji w ujęciu de Lubacka i Monchanina por. A. Russo, *Henri de Lubac*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, s. 189–199.

⁷ A. Vattakuzhy, *Indian Christian Sannyasa and Swami Abhishiktananda*, Theological Publications in India, Bangalore 1981, s. 67.

innego. [...] To zdumiewające, że potrafił rozmawiać na każdy temat dotyczący Indii, czy to religijny, czy filozoficzny, społeczny, kulturowy, filologiczny, etyczny. Krótko mówiąc, był [wybitnym – P.F.] indologiem”⁸.

W 1932 roku w trakcie ciężkiej choroby Monchanin obiecał Bogu, że jeśli przeżyje, poświęci swoje życie dla zbawienia Indii, które słusznie uważał, iż są dla Azji tym, czym Grecja była dla Europy⁹. Musiał na to poczekać jeszcze siedem lat, aż przekonał do tego pomysłu odpowiednie władze kościelne. Podczas oczekiwania na zgodę prowadził wykłady w Lyonie oraz belgijskim Louvain, rozwijając oryginalną – jak na ówczesne czasy – myśl teologiczną, którą później przeniósł do Indii¹⁰. Wreszcie w maju 1938 roku, po wielu biurokratycznych procedurach, otrzymał od biskupa diecezji Triruchilapalli zgodę na upragniony wyjazd do Indii, gdzie przez dekadę pełnił posługę duszpasterską w tamilijskich wioskach. Był to czas odkrywania powołania Bożego ukrytego w tajemnicy subkontynentu indyjskiego. Jednocześnie były to – jak wspominał później – lata niedostatku, dotkliwej samotności oraz niezrozumienia ze strony Kościoła w związku z gorącym pragnieniem, aby utworzyć na indyjskiej ziemi klasztor wzorowany na hinduskiej aśramie, o jakim zawsze marzył. Owe przeszkody traktował – zgodnie z bliską jego sercu hinduską filozofią wyrzeczenia i cierpliwości – jako drogę przygotowującą do podjęcia życia kontemplacyjnego, za którym bardzo tęsknił: „Czy pewnego dnia będę znał tę samą radość, że również w Indiach – z ich ziemi i ducha – powstanie chrześcijańskie życie monastyczne poświęcone kontemplacji?”¹¹. Po dekadzie pracy duszpasterskiej i wahaniach lyoński teolog podjął ostateczną decyzję,

⁸ Cyt. za: H. Olmeadow, *A Christian Pilgrim in India. The Spiritual Journal of Swami Abhishiktananda [Henri Le Saux]*, World Wisdom, Bloomington 2008, s. 6.

⁹ „Indie przez trzy tysiąclecia, [...] stały się ośrodkiem jednej z głównych cywilizacji ludzkości, równej, (jeśli nie większej) cywilizacjom Europy i Chin. Przez całe wieki były czołowym intelektualnym i duchowym liderem sąsiadujących z nimi krajów, nawet i krajów Dalekiego Wschodu [...]. Czyż [więc – P.F.] Indie nie są tym dla Azji, czym Grecja była dla Europy? Czy posłannictwo Indii nie przypomina posłannictwa starożytnej Grecji? [Dlatego – P.F.] chrystianizacja cywilizacji indyjskiej jest, praktycznie biorąc, przedsięwzięciem historycznym, dającym się porównać z chrystianizacją Grecji” (H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, dz. cyt., s. 131).

¹⁰ Więcej na ten temat por. *Jules Monchanin (1895–1957) as Seen from East and West. Acts of the Colloquium Held in Lyon-Fleurie, France and in Shantivanam-Tannirpalli, India (April–July 1995)*, Vol. 1, ISPCCK, Delhi 2001 oraz Y. Vagneux, *The trinitarian philosophy of Jules Monchanin. The french years (1922–1939)*, Bloomsbury Publishing, London 2026.

¹¹ J. G. Weber, *In Quest of the Absolute: the Life and Work of Jules Monchanin*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1997, s. 21–22. Stawiając to pytanie, Monchanin nawiązuje do przypadku francuskiego oficera marynarki Dom Jolieta, pełniącego służbę w Chinach, który będąc od 1897 r. mnichem benedyktyńskim, czekał ponad 30 lat, aby zrealizować marzenie o założeniu klasztoru na Dalekim Wschodzie.

aby spełnić swoje życiowe powołanie polegające na realizacji powołania misyjnego, innego od tych, które do tej pory znano: „była to koncepcja dawania świadectwa przez życie skoncentrowane w kontemplacji błogosławionej Trójcy, [...] a także w środowisku świata hinduskiego”¹². Lyońskiemu teologowi chodziło więc o cierpliwe przygotowywanie do rozbudzenia chrześcijańskiego życia kontemplacyjnego na modłę hinduską oraz rozkwit i wzrost w środowisku chrześcijańskim kontemplacji hinduskiej, którą uważał za esencję kultury indyjskiej: „Od czasów Wed i Upaniszad niezliczone zastępy synów Indii poszukiwały Boga. Wiek po wieku pojawiali się tam prorocy i poeci opiewający radości i smutki duszy poszukującej Jedyne, filozofowie wciąż przypominający każdemu o przewadze kontemplacji nad wszystkim innym, o dążeniu ku górze i do głębi przez poznanie (*dźgana*) i dotarcie do najwyższego Końca – *Para Nirguna Brahman*. Jedynym ich celem było połączenie z Nim (lub zanurzenie się w Nim) i wyzwolenie (*mukti*) ze wszystkiego, co stoi na przeszkodzie (*maja*). Taki był najwyższy cel ich mądrości”¹³. Z tej racji – jak podkreślał – rolą misjonarza nie jest prozelityzm, lecz zanurzenie się w Indiach, aby pomóc tej tradycji przemyśleć się na nowo w chrześcijański sposób: „Monchanin [rozumiał – P.F.], że głoszenie kerygmy, nawet manifestowanie Ducha w dziełach miłosierdzia, a tym bardziej zadania przygotowawcze, społeczne i wychowawcze nie docierają dalej niż do powierzchni świadomości hinduskiej – wstrząsnąć tą świadomością do głębi od wewnątrz [...] może tylko objawienie Parakleta poprzez spoczynek, kontemplację we wnętrzu świętego Kościoła”¹⁴. W tym celu przyjmuje hinduskie imię *Swami Parama Arubi Anandam* (*Błogość Najwyższego Ducha-Bezkształtu*). Przyodziewa się w ochrową szatę zwaną *kawi* (tradycyjny znak wyrzeczenia), zanurza się w proste i ubogie życie indyjskiego wieśniaka, prowadząc jednocześnie eremickie

¹² H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, dz. cyt., s. 21. Więcej na ten temat por. Y. Vagneux, *The trinitarian mysticism of Jules Monchanin. The indian years (1939–1957)*, Bloomsbury Publishing, London 2026.

¹³ Tamże, s. 131. Warto w tym miejscu przytoczyć opinię na temat hinduizmu człowieka (o. Cyril Bernard Papali OCD), który wyrósł z indyjskiej ziemi i kultury, będąc jednocześnie chrześcijaninem, katolickim księdzem, zakonnikiem, soborowym ekspertem ds. niechrześcijan oraz wykładowcą akademickim: „Postrzegany z zewnątrz hinduizm jest mieszanką wszystkiego, od religii i filozofii po mity i magię. Niemniej, badając głębiej, odkryć można, że te różnorodne elementy [...] [wskazują, iż – P.F.] hinduizm jest skumulowaną ekspresją religijności ludu, którego długa historia jest niekończącym się poszukiwaniem Boga i którego całe myślenie charakteryzuje postawa otwartości na inny świat i na pierwszeństwo ducha” (C. B. Papali, *Excursus on Hinduism*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, Vol. 3, red. H. Vorgrimler, Herder and Herder, New York 1969, s. 138).

¹⁴ Tamże, s. 20. Więcej na ten temat por. J. Monchanin, *Théologie et spiritualité missionnaires*, Éditions Beauchesne, Paris 1985.

życie na wzór indyjskich *sannjasin*: „Niech Indie wezmą mnie i pogrzebią w sobie – w Bogu”¹⁵.

Kilka lat później, wraz ze swym rodakiem o. Henrim Le Saux OSB założył w wiosce Tannirpalli, w stanie Tamil Nadu, klasztor kamedułów oparty na Regule św. Benedykta, wzorowany na hinduskiej aśramie, znany jako *Aśrama Saccidananda*, tj. *Pustelnia Najświętszej Trójcy*¹⁶ (poświęcenie odbyło się 21 marca 1950 roku, we wspomnienie św. Benedykta z Nursji). Inna nazwa klasztoru to *Shantivanam*, tj. *Las Pokoju*. O nowej fundacji swami *Arubianandam* pisał do jednego ze swoich przyjaciół: „W zasadzie aśrama Trójcy jest wszystkim, czego pragnę”¹⁷ – wydaje się to oczywiste, zważywszy na fakt, iż monastycyzm jest podstawową formą poszukiwań duchowych i zaangażowania religijnego w Indach już od czasów wedyjskich¹⁸. Celem przyświecającym tej fundacji było z jednej strony odnowienie Kościoła, poprzez kontemplacyjną wspólnotę będącą w pełni chrześcijańską i w pełni indyjską: „Spotkanie «tego, co najgłębsze w chrześcijaństwie» z «tym, co najgłębsze w Indiach» miałyby działać jak sprzężenie zwrotne i stać się instrumentem w ponownym przemysłeniu katolickich przekonań”¹⁹ oraz gdzie indziej: „[...] to właśnie w kontakcie z Indiami, będę mógł przepracować teologię o wiele lepiej, niż zagłębiając

¹⁵ J. G. Weber, dz. cyt., s. 56.

¹⁶ Nazwa klasztoru *Saccidananda* wywodzi się od następujących słów: *Sat* (bycie), *cit* (świadomość) oraz *ananda* (błogość), które stanowią jedno z najgłębszych hinduistycznych spostrzeżeń dotyczących Boga. Sami założyciele aśramy interpretują wybór jego nazwy w kontekście trynitarnym: „*Sat*, kiedy jego kontemplacja kieruje się ku Ojcu, «Zasadzie bez Zasady», źródłu i końcowi ekspansji i «zbierania codziennego życia»; *cit*, kiedy medytuje nad Logosem, intelektualnym obrazem współistotnym z Bytem; *ananda*, kiedy rozważa Parakleta, jednoczącego w radości Absolutnej Miłości Ojca i Słowo” (J. Monchanin, H. Le Saux, *Eremitas do Saccidânanda*, Editora Itatiaia, Belo Horizonte 1959, s. 201).

¹⁷ List do Marguerite Prost.

¹⁸ Jak słusznie zauważa Antonysamy Sagayaraj: „Aśrama jest jedną z najstarszych instytucji w Indiach, choć nie można jej właściwie nazwać instytucją; jest to raczej sposób na życie. Jej początków należy doszukiwać się w czasach *Aranyakas* – *Ksiąg Leśnych* będących zbiorem słów mędrców i nauczycieli, które ci przekazywali swoim uczniom podczas ich tajemnych spotkań «w lesie» – w pierwszym tysiącleciu przed Chrystusem, kiedy to *riszi* udawali się do lasu, aby medytować, a uczniowie gromadzili się wokół nich, aby dzielić się swoją medytacją i uczyć się sposobu doświadczania Boga. [...] To pozostaje istotą aśramy” (A. Sagayaraj, *Christianity in India: A Focus on Inculturation*, „Research Papers of the Anthropological Institute” 1(2013), s. 127). W tym kontekście warto również przytoczyć pewne stwierdzenie o. Bede Griffithsa OSB, mówiące, iż: „Sercem życia aśramy jest obecność Chrystusa, *Satguru*. *Guru*, czyli przewodnik duchowy, powinien [więc – P.F.] prowadzić swoich uczniów do znalezienia własnego *guru* w Chrystusie” (B. Griffiths, *The Cosmic Revelation: Christ in India. Essays towards a Hindu-Christian dialogue*, Scribner, New York 1984, s. 84).

¹⁹ J. Monchanin, H. Le Saux, *A Benedictine Asram*, Times Press, Douglas 1964, s. 90.

się w teologiczne problemy same sobie”²⁰. Z drugiej zaś pokorne oczekiwanie, aż „Indie” odrzucą panteistyczne tendencje uniemożliwiające odkrycie prawdziwego mistycyzmu oraz osiągnięcie równowagi filozoficzno-teologicznej: „Niestety, mądrość Indii jest skażona błędnymi tendencjami i sprawia wrażenie, jakby nie odnalazła jeszcze własnej równowagi. [...] [Dlatego – P.F] Indie muszą z pokorą przyjąć od Kościoła zdrowe i podstawowe zasady prawdziwej kontemplacji, wiernie ich przestrzegać, odcisnąć na nich swoje piętno i rozwijać się dzięki nim wraz z innymi członkami Kościoła”²¹. Duch, jaki miał panować w *Shantivanam*, trafnie opisał jego współfundator o. Le Saux: „Nasz cel: to stworzyć pierwsze załączki klasztoru [...] w oparciu o regułę św. Benedykta, tj. prostą, realistyczną i oszczędną”²². Przyświeca nam tylko jeden cel: szukać Boga²³. Sam zaś klasztor będzie w stylu indyjskim, w którym chcielibyśmy skryształizować oraz transponować ideał hinduskiego poszukiwania wyrażony w życiu *sannjasin*. *Adwajta* i wysławianie Trójcy są naszym jedynym celem. Oznacza to, że musimy uchwycić autentyczne hinduistyczne poszukiwanie Boga, aby je schrystianizować, zaczynając przede wszystkim od nas samych, szczególnie zaś od naszego wnętrza”²⁴ lub, jak to ujął sam

²⁰ Jules Monchanin (1895–1957) as Seen From East and West, dz. cyt., s. 63.

²¹ Saccidananda Ashram, *Contemplation: The essential vocation of the Church and of India in Swami Parama Arubi Anandam (Fr. J. Monchanin), 1895–1957: A Memorial*, Trichinopoly United Printers, Tiruchirapalli 1959, s. 125. W podobnych słowach – na bazie przemyśleń założycieli *Lasu Pokoju* – konkluduje Harry Oldmeadow: „[...] chociaż Indie miały «swoje własne przesłanie do przekazania», to dopiero «po znalezieniu własnego osiągnięcia w Chrystusie, Prawdzie, Drodze i Życiu (J 14,6) [będą mogły – H. Oldmeadow] promieniować na świat swoim przesłaniem, odcisniętym przez Słowo i Ducha, w samej głębi ich własnej kultury»” (H. Olmeadow, *A Christian Pilgrim in India*, dz. cyt., s. 8).

²² Przyjęcie reguły św. Benedykta założyciele *Shantivanam* uzasadniali następująco: „Jako podstawową regułę przyjęliśmy tak zwaną *Regula monachorum* (Reguła mnichów), napisaną przez św. Benedykta czternaście wieków temu. Ta Reguła uważana była zawsze [...] za kwintesencję wszystkich [...] doświadczeń monastycyzmu w całym chrześcijańskim świecie [...]. Sądzimy, i to nie bez powodu, że ta Reguła, z racji swego ducha i innych zalet, rzetelnie odpowiada najlepszym tradycjom ascezy hinduskiej i autentycznie zaspokaja jej pragnienia” (H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, dz. cyt., s. 10).

²³ „Mnich to człowiek, który żyje w samotności (gr. *monos*) Boga, sam w samej samotności Samotnego. [...] Nie zostaje mnichem, aby wykonywać pracę społeczną, intelektualną, misyjną czy zbawiać świat. Mnich po prostu poświęca się Bogu” (cyt. za: H. Olmeadow, *A Christian Pilgrim in India*, dz. cyt., s. 3).

²⁴ J. G. Weber, dz. cyt., s. 73. W tym miejscu należy wyjaśnić pokrótce dwa kluczowe terminy pochodzące z hinduizmu, które stanowiły o szczególnym rysie aśramy *Saccidananda*: *adwajta* oraz *sannjasin*. Otóż *adwajta* w języku *devanagari* znaczy tyle co „nieswoistość, niedualność, bezdwojność, jeden i jedyny”. Zaliczana jest do jednej z najbardziej wpływowych szkół *Wedanty*. Jej początki związane są

Monchanin: „skupienie się na wewnętrznym Duchu Świętym w jego indyjskich formach i umożliwienie widzialnej formie Kościoła wyrażania się w prawdziwie indyjski sposób”²⁵. Tak więc szczególnym rysem aśramy *Saccidananda* była próba dokonania syntezy chrześcijańskiej teologii z filozofią wedyjską oraz indyjskim stylem życia: „W ten sposób mamy nadzieję pomóc w spotkaniu tych dwóch wielkich tradycji życia duchowego, łącząc je we własnym doświadczeniu modlitwy i kontemplacji”²⁶ – przy czym, jak zauważa Enrico Beltramini w swojej pracy poświęconej eklezjologii *Abhishiktanandy* (Henri Le Saux), celem fundacji w Tannirpalli: „Nie było synkretyczne ćwiczenie, które miałoby dać początek jakiejś religijnej hybrydzie, ale poważna próba przeanalizowania głębi chrześcijaństwa z pomocą tradycyjnej mądrości Indii. Mostem między indyjską duchowością a Kościołem miał być monastycyzm, «płaszczyna, na której mogą czuć się w harmonii ze sobą»”²⁷.

z hinduskim filozofem Gaudapadą, żyjącym w VII w., który bazując na tekście Upaniszad oraz buddyjskiej koncepcji *śūnyaty*, tj. pustki, twierdził, że *advajta* jest jedyną i ostateczną prawdą, w której nie ma stawania ani rzeczy samej w sobie, ani rzeczy z jakiejś innej rzeczy. Wobec tego istnieje tylko *atman*, tj. uniwersalna dusza, w której jednostki mogą być tymczasowo wyodrębnione, tak jak przestrzeń w słoiku wyodrębnia część większej przestrzeni wokół niego: kiedy słoik zostaje rozbity, indywidualna przestrzeń staje się ponownie częścią większej przestrzeni. Koncepcję Gaudapady rozwinął filozof Śankara. W swoim komentarzu do *Brahmasutry* Śankara prezentuje kompletną epistemologię, której podstawę stanowi fundamentalne twierdzenie, iż Absolut (*brahman*) jest prawdziwy, a świat jest nierzeczywisty. *Brahman* jest zatem *nirguna*, tzn. bezpostaciowy, istniejący poza czasem, przestrzenią i przyczynowością, które są charakterystyczne dla empirycznego doświadczenia. Stąd nie jest możliwe rozróżnienie w *brahmanie* lub od *brahmana*, a wszelkie zmiany, takie jak dwoistość czy wielość, są jedynie iluzją (*maja*). Tak więc główną tezą *Advajta Wedanty* jest pogląd mówiący o całkowitej jedności *Brahmna* z *atmanem* (zanik „ja” i „Ty”). Wgląd w tę tożsamość prowadzi do duchowego wyzwolenia (*moksha*). Natomiast słowo *sannjasin* (*njasa* – droga; *san* – połączenie) oznacza osobę, która poprzez przyjęcie specjalnych ślubów połączonych ze zmianą imienia lub z przyjęciem honorowego tytułu *swami* podąża wąską ścieżką życia, rozwijając tzw. *Wajragia*, tj. stan determinacji w dążeniu do wyzwolenia się z iluzji materialistycznego świata. Jest to ostatni z czterech etapów ludzkiego życia w ramach tzw. *caturāśrama*: pierwszy to *brahmačarja* – okres nauki pism wedyjskich; drugi to *gryhastha* – okres życia rodzinnego; trzeci to *wanaprastha* – okres wyrzeczenia się związków rodzinnych, pielgrzymowania lub przebywania w pustelni; czwarty – *sannjasa*. Więcej na temat *advajty* w ujęciu J. Monchanina por. Y. Vagneux, *L'un en Grèce et aux Indes: Un inédit de Jules Monchanin*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 96(2012), s. 551–556.

²⁵ S. Rhode, *Jules Monchanin. Pionner in Hindu-Christian Dialogue*, ISPCK, New Delhi 1993, s. 2.

²⁶ J. Monchanin, H. Le Saux, *A Benedictine Asram*, dz. cyt., s. 101.

²⁷ E. Beltramini, *The Church of Abhishiktananda (Heri Le Saux). A Thesis Submitted to the University of Stirling for the Degree of Master of Philosophy in the Faculty of Human Sciences*, University of Stirling, Stirling 2009, s. 90.

Aby osiągnąć wyżej wymienione założenia, Monchanin i Le Saux zamierzali wzbogacić tradycję katolicką, przeformułując ją w ramach pojęć oraz symboli pochodzących z hinduizmu. W tym celu dokonali zmiany symboli zewnętrznych, architektury, rytuałów oraz zwyczajów panujących w *Shantivanam*. I tak w aśramie m.in.:

- wyznaczone były dwie godziny przeznaczone na medytację o wschodzie i zachodzie słońca, które są tradycyjnymi porami modlitwy i medytacji w Indiach;
- wspólnota klasztorna spotyka się na modlitwie trzy razy dziennie: rano po medytacji, po której następuje celebrowanie eucharystii (tzw. ryt hindi²⁸), w południe i wieczorem;
- podczas modlitwy czytane są teksty zaczerpnięte z Wed, Upaniszad oraz Bhagawadgity, a także klasyki tamilskiej i innych pism świętych, wraz z psalmami i czytaniem z Biblii, pieśni sanskryckich i tamilskich przy akompaniamencie bębnów;
- stosowany jest przed Najświętszym Sakramentem obrzęd znany w Indiach jako *arati* (tzw. machanie światłami)²⁹;
- w codziennej modlitwie używa się świętej dla hinduizmu sylaby OM³⁰.

²⁸ Wspomniany ryt liturgii mszy św. ubogacony został wieloma elementami pochodzącymi wprost z ceremonii sprawowanych przez hinduskich braminów. Stąd na przykład podczas ofiarowania składane są cztery żywioły (nawiązanie do hinduskiej *pudży*, w której owe żywioły są znakiem ofiarowania stworzenia Bogu): woda (symbol duchowego oczyszczenia i regeneracji), ziemia (symbol stabilności i płodności), powietrze (symbol życia, które wyraża oddech) oraz ogień (symbol transformacji, energii oraz oczyszczenia) – znak ofiarowania całego stworzenia Bogu przez Chrystusa jako kosmicznej ofiary. Po tej ofierze skrapiany jest wodą ołtarz oraz ludzie. Następnie kapłan bierze łyk wody na znak wewnętrznego oczyszczenia, po czym obok darów chleba i wina składa się osiem kwiatów (symbol ośmiu kierunków i przestrzeni), co oznacza, że msza jest sprawowana w „centrum” wszechświata. Kolejnym krokiem jest obrzęd *arati* kadzidłem (symbol powietrza) oraz kamforą (symbol ognia). Wyżej wymienione obrzędy wskazują, iż eucharystia sprawowana jest jako kosmiczna ofiara, w której całe stworzenie wraz całą ludzkością są składane przez Chrystusa Ojcu.

²⁹ Innym rodzajem *arati* sprawowanym w aśramie *Saccidananda* jest zapalanie ognia w misce przed ciemnym miejscem, w którym znajduje się Najświętszy Sakrament, który niejako oznacza odsłanianie ukrytego w nim Chrystusa. Ma to głęboki związek z podobnym rytuałem, który sprawuje się przed ołtarzem (który jest zawsze utrzymywany w ciemności – symbol zamieszkania Boga w jaskini ludzkiego serca) w hinduskich świątyniach. Machanie przed nim światłami symbolizuje objawienie ukrytego Boga.

³⁰ Wybór świętej sylaby OM Le Saux uzasadniał następująco: „[...] *Om* symbolizuje wszystkie możliwe troistości w miejscu i czasie [...], ponieważ Bóg jest we wszystkim, a także ponad wszystkim. Mówi się [...], że *Om* składa się nie z trzech, ale z czterech części, czwarta zaś jest ciszą, w którą wszystko spływa. [...] *Om* jest więc pierwszym słowem wypowiedzianym przez Boga, jego *wak*, kiedy za-

Jeśli chodzi o założenia architektoniczne, to aśrama zbudowana jest w stylu charakterystycznym dla *śiwaickich* świątyń południowych Indii. Przy wejściu znajduje się tzw. *gopuram*, czyli brama, na której widnieje wizerunek Świętej Trójcy w formie zbliżonej do hinduskiej *trimurti*, tj. trójgłowej postaci, która zgodnie z indyjską tradycją reprezentuje trzy aspekty Boskości: Stwórcę, Zachowawcę oraz Niszczyciela wszechświata. Pomiędzy bramą a świątynią znajduje się kosmiczny krzyż³¹ (identyczny krzyż nosili na piersi założyciele *Shantivanam*) wykonany z kamienia i osadzony na odwróconym lotosie, hinduskim symbolu czystości i boskiej miłości. Na zewnętrznym dziedzińcu (*mandapam*) umieszczono podobny krzyż z napisem *Saccidananda namah*, co w sanskrycie oznacza *cześć Saccidanandzie*³². Z kolei nad drzwiami pro-

czyzna się objawiać bądź w stworzeniu jako takim, bądź jako źródło każdej duszy. Wszystkie dźwięki zawarte są w owym fundamentalnym *wak*, dźwięku brahmana [...]; z niego pochodzą zarazem wszystkie słowa i uzyskują swe znaczenie. *Om* jest ostatnim dźwiękiem, który człowiek może wypowiedzieć, kiedy odpowiadając na głos Ducha, daje się zaprowadzić w ciszę Boskości. [...] *Om* jest obudzeniem każdego człowieka w ukrytym miejscu jego serca, *gudza*, na tajemnicę ukrytą w każdym poruszeniu stworzenia, objawiającym w każdym miejscu i czasie swe Boskie pochodzenie i swój ostateczny cel. *Om* jest tym dźwiękiem, który nadaje każdej rzeczy prawdę na ostatecznej granicy znaczenia. [Wreszcie – P.F.] *Om* dla każdego, kto ma oczy otwarte na Boga, wyraża pełnię zjednoczenia człowieka z całym wszechświatem i również z każdym innym człowiekiem, który myśli, pragnie i kocha. W rytmie ciała i duszy człowieka, uderzeń jego serca, oddechu i myśli, w rytmie kosmosu, wewnętrznych drgań atomów i żywych komórek, jak również galaktyk, *Om* wzywa, by wszystko, co istnieje, osiągnęło swą pełnię, [...]. Używając chrześcijańskich określeń, [...] możemy powiedzieć, że *Om* to modlitwa człowieka, a poprzez człowieka całego stworzenia, o przyjscie ostatecznego Królestwa głoszonego przez Jezusa, o zebranie i połączenie wszystkich rzeczy w Chrystusie i w Nim, powrót wszystkiego do Ojca, źródła i spełnienia wszystkich rzeczy (1 Kor 15,28)?" (H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, dz. cyt., s. 107–109).

³¹ Krzyż symbolizuje zjednoczenie mężczyzny i kobiety, umysłu i materii. W jego centrum znajduje się *pranawa OM*, symbolizująca Chrystusa jako Logos, tj. *Shabda Brahman* – transcendentalny dźwięk tworzący wszechświat. Posługiwanie się przez założycieli *Shantivanam* symboliką kosmicznego krzyża napotykało niekiedy opór ze strony środowisk hinduistycznych: „Przybicie OM do krzyża» [jest jednym – P.F.] z najgorszych grzechów przeciwko duchowi hinduizmu. Hindusi [...] zazwyczaj reagują negatywnie na wizerunek Chrystusa przybitego do krzyża – «ukrzyżowanie OM» uważają za niewybaczalne nadużycie ich najświętszego symbolu. Dziwne, że [założyciele aśramy – P.F.] nie byli wystarczająco wrażliwi, by dostrzec ten [problem – P.F.]. Najwyraźniej wierzyli w wolność przejmowania z kultury hinduskiej wszystkiego, co mogli wpasować do chrześcijaństwa [...]» (K. Klostermaier, *Hindu-Christian Dialogue: Revisiting the Tannirapalli Trinity's Original Vision*, „Journal of hindu-Christian Studies” 16(2003), s. 3–4).

³² *Saccidananda* – jak już zauważyliśmy w innym miejscu – to imię Boga w tradycji hinduskiej, oznaczające Byt, Wiedzę i Błogość. Dla założycieli aśramy to z kolei

wadzącymi do wewnętrznego sanktuarium (*mulasthana*) znajduje się napis zaczerpnięty z Upaniszadów: *Paramarth stavam evaikonananyosti jagatapate*, co oznacza: *Tylko Ty jesteś najwyższą Istotą; nie ma żadnego innego Pana świata*. Pod spodem znajdują się napisane greckimi literami słowa: *Chrystus Pan*. W wewnętrznym sanktuarium zwanym *garbagriha*³³, które jest zawsze ciemne – co ma wskazywać, iż Bóg mieszka w ciemności – znajduje się kamienny ołtarz z tabernakulum, w którym przechowywany jest Najświętszy Sakrament. W kolumnowej sali, gdzie praktykuje się jogę³⁴, znajduje się statua

symbol Trójcy: Ojca – Bytu Absolutnego, źródła bytu w Bóstwie i w stworzeniu; Syna – Absolutnej Świadomości wyrażonej w Słowie, obrazie Bóstwa, samomanifestacji Jednego; Ducha – wyraz radości Boga, owocu miłości.

³³ *Garbagriha* stanowi najważniejsze miejsce świątyn hinduistycznych oraz dżinijskich (porównywalne z *sanctum sanctorum*).

³⁴ Praktyka jogiczna stała się nieodzownym elementem duchowości *Shantivanam*, co wyróżniało go od innych klasztorów katolickich w Indiach. Warto w tym kontekście zacytować dłuższy passus o. Le Saux, który pokazuje, jak założyciele *Saccidananda* postrzegali tę praktykę, która – co warto zaznaczyć – budzi w katolickim środowisku wiele wątpliwości: „Duchowa tradycja [...] Indii przejawiała tak silną skłonność do modlitwy w milczeniu, że stale poszukiwała metod zarówno psychologicznych, jak fizjologicznych, które mogłyby pomóc człowiekowi wejść na tę drogę i bezpiecznie postępować naprzód. Metody te ogólnie nazywane są jogą. [...] w tradycyjnym rozumieniu joga to dyscyplina, której istotnym celem jest całkowite uspokojenie umysłu i wdrożenie do milczenia. [...] Prawdziwa joga zmierza niewątpliwie do tego, by opróżnić umysł. Ta «próżnia» umysłu nie jest celem samym w sobie. Istnieje niezłomne przekonanie i pewność – według doświadczeń mistrzów jogi – że z chwilą tej próżni, zatrzymaniu pracy umysłu, światło, które spoczywa wewnątrz istoty ludzkiej, zwykle ukryte i bezczynne, uaktywnia się i «świeci» samo w sobie. Gdy jego moc rozbudzi się i swobodnie rozwinie, doprowadzi człowieka do pełnej doskonałości, a raczej sprawi, że człowiek osiągnie w końcu swój prawdziwy, wrodzony stan duszy, coś w rodzaju «powrotu do Edenu» z greckiej tradycji ascetycznej. Duchowa tradycja chrześcijańska może się nauczyć od jogi chociażby starania o to, by skutecznymi i dającymi się przyjąć środkami zyskać spokój i ciszę umysłu. Jedynie takie uspokojenie i uciszenie pozwoli Duchowi Świętemu na swobodne działanie w duszy. [...] [Dlatego – P.F.] prawdziwy jogin to ten, który odzyskał prawdziwą wolność, szczególnie wobec własnego wewnętrznego świata myśli i pragnień. Odtąd nic nie ogranicza jego współdziałania z Duchem, nic nie stoi na przeszkodzie we wzroście tej wewnętrznej siły, tej samej, która utrzymuje w bycie cały wszechświat i kieruje jego rozwojem, tej siły, którą starożytni mędrcy Indii zwali śakti, a której chrześcijanie nie mogą nie dostrzec i nie rozpoznać w niej co najmniej przyćmionej wizji Ducha Świętego. [...] Opinie co do wartości poszczególnych metod jogi mogą być oczywiście bardzo różne i prawdą jest, że wiele z nich nie osiąga celu, ponieważ przesadnie uwypukla jakąś jedną tylko stronę metody – psychologiczną lub filozoficzną. Według Wedanty jest to po prostu przygotowanie człowieka do ostatecznego spotkania z samym sobą, według zaś nie ulegającej wątpliwości wiedzy chrześcijańskich mistyków jest to przygotowanie do ostatecznego spotkania z Ojcem w jedności Ducha Świętego” (H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, dz. cyt., s. 87–88, 90). Więcej

Jezusa medytującego w pozycji *padmāsana*, zwrócona w cztery strony świata. W ogrodzie znajduje się figura Maryi Panny w sari z Dzieciątkiem Jezus na dłoni, siedzącej na lotosie również w pozycji *padmāsana*. Wyżej wymienione elementy miały na celu: „[...] wniesienie do życia chrześcijańskiego bogactwa indyjskiej duchowości, aby dzielić się głębokim doświadczeniem Boga, które ma swoje źródło w Wedach, a następnie zostało rozwinięte w Upaniszadach oraz Bhagawadgicie. [...] dzięki temu doświadczeniu [...] ludzie będą mogli rozwijać autentycznie indyjską i chrześcijańską liturgię i teologię”³⁵.

W 1957 roku z powodu choroby nowotworowej lyoński teolog musiał opuścić Indie, aby podjąć leczenie w Paryżu. Po kilku miesiącach walki zmarł 10 października w paryskim szpitalu Saint Antoine, zdając sobie sprawę, że wizja chrystianizacji Indii nie została w pełni zaczęta i być może nigdy nie znajdzie kontynuatorów. Tym niemniej widział siebie jako „Mojżesza”, który zmarł tuż przed wejściem do Ziemi Obiecanej z nadzieją, że inni pójdą tam, gdzie jemu się nie udało. Bede Griffiths – który spełnił tę nadzieję – w następujących słowach wypowiedział się o życiu i działalności francuskiego teologa: „Jego wiedza na temat kultury i filozofii indyjskiej była głęboka. Przez całe życie starał się niestrudzenie wcielić w życie ideał spotkania pomiędzy filozoficzną tradycją Indii a chrześcijańską wiarą we wspólnocie, która byłaby zakorzeniona w kulturze Indii”³⁶ oraz w innym miejscu: „Pozostawił po sobie świadectwo ideału, jaki przyświecał de Nobilli”³⁷ [...], które – jak mi się wydaje – może tylko rosnąć w swoim znaczeniu w miarę upływu lat”³⁸. W podobnych słowach wypowiedział się między innymi o Pierre Gibert SJ, wieloletni dyrektor czasopisma „Recherches de science religieuse” (prywatnie

na temat jogi por. P. Filipkiewicz, *Joga dla chrześcijanina...? Próba recepcji na podstawie doświadczenia mistycznego w „Jogasutrach” Patańdzalego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 22(2023), s. 43–65.

³⁵ A. Sagayaraj, dz. cyt., s. 126.

³⁶ S. Rodhe, *Jules Monchanin...*, ISPCK, New Delhi 1993, s. 51.

³⁷ Roberto de Nobilli SJ (1577–1656) był włoskim arystokratą urodzonym w Toskanii. W 1606 r. został wysłany do portugalskiej placówki misyjnej w indyjskim mieście Maduraj. Wobec niepowodzenia misji, jaką prowadzili jego współbracia, doszedł do wniosku, że jedynym sposobem dotarcia do indyjskiej duszy jest przyjęcie stylu życia charakterystycznego dla hinduskich *sannyasin*. Obok tego nauczył się języka tamilskiego oraz „łaciny braminów”, jakim był sanskryt. Dzięki temu mógł czytać *Wedy* w oryginale (był pierwszym Europejczykiem, który poznał tajemnice świętych ksiąg hinduizmu). Zdobyta wiedza pozwoliła Nobillemu dostrzec w bramińskich tekstach filozoficznych naturalne światło rozumu. Z tej racji argumentował przeciw odrzuceniu ich treści jako zabobonnych: „Jak gdyby pogańscy mędrcy nie przyniesili wartościowych nauk, które mogą być użyteczne dla chrześcijan” (W. Halbfass, *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*, Motilal Banarsidass, Delhi 1990, s. 40).

³⁸ Tamże, s. 64.

przyjaciół swamiego *Arupianandy*): „Jules Monchanin należał do wielkich postaci Kościoła lyońskiego [...] z konkretnym wkładem intelektualnym, mistycznym, ekumenicznym i misyjnym, który przyczynił się do otwarcia Kościoła lyońskiego na Azję, a konkretnie na Indie i Chiny. Jego błyskotliwa intuicja na temat ewangelizacji czyni go prekursorem Soboru Watykańskiego II oraz najbardziej aktualnych pytań, jakie winien stawiać sobie Kościół”³⁹.

Jules Monchanin ze względu na predyspozycje intelektualne, wyrafinowaną kulturę oraz niezwykle głęboką wrażliwość na kwestie duchowe, gdyby zechciał, z łatwością mógłby zrobić karierę naukową we francuskim Kościele, pnąc się po szczeblach drabiny akademickiej. Zamiast tego przyjął jako dar Opatrzności późne powołanie misyjne, zwracając swoje serce ku Indiom. Tam realizował wyjątkowy „projekt” na styku dwóch wielkich kultur, tj. chrześcijańskiej Europy oraz hinduistycznych Indii, stając się w ten sposób pionierem dialogu chrześcijańsko-hinduistycznego oraz inkulturacji. Jej novum polegało na kontemplacyjnym sposobie rozumienia misji, której celem w pierwszym rzędzie nie było „nawracanie” lokalnej ludności, lecz zrozumienie samego rdzenia intelektualno-duchowego bogactwa Indii. Stąd łaciński zwrot *ad fontes*, tj. „do źródeł”, stał się dla lyońskiego teologa zasadniczym kluczem hermeneutycznym, sięgającym ponad tradycyjną odnowę studiów nad łacińską i grecką klasyką chrześcijańskiej myśli. W związku z tym dla swamiego *Arubianandy* powrót „do źródeł” nie mógł ograniczyć się jedynie do chrześcijańskiego Objawienia, ale winien obejmować – jak pisał: „przyswojenie niezwykłego daru, jaki Indie otrzymały od Wszechmogącego [...] to jest niezaspokojone pragnienie tego, co duchowe”⁴⁰. Z tej racji uważał, iż jeśli istotą kultury indyjskiej jest mistycyzm, to prawdziwym wyzwaniem dla chrześcijaństwa obecnego w Indiach jest próba odkrycia/odczytania obecności Ducha Świętego w jego indyjskich formach oraz pozwolenie, aby te formy znalazły swój wyraz w widzialnej formie, jaką jest Kościół. Tylko w ten sposób – jak twierdził – będzie możliwe otwarcie Indii na i dla Chrystusa, który: „[...] jako Człowiek-Absolut zespala wszystko w swej pełni dającej Boga”⁴¹.

Aby osiągnąć ten cel, Monchanin opracował nowatorską metodę obejmującą trzy zasadnicze elementy: 1. przemyśleć chrześcijaństwo i jego źródła w świetle mistyki indyjskiej; 2. wyodrębnić esencję i ruch cywilizacji, która ma być schryścianizowana; 3. ponownie osadzić chrześcijaństwo wraz z jego czystością pośród na nowo przemyślanej cywilizacji w jej oczyszczonej formie. Cel tej metody był podwójny:

- po pierwsze, spotkanie z tradycyjną mądrością Indii może przyczynić się do odkrycia głębi chrześcijaństwa oraz mistycznego i kontemplacyjnego wymiaru jego teologii;

³⁹ Jules Monchanin (1895–1957) as Seen from East and West..., dz. cyt., s. 10.

⁴⁰ J. Monchanin, H. Le Saux, *A Benedictine Asram*, dz. cyt., s. 24–25.

⁴¹ H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, dz. cyt., s. 131.

- po drugie, chrystianizacja Indii była spełnieniem niewyrażonego pragnienia Indii o jedności ponad wszelkimi formami i nazwami⁴².

Oczywiście francuski teolog zdawał sobie sprawę, iż na drodze wiodącej do tak rozumianej inkulturacji nie można uniknąć zderzenia podstawowych dla chrześcijaństwa kategorii filozoficznych (np. pojęcie osoby) oraz teologicznych (np. stworzenie czy Trójca) z hinduizmem, który – oparty między innymi na *adwajcie* – nie posiada względem nich żadnego odniesienia. Dlatego z punktu widzenia chrześcijańskiej ortodoksji jedną z głównych obaw związanych z uprawianiem jakiegokolwiek formy „chrześcijańskiej adwajty” jest specyficzny adwaicki horyzont ontologiczny, który wydaje się unieważniać rozróżnienia między Bogiem a stworzeniem. W związku z tym lyoński teolog był świadomy, iż myśl adwaicka: „tak głęboko skoncentrowana na Jedności Jednego [...] nie może być transponowana do teologii trynitarniej bez krzyżującej ciemnej nocy duszy”⁴³.

Zaproponowana przez swamiego *Arubianandę* wizja przemyślenia chrześcijaństwa na sposób indyjski oraz przemyślenia Indii na sposób chrześcijański stała się zasadniczym elementem deklaracji fundującej aśramę *Saccidananda* – materialny pomnik lyońskiego teologa. Jako że duchowi trzeba dać odpowied-

⁴² „[...] ufamy, że Indie w głębi swej wiekowej tęsknoty za Brahmanem zostaną ochrzczone tak na ciele, jak w duchu i przyjmą nieomyłne kierownictwo Kościoła. Odrzuć tendencje panteistyczne, odnajdując prawdziwy mistycyzm we wspaniałości Ducha Świętego. Wtedy odzyskają tak długo oczekiwaną równowagę filozoficzną i teologiczną (przyciśniętą antagonizmami kierunków myślowych) i wydadzą dla chwały Bożej, dla dobra Kościoła i ludzkości wielką mnogość świętych i doktorów Kościoła” (H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, dz. cyt., s. 132).

⁴³ J. G. Weber, dz. cyt., s. 132. Zarysowaną przez Monchanina problematykę związaną z *adwajtą* starali się rozwijać jego współpracownicy: o. Henri Le Saux OSB oraz o. Bede Griffiths OSB, o której ten drugi pisał: „W [...] unicestwiającym doświadczeniu [*Adwaity* – P.F.] nie jest się w stanie [...] rozpoznać drugiego «bieguna», do którego można się odwołać i nadać imię Boga. Gdy już dotrze się do tego najgłębszego centrum, jest się tak mocno pochłoniętym tajemnicą, że nie można już wypowiedzieć ani «Ty», ani «ja». Pochłonięci otchłanią, znikamy dla własnych oczu i świadomości. Bliskość tej tajemnicy, którą tradycje prorockie nazywają «Bogiem», spala nas tak doszczętnie, że nie ma już mowy o odkryciu jej w głębi siebie ani o sobie w jej głębi. W samym pochłonięciu przepaść zniknęła. Gdyby krzyk był jeszcze możliwy – być może zniknięcia w głębi otchłani – brzmiałby on paradoksalnie: «ale nie ma otchłani, nie ma przepaści, nie ma odległości!». Nie ma spotkania twarzą w twarz, gdyż istnieje tylko To-Co-Jest i nic innego, co mogłoby to nazwać” (W. Teasdale, *Bede Griffiths: An Introduction to His Spiritual Thought*, SkyLight Paths, Woodstock 2003, s. 14.). Więcej na ten temat por. A. Baruna, *Christian visions of Vedanta. The spirituals exercises of Bede Griffiths and Heri Le Saux*, „Journal of Ecumenical Studies” 51(2016), s. 524–551 oraz A. T. Thomaz, *Nas fronteiras: O hindu-cristianismo de Bede Griffiths*, Universidade Metodista de São Paulo, Sao Bernardo do Campo 1997, s. 124–139.

nią przestrzeń, aby mógł wzrastać i przynosić owoce, owa aśrama – będąca owocem samotnego procesu dojrzewania, czytania oraz nawiązywania licznych kontaktów, poprzez umysł obdarzony wyjątkową zdolnością syntezy, jaką Opatrzność obdarzyła Monchanina – miała być konkretną przestrzenią służącą prowadzeniu dialogu z hinduizmem oraz „oknem” dla rdzennych mieszkańców Indii, poprzez które będą mogli dostrzec najwyższe wartości chrześcijańskiej duchowości. Tylko w ten sposób autentyczne spotkanie dwóch wielkich religii świata może dokonać się na najgłębszej płaszczyźnie duchowej, którą francuski teolog widział w tradycji hinduskich *sannjasin*. Z tej racji uważał, że od chrześcijan, którzy pragną dotrzeć do najgłębszych źródeł hinduizmu, wymaga się, aby przyjęli ten właśnie styl życia, tak charakterystyczny dla Indii. Tej właśnie idei miała służyć fundacja w Tannirapalli, w której nie chodziło o stworzenie „taniej” formy hybrydy czy synkretyzmu religijnego – o który i tak byli posądżani założyciele *Shantivanam*⁴⁴ – ale o jak najbardziej szczerą próbę zgłębienia chrześcijaństwa z pomocą tradycyjnej mądrości Indii, którą można było znaleźć w Wedancie oraz duchowej drodze wyrzeczenia. Dlatego styl życia w aśramie *Saccidananda* miał być typowo indyjski: medytacja, modlitwa, studiowanie duchowych pism obu tradycji, joga, prosta wegetariańska dieta, adaptacja lokalnej architektury, strojów oraz bramińskich elementów rytualnych do liturgii, skromne warunki życia. W ten sposób Monchanin pragnął zrealizować ostateczny cel, jaki przyświecał powstaniu aśramy, tj. podjęcie próby poszerzenia zakresu zrozumienia problematycznych dla chrześcijaństwa obszarów w kontekście spotkania z hinduizmem oraz otwarcie na asymilację jego zewnętrznych symboli. Taka sytuacja musiała siłą rzeczy doprowadzić francuskiego teologa do konfrontacji z następującymi pytaniami: „Czy katolicki teolog może oddzielić pojęcia i kategorie pochodzące z Upaniszad od tradycji i sposobu życia Wedanty? Czy może wyobrazić sobie wiarę chrześcijańską bez greckich kategorii filozoficznych oraz semickiego światopoglądu, które stanowią podstawę jego wyznania?” lub jak to ujął Seyyed Hossein Nasr: „Istotnym problemem, jaki stawia badanie religii, jest to, jak zachować prawdę religijną, tradycyjną ortodoksję, dogmatyczne struktury teologiczne własnej tradycji, a jednocześnie poznać inne tradycje i zaakceptować je jako duchowo ważne drogi i szlaki [wiodące – P.F.] do Boga”⁴⁵. Odpowiedź Monchanina na wyżej postawione pytania była negatywna. Dlatego, pomimo iż kochał Indie całym sercem, nigdy – w odróżnieniu od o. Le Saux – nie zmagął się z problemem podwójnej tożsamości religijnej. Im bardziej obcował z hinduizmem oraz indyjską kulturą, tym głębiej rozumiał siebie jako chrześcijanina⁴⁶. Z tej

⁴⁴ Por. A. Sagayaraj, dz. cyt., s. 136–139.

⁴⁵ S. H. Nasr, *Sufi Essays*, Allen & Unwin, London 1972, s. 127.

⁴⁶ Warto w tym miejscu przytoczyć pewien passus, który rzuci więcej światła na to, w jaki sposób Monchanin traktował „przypadek” Le Sauxa: „Na początku ich znajomości Monchanin napisał: «W miarę upływu dni w towarzystwie [Le Sauxa

racji uważał, iż pojęcie tzw. „katolickiego hinduisty” jest dla niego obce i niezrozumiałe. W związku z tym do końca życia zachował swoją chrześcijańską i katolicką tożsamość oraz nigdy nie stracił pewności co do wyłączonego charakteru Objawienia w Jezusie.

Podsumowując, należy stwierdzić, że po 300 latach od rozpoczęcia misji madurajskiej przez Roberta de Nobilli Jules Monchanin stał się pomysłodawcą integrującego wglądu na linii chrześcijaństwo–hinduizm oraz twórcą oryginalnej metody inkulturacji, mającej na celu poszerzenie i wzbogacenie teologii oraz duchowości katolickiej poprzez jej reinterpretację w kategoriach właściwych dla kultury i duchowości Indii⁴⁷. Obok tego, życiu i działalności swamiego *Arubianandy* Kościół zawdzięcza nową jakość w podejściu do takich kwestii jak na przykład: pluralizm religijny, właściwa rola obecności chrześcijaństwa w Indiach, odnowa życia monastycznego, ożywienie katolickiej kontemplacji i mistyki, próba doktrynalnego pogodzenia myśli adwaickiej z teologią trynitarną, problem egzystencjalnego sposobu przeżywania własnej duchowości, która czerpie inspirację z dwóch odmiennych źródeł. W ten sposób lyoński teolog jako jeden z pierwszych w dwudziestowiecznej historii Kościoła dokonał przetarcia dróg na filozoficzno-teologicznym szlaku dla każdego, kto w przyszłości podejmie się próby uprawiania teologii, duchowości oraz kontemplacji w środowisku niezachodnim oraz niechrześcijańskim. Z tego powodu opus Julesa Monchanina z całą pewnością zaliczyć należy do wyjątkowego daru Opatrzności dla współczesnego Kościoła⁴⁸.

– P.F.] coraz bardziej podziwiam niewiarygodną zbieżność jego poglądów z moimi własnymi aspiracjami». Jednakże, jak zauważył Panikkar, nieuniknione było, że rozbieżności zarówno w osobowości, jak i w poglądach teologicznych z czasem doprowadzą do [rozluźnienia więzi – P.F.]. Po kilku latach [fascynacji jego osobą – P.F.] Monchanin był coraz bardziej zaniepokojony wyprawami *Abhishiktanandy* do hinduskich klasztorów oraz odosobnień. W liście do Edouarda Duperraya zwierzył się, że: «Kościół instytucjonalny jest dla niego ciężarem (dla niego, który wcześniej był oddany prawu kanonicznemu i liturgii!); [...]. [Widząc to wszystko, – P.F.] reaguję w przeciwnym kierunku; nigdy nie czułem się intelektualnie bardziej chrześcijaninem [...].» (E. Beltramini, dz. cyt., s. 94).

⁴⁷ Istotę tej metody trafnie opisał – na bazie życia i działalności Bede Griffithsa – Harry Oldmeadow: „[Celem, jaki postawił sobie Jules Monchanin i jego następcy – P.F.] [...] nie była «chrystianizacja» hinduizmu – przedsięwzięcie, wobec którego sami Hindusi pozostawali w większości całkowicie obojętni – lecz «hinduizacja» chrześcijaństwa, czyli przywrócenie mistycznego i kontemplacyjnego wymiaru tradycji chrześcijańskiej oraz jej metafizycznych podstaw, poprzez odwołanie się do mądrości oraz mniej lub bardziej nienaruszonej duchowej metodologii, wciąż stosunkowo nietkniętej przez spustoszenia [jakie niesie ze sobą – P.F.] nowoczesność” (H. Oldmeadow, *Jules Monchanin, Henri Le Saux/Abhishiktananda and the Hindu-Christian Encounter*, „Australian Religion Studies Review” 2(2004), s. 106).

⁴⁸ Postulaty lyońskiego teologa dla współczesnej teologii, misjologii czy duchowości nie są czymś niezwykłym, ale pamiętajmy, iż pobyt Monchanina w Indiach

Na zakończenie chciałbym zacytować słowa o. Michaela Amaladossa SJ, który w następujący sposób wyraził się o swamim *Arubianandzie*: „Wielka miłość i szacunek, jakim Monchanin darzył indyjską tradycję religijną, są z pewnością inspiracją dla nas, Hindusów. [...] Jego ofiarne wysiłki, by urzeczywistnić tę wizję, stanowią dla nas i dla ludzi na całym świecie nieustające wyzwanie, by rozeznąć i podążać własną drogą do urzeczywistnienia tej komunii, której Trójca Święta nadal pozostaje inspiracją i siłą”⁴⁹.

Bibliografia

- Baruna A., *Christian visions of Vedanta. The spirituals exercises of Bede Griffiths and Heri Le Saux*, „Journal of Ecumenical Studies” 51(2016), s. 524–551.
- Beltramini E., *The Church of Abhishiktananda (Heri Le Saux). A Thesis Submitted to the University of Stirling for the Degree of Master of Philosophy in the Faculty of Human Sciences*, Stirling: University of Stirling 2009.
- Filipkiewicz P., *Joga dla chrześcijanina...? Próba recepcji na podstawie doświadczenia mistycznego w „Jogasutrach” Patańdzalego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 22(2023), s. 43–65.
- Griffiths B., *The Cosmic Revelation: Christ in India. Essays towards a Hindu-Christian dialogue*, New York: Scribner 1984.
- Halbfass W., *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*, Delhi: Motilal Banarsidass 1990.
- Jules Monchanin (1895–1957) as Seen from East and West. *Acts of the Colloquium Held in Lyon-Fleurie, France and in Shantivanam-Tannirpalli, India (April-July 1995)*, Vol. 1, 2, Delhi: ISPCK 2001.
- Klostermaier K., *Hindu-Christian Dialogue: Revisiting the Tannirapalli Trinity's Original Vision*, „Journal of hindu-Christian Studies” 16(2003), s. 3–11.
- Kubacki Z., *Geneza, treść, recepcja i perspektywy Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich «Nostra aetate» Soboru Watykańskiego II*, „Studia Bobolanum” 1/2022, s. 111–147.
- Le Saux H., Monchanin J., *Benedyktyński aśram*, tłum. J. Mroczkowska, Kraków: Wydawnictwo Znak 1986.
- Monchanin J., *Écrits spirituelles. Présentation d'Édouard Duperray*, Paris: Editions Le Centurion 1965.
- Monchanin J., *Théologie et spiritualité missionnaires*, Paris: Éditions Beauchesne 1985.
- Monchanin J., Le Saux H., *A Benedictine Asram*, Douglas: Times Press 1964.

przypada na czas, kiedy Kościół dopiero zaczął stawiać „pierwsze kroki” w otwarciu na świat religii niechrześcijańskich (swami *Arubiananda* zmarł osiem lat przed ogłoszeniem soborowej deklaracji *Nostra aetate* i osiemnaście lat przed adhortacją *Evangelii nuntiandi*).

⁴⁹ Jules Monchanin (1895–1957) as Seen from East and West. *Acts of the Colloquium Held in Lyon-Fleurie, France and in Shantivanam-Tannirpalli, India (April-July 1995)*, Vol. 2, ISPCK, Delhi 2001, s. 118, 126.

- Monchanin J., Le Saux H., *Eremitas do Saccidânanda*, Belo Horizonte: Editora Itatiaia 1959.
- Nasr S.H., *Sufi Essays*, London: Allen & Unwin 1972.
- Olmeadow H., *A Christian Pilgrim in India. The Spiritual Journal of Swami Abhishiktananda (Henri Le Saux)*, Bloomington: World Wisdom 2008.
- Oldmeadow H., *Jules Monchanin, Henri Le Saux/Abhishiktananda and the Hindu-Christian Encounter*, „Australian Religion Studies Review” 2(2004), s. 98–113.
- Papali C.B., *Excursus on Hinduism, w: Commentary on the Documents of Vatican II*, Vol. 3, red. H. Vorgrimler, New York: Herder and Herder 1969, s. 137–144.
- Rhode S., *Jules Monchanin. Pioneer in Hindu-Christian Dialogue*, New Delhi: ISPCK 1993.
- Russo A., *Henri de Lubac*, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo 1994, s. 189–199.
- Saccidananda Ashram, *Contemplation: The essential vocation of the Church and of India in Swami Parama Arubi Anandam (Fr. J. Monchanin), 1895–1957: A Memorial*, Tiruchirapalli: Trichinopoly United Printers 1959.
- Sagayaraj A., *Christianity in India: A Focus on Inculturation*, „Research Papers of the Anthropological Institute” 1(2013), s. 114–149.
- Teasdale W., *Bede Griffiths: An Introduction to His Spiritual Thought*, Woodstock: SkyLight Paths 2003.
- Thomaz A. T., *Nas fronteiras: O hindu-cristianismo de Bede Griffiths*, Sao Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo 1997.
- Vagneux Y., *L'un en Grèce et aux Indes: Un inédit de Jules Monchanin*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 96(2012), s. 541–556.
- Vagneux Y., *The trinitarian mysticism of Jules Monchanin. The indian years (1939–1957)*, London: Bloomsbury Publishing 2026.
- Vagneux Y., *The trinitarian philosophy of Jules Monchanin. The french years 1922–1939*, London: Bloomsbury Publishing 2026.
- Vattakuzhy A., *Indian Christian Sannyasa and Swami Abhishiktananda*, Bangalore: Theological Publications in India 1981.
- Weber J. G., *In Quest of the Absolute: the Life and Work of Jules Monchanin*, Kalamazoo: Cistercian Publications 1997.

Ks. Przemysław Filipkiewicz – ur. w 1981 r. w Jędrzejowie, dr teologii (UKSW), prezbiter diecezji kieleckiej, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach. Obecnie pełni funkcję wikariusza w jednej z kieleckich parafii.

**Dawid Makowski – Pontificio Istituto Liturgico / The Pontifical Liturgical Institute
in Rome**

ORCID: 0009-0003-6007-0393

E-mail: dawid.makowski@anselmianum.com

**Emanuel Kwiatkowski – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu / Nicolaus
Copernicus University in Toruń**

ORCID: 0009-0009-5217-978X

E-mail: emanuel.kwiatkowski@gmail.com

REFORMA KALENDARZA LITURGICZNEGO – PROPOZYCJE BISKUPÓW I ICH REALIZACJA W PRACACH „CONSILIUM”

Reform of the liturgical calendar – Proposals by bishops
and their implementation in the work of the „Consilium”

Streszczenie:

Prezentowany artykuł przedstawia zagadnienie reformy kalendarza liturgicznego. Została ona dokonana w 1969 roku, kiedy to promulgowano nowy Kalendarz Rzymski. Był on efektem prac „Consilium”, które w latach 1964–1969 przygotowywało poszczególne schematy odnowy kalendarza, doprowadzając ostatecznie do jego znacznej modyfikacji. Niniejszy artykuł nie przedstawia jedynie tego, w jaki sposób dokonano wspomnianej reformy czy jak przebiegały prace nad nią. Zwraca on szczególną uwagę na życzenia biskupów, którzy przesyłali swoje propozycje odnowy do Komisji Przedprzygotowawczej Soboru Watykańskiego II. Zestawienie tych wstępnych idei z pracami „Consilium”, co jest dziełem nowatorskim w polskiej literaturze przedmiotu, pozwala dostrzec wpływ doświadczenia pastoralnego biskupów całego świata na przeprowadzoną reformę. Dlatego celem niniejszego tekstu jest zbadanie, w jakim stopniu te wstępne postulaty wpłynęły na reformę.

Słowa kluczowe: reforma liturgiczna, kalendarz liturgiczny, Komisja Przedprzygotowawcza II Soboru Watykańskiego, Komisja „Consilium”, Sobór Watykański II

Summary:

This article discusses the reform of the liturgical calendar. It was carried out in 1969, when the new Roman Calendar was promulgated. It was the result of the work of the 'Consilium', which from 1964 to 1969 prepared individual schemes for the renewal of the calendar, ultimately leading to its significant modification. This article does not only present how the reform was carried out or how the work on it proceeded. It pays particular attention to the wishes of the bishops who sent their proposals for renewal to the Preparatory Commission for the Second Vatican Council. The comparison of these preliminary ideas with the work of the Consilium, which is an innovative work in Polish literature on the subject, allows us to see the influence of the pastoral experience of bishops from around the world on the reform. Therefore, the aim of this text is to examine the extent to which these preliminary proposals influenced the reform.

Keywords: Liturgical reform, Liturgical calendar, Preparatory Commission for the Second Vatican Council, Consilium Commission, Second Vatican Council

Wstęp

Zagadnienie posoborowej reformy liturgicznej jest nadal żywym tematem dyskusji teologicznej. Nic w tym dziwnego, zważywszy na fakt, iż dokonane wówczas zmiany znacząco wpłynęły na życie Kościoła. Jedną z nich była reforma kalendarza liturgicznego, który określa liczbę obchodów celebrowanych przez Kościół w ciągu roku zarówno co do ilości, jak i co do stopnia oraz dnia występowania.

Obecnie w polskiej literaturze przedmiotu można spotkać kilkanaście prac teologiczno-liturgicznych na wspomniany temat. Pod kątem reformy liturgicznej należy tu wymienić książkę, którą napisał ks. Erwin Mateja, noszącą tytuł *Reforma kalendarza i roku liturgicznego od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II* (Opole 2021). Interesujące są tutaj również publikacje ks. Krzysztofa Koneckiego, opisujące reformę kalendarza po II Soborze Watykańskim: *Posoborowa reforma kalendarza rzymskiego. Wybrane kwestie redakcyjne* („Roczniki Liturgiczne” 1(2009), s. 193–205) czy: *Prace redakcyjne nad reformą okresu Wielkiego Postu* („Teologiczne Studia Siedleckie” 12(2015), s. 241–251). Kapłan ten jest również autorem książki *Rok liturgiczny i Kalendarz w reformie Soboru Watykańskiego II* (Toruń 2010). Trzeba tu także uwzględnić artykuł ks. Kazimierza Bukowskiego, który w tekście pt. *Nowy kalendarz liturgiczny* („Ruch Biblijny i Liturgiczny” 22(1969), 6, s. 342–349) omówił zmiany, jakie zaszły w kalendarzu po reformie liturgicznej. Dostrzega się tu więc, że istnieje już pewna bibliografia dotycząca reformy kalendarza liturgicznego.

Jednak zdaje się, że pewnym brakiem jest nieuwzględnianie propozycji biskupów, którzy przed II Soborem Watykańskim przesyłali swoje propozycje odnowy do jego Komisji Przedprzygotowawczej. Dotychczas w polskiej literaturze teologicznej przyznano bardzo mało miejsca tym wstępnym założeniom odnowy¹. Należy to potraktować za wielką szkodę nie tylko dla liturgiki, ale w ogóle dla badań nad Kościołem (tak w warstwie teologicznej, jak i historycznej, prawnej, socjologicznej czy geograficznej), brak uwzględniania tych wstępnych idei reformy daje bowiem wąski obraz patrzenia na całe dzieło odnowy liturgicznej. Poznanie tych propozycji i omówienie ich wespół z pracami komisji „Consilium”, czyli specjalnego organu Stolicy Apostolskiej, mającego wprowadzić w życie założenia reformy liturgii w życie, poszerza kąt patrzenia na wszelkie modyfikacje dokonane w ubiegłym stuleciu.

Celem niniejszego artykułu jest zatem odpowiedź na jedno zasadnicze pytanie: „Jaki wpływ na prace „Consilium” miały głosy biskupów z całego świata, zebrane przez Komisję Przedprzygotowawczą Soboru Watykańskiego II?”. Aby udzielić tej odpowiedzi, trzeba poznać: 1) sytuację wyjściową dla reformy liturgicznej; 2) propozycje biskupów; 3) przebieg prac nad reformą. Dlatego prezentowana publikacja zostanie podzielona na te trzy części tematyczne. Niewątpliwym atutem drugiego rozdziału będzie tabelaryczne przedstawienie wniosków biskupów w językach łacińskim i polskim. Pozwoli to lepiej zrozumieć, czego pragnęli biskupi, a następnie – w rozdziale trzecim – skonfrontować to z przebiegiem i wynikiem reformy, tak aby dostrzec zmianę, porównując jej efekt ze stanem wyjściowym, przedstawionym w rozdziale pierwszym.

1. Sytuacja wyjściowa dla reformy kalendarza

Przed wydaniem nowych ksiąg liturgicznych Święta Kongregacja Obrzędów wydała 21 marca 1969 roku nowy Kalendarz Rzymski, opublikowany z polecenia Soboru Watykańskiego II (1962–1965)². Został on zmodyfikowany

¹ W odniesieniu do święceń niższych, tonsury, stroju duchownego i (po części) celibatu, uczynili to autorzy niniejszego opracowania. Zob. D. Makowski, E. Kwiatkowski, *Biskupi europejscy wobec odnowy święceń niższych. Postulaty dotyczące modyfikacji dyscypliny kościelnej względem święceń niższych w okresie przedprzygotowawczym Soboru Watykańskiego II (1959–1960) – słowo wstępu i tłumaczenie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 33(2025), 1, s. 173–208.

² „Mysterium paschale Ecclesia, ex traditione apostolica quae originem ducit ab ipsa die Resurrectionis Christi, octava quaque die celebrat, quae dies Domini seu dies dominica merito nuncupatur. Hac enim die christifideles in unum convenire debent ut, verbum Dei audientes et Eucharistiam participant, memores sint Passionis, Resurrectionis et gloriae Domini Iesu, et gratias agant Deo qui eos «regeneravit in spem vivam per Resurrectionem Iesu Christi ex mortuis» (1 Petr. 1, 3). Itaque dies

ze względu na nagłą potrzebę rewizji kalendarza, który był znacznie przeciążony mnożeniem świąt, wigilii oraz oktaw³. Był to efekt poszczególnych modyfikacji kalendarza, dokonywanych po promulgacji pierwszych potrydenckich ksiąg liturgicznych⁴.

Przed II Soborem Watykańskim (1962–1965) w kalendarzu widniało dwieście siedemdziesiąt jeden obchodów liturgicznych, z czego: dwieście dwa (74,5%) stanowiły święta, posiadające znaczną rangę; siedemnaście (6,3%) było świętami Pańskimi⁵; kolejnych siedemnaście świętami ku czci Najświętszej Maryi Panny (6,3%)⁶; dwieście trzydzieści siedem obchodów poświęcano

dominica est primordialis dies festus, qui pietati fidelium proponatur et inculcetur, ita ut etiam fiat dies laetitiae et vacationis ab opere. Aliae celebrationes, nisi revera sint maximi momenti, ipsi ne praeponantur, quippe quae sit fundamentum et nucleus totius anni liturgici. Annus liturgicus ita recognoscatur ut, servatis aut restitutis sacrorum temporum traditis consuetudinibus et disciplinis iuxta nostrae aetatis condiciones, ipsorum indoles nativa retineatur ad fidelium pietatem debite alendam in celebrandis mysteriis Redemptionis christianae, maxime vero mysterio paschali. Accommodationes autem, secundum locorum condiciones, si quae forte necessariae sint, fiant ad normam art. 39 et 40. Fidelium animi dirigantur imprimis ad dies festos Domini, quibus mysteria salutis per annum celebrantur. Proinde Proprium de Tempore aptum suum locum obtineat super festa Sanctorum, ut integer mysteriorum salutis cyclus debito modo recolatur. Sancti iuxta traditionem in Ecclesia coluntur, eorumque reliquiae authenticae atque imagines in veneratione habentur. Festa Sanctorum mirabilia quidem Christi in servis eius praedicant et fidelibus opportuna praebent exempla imitanda. Ne festa Sanctorum festis ipsa mysteria salutis recolentibus praevalent, plura ex his particulari cuique Ecclesiae vel Nationi vel Religiosae Familiae relinquuntur celebranda, iis tantum ad Ecclesiam universam extensis, quae Sanctos memorant momentum universale revera prae se ferentes”. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, *Constitutio de Sacra Liturgia*, „Acta Apostolicae Sedis” 56(1964), s. 126–127, nry 106–108 i 111.

³ Zob. Paulus VI, *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae. Normae universales de anno liturgico et novum Calenarium Romanum generale approbantur*, „Acta Apostolicae Sedis” 61(1969), s. 222, nr 1. Warte dostrzeżenia są również nadużycia, które występowały przy obchodzeniu niektórych świąt. Szeroko na ten temat zob. A. De Jesus e Souza, *Hierarchiczny porządek w obchodzeniu świąt*, „Mysterium Christi” 4 (1932/1933), 4, s. 110–114.

⁴ Zob. E. Mateja, *Reforma kalendarza i roku liturgicznego od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II*, Opole 2021, s. 16; J. A. Goñi, *La reforma del Calendario proyectada por la Comisión Piana*, „Phase” 275(2006), s. 523.

⁵ Świętami Pańskimi były: Narodzenie, Obrzezanie, Objawienie, Przemienienie, Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego, Najświętszej Trójcy, Imienia Jezus, Chrystusa Króla, Najświętszego Ciała Chrystusa, Najświętszego Serca Jezusa, Przenajświętszej Krwi Chrystusa, Odnalezienia Krzyża św., Podwyższenia Krzyża św., Poświęcenia Bazyliki Laterańskiej i Świętej Rodziny. Zob. tamże, s. 530.

⁶ Świętami Najświętszej Maryi Panny były: Niepokalanego Poczęcia, Narodzenia, Zwiastowania, Ofiarowania, Nawiedzenia, Oczyszczenia i Wniebowzięcia (odnosiły

natomiast świętym (87,4%)⁷. Najliczniejsza była zatem grupa obchodów ku czci świętych, gdyż w ciągu roku liturgicznego czczono w sumie czterystu dwudziestu czterech świętych, z czego: dwustu osiemdziesięciu ośmiu pochodziło z pierwszych czterech wieków Kościoła (68%); stu trzydziestu było z Rzymu (30,6%); stu pięciu pochodziło z Italii (24,7%); osiemdziesięciu czterech z Palestyny, Azji Mniejszej i Kapadocji (19,8%)⁸.

Znaczna liczba świętych z Rzymu wynikała z faktu, że kult rzymskich Męczenników – w wyniku rozprzestrzeniania się liturgii rzymskiej w Europie w czasie karolińskim – dostał się do wielu Kościołów⁹. W okresie od VIII do X wieku, a więc czasie fuzji liturgii rzymskiej z różnymi obcymi jej

się one do Jej życia) oraz: Objawień Matki Bożej w Lourdes, Siedmiu Boleści, Matki Bożej z Góry Karmel, Poświęcenia Bazyliki Matki Bożej Większej, Niepokalane-go Serca Najświętszej Maryi Panny, Imienia Maryi, Matki Bożej Bolesnej, Matki Bożej Miłosierdzia, Matki Bożej Różańcowej i Macierzyństwa (odnosiły się one do pobożności maryjnej). Zob. tamże, s. 531.

⁷ Zob. tamże, s. 529–532.

⁸ W kalendarzu zawarto następujące kategorie obchodów ku czci świętych, spośród których sześćdziesiąt siedem było komemoracjami:

1. Cztery obchody ku czci duchów niebieskich;
2. Szesnaście obchodów ku czci Apostołów i Ewangelistów (tylko jednego nie czczono jako Męczennika);
3. Sto trzydzieści dziewięć obchodów ku czci Męczenników;
4. Czterdzieści jeden obchodów ku czci papieży (trzydziestu jeden czczono jako Męczenników);
5. Pięćdziesiąt cztery obchody ku czci biskupów (osiemnastu czczono jako Męczenników);
6. Czterdziestu trzech prezbiterów (siedmiu czczono jako Męczenników);
7. Pięciu diakonów (czterech czczono jako Męczenników);
8. Czterdzieści jeden obchodów ku czci wyznawców;
9. Trzydzieści dziewięć obchodów ku czci dziewic (dwadzieścia pięć czczono jako Męczennice);
10. Dziesięć obchodów ku czci kobiet.

Brakuje tu niektórych obchodów, dlatego warto przytoczyć następujące słowa: „Los grupos de santos donde no especifica el nombre de los mismos los hemos contado como uno solo: los hijos de Sinforosa, san Eustaquio y compañeros, los hermanos Macabeos... Si hemos contabilizado aquellos santos de los que conocemos el número, aunque no se indique el nombre de los mismos: cuarenta mártires, doce hermanos, cuatro santos coronados...”. Tamże, s. 532–533.

⁹ Zob. K. Konecki, *Posoborowa reforma kalendarza rzymskiego. Wybrane kwestie redakcyjne*, „Roczniki Liturgiczne” 1(2009), s. 194. Niemniej, trzeba mieć na uwadze, że kult ten, choć powszechny wówczas w Rzymie, często przywierał znamiona legendarne. W praktyce wielu świętych, wówczas czczonych, było potem trudnych do zidentyfikowania, a niektórzy nie istnieli lub nazywali się inaczej niż ci, za których ich uważano. Zob. J. Dubois, *Les saints du nouveau calendrier. Tradition et critique historique*, „La Maison-Dieu” 100(1969), s. 170.

zwyczajami, rozwój kalendarza spowolniał, aż w X wieku się całkowicie zatrzymał¹⁰. Dopiero od tego dziesiątego stulecia zaczął się on powiększać, tak że do XVI wieku dołączono do niego w sumie osiemdziesiąt siedem obchodów ku czci świętych¹¹. Bardzo istotny był tu schyłek XI wieku, w którym to – ze względu na pozytywny wynik reformy gregoriańskiej – do kalendarza dołączono wielu świętych (przede wszystkim papieży oraz męczenników, którzy nie byli Rzymianami)¹². Ważne jest tu jednak podkreślenie, że do XVI wieku nie istniał żaden ujednolicony kalendarz¹³. Swoistym „panem” kalendarza był biskup, który dla swojego Kościoła organizował kalendarz i wpisywał tam poszczególne lokalne obchody, istniejące obok powszechnie celebrowanych świąt¹⁴. Narodziny Kalendarza Rzymskiego, czyli ujednoliconej listy obchodów liturgicznych i ich gradacji, przeznaczonej dla całego Kościoła, nastąpiły dopiero podczas publikacji ksiąg odnowionych po Soborze w Trydencie (1545–1563)¹⁵.

2. Propozycje biskupów świata w sprawie odnowy kalendarza

Przed II Soborem Watykańskim powołano do istnienia specjalną Komisję Przedprzygotowawczą (*Commissio Antepreparatoria*), która miała zająć się zbieraniem propozycji tematów do omówienia na przyszłym soborze¹⁶. Dokonał tego papież Jan XXIII (†1963) 17 maja 1959 roku¹⁷. W skład tej grupy weszło dwanaście osób koordynujących prace między biskupami a Stolicą Apostolską¹⁸. Na temat odnowy kalendarza zebrano wiele wniosków, spośród których na szczególną uwagę zasługują te zebrane w poniższej tabeli:

¹⁰ Zob. tamże, s. 170.

¹¹ Zob. J. Nowak, *Historia kalendarza liturgicznego*, „Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars” 18(2012), 1, s. 132.

¹² Zob. J. Dubois, *Les saints du nouveau calendrier. Tradition et critique historique*, s. 171.

¹³ Zob. J. Dubois, *Le culte des saints au 12^e siècle au Latran et au Vatican*, „La Maison-Dieu” 133(1969), s. 110.

¹⁴ Zob. J.-M. Matz, *La sainteté dans les saints du Sanctoral. Étude historique*, „La Maison-Dieu” 201(1995), s. 121.

¹⁵ Zob. J. A. G. B., De Paulorena, *Origine ed evoluzione del Calendario Romano*, „Rivista Liturgica” 102(2015), 2, s. 415.

¹⁶ Zob. K. Sitkowska, *Aspekty organizacyjne i komunikacyjne II Soboru Watykańskiego*, KMT 12 (2013), s. 11.

¹⁷ Zob. Ioannes XXIII, *Constitutio Commissionis Antepreparatoriae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/1(1960), s. 22.

¹⁸ „Ebbene eccoci, in data odierna, 17 maggio 1959, festa di Pente coste al primo atto di questo straordinario impegno, cioè l’annuncio della Commissione

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
EUROPA		
Vincente Enrique y Tarancón (Hiszpania) 24 VIII 1959	Negotia magni momenti: (...) Calendarium Romanum ¹⁹ .	Sprawy wielkiej wagi: (...) Kalendarz Rzymski.
Jan Czerniak (Polska) 26 VIII 1959	Cum vero Organisatio Nationum Unitarum sese implicat praeparationibus novi calendarii, in toto mundo obligandi, rem valde prudentem et urgentem habeo, ut ab Ecclesia quoque concipiatur quamprimum calendarium liturgicum (illi Organisationis N. U. conveniens), in quo loco festorum mobilium sola deinceps festa stabilia ponantur. Quae correspondentia calendarii saecularis et liturgici non solum facilitabit relationes mutuas fidelium et acatholicorum, immo etiam tollet fidelium difficultates conscientiae quae causantur differentiis inter calendarium saeculare et liturgicum ²⁰ .	Ponieważ Organizacja Narodów Zjednoczonych angażuje się w przygotowania nowego kalendarza, który ma obowiązywać na całym świecie, uważam za rzecz bardzo roztropną i pilną, aby również Kościół jak najszybciej opracował kalendarz liturgiczny (zgodny z tym kalendarzem ONZ), w którym zamiast świąt ruchomych znajdowałyby się wyłącznie święta stałe. Zbieżność kalendarza świeckiego i liturgicznego nie tylko ułatwi wzajemne relacje między wiernymi i niekatolikami, lecz także usunie trudności w sumieniu wiernych, które wynikają z różnic między kalendarzem świeckim a liturgicznym.

Antipreparatoria del grande avvenimento. E una prima introduzione, cioè l'inizio di una serie di atti e di costituzioni che suppongono preparazione di ricerche e di studi, a cui potranno dare voce tutte le lingue della terra. E hen naturale che per tutto ciò occorran lunghi mesi di diffusa elaborazione". Ioannes XXIII, *Allocutiones. Ad Emos Patres, Excelsos Praesules et christifideles, qui die Dominica Pentecostes in Basilica Vaticana interfuerunt sollemnibus Vesperis a Beatissimo Patre celebratis*, „Acta Apostolicæ Sedis” 51(1959), s. 420.

¹⁹ V. E. Taranón, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 338.

²⁰ J. Czerniak, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 717.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
António Valente da Fonseca (Luzytania) 27 VIII 1959	Quaestio de adoptione Calendarii perpetui loco nostri Calendarii actualis ²¹ .	Kwestia przyjęcia kalendarza stałego zamiast naszego obecnego kalendarza.
Ermenegild Florit (Włochy) 30 VIII 1959	Circa il Calendario. a) Si dovrebbe fare in modo da porre ancora maggiormente in rilievo il carattere unico della Pasqua, che deve essere, anche di fatto, il punto di convergenza di tutto l'anno ecclesiastico (per questo alcuni ritengono che converrebbe porre la Pasqua a data fissa). b) Sembra opportuno elevare ancora il grado delle Domeniche comuni: in pratica si dovrebbero portare almeno al grado dell'attuale rito doppio di 2o classe, con precedenza quindi su tutte le feste, tranne i soli doppi di 1o a classe. c) Le vigilie superstiti, anche se comuni siano effettivamente celebrate, e cedano il posto solo a feste di 1o a classe a domeniche occasionalmente occorrenti. I santi invece occorrenti in maniera fissa nei giorni stabiliti per esse, siano portati ad altra data.	W sprawie kalendarza. a) Należałoby zadbać o to, by jeszcze wyraźniej podkreślić wyjątkowy charakter Wielkanocy, która powinna być – także w praktyce – punktem centralnym całego roku kościelnego (z tego powodu niektórzy uważają, że warto byłoby ustalić stałą datę Wielkanocy). b) Wydaje się właściwe, aby jeszcze bardziej podnieść rangę zwykłych niedziel: w praktyce należałoby nadać im przynajmniej rangę obecnego rytu podwójnego drugiej klasy, z pierwszeństwem wobec wszystkich z wyjątkiem jedynie podwójnych świąt pierwszej klasy. c) Pozostałe wigilie, nawet jeśli są zwykłe, powinny być rzeczywiście celebrowane i ustępować miejsca jedynie świętom pierwszej klasy lub niedzielom, które przypadkowo wypadają w tym dniu. Natomiast święci, których wspomnienia

²¹ A. V. Da Fonseca, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 612.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
	d) I riti potrebbbero essere ridotti, con tanta piu semplicita, a quat tro: classico, media, doppio, semplice. Al prime appartengano le domc niche e i santi di 1o classe; al secondo gli uffici di 2o classe e quelli che, per le antifone proprie a Mattutino, Lodi o Vespero, sono dotati di uno svolgimento rituale con ricco valore eucologico; a doppio sia ridotto il doppio maggiore; gli uffici doppi siano ridotti a semplice, con le pochc debite eccezioni. e) Si dovrebbero abolire i primi e concedere i secondi Vesperi a tutti i santi. f) Sarebbero da rifondere in un testo chiaro cd unico le rubriche²². (...). Sarebbe inoltre desiderabile operare una riduzione dei doppioni di alcune feste, la cui permanenza nel Calendario Romano, almeno universale, non sembra avere una ragione sufficiente. Tali sembrano le feste di: a) 7 Dolori delta B. V. M. (F. VI p. Dom. Pass. e 15 sett.); b) Invenzione (3 maggio) e Esaltazione (14 sett.) delta S. Croce. La festa del 3 maggio e di origine gallicana. Nel 1741 Sotto Benedet	przypadają w sposób stały na dni przeznaczone na wigilię, powinni być przeniesieni na inną datę. d) Ryty można by uprościć, dzieląc je na cztery stopnie: klasyczny, średni, podwójny i prosty. Do pierwszego stopnia powinny należeć niedziele oraz święci pierwszej klasy; do drugiego: oficja drugiej klasy oraz te, które dzięki własnym antyfonom w jutrzni, laudesach lub nieszporach mają bogaty przebieg rytualny i wartość eucharystyczną; rytuał podwójny powinien zastąpić obecny ryt podwójny większy; natomiast oficja podwójne powinny zostać zredukowane do prostych, z nielicznymi uzasadnionymi wyjątkami. e) Należałoby znieść pierwsze nieszpory i przyznać drugie nieszpory wszystkim świętym. f) Rubryki powinny zostać zebrane i opracowane na nowo w jednym jasnym tekście. (...). Byłoby również pożądane dokonanie redukcji powtórzeń niektórych świąt, których obecność w Kalendarzu Rzymskim – przynajmniej w jego wersji uniwersalnej – nie

²² E. Florit, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticanii II apparando” 1/3(1960), s. 282.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
	to XIV, si volle, dall'apposita Commissione Cardinalizia di Riforma, togliere la festa del 3 maggio, senza poi effetto (cf. Batiffol, Histoire du Breviaire, 377); c) S. Giovanni a Porta Latina (6 maggio) e S. Giovanni Ev. (27 die.); d) Apparizione (8 maggio) e Dedicazione (29 settembre) di S. Michele Arc.; e) S. Pietro in Vincoli (1° agosto), S. Pietro (29 giugno); f) Cattedra a Roma (18 genn.) e ad Antiochia di S. Pietro; g) S. Francesco (4 ottobre) e Le Stimmate (17 settembre); h) le due feste di S. Agnese (21 e 28 gennaio)²³.	wydaje się mieć wystarczającego uzasadnienia. Takimi świętami wydają się być: a) Siedem Boleści Najświętszej Maryi Panny (piątek VI tygodnia Wielkiego Postu oraz 15 września); b) Odnalezienie (3 maja) i Podwyższenie (14 września) Krzyża Świętego. Święto z 3 maja ma pochodzenie galikańskie. W 1741 roku, za pontyfikatu Benedykta XIV, specjalna Komisja Kardynalska ds. Reformy chciała usunąć święto 3 maja, lecz bezskutecznie (por. Batiffol, Histoire du Bréviaire, s. 377); c) Św. Jan przy Bramie Łacińskiej (6 maja) i Św. Jan Ewangelista (27 grudnia); d) Objawienie (8 maja) i Poświęcenie [Bazyliki – przyp. tłum.] (29 września) św. Michała Archanioła e) Św. Piotr w okowach (1 sierpnia), Św. Piotr (29 czerwca); f) Katedra św. Piotra w Rzymie (18 stycznia) i w Antiochii; g) Św. Franciszek (4 października) i Stygmaty (17 września); h) Dwa wspomnienia św. Agnieszki (21 i 28 stycznia).
António de Campos (Luzytania) 31 VIII 1959	Trazer, para o calendario, os Santos mais notaveis do Antigo Testam²⁴.	Włączyć do kalendarza najważniejszych świętych Starego Testamentu.

²³ Tamże, s. 285.

²⁴ A. De Campos, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticanii II apparando” 1/2(1960), s. 620.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
Arturo Tabera Araoz (Hiszpania) 1 IX 1959	Licet in praxi perplures praevideantur difficultates, quae in praeiudiciis praesertim fundamentum habent et in inveterata iteratione, hispanice « rutina », posset tamen Concilium oecumenicum Kalendarii reformatio nem examinare et aggredi, ex qua, ut conicere licet, tot commoda pro vita civili et liturgia exsurgere possent. Quae reformatio amplecti deberet ex. gr.: Dierum, hebdomadarum atque mensium definitionem; Festorum mobilitatem suppressionem; Paschae celebrationem in die fixo semper pro semper designato. 1. Kalendarii reformatio et nova statutio, ut videtur, sufficienter studio peritorum subacta est, et technici, ut etiam videtur, in consensum fere unanimem venerunt circa schema ab Unione Nationum confectum et propositum. 2. Rationes et argumenta in quibus, sub aspectu sociali et civili, Kalendarii reformatio sustentatur ab omnibus nota sunt. Sub adspectu religioso etiam, et in primis quoad liturgicam reformationem, quae est in votis, plures et magnae utilitates praevidentur, et, ipso facto, reformationis problemata solvuntur non pauca, quae ex mobilitate Paschae et domini carum promanant. 3. Desideratae reformationis opportunitas in uno Concilio posita est, quae quidem reformatio unioni totius Ecclesiae non parum conferrei. Sancta Sedes, quae initio et in	Choć w praktyce można przewidzieć wiele trudności, które wynikają głównie z uprzedzeń i z przyzwyczajenia do utartych schematów, po hiszpańsku zwanych <i>rutina</i>, to jednak Sobór ekumeniczny mógłby rozważyć i podjąć reformę kalendarza. Można przypuszczać, że przyniosłaby ona wiele korzyści zarówno dla życia społecznego, jak i dla liturgii. Reforma powinna objąć na przykład: określenie dni, tygodni i miesięcy; zniesienie świąt ruchomych; oraz wyznaczenie stałej, niezmienniej daty obchodzenia Wielkanocy. 1. Reforma kalendarza i jego nowe ustalenie, jak się wydaje, zostały dostatecznie opracowane przez ekspertów, a specjaliści, jak się zdaje, osiągnęli niemal jednogłośnie porozumienie w sprawie projektu przygotowanego i przedstawionego przez Organizację Narodów Zjednoczonych. 2. Powody i argumenty, na których opiera się reforma kalendarza z punktu widzenia społecznego i cywilnego, są wszystkim dobrze znane. Także z perspektywy religijnej, a zwłaszcza w kontekście oczekiwanej reformy liturgicznej, przewiduje się wiele istotnych korzyści. W rezultacie rozwiązanych zostałoby niemało problemów, które wynikają z ruchomej daty Wielkanocy i niedziel. 3. Możliwość przeprowadzenia oczekiwanej reformy została powierzona

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
	genere reformationis ideam except, ad auctoritatem futuri Concilii quaestionem seu negotium Paschae et hebdo madarum distributionis semper mandavit ²⁵ .	jednemu Soborowi, który mógłby znacząco przyczynić się do jedności całego Kościoła. Stolica Apostolska, która od początku przyjęła ideę reformy w ogólnym zarysie, zawsze powierzała przyszłemu Soborowi autorytet w sprawie ustalenia daty Wielkanocy oraz podziału tygodni.
Giuseppe Battaglia (Włochy) 6 IX 1959	Penso, infine, che sia da esaminare l'opportunità che la Santa Pasqua venga fissata ad un giorno determinato del calendario solare; cio dara maggior facilita per la soddisfazione del precetto pasquale in tempo utile, nonche una piu razionale impostazione delle scuole di catechismo durante la Santa Quaresima ²⁶ .	Myślę więc, że należy rozważyć możliwość ustalenia świąt paschalnych na konkretny dzień w kalendarzu słonecznym; to ułatwi spełnienie obowiązku wielkanocnego w odpowiednim czasie oraz umożliwi bardziej przemyślane zorganizowanie katechezy w czasie świętego Wielkiego Postu.
Ignacy Świrski (Polska) 28 IX 1959	Desiderandum est, ut Calendarium ecclesiasticum reformetur et festa stabiliuntur ²⁷ .	Jest pożądane, aby kalendarz kościelny został zreformowany, a święta uporządkowane.
Augusto Gianfranceschi (Włochy) 30 IX 1959	Si auspica una semplificazione del calendario (purchè non si crei un'altra difficoltà all'unione con le Chiese «Ortodosse»). Possibilmente la Pasqua vengra fissata alla seconda domenica dopo l'equinozio di primavera senza tener conto della luna.	Jest pożądane uproszczenie kalendarza (o ile nie stworzy to innych trudności w zjednoczeniu z Kościołami „ortodoksyjnymi”). Wielkanoc powinna być ustalona na drugą niedzielę po równonocy wiosennej, bez uwzględniania faz księżyca.

²⁵ A. Tabera Araoz, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 127.

²⁶ G. Battaglia, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/3(1960), s. 250.

²⁷ I. Świrski, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 673.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
	Nel computo delle ore si segua solo l'usualis loci temporis supputatio ²⁸ . (...) E attesa la completa riforma del calendario liturgico e del breviario ²⁹ .	W obliczeniu godzin należy się posługiwać jedynie zwykłymi obliczeniami czasowymi. (...) Oczekuje się kompletnej (pełnej) reformy kalendarza liturgicznego i brewiarza.
Antonio Riberi (Irlandia) 19 IV 1960	Calendarium stabile et fixum red-datur ³⁰ .	Kalendarz powinien zostać ustalony jako stały i niezmienny.
Carol Allorio (Włochy) 20 IV 1960	Constat a sapientibus viris omnium pene populorum desiderari et postulari reformatio calendarii ita ut mensium, hebdomadarum et dierum numerus computentur instaurato ordine rationali et unico pro universo orbe terrarum ³¹ . (...) Calendarium Paschalis memoriam repetit; et Pascha memoriam petit paschalis praecepti ³² .	Jest rzeczą oczywistą, że mędrcy niemal wszystkich narodów pragną i domagają się reformy kalendarza, tak aby liczba miesięcy, tygodni i dni była obliczana według odnowionego, racjonalnego i jednolitego porządku dla całego świata. (...) Kalendarz paschalny powtarza wspomnienie; Pascha zaś domaga się pamięci o paschalnym przykazaniu.
Antonio Ferreira Gomes (Portugalia) 27 IV 1960	In Liturgia et cultu praestando haec omnia et similia luculenter debent fidelibus infidelibusque constare. In calendario universali festa desiderant tur Dei Conditoris humani generis, Auctoris naturalis	W sprawowaniu liturgii i kultu wszystkie te rzeczy i im podobne powinny być jasno zrozumiałe zarówno dla wierzących, jak i niewierzących. W kalendarzu uniwersalnym pożądane są święta ku

²⁸ A. Gianfranceschi, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/3(1960), s. 189.

²⁹ Tamże, s. 191.

³⁰ A. Riberi, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 100.

³¹ C. Allorio, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/3(1960), s. 515.

³² Tamże, s. 516.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
	legis, Servatoris or dinis moralis ac iuridici, Remuneratoris, Divinae Providentiae, gratiarum Actionis pro acceptis beneficiis, Fraternitatis humanae sub Deo Patre (sive Paternitatis Dei). Cum qualitas seu ut aiunt typus humanus sanctitatis in Canone Ecclesiae, sub specie quarumdam singularitatum maxime autem hieroglyphicorum auctorum non paucorum, apud multos hodiernos non aedificationem sed potius aliqualem suspicionem immo scandalum provocent, facilis patet aditus illis ad cultum Dei Summi promqvendum festis. Forsan in Calendario et Breviario Universali retinendi Sancti illi quorum vita, historice utique comprobata in controversaque, universale exemplar no stratibus adultis atque excultis offerre posset; inducta sicut modo fit Ordinibus et Congregationibus peculiari cultu pro Dioecesis consociationibus, coetibus infantium, iuvenum, foeminarum, etc.³³,	czci Boga jako Stwórcy rodzaju ludzkiego, Dawcy prawa naturalnego, Stróża porządku moralnego i prawnego, Wynagradzającego, Bożej Opatrzności, Dziękczynienia za otrzymane dobrodziejstwa oraz Ludzkiego Braterstwa pod Ojcostwem Boga (lub Bożym Ojcostwem). Ponieważ jakość, czyli jak mówią, ludzki typ świętości w Kanonie Kościoła – pod postacią pewnych osobliwości, zwłaszcza u niektórych hagiograficznych autorów – u wielu współczesnych nie wywołuje budowania duchowego, lecz raczej pewne podejrzenia, a nawet zgorszenie, łatwo otwiera się dostęp do święt promujących kult Boga Najwyższego. Być może w kalendarzu i brewiarzu powszechnym powinni być zachowani ci święci, których życie – historycznie potwierdzone i niekwestionowane – mogłoby stanowić uniwersalny wzór dla dorosłych i wykształconych wiernych; natomiast inni, jak to się obecnie praktykuje, mogliby być czczeni w sposób szczególny przez zakony i zgromadzenia, diecezje, stowarzyszenia, grupy dzieci, młodzieży, kobiety itd.

³³ A. F. Gomes, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 610–611.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
Wilhelm Mutsaerts (Holandia) 28 IV 1960	Nonne id agendum, ut calendarium sanctorum reformatur, suppressis iis festis sanctorum, quorum arctior cum quadam regione vel cum quodam ordine nexus existit, adeo ut simul Proprio dioecesium amplior locus detur? ³⁴	Czyż nie należy podjąć działań, aby kalendarz świętych został zreformowany, poprzez zniesienie tych dni ku czci świętych, których związek jest ściśle ograniczony do określonego regionu lub zakonu, tak aby jednocześnie dać szersze miejsce własnym kalendarzom diecezji?
AZJA		
Joseph Emmanuel Descuffi (Turcja Azjatycka) 14 VIII 1959	De Calendario universali. Optandum est quoque ut occasione Unitatis, dies Festi Paschae firma et immutabilis definiatur, ita ut saltem omnes Christifideles aut etiam in parte, eodem Calendario uti possint! ³⁵	W odniesieniu do kalendarza powszechnego, należy również życzyć sobie, aby przy okazji jedności dzieł święta Paschy został ustalony jako stały i niezmienny, tak aby przynajmniej wszyscy wierzący w Chrystusa – lub choćby część z nich – mogli posługiwać się tym samym kalendarzem.
Ludovic Durand (Japonia) 15 VIII 1959	Detur maior libertas adaptandi Calendarium necessitatibus vel utilitatibus localibus dioeceseos, terrae, ordinis religiosi, etc. Ratio est quia: Festa multorum sanctorum, praesertim antiquitatis, parum habent inspirationis pro hominibus modernis, qui e contra multorum iuvarentur cultu sanctorum modernorum, praesertim terrae vel regionis propriae ³⁶ .	Niech zostanie przyznana większa swoboda w dostosowywaniu kalendarza do lokalnych potrzeb lub użytku diecezji, kraju, zakonu itd. Powód jest następujący: wielu świętych, zwłaszcza z czasów starożytnych, ma niewielką wartość inspiracyjną dla ludzi współczesnych, którzy natomiast mogliby czerpać wiele korzyści z kultu świętych bardziej współczesnych, zwłaszcza pochodzących z ich własnej ziemi lub regionu.

³⁴ G. Mutsaerts, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 508.

³⁵ J. Descuffi, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/4(1960), s. 634.

³⁶ L. Durand, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/4(1960), s. 97.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
Ferdinando Guercilena (Birmaniania) 18 VIII 1959	Pascha videtur fixanda esse sicut et Dies Nativitatis D.N.I.C. in uno certo die: exempli gratia in prima Dominica aprilis. Hoc opportunum esset ad meliorem uniformem dispositionem festorum in calendario et ad opus pastorale regularius explendum. Fateor hanc quaestionem difficultates efferre particulariter in relationem ad Ecclesiae Orientalis reunionem et ideo meum iudicium submitto prudentiae Eminentissimorum Concilii Patrum ³⁷ .	Wydaje się, że Pascha powinna zostać ustalona na jeden stały dzień, podobnie jak dzień Narodzenia Naszego Pana Jezusa Chrystusa – na przykład na pierwszą niedzielę kwietnia. Byłoby to korzystne dla lepszego i bardziej jednolitego uprządkowania świąt w kalendarzu oraz dla bardziej regularnego wypełniania posługi duszpasterskiej. Przypuszczam, że ta kwestia niesie ze sobą trudności, zwłaszcza w odniesieniu do zjednoczenia Kościoła Wschodniego, i dlatego moje zdanie poddaję roztropności Najprzewielebniejszych Ojców Soboru.
Marcel Piquet (Wietnam) 22 VIII 1959	Propter penuriam sacerdotum multi sacerdotes religiosi proprio officio utentes addicti sunt paroeciis tamquam parochus vel vicarius. In missionibus funguntur ministerio divino tamquam rector districtus non dum in quasi-paroeciis erecti. Propter multiplicationem cleri saecularis qui sequitur calendarium dioeceseos oritur maxima diversitas quoad officium divinum. Adest etiam discorantia inter missam et officium divinum. Accedere potest quod vicarius autochthonus recitat officium diversum a parochi calendario dum parochus celebrat missam diversam a suo officio. Ad conformitatem. Inter officium et missam in ecclesia paroeciali nova	Z powodu niedoboru kapłanów wielu zakonnych prezbiterów, pełniąc swoje własne obowiązki, zostaje przydzielonych do parafii jako proboszczowie lub wikariusze. Na terenach misyjnych zakonnicy pełnią posługę duszpasterską jako odpowiedzialni za dany obszar, który nie został jeszcze oficjalnie uznany za parafię. Z powodu wzrostu liczby duchowieństwa diecezjalnego, które kieruje się kalendarzem własnej diecezji, powstaje znaczna różnorodność w sprawowaniu oficjum liturgicznego. Występuje również rozbieżność między Mszą Świętą a Liturgią Godzin. Zdarza się, że miejscowy wikariusz odmawia Liturgię Godzin według innego kalendarza

³⁷ F. Guercilena, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/4(1960), s. 21.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
	lex est introducenda obligans parochum vel vicarium religiosum uti calendario dioecetano. Quod iam praescriptum est religiosis quibus commissum est seminarium ³⁸ .	niż proboszcz, podczas gdy proboszcz odprawia Mszę według formularza, który nie odpowiada jego własnemu oficjum. Potrzebna jest zgodność. W parafialnym kościele należałoby wprowadzić nowe przepisy, które zobowiązywałyby proboszcza lub zakonnego wikariusza do stosowania kalendarza liturgicznego diecezji. Taki obowiązek już istnieje wobec zakonników, którym powierzono kierowanie seminarium.
Athanasios Cheriyan Polachirakal (Indie) 31 VIII 1959	Ut adaptetur Calendarium Liturgicum Ecclesiae Universalis, eo ut Festa Temporis melius eluceantur, et tantum servantur illae comme morationes Sanctorum quae vera significatione gaudent ³⁹ .	Aby dostosować Liturgiczny Kalendarz Kościoła Powszechnego tak, aby święta okresów liturgicznych jaśniej się uwidaczniały, należy zachować jedynie te wspomnienia świętych, które posiadają prawdziwe znaczenie.
Benedict Takahiko Tomizawa (Japonia) 19 IV 1960	Ut festum Resurrectionis Domini nostri Iesu Christi in die qua dam fixa iuxta Calendarium civile constitutur, e. g. in dominica prima mensis aprilis. Ratio: Mos est apud nos, di versos coetus paroeciales vel actionis catholicae aliaque programmata, e. g. diem sacerdotum diebus vernis, et quidem paulo post Pascha vel tempore Pentecostes vel Corporis Christi agere. Est vero valde incommodum, si tales coetus de anno in annum tempus diversum incidunt,	Aby święto Zmartwychwstania naszego Pana, Jezusa Chrystusa, zostało ustanowione na stały dzień według kalendarza cywilnego, na przykład w pierwszą niedzielę kwietnia. Uzasadnienie: Mamy zwyczaj organizowania różnych spotkań parafialnych, działań katolickich i innych programów – na przykład dnia kapłańskiego – wiosną, zazwyczaj krótko po Wielkanocy, w okresie Pięćdziesiątnicy lub Bożego Ciała. Jest to rzeczywiście bardzo niewygodne,

³⁸ M. Piquet, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/4(1960), s. 645–646.

³⁹ A. C. Polachirakal, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/4(1960), s. 207.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
	imprimis cum christiani fixis temporibus etiam aliis coetibus saecularium interesse debeant, et sic coetibus nostris interesse non possint ⁴⁰ .	jeśli takie spotkania przypadają każdego roku w innym terminie, zwłaszcza gdy chrześcijanie mają obowiązki związane z innymi wydarzeniami świeckimi w ustalonych porach i przez to nie mogą uczestniczyć w naszych spotkaniach.
Peter Tatsuo Doi (Japonia)?	a) Dies festi de praecepto extra dominicas reducuntur ad numerum qui de facto in maiori parte mundi christiani observari potest. b) Festum Paschale, si fieri possit, determinetur ad dominicam primam aprilis, tum ad simplificandum calendarium tum ad facilitandam participationem fidelium specialiter neophytorum in sacris caeremoniis Hebdomadae Sanctae ⁴¹ .	a) Święta nakazane, poza niedzielami, powinny zostać ograniczone do takiej liczby, która faktycznie może być przestrzegana w większości chrześcijańskiego świata. b) Święto Paschy, jeśli to możliwe, powinno zostać ustalone na pierwszą niedzielę kwietnia. Zarówno w celu uproszczenia kalendarza, jak i ułatwienia udziału wiernych, zwłaszcza neofitów, w obrzędach liturgicznych Wielkiego Tygodnia.
AFRYKA		
Paul Pierre Pinier (Algeria) 24 VIII 1959	Quoad festa paschalia, quae in ecclesiastico calendario intra mensem mobilia sunt, animadversiones magis ac magis frequenter producuntur. In nostris africanis provinciis, sicut in multis, vigent simul calendaria diversa mahumetanorum, iudaeorum et aliorum, quae fidelibus suis, suas vacationes imperant. Civilis autem auctoritas vacationes suas suis diebus saepius superimponit, independentem a religiosis festis. Inde perturbationes et	Coraz częściej pojawiają się uwagi i zastrzeżenia w odniesieniu do świąt paschalnych, które w kalendarzu kościelnym przypadają w ruchomych terminach w obrębie jednego miesiąca. W naszych afrykańskich prowincjach, podobnie jak w wielu innych, obowiązują równocześnie różne kalendarze muzułmanów, Żydów i innych wspólnot, które narzucają swoim wiernym własne dni wolne. Władza świecka często nakłada swoje dni wolne niezależnie

⁴⁰ B. Tomizawa, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/4(1960), s. 82.

⁴¹ P. T. Doi, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/4(1960), s. 86.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
	confusiones oriuntur in mentibus et vita catholicorum praesertim opificum et scholas frequentantium. Si Resurrectio Domini dominica fixa celebrata veniret, v. g. circa initium mensis aprilis, istae varietates paulo minuerentur et forte via aperiatur ad quamdam optatam unitatem et ad calendarium... oecumenicum!⁴²	od świąt religijnych. Stąd rodzą się zakłócenia i zamieszanie w umysłach oraz życiu katolików, zwłaszcza robotników i uczniów. Gdyby Zmartwychwstanie Pańskie było obchodzone w stałą niedzielę, na przykład na początku kwietnia, zmienność terminów zostałaby nieco ograniczona, a być może otworzyłaby się droga do upragnionej jedności oraz do... kalendarza ekumenicznego!
Celestyn I. Damiano (Swaziland) 26 VIII 1959	Plura sunt puncta quae hucusque, data particulari circumstantia, aliquo modo Ecclesias extra Urbem cum Roma connectuntur e. g. Relationes quinquennales, itinera ad Limina, honores ecclesiastici, collegia nationalia etc. Sed sicut in aliis societatibus internationalibus et praesertim acatholicis, aliquid ordinarium et quotidianum esse debet. Video Breviarium Romanum reformatum et in lingua latina cum calendario Romano (cum adiunctis localibus) ad hanc necessitatem respondere⁴³.	Istnieje wiele elementów, które do tychczas – ze względu na szczególne okoliczności – w pewien sposób łączą Kościoły poza Rzymem z Rzymem, na przykład: sprawozdania pięcioletnie, pielgrzymki <i>ad limina</i>, zaszczyty kościelne, kolegia narodowe itd. Ale podobnie jak w innych społecznościach międzynarodowych, zwłaszcza niekatolickich, powinno istnieć coś zwyczajnego i codziennego. Zauważam, że zreformowane Breviarze Rzymskie w języku łacińskim, z kalendarzem rzymskim (wraz z dodatkami lokalnymi), odpowiadają na taką potrzebę.

⁴² P. P. Pinier, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/5(1960), s. 105–106.

⁴³ C. I. Damiano, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/5(1960), s. 564.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
Jean F. Waterschoot (Kongo) 30 VIII 1959	Adaptatio calendarii ecclesiastici conditionibus totius mundi, v. g. meteorologicis in Quattuor Temporibus vel in Rogationibus, per concessionem missarum et officiorum magis accomodatorum ⁴⁴ .	Dostosowanie kalendarza kościelnego do warunków całego świata, na przykład warunków meteorologicznych w okresach kwartalnych lub w czasie Dni Błagalnych, poprzez zezwolenie na bardziej dostosowane formularze Mszy i oficjów.
Joseph- Floribert Cornelis (Kongo) 20 IX 1959	Rogamus ut calendarium S. Romanae Ecclesiae reformetur, tum imminuendo numerum festorum quae, decursu saeculorum multiplicata sunt ac quorum nonnulla videntur magis ad calendarium particulate per tinere, quorum alia videntur inutiliter duplicata (v. g. festum VII dolorum in feria VI Passionis et die 15 septembris. Inventio ac exaltatio S. Cruds - Immaculata Conceptio et festum purissimi Cordis Mariae duo festa S. Ioannis - duo festa S. Ioannis Bapt. - duo festa cathedrae S. Petri - Litaniae Mariores et Minores) et quorum alia videntur obsoleta (ut festa SS. Nominis Iesu ac SS. Nominis Mariae) tum facultatem tri buendo Conciliis Provindalibus, tempora magis pertinentia eligendi pro rogationibus vel etiam pro aliquibus aliis sollemnitatibus, tum reducendo ad Missas votivas privilegiatas alias sollemnitates, et ut Missa votiva SS. Cordis Iesu inter Missas votivas	Prosimy o reformę kalendarza Świętego Kościoła Rzymskiego poprzez ograniczenie liczby świąt, które na przestrzeni wieków się namnożyły, z których niektóre wydają się należeć raczej do kalendarzy partykularnych, a inne wydają się być niepotrzebnie zdublowane (np. święto Siedmiu Boleści w piątek Męki Pańskiej oraz 15 września). Święta takie jak Odnalezienie i Podwyższenie Krzyża Świętego, Niepokalane Poczęcie, święto Najczystszej Serca Maryi, dwa święta św. Jana Ewangelisty, dwa święta św. Jana Chrzciciela, dwa święta Katedry św. Piotra, Litanie Większe i Mniejsze – oraz inne, które wydają się przestarzałe (jak święta Najświętszego Imienia Jezus i Najświętszego Imienia Maryi) – powinny zostać poddane rewizji. Należy przyznać Soborom Prowincjalnym możliwość wyboru bardziej odpowiednich terminów dla Dni Błagalnych

⁴⁴ I. F. Waterschoot, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/5(1960), s. 200.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
	quae loco conventualis sufficere pos sunt, in Feria VI annumeretur ⁴⁵ .	lub innych uroczystości. Ponadto inne uroczystości powinny zostać zredukowane do uprzywilejowanych Mszy wotywnych, a Msza wotywna Najświętszego Serca Jezusa powinna być zaliczona do tych, które mogą zastąpić Mszę konwentualną w piątek.
Silvio Oddi (Egipt) 5 XI 1959	Ed a proposito dei giorni festivi se la loro osservanza e relativamente facile nei paesi detti cristiarti, essa diventa spesso difficile nei paesi non cristiani, in quelli a maggioranza e regime musulmano per esempio. In questi casi, se non si arrivera alla fissazione di un calendario uiversale, la cui introduzione sarebbe di un immenso vantaggio, non si dovrebbe contemplare una certa elasticita lasciando alla Gerarchia dei vari paesi di determinare i giorni festivi e la modalita della loro osservanza? ⁴⁶	Jeśli chodzi o dni świąteczne, to ich przestrzeganie jest stosunkowo łatwe w krajach określanych jako chrześcijańskie, natomiast często staje się trudne w krajach niechrześcijańskich, na przykład w tych o większości muzułmańskiej lub z reżimem islamskim. W takich przypadkach, jeśli nie uda się ustalić uniwersalnego kalendarza, którego wprowadzenie byłoby ogromną korzyścią, czy nie należałoby rozważyć pewnej elastyczności, pozostawiając hierarchii poszczególnych krajów możliwość określenia dni świątecznych oraz sposobu ich obchodzenia?
Jean de Capistran Cayer (Aleksandria Egipska) 9 IV 1960	Cum varii in Aegypto sint ritus catholici (6 enim sunt) et etfam vatia sint calendaria quibus utitut (i. e. Iuliano et Gregoriano) votum emittimus ut novum Calendarium universale, diem fixam pro festis Paschalis et Nativitatis Domini habens,	Ponieważ w Egipcie istnieje wiele rytów katolickich (jest ich bowiem sześć) oraz różne kalendarze, z których się korzysta (tj. juliański i gregoriański), wyrażamy pragnienie, aby nowy kalendarz uniwersalny, zawierający stałą datę dla świąt

⁴⁵ J. F. Cornelis, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/5(1960), s. 180–181.

⁴⁶ S. Oddi, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/5(1960), s. 394.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
	mox admittatur et in usum pro tota Ecclesia catholica veniat ⁴⁷ .	Paschy i Narodzenia Pańskiego, został niezwłocznie przyjęty i wprowadzony do użytku w całym Kościele.
Amand Hubert (Heliopolis Egipskie) 25 IV 1960	Vivum votum obortum est ut Calendarium Universale adoptetur ubique terrarum, et sic festum Resurrectionis Domini Nostri celebratum sit in die inamovibili, fixa et retenta ab omnibus et universaliter adoptata, sicque temporum decursu in hac tota orbe terrarum, Calendarium Gregorianum retentum sit ⁴⁸ .	Zrodziło się żywe pragnienie, aby na całym świecie został przyjęty uniwersalny kalendarz, tak aby święto Zmartwychwstania Naszego Pana było obchodzone w niezmiennym, stałym dniu, zachowanym przez wszystkich i powszechnie przyjętym, a tym samym, z biegiem czasu, w całym świecie utrzymany został kalendarz gregoriański.
AMERYKA		
Malcolm A. Mac Eachern (Kanada) 24 VIII 1959	Deest in Ecclesiae calendario festum proprium primae Personae Sanc tissimae Trinitatis. Cum hisce nostris temporibus «eo plenius ac dili gentius evigilandum esset quo plures iuvenibus imperitis faciendi morum pietatisque naufragii occasiones increbrescerent» (Divini Illius Magistri) cumque res publica, testante experientia nostra, sibi in dies arrogaret iura quae humani generis Conditor familiae, ac praesertim patri, contulerit, festum Dei Patris institutum magnopere, uti opinamur, efficeret ut pristinae reforescerent vitae familiaris virtutes utque haberet atque a pueris	Brakuje w kalendarzu Kościoła własnego święta pierwszej Osoby Trójcy Świętej. W naszych czasach, gdy coraz bardziej i pilniej trzeba czuwać, ponieważ mnożą się okazje do moralnego i duchowego rozbicia młodych, niedoświadczonych ludzi (jak mówi encyklika <i>Divini Illius Magistri</i>), a państwo – co potwierdza nasze doświadczenie – coraz bardziej przywłaszcza sobie prawa, które Stwórca rodzaju ludzkiego przekazał rodzinie, a szczególnie ojcu, ustanowienie święta Boga Ojca, jak sądzimy, mogłoby w znacznym stopniu przyczynić się do odrodzenia dawnych cnót życia

⁴⁷ J. A. Capistrano A. Cayer, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticanii II apparando” 1/5(1960), s. 395.

⁴⁸ A. Hubert, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticanii II apparando” 1/5(1960), s. 399.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
	reciperet pater locum in vita domestica quod iure est suum ⁴⁹ .	rodzinnego oraz do przywrócenia ojcu należnego mu miejsca w życiu domowym, już od najmłodszych lat dzieci.
Albert F. Cousineu (Haiti) 25 VIII 1959	Ut stabile calendarium, sic dictum «Hebdomadarum calendarium» (cf. Questions Liturgiques et Paroissiales 36 - 1955, 250-253); favorabiliter consideretur ⁵⁰ .	Aby kalendarz był stały, a kwestia tak zwanego „kalendarza tygodniowego” (por. <i>Questions Liturgiques et Paroissiales</i> , tom 36, 1955, s. 250–253) powinna zostać przychylnie rozważona.
Neil N. Savaryn (Kanada) 28 VIII 1959	Aliter ac in Ecclesia latina in Ecclesiis particularibus orientalibus, saltem in plurimis earum, adhuc calendarium Iulianum in usu est. In quibusdam Ecclesiis particularibus, ut in Ecclesia ucraino-catholica trans Atlantem, quaedam paroeciae permissu Hierarcharum calendario Gregoriano utuntur, aliae vero calendarium Iulianum adhuc retinerunt. Haec conditio inter fideles contentiones et dissensiones provocat aliquando implacabiles. Nonne huius rarae occasionis momenta Patres orientales Concilii Oecumenici quaestionem unius calendarii in tota Ecclesia orientali excutere ac promovere possent? ⁵¹	Inaczej niż w Kościele łacińskim, w Kościołach partykularnych wschodnich, przynajmniej w większości z nich, nadal używa się kalendarza juliańskiego. W niektórych Kościołach partykularnych, jak w Kościele greckokatolickim ukraińskim poza Atlantykiem, niektóre parafie za zgodą hierarchów posługują się kalendarzem gregoriańskim, inne zaś nadal zachowały kalendarz juliański. Ta sytuacja wywołuje wśród wiernych spory i niekiedy nieprzejednane podziały. Czyż ojcowie wschodni na Soborze Powszechnym nie mogliby wykorzystać tej rzadkiej okazji, by rozważyć i promować kwestię jednolitego kalendarza dla całego Kościoła wschodniego?

⁴⁹ M. Mac Eachern, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/6(1960), s. 14.

⁵⁰ A. F. Cousineu, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/6(1960), s. 569.

⁵¹ N. N. Savaryn, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/6(1960), s. 18.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
Thomas Gorman (Stany Zjednoczone Ameryki) 1 IX 1959	Acceptatio calendarii universali (World Calendar) promoveatur. Removeatur prohibitio qua sacerdotes in Statibus Foederatis Americae Septemtrionalis impediuntur quominus nomen dent societatibus, vulgo «Rotary Clubs», nuncupatis ⁵² .	Należy promować przyjęcie kalendarza uniwersalnego (World Calendar). Należy usunąć zakaz, który uniemożliwia kapłanom w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej przystępowanie do stowarzyszeń zwanych potocznie „Rotary Clubs”.
Ángel María Ocampo Berrio (Kolumbia) 18 I 1960	Reformatio calendarii valde conveniens videtur eo fine ut vita liturgica tam pro Missa quam pro officio simplificetur, adeo ut nullum unquam detur festum mobile. Festa enim mobilia nostris diebus rationalizationis laboris non parvas incommoditates secumferunt ⁵³ .	Reforma kalendarza wydaje się bardzo stosowna w tym celu, aby życie liturgiczne, zarówno Mszy, jak i oficjum, zostało uproszczone w taki sposób, by nigdy nie występowało żadne święto ruchome. Święta ruchome w naszych czasach racjonalizacji pracy niosą ze sobą niemałe niedogodności.
Daniel I. Gercke (Stany Zjednoczone Ameryki) 5 IV 1960	In Ecclesia Orientali sunt ritus varum communionem cum Sancta Sede. Hanc Ecclesiam firmiter incorporate cum Ecclesia Universali mul tum proficeret. Inter Orientales sunt sancti et, si aliqui processu digni in Calendario Ecclesiae Universalis canonizarentur, pro Orthodoxorum conversione valde faceret inter istos Ritus ⁵⁴ .	W Kościele Wschodnim istnieją różne rytzy pozostające w komunii ze Stolicą Apostolską. Silniejsze włączenie tego Kościoła do Kościoła Powszechnego przyniosłoby wiele korzyści. Wśród chrześcijan wschodnich są święci i gdyby niektórzy z nich, godni tego procesu, zostali kanonizowani w kalendarzu Kościoła Powszechnego, bardzo by to sprzyjało nawróceniu prawosławnych wśród tych rytów.

⁵² T. Gorman, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/6(1960), s. 307.

⁵³ A. M. Ocampo Berrio, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/7(1960), s. 441.

⁵⁴ D. I. Gercke, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/6(1960), s. 462.

BISKUP (KRAJ) DATA	TREŚĆ POSTULATU (ORYGINAŁ)	TREŚĆ POSTULATU (TŁUMACZENIE)
Jean P. Treacy (Stany Zjednoczone Ameryki) 13 IV 1960	Propositiones sequentes quoad S. Missam propositae sint: (...) frequentior usus partis Temporalis in Calendario Ecclesiae ⁵⁵ . (...) Propositiones sequentes quoad Breviarium propositae sint: (...) frequentior usus partis temporalis in Calendario Ecclesiae ⁵⁶ .	Niech zostaną zaproponowane następujące postulaty dotyczące Mszy Świętej: (...) częstsze korzystanie z części <i>temporalnych</i> w kalendarzu Kościoła. (...) Niech zostaną zaproponowane następujące postulaty dotyczące Breviarza: (...) częstsze korzystanie z części <i>temporalnych</i> w kalendarzu Kościoła.
Maurice Baudoux (Kanada)?	Studeat S. Sedes favere calendarii universali adoptioni, secundum quod die dominica inciperent et annum ipsum et mensis quisque vel semestre, et in quo non amplius haberetur nunc vigens mobilitas aliorum festorum: hoc optandum est ut melius coordinentur ad invicem vita religiosa et vita civilis necnon ut radicitus et facilius simplicentur missale et breviarium et ut in die dominica permanenter constituentur dies festi de praecepto non universaliter feriat ⁵⁷ .	Stolica Apostolska powinna dążyć do popierania przyjęcia kalendarza uniwersalnego, według którego zarówno rok, jak i każdy miesiąc lub półrocze rozpoczynałyby się w niedzielę, a bieżąca ruchomość niektórych świąt zostałaaby zniesiona. Taki porządek byłby pożądany, aby życie religijne i cywilne mogły być lepiej ze sobą skoordynowane, a także aby mszał i brewiarz mogły zostać radykalnie i łatwiej uproszczone oraz by święta nakazane, które nie są powszechnie wolne od pracy, były na stałe wyznaczone na niedzielę.
OCEANIA		
Leon I. Scharmach (Rabaul) 17 VIII 1959	Petit ut Calendarium renovetur et dies Dominicae Paschatis stabilietur ⁵⁸ .	Postuluje się, aby kalendarz został odnowiony i aby ustalono stałą niedzielę Wielkanocy.

⁵⁵ J. P. Treacy, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/6(1960), s. 354.

⁵⁶ Tamże, s. 355.

⁵⁷ M. Baudoux, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/6(1960), s. 78.

⁵⁸ L. I. Scharmach, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/7(1960), s. 643.

Wśród biskupów europejskich dostrzec można dwa zasadnicze nurty refleksji nad ówczesną przyszłością kalendarza liturgicznego. Z jednej strony pojawiały się postulaty zmierzające do ujednolicenia kalendarza, poprzez stworzenie tzw. „kalendarza uniwersalnego”, stałego i niezmiennego, który obowiązywałby w całym Kościele łacińskim, a być może także w Kościołach wschodnich pozostających w komunii ze Stolicą Apostolską. Zwolennicy tej koncepcji wskazywali na potrzebę większej przejrzystości, przewidywalności i stabilności w celebracjach liturgicznych, co miałoby ułatwić zarówno duszpasterstwo, jak i uczestnictwo wiernym w życiu sakramentalnym. Ze względu na globalizację i coraz większą mobilność wiernych, jednolity kalendarz mógłby również sprzyjać lepszej koordynacji życia religijnego z cyklem społecznym i zawodowym, eliminując trudności związane z ruchomymi świętami czy lokalnymi rozbieżnościami.

Z drugiej strony, wyraźnie wyartykułowano także głosy opowiadające się za większą autonomią kalendarza liturgicznego, szczególnie w odniesieniu do zakonów, zgromadzeń zakonnych oraz Kościołów lokalnych. Zwolennicy tej opcji podkreślali wartość duchowego dziedzictwa wspólnot lokalnych, które przez wieki wykształciły własne tradycje, kult świętych i rytmy modlitwy. Optowali więc za tym, aby kalendarz liturgiczny zawierał elastyczne przestrzenie, w których poszczególne diecezje, prowincje zakonne czy instytuty życia konsekrowanego mogłyby celebrować dni poświęcone swoim patronom, założycielom, lokalnym świętym czy wydarzeniom historycznym, bez konieczności podporządkowania się uniwersalnemu schematowi.

Jednym z najbardziej wyrazistych i powracających postulatów wśród biskupów różnych kontynentów, zwłaszcza Azji, jest ujednolicenie daty świętowania Paschy, czyli Wielkanocy. Wspólna, stała data tego najważniejszego święta chrześcijańskiego miałaby ogromne znaczenie zarówno dla jedności Kościoła, jak i dla praktyki duszpasterskiej. Biskupi azjatyccy wskazują w swoich propozycjach konkretnie na pierwszą niedzielę kwietnia jako optymalny termin dla obchodów Wielkiej Nocy. Nie tylko hierarchowie z Azji, ale również wielu biskupów z Europy, Ameryki i Afryki wyraża podobne przekonanie, sugerując, że stała data w pierwszych tygodniach kwietnia byłaby najbardziej odpowiednia. Takie rozwiązanie pozwoliłoby na lepsze skoordynowanie życia liturgicznego z kalendarzem cywilnym, co odniosłoby szczególne znaczenie w kontekście ówczesnych społeczeństw, w których rytm pracy, edukacji i życia rodzinnego jest ściśle powiązany z kalendarzem świeckim.

Z kolei w afrykańskich prowincjach Kościoła, podobnie jak w wielu innych regionach świata, zwrócono uwagę na znaczną złożoność kalendarzy, wynikającą z równoległego funkcjonowania różnych systemów religijnych i świeckich. Wspólnoty muzułmańskie, żydowskie, chrześcijańskie oraz wyznawcy religii tradycyjnych posługują się odrębnymi kalendarzami liturgicznymi, które wyznaczają własne dni świąteczne, dni postu i okresy modlitwy. Dlatego też

w tego typu krajach, aby uniknąć napięć, konfliktów, a także ułatwić wiernym spełnianie praktyk religijnych, pomocne – jak zauważył biskup Silvio Oddi (†2001) – mogłoby się okazać pozostawienie pewnej elastyczności hierarchom poszczególnych Kościołów.

Wśród wielu głosów dotyczących reformy kalendarza liturgicznego szczególną uwagę zwraca propozycja biskupa Paula Pierre’a Piniera (†1992) z Algierii, który zaprezentował koncepcję tzw. kalendarza ekumenicznego. Jest to postulat nie tylko nowatorski, ale również kontrowersyjny, co sam biskup zdaje się doskonale rozumieć. W jego wypowiedzi – zarówno w treści, jak i w formie – dostrzec można świadome napięcie między odwagą a ostrożnością. Zastosowane przez niego wielokropki i wykrzyknik nie są przypadkowe: stanowią subtelny sygnał, że propozycja ta ma charakter prowokacji intelektualnej, zaproszenia do głębokiej refleksji, a nie gotowego rozwiązania.

Jak zatem widać, biskupi z różnych krajów mieli różnorodne propozycje dotyczące reformy kalendarza liturgicznego. Tym niemniej można jednak zauważyć wiele zbieżnych postulatów. Przodujące myśli można by streścić w następujących punktach:

1. Stała data Wielkanocy: wielu biskupów, w tym Jan Czerniak (†1999) z Polski i Giuseppe Battaglia (†1984) z Włoch, postulowało ustalenie stałej daty Wielkanocy, co miałoby ułatwić organizację życia liturgicznego i codziennego wiernych.
2. Zgodność kalendarza liturgicznego z kalendarzem świeckim: biskupi podkreślali potrzebę dostosowania kalendarza liturgicznego do kalendarza świeckiego, aby ułatwić wzajemne relacje między wiernymi a niekatolikami oraz usunąć trudności wynikające z różnic między tymi kalendarzami.
3. Uproszczenie kalendarza: Ermenegild Florit (†1985) z Włoch sugerował uproszczenie kalendarza poprzez redukcję liczby świąt i wprowadzenie bardziej przejrzystych zasad dotyczących obchodów liturgicznych.
4. Zachowanie tylko istotnych świąt: biskupi, tacy jak Ignacy Świrski (†1968) z Polski i Antonio Riberi (†1967) z Irlandii, postulowali zachowanie tylko tych świąt, które mają prawdziwe znaczenie, oraz usunięcie świąt, które są mniej istotne lub zdublowane.
5. Większa elastyczność lokalna: Ludovic Durand (†1972) z Japonii i Marcel Piquet (†1966) z Wietnamu sugerowali większą swobodę w dostosowywaniu kalendarza do lokalnych potrzeb diecezji, krajów i zakonów.
6. Włączenie obchodów kolejnych świętych do kalendarza: biskupi, tacy jak António de Campos (†1991) z Łuzytanii, postulowali włączenie do kalendarza najważniejszych świętych Starego Testamentu oraz świętych z różnych regionów świata, aby ukazać powszechność Kościoła.

Na końcu warto jeszcze przedstawić zestawienie statystyczne wniosków. Otóż wszystkich wniosków było trzydzieści sześć (100%). Trzynaście wniosków pochodziło z Europy (36%), siedem przedstawili biskupi z Azji (19%) i kolejnych siedem było pochodzenia afrykańskiego (19%). Jeden wniosek został wysłany z Oceanii (0,03%). Osiem wniosków wysłali biskupi amerykańscy (22%).

3. Prace „Consilium” nad reformą kalendarza

Reformowanie kalendarza, jak i w ogóle liturgii, nie było zadaniem prostym z wielu względów, spośród których najważniejszym była tradycja Kościoła – nie jest bowiem łatwo przenosić, modyfikować czy rezygnować z obchodów uświęconych wielowiekową obecnością w kalendarzu i tym samym zakorzenionych w pobożności ludowej⁵⁹. To niełatwe zadanie zostało powierzone organowi „Coetus a studiis nr 1” i „Coetus a studiis nr 17”, które wchodziły w skład „Consilium”⁶⁰. Reforma kalendarza polegała bowiem na „interwencji krytyki historycznej w hagiografię”⁶¹. Praca ta była na tyle istotna, że zajmowała pierwsze miejsce spośród różnych zadań powierzanych „Consilium”, gdyż od jej rezultatu zależał kształt mszału i brewiarza⁶². Stąd też była to pierwsza grupa robocza „Consilium”⁶³. Podstawą prac dla tego zespołu był piąty rozdział Konstytucji o Liturgii Świętej z 4 grudnia 1963 roku⁶⁴.

⁵⁹ Wierni wprawdzie mogą nie zauważyć, że Kościół dokonał modyfikacji jakichś modlitw z formularza mszalnego na dany obchód liturgiczny, ale z łatwością zauważą, że zmieniony został dzień czy stopień celebracji danego święta. To z kolei może rodzić pewnego rodzaju problemy natury duszpasterskiej. Zob. J. A. Goñi, *La reforma del Calendario proyectada por la Comisión Piana*, s. 542.

⁶⁰ Zob. K. Konecki, *Posoborowa reforma kalendarza rzymskiego. Wybrane kwestie redakcyjne*, s. 195. Zdecydowanie większą pracę nad kalendarzem przeprowadzał jednak „Coetus a studiis nr 1”, jako że to on miał ustalić liczbę świąt i ich gradację (poza Środą Popielcową, Ofiarowaniem Pańskim i Wielkim Tygodniem). Zob. P. Jounel, *L'élaboration du Calendrier Romain Général*, w: P. Jounel, R. Kaczynski, G. Pasqualetti (red.), *Liturgia opera Divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70o compleanno*, Roma 1982, s. 671.

⁶¹ Zob. J. A. G. B., De Paulorena, *Origine ed evoluzione del Calendario Romano*, s. 439; J.-M. Matz, *La sainteté dans les saints du Sanctoral. Étude historique*, s. 119.

⁶² Zob. J. A. G. B. De Paulorena, *El Calendario Romano General tras el Concilio Vaticano II*, w: Asociación Española de Profesores de Liturgia (red.), *La eucaristía al inicio del tercer milenio. Ponencias 2. XXIX jornadas de la Asociación Española de Profesores de Liturgia*, Madrid 2007, s. 11.

⁶³ Zob. A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy, 1948–1975*, s. 305.

⁶⁴ „Pia Mater Ecclesia suum esse ducit Sponsi sui divini opus salutiferum, statis diebus per anni decursum, sacra recordatione celebrare. In unaquaque hebdoma-

W skład tej grupy weszły następujące osoby: o. Ansgar Dirks OP (†1987) w roli sekretarza, o. Rembert van Doren OSB (†?), ks. prał. Johannes Wagner (†1999), ks. kan. Aimé-Georges Martimort (†2000), ks. Pierre Jounel (†2004),

da, die quam Dominicam vocavit, memoriam habet Resurrectionis Domini, quam semel etiam in anno, solemnitate maxima Paschatis, una cum beata ipsius Passione, frequentat. Totum vero Christi mysterium per anni circulum explicat, ab Incarnatione et Nativitate usque ad Ascensionem, ad diem Pentecostes et ad expectationem beatae spei et adventus Domini. Mystera Redemptionis ita recolens, divitias virtutum atque meritorum Domini sui, adeo ut omni tempore quodammodo praesentia reddantur, fidelibus aperit, qui ea attingant et gratia salutis repleantur. In hoc annuo mysteriorum Christi circulo celebrando, Sancta Ecclesia Beatam Mariam Dei Genetricem cum peculiari amore veneratur, quae indissolubili nexu cum Filii sui opere salutari coniungitur; in qua praecellentem Redemptionis fructum miratur et exultat, ac veluti in purissima imagine, id quod ipsa tota esse cupit et sperat cum gaudio contemplatur. Memorias insuper Martyrum aliorumque Sanctorum, qui per multiformem Dei gratiam ad perfectionem proveci, atque aeternam iam adepti salutem, Deo in caelis laudem perfectam decantant ac pro nobis intercedunt, circulo anni inseruit Ecclesia. In Sanctorum enim nataliciis praedicat paschale mysterium in Sanctis cum Christo compassis et conglorificatis, et fidelibus exempla eorum proponit, omnes per Christum ad Patrem trahentia, eorumque meritis Dei beneficia impetrat. Variis denique anni temporibus iuxta traditas disciplinas, Ecclesia fidelium eruditionem perficit, per pias animi et corporis exercitationes, instructionem, precationem, paenitentiae et misericordiae opera. Quapropter placuit Sacrosancto Concilio ea quae sequuntur decernere. Mysterium paschale Ecclesia, ex traditione apostolica quae originem ducit ab ipsa die Resurrectionis Christi, octava quaque die celebrat, quae dies Domini seu dies dominica merito nuncupatur. Hac enim die christifideles in unum convenire debent ut, verbum Dei audientes et Eucharistiam participantes, memores sint Passionis, Resurrectionis et gloriae Domini Iesu, et gratias agant Deo qui eos «regeneravit in spem vivam per Resurrectionem Iesu Christi ex mortuis» (1 Petr. 1, 3). Itaque dies dominica est primordialis dies festus, qui pietati fidelium proponatur et inculcetur, ita ut etiam fiat dies laetitiae et vacationis ab opere. Aliae celebrationes, nisi revera sint maximi momenti, ipsi ne praeponantur, quippe quae sit fundamentum et nucleus totius anni liturgici. Annus liturgicus ita recognoscatur ut, servatis aut restitutis sacrorum temporum traditis consuetudinibus et disciplinis iuxta nostrae aetatis condiciones, ipsorum indoles nativa retineatur ad fidelium pietatem debite alendam in celebrandis mysteriis Redemptionis christianae, maxime vero mysterio paschali. Accommodationes autem, secundum locorum condiciones, si quae forte necessariae sint, fiant ad normam art. 39 et 40. Fidelium animi dirigantur imprimis ad dies festos Domini, quibus mysteria salutis per annum celebrantur. Proinde Proprium de Tempore aptum suum locum obtineat super festa Sanctorum, ut integer mysteriorum salutis cyclus debito modo recolatur. Duplex indoles temporis quadragesimalis, quod praesertim per memoriam vel praeparationem Baptismi et per paenitentiam fideles, instantius verbum Dei audientes et orationi vacantes, componit ad celebrandum paschale mysterium, tam in liturgia quam in catechesi liturgica pleniore in luce ponatur. Proinde: a) elementa baptismalia liturgiae quadragesimalis propria abundantius adhibeantur; quaedam vero ex anteriore traditione, pro opportunitate, restituantur; b) idem dicatur

o. Herman Schmidt SJ (†?) i o. Agostino Amore OFM (†1982), którzy byli konsultorami⁶⁵. Początkowo relatorem grupy był sekretarz „Consilium”, ks. Annibale Bugnini CM (†1982), ale zmieniło się to w 1967 roku, kiedy został nim wyżej wymieniony ks. Pierre Jounel (†2004)⁶⁶.

W celu właściwego rozumienia istoty prac, podejmowanych przez „Consilium” podczas odnowy kalendarza, należy wrócić do dokumentów „Commissio Piana”, powołanej do istnienia przez papieża Piusa XII (†1958) 28 maja 1948 roku, która opracowała projekt reformy, przyjęty w większej części przez „Coetus a studiis nr 1”⁶⁷. Nie przeprowadzono reformy z niczego, jak gdyby budując na pustym gruncie, ale czerpano z prac poprzednich komisji, zachowując ciągłość z tym, co dawniej istniało w Kościele⁶⁸.

Pierwsze spotkanie grupy studyjnej odbyło się 23 stycznia 1965 roku w siedzibie „Consilium”, a jego celem było przeanalizowanie schematu dotyczącego okresów roku liturgicznego, przygotowanego przez ks. Pierre Jounela (†2004)⁶⁹. Z prac wyniknął Schemat nr 61 o tytule: „Proprium de

de elementis paenitentialibus. Quoad catechesim autem animis fidelium inculcetur, una cum consecrariis socialibus peccati, illa propria paenitentiae natura quae peccatum, prout est offensa Dei, detestatur; nec praetermittatur partes Ecclesiae in actione paenitentiali atque oratio pro peccatoribus urgeatur. Paenitentia temporis quadragesimalis non tantum sit interna et individualis, sed quoque externa et socialis. Praxis vero paenitentialis, iuxta nostrae aetatis et diversarum regionum possibilitates necnon fidelium condiciones, foveatur, et ab auctoritatibus, de quibus in art. 22, commendetur. Sacrum tamen esto ieiunium paschale, feria VI in Passione et Morte Domini ubique celebrandum et, iuxta opportunitatem, etiam Sabbato sancto producendum, ut ita, elato et aperto animo, ad gaudia dominicae Resurrectionis perveniatur. Sancti iuxta traditionem in Ecclesia coluntur, eorumque reliquiae authenticae atque imagines in veneratione habentur. Festa Sanctorum mirabilia quidem Christi in servis eius praedicant et fidelibus opportuna praebent exempla imitanda. Ne festa Sanctorum festis ipsa mysteria salutis recolentibus praevalcant, plura ex his particulari cuique Ecclesiae vel Nationi vel Religiosae Familiae relinquuntur celebranda, iis tantum ad Ecclesiam universam extensis, quae Sanctos memorant momentum universale revera prae se ferentes”. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, *Constitutio de Sacra Liturgia*, s. 125–127, nry 102–111.

⁶⁵ Zob. K. Konecki, *Posoborowa reforma kalendarza rzymskiego. Wybrane kwestie redakcyjne*, s. 195.

⁶⁶ Zob. A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy, 1948–1975*, tłum. J. M. O’Connell, Collegeville–Minnesota 1990, s. 305 (z przyp. 1); K. Konecki, *Posoborowa reforma kalendarza rzymskiego. Wybrane kwestie redakcyjne*, s. 195; P. Jounel, *L’élaboration du Calendrier Romain Général*, s. 671.

⁶⁷ Zob. J. A. Goñi, *La reforma del Calendario proyectada por la Comisión Piana*, s. 524.

⁶⁸ Zob. J. A. G. B. De Paulorena, *La riforma del calendario liturgico progettata dalla Commissione Piana*, „Scriptorium Victorienne” 53(2006), s. 129.

⁶⁹ Zob. A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy, 1948–1975*, s. 306; P. Jounel, *L’élaboration du Calendrier Romain Général*, s. 671.

tempore”, przesłany konsultorom, który datuje się na 12 lutego 1965 roku, liczący trzy strony, zawierający pięć rozdziałów: 1) Uroczystości Wielkanocne, 2) Okres Narodzenia Pańskiego, 3) Okres Adwentu, 4) Niedziele w ciągu roku, 5) Litanie i Suche Dni⁷⁰. Do nich i do zespołu siedemnastego, zajmującego się szczególnymi obrzędami roku liturgicznego, zaadresowano też 15 marca 1965 roku dokument znany jako Schemat nr 65 o nazwie: „Proprium de tempore”, dzielący się na takie same rozdziały jak schemat nr 61, tyle że liczył czternaście stron ze względu na to, iż poruszano w nim problematykę obchodów ku czci świętych⁷¹. Trzydziestego marca 1965 roku stworzono także Schemat nr 71 o tytule: „De calendario recognoscendo (3)”, który wraz ze Schematem nr 75 o nazwie: „De calendario recognoscendo (4)” z 10 kwietnia 1965 roku zawierał projekt rewizji kalendarza liturgicznego⁷². Na podstawie tych prac dokonano pierwszej prezentacji sprawozdania, dokonanej na piątej sesji plenarnej „Consilium” (26–30 kwietnia 1965), kiedy to w auli Pałacu Apostolskiego na Watykanie omawiano Schemat nr 75⁷³. Relację na temat prac dokonywanych względem kalendarza z ramienia „Coetus a studiis nr 1” omówił 27 kwietnia 1965 roku o. Ansgar Dirks OP (†1987), przedstawiając ogólne kryteria odnowy kalendarza liturgicznego⁷⁴. Schemat nr 75 o nazwie: „De calendario recognoscendo (4)”, liczący sześć stron, zawierał sprawozdanie na temat wstępnych ustaleń dotyczących *proprium de tempore* i *proprium sanctorum*⁷⁵. Zagłębiając się we wspomniane sprawozdanie, można zauważyć następujące cele odnowy kalendarza: (1) zmniejszenie liczby świąt ku czci świętych, aby nie górowały one nad obchodami dotyczącymi misteriiów zbawienia; (2) pozostawienie celebracji wielu obchodów liturgicznych Kościołom partykularnym, zawierając w kalendarzu ogólnym tylko te święta, które mają istotniejsze znaczenie; (3) przywrócenie niedzieli właściwego

⁷⁰ Zob. Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 61: „Proprium de tempore”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „Notitiæ” 195–196 (1982), s. 604.

⁷¹ Zob. Coetus a studiis I (De calendario), Coetus a studiis XVII (De ritibus peculiaribus in anno liturgico), *Schema n. 65: „Proprium de tempore”*, w: tamże, s. 604.

⁷² Zob. Coetus a studiis I (De calendario), *Schmea n. 71: „De calendario recognoscendo (3)”*, w: tamże, s. 604; Tenże, *Schema n. 75: „De calendario recognoscendo (4)”*, w: tamże, s. 605.

⁷³ Zob. P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 469.

⁷⁴ Zob. Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, *Quinta sessio plenaria „Consilii”*, „Notitiæ” 5(1965), s. 104.

⁷⁵ Zob. Coetus a studiis I (De calendario), *Schmea n. 75: „De calendario recognoscendo (4)”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 605.

charakteru⁷⁶. Podczas modyfikacji kalendarza liturgicznego miano kierować się następującymi kryteriami:

- I. Względem części własnych roku liturgicznego (*Proprium de Tempore*) były to pytania o: (1) dalsze dołączanie świąt i wspomnień do Okresu Narodzenia Pańskiego, takich jak np. Święto św. Rodziny czy komemoracja chrztu Pańskiego; (2) zniesienie Okresu Siedemdziesiątnicy; (3) skrócenie Okresu Wielkanocnego do pięćdziesięciu dni⁷⁷.
- II. Względem części własnych o świętych (*Proprium de Sanctis*) były to założenia dotyczące: (1) pozostawienia w kalendarzu ogólnym obchodów ku czci znaczących świętych dla całego Kościoła powszechnego, aby mszał i brewiarz zawierały mniej tych świąt; (2) zastanowienia się nad modyfikacją lekcjonarza mszalnego na dni powszednie, aby w dni powszednie, nawet jeśli wypada obchód ku czci świętego, nieposiadającego własnego zestawu czytań, można było odczytywać konkretne lekcje biblijne w cyklu półciąglym⁷⁸.

Chciano dokonać rewizji kalendarza poprzez dodanie do kalendarza świętych z różnych regionów świata, ukazując przy tym powszechność osób kanonizowanych, a także wyzbyć się wszelkich duplikatów świąt i tych obchodów, które niekoniecznie wspominają jakieś wydarzenie czy tajemnicę z życia Zbawiciela lub konkretnego świętego⁷⁹. Trzeba bowiem pamiętać, że święci nie byli nigdy od razu wpisywani do kalendarza, gdyż większość z nich była do niego dopisywana albo w momencie kanonizacji (od X wieku), albo w chwili, gdy cieszyli się znacznym kultem (od początku)⁸⁰. Różne legendy czy wątpliwej jakości opowiadania powodowały też problemy, gdyż o ile były one często podstawą do szerzenia kultu danego świętego i jego znajomości wśród wiernych, o tyle bardzo często były to historie wymyślone, tak że później trudno było zweryfikować nie tylko prawdziwe imię danego świętego czy jego śmierć, ale w ogóle istnienie⁸¹. Wskazano, że możliwe byłoby dodanie do kalendarza świąt, których obchodzenie byłoby dowolne, aby samodzielnie wybierać, któremu obchodowi danego dnia przyznać pierwszeń-

⁷⁶ Te punkty nie wyniknęły z samych orzeczeń soborowych, które choć je zawierały, wynikały z nastawienia biskupów i papieży od 1913 roku, kiedy to Pius X (†1914) zainicjował tego typu odnowę. Zob. J. A. Goñi, *La reforma del Calendario proyectada por la Comisión Piana*, s. 523–524.

⁷⁷ Zob. A. Dirks, *Principia seu criteria generalia ad calendarium liturgicum instaurandum*, „Notitiae” 6(1965), s. 150–151.

⁷⁸ Zob. tamże, s. 151; K. Konecki, *Praca redakcyjne nad reformą okresu Wielkiego Postu*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 12(2015), s. 244.

⁷⁹ Zob. A. Dirks, *Principia seu criteria generalia ad calendarium liturgicum instaurandum*, s. 151–152.

⁸⁰ Zob. J. Dubois, *Les saints du nouveau calendrier. Tradition et critique historique*, s. 168.

⁸¹ Zob. J.-M. Matz, *La sainteté dans les saints du Sanctoral. Étude historique*, s. 123.

stwo, a które pominąć⁸². Obchodami liturgicznymi, powszechnymi dla całego Kościoła, miały być przede wszystkim święta Apostołów i Ewangelistów⁸³. W odniesieniu do Męczenników ustalono, że w kalendarzu winni pozostać i być do niego włączeni tylko ci, którzy ciesząc się publicznym kultem, mają istotne znaczenie dla Kościoła i reprezentują różne stany i grupy wspólnoty eklezjalnej⁸⁴. Podkreślano też to, jak istotne jest pozostawienie w kalendarzu większych doktorów Kościoła oraz tych świętych, którzy przez formę duchowości lub apostołstwa mają znaczny wpływ na życie Kościoła⁸⁵. Ważne było przy tym zważanie na prawdę historyczną, gdyż w wielu obchodach ku czci świętych były umieszczone elementy legendarne lub wątpliwe z punktu widzenia historycznego⁸⁶. Ingerencja historyczna, oparta na badaniu tekstów źródłowych, była tu istotna ze względu na rzetelność, gdyż hagiografowie wielokrotnie się mylili i nie zawsze też podawali w pełni sprawdzone informacje, gdy spisywali żywot świętego⁸⁷. Podkreślono więc potrzebę obchodzenia świąt ku czci świętych, o których wiadomo było (z historycznego punktu widzenia), że rzeczywiście żyli w ich *dies natalis*, albo – w sytuacji przeszkody – w *dies translationis* lub *dies ordinationis*⁸⁸.

Te założenia i cele zostały zaaprobowane podczas tej sesji⁸⁹. Z dyskusji, która się wówczas wywiązała, wynikały także inne, równie istotne założenia odnośnie do odnowy kalendarza i w ogóle roku liturgicznego, gdyż podano wytyczne dla dalszych prac, w skład których wchodziły następujące założenia: 1) Rok liturgiczny będzie się rozpoczynał Pierwszą Niedzielą Adwentu; 2) 1 stycznia jest dniem ważnym ze względu na święto Imienia Jezus, wspomnienie Matki Bożej i początek roku cywilnego; 3) Okres Siedemdziesiątnicy stracił swój charakter pokutny, więc należy jego niedziele uczynić niedzielami w ciągu roku; 4) Początkiem Wielkiego Postu będzie Pierwsza Niedziela Wielkiego Postu, a posypanie głów – za decyzją Konferencji Episkopatu – może nastąpić między Środą Popielcową a Poniedziałkiem po Pierwszej Niedzieli Wielkiego Postu; 5) Triduum Paschalne będzie się zaczynało Mszą wieczorną Wielkiego Czwartku; 6) Zniesiona zostanie Oktawa Zesłania Ducha Świętego; 7) Święto Wniebowstąpienia Pańskiego – za decyzją Konferencji Episkopatu – może zostać

⁸² Zob. A. Dirks, *Principia seu criteria generalia ad calendarium liturgicum instaurandum*, s. 152.

⁸³ Zob. tamże.

⁸⁴ Zob. tamże.

⁸⁵ Zob. tamże.

⁸⁶ Zob. E. Mateja, *Reforma kalendarza i roku liturgicznego od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II*, s. 13.

⁸⁷ Zob. J. Dubois, *Les saints du nouveau calendrier. Tradition et critique historique*, s. 160.

⁸⁸ Zob. P. Jounel, *L'élaboration du Calendrier Romain Général*, s. 673.

⁸⁹ Zob. K. Konecki, *Posoborowa reforma kalendarza rzymskiego. Wybrane kwestie redakcyjne*, s. 196.

przesunięte na następującą po nim niedzielę; 8) Modyfikacje nie dotkną święta Trójcy Przenajświętszej, które ma pozostać takie jak dotychczas⁹⁰. Podejmując te założenia, kontynuowano pracę, której kolejny rezultat został zaprezentowany na siódmej sesji plenarnej „Consilium” (6–14 października 1966).

Zanim do niej doszło, „Coetus a studiis nr 1” stworzył jeszcze jedenaście dokumentów roboczych:

1. Schemat nr 93 o nazwie: „Relatio de disceptatione super propositinibus factis Consilio” z 10 maja 1965 roku, liczący cztery strony⁹¹.
2. Schemat nr 109 o nazwie: „De calendario Ecclesiae universalis – Proprium de Sanctis”, którego data jest nieznana, liczący czternaście stron⁹².

⁹⁰ Zob. A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy, 1948–1975*, s. 307.

⁹¹ Zob. Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 93*: „*Relatio de disceptatione super propositionis factis Consilio*”, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 605.

⁹² Zob. Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 109*: „*De calendario Ecclesiae universalis – Proprium de Sanctis*”, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 605. Był to schemat istotny ze względu na to, iż przedstawiał on już projekt zmian dat dni świątecznych, przenosząc pewne dni na właściwy czas ich *dies natalis* czy *dies translationis*:

1. Tomasza z Akwinu na 28 stycznia;
2. Cyryla i Metodego na 14 lutego;
3. Polikarpa na 23 lutego;
4. Benedykta na 11 lipca;
5. Piusa X na 21 sierpnia;
6. Grzegorza Wielkiego na 3 września;
7. Jana Chryzostoma na 13 września;
8. Wincentego Pallottiego na 27 września;
9. Ignacego Antiocheńskiego na 17 października;
10. Leona Wielkiego na 10 listopada;
11. Jana od Krzyża na 14 grudnia.

Ponadto w projekcie uwzględniono: wpisanie na dzień 1 stycznia wspomnienia św. Marii, Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu; przeniesienie święta św. Macieja na Okres Wielkanocny; umieszczenie obchodu ku czci św. Moniki w przeddzień święta św. Augustyna; poświęcenie dnia 30 czerwca świętym pierwszym męczennikom rzymskim. Chciano tu zachowania tylko kilku obchodów ku czci starożytnych męczenników: Fabiana i Sebastiana, Agnieszki, Nereusza i Achillesa, Marcelina i Piotra, Pankracego, Sykstusa II i jego towarzyszy, Poncjana, i Hipolita, Korneliusza i Cypriana, Kaliksta i Cecylii. W celu uniwersalizacji kalendarza chciano w kalendarzu zachować: świętych angielskich – Jana Fischera i Tomasza Morusa; świętego irlandzkiego – Kolumbana; świętych holenderskich – Męczenników z Geum; świętych z Maroka – Berarda i jego towarzyszy; świętych z Afryki Północnej – Męczenników ze Scylicji; świętych z Ugandy – Karola Lwangi i jego towarzyszy; świętego z Indii – Jana de Brito; świętych japońskich – Męczenników z Nagasaki; świętego z Oceanii – Pierra Chanela; świętych ze Stanów Zjednoczonych i z Kanady – Izaaka Jogues’a i jego towarzyszy; świętego

3. Schemat nr 132 o nazwie: „De recognitione Calendarii genralis” z 3 grudnia 1965 roku, liczący trzydzieści cztery strony⁹³.
4. Schemat nr 138 bez nazwy z 30 grudnia 1965 roku, liczący dwanaście stron⁹⁴.
5. Schemat nr 154 o nazwie: „De calendario” z 5 kwietnia 1966 roku, liczący dwanaście stron⁹⁵. Dla niego opublikowano też dwa dodatki⁹⁶.

z Ameryki Łacińskiej – Marcina de Porres. Dokonano również próby zmniejszenia świąt pobożnościowych (tzw. dewocyjnych), pozostawiając z nich jedynie kilka: Matki Bożej z Lourdes, Matki Bożej Bolesnej i Matki Bożej Różańcowej. Chciano także zgromadzić wszystkie święta ku czci Aniołów w jedno, pod wspólną datą 29 września. Zdecydowano się natomiast nie uwzględniać świętych: Bernadetty Soubirous, Ludwika Marii Grignon de Montfort, Józefa Cottolengo, Dominika Savio, Izzydora Oracza, Rity z Cascii, Franciszka Solano, Piotra Klawera, Leonarda de Porto Maurizio i Franciszka Cabriniego. Zob. P. Jounel, *L'élaboration du Calendrier Romain Général*, s. 673–674.

⁹³ Zob. Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 132*: „De recognitione Calendarii genralis”, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 606. Treść tego schematu zawierała strukturę kalendarza, przedstawiając w nim tylko obowiązkowe obchody liturgiczne. Istotne było tutaj zamieszczenie obchodu św. Józefa 19 marca tylko tam, gdzie rzeczywiście tego dnia obchodzi się to święto nakazane. W innych krajach miało być ono obchodzone 1 maja. Zob. P. Jounel, *L'élaboration du Calendrier Romain Général*, s. 674.

⁹⁴ Zob. Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 138*: „...”, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 606. Ten schemat powstał ze względu na wiele życzeń dotyczących modyfikacji schematu oznaczonego numerem 132. Dodano do niego obowiązujące uroczystości i usunięto wszystkie obchody od końca lutego do 21 kwietnia (poza św. Józefem oraz Zwiastowaniem Pańskim). Obchody z marca przeniesiono na luty, a z kwietnia na maj. Do schematu włączono także nowe grupy męczenników, które przetrwały w późniejszych dokumentach roboczych, ale nie znalazły się ostatecznie w kalendarzu (byli nimi: Fruktuoz i Eulogiusz z Tarragony; Potyna, Blandyny i ich braci z Lyonu; Męczenników z Abiteny). Obecny był w nim obchód Marii i Marty z Betanii, wyznaczony na 29 lipca. Dodano także obchód Maryi Królowej na 31 maja. Zob. P. Jounel, *L'élaboration du Calendrier Romain Général*, s. 674.

⁹⁵ Zob. Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 154*: „De calendario”, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 606. Zbierał on w jedno obydwie poprzednie projekty. Zob. P. Jounel, *L'élaboration du Calendrier Romain Général*, s. 675.

⁹⁶ Pierwszy z nich zawierał nowe propozycje odnośnie do kalendarza, a drugi wykaz dziewięćdziesięciu dwóch świąt, które miano usunąć, i czterestu, które miano dodać. Zob. P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 607. Pierwszy dodatek przywracał świętom z marca i kwietnia ich poprzednie daty, obecne w kalendarzu z 1961 roku. Natomiast drugi dodatek przewidywał: obecność święta św. Józefa 19 stycznia; zachowanie około piętnastu męczenników (lub ich grup), których czczono w Rzymie minimum

6. Schemat nr 174 o nazwie: „De recognitione Calendarii generalis” z 1 sierpnia 1966 roku, liczący trzydzieści sześć stron⁹⁷. Dla niego również opublikowano trzy dodatki⁹⁸.

Schematy te w większości były podobne pod kątem treści w nich poruszanych. Wynikało to z tego, że podczas prac zrodził się problem dotyczący tego, których spośród świętych uznawać za świętych uniwersalnych i które obchody zachować w formie *ad libitum* (do wyboru)⁹⁹.

Podczas siódmej sesji plenarnej (6–14 października 1966), mającej miejsce na Watykanie, omawiano Schemat nr 188¹⁰⁰. Był to dokument roboczy o nazwie: „De recognitione Calendarii generalis”, liczący trzydzieści pięć stron i dodatek, przedstawiający rozbudowany projekt rewizji kalendarza¹⁰¹. Relację na temat prac nad reformą kalendarza przedstawił o. Agostino Amore OFM (†1982) – w aspekcie *proprium sanctorum* i ks. Pierre Jounel (†2004) – w aspekcie *proprium temporale*¹⁰². W trakcie tego spotkania dyskutowano

od VII w.; celebrowanie obchodu ku czci św. Macieja Apostoła 14 maja (blisko Wniebowstąpienia). Zob. P. Jounel, *L'élaboration du Calendrier Romain Général*, s. 675.

⁹⁷ Zob. Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 174*: „De recognitione Calendarii generalis”, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 607. Schemat ten wynikał z pracy nad dwoma poprzednimi projektami. W większości zachowywał on to, co już ustalono, zachowując połowę starożytnych męczenników (także Machabejskich) w formie wspomnienia *ad libitum*, rezygnował z niektórych obchodów (ku czci duchów niebieskich i świętych). Zob. P. Jounel, *L'élaboration du Calendrier Romain Général*, s. 675.

⁹⁸ Pierwszy z nich zawierał sprawozdanie historyczne na temat świąt Najświętszej Maryi Panny w liturgii rzymskiej, drugi podejmował zagadnienie celebrowania obchodów ku czci świętych, a trzeci zarysowywał podział obchodów liturgicznych. Zob. P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 607–608.

⁹⁹ Zob. P. Jounel, *L'élaboration du Calendrier Romain Général*, s. 672.

¹⁰⁰ Zob. P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 469. Schemat zawierał w sobie ostateczne poprawki i rezygnował z uwzględniania w kalendarzu świąt niektórych męczenników ze starożytności oraz paru świętych (m.in. Hilariona, Jana z Mathy, Piotra z Werony czy Piotra Celestyna), aplikując jednak do kalendarza kilku innych świętych (np. Henryka), opuszczonych w poprzednich projektach. Ustalono także datę święta Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny, ustanawiając je na 31 maja (usuwając wzmiankę o Maryi Królowej) oraz zachowano święto św. Józefa 19 marca (z propozycją, że Konferencje Biskupów mogłyby ten obchód przenosić na inny dzień). Zob. P. Jounel, *L'élaboration du Calendrier Romain Général*, s. 675–676.

¹⁰¹ Zob. Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 188*: „De recognitione Calendarii generalis”, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 608–609; Tenze, *Schema n. 188 (Addendum)*: „De recognitione temporalis”, w: tamże, s. 609.

¹⁰² Zob. Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, *Septima sessio plenaria „Consilii”*, „Notitiæ” 23(1966), s. 313.

nad kwestią święta Świętej Rodziny i terminologią używaną do określenia dni liturgicznych¹⁰³. Odnosnie do wspomnianego obchodu zastanawiano się nad datą tej celebracji, chcąc go umiejscowić w niedzielę wypadającą między 1 a 5 stycznia, Trzecią Niedzielę po Objawieniu Pańskim lub 1 maja, ale ostatecznie zdecydowano go przypisać do Niedzieli w Oktawie Narodzenia Pańskiego¹⁰⁴. Projekt reformy obchodów ku czci świętych oraz kalendarza (odnosnie do obchodów), przedstawiony na tej sesji, został jednogłośnie zatwierdzony przez ojców „Consilium”¹⁰⁵.

Zajęto się także kwestią terminologiczną, gdyż chciano uprościć gradację obchodów liturgicznych, umieszczając je w czterech grupach: uroczystości, święta, komemoracje i wspomnienia, ale projekt ten napotkał problemy, a komisja nie była do końca zgodna, aby nowa hierarchia dni liturgicznych tak właśnie wyglądała¹⁰⁶. „Coetus a studiis nr 1” spotkał się później jeszcze raz w listopadzie 1966 roku, aby po raz kolejny przedyskutować kwestie reformy kalendarza¹⁰⁷. Wówczas stwierdzono, że – celem uniknięcia problemów z rozumieniem terminu *memoria* (wspomnienie), mogącym być utożsamianym z dawnym *commemoratio* (wspomnienie) – w nowym kalendarzu wspomnienia będą się dzieliły na *obligatoria* (obowiązkowe) i *ad libitum* (dowolne)¹⁰⁸.

Należy tu także nadmienić o istnieniu Schematu nr 21 z 1 marca 1967 roku, noszącego tytuł: „Expositio de calendarii instauratione Patribus Synodi Episcoporum proponenda”, który liczył sześć stron i dotyczył propozycji odnowy kalendarza, zgodnie z życzeniami ojców synodalnych¹⁰⁹.

Ostateczny projekt odnowy kalendarza został zatwierdzony podczas ósmej sesji plenarnej „Consilium”, odbywającej się w Pałacu Apostolskim na

¹⁰³ Zob. A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy, 1948–1975*, s. 308.

¹⁰⁴ Argumentowano to tym, że święto to uwydatnia tajemnicę Wcielenia i Narodzenia Pańskiego. Zob. A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy, 1948–1975*, s. 309. Trzeba przy tym pamiętać, że święto to występowało wówczas w Niedzielę po Objawieniu Pańskim, na którą to zostało przeniesione przez papieża Benedykta XV (†1922), jako że wcześniej obchodzono je 19 stycznia. Zob. E. Mateja, *Reforma kalendarza i roku liturgicznego od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II*, s. 151 (z przyp. 36).

¹⁰⁵ Zob. P. Jounel, *L'élaboration du Calendrier Romain Général*, s. 676.

¹⁰⁶ Zob. A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy, 1948–1975*, s. 309.

¹⁰⁷ Zob. Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, „*Consilium Praesidentiae*”, Not 26 (1967), s. 47.

¹⁰⁸ Zob. A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy, 1948–1975*, s. 309.

¹⁰⁹ Zob. Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 213*: „*Expositio de calendarii instauratione Patribus Synodi Episcoporum proponenda*”, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 609.

Watykanie w dniach 10–19 kwietnia 1967 roku¹¹⁰. Wspomniane modyfikacje wpłynęły na powstanie Schematu nr 225 o nazwie: „De calendario Romano instaurando” z 18 kwietnia 1969 roku, który liczył w sumie czterdzieści cztery strony¹¹¹. Na jego kartach zmieniono terminologię, jako że wspomniany projekt nie przewidywał dalszego używania sformułowania *commemoratio* (wspomnienie), ale *memoria* (wspomnienie), a także usunięto kilka świąt męczenników (m.in. Jana de Brito, Edwarda czy Grzegorza Cudotwórcy)¹¹². Natomiast trzeba tu odnotować, że dni liturgiczne według ustalonej precedencji były jednym z tematów Schematu nr 237 o nazwie: „La mise en usage du nouveau Calendrier” z 14 sierpnia 1967 roku, liczącego dziewiętnaście stron¹¹³.

Wypracowany projekt został przedstawiony papieżowi, który skonsultował go ze Świętą Kongregacją Obrzędów i Świętą Kongregacją Nauki Wiary, które przesyłały swoje komentarze i uwagi do proponowanego schematu¹¹⁴.

Oto rezultaty pracy:

1. Całkowite przyjęcie święta Chrystusa Króla w formie przedstawionej przez „Consilium”.
2. Uczynienie wspomnieniem dowolnym obchodu Najświętszej Maryi Panny z Lourdes, a wspomnieniem obowiązkowym obchodów

¹¹⁰ Zob. Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, *Octava sessio plenaria „Consilii”*, Not 28–29 (1967), s. 138–146.

¹¹¹ Zob. Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 225: „De calendario romano instaurando”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 610.

¹¹² Na tym etapie prac nad kalendarzem było w nim dziesięć uroczystości, dwadzieścia dwa święta i sto pięćdziesiąt pięć wspomnień. Zob. P. Jounel, *L’élaboration du Calendrier Romain Général*, s. 677. Na temat problemu z rozumieniem terminu „commemoratio”, zob. K. Bukowski, *Nowy kalendarz liturgiczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 22(1969), 6, s. 344–345.

¹¹³ Zob. Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 237: „La mise en usage du nouveau Calendrier”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 610.

¹¹⁴ Papież zwrócił uwagę przede wszystkim na temat Środy Popielcowej i obchodów ku czci niektórych świętych. Natomiast Święta Kongregacja Obrzędów przedstawiła uwagi na temat: 1) Kwestii ogólnych (zasygnalizowano w nich zagrożenie płynące z likwidacji wielu świąt); 2) Roku liturgicznego (podkreślono potrzebę zauważenia dwóch cech Okresu Adwentu – z jednej strony miał być to okres radości, a z drugiej okres oczekiwania, rozpoczynania Okresu Wielkiego Postu od Środy Popielcowej, możliwości zniesienia Oktawy Zesłania Ducha Świętego, ograniczenia przenoszenia uroczystości zewnętrznych na niedzielę, wyznaczenia święta Chrystusa Króla na ostatnią niedzielę października); 3) Zwracania uwagi nie tylko na kult świętych, ale i na ich wpływ na dzieła i życie Kościoła; 4) Kwestii szczegółowych (chciano minimalnej liczby wspomnień dowolnych). Zob. A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy, 1948–1975*, s. 311.

- Najświętszej Maryi Panny Różańcowej, Najświętszej Maryi Panny Królowej i Matki Bożej Bolesnej.
3. Przeniesienie obchodu Bożej Rodzicielki Maryi (Macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny) z 11 października na 1 stycznia oraz Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny na 31 maja. Wyznaczenie obchodu Najświętszej Maryi Panny Królowej na 22 sierpnia, a Najświętszego Serca Maryi na sobotę po Najświętszym Sercu Pana Jezusa.
 4. Zachowanie obchodu Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny w dniu 21 listopada, nadając temu świętu nowe znaczenie.
 5. Zachowanie obchodu Matki Bożej Bolesnej w dniu 15 września.
 6. Zniesienie obchodu Imienia Maryi.
 7. Złączenie w jedno trzech świąt ku czci Archaniołów pod datą 29 września.
 8. Zmniejszenie liczby obchodów ku czci świętych doktorów, zachowując święta tylko niektórych, najbardziej reprezentatywnych dla Wschodu i Zachodu.
 9. Podniesienie do rangi wspomnienia obowiązkowego obchodów ku czci dwudziestu trzech świętych, dotychczas kwalifikowanych w projektach roboczych do grupy wspomnienia dowolnego¹¹⁵.

Ostateczny projekt zamieszczono w Schemacie nr 260, liczącym siedemdziesiąt siedem stron i noszącym nazwę: „De Calendario Romano instaurando” z 30 listopada 1967 roku¹¹⁶. W nim zwarto kilka modyfikacji polegających na wprowadzeniu do kalendarza wspomnienia Siedmiu Świętych Założycieli Zakonu Serwitów oraz Dedykacje Bazylik Matki Bożej Większej, św. Piotra i św. Pawła¹¹⁷. Projekt ten został zatwierdzony przez papieża¹¹⁸.

¹¹⁵ Spośród nich dwunastu było zaproponowanych przez papieża: Franciszek Salezy, Polikarp, Perpetua i Felicyta, Patryk, Filip Neri, Alojzy Gonzaga, Marta, Klara, Alfons, Karol Boromeusz, Jozafat i Jan od Krzyża. Zob. A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy, 1948–1975*, s. 313.

¹¹⁶ Zob. Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 260*: „De Calendario Romano instaurando”, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, s. 611.

¹¹⁷ Zob. P. Journel, *L'élaboration du Calendrier Romain Général*, s. 678.

¹¹⁸ Zob. tamże, s. 672. Warto przy tym przywołać słowa papieża z konsystorza, który odbył się 30 kwietnia 1969 roku: „Ad novum Calendarium Romanum quod attinet, animadvertens Annum Liturgicum funditus mutatum non esse, sed in eo retractando hanc normam servatam esse, ut elementa, ex quibus singulae temporis liturgici partes constant, melius in sua luce ponerent mysterium paschale Christi quasi centrum esse totius sacri liturgici cultus. Calendarium praeterea, quantum fieri potuit, celebrationem «diei natalis» singulorum Sanctorum Caelitum confirmavit, hac quidem ratione, ut pro universa Ecclesia ii deligerentur qui, quoad historiam et exemplum, praecipuum momentum habere viderentur, ceteri vero minus noti cultui Ecclesiae localis relinquerentur, accurate ad fidem historicam iis revocatis quae cum ipsorum vita et festo coniunguntur; qui agendi modus eo tendit, ut manifesto pateat

Zakończenie

Z powyższej analizy wyniknęło, że reforma liturgiczna w odniesieniu do kalendarza była przemyślana i dokonywana w sposób wyważony, uwzględniając przy tym walory pastoralne. Jest to niewątpliwie ważne, gdyż dostrzeżenie charakteru odnowy, który był duszpasterski, pozwala zrozumieć wiele zmian. W tym duchu pisało też wielu biskupów przedstawiających swoje idee dokonanej później reformy.

Odpowiadając na zadane we wstępie pytanie, trzeba przede wszystkim dostrzec, że rola przedsoborowych postulatów nie była bynajmniej drugoplanowa. Posoborowa komisja „Consilium” rzeczywiście wyszła naprzeciw wielu z tych idei:

1. Wyeksponowano znaczenie niedzieli.
2. Uproszczono podział dni liturgicznych.
3. Wyeliminowano z kalendarza święta-dublety i obchody ku czci tych świętych, których autentyczność nie była pewna.
4. Zachowano w kalendarzu obchody istotne dla całego Kościoła, pozostawiając przy tym miejsce na ewentualne dopisanie lokalnych dni świątecznych.
5. Wprowadzono do kalendarza świętych z różnych regionów świata.

Można jednak dostrzec też takie propozycje, które nie doczekały się realizacji, chociaż niektóre z nich były tematami prac „Consilium”. Wśród nich:

1. Ustalenie stałej daty Wielkanocy.
2. Włączenie do kalendarza świętych Starego Testamentu.
3. Utworzenie nowych świąt ku czci pierwszej Osoby Boskiej.
4. Wyeliminowanie świąt ruchomych z kalendarza.

Zatem wnioski biskupów, wysłane do „Consilium”, istotnie wpłynęły na reformę liturgiczną, a ich treść była podczas niej (w większości) brana pod uwagę. Nie wszystko jednak zostało wprowadzone. Wynikało to z wielu czynników, spośród których należy wymienić dogmatyczne, ekumeniczne oraz praktyczne. Wiele z tych tematów jest żywych do dziś, wszak mówi się obecnie o włączaniu do kalendarza świąt ku czci Boga Ojca czy też o ustaleniu wspólnej daty Wielkanocy.

Reasumując, posoborowa reforma liturgiczna czerpała z postulatów biskupów świata. Doświadczenie pastoralne tych, którzy przewodzili poszczególnym jednostkom administracyjnym Kościoła, nie tylko wspomogło pracę członków „Consilium”, ale także umożliwiło komisji szersze spojrzenie na

sanctitatem in Ecclesia ad omnes terrarum regiones et ad omnia tempora pertinere, itemque omnes populos omnesque fideles e quovis societatis ordine ad sanctitatem adipiscendam vocari, ut graviter Concilium Oecumenicum docuit Constitutione cui Lumen gentium est index”. Paulus VI, *Allocutiones*, „Acta Apostolicæ Sedis” 61(1969), s. 428–429.

problematykę kalendarza. Wszystko to było potrzebne do tego, aby reforma rzeczywiście była pastoralna.

Bibliografia

- Allorio C., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/3 (1960), s. 512–521.
- Battaglia G., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/3 (1960), s. 248–250.
- Baudoux M., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/6 (1960), s. 78–86.
- Bugnini A., *The Reform of the Liturgy, 1948–1975*, tłum. J. M. O’Connel, Collegeville–Minnesota 1990.
- Bukowski K., *Nowy kalendarz liturgiczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 22 (1969), 6, s. 342–349.
- Capistrano A., Cayer J., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/5 (1960), s. 395–396.
- Coetus a studiis I (De calendario), Coetus a studiis XVII (De ritibus peculiaribus in anno liturgico), *Schema n. 65: „Proprium de tempore”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „Notitiæ” 195–196 (1982), s. 604.
- Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 61: „Proprium de tempore”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „Notitiæ” 195–196 (1982), s. 604.
- Coetus a studiis I (De calendario), *Schmea n. 71: „De calendario recognoscendo (3)”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „Notitiæ” 195–196 (1982), s. 604.
- Coetus a studiis I (De calendario), *Schmea n. 75: „De calendario recognoscendo (4)”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „Notitiæ” 195–196 (1982), s. 605.
- Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 93: „Relatio de disceptatione super propositionis factis Consilio”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „Notitiæ” 195–196 (1982), s. 605.
- Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 109: „De calendario Ecclesiae universalis – Proprium de Sanctis”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „Notitiæ” 195–196 (1982), s. 605.
- Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 132: „De recognitione Calendarii generalis”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „Notitiæ” 195–196 (1982), s. 606.
- Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 138: „...”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „Notitiæ” 195–196 (1982), s. 606.
- Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 154: „De calendario”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „Notitiæ” 195–196 (1982), s. 606.

- Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 174: „De recognitione Calendarii generalis”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „*Notitiæ*” 195–196(1982), s. 607.
- Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 188: „De recognitione Calendarii generalis”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „*Notitiæ*” 195–196(1982), s. 608–609.
- Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 188 (Addendum): „De recognitione Calendarii generalis”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „*Notitiæ*” 195–196(1982), s. 609.
- Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 213: „Expositio de calendarii instauratione Patribus Synodi Episcoporum proponenda”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „*Notitiæ*” 195–196(1982), s. 609.
- Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 225: „De calendario romano instaurando”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „*Notitiæ*” 195–196(1982), s. 610.
- Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 237: „La mise en usage du nouveau Calendrier”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „*Notitiæ*” 195–196(1982), s. 610.
- Coetus a studiis I (De calendario), *Schema n. 260: „De Calendario Romano instaurando”*, w: P. Marini, *Elenco degli „Schemata” del „Consilium” e della Congregazione per il Culto Divino (Marzo 1964–Luglio 1975)*, „*Notitiæ*” 195–196(1982), s. 611.
- Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, *Septima sessio plenaria „Consilii”*, „*Notitiæ*” 23(1966), s. 310–313.
- Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, *Quinta sessio plenaria „Consilii”*, „*Notitiæ*” 5(1965), s. 99–104.
- Cornelis F. J., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/5(1960), s. 176–181.
- Cousineu, *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/6(1960), s. 567–569.
- Czerniak J., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 713–720.
- Da Fonseca A. V., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 611–612.
- Damiano C. I., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/5(1960), s. 564–565.
- De Campos A., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 619–620.
- De Jesus e Souza A., *Hierarchiczny porządek w obchodzeniu świąt*, „*Mysterium Christi*” 4(1932/1933), 4, s. 110–114.
- De Paulorena J. A. G. B., *El Calendario Romano General tras el Concilio Vaticano II*, w: Asociación Española de Profesores de Liturgia (red.), *La eucaristía al inicio del tercer milenio. Ponencias 2. XXIX jornadas de la Asociación Española de Profesores de Liturgia*, Madrid 2007, s. 11–85.
- De Paulorena J. A. G. B., *La riforma del calendario liturgico progettata dalla Commissione Piana*, „*Scriptium Victoriense*” 53(2006), s. 129–228.
- De Paulorena J. A. G. B., *Origine ed evoluzione del Calendario Romano*, „*Rivista Liturgica*” 102(2015), 2, s. 415–449.

- Descuffi J. E., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/4(1960), s. 623–635.
- Dirks A., *Principia seu criteria generalia ad calendarium liturgicum instaurandum*, „Notitiæ” 6(1965), s. 150–152.
- Doi P. T., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/4(1960), s. 84–88.
- Dubois J., *Le culte des saints au 12o siecle au Latran et au Vatican*, „La Maison-Dieu” 133(1969), s. 110–114.
- Dubois J., *Les saints du nouveau calendrier. Tradition et critique historique*, „La Maison-Dieu” 100(1969), s. 157–178.
- Durand L., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/4(1960), s. 93–98.
- Florit E., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/3(1960), s. 272–286.
- Gercke D. I., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/6(1960), s. 461–462.
- Gianfranceschi A., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/3(1960), s. 188–204.
- Gomes A. F., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 604–611.
- Goñi J. A., *La reforma del Calendario proyectada por la Comisión Piana*, „Phase” 275(2006), s. 523–543.
- Gorman T., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/6(1960), s. 305–307.
- Guercilena F., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/4(1960), s. 19–21.
- Hubert A., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/5(1960), s. 397–400.
- Ioannes XXIII, *Allocutiones. Ad Emos Patres, Excfhos Præsules et christifideles, qui die Dominica Pentecostes in Basilica Vaticana interfuerunt sollemnibus Vesperis a Beatissimo Patre celebratis*, „Acta Apostolicæ Sedis” 51(1959), s. 419–422.
- Ioannes XXIII, *Constitutio Commissionis Anteparaeparatoriae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/1(1960), s. 22–23.
- Jounel P., *L'Élaboration du Calendrier Romain Général*, w: P. Jounel, R. Kaczynski, G. Pasqualetti (red.), *Liturgia opera Divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70o compleanno*, Roma 1982, s. 671–691.
- Konecki K., *Posoborowa reforma kalendarza rzymskiego. Wybrane kwestie redakcyjne*, „Roczniki Liturgiczne” 1(2009), s. 193–205.
- Konecki K., *Praca redakcyjne nad reformą okresu Wielkiego Postu*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 12(2015), s. 241–251.
- Mac Eachern M., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/6(1960), s. 12–15.
- Makowski D., Kwiatkowski E., *Biskupi europejscy wobec odnowy święceń niższych. Postulaty dotyczące modyfikacji dyscypliny kościelnej względem święceń niższych w okresie przed-przygotowawczym Soboru Watykańskiego II (1959–1960) – słowo wstępu i tłumaczenie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 33(2025), 1, s. 173–208.
- Mateja E., *Reforma kalendarza i roku liturgicznego od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II*, Opole 2021.
- Matz, J.-M., *La sainteté dans les saints du Sanctoral. Étude historique*, „La Maison-Dieu” 201(1995), s. 119–129.
- Mutsaerts G., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 504–508.

- Nowak J., *Historia kalendarza liturgicznego*, „Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars” 18(2012), 1, s. 127–137.
- Ocampo Berrio A. M., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/7(1960), s. 440–442.
- Oddi S., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/5(1960), s. 389–394.
- Paulus VI, *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae. Normae universales de anno liturgico et novum Calenarium Romanum generale approbantur*, „Acta Apostolicæ Sedis” 61(1969), s. 222–227.
- Pinier P. P., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/5(1960), s. 103–107.
- Piquet M., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/4(1960), s. 643–646.
- Polachirakal A. C., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/4(1960), s. 204–208.
- Riberi A., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 96–101.
- Paulus VI, *Allocutiones*, „Acta Apostolicæ Sedis” 61(1969), s. 425–433.
- Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, *Constitutio de Sacra Liturgia*, „Acta Apostolicæ Sedis” 56(1964), s. 97–138.
- Savaryn N. N., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/6(1960), s. 18–19.
- Scharmach L. I., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/7(1960), s. 642–643.
- Świrski I., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 672–673.
- Tabera Araoz A., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 113–129.
- Taranón V. E., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/2(1960), s. 333–338.
- Tomizawa B., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/4(1960), s. 82–83.
- Treacy J. P., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/6(1960), s. 354–355.
- Waterschoot F. I., *Litterae*, „Acta et Documenta Concilii Vaticani II apparando” 1/5(1960), s. 199–200.

**Piotr Janaszek – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie /
Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw**

ORCID: 0009-0007-2806-9199

E-mail: janaszek.piotr@wp.pl

OD WITTENBERGI PO WOODSTOCK – REWOLUCJA SEKSUALNA NA PRZYKŁADACH REFORMACJI, PSYCHOANALIZY I SZKOŁY FRANKFURCKIEJ

From Wittenberg to Woodstock: The sexual revolution on the examples
of the Reformation, psychoanalysis, and The Frankfurt School

Streszczenie:

W niniejszym artykule podjęto analizę zjawiska rewolucji seksualnej w perspektywie historyczno-ideowej, odwołując się do przykładów zaczerpniętych z epoki reformacji, oświecenia, rozwoju psychoanalizy oraz nurtów szkoły frankfurckiej. Przedmiotem refleksji stały się wybrane postacie uznawane za reprezentatywne dla omawianych okresów i kierunków intelektualnych: Marcin Luter, Markiz de Sade, Zygmunt Freud oraz Herbert Marcuse. Zasadniczym celem artykułu jest rekonstrukcja i interpretacja idei odnoszących się do cielesności i seksualności, które kształtowały się w ramach wymienionych tradycji myślowych. W szczególności podjęto próbę ukazania, iż przemiany w postrzeganiu instytucji małżeństwa, rosnąca akceptacja pozamałżeńskich form relacji oraz zjawisko nasilonej liberalizacji obyczajowej nie były jedynie spontanicznymi procesami.

Słowa kluczowe: rewolucja seksualna, Marcin Luter, oświecenie, psychoanaliza, szkoła frankfurcka, kontrkultura 1968 roku

Abstract:

The thesis presents the issues of the sexual revolution on the examples of the Reformation, psychoanalysis, and The Frankfurt School. Martin Luther, Marquis de Sade, Sigmund Freud, and

Herbert Marcuse, who were one of the most characteristic representatives of the discussed issue, were presented in this work. The aim of this thesis is an attempt to trace the process of establishing concepts related to human corporeality and sexuality, as well as presenting the fact that changes in the attitude toward marriage, the increase in licentiousness, and the acceptance of extramarital relationships are deliberate actions and can be considered as possible triggers for the revolutionary transitions.

Keywords: sexual revolution, Martin Luther, enlightenment, psychoanalysis, Frankfurt school, 1968 counterculture

Wstęp

Od XVI wieku tzw. cywilizacja zachodnia regularnie doświadcza rewolucji: politycznych, społecznych, ekonomicznych i religijnych. Równolegle z nimi odbywa się rewolucja bez ściśle określonego planu i organizacji. Dokonuje się ona przez próbę zmiany koncepcji życia mężczyzn i kobiet, uderza w najbardziej podstawowe pojęcia i wartości, jakimi są rodzina i małżeństwo¹. To, co w tradycyjnej nauce i etyce uznawane było jako coś osobistego i intymnego, odchodzi w niepamięć. To, co jeszcze nie tak dawno stanowiło rzecz moralnie naganną, traktowane jest dziś jako norma postępowania. Także religia, dotąd postrzegana jako strażniczka moralności, podlega wspomnianym rewolucyjnym przemianom. W ich ramach obserwuje się zarówno przypadki duchownych otwarcie przyznających się do prowadzenia życia sprzecznego z normami moralnymi, jak i praktyki obejmujące udzielanie błogosławieństw parom jednopłciowym.

Pojawiają się dramatyczne prognozy, że nasza cywilizacja umiera. Dzisiejszą sytuację porównuje się nawet do zagrożenia z czasów czarnej śmierci, która w XIV wieku doprowadziła do śmierci trzecią część Europy². Sformułowanie: *kultura śmierci*, które za sprawą Jana Pawła II weszło do dyskursu społecznego, odzwierciedla dzisiejszy stosunek części społeczeństwa do wartości życia³. Spotykamy scenariusze wieszczące zagładę naszej cywilizacji, a historia starożytnego Egiptu, Grecji i Rzymu, czytana pod kątem powolnego psucia się ówczesnej moralności, wskazuje na to, co nas może spotkać. Pojawiają się

¹ Por. P. A. Sorokin, *Amerykańska rewolucja seksualna*, tłum. M. Masny, Wrocław 2020, s. 1–22.

² Por. P. Buchanan, *Śmierć Zachodu*, tłum. D. Konik, J. Morka, J. Przybył, Wrocław 2006, s. 16.

³ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 39.

tezy, w których ukazuje się związek pomiędzy nieuporządkowanym życiem seksualnym a upadkiem społeczeństw z ich kulturą⁴.

Zauważalne jest, że wiele elementów kultury w ciągu ostatnich kilku dzieścioleci znalazło się pod silnym wpływem procesów seksualizacji. Pojawiło się wiele prac, w których podnoszony jest powyższy problem⁵. Wstępna analiza tych zjawisk wyraźnie wskazuje, że ich dynamika nasiliła się w XX wieku, choć można je dostrzec już w wieku XVIII, kiedy pojawiły się odmienne od obowiązujących norm sposoby przedstawiania seksualności⁶.

Powyższe zarysowanie tematyki, tego, co można nazwać rewolucją seksualną, każe nam spojrzeć na to zjawisko jak na poważne wyzwanie, które wymaga pogłębionej refleksji. Duża część analiz tego tematu rozpoczyna się od badania nurtów oświeceniowych, w których wyraźnie pojawiły się pomysły dotyczące sposobu wykorzystywania seksu jako formy sprawowania kontroli. W tym artykule analizę problemu rozpocznę od czasu rewolucyjnych zmian związanych z reformacją. To już w XVI wieku za sprawą Marcina Lutra następuje zanegowanie celibatu księży i zakonników, zdeprecjonowanie sakramentalności małżeństwa, konieczność zaspokajania seksualnego pożądania, akcentowanie emocji i negowanie racjonalności⁷.

Kolejnym analizowanym w niniejszej pracy etapem obyczajowej rewolucji jest okres oświecenia z jego krytycznym stosunkiem do zastanej tradycji oraz moralności z równoczesnym wskazaniem na potęgę człowieka i gloryfikowaniem całej pełni jego natury. Oświecenie, które często traktowane jest

⁴ Sorokin w swojej książce zauważa, że starożytne cywilizacje upadały, gdy zauważalna w nich była postępująca anarchia seksualna: „Zawsze musimy pamiętać, że rozkład naszych kultur, takich jak grecka czy rzymska, następował w takich właśnie okresach” P. A. Sorokin, *Amerykańska rewolucja seksualna*, dz. cyt., s. 79.

⁵ Prace poruszające problem rewolucji seksualnej wykorzystane w tej pracy to: M. Czachorowski, *Wiek rewolucji seksualnej*, Warszawa 1999; G. Kuby, *Globalna rewolucja seksualna*, Kraków 2013; M. Jones, *Libido Dominandi. Seks jako narzędzie kontroli społecznej*, Wrocław 2013; P. A. Sorokin, *Amerykańska Rewolucja Seksualna*, Wrocław 2020; E. Kaczyńska, *Spór o „rewolucję seksualną”*, „Societas/Communitas” 1(2021)31; W. Mackiewicz, *Ciało i rewolucja seksualna. Casus konwersji historycznej*, w: *Problemy zdrowia reprodukcyjnego Kobiet*, T. 3, red. A. Szlagowska, Wrocław 2020; R. Mały, *Rodzina i liberalizm*, „Studia nad Rodziną” 2009, nr 1/2, s. 63–75; A. Bryk, *Krytyka feminizmu i rewolucji seksualnej w amerykańskim neokonserwatyzmie*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe”, 3(2006).

⁶ Sorokin analizuje przejawy kultury pod kątem występowania w niej elementów związanych z seksualizacją. Dokonuje tego na podstawie analizy literatury, malarstwa, rzeźby, muzyki, teatru, telewizji i radia. Por. P. A. Sorokin, *Amerykańska rewolucja seksualna*, dz. cyt., s. 3–58.

⁷ Por. H. Denifle, *Luter i luteranizm*, tłum. A. Lang, Warszawa 2021, s. 1–22.

wyłącznie jako zmierzające do wyzwolenia człowieka od tradycyjnych norm społecznych, moralnych i religijnych, niemal z dnia na dzień przekształciło się w przedsięwzięcie zmierzające do uzyskania pełnej kontroli nad istotą ludzką, poprzez ukierunkowanie jej wyłącznie na zainteresowanie sferą popędową. Nie sposób pominąć oświeceniowego prekursora swobody seksualnej – markiza Donatiena Alphonsa François de Sade’a, który rozumiał, jaką siłą jest ludzka namiętność, a wpływ jego powieściopisarskiej aktywności na literaturę i popkulturę doskonale widoczny jest współcześnie⁸.

Reformacja i oświecenie to te epoki, w których widoczne są zmiany w obyczajowości seksualnej. Natomiast jej szczególne nasilenie i stworzenie dla niej naukowej podbudowy następuje w wieku XIX. Wtedy to ukierunkowanie ku seksualności staje się widoczne w naukach psychologicznych. Duża część praktyk, terapii i nauk o sferze psychologicznej człowieka czerpie z teorii Zygmunta Freuda, jego współpracowników i następców: Ericha Fromma i Wilhelma Reicha⁹. W ich teoriach sfera seksualności jest w sposób szczególnie akcentowana. Koncepcje osobowości odwołujące się do sfer seksualnych człowieka: seksualne tłumaczenie snów czy znaczenie tłumionych seksualnych popędów wyraźnie wskazują, na jaką część natury człowieka zorientowana jest część psychologii XX wieku.

Psychoanaliza, w której istotą teorii jest seksualizm¹⁰, utorowała drogę dla dalszych idei zmierzających do rewolucyjnych zmian. W latach 20. XX wieku powstaje Frankfurcki Instytut Badań Społecznych, który początkowo był ośrodkiem typowo politycznym, by później, wraz z pojawieniem się w nim filozofów: Herberta Marcuse, Ericha Fromma i Theodora Adorno, stać się miejscem, w którym następują próby powiązania rewolucji seksualnej z rewolucją społeczną. Do tej pory wykorzystywanie seksualności jako elementu, dzięki któremu można sprawować kontrolę lub stać się popularnym, przebiegało w sposób dotyczący jednostek lub mniejszych grup. Od czasu pojawienia się szkoły frankfurckiej założenia rewolucji skoncentrowanej na seksualności dotyczą całych społeczeństw. Przemiany obyczajowe w sposób gwałtowny wybuchają wraz z kontrkulturą lat 60., a ich wpływ i konsekwencje wskazują, z jak ważnymi zjawiskami dla kształtu naszego społeczeństwa mieliśmy do czynienia.

Zasadniczym celem niniejszego artykułu jest próba prześledzenia tworzących się idei związanych z ludzką cielesnością i seksualnością i ukazanie, że zmiany w podejściu do małżeństwa, wzrost seksualnej rozwiązłości, ak-

⁸ M. Lipowicz, *Antydekalog Markiza de Sade’a*, „Kultura i Wartości” 3(2014)11, s. 81: „Współczesny rozwój pornografii oraz kultury masowej opartej na treściach erotycznych tworzy – analogicznie – wirtualny świat pożądania oraz nieustającej gry ze zmysłowością ludzką. Filozoficznym fundamentem tego rozwoju jest właśnie twórczość Markiza”.

⁹ Por. K. Karoń, *Historia antykultury 1.0*, Warszawa 2021, s. 38–387.

¹⁰ Por. F. Cioffi, *Freud i pseudonauka*, tłum. R. Stachowski, Kraków 2010, s. 29.

ceptacja pozamałżeńskich relacji są świadomym działaniem, mającym na celu wywołanie rewolucyjnych przemian.

Wykażę, że rewolucja seksualna nie jest zjawiskiem, które pojawiło się w analizowanych wydarzeniach jako wynik bliżej nieokreślonych mechanizmów i do końca nieznanych przyczyn, ale stanowi świadomy oręż do dokonywania społecznych i politycznych przemian.

1. Reformacja Marcina Lutra

Tak charakterystyczne dla wszelkich ruchów rewolucyjnych kwestionowanie dotychczasowego porządku, zastanej tradycji w przypadku Lutra przebiegało na kilku płaszczyznach. W niektórych z nich można dostrzec elementy wykorzystywane także dziś, które należy wiązać z rewolucją seksualną. Przykładem może być tu krytyka racjonalności, postrzeganej jako przeszkoda w poznaniu rzeczywistości i Boga, a zarazem zwalniającej człowieka z odpowiedzialności za podejmowane decyzje i akcentującej w nim sferę emocjonalną, tak charakterystyczną dla dzisiejszych piewców wyzwolenia seksualnego¹¹.

Ówczesna epoka, odwołująca się do mędrców starożytności, chwalała Platona, Arystotelesa i Cyserona, czerpiąca z osiągnięć renesansu, który odkrywał antyczną filozofię¹², musiała zmierzyć się z protestanckim wyzwaniem krytykowania tych osiągnięć. Twórca reformacji w sposób negatywny odnosi się do dokonań Arystotelesa¹³, jak i również św. Tomasza, sugerując konieczność wyrwania z korzeniami teologii i filozofii scholastycznej wraz z prawem kanonicznym¹⁴. Połączenie wiary i rozumu dla Lutra było niezrozumiałe, a przez to nie do przyjęcia. Jego stosunek do tych zagadnień ukazuje poniższy cytat: „Rozum jest utopiony i powinien być utopiony w chrzcie. Zasługiwałby na to, ohydny, aby go wyrzucono w najbrudniejszy kąt domu, do wychodka”¹⁵.

Wraz z krytyką racjonalności następuje krytyka celibatu, ślubów zakonnych oraz odrzucenie sakramentalnego charakteru małżeństwa. Począwszy od wymierzonej w katolickie zakony rozprawy *O ślubach zakonnych* z 1521 roku, Luter coraz wyraźniej wyrażał swoje przekonanie, że składane przez zakonników

¹¹ Por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, tłum. K. Michalski, Warszawa 2005, s. 65 i n.

¹² Jak podkreślał Benedykt XVI, powtarzając tradycyjne nauczanie Kościoła, rozum potrzebuje oczyszczającej mocy wiary, a wiara – oczyszczającej mocy rozumu, co przypomina o ich wewnętrznej jedności. Por. Benedykt XVI, *Poznanie wiary. Wykłady papieskie*, red. O. Pietek, Kraków 2017, s. 14.

¹³ J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, dz. cyt., s. 63: „Arystoteles jest niecnym przedmurzem papistów. W stosunku do teologii jest tym, czym ciemności są dla światła. Jego etyka jest najgorszym wrogiem łaski”.

¹⁴ Por. tamże, s. 66.

¹⁵ Tamże, s. 66.

i zakonnice śluby czystości oraz celibat księży są zaprzeczeniem Bożego planu, wedle którego istnieje konieczność zawierania związków małżeńskich¹⁶.

Skutki krytycznego podejścia do fundamentalnych zasad życia monastycznego zaczynają wkrótce przynosić negatywne efekty. Część duchowieństwa okresu reformacji sprzeniewierzyła się wierności, którą w ślubach przyrzekała, i zaczęła odchodzić ze swoich zakonów i kościołów oraz porzucać swoich wiernych. Dla zwolenników reformacji śluby składane przed Kościołem były równoznaczne z wyparciem się Chrystusa, zakładały sprzeniewierzenie się Ewangelii. Konkubinat księży i zakonników staje się dla niektórych koniecznością uzasadnioną wyłącznie biologiczną sferą człowieka, gdzie natura ma wymagać związku mężczyzny i kobiety. Śluby czystości, od których uciekali, mają być dla nich zaprzeczeniem człowieczeństwa, wyparciem się prawdziwej ludzkiej natury¹⁷.

Erozję małżeństwa, odchodzenie od sakramentalnego, powiązanego z religią jego charakteru, rozwody i to wszystko, co można nazwać zeświecczeniem instytucji małżeństwa, wprowadziła do prawodawstwa europejskiego rewolucja francuska, a potem Napoleon Bonaparte. Należy jednak pamiętać o tym, że była to tylko kontynuacja procesów rozpoczętych m.in. za sprawą Lutra, który zajmował się sprawami małżeńskimi często i obszernie. W swoich pomysłach szedł bardzo daleko, „dopuszczając poligamię, konkubinat małżeński i usunął wszystkie przeszkody małżeńskie”¹⁸. Za Henrihem Denifle można powtórzyć, że: „to on [Luter – autor], a nie Kościół zdeprecjonował małżeństwo do stanu nieczystego, grzesznego i tak naprawdę potępił je, chociaż jako «dobrze wykształcony scholastycznie człowiek» nie dostrzegł tego”¹⁹.

2. Epoka oświecenia

Reformacja dokonuje wyłomu w dotychczasowym spojrzeniu na instytucję małżeństwa, ślubowanie czystości, celibat księży i zakonników. Kolejnych etapów rozwoju rewolucji obyczajowej związanej z seksualnością doszukiwać się należy m.in. w naturalistycznych koncepcjach człowieka epoki oświecenia. Próba zrozumienia wciąż przybierającej na sile seksualizacji zmusza nas do spojrzenia na tworzące się w XVIII wieku trendy kulturowe. Krytyczny stosunek do tradycji i religii oraz takie pojęcia, jak: natura, nauka, wolność czy

¹⁶ H. Denifle, *Luter i luteranizm*, dz. cyt., s. 376.

¹⁷ Tamże, s. 61: „Luter stał się rzecznikiem tego środowiska, którego najwyższą zasadą było: naturalne instynkty nie mogą być powstrzymane, a więc muszą być zaspokojone”.

¹⁸ Tamże, s. 373 i n.

¹⁹ Tamże, s. 205 i n.

rozum wykreowane zostały przez ówczesnych myślicieli i stały się punktami wyjścia dla wielu rewolucyjnych przemian.

Wierzono, że człowiek będzie w stanie dzięki zdobyczom nauki wykroczyć poza dotychczasową zawiść oraz wrogość i stworzyć społeczeństwo, które zagwarantuje wszystkim rozwój i pokój. Ma to zostać uczynione poprzez odejście od wartości związanych z rasą, narodowością czy dynastią na rzecz idei uniwersalnych. Kolejnym etapem uzyskania ogólnoludzkiej wolności ma być przekreślenie tego wszystkiego, co wiąże się z *sacrum*, poprzez podawanie w wątpliwość religijnych doktryn i kwestionowanie świętych ksiąg. Rozwój człowieka oświeconego ma wiązać się wyłącznie z jego intelektualnym wysiłkiem i podejmowaniem wyborów niemających nic wspólnego z religijnymi rytuałami i ceremoniami²⁰. Rozpoczyna się czas kontestowania wszelkich zastanych instytucji, istniejących porządków i praw. Idee wspólnoty tradycyjnej opartej na historycznych związkach, pokrewieństwie i wspólnej religii zaczynają być kwestionowane na rzecz społeczeństwa opartego na umowie społecznej.

Za jednego z prekursorów XVIII-wiecznej rewolucji seksualnej, którego wpływ na literaturę widoczny jest w dzisiejszych czasach i który rozumiał, jaką siłą jest namiętność i jak można wykorzystać proces seksualnego uzależnienia, był Markiz de Sade. Jego skrajnie egoistyczne i hedonistyczne poglądy wpisywały się częściowo w ducha ówczesnej epoki, w której celem człowieka staje się dążenie do przyjemności i ucieczka od cierpienia. Popędy i namiętność mają stanowić siłę, dzięki której człowiek stawia czoło niebezpieczeństwom związanym z cierpieniem i śmiercią, a które dodatkowo mają przeciwdziałać lenistwu i bezwładowi²¹.

De Sade jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych autorów oświeceniowych. W szerokich kręgach popularność zdobyła jego twórczość literacka, inspirująca twórców współczesnej popkultury. Seksualność jest najważniejszym elementem jego refleksji, a postać sadystycznego libertyna do dziś jest rozpoznawalnym symbolem. W jego książkach, jak podkreśla E. Michale Jones: „drobiazgowo i obrazowo opisujących konglomerat najrozmaitszych seksualnych perwersji, proste pożądanie ustępuje miejsca złożonym żądom, które torują drogę żądom zbrodniczym”²².

W osobie i twórczości de Sade’a można dostrzec autentyczne tendencje współczesnej kultury zachodniej, która odchodzi od tradycyjnej chrześcijańskiej moralności. Swoją twórczością wskazywał, że porzucenie religijnych idei srowadzi społeczeństwo wyłącznie do zmysłowego wymiaru życia. Współczesna

²⁰ Por. R. Scruton, *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, tłum. J. Prokopiuk, J. Przybył, Łódź 2006, s. 37.

²¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, T. 2, Warszawa 1997, s. 146.

²² E. M. Jones, *Libido Dominandi, Seks jako narzędzie kontroli społecznej*, tłum. J. Morka, Wrocław 2013, s. 32.

kultura tworzy rzeczywistość, w której człowiek w sposób świadomy pozwala myślowości panować nad ideami, a nie odwrotnie²³.

Oświeceniowa rewolucja obyczajowa wyraźnie i świadomie występuje przeciw wypracowanym przez setki lat przez chrześcijańską moralność wartościom. Małżeństwo zaczyna być postrzegane jako swoista konwencja, w której kobieta zmuszona jest do życia wbrew sobie, nawet wbrew naturze. Cudzołóstwo nie powinno być karane, nie powinno być też źle widziane, gdyż jest ono wyłącznie podporządkowaniem się prawom natury, prawu silniejszego. Zdrada małżeńska nie powinna stanowić moralnego zła. Relacja mężczyzny do kobiety wiąże się wyłącznie z popędem seksualnym, z czymś, co dla natury jest siłą przewodnią. Aby nie było w życiu i w relacjach osobistych uczuć zazdrości ze swojej seksualności należy zrobić najwyższy priorytet. Tylko człowiek wyzwolony z religii może żyć zgodnie z naturą²⁴.

3. Psychoanaliza Zygmunta Freuda

Rewolucja seksualna jest długotrwałym procesem, którego podstaw należy doszukiwać się w reformacji, oświeceniu, jak również w nurtach psychoanalitycznych. Powyżej ukazałem pojawiające się idee zmieniające wizerunek człowieka, które wyraźnie akcentują jego wymiar cielesny. One to w XX wieku, dzięki wykorzystaniu dynamicznie rozwijającej się psychologii i poprzez polityczne zaangażowanie, doprowadzają do dalszych rewolucyjnych zmian w koncepcji człowieka.

Dwudziestowieczna myśl psychologiczna kojarzy się m.in. z Zygmuntem Freudem i choć samego twórcę psychoanalizy trudno bezpośrednio obarczyć odpowiedzialnością za rewolucyjne zmiany w obyczajowości, to często można się spotkać z opiniami o wielkim jego na nią wpływie. Wiele elementów rozwijanej przez niego psychoanalizy odnosi się do czynników związanych z seksualnością i to już seksualnością najmłodszych. Ukierunkowanie na wymiar cielesny człowieka, które ma wpływ na jego działanie, zachowanie i wybory, co leży u podstawy doktryny Freuda, stało się – poprzez swoisty odbiór społeczny psychoanalizy – jedną z przyczyn seksualizacji i naturalistycznie ukierunkowanej wyobraźni społecznej. Sam Freud pisał:

Dziecko od samego początku ma swoje dążenia i zachowania seksualne, przynosi je ze sobą na świat, a wskutek doniosłego, pełnego etapów rozwoju tworzy się z nich tzw. normalna płciowość dorosłego. Nie jest nawet trudno dostrzec prze-

²³ Por. M. Lipowicz, *Antydekalog Markiza de Sade'a*, dz. cyt., s. 83.

²⁴ Por. tamże, s. 9–99.

jawy tego płciowego zachowania się dzieci; przeciwnie, trzeba nawet sztuki, by je przeoczyć czy opatrnie tłumaczyć²⁵.

W szeroko rozumianej przestrzeni filozoficznej można spotkać wypowiedzi podkreślające szkodliwy wpływ freudyzmu na wychowanie dzieci i młodzieży²⁶. Jest to na pewno związane z przekonaniem Freuda, że jesteśmy więźniami naszego dzieciństwa, czyli że urazy infantylne determinują nasze późniejsze życie. Mamy więc połączenie wizji panseksualizmu²⁷ dziecięcego z myślą, że kształtowanie osobowości kończy się we wczesnym dzieciństwie i że wszystkie urazy i zranienia – w istocie zawsze związane z seksualnością – promieniają na całe późniejsze życie²⁸.

Twórca psychoterapii w naturalistyczny, charakterystyczny dla idei oświeceniowych sposób podchodzi do rozumienia osoby ludzkiej. Podkreślał on rolę czynników nieświadomych, irracjonalnych, biologicznych popędów, instynktów i emocji w postępowaniu człowieka. Życie psychiczne przedstawione jest jako gra sił, które ostatecznie wywodzą się z przyrody. Wrażenia, wyobrażenia, akty myśli i woli, przejawy życia kulturalnego mają charakter somatyczny, a życie psychiczne jest właściwie procesem biologicznym. Człowiek w tej koncepcji jest zatem automatem poruszonym przez czynniki psychofizyczne²⁹.

Naturalizm spogląda na człowieka jako na istotę czysto biologiczną, przyrodniczą i zawiera w sobie pogląd, który ze względu na jego antropologiczną treść należy specjalnie podkreślić: nie ma jakościowej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Tym samym człowiek, jak każdy organizm, jest poddany działaniu sił biologicznych, które służą podstawowemu celowi każdej żywej istoty, jakim jest przetrwanie i pozostawienie po sobie potomstwa. Należy uświadomić sobie konsekwencje antropologiczne, do jakich prowadzi przyjęcie założeń naturalistycznych. Ich wskazanie wyznacza bowiem pożądany przez mentalność rewolucji obyczajowej model kultury, w której biologiczna natura ludzka mogłaby się w pełni realizować. Działanie tego rodzaju sił znajduje się w koncepcji Freuda, w której o kształcie życia ludzkiego ma decydować

²⁵ Z. Freud, *O psychoanalizie*, tłum. L. Jekels, Poznań 1992, s. 57.

²⁶ Por. L. Kołakowski, *Psychoanalityczna teoria kultury*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1982, s. 56.

²⁷ Panseksualizm to ujmowanie wszelkich zjawisk życia przez pryzmat seksuizmu, <https://sjp.pwn.pl/sjp/panseksualizm;257050> (dostęp: 30.01.2023).

²⁸ Por. J. Breczko, *Trujące owoce trzeciej filozofii podejrzeń*, „Colloquia Communia” 2010, s. 139.

²⁹ Warto w tym momencie przybliżyć, czym jest naturalizm, do którego często odnoszą się zwolennicy wyzwolenia seksualnego. B. Wolniewicz pisze: „Naturalizmem – nazywamy pogląd, że człowiek jest częścią przyrody, a przyroda to wszystko, co w ogóle istnieje. Antynaturalizm jest negacją tego poglądu: przyroda to nie wszystko, co istnieje, a człowiek częścią swej natury wykracza poza nią”. B. Wolniewicz, *O sytuacji we współczesnej filozofii*, w: *Filozofia i wartości*, Warszawa 1998, s. 20.

energia nieświadomych popędów – libido³⁰, dana ludziom z dziedzictwem i przekształcana od wczesnego dzieciństwa.

Należy zauważyć, że na początku XX wieku, kiedy psychoanaliza stawała się bardzo popularna, była ona o wiele bardziej radykalna niż po uzyskaniu większej popularności. Należy też stwierdzić, że śmiało światopoglądowo teorie Freuda dotyczące dziecięcej seksualności i patologicznych skutków represji seksualnych były dla ówczesnego społeczeństwa, kształtowanego przez epokę wiktoriańską, radykalnym naruszeniem jej wartości związanych z moralnością i rodziną. Jednak już w latach 20. XX wieku, wraz z wyraźną falą seksualnego libertynizmu i odchodzenia od wiktoriańskich standardów, teorie z wyraźnym seksualnym podłożem stanowiły ciekawą propozycję obyczajową. Swoboda seksualna początku XX wieku miała swoje źródło w ówczesnej mentalności, na którą duży wpływ wywarł kapitalizm z rozpropagowanym pragnieniem coraz większej konsumpcji.

Psychoanaliza zyskała wówczas uznanie w warstwach społecznych, które pragnęły przekraczać konserwatywne obyczaje XIX wieku. Stała się ona nawet próbą odnalezienia prawdziwego sensu życia czy też substytutem dla religii. Warto w tym kontekście zauważyć, że we freudyzmie można odnaleźć dogmat, rytuał, lidera czy też nawet poczucie kontaktu z prawdą i formę elitaryzmu, poczucia wyższości w stosunku do laików³¹. Faktem jest również, że sam Freud nie był zwolennikiem wyzwolenia seksualnego, wręcz przeciwnie – jego ideałem było kontrolowanie namiętności przy pomocy rozumu, a jego reformatorski akcent zwrócony był ku wiktoriańskiej moralności, jego zdaniem zbyt surowej, która stawała się źródłem badanych przez niego zaburzeń.

4. Szkoła frankfurcka

W latach 60. XX wieku część środowisk akademickich była pod wpływem idei Marksa, Engelsa, Freuda i Reicha. Coraz większą rolę zaczynały też odgrywać idee szkoły frankfurckiej³². Lewicowi, ateistyczni intelektualiści

³⁰ P. Szalek, *Wilhelm Reich i Melania Klein, dwie perspektywy psychoterapeutyczne*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 3(2000)35, s. 71: „W *Trzech przyczynkach do teorii seksualności* Freud stwierdza, że teoria popędu seksualnego nie posiada ekwiwalentu słowa «głód» i proponuje jako taki odpowiednik pojęcie libido. Jest to energia, która wymaga rozładowania. Brak redukcji napięcia libidalnego oznacza traumę. Z tego wynika, że istotą funkcji żywego organizmu jest dążenie do stanu słabego pobudzenia, tożsamesego z uczuciem przyjemności”.

³¹ Por. E. Fromm, *Pasje Zygmunta Freuda*, tłum. R. Palusiński, Kraków 2018, s. 115 i n.

³² L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, T. 3: *Rozkład*, Warszawa 2009, s. 342: „Termin «szkoła frankfurcka» używany jest od lat 50-tych na oznaczenie ważnego, paramarksistowskiego ruchu niemieckiego, którego historia zaczyna się

przygotowali ideologiczne zaplecze pod rewolucyjne zmiany, mass media nakręcały seksualizację mas, psycholodzy i socjolodzy zajęli się formowaniem człowieka i społeczeństwa według nowych założeń. Dostarczycielami nowych idei byli profesorowie szkoły frankfurckiej, bez których nie do pomyślenia byłyby dalszy rozwój dyktatur komunistycznych i teoretyczne idee inspirujące bunt studencki 1968 roku. Byli oni pionierami w analizie i agresywnej krytyce kultury masowej. Analizowali sytuację społeczeństw, w których środki manipulacji masami stają się coraz potężniejsze, przy czym odnosi się to zarówno do społeczeństw totalitarnych – faszystowskich lub komunistycznych, jak również do demokracji zachodnich³³. Dlatego warto poświęcić kilka słów szkole frankfurckiej dla pełniejszego zrozumienia obyczajowych przemian w latach 60. XX wieku, z wyraźnym przeświadczeniem o ciągłej żywotności tych idei.

Do przedstawicieli szkoły frankfurckiej zaliczają się m.in. Erich Fromm oraz Herbert Marcuse, którzy – podobnie jak inni jej reprezentanci – uczynili seksualność centralnym elementem formułowanych przez siebie idei. Marcuse nawoływał do totalnego otwarcia się na każdą formę seksualności, natomiast Fromm dowodził, że kobiecość i męskość nie odzwierciedlają zasadniczych różnic płci, gdyż te zdeterminowane są społecznie³⁴. Tak więc naukowcy z Instytutu tworzą filozoficzne uzasadnienie rewolucji seksualnej, z której uczyniona zostaje konieczność historyczna dla zmian kulturowo-społecznych. Powoli następują przemiany mające na celu odwrócenie dotychczasowych zdobyczy myśli społecznej i filozoficznej.

W ramach pracy Instytutu uznano, że tego rodzaju zmiany kulturowe można osiągnąć nie poprzez czysto akademickie dyskusje filozoficzne, ale poprzez formowanie w ramach systemu edukacji. W założeniach nowej ideologii szkoła ma kształtować młode pokolenie według nowych przekonań społecznych i norm moralnych, poprzez odrzucenie zasad swoich rodziców traktowanych jako rasistowskie i faszystowskie. Sprawnie działającą edukacją dla Instytutu była taka, która uczyła prawidłowych (uznanych przez Instytut)

w I p. lat 20-tych i związana jest instytucjonalnie z historią Institut für Sozialforschung. Można mówić w tym przypadku o «szkole» w znaczeniu nieco ściślejszym niż w odniesieniu do innych tendencji marksistowskich, chociaż, jak zwykle bywa, nasuwają się wątpliwości, czy i w jakim stopniu poszczególne osoby mogą być do niej zaliczone. Istnieje jednak wyraźna ciągłość pewnego sposobu myślenia. Można mówić o dwupokoleniowej kontynuacji myśli; inicjatorzy i twórcy tego kierunku pomarli, nie odeszli jednak bez następców”.

³³ Por. tamże, s. 342.

³⁴ Por. D. Rozwadowski, *Marksizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją zachodu*, Warszawa 2018, s. 38.

postaw i poglądów, zaś na drugim miejscu można wówczas stawiać wiedzę i umiejętności³⁵.

Wspomniany wyżej Herbert Marcuse³⁶ stał się jedną z głównych postaci późniejszej kontrkultury poprzez bardzo wyraźne akcentowanie konieczności zmian w rozumieniu seksualności. W tym kontekście należy poświęcić mu trochę uwagi. Był on wykładowcą na kilku amerykańskich uniwersytetach i stawał się coraz bardziej popularny w środowisku studenckim, które od lat 60. XX wieku coraz chętniej przyjmowało marksistowskie poglądy. Na fali studenckich protestów stał się znanym i często cytowanym przedstawicielem szkoły frankfurckiej.

Jego książka *Eros i cywilizacja* stała się inspiracją dla ruchów młodzieżowych w czasie rewolty 1968 roku. Marcuse twierdził w niej, że dopiero urzeczywistnienie i wydobycie erotycznej natury człowieka da ludzkości prawdziwe wyzwolenie, a opanowywanie naturalnych instynktów może służyć kapitalistycznemu wykorzystywaniu³⁷.

Marcuse w swoim postrzeganiu natury człowieka widzi wolność jako skutek kompromisu, wyrzeczenia się aspiracji do zaspokojenia wszystkich potrzeb. Jego rewolucyjne idee znalazły poparcie wśród niemieckich rewolucjonistów związanych ze szkołą frankfurcką. Tam pojawiło się przekonanie, że wraz z wyzwoleniem seksualności od wszelkich ograniczeń zostanie stworzone dobre, w pełni wolne społeczeństwo, co w konsekwencji zakończy etap wojen oraz mordowania całych narodów. Seksualność wolna od przymusu małżeństwa, tabu kazirodztwa i zakazu pedofilii pojawiała się już jawnie w tzw. komunach. Propagowano seks wszystkich ze wszystkimi, bez burżuazyjnego pragnienia posiadania. I tak w tematyce związanej z seksualizacją została zniesiona jakakolwiek intymność, seks stał się już niemal oficjalnie produktem

³⁵ P. Buchanan, *Śmierć Zachodu*, dz. cyt., s. 99: „Droga do hegemoni kulturowej prowadzi nie przez dyskusje filozoficzne, lecz przez formowanie psychologiczne. Amerykańskie dzieci mogłyby być w szkole formowane tak, by odrzuciły przekonania społeczne i moralne swoich rodziców jako rasistowskie, seksistowskie i homofoniczne i przyjęły nową moralność”.

³⁶ Od jego nazwiska w latach 60. powstała doktryna „marcuseanizm”, często wewnętrznie ze sobą sprzeczna, która jednak dotarła do większości studenckich grup, zwykle różniących się od siebie diametralnie (anarchiści, trockiści, maoiści, komuniści, grupy narodowe i faszystujące). Por. J. Borgosz, *Herbert Marcuse i filozofia trzeciej siły*, Warszawa 1972, s. 15.

³⁷ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawa 1998, s. 29: „(Represja to) oznaczenie świadomych i nieświadomych, wewnętrznych i zewnętrznych procesów opanowywania, zniewalania i (s)tłumienia. [...] Represja przenika obecnie życie samych uciskających, a część ich energii popędowej podlega sublimacji w «pracę»”.

masowym: „Wraz z upadkiem kodeksu Haysa³⁸ w Hollywood i zniesieniem zakazu rozpowszechniania pornografii w Niemczech w 1973 roku seks, we wszelkich formach i bez jakichkolwiek ograniczeń, stał się bestsellerem w mediach i reklamie”³⁹.

5. Kontrkultura lat 60.

Idee Szkoły Frankfurckiej, w tym m.in. te rozwijane przez Herberta Marcusego, zdobyły szerokie uznanie i wywarły istotny wpływ na dyskurs intelektualny w Europie i Stanach Zjednoczonych. Były one kierowane do ludzi młodych i to oni stali się głównym elementem rewolucyjnym, o który środowisko frankfurckie od lat zabiegało. Lata 60. XX wieku to czas rewolucji kontrkulturowej, określanej często mianem kontestacji, kontrkultury lub ruchu hippisowskiego⁴⁰. Dostrzega się w niej ruch głównie młodych ludzi buntujących się wobec zastanej rzeczywistości. Nie ulega wątpliwości, iż kontestująca młodzież miała określone poglądy na otaczającą rzeczywistość, które nierzadko sięgały swymi korzeniami współczesnych jej nurtów myślowych. Rodząca się subkultura hippisowska stała się wyznacznikiem pokojowych zmian rewolucyjnych. Poprzez nią społeczeństwa powoli zaakceptowały środki odurzające, a legendarny festiwal Woodstock w 1969 roku, na którym oczekiwano 60 tysięcy uczestników, a przybyło ich 400 tysięcy, dzięki muzyce i narkotynom stał się mitem spełnienia genialnego, uwodzieielskiego sloganu: *make love, not war*. Dodatkowo ówczesne feministki przekonały społeczeństwo, że mężczyźni to patriarchalni ciemniznicy, kobieta zaś jako żona i matka jest uciśniona i niepełnowartościowa, a realizować się może tylko w pracy

³⁸ Jest to rodzaj kodeksu obowiązującego od 1934 do 1968 roku, zawierającego zasady cenzury scen przedstawianych w filmach produkowanych i dystrybuowanych w Stanach Zjednoczonych. Na jego straży stało specjalne biuro. Por. <https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/2707404,Zakazane-sceny-w-amerykanskim-kinie-Historia-powstania-Kodeksu-Haysa> (dostęp: 22.09.2025).

³⁹ G. Cuby, *Globalna rewolucja seksualna*, tłum. D. Jankowska, J. Serafin, Kraków 2013, s. 60.

⁴⁰ A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975, s. 285: „Trudno jednoznacznie zdefiniować, czym była kontestacja. Podstawową trudność uporządkowania tych interpretacji stanowi fakt, że mówiąc o kontestacji lub buntach młodzieży, autorzy przyjmują różny zakres analizowanych zjawisk. Część analiz dotyczy jedynie ruchu studenckiego, część z nich traktuje łącznie ruch młodzieży i działalność grup przestępczego marginesu, inne zaś szukają przyczyn nieprzystosowania i niezadowolienia całej generacji. Każdy więc mówi o czym innym. Zdajemy sobie sprawę ze złożoności ruchu, a właściwie ruchów kontestacyjnych. A także z tego, że niektóre nurty wchodzące w skład tego ruchu są tak zmienne i nieuchwytne w swej formie i treści, że wymykają się wszelkiej interpretacji”.

zawodowej i poprzez wolny seks. I również pojawiają się nowe rewolucyjne metody psychologii humanistycznej i dynamiki grupowej, które obiecują poszerzenie świadomości jako zapowiedź nadciągającej nowej ery (New Age, Era Wodnika). Nowe idee przenikały do świeckich i nawet kościelnych uczelni i szkół i wabiły ludzi obietnicą szybkiego osiągnięcia religijnych stanów świadomości oraz spełnienia wszelkich ziemskich pragnień bez uciekania się do opresyjnej chrześcijańskiej moralności⁴¹.

Neomarksistowskie idee zyskiwały w latach 60. na popularności i z pełną świadomością kierowane były właśnie do ludzi młodych. Należy zaznaczyć, że to w tamtych czasach pierwszy raz młodzież zaczęto postrzegać jako odrębną grupę społeczną i gdy ona sama zaczęła artykułować swoje zdanie, zyskiwała coraz bardziej na swojej odrębności⁴². Młodzież amerykańska w latach 60. stała się dla marksistowskich ideologów idealną grupą podatną na rewolucyjne idee. Byli oni pokoleniem wyżu demograficznego, wychowani w okresie powojennego boomu gospodarczego, byli osobami często rozpieszczonymi przez swoich rodziców, którzy tworzyli zapracowaną klasę średnią. Rodzący się ruch hippisowski, niezastanawiający się nad sprawami ekonomii, ulegający politycznej propagandzie i goniący za przyjemnościami, stał się dla marksistowskich ideologów głównym odbiorcą ich przekazu. Hasła kierowane do młodych związane z koniecznym odejściem od fundamentów wolnego rynku, jakimi były pieniądze i praca, i zapoczątkowanie tym samym nowej ery związanej z miłością i pokojem stały się atrakcyjne dla tych wszystkich, którzy szukali odreagowania od materialistycznego dobrobytu. Dodatkowo zanikło apokaliptyczne zagrożenie wojną światową, nastąpiło złagodzenie zasad ekonomicznej walki o przetrwanie, nastąpił wyraźny, rosnący dobrobyt. Ułatwienia komunikacyjne dawały przeciętnemu obywatelowi nadmiar wolnego czasu, wyznaczając tym samym szeroki wachlarz możliwości jego wykorzystania. Kuratela roztaczana do tej pory nad procesami wychowania wyraźnie osłabła⁴³.

Widocznym staje się, że rewolta studencka 1968 roku dokonała bardzo głębokich zmian w ludzkiej mentalności. Orędzie wyzwolenia seksualnego dotarło niemalże do każdego domu. Poprzez stałą medialną stymulację popędu seksualnego zmieniło się nastawienie i zachowanie ludzi w samym moralnym rdzeniu człowieczeństwa: w jego seksualności. Relatywizm, bezrefleksyjna otwartość na inność nie pomaga jednak w poszukiwaniu sensu własnej egzystencji. Rodzi się zatem podejrzenie, że tak ogromnych rozmiarów bunt pokoleniowy, który zasłużył sobie na miano światowej rewolucji, zrodzony został także z podstawowego niezrozumienia tego „drzewa życia”, jakim jest

⁴¹ Por. G. Cuby, *Globalna rewolucja seksualna*, dz. cyt., s. 61.

⁴² Por. D. Rozwadowski, *Marksizm kulturowy*, dz. cyt., s. 116.

⁴³ Por. *Encyklopedia Nowej Ery*, red. W. Bockenheim, S. Bednarek, J. Jastrzębski, Wrocław 1996, s. 198, hasło: kontestacja.

ludzkie ciało. Czy zatem to pokolenie otrzymało właściwy wizerunek ludzkiej płciowości? Czyż rozmiar agresji ukrytej w buncie młodzieżowym nie jest krzykiem wskazującym na rozmiar krzywdy zgotowanej temu pokoleniu?⁴⁴

Normy, zachowania seksualne mają znaczenie publiczne, gdyż wywierają ogromny wpływ na społeczeństwo. Człowiekiem zakorzenionym w religii i rodzinie trudno jest manipulować. Rosnący dobrobyt umożliwił na parę dekad sprzedaż przyjemności jako sensu życia, a wraz z tym wszelkich produktów mogących ją maksymalizować. Ponieważ przez to zostały zmienione przekonania i zachowania mas, globalna rewolucja kulturowa mogła kroczyć zwycięsko niezakłócana publiczną debatą czy poważniejszym oporem.

Podsumowanie

Celem niniejszego artykułu było prześledzenie tworzących się idei związanych z ludzką seksualnością i ukazanie ich jako świadomego oręża w celu dokonywania rewolucyjnych przemian. Nawet jeżeli nie we wszystkich przytaczanych przeze mnie przykładach seksualność człowieka była ukazywana jako świadome narzędzie do wywierania wpływu, to jednak doświadczenia ostatnich dziesięcioleci wskazują, że takim narzędziem jest.

Mój artykuł rozpocząłem od spojrzenia na twórcę XVI-wiecznej reformacji, Marcina Lutra. Zapoczątkowane przez niego zmiany doprowadziły do rozdziału religii od społeczeństwa i w konsekwencji ukształtowały życie publiczne w oderwaniu od katolicyzmu, który stanowił fundament moralności. Luter, sprzeciwiając się zastanemu porządkowi, stał się przeciwnikiem idei wolności i wolnej woli. Część duchowieństwa okresu reformacji przyjęła idee reformacji nie z powodu teologicznych sporów, lecz w celu zaspokojenia własnych pragnień.

Osobą, która z pełną świadomością wykorzystała seksualność do realizacji światopoglądowych celów, był Markiz de Sade. Prześiąknięty ideami oświecenia, występuje przeciw wypracowanym przez setki lat przez chrześcijańską moralność wartościom. Jego hedonistyczne poglądy wpisywały się częściowo w ducha ówczesnej epoki, w której intencją człowieka staje się dążenie do przyjemności i ucieczka od cierpienia.

Następnie ukazana zostaje psychoanaliza, która wyraźnie zaakcentowała wymiar cielesny człowieka, który ma wpływ na jego działanie, zachowanie i wybory. Antropologia twórcy psychoanalizy bliska jest ideom oświeceniowym oraz wyrasta z naturalistycznej koncepcji człowieka. Czynniki nieświadome, irracjonalne, biologiczne popędy przedstawiane są jako gra sił, które ostatecznie wywodzą się z materii.

⁴⁴ Por. M. Czachorowski, *Wiek rewolucji seksualnej*, Warszawa 1999, s. 123 i n.

Kolejni propagatorzy rewolucyjnych zmian to Fromm i Marcuse, którzy centralnym elementem nowych idei uczynili seksualność. Marcuse nawoływał do totalnego otwarcia się na każdą formę seksualności, natomiast Fromm dowodził, że kobiecość i męskość nie odzwierciedlają zasadniczych różnic płci, gdyż te zdeterminowane są społecznie. Rewolucyjne idee Marcuse'a znalazły poparcie wśród innych rewolucjonistów związanych ze szkołą frankfurcką. Tam pojawiło się przekonanie, że wraz z wyzwoleniem seksualności od wszelkich ograniczeń zostanie stworzone dobre, w pełni wolne społeczeństwo.

Przytoczone przeze mnie przykłady wskazują, że zmiany obyczajowe ukazane na przykładach reformacji, psychoanalizy i szkoły frankfurckiej nie są zjawiskami, które pojawiły się w wyniku niesprecyzowanych mechanizmów, lecz stanowią świadomy oręż służący dokonywaniu przemian społecznych i politycznych. Ludzka seksualność stanowi siłę, dzięki której można dokonywać zmian w postrzeganiu religijności, tworzeniu wygodnej dla siebie antropologii czy też w celu przygotowania społeczeństwa pod polityczne przemiany.

Niech zakończeniem tego artykułu będą słowa Rogera Scrutona, który trafnie podsumowuje moralność dominującą w latach 60. ubiegłego wieku i panującą do dziś, ukazując, że rewolucja seksualna nie jest rozwiązaniem problemem:

Moralność ta odpowiedzialna za zniszczenie norm seksualnego zachowania w takiej formie, w jakiej pojmowały je poprzednie pokolenia, stworzyła nowy rodzaj społeczeństwa. Charakteryzuje się ono tym, że coraz więcej dzieci rodzi się z nieprawego łoża lub jest zabijana przed narodzeniem. [...] małżeństwa zawierane są coraz rzadziej, a rozwody stały się bardziej prawdopodobne niż kiedykolwiek przedtem; homoseksualizm został uznany za normę, a pedofilia, choć ciągle potępianej, sprzyja się ukradkiem⁴⁵.

Bibliografia

Literatura

- Bockenheimer W., Bednarek S., Jastrzębski J. (red.), *Encyklopedia Nowej Ery*, Wrocław: Wydawnictwo Astrum 1996.
- Borgosz J., *Herbert Marcuse i filozofia trzeciej siły*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1972.
- Breczko J., *Trujące owoce trzeciej filozofii podejrzeń*, „Colloquia Communia” (2010), s. 131–159.

⁴⁵ R. Scruton, *Pożądanie*, tłum. T. Kuniński, Kraków 2009, s. 9.

- Bryk A., *Krytyka feminizmu i rewolucji seksualnej w amerykańskim neokonserwatyźmie*, „Kra-kowskie Studia Międzynarodowe” 3(2006), nr 2, s. 9–77.
- Buchanan P., *Śmierć Zachodu*, tłum. D. Konik, J. Morka, J. Przybył, Wrocław: Wydawnictwo Wektory 2006.
- Czachorowski M., *Wiek rewolucji seksualnej*, Warszawa: Inicjatywa wydawnicza „Ad astra” 1999.
- Denifle H., *Luter i Luteranizm*, tłum. A. Lang, Warszawa: Akademicka Oficyna Wydawnicza Exit 2021.
- Freud Z., *O psychoanalizie*, tłum. L. Jekels, Poznań: Oficyna Wydawnicza „Book Service” 1992.
- Fromm E., *Pasje Zygmunta Freuda*, tłum. R. Palusiński, Kraków: Wydawnictwo „Vis-a-vis Etiuda” 2018.
- Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 2000.
- Jawłowska A., *Drogi kontrkultury*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1975.
- Jones E. M., *Libido Dominandi. Seks jako narzędzie kontroli społecznej*, tłum. J. Morka, Wrocław: Wydawnictwo Wektory 2013.
- Kaczyńska E., *Spór o „rewolucję seksualną”*, „Societas/Communitas” 31(2021), nr 1, s. 257–282.
- Karoń K., *Historia antykultury 1.0*, Warszawa: Key4 / K-LIBER Krzysztof Karoń 2021.
- Kołąkowski L., *Główne nurty marksizmu*, T. III: *Rozkład*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- Kołąkowski L., *Psychoanalityczna teoria kultury*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, red. W. Dorosz, Londyn 1982, s. 149–157.
- Kuby G., *Globalna rewolucja seksualna*, tłum. D. Jankowska, J. Serafin, Kraków: Wydawnictwo Fronda 2013.
- Lipowicz M., *Antydekalog Markiza de Sada’a*, „Kultura i Wartości” 3(2014)11, s. 81–106.
- Mackiewicz W., *Ciało i rewolucja seksualna. Casus konwersji histerycznej*, w: *Problemy zdrowia reprodukcyjnego kobiet*, T. 3, red. A. Szlagowska, Wrocław 2020, s. 133–148.
- Maly R., *Rodzina i liberalizm*, „Studia nad Rodziną” 2009, nr 1/2, s. 63–75.
- Marcuse H., *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawa: Wydawnictwo Muza 1998.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy*, tłum. K. Michalski, Warszawa: Wydawnictwo Apostolicum 2005.
- Rozwadowski D., *Marksizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją zachodu*, Warszawa: Wydawnictwo Prohibita 2018.
- Scruton R., *Pożądanie*, tłum. T. Kuniński, Kraków: Wydawnictwo Ośrodek Myśli Politycznej 2009.
- Scruton R., *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, tłum. J. Prokopiuk, J. Przybył, Łódź: Wydawnictwo Thesaurus 2006.
- Sorokin P. A., *Amerykańska rewolucja seksualna*, tłum. M. Masny, Wrocław: Wydawnictwo Wektory 2020.
- Szalek P., *Wilhelm Reich i Melania Klein, Dwie perspektywy psychoterapeutyczne*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 9(2000), nr 3(35), s. 71–89.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, T. II, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997.
- Wolniewicz B., *O sytuacji we współczesnej filozofii*, w: *Filozofia i wartości*, Warszawa 1998, s. 11–23.

Źródła internetowe:

Polskie Radio, *Zakazane sceny w amerykańskim kinie. Historia powstania „Kodeksu Haysa”*, <https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/2707404> (dostęp: 22.09.2025).

Słownik Języka Polskiego, hasło: *Panseksualizm*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/panseksualizm;257050> (dostęp: 28.12.2024).

KST 24 (2025)

SPIS TREŚCI

CONTENTS

Artykuły

Tomasz Marcin Siemienieć, Ap 18,4 na tle tradycji o ucieczce chrześcijan do Pelli	7
Tomasz Marcin Siemienieć, Rev 18:4 in the Context of the Tradition of the Flight of Christians to Pella	7
Wojciech Słomski, Ikona jedności. Eklezjologia komunii w nauczaniu katechetycznym Kościołów Wschodu i Zachodu	27
Wojciech Słomski, The Icon of Unity: The Ecclesiology of Communion in the Catechetical Teaching of the Eastern and Western Churches	27
Ks. Przemysław T. Filipkiewicz, Pomędzy Wschodem i Zachodem. Życie i działalność Julesa Monchanina (1895–1957)	41
Ks. Przemysław T. Filipkiewicz, Between East and West: The life and work of Jules Monchanin (1895–1957)	41
Dawid Makowski, Emanuel Kwiatkowski, Reforma kalendarza liturgicznego – Propozycje biskupów i ich realizacja w pracach „Consilium”	59
Dawid Makowski, Emanuel Kwiatkowski, Reform of the liturgical calendar – Proposals by bishops and their implementation in the work of the „Consilium”	59
Piotr Janaszek, Od Wittenbergi po Woodstock – rewolucja seksualna na przykładach reformacji, psychoanalizy i szkoły frankfurckiej	103
Piotr Janaszek, From Wittenberg to Woodstock: The sexual revolution on the examples of the Reformation, psychoanalysis, and The Frankfurt School	103

KIELECKIE STUDIA TEOLOGICZNE – KIELCE THEOLOGICAL STUDIES

ISSN 1730-072X

e-ISSN 2719-9436

RADA NAUKOWA

Ks. dr hab. Rafał Dudała (prof. UJK w Kielcach)
prof. Flavio Felice (Università degli Studi del Molise – Campobasso, Włochy)
ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas (UPJPiI w Krakowie)
ks. dr hab. Miłosz Hołda (UP JP II w Krakowie)
ks. prof. Janusz Ihnatowicz (em. prof. Uniwersytetu św. Tomasza – Houston, USA)
ks. dr hab. Witold Janocha (prof. KUL)
ks. dr hab. Roman Kuligowski (em. prof. UKSW Warszawa)
ks. dr hab. Piotr Łabuda (prof. UP JPiI w Krakowie)
ks. dr hab. Juliusz Łukomski (em. prof. UJK w Kielcach i WSD w Kielcach)
ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW Warszawa)
ks. prof. dr hab. Wojciech Misztal (UPJPiI Kraków)
prof. Rocco Pezzimenti (Libera Università Maria Ss. Assunta – Rzym, Włochy)
ks. dr hab. Mieczysław Rusiecki (em. prof. UJK w Kielcach i WSD w Kielcach)
s. dr hab. Halina Wrońska (em. prof. KUL Lublin)

LISTA RECENZENTÓW TOMU 24(2025)

ks. dr hab. Andrzej Pietrzak, prof. ucz. (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
ks. dr hab. Przemysław Artemiuk, prof. ucz. (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. dr hab. Jarosław Czerkawski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
ks. dr hab. Jarosław Jagiełło, prof. ucz. (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)
ks. dr hab. Marcin Kowalski, prof. ucz. (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
ks. dr Mirosław Kowalski (Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach)
ks. dr hab. Roman Kuligowski (Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach)
s. dr Małgorzata Pagacz USJK (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. ucz. (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski)
ks. dr Stanisław Sadowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
ks. dr hab. Roman Słupek, prof. ucz. (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu)
o. dr hab. Jan Strumiłowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
ks. prof. dr hab. Marek Tatar (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. prof. dr hab. Andrzej Żądło (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

WYTYCZNE DLA AUTORÓW

„Kieleckie Studia Teologiczne” są periodykiem, który powstał w 2002 r. celem integracji kieleckiego środowiska naukowego związanego z Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Obecnie czasopismo publikuje teksty naukowe, recenzje i sprawozdania naukowców nie tylko związanych ze środowiskiem kieleckim, ale również z innymi środowiskami naukowymi w Polsce i za granicą. „Kieleckie Studia Teologiczne” są czasopismem recenzowanym i punktowanym. Celem czasopisma jest upowszechnianie wiedzy naukowej z zakresu nauk teologicznych, a w szczególności biblistyki, teologii systematycznej, teologii praktycznej, prawa kanonicznego, patrologii i historii Kościoła oraz dziedzin mających bezpośrednie powiązanie z naukami teologicznymi (filozofia, historia, literatura itp.).

Przed przesłaniem artykułu prosimy o zapoznanie się z poniższymi wytycznymi, które należy uwzględnić przy przygotowaniu artykułu do przesłania. Niezastosowanie się do nich może spowodować, że zostanie on odesłany autorowi do korekty przed wdrożeniem procedury recenzyjnej.

1. Do jednego numeru czasopisma może zostać przyjęty tylko jeden artykuł danego autora.

2. Artykuł przesłany do Kieleckich Studiów Teologicznych nie może być złożony równocześnie w innym czasopiśmie, periodyku czy tomie wychodzącym pod czyjąś redakcją. Nie powinien on również być opublikowany *on-line* w tym samym czy innym języku. Artykuły, które ukazały się, lub ukażą się w innym czasopiśmie nie zostaną przyjęte do publikacji.

3. Autor w celu złożenia artykułu winien zarejestrować się na stronie czasopisma (<https://ojs.academicon.pl/index.php/kst>) i podać możliwie wszystkie wymagane dane, co ułatwi zarówno kontakt z autorem jak i dalszą współpracę. Niezbędne zwłaszcza są imię i nazwisko, adres e-mail, afiliacja, adres instytucji i adres korespondencyjny - jeśli inny niż instytucji.

4. Cały proces składania artykułu do czasopisma, proces recenzji oraz redakcji odbywa się *on-line* poprzez konto autora założone na stronie czasopisma. Z artykułu należy usunąć nazwisko, adres i afiliację autora oraz metadane elektroniczne pozwalające zidentyfikować autora (zobacz zasady zapewniające anonimowość autora).

5. Artykuł należy przesłać w formie gotowej do druku, bez konieczności wprowadzania dodatkowych korekt przez autora. Prosimy o dołączenie do tekstu krótkich streszczeń w języku polskim i angielskim nieprzekraczających 1000 znaków (bez spacji) każde oraz słowa-klucze w języku polskim i angielskim, odnoszące się do treści artykułu. W przypadku publikacji obcojęzycznej prosimy załączyć także streszczenie w danym języku, w jakim został napisany artykuł.

6. Objętość artykułu powinna wynosić przynajmniej 20.000 znaków ze spacjami i nie przekraczać 40.000 znaków ze spacjami. Teksty dłuższe muszą być konsultowane wcześniej z Redakcją.

7. Struktura artykułu powinna obejmować wstęp omawiający postawiony w artykule problem naukowy oraz przyjętą dla jego rozwiązania metodę, rozwinięcie w formie punktów (ewentualnie z wyróżnionymi podpunktami) oraz zakończenie podające w syntetyczny sposób najważniejsze wyniki przeprowadzonej analizy. Tekst należy przesłać w następującym układzie: a) tytuł; b) wstęp; c) rozwinięcie; d) zakończenie; e) bibliografia końcowa; f) streszczenia (polskie i angielskie) i słowa kluczowe (polskie i angielskie); g) notka o autorze (winna zawierać: rok i miejsce urodzenia, uzyskane stopnie naukowe, aktualnie pełnione funkcje lub zajmowane stanowiska oraz miejsce afiliacji naukowej, a także wykaz ważniejszych publikacji oraz adres kontaktowy).

8. Należy używać czcionki 12-punktowej przy odstępach między liniami 2 zarówno w tekście artykułu, jak i w przypisach. Marginesy powinny mierzyć 2,5 cm. Należy stosować edytor Microsoft Word i font Times New Roman w *Unicodzie*. Jeżeli artykuł zawiera materiał trudny w edycji (tabele, zdjęcia, inna grafika), oraz inną niż *Roman type* czcionkę (hebrajską, grecką, syryjską, koptyjską, itd.) prosimy również o przesłanie tekstu w formacie PDF. Inne czcionki także powinny być w *Unicodzie*.

9. Tekst przypisu prosimy umieszczać u dołu strony, na której znajduje się odnośnik, nie na końcu artykułu. Jako odnośniki stosujemy cyfry arabskie.

10. Wymagana jest bibliografia końcowa cytowanych artykułów i książek w artykule, z podziałem na źródła i opracowania.

11. Należy unikać stosowania wielu przypisów w jednym zdaniu. Jeśli nazwiska autorów występujące w tym samym zdaniu wymagają osobnych danych bibliograficznych, należy na końcu zdania umieścić jeden przypis, który będzie zawierał odpowiednie odnośniki bibliograficzne.

12. Kiedy cytat innego autora w jakimkolwiek współczesnym języku jest dłuższy niż pięć linii tekstu, należy umieścić go w osobnym paragrafie, zmniejszając rozmiar czcionki oraz odstęp między liniami do 1, bez używania znaku graficznego otwarcia i zamknięcia cytatu.

13. Dopuszczalna jest transliteracja łacińska słów (w tekście wyróżnionych kursywą) zapisywanych oryginalnie w alfabetach niełacińskich.

14. Skróty powinny zgadzać się z: *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*, Lublin 2010.

15. Redakcja zastrzega sobie prawo wprowadzania zmian adiustacyjnych i redakcyjnych (w porozumieniu z autorem).

16. Cytaty należy ujednolicić, zachowując pisownię prostym drukiem w cudzysłowie.

17. Tytuły w tekście piszemy kursywą.

18. Odnośniki – oprócz odnośników biblijnych lub wielokrotnych odwołań do danego dzieła – należy umieszczać w przypisach. W przypisach prosimy o stosowanie sytemu przecinkowego, zaś odnośniki należy numerować cyframi arabskimi i stosować numerację ciągłą bez innych oznaczeń (gwiazdki, krzyżyki itp.). Drugie i kolejne cytowanie danego źródła bądź opracowania należy podawać stosując tzw. zapis skrócony.

19. Autor artykułu otrzyma drogą elektroniczną opinie i uwagi dwóch recenzentów, które powinien przeczytać uważnie, wprowadzić do manuskryptu, i poprawiony manuskrypt odesłać niezwłocznie do redakcji poprzez swoje konto na platformie czasopisma.

20. Autor artykułu współpracuje z korektorem wyznaczonym do weryfikacji zapisów bibliograficznych, języka oraz innych danych technicznych przed złamaniem i publikacją artykułu.

21. Odpowiedzialność wynikającą z praw autorskich i praw wydawniczych (przedruk ilustracji, tabel, zdjęć, cytowanie z innych źródeł) ponosi autor artykułu.

22. Oprócz języka polskiego, czasopismo przyjmuje artykuły w języku angielskim, niemieckim, francuskim, hiszpańskim i włoskim.

23. Ażeby uniknąć przypadków zarówno “autorstwa ukrytego” jak i “autorstwa pozornego”, redakcja czasopisma zachowuje podane poniżej odpowiednie procedury właściwe dla studiów naukowych.

23.1. Redakcja czasopisma wymaga od autorów artykułów ujawnienia wkładu poszczególnych autorów, którzy pracowali nad daną publikacją, oraz ich afiliacji naukowej. Oznacza to, że autor publikacji powinien ujawnić, kto jest autorem pomysłu publikacji, zastosowanych przesłańek, metody, planu, itd., stosowanych w publikacji. Główna odpowiedzialność za wyjawienie pełnej informacji na te tematy leży po stronie autora artykułu. Autor powinien odpowiedzieć na pytania: A. Czy jesteś jedynym autorem składanej do druku publikacji? B. Czy wykluczasz autorstwo ukryte oraz autorstwo pozorne w twoim artykule?

23.2. Redakcja wyjaśnia również, że “autorstwo ukryte” oraz “autorstwo pozorne” są wyrazem nieuczciwości w nauce, wszystkie więc tego rodzaju przypadki będą publicznie upowszechniane, oraz właściwe instytucje (pracodawca, towarzystwa naukowe, wydawcy wydawnictw naukowych, stowarzyszenia) zostaną o tym powiadomione. Autor powinien odpowiedzieć na pytanie: Czy

jesteś świadomy konsekwencji prawnych oraz naukowych wynikających z ukrycia “autorstwa ukrytego” oraz “autorstwa pozornego”?

23.3. Redakcja wymaga od autorów artykułów ujawnienia źródeł finansowania danej publikacji, finansowego wkładu instytucji badawczych, towarzystw naukowych, itd. (“jawność finansowania”). Autor powinien odpowiedzieć na pytanie: Kto przyczynił się finansowo do powstania twojego artykułu?

23.4. Redakcja dokumentuje i archiwizuje wszystkie przypadki nieuczciwości naukowej, zwłaszcza dotyczące łamania zasad etycznych obowiązujących w dziedzinie nauk teologicznych i humanistycznych.