ISSN 0209-3782

XXXVII/2/2024

Warszawskie Studia Teologiczne

Artur Antoni Kasprzak,

Le ministère épiscopal synodal et la vision de la réforme continue de l'Église d'après le cardinal Giacomo Lercaro à l'aube du Concile Vatican II

The Episcopal and Synodal Ministry and the Vision of the Permanent Reform of the Church According to Cardinal Giacomo Lercaro at the Eve of the Second Vatican Council **88**

Elżbieta Kotkowska,

The role of the senses in St. Gregory of Nyssa's immaterialist conception of man **102**

Markus Schmidt SJ,

Universalism and Hell as Inner Torment: A Reflection on David B. Hart's Understanding **190**

Michel Steinmetz,

Mit Christus sterben. Liturgische Riten als Ressource zur Begleitung des Übergangs

Dying with Christ. Liturgical celelebration as a companion for the passage through death to life **208**

AKW

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

Warszawskie Studia Teologiczne

Warszawskie Studia Teologiczne

AKADEMIA
KATOLICKA
W WARSZAWIE
Warszawa 2024

Rada Naukowa
prof. Laurent Basanese (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, Włochy)
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska)
prof. Juan Manuel Burgos (Professor at the University San Pablo CEU, Madryt, Hiszpania)
o. prof. Aldino Cazzago OCD (l'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Università Cattolica, Brescia, Włochy)
prof. Phillippe Chenaux (Uniwersytet Laterański, Rzym, Włochy)
ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska)
prof. Giuseppe Goisis (Uniwersytet Ca' Foscari, Wenecja, Włochy)
ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)
prof. dr hab. Mária Kardis (Prešovská univerzita v Prešove, Słowacja)
o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv. (Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury – „Seraficum" w Rzymie, Włochy)
ks. prof. Robert Lapko (Uniwersytet Katolicki w Rużomberku, Słowacja)
ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Akademia Katolicka w Warszawie, Polska)
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska)
ks. dr hab. Ryszard Selejdak (Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej, Polska)
ks. dr hab. Waldemar Turek (Papieski Uniwersytet Salezjański , Rzym, Włochy)
prof. César Izquierdo Urbina, Facultad de Teología (Universidad de Navarra, Pamplona, Hiszpania)

Redakcja
ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (redaktor naczelny)
ks. dr Mateusz Wyrzykowski, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (zastępca redaktora naczelnego)
ks. prof. dr. Josef Dolista, Uniwersytet Karola w Pradze, Republika Czeska
prof. dr Mihály Laurinyecz, Katolicki Uniwersytet Pétera Pázmánya w Budapeszcie, Węgry
ks. dr Łukasz Duda, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (sekretarz redakcji)

Redakcja językowa
Katarzyna Wróbel (język polski)
mgr Monika Nowosielska (język angielski)
mgr Katarzyna Marczuk (język niemiecki)

Korekta
Katarzyna Wróbel.

Projekt okładki, typografia
Justyna Grabowska

© Copyright by the Authors

ISSN 0209-3782
Nakład 200 egz.

Adres wydawcy
Akademia Katolicka w Warszawie
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
www.akademiakatolicka.pl

Redakcja
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
e-mail: wst@akademiakatolicka.pl

Skład, druk i oprawa:
Wydawnictwo i Drukarnia Sióstr Loretanek, ul. Żeligowskiego 16/20, 04-476 Warszawa

Wersję pierwotną „Warszawskich Studiów Teologicznych" stanowi wersja drukowana

Słowa kluczowe: komentarz alegoryczny, historia liturgii, liturgia średniowieczna, msza rzymska, źródła liturgiczne

Keywords: allegorical commentary, history of the liturgy, medieval liturgy, Roman Mass, liturgical sources

Warszawskie Studia Teologiczne
XXXVII/2/2024, 6-30

DOI: 10.30439/WST.2024.2.1

Łukasz Celiński[1]
Accademia Cattolica di Varsavia, Polonia
ORCID: 0000-0002-1068-7657

PRINCIPALI COMMENTI MEDIEVALI ALLA MESSA ROMANA NEI SECOLI XII E XIII: AUTORI E TIPOLOGIA

Introduzione

Nel nostro precedente contributo (Celiński, 2024) abbiamo tracciato la storia dei principali commenti medievali alla messa romana, a partire da Amalario di Metz (IX secolo) fino al *Micrologus* di Bernoldo di Costanza († 1100), che costituisce il fondamentale punto di riferimento per la conoscenza della riforma liturgica dei tempi di papa Gregorio VII († 1085). In questa sede ci proponiamo di completare il quadro, trattando dell'epoca in cui i commenti medievali hanno raggiunto il punto più alto dello sviluppo (Mazza, 2003, p.154;162), ovvero dei secoli XII-XIII che, nella storia della messa, vedranno crearsi, gradualmente, il Messale come libro unico per la celebrazione della messa (Celiński, 2016, p.385-393).

Il nostro approccio è pur sempre limitato. Le fonti che andiamo a trattare contengono una quantità enorme del materiale, riguardante più svariati elementi che compongono la vita liturgica della Chiesa, dall'anno liturgico fino ai paramenti usati nella liturgia e molto altro. Il nostro studio è interessato solo a quei commenti

1 Łukasz Celiński, presbitero della Diocesi di Siedlce, dottore in Sacra Liturgia presso il Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo in Roma (2020). Insegna liturgia presso il Seminario Maggiore della Diocesi di Siedlce, l'Istituto Teologico di Siedlce e l'Accademia Cattolica di Varsavia (Dewajtis 3, 01-815 Varsavia). Attualmente è direttore dell'Ufficio liturgico diocesano e presidente della Commissione liturgica della Diocesi di Siedlce.

che, al loro interno contengono le descrizioni del rito della messa tipica, nonché delle celebrazioni del Sacro Triduo, a causa della loro specificità rituale. Tale scelta limita sia la quantità delle fonti che andremo ad esaminare sia il loro contenuto. Il presente contributo non pretende in nessun modo di essere esaustivo. Esso costituisce, invece, un primo approccio alle fonti che, pur appartenenti a tempi passati, godono tutt'ora di grande interesse[2]. Nell'esposizione ci soffermeremo soprattutto sugli autori, sulla tipologia della messa, nonché su alcuni elementi caratteristici.

Nella parte conclusiva verrà offerto un quadro riassuntivo circa la tipologia della messa presente in tutti i principali commenti medievali, a partire dal IX fino al XIII secolo.

1. Onorio di Autun († ca. 1145-1152)

«*Honorius Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus*» (Honorius Augustodunensis, 1895c, col.232), come si auto denomina per una sola volta[3], è uno degli autori più enigmatici dell'epoca medievale (Amann, 1922, col.140; Lefevre, 1969, col.730-731). Nonostante la sua imponente produzione letteraria abbia avuto una notevole influenza, tuttavia sulla vita di questo autore abbiamo solo tante ipotesi e poche certezze[4].

Secondo una delle ipotesi Onorio (*Honorius*)[5] nacque in Irlanda verso il 1075/70[6]. Da giovane entrò probabilmente tra i monaci benedettini[7]. Si presume che dal 1093 sia entrato in contatto con Anselmo d'Aosta di cui divenne discepolo

2 A confermare il crescente interesse per i commenti medievali alla liturgia sono le pubblicazioni delle traduzioni in varie lingue moderne dei vari commenti. Solo a titolo di esempio, nel 2002 venne pubblicata una traduzione in lingua italiana del *De sacro Altaris Mysterio* di Innocenzo III (Innocenzo III, 2002). Esiste anche la traduzione inglese di due parti del *Rationale divinonorum officiorum* di Guglielmo Durando (Wiliam Durand, 2013; 2015) e una traduzione tedesca del Mitrale di Sicardo di Cremona (Sicard von Cremona, 2011). Alcuni anni fa venne tradotta in lingua polacca l'*opera omnia* di Amalario di Metz (Amalariusz z Metzu, 2016; 2017).

3 Nei manoscritti che egli non firmava, si trovano espressioni come: *monachus*, *solitarius*, *inclusus*, *philosophus*, *clarissimus* o *beatus* (Garrigues, 1973, p.29).

4 Esiste molta bibliografia a riguardo (Aubert, 1993, col.1056-1058). Tra diversi studi su Onorio ci sono soprattutto le ricerche di Marie-Odile Garrigues (1973, p. 20-49; 1977, p.27-46; 1983, p.31-71). Sulle opere di Onorio Garrigues pubblicò prima (1975, p.388-425) e, successivamente, fece un ottimo inventario critico (1986, p.7-136). Ci sono inoltre studi di Valerie Flint, una storica inglese laureata nel 1969 presso l'Università di Oxford con la tesi non pubblicata sulla vita e opere di Onorio (Flint, 1972a, p.63-86; 1972b, p.215-242; 1977, p.97-127).

5 Secondo Garrigues (1987, p.62) si tratta di uno pseudonimo. Il nome vero avrebbe potuto essere: *Marianus, Marcus* o *Muir*.

6 Si deduce questa data di nascita, dato che la sua prima opera - l'*Elucidarium* è attestata all'anno 1101, la quale, come si presume, egli non avrebbe potuto finire prima di aver compiuto vent'anni (Garrigues, 1973, p.22-23).

7 Ipotesi presentata da Garrigues (1977, p.46), il quale lo vede come un monaco benedettino irlandese non legato ad un monastero concreto ma un *peregrinus*.

(Garrigues, 1973, p.23). Seguendo la traccia dei suoi scritti, si suppone che Onorio si sia trasferito nella zona di Canterbury, abbia soggiornato presso Worcester[8], per lasciare poi l'Inghilterra verso il 1097 (Garrigues, 1973, p.23-25). Il fatto che egli stesso si presenti come *Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus* fa pensare agli studiosi che Onorio fosse legato in qualche modo alla chiesa di Autun ma, nelle sue opere, non appare mai alcun riferimento alla Borgogna e la stessa Francia è citata a malapena[9]. Si sa invece che la maggior parte della sua attività letteraria si svolse a Ratisbona, presso il monastero irlandese di San Giacomo[10]. Dall'estensione cronologica delle sue opere, si presume che Onorio sia morto in età avanzata (Lefèvre, 1969, col.732; Cabrini Chiesa, 1985, p.437-442).

Molto più che della vita sappiamo invece delle opere di Onorio. M.-O. Garrigues, nel suo preziosissimo contributo, ha suddiviso trentotto scritti di Onorio in cinque gruppi: *Opera didascalica et historica* (5 scritti), *Opera exegetica* (6 scritti), *Opera liturgica* (4 scritti)[11], *Opera dogmatica et ascetica* (16 scritti), *Opera polemica* (7 scritti) (Garrigues, 1986, p.7-136). Già da questo breve quadro si nota la vastità degli interessi dell'autore e ci si rende conto che le questioni liturgiche non costituiscono il suo principale interesse.

1.1. Gemma animae

Delle poche opere riguardanti la liturgia, quella chiamata *Gemma animae* (Honorius Augustodunensis, 1895a, col.541-738)[12] si occupa della spiegazione pratica della liturgia. Nonostante alcune problematiche presenti nel prologo, nel prefazio e nel *post scriptum* (Garrigues, 1986, p.83-86), è comunemente accettata l'autenticità dell'opera, scritta probabilmente verso il 1140 nell'area germanica[13]. Dall'analisi del suo contenuto risulta che Onorio la scrisse quale aiuto per dei monaci benedettini incaricati della cura delle anime (Garrigues, 1986, p.86-87). L'opera è caratterizzata da una sorprendente erudizione. Come annota Garrigues: «Molti storici

8 Ipotesi proposta dalla Flint (1972a, p.63-86; 1972b, 215-242) che parla anche del collegamento di Onorio con l'abazia di Lambach in Austria.

9 La problematicità di questa collocazione riguarda il fatto che all'iniziò del XII secolo non ci fu ad Autun alcuna scuola né di conseguenza alcun scolastico. Secondo alcuni storici, la denominazione *Augustodunum* si riferisce piuttosto ad Augsburg in Germania (Lefèvre, 1969, col.735).

10 Si tratta di una fondazione britannica dei *Schottenmönche*, cioè dei benedettini di origine celtica. Alcune delle opere principali di Onorio sono dedicate a Cristiano – abate irlandese del monastero di San Giacomo dal 1133 al 1153 ed al suo successore, al quale egli dedicò il suo commentario al Cantico dei cantici (Lefèvre, 1969, col.731-732).

11 All'interno di questo gruppo Garrigues considera anche le opere dedicate alla predicazione.

12 Non esiste ancora una edizione critica dell'opera.

13 La Flint suggeriva la sua origine inglese datata non oltre il 1102 (Garrigues, 1986, p.91).

hanno notato di sfuggita che Onorio sembrava essere l'unico a conoscere l'origine di questo o quel rito, la scelta di questo o quel passo delle Scritture, o questo o quel provvedimento della disciplina ecclesiastica» (Garrigues, 1986, p.90)[14]. Circa lo scopo dell'opera egli dice che:

> [*Gemma animae*], che descrive una liturgia, ne offre una spiegazione catechetica ed emana norme di disciplina ecclesiastica, non può che essere destinato a scopi pratici. Chi la richiedeva doveva sapere come amministrare un battesimo, ordinare una processione, comprendere il significato storico e simbolico di tutte queste orazioni, feste e cerimonie. Forse non era essenziale per un monaco, un religioso o un sacerdote impegnato nella *cura animarum* sapere che un determinato papa, un determinato padre della Chiesa, un determinato concilio aveva introdotto o istituito questa o quella norma, questo o quel rito, ma gli dava il senso della continuità storica e della comunione della Chiesa militante (Garrigues, 1986, p.93)[15].

L'opera è divisa in quattro libri di cui il primo è dedicato alla celebrazione eucaristica e riporta due commenti alla messa (Cabrini Chiesa, 1985, p.446). Il primo è un commento allegorico alla messa solenne, presieduta dal vescovo, con partecipazione di vari ministri (cap. 6-65) (Honorius Augustodunensis, 1895a, col.543-564)[16]. In esso l'autore non è rigoroso sulla sequenza dei riti esaminati; per i riti di comunione non viene nominata la preghiera del Padre nostro; dopo il Canone parla della benedizione del popolo da parte del vescovo; in seguito, parla del rito di pace, dell'immistione e della frazione del pane; viene fatto riferimento alla differenza della liturgia papale: «*Papa oblatam non frangit, sed partem ex ea mordet* [...]. *Episcopus oblatam frangit* [...]» (Honorius Augustodunensis, 1895a, col.563); non si parla dell'*Agnus Dei*. Il commento è finalizzato più alla spiegazione allegorica che non alla descrizione della sequenza e del modo di esecuzione dei vari riti.

Più avanti vi è anche un commento più letterario relativo ad una messa presieduta da un *sacerdos*, in forma di una istruzione destinata al popolo (cap. 91-111) (Honorius Augustodunensis, 1895a, col.574-581).

14 Traduzione è nostra.

15 Traduzione è nostra.

16 Questo commento comincia con un'introduzione, nella quale Onorio parla della suddivisione della messa in sette uffici e che include anche una spiegazione sul significato delle campane. All'interno, appaiono spesso spiegazioni sul significato dei vari uffici nonché degli oggetti usati nella celebrazione. L'autore usa largamente l'allegoria nelle sue spiegazioni.

L'*ordo* della messa commentata da Onorio mostra anche delle affinità con le usanze dell'abbazia di Cluny che potrebbe essere dovuto ad una qualche dipendenza di ambedue da Amalario di Metz (Tirot, 1981, p. 90-91)[17]. Il padre P. Tirot ha notato delle differenze tra la liturgia commentata da Onorio e quella della Chiesa di Autun, sulla base dell'opera di Stefano di Baugé, vescovo di Autun nel 1112 (de Morembert, 1963, p.1209), intitolata *Tractatus de sacramento altaris* (Stephanus de Balgiaco, 1895, p.1275-1308); egli suppone che Onorio nel suo commento si riferisca piuttosto alle usanze di Cluny (Tirot, 1981, p.91-92).

A parte queste particolarità, i due commenti alla messa contenuti nella *Gemma animae* non risultano chiare riguardo alla sequenza rituale.

Nel libro terzo, Onorio commenta l'anno liturgico e, al suo interno, anche il Triduo (Cabrini Chiesa, 1985, p.448).

1.2. *Sacramentarium*

Un altro commento allegorico di Onorio alla messa, anche se non compatto testualmente, si trova nel *Sacramentarium* (Honorius Augustodunensis, 1895b, col.737-806). Nell'edizione del Migne, esso compare intercalato con alcuni commenti riguardanti l'anno liturgico, l'ufficio divino ed altro. I capitoli relativi alla messa sono: 35-39 e 82-90 (Honorius Augustodunensis, 1895b, col.766-796). Secondo l'opinione di Tirot (1981, p.91), quest'*ordo* sarebbe diverso da quello commentato nella *Gemma animae*, giacché più di tipo germanico. La messa ivi descritta contiene gli elementi della messa episcopale; si tratta di una messa solenne con la partecipazione di vari ministri. Secondo la fonte, ad esempio, l'*Agnus Dei* accompagna la comunione (Honorius Augustodunensis, 1895b, col.794-796).

Nella prima parte dell'opera, vi è anche un commento all'anno liturgico contenente sia gli elementi allegorici sia quelli tipologici. Esso contiene anche un ricco commento al Triduo, nel quale si parla dell'omissione del bacio di pace il Giovedì Santo ed il Venerdì Santo (Honorius Augustodunensis, 1895b, col.745-752).

L'importanza delle opere di Onorio per la storia successiva è confermata dal fatto che esse vennero citate, spesso testualmente, nelle opere di autori come Sicardo di Cremona, Giovanni Beleth o Guglielmo Durando (Garrigues, 1986, p.84).

17 Onorio riporta l'idea amalariana del *corpus triforme* (Honorius Augustodunensis, 1895a, col.581). Alcuni vogliono vedere anche una certa dipendenza di Onorio dal suo contemporaneo Ruperto di Deutz ma la cosa presenta diversi dubbi. Già Garrigues (1975, p.403-414) ha rilevato l'autorialità onoriana di un commento all'*Ecclesiaste* attribuito a Ruperto (Garrigues, 1986, p.95-97).

2. Giovanni beleth († 1182)

Anche nel caso di Giovanni Beleth non esistono che ipotesi sulla sua vita[18]. Dalle poche tracce che abbiamo, si può ipotizzare che egli sia nato intorno al 1115-1120 (Masini, 1993, p.258) e che, nei suoi primi anni, fu legato all'abbazia benedettina di Tiron, legata a sua volta alla vicina scuola cattedrale di Chartres[19] dove, con ogni probabilità, fu discepolo di Gilberto Porretano[20]. Forse, insieme con il suo maestro oppure poco dopo di lui, Giovanni si recò a Parigi dove divenne insegnante di teologia (Masini, 1993, p.253-254). L'unica traccia che può essere considerata come indicazione circa la sua morte è relativa all'anno 1182 e la colloca sorprendentemente ad Amiens[21].

2.1. Summa de ecclesiasticis officiis

Molto di più, dal punto di vista della cronologia, possiamo dire riguardo alla sua opera intitolata *Summa de ecclesiasticis officiis* (Johannes Beleth, 1976; Martin, 1978)[22], scritta in tre redazioni tra il 1160 ed il 1164[23], che ebbe un enorme successo nel suo tempo. Essa costituisce un «vero e proprio manuale degli usi liturgici della chiesa parigina e, più in generale, riassunto puntuale della tradizione liturgica del XII secolo» (Masini, 1993, p.248). L'opera tratta dei luoghi e dei tempi sacri, delle persone, dei libri liturgici e dell'anno liturgico, applicando alla liturgia il metodo scolastico di esposizione (Oury, 1974, p.285). La messa viene trattata all'interno della descrizione dell'ufficio divino (Johannes Beleth, 1976, p.61-87). Trattandosi di un'esposizione di tipo più accademico, l'autore non è interessato tanto alla descrizione dello svolgimento rituale della messa quanto, piuttosto, alla spiegazione allegorica degli elementi che la compongono. Nel suo commento, Giovanni Beleth annota le differenze tra il presbitero ed il vescovo e tra la messa feriale e quella solenne ma non dice molto sulle funzioni degli altri ministri.

18 Un ottimo studio a questo proposito fece P. Masini (1993, p.248-259).

19 Nel Cartulario dell'abbazia di Tiron si trova un atto di donazione dell'anno 1135, in cui compare il nome di Johannes Beleth (Masini, 1993, p.250-251).

20 Esiste una miniatura della seconda metà del XII secolo che rappresenta Giovanni Beleth come uno dei principali allievi di Gilberto Porretano, il quale insegnò presso le scuole di Chartres dal 1123/4 al 1139 (Masini, 1993, p.251-252).

21 Si tratta di un'informazione proveniente dalla Cronaca di Alberico delle Tre Fontane (Masini, 1993, p.258).

22 L'opera è testimoniata in più di 180 mss. che sono stati esaminati e classificati dall'editore nel primo volume. Nella edizione, il testo dell'opera è suddiviso in 165 capitoli ed insieme agli indici è pubblicato nel secondo volume.

23 All'interno dell'opera, Giovanni parla in termini di contemporaneità di Maurizio di Sully, vescovo di Parigi dal 1160 al 1196 e di una santa di nome Elisabetta, monaca del monastero di Schönau nella diocesi di Treviri, morta il 18.06.1164 (Masini, 1993, p.255-256).

L'opera contiene anche l'esposizione assai consistente sui giorni del Triduo, confermando, ad esempio, l'assenza dello scambio della pace nella Veglia Pasquale (Johannes Beleth, 1976, p.209).

Il successo dell'opera è anche dovuto al fatto che essa «pur conservando alcune formule classiche, si rivolge direttamente al clero e gli offre tutto ciò di cui ha bisogno in termini di conoscenze dottrinali, liturgiche e di altro genere per l'esercizio del suo ministero» (Martin, 1978, p.588; Aubert, 1997, col.1290)[24]. La *Summa* di Beleth, secondo l'opinione di Martin, «regnò nel mondo clericale fino a quando non fu spodestata dal *Rationale divinorum officiorum* di Durando, dopo averne assorbito parte della sostanza» (Martin, 1978, p.588; Aubert, 1997, col.1290)[25].

3. Roberto Paululus

Il nome di *magister Robertus Paululus* di Amiens compare nel ms. lat. 11579, f. 53^{v} della Biblioteca Nazionale di Parigi nel titolo dell'opera, di 20 fogli, sulle cerimonie ed i sacramenti (Amann, 1937, col.2753)[26]. Lo stesso nome trovò Mabillon nei documenti di Corbie degli anni 1174, 1179 e 1184 che permettono di assegnare questo personaggio alla fine del XII secolo (Amann, 1937, col.2753). A lui è attribuita l'opera dal titolo *De caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis* che si trova nel Migne, tra le opere di Ugo di San Vittore (Robertus Paululus, 1854, col.381-456). Il trattato è diviso in tre libri: *De consecration[e] ecclesiae et de sacramentis ecclesiasticis*, *De officiis ecclesiasticis* e *De specialibus missarum observationibus juxta temporum varietatem et causarum*.

La descrizione dello svolgimento della messa si trova nel secondo libro, a partire dal capitolo quattordicesimo, dopo tre capitoli di introduzione di cui il primo tratta sulle origini delle varie parti; complessivamente, questo libro è suddiviso in 28 capitoli[27]. Quanto al presidente della messa, Roberto Paululus parla di un *sacerdos* che è affiancato dal diacono e dal suddiacono. Non vengono esplicitate le particolarità riguardanti la presenza del vescovo mentre si parla esplicitamente delle funzioni del coro. L'autore annota le differenze previste per le festività come nel caso della presenza del *Credo* (Robertus Paululus, 1854, col.424B).

24 Traduzione è nostra.

25 Traduzione è nostra.

26 Vedi anche ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 11579, f. 53v. Scaricato da: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10035328v/f108.item.zoom (2024, 11, 13).

27 Tra di essi ci sono quelli dedicati alle parti concrete della messa e quelli intercalari che riguardano delle questioni particolari (Robertus Paululus, 1854, col.419-438).

Secondo Amann, il trattato di Roberto Paululus presenta esattamente lo stato della teologia della fine del XII secolo (Amann, 1937, col.2753).

4. Sicardo di Cremona (ca. 1150 – 1215)

Sicardo nacque verso l'anno 1150. Studiò diritto canonico a Bologna e, forse, anche a Parigi[28]. Poi si trasferì presso Magonza dove divenne canonico e professore di diritto. Nel 1183, venne ordinato suddiacono a Verona dal papa Lucio III ed inviato, come legato, in Germania, presso l'Imperatore Federico I. Divenuto vescovo di Cremona nel 1185, Sicardo diede prova della sua abilità nel trattare le questioni politiche, per portare la pace nella sua diocesi in un tempo segnato dalle opposizioni fra le città lombarde. Indubbiamente, egli fu un grande ammiratore dell'Impero, anche se ciò non significava sottovalutare i rapporti con i papi. Così, ad esempio, Innocenzo III lo scelse come suo legato nel 1201, per assicurare la pace tra i comuni lombardi. Negli anni 1201-1205, Sicardo si recò per la Crociata con i legati papali a Costantinopoli ed in Terra Santa. Come prova del suo prestigio, si aggiunge che nel 1210 egli accolse a Cremona il re Ottone IV e che, poco dopo, diede ospitalità e protezione al giovane re della Sicilia, Federico II. Verso la fine dell'anno 1213, domandò di essere dimesso dall'incarico di legato. Morì l'8 giugno del 1215 (Picasso, 1990, col.810-811)[29].

4.1. Mitralis de officiis

Tra le tre grandi opere di Sicardo[30], una fonte importante di conoscenza della prassi liturgica è il suo Mitrale (Sicardus Cremonensis, 2008), scritto nel periodo del suo pontificato a Cremona tra il 1185 e il 1215 (Weinrich, 2008, p.XII-XVII). Si tratta di un'opera divisa in nove libri, ognuno dei quali composto da un prologo, da capitoli di diversa ampiezza e da una breve conclusione che chiude tutta l'opera. La messa episcopale solenne con la partecipazione di molti ministri, della quale Sicardo si occupa nel terzo libro, viene da lui divisa in sette parti[31]. L'autore dimostra di essere consapevole delle diverse usanze alle quali antepone quelle della sua

28 In ogni caso egli subì un'influenza della scuola parigina (Picasso, 1990, col.810).

29 Una biografia più dettagliata fu fatta da E. Brocchieri (1958, p.5-28).

30 Oltre il Mitrale abbiamo anche la *Summa canonum* che è un commento scolastico tutt'ora inedito al Decreto di Graziano che, quindi, tratta anch'esso di questioni liturgiche. Una descrizione offre Brocchieri (1958, p.32-56). La terza grande opera conosciuta è la sua Cronaca di cui esiste anche una edizione critica (Sicardus Cremonensis, 1903, p.22-183). Per le opere minori perdute e quelle di dubbia autenticità si veda Brocchieri (1958, p.101-109).

31 Il commento è preceduto da un breve prologo e concluso da una breve *recapitulatio* (Sicardus Cremonensis, 2008, p.129-215).

Chiesa ciò fa pensare che egli si riferisca alle consuetudini cremonesi[32]. Vengono segnalate le differenze nel caso della presidenza da parte del presbitero (Sicardus Cremonensis, 2008, p.206). Il suo ampio commento, che allude all'*ordo* renano (Sicardus Cremonensis, 2008, p.142-143), contiene: le spiegazioni circa l'origine dei vari elementi della messa, il commento alle singole parti del Canone e del Padre nostro, le spiegazioni allegoriche e le descrizioni delle funzioni dei vari ministri. In questo senso risulta essere un compendio delle tipologie anteriori del commento alla messa. Si nota una chiara influenza delle opere di Amalario, di Onorio e di Giovanni Beleth.

Il Mitrale contiene anche le informazioni sulla liturgia del Triduo: quanto al Giovedì Santo, Sicardo dimostra di conoscere la consuetudine di omettere lo scambio di pace e tuttavia, discostandosi da essa, dice: «*secundum nostram consuetudinem pax datur*» (Sicardus Cremonensis, 2008, p.482); per ciò che riguarda la celebrazione *in parasceve*, egli testimonia l'usanza di portare sull'altare, insieme al pane consacrato il giorno prima, anche il calice con il vino; il *Pater* è seguito dalla *fractio* ma ad essa non segue la formula *Pax Domini sit semper vobiscum* e non c'è lo scambio di pace; segue l'immistione con la formula *Haec sacrosanta commixtio*. Più avanti l'autore spiega che non si tratta di consacrazione del vino bensì della sua santificazione[33]; per il Sabato Santo Sicardo conferma l'assenza sia dell'*Agnus Dei* che dello scambio di pace (Sicardus Cremonensis, 2008, p.527).

Anche se dotata di molti allegorismi, essa risulta una descrizione dettagliata dell'eucaristia solenne celebrata ai suoi tempi (Brocchieri, 1958, p.63).

5. Lotario di Segni/Innocenzo III (1160/1 – 1216)

Lotario nacque nel 1160 o nel 1161 presso Gavignano vicino a Segni, in una famiglia della nobiltà romana. La madre – Clarissa Scotti, del casato dei Romani de Scotta dal quale proveniva il papa Clemente III (1187-1191), era sposata con Trasmondo dei Conti di Segni (Sayers, 1997, p.27).

Lotario ricevette la sua prima educazione a Roma, probabilmente presso l'abbazia di Sant'Andrea al Celio, sotto la guida dell'abate Pietro Ismaele (Maccarrone, 1971, col.1768). In seguito, probabilmente intorno all'anno 1180, si trasferì a Parigi che, all'epoca, costituiva un centro di formazione teologica in Occidente. Dopo aver studiato le arti liberali, si dedicò alla teologia sotto la guida di maestri

32 A questo proposito nel Mitrale si trova ad es. l'espressione: «*de cuius observatione viariae sunt consuetudines [...]; sed apud nos [...]*» (Sicardus Cremonensis, 2008, p.203).

33 «*Vnde quęritur, si ex contactu uinum consecratur? Respondeo: Non consecrari sed sanctificari. Est enim differentia inter consecratum et sanctificatum. Consecrare est consecrationem transsubstantiare. Similiter accipitur sanctificare, sed laxe, sanctificari est ex tactu sacrę rei reuerendum effici*». (Sicardus Cremonensis, 2008, p.498-499).

come Pietro Cantore, Pietro di Poitiers o Pietro di Corbeil, che insegnava la Sacra Scrittura; per quest'ultimo, Lotario conservò un grato ricordo. Gli studi parigini segnarono profondamente il suo modo di pensare e di argomentare e gli permisero di entrare in contatto con l'élite intellettuale dell'epoca (Maleczek, 2000, p.328; Sayers, 1997, p.28-29). Con molta probabilità, tra l'autunno o l'estate del 1187 e del settembre 1189, studiò diritto presso l'Università di Bologna[34] dove fu influenzato dal maestro Ugoccione da Pisa[35]. Tra ottobre e dicembre del 1187, il papa Gregorio VIII lo nominò suddiacono mentre, a settembre del 1190, Clemente III lo nominò cardinale diacono dei SS. Sergio e Bacco (Sayers, 1997, p.32; Maleczek, 2000, p.327). Ai primi sette anni del cardinalato risalgono tre importanti opere che lo mostrano ancorato alle correnti spirituali del suo tempo[36].

L'8 gennaio del 1198 Lotario fu eletto papa, prendendo il nome di Innocenzo III[37] e ciò lo immerse nei grandi problemi del suo tempo[38]. Si interessò delle questioni relative alle nuove forme della vita religiosa nel tentativo della loro unificazione, della cura del culto, della sottolineatura della funzione del primato papale, scontrandosi con gli eretici dell'epoca (Maleczek, 2000, 329-348). La riforma della Chiesa che egli promosse ebbe il suo culmine nel Concilio Lateranense IV (1215), da lui convocato e presieduto; in esso rientravano anche le questioni riguardanti il culto (Van Dijk e Hazelden Walker, 1960, p.91-95). Durante il suo pontificato furono compilati due importanti libri per la liturgia: un Pontificale (Pontificale Romanum, 1940; Folsom, 1999, p.325) ed un Ordinario per la Corte Papale (Van Dijk e Hazelden Walker, 1960, p.95-112). La riforma da lui intrapresa portò frutto anche nella successiva compilazione del Messale, durante il pontificato del suo successore Onorio III (Van Dijk e Hazelden Walker, 1960, p.156-176; Celiński, 2016, p.387-388). Innocenzo morì a Perugia il 16 luglio 1216, dove rimase sepolto, fino all'anno 1892,

34 Ne dà notizia una sua biografia anonima intitolata *Gesta Innocentii III* (Sayers, 1997, p.32). Maleczek (2000, p.326-327) sostiene che Lotario avrebbe studiato a Bologna fino all'anno 1187, cioè fino al conferimento del suddiaconato.

35 Nonostante non ci siano prove dirette del contatto di Lotario con Ugoccione, negli scritti posteriori di Innocenzo III si notano molte affinità con il metodo del maestro, autore della famosa *Summa* sul *Decretum* di Graziano (Sayers, 1997, p.32-33; Maccarrone, 1971, col.1768).

36 Si tratta dei *De misaria humanae conditionis* risalente probabilmente al 1194-1195, il *De missarum mysteriis* (conosciuta anche sotto il titolo *De sacro altaris mysterio*) e il *De quadripartita specie nuptiarum*. Una breve descrizione di queste opere offre Maccarrone (1971, col.1768-1771), nonché Maleczek, (2000, p.327-328). La raccolta complessiva delle opere di Innocenzo III comprende 4 volumi della *Patrologia latina* del Migne dal 214 al 217.

37 Fu il più giovane dell'Collegio cardinalizio composto allora da ventiquattro membri (Maleczek, 2000, p.329).

38 Le problematiche relative allo scisma imperiale, alla lotta contro gli eretici fino alle crociate costituiscono un quadro piuttosto articolato del ministero petrino di Innocenzo III, il quale divenne all'epoca una specie di arbitro universale. Si può dire che in quel tempo il papato raggiunse il culmine del suo potere nei termini di universalità (Kempf, 2000, p.258-262). Sulla questione vi sono numerosissimi studi storici. Si veda, ad esempio, quelli citati da Franses e Aubert (1995, col.1259-1263).

nella chiesa Cattedrale. In seguito, le sue spoglie furono trasportate a Roma presso la Basilica di San Giovanni in Laterano (Maleczek, 2000, p.348). Innocenzo III viene considerato uno dei più grandi papi nella storia della Chiesa[39].

5.1. De sacro altaris mysterio

L'opera *De missarum mysteriis* o *De sacro altaris mysterio*[40], testimoniata da circa 200 manoscritti (Maleczek, 2000, p.328; Wright, 1975, p.444-452), appartiene al periodo del cardinalato di Lotario ed è stata scritta tra il 1195 e 1197[41]. È un trattato liturgico - allegorico che commenta in modo esauriente la messa romana nella quale vengono ricollegate le questioni teologiche sull'eucaristia, interpretando la messa come memoria della vita di Cristo (Maleczek, 2000, p.328). Nell'opera, l'autore mostra chiaramente l'impostazione teologica ereditata dalla scuola parigina[42], così come la sua inclinazione per il diritto. Nel trattato riecheggiano i teologi dell'epoca tra i quali principalmente Ugo di S. Vittore e Pietro Lombardo, nonché gli stessi maestri di Lotario, talvolta come portatori di opinioni dalle quali lo stesso autore si dissocia[43]. Già nel Prologo, egli esprime chiaramente di voler descrivere

39 A causa dell'interesse specifico del nostro contributo che riguarda un'opera concreta (*De sacro altaris mysterio*), appartenente al periodo prima dell'elezione a papa, per la biografia posteriore rinviamo ai contributi esistenti. Ci sono moltissimi studi storici relativi al papato di Innocenzo III di cui una buona parte riguarda il suo rapporto con la politica dell'epoca. Non mancano i contributi sulla vita del pontefice che viene studiato spesso con distinzione tra il periodo prima dell'elezione al soglio pontificio e dopo. Una biografia del periodo del papato di Innocenzo offrono Maleczek (2000, p.329-348), Kempf (2000, p.263-270) e Sayers (1997). Per una bibliografia più completa si veda Maccarrone (1971, col.1773), Franses e Aubert (1995, col.1259-1263), Maleczek (2000, p.348-350) nonché Kempf (2000, p.255-271).

40 Sappiamo dallo stesso autore che il titolo originale fu proprio: *De missarum mysteriis*. Ne fa cenno nel suo trattato cronologicamente posteriore: «*de quibus plenius egimus in libello, qui de Missarum mysteriis appellatur*» Innocentius III, 1855a, col.941A). Il titolo *De sacro altaris mysterio* presente in alcuni mss. dell'opera fu scelto dal primo editore, Materno Cholinus di Colonia nel 1575 e riprodotto nella edizione del Migne (Innocentius III, 1855b, col.773-916), che tutt'oggi risulta la fonte principale del testo data la mancanza dell'edizione critica (Maccarrone, 1966, p.4-5). Per uniformare il testo seguiremo il titolo riportato dal Migne, anche se non esatto.

41 Ne abbiamo una notizia nel *Gesta Innocentii pp. III*: «*Fecit enim, ante pontificatum, libros De miseria conditionis humanae, et De missarum mysteriis, et De quadripartita specie nuptiarum; post pontificatum autem, libros Sermonum, et Postillam super septem psalmos, Epistolarum, Regestorum, et Decretalium*» (Gesta Innocentii III, 1855, col.XVII). Lo stesso autore, nella conclusione dell'opera afferma di averla scritto: «*infra breve temporis spatium*», perché intrappolato da molti impegni (Innocentius III, 1855b, col.913-914D). Si veda anche Maccarrone (1966, p.5-6) nonché Sayers (1997, p.31).

42 Già il prologo comincia in maniera simile alle opere di Abelardo. Quando poi Lotario giunge alla spiegazione del Canone si può vedere tutta la sua formazione teologica, sia nei concetti sia nel metodo di esposizione (Maccarrone, 1966, p.6-9).

43 È il caso della questione sulla validità dell'eucaristia celebrata dal sacerdote eretico e scomunicato. Lotario, riportando le opinioni favorevoli alla validità di tale celebrazione, di cui uno degli esponenti fu il suo maestro Uguccione da Pisa, prende egli stesso la posizione contraria. Sulla questione delle fonti della teologia di Lotario nel *De sacro altaris mysterio* (Maccarrone, 1966, p.11-19).

la consuetudine attuale della Sede Apostolica e non quella di una volta[44]. All'interno della trattazione non mancano tuttavia i riferimenti alla storia, che risulta comunque di grande importanza per Lotario[45].

Nell'edizione del Migne, prima del trattato, sotto il titolo di *Innocentii III Romani Pontificis Mysteriorum Evangelicae Legis et Sacramenti Eucharistiae libri sex* (Innocentius III, 1855c) compare un formulario completo di una messa che non poteva essere stato inserito da Lotario giacché a lui posteriore; infatti, nel *Proprium* esso contiene: l'introito, la colletta, la *secreta*, l'antifona alla comunione e la *postcommunio* dell'ufficio che San Tommaso d'Aquino aveva preparato per la festa del *Corpus Domini* su richiesta di papa Urbano IV (1261-1264) (Lambot, 1942; Gy, 1999)[46]. L'errore di annoverare questo formulario fra le opere di Innocenzo III fu ripetuto anche dall'editore di una traduzione italiana (Innocenzo III, 2002).

Il commento di Lotario inizia con il Prologo (Innocentius III, 1855b, col.773-774), seguito dalla spiegazione del rito della messa, diviso in 6 libri. Ogni libro è diviso a sua volta in capitoli che portano i titoli degli argomenti trattati. Il primo libro tratta dei ministri del culto e dei paramenti sacri (Innocentius III, 1855b, col.775-802) e dal libro secondo al sesto viene commentata la messa. Il trattato è composto a modo di domande e risposte alle varie questioni. In esso, il libro quarto è interamente dedicato alla spiegazione del racconto dell'istituzione e della consacrazione eucaristica (Innocentius III, 1855b, col.851-886)[47]. Il quinto libro si occupa della parte del Canone che va da *Unde et memores* fino alla fine del Padre nostro (Innocentius III, 1855b, col.885-906), mentre il sesto tratta la parte che va da dopo il Padre nostro fino alla fine della messa (Innocentius III, 1855b, col.905-914). Questa suddivisione del trattato può suggerire che, nel pensiero dell'autore, il *Pater* è considerato come parte del Canone.

Nel suo commento, Lotario si riferisce ad una messa episcopale, celebrata con la partecipazione di vari ministri come il diacono o il suddiacono. Il presidente viene dall'autore denominato talvolta come *episcopus* ed altre volte come *sacerdos*.

44 «*Consuetudinem autem apostolicae sedis, non illam olim legitur habuisse, sed eam quam nunc habere dignoscitur prosequendam proposui, quae disponente Domino caeterarum Ecclesiarum mater est et magistra*» (Innocentius III, 1855b, col.774D).

45 Il rispetto per la storia si vede ad esempio quando, sulla questione della modalità della comunione del papa, dice: «*hujus rei causam, non allegoricam, sed historicam a nonnullis auduvi, quam quia nunquam in autentico scripto potui reperire, melius reticendam censui quam temere asserendam*» (Innocentius III, 1855b, col.911C).

46 Prima del *Te igitur* si trova, invece, un prefazio natalizio proveniente dal GrH 38, attribuito a papa Gregorio (Capelle, 1937, p.18).

47 Nel libro compaiono diversi capitoli in cui l'autore tratta della casuistica tipica del medioevo nonché della teologia della transustanziazione. Ad es. abbiamo i capitoli intitolati: *Quod si secessus aut vomitus post solam eucaristiae perceptionem eveniat* (cap. 16) oppure *Quando fiat transsubstantiatio* (cap. 17).

Si tratta probabilmente di una liturgia della cappella papale ma non presieduta dal papa. Infatti, per quanto riguarda la comunione del presidente si nota che il papa fa la comunione in maniera diversa dagli altri perché la riceve stando alla sede e che fa la commistione dopo aver assunto il pane (Innocentius III, 1855b, col.911). Nel capitolo dedicato all'*Agnus Dei* è accennata *ecclesia lateranense* come conservatrice di un'usanza più antica dell'esecuzione di questo canto. Nell'opera non si fa alcun cenno alla comunione dei fedeli. La disposizione del testo e lo spazio che l'autore dedica per alcune questioni particolari svela anche l'interesse teologico di Lotario[48].

Il trattato non ebbe molto successo, prima che Lotario diventasse papa. La sua diffusione è quindi legata anche al suo successivo incarico (Mazza, 2003, p.162).

6. Guglielmo d'Auxerre (ca. 1160 – 1231)

Ci sono almeno sei personaggi, di cui parlano le fonti dell'epoca medievale, che portano il nome di *Guillelmus Antissiodorensis*[49]. Quello che interessa a noi è il *magister* dell'Università di Parigi, autore della cosiddetta *Summa aurea* (Ottaviano, 1930, p. 8-11). Verso la fine del XIV secolo, quest'opera fu erroneamente attribuita a Guglielmo di Segnelay, vescovo di Auxerre dal 9 febbraio 1207, vescovo di Parigi dal 26 febbraio 1220 e morto a Saint-Cloud nel 1223. Così, per tanto tempo, vennero confusi i due personaggi[50]; non mancano tuttavia argomenti convincenti circa la distinzione tra di loro[51]. Dalle pochissime informazioni sulla vita del *magister* di Parigi, sappiamo che nacque probabilmente ad Auxerre dopo il 1160 (Guillelmus Autissiodorensis, 2007-2013, intro)[52] e che fu arcidiacono di Beauvais e professore di filosofia e teologia presso l'Università di Parigi. Sembra che egli abbia fatto almeno due viaggi a Roma: il primo sotto il pontificato di Onorio III ed il secondo intorno all'anno 1229 (Ribaillier, 1967, col.1193-1194)[53]. Il 23 aprile 1231, papa Gregorio IX nominò una commissione composta da: Guglielmo d'Auxerre, Simone d'Authie e

48 Quasi un terzo dell'opera (72 su 229 capitoli) è dedicato alla spiegazione del Canone. All'interno di questo, tutto il quarto libro (44 capitoli) riguarda la parte del racconto dell'istituzione e la consacrazione.

49 Incluse le accezzioni di *Autissiodorensis* e *Altissiodorensis* dello stesso appellativo.

50 L'errore riguarda 4 mss. che attribuiscono la *Summa* a Guglielmo di Segnelay, anche se già prima venivano distinti il vescovo di Parigi e il maestro parigino (Ribaillier, 1967, col.1192-1193).

51 Un'analisi di questi argomenti offre Ottaviano (1930, p.12-13).

52 Carmelo Ottaviano (1930, p.14-16) propone il periodo che va dal 1144 al 1149, come possibile, in cui fosse nato Guglielmo.

53 Il motivo della sua venuta a Roma fu il conflitto tra il cancelliere dell'Università di Parigi Filippo e gli studenti. La questione è sviluppata più in dettaglio da Ottaviano (1930, p.18-22).

Stefano di Provins, per correggere la Fisica di Aristotele eliminando ciò che vi era di erroneo per l'insegnamento ed avrebbe potuto essere di scandalo per i lettori (Ribaillier, 1967, col.1194; Ottaviano, 1930, p.24-25). Guglielmo morì a Roma nel 1231 (Ribaillier, 1967, col.1194; Ottaviano, 1930, p.27-29)[54].

Tra le sue opere la più grande e la più studiata è la cosiddetta *Summa aurea* scritta probabilmente a Parigi tra il 1215 e il 1229 (Ottaviano, 1930, p.33)[55].

6.1. Summa de officiis ecclesiasticis

Tra le due opere, incontestabilmente attribuite a Guglielmo d'Auxerre, vi è la sua *Summa de officiis ecclesiasticis*, testimoniata da 15 mss.[56] che, secondo Fischer, fu scritta a Parigi prima del 1215[57] e poteva servire, come trattato indirizzato agli studenti, per le lezioni universitarie (Guillelmus Autissiodorensis, 2007-2013, intro).

Esaminando la distribuzione del materiale e, soprattutto, paragonando il contenuto con il proposito espresso dall'autore nel prologo, si constata che l'opera è rimasta incompiuta[58]. Nel suo stadio effettivo essa è divisa in 6 trattati distribuiti in due libri, di cui 5 sono nel primo libro ed il sesto è nel secondo libro. Il primo libro è diviso in due parti. La prima, intitolata *De officiis in generali*, che comprende i primi due trattati: *De officio horarum* e *De missa*, e la seconda, che porta il titolo *De officiis in speciali*, e tratta delle celebrazioni dell'ufficio divino durante l'anno liturgico, delle feste dei santi e della dedicazione di una chiesa.

Il secondo libro espone la questione dei ministri sacri e comprende un solo trattato intitolato *De uestibus ministrorum*.

54 Ultima menzione su Guglielmo si trova in una lettera del papa Gregorio IX indirizzata al re di Francia Ludovico IX e datata al 6 maggio 1231 (Guillelmus Autissiodorensis, 2007-2013, intro).

55 È l'unica opera di cui esiste l'edizione critica stampata. Sono attribuite a Guglielmo d'Auxerre anche: un commento all'Anticlaudiano di Alano di Lilla, sull'Isagogo di Porfiro nonché i *Dicta super Psalterium*. Per la bibliografia sulle opere di Guglielmo si veda Ribaillier (1967, col.1194-1195;1199) e anche Aubert (1988, col.849). È molto più studiato il pensiero dell'autore ricavato dalla sua *Summa*. Per una sintesi si veda Ribaillier (1967, col.1195-1199) nonché Ottaviano (1930, p.37-143).

56 Due di questi mss. riportano il testo largamente modificato. Esiste un'ottima edizione critica digitale dell'opera: (Guillelmus Autissiodorensis, 2007-2013, intro). Uno dei primi tentativi della descrizione dell'opera in base a 10 manoscritti fu fatta all'epoca dal padre Martineau (1932, p.25-58).

57 Carmelo Ottaviano (1930, p. 35) supponeva la sua composizione tra il 1225 e il 1230, come posteriore alla *Summa aurea*.

58 Nel prologo egli descrive come vede la composizione del trattato: «*Primo autem de officiis ecclesie in generali dicendum est, et postea in speciali, quod in unaquaque dominica sit officium et in unaquaque sollempnitate. Secundo de personis, quarum est celebrare diuinum officium. Tercio de loco, scilicet de ecclesia materiali et qui libri theologie et quare determinatis temporibus legantur*» (Guillelmus Autissiodorensis, 2007-2013, prologus). Nell'opera la parte sull'edificio della chiesa e sui libri liturgici è assente. Uno sguardo d'insieme sul contenuto dell'opera offre anche Martineau (1932, p.40-50).

La descrizione dello svolgimento della messa si trova nel secondo trattato del primo libro ed è diviso in 14 capitoli[59]. In esso, compaiono gli elementi di allegoria ma l'autore è anche particolarmente attento alla sequenza rituale. La messa che egli descrive è una messa presieduta da un presbitero in presenza del popolo, con la partecipazione di vari ministri come il diacono, il suddiacono, gli accoliti ed il coro.

Tra le fonti dell'opera, a parte i Padri, sull'autorità dei quali si basava generalmente qualsiasi trattazione nel Medioevo, Guglielmo si riferisce chiaramente a Innocenzo III. Si trovano poi i paralleli anche con la *Summa* di Beleth, così come con il Mitrale di Sicardo di Cremona (Guillelmus Autissiodorensis, 2007-2013, intro). La *Summa* di Guglielmo d'Auxerre sarà una delle fonti dirette del *Rationale* di Guglielmo Durando.

7. Guglielmo Durando (ca. 1230 – 1296)

Guglielmo nacque verso l'anno 1230 a Puimisson, presso Béziers in Provenza[60]. Non abbiamo informazioni dirette sui primi anni della sua vita, fino al momento in cui egli si trovò a studiare diritto presso l'Università di Bologna[61] dove ottenne il grado del *doctor decretorum* (Davril, 1995, p.VII; Falletti, 1953, col.1017). In seguito, divenne insegnante di diritto a Modena e forse anche a Bologna[62]. Dopo una carriera universitaria piuttosto breve, nel 1263 era a Roma e divenne membro della Curia, in qualità di *cappellanus et subdiaconus domini papae, auditor generalis causarum ipsius palatii* (Davril, 1995, p.VII; Falletti, 1953, col.1018-1019). Egli stesso afferma di aver assistito al *conclave* di fine agosto 1271 che elesse Gregorio X[63] ed, anche, di aver preso parte al Concilio di Lione nel 1274[64]. Durante il periodo romano, Guglielmo compose la sua opera canonica più

59 Essi sono: *De introitu*, *De inuocatione trinitatis*, *De epostola*, *De alleluia*, *De euangelio*, *De simbolo*, *Offerenda*, *Missa*, *De canone misse*, *Pater noster*, *De silentio post orationem dominicam*, *De fractione hostie*, *Agnus dei*, *De comunione*. (Guillelmus Autissiodorensis, 2007-2013).

60 La data della sua nascita è incerta (Davril, 1995, p.VII). Diversi autori mettono come data approssimativa della sua nascita l'anno 1231 (Mollat, 1960, col.1169). Il riassunto dei dati relativi alla deduzione del suo anno di nascita si trova nella più completa biografia dell'autore in Falletti (1953, col.1015-1017).

61 Secondo Mollat (1960, col.1169), ciò ebbe luogo verso l'anno 1255.

62 Nella dedica del suo *Speculum* parla di sé in termini di *inter decretorum professores minimus* (Falletti, 1953, col.1017-1018).

63 Si tratta di un *conclave* convocato dal governatore di Viterbo il quale, per porre fine alla *sede vacante* che durava da più di due anni, rinchiuse i cardinali (Davril, 1995, p.VII).

64 Durando fu redattore di alcune costituzioni di questo concilio (Davril, 1995, p.VII).

importante *Speculum iudiciale* (o *iuris*)[65], alla quale aggiunse anche un *Repertorium iuris canonici* o *Breviarium aureum*, sistemando la materia sparsa nel diritto canonico (Davril, 1995, p.VII)[66]. Nel 1278 iniziò la sua carriera amministrativa e militare come *rector et capitaneus generalis* della Romagna, integrata da poco nel Patrimonio di San Pietro (Davril, 1995, p.VII)[67]. Nel 1284 fondò *Castel Durante* nella Marca di Ancona, per accogliere gli abitanti della località di Rippe distrutta dai ghibellini nel 1277 (Mollat, 1960, col.1169). Il 25 aprile 1285 il capitolo cattedrale di Mende lo elesse vescovo; anche se l'elezione fu confermata da papa Onorio IV il 4 febbraio del 1286, Guglielmo prese possesso della diocesi, rimasta vacante già dal 1278, solo il 14 luglio del 1291 (Mollat, 1960, col.1169; Falletti, 1953, col.1025). I soli quattro anni passati a Mende furono comunque molto fruttuosi dal punto di vista pastorale; se ne conservano le tracce nelle sue *Instructiones* e *Constitutiones* che sono una specie di enciclopedia liturgico-canonica destinata alla formazione del clero[68]. Proprio in questi anni di vita episcopale, compose due opere liturgiche che segnarono notevolmente la storia della liturgia romana, ovvero il *Rationale divinorum officiorum* ed il *Pontificale Romanum* (Davril, 1995, p.VIII; Falletti, 1953, col.1027-1028). Nel settembre del 1295 Bonifacio VIII lo richiamò al servizio della Santa Sede, nominandolo nuovamente rettore della Marca di Ancona e della Romagna, per una missione di pace nel contesto delle fazioni tra i ghibellini e i guelfi che non ebbe alcun risultato positivo. Nel settembre del 1296 Guglielmo venne a Roma dove morì il 1° novembre dello stesso anno. Fu sepolto nella chiesa domenicana di Santa Maria sopra Minerva, dove tutt'oggi si trova la sua tomba (Mollat, 1960, col.1170; Davril, 1995, p.VIII).

65 Lo *Speculum*, che ebbe un enorme successo nella storia, scritto nella prima versione tra il 1271 e 1276 e nella seconda tra il 1287 e 1291, dedicato al cardinale Ottoboni de' Fièschi, è un direttorio destinato a coloro che partecipano ai processi: canonisti, giudici, avvocati e le parti interessate (Mollat, 1960, col.1169). Una descrizione più specifica dell'opera offre Falletti (1953, col.1029-1052).

66 Anche quest'opera ebbe due versioni, la prima anteriore allo *Speculum*, situata forse tra le due versioni di esso, e la seconda posteriore al Concilio di Lione, scritta tra il 1274 e 1279. Opera divisa in 5 libri, corrispondenti alle decretali di Gregorio IX, con qualche eccezione (Mollat, 1960, col.1169; Falletti, 1953, col.1031-1033).

67 Come dice Mollat: «Il suo compito era quello di ricevere il giuramento di fedeltà dagli abitanti di Bologna e della Romagna, che erano stati liberati dall'imperatore Rodolfo dal giuramento che li legava a sé. Alcune delle ordinanze da lui emanate compaiono nelle costituzioni del cardinale Gil Albornoz» (Mollat, 1960, col.1169). Traduzione è nostra. Vedi anche Falletti (1953, col.1020-1021).

68 Una descrizione di queste offre Falletti (1953, col.1057-1060).

7.1. Rationale divinorum officiorum

Il *Rationale divinorum officiorum* (Gulielmus Durandus, 1995; 1998; 2000)[69] che, come conferma lo studio degli mss., conobbe due redazioni[70], è legato cronologicamente al periodo dell'episcopato. Secondo Davril, Durando avrebbe finito la prima redazione dell'opera prima del suo arrivo a Mende nel luglio del 1291; stabilendosi nella sua diocesi, l'autore dovette terminarla rapidamente[71]. Tuttavia, i mss. dimostrano le aggiunte e le correzioni posteriori che Durando continuò a inserire fino all'ultimo anno della sua vita (Davril, 2000, p.199). In essa Guglielmo dimostra tutto il suo talento di compilatore. Infatti, indica spesso le fonti dalle quali attinge tra cui gli autori come Sicardo di Cremona, Innocenzo III e Guglielmo di Auxerre. Ci sono poi anche quelli dai quali Durando attinge, senza citarli espressamente, come per la *Summa* di Giovanni Beleth oppure, per le due opere di Gilberto da Tournai[72] ed altri tre autori che, come sembra, Durando aveva conosciuto, dai quali prese una parte sostanziale che poi incorporò nel suo *Rationale* senza citarli espressamente (si tratta di Prevostino di Cremona, lo pseudo Ugo di san Vittore e Onorio di Autun) (Thibodeau, 1995, p.XVII-XVIII)[73]. Il materiale è diviso in 8 libri che comprendono tutta la materia liturgica (Davril, 1995, p.VIII-IX).

Il libro quarto, dedicato alla messa, diviso in 59 capitoli, si presenta come una specie di compendio sulla liturgia eucaristica, nel quale è prevista la presidenza sia del vescovo che del presbitero. Vengono descritti i compiti dei vari ministri e riportate le varie consuetudini locali differenti, pur non localizzandole spesso concretamente (Gulielmus Durandus, 1995, p.533-534). Di tanto in tanto Guglielmo parla anche delle consuetudini papali (Gulielmus Durandus, 1995, p.533) e di quelle della *ecclesia lateranense* (Gulielmus Durandus, 1995, p.542). Da ciò risulta che il *Rationale* non tanto descrive una messa concreta quanto, piuttosto, presenta tutta una serie di particolarità all'interno dell'unico mistero celebrato.

69 Come annota l'editore, la preparazione dell'edizione critica fu resa possibile grazie al lavoro previo di consultazione e sistemazione dei mss. compiuto da Clarence Ménard in occasione della sua tesi dottorale sostenuta nel 1967 presso la Pontificia Unversità Gregoriana in Roma (Davril, 1995, p.IX-XI).

70 Per lo studio della tradizione manoscritta dell'opera vedi Davril (2000, p.195-207). La lista dei manoscritti conosciuti è offerta da B.-G. Guyot (2000, p.210-228).

71 «Questa affermazione è solidamente basata sull'esistenza di numerosi manoscritti francesi che trasmettono il testo o della prima redazione allo stato puro, o di questa edizione già più o meno ampliata. I manoscritti italiani, invece, appartengono tutti alla seconda redazione» (Davril, 2000, p.198-199). Traduzione è nostra. Ménard indicava l'anno 1286 come iniziale per la redazione dell'opera. Questa data è proposta anche da G. Mollat (1960, col.1170).

72 Si tratta del suo *Tractatus de officio episcopi* e della *Collectio de scandalis ecclesiae* (Thibodeau, 1995, p. XVII).

73 Su questo vedi anche T. Thibodeau (2000, p.248-269).

Nel suo trattato, Durando divide la messa in 4 parti di cui la prima termina dopo l'omelia, la seconda finisce dopo il Padre nostro e la terza si completa dopo il bacio di pace.

Nel sesto libro, Guglielmo sviluppa le questioni riguardanti le varie celebrazioni dell'anno liturgico tra le quali anche quelle del Triduo.

L'opera di Durando si situa nella grande tradizione dell'interpretazione allegorica della liturgia inaugurata da Amalario (Davril, 1995, p.VIII). Secondo Davril (1995, p.VIII): «il *Rationale* divenne per lo studio della liturgia medievale ciò che le Sentenze di Pietro Lombardo furono per la teologia»[74].

Conclusione

Nonostante che, lo scopo dei commentatori medievali non era quello di descrivere lo svolgimento della messa, dalle loro testimonianze è possibile (almeno a grandi linee) ricostruire la sua sequenza rituale. Nelle loro opere, tra cui vi sono tipologie diverse, non sempre risulta chiaro il tipo di messa che essi descrivono: episcopale oppure presbiterale. Tuttavia, a partire da alcuni elementi, che abbiamo evidenziato, si può percepire a quale tipo di messa essi si riferiscono. Non mancano gli esempi di commenti in cui le differenze della celebrazione episcopale vengono solo accennate, in alcuni casi. Va tenuto presente il processo di adattamento di un tipo di celebrazione all'altro.

Nella tabella, al di sotto, abbiamo riassunto, per quanto è possibile, le diverse tipologie della messa nei vari commentatori medievali, a partire da Amalario di Metz fino a Durando. Visto che gli autori, anche se, a volte, in più di un'opera, generalmente, fanno riferimento ad un tipo di messa, nella tabella, prendiamo in considerazione gli autori e non le singole opere. Nel caso in cui in un autore vi sono chiari riferimenti anche all'altro tipo di messa, rispetto a quello che prende in esame come base, la presenza degli adattamenti è segnalata tra parentesi. Non sono, invece, presi in considerazione i rari richiami alla liturgia papale.

74 Traduzione è nostra.

Tabela 1. ***Tipologia della messa nei commenti medievali***

Autore	Messa episcopale	Messa presbiterale
Amalario di Metz	+	
Rabano Mauro		+
Walafrido Strabone		+
Remigio d'Auxerre		+
Giovanni d'Avranches	+	(+)
Bernoldo di Costanza		+
Onorio di Autun	+	
Giovanni Beleth	(+)	+
Roberto Paululus		+
Sicardo di Cremona	+	
Lotario di Segni	+	
Guglielmo d'Auxerre		+
Guglielmo Durando	+	+

Bibliografia

Amalariusz z Metzu. (2016). *Dzieła I. Święte obrzędy Kościoła*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Amalariusz z Metzu. (2017). *Dzieła II. Porządek antyfonarza inne pisma o świętych obrzędach reguły życia duchownych i mniszek*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Amann, E. (1922). Honorius Augustodunensis. In: A. Vacant-E. Mangenot (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 7, (139-158). Paris: Letouzey et Ané.

Amann, E. (1937). Robert Paululus. In: A. Vacant-E. Mangenot (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 13/2, (2753). Paris: Letouzey et Ané.

Aubert, R. (1988). Guillaume d'Auxerre. In: A. Baudrillart et alii (ed.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 22, (849). Paris: Letouzey et Ané.

Aubert, R. (1993). Honorius Augustodunensis. In: A. Baudrillart et alii (ed.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 24, (1056-1058). Paris: Letouzey et Ané.

Aubert, R. (1997). Jean Beleth. In: A. Baudrillart et alii (ed.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 26, (1289-1290). Paris: Letouzey et Ané.

Brocchieri, E. (1958). *L'opera letteraria di Sicardo Vescovo di Cremona. Introduzione allo stato attuale delle ricerche*. (Dissertazione dottorale). Cremona: Athenaeum Cremonense.

Cabrini Chiesa, L. (1985). Temi liturgici in "Honorius Augustodunensis". *Ephemerides Liturgicae, 99*, 437-506.

Capelle, B. (1937). La main de S. Grégoire dans le Sacramentaire Grégorien, *Revue Bénédictine, 49*, 13-28.

Celiński, Ł. (2016). Per una rilettura della storia della formazione e dello sviluppo del Messale Romano. Il caso del Messale di Clemente V. *Ecclesia Orans, 33*, 383-404.

Celiński, Ł. (2024). Principali commenti medievali alla messa romana fino al XII secolo: autori e tipologia. *Warszawskie Studia Teologiczne, 37* (1), 40-58.

Davril, A. (1995). Préambule. In: A. Davril-T.M. Thibodeau (ed.), *Guillelmi Duranti Rationale Divinorum Officiorum I-IV* (VII-XIII). Turnholti: Brepols.

Davril, A. (2000). Introduction. La tradition manuscrite. In: A. Davril-T.M. Thibodeau (ed.), *Guillelmi Duranti Rationale Divinorum Officiorum VII-VIII* (195-210), Turnhout: Brepols.

de Morembert, T. (1963). Étienne de Baugé. In: A. Baudrillart et alii (ed.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 15, (1209). Paris: Letouzey et Ané.

Falletti, L. (1953). Guillaume Durand. In: R. Naz (ed.), *Dictionnaire de droit canonique et des sciences en connexion avec le droit canon*, vol. 5 (1014-1075). Paris: Letouzey et Ané

Flint, V. (1972a). The Career of Honorius Augustodunensis. Some fresh Evidence. *Revue Bénédictine, 82*, 63-86.

Flint, V. (1972b). The Chronology of the Works of Honorius Augustodunensis. *Revue Bénédictine, 82*, 215-242.

Flint, V. (1977). The Place and Purpose of the Works of Honorius Augustodunensis. *Revue Bénédictine, 87*, 97-127.

Folsom, C. (1999). I libri liturgici romani. In: A.J. Chupungco (ed.), *Scientia liturgica. Manuale di liturgia*, vol. 1: *Introduzione alla liturgia* (263-330). Casale Monferrato: Piemme.

Franses, G. e Aubert, R. (1995). Innocent III. In: A. Baudrillart et alii (ed.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 25, (1259-1263). Paris: Letouzey et Ané.

Garrigues, M.-O. (1973). Qui était Honorius Augustodunensis?. *Angelicum, 50*, 20-49.

Garrigues, M.-O. (1975). Quelques recherches sur l'oeuvre d'Honorius Augustodunensis. *Revue d'Histoire Ecclésiastique, 70*, 388-425.

Garrigues, M.-O. (1977). Honorius était-il bénédictin?. *Studia Monastica, 19*, 27-46.

Garrigues, M.-O. (1983). L'anonymat d'Honorius Augustodunensis. *Studia Monastica, 25*, 31-71.

Garrigues, M.-O. (1986). L'oeuvre d'Honorius Augusodunensis: Inventaire critique. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft, 38*, 7-136.

Garrigues, M.-O. (1987). L'auteur de la "Visio Tnugdali". *Studia Monastica, 28*, 19-62.

Gesta Innocentii III. (1855). In: J.P. Migne (ed.) *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 214, (XV-CCXXVIII). Parisiis: Apud J.-P. Migne Editorem.

Guillelmus Autissiodorensis. (2007-2013). *Summa de officiis ecclesiasticis*. Scaricato da: http://guillelmus.uni-koeln.de/aux/intro (2024, 11, 13).

Gulielmus Durandus, (1995). *Rationale divinorum officiorum*, vol. 1. Turnholti: Brepols.

Gulielmus Durandus, (1998). *Rationale divinorum officiorum*, vol. 2. Turnholti: Brepols.

Gulielmus Durandus, (2000). *Rationale divinorum officiorum*, vol. 3. Turnholti: Brepols.

Guyot, B.-G. (2000). Introduction. La tradition manuscrite. Liste des manuscrits connus du *Rationale*. In: A. Davril – T.M. Thibodeau (ed.), *Guillelmi Duranti Rationale Divinorum Officiorum VII-VIII* (210-228).Turnhout: Brepols.

Gy, P.-M. (1999). Office liégeois et office romain de la Fête-Dieu. In: A. Haquin (ed.), *La Fête-Dieu (1246-1996). Actes du Colloque de Liège (12-14 septembre 1996)*, vol. 1 (117-126). Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain.

Honorius Augustodunensis. (1895a). Gemma animae. In: J.P. Migne (ed.) *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 172, (541-738). Parisiis: Apud Garnier Fratres.

Honorius Augustodunensis. (1895b). Sacramentarium. In: J.P. Migne (ed.) *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 172, (737-806). Parisiis: Apud Garnier Fratres.

Honorius Augustodunensis. (1895c). De luminaribus ecclesiae sive de scriptoribus ecclesiasticis. In: J.P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 172, (197-234). Parisiis: Apud Garnier Fratres.

Innocentius III. (1855a). De quadripartita specie nuptiarum. In: J.P. Migne (ed.) *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 217, (921-968). Parisiis: Apud J.-P. Migne Editorem.

Innocentius III. (1855b). De sacro altaris mysterio. In: J.P. Migne (ed.) *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 217, (773-916). Parisiis: Apud J.-P. Migne Editorem.

Innocentius III. (1855c). Mysteriorum Evangelicae Legis et Sacramenti Eucharistiae libri sex. Ordo missae. In: J.P. Migne (ed.) *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 217, (763-774). Parisiis: Apud J.-P. Migne Editorem.

Innocenzo III. (2002). Il Sacrosanto mistero dell'altare (De sacro Altaris Mysterio). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
Johannes Beleth. (1976). *Summa de ecclesiasticis officiis*. 2 voll. Turnholti: Brepols.
Kempf, F. (2000). Innocenzo III. In: M. Greschat-E. Guerriero (ed.), *Il grande libro dei papi*, vol. 1 (255-271), Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni.
Lambot, C. (1942). L'office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines, *Revue Bénédictine, 54*, 61-123.
Lefèvre, Y. (1969). Honorius Augustodunensis. In: M. Viller et alii (ed.), *Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique doctrine et histoire*, vol. 7, (730-737). Paris: Beauchesne.
Maccarrone, M. (1966). *Innocenzo III teologo dell'eucaristia. Estratto da "Divinitas" X (1966) pp. 362-412*. Roma.
Maccarrone, M. (1971). Innocent III. In: M. Viller et alii (ed.), *Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique doctrine et histoire*, vol. 7, (1767-1773). Paris: Beauchesne.
Maleczek, W. (2000). Innocenzo III. In: AA.VV. (ed.), *Enciclopedia dei papi*, vol. 2 (326-350), Roma: Treccani
Martin, C. (1978). Recensione di Johannis Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. H. Douteil, 2 voll. (CCCM 41-41A), Brepols, Turnholti 1976. *Nouvelle Revue Théologique, 100*, 588-599.
Martineau, R.-M. (1932). La "Summa de officiis ecclesiasticis" de Guillaume d'Auxerre. In: Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII*e siècle*, vol. 2 (25-58), Paris-Ottawa: Librairie philosophique J. Vrin.
Masini, P. (1993). "Magister" Johannes Beleth: ipotesi di una traccia biografica. *Ephemerides Liturgicae, 107*, 248-259.
Mazza, E. (2003). *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*. Bologna: EDB.
Mollat, G. (1960). Durant. In: A. Baudrillart et alii (ed.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 14, (1169-1171). Paris: Letouzey et Ané.
ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 11579, f. 53v. Scaricato da: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10035328v/f108.item.zoom (2024, 11, 13).
Ottaviano, C. (1930). *Guglielmo d'Auxerre (+1231). La vita , le opere, il pensiero*. Roma: "L'Universale" Tipografia Poliglotta.
Oury, G. (1974). Jean Beleth. In: M. Viller et alii (ed.), *Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique doctrine et histoire*, vol. 8, (285-286). Paris: Beauchesne.
Picasso, G. (1990). Sicard de Crémone. In: M. Viller et alii (ed.), *Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique doctrine et histoire*, vol. 14, (810-814). Paris: Beauchesne.

Pontificale Romanum secundum consuetudinem et usum Romanae Curiae. (1940). In: M. Andrieu (ed.), *Le Pontifical Romain au Moyen-Age*, vol. 2: *Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII^e siècle* (327-522). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

Ribaillier, J. (1967). Guillaume d'Auxerre. In: M. Viller et alii (ed.), *Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique doctrine et histoire*, vol. 6, (1192-1199). Paris: Beauchesne.

Robertus Paululus. (1854). De caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis. In: J.P. Migne (ed.) *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 177, (381-456). Parisiis: Apud J.-P. Migne Editorem.

Sayers, J. (1997). *Innocenzo III 1198-1216*. Roma: Viella.

Sicardus Cremonensis. (1903). Chronica. In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, tomus 31, (22-183), Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani.

Sicardus Cremonensis. (2008). *Mitralis de officiis*. Turnhout: Brepols.

Sicard von Cremona. (2011). *Mitralis. Der Gottesdienst der Kirche*. Turnholti: Brepols.

Stephanus de Balgiaco. (1895). Tractatus de sacramento altaris. In: J.P. Migne (ed.) *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 172, (1275-1308). Parisiis: Apud Garnier Fratres.

Thibodeau, T. (1995). Préambule. In: A. Davril-T.M. Thibodeau (ed.), *Guillelmi Duranti Rationale Divinorum Officiorum I-IV* (XIII-XIX). Turnholti: Brepols.

Thibodeau, T. (2000). Introduction. Apparatus fontium. In: A. Davril-T.M. Thibodeau (ed.), *Guillelmi Duranti Rationale Divinorum Officiorum VII-VIII* (248-269). Turnhout: Brepols.

Tirot, P. (1981). *Un "Ordo Missae" monastique: Cluny, Cîteaux, La Chartreuse*. Roma : CLV-Edizioni liturgiche.

Van Dijk, S.J.P. e Hazelden Walker, J. (1960). *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and Franciscan Order in the Thirteenth Century*, Westminster MD-London: The Newman Press-Darton, Longmann & Todd.

Weinrich, L. (2008). Einführung. In: G. Sarbak-L. Weinrich (ed.), *Sicardi Cremonensis Episcopi Mitralis de Officiis*, (vii-lxiv). Turnhout: Brepols.

William Durand. (2013). *Rationale IV. On the Mass and Each Action Pertaining to it*. Turnholti: Brepols.

William Durand. (2015). *Rationale V. Commentary on the Divine Office*. Turnholti: Brepols.

Wright, D.F. (1975). I manoscritti del *De missarum mysteriis* di Innocenzo III, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia, 29*, 444-452.

MAJOR MEDIEVAL COMMENTARIES ON THE ROMAN MASS IN THE 12TH AND 13TH CENTURIES: AUTHORS AND TYPOLOGY

SUMMARY

In the 12th and 13th centuries, medieval commentaries on the liturgy reached the highest point of their development. Despite the passage of time, these writings still enjoy a certain interest today. On the one hand, they bear witness to the dynamism of the development not only of the liturgy itself, but also of the method of its interpretation. On the other hand, the medieval commentaries testify to the desire, present in some way in every age, to preserve what is valid, even if dated. This paper offers a concise look at the main medieval commentaries on the liturgy between the 12th and 12th centuries, containing descriptions of the rite of mass. The main purpose is to offer the reader some basic information about their authors and the context of their emergence in order to better understand their content.

Article submitted: 15.11.2024; accepted: 13.12.2024.

Słowa kluczowe: Marsylia, nazwy dzielnic, wezwania kościołów katolickich, dziedzictwo chrześcijańskie, ciągłość miasta, hagiotoponimy

Keywords: Marseille, names of districts, calls of Catholic churches, Christian heritage, continuity of the city, hagiotoponyms

Warszawskie Studia Teologiczne
XXXVII/2/2024, 32-69

DOI: 10.30439/WST.2024.2.2

Bożena Hrynkiewicz-Adamskich[1]
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
ORCID: 0000-0002-9589-841X

NAZWY DZIELNIC MARSYLII JAKO ŚWIADECTWO CIĄGŁOŚCI MIASTA I WYBORU TRADYCJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Marsylia jest śródziemnomorskim portem, stolicą francuskiego regionu Prowansja–Alpy–Lazurowe Wybrzeże oraz departamentu Delta Rodanu. Zajmuje drugą pozycję po Paryżu wśród największych miast Francji. Zamieszkuje ją ok. 900 tys. osób (zespół miejski Marseille – Aix-en-Provence ok. 1,9 mln osób). Uchodzi za miasto kosmopolityczne, poddane wielu wpływom, o bardzo zróżnicowanym składzie etnicznym i społecznym. W niniejszym tekście chciałabym na przykładzie urbanonimii Marsylii wrócić do zagadnień dotyczących odwiecznej polemiki wokół dynamiki świata, proporcji konstytuujących go składników stałych i zmiennych. Jak wiadomo, w filozofii hellenistycznej dominuje przeświadczenie o cykliczności dziejów, linearne traktowanie historii, przekonanie o nieodwracalności biegu wydarzeń stanowi natomiast wyróżniającą cechę myśli i tradycji judeochrześcijańskiej.

1 Dr hab. Bożena Hrynkiewicz-Adamskich, prof. UAM. Absolwentka językoznawstwa i informacji naukowej oraz filologii rosyjskiej. Zainteresowania naukowe: językoznawstwo ogólne i historyczno-porównawcze, onomastyka, leksykologia, leksykografia (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Collegium Novum, al. Niepodległości 4, 61-874 Poznań, Polska).

Jeszcze inny model objaśniający dynamikę rzeczywistości zakłada palimpsestową wielowarstwowość, synchroniczne współwystępowanie świadectw przeszłości o różnej chronologii, kumulację i transformację kolejnych, częściowo zachowywanych następstw wydarzeń historycznych (Kosselleck, 2012, s. 13, 300; Madurowicz, 2017, s. 25). Kwestią nierozerwalnie związaną ze wspomnianymi zagadnieniami pozostaje także świadomy wybór przez wspólnoty ludzkie swojej tradycji, elementów ważnych, kluczowych dla konstruowania ich tożsamości kolektywnej. Zdaniem Marcina Kuli (2003, s. 7) wybór tradycji wyraża się w intencjonalnym przyjmowaniu przez społeczeństwa przemyślanych strategii, polegających na regularnym nawiązywaniu do niektórych, uznawanych za konstytutywne dla formowania narodu i państwa, epizodów historycznych i jednoczesnym pomijaniu innych. W odniesieniu do Francji badacz ten zauważa, że zwyczajowo: 1) wskazuje się w niej na Galów (Celtów), a nie Franków (Germanów), jako protoplastów Francuzów[2]; 2) Ilê-de-France traktuje się jako terytorium formacyjne narodu francuskiego, co jest równie kontrowersyjnym wyborem; 3) za okres zwrotny w dziejach Francji i moment narodzin nowoczesnego państwa uznaje się rewolucję 1789–1799, kiedy to obalono monarchię Burbonów i zainicjowano wiele zmian społeczno-politycznych (Kula, 2003, s. 41). Jeśli chodzi o rewolucję francuską, władze świeckie podjęły wówczas próbę interwencji w zarządzanie Kościołem poprzez ustanowienie konstytucji cywilnej kleru. Rozpętały także kampanię dechrystianizacyjną. Skonfiskowały majątki kościelne i zniszczyły wiele obiektów sakralnych. Laicyzm we Francji obowiązywał do czasu restauracji Burbonów w latach 1814–1830, gdy przywrócono Kościołowi jego wcześniejszą pozycję. Świeckość Francji ponownie wprowadzono ustawą o rozdziale Kościoła od państwa z 1905 r. W prezentowanym tekście chciałabym zwrócić uwagę na fakt, że zachowanie ukształtowanego w toku historii nazewnictwa miejskiego Marsylii świadczy jednak wprost o nieustannym przywiązaniu znacznej części społeczeństwa francuskiego do dziedzictwa chrześcijańskiego oraz braku reorientacji w zakresie wyboru tej tradycji mimo najróżniejszych zawirowań dziejowych. Jak podkreśla Kula (2003, s. 185), używanie historycznych nazw ulic czy nazw jednostek podziału administracyjnego miasta lub kraju wskazuje na wydzielenie uwiecznionych w nich obiektów z całej „masy spadkowej" odziedziczonej z przeszłości.

Zdaniem Mikołaja Madurowicza (2017, s. 357–358, 368) trwanie miast pojmowanych jako otwarte struktury, funkcjonujące nieustająco mimo przeżywanych okresów stagnacji i wzrostu, można rozpatrywać w aspektach:

2 Najpopularniejsze papierosy we Francji nazywają się „Gauloises", a na ich opakowaniu widnieje rysunek skrzydlatego hełmu (Kula, 2003, s. 44), dystrybuowane we Francji mleko dla niemowląt nosi nazwę „Gallia".

1. ciągłości trwania w czasie (kontynuacji dziejowej);
2. ciągłości trwania w przestrzeni (przytwierdzenia do miejsca, substancjalnej ciągłości urbanistyczno-architektonicznej);
3. ciągłości organizacyjno-funkcjonalnej (trwałości tkanki materialnej i instytucjonalnej);
4. ciągłości nominacyjnej (permanentnego obowiązywania nazwy miasta i nazw obiektów miejskich).

Spróbujmy zatem prześledzić uwarunkowania ciągłości funkcjonowania Marsylii jako dynamicznego systemu miejskiego, podlegającego różnorodnym oddziaływaniom, lecz niezmiennie zachowującego własności konstytuujące jego tożsamość, oraz wykazać, że nazewnictwo miejskie odwołujące się do tradycji chrześcijańskiej jest jednym z elementów stabilizujących ten system i decydujących o jego ciągłości.

Ciągłość temporalna

Marsylię uznaje się za najstarsze miasto we Francji[3]. Została założona w 599 r. p.n.e. przez osadników z Fokai (Focji), greckiego polis usytuowanego nad Zatoką Smyrneńską w zachodniej Anatolii, istniejącego od X w. p.n.e. (D'Angio, Verfaillie, Joannon, Joannon, 2017, s. 5). Fokajczycy początkowo kolonizowali wybrzeża Morza Czarnego. Massalia (Μασσαλια), bo tak pierwotnie nazywała się Marsylia, była pierwszym greckim ośrodkiem na zachodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego. Przybysze z Fokai wylądowali na północnym brzegu głęboko wcinającej się w ląd zatoki, niewidocznej z otwartego morza, a dostępnej jedynie poprzez krętą cieśninę. Zatokę tę nazwali Lacydon (Λακυδον) (prowans. *lou Lacidoun*, fr. *Calanque du Lacydon*). Urządzony w niej i wykorzystywany po dziś dzień Stary Port w Marsylii jest portem naturalnym. Druga fala migrantów greckich dotarła do Marsylii po opanowaniu Fokai przez Persów ok. 540 r. p.n.e. Ich przybycie dało silny impuls do rozbudowy miasta. W kontekście tych wydarzeń mówi się nawet o „drugim założeniu Marsylii" (D'Angio i in., 2017, s. 5). Ok. 450 r. p.n.e. w Europie Zachodniej pojawili się Celtowie, którzy wchłonęli miejscową ludność i nadali lokalnej cywilizacji nowe oblicze materialne i duchowe. Kultura Greków z Massalii oddziaływała na kulturę celtycką południowej Galii (Baszkiewicz, 2008, s. 9). Początkowo miasto rozwijało się w kierunku wyniosłości zwanych współcześnie la Roquette i Carmes[4]. Rejon dzi-

3 Kalendarium dziejów Prowansji (zob. Fisher, 2009, s. 10–11).

4 Centralny punkt tego rejonu, nieposiadającego obecnie rangi odrębnej dzielnicy, stanowi okazały kościół L'Église des Grands-Carmes de Marseille – o wyjątkowej bryle z kwadratową podstawą i ośmiobocznym szczytem.

siejszych le Panier i les Grands Carmes stanowi najstarszą część pierwotnej osady. Ok. 125 r. p.n.e. Rzymianie podbili południową Galię i zaczęli ją zwać Provincia. W 49 r. p.n.e. sama Marsylia została zdobyta przez Juliusza Cezara. Miasto zyskało wówczas grecko-rzymski charakter. Od I w. n.e. stopniowej rozbudowie podlegał port. Przez następne pięć stuleci Marsylia, jak i cała Prowansja, wchodziła w skład Cesarstwa Rzymskiego. W 476 r. miasto zdobyli Wizygoci, następnie w 508 r. Ostrogoci. W 536 r. Marsylia przeszła w ręce Franków, a Prowansja stała się częścią imperium Karolingów. Od VIII w. terytorium to było nękane najazdami korsarzy arabskich. W 855 r., po podziale ziem cesarza Lotara I, wnuka Karola I Wielkiego, jego syn Karol uzyskał Królestwo Prowansji (in. Dolnej Burgundii). Marsylia została mu podporządkowana w 879 r. Królestwo Górnej Burgundii, wraz z Lotaryngią, otrzymał w 855 r. Lotar II. W 933 r. doszło do zjednoczenia obu królestw i restytucji Królestwa Burgundii (in. Królestwo Arles, Arelat). Od 1032 r. Prowansja (jak cała Burgundia) wchodziła w skład Świętego Cesarstwa Rzymskiego i w jego imieniu rządzona była przez hrabiów Prowansji. Od 1246 r. hrabiami Prowansji byli władcy z kolejnych linii dynastycznych Andegawenów francuskich. Po wygaśnięciu tej dynastii w 1481 r. na mocy testamentu ostatniego z władców, Karola III, Prowansja, a wraz z nią Marsylia, została ostatecznie wcielona do królestwa Francji.

Ciągłość przestrzenna

Przez całą starożytność miasto zajmowało wzgórza, na których ulokowali je jego założyciele w VI w. p.n.e. Również w ciągu pierwszych dwunastu stuleci nowej ery jego rozwój topograficzny pozostawał umiarkowany. Odpowiedzialne są za to czynniki naturalne. Marsylię otacza pas wapiennych wzniesień o stromych zboczach (prowans. *baous*): masywy l'Estaque i l'Étoile od północy, masyw Garlaban od wschodu, masyw Saint-Cyr i góra Mont Puget od południowego wschodu oraz masyw Marseilleveyre od południa[5]. Wysokość okalających Marsylię wzgórz sięga kilkuset metrów (najwyższym szczytem w granicach miasta jest la Grande Étoile – 652 m n.p.m.). Szacuje się, że wytyczony przez nie obszar pierwotnego osadnictwa miał ok. 140–150 km^2 (D'Angio i in., 2017, s. 11). Terytorium to można opuścić jedynie przez przełęcz Col de Saint-Antoine na północy i dolinę rzeki Huveaune na wschodzie. Z oczywistych przyczyn tego typu ukształtowanie powierzchni ograniczało wzrost terytorialny miasta. Jego obszar jest pagórkowaty na zachodzie,

5 Wzgórze La Garde w Marsylii (162 m n.p.m.) stanowi naturalny punkt widokowy, z którego roztacza się panorama miasta. Wyraźnie widać stamtąd okalający je pas górski. Na wzgórzu tym, na miejscu wcześniejszej kaplicy i dawnego fortu, w połowie XIX w. wzniesiono bazylikę Notre Dame de la Garde.

w pobliżu morskiego brzegu (les Grands Carmes, Saint-Charles), natomiast w jego części północnej (Saint-Antoine) i wschodniej (Saint-Barnabé, Saint-Julien) rozciągają się płaskowyże.

Dalszy rozwój Marsylii następował w pierwszym rzędzie poprzez zabudowywanie nielicznych luk w dzielnicach centralnych, a w dalszej kolejności objął tereny wzdłuż traktu wiodącego na północ, do Aix, obszar na północnym wschodzie, w dolinie rzeki Jarret, i na wschodzie, w dolinie rzeki Huveaune, a także pas wybrzeża na południu. Wchłonięcie podgrodzi, które wyrosły na północ i wschód od starożytnego miasta, oraz otoczenie ich murami nastąpiło dopiero u schyłku średniowiecza. Mury stanowiły obronę przed podwójnym zagrożeniem dla miasta portowego – najeźdźcami z morza i z lądu. Archeolodzy odkryli w Marsylii kilka ich pokoleń (z lat 1040–1070, 1190, 1250, 1480) (D'Angio i in., 2017, s. 7).

Marsylia zaczęła się intensywniej rozbudowywać w XIX stuleciu. Według ustaleń Alèssiego Dell'Umbrii (2006, s. 470) ok. 1890 r. miasto objęło: na północy przedmieścia la Villette, Saint-Mauront i Belle de Mai, na północnym wschodzie rozległy obszar od les Chartreux do le Camas, aż do brzegów rzeki Jarret, i na południu do robotniczej osady le Rouet. Rue Paradis została przedłużona do Avenue du Prado, a Boulevard Notre-Dame, dolina Montebello, les Catalans, Endoume i Malmousque zostały włączone do miasta. Od 1890 r. do I wojny światowej urbanizacja postępowała dalej na północ, integrując z miastem Arenc, les Crottes i la Cabucelle. Górna część Belle de Mai została zbudowana ok. 1900 r., w kierunku Bon-Secours z jednej strony i les Chutes-Lavie z drugiej. Mniej więcej w tym samym okresie procesy urbanizacyjne objęły tereny na lewym brzegu rzeki Jarret, a wioski la Blancarde, Saint-Pierre i la Timone zostały wchłonięte przez miasto, które na południowy wschód rozszerzało się wzdłuż Route de Toulon (obecnie Avenue de la Capelette) do la Capelette. W latach 1918–1930 miasto dotarło na północy do Bon-Secours, le Canet, Madrague-Ville, Calade i Saint-Louis, na północnym wschodzie do Saint-Just, Malpassé, Montolivet i Saint-Barnabé. Urbanizacja trwała też na wschodzie, wzdłuż Route de Toulon, do Pont de Vivaux, następnie do Saint-Loup i Saint-Marcel, a na południu do Saint-Giniez. Na początku lat 20. XX w. Marsylia była podzielona na trzy koncentryczne kręgi: 1) historyczne centrum, 2) przemysłowe przedmieścia i 3) peryferyjne wsie, podówczas niewłączone jeszcze formalnie do miasta.

Ukształtowanie terenu Marsylii utrudniało planowanie urbanistyczne, niemniej w latach 30. XX w. opracowano koncepcję rozbudowy i rozwoju miasta. Za projekt odpowiadał paryski architekt Jacques Gréber. Plan Grébera dzielił terytorium Marsylii na pięć rodzajów stref: 1) centrum miasta i port – strefy handlowe; 2) na północ i wschód od miasta – tereny przemysłowe; 3) na południu, za rondem Prado i całe wybrzeże za les Catalans – dzielnice mieszkalne; 4) wzgórza

miasta, od Sainte-Marthe do les Camoins – obszary rolnicze; 5) wysepki w Zatoce Lwiej, płaskowyż Mûre, masyw Carpiagne i klify les Calanques – obszary turystyczne (Dell'Umbria, 2006, s. 471). Projekty Grébera wywodzą się z francuskiej szkoły urbanistycznej, inspirowanej twórczością Georgesa Eugène'a Haussmanna, która nadawała absolutny priorytet kwestiom ruchu drogowego (Dell'Umbria, 2006, s. 472). Propozycje Grébera w tej sferze zakładały m.in. otwarcie drogi przebiegającej wzdłuż brzegów les Calanques, z Marsylii do Cassis, a także przedłużenie sieci drogowej na północ i wschód od miasta. W latach 1910–1930 Gréber odbył wiele wizyt w Stanach Zjednoczonych. Był wówczas najlepiej zaznajomionym z realiami amerykańskiej urbanistyki francuskim architektem i gorąco opowiadał się za przeszczepieniem pewnej liczby rozwiązań z Ameryki Północnej do Europy. Nowatorstwo jego planu dotyczącego Marsylii polegało na pomysłach na metodyczne wysiedlenie mieszkańców śródmieścia na peryferie (Dell'Umbria, 2006, s. 473). Propozycje Grébera zostały podjęte i rozwinięte przez Gastona Castela i Jeana Ballarda, a następnie stopniowo wdrażane.

W dwudziestoleciu międzywojennym procesy urbanizacyjne dotknęły peryferyjne wsie: le Canet na północy, Château-Gombert na północnym wschodzie, Saint-Loup, Saint-Marcel, Saint-Menet na wschodzie, natomiast przez jakiś czas nie uległa im Mazargues na południu, pozostając odrębną od Marsylii osadą (D'Angio i in., 2017, s. 13). Przedmieścia Marsylii bardzo długo zachowywały wiejski charakter.

Ciągłość organizacyjno-funkcjonalna

Początki organizacji kościelnej w Marsylii sięgają pierwszych stuleci po Chrystusie. Apokryficzna opowieść z XII w. mówi o tym, że główne miasta w delcie Rodanu zostały założone przez Jego uczniów (Łazarza, Marię Magdalenę i Martę), a sam Łazarz był pierwszym biskupem Marsylii (*L'Evangile débarque en Provence*). Jej wartość faktograficzna bywa jednak kwestionowana (Jarry, 2003, s. 208). Diecezja mogła istnieć tu już wcześniej, niemniej pierwszym znanym z imienia biskupem jest Oresius, wzmiankowany jako uczestnik synodu w Arles w 314 r. (Jarry, 2003, s. 208). Na początku V stulecia do Marsylii przybyło kilku wybitnych duchownych i zakonników, m.in. Jan Kasjan (ok. 360 – ok. 435) i Salwian (ok. 400 – ok. 470?). Z działalnością mnicha i teologa Jana Kasjana, który osiadł tutaj ok. 410 r., jest związane założenie ok. 415 r. dwóch klasztorów, męskiego i żeńskiego, nazwanych opactwem Saint-Victor. Patronem zgromadzenia został stracony przez Rzymian w Marsylii za odmowę wyrzeczenia się wiary chrześcijańskiej oficer Legii Tebańskiej Wiktor (zm. ok. 287–288 lub 290). Opactwo było jedną z pierwszych wspólnot monastycznych w Europie Zachodniej. Instrukcje dotyczące zasad prowadzenia

życia klasztornego, sposobów zwalczania pokus czyhających na mnichów oraz pochwałę ascezy Jan Kasjan zawarł w traktacie *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*. Co warte podkreślenia, na dziele tym oparł się później Benedykt z Nursji, opracowując regułę dla stworzonej przez siebie wspólnoty. Założone przez Jana Kasjana w Marsylii klasztory po raz pierwszy ucierpiały podczas najazdów Ostrogotów pod koniec V w. i Wizygotów na początku VI w. W 838 r. zostały zniszczone przez Saracenów. W 923 r. Saraceni ponownie najechali opactwo Saint-Victor. W związku z zagrożeniem ze strony agresorów w niejasnym okresie między VI w. a X w. biskupi opuścili miasto i przenieśli się do opactwa Saint-Victor (Jarry, 2003, s. 208). Zarządzali wówczas jego dobrami. Życie monastyczne według reguły św. Benedykta przywrócono w Saint-Victor dzięki staraniom biskupa Honorata II (948–976), a także pierwszego opata benedyktyńskiego Wilfreda (Guifreda?) (1005–1020) (Goyau, 1910). Przystąpiono też do odbudowy zabudowań klasztornych. Z kolei odtworzona po najazdach saraceńskich kapituła pod przewodnictwem biskupa Ponsa I, syna wicehrabiego Wilhelma (Guillaume de Marseille), w 977 r. podjęła decyzję o budowie nowej katedry. Pierwotny kościół biskupi z V w. znajdował się bowiem poza murami (!). Katedra Cathédrale Sainte-Marie-Majeure (określana współcześnie jako La Vieille Major) została wzniesiona w obrębie dzielnicy biskupiej w latach 1050–1073.

Według Marka Słonia (2010, s. 9–10) „na progu drugiego tysiąclecia większość miast północnych i środkowych Włoch oraz ościennych terytoriów zachowywała swoje centralne funkcje w dużej mierze dzięki istnieniu diecezji-biskupstw, które przetrwały okres wędrówek ludów i muzułmańskich najazdów VIII–X wieku". Dotyczyło to również Marsylii. Zdaniem Dell'Umbrii (2006, s. 23) Kościół w Marsylii jako jedyna stabilna struktura przetrzymał inwazje Arabów przed rokiem 1000, a za sprawą restytucji opactwa Saint-Victor mógł rościć sobie prawo do odgrywania nadrzędnej roli na tym obszarze. Założone na początku V w. i zdewastowane przez najeźdźców opactwo Saint-Victor zostało szybko odrestaurowane przez benedyktynów. W połowie XI w. dzięki bulli papieża Leona IX zostało wyłączone spod jurysdykcji biskupa Marsylii (*Opactwo św. Wiktora...*). Przywilej ten potwierdzali kolejni papieże. Papiestwo zleciło jego przeorom odtworzenie okolicznych klasztorów (Dell'Umbria, 2006, s. 23). Opactwo Saint-Victor obejmowało swoimi wpływami Prowansję i sąsiednie ziemie. Występujący jako legaci papiescy opaci klasztoru prowadzili wówczas politykę ekspansji, przywracając życie religijne w podupadłych zgromadzeniach oraz budując nowe kościoły i klasztory w Langwedocji, Akwitanii i części Katalonii, Ligurii, Toskanii, a także na Sardynii (Pécout, 2017, s. 196). Wkrótce opactwu Saint-Victor podlegało blisko 5 tys. mnichów (Dell'Umbria, 2006, s. 23). W tym okresie znacznie poszerzyły się posiadłości ziemskie opactwa

w diecezji Marsylii i poza nią. Zarówno opactwo, jak i biskupstwo wzniosły w ten sposób fundamenty swojej potęgi na długo przed tym, nim miasto jako takie zaczęło się umacniać (Dell'Umbria, 2006, s. 23). Biskup i wicehrabia podzielili miasto ok. 1069 r. (Jarry, 2003, s. 208). Reforma gregoriańska z 1075 r. ostatecznie uregulowała stosunki między duchowieństwem a świecką władzą wicehrabiów w Marsylii. Przyjęte na drugim synodzie w Rzymie dekrety przeciwko inwestyturze pod groźbą ekskomuniki zabraniały przyjmowania godności kościelnych od osób świeckich. Skutkiem rozstrzygnięcia sporu między cesarstwem a papiestwem o mianowanie biskupów na korzyść tego drugiego było ukonstytuowanie się Kościoła jako niezależnego od władzy świeckiej hierarchicznego organizmu prawnego z papieżem na czele. Władza w Marsylii była odtąd dzielona między wicehrabią i biskupem (przełożonym kanoników), a w późniejszym okresie również gminą (konsulatem).

Przyspieszenie rozwoju Marsylii nastąpiło wraz z upowszechnieniem się w Prowansji i Langwedocji nowej formy ustrojowej – miasta komunalnego. Zrodziła się ona w XI–XIII w. w północnych (Liguria) i środkowych (Toskania) Włoszech (Dell'Umbria, 2006, s. 21). Prowansja i Langwedocja również stanowiły obszary o dobrze rozwiniętej sieci miejskiej, zachowanej w zasadzie z czasów rzymskich (11 ośrodków liczących 10 tys. lub więcej mieszkańców) (Słoń, 2010, s. 31). Ustrój komunalny mógł zostać wprowadzony po wyrażeniu zgody na przyznanie gminie określonego obszaru i ustanowienie go odrębnym okręgiem prawnym przez władzę terytorialną (Słoń, 2010, s. 11). Komuna przejmowała wtedy część prerogatyw cesarza lub biskupa w dziedzinie prawodawstwa, sądownictwa i administracji (Słoń, 2010, s. 10). Cały region Prowansji i Langwedocji należał do strefy miast konsularnych (Słoń, 2010, s. 35). Elementy i wzorce prawa rzymskiego (instytucja konsulatu czy urząd podesty) rozpowszechniły się tutaj do ok. 1220 r. (Słoń, 2010, s. 31).

Konsulat w Marsylii jest po raz pierwszy wzmiankowany w 1178 r. (Dell'Umbria, 2006, s. 21). Formalnie podlegał wicehrabiemu, lecz stopniowo zyskiwał coraz większą samodzielność. Klęska wicehrabiego w konflikcie z Kościołem i z królem Aragonii przyniosła jednak likwidację samorządu w 1211 r. (Słoń, 2010, s. 40). Wszelako już rok później biskup, ówczesny pan miasta, zatwierdził statuty Bractwa Świętego Ducha, które oficjalnie było stowarzyszeniem o charakterze dobroczynnym, w praktyce skupiało mieszczańską elitę Marsylii. Jego rektorzy stali się z czasem reprezentantami całej społeczności miejskiej (Słoń, 2010, s. 40). Mieszczaństwo domagało się udziału we władzy politycznej i ekonomicznej, zarezerwowanej wcześniej dla wicehrabiego, biskupa i opata. W latach 1217–1218 doszło do otwartego konfliktu między bractwem i biskupem. Skutkiem rewolty mieszczan był podział miasta. Należące do instytucji kościelnych Górne Miasto (*Ville Haute*) przyjęło zwierzchność swego seniora, natomiast zdominowane przez przedstawicieli stanu

kupieckiego Dolne Miasto (*Ville Basse*) (z portem) zyskało niezależność (Słoń, 2010, s. 41). W styczniu 1220 r. zawarto porozumienie regulujące stosunki między wymienionymi częściami Marsylii. Zatwierdzało ono władzę rektorów Bractwa Świętego Ducha jako reprezentantów komuny miejskiej na obszarze jurysdykcji wicehrabiego (*iurisdictio vicecomtalis*). Określało przebieg granicy między nią a domeną podległą biskupowi i kapitule (*iurisdictio episcopalis*, *iurisdictio ecclesiae Massilie*). Marsylia stała się na mocy tego układu miastem podwójnym, choć urbanistycznie wciąż stanowiła jeden organizm. Dokonane w 1220 r. rozdzielenie miasta na dwie części nie satysfakcjonowało jednak żadnej ze stron. W Górnym Mieście znajdowała się wprawdzie katedra, ale było ono mniej ludne i uboższe od Dolnego (Słoń, 2010, s. 41). Pozbawiona praw i reprezentacji społeczność Górnego Miasta w 1223 i ponownie w 1233 r. próbowała utworzyć samorząd w biskupiej jurydyce, aby następnie połączyć się z komuną Dolnego Miasta, lecz biskup dwukrotnie skutecznie udaremnił te próby (Słoń, 2010, s. 63). W Marsylii pozostawała więc jedna komuna miejska Dolnego Miasta. Sytuacja zaczęła ulegać zmianie od 1246 r., kiedy dzięki małżeństwu Karola I Andegaweńskiego (d'Anjou), młodszego brata Ludwika IX, z Beatrycze, najmłodszą z czterech córek hrabiego Prowansji Rajmunda Berengara IV, andegaweńska linia Kapetyngów objęła faktyczną władzę nad Prowansją. Karol traktował ją jako niezależne władztwo, nie respektując teoretycznej podległości Cesarstwu. Skutecznie stłumił aspiracje polityczne komun miejskich na obszarze Prowansji. Złamał niezależność komuny Marsylii i narzucił jej swoje zwierzchnictwo (Słoń, 2010, s. 42, 73). Następnie w 1257 r. wykupił od biskupa władzę zwierzchnią nad Górnym Miastem. Kapituła katedralna zachowała jedynie niższe sądownictwo w swej jurydyce (Słoń, 2010, s. 42–43). Dawne prawa senioralne zdołało utrzymać opactwo Saint-Victor, mimo że cywilne władze miasta niejednokrotnie starały się je ograniczyć, nie ustanawiając jednak nad nim przed 1300 r. trwałej dominacji politycznej (Pécout, 2017, s. 196).

Ostateczne połączenie odrębnych gmin Marsylii nastąpiło w 1348 r. Dawna jurydyka biskupia wystąpiła wtedy do Joanny Andegaweńskiej, królowej Neapolu i hrabiny Prowansji, z prośbą o połączenie z Dolnym Miastem (Słoń, 2010, s. 41, 72). Prośbę tę motywowano intensywnymi migracjami mieszkańców między gminami, które mogły pociągnąć za sobą szybkie wyludnienie się miasta biskupiego (Słoń, 2010, s. 78). Polityczne ambicje komuny miejskiej w Marsylii zostały poskromione 100 lat wcześniej, królowa mogła więc zaryzykować jej wzmocnienie przez połączenie gmin (Słoń, 2010, s. 43). Choć profil społeczny i gospodarczy obu części miasta był zróżnicowany (kupieckie Dolne Miasto i kościelne Górne Miasto), proces zrastania się miasta postępował za sprawą wspólnych przedsięwzięć wcześniej podzielonych gmin (Słoń, 2010, s. 58). Jedną z inwestycji sprzyjających integracji

urbanistycznej Marsylii była zrealizowana w późniejszym okresie budowa systemu akweduktów (Słoń, 2010, s. 77).

Niektórym ośrodkom komunalnym Langwedocji i Prowansji (np. Marsylii, Tuluzie) udało się w omawianym okresie osiągnąć pozycję bliską suwerennej republice miejskiej (Słoń, 2010, s. 31). Jednak u schyłku średniowiecza wszystkie wielkie metropolie tych regionów były już zjednoczone (Słoń, 2010, s. 79). W XIII w. Marsylia i Arles przodowały w Prowansji pod względem tempa rozwoju urbanistycznego (rozbudowały swoje mury i pozyskały nowe przedmieścia), niemniej i pozostałe miasta regionu wykazywały oznaki wzrostu, m.in. zyskiwały nowe budowle sakralne i budynki klasztorne (Clark, 2009, s. 31).

Fundament rozwoju miast stanowiło rzemiosło. Od XIII stulecia w miastach europejskich organizowano cechy rzemieślnicze, które miały chronić interesy miejskich wytwórców. Ich liczba w pewnym stopniu świadczyła o poziomie ekonomicznym miasta. W 1255 r. w Marsylii istniało aż 100 cechów rzemieślniczych, podczas gdy w nieodległym Arles jedynie około 35 (Clark, 2009, s. 57). Dla porównania w 1287 r. w Padwie było ich kilkanaście, w Perugii 47, we Florencji 73, w Mediolanie 150 (Clark, 2009, s. 57). Prężna gospodarka stanowiła niewątpliwie czynnik determinujący dynamikę rozwoju miast i podtrzymujący ich status.

Nie mniej istotny wpływ na trwanie miast miały także funkcjonujące w nim instytucje kulturalne, sakralne i społeczne. U schyłku średniowiecza naczelną rolę w życiu mieszkańców Marsylii nadal odgrywał Kościół. Wraz ze wzrostem liczby ludności i znaczenia poszczególnych społeczności powstawały nowe parafie i kościoły. Zakony zakładały swoje domy poza miastem, ale także w jego granicach. Nowe domy zakonne bywały organizowane przez osoby świeckie. W pejzażu Marsylii i okolic od XII w. pojawiały się kolejne fundacje, wśród nich dom templariuszy, komandoria św. Antoniego, domy trynitarzy, braci mniejszych, klarysek oraz dwa zakony szpitalne (Clark, 2009, s. 79). Od początku XIII w. w biedniejszych częściach miast zaczęły osiedlać się zakony żebracze – bracia mniejsi (franciszkanie), kaznodzieje (dominikanie), karmelici, augustianie (Clark, 2009, s. 79). Ich członkowie działali gorliwie w środowisku miejskim i na przedmieściach. Prowadzili niestrudzenie działalność ewangelizacyjną, odnosząc na tym polu sukcesy. Rozkwit zakonów mendykanckich nastąpił w okresie panowania króla Ludwika IX (1226-1270), którego styl pobożności wywodził się z franciszkańskiej szkoły duchowości (Baszkiewicz, 2008, s. 105).

Wielkie instytucje kościelne – katedra i biskup, opactwo Saint-Victor, zakony rycerskie i szpitale – utrzymywały się z dóbr ziemskich na peryferiach Marsylii, z których otrzymywały czynsze. Podejmowały liczne kapitałochłonne inwestycje w hrabstwie. Poprzez budowę systemów nawadniających, upraw tarasowych, win-

nic, sadów, młynów, a przede wszystkim karczowanie i parcelowanie gruntów przyczyniały się do intensyfikacji produkcji rolnej oraz ekonomicznego wzrostu okolicznych osad (Pécout, 2017, s. 196).

Inny filar postępu miasta stanowił handel. Marsylia jest usytuowana pośrodku zachodniego wybrzeża Morza Śródziemnego, rozciągającego się od Katalonii po Ligurię i od Toskanii na południe, ku Sycylii. Choć położenie to pozwalało jej skutecznie konkurować z pobliskimi portami, nie okazało się czynnikiem pozwalającym jej zająć pierwszoplanową pozycję i przejąć kontrolę nad handlem morskim w regionie (Pécout, 2017, s. 194). Jak już bowiem wspominano, Marsylia znajduje się w miejscu odizolowanym pasmami górskimi od terenów położonych w głębi lądu, co utrudniało transport towarów. Do alpejskiej części Prowansji można dostać się z Marsylii, płynąc wzdłuż wybrzeża albo rzeką Durance do doliny Rodanu i dróg lądowych wiodących do Italii. Miasto było natomiast głównym portem zaokrętowania dla pielgrzymów i krzyżowców w latach 1187–1190, 1212, 1239 i 1248 oraz węzłowym punktem dla zakonów zorientowanych w kierunku pełnego morza: templariuszy, szpitalników, a następnie trynitarzy (Pécout, 2017, s. 194). W kolejnym okresie, między 1300 r. a 1600 r., Marsylia również nie przodowała w handlu morskim. Jej pozycja polepszyła się wprawdzie na krótko po zawarciu w 1536 r. przez Francję szeregu umów z Imperium Osmańskim, zwanych kapitulacjami osmańskimi (Ferozan, 2021). Podpisanie tych porozumień zapewniło Marsylii bezprecedensową przewagę handlową w osmańskich faktoriach handlowych. W połowie XVI w. francuski handel w basenie Morza Śródziemnego zaczął jednak ponownie słabnąć na rzecz żeglugi atlantyckiej. W celu rozwiązania problemu zamierającego ruchu w 1599 r. miasto Marsylia założyło Izbę Handlową, by skuteczniej regulować handel na Morzu Śródziemnym i administrować nim (Napierała, 2016).

W XVIII w. w Królestwie Francji dynamicznie rozwijał się Paryż (jego populacja wzrosła z 450 tys. w 1650 r. do 570 tys. sto lat później), natomiast większość innych miast (m.in. Orlean, Tours, Angers, Dijon, Reims) i miasteczek przeżywało stagnację. Wyjątek stanowiły porty atlantyckie, takie jak Bordeaux i Nantes (Clark, 2009, s. 121). Dość nieoczekiwanie również Marsylia odnosiła wówczas coraz większe sukcesy w handlu (Clark, 2009, s. 121), podczas gdy pozostałe porty śródziemnomorskie (poza Barceloną) w tym okresie podupadły (Clark, 2009, s. 132–133). Udział portów śródziemnomorskich w europejskiej żegludze zmniejszył się z 25 proc. w 1600 r. do 15 proc. w 1780 r. (Clark, 2009, s. 133).

Dodać należy, że rozwój Marsylii kilkukrotnie przerywały klęski elementarne. Będący dziedzictwem krucjat trąd został opanowany w XVI w. (Baszkiewicz, 2008, s. 286). Śmiertelne żniwo zebrały w tym mieście także epidemie dżumy, które nawiedziły je w 1348 r. i 1580 r. (niewykluczone, że i wcześniej, w latach 542 i 570)

(Madurowicz, 2017, s. 428–429). Po raz ostatni dżuma pojawiła się w Marsylii i innych miastach Prowansji w 1720 r. (Clark, 2009, s. 159). Zaraza została wypleniona w ciągu trzech lat (Baszkiewicz, 2008, s. 287). Nawracające epidemie dżumy były silnie skoncentrowane w środowisku miejskim i wywoływały katastrofalną śmiertelność[6].

Zerwanie procesów rozwojowych Marsylii nastąpiło też wskutek wybuchu rewolucji francuskiej w 1789 r. Wielu jej mieszkańców skłaniało się wówczas ku politycznemu ekstremizmowi (Clark, 2009, s. 216). Z entuzjazmem przyjęli późniejsze proklamowanie I Republiki i ogłoszenie nowych rządów. Rewolucja, wraz z fazą reform konstytucyjnych, radykalnych przewrotów, terroru, Dyrektoriatu i dyktatury napoleońskiej, wywołała w Marsylii i innych francuskich miastach ogromne zmiany polityczne i społeczne. Burżuazja zastępowała na urzędach miejskich stare oligarchie municypalne (Clark, 2009, s. 216). Rewolucja francuska odrzucała wszystko, co ją poprzedzało. Ścięcie króla, dechrystianizacja, ustalenie nowych świat, przyjęcie nowego kalendarza było wyrazem zerwania z tradycją (Kula, 2003, s. 305). W okresie tym radykalnie zmieniła się pozycja Kościoła katolickiego we Francji. Z instytucji uprzywilejowanej i współrządzącej został on sprowadzony do roli instytucji kontrolowanej przez państwo, prześladowanej, a ostatecznie celowo niszczonej (Dmochowski, 2017, s. 135). Świątynie były przejmowane przez władze rewolucyjne i dewastowane. Burżuazja umocniła swoją władzę w miastach, wykupując majątek kościelny po kasacie domów zakonnych w 1790 r. (Clark, 2009, s. 216). Pewną poprawę położenia Kościoła przyniosło dojście do władzy Napoleona. W 1801 r. został zawarty konkordat pomiędzy Republiką Francuską i Państwem Kościelnym (Napoleon Bonaparte, Pius VII), normujący ich wzajemne stosunki i uznający katolicyzm za religię zdecydowanej większości obywateli francuskich. Po 1800 r. Napoleon narzucił też ścisłą centralną kontrolę nad miastami poprzez nowy system prefektów (Clark, 2009, s. 216). Począwszy od 30. lat XIX w. przystąpiono do podnoszenia z ruin zdewastowanych obiektów sakralnych i budowy nowych. Zniesiona w czasie rewolucji diecezja marsylska została formalnie reaktywowana w 1819 r., lecz jej biskupa wyznaczono dopiero w 1823 r. Fortuné de Mazenod podjął dzieło odbudowy zniszczonej diecezji, zabiegając o nowe powołania, odnawiając wspólnoty chrześcijańskie i inicjując wznoszenie kościołów. Jego dzieło kontynuował siostrzeniec i następca na urzędzie biskupim Eugené de Mazenod. Oprócz nowej katedry i bazyliki Notre-Dame de la Garde zbudowano

6 W latach 1563–1665 w Londynie miało miejsce siedem dużych epidemii dżumy, a śmiertelność sięgała 24 proc. W Moskwie wybuch epidemii w 1654 r. mógł zabić nawet 80 proc. mieszkańców. Wielka zaraza w 1630 r. zmniejszyła prawie o połowę populację Mediolanu, a w Pawii straty wyniosły ok. 40 proc. (Clark, 2009, s. 159).

wówczas 25 kościołów, aby zrekompensować brak miejsc kultu (po rewolucji w mieście pozostało jedynie 11 świątyń), ale również zamanifestować obecność Kościoła w przestrzeni społecznej. Liczba mieszkańców Marsylii w 1800 r. wynosiła 100 tys. (dla porównania Paryża 550 tys., Lyonu 110 tys., Bordeaux 95 tys., Rouen 80 tys.) (Clark, 2009, s. 131).

W XIX stuleciu nastąpił dalszy wzrost demograficzny Marsylii: 1820 – 110 tys., 1850 – 200 tys., 1870 – 320 tys. (Dell'Umbria, 2006, s. 294). Próg 500 tys. mieszkańców przekroczyła w 1911 r. (Baszkiewicz, 2008, s. 491). Rozwój miasta był spowodowany postępami rewolucji przemysłowej i podbojami kolonialnymi prowadzonymi przez Francję od 1830 r. w północnej Afryce. Zainicjowana wówczas inwazja w Algierii otworzyła nowy etap francuskiej ekspansji kolonialnej i tzw. drugiego imperium kolonialnego. Jako główny port w południowej Francji Marsylia zawdzięczała tej kampanii dynamiczny rozwój interesów w związku z powiększeniem wymiany towarowej. Było to szczególnie istotne po okresie stagnacji portu, wywołanej prowadzoną przez Napoleona Bonaparte w latach 1806–1814 wojną ekonomiczną z Wielką Brytanią i blokadą kontynentalną (Baszkiewicz, 2008, s. 409). Decyzja o utrzymaniu się w Algierii zapadła w 1834 r. Kraj został ostatecznie spacyfikowany w 1847 r. (Baszkiewicz, 2008, s. 441–442). Marsylia bogaciła się na obrotach z Algierią przez ponad 130 lat, dopóki ta pozostawała kolonią francuską (do 1962 r.). Port w Marsylii zyskał też na otwarciu Kanału Sueskiego w 1869 r. W latach 70. XIX w. marynarka handlowa Francji stała się potęgą światową (drugą po brytyjskiej). Pod względem wielkości przeładunków Marsylia znalazła się wówczas wśród trzech największych portów Francji (obok Hawr i Bordeaux) (Baszkiewicz, 2008, s. 466).

W latach 70. XX w. nasiliła się imigracja do Marsylii z północnej Afryki, głównie ludności arabskiej, która znacząco zmieniła strukturę demograficzną tego miasta. Obserwowana od lat 80. deindustrializacja i suburbanizacja przyniosła skutki społeczne w postaci bezrobocia (35 proc. w grupie wiekowej 20–24 lata w Marsylii w latach 90.) (Clark, 2009, s. 301) i wzrostu przestępczości wśród imigrantów.

Ciągłość semantyczna

Nazwy miejscowe pełnią funkcję podstawowego środka organizowania terytoriów i wzmacniania ustanowionego na nich porządku. Dzisiejszy podział administracyjny Marsylii został wprowadzony dekretem nr 46-2285 z 18.10.1946 r. Gmina Marsylia została wówczas podzielona na 16 okręgów, w których z kolei wytyczono 111 dzielnic. Okręgi mają charakter urzędowy. W kontekście dzielnic mówi się natomiast o 111 samodzielnych osadach (wioskach lub miasteczkach), ponieważ ukształtowana historycznie tożsamość i poczucie odrębności lokalnych

społeczności tych dzielnic są dość silne. Niemniej warto odnotować, że niektóre osławione dzielnice nie zostały uwzględnione na oficjalnej liście z 1946 r. (na przykład le Panier, najstarsza część miasta, weszła w skład dzielnicy Hôtel-de-Ville). Nazwy niegdysiejszych wsi są współcześnie używane do identyfikacji wyrosłych na ich miejscu dzielnic.

Wiele dzielnic Marsylii, zwłaszcza na obrzeżach historycznego jądra miasta, jest zbudowanych wokół starych centrów dawnych parafii z głównym placem i kościołem. Tłumaczy to dużą liczbę dzielnic noszących imię świętego patronującego lokalnej świątyni (30 wśród samych oficjalnych) lub motywowanych innym wezwaniem kościoła. W wielu przypadkach można tutaj mówić o tzw. kościołach antedecentnych, funkcjonujących na historycznym terenie wcześniej niż uformowało się miasto jako takie w obecnych granicach (Klima, 2011, s. 77). Kościoły te stanowiły najważniejsze punkty przestrzeni topograficznej parafii, a zarazem miejsca konsolidacji skupionych wokół nich wspólnot. Na obszarze miasta i w jego okolicy działały też zgromadzenia zakonne. Ich obecność także została uwieczniona w szeregu kommemoratywnych nazw dzielnic wyrosłych w okolicy klasztorów lub na terenie ich dawnych dóbr. Co istotne w kontekście prowadzonych tutaj rozważań, większość używanych obecnie nazw dzielnic Marsylii ukuto niemal tysiąc lat temu, niektóre nawet wcześniej. Wobec permanentnego odnoszenia się tych nazw od wielu stuleci do tych samych miejsc można mówić o semantycznej ciągłości miasta.

Jak już wspominano, Kościół zaczął się umacniać w Marsylii i budować swą pozycję na początku V w. Jan Kasjan ufundował tu wówczas dwa opactwa: Saint-Sauveur (Świętego Zbawiciela) i Saint-Victor. Dwie dzielnice Marsylii noszą nazwy związane z działalnością wczesnochrześcijańskich wspólnot monastycznych w tym mieście:

Saint-Victor (okręg 7) (Bouvier, 1988, s. 135; [1]; [2]). Serce dzielnicy stanowi opactwo Saint-Victor założone ok. 415 r. w pobliżu grobów męczenników marsylskich. Wśród nich znajdował się Wiktor z Marsylii (zm. 303 lub 304), którego ustanowiono patronem opactwa. Opactwo nabrało znaczenia w XI–XII w. za sprawą swoich wpływów w całej Prowansji. W 1362 r. jeden z jego opatów, Guillaume de Grimoard, został nawet wybrany na papieża i przyjął imię Urbana V. Od XV w. zaczęło ono jednak podupadać. Podczas rewolucji francuskiej klasztory opactwa zostały rozebrane. Kościół Saint-Victor ocalał i ma obecnie rangę bazyliki.

Saint-Lambert (okręg 7) (Bouvier, 1988, s. 125; [3]). Bulla papieża Honoriusza III poświadcza istnienie w 1216 r. kościoła Saint-Lambert w opactwie Saint-Sauveur. Opactwo to zostało ufundowane ok. 413 r. przez Jana Kasjana. Immunitet otrzymało w 596 r. od papieża Grzegorza Wielkiego. Uległo jednak zniszczeniu

przez Saracenów. Dokładna lokalizacja kościoła Saint-Lambert nie jest znana. W średniowiecznych źródłach wzmiankowany jest port Saint-Lambert, który odpowiada obecnemu Anse des Catalans. Św. Lambert, biskup Maastricht, zmarł śmiercią męczeńską w 705 r. lub 706 r. Jego kult szybko rozprzestrzenił się w Europie (imię Lambert nosiło m.in. kilku biskupów diecezji polskich oraz przedstawicieli dynastii piastowskiej). Saint-Lambert utraciła oficjalny status dzielnicy w marcu 2015 r.

Zrujnowane przez Saracenów opactwo Saint-Victor zostało szybko odrestaurowane po wyparciu najeźdźców. Na początku drugiego millenium intensywnie poszerzało swoje wpływy i stan posiadania. W odtwarzanych i nowo nabywanych dobrach klasztornych prowadziło działalność ewangelizacyjną i organizowało życie religijne. Jednym z podstawowych obowiązków każdego chrześcijanina jest oddawanie w niedziele i święta czci Bogu w budynku kościelnym, z czym wiązała się konieczność wznoszenia lokalnych świątyń. Poprzez to dokonywała się sakralizacja przestrzeni. *Patrocina* powstałych w XI w. i kolejnych stuleciach kaplic i kościołów dawały asumpt do nazwania osad mieszkalnych, w których się znajdowały. W kartulariuszach opactwa Saint-Victor z pierwszych dwóch stuleci po jego restytucji są wzmiankowane wsie Saint-Giniez, Saint-Just, Saint-Mauront, Saint-Menet i Saint-Mitre. Warto zwrócić uwagę, że pierwsze parafie i znajdujące się w nich obiekty sakralne nosiły wezwania lokalnych świętych, których kulty musiały być wyjątkowo żywe w omawianym okresie na obszarze Prowansji. Dzielnice wyrosłe na miejscu wymienionych średniowiecznych parafii przejęły ich nazwy:

Saint-Just (okręg 13) (Bouvier 1988: 125; [4]). W 1030 r. Pons II, biskup Marsylii w latach 1008–1073, podarował mnichom z opactwa Saint-Victor wieś o nazwie Montcaud (Montaud? Malpougne?). Powstała w niej kaplica i parafia Saint-Just. Jej patron Juste de Beauvais (278–287) miał 9 lat, gdy został zabity w okresie prześladowań Dioklecjana za odmowę ujawnienia miejsca ukrycia swojego krewnego oraz za przyznanie się do bycia chrześcijaninem. Wieś poszerzyła się, gdy w 1045 r. wicehrabia Marsylii Wilhelm, jego żona i synowie przekazali nowe darowizny na rzecz opactwa. Kaplica popadła jednak w ruinę. Wieś zaczęła się ponownie rozwijać pod koniec XVII w. W XVIII stuleciu wzniesiono obecny kościół. W 1837 r. dokonano jego renowacji i częściowej rekonstrukcji.

Saint-Giniez (okręg 8) (Bouvier 1988, s. 117; [5]). W dzielnicy znajduje się kościół poświęcony wczesnochrześcijańskiemu męczennikowi Genezjuszowi z Arles (zm. między 290 a 303). Liczne wsie, kaplice, kościoły we Francji noszą nazwę Saint-Genès, co świadczy o powszechności jego kultu. W 1040 r. biskup Marsylii Pons II (1008–1073) podarował opactwu Saint-Victor tereny rolnicze nad rzeką Huveau-

ne wraz ze zrujnowaną kaplicą Saint-Giniez, znajdującą się na miejscu obecnego kościoła. W ten sposób obszar Saint-Giniez stał się jednym z czterech przeoratów opactwa Saint-Victor. Opat Isarn przedsięwziął wówczas budowę nowej kaplicy. W XVII w. wzniesiono tu kolejny, większy kościół. Został on konsekrowany w 1889 r. W okresie 1791–1918 wspólnota Saint-Giniez była przyłączona do parafii Sainte-Marguerite. W 1920 r. dokonano rozbudowy kościoła, gdyż stał się zbyt mały w stosunku do liczby parafian (dodano nawę boczną). Kościół był remontowany w 1939 r. ponownie w latach 1988–1989, z okazji setnej rocznicy jego konsekracji.

Saint-Mauront (okręg 3) (Bouvier 1988, s. 131; [6]). Dzielnica wzięła nazwę od parafii i kościoła Saint-Mauront. Mauront (zm. 780) był biskupem Marsylii. W celu skutecznej obrony miasta i portu przed napadami Saracenów powierzono mu jednocześnie godność opata Saint-Victor. Jego relikwie spoczywają po dziś dzień w krypcie opactwa. Protokoły sądowe z procesu w Digne w 782 r. potwierdzają jego interwencję u Karola Wielkiego w Herstal w celu uzyskania zwrotu majątku kościoła i opactwa Saint-Victor. Kult tego świętego nigdy nie był intensywny poza Marsylią. Współczesny kościół Saint-Mauront został wzniesiony nieopodal pierwotnej świątyni i konsekrowany w 1854 r.

Saint-Menet (okręg 11) (Bouvier 1988: 132; [7]; [8]). Istnienie obiektu sakralnego poświęconego św. Menetowi (łac. *Sancti Menne*) na tym obszarze jest wzmiankowane od XI w. Niektóre źródła podają, że patronem kaplicy był bretoński święty z VI w. (Menefred?) ([7]). Męczennik Menne został ujęty w XIV-wiecznych brewiarzach: *Menne mart*. (*Brewiarz z pogranicza polsko-czeskiego*), *Menne* (*Breviarium cracoviense* z Dębna z 1375 r.) (Kubieniec, 2018, s. 597). Wspomnienie tego świętego przypada na 11 listopada. Chodzi tu więc raczej o św. Menasa (285–309), patrona Egiptu i kościoła w Rzymie, Konstantynopolu i Arles. Na fundamentach pierwotnej kaplicy w XV w. zbudowany został gotycki kościół Saint-Menet. Ufundowała go rodzina Montgrand. Wcześniej zależny od parafii Saint-Marcel, został z niej wyłączony w 1802 r., a w 1852 r. gruntownie przebudowany (z tego roku pochodzi m.in. prezbiterium). Kościół Saint-Menet stanowi bezcenny obiekt średniowiecznej architektury sakralnej Marsylii.

Saint-Mitre (okręg 13) (Bouvier, 1988, s. 132; [9]; [10]; [11]). Już w 1113 r. kartulariusz opactwa Saint-Victor wspomina o kaplicy Saint-Mitre w Marsylii, która znajdowała się w lokalizacji zbliżonej do obecnego kościoła. Św. Mitra (433–466) zmarł śmiercią męczeńską w nieodległym Aix. Według hagiografii został oskarżony o czary za uczynienie cudu. Po ścięciu podniósł swoją głowę i zaniósł do kościoła Notre-Dame de la Seds. W 1383 r. jego relikwie zostały przeniesione do katedry Saint-Sauveur w Aix-en-Provence. Kaplica Saint-Mitre w Marsylii powoli niszczała. W XIX w. podjęto próbę jej odbudowy, jednak nie była to gruntowna renowacja

i z czasem ponownie popadła w ruinę. Ostatnią mszę odprawiono w niej w 1914 r. W 1920 r. miasto Marsylia zleciło zburzenie kaplicy, a działka została sprzedana inwestorowi. W tym czasie dzielnica utraciła rolniczy, a zyskała robotniczy charakter. W 1941 r. młody ksiądz z diecezji Luçon, Pierre Charrier, który chciał zostać misjonarzem w Papui, przybył do Marsylii do Château-Gombert (la Betheline), aby odbyć nowicjat u misjonarzy Matki Bożej Najświętszego Serca z Issoudun. W latach 1942–1943 dwukrotnie odwoływał wyjazd na misje z powodów zdrowotnych. Ostatecznie skierowany został do pracy duszpasterskiej w dzielnicy Saint-Mitre. Zetknął się tu z ubóstwem materialnym i duchowym. Z zapałem podjął obowiązki duszpasterskie. Rodzina Burckardtów użyczyła mu swojego domu na plebanię i pomagała odtworzyć parafię. W 1949 r. uzyskano działkę pod kościół i rozpoczęto budowę. Kościół Saint-Mitre konsekrowano w 1952 r. Za specjalnym zezwoleniem papieża w chórze zainstalowano figurę Matki Bożej Najświętszego Serca, wierną kopii figury w Issoudun. Świątynia zyskała dodatkowe wezwanie: Notre-Dame-du-Sacré-Coeur.

Saint-André (okręg 16) (Bouvier, 1988, s. 110; [12]). Wczesny kościół istniał w tej lokalizacji prawdopodobnie już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Powstał na starożytnej, a następnie wczesnochrześcijańskiej nekropolii. W XI w. prosperował tu klasztor, którego dobra w 1114 r. zostały przyłączone do opactwa Saint-Victor. Do klasztoru przeniesiono wówczas część relikwii krzyża św. Andrzeja, przechowywanych w kościele opactwa Saint-Victor w Marsylii. Stąd wzięło się jego wezwanie. Przez długi czas wieś Saint-André wraz z wsiami Saint-Henri, L'Estaque i Les Riaux funkcjonowały pod wspólną nazwą Séon. Parafię Saint-André erygowano w 1676 r. W czasie rewolucji na terenie klasztoru utworzono park artyleryjski. Kościół Saint-André zaczął ponownie służyć celom kultu w 1848 r.

Sainte-Marthe (okręg 14) (Bouvier, 1988, s. 136; [13]; [14]). Dzielnica wzięła nazwę od wioski Sainte-Marthe, założonej w pagórkowatej okolicy na południowy zachód od masywu l'Étoile, na trakcie wiodącym do Aix. Zgodnie z apokryficznym podaniem św. Marta zatrzymała się tutaj w drodze do Sainte-Baume i napiła wody z miejscowego źródła. Źródło to istnieje po dziś dzień i zasila strumień Plombières. Z 1209 r. pochodzi wzmianka o tym, że przytułek dla podróżnych Sainte-Marthe posiadał grunty w tej okolicy. W 1278 r. po raz pierwszy nazwa Sainte-Marthe została odnotowana w odniesieniu do wsi i wspomnianego źródła. Współczesny kościół Sainte-Marthe jest usytuowany w północnej części dzielnicy. Obok kościoła znajduje się cmentarz.

W późniejszych wiekach kaplice i kościoły nierzadko fundowane były przez świeckich donatorów na prywatnych gruntach:

Saint-Barnabé (okręg 12) (Bouvier, 1988, s. 113; [15]). Dzielnica znajduje się w miejscu dawnej wioski Saint-Barnabé, położonej na lewym brzegu rzeki Jarret. W XV w. Barnabé Capelle, notariusz z Marsylii, podarował obraz ołtarzowy do kaplicy znajdującej się w miejscu zwanym Fond des Paillards. W podzięce mieszkańcy tej wsi poświęcili swoje miejsce kultu św. Barnabie.

Saint-Barthélemy (okręg 14) (Bouvier, 1988, s. 114; [16]). Historyczna część dzielnicy to dawna wieś Saint-Barthélemy. Pierwszą kaplicę wzniesiono w niej w XVII w. i poświęcono św. Bartłomiejowi. Obecny kościół został zbudowany na miejscu tej kaplicy w XIX stuleciu i zachował pierwotne wezwanie.

Saint-Henri (okręg 16) (Bouvier, 1988, s. 117; [17]). Dzielnica Saint-Henri znajduje się na północny zachód od historycznego centrum miasta, na przybrzeżnej równinie Séon. Nazwą Séon od średniowiecza do czasu wprowadzenia nowego podziału administracyjnego Marsylii w 1946 r. określano obszar obejmujący dzisiejsze dzielnice Saint-André, Saint-Henri, L'Estaque oraz Les Riaux. Wieś Saint-Henri przyjęła nazwę od wezwania zlokalizowanej w niej kaplicy św. Henryka, gdy w 1745 r. ustanowiono ją parafią. Henryk II Święty (973–1024), niemiecki król i cesarz rzymski, w polityce opierał się na ścisłym współdziałaniu z Kościołem. Za jego panowania rozpoczęto szeroko zakrojoną reformę życia monastycznego w Niemczech. Sąsiednie L'Estaque było osadą rybacką. Wraz z budową w tej wsi kościoła i utworzeniem parafii również L'Estaque zyskało pewną autonomię.

Saint-Jean-du-Désert (Bouvier, 1988, s. 119; [18]) (okręg 12). Grecy rozwinęli uprawę winorośli na tym obszarze. Działalność rolniczą kontynuowali tu także Rzymianie. Nadali okolicznym dobrom nazwę Sarturan. Od początku XI w. księża zależni od katedry Większej (Cathédrale la Major) kontrolowali i uprawiali te ziemie. W 1638 r. fabrykant Benoit Monier, ówczesny właściciel Sarturanu, podarował swój las, aby umożliwić budowę kaplicy ku czci św. Jana Chrzciciela. Wzniesiono ją dopiero 30 lat później, w 1668 r. Wezwanie kaplicy zostało przeniesione na wieś. W 1708 r. dobudowano dzwonnicę, a następnie w 1736 r. kaplice boczne. W jednej z nich został pochowany radny Jean-Pierre Moustiés, który wyróżnił się u boku biskupa Marsylii Henri-François-Xavier de Belsunce de Castelmoron podczas epidemii dżumy w 1720 r. Na obszarze historycznego Sarturanu stopniowo konstytuowały się oddzielne osady: Saint-Barnabé, la Fourragère, la Pomme, Saint-Pierre i Saint-Jean-du-Désert. Przy Saint-Jean-du-Désert pozostał ostatecznie tylko niewielki, słabo zaludniony i słabo uprzemysłowiony obszar. Na miejscu dawnych fabryk (m.in. fabryki fajansu Pierre'a Girauda) wyrosły supermarkety oraz infrastruktura kolejowa i drogowa. Kaplica Saint-Jean-du-Désert szczęśliwie się zachowała, jest jednak obecnie administracyjnie oddzielona od dzielnicy Saint-Jean-du-Désert i znajduje się w granicach dzielnicy la Pomme.

Saint-Pierre (okręg 5) (Blès, 2001, s. 415; Bouvier, 1988, s. 133; [19]). Dzielnica zawdzięcza swą nazwę nieistniejącej już kaplicy ku czci św. Piotra Apostoła, zbudowanej w XVII w. na wsi, dość daleko od średniowiecznego miasta. Wąska i kręta Chemin de Saint-Pierre, która do niej prowadziła, została rozbudowana, stając się Rue Saint-Pierre, najdłuższą ulicą Marsylii (3400 m). Na miejscu znacjonalizowanej podczas rewolucji kaplicy w latach 1859–1862 wzniesiono nowy kościół Saint-Pierre (14 Place Paul Lapeyre). Największy cmentarz w Marsylii, którego główne wejście znajduje się przy Rue Saint-Pierre, nosi nazwę Cimetière Saint-Pierre, choć większość cmentarza mieści się geograficznie w dzielnicy la Timone (okręg 10). Założono go w 1855 r. Przy Rue Saint-Pierre znajduje się wejście do szpitala la Timone, który należy administracyjnie do okręgu 5 (wbrew nazwie), a nie do 10.

Saint-Loup (okręg 10) (Bouvier, 1988, s. 129; [20]; [21]). Kościół parafii Saint-Loup w Marsylii mieści się przy bulwarze o tej samej nazwie. W okolicy tej gospodarowali mnisi opactwa Saint-Victor. Wydzierżawienie Bernardowi Zarbino winnicy w wiosce Saint-Loup przez opactwo zostało odnotowane w dokumencie z 1531 r. Nazwy Saint-Loup, Saint-Thys i Saint-Tronc do 1666 r. były używane wymiennie na oznaczenie tego samego obszaru. Wnioskuje się stąd, że patronem parafii był Loup de Troyes (zm. 479), biskup, który wsławił się odwagą podczas obrony przed Hunami miasta Troyes w Szampanii. Prawdopodobnie na początku XVI w. dobra klasztorne Saint-Tronc poszerzyły się w kierunku północnym i nową ich część zaczęto nazywać Saint-Loup.

Saint-Louis (okręg 15) (Bouvier, 1988, s. 127; [22]; [23]). Pierwszy kościół parafialny Saint-Louis wzniesiono w XVIII w. Znajdował się w miejscu obecnego placu Charles Susini. Jego patronem jest Ludwik IX Święty z dynastii Kapetyngów (1214–1270), król Francji od 1226 r., organizator i uczestnik krucjat. W związku ze wzrostem liczby wiernych spowodowanym powstaniem w północnej części Marsylii licznych zakładów przemysłowych (m.in. fabryki mydła, cukrowni, młynów) w 1932 r. rozpoczęto budowę nowego kościoła Saint-Louis na parceli podarowanej przez jednego z parafian. Kościół został oddany do użytku w 1935 r.

Bon Secours (okręg 14) (Bouvier, 1988, s. 30; [24]; [25]). W dzielnicy znajdowała się kaplica poświęcona Matce Boskiej Nieustającej Pomocy. Jej budowę w 1638 r. sfinansowali Antoine Fabre i Philippe Lumidy. Ziemia została im udostępniona przez Madame de Ricard. Wokół kaplicy Notre-Dame-du-Bon-Secours wyrosła cała dzielnica. W 1650 r. obiekt został powiększony i stał się filią katedry marsylskiej pw. Nawiedzenia NMP (Visitation). Kaplica nie ucierpiała podczas rewolucji, gdyż uznano ją za własność prywatną. W 1945 r. została jednak wycofana z użytkowania, a następnie przekształcona w budynek mieszkalny.

Saint-Gabriel (okręg 15) ([25]). Obszar Bon-Secours stopniowo tracił swój rolniczy charakter. W XIX w. nieoficjalnie zaczęto używać nazwy Saint-Gabriel na określenie części tej dzielnicy. Wiązane to bywa ze stratą syna o imieniu Gabriel przez Léonarda Dalmasa (1858–1896), właściciela wielu parceli w tej okolicy. W latach 1931–1934 wzniesiono tu kościół pw. Sainte Madeleine-Sophie Barat, świętej kanonizowanej w 1925 r., zakonnicy, założycielki Zgromadzenia Najświętszego Serca Jezusa (Congrégation des Sœurs du Sacré-Cœur).

Notre-Dame-du-Mont (okręg 6) (Bouvier, 1988, s. 84; [26]). Dzielnica rozciąga się wokół kościoła parafialnego Notre-Dame-du-Mont, od którego pochodzi jej nazwa. W VI w. istniał już w tej lokalizacji kościół pw. św. Szczepana. Na miejscu owej budowli w 1586 r. zbudowano pierwszy kościół pw. Matki Bożej z Góry Rzymskiej. Żeglarze, którzy wpływali do portu marsylskiego z dłuższych rejsów, przybywali do tej świątyni, aby złożyć ofiary i wota dziękczynne przed ołtarzem Matki Bożej Morza. Po wybudowaniu bazyliki Notre-Dame de la Garde praktyka ta została przeniesiona do niej. W 1791 r. w czasie rewolucji kościół Notre-Dame-du-Mont został sprzedany osobie prywatnej. Po wielokrotnych odsprzedażach, zamknięciach i ponownych otwarciach miasto Marsylia zdecydowało się w 1821 r. kupić go i przebudować, ponieważ nie odpowiadał już potrzebom parafii. Kamień węgielny pod budowę nowego kościoła położono w 1823 r., a w rok później biskup Fortuné de Mazenod dokonał jego konsekracji.

System nazewniczy liczył tak wiele jednorodnych z punktu widzenia motywacji komponentów, a zasada nadawania osadom (wsiom) nazw od wezwań kościołów parafialnych była tak powszechna, że dochodziło do przekształceń i wyrównań nazw o innej etymologii i motywacji według obowiązującego modelu. Wśród nazw dzielnic są takie, które cechuje mimetyzm. Powstały bowiem na drodze strukturalnego zaadaptowania i upodobnienia ich pierwotnych postaci do regularnie nadawanych nazw parafii katolickich. W kolejnym kroku następowało usankcjonowanie tych form i ich ludowych etymologii przez Kościół, wyrażające się w nadawaniu wznoszonym w nich obiektom sakralnych wezwań odpowiednich świętych patronów. Do nazw takich należą: Saint-Julien, Saint-Marcel, Saint-Tronc, Saint-Thys, La Valentine, niewykluczone, że również Sainte-Marguerite.

Saint-Julien (okręg 12) (Bouvier, 1988, s. 123; [27]; [33]). Dzielnica jest usytuowana na wschodzie Marsylii. Podczas oblężenia miasta w 49 r. p.n.e. Juliusz Cezar założył tu służący obserwacji terenu obóz. Marsylia stanęła bowiem wtedy, podobnie jak inne miasta Prowansji, po stronie Pompejusza przeciwko Cezarowi. Na miejscu dawnego obozu powstała niewielka ufortyfikowana wieś. W 1141 r. papież Inno-

centy II oddał zamek we władanie biskupa Marsylii. W 1151 r. użyta została nazwa Castrum Juliani (Chateau Julien). W 1212 r. Castrum Juliani zostaje wymienione w wykazie miast, ziem i zamków w podziale wicehrabstwa Marsylii. W 1291 r. zamek po raz pierwszy określa się jako Castrum Sancti Juliani. Średniowieczny zamek nie zachował się. Jego ostatki usunięto pod koniec XIX w. podczas poszerzania głównej ulicy (obecnie Rue Pierre Béranger) i oczyszczania Place du Château (obecnie Place Eugène Bertrand). Jedyne pozostałości po dawnych fortyfikacjach stanowią fragmenty murów obronnych i zrujnowana wieża, która niegdyś górowała nad doliną Huveaune. Kościół Saint-Julien został wzniesiony pod koniec XIII w. Jego patronem jest św. Julien de Brioude (zm. 304), męczennik z rejonu Auvergne, towarzysz św. Ferréola. Przed kościołem doskonale zachowała się rzymska stela nagrobna, która służy jako cokół dla żelaznego krzyża. Umieszczono na niej niedatowany łaciński napis. Wzrost liczby mieszkańców Saint-Julien nastąpił ok. 1720 r., gdy podczas epidemii dżumy wiele rodzin opuściło miasto i przeniosło się na obszary wiejskie.

Saint-Marcel (okręg 11) (Bouvier, 1988, s. 131; [28]; [29]). Geneza nazwy osady Saint-Marcel, od której nazwę wzięła współczesna dzielnica Marsylii, jest niejednoznaczna. W najstarszej części dzielnicy, która zachowała małomiasteczkowy charakter, znajduje się kościół Saint-Marcel. Św. Marceli był papieżem i męczennikiem prześladowanym przez cesarza Maksencjusza (306–312). W 309 r. poniósł śmierć na wygnaniu. Kościół wyróżnia się dzwonnicą na planie kwadratu, zwieńczoną ażurową kampanilą prowansalską z kutego żelaza. W kościele znajduje się prywatna kaplica Forbinów, rodziny kuśnierzy, marynarzy, armatorów i kupców, nobilitowanej przez króla René. Spoczywa tu Claude de Forbin (1656–1733), jeden z najwybitniejszych marynarzy króla Ludwika XIV. Niewykluczone jednak, że Marcelie pochodzi od nazwy zamku Castellum Massiliense, który wznosił się na południowym brzegu rzeki Huveaune. Człon Saint mógł zostać do niej dołączony w okresie ożywienia religijnego w Prowansji, co nie byłoby odosobnionym przypadkiem „sakralizacji" ojkonimu.

Saint-Tronc (okręg 10) (Bouvier, 1988, s. 133). Pierwotna łacińska nazwa tego miejsca Centro mogła zostać zniekształcona przez przybyszów z Sabaudii do Centron, Santron, Sant Tron, a następnie do francuskiego Saint Tronc. Jak już wspominano, nazwy Saint-Loup, Saint-Thys i Saint-Tronc do 1666 r. były używane wymiennie na oznaczenie tej samej osady. Wnioskuje się stąd, że jej patronem mógł też być św. Loup de Troyes (zm. 479), biskup, który wsławił się odwagą podczas obrony przed Hunami miasta Troyes w Szampanii.

Saint-Thys (okręg 13; [30]). Miejsce nazywało się początkowo Centhis, lecz mogło zostać zniekształcone do Centones, a następnie Saint-Thys (por. łac. Sanctus Tirsus?, Sanctus Tyssus?, Thirs?, prowansalskie San This). Zmienione ponownie

z Centrones do Centron (w prowansalskim San Tron) dało nazwę także obecnej sąsiedniej dzielnicy Saint-Tronc. Wieś Saint-Tronc powstała tu, gdy ziemie te znajdowały się w posiadaniu opactwa Saint-Victor.

La Valentine (okręg 11) (Bouvier, 1988, s. 149; [31]). Kartulariusz opactwa Saint-Victor w Marsylii z 1057 r. określa to miejsce jako Ulmeta. W 1340 r. nazwane zostało Les Balmettes (*balmettes* – 'małe klify'). W 1440 r. niejaki Jean Valentin i jego syn Milhaud kupili tam posiadłość, która wkrótce została nazwana La Valentine. Co za tym idzie – nazwa stopniowo zaczęła oznaczać wioskę, która się tam rozwinęła. W XVIII w. biskup Henri-François-Xavier de Belsunce poświęcił kościół Saint-Valentin. Obecnie parafia wchodzi w skład zespołu La Valentine – Les Accates-Éoures – La Treille – Les Camoins – Saint-Menet.

Sainte-Marguerite (okręg 9) (Bouvier, 1988, s. 136; [32]; [33]). W średniowieczu funkcjonował tu klasztor należący do opactwa Saint-Victor. Obecny kościół Sainte-Marguerite został zbudowany w XIX w. według planów Charlesa Bodina. Jego patronką jest Małgorzata Antiocheńska, dziewica-męczennica (zm. 305). Jednak według Régisa Bertranda *Marguerite* można wywieść się od *margarites* – 'perły', w związku z podaniem o tym, że drogie kamienie znajdowano na brzegach rzeki Huveaune (*Gémenos*?). Alfred Saurel przypuszcza natomiast, że miejsce to nazywało się *Maris guadi iter* ('ścieżka do brodu morskiego'), co zostało zmienione w *Sainte-Marguerite*.

Po reaktywacji w 1819 r. zniesionej w czasie rewolucji diecezji marsylskiej przystąpiono do odbudowy zniszczonych świątyń. Powstawały też nowe obiekty sakralne.

Saint-Joseph (okręg 14) (Bouvier 1988: 122; [34]). Na południe od Les Aygalades, w miejscu zwanym Les Castelas, znaleziono ślady osadnictwa celtyckiego lub celto-liguryjskiego. W X–XI w. teren ten znajdował się w posiadaniu opactwa Saint-Victor. Dwa przywileje opactwa z tego okresu wzmiankują dolinę, przy czym w jednym z nich w jej nazwie pojawia się imię Józef (Castel Jusiou do Bolhidor). W 1648 r. wzniesiono tu kaplicę poświęconą Matce Bożej Miłosierdzia (Notre-Dame-de-Pitié). Ok. 1740 r. markiz de Villeneuve zlecił budowę zamku Château de Saint-Joseph. Nazwa zamku uwzględniała nazwę, jaką określano tę okolicę. Krótko przed rewolucją zamek należał do marsylskiego kupca Huguesa. W 1800 r. jego syn sprzedał zamek rodzinie D'Anthoine, która z kolei w 1829 r. zbyła posiadłość na rzecz Zgromadzenia Najświętszego Serca Jezusa (Dames du Sacré Coeur). Siostry założyły w niej szkołę z internatem i dobudowały do bryły budynku okazałą kaplicę. W 1921 r. biskupstwo Marsylii urządziło w zamku Wyższe Seminarium Duchowne.

W 1976 r. miasto Marsylia nabyło bastydę wraz z otaczającym ją parkiem (Parc du Grand Seminaire). Na terenie dzielnicy mieści się kościół Saint-Joseph Extra Muros (Chemin de Fontainieu).

Sainte-Anne (okręg 8) (Bouvier, 1988, s. 135; [35]; [36]). Dzielnica zbudowana jest wokół placu kościelnego stanowiącego dawne centrum wioski Sainte-Anne. Kościół Sainte-Anne na własnych gruntach i za własne środki w 1856 r. wzniósł Félix-Joseph Thieux. Kościołowi nadano wezwanie Saint-Anne, aby uczcić pamięć zmarłej córki fundatora, której patronką była św. Anna. Eklezjonim ten oznaczał parafię, a następnie całą dzielnicę.

Notre-Dame-Limite (okręg 15) ([37]). Dzielnica położona jest w północnej części miasta, na granicy Marsylii i Septèmes-les-Vallons. Przywilej opactwa Saint-Victor pod datą 1135 r. wymienia nazwę Sancta Maria de Balma. Przed rewolucją wzniesiono tu kościół Notre-Dame-de-L'Assomption (Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny), będący filią katedry marsylskiej. Ze względu na komorę celną funkcjonującą tu do 1947 r. dzielnica przez długi czas nazywana była Notre-Dame-de-la-Douane. W 1943 r. nazwę zmieniono na Notre-Dame-Limite. W sąsiednim Septèmes-les-Vallons istnieje dzielnica o tej samej nazwie.

Nazwy dzielnic La Capelette, La Vielle Chapelle upamiętniają nieistniejące już obiekty sakralne.

La Capelette (okręg 10) (Bouvier, 1988, s. 39; [38]; [39]). Początkowo obszar ten nosił nazwę La Canissat. Nazwy La Capelette zaczęto używać ze względu na niewielką kaplicę (prowans. *uno capeleto*) z XII w., która znajdowała się na rogu Route de Toulon (obecnie Avenue de la Capelette) i przyszłego Boulevard Fernand Bonnefoy. Jej patronem był Saint-Laurent. Zrujnowana, a następnie spalona w 2005 r. została zrównana z ziemią w 2017 r. W pewnej odległości od pierwotnej lokalizacji kaplicy już wcześniej zbudowano nowy kościół Saint-Laurent (przy Rue Alfred Saurel i Boulevard Saint-Jean).

La Vielle Chapelle (okręg 8) (Bouvier, 1988, s. 153; [40]). Dzielnica zawdzięcza swą nazwę znajdującej się tu kiedyś kaplicy pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, stanowiącej filię parafii Saint-Ferréol. Kaplica została zajęta i znacjonalizowana w 1794 r. Zburzono ją w 1863 r. Była usytuowana w miejscu, w którym obecnie znajduje się parking przy plaży Plage de la Vielle Chapelle.

W przestrzeni semantycznej Marsylii znajdujemy ponadto nazwy dzielnic będące świadectwami obecności i działalności na obszarze miasta i okolic zgromadzeń zakonnych (przed kasatą klasztorów podczas rewolucji francuskiej). Do nazw

tego typu należą: Saint-Lazare, Saint-Antoine, Saint-Jérôme, les Grands-Carmes, les Chartreux, le Chapitre.

Saint-Lazare (okręg 3) (Bouvier, 1988, s. 126; [41]). Nazwę tę nadano ówczesnemu przedmieściu Marsylii, na którym znajdowała się wzmiankowana od XII w. kolonia trędowatych. Chorymi opiekowali się Rycerze i Szpitalnicy św. Łazarza. Zakon lazarytów został założony w Jerozolimie podczas I wyprawy krzyżowej w 1098 r. przez Gérarda de Martigues. Początkowo był to zakon szpitalny. Nieco później dla ochrony hospicjów przed rabusiami i niewiernymi powstało jego zbrojne ramię. W 1699 r. przytułek ten, mieszczący się mniej więcej na rogu obecnych ulic Camille-Pelletan i Desaix, został odkupiony przez miasto. Urządzono w nim zakład dla osób obłąkanych, przeniesiony z kolei w 1844 r. do dawnego szpitala Timone. W 1833 r. ówczesny biskup Icosii, a później także Marsylii (1837–1861) Eugène de Mazenod rozpoczął budowę okazałego kościoła Saint-Lazare (również kościoła Saint-Joseph). Rada miejska uznała ją zrazu za nielegalną. Budowa została zaaprobowana dopiero w 1838 r. Miasto podjęło się wówczas finansowania prac, traktując kościół Saint-Lazare jako obiekt użyteczności publicznej. Ostatecznie jednak w 1841 r. kościół został odkupiony przez osobę prywatną, Mariusa Massota.

Saint-Antoine (okręg 15) (Bouvier, 1988, s. 111; [42]; [43]). W dzielnicy funkcjonował dom zakonu szpitalnego Saint-Antoine. Zakon antonianów został założony w 1095 r. przez rycerza Gastona de Valloire jako wotum dziękczynne za uzdrowienia syna z ergotyzmu, zwanego ogniem św. Antoniego, w celu opieki nad osobami cierpiącymi na tę chorobę. Nazwa wywodzi się od św. Antoniego Wielkiego (Pustelnika). W 1777 r. zakon został połączony z zakonem maltańskim. W 1803 r. zakon antonianów zsekularyzowano. Ich klasztor został zburzony. Przetrwał jedynie kościół pw. św. Antoniego Wielkiego (51 Boulevard de Casablanca). Osada rozwijała się dzięki położeniu na skrzyżowaniu dawnych traktów do Aix i do Les Pennes-Mirabeau. Od 1849 r. Kanał Marsylski, główne źródło zaopatrzenia Marsylii w wodę pitną, zaczął doprowadzać tu i do innych części miasta wodę z rzeki Durance. Przez Saint-Antoine przebiega również uruchomiona w 1877 r. linia kolejowa Marsylia–Avignion.

Saint-Jérôme (okręg 13) (Bouvier, 1988, s. 121; [44]). Nazwa dzielnicy pochodzi od wezwania rzymskokatolickiego kościoła św. Hieronima usytuowanego na jej obszarze. W 1470 r. król René założył w tym miejscu klasztor Zakonu Braci Mniejszych Obserwantów. Prawdopodobnie to obserwanci (bernardyni) ufundowali kościół Saint-Jérôme na terenie istniejącej tu od XII w. parafii Saint-Mitre. W 1481 r. wspominany jest *Conventus S. Hyeronimi*. Do 1500 r. dom zakonu musiał zyskać na znaczeniu, gdyż odtąd wzmiankuje się go jako Saint-Jérôme. Samodzielna parafia Saint-Jérôme istniała tu już w 1876 r.

Les Grands-Carmes (okręg 2) (Bouvier, 1988, s. 64; [45]; [46]). Dzielnica obejmuje część dawnej dzielnicy le Panier (obecnie oficjalnie niewytyczonej) i część Rue de la République. Swoją nazwę zawdzięcza klasztorowi Grands-Carmes. Karmelici (jeden z czterech zakonów żebraczych, obok augustianów, franciszkanów i dominikanów) pojawili się w Marsylii po tym, jak ok. 1238 r. zostali wypędzeni z Góry Karmel w Ziemi Świętej. Osiedlili się w oddalonym wówczas od miasta Aygalades, do czego zobowiązywała ich eremicka reguła zakonna. W 1285 r. uzyskali pozwolenie na zamieszkanie w obrębie miasta, gdzie na wzgórzu Roquebarbe (współcześnie des Carmes) założyli nowy klasztor. Budowa klasztoru i jego kościoła została zrealizowana częściowo dzięki zapisowi z 1361 r. od Guillaume'a André, przeora ich zakonu. W okresie 1603–1619 przeprowadzono renowację kościoła. Po wybuchu rewolucji w 1790 r. klasztor karmelitów został zamknięty, a zakonnicy wydaleni. Ojca Rollanda, byłego przeora, powieszono wraz z trzema innymi zakonnikami. Dzięki staraniom wiernych budowla nie została rozebrana, choć zdemontowano i przetopiono dzwony kościelne, świeczniki i srebrną figurę Matki Boskiej. Nabożeństwa sprawowali księża, którzy złożyli przysięgę na konstytucję cywilną kleru. Po początkowym przyjęciu za patrona św. Szczepana, w maju 1800 r. kościół zmienił wezwanie na św. Łazarza. Wiązało się to z przeniesieniem do niego relikwii tego świętego z katedry La Major w momencie jej zamknięcia. Po podpisaniu konkordatu przez Piusa VII i Napoleona w lipcu 1802 r. kościół powrócił do nazwy Grands Carmes.

Les Chartreux (okręg 4) (Bouvier, 1988, s. 45; [47]). Nazwa dzielnicy pochodzi od zakonu kartuzów, utworzonego w 1084 r. przez św. Brunona. W centralnym punkcie dzielnicy wznosi się kościół Sainte-Marie-Madeleine-des-Chartreux. W 1633 r. kartuzi założyli nowy dom zakonu na obszarze położonym na wschód od Marsylii. Ich dobra ziemskie obejmowały wówczas ok. 11 ha nad rzeką Jarret. Budowa klasztoru była finansowana z darowizn wielu rodów arystokratycznych. Z kolei budowę monumentalnego kościoła rozpoczęto w 1680 r. na miejscu wcześniejszej kaplicy. Został on konsekrowany w 1702 r. Okres rewolucji był punktem zwrotnym dla wspólnot monastycznych. Śluby zakonne zostały uznane za sprzeczne z Deklaracją praw człowieka i obywatela z 1789 r. i zakazane. W konsekwencji zgromadzenie kartuzów zostało rozwiązane. W 1790 r. ziemie należące do zakonu rozparcelowano i zlicytowano, klasztor uległ dewastacji. Do czasów obecnych dotrwał tylko kościół kartuzów. W 1883 r. w chórze kościoła zainstalowano obraz *Apoteoza św. Marii Magdaleny* pędzla Michela Serre'a. Jest to jedyny element wyposażenia marsylskiego klasztoru kartuzów, który przetrwał jego kasatę. Świątynia została przebudowana w drugiej połowie XIX w., by móc pomieścić rosnącą liczbę wiernych.

Le Chapitre (okręg 1) (Bouvier, 1988, s. 44; [48]). Nazwa dzielnicy pochodzi od Cours du Chapitre (obecnie Cours Joseph-Thierry). Kapitułą nazywano dawniej kaplicę zakonu augustianów reformowanych, zbudowaną w 1611 r. Religijny termin *kapituła* (łac. *capitulum*) oznacza spotkanie zakonników w warunkach i z powodów określonych w regule. Każde opactwo zwołuje swoją kapitułę w regularnych odstępach czasu. Uczestniczą w niej wszyscy członkowie społeczności. W 1852 r. François Reybaud wygrał konkurs na projekt kościoła w stylu ostrołukowym. W 1855 r. biskup Eugène de Mazenod położył kamień węgielny pod świątynię. Kościół Saint-Vincent-de-Paul (tzw. kościół reformowany) wzniesiono na miejscu zniszczonego klasztoru augustianów reformatorów. Został on konsekrowany w 1888 r.

Wydarzeniem, które odcisnęło głęboki ślad w świadomości mieszkańców Marsylii, była epidemia dżumy w 1720 r. Szacuje się, że kosztowała ona życie 40–50 proc. ówczesnej populacji miasta. Nazwy dzielnic Saint-Charles i Belsunce są znakami i świadectwami tamtych tragicznych wydarzeń, a także zaangażowania Kościoła w walkę z zarazą i oddania się Opatrzności w tamtym trudnym dla mieszkańców miasta czasie.

Saint-Charles (okręg 1) (Bouvier, 1988, s. 115; [49]; [50]). W centrum dzielnicy znajduje się główny dworzec kolejowy i autobusowy Marsylii Gare de Marseille – Saint-Charles. Został on zbudowany na terenie dawnego cmentarza Saint-Charles, noszącego wezwanie św. Karola Boromeusza (1538–1584), włoskiego kardynała, arcybiskupa Mediolanu, który w latach 1576–1577 organizował pomoc dla dotkniętych dżumą w swoim mieście. W 1720 r. ta sama choroba nawiedziła Marsylię. Ówczesny biskup miasta Henri-François-Xavier de Belsunce de Castelmoron (od 1709 r. do śmierci w 1755 r.) także nie opuścił Marsylii i równie oddanie służył mieszkańcom podczas epidemii. Ufał we wstawiennictwo św. Karola Boromeusza (jego kanonizacja nastąpiła w 1610 r.). Mediolański duchowny został ustanowiony patronem cmentarza i całej dzielnicy wokół dworca.

Kościół Saint-Charles-Borromée znajduje się w dzielnicy Palais de Justice. Powstawał w latach 1827–1828. Świątynię konsekrował biskup Fortuné de Mazenod, pierwszy biskup nowej diecezji marsylskiej, przywróconej w okresie Restauracji. Jego budowa (podobnie jak sąsiedniego kościoła Saint-Joseph) była konieczna, aby obsłużyć południowy brzeg Vieux Port, na którym nie było wystarczająco wiele miejsc kultu, zwłaszcza od czasu zniszczenia podczas rewolucji w 1794 r. starego kościoła Saint-Ferréol (wzniesionego w 1716 r. w miejscu obecnego Place Félix Barret) oraz klasztoru Picpus (znajdującego się w miejscu przybudówki Palais de Justice). Od 1858 r. do połowy XX w. w kościele w każdą sobotę odprawiana była

msza za chorych. Parafia wyludniła się w latach 90. XX stulecia. Od 2009 r. kościół jest obsługiwany przez Misjonarzy Miłosierdzia Bożego.

Belsunce (okręg 2) (Bouvier, 1988, s. 26; [51]). Nazwa dzielnicy upamiętnia Henri-François-Xaviera de Belsunce de Castelmorona, jezuitę, biskupa Marsylii w latach 1709–1755. Jak już wspominano, w trakcie epidemii dżumy w 1720 r. wyróżnił się tym, że z oddaniem organizował opiekę nad chorymi i sprawował posługę duszpasterską. Dodajmy na marginesie, że na obszarze tej dzielnicy zakon żebrzący franciszkanów (Bracia Mniejsi) w 1215 r. zbudował swój klasztor (między dzisiejszymi ulicami Vincent Scotto i Tapis-Vert).

Nazwę motywowaną eklezjonimem nosi również dzielnica La Conception (Poczęcia):

La Conception (okręg 5) (Bouvier, 1988, s. 49; [52]; [53]). Na obszarze dzielnicy w parafii L'Immaculée-Conception (Niepokalanego Poczęcia) funkcjonuje kaplica o takim wezwaniu (14, rue de Lodi), ponadto mieszczący się tu szpital był początkowo nazywany l'Immaculée Conception. W XIX w. w Marsylii znajdowały się tylko trzy szpitale: Hôtel-Dieu, Hospice de la Charité i przytułek Saint-Pierre, który później został przemianowany na Hôpital de la Timone. Szpitale te, częściowo zrujnowane, nie były w stanie zaspokoić potrzeb ludności. Dlatego w 1842 r. zapadła decyzję o budowie nowej lecznicy. Prace rozpoczęto z opóźnieniem w 1851 r. Otwartemu w 1857 r. szpitalowi nadano nazwę l'Immaculée Conception. Od 1910 r. planowano wzniesienie nowocześniejszego kompleksu szpitalnego. Zamiar ten zrealizowano dopiero 75 lat później: w okresie 1982–1985 zbudowano nową klinikę la Conception, w której nazwie pominięto człon „Immaculée". W wypadku tej nazwy mamy do czynienia z desakralizacją, zeświecczeniem. Stare budynki są wyburzane w miarę oddawania do użytku nowych, aby nie przerywać działalności. Finalnie po dawnym szpitalu Immaculée Conception ma pozostać jedynie oddział prof. Jeana Olmera (1904–1972), pawilon Cornil i klinika położnicza.

Zakończenie

Założona przez Greków Marsylia trwa na zajmowanym obszarze od ponad 2,5 tys. lat. Kultura pierwszych osadników oddziaływała na ludy, które dotarły w ten rejon nieco później, sama również podlegała licznym wpływom. Ciągłość miasta zdeterminowało wczesne wprowadzenie w nim i na dookolnych ziemiach organizacji kościelnej. Założenie urbanistyczne przetrzymało okres wędrówek ludów i muzułmańskich najazdów VIII–X wieku i na początku drugiego tysiąclecia zaczęło się

ponownie rozwijać dzięki szybkiemu odtworzeniu biskupstwa i restytucji opactwa Saint-Victor. Biskupstwo i opactwo umocniły się w Marsylii, nim ukonstytuowała się i okrzepła w niej świecka władza hrabiów Prowansji. Kościół był organizatorem życia religijnego, gospodarczego i społecznego na administrowanych przez siebie terytoriach. Instytucje kościelne: biskupstwo, opactwo Saint-Victor, a w późniejszym okresie również zakony rycerskie i szpitale utrzymywały się z dóbr ziemskich na obrzeżach Marsylii, z których otrzymywały czynsze. Podejmowały na nich liczne kosztowne inwestycje, przygotowując grunty pod uprawę i parcelując je. Przyczyniały się tym do intensyfikacji produkcji rolnej oraz ekonomicznego wzrostu okolicznych osad. W swoich dobrach Kościół wznosił obiekty sakralne i organizował wspólnoty parafialne. W następnych stuleciach wiele kaplic i kościołów zbudowano też dzięki hojności prywatnych darczyńców. Formowana od wczesnego średniowiecza przez kolejne wieki sieć parafii funkcjonuje do dziś w zbliżonym do pierwotnego kształcie. Współczesne dzielnice Marsylii rozwinęły się na fundamencie wsi wyrosłych wokół kościołów parafialnych i noszą nazwy równe nazwom tych wiosek. Nazwom dzielnic Marsylii o wymowie religijnej poświęcono w niniejszym tekście szczególną uwagę. Posiadają one bowiem szczególny ładunek kulturowy oraz w najistotniejszej mierze decydują o ciągłości miasta. Należy wszakże w tym miejscu dodać, że pozostałe części Marsylii przyjęły historyczne nazwy wcześniejszych osad motywowane przez nazwiska ich właścicieli (np. Montolivet, Camoins, Grande-Bastide-Cazaulx) lub wyrazy pospolite oznaczające elementy lokalnego środowiska geograficznego i biologicznego, rodzaje aktywności gospodarczej ludzi (np. Roucas-Blanc < colline rocheuse calcaire – 'skaliste wapienne wzgórze', Nerthe < la myrte – 'mirt', Madragues < madrague – 'łowisko tuńczyków; niewód używany do połowu tuńczyka', Menpenti < je m'en repends –'żałuję tego'). Mimo XX-wiecznych planów całościowego przeformułowania krajobrazu urbanistycznego Marsylii i prób zintegrowania ze sobą dawnych peryferiów o charakterystycznych układach osadniczych w obecnym administracyjnym podziale miasta kluczowa pozostaje historyczna sieć parafii rzymskokatolickich. Tworzy ona podstawę materialnej, ale i nominacyjnej tkanki miasta. W dynamicznej przestrzeni municypalnej parafie i utworzone od ich wezwań hagiotoponimy stanowiły i nadal stanowią elementy stabilne, rdzenie założenia urbanistycznego, wokół których rozwinęła się cała aglomeracja.

Prezentowany artykuł ma na celu ukazanie, że bez względu na liczne konflikty na linii Kościół–władza świecka na przestrzeni dziejów, dramatyczne losy Kościoła francuskiego, postępującą modernizację i wiązaną z nią sekularyzację symbole religijne z wyboru Francuzów pozostają węzłowymi elementami przestrzeni miejskiej Marsylii. Motywowane eklezjonimami i leksyką sakralną historyczne nazwy dzielnic nie znikają z przestrzeni miasta, choć społeczeństwo francuskie jest

w znacznym stopniu zlaicyzowane. W krajobrazie semantycznym Marsylii obserwuje się oznaki konfrontacji światopoglądów, przemiany społeczne nie zmierzają jednak w kierunku zatarcia śladów przeszłości, unicestwienia religii czy jej symboli. Ponadto mimo bezpowrotnej utraty niektórych budowli sakralnych utworzone od ich wezwań nazwy dzielnic i innych obiektów nie są zastępowane przez inne. Traktując Marsylię jako przestrzeń integralną, tj. określoną całość przestrzenną podporządkowaną określonej całości społecznej, „obszar kumulacji i koncentracji rozmaitych wartości – ekonomicznych, artystycznych, sakralnych, kulturowych" (Wallis, 1990, s. 34–35, 37), można stwierdzić, że z wyboru społecznego kluczowe punkty tej przestrzeni stanowią komponenty o chrześcijańskiej proweniencji. Motywowane wezwaniami budowli sakralnych nazwy dzielnic Marsylii i innych obiektów miejskich funkcjonują jako nośniki pamięci kulturowej i historycznej, zapewniając ciągłość miasta w aspekcie nominacyjnym. Nazwy te stanowią zwinięte fabuły, w których zdeponowane pozostają, z jednej strony, treści chrześcijańskie, m.in. świadectwa życia i działalności lokalnych świętych, z drugiej zaś kolektywne reminiscencje przeszłych zdarzeń i zbiorowe wyobrażenia związane z oznaczanymi przez nie miejscami. Niezakłócone funkcjonowanie nazewnictwa uwarunkowanego kulturą chrześcijańską, uformowanego ewolucyjnie i nałożonego onegdaj na organizm miejski Marsylii jako „realną przestrzeń topograficzną oraz obszar działań i zachowań ludzi" (Handke, 1992, s. 21), jest świadectwem poszanowania historii i tradycji przez większość Francuzów oraz uznania wartości dziedzictwa kulturowego, religijnego i materialnego dla życia społeczeństwa. Nazewnictwo to jest stabilnym komponentem struktury miejskiej, czynnikiem zapewniającym ciągłość tak rozumianego miasta.

Należy zaznaczyć, że omówione nazwy dzielnic i leżące u ich źródeł eklezjonimy nie są jedynymi elementami sakralnego intertekstu Marsylii. Składają się nań wezwania pozostałych świątyń, liczne nazwy ulic, placów, a także nazwy obiektów związanych z działalnością ludzką (szkół, aptek, sklepów, punktów usługowych, przedsiębiorstw itd.), motywowane leksyką chrześcijańską.

W tym miejscu mimowolnie przychodzi na myśl odradzający się gwałtownie w Polsce sekularyzm, rozumiany jako programowe rugowanie religii i wszystkiego, co z nią związane, z życia ludzi i przestrzeni publicznej. Jego promocja odbywa się z kłamliwą narracją o tym, że jest on trendem powszechnym i odpowiada duchowi czasów. Omówione nazewnictwo Marsylii stanowi niepodważalny dowód na miastotwórczą i kulturotwórczą rolę Kościoła katolickiego w tym miejscu Europy. W ośrodku poddanym różnorodnym wpływom cywilizacyjnym, w którym nawarstwiły się różne kultury, wybór tradycji chrześcijańskiej w sferze nominacji obiektów miejskich nie podlega kwestii. Wbrew obiegowym opiniom liberalizm

francuski – inaczej niż polski – nie walczy z tą tradycją aż tak żarliwie, jak jest to prezentowane w polskich mediach głównego nurtu, lecz wydaje się dyskretnie za nią podążać.

Bibliografia

Baszkiewicz, J. (2008). *Historia Francji*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Blès, A. (2001). *Dictionnaire historique des rues de Marseille*. Marseille: Jeanne Laffitte.

Bouvier, R. (1988). *Origine des Quartiers de Marseille*. Marseille: Jean-Michel Garçon.

Brewiarz z pogranicza polsko-czeskiego XIV w. Platforma Cyfrowa Biblioteki Kórnickiej. Sygnatura BK 00026. Pobrano z: https://platforma.bk.pan.pl/pl/search_results/211669?q%5Bq%5D=Menne#.

Clark, P. (2009). *European Cities and Towns 400–2000*. Oxford: Oxford University Press.

D'Angio, R., Verfaillie, M., Joannon, M., Joannon M. (2017). *Marseille : plus belle la ville*. Pobrano z: https://cafe-geo.net/wp-content/uploads/Livret-Marseille-36p.pdf.

Dell'Umbria, A. (2006). *Histoire universelle de Marseille. De l'an mil à l'an deux mille*. Marseille: Agone.

Dmochowski, T. (2017). Rewolucja francuska wobec Kościoła katolickiego w okresie Dyrektoriatu 1795–1799. *Cywilizacja i Polityka*, 15, 135–145. Pobrano z: https://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/cywilizacja/article/view/3054.

Ferozan, A. (2021). The Revival of Sea Trade – the Port of Marseille and its Cross-Cultural Mercantile Collaborations in the Early Modern Period. *Academia Letters*, Article 1624. Pobrano z: https://doi.org/10.20935/AL1624.

Fisher, T. (2009). *Prowansja i Lazurowe Wybrzeże*. Przeł. T. Krzyżanowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Goyau, G. (1910). Marseilles (Massilia). *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. Pobrano z: http://www.newadvent.org/cathen/09715b.htm.

Handke, K. (1992). *Polskie nazewnictwo miejskie*. Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.

Jarry, E. (2003). Marseilles. *New Catholic Encyclopedia. Second Edition*. Detroit – New York – San Diego – San Francisco – Cleveland – New Haven, Conn. – Waterville, Maine – London – Munich: Gale (208–210). Pobrano z: https://cvdvn.net/wp-content/uploads/2018/05/new-catholic-encyclopedia-vol-9.pdf.

Klima, E. (2011). *Przestrzeń religijna miasta*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Kosselleck, R. (2012). *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*. Przeł. K. Krzemieniowa, J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Kubieniec, J. (2018). *Commemoratio*: sposoby prezentacji i wykorzystania przeszłości w liturgii. W: J. Banaszkiewicz, A. Dąbrówka, P. Węcowski (red.), *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski* (545–606). Warszawa: Wydawnictwo Neriton, Instytut Historii PAN.

Kula, M. (2003). *Wybór tradycji*. Warszawa: Wydawnictwo „DiG".

L'Evangile débarque en Provence. Pobrano z: https://www.saintsdeprovence.com/les-saints/.

Madurowicz, M. (2017). *Ciągłość miasta: Prolegomena*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Napierała, P. (2016). *Marsylia 300 lat temu*. Pobrano z: https://racjonalista.tv/marsylia-300-lat-temu/.

Opactwo św. Wiktora w Marsylii. Pobrano z: https://pl.frwiki.wiki/wiki/Abbaye_Saint-Victor_de_Marseille.

Pécout, T. (2017). Marseille: a supporting role. W: W. Blockmans, M. Krom, J. Wubs-Mrozewicz (red.), *The Routledge Handbook of Maritime Trade Around Europe 1300–1600* (192–209). London–New York: Routledge.

Słoń, M. (2010). *Miasta podwójne i wielokrotne w średniowiecznej Europie*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Wallis, A. (1990). *Socjologia przestrzeni*. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.

Internetowe źródła informacji krajoznawczej

[1] *L'abbaye Saint-Victor de Marseille, et le légionnaire romain*. Pobrano z: https://vicedi.com/abbaye-saint-victor/ (2.09.2024).

[2] *Abbaye Saint-Victor, le Tombeau des Martyrs*. Pobrano z: https://tourisme-marseille.com/fiche/abbaye-saint-victor-de-marseille/ (2.09.2024).

[3] *Saint-Lambert quartier-village à visiter.* Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/saint-lambert-quartier-village-a-visiter/ (2.09.2024).

[4] *Saint-Just Quartier-Village à visiter*. Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/saint-just-quartier-village-a--visiter/ (2.09.2024).

[5] *Paroisse Saint-Giniez*. Pobrano z: https://paroissestginiez.wordpress.com/histoire/ (2.09.2024).

[6] *Saint-Mauront Quartier-Village à visiter*. Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/saint-mauront-quartier-village-a-visiter/ (2.09.2024).

[7] *Eglise De Saint-Menet – Marseille 11.* Pobrano z: https://tuyo.fr/event/eglise-catholique-261/details-patrimoine-231/eglise-de-saint-menet-654486 (2.09.2024).
[8] *Bulletin de la Société des Amis du Vieil Arles*. Nr 4. Avril 1904. Pobrano z: https://www.amisduvieilarles.com/assets/files/bulletins/pdf/04p.pdf (2.09.2024).
[9] *Histoire de la construction de l'église St Mitre à Marseille*. Pobrano z: http://www.la-banquise-de-mortimer.com/2020/06/eglise-st-mitre.html (2.09.2024).
[10] *Saint-Mitre in Marseille*. Pobrano z: https://www.marseille-tourisme.com/en/discover-marseille/culture-heritage/the-districts-of-marseille/saint-mitre-marseille/ (2.09.2024).
[11] *Saint-Mitre Quartier-Village à visiter*. Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/saint-mitre-quartier-village-a-visiter/ (2.09.2024).
[12] *Saint-André Quartier-Village à visiter*. Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/saint-andre-quartier-village-a-visiter/ (2.09.2024).
[13] *Sainte-Marthe Quartier-Village à visiter*. Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/sainte-marthe-quartier-village-a-visiter/ (2.09.2024).
[14] *Saint Lazare, Marthe et Marie : Témoins de la Résurrection et Pionniers de l'Église Provençale*. Pobrano z: https://www.laviedessaints.com/saint-lazare-2/ (2.09.2024).
[15] *Saint-Barnabé quartier-village à visiter*. Pobrano z: https://www.provence7.com/?s=Saint-Barnab%C3%A9 (2.09.2024).
[16] *Saint-Barthélemy Quartier-Village à visiter*. Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/saint-barthelemy-quartier-village-a-visiter/ (2.09.2024).
[17] *Saint-Henri Quartier-Village à visiter*. Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/saint-henri-quartier-village-a-visiter/ (2.09.2024).
[18] *Saint-Jean-du-Désert à visiter*. Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/saint-jean-du-desert-a-visiter/ (2.09.2024).
[19] *Saint-Pierre Quartier-Village à visiter*. Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/saint-pierre-quartier-village-a-visiter/ (2.09.2024).
[20] *Saint-Loup (Marseille)*. Pobrano z: https://fr.wikipedia.org/wiki/Saint-Loup_(Marseille) (2.09.2024).

[21] *Eglise Saint-Loup*. Pobrano z: https://recensement.patrimoine-religieux.fr/eglises_edifices/13-Bouches-du-Rh%C3%B4ne/13210-Marseille10eArrdt/192478-EgliseSaint-Loup (2.09.2024).
[22] *Eglise Saint-Louis*. Pobrano z: https://pop.culture.gouv.fr/notice/merimee/PA00081502
[23] Benoît Gilles. *[Béton aimé] La mémoire ouvrière oubliée de l'église Saint-Louis.* 17 Juil 2012. Pobrano z: https://marsactu.fr/beton-aime-la-memoire-ouvriere-oubliee-de-leglise-saint-louis/ (2.09.2024).
[24] *Une Histoire de Marseille*. Pobrano z: https://www.facebook.com/groups/unehistoiredemarseille/posts/aujourdhui-je vousemm%C3%A8ne-dans-le-quartier-de-bon-secours-et-plus-exactement-sur/1298071427283114/?_rdr (2.09.2024).
[25] *Bon Secours Quartier-Village à visiter.* Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/bon-secours-quartier-village-a-visiter/ (2.09.2024).
[26] *Notre Dame du Mont.* Pobrano z: https://www.marseilletourisme.fr/fr/que-voir/patrimoine-culture/eglises/notre-dame-mont/ (2.09.2024).
[27] *Saint-Julien quartier-village à visiter.* Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/saint-julien-quartier-village-a-visiter/ (2.09.2024).
[28] *Cimetières de France et d'ailleurs*. Pobrano z: https://www.landrucimetieres.fr/spip/spip.php?article2810 (2.09.2024).
[29] *Découvrir Marseille.* Pobrano z: https://www.facebook.com/media/set/?set=a.1690746197723283&type=3&comment_id=1764757400322162&_rdr (2.09.2024).
[30] *Portrait de quartier – Quartier de Saint-Thys – Ville de Marseille*. Pobrano z: https://cite-ressources.org/sites/default/files/2019-02/QP013037%20%281%29.pdf (2.09.2024).
[31] *Eglise de La Valentine, Marseille*. Pobrano z: https://theodia.org/fr?place=7090 (2.09.2024).
[32] *Eglise Sainte-Marguerite.* Pobrano z: https://www.marseille-tourisme.com/en/discover-marseille/culture-heritage/eglise-sainte-marguerite-marseille-9eme-en-2799579/ (2.09.2024).
[33] „Les étymologies de messieurs Meynier et Saurel ou l'antiquité du terroir marseillais dévoilée par les érudits du XIXe s.", *Rives nord-méditerranéennes*, 11, 2002, http://journals.openedition.org/rivesnm/119; DOI: https://doi.org/10.4000/rives.119.
[34] *Saint-Joseph Quartier-Village à visiter.* Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/saint-joseph-quartier-villa-

ge-a-visiter/ (2.09.2024).
[35] *C.I.Q. Sainte Anne*. Pobrano z: http://www.ciq-sainteanne.fr/page.php?-nom=quartier-historique (2.09.2024).
[36] *Eglise Sainte Anne.* Pobrano z: https://recensement.patrimoine-religieux.fr/eglises_edifices/13-Bouches-du-Rh%C3%B4ne/13208-Marseille8eArrdt/192084-EgliseSainteAnne (2.09.2024).
[37] *Notre-Dame-Limite Quartier-Village à visiter.* Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/notre-dame-limite-quartier-village-a-visiter/ (2.09.2024).
[38] *La Capelette Quartier-Village à visiter*. Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/la-capelette-quartier-village-a-visiter/ (2.09.2024).
[39] *Capelette, La Petite Chapelle St Laurent.* Pobrano z: https://tourisme-marseille.com/fiche/capelette-la-petite-chapelle-bd-fernand-bonnefoy-13010-marseille/ (2.09.2024).
[40] *Le quartier de la Vieille Chapelle.* Pobrano z: https://www.marseille-tourisme.com/decouvrez-marseille/culture-et-patrimoine/les-111-quartiers-marseillais/vieille-chapelle/ (2.09.2024).
[41] *Saint-Lazare Quartier-Village à visiter*. Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/saint-lazare-quartier-village-a-visiter/ (2.09.2024).
[42] *Saint-Antoine district.* Pozyskano z: https://www.marseille-tourisme.com/en/discover-marseille/culture-heritage/the-districts-of-marseille/saint-antoine-district/ (2.09.2024).
[43] *Saint-Antoine Quartier-Village à visiter*. Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/saint-antoine-quartier-village-a-visiter/ (2.09.2024).
[44] *Saint-Jérôme Quartier-Village à visiter.* Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/saint-jerome-quartier-village-a-visiter/ (2.09.2024).
[45] *Eglise des Grands Carmes*. Pobrano z: https://www.marseille-tourisme.com/en/discover-marseille/culture-heritage/eglise-des-grands-carmes-marseille-2eme-en-2799682/ (2.09.2024).
[46] *Association de Soutien à la Tradition des Saints de Provence*. Pobrano z: https://www.saintsdeprovence.com/le-reliquaire-de-saint-lazare-a-marseille-cathedrale-de-la-major/ (2.09.2024).
[47] *L'Église des Chartreux à travers l'histoire*. Pobrano z: https://www.marseilletourisme.fr/fr/que-voir/patrimoine-culture/eglises/eglise-chartreux/ (2.09.2024).

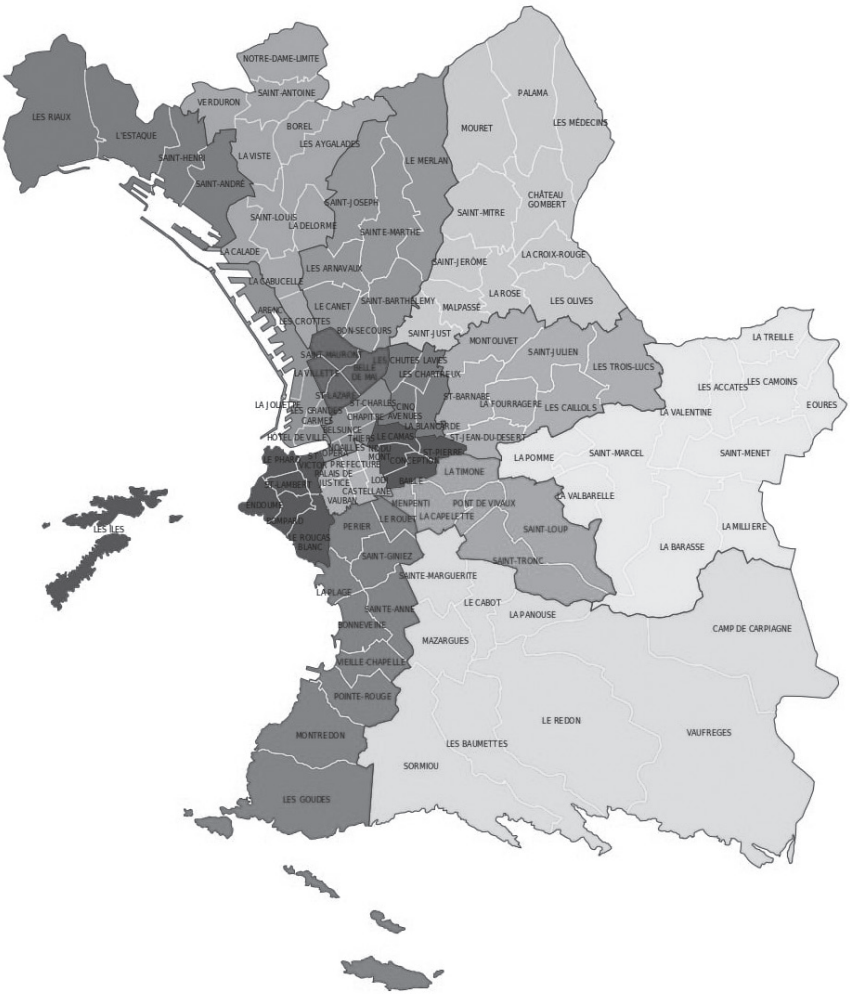
[48] *Le Chapitre Quartier-Village à visiter*. Pobrano z: https://www.provence7.com/portails/villes-et-villages/marseille-a-visiter-de-a-a-z/le-chapitre-quartier-village--a-visiter/ (2.09.2024).
[49] *Saint-Charles district*. Pobrano z: https://www.marseille-tourisme.com/en/discover-marseille/culture-heritage/the-districts-of-marseille/saint-charles/ (2.09.2024).
[50] *Église Saint-Charles.* Pobrano z: https://www.tripadvisor.co.uk/Attraction_Review-g187253-d23976804-Reviews-Eglise_Saint_charles-Marseille_Bouches_du_Rhone_Provence_Alpes_Cote_d_Azur.html (2.09.2024).
[51] *The Belsunce district*. Pobrano z: https://www.marseille-tourisme.com/en/discover-marseille/culture-heritage/the-districts-of-marseille/belsunce-district/ (2.09.2024).
[52] *Chapelle de l'Immaculée Conception*. Pobrano z: https://recensement.patrimoine-religieux.fr/eglises_edifices/13-Bouches-du-Rh%C3%B4ne/13206-Marseille6eArrdt/191419-ChapelledelImmaculeeConception (2.09.2024).
[53] *Hôpital de L'Immaculée Conception*. Pobrano z: https://patrimoine-medical.univ-amu.fr/divers/conception-web1.pdf (2.09.2024).

THE NAMES OF THE DISTRICTS OF MARSEILLE AS A TESTIMONY TO THE CONTINUITY OF THE CITY AND THE CHOICE OF CHRISTIAN TRADITION

SUMMARY

Marseille is the oldest city in France. It was founded in 599 BC. It ranks second after Paris among the largest cities in France. It is considered a cosmopolitan city, exposed to a wide range of influences, with a very diverse ethnic and social composition. In the presented text, an attempt is made to trace the conditions of the continuity of Marseille's functioning as a dynamic urban system, subject to multiple impacts, but invariably preserving the properties constituting its identity. It was also shown that urban naming referring to the Christian tradition is one of the elements stabilizing this system and determining it. The preservation of the names of the districts of Marseille, formed in the course of history, directly testifies to the constant attachment of a significant part of French society to the Christian heritage and the lack of reorientation in the choice of this tradition despite various historical turbulences. At the beginning of the current administrative division of the city lies the historical network of Roman Catholic parishes. It forms the basis of the material and nominating fabric of the city. The modern districts of Marseille developed on the basis of villages grown around parish churches and bearing names motivated by the calls of these churches. The names of the villages were then transferred to the districts. More than 30 districts of Marseille have names with religious meanings. These names are characterized by a special cultural charge and to a large extent determine the semantic continuity of the city. The uninterrupted functioning of urban names conditioned by Christian culture is a testimony to the respect for history and tradition by the majority of French people and the recognition of the value of cultural, religious and material heritage for the life of society.

Załącznik 1. Dzielnice Marsylii



Źródło: *Carte_marseille_111_quartiers*. Pobrano z: https://www.cartograf.fr/ville/marseille/carte_marseille_111_quartiers.jpg (2.09.2024).

Article submitted: 08.09.2024; accepted: 19.11.2024.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, niepłodność, etyka życia małżeńskiego, naprotechnologia, in vitro, norma personalistyczna

Keywords: John Paul II, infertility, ethics of conjugal life, naprotechnology, in vitro, personalist norm

Warszawskie Studia Teologiczne
XXXVII/2/2024, 70-86

DOI: 10.30439/WST.2024.2.3

Szczepan Kaleciak[1]
Université Pontificale Jean-Paul-II de Cracovie, Pologne
ORCID: 0000-0003-3059-5909

L'ENSEIGNEMENT DE JEAN-PAUL II FACE AUX DÉFIS ACTUELS DE L'INFERTILITÉ

Introduction

L'alliance conjugale, de par sa nature, vise à transmettre la vie (Concile Vatican II, 1965, n° 48). L'amour des époux est fécond et les enfants sont des dons les plus précieux que le Créateur de la vie puisse offrir aux conjoints (Concile Vatican II, 1965, n° 50). Ainsi, l'homme et la femme participent à l'œuvre de création et l'amour mutuel atteint son aboutissement ultime (*Catéchisme de l'Église catholique*, 2015 n° 1652). Cependant, comment comprendre la situation dans laquelle, sans l'intention ni la faute des époux, la procréation n'est pas possible ?

Dans le monde contemporain, l'homme est de plus en plus confronté au drame de l'infertilité. Malgré les progrès considérables de la médecine, la stérilité devient un problème croissant à l'échelle mondiale. Les statistiques le montrent clairement. La plupart des grossesses, jusqu'à 80 %, ne surviennent qu'au cours des six premiers cycles, durant lesquels les rapports sexuels ont eu lieu pendant la phase fertile de la femme. Ce pourcentage augmente, de sorte qu'au cours des 48

1 Szczepan Kaleciak - maîtrise et licence canonique en théologie, médecin en activité, séminariste au Séminaire de l'Archidiocèse de Cracovie (Podzamcze 8, 31-003 Cracovie, Pologne). Avant le séminaire, il a coopéré avec l'Institut de Bioéthique de l'Université Pontificale Jean-Paul II de Cracovie. Domaines de recherche : bioéthique et éthique médicale, en particulier ses courants contemporains, et toutes les questions qui émergent du dialogue entre la théologie et les sciences. Adresse de correspondance : szczepankaleciak@pm.me

mois suivants, 15 % de couples supplémentaires parviennent à concevoir. Environ 5 % des couples restent définitivement stériles, avec des chances de grossesse approchant zéro pourcent (Vander Borght & Wyns, 2018, p. 24). Le pourcentage de couples infertiles augmente avec l'âge (Gnoth et al., 2005, p. 11441146). Le nombre absolu de couples concernés est estimé à près de 100 millions dans le monde, et ce chiffre ne cesse d'augmenter en raison de la croissance démographique (Mascarenhas et al., 2012). Comme l'indiquent les auteurs, les personnes qui ont obtenu une descendance grâce à la procréation médicalement assistée (ART) ne sont pas prises en compte dans ces statistiques, ce qui révèle que l'ampleur du problème est encore plus grande (Inhorn & Patrizio, 2015, p. 411415).

1. Pour les couples concernés, l'infertilité est toujours une situation dramatique. Elle suscite des interrogations sur le sens de la poursuite d'une relation, remet en question la confiance en soi et en Dieu, et conduit parfois à des tentatives désespérées pour obtenir une descendance à tout prix, par des techniques de l'ART, la gestation pour autrui ou d'autres procédures médicales dont l'évaluation morale n'est pas toujours évidente. Les époux ayant fait le vœu devant Dieu d'accueillir et d'élever leur progéniture de manière catholique se trouvent dans une situation où ils sont privés de la possibilité de réaliser une dimension fondamentale de leur vocation.

L'Église doit constamment chercher à mieux comprendre le drame de l'homme contemporain, y compris le drame de l'infertilité. Cela permettra d'accompagner plus efficacement ceux qui sont confrontés à ce drame. Cet article tente de réfléchir aux sources de la dignité du mariage sans enfant. Il cherche à comprendre le plan de Dieu pour les personnes mariées qui sont privées de la possibilité biologique d'avoir une descendance. L'auteur s'appuiera en particulier sur les principes anthropologiques que Karol Wojtyła - Jean-Paul II a exposés dans ses ouvrages « Amour et responsabilité » et « Personne et Act ». Dans une première partie de l'article, la nature du mariage en tant qu'institution ouverte à la vie sera discutée, à la lumière de la norme personnaliste. Cela permettra, dans une deuxième partie, d'analyser la parentalité en tant que réalisation de la disposition à la procréation. Il sera important de clarifier dans ce contexte les notions de « parentalité in potentia » et d'« exclusion positive de la procréation ». Cela permettra de mieux comprendre l'importance de la parentalité pour la réalisation de la « communio personarum » sacramentelle des époux. Enfin, la troisième partie de l'ouvrage tentera de faire face à l'infertilité et de répondre à la question de la dignité du mariage stérile. Le but de cet article est avant tout pastoral : mieux comprendre l'homme contemporain pour mieux l'accompagner sur le chemin de la rencontre avec le Christ. Pour cette raison, la dernière partie fera également référence à deux propositions contemporaines pour traiter l'infertilité.

1. La nature de l'amour conjugale

Le problème de la transmission de la vie doit être abordé de manière intégrale, en gardant à l'esprit l'être humain en tant qu'entité multidimensionnelle. L'homme existe non seulement dans un ordre biologique, psychologique et social, mais aussi dans celui du spirituel et du surnaturel (Paul VI, 1968, n° 7). C'est pourquoi toute réflexion sur la nature de l'homme et sa vocation doit prendre en compte tous ces niveaux. Le mariage est une institution établie par le dessein de Dieu depuis les origines. Son objectif est de réaliser le plan d'amour de Dieu pour les hommes. Néanmoins, l'amour conjugal est un amour humain et, à ce titre, il est à la fois sensuel et spirituel (Paul VI, 1968, n° 9). Elle concerne toutes les dimensions de l'existence humaine et son analyse doit porter sur chacune d'entre elles. Ainsi, chaque acte conjugal a une double signification - il signifie l'unité et indique également la parentalité (Paul VI, 1968, n° 12). Ces deux ordres sont indissociables.

Dans *Humanae vitae*, l'ordre de la nature peut être compris comme un ensemble de dynamismes relativement autonomes inhérents à l'homme et servant la transmission de la vie. L'ordre de nature renvoie donc à l'effet de l'acte conjugal qui est de donner naissance à un enfant. L'ordre personnel à son tour renvoie à l'amour des personnes.

Il est à noter que le corps appartient intégralement à l'être de la personne : celui qui touche le corps touche le cœur. Ainsi donc, l'attitude d'une personne envers l'autre s'exprime à travers sa corporéité (Ozorowski, 2011, p. 1214). L'affirmation de l'amour doit tenir compte de cette logique intérieure. Il est inhérent à la personne d'incorporer l'ordre de la nature à l'ordre personnel. Dans *Personne et Acte* (Wojtyła, 1983, p. 230231) on lit :

> Nous ne sommes apparemment plus menacés du danger d'isoler le corps et sa contribution dynamique de ce tout pareillement dynamique de la personne et de l'acte, ce qui entraînera l'« absolutisation de l'un des aspects ». Il est clair que nous ne pouvons pas envisager le corps humain en l'arrachant à ce tout qu'est l'homme – autrement dit sans comprendre qu'il est une personne.

Bien que l'ordre personnel soit supérieur, l'homme n'a pas le droit de manipuler sa nature à sa guise. Au contraire, le respect des lois de la nature est une condition de la pleine réalisation de l'amour dans l'ordre personnel (Grisanti, 2012, p. 9295). La conséquence d'une telle position est une évaluation négative de ces méthodes de régulation des naissances qui, agissant sur le corps humain, brisent les deux ordres susmentionnés (Wojtyła, 1965, p. 1819). L'évaluation négative de

la séparation de deux ordres est une caractéristique commune à la fois à *Amour et Responsabilité* et à *Humanae vitae* (Paul VI, 1968, n° 13) où on lit que :

> Un acte d'amour mutuel qui porterait atteinte à la disponibilité à transmettre la vie, que le Créateur a attachée à cet acte selon des lois particulières, est en contradiction avec le dessein constitutif du mariage et avec la volonté de l'auteur de la vie. User de ce don divin en détruisant, fût-ce partiellement, sa signification et sa finalité, c'est contredire à la nature de l'homme comme à celle de la femme et de leur rapport le plus intime, c'est donc contredire aussi au plan de Dieu et à sa volonté ».

Une telle vision globale et intégrale de la nature de l'homme prend en compte sa corporéité et sa spiritualité, son existence dans l'ordre naturel et temporel aussi bien que dans l'ordre surnaturel et éternel. Un des éléments de cette vision globale est la double importance de l'union conjugale, unité et parentalité (Gerhart, 2016, p. 23). Lorsque les époux séparent les deux dimensions inscrites dans la nature de leurs relations sexuelles par des moyens artificiels, ils prennent la position de juges du plan de Dieu et ils manipulent la fertilité, l'ajustant à leurs propres objectifs, falsifiant ainsi la valeur du don total d'eux-mêmes.

Au contraire, lorsque les époux utilisent des méthodes respectant la cyclicité naturelle de la fécondité, ils se comportent comme des serviteurs du plan de Dieu sans manipulation ni déformation (Pojol, 2002, p. 257). Décrivant les conséquences de l'utilisation de ces méthodes, Wojtyła, en tant que Pape (Jean-Paul II, 1981, n° 32), écrit :

> Le choix des rythmes naturels comporte l'acceptation du temps de la personne, ici du cycle féminin, et aussi l'acceptation du dialogue, du respect réciproque, de la responsabilité commune, de la maîtrise de soi. Accueillir le temps et le dialogue signifie reconnaître le caractère à la fois spirituel et corporel de la communion conjugale, et également vivre l'amour personnel dans son exigence de fidélité.

En conséquence, la sexualité et la corporéité en tant que parties intégrantes de la personne sont respectées et développées dans leur caractère personnel et pas seulement utilisées comme objets de jouissance.

Personne et Acte met en lumière la relation entre le niveau de la nature et le niveau de la personne. L'homme y est présenté comme un être dynamique et libre. La liberté s'identifie à l'autodétermination. Elle apparaît comme (Wojtyła, 1983, p. 138) :

> Ce qui lie et intègre le dynamisme propre à l'homme au niveau de la personne. L'autodétermination nous permet de distinguer le dynamisme au niveau de la personne du dynamisme au niveau de la seule nature. Dans ce dernier, nous constatons l'absence d'autodétermination.

Dans le dynamisme au niveau de la nature, dans le dynamisme instinctif, il n'y a pas d'autodétermination. Différemment qu'au niveau de la nature, le dynamisme au niveau de la personne s'exprime à travers le fait de l'autodétermination. Dans ce deuxième dynamisme, l'autodétermination est le fondement à partir duquel l'acte humain peut jaillir et s'écouler dans sa direction et dans sa finalité. Ce dynamisme se caractérise par une dépendance vis-à-vis de son propre « je » et cette dépendance se situe à la base de la liberté. L'action libre est une dynamisation au niveau de la personne dans laquelle la personne est dépendante de sa propre volonté (Wojtyła, 1983, p. 140). Wojtyła décrit ce phénomène avec le terme de la « transcendance verticale ». Cette transcendance de la personne dans l'acte émerge de l'expérience de « l'homme qui agit » (Wojtyła, 1983, p. 202203). À travers cette expérience, les structures d'automaîtrise et d'autopossession sont révélées, et donc, avec elles, la supériorité de la personne sur son dynamisme, que l'on peut traduire par la supériorité du niveau de la personne sur le niveau de la nature. Le niveau de la personne se caractérise par le moment d'autodétermination, le moment de liberté consciente et donc par la transcendance en action (Wojtyła, 1983, p. 215216).

L'homme se manifeste par son corps. Les structures de l'autopossession et de l'automaîtrise traversent le corps et s'expriment dans le corps. L'amour conjugal est la réalisation de l'autodétermination et de l'auopossession, lorsque chaque conjoint, dans un acte libre, se donne à l'autre. Ainsi, leur amour n'engage pas seulement leur dynamisme instinctif au niveau de la nature, mais il est la réalisation de la transcendance verticale dans le don de soi à l'autre. L'amour se réalise dans l'acte, il présuppose une subordination à la vérité. Toute la transcendance dynamique de la personne est de nature spirituelle, mais le corps est pour elle un moyen d'expression (Wojtyła, 1983, p. 232233).

Enfin, Wojtyła présente le concept de la justice du mariage et de la vie sexuelle au sein de celui-ci. Cette justification s'opère à deux niveaux : au niveau de l'institution, car l'institution du mariage exige une telle justification, ainsi qu'au niveau de chaque acte sexuel particulier des époux qui, en soi, doit aussi se conformer aux exigences de la justice.

L'institution du mariage justifie les actes sexuels des époux en leur donnant un cadre objectif dans lequel peut se réaliser l'union des époux constante et

exclusive.[2] La réalisation d'une telle union est une question morale intrinsèque au mariage. Chaque acte sexuel dans le mariage devrait se caractériser par la justice intérieure de telle sorte que la vie sexuelle des époux soit ajustée aux exigences de la norme personnaliste (Wojtyła, 1985, p. 205 ; Smith, 2016, p. 456).

Il y a une telle relation que la norme personnaliste, qui est une norme morale générale, est mise en action par les affirmations positives des biens fondamentaux, lesquels sont des biens pré-moraux. La norme personnaliste se réfère à l'attitude du sujet : il doit rechercher le bien de la personne-objet ; il ne peut pas subordonner la personne-objet à ses propres fins (Smoleński, 1971, p. 313314). Les postulats de la norme personnaliste se réalisent à travers la réalisation des biens pré-moraux qui sont de nature téléologique : ils sont obligatoires car un sujet qui leur obéit apporte plus de bien à la personne-objet que quand il les ignore. Or, les biens pré-moraux (santé, vie, etc.) ont de la valeur tant qu'ils sont au service de la personne. Il existe une hiérarchie entre les biens pré-moraux et le bien de la personne : la valeur de la personne dépasse toujours la valeur de tous les biens pré-moraux. Les biens pré-moraux ont de la valeur dans la mesure où ils servent la personne et son bien. Par conséquent, chaque acte sexuel des époux doit toujours viser le bien de l'autre, et jamais la satisfaction de ses propres besoins. Tous les biens pré-moraux résultant de la vie conjugale doivent être subordonnés au bien le plus élevé, qui est la valeur de la personne.

2. Disposition à la procréation

La nature vise la fertilité et la reproduction. Grâce à elles, de nouveaux individus de l'espèce naissent. C'est également le cas du genre *Homo sapiens.* Puisque l'homme est une personne, le simple fait de devenir père ou mère a une signification plus profonde que simplement biologique. Encore une fois, un attribut de la personne apparaît : l'ordre de la nature englobe celui de la personne. La parentalité suppose l'implication de la conscience et de la volonté dans les actes des époux.

Le thème de la fécondité comme résultat naturel du mariage avait déjà été abordé par Pie XI dans son encyclique *Casti connubii*. Développant la doctrine traditionnelle de saint Augustin (De bono coniugali, cap. 24, n° 32), soulignant les trois biens du mariage – proles, fides, sacramentum – le pape écrit (Pie XI, 1930, II. 2. Le crime d'Onan) :

2 Le terme polonais « *współ-życie* » utilisé par Wojtyła est assez ambigu. Il signifie à la fois : « *être en contact avec quelqu'un d'autre, vivre avec quelqu'un, être ensemble* » et à la fois « *avoir des relations sexuelles avec quelqu'un* ». C'est à la fois l'union, la co-existence, la con-vivialité et à la fois le rapport sexuel, la relation charnelle. En traduction, il est parfois difficile de déduire quelle nuance du nom est signifiée.

Mais aucune raison assurément, si grave soit-elle, ne peut faire que ce qui est intrinsèquement contre nature devienne conforme à la nature et honnête. Puisque l'acte du mariage est, par sa nature même, destiné à la génération des enfants, ceux qui, en l'accomplissant, s'appliquent délibérément à lui enlever sa force et son efficacité, agissent contre la nature.

Dans Amour et Responsabilité Wojtyła introduit le terme technique de « disposition à la procréation ». Il le définit comme une attitude personnelle : « *je compte avec l'éventualité d'être père ou d'être mère et je l'accep*te » (Wojtyła, 1985, p. 223). Cette attitude se caractérise par le fait que les époux ne cherchent pas à éviter la conception à tout prix. Ils sont prêts à accueillir un enfant même si la conception se produit contre leurs attentes. La disposition à la procréation doit être la marque caractéristique de chaque acte sexuel. Comme nous le verrons plus loin, seule la disposition à la procréation détermine la valeur morale des méthodes naturelles.

La disposition à la procréation protège l'amour. Elle est une condition indispensable de l'union personnelle. Grâce à elle, l'homme et la femme suivent la logique intérieure de l'amour et s'ouvrent à la vie nouvelle (Wojtyła, 1985, p. 209). Chaque rapport sexuel sain des époux porte la possibilité de conception, même s'il est réalisé dans la période dite « d'infertilité ». Pour cette raison, la disposition à la procréation doit être constitutive de chaque acte sexuel. L'exclusion positive de cette possibilité est contraire à l'ordre de la nature et à l'ordre de l'amour entre les personnes. D'un point de vue moral, il suffit d'être prêt à accepter le fait de la conception, même si les époux ne le souhaitent pas à ce moment-là. Il en va de même pour la stérilité permanente ou temporaire, car le fait d'être stérile n'exclut pas la volonté interne de devenir père ou mère (Wojtyła, 1985, p. 215216). Dans ce cas, on voit combien il est important pour l'évaluation morale de tenir compte des circonstances et des intentions des personnes.

L'exclusion de la disposition à la procréation est contraire aux exigences de la norme personnaliste. Le rapport sexuel peut donner la vie à une nouvelle personne, et pour cela, il doit être accompagné par la conscience et par le consentement de la volonté que les époux ayant ce rapport peuvent devenir les parents. Ce n'est que lorsque ce fait est accepté que les relations sexuelles ont lieu au niveau de la personne (Wojtyła, 1985, p. 208). Si la parentalité potentielle est exclue des rapports sexuels, la relation entre les personnes s'éloigne des exigences de la norme personnaliste.

L'absence de disposition à la procréation doit être vécue dans la continence. La disposition à la procréation, accompagnant la volonté, se situe dans l'intention des époux. Si leur volonté manque de disposition à la procréation, ils doivent s'abstenir d'acte sexuel. Ils devraient y renoncer quand ils « ne peuvent pas », « ne veulent

pas » ou « ne doivent pas » devenir parents (Wojtyła, 1985, p. 217). Chaque fois qu'il convient d'abandonner les relations sexuelles, la continence doit être adoptée, car elle conditionne l'amour.

Les relations charnelles sont justifiées par le sacrement du mariage. Dans ce sacrement, chacune des deux personnes devient un don pour l'autre : en tant que mari ou en tant que femme. Les unions sexuelles appartiennent à l'essence de cette situation de don mutuel (Thomas, 2008, p. 1011). De même, elles appartiennent à la totalité de la vocation des époux. Au moment du «oui» sacramentel, les époux se reçoivent mutuellement des mains de Dieu le Créateur afin d'être un don l'un envers l'autre en tant que mari et femme (Jagodziński, 2016, p. 5456). La personne du mari devient don de Dieu à la personne de la femme, et vice versa. C'est un élément clé de la justification sacramentelle du droit des époux à la relation sexuelle : ce n'est que dans l'alliance du mariage qu'elle peut être la réalisation juste et bonne de la « loi du don » qui est inscrite par Dieu dans l'être même de la personne (Wojtyła, 1974, p. 174).

La parentalité est une extension de la *communio personarum* des époux.[3] Les unions sexuelles n'ont toute leur valeur que lorsqu'ils impliquent l'acceptation consciente de la possibilité d'être parent (Stala & Garmaz, 2018, p. 5254). On lit chez Wojtyła (Wojtyła, 1975, p. 17) :

> La parentalité est un fait interne au (dans) mari et à (dans) la femme en tant que père et mère. Avec la conception et la naissance d'un enfant, ils ont une nouvelle propriété et une nouvelle condition, celle du père et celle de la mère. (...) Les enfants entrent dans la communauté conjugale du mari et de la femme aussi pour confirmer, renforcer et approfondir cette communauté. Ainsi, avec la parentalité, s'enrichit leur propre participation interpersonnelle, leur *communio personarum*.

La notion de « parentalité *in potentia* » introduit par Wojtyła est opposée à l'« exclusion positive de la procréation ».[4] La rectitude morale de l'acte sexuel dépend de l'engagement de la conscience et de la volonté des époux. Sans ces deux éléments, la relation sexuelle perd sa valeur d'union personnelle et devient une jouissance bilatérale. Les rapports sexuels impliquent la possibilité de conception, et c'est pourquoi la parentalité est *in potentia*. Même si on est capable de prédire avec une certaine précision le moment de l'ovulation, qui est le moment associé à la

3 Utilisé ici le terme polonais *« rodzicielstwo »* englobe à la fois la paternité et la maternité des époux.

4 Le terme polonais utilisé par Wojtyła : « *rodzicielstwo in potentia* » dans la traduction de l'Edition Stock est traduit par la « procréation possible ». Le deuxième terme utilisé : *« pozytywne wykluczenie prokreacji »* dans la traduction de l'Edition Stock est traduit par l'« exclusion artificielle de la procréation ».

plus grande probabilité de fécondation, on ne peut jamais prédire avec certitude ni la conception, ni la grossesse (Wojtyła, 1985, p. 212). Une certaine contingence est présente ici. La potentialité parentale peut être actualisée dans l'acte de conception. L'ordre de la nature se caractérise par une certaine imprévisibilité.

L'homme, en tant qu'être rationnel, peut diriger les rapports sexuels afin qu'ils ne provoquent pas la procréation. Il peut le faire en s'adaptant aux périodes de fertilité et d'infertilité de la femme, car cette périodicité est une régularité de la nature. Dans cette situation, la procréation est exclue de manière naturelle. Qu'entend Wojtyła par l'« exclusion positive » ? C'est l'exclusion contre l'ordre et la nature, par des moyens artificiels (Wojtyła, 1985, p. 212). L'exclusion positive de la possibilité de conception enlève le potentiel caractère parental des rapports sexuels. L'intention des époux se détourne de la personne au profit de la jouissance et du plaisir.

Les époux ne doivent pas souhaiter positivement la fertilisation dans chacun des rapports sexuels. Ça serait incompatible avec le fonctionnement de la nature. L'ordre même de la nature est ici caractérisé par une certaine imprévisibilité. Wojtyła ajoute que les essais pour la maîtriser et la comprendre sont justes et bons parce qu'ils sont au cœur de la « paternité consciente » (Pryba, 2022, p. 187188). La seule attitude compatible avec les exigences de l'amour est la « disposition à la procréation ». Puisque le fait de devenir père ou mère n'arrive que grâce à l'union corporelle des personnes, la parentalité elle-même doit avoir un caractère personnel. La parentalité elle-même doit être un acte d'amour.

3. Face à l'infertilité

Parfois, le mariage ne peut pas devenir la famille. Quelle est donc la valeur d'un tel mariage sans enfant sans qu'il y ait de faute de la part des parents ? Wojtyła (1985, p. 198199) explique que le mariage est au service de la vie, mais son fondement est l'amour. Le manque d'enfants ne prive pas le mariage de sa dignité, car son essence est le don mutuel de soi à un autre (Mattheeuws, 2020, p. 3238). La progéniture en est l'effet.

Ce qui est important du point de vue de l'éthique sexuelle est de savoir si les époux ont le droit d'avoir des enfants. Le désir des parents stériles d'avoir un enfant est quelque chose de naturel et inscrit dans leur vocation. Ce désir peut être d'autant plus fort et douloureux si la stérilité dont ils sont affligés est incurable (Cox, 2013, p. 3740). En répondant à cette question, l'instruction *Donum vitae* fait référence à la dignité de l'enfant disant (Congrégation pour la doctrine de la foi, 1987, n° 8) :

> Un droit véritable et strict à l'enfant serait contraire à sa dignité et à sa nature. L'enfant n'est pas un dû et il ne peut être considéré comme objet de propriété : il est plutôt un don — « le plus grand » — et le plus gratuit du mariage.

Dans le cas d'une stérilité acquise ou congénitale, les époux se rejoignent principalement dans le but de se compléter (*mutum auditorium*). Dans d'autres cas, l'union sans fécondité serait incompatible avec le dessein du Créateur, tant dans l'ordre de la nature que dans l'ordre de la grâce (Wojtyła, 1965, p. 2223).

Le désir des époux d'avoir un enfant est tout à fait naturel : il est l'expression de la vocation à la paternité et à la maternité, inhérente à la nature humaine. L'homme est, par sa nature, orienté vers l'amour et vers la fécondité. Le ressentiment de désir de progéniture peut être encore plus fort pour les couples mariés touchés par une infertilité incurable. Cependant, le mariage ne donne pas aux conjoints le droit d'avoir un enfant. Le seul droit que le mariage donne est celui d'accomplir de manière digne les actes naturels qui peuvent aboutir à la conception de la vie (Pie XII, 1956).

Lorsque la procréation n'est pas possible, la vie conjugale ne perd pas sa valeur pour autant. La vocation du mariage est de servir la vie. L'infertilité corporelle est pour les conjoints une très grande épreuve et un grand défi, car ils sont incapables de transmettre la vie au sein de leur mariage. Mais cette épreuve, bien vécue, peut donner l'occasion de servir la vie dans une autre dimension et d'une manière encore plus héroïque. Jean-Paul II le souligne dans le *Familiaris consortio* (Jean-Paul II, 1981, n° 14) : « La stérilité physique peut en effet être pour le couple l'occasion de rendre d'autres services importants à la vie de la personne humaine, tels que l'adoption, les œuvres variées d'éducation, l'aide à d'autres familles, aux enfants pauvres ou handicapés ».

Un tel mariage, selon l'enseignement de l'Église, n'a pas donc moins de valeur, car sa valeur subsiste dans son amour. L'amour d'un couple sans enfant peut être profond et fécond, il ne doit pas automatiquement être égoïste. Un tel couple qui décide de ne pas adopter peut néanmoins être proche d'autres personnes dans le besoin et se donner aux autres. La vie conjugale n'a de sens que lorsqu'elle est immergée dans l'amour de Dieu. Jean-Paul II l'invite à une ouverture encore plus grande en disant (Jean-Paul II, 1981, n° 41) :

> Les familles chrétiennes qui, dans la foi, reconnaissent tous les hommes comme fils du même Père des cieux, auront à cœur d'accueillir généreusement les enfants des autres familles, leur apportant le soutien et l'amour dus aux membres de l'unique famille des enfants de Dieu.

L'amour conjugal, fécond par nature, déborde les limites du mariage et porte des fruits aussi dans la vie des autres personnes. De cette façon, le Pape valorise non seulement les relations de chair et de sang, mais aussi les relations spirituelles, tout en les reconnaissant comme la forme de service concret à la vie.

Les exigences de la norme personnaliste sont élevées. La tâche d'une pastorale missionnaire responsable est d'amener les individus à une compréhension toujours plus grande de l'importance des conséquences de cette norme et des normes qui en découlent. Ce qui n'est pas une entreprise facile ou évidente. En effet, la pastorale responsable ne consiste pas à faire un exposé magistral et aride des normes, mais à les présenter de manière qui aide à en comprendre le sens et leur nécessité pour la vie morale. La pastorale responsable nécessite une approche pédagogique, de la patience et un accompagnement dans le discernement. C'est ce à quoi nous invite le pape François dans *Evangelii gaudium* (2013, n° 35-36), où il écrit que toute prédication devrait se concentrer d'abord sur ce qui est le plus pertinent et le plus nécessaire.

Un théologien qui a traité plus largement la question de l'éducation et de la formation dans le contexte de l'accompagnement est Xavier Thévenot (1992). Selon lui, l'éthique exige une réflexion systématique, car l'effort de discernement de la vérité passe par la médiation d'un raisonnement rationnel complexe. Mais l'éthique demande également de l'humilité et du réalisme pour être utile aux hommes dans des conditions de vie concrètes. Les normes ne sont pas élaborées pour elles-mêmes, mais pour guider l'action de manière efficace. L'éthique ne consiste pas seulement à donner des normes, mais à convertir le cœur. En coopérant avec la grâce, à travers le processus d'apprentissage, une personne sera capable de voir le souffle de l'Esprit, ce qu'on appelle discernement. Un tel discernement est nécessaire lorsque l'on est confronté à une réalité difficile, comme celle de l'infertilité.

Aujourd'hui, nous pouvons rencontrer deux façons de surmonter l'infertilité : soit en utilisant des procédés artificiels, soit des méthodes naturelles. Les méthodes artificielles sont populaires, surtout dans les cas où l'infertilité est considérée comme incurable ou lorsqu'il est extrêmement difficile d'en déterminer la cause. Malheureusement, elles sont utilisées beaucoup plus largement, souvent comme méthodes de premier choix dès que la définition de l'infertilité est atteinte, et même bien avant. Connaissant la diminution physiologique de la fertilité avec l'âge et le fonctionnement de l'horloge biologique chez les femmes, de nombreux médecins recommanderont des méthodes artificielles avant même que l'infertilité ne soit diagnostiquée (Francis, 1985, p. 34). Cette action sera alors qualifiée de préventive. Les recherches des causes de l'infertilité et les tentatives de sa traitement sont souvent considérées comme une perte de temps inutile et une multiplication des coûts liés aux examens médicaux nécessaires et à l'application de remèdes médicaux, alors

que le problème peut être résolu rapidement et efficacement par une simple procédure de fécondation *in vitro* (FIV). Pour beaucoup, obtenir une grossesse grâce aux méthodes d'insémination artificielle semble beaucoup plus facile et bénéfique.

Il existe un deuxième groupe : celui de méthodes naturelles visant à trouver une solution à l'infertilité. Parmi celles-ci figurent, d'une part, toutes les méthodes qui aideront la femme à mieux comprendre son propre cycle et, de cette façon, à discerner le moment et les circonstances du rapport sexuel où la probabilité de conception sera la plus élevée ; et, d'autre part, tous les traitements médicaux qui favorisent la reproduction et respectent l'anthropologie chrétienne et la dignité de l'homme, que l'on peut qualifier de NaProTechnologie (NPT) (Jemelka et al., 2013, p. 213215).

Le premier groupe attire particulièrement l'attention. Grâce aux efforts des scientifiques médicaux, un modèle de description de la fertilité a été élaboré et standardisé : Modèle Creighton (du nom anglais : *Creighton Model FertilityCare System* également connu comme *CrMS)* (Hilgers, 2004, p. 209). Il répond à toutes les exigences des méthodes naturelles de régulation des naissances et est en même temps médicalement objectif et utile dans toutes les situations cliniques difficiles lorsque le déroulement du cycle est irrégulier ou perturbé par une pathologie (Hilgers, 2020, p. 8114). Il s'agit d'un langage permettant de décrire le cycle de la femme d'une manière précise et compréhensible pour les médecins. C'est un modèle qui est complètement mis en œuvre au sein de la NPT (Hilgers & Stanford, 1998, p. 495). Les démarches des naprotechnologues visent à découvrir la cause de l'infertilité afin de la soigner et de rétablir ainsi la capacité naturelle des époux à donner naissance à l'enfant.

Conclusion

Les deux dimensions de l'acte conjugal, celle d'unification et celle orientée vers la fécondité, sont inséparables. Ce qui est inhérent à l'homme, être personnel, c'est l'incorporation de l'ordre de la nature, orienté vers la fécondité, dans l'ordre personnel. Malgré la supériorité de l'ordre personnel sur l'ordre naturel, il serait erroné de manipuler la nature pour justifier des besoins d'ordre supérieur. Bien au contraire, le plein respect de la dignité personnelle des époux exige le respect des dynamismes naturels de leur corps humain. Seule une telle approche sera complète et intégrale, en permettant un engagement libre, impliquant la totalité de la personne et pas seulement ses dynamiques à un niveau instinctif. Le plein respect de la dignité de l'amour conjugal nécessite des efforts pour connaître les dynamismes naturels que Le Créateur a inscrits dans la nature de l'homme et de la femme. En même temps, dans le cas du mariage, les rapports sexuels sont justifiés tant que chaque acte sexuel est caractérisé par sa justesse intrinsèque, c'est-à-dire qu'il est

orienté vers le bien de l'autre, et que tous les biens pré-moraux sont au service de la valeur de la personne. Ceci est essentiel pour comprendre la dignité du mariage sans enfant, puisque l'essence de l'amour est le don mutuel de soi, et la descendance n'en est que la conséquence. L'engagement sexuel volontaire et conscient devrait être ouvert à la possibilité de donner la vie à un enfant. Une telle attitude est appelée la « disposition à la procréation ». L'ouverture du cœur qu'exige une telle disposition est exempte de nécessité et d'obligation. La disposition signifie en effet prendre en compte la possibilité de devenir père ou mère. Mais elle signifie également qu'il faut consentir à la possibilité de ne pas devenir parent, même si le désir est grand et les tentatives innombrables. La vocation des époux stériles reste les tâches décrites comme « *mutum auditorium* » et le service à la vie.

La médecine moderne ne cesse de chercher de nouvelles méthodes pour surmonter l'infertilité, dont deux sont abordées dans cet article : l'ART et la NPT. L'utilisation d'instruments médicaux devrait toujours être liée à une réflexion approfondie sur la nature de la procédure elle-même et sur ses conséquences, car même le plus grand désir de descendance ne peut pas justifier des procédures qui seraient contraires à la loi morale. Nombre d'entre eux sont considérés comme efficaces et sont reconnus par la communauté médicale. Cependant, la popularité, l'efficacité et la reconnaissance ne suffisent pas pour qu'une action soit considérée comme moralement juste. C'est pourquoi de nouveaux efforts doivent être déployés pour toujours mieux comprendre les propositions médicales de plus en plus nouvelles.

Bibliographie

Augustin. *De bono coniugali*.

Catéchisme de l'Église catholique (Éd. définitive avec guide de lecture). (2015). Paris : Fleurus-Mame.

Concile Vatican II. (1965). *La constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps »Gaudium et Spes«*. Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Congrégation pour la doctrine de la foi. (1987). *L'instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation »Donum vitae«*. Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Cox, K. L. (2013). Toward a Theology of Infertility and the Role of Donum Vitae. *Horizons*, *40*(1), 2852.

Francis, H. H. (1985). Delayed childbearing. *IPPF medical bulletin*, *19*(3), 34.

François. (2013). *L'exhortation apostolique sur l'annonce de l'Evangile dans le monde d'aujourd'hui »Evangelii gaudium«. Vatican : Libreria Editrice Vaticana.*

Gerhart, G. (2016). Object and Intention in Natural Family Planning. *Ethics and Medics*, *41*(12), 24.

Gnoth, C., Godehardt, E., Frank-Herrmann, P., Friol, K., Tigges, J., & Freundl, G. (2005). Definition and prevalence of subfertility and infertility. *Human Reproduction*, *20*(5), 11441147.

Grisanti, M. A. (2012). Birth control and the Christian : Recent discussion and basic suggestions. *The Master's Seminary Journal*, *23*(1), 85112.

Hilgers, T. W. (2004). *The Medical & surgical practice of NaProTechnology*. Omaha : Paul VI Institute Press.

Hilgers, T. W. (2020). The Identification of Postovulation Infertility with the Measurement of Early Luteal Phase (Peak Day +3) Progesterone Production. *The Linacre Quarterly*, *87*(1), 7884.

Hilgers, T. W., & Stanford, J. B. (1998). Creighton Model NaProEducation Technology for avoiding pregnancy. Use effectiveness. *The Journal of Reproductive Medicine*, *43*(6), 495502.

Inhorn, M. C., & Patrizio, P. (2015). Infertility around the globe : New thinking on gender, reproductive technologies and global movements in the 21st century. *Human Reproduction Update*, *21*(4), 411426.

Jagodziński, M. (2016). Komunijna wizja sakramentu małżeństwa. *Studia Teologii Dogmatycznej*, *2*, 4867.

Jean-Paul II. (1981). *L'exhortation apostolique sur les aches de la famille chretienne dans le monde d'aujourdhui »Familiaris consortio«*. Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Jemelka, B. E., Parker, D. W., & Mirkes, R. (2013). NaProTECHNOLOGY and Conscientious OB/GYN Medicine. *The Virtual Mentor*, *15*(3), 213219.

Mascarenhas, M. N., Boerma, T., Vanderpoel, S. R., & Stevens, G. A. (2012). National, regional, and global trends in infertility prevalence since 1990 : A systematic analysis of 277 health surveys. *PLoS Medicine*, *9*(12).

Mattheeuws, A. (2020). Le „don de soi" ouvre la porte du coeur des époux. *Nouvelle Revue Théologique*, *142*(1), 3248.

Ozorowski, E. (2011). Jana Pawła II rozumienie sakramentu w odniesieniu do małżeństwa. *Studia nad Rodziną*, *15*(1-2(28-29)), 714.

Paul VI. (1968). *L'encyclique sur le mariage et la régulation des naissances »Humanae vitae«*. Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Pie XI. (1930). *L'encyclique sur le mariage chretien »Casti connubii«*. Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Pie XII. (1956). *Discours du pape Pie XII aux participants au deuxième congrès mondial de la fertilité et de la sterilité à Naples*. Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Pojol, P. O. (2002). What's the difference? : Infertile-period Marital Acts and Artificial Contraception. *Landas*, *16*(2), 250260.

Pryba, A. (2022). Naturalne planowanie rodziny wewnętrznym aspektem odpowiedzialnego rodzicielstwa. *Verbum Vitae*, *40*(1), 177191.

Smith, J. E. (2016). Self-Gift : The Heart of Humanae vitae. *The National Catholic Bioethics Quarterly*, *16*(3), 449474.

Smoleński, S. (1971). La norme personaliste. *Analecta Cracoviensia*, *3*, 311320.

Stala, J., & Garmaz, J. (2018). The Family Communio Personarum and Upbringing. *The Person and the Challenges. The Journal of Theology, Education, Canon Law and Social Studies Inspired by Pope John Paul II*, *8*(1), 4557.

Thévenot, X. (1992). Compter sur Dieu: Études de théologie morale. Paris : Éd. du Cerf

Thomas, D. M. (2008). What makes marriage a sacrament? *Family and Community Ministries*, *22*(3), 414.

Vander Borght, M., & Wyns, C. (2018). Fertility and infertility : Definition and epidemiology. *Clinical Biochemistry*, *62*, 210.

Wojtyła, K. (1965). Problème de l'éthique sexuelle catholique. Réflexions et postulats. *Annales de Philosophie*, *13*(2), 525.

Wojtyła, K. (1974). À propos du sens de l'amour conjugal. *Annales de Philosophie*, *22*(2), 162174.

Wojtyła, K. (1975). La paternité comme communio personarum. *Ateneum kapłańskie*, *67*(1), 1731.

Wojtyła, K. (1983). *Personne et Acte*. Paris : Le Centurion.

Wojtyła, K. (1985). *Amour et Responsabilité*. Paris : Édition Stock.

JOHN PAUL II'S TEACHING AND CONTEMPORARY CHALLENGES OF INFERTILITY

SUMMARY

Man by his nature is oriented towards spousal love, which finds its full expression in the reception of children. Unfortunately, nowadays he is increasingly confronted with the drama of infertility. The question thus arises as to how we are to understand a situation in which procreation is not possible without the intention or fault of the spouses. The aim of this article is to address the aforementioned question by examining the teachings of the Church and the anthropological principles developed by Karol Wojtyła in Person and Act and Love and Responsibility. Having outlined the nature of marriage as an institution open to life, the notion of 'parenthood' as a realisation of the disposition to procreation will be discussed in turn. The final section will endeavour to address the complex issue of sterility and to answer the question of the dignity of a sterile marriage. Furthermore, it will refer to two contemporary proposals for dealing with infertility.

Article submitted: 14.10.2024; accepted: 16.12.2024.

Słowa kluczowe: Bolonia, episkopat, Giacomo Lercaro, synod, Lud Boży, Sobór Watykański II

Mot-Clef: Bologne, épiscopat, Giacomo Lercaro, synode, Peuple de Dieu, Concile Vatican II

Keywords: Bologna, Episcopate, Giacomo Lercaro, Synod, People of God, Vatican Council II

Warszawskie Studia Teologiczne
XXXVII/2/2024, 88-109

DOI: 10.30439/WST.2024.2.4

Artur Antoni Kasprzak[1]
Université Cardinal Stefan Wyszyński de Varsovie, Pologne
ORCID: 0000-0001-9715-9357

LE MINISTÈRE ÉPISCOPAL SYNODAL ET LA VISION DE LA RÉFORME CONTINUE DE L'ÉGLISE D'APRÈS LE CARDINAL GIACOMO LERCARO À L'AUBE DU CONCILE VATICAN II

Depuis le Concile Vatican II l'adage *Ecclesia semper reformanda* n'est plus simplement une sentence qu'on associe avec l'Église et une réformation protestante[2]. La réforme que Vatican II a largement entreprise dans le cadre de l'Église

1 Le Père Arthur Antoni Kasprzak est prêtre du diocèse de Kalisz. En 2008, il a soutenu sa thèse de doctorat, obtenant le doctorat en théologie à l'ICP en France et une co-tutelle à la K.U.Leuven en Belgique. En 2019 il a obtenu le grade de l'HDR (Habilitation à Diriger des Recherches) à l'Université du cardinal St. Wyszyński à Varsovie. Il enseigne la théologie dogmatique à la Faculté Théologique UKSW (Dewajtis 5, 01-815 Varsovie, Pologne). Il dirige le troisième cycle « Soins spirituels en médecine » au Collegium Verum à Varsovie, formant des aumôniers pour les hôpitaux et les maisons de retraite. Il est l'auteur de plusieurs publications sur le renouveau de l'ecclésiologie au 20e siècle. On peut trouver ses articles dans des revues polonais, français et belges. (e-mail: a.kasprzak@uksw.edu.pl).

2 Cette recherche réalisée à la Faculté de la Théologie de l'Université Catholique du cardinal St. Wyszynski à Varsovie a été financée par « Transnational Access Programme of the EU-funded RESILIENCE Preparatory Phase Project under Grant Agreement no. 101079792 ». La recherche a eu lieu dans le centre FSCIRE à Bologne (Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII) entre les 4 et 18 novembre 2022.

catholique du milieu du XX siècle montre le besoin d'un aggiornamento surtout pastoral de l'Église toute entière et le présente comme un défi continuel. Le dernier Concile a réussi à définir d'une manière dogmatique l'épiscopat comme le plus haut degré du sacrement de l'ordination, et a valorisé le rôle du Collège des évêques en parlant de la collégialité épiscopale. Depuis, nous comprenons facilement que la juridiction des évêques s'exerce tant au niveau des Églises particulières (diocèses) qu'au niveau de l'Église universelle (conciles universels, synodes romains, etc.) (cf. Puyo, 1975, p. 209). Dans le sillage d'une compréhension renouvelée de la nature collégiale de l'Église, le pape Paul VI a institué le Synode des évêques en 1965. Toutefois, après le Concile Vatican II, subsistait un déficit dans la compréhension des implications pratiques comment le pape doit respecter le Collège des évêques en discernant les sujets importants de l'Église (cf. thème de la discussion durant le Synode extraordinaire des évêques de 1969). La question ouverte était aussi celle, comment chaque évêque exerçant son autorité épiscopale dans son diocèse devait respecter la synodalité, prenant ainsi en compte la nature communionnelle de l'Église (cf. thème du Synode extraordinaire des évêques de 1985 et du Synode de 2023 et de 2024). Dans cette étude, ce qui nous intéresse c'est précisément cette dernière question. Avec d'autre chercheurs et en nous appuyant sur plusieurs études qui lui sont relatives (Cf. Forcesi, 2011 ; Dainese, Mazzone, 2020) nous essayons d'éclairer une conviction propre au cardinal Giacomo Lercaro, lequel fait partie des évêques qui, déjà avant le Concile, avaient réussi à mettre en œuvre un modèle de charge épiscopale en lien avec la synodalité.

L'analyse du dossier d'un ancien modérateur du Concile, proche collaborateur du pape Paul VI et de plusieurs évêques et cardinaux possède un vif intérêt dans la mesure où elle peut apporter une nouvelle lumière sur cette hypothèse. Figure dans l'enjeu interne de notre observation l'engagement du cardinal Giacomo Lercaro dans sa manière de consulter l'Église locale qui s'inscrivait dans les lignes programmatrices de son apostolat et qui représentait *« une* pastorale innovante, orientée vers le dialogue avec tous les fidèles et se montrait en même temps, constructive, culturelle et missionnaire » (Fraccaroli, 1992, p. 52).

Nous nous intéressons surtout à la mise en œuvre de la réforme de l'Église liée à une totalité de l'Église contenue dans la diversité du Peuple de Dieu. Cette recherche souhaite proposer un éclairage nouveau sur les facteurs importants que le cardinal Lercaro mettait en œuvre pour consulter tous les fidèles. Nous aimerions présenter ce discernement épiscopal comme un modèle de la mise en œuvre de la réforme continue de l'Église, démontrer qu'à sa base se trouvait l'enjeu d'une nouvelle compréhension de l'importance vitale d'un Peuple de Dieu uni à son évêque pour former l'Église particulière qui est le diocèse et que ce modèle est conditionné

aussi par la synodalité, et défini comme le savoir, surtout pastoral, qui permet de discerner le besoin d'adaptation de l'Église à la marche commune avec tous les fidèles, et notamment sans interruption durant toute la période de l'exercice du ministère épiscopal.

1. Le défi posé par la société bolonaise pauvre et divisée par les idéologies après la deuxième guerre mondiale

L'évêque Giacomo Lercaro fut élu archevêque de Bologne le 19 avril 1952 et se vit confier la charge du diocèse le 22 juin 1952 (Cf. : Lercaro, 1979. FL AB II-568-[3], Kasprzak, 2022). Son premier défi pastoral fut, dès le début de sa charge, non seulement de transmettre l'Évangile à une société au caractère industriel et intellectuel, mais surtout de transmettre « une perspective évangélique capable de résoudre des problèmes de justice, de solidarité et de véritable progrès humain » – comme l'a souligné le pape Jean Paul II lors de sa visite en 1982 à Bologne, en évoquant le personnage du cardinal Lercaro, mort six ans auparavant (Jean Paul II, 1982 dans : VI° Anniversario della morte del Cardinale Lercaro, 1982, p. 2. Cf. AB-II-568-[6]).

La période pendant laquelle Lercaro doit exercer sa pastorale baigne dans un réel et difficile contexte dans lequel s'inscrit la vie de la plupart de ses diocésains. Dans les années 50 du XX^{e} siècle toute l'Italie, y compris Bologne, vit dans une grande précarité associée à la période qui suit immédiatement la deuxième guerre mondiale. Outre la présence de la pauvreté, la société est fortement touchée par une division idéologique qui oppose ceux qui soutenaient encore pendant la guerre une société construite sur le socialisme national de Mussolini et ceux qui s'identifiaient au communisme. Cette situation sociale difficile renforçait sur le plan politique le contexte propice au développement du communisme. Dans les années 50 - 60 la région l'Émilie-Romagne où se trouve Bologne, soutenait le PCI avec des pourcentages supérieurs à la moyenne nationale, atteignant ou dépassant 50 % lors de certaines élections locales. Suivant les recommandations du Vatican le cardinal Lercaro s'engageait à lutter contre l'influence du communisme sur les fidèles de son diocèse. On peut noter d'abord plusieurs recommandations pastorales que Lercaro demandait à ses prêtres de mettre en place (Cf. AGL C.VI.5, p. 87-88. « Azione pastorale nei riguardi del communismo italiano » dans : Dainese, 2021, p. 77-133). Par exemple il proposait comme remède aidant à contourner la tendance des gens à choisir le communisme, surtout dans les banlieues pauvres de Bologne, l'action grâce à laquelle les paroisses deviennent des espaces plus engagés sur le plan de la charité. Le cardinal Lercaro écrit au Père Dossetti, le 6 fév. 1962: « Comme vous l'avez cer-

tainement remarqué lors du Petit Synode de 1962, en concluant mon rapport sur la pastorale face au communisme, j'ai suggéré pour les paroisses les plus vastes et surtout pour les sièges de vicariat, les "Maisons de Charité" ». (FGL 121.70/A. Cf. FL XXXI.1051b ; FL XXXI). Dans le temps précédant le Concile, sous le pontificat du pape Pie XII, quand les tensions avec les régimes communistes, entre communistes de Bologne (surtout Giuseppe Dozza, maire de Bologne) et l'Église étaient particulièrement vives, le cardinal Lercaro surtout peut être considéré comme « un Wyszynski de l'Émilie-Romagne » (Nobécourt, 1976). Il rassemble dans sa documentation toute l'information montrant la conséquence négative du communisme (p.ex. dans les archives post-conciliaires du cardinal Lercaro, à la Villa San Giacomo, on trouve toute une analyse, datée de février 1960, concernant le nombre des immigrés hongrois. On comptait entre 350-500 mille personnes dont environ 700 religieux et 100 prêtres qui étaient partis dans le monde occidental en raison des persécutions communistes après le 23 octobre 1956. FGL 122.54 [dans : 122 AGL ACXIII 1952-1967]). Puis, en vue d'une réflexion approfondie, il choisit comme thème du premier « Piccolo sinodo » de son diocèse (en janvier 1961) le sujet du communisme. Parallèlement, il considère qu'un véritable remède peut être opposé au communisme : la prière. Lors du synode il déclare :

> Face à ce grave et imminent danger, nous ne pouvons pas ne pas utiliser tous les moyens que la Providence met entre nos mains : 1. a) Le premier et le plus efficace est la prière, accompagnée de la mortification : « Ce genre de démon ne peut être chassé que par la prière et le jeûne » ([Mt. 17.21 Mc 9.29]) ; la prière et la mortification seront la manifestation et en même temps l'aliment d'une vie chrétienne toujours plus généreuse, c'est-à-dire de l'observance de l'obéissance divine et ecclésiastique, de l'adhésion cordiale à la Sainte Église, de l'honnêteté limpide, de la pureté des mœurs individuelles, familiales et sociales, en toutes circonstances, y compris la saison des bains, d'un sens aigu de la justice et de la charité.
>
> b) On a l'impression bien fondée que le peuple chrétien prie peu pour ses frères et sœurs persécutés pour leur foi dans les zones occupées par les communistes, et que le souvenir de l'Église du Silence, de ses martyrs, de la contrainte qui l'a emprisonnée pendant des années, revient comme une nuisance pour beaucoup qui voudraient pouvoir se reposer plus tranquillement sur l'illusion d'un compromis possible entre l'Église et le marxisme ; alors qu'il suffit simplement de « ne pas être avec le Christ pour être contre Lui ». Il faut se souvenir, surtout dans la prière et la méditation, de l'Église du silence. (FGL 124.18/A [IV Busta 124 AGL ACXIV 1954-1961 11 AP]).

Le cardinal Lercaro décide alors de faire construire une croix de 3,5 mètres de haut avec de grandes inscriptions : *« Chiesa silenziosa della Polonia, della Cecoslovacchia, dell'Ungheria ».* Dans tout le diocèse, chaque vendredi durant le Carême de 1961, les prêtres doivent implorer la miséricorde de Dieu pour les frères égarés, tombés dans l'idéologie du communisme (« Piccolo sinodo » dans : FGL 124.18/A, p. 4 ; cf. Forcesi, G., (1985), t. I.,p. 52-53). Le cardinal Lercaro lui-même souligna dans une de ses conférences qu'à cette époque-là, une certaine mode parmi les théologiens consistait à s'intéresser à la théologie de la mort de Dieu de John Robinson, notamment à la thèse selon laquelle « on fait véritablement de la théologie lorsqu›on fait de la politique ou de la sociologie ». (Lercaro, 1983, p. 39 AB-II-568[7]). Le communisme semblait s'inscrire parfaitement dans cette approche et ce fut notamment le chemin emprunté par certains théologiens d'Amérique du Sud qui, en recherchant des solutions pour faire avancer le progrès humain, privilégiaient la réforme sociale avant celle de la religion. Le remède adopté par le cardinal Lercaro pour favoriser le projet du développement humain fut cependant une application profonde de la réforme pastorale de son Église, en particulier à travers un renouvellement de la vie liturgique du Peuple de Dieu autour de l'Eucharistie.

2. Les lignes programmatrices de la pastorale

Giacomo Lercaro a joué un rôle déterminant dans le renouvellement de la mission pastorale dans le diocèse de Bologne. Même si, au début de sa charge, sa mission semblait suivre les célébrations diverses pour faire seulement une évaluation du diocèse (p.ex. la visite pastorale du diocèse « n'aurait été ouverte par Lercaro qu'au début de 1955 ») (Battelli, 1991, p. 56). Une surprise de taille fut cependant le travail de révision de la tradition pastorale classique au cours de la période ultérieure de son épiscopat. Seul surprend déjà le nombre des initiatives pastorales prises durant la première décennie de sa mission à Bologne. En 1962, à la fin de cette première décennie, l'ampleur du chantier que représente la rénovation du diocèse devient très large. On y compte jusqu'à 20 initiatives pastorales dont beaucoup avaient pour base des idées tout à fait novatrices. Lercaro lance dans le diocèse de nouvelles structures comme : Village des jeunes mariés, Institut diocésain d'études pastorales, Commission diocésaine pour le spectacle, Conseil diocésain, Institut de pastorale métropolitaine pour les néo-prêtres, Centre d'action liturgique, Œuvres sociales et assistance des archevêques bolognais, Œuvre diocésaine concernant l'assistance, Office diocésain pour les églises neuves, Office technique d'organisation métropolitaine, Centre de documentation de l'Institut pour la Science Religieuse, Centre diocésain de recherche socioreligieuse de Bologne, etc...(Fraccaroli, 1992,

p. 53). Le fait de donner naissance à de nouveaux organismes spécialisés permit au cardinal Lercaro non seulement d'adapter les offices diocésains à plusieurs réalités sociologiques du diocèse, telles que l'analyse sociologique concernant la vie religieuse, la construction de nouvelles églises etc..., mais de donner aussi une possibilité de choisir le nouveau personnel qui va diriger les courants importants de la vie des fidèles à ces nouvelles instances importantes pour le diocèse (Battelli, 1991, p. 62-63).

En reprenant le diocèse à l'âge de 61 ans Lercaro était déjà muni d'une vision bien consolidée de la réalité. Pasteur d'une grande proximité fraternelle avec les gens, il était également doté d'une grande facilité à entamer les changements exigés par l'adaptation de la structure de l'Église aux réels besoins des fidèles. Le défi était en réalité assez sérieux : sortir la pastorale diocésaine d'une réalité vue comme une maladie, comme le cardinal l'avoua lors du colloque de sociologie à Milan en 1954, en parlant d'un « *diocesi malata* » (Battelli, 1991, p. 55-56). Nous ne savons pas ce que comprenait vraiment Lercaro en employant cette expression au sujet de son diocèse. Mais cette opinion pourrait indiquer la prise de conscience, après deux années d'exercice de sa charge, que le diocèse avait vraiment besoin d'une réforme pastorale profonde. Mais laquelle ? Est-ce que le cardinal Lercaro imaginait déjà ce qui était nécessaire pour sa mise en place ?

3. Les premières expériences synodales et collégiales à l'ombre du nouveau concile œcuménique

La question de la réforme pastorale était déjà dans l'air en Italie depuis environ vingt ans. Dans les années 40, grâce à l'organisation régulière de la *« Settimana Nationale d'Aggiornamento del Pastorale »,* les évêques et les prêtres, de même que les laïcs cherchaient un aggiornamento, c'est-à-dire un moyen de faire la réforme théologique et pastorale, surtout au plan de la recherche de nouvelles méthodes pastorales destinées à mieux adapter les réalités ecclésiales aux réalités modernes de la société. La *Settimana Nazionale d'Aggiornamento del Pastorale* fut une initiative de réflexion nationale proposée tous les quatre ans dans différentes villes d'Italie. A Bologne, la rencontre eut lieu entre les 14 et 18 septembre 1954 avec comme thème « la paroisse : aspects pastoraux et missionnaires » ([S.A.], *La parrocchia : aspetti pastorali e missionari...,*1954). Durant cette V° semaine de réflexion, ses organisateurs ont souligné le fait qu'elle jouait un rôle central dans toute la vie chrétienne. C'est à la paroisse que se déroulent la catéchèse, les sacrements et la formation spirituelle. La paroisse doit être ainsi un pont entre la communauté locale et l'Église universelle. Dans la réflexion apparaît aussi ce qui nous intéresse le plus : le thème de la synodalité et de la collaboration. L'idée partagée par les membres de

la rencontre était que les prêtres, les religieux et les laïcs doivent travailler ensemble dans un esprit de collaboration ; que l'unité diocésaine est renforcée d'abord par une bonne union entre la paroisse et l'évêque du diocèse.

Pourquoi le cardinal Lercaro ne parlait-il pas de la réflexion décrite ci-dessus de la synodalité ?

Pour l'Église de Bologne il était encore trop tôt. Si, dans d'autres diocèses les synodes ont été repris avec une régularité assez suivie et parfois accentuée à partir de la seconde moitié du XIXe siècle « le dernier synode [à Bologne] remontait en effet à la fin du XVIIIe siècle, et – indépendamment des retombées locales du concile provincial flaminien de 1932 et du projet même du prédécesseur de Lercaro, c'est-à-dire le synode prévu mais non concrétisé par le cardinal Nasalli Rocca – cette lacune aurait été comblée par Lercaro à partir de 1961 seulement, avec la convocation de synodes mineurs ou de «petits synodes» » (Battelli, 1991, p. 57) - décrit Giuseppe Battelli. La réforme de l'Église voulue par le synode est mise en œuvre dans le diocèse de Bologne en novembre 1960 seulement. Nous sommes déjà à l'ombre du Concile Vatican II, c'est-à-dire dans le contexte de la phase préparatoire du Vaticanum Secundum. ; Lercaro dans ce contexte a plus de facilité pour lancer finalement l'expérience du synode diocésain. Avec l'initiative du Centre d'Orientation Pastorale fondé à Bologne et en collaboration avec la Conférence Épiscopale Italienne, le cardinal Lercaro élabore les normes du synode et leur donne le nom de « Piccolo sinodo diocesano » (l'adjectif « piccolo » souligne toute la problématique de l'absence du synode pendant plus de deux cents ans. Cf. Dainese, 2021, p. 43). Le premier synode a eu lieu à Bologne en 1962, sous le nom *L'Azione pastorale di fronte al communismo,* c'est-à-dire Action pastorale face au communisme. Même si le thème du synode s'inscrivait dans des objectifs assez clairs concernant les difficultés en lien avec le communisme (Dainese, 2021, p. 43-44, note n° 77), il est important de souligner que ce synode possédait déjà toutes les étapes nécessaires, comme les consultations locales (les paroisses et les communautés chrétiennes locales étaient invitées à participer activement en exprimant leurs idées et leurs besoins), les assemblées synodales (des rencontres diocésaines réunissaient prêtres, religieux et laïcs pour discuter des orientations pastorales), et organisaient une phase de mise en œuvre des décisions (les conclusions du synode étaient traduites en actions concrètes, comme des initiatives pastorales ou des réformes administratives). L'ampleur du dossier contenu dans les archives du cardinal et notamment encore une fois la correspondance des évêques écrivant au cardinal Lercaro au sujet de ce synode, montrent que ce synode bolognais était devenu un modèle pour d'autres diocèses. Les travaux collégiaux et synodaux du Concile Vatican II inspiraient les évêques d'autres diocèses qui tentaient de faire comme le cardinal Lercaro.

4. Le ministère épiscopal en lien avec la synodalité provient de la nature communionnelle de l'Église

L'idée principale de la définition du ministère épiscopal déterminée par le cardinal Lercaro est sans aucun doute résumée dans la sentence : « le ministère épiscopal n'est pas seulement personnel mais essentiellement synodal » (Alberigo, Jossua, 1985, p. 368). Comme le souligne dans son analyse Giampietro Mazzoni, l'aspect synodal nécessite que soit respectée la communion par chaque évêque dans sa charge :

> La nécessité de la communion n'est pas un élément extrinsèque de caractère juridique, mais une expression ecclésiale logique du sacrement. L'authenticité de la communion pour l'évêque individuel ne peut faire abstraction de la comparaison avec la foi de l'Église et des évêques et, avant toute chose, avec le critère ultime de la communion, qui est l'évêque de Rome. Dans cette perspective, il est légitime d'affirmer que l'inclusion dans le collège se fait par la « consécration épiscopale légitime » (Mazzoni, 1986, p. 230).

Le cardinal Lercaro présente une interprétation intéressante du rôle de l'évêque déjà avant le Concile Vatican II, car elle est toujours basée sur un mode d'exercice de l'autorité passant par une vie communionnelle incluant tous les membres de l'Église. Il s'agit en fait d'une proposition intéressante d'interprétation de la collégialité en lien avec la synodalité. Ce que décrit le fameux théologien Mgr Eugène Correco, qui, notamment, considérait lui-même le pasteur bolonais comme un modèle pour les évêques modernes, puisqu'il témoignait de l'attention aux besoins de l'Église locale et de l'engagement envers les réformes conciliaires :

> L'écoute dont l'évêque doit faire preuve à l'égard de ses prêtres n'est pas déterminée par une simple obligation de nature morale, légale ou vaguement communionnelle, mais par la structure ontologique de la « communio » elle-même qui requiert l'immanence de ces éléments. Le qualificatif « nécessaire » employé dans le texte de *Presbyterorum ordinis,* ne définit pas seulement la nature du ministère presbytéral mais aussi celle du ministère épiscopal. Le ministère de l'évêque privé de celui des prêtres est structurellement boiteux. Il s'ensuit que le caractère obligatoire du conseil presbytéral ne peut avoir une justification purement corporative mais qu'il trouve sa raison d'être dans le fait que le ministère de l'évêque diocésain n'est pas seulement personnel mais essentiellement synodal ; cela est vrai même si l'analogie ne permet probablement pas de

penser que le presbyterium est l'unique sujet de la « potestas » dans l'Église particulière comme l'est le collège des évêques dans l'Église universelle. (Alberigo, 1985, p. 368).

L'aspect principal du style synodal chez le cardinal Lercaro demeurait sans doute dans son attitude, dans son savoir de l'écoute de chacun et dans le dialogue avec tous au niveau de l'Église locale. Le cardinal s'intéressait à la pastorale locale. Les lettres reçues du monde entier déjà dans la période préconciliaire indiquent qu'il valorisait surtout l'approche périphérique de l'Église, alors qu'à cette époque-là on jugeait comme plus importante la pastorale vécue au centre de l'Église – le rôle du pape et du Vatican et l'Église universelle. Déjà avant le Concile au cœur du cœur du pasteur bolonais était la paroisse et l'engagement actif du laïcat dans la liturgie (Cf. FGL 122. 86).

Toute une ligne de la compréhension théologique du rôle primordial de l'Église locale a été fournie au cardinal Lercaro sans aucun doute par son proche collaborateur, Giuseppe Dossetti (1913-1996) (Cf. Alberigo, 2004, p. 31). Ce laïc engagé (Cf. : FGL 223.3. [dans 223 AGL AXLVI 1949-1966] ; Melloni, 2007 ; https://www.irpa.eu/dossetti-e-la-costituzione-i-diritti-individuali-e-quelli-sociali/, consultation 10.07.2024) dans la vie sociale et politique à l'époque de l'après deuxième guerre mondiale, plus précisément à partir 1952 cherchait à retrouver de nouvelles ressources spirituelles et culturelles dans l'action sociale et politique. Le leader de la force démocratique voyait une crise des valeurs non seulement matérielles mais surtout morales de son pays (Cf. Forcesi, 1985, p. 43). Avec son intuition du laïc engagé dans l'Église, Dossetti s'intéressait depuis 1952 à « la centralité de la liturgie et de la parole de Dieu, [...] l'Église primitive et les Pères, ainsi qu'[à] la mise en valeur de l'aspect communautaire » (Forcesi, 1985, p. 43). Lercaro salua l'initiative de Dossetti à savoir faire revenir aux valeurs, contenues dans la liturgie, de l'écriture et du sens premier de ce que signifie la communauté de l'Eglise. Le Concile et sa constitution dogmatique *Lumen Gentium* sur l'Eglise apporte un approfondissement des intuitions déjà discernées et engagées dans la société et dans l'Eglise. Voici comment pendant le Concile et à ce moment, le Père Giuseppe Dossetti a exprimé dans ses réflexions la même problématique :

> L'insistance sur l'Église locale comme articulation du peuple de Dieu, c'est-à-dire comme articulation unitaire et organique, spécifiquement configurée par la présence de la personne de l'évêque, qui y représente le Christ lui-même, entouré de son presbyterium, et donc dotée d'un visage propre et original en vertu des charismes particuliers de chaque évêque

> et des charismes propres au peuple considéré dans toute son extension spatio-temporelle. Le cardinal Lercaro avait une conscience vive et aiguë de cette originalité des Églises locales, conformément [...] à la meilleure tradition de la conscience religieuse de l'articulation de droit divin de l'unique et sainte Église du Christ en plusieurs Églises choisies, éloignées les unes des autres par détermination humaine, mais qui peuvent mériter, comme l'Église d'Éphèse ou l'Église de Tralli ou l'Église de Smyrne, d'être appelées par Ignace d'Antioche l'Église de l'Esprit Saint. (Fraccaroli, 1992, p. 64-65).

Dans les années 60 une autre interprétation de l'exercice du ministère épiscopal que celle qui se montrait en lien avec la synodalité et avec tout le peuple du diocèse, était d'une certaine manière impossible à Bologne. Comment gouverner une société pauvre et divisée par le simple principe du pouvoir d'ordre découlant de la consécration épiscopale et du pouvoir de la juridiction — pouvoir tout à fait légitime, mais sans communion (koinonia) ? (Cf. Villemin, 2003). La situation humaine du diocèse de Bologne demandait alors doublement une proximité du pasteur avec son peuple. Mais en même temps, comme l'avoua le cardinal Lercaro en 1966 au pape Paul VI, le défi que représente un tel style de pasteur peut-être est très lourd pour un évêque dont les forces diminuent: « sauf un secours divin particulier, la diminution des énergies physiques et psychiques me rend jour après jour moins apte aux tâches qu'un diocèse, spécialement aussi vaste et difficile que celui-ci, impose, surtout en ces temps de si rapide évolution et en ces moments où une mise en œuvre est nécessaire, équilibrée mais rapide » (Fraccaroli, 1992, p. 65).

5. La liturgie comme clef de l'herméneutique de la réforme continue de l'Église

En 1962, toujours dans le contexte des défis multiples auxquels sont confrontées la foi et la vie chrétienne (le communisme, la situation sociale difficile), mais surtout dans le contexte du Concile Vatican II qui vient de commencer ses travaux, le cardinal Lercaro invite vivement tous ses fidèles à s'engager dans une reconstruction morale autour de la Messe (Fraccaroli, 1992, p. 53). A l'aide de l'Action Catholique l'archevêque de Bologne initie trois années de réflexion sur l'Eucharistie, entre 1962 et 1964 (Fraccaroli, 1992, p. 60. Cf. Forcesi, 1985, [le doctorat, texte dactylographié], p. 251-252). Le but génial de cette initiative était non seulement une mise en œuvre de l'orientation générale du Concile Vatican II, l'aggiornamento pastoral, mais aussi la tentative d'approfondir d'une manière missionnaire la compréhension catéchétique de la Messe pour améliorer la participation des fidèles

à l'Eucharistie dominicale. Au moment de l'ouverture de la réflexion, le cardinal Lercaro souligna fortement:

> La Sainte Messe est le centre de la vie spirituelle de chaque chrétien, comme elle est au centre de la vie de la paroisse, de la vie de l'Église universelle et au sommet de toutes les activités de l'univers. Un catholique est effectivement et consciemment catholique lorsqu'il est au moins fidèle à la Messe festive ; sans cela, il n'a pas plus de catholicisme que la note du bureau d'enregistrement : tout comme un fils ne mentionne son nom de famille que lorsqu'il quitte la maison et n'a plus de contact avec ses parents et ses frères et sœurs. (Fraccaroli, 1992, p. 60-61. In : *Bollettino della diocesi di Bologna,* 1962, p. 286).

Pour la première année (en 1962), le thème choisi « *L'Eucharistie comme Mystère central »* recentrait l'attention des fidèles sur le mystère eucharistique, vu comme le cœur de la foi catholique et de leur vie spirituelle. Des catéchèses spécifiques étaient organisées pour expliquer le sens théologique de l'Eucharistie et encourager une participation active des fidèles à la messe. Pour la deuxième année (en 1963), sur le thème *« L'Eucharistie comme Assemblée des consacrés »,* le cardinal Lercaro a publié un livre intitulé *La Messa Assemblea dei Consacrati* ([S.A.], *La Messa Assemblea dei consacrati....,*1963). Ce texte était destiné à la catéchèse pour adultes dans le cadre de la mission diocésaine. Il soulignait l'importance de la participation communautaire à la messe, perçue comme une assemblée de fidèles unis par leur consécration baptismale et leur foi commune. L'accent était mis sur le rôle actif des laïcs dans la célébration eucharistique, conformément aux enseignements du Concile Vatican II. Pour la troisième année (en 1964), sous le titre *L'Eucharistie Famille de Dieu à la table de Dieu le Père* (*Messa Famiglia di Dio...,* 1964), la réflexion soulignait plusieurs aspects communautaires de l'Eucharistie. Elle fait de nous une véritable famille. En son sein l'Eucharistie n'est pas seulement une nourriture spirituelle et surnaturelle, mais elle nous incorpore en Christ, crée les liens fraternels, est à l'origine de la charité envers les autres, garantit enfin la résurrection de nos corps. Est souligné surtout l'aspect de l'amour du prochain y compris sur le plan de la vie politique et sociale.

L'idée profonde de la réforme de la société chez le cardinal Lercaro s'inscrit dans l'idée d'unifier le Peuple de Dieu autour de la Messe. Le *radix* et *cardo* de la réforme de l'Église, dont la réforme de la gouvernance, se retrouvent dans la communion du Peuple de Dieu exprimée surtout pendant l'Eucharistie célébrée par l'évêque avec ses prêtres et tous les fidèles. (Lercaro, 1983, p. 14-15. AB-II-568[7]).

Dans cette vision l'ampleur de la réforme de la société dépend de la qualité du fait que l'Église vivait sa nature fondamentale, c'est-à-dire qu'elle est et devient Famille de Dieu. L'impact de la réforme s'inscrit ainsi non pas dans une stratégie, mais dans la charité vécue d'abord *ad intra et* ensuite *ad extra,* c'est-à-dire apportée au monde entier, surtout dans ses espaces où on constatait ses déficits et la pauvreté. L'intuition de la réforme de l'Église chez le cardinal Lercaro qui visait surtout sa réussite dans une approche liturgique (Alberigo, 1980, p. 22) était basée sur la logique de la Parole de Dieu. Le secret s'inscrit dans l'annonce entendue par les anges au moment de la naissance du Christ : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes qu'*il aime* » (*Lc* 2, 14) (Forcesi, 1983-1984, p. 81 [t.1], p. 636 [t. IV]). Pour Lercaro, l'essentiel des efforts de l'Église devait se concentrer toujours sur l'Eucharistie, l'acte le plus sublime de notre participation à la gloire rendue à Dieu par son Fils (Cf. l'intervention du cardinal Lercaro lors du Concile *in aula* au sujet de l'Eucharistie*,* le 3 octobre 1963: FL V 115bis, p. 6). L'influence sur un rétablissement du monde serait donc le fruit d'une conversion intérieure de chacun de nous. La vie humaine bien établie sur la foi et nourrie par l'Eucharistie dont l'Église locale devait être le témoin, apportera toujours la garantie du progrès réel.

Grâce aux recherches théologiques entreprises par Henri-Marie de Lubac et Odo Casel, les théologiens déjà avant le Concile, connaissaient l'existence d'un lien fort entre le mystère pascal et la christologie (ou plutôt l'ecclésiologie). L'encyclique *Mystici corporis* du pape Pie XII, publiée en 1943 (n° 16, 71-72) avait déjà associé le lien Église-Eucharistie au cadre des premiers siècles de l'histoire du christianisme. Un intérêt particulier distingue singulièrement Lercaro de ces représentants du mouvement liturgique et est en relation avec son interprétation d'Ignace d'Antioche visible dans une certaine évolution aisément perçue dans les fréquentes références aux Pères dans les discours de Lercaro. Davide Dainese souligne:

> En substance, les usages de la Didachè, de Justin, d'Ignace représentent une constante dans les discours du cardinal à tonalité directement ou indirectement liturgique. Dans les modalités de leur utilisation, il est possible d'identifier au moins deux phases. La première concerne la période 1954-1955, au cours de laquelle Lercaro élaborait – ou avait déjà publié – la première édition de son directoire *À la messe, enfants !* et une seconde que l'on peut situer entre la fin des années cinquante et le début des années soixante. La première phase, qui nous intéresse ici, est marquée par la centralité de la Didachè, le plus souvent paraphrasée dans la formulation chère au cardinal : « Si nous avons en commun les biens célestes, pourquoi ne partagerions-nous pas les biens terrestres ? Si nous avons partagé le pain

> du ciel, pourquoi ne partagerions-nous pas ce qui est terrestre ? ». Elle est employée pour décrire le sommet de la participation des fidèles à la synaxe eucharistique [cf. VII Commissione. Incontro 1966-67, dans AGL C.IX.9, p. 4)] – ici, celle décrite par Justin dans *Apologia 67* (passage souvent étudié par les théologiens du mouvement liturgique du XXe siècle, surtout par Odo Casel), ou plus souvent pour parler de la liturgie comme d'une table autour de laquelle le Père – représenté de préférence – réunit ses enfants, comme le prescrivait Ignace d'Antioche. Dans le cas de la messe solennelle, l'évêque et ses enfants s'assoient ensemble, dialoguant dans un « climat familial » (Dainese, Mazzone, 2020, p. 51-52).

Pendant le premier petit synode (*il Piccolo sinodo*) organisé dans le diocèse de Bologne en 1961, le cardinal Lercaro en analysant avec ses fidèles la Didaché et la Messe souligne trois points :

> d'abord, qu'il faut comprendre avant tout l'esprit de la sainte liturgie, sans s'arrêter aux seules formes ensuite, que l'on parle (...) de l'efficacité de la liturgie pour former la vie sociale effective, dans la mesure où la liturgie fait l'objet d'une participation active de la part de la communauté des fidèles ; enfin, que la sainte liturgie ne déterminera pas des normes extérieures d'action ou des formes concrètes de vie sociale, mais créera l'esprit et induira des attitudes intérieures qui permettront ensuite aux individus d'être des participants ouverts, fraternels et actifs dans la communauté. (Dainese, 2021, p. 43-44, note n° 77).

Dans la réflexion sur l'importance de la liturgie dans la vie des hommes apparaît bien une conviction chez le cardinal qui est que : « pour donner de l'efficacité à son action pastorale envers ce qu'il perçoit comme une famille, l'archevêque se sent légitimé à avancer, une fois de plus, la référence bien-aimée de la Didaché ou, comme le dit Lercaro, la réponse qui dit clairement quelle impulsion vers la réalisation d'une justice sociale plus chrétienne dans le climat de charité vécue la vie liturgique pourrait donner, si elle était profondément ressentie par nos populations » (Dainese, 2021, p. 45, note n° 77).

Sans doute la réforme de la société réside-t-elle dans le renouvellement de la compréhension de ce qu'est la célébration de la Messe. Une clef de la réforme s'annonce sans doute chez Lercaro avec le mot « engagement » (en italien *impegnarsi*), terme si fréquemment utilisé dans ses discours. Mais la vraie clef de cette réforme demeure beaucoup plus intérieure, dans l'attitude même des fidèles

rassemblés autour de la table eucharistique. Dans le contexte déjà post-conciliaire, dans le discours concernant la Messe pour les prêtres, le cardinal Lercaro souligne la responsabilité de l'amour :

> Dans le peuple de Dieu lui-même, les vocations à un service plus engagé de l'Évangile se feraient sentir avec plus d'intensité : diaconie - offrande religieuse - sacerdoce ministériel. Et s'il y avait un germe de ce service chez un croyant, les frères le cultiveraient et l'entretiendraient. D'où le problème de la prise de conscience du devoir devant le Seigneur : le devoir de partager avec les autres ce bien infini que nous avons reçu avec l'Évangile. Toute organisation, tout bureau créé dans ce but doit avant tout s'engager à susciter cette prise de conscience. Tout le peuple de Dieu est appelé, de différentes manières et à différents degrés, c'est pourquoi tout le peuple de Dieu doit prier, s'engager, aider et regarder en lui-même. Disons avec le Concile que « le devoir d'augmenter les vocations sacerdotales incombe à toute la communauté de crise ». (FGL C.VIII.9 dans : VII, 435 AGL CVI 1966-1968 GRUPPO INTERNO e GRUPPO ESTERNO).

Conclusions

1. Notre première conclusion, appuyée sur le dossier préconciliaire du cardinal Giacomo Lercaro, au sein de l'analyse de la question de la réforme continue de l'Église assurée par la charge d'évêque exercée synodalement, veut souligner une situation caractérisée par de multiples difficultés relatives aux conditions de vie de la société dans toute la région l'Émilie-Romagne, où se trouve l'archidiocèse de Bologne. Le défi fut à la fois social, politique et en premier lieu moral et spirituel. L'existence d'une précarité dans l'un des plus grands diocèses d'Italie était surtout due aux séquelles de l'immédiat après-guerre, à la fin de la deuxième guerre mondiale, en particulier dans les premières années de la première décennie (1952-1962) de l'exercice de sa charge d'évêque par le cardinal Lercaro. En effet, durant cette période les habitants de ce diocèse étaient touchés par le chômage, le manque d'appartements, une inadéquation des structures anciennes de production et de transport aux besoins d'un nouveau style de vie chez les jeunes. Le défi rencontré dans l'exercice de son rôle de pasteur est devenu de plus en plus essentiellement politique en raison de la forte expansion de l'idéologie communiste à Bologne. Sous le pontificat de Pie XII le cardinal Lercaro montre son opposition ouverte à la philosophie du marxisme et à ses dirigeants, surtout le maire de Bologne *Giuseppe Dozza*. Le cardinal

considère toutefois que, sur le plan pastoral, le véritable défi consiste à proposer une réforme qui viserait à restaurer le moral des gens ainsi qu'une véritable vie spirituelle chez les fidèles. A l'initiative de Giuseppe Dossetti, laïc engagé dans la vie sociale et politique et après 1952 dans la vie spirituelle, le cardinal Lercaro cerne le sens profond de l'instauration du renouveau dans le diocèse par l'approche liturgique. Même si cette vision théologique de la réforme de la société et du diocèse figurait au début de son évaluation, par la suite, l'exercice de la charge épiscopale est devenue pour le cardinal Lercaro de plus en plus proche de la compréhension de l'Eucharistie comme la synaxe - l'Église Peuple de Dieu réunie autour de son évêque, c'est-à-dire la synodalité.

2. La charge d'évêque synodalement s'inscrit dans le dossier du cardinal Lercaro avant le Concile Vatican II, dans son savoir pratique du management des structures humaines. Durant la deuxième moitié de la première décennie où il exerce sa charge pastorale, soit entre 1955 et 1962, Lercaro entreprend de créer dans son diocèse jusqu'à 20 nouveaux organismes pastoraux. En tant que pasteur, il sait non seulement discerner le besoin d'adaptation (d'aggiornamento) des structures anciennes de la pastorale, mais en créer de nouvelles, dont beaucoup furent à la base d'idées tout à fait novatrices, ouvertes aux changements du monde, aux besoins des gens, aux rythmes nouveaux de leur vie. Tous ces changements structurels amenaient non seulement un renouvellement des méthodes d'apostolat, mais permettaient aussi de proposer aux nouveaux prêtres et laïcs engagés de nouvelles responsabilités dans le diocèse.
3. La réforme continue de l'Église dans le contexte de la charge d'évêque exercée synodalement est en lien, chez cardinal Lercaro, avec la question liturgique dont l'essentiel était à découvrir à travers la participation active à la Messe. Dans les premières années de sa charge, le pasteur bolonais s'intéresse à l'analyse du contenu de la Didaché et aux réflexions de saint Ignace d'Antioche dont la fameuse expression *« nihil sine Episcopo »,* associait l'idée de la réforme à une nouvelle compréhension de la charité qui serait en lien direct avec l'Église et sa mission. La lecture du Didaché au sujet de la célébration de la Messe permettait au cardinal de souligner l'importance de ceux qui sont dans le besoin (Did 4, 8) donc de notre devoir de partage avec les pauvres. Pendant le premier synode, qu'il a nommé *il Piccolo sinodo*, Lercaro affirme que « la sainte liturgie ne déterminera pas de normes extérieures d'action ni de formes concrètes de vie sociale, mais qu'elle créera l'esprit de communion et induira des attitudes intérieures qui, ensuite,

amèneront les individus à être des participants ouverts, fraternels et actifs dans la communauté ». (Dainese, 2021, p. 43-44, note n° 77). La charité, objectif spirituel de la réforme pastorale, s'enracine donc dans notre capacité de participation à la Messe.

4. La réforme continue de l'Église en lien avec la charge épiscopale et le synode est enfin une forme de renouvellement de la vision ecclésiologique de l'Église. Il s'agit de la découverte par le cardinal Lercaro du sens nouveau de l'Église particulière, lieu où se réalise l'Église toute entière. L'idée était présente chez Lercaro bien avant le Concile, mais tout son éclairage a été porté uniquement par le Concile et sa constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium.* Dans la période préconciliaire, analysée dans cette étude, nous constatons surtout que le pasteur bolonais n'a pas attendu la fin du Concile pour mettre en place cette vision de l'ecclésiologie renouvelée qui soulignait l'importance de la localité du diocèse. Le cardinal Lercaro, dès 1961 lance l'organisation des synodes dans son diocèse et dès 1962, lance trois années de réflexion sur l'Eucharistie. Dans cette double réforme orientée vers un seul objectif : le renouvellement de l'Église particulière – le diocèse, il est nécessaire de souligner la manière dont Lercaro a initié son renouveau. Il s'agit de la réforme et non pas d'une simple application des recommandations de la Curie romaine ou du Concile dans l'Église particulière. Dans la mise en œuvre de la réforme pastorale le cardinal Lercaro assure à la foi la quantité, mais surtout la qualité des actions. Le renouvellement pastoral fut basé sur une vision de l'Église où apparaît une réciprocité entre l'Église locale et l'Église universelle. Nous pouvons percevoir clairement dans la méthodologie de cette réforme proposée une dynamique — *exibus et equibus* — un certain «aller-retour» entre l'Église particulière et Église universelle. L'Église universelle donne la plénitude à l'Église particulière par sa catholicité et par le discernement dogmatique de la doctrine, de même que par la communion apostolique et le charisme de la primauté de l'Évêque de Rome. Pour l'Église universelle même, elle tire sa vitalité de l'Église particulière, car c'est en elle que demeure une véritable diversité des cultures et des traditions. Dans l'Église particulière, en revanche, s'affirme pleinement l'Église toute entière et non seulement une «portion séparée» de l'Église universelle.
5. Enfin, dans la vision et la mise en œuvre de la réforme pastorale dans l'Église de Bologne, on trouve encore chez Lercaro la question d'une certaine pédagogie relative à l'exercice du pouvoir épiscopal. Même si cette pédagogie semble porter le trait d'une certaine radicalité, elle « n'est plus

teintée d'intransigeance mais est au contraire forte de la douceur de ce Pasteur » (Forcesi, Giampiero, 2011, p. 17). L'histoire de la charge d'archevêque que Lercaro exerça à Bologne pendant dix-neuf ans, témoigne de la primauté de ces trois attitudes positives : foi, écoute, charité. La foi ne signifie rien d'autre que l'attitude de la prière. Pour le cardinal Lercaro il s'agit d'un élément essentiel de toute sa vision du renouveau pastoral de l'Église : son attention spéciale accordée à la liturgie et surtout à la Messe, comme nous l'avons décrit plus en détails ci-dessus. L'écoute se trouve surtout concernée par sa découverte progressive de l'importance de l'Église particulière constituée du Peuple de Dieu. Le cycle des petits synodes lancé à partir de 1961, dans le sillage du Concile qui commençait déjà ses travaux préparatoires, mais auparavant tous les organismes de la pastorale mise en place dans le diocèse, tout cela était au service du discernement de ce que l'Esprit disait à son Église par son Peuple. Enfin la charité. Elle est surtout le charisme primordial du pasteur. Toujours ami, proche ou lointain, des hommes engagés dans la société et dans la politique, Lercaro fut surtout l'ami de tout son peuple. Son charisme peut être défini comme celui de la charité à l'égard du Peuple puisque Peuple de Dieu. Cette phrase transmise dans l'une de ses catéchèses aux jeunes de la communauté *Famiglia dei Suoi Ragazzi* dont il était le fondateur met encore en lumière l'essentiel de l'esprit de ce pasteur : « Mes chers Amis, croyez-moi, je voudrais vous donner toutes les bonnes choses, mais surtout je voudrais vous enrichir de ma longue expérience : il n'y a qu'un seul problème pour le présent ou pour l'éternité : garder l'amitié de Dieu, c'est-à-dire sa grâce ! » (7.11.1963) » (Trebbi, 1989-1990, p. 139).

Raccourcis

FL – Fonds conciliaire du cardinal Giacomo Lercaro

FGL = AGL – Fonds post-conciliaires du cardinal Lercaro à la Villa San Giacomo, Bologne

Bibliographie

Fonds :

Brown, P., *His Eminence Cardinal Lercaro,* (21.Sept. 1957), dans : FGL 122. 86 (122 AGL ACXIII 1952-1967 11AP)

Diocesi di Bologna, *Gruppi di studio per l'attuazione del Motu Proprio „Ecclesiae Sanctae".* Relazione del gruppo 6, p. 87-88, dans: AGL C.VI.5 (VI Busta, 434 AGL CVI 1966-1967, RELAZIONI FINALI DEI GRUPPI)

Dossetti G. per Lercaro G.. *Testo dell'intervento pronunciato alla CG XL del Vaticano II sullo schema "De Ecclesia", varie redazioni. (3.10.1963),* dans : FLV 115bis, p. 6

Fondazione « Centro di Documentazione ». Istituto per le Scienze Religiose, dans : FGL 223.3 (223 AGL AXLVI 1949-1966 28 IC).

Formazione e aggiornamento del Clero, dans: FGL C.VIII.9 (VII Busta, 435 AGL CVI 1966-1968 GRUPPO INTERNO e GRUPPO ESTERNO

Groh, A. Sac. Dott., (Rome, 10. Febr. 1960), *Pro memoria,* dans : FGL 122.54. (122 AGL ACXIII 1952-1967 11AP)

Lercaro G., ([Estate 1963] Roma). *Note stese su richiesta di Paolo VI: Alcune note che si ritengono utili di fronte alla progressiva avanzata del comunismo in Italia,* dans : FL XXXI 1051b (cf. FL XXXI)

Lercaro, G., card., (6.II.1962), *„Reverendissimo e carissimo Don Giuseppe",* dans: FGL.121.70/A (BUSTA 121 AGL ACXV 1961-1965 11 AP)

Piccolo Sinodo. Il pericole comunista, dans : FGL 124.18/A (IV Busta, 124 AGL ACXIV 1954-1961 11 AP)

VII Commissione. Incontro 1966-67 [sur une feuille: « G. Alberigo. I Stesura »], dans : AGL C.IX.9. p. 4. (VIII Busta, 436 AGL CIX 1967-1968 AC DIOCESANA)

Publications :

[S.A.]. (1954). *La parrocchia : aspetti pastorali e missionari : atti della 4. settimana nazionale di aggiornamento pastorale, tenutasi a Bologna dal 14 al 18 settembre 1954,* Milano: Didascaleion

[S.A.]. (1963). *La Messa Assemblea dei consacrati. Testo della Catechesi agli Adulti per la Missione Diocesana. Anno II.* Bologna: UTOA

Alberigo, G. (à cura di). (2004). *L'Officina Bolognese* 1953-2003, Bologna: EDB
Alberigo, G. & Jossua J.-P. (1985), *La Réception de Vatican II*. Paris : Cerf
Alberigo, G., « L'esperienza conciliaire di un vescovo », dans : Lercaro, G. (1980). *Lettere dal Concilio 1962-1965.* Bologna : EDB
Battelli, G. « Scelte pastorali e linee di governo (1952-1968) dans : Alberigo, A. (a cura di), (1991). *Giacomo Lercaro. Verscovo della chiesa di Dio (1891-1976),* Genova: Istituto per le Scienze Religiose di Bologna. Testi e ricerche di Scienze religiose. N. Sér. N° 6, Ed. Marietti
Dainese D. (2021). *Pane celeste, pane terreno. Conoscenza dei Padri tra movimento liturgico e governo della Chiesa in Giacomo Lercaro.* Roma : Ed. Di Staria e Letteratura
Dainese, D. & Mazzone, U., (2020). *Giacomo Lercaro. Vescovo dei poveri, uomo di pace.* Bologna : Società Editrice il Mulino
Forcesi, G. (2011). *Il Vaticano II a Bologna. La riforma conciliaire nella città di Lercaro e Dossetti.* Bologna : Società Editrice il Mulino
Forcesi, G., (1985). *Formazione di un nuovo progetto di Chiesa locale nell'episcopato di Giacomo Lercaro (1952-1968).* Roma: Università degli Studi di Roma „La Sapieza". Facoltà di Lettere e Filosofia. [Doctorat, texte dactylagrophié, 4 vol.]
Fraccaroli, A. (1992), *Il cardinale che io ho conosciuto Giacomo Lercaro.* Milano : Ed. Paoline s.r.l.
Fraccaroli, A. (a cura di). (1979). *III° Anniversario della morte del Cardinal Lercaro. 1976 – 18 ottobre – 1979.* Bologna: Stampato a cura della Fondazione Cardinale Giacomo Lercaro
Fraccaroli, A. (a cura di). (1983). *VII° Anniversario della morte del Cardinale Lercaro. 1976 – 18 Ottobre 1983.* Bologna: Stampato a cura della Fondazione Cardinale Giacomo Lercaro
Jean Paul II al Cardinale Poma, dopo la visita pastorale a Bologna – 18-4-1982 dans : Fraccaroli, A. (a cura di). (1982). *VI° Anniversario della morte del Cardinale Lercaro. 1976 – 18 Ottobre 1982,* Bologna: Stampato a cura della Fondazione Cardinale Giacomo Lercaro
Kasprzak, A.A. (2022). Partager la pauvreté du monde, condition pour changer l'Église ad intra ou ad extra ? Divergences au sujet de la vision de l'Église pauvre pour les pauvres dans le débat du Concile Vatican II: *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 98/4 (2022), pp. 589-620
Malaguti, G., (1964). *Messa Famiglia di Dio alla Mensa del Padre. Testo della Catechesi agli adulti per la Missione Diocesans. Anno III,* Presidenza Diocesana dell'Azione Cattolica Ufficio Catechistico Diocesano. Centro di Azione Liturgica di Bologna. Bologna: Arti Grafiche Tamari [Ristampa anastatica del giugno 2020

a cura di Edizioni Pendragon, Bologna]
Mazzoni, G. (1986). *La Collegialità episcopale. Tra teologia e diritto canonico.* Bologna: EDB
Melis, G. (2023). *Dossetti e la Costituzione: i diritti individuali e quelli sociali.* Consultation: https://www.irpa.eu/dossetti-e-la-costituzione-i-diritti-individuali-e-quelli-sociali/ (10.07.2024)
Melloni, A. (a cura di). (2007). *Giuseppe Dossetti : la fede e la storia. Studi nel decennale della morte,* Bologna: Instituto per le scienze religiose – Bologna. Testi e ricerche di scienze religiose, nuova serie n° 39, Il Mulino
Nobécourt, J. *Le cardinal lercaro est mort.* Consultation: https://www.lemonde.fr/archives/article/1976/10/20/le-cardinal-lercaro-est-mort_2948425_1819218.html (10.07.2023)
Puyo, J. (1975). *Jean Puyo interroge le Père Congar. « Une vie pour la vérité ».* Paris: Le Centurion
Villemin, L. (2003). *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*. Paris : Cerf.

THE EPISCOPAL AND SYNODAL MINISTRY AND THE VISION OF THE PERMANENT REFORM OF THE CHURCH ACCORDING TO CARDINAL GIACOMO LERCARO AT THE EVE OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

SUMMARY

The analysis of Cardinal Giacomo Lercaro's pre-conciliar dossier provides an interesting insight into the question of exercising the episcopal office in a synodal manner, guaranteeing the implementation of the ongoing reform of the Church. Between the immediate post-war period (Second World War), when social and political conditions were very difficult, and the early work of the Second Vatican Council, the Bolognese pastor offers a very interesting reading of the role of a bishop in a changing world that is forcing the Church, in turn, to undertake its own aggiornamento. The reform proposed for the Church by Cardinal Lercaro was above all pastoral and based on a renewal of the liturgy, in particular the celebration of the Eucharist. For Lercaro, exercising the episcopal office meant understanding the Eucharist as a synaxis - the Church, the People of God, gathered around its bishop. The synodal style of exercising the episcopal office was rooted in this model in the charity received from Christ during Mass and transmitted in spiritual and ecclesial communion to all those in need. In this vision of the episcopal office, the key to the continuous and synodal reform of the Church, as well as the key to its objective - the pastoral reform of the particular Church that is the diocese, thus refer to charity, to the spiritual reality of reform.

Article submitted: 15.11.2024; accepted: 13.12.2024.

Słowa kluczowe: dusza, zmysły, immaterializm, Bóg

Keywords: soul, senses, immaterialism, God

Warszawskie Studia Teologiczne
XXXVII/2/2024, 110-123

DOI: 10.30439/WST.2024.2.5

Elżbieta Kotkowska[1]
Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland
ORCID: 0000-0001-8807-882X

THE ROLE OF THE SENSES IN ST. GREGORY OF NYSSA'S IMMATERIALIST CONCEPTION OF MAN[2]

St. Gregory[3] lived in the 4th century and was the bishop of Nyssa. He notably participated in the Council of Constantinople (381), where he contributed to the final determination of the creed called the Nicene-Constantinopolitan Symbol of Faith. On account of his monism, Gregory is also the Church Father, one finds in many studies related to the history of philosophy[4].

1 Elżbieta Kotkowska is a professor at Adam Mickiewicz University, serving in the Department of Philosophy and Dialogue at the Faculty of Theology (2/4 Wieżowa Str., 61-111 Poznań, Poland). Her research primarily focuses on patristics and fundamental theology. She explores the historical and salvific processes of the early Christian era and examines the role of new apologetics in addressing contemporary questions of human identity. Her work emphasizes the intersection of historical theology and modern challenges, offering a robust framework for understanding early Christian thought and its relevance today (e-mail: elzbieta.kotkowska@amu.edu.pl).

2 This article is an extended version of a paper presented at the international conference "The Senses of Christianity," which was organized by the Faculty of Polish and Classical Philology at Adam Mickiewicz University's Centre for Interdisciplinary Humanistic Studies in Poznań on November 29–30, 2023.

3 Born in Caesarea, Cappadocia (c. 335–c. 395), Gregory was the grandson of Saint Macrina the Elder, son of Saint Emilia, and brother of saints Basil the Great, Peter of Sebaste, and Macrina the Younger.

4 Gregory explained the existence of the universe in the spirit of immaterialism. This is similar to the view of Berkeley ([1881] 2002, p. 3), who was active in the 18th century. This is, however, not a very popular interpretation today. Yet, both philosophers became involved in the philosophical disputes of their time, seeking answers to the question of what reality (defined as *matter*) is and how it exists. Both denied the real existence of matter, although their philosophical justifications stemmed from different positions.

Gregory also developed a coherent, historical-salvific vision of the universe, one in which spiritual reality is more important than the material. But the material reality is, however, not depreciated due to the resurrection. According to Gregory, the senses play an essential role in understanding the material world. They are, however, insufficient to fully know and understand the immaterial world, let alone God. Gregory interpreted the senses as tools of the immaterial soul, but these tools require supervision. Through the mind (νοῦς), the soul interacts with its senses and understands the material world in a rational way. On Gregory's account, perception of the external world is prone to error because, through their sensuality, humans are akin to the animal world. Gregory presented this idea by allegorically interpreting the "garments of skins" that man received after the fall. Thus, human sensuality is a task for him on the way to God. Nonetheless, a question arises as to how Gregory, using the science of his time, described the relations between soul, mind, and senses to show that the senses play a significant but auxiliary role in human life during the pursuit of God.

PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL FOUNDATIONS

Similar to almost all the Greek Church Fathers, St. Gregory of Nyssa was a Platonist—a theologian for whom Platonism and Neoplatonism (Daniélou, 1994) provide the right answer to the question "*What is*?" Gregory nonetheless took into account the data from revelation. He was a continuator of the church scholar Origen's thought. Gregory is heteronomous in his philosophy, which means that, in his cogitations, he takes into account conclusions from the 3rd-century bishops' epistolary achievements. He refers to decisions taken during synods, including the synod held in 325, which was later called the Council of Nicaea, and was, therefore, not autonomous in his philosophical views. What gave Gregory a prominent place in philosophy is his consistent immaterialism, along with his philosophical monism (Ross, 1995).

Gregory asked the following question: How was immaterial God, who is a spirit, able to create the material world? In his conception of creation, which was based on the Book of Genesis, he posits that, in the first act of creation, the whole universe was conceived in the divine Mind (Noῦς). He opposed views rooted in Hellenistic culture and maintained that God does not need an intermediate material, which is matter, to bring the changing universe into existence. This is because "everything that subsists through creation has connection with change, inasmuch as the subsistence itself of the creation had its rise in change, that which was not passing by the Divine power into that which is (Gregory, 1995c, p. 6)". In God, ideas arise. Through His will and due to the Word (Λόγος), these ideas are expressed externally.

Gregory thus combined his philosophical thought (in the spirit of Plato and his successors) with data from revelation. He concluded that, since ideas stem from, and were conceived in the Νοῦς of the immaterial God, they are, of course, immaterial. Hence, the entire created world is also immaterial in its existential basis. The Church Father also became involved in discussions related to matter at that time. He did not agree with the views of the Gnostics, who needed a demiurge shaping eternal matter to create a world known by the senses (Moore 1995). For Gregory, the eternity of shapeless matter is impossible because only God is the one that *is* (i.e., eternal) (Gregory, 1995a, p. 24). Gregory was very consistent in his Platonic convictions and did not follow Origen's view that accidents formed the first matter (i.e., the substance formed by these features so that it could later become a material universe). Indeed, Gregory denied the existence of the first matter altogether (Przyszychowska 2006 p. 120). The substance—as the basis of variation—does not have a real existence. It is constituted as a concept and not a real being by those features (i.e., categories that we observe in the material world). Gregory states:

> For after all that opinion on the subject of matter does not turn out to be beyond what appears consistent, which declares that it has its existence from Him Who is intelligible and immaterial. For we shall find all matter to be composed of certain qualities, of which if it is divested it can, in itself, be by no means grasped by idea ([1893] 1995a, p. 24).

The substance is not directly cognizable. What is cognizable are accidents, which means that the existence of the substance cannot be determined[5]. Following Plato's thought and the spirit of monism (extreme idealism) (Daniélou 1975, p. 52; Przyszychowska 2006, p. 120), Gregory insisted on the spiritual unity of the universe. Following Aristotle's thought, he argued that what we observe are the features[6] of a given thing and only they are observable[7]. According to Gregory, "that not one of those things which we attribute to body is itself body; [...] but every one of them is a category; it is the combination of them all into a single whole that constitutes body ([1893] 1995b, p. 457)".

5 According to Balthasar ([1942] 1988, 22—23), Gregory's vision of reality falls between the views of Plato and Aristotle.

6 Gregory used the Stoic term "ποιότης" here.

7 Gregory accepted the distinction Aristotle proposed, thereby recognizing the categories referred to as accidents (e.g. relationship, quality, place, time, action, passion) (Studtmann 2007; Ross 1995).

The above reasoning can be summed up using the Church Father's words:

> Seeing, then, that these several qualifications which complete the particular body are grasped by thought alone, and not by sense, and that the Deity is a thinking being, what trouble can it be to such a thinking agent to produce the thinkables whose mutual combination generates *for us* the substance of that body? ([1893] 1995a: 24) [8].

Matter does not have real existence. Hence, we can rather talk about 'cognizable materiality.' Matter perceived through the senses but interpreted in the mind (understood as νοῦς) is of great importance for an interpretation of the role of the senses in human life and getting to know the surrounding world. In the theological sense, man was created by God, who breathed the spirit of life into him and made him in his own image (Gen 1:26; ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν). In the Hellenistic world, the term "soul" (ψυχή) was used to answer the question of who man is. This means that we can offer an answer to the question of who Gregory thinks man is.

Who is man?

According to Gregory, man is a spirit or, more precisely, a soul (ψυχὴ), one that expresses itself externally through the materiality that the senses (αἰσθήσεως) belong to. This is because the soul is "an essence created, and living, and intellectual, transmitting from itself to an organized and sentient body the power of living and of grasping objects of sense, as long as a natural constitution capable of this holds together (Gregory, [1893] 1995b, p. 433; Hoffner, 2006, p. 88)".

During the life given to man, thanks to the senses, he communicates with himself, others, the world, and God. The key issue then is to examine the relationship between what is spiritual and what is perceived as material. Gregory distinguished two orders of the cognition of reality because the soul (ψυχὴ) and materiality cognized by the senses (αἰσθήσεως) belong to two different spheres of existence[9].

8 Regarding the materiality of man and the universe, Gregory stated as follows: "Yet if the perception of these properties is a matter of intellect, and the Divinity is also intellectual in nature, there is no incongruity in supposing that these intellectual occasions for the genesis of bodies have their existence from the incorporeal nature, the intellectual nature on the one hand giving being to the intellectual potentialities, and the mutual concurrence of these bringing to its genesis the material nature".

9 n the latter part of this article—when writing about the soul [ψυχὴ], the mind [νοῦς], and the senses [αἰσθήσεως]—we will understand them according to the Greek from Gregory's time.

Following Aristotle[10], Gregory introduced various aspects of the description of the soul and distinguished three types of life forces in it. The first one "is only a power of growth and nutrition supplying what is suitable for the support of the bodies that are nourished, which is called the vegetative soul (Gregory, [1893] 1995a, p. 8)". Continuing this thought, Gregory argued that

> there is another form of life besides this, which, while it includes the form above mentioned, is also possessed in addition of the power of management according to sense; and this is to be found in the nature of the irrational animals: for they are not only the subjects of nourishment and growth, but also have the activity of sense and perception ([1893] 1995a, p. 8).

"[T]he third type of life force is: perfect bodily life is seen in the rational (I mean the human) nature, which both is nourished and endowed with sense, and also partakes of reason and is ordered by mind ([1893] 1995a, p. 8)"[11]. This methodical classification is only for a better understanding of internal communication between significantly different spheres of existence. The Church Father further stipulated as follows: "[L]et no one suppose on this account that in the compound nature of man there are three souls welded together, contemplated each in its own limits, so that one should think man's nature to be a sort of conglomeration of several souls (Gregory, [1893] 1995a, p. 14; Przyszychowska, 2006, p. 10)".

According to the biblical message, man is a psychophysical unity. However, this unity is very dynamic. It features relationships that occur through specific communication channels between vegetative, sensory, and rational aspects. The key to our inquiries is Gregory's belief that

> the human mind (νοῦς) being a discoverer of all sorts of conceptions, seeing that it is unable, by the mere soul (ψυχή), to reveal to those who hear by bodily senses (αἰσθήσεως) the motions of its understanding, touches, like some skilful composer, these animated instruments, and makes known its hidden thoughts by means of the sound produced upon them ([1893] 1995a, p. 8; Gregorius, 1863a, p. 8)[12].

10 Aristotle distinguished three aspects of the soul, combining functions such as vegetative, sensual, and a thinking soul, which denotes the power of cognition and understanding (Przyszychowska 2006: 10).

11 Gregory concluded that "[f]or this rational animal, man, is blended of every form of soul ([1893] 1995a: 8)".

12 Here, we have an appreciation of the material aspect of human life, which was fully revealed in the Son of God's incarnation.

Here, we have three elements: the soul (ψυχή), the mind (νοῦς), and the senses (αἰσθήσεως). Being, in essence, a soul, man can only express and get to know himself through the material world. He also discerns data through his mind. Gregory emphasized that the mind is "a thing intelligible and incorporeal ([1893] 1995a, p. 9)", just like the soul. However, the mind's communication with the soul—as the principle of life—can only take place through the senses. For Gregory, one cannot omit the materiality given to man as a body and the entire created universe. The senses provide a person with appropriate stimuli; they transmit data that are interpreted in the mind. Gregory further stated that the immaterial mind "distributes itself into faculties of sensation, and duly receives, by means of each, the knowledge of things ([1893] 1995a, p. 11)". It is worth mentioning that the mind does not have a specific place in the body. Gregory rebukes those who proclaim such a belief:

> Let there be an end, then, of all the vain and conjectural discussion of those who confine the intelligible energy to certain bodily organs; of whom some lay it down that the ruling principle is in the heart, while others say that the mind resides in the brain, strengthening such opinions by some plausible superficialities ([1893] 1995a, p. 12; Höffner 2006, p. 92).

The action of the mind is externalized through the senses, but is, itself, akin to the spiritual basis of all existence. In answering the question of who Gregory thought man is, it should be stated that man is a soul endowed with senses. Through the mind, man should appropriately direct these senses. They are the vesicles through which the soul expresses itself outwardly.

The role of the senses in human life is an important topic for St. Gregory. Based on the knowledge available at that time, he endeavored to understand how the human body works. He also tried to understand how the soul (ψυχή)—which ensures human life through rationality (the rational part of the soul)—gets to know itself and how it expresses itself in desires through so-called motions[13]. Gregory asked himself a question about how man uses his mind (νοῦς) to reach toward both the truth of creation and an understanding of the world given to us by God. For this reason, the role of the senses as tools of the human soul became important to Gregory, especially since God endowed human nature with senses. According to Gregory,

13 As a self-taught man, Gregory reached an impressive level of technical, biological, and psychological knowledge (even in today's understanding of these terms). He was also familiar with the medicine of his time. (Przyszychowska, 2006, pp. 36—37).

> we are in touch with those things which affect our life in many ways by means of our senses; for there is one faculty, the implanted mind (νοῦς) itself, which passes through each of the organs of sense and grasps the things beyond: this it is that, by means of the eyes, beholds what is seen; this it is that, by means of hearing, understands what is said; that is content with what is to our taste, and turns from what is unpleasant; that uses the hand for whatever it wills, taking hold or rejecting by its means, using the help of the organ for this purpose precisely as it thinks expedient ([1893] 1995a, p. 6; Gregorius 1863a, p. 6).

With typical scientific zeal, Gregory analysed how communication between the mind and the senses proceeds, how a person copes with a great deal of stimuli and information, and how the soul (albeit immaterial) understands the material world. He also invoked the thoughts of Cicero and Lactantius[14] to compare the mind to a city with many gates. Newcomers enter through the gates with a specific aim—some to visit a market and some to go to theatres or houses. According to Gregory, "some such city of our mind I seem to discern established in us, which the different entrances through the senses keep filling, while the mind, distinguishing and examining each of the things that enters, ranks them in their proper departments of know ([1893] 1995a, p. 10)". One thing can, then, be known through several senses (Gregory [1893] 1995a, p. 9): "For when one sees honey, and hears its name, and receives it by taste, and recognizes its odour by smell, and tests it by touch, he recognizes the same thing by means of each of his senses (Gregory, [1893] 1995a, p. 10)". Sensations can also be evoked from all the senses on the basis of one. For people of Hellenistic culture (primarily an oral culture), natural or learned synaesthesia was familiar.

In conclusion, the functioning of the senses is dependent on the soul, which is the principle of life. At the same time, in its rational aspect, the soul interprets and recognizes what is in man and what is outside. It is necessary to judge rationally (according to a cognitive aspect) to avoid being deceived or even cheated by the senses. Man can thereby prevent desires and passions from dominating his rationality and blurring the aim for which he was created. Gregory argued as follows: "[I]t to be true that the intellectual part of the soul is often disturbed by prevalence of passions (παθημάτων); and that the reason is blunted (τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς) by some bodily accident so as to hinder its natural operation ([1893] 1995a, p. 12; Gregorius, 1863a, p. 12)". In this way, the Church Father's statement brings us to an important aspect of human sensuality, one that is closely related to desires and

14 Gregory took over images from Hellenistic culture, which St. Paul the Apostle also used in his missionary work.

passions. Through the senses, man sees things and relations that become the object of his desires. His task is then to shape them toward the implementation of the overriding goal, which is union with God.

The mind is the boundary between the spiritual and material worlds. God, says Gregory, created man by "blending the Divine with the earthy, that by means of both he may be naturally and properly disposed to each enjoyment, enjoying God by means of his more divine nature, and the good things of earth by the sense that is akin to them ([1893] 1995a, p. 333)". The human mind (i.e., the rational aspect of the soul) can, therefore, be interpreted as belonging to a border zone of sorts. On the one hand, it reaches toward the Mystery and is, in this sense, incognizable. On the other hand, thanks to sensory abilities, it enhances the cognition of the world. A full experiential and cognitive area, therefore, opens up to man. In the act of creation, God endowed man not only with mind (νοῦς) but also wisdom (φρόνησις). This endowment is special: "[W]e cannot strictly say that He gave, but that He imparted (μετέδωκε) them, adding to the image the proper adornment of His own nature (Gregory, [1893] 1995a, p. 12; Gregorius, 1863a; p. 12)".

As a soul, man participates in divine incognisable nature through the mind and wisdom. This means that, as His image, man is not fully cognizable to himself: Man would not be fully the image of God (Gen 1:26) "if, while the archetype transcends comprehension, the nature of the image were comprehended, the contrary character of the attributes we behold in them would prove the defect of the image (Gregory, [1893] 1995a, p. 11)". Being this image (εἰκόνα) is an indelible gift, even after the first fall of humanity, but man still has the task of becoming God's likeness (ὁμοίωσιν). Wisdom—as understood by people of Gregory's time—is not only knowledge. Learnedness is not enough to become wise. The moral attitude determines wisdom, which results from a relationship with God. And, thanks to this relationship, man becomes the likeness. Man becomes deified (θεοποιηθώμεν) because God shares his mind and wisdom with people through this likeness (Athanasius, 1857, p. 192B). In this case, the desire (ἐπιθυμία) for knowledge and wisdom brings man closer to the aim set by God.

On the way to God, one of man's tasks is to master control of desires (επιθυμίες) and passions (πάθη) through wisdom. After the fall, this brought man closer to the nature of irrational animals (Gregorius, 1866, p. 61; Gregory, [1893] 1995b, pp. 440–441; Höffner, 2006, p. 90). Desires and passions can, however, make this task very difficult because the relationships between both levels of existence (spiritual and material) have been disturbed. Gregory notes that through materiality, and especially through the senses, man connects with the animal world and its consequences. Gregory makes the point as follows:

> But since, according to the view which we have just enunciated, it is not possible for this reasoning faculty to exist in the life of the body without existing by means of sensations, and since sensation is already found subsisting in the brute creation, necessarily as it were, by reason of this one condition, our soul has touch with the other things which are knit up with [animal nature] ([1893] 1995b, p. 442).

Further, for Gregory, we call these animal properties

> passions (πάθος); which have not been allotted to human nature for any bad purpose at all (for the Creator would most certainly be the author of evil, if in them, so deeply rooted as they are in our nature, any necessities of wrong-doing were found), but according to the use which our free will puts them to, these emotions of the soul become the instruments of virtue or of vice ([1893] 1995b, p. 442).

It is important to emphasize that, even though sensuality connects man with the world of animals, sensuality is a gift and a task. Through this, man can reach the fullness of God's likeness. Man can become deified (θθθπθθθθθμθθ) despite his relationship with animal nature and emerging desires and passions.

The "garments of skins" (Ο δερματινος χιτωνας)

To clarify man's task regarding his own sensuality, St. Gregory provided an elaborate interpretation of a passage from the Book of Genesis. There, God gives people garments made of skin when they are forced to leave their place of creation (i.e., Paradise) (Gen 3:21). For Gregory, Christianity is not a utopia, and he realistically examines the condition of man in the world. Gregory argues as follows:

> For after, as [Moses] tells us, the earliest of mankind were brought into contact with what was forbidden, and thereby were stripped naked of that primal blessed condition, the Lord clothed these, His first-formed creatures, with coats of skins (δερμάτινους ἐπιβάλλει χιτῶνας). In my opinion, we are not bound to take these skins in their literal meaning [...] But since all skin, after it is separated from the animal, is dead, I am certainly of opinion that He Who is the healer of our sinfulness, of His foresight invested man subsequently with that capacity of dying which had been the special attribute of the brute creation. Not that it was to last for ever; for a coat is

> something external put on us, lending itself to the body for a time but not indigenous to its nature (Gregory, [1893] 1995c, p. 8; Gregorius 1863b, p. 33C).

Gregory explained the excerpt from the Book of Genesis in an allegorical fashion. He links animal skin with mortality and decomposition of the body after physical death, which man has in common with the animal world (Naumowicz, 2010, pp. 273–274): "This liability to death, then taken from the brute creation, was, provisionally, made to envelope the nature created for immortality. It wrapped it externally, but not internally. It grasped the sentient part of man; but laid no hold upon the Divine image (Gregory, [1893] 1995c, p. 8)". To fully understand Gregory's argument, we should note that the Church Fathers writing in Greek understood human nature differently from the Latin Fathers (Kotkowska, 1999). Human nature, according to the Greek Fathers, is understood as an ontic unity and includes both mental and divine life, that is, a dynamic relationship toward the Triune One. Anticipating the fall, God "added" materiality in the act of creation and, with it, sensory life and the senses through which man expresses himself. Desires and passions are inseparably intertwined with sensuality.

Gregory interpreted "skin garments" as a kind of "place" for the effects of man's erroneous decisions—decisions that result from subjecting mental nature to animal nature. Due to this, sin does not violate what Gregory identifies with the image of God in man (i.e., the rational soul [mind] and a relationship with God). The course of Gregory's reasoning can be seen in the interpretation of the resurrection that follows death and the body's physical decomposition. The decomposition of the body after death is necessary because

> wickedness has intermingled with our [man's] sentient part, I mean that connected with the body, [God] will dissolve the material which has received the evil, and re-moulding it again by the Resurrection without any admixture of the contrary matter will recombine the elements into the vessel in its original beauty (Gregory, [1893] 1995c, p. 8).

After the death of man, the body decomposes, and with it the skin garments[15]. The evil man has accumulated then evaporates. And, during the resurrection, the soul regains its body (i.e., its material expression) along with the senses

15 Garments made of skin are also an image of all human physical development, physiology, and sexuality.

without being burdened with evil (i.e., sins)[16]. Thus, both the senses and the associated materiality (cleansed of evil desires and passions) will share in the resurrection.

We can see that, for Gregory, all gifts—both spiritual and material—were given to man with a good and wise aim, even when they do not belong to his essence. Gregory explained as follows:

> Supposing, then, that our reason, which is our nature's choicest part, holds the dominion over these imported emotions (as Scripture allegorically declares in the command to men to rule over the brutes), none of them will be active in the ministry of evil; fear will only generate within us obedience, and anger fortitude, and cowardice caution; and the instinct of desire will procure for us the delight that is Divine and perfect ([1893] 1995b, p. 441)".

Thus, each of the soul's negative motions—as triggered by the senses—can be transformed into good and lead to building a fuller likeness (ὁμοίωσις) to God, that is, to deification (θεοποιηθώμεν).

Conclusion

In answering the question of what role the senses play in St. Gregory's immaterialist concept of reality, one must note the following: First, the senses are a link between the rational soul (i.e. the mind) and the soul understood integrally; second, the senses are useful tools thanks to which communication between the two spheres of existence—spiritual and material—is possible; and, third, the senses are a task for a person who, thanks to reason and acquired wisdom, assesses the quality of pertinent information, motions, desires, and passions. According to Gregory, man's ultimate task is to renew the image—to become the likeness by constantly exceeding his own limitations (both physical and spiritual). Human actions permeated with wisdom in both spheres of existence transform not only man but the entire universe (Kotkowska, 2003, pp. 170–179; Höffner, 2006, p. 98). And, after the resurrection and the world's renewal, the senses will have a role to play. According to Gregory, having reached his goal, man will look toward God and never cease to desire Him (Naumowicz, 2010, pp. 470–474). Indeed, seeing and desire are not possible without the sensuality that belongs to man.

16 This interpretation is possible on the assumption that, in essence, evil is non-being. All is beautiful and good that is closely related to the First Good; but, that which departs from its relation and likeness to this is devoid of beauty and goodness (Gregory [1893] 1995a: 12). Everything devoid of good and beauty (i.e. a relationship with God) ceases to exist in the resurrection.

References

Athanasius of Alexandria. (1857). *De incarnatione Verbi Dei*, PG 25. In: *Patrologie Cursus Completus Graeca* 26. Paris: Migne, Paul, Jacques, p. 983–1028.

Balthasar, H. U. ([1942] 1988). *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris: G. Beauchesne.

Berkeley, G. ([1881] 2002). *A treatise concerning the principles of human knowledge*. Dublin: David R. Wilkins. Accessed at: https://www.maths.tcd.ie/~dwilkins/Berkeley/HumanKnowledge/1734/HumKno.pdf (27.01.2024).

Daniélou, J. (1944). *Platonisme et théologie mystique: essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse.* Paris: Aubier.

Daniélou, J. (1967). *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse.* In: *Glaube, Geist, and Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstage*, (hrsg.) G. Müller, W. Zeller, Leiden: Brill, s. 355–367.

Daniélou, J. (1975). *Le IVe siècle: Grégoire de Nysse et son milieu*. Paris: Institut catholique.

Gregory of Nyssa. ([1893] 1995a). *On the making of man*. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers,* Series 2, vol. 5: New York: Schaff, Philip, p. 387–427.

Gregory of Nyssa. ([1893] 1995b). *On the Soul and the Resurrection*. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers,* Series 2, vol. 5: New York: Schaff, Philip, p. 427–468.

Gregory of Nyssa. ([1893] 1995c). *The Great Catechism*. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers,* Series 2, Vol. 5: New York: Schaff, Philip, p. 471–507

Gregory of Nyssa. (1960). *In Canticum Canticorum*. In: *Gregorii Nysseni Opera*, vol.VI, Leiden: Brill.

Gregorius Nyssenus. (1863a). *De hominis opificio*. In: *Patrologie Cursus Completus Graeca* 44. Paris: Migne, Paul, Jacques, p. 124–256.

Gregorius Nyssenus. (1863b). *Oratio catechetica magna*. In: *Patrologie Cursus Completus Graeca* 45. Paris: Migne, Jacques Paul, p. 9-106.

Gregorius Nyssenus. (1866). *De anima et resurrectione dialogus*. In: *Patrologie Cursus Completus Graeca* 46. Paris: Migne, Jacques Paul, p. 11–160.

Höffner, M. (2006). *Dusza i ciało w antropologii Grzegorza z Nyssy*. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica*, 39, p. 81–100.

Kotkowska, E. (1999). *Dlaczego JA mam cierpieć za grzech jakiegoś tam Adama i Ewy*. *Katecheta*, 6, p. 59-61.

Kotkowska, E. (2003). *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.

Moore, E. (1995). *Gnosticism.* In: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Accessed at: https://iep.utm.edu/gnostic/ (27.01.2024).

Naumowicz, J. (2010). *„Szaty ze skór": kara czy ratunek dla człowieka? Patrystyczna*

interpretacja Rdz 3, 21. *Vox Patrum*, 55, p. 463–475.
Origen. (1857). *Patrologie Cursus Completus Graeca 11*. Paris: Migne, Jacques Paul, p. 115–415.
Przyszychowska, M. (2006). *Wstęp, tłumaczenie, przypisy*. In: Grzegorz z Nyssy. (2006). *O stworzeniu człowieka.* Kraków: WAM, s. 5–38; 47–149.
Ross, D. L. (1995). Gregory of Nyssa. In: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Accessed at: https://iep.utm.edu/gregoryn/ (27.01.2024).
Studtmann, P. (2007). *Aristotle's categories*. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Accessed at: https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-categories/ (27.01.2024).

THE ROLE OF THE SENSES IN ST. GREGORY OF NYSSA'S IMMATERIALIST CONCEPTION OF MAN

SUMMARY

St. Gregory of Nyssa is a representative of philosophical immaterialism with theological justification. He is one of the first philosophers to treat philosophy more creatively than apologetically in the revelatory context. For him, man is a spirit just like God the Creator. However, the soul expresses itself externally and people communicate with each other through the senses. The following key questions then come to the fore: In his immaterialist vision of reality, how does Gregory present and justify the role of the senses in relation to the Greek interpretation of νοῦς? And why is the role of the senses only auxiliary in true knowledge that goes beyond what is visible and tangible?

Article submitted: 28.09.2024; accepted: 19.11.2024.

Słowa kluczowe: teologia, Karpiński, pieśń poranna, katolickie prawdy wiary, poezja religijna

Keywords: theology, Karpiński, Morning Hymn, Catholic doctrines, religious poetry

Warszawskie Studia Teologiczne
XXXVII/2/2024, 124-137

DOI: 10.30439/WST.2024.2.6

Krzysztof R. Kupiński[1]
Wyższa Szkoła Kadr Menedżerskich w Koninie, Polska
ORCID: 0000-0003-3885-7475

TEOLOGICZNE KONOTACJE PIEŚNI FRANCISZKA KARPIŃSKIEGO *KIEDY RANNE WSTAJĄ ZORZE*

Wstęp

Tytuł może wydawać się obrazoburczy, o ile odrzuci się sztukę – w różnych jej przejawach – jako uzupełniającą formę kerygmatu chrześcijańskiego. Platon był na tyle radykalny, że wykluczył poetów z projektowanego przez siebie państwa, uważając, że ich skłonność do zmiany sensów i znaczeń słów stanowi zagrożenie dla działania idealnego porządku. Filozof twierdził, że poeci wpływają na emocje i zachowanie ludzi, a ich twórczość to swoista imitacja (*mimesis*) naśladująca świat zmysłowy (*nierzeczywisty*), zamiast opisywać świat rzeczywisty, opierający się na dobru, prawdzie i sprawiedliwości (Platon, ks. III i IX).

Zarzutem podnoszonym przeciwko poezji w wydaniu takim, jak przywołana w tytule artykułu pieśń, była rzekoma teologiczna niekompetencja jej autora. Franciszek Karpiński (1741–1825) – wbrew niektórym twierdzeniom – otrzymał nie tylko staranne wykształcenie klasyczne (filozofia i nauki wyzwolone[2]), ale także uzyskał tytuł bakałarza teologii. Tak więc miał formalne kompetencje, aby wypowiadać się w sposób wiarygodny na temat różnych zagadnień dotyczących

1 Krzysztof R. Kupiński – doktor nauk społecznych, magister filozofii, od 2016 roku wykładowca logiki, etyki i historii filozofii w Wyższej Szkole Kadr Menedżerskich w Koninie (ul. Zagórowska 3A, 62-500 Konin). Zainteresowania badawcze: prawda, wartości, ideologizacja i historia oświaty.

2 Łac. *artes liberales*: sztuki wyzwolone (*trivium*: gramatyka, retoryka, dialektyka; *quadrivium*: arytmetyka, geometria, muzyka i astronomia).

wyznania katolickiego (Chachulski, 2005, s. 5; Szulczewska, 2007). Marek Lis, pisząc o *loci theologici*, nawiązał do Melchiora Cano, który w XVI wieku zwrócił uwagę na sztukę jako źródło wywodzenia (przedstawiania) treści wiary. W XX wieku sięgano do poezji Czesława Miłosza, dramatów Szekspira, ale także filmów, które czerpały z tematyki biblijnej i teologicznej. Mając to na uwadze, możemy bez wahania i uprzedzeń zająć się poezją Karpińskiego (Lis, 2012, s. 60–61).

Pieśń znana współcześnie pod nazwą *Kiedy ranne wstają zorze* została opublikowana w 1792 roku w tomie pt. *Pieśni nabożne* jako *Pieśń poranna* (Karpiński, 1792, s. 6–7). Stosując wszelkie dostępne narzędzia używane do badania tekstów literackich (znajdziemy je w metodologii badań historyczno-literackich zapoczątkowanych przez Gustave'a Lansona[3], teorii dzieła literackiego Romana Ingardena[4] czy choćby w strukturalizmie[5]) nie jesteśmy w stanie ustalić intencji autora przywołanej pieśni i tego, jaką miał świadomość teologicznych odniesień własnego tekstu. Jest to postawa zgodna z hermeneutycznym podejściem Paula Ricoeura, który w dyskursie z Hansem Georgiem Gadamerem wyraził przekonanie, że tekst po wyjściu spod pióra autora zrywa z kontekstem właściwym autorowi, a rolą badacza tekstu jest nadać (odkryć) nowy sens i znaczenie właściwe kontekstowi badacza (Ricoeur, 1989, s. 164).

Anna Strużyńska (2024) postrzega utwór Karpińskiego jako lirykę, która odwołuje się do emocji i zachwytu. Wiara w Boga ma dla niej charakter bardziej praktyczny niż racjonalny, łącząc duchowość z codziennym życiem. Natomiast Bogusław Dopart stwierdził, że utwór ma prostą i zrozumiałą treść teologiczną, a dokładniej katechetyczną: miłość do Boga i oddawanie Mu czci stanowią cel życia chrześcijańskiego. Jego zdaniem w pieśni jest widoczny wysiłek przeciwstawienia się deizmowi i dominującemu racjonalizmowi poprzez pokazanie idei Boga czynnie podtrzymującego w istnieniu swoje dzieło stworzenia (Dopart, 2021, s. 205–206).

Teologiczny walor tej pieśni dostrzegł Henryk Jagodziński (2012, s. 68–69), który wprawdzie skrótowo, bo na tle innych pieśni Karpińskiego, przedstawił zawarty w niej teologiczny wymiar Boga jako Stworzyciela i Zbawiciela człowieka oraz Tego, który poprzez dzieła objawia swoją Chwałę. Z kolei Antoni Reginek, analizując tę pieśń, zwrócił uwagę bardziej na jej budowę i konotacje poetyckie oraz usytuowanie w liturgii. Podkreśla jej dogmatyczną poprawność bez wchodzenia

3 Książka wydana w 1894 r. pt. *Manuel illustré d'histoire de la littérature franglais*. Polskie wydanie z 1976 r. (Wiedza Powszechna) pt. *Historia literatury francuskiej w zarysie*.

4 Tytuł dzieła brzmi *O poznawaniu dzieła literackiego*. (1937). Lwów: Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

5 Ferdinand de Saussure, Claude Lévi–Strauss.

w szczegóły, które pozwoliłyby wydobyć to, co stanowi o kerygmatycznym walorze (Reginek, 2009, s. 56–57).

Uważny czytelnik w słowach pieśni wychwyci reminiscencje przynajmniej dwóch psalmów:

> „Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza" (Ps 19: 2).
> „Błogosław, duszo moja, Pana! O Boże mój, Panie, Ty jesteś bardzo wielki!" (Ps 104: 1).

W tych i wielu innych można znaleźć poetycką inspirację Karpińskiego, który w ten sposób przybliżył natchnione słowa chwalące Najwyższego i Jego Majestat. Natomiast uważny czytelnik w uwspółcześnionej wersji pieśni Karpińskiego jest w stanie wskazać przynajmniej pięć odniesień do katolickich prawd wiary. Są to: (1) stworzenie świata przez Boga, (2) wiara w Opatrzność Bożą, (3) wiara w zmartwychwstanie i życie wieczne, (4) wszechobecność Boga i (5) chwała Boża. I to właśnie stanowi najbardziej interesujący walor utworu, który – mimo upływu czasu – zachował świeżość przekazu.

Kiedy ranne wstają zorze
Tobie ziemia, Tobie morze
Tobie śpiewa żywioł wszelki
Bądź pochwalon, Boże wielki!

A człowiek, który bez miary
Obsypany Twymi dary
Coś go stworzył i ocalił
A czemuż by Cię nie chwalił?

Ledwie oczy przetrzeć zdołam
Wnet do mego Pana wołam
Do mego Boga na niebie
I szukam Go koło siebie.

Wielu snem śmierci upadli
Co się wczora spać pokładli
My się jeszcze obudzili
Byśmy Cię, Boże, chwalili.

Stworzenie świata przez Boga

Wersy pieśni mówiące o ziemi, morzu i wszelkim żywiole śpiewającym na chwałę Boga odnoszą się do dogmatu o Bogu jako Stwórcy wszystkiego, co istnieje. Poeta nie przedstawia teologicznych traktatów, ale ze słów tka sensy i znaczenia, które w zrozumiały dla prostego człowieka i odnoszący się do istoty rzeczy sposób głoszą prawdy wiary.

Kiedy ranne wstają **zorze**
Tobie **ziemia**, Tobie **morze**
Tobie śpiewa żywioł wszelki
Bądź pochwalon, **Boże wielki**!

Istota dogmatu o stworzeniu świata określona już jest w pierwszym wersecie Księgi Rodzaju: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" (Rdz 1:1). To początek opowieści o darze, jaki Bóg przekazał człowiekowi, dla którego jest to początek jego historii zbawienia. Wypowiedzią, która niczym klamra potwierdza dogmat o stworzeniu, jest stwierdzenie z czwartej Ewangelii: „Na początku było Słowo [...]. Wszystko przez Nie się stało, *a* bez Niego nic się nie stało, co się stało" (Jan 1:1, 3). Warto w tym miejscu podkreślić, że świat nie był Bogu do niczego potrzebny, bo jako doskonały wszystko miał, nie odczuwał żadnego braku. Jedyne czego potrzebował – jako Dobro Najwyższe – to dzielić się sobą (Ozorowski, 2011, s. 86–87).

Kościół w oficjalnym nauczaniu prawdę o stworzeniu świata przez Boga uroczyście potwierdzał podczas sporów religijnych. Czynił to w celu nadania uporządkowanej i spójnej wykładni dla wierzących. Należy być świadomym, że dogmat nie tyle był (jest) jakąś nową prawdą, ile potwierdzeniem tego, co zawarte jest w fundamentach wiary: w Piśmie Świętym i Tradycji. Pierwszy raz dogmat o stworzeniu świata został sformułowany i ogłoszony w 325 roku w nicejskim *Credo*: „Wierzymy *w* jednego Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych *i* niewidzialnych" (Baron, Pietras, 2001, s. 24–25). W podobnym duchu zapisane zostało wyznanie nicejsko-konstantynopolitańskie: „Wierzymy *w* jednego Boga, Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba *i* ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych *i* niewidzialnych" (BF 40). Natomiast *Katechizm Kościoła katolickiego* potwierdza, że *Wierzę* w *Boga* jest najbardziej podstawowym stwierdzeniem (199–200), z którego wywodzą się twierdzenia dotyczące pochodzenia rzeczywistości i człowieka, określa się na jego podstawie, „skąd pochodzi i dokąd zmierza wszystko, co istnieje?" (KKK 282).

Zmartwychwstanie i życie wieczne

Słowa mówiące o budzeniu się ze snu mogą być interpretowane w kontekście wiary w zmartwychwstanie i życie wieczne, które jest obiecane wiernym. Jest to tekst poetycki, ale czymże jest wyobrażenie zmartwychwstania, jak nie budzeniem się ze snu?

> Wielu **snem śmierci** upadli
> Co się wczora spać pokładli
> My się jeszcze **obudzili**

Wiara Kościoła w zmartwychwstanie znalazła odzwierciedlenie w najstarszych wyznaniach wiary. I tak *Codex Laudianus*, pochodzący z przełomu VI i VII wieku, w ostatniej frazie wyznaje wiarę w *zmartwychwstanie ciała* (BF 5), podobnie Augustyn w *Kazaniu 213* (BF 6) czy Euzebiusz z Cezarei w *Liście do diecezjan* (BF 12). Warto jeszcze odnotować wyznanie Kościoła armeńskiego z VII wieku, w którym wiara ta brzmi: „Wierzymy [...] we wskrzeszenie umarłych" (BF 16). Natomiast synod w Toledo w 675 roku sformułował tę prawdę wiary w następujący sposób:

> Tym przykładem naszej Głowy wyznajemy, że nastąpi wskrzeszenie ciała wszystkich umarłych. Wierzymy, że z martwych wstaniemy nie w powietrzu albo w jakimś innym ciele (jak bredzą niektórzy), lecz w tym, w którym żyjemy, istniejemy i poruszamy się (BF 195).

Wiara w zmartwychwstanie została ogłoszona jako dogmat przez Sobór Laterański w 1215 r. przy okazji formułowania definicji przeciwko katarom[6]. W części nas interesującej dogmat przybrał formę twierdzenia:

> Oni wszyscy powstaną ze swoimi własnymi ciałami, które teraz noszą, aby otrzymać według swoich uczynków: czy będą dobre, czy złe, tamci z diabłem karę wieczną, a ci z Chrystusem wieczną chwałę (BF 247).

W tym miejscu nasuwa się uwaga porządkująca dotycząca różnicy pomiędzy opisywanym zmartwychwstaniem na końcu czasów a wskrzeszeniami, których dokonał Jezus: Łazarza (J 11: 1–44), córki Jaira (Mk 5: 21–42) i syna wdowy z Nain (Łk 7: 11–17). Podobnych wskrzeszeń dokonywali mocą Boga prorocy opisywani

6 Od gr. καθαροί, „czyści". Ruch religijny o poglądach zbliżonych do manicheizmu (duch dobry, materia zła). Rozwijał się w okresie XII–XII wieku w okolicy francuskiego miasta Alba (stąd drugie określenie *albigensi*).

w księgach Starego Przymierza. Podczas gdy zmartwychwstanie eschatologiczne jest kluczowym dogmatem wiary mówiącym o ostatecznym pokonaniu zła i śmierci (dopuszczenie człowieka do uczestnictwa w *wiecznym istnieniu* Boga), wspomniane wskrzeszenia nie przenoszą wskrzeszonych do rzeczywistości życia wiecznego, ale dają drugie życiu tu i teraz z zachowaniem tożsamości, ale i ze świadomością ponownego przeżycia własnej śmierci (Nawracała, 2021, s. 39; Chwolik, 2014, s. 88). Przywołane wskrzeszenia potwierdzają władzę Jezusa nad śmiercią i antycypują jego zmartwychwstanie, a zwłaszcza mówią o najważniejszym przesłaniu Dobrej Nowiny: dostępie do Królestwa Bożego w czasach ostatecznych (Tomczak, 1993, s. 64–65).

Wszechobecność Boga

Fragmenty pieśni o *szukaniu Boga koło siebie* i *wołaniu do Pana na niebie* odnoszą się do dogmatu o wszechobecności Boga, który jest obecny wszędzie i zawsze dostępny dla człowieka.

> Ledwie oczy przetrzeć zdołam
> Wnet do mego Pana **wołam**
> Do mego Boga **na niebie**
> I szukam Go **koło siebie.**

Źródło tego przekonania wyrażonego przez Karpińskiego zaczerpnięte jest z Biblii. Wystarczy przywołać tylko niektóre fragmenty:

> Na każdym miejscu są oczy Pańskie: dobrych i złych wypatrują (Prz 15: 3).

> Czy może się człowiek ukryć w zakamarkach, tak bym go nie widział? – wyrocznia Pana. Czy nie wypełniam nieba i ziemi? (Jr 23: 24).

> Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne, przeciwnie, wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek (Hbr 4: 13).

Nie budzi wątpliwości autorów Starego Testamentu, że Bóg panuje nad historią, nad narodem wybranym i pozostałymi narodami, bo jest wszechmocny. Wszechmoc wynika z bycia Stwórcą i Panem wszechświata, a skoro tak, nieodzownym atrybutem jest wszechobecność i doglądanie, aby całe stworzenie zmierzało w wyznaczonym kierunku (Jaskóła, 2018, s. 24).

Podobnych stwierdzeń w Biblii jest kilkadziesiąt. Wypowiadane były w różnych kontekstach, ale jednoznacznie stwierdzały, że Bóg jest wszędzie, bo ma moc wpływania i czuwania nad wszystkim: „istnieje absolutnie, to znaczy istnieje koniecznie oraz posiada takie omni–własności jak na przykład wszechmoc, wszechwiedza, **wszechobecność** [wyróżnienie K.R.K.] i inne" (Judycki, 2009, s. 46). Mimo tych atrybutów wykraczających poza ograniczoność człowieka Bóg jest blisko niego, bo człowiek jest jego stworzeniem, które podtrzymuje w istnieniu. Przestrzeń, którą zajmuje stworzenie – mimo jednoczesnej obecności w niej Boga – nie ogranicza Stwórcy, bo jest ponad nią, jest w niej w inny sposób, niż jest w niej człowiek. Należy jednak ważyć dobór słów, aby nie popaść w błąd deizmu głoszący, że skoro Bóg jest we wszystkim, co istnieje, to Bóg jest jednością ze światem: „nieodróżnianie Boga od świata, widzenie Boga i świata jako jedność jest błędem" (Masarczyk, b.d.).

W nie tak odległej przeszłości, gdy Newton tworzył podwaliny nowożytnej nauki, problem wszechobecności Boga napotkał pewne problemy na poziomie rozumienia pojęć i stosowania ich w przyjmowanym opisie świata. Spór toczył się o to, że Newton postrzegał przestrzeń – w niej zawieszony był działający świat materialny – jako narzędzie doznawania czasu i przestrzeni przez Boga. Leibniz zarzucił Newtonowi ograniczanie wszechmocy i wszechwiedzy, a tym samym wszechobecności Boga (Sytnik-Czetwertyński, 2011, s. 129–130).

Ten spór był jednym z pierwszych prowadzonych na gruncie nowożytnej nauki, która chciała z jednej strony odkryć, w jaki sposób świat istnieje (działa), z drugiej zaś pragnęła zachować dotychczasowy paradygmat Boga jak Stwórcę wszechrzeczy. Szkiełko i mędrca oko nie jest w stanie rozwikłać wszystkich zagadek, choć nauka, rozpoznając co raz to nowe obszary, nie potrafi udzielić odpowiedzi na pytanie: dlaczego istnieje raczej coś niż nic?

Chwała Boga

Cała pieśń jest hymnem chwały na cześć Boga. Przesłanie obrazowo kreśli postawę człowieka wierzącego oddającego cześć i chwałę Bogu jako najwyższej istocie.

Kiedy ranne wstają zorze
Tobie ziemia, Tobie morze
Tobie śpiewa żywioł wszelki
Bądź pochwalon, Boże wielki!

A człowiek, który bez miary
Obsypany Twymi dary

Coś go stworzył i ocalił
A czemuż by Cię nie chwalił?

Pisząc o stworzeniu i ocaleniu, poeta nie wprost przywołuje Boga w Trójcy Świętej, który objawił się jako Ojciec (stworzył, posłał Syna), jako Syn (zbawił, odkupił) i jako Duch Święty (posłany przez Ojca i Syna Kościołowi). Dogmat o Trójcy Świętej jest najważniejszy i ogniskuje wszystkie inne prawdy wiary. Najdoskonalszą formą oddawania Bogu czci i chwały jest liturgia Mszy Świętej, która Go uobecnia. Dogmat to w istocie uroczyste potwierdzenie wiary w Bożą wszechmoc, dobroć i bycie godnym naszej czci i chwały (Beyga, 2016, s. 186).

„Dogmaty wiary są po to, by je kontemplować" – napisała Simon Weil (za: Salij, 2024), a zewnętrznym wyrazem i skutkiem kontemplacji jest oddanie chwały. Pozostaje to zgodne z kontekstem, w jakim osadzony jest dogmat, który nie tyle stanowi sformalizowany przekaz informacji o Bogu, lecz wyzwanie stawiane człowiekowi, aby otworzył się na Boga jako Prawdę, ku której powinien zmierzać: Jego wielkość, wszechmoc, dobro, piękno czy świętość (Strumiłowski, 2017, s. 261).

Chcąc lepiej zrozumieć to, co gdzieś intuicyjnie możemy czuć, gdy słyszymy (czytamy) tekst pieśni Karpińskiego, warto odwołać się do źródeł. W księgach Starego Testamentu autorzy ksiąg świętych użyli przyjemniej dziewięciu określeń odnoszących się do chwały Bożej. Najczęściej pojawiającym słowem jest *halal (hallel)*, które stanowi rdzeń znanego *alleluja*: chwalmy Jahwe (Vadia, 2012, s. 24–28). Psalmy liturgiczne (113–118), nazywane przez Talmud *Halelem egipskim*, wyraźnie budują narrację wokół chwały Jahwe, który pomógł Żydom wyjść z Egiptu, natomiast Psalm 136 – nazywany Wielkim Halelem (hebr. *Halel ha–Gadol*) – można określić psalmem łaski, ponieważ wychwala Jahwe za czyny, jakich dokonał wobec Izraelitów i ich wrogów (Bendowska, Żebrowski, b.d.).

W świetle powyższych uwag dostrzegamy kunszt słowa Franciszka Karpińskiego, który w krótkim dziele zawarł tyle prawd wiary katolickiej. Użyte formy wyrazu są odległe od języka teologii rozumianego przez ludzi wykształconych, ale zrozumiałe dla większości, a taki właśnie był zamysł przepowiadania: dotarcie do jak największej rzeszy odbiorców.

Opatrzność Boża

Fragmenty mówiące o człowieku obsypanym Bożymi darami oraz ocalonym przez Boga nawiązują do wiary w Bożą Opatrzność i troskę o stworzenie.

A człowiek, który **bez miary**
Obsypany Twymi dary
Coś go stworzył i ocalił
A czemuż by Cię nie chwalił?

Kościół nigdy nie sformułował dogmatu o Opatrzności Bożej, która jest fundamentalną częścią nauczania Kościoła w powiązaniu z dogmatami dotyczącymi Bożej wszechmocy i wszechwiedzy. Opatrzność Bożą można określić jako szczególną postawę Boga wobec człowieka i świata. Znajduje to wyraz już w Księdze Mądrości w dwóch miejscach:

> [...] nie ma oprócz Ciebie boga, co ma pieczę nad wszystkim... (12: 13);
> [...] statek [...] wymyśliła wprawdzie chęć zysków, a twórcza mądrość sporządziła, ale steruje nim Opatrzność Twa, Ojcze! Bo i na morzu wytyczyłeś drogę, wśród bałwanów ścieżkę bezpieczną, wskazując, że zewsząd możesz wybawić (14: 1–4).

Bóg prowadzi człowieka do ostatecznego celu, a Opatrzność jest tym szczególnym przewodnikiem, o którym Kościół pisze w wielu miejscach. *Katechizm Kościoła katolickiego* definiuje Opatrzność jako działania Boga, który niedoskonały i będący *in statu viae* świat naprowadza na ostateczną doskonałość. Bóg w tych działaniach jest suwerenny, ale współdziała ze stworzeniami, a zwłaszcza z człowiekiem, który w podejmowaniu współpracy z Bogiem jest wolny (KKK 302–306).

Jacek Salij zwraca uwagę, że mówienie o Opatrzności Bożej stało się możliwe dopiero po przyjęciu dogmatu o Bogu jako stworzycielu wszystkiego. W Kościele dokonało się to na gruncie dyskusji z wpływami filozofii greckiej na teologię (Salij, 2011, s. 21–23; Szymik, 2001, s. 268). Jej wpływy były widoczne w tym, co zaproponował Tomasz z Akwinu, a co w teologii katolickiej dominowało do połowy XX wieku. Opatrzność postrzegana była z dwóch perspektyw: z jednej strony jako struktura (rzeczy w relacyjnym powiązaniu) zadaniowana na cel, z drugiej jako czynne wpływanie na określone zachowania rzeczy: *gubernatio rerum* (Bartnik, 1999, s. 137). Idea Opatrzności obecna w nauczaniu Kościoła dostrzegana jest dzięki chrześcijańskiej perspektywie przyjmowania Boga jako: Ojca, Syna i Ducha Świętego. To podejście przenosi nas w wymiar personalistyczny. Bóg Ojciec objawia się w Synu, który jest pośrednikiem pomiędzy Bogiem Ojcem a człowiekiem (Kowalczyk, 2002, s. 118–119).

Nie jest właściwe spoglądanie na aktywność Boga w świecie w sposób, jaki znajdujemy u Kartezjusza, według którego Stwórca może działać tylko za pośrednictwem praw przyrody. Propozycja ta – jeśliby ją przyjąć – byłaby znaczącym ogra-

niczeniem wszechmocy Boga, a ludzie i stworzenia okazaliby się bezwolnymi mechanizmami realizującymi wpisany w ich istotę scenariusz. „Jeśli autonomia dana stworzeniom ma być autentyczna, to Opatrzność musi polegać na czym innym: na tym, że Stwórca z troską i niepokojem towarzyszy światu, ale zarazem nie narusza danej mu wolności" (Pabjan, 2007, s. 39; BF 640).

Na koniec warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię dotyczącą Opatrzności, jej rozumienia i doświadczania w kontekście zła, z jakim Europa i świat miały do czynienia w minionym stuleciu. Jak możliwe jest zło, skoro istnieje Opatrzność? Wielu myślicieli skłaniało się do zaprzeczenia idei Boga jako tego, który interesuje się stworzeniem. Jerzy Szymik uważa, że Opatrzność to pomocna dłoń wyciągnięta przez Boga Ojca do człowieka za pośrednictwem Syna. Posłanie Syna jest epifanią Opatrzności, która w istocie syntetyzuje w sobie wiele przymiotów Boga. W centrum tej syntezy znajduje się Jezus Chrystus, który przynosi wieści o celu (dobra nowina), jakim jest zbawienie człowieka. Przywrócenie stanu bycia z Bogiem *twarzą w twarz* tak, jak było to na początku dziejów w ogrodzie Eden (Szymik, 2001, s. 267–268, 271).

Podsumowanie

Pieśń, mimo poetyckiego waloru, który porusza emocje i dostarcza estetycznych przeżyć, zawiera liczne odniesienia do katolickich prawd wiary, takich jak stworzenie świata przez Boga, Boża Opatrzność, zmartwychwstanie i życie wieczne, wszechobecność Boga oraz oddawanie przez stworzenie chwały Bogu. W analizie tekstu odwołano się do różnych metod badawczych, w tym historyczno-literackich i hermeneutycznych, co pozwoliło na szersze zrozumienie przesłania pieśni. Z racji objętości opracowania przywołano jedynie tło niektórych zapisów pieśni, ukazując jej głęboko teologiczne osadzenie w formie swoistego rodzaju notatek na marginesie, a nie traktat.

Wnioski, jakie się nasuwają z przeprowadzonej analizy, potwierdzają, że sztuka, jaką jest poezja ubrana w nuty, może być skutecznym instrumentarium głoszenia Objawienia Bożego (Urban, 2017, s. 19–20, 34). Poezja może wzbogacać ten przekaz. Sam tekst, ufundowany na dobrze ugruntowanej wiedzy teologicznej autora, zachęca do refleksji i pozwala odczytywać go w kontekście właściwym czytelnikowi (słuchaczowi). Hermeneutyczne podejście – o ile czytelnik będzie miał w sobie taką wrażliwość – pozwoli znaleźć (wyczytać) w tekście aktualizacyjne implikacje dla sytuacji życiowej odbiorcy.

Napisane jest, że „wielokrotnie i **na różne sposoby** [wyróżnienie K.R.K.] przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna" (Hbr 1: 1–2). Można bez nadmiernej emfazy dopowiedzieć, że Bóg do człowieka przemawia także przez poetów.

Bibliografia

Baron, A., Pietras, H. (układ i oprac.). (2002). *Dokumenty soborów powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski. T. 1 – Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*. Wydawnictwo WAM.

Bartnik, C.S. (1999). *Dogmatyka katolicka*. Wydawnictwo KUL.

Bendowska, M., Żebrowski, R. (b.d). *Hal(l)el*. https://delet.jhi.pl/pl/psj/article/14119/hallel?_locale=pl.

Beyga, P. (2016). Dogmat jako przestrzeń uwielbienia Boga w liturgii na przykładzie prefacji o Trójcy Świętej. *Teologia w Polsce*, 16 (1), 177–187.

Breviarium Fidei. (2007). Wydawnictwo Księgarnia Świętego Wojciecha.

Chachulski T. (2005). Wprowadzenie do lektury. W: J. Snopek, T. Chachulski, A. Karpiński, A. Masłowska-Nowak (red.), *Franciszek Karpiński. Wiersze zebrane, cz. 1.* (5–28). Wydawnictwo IBL PAN.

Chwolik, D. (2014). Historia zwłok Łazarza – wskrzeszenie dzieła literackiego. Śląskie Studia Polonistyczne, 1+2 (5), 87–99.

Dopart, B. (2021). Poezja i pobożność. O Pieśni porannej Franciszka Karpińskiego. *Rocznik Filozoficzny Ignatianum,* 27 (1). DOI: 10.35765/rfi.2021.2701.11

Jagodziński, H. (2012). Religijne pieśni Franciszka Karpińskiego. *Kieleckie Studia Teologiczne,* 11, 63–75.

Jaskóła, P. (2018). *Bóg rzekł* i *stało się. Zarys protologii*. Wydawnictwo Uniwersytet Opolski.

Judycki, S. (2009). Wszechmoc i istnienie. *Diametros*, 21, 30–62.

Karpiński, A. *Pieśni nabożne*. W drukarni J. K. Mći: XX. Bazylianów.

Kowalczyk, M. (2002). Opatrzność Boża w ujęciu personalistycznym. *Communio*, 6 (132), 117–129.

Lis, M. (2012). Loci theologici w literaturze i sztuce. *Teologia w Polsce*, 6 (1).

Masarczyk, R. (b.d.). *Bóg jest niezmierzony*. https://m.katolik.pl/bog–jest–niezmierzony––wszechobecny–,146,416,cz.html

Nawracała, T. (2021). Dogmat o zmartwychwstaniu ciała z perspektywy chrześcijaństwa i transhumanizmu. *Studia Gdańskie*, tom FELIX, 38–54.

Ozorowski, M. (2011). Bóg a stworzenie w teologii katolickiej. *Pedagogia Christiana*, 2 (28).

Pabjan, T. (2017). IDE Bożej Wszechmocy a problem zła. *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 23 (2), 23–41.

Platon (wyd. 2003). *Państwo*, przeł. W. Witwicki. Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Reginek, A. (2009). „Pieśni nabożne" Franciszka Karpińskiego: „Pieśń poranna" i „Pieśń wieczorna" – świadectwo ponadczasowej żywotności. W: K. Turek, B. Mika (red.), *Muzyka religijna – między epokami i kulturami*, t. 2, 55–70.

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
Ricoeur, P. (1989). *Język, tekst, interpretacja: Wybór pism. Biblioteka myśli współczesnej*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
Salij, J. (2011). Opatrzność Boża w świecie, w którym dzieje się zło. *Studia Theologica Varsaviensia*, 48 (2), 21–29.
Salij, J. (2024). *Dogmaty wiary są po to, by je kontemplować*. https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/Salij/dogmaty–wiary–są–po–to–by–je–kontemplowac–i–nimi–zyc.
Stróżyńska, A. (2024). Pieśń poranna – interpretacja. https://poezja.org/wz/interpretacja/3079/Piesn_poranna.
Szulczewska, J. (2007). *Franciszek Karpiński*. https://culture.pl/pl/tworca/Franciszek–nadskarpi.
Strumiłowski, J. (2017). Dogmat – depozyt, kontemplacja czy hermeneutyka? Analiza wewnętrznej struktury i dynamiki dogmatu. *Kieleckie Studia Teologiczne*, 16, 251–264.
Szymik, J. (2001). Jezus Chrystus jako epifania Bożej Opatrzności w ujęciu Wincentego Granata. Śląskie Studia Historyczno-*Teologiczne*, 34, 266–273.
Tomczak, R. (1993). Cuda znakiem boskiego posłannictwa Jezusa. *Roczniki Teologiczne*, XL (2), 53–69.
Urban, M. (2017). *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego*. Uniwersytet Jana Pawła II.
Vadia, M. (2012). *Uwolnij swoje źródła*. Wydawnictwo RHEMA.

THEOLOGICAL CONNOTATIONS OF FRANCISZEK KARPIŃSKI'S MORNING HYMN

SUMMARY

The author examines theological references in Franciszek Karpiski's hymn, highlighting its deep roots in Catholic truths of faith, such as the Creation of the world, Divine Providence, and Resurrection and eternal life. The hymn "When the Morning Sun Rises" also emphasizes God's omnipresence and the need to give Him glory. The hymn's straightforward phrasing and poetic style make it an effective tool for proclaiming God's revelation, appealing to both laypeople and educated folks.

Article submitted: 23.11.2024; accepted: 22.12.2024.

Słowa kluczowe: akolitat, święcenia niższe, posługi, reforma liturgiczna, pontyfikał, historia, teologia

Keywords: Acolyte, Minor orders, Ministries, Liturgical Reform, Pontificale, History, Theology

Warszawskie Studia Teologiczne
XXXVII/2/2024, 138-162

DOI: 10.30439/WST.2024.2.7

Dawid Makowski[1]
Papieski Uniwersytet św. Anzelma w Rzymie, Włochy
ORCID: 0009-0003-6007-0393

Emanuel Kwiatkowski[2]
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska
ORCID: 0009-0009-5217-978X

NOWE ZNACZENIE POSŁUGI AKOLITATU? URZĄD AKOLITY W PERSPEKTYWIE ROZWOJU OBRZĘDÓW ŚWIĘCEŃ I USTANOWIEŃ

Wśród dzisiejszych posług Kościoła (łac. *ministerium*) obok lektoratu i katechistatu znajduje się także urząd akolity (łac. *acolythus*, gr. *ἀκόλουθος*). Zagadnienie tej posługi jest interesujące chociażby dlatego, że jako jedyny urząd Kościoła niższy od diakonatu nie była ona pochodzenia rzymskiego, lecz greckiego, na co wskazuje jej nazwa, tak bardzo odmienna od nazewnictwa pozostałych święceń niższych

1 Dawid Makowski – student teologii na Papieskim Uniwersytecie św. Anzelma w Rzymie (Piazza Cavalieri di Malta 5, 00153 Roma, Italia), członek Komisji Liturgicznej Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, koordynator projektu „Z pasji do liturgii".

2 Emanuel Kwiatkowski – diakon Diecezji Toruńskiej, obronił licencjat z filologii klasycznej i studiów śródziemnomorskich na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, student teologii na Wydziale Teologicznym tegoż Uniwersytetu (ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń).

(łac. *ordinibus minoribus*)[3]. Nic zatem dziwnego, że w historii obdarzano ją różnymi nazwami, co można zaobserwować chociażby w pismach Alkuina z Yorku (†804), w których akolitę określa się również mianem „ceroferariusza" czy „towarzysza" (Alcuinus, 1844, s. 1232). Brak odzwierciedlenia pełnienia głównej funkcji w swej nazwie, a także obdarzanie tego stopnia różnorodnym nazewnictwem, często akcentującym inne wymiary służby liturgiczno-pastoralnej, może świadczyć o wielu odmiennych funkcjach przypisanych do urzędu akolity (Wieland, 1897, s. 49). Jest to o tyle istotne, o ile spośród stopni niższych akolita zawsze pełnił swoje własne funkcje i nigdy nie stanowił urzędu niejako „martwego", co było udziałem ostiariuszy i egzorcystów, a po części także lektorów (Powodowski, 2022, s. 114; Rudinski, 2022, s. 8).

Sobór Watykański II (1962–1965), mimo że na temat święceń niższych niczego nie postanowił, dał jednak początek odnowie posług niższych, gdy traktując zbiorczo o wszystkich siedmiu stopniach święceń, stwierdził, że należy odnowić ceremonię ich udzielania (*Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum*, 1963, s. 119). Pomijając modyfikację święceń subdiakonatu, dokonaną w 1969 r., pierwszym wynikiem wspomnianej reformy było wydanie schematu nowych obrzędów święceń lektora i akolity, które ujrzało światło dzienne 27 stycznia 1971 r. (*Sacra Congregatio pro Cultu Divino*, 1971, s. 5–14). Większość tekstów w nich zawartych została później przedrukowana i umieszczona w *Pontyfikale rzymskim*, wydanym 3 grudnia 1972 r., w którym zawarto nowy obrzęd ustanawiania do posług stałych lektora i akolity (*Pontificale Romanum*, 1972, s. 19–24). Różnica pomiędzy tymi ceremoniami a ich odpowiednikami sprzed reformy soborowej – mając na myśli nie tylko kolejne wydania potrydenckiego *Pontyfikału rzymskiego*, ale także ksiąg wcześniejszych – w przypadku posługi akolity jest znacząca, gdyż zmieniono tu przekazywany przedmiot oraz przesłanie tekstów obrzędu (Makowski, 2023, s. 136–137). Przyczyną tego działania było niewątpliwie wydane przez papieża Pawła VI w dn. 15 sierpnia 1972 r. *Motu Proprio „Ministeria Quædam"*, w którym to zaznaczono, że odtąd zadania subdiakona zostają podzielone pomiędzy lektorów i akolitów, gdyż urząd subdiakona zniesiono (Paulus VI, 1972, s. 530–531).

Celem niniejszego artykułu będzie zatem próba zgłębienia urzędu akolitatu w aspekcie ewolucji obrzędu ustanowienia do tej posługi, który na przestrzeni wieków nosił nazwę święcenia. Zostanie to uczynione w celu dostrzeżenia charakterystyki dzisiejszej formy ich posługiwania. Pozwoli to odpowiedzieć na pytanie: czy współczesny akolitat ma odmienne znaczenie od swego odpowiednika sprzed reformy? Jest ono bowiem o tyle istotne, o ile odpowiedź na nie wykracza poza dziedzinę liturgiki,

3 Spośród wszystkich święceń niższych: ostiariatu, lektoratu, egzorcystatu i akolitatu jedynie ta ostatnia nie pochodzi od głównej czynności, jaką pełnili mężczyźni w tej klasie duchowieństwa.

wchodząc na grunt nie tylko prawny, ale także dogmatyczny i pastoralny. Dlatego publikacja została podzielona na trzy części. Pierwsza z nich dotyczy aspektu historycznego udzielania święceń akolitatu, wzmiankując o rozwoju obrzędów święceń od V w. do IX w. W części drugiej omówiono to samo zagadnienie w przedziale czasowym od X w. do lat 1961–1962. Trzecia część natomiast dotyczy obrzędów święceń ze schematu z 1971 r. i obrzędów ustanowień z pontyfikału wydanego w 1972 r.

I. Kształtowanie się obrzędów święceń akolitatu do X w.

Powstanie posługi akolitatu jest trudne do uchwycenia w ramy. Pewne jest natomiast, że urząd ten – jako jeden spośród wielu form kościelnej posługi – był znany w Rzymie już w III w. (Van Slyke, 2011, s. 90). Wzmiankował o nim papież Korneliusz (†253), pisząc o czterdziestu dwóch akolitach Kościoła rzymskiego (Cornelius, 1844, s. 742–744)[4]. Wydaje się więc, że skoro wówczas było tak wielu posługujących w tym stopniu, akolitat musiał zaistnieć nieco szybciej, minimum dwadzieścia pięć lat wcześniej (Wieland, 1897, s. 40). Jest to bardzo prawdopodobne, gdyż powszechność obecności akolitatu w III w., podobnie jak innych stopni kościelnej posługi, nazwanych w średniowieczu „niższymi" (łac. *minoribus*), była już wówczas znaczna (Rudinski, 2022, s. 10)[5]. Nie jest jednak pewne, czy akolitat stanowił pierwszą niższą posługę Kościoła, gdyż tu wymienia się raczej lektorat (Makowski, 2024b, s. 114–117). Ryzykowne jest zatem twierdzenie, że powstał on za pontyfikatu papieża Hygina (†149), mimo że jest to powszechnie uznawane w polskiej literaturze przedmiotu (Berger, 1982, s. 304; Bider, 2021, s. 70; Górski, 1954, s. 34; Krakowiak, 2019, s. 20). Wprawdzie w żywocie tego papieża można przeczytać, że ustanowił klasę pewnych posługujących, których określił mianem „sequentes"[6], ale czy tu na pewno chodziło o akolitów? Zdaje się, że takie wnioskowanie jest fałszywe (Wieland, 1897, s. 49). Wprawdzie literalne odczytanie tego fragmentu

4 „Czy ten obrońca Ewangelii nie wiedział, że w Kościele katolickim powinien być jeden biskup? Jak mogło przed nim się ukryć to, że jest czterdziestu sześciu prezbiterów, siedmiu diakonów, siedmiu subdiakonów, czterdziestu dwóch akolitów, pięćdziesięciu dwóch egzorcystów i lektorów wraz z odźwiernymi, oraz ponad tysiąc pięćset wdów i prześladowanych kobiet?" (tłum. Emanuel Kwiatkowski).

5 Poza Rzymem dostrzega się wówczas obecność tej posługi również w Afryce (Cyprianus, 1836, s. 223–225).

6 Polskie tłumaczenie *Liber Pontificalis* oddaje ten tekst w sformułowaniu: „Ustanowił niższych duchownych" (*Liber Pontificalis*, 2014, s. 29). Problem stanowi tutaj występowanie sformułowania „sequens", tłumaczone na grecki jako „ἀκόλουθος". Nie jest bowiem jednoznacznie pewne, czy ten urząd był początkowo czymś odrębnym od subdiakonatu. Na uwagę zasługuje tu kwestia wyraźnego świadczenia o nim w momencie, w którym subdiakonat był już znany. Czy więc nie jest przypadkiem tak, że stopień ten wywodzi się z subdiakonatu? Za tym przemawiałaby tzw. tradycja apostolska, która nie przewidywała wśród kościelnych form służby posługi akolitów, ale subdiakonów, których mianowano (Cattaneo, 1997, s. 179; Wieland, 1897, s. 48–49).

może o tym świadczyć, ale niekoniecznie przemawia za tym historia, przypisująca sklasyfikowanie funkcji kościelnych papieżowi Fabianowi (†250), który podzielił Rzym na siedem regionów (Fabianus, 1857, s. 183–188; *Liber Pontifialis*, 2014, s. 37)[7]. Jeżeli więc w każdym z tych miejsc służył jeden diakon, którego wspomagało siedmiu subdiakonów, liczba czterdziestu dwóch akolitów idealnie dzieli się na sześciu akolitów służących w każdym regionie miasta (Righetti, 1959, s. 382; Rudinski, 2022, s. 10). Nie byli to jednak wówczas duchowni, gdyż pewnego rodzaju *ordo* urzędów kościelnych dopiero się kształtowało (Szafrański, 1959, s. 248)[8]. Zresztą praktyka rzymska różniła się od kartagińskiej, gdyż Cyprian (†258), mówiąc o tej służbie, nie traktuje jej jako czegoś „wyższego" od innych form posługi świeckich (Cyprianus, 1836, s. 240–245). Jeżeli więc mówi się o „akolicie" w znaczeniu pierwszych dwóch wieków istnienia Kościoła, to mówi się tu o chrześcijanach, którzy wyrzekłszy się świata, zdecydowali się służyć Bogu, nie stanowiąc przy tym żadnej odrębnej klasy hierarchicznej, ale spiesząc z pomocą diakonom (Wieland, 1897, s. 50). Trzeba więc raczej przyjąć, że droga do klerykalizacji akolitatu w Rzymie była następująca: najpierw była to służba pomocnicza względem diakonatu i subdiakonatu, potem zaczęła znajdować ona szczególne miejsce we wspólnocie, a następnie włączono ją w ramy hierarchii późniejszych święceń niższych (Böhmer, 1936, s. 279).

W sposób jasny, wskazujący na to, że akolitat stanowił drogę do przyjęcia święceń, mówił już papież Gajusz (†296), podkreślając, że przed przyjęciem biskupstwa należy otrzymać niższe stopnie: w tym akolitat (*Liber Pontificalis*, 2014, s. 51)[9]. Jednak nie oznacza to, że wówczas można się spotkać z obrzędem udzielenia komuś tej posługi, gdyż do końca V w. taki obrzęd prawdopodobnie nie funkcjonował w formie spisanej (Cattaneo, 179). Czy więc akolita mianowany był w taki sposób jak subdiakon? To pytanie pozostaje bez odpowiedzi. Z pierwszym obrzędem święceń, bo tak należałoby go nazwać, można się spotkać dopiero pod koniec V w. (Osborne, 1989, s. 198). Powstałe wówczas na terenach galijskich tzw. *Starożytne statuty Kościoła*, określiły nazwę obrzędu przekazywania komuś posługi kościelnej,

7 „Wydzielił rejony dla diakonów i ustanowił 7 subdiakonów, którzy przypisani zostali siedmiu notariuszom, aby wiernie zbierać akta męczenników" (tłum. Emanuel Kwiatkowski).

8 Trudno więc przyznać rację tym, którzy utrzymują, że wyliczenie stopni funkcji kościelnych w Rzymie, uczynione w połowie III w., było spisem duchowieństwa (m.in. Draguła, 2022, s. 61). To wyliczenie wprawdzie stało się później w pewnej części (nie w całości, bo przecież wzmiankuje także o posługach kobiet) podstawą do ustalenia siedmiopoziomowego podziału święceń, ale wówczas nie mogło jej jeszcze stanowić (Cattaneo, 179).

9 „Postanowił, że jeśli ktoś jest godny bycia biskupem, ma kolejno przebyć każdy stopień od ostiariusza do stopni wyższych" (*Liber Pontificalis*, 2014, s. 51). W sposób szczególny funkcjonowało to w odniesieniu do przyszłych papieży, gdyż historia potwierdza fakt, że nie wszyscy nominowani na urząd piotrowy posiadali wówczas wszystkie wcześniejsze stopnie posługi, a jedynie ich część (Borelli, 1965, s. 182).

mówiąc o tym obrzędzie jako o święceniu (łac. *ordinatio*), stanowiąc tym samym znaczny krok w kierunku klerykalizacji stopni kościelnej posługi (Croce, 1948, s. 278). W przypadku święceń akolitatu obrzęd był bardzo prosty: najpierw biskup pouczał go o potrzebie dobrego zachowania, potem archidiakon przekazywał lichtarz ze świecą i później – choć nie jest jasne, czy miał mu to przekazywać wspomniany duchowny, czy raczej biskup – pustą ampułkę na wino (*Concilium Gallicanum*, 2011, s. 270)[10]. Genadiusz z Marsylii (†V w.), któremu przypisuje się utworzenie tego dokumentu, nie zawarł w nim jednak formy święceń, a więc słów towarzyszących przekazywaniu instrumentów (Lameri, 1998, s. 42–43; Reynolds, 2016, s. 44). Obrzęd był zatem prawdopodobnie już mniej więcej znany w swej strukturze, choć nie wymieniono w nim modlitwy błogosławieństwa ani zwartych tekstów przemówień[11]. Tak więc schemat udzielania święceń był następujący: pouczenie – wręczenie przedmiotów (*Concilium Gallicanum*, 2011, s. 270).

Powyższy dokument stał się niejako podstawą późniejszych ksiąg liturgicznych, zawierających w sobie obrzędy święceń (Bartocha, 2020, s. 7–8; *Commentarium*, 1973, s. 22)[12]. Pierwszymi spośród nich były sakramentarze, w których znajdowały się już modlitwy święceń (Matwiejuk, 2017, s. 37–51). *Sakramentarz z Werony*, najstarszy spośród wszystkich znanych dziś sakramentarzy, skompilowany na podstawie fragmentów z V i VI w., nie zawiera w sobie wzmianki o udzielaniu święceń niższych (Kreczmański, 2022, s. 262)[13]. Można w nim znaleźć jedynie modlitwy święceń diakonów, prezbiterów i biskupów (Lameri, 1998, s. 49)[14]. Pierwsze wzmianki o obrzędzie święceń akolitatu w sakramentarzach są widoczne w księdze gelazjańskiej (starszej), której treści sięgają V w., lecz sam sakramentarz powstał później, na przełomie VII i VIII w. (Matwiejuk, 2017, s. 42; Janicki, 1997–1998, s. 147). Tutaj znajduje się już prefacja święceń, czyli spisane przemówienie biskupa,

10 „Gdy ustanawia się (*cum ordinatur*) akolitę, niech go biskup pouczy, jak powinien się zachowywać, pełniąc tę funkcję, lecz od archidiakona niech otrzyma lichtarz ze świecą, aby wiedział, że jest przeznaczony do zapalania świateł kościoła; niech otrzyma też pustą ampułkę do dodawania wina do Eucharystii krwi Chrystusa" (*Concilium Gallicanum*, 2011, s. 270*).

11 Na uwagę zasługuje tu dostrzeżenie, że pierwszy obrzęd wyświęcania sług ołtarza powstał po tym, jak Kościół odszedł od greki na rzecz łaciny. Czas ten obfitował już w treści pisane niektórych modlitw liturgicznych, ale nie wszystkich. Zdaje się, że wówczas tekst święceń akolitatu nie był jeszcze spisany (Matwiejuk, 2016, s. 37–50; Rak, 1978, s. 71–72).

12 Niektóre księgi zawierają w sobie – jak gdyby we wprowadzeniu do udzielania święceń – te zapisy dotyczące ramowego obrzędu święceń ze wspominanego dokumentu (*Liber Sacramentorum*, 1960, s. 737–747; *Liber Sacramentorum*, 1981, s. 2502, 2506, 2510, 2514, 2520). Jego wskazania znalazły się także w Mszale frakońskim (Borelli, 1965, s. 182).

13 Mówiąc o święceniach niższych, ma się na myśli również subdiakonat, który do około 1164 r. nie stanowił stopnia wyższego (Makowski, 2024a, s. 227–229).

14 Zostały one zamieszczone we wspomnianej księdze w trzech następujących po sobie sekcjach (*Sacramentarium Veronense*, 1996, s. 942–954).

wygłaszane do kandydatów na ostiariuszy, lektorów, egzorcystów i subdiakonów (Lameri, 1998, s. 52). Gdzie więc obrzęd dla akolitów? Być może wpływ na to miał fakt, że sakramentarz powstał na terenach Galii, gdzie święcenie akolitatu nie było wówczas jeszcze znane (Predel, 2005, s. 88)[15].

Pierwszy tekst święceń akolitatu został zawarty w *Sakramentarzu z Gellony*, powstałym w ósmym stuleciu (Matwiejuk, 2017, s. 45). Księga wymienia najpierw ramowy obrzęd święceń, znany z V w., a potem przedstawia modlitwę błogosławieństwa akolitów[16]: „O święty Panie, wszechmogący Ojcze, wieczny Boże, który przez Jezusa Chrystusa, Syna Twego, posłałeś na ten świat światło chwały i w krzyżu Jego męki triumf krwi i wody z boku dla rodzaju ludzkiego raczyłeś przelać, a przez swoich apostołów w tym wieku posłałeś światło duchowej łaski. Prosimy, abyś pobłogosławił tego sługę swego, w urzędzie akolity, aby zapalał światła Twojego Kościoła i niósł wino i wodę do przygotowania Twej Krwi do konsekrowania, w ofierze Eucharystii przy świętych ołtarzach Twoich wiernie służył. Rozpal, Panie, jego umysł i serce ku niebiańskiej miłości Twojej i łaską miłosierdzia Twojego mocą umocnij" (*Liber Sacramentorum*, 1981, s. 2515). W tej modlitwie można wyróżnić trzy elementy: pierwszy – alegoryczny, wskazujący na związek misji Chrystusa z posługą akolity, drugi – praktyczny, podkreślający zadania akolity, trzeci – błagalny, stanowiący prośbę za nowo wyświęcanymi (Lameri, 1998, s. 55). Istotne jest tu też dostrzeżenie tego, że obrzęd polega de facto na udzieleniu błogosławieństwa (Lubelski, 1932, s. 125). Występują tu także przedmioty przekazywane podczas ceremonii, ale nie stanowią one jeszcze tego, co później zostanie nazwane materią święceń (Makowski, 2023, s. 45). Widać więc, że obrzęd się nieco rozbudował, gdyż po przekazaniu przedmiotów występowała już modlitwa błogosławieństwa, tak że można wyróżnić tu trzy elementy: pouczenie – wręczenie przedmiotów – odmówienie błogosławieństwa (*Liber Sacramentorum*, s. 2514–2515).

Obrzęd ten został znacznie poszerzony jeszcze w VIII w., o czym świadczy powstałe w połowie tego stulecia Ordo Romanus XXXIV (Borelli, 1965, s. 182; Kleinheyer, 1962, s. 34). Zawarto w niej wiele istotnych elementów, takich jak dokonywania

15 Nawiasem mówiąc, jest to argument za tym, że ono wykształciło się (jeśli nie wszędzie, to przynajmniej w niektórych miejscach) ze święcenia subdiakonatu.

16 Istotna jest jednak zmiana tekstu tzw. *Starożytnych statutów Kościoła*, gdyż zamiast zwrotu „do dodawania wina do Eucharystii krwi Chrystusa" widniało tu sformułowanie „do dodawania wina do Eucharystii ciała Chrystusa" (Lameri, 1998, s. 55).

obłóczenia akolitów w pianetę i orarium[17], gest prostracji kandydata przyjmującego błogosławieństwo i treść krótkiej modlitwy stanowiącej sedno obrzędu (Lameri, 1998, s. 63). Brzmiała ona następująco: „Przez pośrednictwo błogosławionej i chwalebnej zawsze Dziewicy Maryi oraz błogosławionego Apostoła Piotra, niech Pan cię wybawi, zachowa i strzeże", na co kandydat odpowiadał: „Amen" (*Ordo Romanus XXIV*, 1951, s. 604). Święcenie to było więc bardzo proste w swej warstwie ceremonialnej, tak że niektórzy wspominają, że jest ono pozbawione szczególnych obrzędów, typowych dla udzielania święceń (Lameri, 1998, s. 63). Jednak istnieje tutaj pewna wzmianka o tym, że akolici podczas obrzędu święceń trzymali bursę, w której przenosili Najświętszy Sakrament (Górski, 1954, s. 35)[18]. Nic więc dziwnego, że święcono ich podczas obrzędów komunijnych (Lameri, 1998, s. 69). Obrazuje ona nie tylko istniejącą wówczas w Rzymie praktykę przenoszenia cząstki Hostii z liturgii papieskiej do innych rzymskich celebracji, ale także wskazuje na szczególną posługę akolitów związaną z Najświętszym Sakramentem (Mieczkowski, 2010, s. 155). Pytanie, jakie należałoby tu jednak zadać, jest następujące: czy ten obrzęd jest „pełną" ceremonią święceń akolitatu? Wydaje się, że jego prostota wskazuje na to, że w VIII w. uległ on skróceniu, lecz nie wiadomo, jaki obrzęd był rytem wyjściowym dla redakcji wspomnianej ceremonii (Borelli, 1965, s. 182). Można tu jednak wyróżnić nieco inne dwie części obrzędu: obłóczenie w szaty i odmówienie błogosławieństwa nad akolitami (*Ordo Romanus XXXIV*, 1951, s. 604).

W przeciwieństwie do tej księgi powstałe w podobnym okresie *Ordo Romanus XXXV* zawiera w sobie informacje o nowych obrzędach, poszerzających ceremonię święceń akolitatu z *Ordo Romanus XXXIV* (Lameri, 1998, s. 69). Otóż dokładnym momentem udzielania święceń akolitatu był czas, w którym lud przyjął Komunię Świętą, gdyż wówczas dokonywano obłóczyn, archidiakon przekazywał bursę, kandydaci kładli się na posadzce, a biskup odmawiał modlitwę błogosławieństwa, znaną z *Ordo Romanus XXXIV* (*Ordo Romanus XXXIV*, 1951, s. 604; *Ordo Romanus XXXV*, 1956, s. 34). Czymś nowym było jednak dołączenie do tego obrzędu kolejnej modlitwy, odmawianej na końcu obrzędu, obecnej wcześniej w *Sakramentarzu z Gellony* (Lameri, 1998, s. 69)[19]. W ten sposób obrzęd przyjął następujący

17 „Pianeta" (łac. *planeta*) była niegdyś szatą wierzchnią zakładaną na czas sprawowania Mszy św.; „Orarium" (łac. *orarium*) była pierwowzorem dzisiejszej stuły, stanowiąc pewnego rodzaju chustę, zakładaną na ciało w okolicach szyi (Superson, 2010, s. 169; Superson, 2016, s. 44–45). Wówczas były to szaty wspólne dla wszystkich duchownych (Lameri, 1998, s. 63).

18 Istnieje bowiem wiele świadectw na temat tego, że akolici w starożytności mieli ścisły związek z konsekrowanym chlebem (Van Slyke, 2011, s. 95).

19 W kontekście jego czynności należy zauważyć, że rubryka *Ordo Romanus XXXV* wskazuje na to, że akolici mieli ciągle służyć biskupowi poprzez noszenie oleju krzyżma (*Ordo Romanus XXXV*, 1956, s. 34–35). Dlatego też podczas święceń otrzymywali lniany płaszcz, wspominaną wyżej pianetę, pod którą nosili święte oleje (Litawa, 2022, s. 43).

kształt: obłóczenie – wręczenie bursy na krzyżmo – odmówienie błogosławieństwa – zwieńczenie obrzędu oracją błagalną (*Ordo Romanus XXXIV*, 1951, s. 604). Godny zauważenia jest tu fakt, że księga odnotowuje, kiedy można udzielić akolicie święceń: takim dniem była uroczystość, święto lub inny termin, w którym celebrowano uroczystą liturgię (Lameri, 1998, s. 69).

Mimo że dokumenty z X w. posiadają w sobie prosty schemat udzielania święceń akolitatu, nie zawsze wzmiankując o tym samym instrumencie przekazywanym wyświęcanemu, to jednak podkreślają jedną istotną kwestię: akolita nie miał sprecyzowanych czynności liturgicznych, gdyż zmieniały się one na przestrzeni lat, a wpływ na to miał kontekst geograficzny (Andrieu, 1925, s. 232–274; Wieland, 1897, s. 49)[20]. W Rzymie – niemalże od początku – akolici byli towarzyszami duchownych wyższych święceń (zwłaszcza biskupów) oraz stróżami świętych naczyń, a także – choć zdaje się, że nie zawsze – posługującymi zajmującymi się światłem w liturgii (Zelinski, 2023, s. 37).

II. Święcenia akolitatu w pontyfikałach od X w. do lat 1961–1962

Około VI w. w Rzymie zaczęto rozgraniczać dwie grupy wewnątrz niższych posługujących, spośród których pierwsza posługiwała w chórze, a druga w prezbiterium (Croce, 1948, s. 264–265). Dokonano tego ze względu na to, że święcenia niższe ostiariusza, lektora i egzorcysty przestały pełnić swoją pierwotną funkcję, z czego tylko lektorat „odnalazł się" w nowej rzeczywistości, gdyż – mimo znacznego ubytku ich funkcji w liturgii – zachowano praktykę odczytywania lekcji przez lektora oraz dodano mu nowe przywileje: błogosławienie pokarmów (Szwagrzyk, 1955, s. 252–254). Te trzy niższe święcenia, współtworzące ze sobą grupę chóralną, istniały przede wszystkim w ramach „schola cantorum", utworzonej przez papieża Grzegorza I (†604)[21]. Była to placówka kształcenia tych, którzy służyli Kościołowi w prawnie ustanowionych posługach (Lupa, 1972, s. 75). Podczas gdy niżsi duchowni z tej grupy powoli byli dystansowani od udziału w kulcie liturgicznym, akolici i subdiakoni – przedstawiciele duchowieństwa niższego służącego przy ołtarzu – zyskiwali coraz to większe znaczenie, mając dostęp do świętych naczyń (Makowski, 2023, s. 51)[22].

20 Można tu stwierdzić, że do tego czasu akolitat był bardzo „żywym" stopniem posługi, podczas gdy niektóre spośród święceń niższych były już „martwe", co widać na przykładzie przede wszystkim egzorcystatu, ale i ostiariatu (Powodowski, 2022, s. 114).

21 Warto dostrzec tu także to, że wówczas czynności kantorów złączyły się z posługą lektoratu (Hübner, 2005, s. 30).

22 Taki stan utrzymał się do posoborowej reformy liturgicznej (Szwagrzyk, 1959, s. 194–197).

Ten stan rzeczy zaczął być odzwierciedlany w obrzędach święceń (Mulcahy, 1927, s. 107). Dostrzega się to już w *Pontyfikale rzymsko-germańskim*, powstałym w opactwie św. Albana w Moguncji między 950 r. a 961/963 r. (Bartocha 2011, s. 24–25; Cieślik, 2009, s. 158–160; Miazek, 2018, s. 135)[23]. Księga ta zawierała w sobie obrzędy, które były praktykowane w Rzymie do reformy dokonanej przez Grzegorza VII (†1085) (Litawa, 2022, s. 46). Ceremonia udzielenia święceń akolitatu została tu znaczenie rozbudowana (Lameri, 1998, s. 83–84). Pierwszym elementem, który należy zauważyć, był dialog biskupa i archidiakona mający miejsce po tym, jak ten drugi duchowny wywołał kandydatów. Archidiakon mówił więc: „Czcigodny Ojcze, Święta Matka Kościół prosi, aby ci mężczyźni, zdolni do przyjęcia święceń, zostali konsekrowani przez Waszą Ojcowską Miłość", podczas gdy biskup odpowiadał: „Wejrzyj [Boże – przyp. tłum.], aby te osoby, przez cnoty natury, wiedzy i obyczajów, zostały przez ciebie przyjęte, a przez nas w domu Pana wyświęcone, aby przez nie diabeł był od nas z dala odpędzony, a duchowieństwo naszego Boga się pomnażało", a archidiakon dodawał: „O ile można sądzić na podstawie ludzkiej oceny, są uznawani za godnych pod względem natury, wiedzy i obyczajów oraz mogą, zgodnie z Bożą wolą, stać się sumiennymi współpracownikami w tych sprawach" (*Les Pontifical Romano-Germanique du Dixième Siècle*, 1963, s. 14). Następnie miała miejsce Litania do wszystkich świętych, po której archidiakon ponownie wymieniał tych, którzy mieli przyjąć święcenia i wspominał o tytule święceń (Lameri, 1998, s. 82)[24]. Obrzęd święceń akolitatu w formie ramowej był tożsamy z tym występującym w *Starożytnych statutach Kościoła*, ale w formie szczegółowej był znacznie rozbudowany: najpierw biskup pouczał kandydata o znaczeniu przyjmowanej posługi, potem archidiakon wręczał mu lichtarz ze świecą, podczas gdy biskup wymawiał słowa: „Przyjmijcie lichtarz ze świecą, abyście wiedzieli, że zostajecie powołani do zapalania świateł Kościoła" (*Les Pontifical Romano-Germanique du Dixième Siècle*, 1963, s. 18). Następnie wyświęcany otrzymywał puste naczynie z winem, a biskup mówił: „Przyjmijcie naczynie do podawania wina i wody w Eucharystii Krwi Chrystusa" (*Les Pontifical Romano-Germanique du Dixième Siècle*, 1963, s. 18). Potem następowała prefacja święceń: „Prośmy pokornie, drodzy bracia, wszechmogącego

23 „Autor tej kompilacji, mnich z opactwa św. Albana w Moguncji, nie nadał swemu dziełu żadnego tytułu: nazywano ją Pontyfikałem Ottona albo Pontyfikałem Mogunckim. Obecnie przyjęta nazwa, Pontyfikał Rzymsko-Germański X wieku pochodzi od M. Andrieu, wielkiego liturgisty francuskiego, niestrudzonego badacza tej księgi. W nazwie tej został dobrze wyrażony charakter tej księgi: jest ona owocem spotkania liturgii rzymskiej ze światem germańskiej tradycji liturgicznej [...]. Kompilacja powstała pod wpływem zmian zachodzących w życiu liturgicznym. Poczynając od początku IX w. ordines, zarówno rzymskie, jak i rzymsko-galijskie tracą swoje dotychczasowe znaczenie. Powiększane o teksty prawnicze i teologiczno-liturgiczne stają się książkami pouczającymi dla kleru, przestają być pomocami liturgicznymi przeznaczonymi do kultu" (Miazek, 2018, s. 135).

24 Chodziło tutaj o tytuł kanoniczny, mogący utrzymać duchownego (Kozak, 2021, s. 146).

Boga Ojca, aby raczył pobłogosławić te swoje sługi N. w stopniu akolitów, aby niosąc widzialne światło w dłoniach, także swoim postępowaniem dawali przykład duchowego światła. Módlmy się" (*Les Pontifical Romano-Germanique du Dixième Siècle*, 1963, s. 18)[25]. Następnie biskup wygłaszał ciągiem trzy modlitwy[26].

Pierwsza modlitwa	Druga modlitwa	Trzecia modlitwa
O Panie, święty Ojcze, wszechmogący wieczny Boże, który przez Jezusa Chrystusa, Syna Twego, i Jego apostołów posłałeś na ten świat światło chwały, i który, aby usunąć starodawny zapis naszej śmierci, postanowiłeś przytwierdzić Go do najchwalebniejszego znaku krzyża, i pozwoliłeś, by krew i woda z Jego boku wylały się dla zbawienia rodzaju ludzkiego, pobłogosław, prosimy, te Twoje sługi N. w urzędzie akolitów, aby zapalając światła Twojego Kościoła i podając wino oraz wodę do przygotowania Krwi Chrystusa, Twojego Syna, wiernie służyli przy składaniu Eucharystii na Twoich świętych ołtarzach. Rozpal, Panie, ich umysły i serca ku miłości Twojej łaski, aby, oświeceni blaskiem Twojej chwały, wiernie Tobie służyli w Twoim świętym Kościele. Przez tegoż Chrystusa, Pana naszego.	O Panie, święty Ojcze, wszechmogący wieczny Boże, który przemówiłeś do Mojżesza i Aarona, aby zapalili lampy w Namiocie Spotkania, pobłogosław i uświęć te swoje sługi N., aby byli akolitami w Twoim Kościele. Przez Chrystusa, Pana naszego.	Wszechmogący, wieczny Boże, źródło światła i początku dobroci, który przez Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, prawdziwe światło, oświeciłeś świat i tajemnicą Jego męki odkupiłeś, pobłogosław, prosimy, te swoje sługi N., których konsekrujemy na urząd akolitów. Błagamy o Twoje miłosierdzie, abyś ich umysły oświecił światłem wiedzy i nawodnił rosą swojej świętości, aby wykonywali powierzoną im służbę z Twoją pomocą, tak, aby zasłużyli na wieczną nagrodę. Przez tegoż Chrystusa, Pana naszego.

25 Tłum. Emanuel Kwiatkowski. Pomiędzy wezwaniem do modlitwy wygłaszanym przez biskupa a dalszą częścią oracji diakon wzywał do uklęknięcia i powstania (*Les Pontifical Romano-Germanique du Dixième Siècle* 1963, s. 18).

26 Pierwsza z nich pochodziła z *Sakramentarza Gelazjańskiego*, druga z *Supplementu Benedykta z Aniane* (†821), a trzecia z *Sakramentarza z Basel* (Van Slyke, s. 101).

Ponadto w księdze zaznaczono, że urzędów niższych można było udzielać jedynie w niektóre dni roku liturgicznego (*Les Pontifical Romano-Germanique du Dixième Siècle* 1963, s. 13)[27]. Wszystkie te nowe elementy obrzędowe stały się niejako wynikiem fuzji liturgii rzymskiej ze zwyczajami gallikańsko-germańskimi (Cieślik, 2009, s. 219; Van Slyke, 2011, s. 102). Należy bowiem pamiętać, że obrzędy święceń w liturgii rzymskiej – co dostrzega się na przykładzie *Ordo Romanus* – były bardzo krótkie (Borelli, 1965, s. 182).

Powyższy obrzęd święceń, znacznie rozbudowany i dodatkowo wyróżniający się liczbą oracji wśród pozostałych ceremonii związanych z udzielaniem święceń niższych, mimo modyfikacji Duranda (†1296) nie uległ większym zmianom do XX w., akcentując przy tym jego służbę względem światła w liturgii i przynoszenia wina oraz wody do ołtarza podczas Eucharystii (Van Slyke, s. 103). Dostrzega się to już w pochodzącym z XII w. *Pontyfikale rzymskim*: „Akolita powinien nieść świecznik, zapalać światła oraz podawać wino i wodę do Eucharystii" (*Le Pontificale Romanum XII^o siècle*, 1972, s. 127). Od tego też czasu zaprzestano tytułu święceń i odmawiania litanii przed udzielaniem święceń niższych *(Le Pontificale Romanum XII^o siècle*, 1972, s. 123–125). Warte odnotowania jest również to, że odtąd nie tyle archidiakon, ale biskup przekazywał wyświęcanemu przedmioty stanowiące materię święceń, tak że w tekstach zmieniono również liczbę mnogą na pojedynczą (*Le Pontificale Romanum XII^o siècle*, 1972, s. 127–128). *Pontyfikał Kurii Rzymskiej z XIII w.* wskazywał dodatkowo na to, że momentem udzielania święceń był czas po przedostatnim wersie traktustu lub innego śpiewu przed Ewangelią, a podczas przyjmowania przedmiotów święceń wyświęcani mieli zachowywać pozycję klęczącą (*Le Pontifial de la Curie Romaine au XIII^o siècle*, 1940, s. 329)[28]. Istotne jest tu także dostrzeżenie, że za czasów tej księgi dokonało się ostateczne sprecyzowanie materii święceń akolitatu: pusta ampułka i niezapalona świeca (Van Slyke, 2011, s. 106)[29].

Kolejna przedtrydencka księga, *Pontyfikał Wilhelma Duranda* z XIII w., dodawała do powyższych informacji jeszcze jedną: kandydat do święceń winien się

27 „Mensis primi, quarti, septimi, et decimi, sabbatorum die, in XII lectionibus, ad sanctum Petrum, ubi missae celebrantur, postquam anitphonam ad introitum dixerint, per lectiones dat pontifex orationes" (*Les Pontifical Romano-Germanique du Dixième Siècle* 1963, s. 13). Taki stan rzeczy przetrwał właściwie do reformy liturgicznej, dokonanej po II Soborze Watykańskim (1962–1965). Posiada się dziś także wiele świadectw na temat tego, że rzeczywiście w średniowieczu święceń udzielano jedynie w tychże dniach (Kaczmarek, 2015, s. 62).

28 „Szafarz-biskup udzielał według wyznaczonej precendencji najpierw święceń ostiariatu, następnie lektoratu i egzorcystatu, potem akolitatu i diakonatu" (Litawa, 2022, s. 47). Warte dostrzeżenia jest też to, że omawiany pontyfikał – jako jedyny spośród przedstawianych – zamiast terminu „ordinatio" posługiwał się słowem „officio" w odniesieniu do wyświęcanych na stopnie niższe i akolitów (Krakowiak, 2019, s. 30–31).

29 „Thus, the rubrics for ordaining an acolyte first witnessed in the Statuta of ancient Gaul became widely accepted in the Latin Church and definitively displaced the native rite of Rome with its sacculum" (Van Slyke, 2011, s. 106).

był wyspowiadać przed przystąpieniem do nich (*Le Pontifical de Gullaume Durand*, 1940, s. 338). Księga ta wskazywała także na to, że znany był już wówczas zwyczaj przystępowania do święceń ze świecą w ręku (Lameri, 1998, s. 96)[30]. Sprecyzowano przy tym moment udzielania święceń akolitatu, tak że w liturgii sprawowanej w suche dni był to moment po czwartym czytaniu, a w liturgii bez sześciu lekcji – po udzieleniu egzorcystatu (*Le Pontifical de Gullaume Durand*, 1940, s. 338). Wspomniany pontyfikał zawierał w sobie – jako pierwszy spośród wszystkich dotychczas powstałych – szczegółowe rubryki na temat tego, gdzie udzielano święceń, jak zachowywał się biskup i wyświęcani oraz jakie gesty miano wykonywać (Lameri, 1998, s. 95–103). Jednak najważniejszą modyfikacją, czerpiącą nieco z opisu roli akolity umieszczonego w *Pontyfikale rzymskim* z dwunastego stulecia, było dodanie do obrzędów święceń zwartego tekstu wstępnego przemówienia szafarza, które nazywano napomnieniem (Van Slyke, 2011, s. 110). Brzmiało ono następująco:

Najmilsi, którzy zamierzacie przyjąć urząd akolity, rozważcie, co podejmujecie. Akolita powinien nieść świecznik, zapalać światła Kościoła, podawać wino i wodę do Eucharystii, czyli do posługi Krwi Chrystusa. Starajcie się więc godnie wypełniać powierzoną posługę. Nie będziecie mogli podobać się Bogu, jeśli, niosąc światło dla Boga w rękach, będziecie służyć uczynkom ciemności i przez to dawać innym przykłady niewierności. Ale jak głosi Prawda [chodzi tu o Ewangelię – przyp. tłum.]: „Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie". I jak mówi apostoł Piotr: „Umieszczeni pośród przewrotnego i zepsutego narodu, jaśniejcie jak światła we świecie, trzymając się słowa życia". „Niech wasze biodra będą przepasane i lampy niech płoną w rękach waszych, abyście jako synowie światłości odrzucili uczynki ciemności i oblekli się w zbroję światłości". „Byliście bowiem kiedyś ciemnością, teraz jednak jesteście światłością w Panu, chodźcie więc jako synowie światłości". Czym jest to światło, które tak bardzo podkreśla apostoł, sam wyjaśnia, dodając: „Owocem bowiem światłości jest wszelka dobroć, sprawiedliwość i prawda". Bądźcie więc pilni we wszelkiej sprawiedliwości, dobroci i prawdzie, abyście oświecili zarówno siebie, jak i innych oraz cały Kościół Boży. Wtedy bowiem godnie podacie wino i wodę w ofierze Bogu, jeśli sami będziecie ofiarą dla Boga poprzez wasze czyste życie i dobre uczynki. Co niech wam Pan udzieli przez swoje miłosierdzie. Amen (*Le Pontifical de Gullaume Durand*, 1940, s. 346).

Z tego tekstu jasno wynika, że za główną czynność akolity brano niesienie światła w liturgii, przez co celem duchowym przyjęcia tego święcenia było wypeł-

30 Z tą świecą przystępowano do przyjęcia święceń, a potem wręczano ją szafarzowi święceń podczas obrzędów Ofiarowania (Górski, 1954, s. 34).

nianie dobrych czynów związanych ze sprawiedliwością, dobrocią i prawdą (Van Slyke, 2011, s. 110). Godne zauważania jest również zmodyfikowanie formy święceń, która odtąd kończyła się słowami: „...w imię Pańskie. Amen" (*Le Pontifical de Gullaume Durand*, 1940, s. 346–348). Odtąd wszystkie wydania obrzędów święceń akolitatu w pontyfikałach od 1485 r. do 1962 r. zawierały ten sam obrzęd, różniący się od siebie czasem interpunkcją lub drobną korektą gramatyczną (*Il „Pontificalis Liber"*, 2006, s. 25–28; *Pontificale Romanum editio princeps*, 1997, s. 34–47; *Pontificale Romanum editio typica*, 2008, s. 25–27).

Jaki więc tu był obraz akolity? O ile w przypadku starożytności, kiedy ich zadania nie były jasno określone, akolita był głównie towarzyszem biskupa i osobą pełniącą wiele zadań we wspólnocie, tutaj jednak jego rola odnosiła się jedynie do liturgii mszalnej, podczas której nosił lichtarz ze świecą oraz usługiwał przy ołtarzu poprzez podanie wody i wina (Górski, 1954, s. 36). Dostrzega się to także u św. Tomasza z Akwinu (†1274), który podkreślał, że symbolem urzędu akolity jest światło (Tomasz z Akwinu, 1985, s. 85)[31]. Zdaje się jednak, że znaczny wpływ na to pojmowanie urzędu akolity miał już Izydor z Sewilli (†636), który niejako „nadał" temu urzędowi nowe znaczenie, przejęte później przez liturgię rzymską, co w sposób szczególny odzwierciedlał *Pontyfikał Wilhelma Duranda* wraz z dziełem Durandusa o kościelnych urzędach (Durand, 1859, s. 86–87; Isidorus Hispalensis, 1863, s. 793–794)[32].

III. Udzielanie urzędu akolity po II Soborze Watykańskim

Sobór Watykański II (1962–1965) właściwie na temat święceń niższych niczego nie orzekł, podkreślając jedynie, że obrzędy święceń (wszystkich) powinny zostać poprawione (Krakowiak, 2015, s. 116; Ramm, 2010, s. 17)[33]. Wpływ na to miały liczne głosy, postulujące reformę święceń nie tylko w warstwie obrzędowej, ale także w formie ich posługi (Noé, 1983, s. 254). Wspominano bowiem o tym, że święcenia niższe – w tym akolitat – były tylko formalnością (Małaczyński, 1963, s. 120–121). Próbowano więc dostosować te stopnie do nowej rzeczywistości, rozwijając przy tym badania historyczno-teologiczno-liturgiczne na temat podejmowa-

31 Przekazywanie ampułki interpretowano jako służbę związaną z podawaniem materii sakramentu Eucharystii (Tomasz z Akwinu, 1985, s. 87).

32 Znamienne są więc tu słowa Adama Szkota (†1212): „Acolythus accensum cereum in manibus tenet" (Adamus Scotus, 1855, s. 710).

33 Tak naprawdę jedynym tekstem soborowym, w którym padło sformułowanie „święcenia niższe i subdiakonat", był wydany w 21 listopada 1964 r. Dekret o katolickich Kościołach wschodnich „Orientalium Ecclesiarum" (*Sacrosancto Oecumenico Concilio Vaticano II*, 1965, s. 81–82).

nego zagadnienia, dochodząc do wniosku, że stopniem najbardziej istotnym spośród posług niższych od diakonatu był subdiakonat (Botte, 1988, s. 142). W tym celu chciano ponownie przegrupować ten urząd z miana wyższego na niższe, a także zwolnić subdiakonów z obowiązku odmawiania brewiarza oraz zachowywania celibatu (Makowski, 2023, s. 85). Dlaczego zatem ostatecznie go nie zachowano, stawiając ponad ten urząd stopień akolity? W komentarzu do zmian zawarto wzmiankę, że wierni nie zrozumieją sensu odnowy, gdy dostrzegą przy ołtarzu świeckiego w dalmatyce (Commentarium, 1973, s. 30).

Wydając 15 sierpnia 1972 r. swoje Motu Proprio „Ministeria Quædam", papież Paweł VI (†1978) wyjaśnił w nim, że odtąd zadania subdiakona powierza się lektorom (w aspekcie odczytywania lekcji mszalnych) i akolitom (w kontekście służby przy ołtarzu), tak że dawny pierwszy stopień święceń wyższych został zniesiony (Paulus VI, 1972, s. 532). Czy jednak akolita otrzymał same tylko zadania subdiakona? Bynajmniej. Niektóre spośród jego dzisiejszych zadań dawniej nie mogły być wykonywane przez subdiakonów, a dopiero przez diakonów i to jedynie w sytuacji nadzwyczajnej, jak np. komunikowanie wiernych czy wystawianie Najświętszego Sakramentu (Leszczyński, 1999, s. 288; Pastuszko, 1989, s. 115; Zając, 2014, s. 128). Widać więc, że już w samej warstwie funkcji, jakie powierzano akolitom do pełnienia, nastąpiło pewnego rodzaju przesunięcie akcentu (Milcarek, 2014, s. 146).

Schemat odnowy obrzędów święceń akolitatu, powstały w 1971 r., różniący się nieco od edycji typicznej obrzędów ustanowienia do posług z 1972 r., zawierał w sobie nie dość, że zmodyfikowaną strukturę udzielania ustanowienia do posługi, to jeszcze nowe treści. Obrzęd miał następujący układ: wezwanie kandydatów, przemówienie biskupa (nie musiało być ono tożsame z tym, które było umieszczone w księdze), wezwanie do modlitwy, błogosławieństwo i przekazanie naczynia z chlebem do konsekracji (*Sacra Congregatio pro Cultu Divino*, 1971, s. 14–15). Miejscem udzielania święceń akolitatu miał być czas po Ewangelii (*Sacra Congregatio pro Cultu Divino*, 1971, s. 14). Tym samym zachowano zwyczaj procesji z darami, wskazując jednak na to, że akolici mieli do ołtarza przynosić chleb i wino, a nie świece, która także nie pojawiła się w materii obrzędu (*Sacra Congregatio pro Cultu Divino*, 1971, s. 14). Obrzęd został więc znacząco zawężony do najistotniejszych elementów oraz zmieniono jego przesłanie (Milcarek, 2014, s. 146–147). Zmieniono także znaczenie tej posługi, co dostrzega się przy zestawieniu tekstów pontyfikału z lat 1961–1962 z tekstem schematu obrzędu z 1971 r.

Pontyfikał rzymski z lat 1961–1962	Schemat obrzędu święceń z 1971 r.
Najmilsi, którzy zamierzacie przyjąć urząd akolity, rozważcie, co podejmujecie. Akolita powinien nieść świecznik, zapalać światła Kościoła, podawać wino i wodę do Eucharystii, czyli do posługi Krwi Chrystusa. Starajcie się więc godnie wypełniać powierzoną posługę. Nie będziecie mogli podobać się Bogu, jeśli, niosąc światło dla Boga w rękach, będziecie służyć uczynkom ciemności i przez to dawać innym przykłady niewierności. Ale jak głosi Prawda: Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie. I jak mówi apostoł Piotr: Umieszczeni pośród przewrotnego i zepsutego narodu, jaśniejcie jak światła we świecie, trzymając się słowa życia. Niech wasze biodra będą przepasane i lampy niech płoną w rękach waszych, abyście jako synowie światłości odrzucili uczynki ciemności i oblekli się w zbroję światłości. Byliście bowiem kiedyś ciemnością, teraz jednak jesteście światłością w Panu, chodźcie więc jako synowie światłości. Czym jest to światło, które tak bardzo podkreśla apostoł, sam wyjaśnia, dodając: Owocem bowiem światłości jest wszelka dobroć, sprawiedliwość i prawda. Bądźcie więc pilni we wszelkiej sprawiedliwości, dobroci i prawdzie, abyście oświecili zarówno siebie, jak i innych oraz cały Kościół Boży. Wtedy bowiem godnie podacie wino i wodę w ofierze Bogu, jeśli sami będziecie ofiarą dla Boga poprzez wasze czyste życie i dobre uczynki. Co niech wam Pan udzieli przez swoje miłosierdzie. Amen.	Drodzy synowie, wybrani do urzędu akolitów, będziecie mieli szczególny udział w posłudze Kościoła, którego szczytem i źródłem jest Eucharystia, przez którą lud Boży buduje się i wzrasta. Wypełniać będziecie zatem swoje role w świętych celebracjach, wspierając prezbiterów oraz diakonów w wykonywaniu ich posługi, rozdając wiernym, także chorym, Komunię Świętą jako nadzwyczajni szafarze. Wykonując to, pamiętać będziecie, że dzieląc jeden chleb ze swoimi braćmi, tworzycie z nimi jedno ciało. Zatem pokrzepcie się przykazaniem Pana, które dał swoim Apostołom podczas Ostatniej Wieczerzy: Miłujcie się wzajemnie, jak i Ja was umiłowałem.

Nie dostrzega się tu zwykłego przesunięcia akcentów, co miało miejsce w przypadku średniowiecznych ksiąg, w których święcenie akolitatu ewoluowało, ale raczej zarysowuje się tu nowe znaczenie posługi akolitatu (Van Slyke, 2011, s. 120). Nowe przemówienie biskupa do kandydatów było skupione bowiem bardziej na czynnościach akolitów, podzielonych na dwie części: zwyczajne (służba kapłanom i diakonom) oraz nadzwyczajne (komunikowanie wiernych), które miały wypływać ze wzajemnej miłości, czerpanej z sakramentu Eucharystii (*Sacra Congregatio pro Cultu Divino*, 1971, s. 12–13). Pytanie, jakie należałoby tutaj postawić, dotyczyłoby sensu nowego przemówienia: dlaczego wspomina się w nim o nadzwyczajnych funkcjach akolity? Jest to „dziwne", zważywszy na fakt, że pozbyto się całkowicie tekstów na temat światła w liturgii (Van Slyke, 2011, s. 124). Dostrzega się to też w materii obrzędu, który de facto jest nowy, gdyż nigdy w historii nie przekazywano akolitom chleba w naczyniu, a tutaj czyni się to przy następujących słowach: „Przyjmij naczynie z chlebem do celebracji Eucharystii i stań się takim, abyś mógł godnie służyć przy stole Pana i Kościoła" (*Sacra Congregatio pro Cultu Divino*, 1971, s. 13). Zmianą nie jest zatem przekazanie mu naczynia liturgicznego, gdyż to już praktykowano. Modyfikacja polega raczej na tym, że przekazuje mu się nie puste, ale napełnione naczynie – tu: chlebem (Commentarium, 1973, s. 31). Pełen związek z historycznym znaczeniem akolitatu posiadała jedynie modlitwa błogosławieństwa, wskazująca na służbę akolitów przy ołtarzu (*Sacra Congregatio pro Cultu Divino*, 1971, s. 13).

Pontyfikał rzymski z 1972 r., zawierający obrzędy ustanowienia do posług lektora i akolity, poza zmianą terminologiczną mieścił w sobie modyfikację wyżej wspominanych obrzędów (Makowski, 2023, s. 91–95). Kształt ceremonii się nie zmienił, ale modyfikacji uległo wprowadzenie do obrzędu, gdyż rozbudowano jego pierwszy akapit: „Wyznaczeni do tej szczególnej posługi, dbajcie, abyście żyli intensywniej dzięki ofierze Pana i bardziej się do niej upodobnili; starajcie się zrozumieć wewnętrzny i duchowy sens tego, co czynicie, abyście codziennie składali siebie Bogu jako duchowe ofiary, przyjemne Jemu przez Jezusa Chrystusa" (*Pontificale Romanum,* 1972, s. 22–23). Dodano więc tu tekst dotyczący cnoty, przypisanej do urzędu akolitów, która – choć ujęta bardzo ogólnie – wpisywała się w tę, którą zawierał *Pontyfikał rzymski* z lat 1961–1962 (Makowski, 2023, s. 64). Nie można powiedzieć tego jednak o modlitwie błogosławieństwa, która w tym przypadku – podobnie jak przemówienie – wyszła naprzeciw nadzwyczajnym funkcjom akolity, które nigdy nie były przypisane – istotowo – do jego urzędu (Milcarek, 2014, s. 147).

Schemat obrzędu święceń z 1971 r.	***Pontyfikał rzymski* z 1972 r.**
Najłaskawszy Boże, który przez swojego Jednorodzonego Syna powierzyłeś Kościołowi Twój chleb życia, racz pobłogosławić tych naszych braci wybranych do urzędu akolitów i spraw, aby wiernie służyli przy Twoich świętych ołtarzach. Przez Chrystusa, Pana naszego.	Najłaskawszy Boże, który przez swojego Jednorodzonego Syna powierzyłeś Kościołowi chleb życia, racz pobłogosławić tych naszych braci wybranych do urzędu akolitów i spraw, aby wiernie służyli przy Twoich świętych ołtarzach, wiernie rozdzielali chleb życia swoim braciom oraz wzrastali nieustannie w wierze i miłości dla budowania Twojego Kościoła. Przez Chrystusa, Pana naszego.

Po raz kolejny widać tu nawiązywanie do pobocznych czynności akolity (Van Slyke, 2011, s. 124). Wymiar noszenia świec przez akolitę w ogóle nie pojawia się w nowym pontyfikale, tak że tę rolę przypomniał dopiero wydany w 2008 r. *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów* (*Cæremoniale Episcoporum*, 2008, s. 44). Obrzędy ustanowienia do posług w sposób ogólny wskazują jedynie na służbę diakonowi i prezbiterowi, a w sposób szczególny wzmiankują o jednej funkcji, którą akolici wykonują w sytuacji wyjątkowej – komunikowania wiernych (*Pontificale Romanum*, 1972, s. 22–24). Nowy obrzęd podkreśla związek akolity z Eucharystią na tyle mocno, że po raz pierwszy w historii rubryka daje możliwość wyboru pomiędzy wręczeniem naczynia z chlebem a ampułki z winem, przez co forma i materia obrzędu są wariantywne (*Pontificale Romanum*, 1972, s. 24)[34]. Jednocześnie od 1971 r. zerwano ze zwyczajem, że przekazywany przedmiot jest pusty, lecz nie do końca wiadomo, dlaczego: może wpływ na to ma fakt procesji z darami, następujący po obrzędzie ustanowienia? (Van Slyke, 2011, s. 126).

PODSUMOWANIE

Posługi Kościoła od wieków trwają w rozwoju, gdyż do ich natury nie przynależy stałość formy. Bardzo dobrze odzwierciedlają to dzieje obrzędów święceń, a ostatnio także ustanowień do posługi akolity. Dzisiejsza forma posługiwania akolitów, wyrażona chociażby przez teksty ustanowienia, jest czymś zupełnie nowym, gdyż posiada w zespole funkcji takie, których wcześniej oni nie pełnili

34 Warto w tym miejscu przypomnieć, że dawniej akolita otrzymywał ampułkę, ale pustą – i to w dodatku tę, którą miano się posługiwać przy podaniu wody.

(m.in. komunikowanie wiernych). Historia obrzędów święceń pokazuje, że to, co przez poszczególne wieki trwało w rozwoju, nadbudowując swoją formę, kilkanaście lat temu zyskało coś zupełnie nowego – nie w aspekcie istoty, ale zewnętrznego wyrazu. Wprowadzenie nowych funkcji dla akolitów, takich jak wspomniane wyżej komunikowanie wiernych, stanowi dowód na dynamiczny charakter posług kościelnych. Zmiany te nie tylko odzwierciedlają potrzeby współczesnego Kościoła, ale również pokazują, jak tradycja może być adaptowana do nowych realiów. Warto zauważyć, że Sobór Watykański II, mimo że nie wprowadził bezpośrednich zmian w święceniach niższych, dał impuls do odnowy tych posług. Wydanie nowych obrzędów święceń lektora i akolity w 1971 roku oraz ich umieszczenie w *Pontyfikale rzymskim* w 1972 roku było kluczowym momentem w tej reformie. Motu Proprio „Ministeria Quædam" papieża Pawła VI z 1972 roku, które zniosło urząd subdiakona, przyczyniło się do podziału jego zadań między lektorów i akolitów.

Sięgnięcie do tekstów oryginalnych, spisanych w języku łacińskim, pozwala spojrzeć szerzej na zagadnienie posług kościelnych. Umożliwia to głębsze zrozumienie intencji i ducha reform, które miały miejsce na przestrzeni wieków. Dzięki temu można lepiej docenić, jak posługi kościelne ewoluowały, zachowując jednocześnie swoją istotę. Po tak wnikliwej analizie można ośmielić się stwierdzić, że dzisiejsza forma posługi akolitów jest więc wynikiem długotrwałego procesu adaptacji i reform, które miały na celu lepsze dostosowanie do potrzeb wspólnoty wiernych. Czy zatem istota posługi akolity się zmieniła? Na to pytanie trzeba odpowiedzieć przecząco. Jest to ten sam urząd – w sensie istotowym – co dawne święcenie niższe. Zmianie jednak uległa forma posługi akolitów w Kościele, tak że ma się do czynienia z innym rozłożeniem akcentów. Obecnie posługa akolity posiada więcej związku z Eucharystią aniżeli wcześniej. Na przykładzie tej modyfikacji można więc dostrzec, jak posługi Kościoła, choć zakorzenione w tradycji, pozostają żywe i otwarte na zmiany, które przynosi współczesność. Zmiany te mają na celu zarówno lepsze służenie wspólnocie wiernych, jak i głębsze włączanie osób świeckich w życie liturgiczne Kościoła, angażując ich do szczególnych zadań związanych z sakramentem Eucharystii.

Bibliografia

I. Źródła

Adamus Scotus. (1855). De tripartito tabernaculo. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina 198*, 609–792. Paris.

Alcuinus. (1844). Liber de Divinis Officiis. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina 101*, 1173–1286. Paris.

Cæremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum. (2008). Editio typica. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Commentarium de nova disciplina et ritibus circa ministeria. (1973). *Notitiæ* 79, 18–33.

Concilium Gallicanum. (2011). Statuta ecclesiæ antiqua. W: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, 261–274. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Cornelius. (1844). Epistolæ. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina 3*, 699-838. Paris.

Cyprianus. (1844). Epistolæ. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina 4*, 191-438. Paris.

Fabianus. (1857). Epistolæ decretaque. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Græca 10*, 175-207. Paris.

Guillaume Durand. (1859). *Rationale Divinorum Officiorum*, opr. J. Beletho. Neapoli.

Il „Pontificalis Liber" di Agostiono Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo. (2006). W: M. Sodi, A. M. Triacca (red.), *Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 43*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Isidorus Hispaliensis. (1862). De Ecclesiasticis Officiis. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina 83*, 737–826. Paris.

Le Pontifical de Gullaume Durand. (1940). W: M. Andrieu (red.), *Le Pontifical Romain au Moyen-Age IV*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII^{o} siècle. (1940). W: M. Andrieu (red.), *Le Pontifical Romain au Moyen-Age II*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

Le Pontifical Romain du XII^{o} siècle. (1972). W: M. Andrieu (red.), *Le Pontifical Romain au Moyen-Age I*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

Le Pontifical Romano-Germanique du Dixième Siècle. (1963). W: C. Vogel, R. Elze (red.), *Studi e Testi 226*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

Liber Pontificalis I–XVI (usque ad annum 772). (2014). W: M. Ożóg, H. Piteras (red.), *Księga Pontyfików (do roku 772)*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Liber Sacramentorum Gellonensis. (1981). W: A. Dumas (red.), *Corpus Christianorum. Series Latina CLIX*. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontifici.

Liber Sacramentorum Romanæ Æclesiæ Ordinis Anni Circuli (Cod. Vat. Reg. Lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum). (1960). W: L. Eizenhöfer, P. Sifrin, L. C. Mohlberg (red.), *Rerum Ecclesiasticarum Documenti cura Pontificii Athenaei Santi Anselmi de Urbe edita moderante Pontificio Instituto Liturgico IV.* Roma: Herder Editrice e Libreria.

Ordo Romanus XXXIV. (1951). W: M. Andrieu (red.), *Les „Ordines Romani" du haut moyen age 3*, 541–619. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense Administration.

Ordo Romanus XXXV. (1956). W: M. Andrieu (red.), *Les „Ordines Romani" du haut moyen age 4*, 3–110. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense Administration.

Paulus VI. (1972). Litteræ Apostolicæ Motu Proprio datæ. Disciplina circa Primam Tonsuram, Ordines Minores et Subdiaconatum in Ecclesia Latina innovatur. *Acta Apostolicæ Sedis* 64, 529–534.

Pontificale Romanum Editio Princeps 1595–1596. (1997). W: M. Sodi, A. M. Triacca (red.), *Monumenta Liturgica Concilii Tridentini*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Pontificale Romanum Editio Typica 1961–1962. (2008). W: M. Sodi, A. Toniolo (red.), *Monumenta Liturgica Piana 3*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. De institutione lectorum et acolythorum. De admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum. De sacro cælibatu amplectendo. (1972). Editio typica. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.

Ritus Ordinationum juxta Pontificale Romanum. (1912). Neo Eboracensis.

Sacra Congregatio pro Cultu Divino. (1971). *Ritus admissionis in statum clericalem, Ordinationis Lectorum, Ordinationis Acolythorum et Variationes in ritu ordinationis diaconorum qui ad presbyteratum accedere cupiunt*. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.

Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]). (1994). W: L. Eizenhöfer, P. Sifrin, L. C. Mohlberg (red.), *Rerum Ecclesiasticarum Documenti cura Pontificii Athenaei Santi Anselmi de Urbe edita moderante Pontificio Instituto Liturgico 1.* Roma: Herder Editrice e Libreria.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. (1963). Constitutio de sacra liturgia. *Acta Apostolicæ Sedis* 56, 97–138.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. (1965). Decreto „Orientalium Ecclesiarum". *Acta Apostolica Sedis* 57, 76–89.

Tomasz z Akwinu. (1985). *Suma teologiczna 31. Sakrament chorych i kapłaństwo*, przekł. R. Kostecki. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas".

II. Literatura przedmiotu

Andrieu, M. (1925). Les ordres mineurs dans l'ancien rit romain. *Revue des scienes religieuses* 5 (2), 232–274.

Bartocha, W. (2011). Kształtowanie się obrzędów święceń biskupa od *Tradycji Apostolskiej* do *Pontyfikału Rzymsko-Germańskiego* (zarys historyczno-liturgiczny). *Seminare* 30, 17–27.

Bartocha, W. (2020). Nałożenie rąk w liturgii święceń w pierwszym tysiącleciu (część II: średniowiecze). *Roczniki Teologiczne* 67 (8), 5–24.

Bider, M. (2022). Wymiar prawno-liturgiczny stałej kobiecej posługi akolitatu w świetle nowelizacji kan. 230 §1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku. *Kościół i Prawo* 10(23) (1), 69–88.

Böhmer W. (1836). *Die christlich-kirchliche Alterhumswissenschaft: Die socialen Verhältnisse der christlichen Kirche alter Zeit.* Bresalu.

Boljat, Ł. (2023). Povijesno-pravni vid stalne službe čitača i akolita (kan. 230, §1). *Croatica Christiana Periodica* 47 (92), 129–144.

Botte, B. (1988). *From Silence to Participation*, tłum. J. Sullivan. Washington.

Borelli, P. (1965). Sacred Orders. W: A. Bugnini, C. Braga (red.), *Commentary on the Constitution and on the Instruction on the Sacred Liturgy*, 181–184. New York: Benziger Brothers.

Cattaneo, E. (1997). *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici del primi tre secoli*. Milano: Pauoline Editoriale Libri.

Cieślik, P. (2009). Kształtowanie się obrzędów święceń prezbiterów w liturgii rzymskiej w świetle Pontyfikału rzymsko-germańskiego z X wieku. *Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie* 5, 151–171.

Croce, W. (1948). Die niederen Wiehen und Imre hierarchische Wertung: eine gesichtliche Studie. *Zeitschrifft für Katolische Theologie* 70 (3), 257–314.

Górski, E. (1954). *Święcenia niższe i wyższe.* Sandomierz.

Hübner, S. (2005). *Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasiens.* München: Franz Steiner Verlag.

Janiski, J. J. (1997–1998). Sakramentarz gelazjański (*Reginensis Latinus 316*) – Zarys roli i znaczenia najstarszego mszału Kościoła. *Folia Historica Cracoviensia* 4-5, 139–151.

Kaczmarek, K. (2015). Święcenia duchowieństwa przez biskupa włocławskiego Macieja Drzewickiego w latach 1516–1529. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 104, 55–92.

Kleinheyer, B. (1962). *Die Priesterweihe im Römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie*. Trier: Paulinus-Verlag.

Kozak, A. (2021). Piętnastowieczne listy kandydatów do święceń z archidiecezji gnieźnieńskiej. *Studia Źródłoznawcze* 59, 145–166.

Krakowiak, C. (2015). *Sakramentalia i błogosławieństwa w liturgii Kościoła*. Lubin: TN KUL.

Krakowiak, C. (2021). *Święcenia niższe. Posługi i funkcje wiernych świeckich w liturgii.* Lublin: TN KUL.

Kreczmański, S. (2022). „Zbiór z Werony" – opis i zawartość. *Studia Pastoralne* 18, 259–270.

Lameri, A. (1998). *La „Traditio instrumentorum" e delle insegne nei riti di ordinazione. Studio storico-liturgico.* Roma: Edizioni Liturgiche Centro Liturgico Veneziano.

Leszczyński, G. (1999). Nadzwyczajny szafarz Komunii świętej. *Łódzkie Studia Teologiczne* 8, 287–298.
Lichner, M. (2020). *Statuta Ecclesiæ antiqua.* Trnava: Dobrá kniha.
Litawa, K. (2022). Posługi świeckich w liturgii eucharystycznej – zarys historyczny. *Liturgia Sacra* 29 (1), 37–59.
Lubelski, J. (1932). *Dogmatyka katolicka*. Kraków.
Lupa, H. (1972) „Pueri cantores" dawniej i dziś. *Collectanea Theologica* 42, 74–78.
Makowski, D. (2023). *Posługi współczesnego Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo Miles.
Makowski, D. (2024a). From „ordines minores" to „ordines maiores". The development of the ordination of the subdiaconate by the XIII century. *Ephemerides Liturgicæ* 138 (1), 214–229.
Makowski, D. (2024b). Lektorat jako najstarsza niższa posługa Kościoła – powstanie i wczesny rozwój. *Teologia i Człowiek* 66 (2), 111–123.
Małaczyński, F. (1963). Wychowanie alumna i kapłana przez liturgię. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 16 (2–3), 113–123.
Matwiejuk, K. (2016). Od liturgicznej improwizacji do tekstów pisanych. *Teologiczne Studia Siedleckie* 13 (13), 37–50.
Matwiejuk, K. (2017). Sakramentarz jako księga liturgiczna. *Teologiczne Studia Siedleckie* 14 (14), 37–51.
Miazek, J. (2018). Rękopiśmienne pontyfikały przedtrydenckie. *Warszawskie Studia Teologiczne* 31 (4), 132–145.
Mieczkowski, J. (2010). Geneza i historia *fermentum*. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 63 (2), 147–164.
Milcarek, P. (2014). Reformowanie liturgii: rewizja czy metamorfoza? Przypadek posoborowej modyfikacji w obrzędach święceń i święceń niższych. *Christianitas* 56–57, 114–160.
Mulcahy, H. (1927). Tonsure and minor orders. *The Dominican Journal* 12 (2), 103–108.
Noè, V. (1983). Nel Xx anniversario della Sacrosanctum Concilium. Storia della Constituzione liturgica: punti di riferimento. *Notitiæ* 20 (5), 252–269.
Osborne, B. K. (1989). *Priesthood. A history of the ordained minister in the Roman Catholic Church.* New York: Paulist Press.
Pastuszko, M. (1989). Przechowywanie i kult Najświętszego Sakramentu. *Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny* 32 (3–4), 75–123.
Powodowski, H. (2022). *Liturgia czyli opisanie Mszy Świętej i jej obrzędów*. Kraków: Wydawnictwo Miles.
Predel, G. (2005). *Vom Presbyter zum Sacerdos: Historische und theologische Aspekte der Entwicklung der Leitungs verantwortung und Sacerdotalisierung des Presbyterates in spätantiken Gallien.* Münster: LIT Verlag.

Rak, R. (1978). Uwagi praktyczne na temat improwizacji. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 11, 69–72.

Ramm, M. (2010). *Heilige Berufung. Die niederen und höheren Weihen nach der überlieferten Form in ihren Riten erklärt.* Wigratzbad.

Reynolds, R. (2016). Ordinatio and the Priesthood in the Early Middle Ages and Its visual Depiction. W: G. Peters, C. Colt Anderson (red.), *A companion to Priesthood and Holy Orders in the Middle Ages*, 43–69. Lejda: Brills.

Righetti, M. (1959). *Manule di storia liturgica (IV)*. Milano.

Rudinski, B. (2022). *Lektorat i akolitat. Povijesni rozvoj i donašnje ustrojstvo.* Dakovo.

Superson, J. (2010). *Stola – orarium* – stuła (pierwsze tysiąclecie Kościoła). *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 63 (2), 165–179.

Superson, J. (2016). Penula, pianeta, casula (do początku IX wieku). W: A. Sielepin, J. Superson (red.), *Szata liturgiczna*, 43–46. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II.

Szafrański, W. (1959). Święcenia w prawie kanonicznym. *Prawo Kanoniczne: kwartalnik historyczno-prawny* 2 (3–4), 233–299.

Szwagrzyk, T. (1955). Uprawnienia płynące z przyjętych święceń lektoratu względem kościelnych błogosławieństw. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 8 (4–5), 251–254.

Szwagrzyk, T. (1959). Dotykanie naczyń świętych i pranie bielizny kielichowej. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 12 (2), 194–197.

Van Slyke, G. D. (2011). Consecration to the Office of Acolyte: an Historical Perspective. *Usus Antiquior* 2 (2), 89–128.

Wieland, F. (1897). *Die genetische Entwicklung der sog. Ordines Minores in den drei ersten Jahrhunderten.* Rom.

Zając, P. (2014). Wierny świecki jako nadzwyczajny szafarz Komunii świętej (kan. 230 §3 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku). *Kościół i Prawo* 3 (16), 123–139.

Zielinski, P. R. (2023). *Acolyte and lector. The past, the present and the future. Minor Orders, Ministries and Incorporation.* Roma: Pontificia Studiorum Universitas a S.Thoma Aq. In Urbe.

THE NEW MEANING OF THE MINISTRY OF ACOLYTE? THE OFFICE OF ACOLYTE IN THE PERSPECTIVE OF THE DEVELOPMENT OF ORDINATION AND ESTABLISHMENT RITES

SUMMARY

The article presents the issue of the ministry of the acolyte in the aspect of the modification of the rites of conferring this ministry. The research question posed in the publication is whether the present form of the ministry of acolytes has a different meaning from that known before the post-conciliar liturgical reform. To this end, the publication identifies the development of the acolyte's ministry in the context of the ordination rites, with the first chapter dealing with the period from the fifth to the ninth century, the second chapter dealing with the rites of the second millennium up to 1961-1962, and the third chapter covering the post-conciliar rites of institution to the ministry of acolyte. This makes it possible to see how the image of the acolyte has changed over the centuries. The article uses a historical-analytical method, which makes it possible to see the different role of acolytes in the Church over the past centuries. At the same time, thanks to the dogmatic-pastoral perspective, the theological value of their ministry is made visible. In this way, the study undertaken answers not only the question: how was this ministry modified? but also: why was this done?

Article submitted: 21.10.2024; accepted: 10.12.2024.

Słowa kluczowe: Kościół, kapitał społeczny, społeczeństwo

Keywords: Church, social capital, society

Warszawskie Studia Teologiczne
XXXVII/2/2024, 164-188

DOI: 10.30439/WST.2024.2.8

Karolina Pasik[1]
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska
ORCID: 0000-0001-5024-3412

ROLA KOŚCIOŁA (I JEGO RELACJI Z PAŃSTWEM) W BUDOWANIU KAPITAŁU SPOŁECZNEGO

Pojęcie kapitału społecznego w ostatnich dekadach zyskało dużą popularność, zarówno w odniesieniu do poziomu teoretycznego, jak i praktyki życia społecznego. Analiza tego zjawiska umożliwia interdyscyplinarne spojrzenie na mechanizmy funkcjonowania społeczeństwa, ale również gospodarki i instytucji (Baraniecka, 2014, s. 20–21; Żaba, 2016, s. 235–236), a zatem, idąc dalej, również państwa i Kościoła. Instytucją, która działa na przecięciu różnych wymiarów kapitału społecznego, tj. wzmacniania relacji w społecznościach wokół tworzenia norm i wartości moralnych, rozwoju organizacji, kreowania i rozwoju przestrzeni współpracy (*Encyklopedia zarządzania*; Raczkowska, 2014, 135–136, *Institute for social capital*), wspierających funkcjonowanie społeczeństwa obywatelskiego i państwa, jest Kościół.

W niniejszym artykule skupiono się na analizie roli Kościoła jako instytucji religijnej (rozpatrywanej w kategoriach porządku nadprzyrodzonego) i społecznej (dostępnej w porządku doczesnym) (Mariański, 2012, s. 76) w budowaniu kapitału

1 Karolina Pasik (z d. Dłuska) – doktor nauk o polityce i administracji, prowadzi badania w zakresie relacji państwo–Kościół oraz obecności Kościoła w życiu publicznym. Pracuje w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa, e-mail: k.pasik@ uksw.edu.pl).

społecznego. Podjęta przy tym została próba odpowiedzi na pytanie, czy obecność i działalność Kościoła w różnych wymiarach kapitału społecznego można uznać za podstawę do definiowania jego jako instytucji i aktora społecznego. Omówione zostały tutaj działania Kościoła w zakresie kreowania i wspierania norm społecznych, tworzenia i rozwoju więzi międzyludzkich i współpracy oraz budowania zaufania i solidarności. Szczególną uwagę poświęcono praktycznemu wymiarowi działalności Kościoła z uwzględnieniem jego relacji z państwem w obszarze życia społecznego i publicznego w ramach sfery edukacyjnej, charytatywnej i mediacyjnej. W tych obszarach wskazano również wkład Kościoła w budowanie zintegrowanych i współpracujących ze sobą społeczności. W konsekwencji pozwoliło to odpowiedzieć na zasadniczy problem badawczy niniejszego artykułu, dotyczący roli Kościoła (i jego relacji z państwem) w budowaniu kapitału społecznego.

Kościół – instytucja czy aktor społeczny? Obecność i działania Kościoła w różnych wymiarach kapitału społecznego

Kapitał społeczny to pojęcie interdyscyplinarne. Jednak niezależnie od jego interpretacji, jak zaznacza Anna Baraniecka (2014, s. 21), zawsze związane jest z relacjami tworzonymi w szeroko rozumianym społeczeństwie. Zainteresowanie tym pojęciem pojawiło się wraz z wydaniem w 1916 roku przez Lyda Judsona Hanifana pracy pt. *The Rural School Community Center*. W ujęciu amerykańskiego badacza kapitał społeczny oznacza pewien zbiór niematerialnych wartości wspólnotowych, wśród których wskazać można m.in. solidarność, życzliwość oraz relacje tworzone pomiędzy członkami danej zbiorowości (Radziszewski, 2019, s. 16; Hanifan, 1916, s. 130). Z uwagi na zmienność tych wartości pojęcie kapitału społecznego doczekało się licznych reinterpretacji (Radziszewski, 2016, s. 16). Za najbardziej uznanych specjalistów w obszarze jego analizy, a jednocześnie za prekursorów włączenia tego terminu do dyskursu naukowego uznaje się socjologów Pierre'a Bourdieu, Jamesa Colemana oraz Roberta Putnama, a także nawiązującego do nich politologa Francisa Fukuyamę (Radziszewski, 2016, s. 16–18; Stankiewicz, 2016, s. 44; Raczkowska, 2014, s. 136; Boguszewski, 2016, s. 117; *Encyklopedia zarzadzania*). Zdaniem pierwszego z nich kapitał społeczny to „zbiór rzeczywistych i potencjalnych zasobów, jakie związane są z posiadaniem trwałej sieci mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych związków opartych na wzajemnej znajomości i szacunku (uznaniu), która to sieć dostarcza każdemu ze swych członków wsparcia w postaci kapitału posiadanego przez kolektyw, w tym wiarygodności, która daje dostęp do kredytu w najszerszym znaczeniu tego słowa" (Bourdieu, 1986, s. 248–249). Tak

przedstawiona definicja, w nawiązaniu do myśli L. J. Hanifana, koncentruje się przede wszystkim na budowaniu relacji społecznych jako kluczowym źródle zasobów. P. Bourdieu podkreśla tutaj znaczenie zbiorowości (mniej lub bardziej trwałych), jednak opartych na wartościach związanych m.in. z zaufaniem i szacunkiem. Dzięki tym relacjom człowiek może korzystać z różnych zasobów wytwarzanych przez daną zbiorowość, a to w konsekwencji przyczynia się do jego rozwoju zarówno w społeczeństwie, jak i w państwie (Bourdieu, 1986, s. 248–249; *Encyklopedia zarządzania*; Działek, 2011 s. 102). Innym badaczem, który podjął się analizy koncepcji kapitału społecznego, jest amerykański socjolog J. Coleman. W swojej książce *Fundations of Social Theory*, wskazuje, że jest on naturalnym zasobem, który znajduje się w relacjach międzyludzkich w ramach danej społeczności. Podkreśla również istotność zaufania oraz jedności w budowaniu trwałych relacji. Jego zdaniem kapitał tworzony jest wśród ludzi i przez ludzi. W swoich rozważaniach utożsamia on kapitał społeczny również z pewnego rodzaju podmiotami, stanowiącymi część struktury społecznej, które swoją obecnością i aktywnością – w dalszej perspektywie – ułatwiają podejmowanie działań zbiorowych oraz osiąganie wspólnych celów, a te z kolei umożliwiają, podobnie jak wskazuje P. Bourdieu, rozwój człowieka (Coleman, 1990, s. 300–302; Bourdieu, 1986, s. 248–249; Radziszewski, 2019, s. 17; Baraniecka, 2014, s. 23; *Encyklopedia zarządzania*; Działek, 2011, s. 102–103). Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na cechy społecznego zaangażowania, jakie w odwołaniu do teorii wskazanych tu autorów wskazuje R. Putnam. Wśród nich wymienia on sieci, normy oraz społeczne zaufanie. Podkreśla przy tym, że tak charakteryzujący się kapitał społeczny ułatwia efektywność a z nią dobrą realizację założonych działań oraz współpracę, która przynosi korzyści każdej ze stron (Baraniecka, 214, s. 23; Putnam, 2000 s. 19–23; *Encyklopedia zarządzania*; Sroczyńska, 2007, s. 54–55). Istotnym uzupełnieniem tak definiowanego kapitału społecznego jest niewątpliwie myśl F. Fukuyamy. Kapitał społeczny, zdaniem amerykańskiego politologa, to „zestaw nieformalnych wartości i norm etycznych wspólnych dla członków określonej grupy i umożliwiających im skuteczne współdziałanie" (Fukuyama, 2003, s. 169).

Reasumując, definicje kapitału społecznego wszystkich przywołanych wyżej autorów wskazują na kluczowość relacji społecznych jako głównego źródła zasobów – relacji, które umożliwiają współpracę oraz realizację wspólnych celów. Wspólnymi cechami tych ujęć, poza fundamentalnością relacji, są także zaufanie, wspólne normy (wartości) oraz tzw. sieci społeczne. Każdy z tych autorów, jak można zauważyć po analizie ich dzieł i co w swoim artykule wykazuje A. Baraniecka, akcentuje różne elementy składające się na definiowanie kapitału społecznego. P. Bourdieu skupia się na korzyściach, które wynikają z przynależności do zbio-

rowości, J. Coleman oraz R. Putnam na cechach relacji oraz ich strukturze, zaś F. Fukuyama na współpracy i jej podstawach (wartościach i normach) (Baraniecka, 2014, s. 23; Raczkowska, 2014, s. 137; *Encyklopedia zarządzania*).

Pojęcie kapitału społecznego jest określeniem niezwykle szerokim, a także – z uwagi na interdyscyplinarność – interpretowanym na różne sposoby. Pełne jego scharakteryzowanie przekracza ramy niniejszego artykułu, dlatego też skupiono się jedynie na wskazaniu jego pierwotnego znaczenia, ponieważ z niego wynikają wymiary (kategorie), w ramach których współcześnie możemy rozpatrywać i badać obecność oraz działanie danych zbiorowości w ramach społeczeństwa i państwa. Taką „zbiorowością" niewątpliwie jest Kościół. Zanim jednak o tym, konieczne jest wskazanie i krótkie scharakteryzowanie wspomnianych wymiarów.

Badacze zajmujący się analizą kapitału społecznego dzielą go na różne wymiary. Podkreślają przy tym różne aspekty relacji, a także odnoszą do rozmaitych cech składających się na jego definiowanie. Wśród tych wymiarów wskazać można m.in. wymiar strukturalny, wymiar poznawczy i relacyjny (Nahapiet, Ghoshal, 1998, s. 250–251; *Institute for social capital*; Raczkowska, 2014, s. 140; Sroczyńska, 2007 s. 56–58). Oczywiście nie jest to katalog zamknięty, gdyż analizując literaturę dotyczącą kapitału społecznego, można spotkać szereg innych określeń. Wymiar strukturalny, jak sama nazwa wskazuje, dotyczy struktur sieci społecznych, a także sposobu, w jaki ludzie są ze sobą powiązani. Podkreśla się tutaj pewnego rodzaju „techniczność" funkcjonowania danych zbiorowości (Nahapiet, Ghoshal, 1998, s. 251–253). Wymiar poznawczy związany jest ze wzajemnym poznaniem oraz wspólnym rozumieniem (kodów) norm i wartości, które ułatwiają obustronne zrozumienie członków danej struktury (danej grupy), a w dalszej perspektywie umożliwiają współpracę (Nahapiet, Ghoshal, 1998, s. 253–254). Z kolei wymiar relacyjny koncentruje się na szeroko rozumianych relacjach między jednostkami i grupami (na jakości oraz głębokości tych relacji) (Nahapiet, Ghoshal, 1998, s. 254–256). Każdy z tych wymiarów jest kluczowy dla właściwego funkcjonowania kapitału społecznego. Podkreślić należy, że zarówno znaczenie tych wymiarów, jak i w ogóle samo ich nazewnictwo różnić się mogą w zależności od danego kontekstu/ danej rzeczywistości. Wszystkie te wymiary tworzą jednak kompleksowy fundament, na którym budowane są relacje (a z nimi instytucje), na których dalej opiera się współpraca w ramach społeczeństwa i państwa.

W tym miejscu właściwe jest już podjęcie się analizy obecności i działania Kościoła w odniesieniu do kapitału społecznego oraz wskazanych tu jego wymiarów. Kościół, jako jedna z najstarszych instytucji zarówno religijnych, jak i społecznych, od zarania dziejów pełni istotną rolę w budowaniu i funkcjonowaniu wspólnot (Wolska, 2022; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, pkt 1879; Olszewski, 2001, s. 135–137,

152; Boguszewski, 2016, s. 120–124). Tym samym można rzec, że Kościół jako jedna z instytucji funkcjonujących w społeczeństwie kształtuje relacje społeczne, zaufanie, normy i wartości oraz współpracę – odgrywa zatem znaczącą rolę w budowaniu kapitału społecznego i wspieraniu rozwoju społeczeństwa i państwa. Możliwe jest to dzięki tzw. funkcjom zastępczym, które historycznie pełnił w Polsce, a także tym, które pełni do dziś. Wyróżnia się wśród nich przede wszystkim funkcje: edukacyjną, charytatywną oraz mediacyjną (Dylus, 2013 s. 104–105, 108–111; Polskie Radio, 2015; Przeciszewski, 2009). Pełniona przez niego misja duszpasterska nie wyklucza misji społecznej, lecz obie wzajemnie współgrają (Dłuska, 2016, s. 65). Kościół poprzez swoją działalność edukacyjną kształtuje (naucza i wychowuje) fundamentalne aspekty (normy i wartości) wspólnotowego zrozumienia i zaangażowania, co w konsekwencji przyczynia się do tworzenia oraz wzmacniania więzi społecznych – mamy tu zatem odniesienie do kapitału strukturalnego, poznawczego oraz relacyjnego. Pełniąc misję charytatywną, Kościół pokazuje, jak istotna jest wspólnota, a z nią budowanie solidarności i wzajemnych sieci wsparcia – ukazanych w kapitałach strukturalnym, poznawczym i relacyjnym. Z kolei funkcja mediacyjna kładzie nacisk na wsparcie dobrych i harmonijnych relacji w społeczeństwie. Kościół, działając na podstawie dialogu, wzajemnego szacunku i wsparcia, naucza oraz realizuje swoje praktyczne działania w społeczeństwie. Funkcja ta również odnosi się do wszystkich trzech wymiarów kapitału społecznego (Dylus, 2013, s. 108–111; Sowiński, 2013, s. 44–45, 52). Dzięki tym funkcjom Kościół nie tylko wspiera rozwój społeczeństwa, ale – co istotne z punktu widzenia niniejszego artykułu – odgrywa dużą rolę w kształtowaniu jakości relacji budowanych w ramach tego społeczeństwa. Chcąc zatem odpowiedzieć na pytanie, czy Kościół w odniesieniu do kapitału społecznego pełni funkcję instytucji, czy aktora, nie sposób tego uczynić jednoznacznie. Kościół – jego misję, działalność, jak i samą obecność – analizować można zarówno z perspektywy instytucji, jak i aktora społecznego. Podkreślić należy, że obie role są ze sobą powiązane i wzajemnie się uzupełniają. W ujęciu „instytucji" czy też „instytucji społecznej" Kościół odnosi się do trwałych elementów ładu społecznego, usystematyzowanych i usankcjonowanych form aktywności i działalności, uznanych sposobów rozwiązywania różnych kwestii związanych ze współpracą i współżyciem, a także do pewnego rodzaju organizacji o charakterze formalnym, które pełnią ściśle określone funkcje w społeczeństwie (Dłuska, 2023, s. 48; Szacki, 2012, s. 291, 293–294). Z kolei perspektywa aktora przedstawia Kościół jako aktywnego i dynamicznego uczestnika życia społecznego, który to oddziałuje na różne aspekty funkcjonowania i rozwoju społeczeństwa – od kreowania wartości i norm, poprzez zaangażowanie w działalność edukacyjną, społeczną, charytatywną, aż po odgrywanie roli w kształtowaniu debaty publicznej (Dłuska, 2018, s. 208–213; Sowiński, 2018, s. 36–37, 43–46).

Reasumując, należy podkreślić, że rola Kościoła w odniesieniu do tworzenia i rozwoju kapitału społecznego nie ogranicza Kościoła do roli instytucji ani też aktora społecznego. Obie perspektywy są kluczowe i wzajemnie się uzupełniają. Kościół jako instytucja (instytucja społeczna) zapewnia pewien porządek, normy, strukturę oraz środki do realizacji misji religijnej i społecznej, zaś jako aktor (aktor społeczny) angażuje się w życie i relacje – funkcjonowanie i rozwój wspólnoty, odpowiadając na jej potrzeby w celu osiągnięcia dobra wspólnego. W jaki sposób działalność Kościoła w ramach funkcji edukacyjnej, charytatywnej i mediacyjnej przyczynia się do budowania kapitału społecznego? Co decyduje o tym, że Kościół pełni tutaj znaczącą funkcję? Jaką relację można wskazać między funkcjami Kościoła a wymiarami kapitału społecznego? Czy pełnione przez Kościół funkcje, są wyłącznymi funkcjami Kościoła? Jaką rolę odgrywa tutaj państwo? Próba odpowiedzi na te pytania została podjęta w odniesieniu do konkretnych przykładów, w przypadku których z jednej strony przeplata się perspektywa Kościoła jako instytucji i aktora, z drugiej zaś perspektywa kapitału strukturalnego, poznawczego i relacyjnego. Został tu omówiony przykład nauki religii – w ramach funkcji edukacyjnej, przykład Caritasu – w zakresie funkcji charytatywnej oraz dialog i mediacja Kościoła – w ramach funkcji mediacyjnej.

Działalność edukacyjna[2]

Współczesna cywilizacja, współczesne społeczeństwo i państwo, współczesny Kościół, a przede wszystkim współczesny człowiek w znacznej mierze istnieją i kształtują się dzięki edukacji (Kowalewska, 2003, s. 99). Czym zatem jest edukacja? Według definicji *Encyklopedii PWN* edukacja to „ogół czynności i procesów mających na celu przekazywanie wiedzy, kształtowanie określonych cech i umiejętności". Oznacza to, że w edukacji jako w pewnym systemie chodzi o nauczanie i wychowanie ucznia do szeroko rozumianego życia. Należy w tym miejscu zastanowić się nad znaczeniem słów „nauczanie" i „wychowanie". Czy pojęcia te są od siebie zależne? Jeśli tak, to w jaki sposób? Jaką rolę w systemie wychowania i nauczania odgrywa Kościół, a jaką odgrywają inne podmioty, jak np. państwo? Jakie możemy wyróżnić cele i zadania stawiane procesowi nauczania i wychowania przez Kościół? Czy są one zbieżne z definicją kapitału społecznego oraz jego wymiarami? Co decyduje o tym, że Kościół odgrywa tutaj znaczącą rolę?

2 Część ta została opracowana w odwołaniu do pracy doktorskiej autorki pt. *Legitymizacja nauki religii w szkole publicznej w III Rzeczypospolitej Polskiej*, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Anieli Dylus i obronionej w 2023 r. w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji WS-E UKSW w Warszawie.

Nauczanie i wychowanie to elementy tworzące system edukacji – stąd też system nauczania i wychowania można rozumieć jako synonim pojęcia edukacja. Wyjaśnienie to już na samym początku wskazuje na zależność obu tych pojęć względem siebie. W celu określenia charakteru owej zależności należy wcześniej wyjaśnić ich znaczenie. Nauczanie, jak definiuje to *Encyklopedia PWN*, oznacza planową pracę nauczyciela z uczniami, której celem jest umożliwienie uczniom zdobycia niezbędnych wiadomości, umiejętności i kompetencji, by dalej mogli rozwijać i kształtować swą osobowość. Z kolei wychowanie związane jest z prowadzeniem przez nauczyciela, za pomocą właściwych metod i środków, życia oraz aktywności ucznia, co doprowadzić ma do oczekiwanych zmian w jego osobowości, tj. m.in. wykształcenia się określonych dla danej osoby właściwości, sposobu zachowywania się oraz działania w zmieniających się sytuacjach i warunkach w różnych okresach jego życia (*Encyklopedia PWN*; de Tchorzewski, 2014, s. 10; Zarzecki, 2012, s. 7).

Na wychowanie niewątpliwie oddziałuje nauczanie, które z kolei, można rzec, wynika z wychowania. Oba pojęcia są częściami składowymi edukacji. Nauczanie umożliwia zdobycie m.in. koniecznej wiedzy i umiejętności, zaś wychowanie, poprzez zdobyte kompetencje, ma na celu wykształcenie w człowieku pożądanych zmian jego osobowości, tj. ukształtowanie jego świadomości i zdolności do życia w określonej społeczności. Charakter związku między nauczaniem a wychowaniem można zatem określić jako wzajemnie uzupełniający się.

Zarówno nauczanie, jak i wychowanie można rozumieć jako pewne zadania i cele, jakie stawiane są przed systemem edukacji, tj. systemem wychowania oraz nauczania. Jaką funkcję zatem w tym systemie pełnią Kościół i nauka religii w szkole? Jakie cele stawia i jakie zadania wyznacza edukacji Kościół? Czy są one zgodne z przedstawioną definicją systemu nauczania i wychowania oraz definicją kapitału społecznego oraz jego wymiarami?

W relacjach zachodzących między państwem a Kościołem Dirk Lenschen, jak zaznacza Józef Baniak, wyróżnia cztery obszary kluczowej obecności Kościoła, co powiązać można również z obecnością religii oraz jej nauki w szkołach publicznych. Obszary te niewątpliwie można odnieść do celów, jakie Kościół stawia całemu systemowi edukacji, a także do samych funkcji szkolnego nauczania religii. Wśród tych obszarów na pierwszym miejscu znajdują się – na co szczególną uwagę zwraca również Janusz Mariański – nauczanie i przekaz podstawowych wartości, które są niezbędne dla prawidłowego funkcjonowania państwa o ustroju demokratycznym. Samo państwo nie może sobie wykreować tych wartości (Baniak, 2012, s. 14; Dłuska; 2017, s. 350), ponieważ utraciłoby swą neutralność światopoglądową (Juros, 1997, s. 257–264; Dłuska, 2017, s. 350), wpisaną w obowiązujący model relacji państwo–Kościół. Drugim obszarem zasadniczego znaczenia Kościoła i nauki

religii dla państwa i demokracji jest kształcenie istoty życia, tj. wychowywanie. To w czasie szkolnych lekcji religii, które są częścią całego systemu edukacji, a więc i procesu wychowania, człowiek przygotowuje się do pełnienia określonych ról społecznych oraz do podejmowania zadań i misji z nimi związanych, mających na celu osiągnięcie dobra wspólnego. Nauka religii pełni także szereg innych istotnych funkcji. Za najważniejsze z nich uznaje się funkcje integracyjno-legitymizacyjne oraz krytyczne. Pierwsze oznaczają, że podczas lekcji religii uczeń nie tylko przyswaja informacje i poznaje wartości, ale przede wszystkim ma możliwość rozwijać je. Nauka religii pomaga mu znaleźć dla nich uzasadnienie, co w konsekwencji ma doprowadzić do ukształtowania pełnej świadomości ucznia. Z kolei funkcje krytyczne związane są, jak sama nazwa wskazuje, m.in. z krytycznym, a więc w pełni świadomym, odniesieniem do rzeczywistości otaczającej ucznia. Ponadto dotyczą one również pewnej troski o wartości, o dobro każdego człowieka, o dobro wspólne. Właśnie m.in. podczas lekcji religii nabywa się umiejętności ich obrony (Baniak, 2012, s. 14; Dłuska, 2017, s. 351)[3]. Nauka religii w szkole, przez realizację tak scharakteryzowanych celów i zadań, pomaga uczniom w ich osobistym rozwoju i osiągnięciu pełni człowieczeństwa, a przy tym równocześnie w odnajdywaniu oraz formowaniu własnej tożsamości. Religijność – a przez nią i z nią odkrywanie prawdy i dobra – pozwala każdemu człowiekowi zrozumieć i zgłębić siebie oraz swój cel, swoją misję w świecie (tj. w społeczeństwie, państwie i Kościele). Religia, poprzez pewne uświadomienie i wtajemniczenie ucznia w prawdę o świecie, wprowadza go do życia w danej wspólnocie społecznej, m.in. w państwie, gdzie religia i wiara są obecne (Chałupniak, 2005, s. 178; Zieliński, 2008, s. 161).

W ten sposób rozumianą naukę religii, a z nią działalność Kościoła, niewątpliwie można odnieść do definicji kapitału społecznego. Kościół, nauczając religii, integruje dane grupy uczniów w zbiorowości wyznaniowe, lokalne czy też zależne od formy prowadzonej edukacji religijnej, co w dalszej perspektywie przyczynia się do wzmacniania poczucia ich przynależności do grupy (wymiar strukturalny). Nauczenie religii, jak zostało to wyżej wskazane, promuje naukę norm i wartości (wśród których wskazać można m.in. solidarność i współpracę), które prowadzą do budowania zaufania i rozwoju wszelkich relacji pomiędzy jednostkami (wymiary poznawczy i relacyjny). Konieczne jest podkreślenie tego, że nauczanie religii pogłębia naszą wiedzę oraz rozumienie życia, etycznego postępowania i społecznej odpowiedzialności, co przyczynia się do wzrostu świadomości ucznia (społeczeństwa) oraz rozwoju umiejętności współpracy w ramach różnych grup (wymiar relacyjny).

3 Szerzej na temat Kościoła i wychowania: Niewęgłowski, 2005, s. 453–460.

Podsumowując, można jednoznacznie stwierdzić, że cele stawiane systemowi edukacji przez Kościół są zbieżne z definicją kapitału społecznego oraz jego wymiarami. Funkcja edukacyjna Kościoła ma znaczącą rolę w budowaniu kapitału społecznego. Decyduje o tym m.in. fakt znaczenia obecności Kościoła i nauki religii w systemie wychowania. Rola ta wynika zarówno z tradycji, jak i wypracowanych w tym zakresie na przestrzeni lat licznych unormowań prawnych[4]. Podkreślić należy jednak, że pełniona przez Kościół misja edukacyjna nie jest jego wyłączną funkcją, ponieważ dzieli ją m.in. z państwem, które ma wpływ na zakres i formę edukacji religijnej. Kształtowanie i rozwój tej funkcji odbywa się na drodze wzajemnej współpracy państwa i Kościoła.

Działalność charytatywna[5]

Kościół, oprócz misji religijnej i wychowawczo-edukacyjnej, na szeroką skalę działa również charytatywnie, niosąc swą filantropijną pomoc ludziom potrzebującym nie tylko w ramach wspólnoty kościelnej, ale również tym egzystującym poza jej ramami, którzy tej pomocy potrzebują. Jak zaznacza w swojej rozprawie habilitacyjnej Tadeusz Kamiński (2002, s. 9): „Działalność różnorodnych podmiotów związanych z Kościołami, nakierowana na niesienie pomocy osobom potrzebującym w jej w różnych wymiarach, stanowi nieodłączny – jak się wydaje – składnik obecności wspólnot wyznaniowych w życiu społecznym. Trudno wyobrazić sobie dzieje chrześcijaństwa bez praktykowania dobroczynności opartej na zasadzie miłości bliźniego i określanej mianem caritas". Współcześnie można wskazać wiele form, przez które owa pomoc jest niesiona, jednak mając na uwadze cel niniejszego artykułu, wskazać należy przede wszystkim katolicką organizację charytatywną – Caritas, która działa nie tylko w Polsce, ale również na świecie. Jaką rolę w ramach działalności charytatywnej pełni Kościół, a jaką państwo? Jakie możemy wyróżnić cele i zadania stawiane prowadzonej przez Kościół działalności charytatywnej? Czy są one zbieżne z definicją kapitału społecznego oraz jego wymiarami? Co przesądza

4 Temat unormowań prawnych dot. nauki religii w szkole jest zagadnieniem bardzo szerokim, obejmującym swoim zasięgiem szereg dokumentów międzynarodowych, europejskich i krajowych. Zagadnienie to autorka celowo pomija w niniejszym artykule, skupiając się na istotnych z punktu widzenia definiowania kapitału społecznego celach i zadaniach nauki religii w szkole. Szerzej na temat unormowań prawnych dot. nauki religii w szkole autorka pisze m.in. w swojej pracy doktorskiej pt. *Legitymizacja nauki religii w szkole publicznej w III Rzeczypospolitej Polskiej*, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Anieli Dylus i obronionej w 2023 r. w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji WS-E UKSW w Warszawie.

5 Część ta została opracowana w odwołaniu do pracy magisterskiej autorki pt. *Relacje państwo–Kościół w ujęciu Helmuta Jurosa*, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Anieli Dylus i obronionej w 2016 r. w Instytucie Politologii WNHiS UKSW w Warszawie.

o tym, że Kościół odgrywa tutaj znaczącą rolę? W celu odpowiedzi na te pytania niezbędne jest odwołanie się do historii i zakresu funkcjonowania Caritas w Polsce.

Instytucja Caritas w Polsce, jak można przeczytać na jej oficjalnej stronie internetowej, „odwołuje się do tradycji pracy charytatywnej Caritas sprzed 1950 roku". Czas okupacji przyczynił się także do radykalnego ograniczenia kościelnej działalności charytatywnej. „W 1950 roku wskutek działań władz komunistycznych nastąpiła likwidacja kościelnych struktur Caritas w Polsce, przejęcie majątku tej instytucji..." (Kamiński, 2002, s. 239). Jak zaznacza T. Kamiński, ożywienie działalności charytatywnej Kościoła w Polsce powiązane było z kryzysem przełomu lat 70. i 80. oraz z wprowadzeniem 13 grudnia 1981 roku stanu wojennego. Wówczas z zagranicy napływały dary, które należało w jakiś sposób rozdzielić, czym zajmowali się wolontariusze związani z Kościołem. W 1986 roku Episkopat Polski dokonał zatwierdzenia *Instrukcji Konferencji Episkopatu Polski o pracy charytatywnej w parafiach*, podporządkowując sobie w ten sposób „ochotniczą" działalność dobroczynną (Kamiński, 2012, s. 241).

„Podstawą formalnoprawną odbudowywania struktur Caritas w Polsce stała się uchwalona 17 maja 1989 roku *Ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego*" (Kamiński, 2002, s. 242), na podstawie której do dziś działa ta instytucja. W myśl zawartego w niej art. 7 pkt 2 Caritas Polska, jako instytucja o zasięgu krajowym, oraz Caritas diecezji są osobami prawnymi, a jak wskazuje art. 38 pkt 1: „Osoby prawne mają prawo prowadzenia właściwej dla każdej z nich działalności charytatywno-opiekuńczej". Jednak, jak zaznacza T. Kamiński, o możliwości tworzenia organizacji przeciwdziałających patologiom społecznym oraz prowadzenia działalności charytatywno-opiekuńczej, które pod względem prawnym zrównane są z działalnością państwa w tym zakresie, mówi także ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Politolog podkreśla, że art. 21a „mówiący o zrównaniu działalności pomocowej kościelnych osób prawnych z analogiczną działalnością instytucji państwowych wprowadzony został do ustawy po ratyfikacji konkordatu między Rzeczpospolitą Polską i Stolicą Apostolską" (Kamiński, 2002 s. 208–209).

W Polsce od 10 października 1990 roku, kiedy to dekretem kardynała Józefa Glempa – ówczesnego przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski (KEP) – powołano „Caritas Polska jako duszpasterską instytucję charytatywną Episkopatu Polski" (Kamiński, 2002, s. 244), nadzór nad nią pełni właśnie KEP. Z kolei w 2004 roku Caritas Polska zyskała status organizacji pożytku publicznego (Kamiński, 2002, s. 246; *Caritas Polska*)[6], co w konsekwencji przyczyniło się do zmian w statusie instytucji, zwłaszcza w punkcie dotyczącym celu jej działania. T. Kamiński (2002,

6 Szerzej na temat historii działania Caritas w Polsce oraz jej reaktywacji: Kamiński, 2002, s. 239–287.

s. 250) wskazuje, że rozróżniono w nim kościelną działalność opartą na miłosierdziu i działalność pożytku publicznego. „Rozróżnienie to było konieczne, aby Caritas, jako kościelna osoba prawna, mogła prowadzić zarówno działalność miłosierdzia nadzorowaną i kontrolowaną przez Konferencję Episkopatu Polski, jak i działalność pożytku publicznego w oparciu o środki publiczne, kontrolowaną i nadzorowaną przez KEP oraz władze państwowe w zakresie ustalonym w ustawie o działalności pożytku publicznego i w innych ustawach" (Kamiński, 2002, s. 250). Tym samym podkreślić należy istotność tworzonych i rozwijanych sieci współpracy, które budują kapitał społeczny. Caritas działa zarówno na poziomie lokalnym, krajowym, jak i międzynarodowym. W pracę na rzecz tej organizacji zaangażowanych jest szereg różnych grup społecznych: wolontariusze, darczyńcy, parafie oraz inne organizacje pozarządowe i instytucje publiczne (*Caritas – Struktura*; *Caritas – Wolontariat*; Stawarz, 2020, s. 285–294).

Zmierzając do odpowiedzi na pytanie o rolę Kościoła i państwa w ramach funkcjonowania działalności charytatywnej, należy zastanowić się nad podziałem kompetencji między stroną kościelną a państwową przy prowadzeniu tej działalności. Ukształtowane obecnie relacje państwo–Kościół, oparte na skoordynowanej separacji i nastawione na współpracę, mają przełożenie także na relacje oraz działania Kościoła i państwa w odniesieniu do Caritas, który funkcjonuje na styku działalności charytatywnej Kościoła i polityki społecznej państwa. Jak zaznacza Kamiński (2002, s. 281), „konieczność podejmowania współpracy z administracją publiczną została zawarta nie tylko w statutach Caritas (...), ale i w ważnych dokumentach programowych Kościoła w Polsce". Dodatkowo obowiązująca współcześnie ustawa o pomocy społecznej, jak też uchwalona wcześniej ustawa z 29 października 1990 roku, która została jednak uchylona, zakłada współpracę administracji publicznej z podmiotami niepublicznymi, obejmującymi także podmioty kościelne (Kamiński, 2002, s. 282; Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej, art. 2, pkt 2). Mimo początkowych trudności przyjęte regulacje zakładające współpracę stworzyły możliwości rozwoju nie tylko instytucji Caritasu, ale dały one możliwość zarówno Kościołowi, jak i państwu podjęcia współpracy skierowanej na minimalizację pojawiających się problemów społecznych, a w konsekwencji osiągnięcia dobra wspólnego. Współcześnie, dzięki wypracowanemu modelowi relacji państwo–Kościół, oba podmioty w realizacji swych zadań, wśród których znajduje się m.in. pomoc potrzebującym, mogą się wzajemnie uzupełniać i wspierać. Jak wskazuje T. Kamiński (2002, s. 286–287), przykładem takiej współpracy jest chociażby to, że działalność Caritas (na szczeblu parafialnym) brana jest pod uwagę w opracowywanych przez gminy strategiach zmierzających do rozwiązania problemów społecznych, a z kolei sama instytucja Caritas bardzo często nawiązuje współpracę

ze świeckimi czy też samorządowymi organami chociażby przy organizacji wakacyjnego wypoczynku dla dzieci.

Zatem podobnie jak w przypadku działalności edukacyjnej i nauki lekcji religii w szkole, tak też w przypadku działalności charytatywnej i Caritas współpraca między Kościołem a państwem jest ściśle określona i oparta na niezależności obu podmiotów, a także na ich współpracy.

Wśród zadań, jakie wypełnia współcześnie Caritas i na które wskazuje statut instytucji, można wymienić m.in. działalność wychowawczo-edukacyjną realizowaną przez organizowanie i prowadzenie kursów dla pracowników, wolontariuszy i innych osób wspierających Caritas, analizę przyczyn biedy i w odwołaniu do niej opracowywanie programów nastawionych na jej minimalizowanie, organizowanie pomocy materialnej dla potrzebujących i ubogich, prowadzenie na szeroką skalę działalności charytatywnej wśród osób potrzebujących, w tym szczególnie rodzin, dzieci, młodzieży, seniorów, osób niepełnosprawnych, osób uzależnionych, a także uchodźców i migrantów (Kamiński, 2002, s. 250–251; *Statut Caritas Polska,* 2018, § 6–7; Przygoda, 2020, s. 104–106).

Tak funkcjonującą instytucję Caritas zdecydowanie można odnieść do definicji kapitału społecznego. Kościół, podejmując działania charytatywne w ramach Caritas, posiada bardzo dobrze rozwinięte sieci różnych grup społecznych, które współpracują ze sobą na rzecz założonych celów – umożliwia to m.in. organizację pomocy na szeroką skalę oraz wzmacnia poczucie więzi i aktywności w ramach tych grup (wymiar strukturalny). Instytucja Caritas poprzez swoje działania, charakteryzujące się przejrzystością oraz koncentracją na pomocy potrzebującym, zwiększa zaufanie zarówno do siebie, jak i grup (organizacji) włączających się w tę pomoc. W konsekwencji przyczynia się to do zwiększania zaangażowania społecznego, a z nim m.in. do rozwoju form pomocy (np. przez organizacje zbiórek żywności, środków na stypendia, pomocy powodzianom itd.). Podkreślić należy, że wszystkie te działania wymagają funkcjonowania w ramach pewnych norm etycznych i altruistycznych, co też przyczynia się do rozwoju naszej wiedzy na temat etycznego postępowania, a z nim społecznej odpowiedzialności i niezbędnej w tym zakresie współpracy (wymiar poznawczy i relacyjny).

Cele stawiane działalności charytatywnej prowadzonej przez Kościół są zbieżne z definicją kapitału społecznego oraz jego wymiarami. Można zatem jednoznacznie stwierdzić, że funkcja charytatywna Kościoła odgrywa znaczącą rolę w budowaniu kapitału społecznego. Przesądza o tym fakt znaczenia obecności Kościoła i prowadzonej przez niego działalności charytatywnej m.in. poprzez instytucję Caritas w systemie pomocy społecznej państwa. Rola ta, podobnie jak w przypadku działalności edukacyjnej, wynika zarówno z tradycji, jak i wypra-

cowanych w tym zakresie i przytoczonych wyżej unormowań prawnych. Funkcja charytatywna nie jest jednak wyłączną domeną Kościoła, ale funkcją dzieloną m.in. z państwem. Kształtowanie i rozwój tej funkcji opiera się na współpracy państwa i Kościoła, które dzięki temu mogą osiągać większą skuteczność w budowaniu zintegrowanych, solidarnościowych i skutecznych w niesieniu pomocy społeczeństw.

Działalność mediacyjna

Mediacja, jak podkreśla Włodzimierz Broński, „to sztuka wypracowywania porozumienia pomiędzy zwaśnionymi stronami przy udziale osoby mediatora – kreatora procesu porozumienia, który wnosi swoistą wartość dodaną (tj. własne poglądy, postawę, wartości, zaangażowanie) przy zachowaniu zasad bezstronności (...) i neutralności" (2021, s. 110). Zjawisko mediacji, jak podkreśla duchowny, uregulowane jest w wielu dokumentach – a co istotne, żaden z nich nie wyklucza możliwości pełnienia przez duchownego czy też przez Kościół funkcji mediatora (Broński, 2021, s. 111)[7]. Człowiek ze swojej natury jest istotą społeczną, zaś konflikty to w pełni naturalny i często nieunikniony element relacji. Mogą one występować w relacjach międzyludzkich zarówno w małych grupach społecznych, jak i w obrębie państwa czy Kościoła. Odpowiednimi narzędziami służącymi do ich rozwiązania są niewątpliwie dialog oraz związana z tym próba skupienia się na najwyższych wartościach w celu zażegnania powstałego sporu (Broński, 2021, s. 112). Kościół w Polsce na przestrzeni lat niejednokrotnie odgrywał kluczową rolę w mediacjach społecznych, ale również politycznych i międzyludzkich (Wojtysiak, 2024; Nakielska, 2014, s. 179–183). Taką rolę odgrywa również do dziś. Pełniona przez niego funkcja mediacyjna wynika zarówno z tradycji oraz historycznego znaczenia Kościoła jako instytucji kształtującej i rozwijającej polską tożsamość (Dylus, 2013, s. 106), jak również z miejsca, jakie Kościół zajmuje w życiu zarówno społecznym, jak i publicznym. Omówienie działalności mediacyjnej Kościoła w kontekście kapitału społecznego jest zadaniem nieco trudniejszym niż scharakteryzowanie funkcji edukacyjnej i charytatywnej, czego dokonano już wyżej. Stąd też uwaga została tutaj skupiona wokół celów i zadań stawianych działalności mediacyjnej realizowanej przez Kościół oraz zestawienia ich z definicją kapitału społecznego. Podjęta w niniejszej części została również próba przedstawienia przykładów tzw. mediacji Kościoła w Polsce na przestrzeni lat, by w konsekwencji móc udzielić odpowiedzi na pytanie o to, czy Kościół odgrywa tutaj znaczącą rolę oraz czy działalność mediacyjna, podobnie jak edukacyjna i charytatywna, jest działalnością, którą Kościół realizuje we współpracy z państwem.

7 Szerzej na temat mediacji w systemie prawnym: Rogozińska, 2018, s. 91–98.

Działalność mediacyjna Kościoła koncentruje się przede wszystkim na dążeniu do dialogu oraz łagodzeniu wszelkich konfliktów zakłócających ten dialog i możliwość prowadzenia współpracy (Romanko, 2015, s. 161; Mazur, 2014, s. 113). Wśród celów i zadań prowadzonej przez Kościół działalności wyróżnić można kilka kluczowych obszarów, z których każdy odnosi się do wartości chrześcijańskich, a z nimi również do wartości i wymiarów kapitału społecznego. Pierwszy obszar to przede wszystkim dążenie do budowania pokoju oraz pojednania w relacjach (wymiar relacyjny, ale także strukturalny). Kościół dowiódł niejednokrotnie, że prawdziwą wartością w rozwiązywaniu konfliktów jest dialog oraz szukanie możliwości wypracowywania trwałych porozumień między zwaśnionymi stronami. Przykładem, który obrazuje taki rodzaj działań realizowanych przez Kościół, jest m.in. wspieranie negocjacji w czasach PRL, a zwłaszcza podczas przygotowań i samych obrad okrągłego stołu, gdzie jedną ze stron uczestniczących w negocjacjach byli przedstawiciele Kościoła. Negocjacje te, wraz z szeregiem innych wydarzeń towarzyszących, doprowadziły do pokojowej transformacji ustrojowej w Polsce, a z nią nowego otwarcia również dla Kościoła oraz jego działalności i relacji z państwem. Działania Kościoła stanowiły odpowiedź na narastające napięcia społeczne i polityczne między opozycją a władzą komunistyczną oraz rosnącą potrzebę nawiązania dialogu. Kościół, dzięki swojemu autorytetowi, zaufaniu społecznemu oraz utrzymanej niezależności od państwa, stał się instytucją stabilizującą sytuację oraz wolną dla działań społecznych i budowania wspólnoty (Waniek, 2014, s. 77–83). Jego działania niewątpliwie przyczyniły się do rozwoju demokratycznego państwa, a z nim kapitału społecznego. Kolejnym przykładem realizowania misji mediacyjnej jest promowanie przez Kościół od zarania dziejów idei solidarności społecznej, a z nią współpracy na rzecz dobra wspólnego. Celem jest tutaj nie tylko budowanie relacji i więzi społecznych przekraczających wszelkie podziały klasowe, religijne, polityczne czy narodowe (wymiar strukturalny i relacyjny), ale również promowanie i rozwijanie norm tych relacji w ramach działań na rzecz drugiego człowieka, na rzecz dobra wspólnego (wymiar poznawczy i relacyjny). Wśród licznych przykładów działań podejmowanych przez Kościół w tym zakresie są m.in. inicjatywy ekumeniczne, których celem jest zbliżenie się oraz współpraca różnych grup wyznaniowych. Kościół na przestrzeni lat organizował liczne inicjatywy mające na celu spotkanie i budowanie relacji między przedstawicielami różnych wyznań (wspólne modlitwy, seminaria, konferencje, wyjazdy integracyjne). Wydarzeniem, które na stałe wpisało się w ową działalność Kościoła w Polsce – są Światowe Dni Modlitwy. Tego typu działania niewątpliwie umożliwiają budowanie więzi solidarności oraz wspólnoty – w duchu wzajemnego szacunku. Istotnym elementem w tym obszarze, na który niejednokrotnie wskazywał Jan Paweł II, jest dialog teologiczny (dialog

ekumeniczny), polegający na rozpoznawaniu i zrozumieniu różnic, a także wzajemnym zbliżaniu się w cechach, które łączą dane wspólnoty. Podkreślić należy w tym miejscu, że działalność Kościoła w tym zakresie nie ogranicza się jedynie do wymiaru duchowego, ale dotyczy ona również edukacji i pomocy na rzecz ubogich (Bujak, 2009, s. 16–95; *Polska Rada Ekumeniczna*; *JP2online*). Trzecim przykładem, który warto tutaj wyróżnić, jest działalność Kościoła jako mediatora w obszarze ochrony godności ludzkiej i praw człowieka. Inicjatywy podejmowane w tym zakresie służą przede wszystkim zapewnieniu poszanowania podstawowych praw człowieka każdej istocie, a zwłaszcza tym marginalizowanym, represjonowanym czy narażonym na przemoc. Przykładem realizacji tego typu działań są m.in. wydarzenia ostatnich czasów związane ze wsparciem migrantów i uchodźców w ramach kryzysów migracyjnych. Dzięki globalnemu zasięgowi działalności oraz moralnemu autorytetowi Kościół stał się głosem w obronie najsłabszych. Działania Kościoła miały na celu nie tylko wsparcie dla migrantów i uchodźców, ale przede wszystkim mediację w państwach, organizacjach międzynarodowych oraz między nimi. Kościół odegrał w tym zakresie istotną rolę, m.in. zabierając głos w licznych homiliach oraz organizując spotkania i inicjatywy edukacyjne (Polskie Radio, 2016; Ekai, 2018; Episkopat.pl, 2024; Franciszek, 2000; Sowiński, 2021, s. 97–106). Przez swoje działania przeciwdziałał i przeciwdziała wykluczeniu migrantów i uchodźców, wskazując na ich rolę jako pełnoprawnych członków wspólnoty globalnej. Ponadto Kościół w tak podejmowanych działaniach przyczynia się także do budowania solidarności i wzajemnego zrozumienia w państwach dotkniętych wyzwaniami migracyjnymi.

Reasumując, tak funkcjonującą działalność mediacyjną Kościoła bezsprzecznie można łączyć z definicją kapitału społecznego oraz jego wymiarami. Kościół, podejmując działania mediacyjne w ramach prowadzonego przez siebie dialogu czy to w obszarze wypracowywania kompromisu, rozwiązywania konfliktów, budowania solidarności, rozwoju współpracy na rzecz dobra wspólnego, czy też stawania w obronie praw i godności człowieka, posiada bardzo dobrze rozwinięte sieci społeczne. Kościół to otwarta przestrzeń dla spotkań i rozwoju różnych grup społecznych. Działania podejmowane są tutaj zarówno w wymiarze lokalnym, jak i krajowym oraz międzynarodowym (wymiar strukturalny). Kościół to instytucja działająca od dawien dawna, instytucja o długiej tradycji i znaczeniu na przestrzeni lat, stąd też Kościół często naturalnie postrzegany jest jako mediator. W takiej roli sprawdził się już niejednokrotnie historycznie, takiej roli często oczekuje się od niego współcześnie. Choć podkreślić należy, że z uwagi na liczne wydarzenia próbujące podważyć jego autorytet obecnie kwestia ta jest mocno dyskusyjna (Wojtysiak, 2024; Czaczkowska, 2024, s. 6–7). Niemniej z uwagi na szeroką aktywność Kościoła w przestrzeni społecznej (w obszarze edukacyjnym, charytatywnym i me-

diacyjnym), cieszy się on nadal zaufaniem (choć zauważalna jest obecnie tendencja spadkowa w tym aspekcie) (Przeciszewski, 2020; *Dialog w Kościele i społeczeństwie. Synod 2021–2024*). Kościół wciąż postrzegany jest jako instytucja wspierająca dialog, relacje i współpracę (wymiar relacyjny). Podkreślić należy także, że dzięki nauczaniu etycznemu Kościół (przez katechezy, działalność edukacyjną, homilie i inne prace religijne) nieustannie wspiera postawy charakteryzujące się solidarnością, altruizmem oraz gotowością do współpracy i zrozumienia na rzecz drugiej osoby, na rzecz dobra wspólnego i całego społeczeństwa (wymiar poznawczy i relacyjny). Stąd też można uznać, że cele stawiane działalności mediacyjnej prowadzonej przez Kościół są zbieżne z definicją kapitału społecznego oraz jego wymiarami. Funkcja mediacyjna Kościoła odgrywa znaczącą rolę w budowaniu kapitału społecznego. Przesądza o tym fakt znaczenia obecności Kościoła i prowadzonej przez niego działalności mediacyjnej na przestrzeni lat – a zwłaszcza w relacji z państwem. Kościół przyczynia się do budowania ładu społecznego dzięki zdolności do jednoczenia ludzi wokół wspólnych norm i wartości, takich jak wskazywane już wyżej solidarność, dialog, współpraca. Posiada on zdolność do tworzenia przestrzeni otwartej – przestrzeni dialogu, który łagodzi wszelkie konflikty (*Dialog w Kościele i społeczeństwie. Synod 2021–2024*, Bujak, 2009, s. 44–46). Niewątpliwie przyczynia się to do wzmacniania i rozwoju więzi społecznych. Znacząca rola Kościoła w tym zakresie, podobnie jak w przypadku działalności edukacyjnej i charytatywnej, wynika zarówno z tradycji, jak również z zrealizowanych w tym zakresie pozytywnie zakończonych mediacji. Funkcja mediacyjna nie jest wyłączną domeną Kościoła, ale funkcją dzieloną m.in. z państwem. Realizacja tej funkcji opiera się na współpracy Kościoła i państwa, choć oba podmioty, z uwagi na swoją autonomię i niezależność, działają w różnych sferach. Kościół skupia się bardziej na kwestiach duchowych i etycznych, zaś państwo bardziej na kwestiach prawnych i administracyjnych. Jednak ich współpraca umożliwia realizację dialogu dążącego do wypracowywania jak najlepszych w danym zakresie rozwiązań (Romanko, 2015, s. 151–169; *Stowarzyszenie Mediatorzy Polscy*, Dylus, 2013, s. 105–106).

KOŚCIÓŁ I JEGO ROLA W BUDOWANIU ZINTEGROWANYCH I WSPÓŁPRACUJĄCYCH SPOŁECZNOŚCI

Czasy współczesne, jak dostrzega Tadeusz Panuś, dają człowiekowi wiele możliwości, ale jednocześnie niosą wiele zagrożeń i niebezpieczeństw. Pluralizm idei, poglądów, ale także wartości, który zarówno na świecie, w Europie, jak i w Polsce jest coraz wyraźniej zauważalny, dotyczy nie tylko człowieka, ale przede wszystkim państwa i demokracji, a także Kościoła. Daje on m.in. większe możliwo-

ści i szersze pola rozwoju, ale jednocześnie w pewien sposób utrudnia odnalezienie się w danych okolicznościach, a ponadto poniekąd przyczynia się do zaniku wartości fundamentalnych. Odwołując się do myśli francuskiego socjologa Emila Durkheima, T. Panuś podkreśla tutaj, co zauważa też J. Baniak, przywołując myśl Dirka Lenschena, duże znaczenie religii, w tym zwłaszcza Kościoła w państwie – jako instytucji budującej, rozwijającej i wzmacniającej więzi społeczne. Szczególną rolę odgrywa tutaj przywołana wyżej nauka religii w szkole, w czasie której uczeń może zdobyć wiedzę niezbędną do osiągnięcia świadomości i dojrzałości, by dalej móc kształtować relacje z innymi i żyć w danej wspólnocie społecznej oraz aktywnie działać na jej rzecz (Panuś, 2007; Dłuska, 2017, s. 351; Dłuska, 2023, s. 54). Nauka religii, jak zauważa Bogusław Milerski (1998, s. 120), ma za zadanie „pomóc uczniowi w chrześcijańskim samorozumieniu, w wyborze sposobów działania oraz ogólnej orientacji w świecie". Istotne znaczenie mają w tym miejscu również inne obszary aktywności Kościoła w ramach przestrzeni społecznej (i publicznej), a związane m.in. z działalnością charytatywną i mediacyjną Kościoła. Człowiek po osiągnięciu świadomości i dojrzałości posiada pełną możliwość angażowania się w te obszary – zawiązywania w ich ramach relacji międzyludzkich oraz podejmowania działania i współpracy.

Kościół, odgrywając znaczącą rolę w budowaniu kapitału społecznego, taką rolę odgrywa również w budowaniu zintegrowanych i współpracujących społeczności. Jak to przekłada się na praktykę w odwołaniu do omówionych wyżej obszarów działalności Kościoła?

Pełniąc funkcję edukacyjną, charytatywną i mediacyjną, Kościół jest jednocześnie miejscem spotkań, w którym uczniowie (społeczeństwo) zdobywają wiedzę, uczą się norm i wartości, a także etycznego działania, które mogą wykorzystać w budowaniu relacji oraz podejmowaniu działań na podstawie wypracowanych: zaufania, solidarności i współpracy (Dylus, 2013, s. 107–108). Kościół, dzięki szeroko rozwiniętym strukturom, zarówno w obszarze edukacji (szkoły, grupy katechetyczne, spotkania formacyjne) (Jan Paweł II, 1979), w obszarze charytatywnym (Caritas i jego struktury lokalne, krajowe i międzynarodowe) (*Caritas – Struktura*), jak i w obszarze mediacyjnym (Polska Rada Ekumeniczna, Rada ds. Dialogu Religijnego KEP) (*Ekumenia.pl*; *Episkopat.pl*) tworzy przestrzeń do nawiązywania relacji między ludźmi. Wspólne uczestnictwo w zorganizowanych grupach czy na rzecz wspólnych celów niewątpliwie sprzyja budowaniu zaufania i wsparcia. Tak przedstawiające się sieci społeczne (i relacje w ich ramach) stanowią fundamentalną podstawę działania i rozwoju kapitału społecznego, który wraz z pozostałymi cechami (wymiarami) wzmacnia zdolność społeczeństwa do współdziałania na rzecz dobra wspólnego oraz rozwiązywania wszelkich problemów (Dylus, 2013,

s. 105–106, 111). Należy w tym miejscu podkreślić, że Kościół to również przestrzeń, w której prowadzi się wiele inicjatyw edukacyjnych – nie tylko tych o charakterze religijnym, ale – co istotne – także społecznym. Dzięki nauce religii, ale również organizowaniu różnego rodzaju katechez, spotkań formacyjnych, warsztatów, społeczeństwo może rozwijać swoje kompetencje – niezbędne do życia w zbiorowości, do życia w państwie. Istotnym obszarem działalności Kościoła jest również promowanie norm społecznych i wartości, takich jak solidarność czy otwartość na potrzeby drugiego człowieka. Odpowiednio przyswojone oraz ukształtowane normy i wartości wzmacniają zaufanie do takich zbiorowości, a idąc dalej – do Kościoła i państwa. Możliwa dzięki nim jest także zdolność tak ukształtowanego i zintegrowanego społeczeństwa do wspólnego działania, do współpracy (Dylus, 2013, s. 105–106, 108). Ostatnim elementem, na jaki należy tutaj również wskazać, jest fakt, że Kościół stanowi również przestrzeń wsparcia w sytuacjach kryzysowych i tych wymagających pomocy. Realizuje ją, jak zostało to przedstawione w niniejszym artykule, poprzez działania charytatywne (organizując zarówno pomoc materialną, jak i duchową) oraz poprzez działania mediacyjne (wspierając dialog i współpracę między różnymi grupami). Konkludując, należy podkreślić, że obecność oraz tak scharakteryzowana działalność Kościoła umożliwiają współpracę różnych grup społecznych opartą na wspólnie wykształconych normach i wartościach oraz wspólnie przyświecającym im celu działania. Kościół zatem przyczynia się i odgrywa znaczącą rolę w tworzeniu oraz funkcjonowaniu zintegrowanych społeczności, których celem jest współpraca na rzecz dobra wspólnego, na rzecz rozwiązywania problemów, z którymi zmaga się społeczeństwo i które to cele integrują ludzi wokół budowania zjednoczonych zbiorowości.

***

Kapitał społeczny, najprościej rzecz ujmując, oznacza pewien zasób społeczny na który składają się relacje międzyludzkie, normy (i wartości) społeczne oraz współpraca – umożliwiające dalej podejmowanie działań na rzecz osiągnięcia wspólnych celów (dobra wspólnego). Kościół jako instytucja oraz aktor społeczny, charakteryzuje się tradycją a z nią głęboko zakorzenionym znaczeniem nie tylko religijnym, ale również kulturowym i społecznym. Celem niniejszego artykułu była próba odpowiedzi na pytanie dotyczące roli Kościoła (i jego relacji z państwem) w budowaniu kapitału społecznego. Odpowiadając na to pytanie, w nawiązaniu do podjętych wyżej rozważań, należy jednoznacznie stwierdzić, że Kościół odgrywa znaczącą rolę w budowaniu kapitału społecznego. Podkreślić trzeba jednak, że działania, które podejmuje w przestrzeni życia społecznego (oraz publicznego), nie

są jego wyłączną domeną, ale funkcją, którą dzieli m.in. z państwem. Współpraca w tym zakresie, zgodnie z obowiązującym modelem relacji państwo–Kościół odbywa się na zasadzie autonomii i współpracy.

Bibliografia

Baniak, J. (2012). Wprowadzenie: Demokracja i społeczeństwo obywatelskie a religia i Kościół. W: J. Baniak (red.). *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce. Między losem a wyborem* (7–19.). Poznań: Wyd. Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Adama Mickiewicza.

Baraniecka, A. (2014). Raportowanie o poziomie kapitału społecznego – stan obecny i perspektywy. *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu*, 338, 20–39.

Boguszewski, R. (2016). Kapitał społeczny a religijność. *Zeszyty Naukowe KUL*, 4 (236), 117–131.

Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. W: J. Richardson (red.). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (241–258). New York: Wyd. Greenwood Press.

Broński, W. (2021). Duchowny jako mediator. *Studia Prawa Wyznaniowego*, 24, 109–128.

Bujak, J. (2009). Aby wszyscy stanowili jedno. Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych. Szczecin: Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.

Caritas Polska. Pobrano z: https://caritas.pl/o-nas/ (10.12.2024).

Caritas – Struktura. Pobrano z: https://caritas.pl/struktura-i-kierownictwo/ (10.12.2024).

Caritas – Wolontariat. Pobrano z: https://caritas.pl/wolontariat/ (10.12.2024).

Chałupniak, R. (2005). Między katechezą a religioznawstwem. Nauczanie religii katolickiej w szkole publicznej w Niemczech w latach 1945–2000. Opole: Wyd. Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Coleman, J. (1990). Fundations of Social Theory. Cambridge. Massachusetts and London: Wyd. The Belknap Press of Harvard University Press.

Czaczkowska, E. K. (2024). Czas na mediacje. *Niedziela*, 3, 6–7.

Dialog międzyreligijny i ekumeniczny. *JP2online*. Pobrano z: https://jp2online.pl/publikacja/dialog-miedzyreligijny-i-ekumeniczny;UHVibGljYXRpb246MzQ= (12.12.2024).

Dialog w Kościele i społeczeństwie. Synod 2021–2024. (2004). Pobrano z: https://synod.org.pl/dialog-w-kosciele-i-spoleczenstwie/ (12.12.2024).

Dimensions of Social Capital Theory. *Institute for social capital*. Pobrano z: https://www.socialcapitalresearch.com/literature/theory/dimensions/ (5.12.2024).
Dłuska, K. (2018). Kościół jako aktor w sferze publicznej i jego miejsce w sferze politycznej. *NURT SVD*, 2, 199–214.
Dłuska, K. (2017). Nauka religii w szkole publicznej – kościelny przywilej czy służba demokracji? *NURT SVD*, 2, 336–353.
Dłuska K. (2023). Legitymizacja nauki religii w szkole publicznej w III Rzeczypospolitej Polskiej. *Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Anieli Dylus i obroniona w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji WS-E UKSW w Warszawie.*
Dłuska, K. (2016). Relacje państwo–Kościół w ujęciu Helmuta Jurosa. *Praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Anieli Dylus, obroniona w Instytucie Politologii WNHiS UKSW w Warszawie.*
Dylus, A. (2013). Kościół a społeczeństwo obywatelskie. *Atheneum*, 38, 103–115.
Dwadzieścia Punktów Działalności Duszpasterskiej ws. migrantów i uchodźców. *Ekai*. Pobrano z: https://www.ekai.pl/dokumenty/dwadziescia-punktow-dzialalnosci-ws-migrantow-i-uchodzcow/ (12.12.2024).
Działek, J. (2011). Kapitał społeczny – ujęcia teoretyczne i praktyka badawcza. *Studia Regionalne i Lokalne*, 3 (45), 100–118.
Edukacja. *Encyklopedia PWN*. Pobrano z: https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/edukacja;3896542.html (10.12.2024).
Franciszek. (2000). Encyklika Fratelli Tutti – O braterstwie i przyjaźni społecznej. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (12.12.2024).
Fukuyama, F. (2003). Kapitał społeczny. W: L. E. Harrison, Huntington S. P. (red.). *Kultura ma znaczenie* (163–184). Kraków: Wyd. Zysk i S-ka.
Hanifan, L. J. (1916). The Rural School Community Center. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 67, 130–138.
Jan Paweł II. (1979). Posynodalna adhortacja Catechesi tradendae – O katechizacji w naszych czasach. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html#m9 (13.12.2024).
Juros, H. (1997). Polski katolicyzm polityczny. W: H. Juros, *Kościół – Kultura – Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności* (249–264). Lublin–Warszawa: Wyd. Akademii Teologii Katolickiej.
Kamiński, T. (2002). Caritas i polityka. Podmioty wyznaniowe w systemie pomocy społecznej. Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
Kapitał społeczny, *Encyklopedia zarządzania*. Pobrano z: https://mfiles.pl/pl/index.php/Kapita%C5%82_spo%C5%82eczny (15.12.2024).

Katechizm Kościoła Katolickiego. (1994). Pobrano z: http://www.katechizm.opoka.org.pl/ (13.12.2024 r.).

Kowalewska, G. (2003). Polityka edukacyjna Polski w perspektywie członkostwa w Unii Europejskiej. W: K.A. Wojtaszczyk (red.). *Edukacja w Unii Europejskiej* (99–134). Pułtusk: Wyższa Szkoła Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora – Wydział Nauk Politycznych.

Mariański, J. (2012). Kościół katolicki w przestrzeni życia publicznego. W: J. Baniak (red.). *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce. Między losem a wyborem* (75–101). Poznań: Wyd. Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.

Mazur, L. (2014). Ustawa o zawodzie mediatora – czy jest potrzebna? W: J. Czapska, M. Szeląg-Dylewski (red.). *Mediacje w prawie* (111–124). Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Milerski, B. (1998). Współczesne koncepcje pedagogiki religijnej. W: B. Milerski (red.), *Elementy pedagogiki religijnej* (119–151). Warszawa: Wyd. Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.

Nahapiet, J., Ghoshal, S. (1998). Social Capital, Intellectual Capital, and the Organizational Advantage. *Academy of Management Review*, 23 (2), 242–266.

Nakielska, M. A. (2014). Legitymizacja czynna i bierna do mediacji w kanonicznym procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa. W: J. Czapska, M. Szeląg-Dylewski (red.). *Mediacje w prawie* (179–188). Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Nauczanie. *Encyklopedia PWN*. Pobrano z: https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/nauczanie;4009279.html (10.12.2024).

Niewęgłowski, J. (2005). Kościół i wychowanie. Zarys problematyki. *Seminare: Poszukiwania Naukowo-Pastoralne*, 21, 453–460.

Olszewski, M. (2001). Budowanie wspólnoty – zadaniem duszpasterstwa. *Studia Teologiczne*, 19, 125–154.

Panuś, T. (2007). Katechizacja, ewangelizacja, kształtowanie człowieka, *Znak*, 9 (628), Pobrano z: http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6282007ks-tadeusz-panuskatechizacja-ewangelizacja-ksztaltowanie-czlowieka/ (13.12.2024).

Polska Rada Ekumeniczna. *Ekumenia.pl*. Pobrano z: https://ekumenia.pl/ (13.12.2024).

Polskie Radio. (2015). *Trudna relacja Kościoła ze współczesnością. O wszystkim z kulturą*. Pobrano z: https://www.polskieradio.pl/8/3664/Artykul/1487662,Trudna-relacja-Kosciola-ze-wspolczesnoscia (05.12.2024).

Przeciszewski M. (2009). Kościół, 20 lat wolności – religijność Polaków. *Ekai.* Pobrano z: https://www.ekai.pl/kosciol-lat-wolnosci-religijnosc-polakow/ (05.12.2024).

Przeciszewski M. (2020). Spada zaufanie do Kościoła. *Ekai*. Pobrano z: https://www.ekai.pl/spada-zaufanie-do-kosciola/ (12.12.2024).
Przygoda, W. (2020). Caritas Polska – 30 lat budowania sieci miłości pośród ubogich i potrzebujących. W: U. Bejma, M. Iżycki, L. Szot (red.). *Z pomocą potrzebującym. 30-lecie Caritas Polska* (93–118). Warszawa: Wyd. Bernardinum.
Putnam, R. D. (2000). Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York: Wyd. Simon and Schuster Paperbacks.
Raczkowska, M. (2014). Definiowanie kapitału społecznego i jego pomiar. *Społeczeństwo i Ekonomia*, 2 (2), 135–146.
Rada ds. Dialogu Religijnego. *Episkopat.pl*. Pobrano z: https://episkopat.pl/doc/164175.Rada-ds-Dialogu-Religijnego (13.12.2024).
Rada KEP ds. Migrantów i Uchodźców – Wskazania przed 110. Światowym Dniem Migranta i Uchodźcy. (2024). *Episkopat.pl*. Pobrano z: https://episkopat.pl/doc/217997.Rada-KEP-ds-Migrantow-i-Uchodzcow-opublikowala-wskazania-przed (12.12.2024).
Radziszewski, M. (2019). Kapitał społeczny jako czynnik rozwoju społeczeństwa i państwa. *Atheneum*, 62 (2), 7–31.
Rogozińska, A. (2018). Mediacja w polskim systemie prawnym. *Eunomia*, 1 (94), 91–98.
Romanko, A. (2015). Teologiczne podstawy mediacji w prawie kanonicznym. *Roczniki Nauk Prawnych*, XXV (2), 151–169.
Szacki, J. (2012). Historia myśli socjologicznej. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
Społeczny wymiar mediacji. *Stowarzyszenie Mediatorzy Polscy*. Pobrano z: https://mediatorzy-polscy.eu/spoleczny-wymiar-mediacji/ (12.12.2024).
Sowiński, S. (2021). Dobra Nowina w czasach „dobrej zmiany". Kościół katolicki w sferze publicznej współczesnej Polski w latach 2015–2018. Warszawa: Wyd. Naukowe UKSW.
Sowiński, S. (2018). Kościół w przestrzeni sfery publicznej. Aktor czy rola? W: M. Marczewska-Rytko, D. Maj (red.). *Politologia religii* (35–52). Lublin: Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
Sowiński, S. (2013). Kościół w sferze publicznej. Pewna strategia i jej ograniczenia. *Chrześcijaństwo – Świat – Polityka*, 15–16, 38–53.
Sroczyńska, M. (2007). Kapitał społeczny a więź religijna (możliwości i ograniczenia). *Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy*, 10, 52–65.
Stankiewicz, E. (2016). Kapitał społeczny w perspektywie interdyscyplinarnej. *Kwartalnik Prawo-Społeczeństwo-Ekonomia*, 4, 44–65.
Statut Caritas Polska. Pobrano z: https://caritas.pl/wp-content/uploads/2018/10/statut-cp-nowelizacja-25-26-09-2018.pdf (11.12.2024).

Stawarz, Ł. (2020). Współpraca Caritas Polska z Caritas diecezjalną na przykładzie Caritas Archidiecezji Katowickiej z okazji 30-lecia powstania. W: U. Bejma, M. Izycki, L. Szot (red.). *Z pomocą potrzebującym. 30-lecie Caritas* Polska (285–295). Warszawa: Wyd. Bernardinum.

Światowy Dzień Modlitwy 2024. (2024). *Polska Rada Ekumeniczna*. Pobrano z: https://ekumenia.pl/aktualnosc/swiatowy-dzien-modlitwy-2024/ (12.12.2024).

de Tchorzewski, A. M. (2014). Sukces i porażka w wychowaniu. *Edukacja Elementarna w Teorii i Praktyce*, 4 (34) (tom 9), tytuł numeru: *Rodzina i szkoła jako środowiska wychowawcze*, 9–26.

Ustawa z dnia 17 maja 1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Dz.U. z 1989 r. nr 29 poz. 155.

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, Dz.U. z 1989 r. nr 29 poz. 154.

Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej, Dz.U. z 2004 r. nr 64 poz. 593.

Waniek, D. (2014). Kościół w procesie transformacji w latach 1989–2014. Od mediacji i współpracy do politycznego dyktatu. W: Ł. Danel, J. Kornaś (red.). *25 lat polskiej transformacji systemowej* (69–89). Kraków: Wyd. AGH.

Wolska, M. (2022). Co mi daje życie w wspólnocie? To coś więcej niż wspólna modlitwa, *Aleteia*. Pobrano z: https://pl.aleteia.org/2022/07/27/co-mi-daje-zycie-we-wspolnocie-to-cos-wiecej-niz-wspolna-modlitwa (05.12.2024).

Wojtysiak, J. (2024). Czy Kościół może być mediatorem?. *Gość Niedzielny*. Pobrano z: https://www.gosc.pl/doc/8664115.Czy-Kosciol-moze-byc-mediatorem (12.12.2024).

Wychowanie. *Encyklopedia PWN*. Pobrano z: https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wychowanie;3998683.html (10.12.2024).

Wspólne przesłanie Kościołów w sprawie uchodźców. (2016). *PolskieRadio*. Pobrano z: https://www.polskieradio.pl/196/3534/Artykul/1638534,wspolne-przeslanie-kosciolow-w-sprawie-uchodzcow (12.12.2024).

Zarzecki, L. (2012). Teoretyczne podstawy wychowania. Teoria i praktyka w zarysie. Jelenia Góra: Wyd. Karkonoska Państwowa Szkoła Wyższa w Jeleniej Górze.

Zieliński, T.J. (2008). Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA, Toruń: Wyd. Adam Marszałek.

Żaba, A. (2016). Rola edukacji w kreacji kapitału społecznego – zarys problematyki. *Studia Iuridica Lublinensi*, XXV (4), 235–245.

THE ROLE OF THE CHURCH (AND ITS RELATIONSHIP WITH THE STATE) IN BUILDING SOCIAL CAPITAL

SUMMARY

The author of the article, attempts to indicate the role of the Church as an institution and actor in building social capital. The object of study is the Church activities in the creation and support of social norms, the creation and development of interpersonal bonds and cooperation, and the building of trust and solidarity. Particular attention has been paid in this regard to the practical dimension of the Church activities, taking into account its relations with the state in the area of social and public life within the educational, charitable and mediation spheres.

Article submitted: 15.11.2024; accepted: 13.12.2024.

Słowa kluczowe: uniwersalizm, apokatastaza, wieczne potępienie, wewnętrzna udręka, miłosierdzie, David B. Hart, Izaak z Niniwy

Keywords: universalism, apocatastasis, eternal damnation, inner torment, mercy, David B. Hart, Isaac of Nineveh

Warszawskie Studia Teologiczne
XXXVII/2/2024, 190-207

DOI: 10.30439/WST.2024.2.9

Markus Schmidt SJ[1]
University of Innsbruck, Austria
ORCID: 0000-0002-6362-0915

UNIVERSALISM AND HELL AS INNER TORMENT: A REFLECTION ON DAVID B. HART'S UNDERSTANDING

Introduction

In the twenty-first century, it seems to become increasingly difficult for people to accept the possibility of hell. One reason might be the contradiction to God's mercy if someone faces eternal damnation. That argument is not new but probably more acute again. God's mercy and hell are topics theologians have been pondering since the first centuries of the Christian faith. The teaching of eternal damnation emerged in the last two centuries before Christ (Ratzinger, 2012, p. 217). Two groups of arguments have materialized: first, the possibility of hell exists and cannot be repudiated, and second (a minority position), the denial of hell (for instance, Origen, Gregorius of Nyssa, Theodore of Mopsuestia, Evagrius Ponticus) because hell is incompatible with God's mercy. Both groups refer to the Bible to confirm their convictions.

1 Markus Schmidt SJ is Associate Professor at University of Innsbruck (University of Innsbruck – Faculty of Catholic Theology, Department of Systematic Theology, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Austria). He teaches Ecumenical Theology and is president of the International Society of Jesuit Ecumenists. Until 2010 he was a member of the Ecumenical Commission of the Diocese of Graz-Seckau, of the Ecumenical Forum of Christian Churches in Styria, and of the Working Committee of the Section of Pro Oriente Graz. Since 2016 he has been a consultor to Jesuit Superior General, Father Arturo Sosa, for ecumenical affairs (email: markus.schmidt@uibk.ac.at).

David Bentley Hart (*1965), an Eastern Orthodox scholar of religion and a philosopher, has recently contributed to the discussion (Hart, 2019) and advocates, one might think, that hell does not exist. That, however, is not accurate. Hart suggests that hell is the inner torment that one experiences while already being in heaven. Thus, hell does not exist for Hart as a separate location, but it is the inner experience of some people in heaven. His conviction is so strong that he advises his readers not to present new arguments for the possibility of hell. He warns them that it is not advisable[2].

The idea of hell as inner torment is not new. Isaac of Nineveh (c. 640 – c. 700) describes this interpretation of hell as an element of the antinomy of the kingdom of glory. He influenced David Bentley Hart, who refers to Isaac of Nineveh when discussing his concept of hell. Thus, Isaac's idea is not isolated[3]. As fascinating as this interpretation might appear, the question remains whether the theory of hell as the inner torment of people in the kingdom of glory, that is, in heaven, is biblically sound.

In what follows, I offer a reflection on Hart's concept of hell as the inner torment of people already in heaven. First, I will start by presenting David Bentley Hart's suggestion of hell. Since this idea is not new, I focus on the root of Hart's concept in Isaac of Nineveh's teaching of hell next. That will deepen the understanding of Hart's idea. Then, I will respond to the arguments for hell as inner torment. The discussion includes arguing for the possibility of hell in general. Afterwards, the reflection on salvation and hell from a relational point of view follows. I proceed with presenting the aporia into which this idea of hell leads. In conclusion, I discuss the significance of hell for the twenty-first century's faithful and beyond.

1. David Bentley Hart's hell as inner torment

David Bentley Hart challenges the ecclesial doctrine regarding the possibility of hell. In his book *That All Shall Be Saved* (2019), he anew debates the idea of universalism (apocatastasis), convinced that it is the only plausible and reasonable teaching if Christian faith should make sense: 'I mean only that, if Christianity taken as a whole is indeed an entirely coherent and credible system of belief, then the universalist understanding of its message is the only one possible.' (p. 3).

2 See Hart (2019, p. 4): 'The most adventurous of all might attempt to come up with new arguments of their own (which is not advisable).'

3 There is another Orthodox theologian who bases his thoughts about hell on Isaac of Nineveh: the Russian Orthodox theologian Sergius Nikolaevich Bulgakov (1871–1944). He also reflects on the fundamental antinomy of the kingdom of glory and refers to Isaac (Bulgakov, 2002, pp. 462–464).

In Hart's universalist view, hell and salvation still have their places. The understanding, however, differs from the classical church teaching. For Hart, hell is the hatred in a human being that turns the neighbour's and God's love into torment. He emphasizes that it 'is entirely a state we impose upon ourselves' (Hart, 2019, p. 27). Salvation is the redeeming work of the all-merciful God. Hart explains: 'And the only Christian narrative of salvation that to me seems coherent is the one that the earliest church derived so directly from scripture: a relentless tale of rescue, conducted by a God who requires no tribute to win his forgiveness or love.' (Hart, 2019, p. 27).

Hart develops his thoughts based on two questions: first, is a human being, in true freedom, able to resist the love of God eternally (Hart, 2019, pp. 27–28)? Second, can God be a good God and creation a good creation if possibly only one soul falls into eternal damnation (Hart, 2019, p. 28)? Hart answers both questions with an unambiguous No (Hart, 2019, p. 28). If, thus, no one can resist God's love in true freedom, and God is only a good God if God saves all, then there is the possibility of eternal hell deserted. Therefore, Hart denies the possibility of eternal damnation.

Hart argues that God's mercy can never punish humans eternally because it would be unjust. He stresses that humans are limited, for they are creatures. Therefore, their sins are also limited. That leads Hart to ask how it could be justified to sentence humans eternally for limited sins. In that case, God would be unjust and merciless and not the good creator God. Hart, therefore, states: 'If God is the good creator of all, he must also be the savior of all, without fail, who brings to himself all he has made, including all rational wills, and only thus returns to himself in all that goes forth from him.' (Hart, 2019, pp. 90–91). The returning to God is the participation in God's kingdom. Hart argues that God's kingdom can only be God's kingdom if no one remains outside. That means everybody must participate in salvation, or creation appears worse than a nightmare. Hart reasons that if God, according to the Bible, describes creation as good, even as very good (see Gn 1:31), all creatures throughout history must see it (Hart, 2019, p. 91).

Furthermore, Hart refers to the three days of Christ's passion, death, and resurrection, where heaven and hell meet, because Christ has taken upon himself all alienation from God. He thereby opened the way back to God (Hart, 2019, p. 128). Hell, therefore, is something for Hart, according to John's gospel, that Christ has already conquered. He reveals hell in the human's heart and shakes it in his flesh. In this way, Christ draws all people to himself. 'Hell appears in the shadow of the cross as what has always already been conquered, as what Easter leaves in ruins, to which we may flee from the transfiguring light of God if we so wish, but where we can never finally come to rest—for, being only a shadow, it provides nothing to cling to (as Gregory of Nyssa so acutely observes).' (Hart, 2019, p. 129).

Here is a summary of Hart's thesis, which I put into a list of five items:

1. Anyone who recognizes the fullness of God's goodness cannot reject it.
2. God cannot refuse to accept the creature and put it into eternal torture because God would contradict godself in this. God would not be the fullness of goodness in this case.
3. God is the only one who is wholly free. Creatures only possess relative freedom because they are creatures, not God. Therefore, they might make wrong decisions. God would, then, be unjust to afflict eternal suffering on them.
4. God is omnipotent and knows everything beforehand. If God knows that one will decide against God and be eternally damned, how could God create such a being and still be pure love? That would be contradicting the love of God. God would be a demonic god, a monster.
   The intention of the finite human will, being in full possession of one's faculties, can never equal profound evil. Likewise, according to Hart, a rational will that has ever experienced total freedom cannot voluntarily resist the love of God in all eternity. Complete freedom here means having the total rational consciousness of one's nature and the nature of the good (Hart, 2019, p. 40).
5. Everybody will be saved, but some may experience inner torment as the hatred in oneself while in heaven.

2. The root of Hart's idea of hell

The idea of hell as the inner torment of people who are already saved by God and in heaven is not new. This concept endeavours to solve the paradox of eternal damnation and God's mercy. They seem to contradict each other *prima facie*. One solution suggests that the faithful must understand the kingdom of glory as including a fundamental antinomy. Hart borrows this idea from Isaac of Nineveh (c. 640 – c. 700), who has developed it.

Isaac of Nineveh, also known as Isaac the Syrian, talks about heaven and hell in the *Mystic Treatises* 27 (also known as *Ascetic Homilies*). He argues that humans experience torment because of the whips of love. It is love, thus, that tortures people for love's sake. These humans know that they have turned against love. They experience knowledge and grief about their failings as a torment. Isaac explicitly states that those people are not empty of love for God the Creator, although they are in hell, for all have received love as genuine knowledge. Therefore, Isaac concludes that love works in two

ways—torture for those who have sinned and happiness for those who have held on to its demands. The tortured are in hell, and the delighted are in heaven. Both groups belong to the kingdom of glory because they have the genuine knowledge from which love stems as an offspring. That means all have received this love. Isaac of Nineveh, thus, suggests that hell is an inner experience of the sinner within the kingdom of glory. He calls this the antinomy of the kingdom. Here is what Isaac writes:

> Also I say that even those who are scourged in Hell are tormented with the scourgings of love. Scourgings for love's sake, namely of those who perceive that they have sinned against love, are more hard and bitter than tortures through fear. The suffering which takes hold of the heart through the sinning against love is more acute than any other torture. It is evil for a man to think that the sinners in Hell are destitute of love for the Creator. For love is a child of true knowledge such as is professed to be given to all people. Love works with its force in a double way. It tortures those who have sinned, as happens also in the world between friends. And it gives delight to those who have kept its decrees. Thus it is also in Hell. I say that the hard tortures are grief for love. The inhabitants of heaven, however, make drunk their soul with the delight of love. (Isaac of Nineveh, 1923, p. 136).

Isaac of Nineveh offers an interesting suggestion on how to imagine hell. He imagines hell as an inner experience of human beings who fully know about the love of God. The ones who have lived according to God's will rejoice in God's love, and those who have refused to live according to God's love grieve about their sins. The grief is a torment for those humans. This view influenced Hart. He, too, understands hell as the inner torment of humans, as the hatred in humans turning the love of God and the neighbour into torture.

3. The possibility of hell

The interpretation of hell as inner torment understood as the grief of having sinned against the love of God, may fascinate on a logical level. This understanding, however, contradicts the majority of the biblical witness and the church tradition. Furthermore, it raises the question of whether the concept of hell as inner torment can appropriately display the infernal reality meant in Holy Scripture. In Matthew 25, when Jesus Christ talks about the outer darkness into which the goats have to exit, he hardly means an inner torment by that. Matthew 25:41 and 46 explicitly state that the accursed should depart from the Son of Man, and they will go

into eternal punishment. Those words do not indicate only an inner torment but a movement of the person[4]. Similarly, Revelation 20:11–15 tells the story of the Last Judgment and mentions the Book of Life and the lake of fire. In Revelation 20:15, the text is significant: 'and anyone whose name was not found written in the book of life was thrown into the lake of fire.' One can hardly understand that as merely an inner torment of a person being in heaven. The term 'anybody', composed of 'any' and 'body', denotes the whole human being, not only an inner experience. One would not explain why a person is thrown into the fire if it is only an inner torment. The statement, thus, includes the whole human being, not only an inner experience. Therefore, the understanding of the hell of Isaac of Nineveh appears incompatible with the biblical witness.

What the concept of hell as inner torment describes, however, seems more in line with the Catholic teaching of purgatory according to the Council of Trent and the Second Vatican Council[5]. Joseph Ratzinger does not use the term 'purgatory' but describes what it means in the category of the encounter with Jesus Christ.

> The encounter with him [Jesus Christ] is the decisive act of judgement. Before his gaze all falsehood melts away. This encounter with him, as it burns us, transforms and frees us, allowing us to become truly ourselves. All that we build during our lives can prove to be mere straw, pure bluster, and it collapses. Yet in the pain of this encounter, when the impurity and sickness of our lives become evident to us, there lies salvation. His gaze, the touch of his heart heals us through an undeniably painful transformation 'as through fire'. But it is a blessed pain, in which the holy power of his love sears through us like a flame, enabling us to become totally ourselves and thus totally of God. In this way the inter-relation between justice and grace also becomes clear: the way we live our lives is not immaterial, but our defilement does not stain us for ever if we have at least continued to reach out towards Christ, towards truth and towards love. Indeed, it has already been burned away through Christ's Passion. At the moment of judgement we ex-

4 Cf. Gnilka (1988, p. 377), who talks about an 'exit into eternal punishment'. Similarly, Harrington (1991, p. 358) states the accursed 'go to everlasting punishment'. Both internationally renowned theologians and exegetes, thus, use terms for the movement of the person, not only for inner torment.

5 The Ecumenical Council of Trent (1545–1563) in its *Decretum de Iustificatione* (January 13, 1547), Canons of Justification, c. 30 (DS 840) and *Decretum de Purgatorio* (December 3–4, 1563) (DS 983) confirms the existence of purgatory but does not explain it further. Similarly, the Second Vatican Council (1962–1965) in its Constitution on the Church *Lumen Gentium* (November 21, 1964), §49, §51, teaches that purgatory exists but does not provide further details.

> perience and we absorb the overwhelming power of his love over all the evil in the world and in ourselves. The pain of love becomes our salvation and our joy. It is clear that we cannot calculate the 'duration' of this transforming burning in terms of the chronological measurements of this world. The transforming 'moment' of this encounter eludes earthly time-reckoning—it is the heart's time, it is the time of 'passage' to communion with God in the Body of Christ. (Benedict XVI, 2007, Section 47)[6].

Ratzinger explains the experience of inner torment as the awareness of having sinned against the love of God. It means the inner experience of pain, which purifies humans and makes them ready to enter heaven. The image of the cleansing fire in purgatory expresses this inner torment as the desire for God out of love, but the person is not ready yet for the beatific vision. Those inwardly tormented persons are saved but still need purification, which they receive in the encounter with Christ[7].

Isaac of Nineveh states that the people in hell are not destitute of love for God. This conviction is illogical because hell is the term to describe a place of pure hatred, irreconcilability, torment, and destruction. How can anybody love God there? Admittedly, Isaac of Nineveh suggests a fascinating concept, but it is—if at all—more in line with the teaching of purgatory than hell.

Joseph Ratzinger, who argues for the existence of hell, knows about the minority teaching of some Church Fathers who deny hell for reasons based on a system of logic. He acknowledges: 'The mainline ecclesial tradition took a different path; it had to admit the expectation of the restoration of all followed from the system but not from the biblical witness.' (Ratzinger, 2012, p. 218)[8]. Ratzinger, thus, understands that denying the possibility of hell stems from the system of logic but is incompatible with the biblical witness.

One main argument for the possibility of hell is the freedom that God bestows on human beings. They are free to choose between accepting or rejecting God's love. Hart responds to this argument that only God is completely free. Humans merely have relative freedom because they are creatures and, as such, are limited. They might make wrong decisions—it is even quite likely because it is una-

6 Benedict refers at the end of this passage in a footnote to the Catechism of the Catholic Church, §1030–1032 (hereafter cited as *CCC*).

7 The Ecumenical Council of Florence (1438–1445) in its *Decretum pro Graecis* (July 6, 1439) mirrors this teaching: 'It [the Council] has likewise defined, that, if those truly penitent have departed in the love of God, before they have made satisfaction by worthy fruits of penance for sins of commission and omission, the souls of these are cleansed after death by purgatorial punishment' (DS, no. 693).

8 All Ratzinger quotations are my translation.

voidable for a created being—for they are not God. If God afflicts eternal torment on them, God would then be unjust.

That seems to be the logically correct answer, but it turns out to be one-sided because, by granting freedom, God offers the right also to humans wanting eternal damnation. God excludes no one from the gift of freedom, independent of how one uses this gift. Ratzinger explains: 'The true Bodhisattva, Christ, goes to hell and suffers it empty; but he does not treat the humans as underage beings who, in the end, cannot accept responsibility for their fate. His heaven rests on freedom that also leaves the right to the damned wanting his damnation.' (Ratzinger, 2012, p. 219). God, thus, does not take back human freedom but suffers the consequences when this freedom is abused and leads to rejecting God. God surpasses the independence of the sinful human being with God's freedom of love, which descends even into the abyss of love (Ratzinger, 2012, p. 219). Jesus Christ, while nailed on the cross, reveals this definite and saving love of God in asking the Father to forgive the perpetrators (see Luke 23:34). In dying on the cross, Christ enters the darkness of death and fills it with God's love. He offers God's salvation to the captured even there. Christ holds the humans accountable but offers them a way out of their sins by offering them God's forgiveness. That is an even greater mercy than humans can imagine, and pure logic can explain.

Furthermore, Hart argues that God created humans in the image of God. As such, they direct their will to God, to the definite goodness. Therefore, according to Hart (2019, pp. 173, 178), they are free to accept God's love but not to reject it once and for all. An example contradicting Hart's argumentation appears to be the fall of the angels (see 2 Pet 2:4). They are not in the image of God like the human beings but like them have received the freedom to choose. They have freely rejected God. Their decision is final, causing their damnation at the end of time by throwing them into the lake of fire (see Rev 20:10)[9]. Here, creatures decided against the goodness of God[10].

Hart explains that someone will only reject the goodness of God because the person does not recognize the fullness of God's goodness (Hart, 2019, p. 174). The creature here cannot make an informed, free decision. Therefore, Hart concludes that God cannot sentence the creature to eternal damnation, for God would contradict godself. God would not be perfect in this case. It, thus, makes no sense to justify hell with human freedom (Hart, 2019, pp. 171–179).

9 St John of Damascus (650–754) mirrors that teaching and emphasizes: 'For after the fall there is no possibility of repentance for them, just as after death there is for men no repentance.' *Expositio accurata fidei orthodoxae* II, 4; John of Damascus (1995, p. 21); PG 94, 877.

10 *CCC*, §§391–395, mirrors this doctrine.

Logically, this thought appears to be sound, but doubts remain. A creature is always limited and, therefore, can never recognize the fullness of God's goodness. Even in the moment of encounter with God in death, the human being has not the potential to perceive the depth of God's love (Engelbert, 1993, p. 709). God remains the greater one *(Deus semper maior)* because God is the transcendent (Przywara, 1964). Humans, however, can choose God's love even before they fully experience it. Paul insists in his discussion of the justification of the sinner on the overwhelming grace of God: 'For if while we were enemies, we were reconciled to God through the death of his Son, much more surely, having been reconciled, will we be saved by his life.' (Rom 4:10) In other words, God, out of love, came to the assistance of humans while they were God's enemies. Similarly, the author of the First Letter of John praises the love of God, redeeming human beings: 'God's love was revealed among us in this way: God sent his only Son into the world so that we might live through him. In this is love, not that we loved God but that he loved us and sent his Son to be the atoning sacrifice for our sins.' (1 Jn 4:9–10) Some verses later, the author emphasizes the priority of God's love again: 'We love because he first loved us.' (1 Jn 4:19)

If someone rejects God's love, God's grace may seem insufficient, *prima facie*. That must be understood as a fallacy because God gave God's Son. God remained faithful to humans, although they murdered God's Son. There was nothing more God could have done. That indicates God will not hold back God's grace from anybody who requires it (cf. 1 Jn 4:9–10,19). Therefore, I would rather comprehend the repudiation of God as the mystery of evil that comes to the forefront. It is a mystery because who will reject someone who loves them, especially if it is God?

Furthermore, Ratzinger (2012) calls to mind the irrevocable, that is, the definite, in life. He stresses that not everything will, finally, 'transform to a moment in God's plans' (p. 219). Ratzinger, thus, advocates a double outcome. Because the irrevocable exists, there is 'also the irrevocable destruction—the Christian must live with this crisis' (p. 219). That becomes evident in Christ's cross at Golgotha. The evil was not unreal for God but a horrible reality. 'For God, being love, hatred is not nothing. God does not defeat evil in the dialectic of universal reason, which can translate all negations into affirmations; God does not defeat it in a speculative but in a real Good Friday.' (p. 219). That is, admittedly, beyond a system of logic.

There is another point that Hart raises against eternal damnation. He argues that God knows everything in advance. Therefore, God also knows whether someone will decide in favour of or against God in life. If God is aware that someone will not accept God's love and will choose a life without God and still creates this person, God contradicts godself. Then, God cannot be pure love. God reveals god-

self as a demonic god. In this case, according to Hart, God would be 'a monstrous deity' (Hart, 2019, p. 167).

Hart adds with that the argument of God's foreknowledge to the discussion. It seems to destroy every other reason that opts for the possibility of hell and eternal damnation. The main point is how to understand the foreknowledge of God. God knows everything because God has created everything. It, however, appears too anthropomorphic a thought that God knows about any decision of humans beforehand. Because grasping something in advance presupposes time, which is part of creation. In God, however, there is no time, for God does not belong to the created order. God is beyond creation and time. Therefore, the term 'foreknowledge' seems inadequate here.

Romano Guardini (1885–1968) offers a helpful reflection on that issue. He brings God's 'foreknowledge' into the context of God's seeing. The mystery of God's seeing includes God's 'foreknowledge'. The difference between human and divine seeing is that God sees the inward, meaning the heart (see 1 Sm 16:7), while humans see the outward. No one can deceive God, who recognizes the past, present, and future. God looks at creation full of love, that is, creatively, for love always is creative. Guardini explains: 'The seeing gaze reflects what is in existence and affects what it sees. Seeing is an action. Seeing makes something happen to what one sees.' (Guardini, 1981, p. 26)[11]. Guardini applies this kind of seeing to God and explains: 'God's love is creative and redeeming. It is the one that has called the not-yet-existing world into being and has created the lost anew. God's seeing is not of the kind that it finds something finished and glances at it, but it is itself creative love; it is itself the power establishing the thing in its being and lifting it out of the decline.' (Guardini, 1981, p. 27). God's seeing offers salvation and becomes a life-giving action.

Having that in mind, it is not surprising that Guardini encourages people to put everything under the gaze of God—really everything, the good and the bad (Guardini, 1981, p. 28). He emphasizes: 'We can do nothing better than to push our way into God's gaze.' (Guardini, 1981, p. 28). This conviction reveals trust in God and understands God's gaze as something desirable. In God's eyes, humans find security and life because God sees the potential in every creature. What God 'foresees', according to Guardini, is nothing finished. Providence creatively takes place out of the newness included in God's sovereignty and out of human free will, as little as it may be (Guardini, 1981, pp. 21–22). The place where it happens is not somewhere else but here and now. Why a human being, then, rejects God, although living under God's gracious gaze, remains a question no one can seriously answer. It is the mystery of evil.

11 All Guardini quotations are my translation.

Ratzinger (2012) contributes another thought to the discussion. Hell receives, among other things, in the spirituality of the Carmel, with John of the Cross and Thérèse of Lisieux, a totally new meaning. 'It is for them less a threat they throw against others than a request to suffer in the darkness of faith the communion with Christ, especially as communion with the dark of his descent into the night.' (p. 220). Here, the horror of hell's reality is not abolished; on the contrary, it is so true that it extends into the own life. 'Hope does not come from the neutral logic of the system, from the trivialization of the human being, but from the abandonment of harmlessness and the passing of reality on Jesus Christ's side.' (p. 220). That is mercy lived out. Mercy, thus, takes nothing from the doctrine of hell but becomes 'the prayer of the suffering and hoping faith' (p. 220).

Joseph Ratzinger sees denying hell follows from the system of logic. He agrees with David Bentley Hart, who emphasizes the logical argument, but Ratzinger argues that this thinking is insufficient for biblical argumentation. Theological arguments must respect the biblical witness and have the Holy Scripture as the basis without losing the logic. On this ground, one can succeed in the reflection on hell and God's mercy. They do not contradict each other, but they do in Hart's argumentation.

4. Salvation and hell from a relational perspective

Hart rightly demands that the argumentation be logical. Christians, however, also relate to the Bible and the apostolic tradition. The relational perspective, thus, adds the biblical witness to the logic. This addition is essential when aiming at a conclusion within the apostolic tradition. Furthermore, the relational dimension emphasizes the relational aspect of salvation and hell. Both the logical and the relational facets belong together but can be distinguished. Hart, thus, is correct from a systemic point of view but misses the relational dimension of heaven and eternal damnation. Three points demand consideration:

(1) Jesus Christ became flesh (Jn 1:14) to save all creation. He offers his redemption to all. They participate in salvation through faith—for instance, John 20:31: 'But these are written so that you may come to believe that Jesus is the Messiah, the Son of God, and that through believing you may have life in his name.', and Romans 5:1–2: 'Therefore, since we are justified by faith, we have peace with God through our Lord Jesus Christ, through whom we have obtained access to this grace in which we stand; and we boast in our hope of sharing the glory of God.' Faith, thus, is essential to receive salvation.

(2) People who do not explicitly believe in Jesus Christ are not *eo ipso* excluded from salvation. They can implicitly show their faith through works. The

Letter of James 2:14–26 makes it clear that faith alone, that is, without deeds, is not enough (see Jas 2:24). James 2:18 points in this direction: 'But someone will say, "You have faith and I have works." Show me your faith apart from your works, and I by my works will show you my faith.' James explains the significance of deeds for justification precisely with the example of Rahab, who was not a believer in Jahwe: 'Likewise, was not Rahab the prostitute also justified by works when she welcomed the messengers and sent them out by another road?' (Jas 2:25) People, thus, can, without knowing they adhere to God's commands, accomplish works that are compatible with God's demands (see Mt 25:31–46). From a Christian point of view, that is clear because God's Spirit acts not merely in the faithful but also people of goodwill. Jesus confirms that in the nightly conversation with Nicodemus: 'But those who do what is true come to the light, so that it may be clearly seen that their deeds have been done in God' (Jn 3:21). The criterion is to do the truth. A person who does the truth implicitly reveals accomplishing the works in God because Jesus Christ, the Son of God, is 'the way, and the truth, and the life' (Jn 14:6). Only through him can humans come to the Father (see Jn 14:6).

(3) Here, the relational aspect comes to the forefront more clearly. Christian faith means, as the baptismal rite reveals, that the believer enters into a personal relationship with the Triune God, that is, through Jesus Christ in the Holy Spirit with the Father. The relationship witnesses the individual acceptance of the salvation that Jesus Christ offers.

The talk of a personal relationship may raise the suspicion of whether the ecclesial dimension remains respected here. The answer is positive since the church is the mystical Body of Christ. Anyone who goes through Jesus Christ to the Father comes through the church, the mystical body of Christ, to the Father.

God offers salvation to all creation through Jesus Christ. To become effective on an individual level, one must accept it by entering into a relationship with the Triune God, implicitly or explicitly. The work that someone achieves gives witness. In his article about justification and cooperation, Joseph Ratzinger emphasizes the importance of accepting responsibility for deeds: 'The renunciation of responsibility, of the ability to bear responsibility before God, could only seemingly be redemption. In reality, it degrades us and would, therefore, degrade God, too. What we are and what we do indeed count before him. He is worthy of calling us to cooperate with him despite the incommensurability.' (Ratzinger, 2000, p. 433). The witness of evil deeds, thus, is of similar importance as the witness of good deeds. Rejecting responsibility has negative consequences because it refuses to cooperate with God. The Gospel of John brings the effect of evil deeds into the context of judgment. 'And this is the judgment, that the light has come into the world, and people loved

darkness rather than light because their deeds were evil. For all who do evil hate the light and do not come to the light, so that their deeds may not be exposed' (John 3:19–20). If someone does not come to the light, this person does not come to God because God is the light. Such a person is probably refusing cooperation with God. That at least comes close to rejecting the relationship with God and not accepting God's salvation.

5. The aporia of hell as inner torment

The discussion has indicated some problematic aspects of Hart's idea of hell as inner torment. They lead to further problems and finally to the aporia of universalism.

The concept of hell as the inner torment of people who are already in heaven appears as the possibility to avoid hell, yet to bring some kind of it into the game. This concept, however, contradicts the notion of heaven, which is a 'place' of bliss. No one can experience inner torment there. If it were so, it would not be heaven.

The idea of hell as the inner torment presupposes that all human beings will be in heaven. Theology does not use only rational reasons, as there are, for instance, the desire for justice, punishment, and atonement, to reject the concept of apocatastasis (Scheffczyk, 1985, p. 39). It, moreover, employs deeper theological motivations—for example, the necessity to make decisions in life, the absolute contrast between good and evil, the definiteness of the human fate in death, God's justice and holiness which also God's love and mercy cannot put aside (Scheffczyk, 1985, p. 39). Leo Scheffczyk explains that God proves God's mercy in salvation and God's justice in allowing loss. 'It, thus, is the fullness of tension of the mysterious divine being that is behind the truth of the rejection.' (Scheffczyk, 1985, pp. 39–40)[12]. To that, human beings correlate with the image of God. The freedom bestowed on humans empowers them to decide in favour of or against God. This ability becomes the inescapable responsibility of humans to choose between salvation and disaster. It belongs intrinsically to their lifetime and leads them to the radicality of decision (Scheffczyk, 1985, p. 40).

There is also the aspect of the practical-ethical reason. It must resist the permanent danger of amnesia of history, as Magnus Striet (2004, p. 185) stresses[13]. The practical-ethical reason draws attention to the seriousness of moral life, which is hard to demand without the absolute difference between heaven and hell (Schef-

12 All Scheffczyk quotations are my translation.

13 All Striet quotations are my translation.

fczyk, 1985, p. 40). Furthermore, if all human beings will go to heaven, the question arises as to why one should demand repentance and penance from people (Scheffczyk, 1985, p. 42).

Another problematic aspect appears if all humans will enter heaven. It concerns the biblical teaching of judgment, which includes grace and justice. If only grace determines the outcome, then the judgment is unnecessary because there is nothing to judge. The result is fixed right from the beginning (Scheffczyk, 1985, p. 42). Besides, one would consider such a judgment one-sided because it lacks justice. That would reduce the judgment to a farce, and one can question why it is necessary. That would contrast God's doing as is presented in the Bible. 'God binds godself to judgment because God wants to win the free human being for godself. Therefore, because God binds godself to the human being's freedom, there is the real possibility of eternal failure, a possibility which is held tightly by the doctrine of hell—a doctrine whose significance for salvation no one must obscure.' (Striet, 2004, p. 200).

Furthermore, one of the worst aspects of apocatastasis is its incompatibility with the understanding of the term 'God'. God would have to overlook the malice of the sinner and, by that, accept it. Consequently, God would have to deny godself. Thus, apocatastasis is an over-emphasising of God's kindness and immanence that does not allow for any part of God's creation to fall outside of God's grace (Scheffczyk, 1985, pp. 44–45). In other words, one is forced to accept the grace of God, which contradicts the biblical teaching about human freedom.

Conclusion: The significance of mercy and hell

Hart and others argue that eternal damnation contradicts the mercy of God. To escape the incompatibility, they understand hell only as the inner torment of people who already are in heaven. If one remembers the atrocities worldwide like concentration camps, death camps, genocide, torture, and false imprisonment—to name only some—it is hard to imagine that a just God finally does not hold the perpetrators liable for their cruel deeds[14]. The topic, therefore, is also a question of final justice. The questions of eternal damnation and God's mercy, thus, are always significant—also today. If people recognize what evil they have done, that is, not responding to the love of God, and consequently regret, ask for forgiveness, repent,

14 That also raises the question of theodicy. It is not possible to cover this significant topic here. Striet (2004) offers a thoughtful discussion on it.

and accept God's mercy, then there is probably no need for hell[15]. Humans, however, live in the time after the Fall (see Gn 3) so that the questions of hell and God's mercy will be virulent as long as human beings live on earth.

The question arises regarding those who fail to recognize and accept their wrongdoings and evil deeds and, consequently, do not express regret and ask for forgiveness. Christians dare to hope that this case will eventually not happen. There is, however, the possibility that people will not accept their failures, even when they recognize them in the encounter with the love of God in the moment of their death. How could they enter heaven, that is, eternal bliss in communion with the Triune God and all saved humans, including maybe their victims? Persons not ready to recognize, accept, and regret their sins cannot love God and others from their heart and, therefore, cannot be part of what is particularly this: love, peace, and communion with each other and God. Those persons exclude themselves from heaven. In other words, there is the possibility of hell not being empty.

There is something more to that. It is the question regarding the victims. They call for justice and, in the biblical language, their blood cries out to God as in the story of Cain and Abel: 'And the LORD said [to Cain], "What have you done? Listen; your brother's blood is crying out to me from the ground!"' (Gn 4:10) It is impossible that persons who have committed crimes—generally speaking, have failed in thoughts, words, and deeds—can join the communion of God and the saints without repenting from the heart. That question regarding the victims of history is burning when considering the atrocities, for instance, of World War II, the genocide, the present wars in the world, or the dictatorships. A simple 'Let's forget it!' is impossible here and is no option. It would harm the victims again.

The challenge, however, is on the side of the victims, too. They can enter heaven only if they forgive their perpetrators, for heaven is the 'place' where the inhabitants are forgiven and have forgiven all. How, however, can people forgive atrocities they have experienced? This question is hard to answer, and one must not take it lightly.

Eventually, it can help to remember that all humans have to expect the justice of God, 'since all have sinned' (Rom 3:23), but that they can also trust in God's mercy. There is, however, the possibility that people will fail to trust in God, given their (grave) sins, even when they experience the loving God in death. Because of the dynamic of good and evil, there is the reality of irrevocability (Ratzinger, 2012, p. 219), that is, the finality of both destruction and bliss. That God allows both bliss

15 I am aware it is not that simple. There is much more necessary for accepting God's forgiveness, but I focus here on the basics of the process.

and destruction is no reason for humans to hold it against God. It is the mystery of God's and humans' freedom (Scheffczyk, 1985, p. 46). Christians, of course, dare to hope that hell will be empty.

Bibliography

Benedict XVI. (2007). *Spe salvi*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.pdf

Bulgakov, S. (2002). *The Bride of the Lamb* (B. Jakim, Trans.). Eerdmans.

Engelbert, P. (1993). Anschauung Gottes. In W. Kasper (Ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (3., völlig neu bearbeitete Auflage, Vol. 1, pp. 706–710). Herder.

Gnilka, J. (1988). *Das Matthäusevangelium II. Teil: Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 und Einleitungsfragen*. Herder.

Guardini, R. (1981). *Vom lebendigen Gott*. Grünewald.

Harrington, D. J. (1991). *The Gospel of Matthew*. Liturgical.

Hart, D. B. (2019). *That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation*. Yale University Press.

Isaac of Nineveh. (1923). *Mystic Treatises* (A. J. Wensinck, Trans.; Reprint 1969 (Dr. Martin Sändig oHG, Wiesbaden)). De Akademie.

John of Damascus. (1995). Exposition of the Orthodox Faith. In P. Schaff and H. Wace (Eds.), *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers: Second series* (1890–1900. Second reprinting, Vol. 9, pp. 1–106). Hendrickson.

Przywara, E. (1964). *Deus semper maior* (2nd ed., 1–2). Herold.

Ratzinger, J. (2000). Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre? *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, *29*, 424–437. https://doi.org/10.57975/ikaz.v29i5.5264

Ratzinger, J. (2012). Eschatologie – Tod und ewiges Leben. In G. L. Müller (Ed.), *Auferstehung und ewiges Leben: Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung* (pp. 31–237). Herder.

Scheffczyk, L. (1985). Apokatastasis: Faszination und Aporie. *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, *14*, 35–46. https://ikaz-communio.de/ojs/index.php/ikaz/article/view/4166/4088

Striet, M. (2004). Streitfall Apokatastasis: Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick. *Theologische Quartalschrift*, *184*, 185–201. https://doi.org/10.20345/digitue.9487

UNIVERSALISM AND HELL AS INNER TORMENT: A REFLECTION ON DAVID B. HART'S UNDERSTANDING

SUMMARY

In recent years, the Russian Orthodox theologian David Bentley Hart (*1965) has renewed the thesis of universalism (final restoration, apocatastasis). His arguments are two-fold. First, a human being in true freedom cannot resist God's love eternally. Second, God is not a good God, and creation is not good if only one soul falls into eternal damnation. Therefore, God will receive all people into the kingdom of glory. Hell, then, according to Hart—in this, he follows Isaac of Nineveh (c. 640 – c. 700)—can only mean the inner torment that one experiences while already being in heaven. I will argue that it is not convincing that a human being in true freedom cannot resist God's love eternally. On the contrary, one must be free to decide in favour of or against something. Hart's second argument does not pay attention to God's justice and holiness. Furthermore, the argument makes God's goodness dependent on God's deeds for human beings. I conclude that universalism over-emphasizes God's mercy and disrespects God's justice, which leads to aporia. Mercy and hell, thus, still have significance and cannot be undervalued.

Article submitted: 14.08.2024; accepted: 06.11.2024.

Słowa kluczowe: śmierć; księgi liturgiczne; towarzyszenie; eucharystia; wspólnota

Keywords: death; liturgical books; accompaniment; eucharist; community

Warszawskie Studia Teologiczne
XXXVII/2/2024, 208-223

DOI: 10.30439/WST.2024.2.10

Michel Steinmetz[1]
Universität Freiburg, Schweiz
ORCID: 0000-0002-6633-5271

MIT CHRISTUS STERBEN. LITURGISCHE RITEN ALS RESSOURCE ZUR BEGLEITUNG DES ÜBERGANGS

Mit Christus sterben. Dies ist eine weite Thematik, die das Innerste der persönlichen Beziehung zu Christus berührt. Wer kann von jemandem sagen, dass er wirklich mit Christus gestorben ist, bis hin zu dem Punkt, dass er mit ihm zusammen an seiner Auferstehung teilhat?

Diese mögliche und letzte Bekehrung, die im Inneren des Gewissens und im Herzen Gottes geschieht, ist weder messbar noch quantifizierbar. Daher kann die Liturgie diese Bekehrung nicht feiern, so wie sie kein Urteil darüber fällen kann, was das Leben eines oder einer Verstorbenen ausgemacht hat – oder nicht. Die Liturgie der letzten Stunden und insbesondere die Begräbnisliturgie können keine Heiligsprechung im Sinne eines *santo subito* sein. Sie ist vielmehr ein gewaltiger Akt des Glaubens, der das Leben des oder der Verstorbenen in die Hände

1 Michel Steinmetz ist ordentlicher Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz (Av. de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg, Suisse-Schweiz). Er ist Doktor der Religionsanthropologie und Religionsgeschichte an der Sorbonne, Doktor der Theologie am Institut Catholique de Paris und Priester der Diözese Straßburg, wo er in der Seelsorge tätig war. Er ist Mitglied des Forschungsteams UR4377 an der Universität Straßburg und außerdem Mitglied des Forschungsteams „Rites et Spiritualité" (Pôle „Textes et Herméneutiques" der Forschungseinheit „Religion, Culture et Société" EA 7403), des Redaktionskomitees der Zeitschrift *La Maison-Dieu und* der*AKL (Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler im deutschen Sprachgebiet).*

des Vaters legt und sich zu seiner rettenden und erlösenden Liebe bekennt. Sie kann nicht weiter gehen.

Ihr Werk, ihr *Opus,* besteht hingegen darin, diesen persönlichen und gemeinschaftlichen Weg zu begleiten. Wie schafft sie eine Atmosphäre, in der der oder die Sterbende im Angesicht des nahenden Todes Vertrauen gewinnen kann? Wie helfen die Rituale den Angehörigen, diesen Abschied im Glauben zu erleben? Und wie wird die Gemeinde selbst in ihrer Hoffnung gestärkt? Das ist die Aufgabe der Liturgie. Durch ihre Symbolsprache und ihren Rückgriff auf die Heilige Schrift ermöglicht sie die Versprachlichung dessen, was jenseits des Sagbaren liegt. Durch die Gesten, die sie ausführt und vollziehen lässt, geht sie über das Greifbare und Rationale hinaus.

Die Bestattungspraktiken haben sich in den letzten Jahrzehnten erheblich verändert. Statistiken belegen, dass der Anteil der Einäscherungen in Frankreich[2] nur noch geringfügig unter dem der Beerdigungen liegt, während er in Deutschland[3] beispielsweise weitaus höher ist. Darüber hinaus haben sich neue Bestattungswünsche in der Trauerlandschaft etabliert. Einige davon sind manchmal seltsam oder exotisch, ohne Bezug zu einem christlichen Angebot oder einer bewährten rituellen Praxis, manchmal von Menschen, die sich dennoch als gläubig oder sogar als Christen bezeichnen. Durch diese tiefgreifenden Veränderungen wird auch das Verhältnis zum Tod selbst erschüttert: seine Privatisierung, seine Keimfreiheit. Mit dem Verschwinden und dem Verlust der religiösen Kultur ist die Liturgie nicht nur mit diesen Paradigmenwechseln konfrontiert, sondern auch mit manchmal zutiefst überraschenden Forderungen seitens der Familien und Angehörigen, die man nicht so recht mit dem richtigen Verständnis des christlichen Ritus und seiner inhärenten Symbolik in Einklang bringen kann. Schließlich wirft die Legalisierung des assistierten Suizids oder der Euthanasie in einigen Ländern neue Fragen hinsichtlich der Begleitung dieser letzten Augenblicke oder der religiösen Feier der Beerdigung auf.

Dennoch wagt es der christliche Glaube, das zu bekennen, was die Liturgie am Morgen des Ostertages verkündet:

> Seid ihr nun *mit Christus auferweckt*, so strebt nach dem, was oben ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt! Richtet euren Sinn auf das, was oben ist, nicht auf das Irdische. Denn *ihr seid gestorben und euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott*. Wenn Christus, unser Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden Herrlichkeit (Kol 3,1–4).

2 Der Anstieg der Einäscherungsquote verläuft relativ linear und führt innerhalb eines Jahrzehnts von einer Quote von 30 Prozent zu einer Quote von über 42 Prozent (2022) (Simpson, 2024).

3 Im Jahr 2022 wird die Einäscherungsquote auf 78% geschätzt (vgl. Statista Research Department, 2024).

Im christlichen Verständnis steht daher das „Leben mit Christus“ an erster Stelle, weil die Getauften an seinem Leben als Auferstandener und damit an seinem Übergang durch den Tod teilhaben. Im Glauben ist der Tod der Übergang zum ewigen Leben, was die grundlegende Achse des *Ordo exsequiarum* von 1969 bildet.

Es geht darum zu verstehen, wie die Liturgie in diesem tiefgreifend veränderten Kontext vorgeht und was sie Neues in diesem Umfeld anbietet. Dazu richten wir zunächst einen kurzen Blick auf die liturgischen Institutionen des christlichen Begräbnisses aus historischer Perspektive, bevor wir uns der Frage zuwenden, wie die Rituale eine Inspirationsquelle für eine erneuerte Pastoral sein könnten.

***

Die liturgischen Institutionen des christlichen Begräbnisses[4]

Der Tod der Christen stellt sich seit den Anfängen als Begegnung mit Christus im Geheimnis seines Leidens, seines Todes und seiner Auferstehung dar. Diese letzte Begegnung ermöglicht es den Gläubigen, das Eintauchen in das Ostergeheimnis, das mit der Taufe eingeleitet wurde, in seiner ganzen Fülle zu erleben. Dieser Übergang ist nicht nur individuell oder familiär; er ist gemeinschaftlich. Und die gesamte liturgische Pädagogik der Kirche im Laufe der Jahrhunderte wurde von dem Wunsch inspiriert, die Gläubigen dabei zu begleiten, dieses Ostern im Herrn zu leben.

Die Sterbekommunion

Die Wegzehrung (d.h. die letzte Kommunion „für den Weg“) muss als besonderes Zeichen dieses Übergangs auf dem Weg Christi gesehen werden. Historische Quellen mahnen zu einer gewissen Vorsicht, indem sie die Versöhnung der Büßer in der kirchlichen Gemeinschaft von der eucharistischen Kommunion zur Sterbestunde unterscheiden, die als Ritus der Vorbereitung auf den Tod gegeben wird[5]. Letztere wäre eher ein Ritus, der sich schrittweise entwickelt und der zunächst der Tröstung des Sterbenden dient. Wie dem auch sei, die Verbindung zwischen den beiden erscheint offensichtlich, da die eucharistische Kommunion die kirchliche Gemeinschaft ausdrückt. Der Ritus der Kommunion im Augenblick des Todes könnte viel älter sein als die kirchlichen Vorschriften, deren erste Spuren jedoch bereits auf dem Konzil von Nizäa im Jahr 325 zu finden sind. So sollten alle Gläubigen,

4 Dieser Abschnitt stützt sich weitgehend auf die Forschungsergebnisse von Bénédicte Mariolle (2022).

5 Zu diesem Punkt vgl. Rebillard, 1991.

auch diejenigen, die während der Verfolgungen vom Glauben abgefallen waren, die Möglichkeit besitzen, wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen zu werden und die Kommunion im Augenblick des Todes zu empfangen, indem sie die Barmherzigkeit des Herrn erfuhren. Nach und nach löst sich die Kommunion im Todesmoment von ihrem rein bußfertigen Charakter. So scheint die Praxis des Viatikums bereits vor dem 4. Jahrhundert gut bezeugt zu sein; ab dem 4. Jahrhundert wird sie in patristischen, kanonischen oder hagiografischen Texten ausdrücklich erwähnt.

Die ersten Rituale der Sterbekommunion sind uns durch die *Ordines Romani* aus dem 7. Jahrhundert überliefert[6]. Die Bedeutung der Wegzehrung ist so groß, dass das ansonsten so strenge Gesetz des eucharistischen Fastens ausgesetzt wird, ebenso wie das Verbot, mehrmals am Tag die Kommunion zu empfangen. Die Sterbekommunion erscheint also schon früh als unverzichtbare Wegzehrung. Die liturgische Geste, die die Christen auf dem großen Übergang begleitet, ist also die Sterbekommunion. Diese ermöglicht es, den Tod „als Eintritt in das Pascha Christi und als Einfügung in die Gemeinschaft der Heiligen" (Mariolle, 2022, S. 28) zu erleben, eine Erfüllung der Taufe. In einem Klima der Todeserwartung wird sie bei den Sterbenden von Gebeten und Lesungen des Wort Gottes, insbesondere der Passion im Evangelium, begleitet. Diese letzte Kommunion, die *de facto* außerhalb der Messfeier empfangen wird, erscheint als das „Sakrament des Todes", viel mehr als die Krankensalbung, die früher und bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und der darauffolgenden Liturgiereform als „Letzte Ölung" bezeichnet wurde. Die christliche Initiation, deren typische Reihenfolge Taufe-Konfirmation-Eucharistie ist, beginnt mit zwei Sakramenten, die im christlichen Leben nicht wiederholt werden können, und endet mit der Eucharistie, die die Gläubigen bis zu ihrem letzten Atemzug begleiten wird. Sie wird daher als die Nahrung gesehen, die die Taufgnade immer wieder wachsen lässt, stärkt oder wiederherstellt, in dem Sinne, dass sie Gemeinschaft – im stärksten Sinne des Wortes – mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus ist. Der Durchgang durch den Tod wird zu dem Ort, an dem das „Mit Christus sterben, um mit ihm wieder zu leben" seinen letzten Sinn erhält.

Den Tod in Gemeinschaft feiern

Die Sorge um die Begleitung des sterbenden Christen oder der sterbenden Christin durch seine bzw. ihre klösterliche, kirchliche oder familiäre Gemeinschaft hat die liturgische Tradition der Kirche tief geprägt. Diese Gemeinschaft fühlt sich zutiefst verbunden mit dem oder der Sterbenden, indem sie im Augenblick des To-

6 Vgl. Mariolle, 2022.

des die Seele Gott anvertraut. Diese Nähe wird durch eine rubrizistische Anweisung verdeutlicht, die sich im Frankenreich Karls des Großen vom 9. bis zum 12. Jahrhundert durchgesetzt hat:

> „Wenn die Seele in den Kampf ihres Abschieds durch die Auflösung des Körpers eintreten wird, sollen die Brüder und die anderen Gläubigen sich bemühen, sich zu versammeln...[7]".

Im Zentrum dieses Moments steht ein Gebet, das einen zentralen Platz einnimmt. Seine Ursprünge scheinen in den Anfängen des Christentums zu liegen, auch wenn es sich ab dem 8. Jahrhundert in den liturgischen Büchern verbreitete, als sich die liturgischen Institutionen für den Tod entwickelten. Es handelt sich um das *Profiscere*[8]: „Brich auf, christliche Seele, von dieser Welt...". Die Handschriften erwähnen zwischen zehn und achtzehn biblische Figuren befreiter Diener wie Noah, die in der Stunde des Todes von der Kirche angerufen werden, wie es auch bereits im Katechumenat der Fall war. Es ist klar, dass der Moment des Todes wie eine zweite und endgültige Taufe erscheint, ein Eintauchen in den Tod und die Auferstehung Christi, das den Christen, die von der Kirche vorbereitet und begleitet werden, Befreiung und Frieden schenkt.

Ursprünglich in das Herz eines langen Gebets eingefügt, das aus mehreren Orationen besteht, ruft eine Art Litanei jene biblischen Gestalten an, die einst vertraut waren und denen man während des Katechumenats begegnete:

> Nimm auf, Herr, deinen Diener (deine Dienerin) [...] an dem Ort des Heiles, das er (sie) von deinem Erbarmen erhoffen darf..
> Befreie deinen Diener (deine Dienerin) von allen Gefahren der Hölle, den Fesseln der Verdammnis und allen Leiden.
> – wie du
> - Henoch und Elija vor dem Tod, der allen Menschen gemeinsam ist, bewahrt hast,
> - Noach vor der Sintflut gerettet hast,
> - Abraham aus der Stadt Ur in Chaldäa befreit hast,

7 Vgl. Sicard, 1980, 59–64. Und für einen umfassenderen Überblick: Sicard, 1978.

8 *Proficiscere, anima christiana, de hoc mundo, in nomine Dei Patris omnipotentis, qui te creavit: in nomine Iesu Christi, ... R. Amen.*
Es folgen noch zwei weitere Gebete, dann beginnt die Litanei mit einer Reihe von Sterbegebeten:
Libera, Domine, animam servi tui (ancillae tuae) ex omnibus periculis inferni, et de laqueis poenarum, et ex omnibus tribulationibus. R. Amen.

- Isaak vor dem Opfer und der Hand seines Vaters Abraham bewahrt hast,
- Lot vor Sodom und dem Feuerregen gerettet hast,
- Mose aus der Hand des Pharaos, des Königs von Ägypten, befreit hast,
- Daniel aus der Löwengrube gerettet hast,
- die drei Jünglinge aus dem glühenden Feuerofen und aus den Händen des gottlosen Königs gerettet hast,
- Susanna vor der falschen Anklage bewahrt hast,
- David aus den Händen von König Saul und dem Riesen Goliath gerettet hast,
- Petrus und Paulus aus dem Gefängnis befreit hast,
- die selige Thekla, deine Jungfrau und Märtyrerin, vor drei grausamen Qualen bewahrt hast,

  So erlöse die Seele deines Dieners (deiner Dienerin) und nimm sie gnädig in die Freude deines Reiches auf[9].

  Amen.

Die Verbindung zwischen Taufe und Tod, zwischen dem Katechumenat als Vorbereitung auf das Leben in der Taufe und der Agonie als letzte Vorbereitung auf das ewige Leben ist also offensichtlich. Die *editio typica* (*Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, 1972, Nr. 146, 147, 148, S. 60–61) und ihre französisch- (Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones, 1977, Nr. 216–219, p. 95–96) sowie deutschsprachigen (vgl. *Die Feier der Krankensakramente…*, 1994, S. 101) Übersetzungen haben mittlerweile die lange Version dieses Gebets aufgegeben, indem sie es in zwei Orationen und eine litaneiartige Anrufung aufgeteilt haben, die jeweils separat gesprochen werden können (die Anmerkung im französischen Ritual weist ausdrücklich darauf hin, dass lediglich eine dieser Varianten gewählt werden soll[10]).

Ein fortlaufendes Ritual

Der Moment des Todes ist zwar von entscheidender Bedeutung, aber bei weitem nicht das einzige liturgische Element in der Begleitung der Sterbenden. Die Rituale bemühen sich, Gebete und Lesungen bereitzustellen, um die letzten bewussten Stunden der Sterbenden zu begleiten. Die Einsamkeit im Moment des Todes wird durch eine Solidarität der Gemeinschaft getragen. Ebenso erinnert das

9 Die Figuren, die in diesem Gebet genannt werden, variieren je nach Handschrift: Im aktuellen deutschen Rituale werden Noach, Abraham, Ijob, Moses, Daniel, die drei Jünglinge im Feuerofen, David, Petrus und Paulus erwähnt.

10 « *Lorsqu'il semble que le moment de la mort est imminent quelqu'un peut dire, selon les dispositions chrétiennes du mourant, l'*une *[pas en italique dans le texte original]des prières suivantes…* » (Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones, 1977, Nr. 216).

Gebet *Profiscere* an den Weg der Katechumenen hin zur Taufe, und es bezeugt, wie der Tod und alle Stunden bis zur Beisetzung begangen werden, in dem gleichen Willen, einen Weg inmitten des Ostergeheimnisses zu gehen.

Die *ordines romani*[11] des Todes entfalten ein kontinuierliches Ritual der Bestattung:

- Die Sterbekommunion,
- Die Begleitung des oder der Sterbenden durch Gebet bis zum letzten Atemzug,
- Die häuslichen Begräbnisriten, die die Waschung des Leichnams und seine Einbettung in den Sarg umfassen, mit den Antiphonen und Psalmen für diese Riten,
- Die Prozession, die den Verstorbenen zur Begräbniskirche bringt, ebenfalls begleitet von den vorgesehenen Antiphonen und Psalmen
- Der Gebetsdienst in der Kirche, vergleichbar mit der Ordnung eines Matutinendienstes (man beachte, dass zu dieser Zeit die Eucharistiefeier bei Beerdigungen nicht vorgesehen war),
- Die Grablegung, oft begleitet von einer erneuten Prozession mit dem Gesang von Antiphonen und Psalmen, und vollzogen unter dem Gesang des österlichen Psalms schlechthin, dem Psalm 117: „Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat; wir wollen jubeln und uns über ihn freuen!“ (Ps 117, 24), zusammen mit der Antiphon *Aperite mihi portas* (Öffnet mir die Tore...).

Der gesamte kirchliche Weg mit dem oder der Verstorbenen bis zur Grabstätte ist folglich eine Gelegenheit, das österliche Glaubensbekenntnis abzulegen. Der Tod vollendet die Taufe durch das Eintauchen in das Leben des Auferstandenen.

Die Geschichte dieser liturgischen Institutionen des Todes und der Bestattung zu hinterfragen[12], ermöglicht es, unsere eigene Wahrnehmung der letzten Lebensmomente zu erneuern und sie trotz der aseptischen Einsamkeit unserer Zeit auf christliche Weise als einen Weg im österlichen Glauben und hin zu diesem Glauben zu betrachten – sowohl für die Sterbenden als auch für die Angehörigen und die gesamte Gemeinschaft.

11 Hier wird hauptsächlich auf Ordo XLIX verwiesen, der die römische Begräbnisliturgie im 9. Jahrhundert beschreibt (vgl. Andrieu, 1956; Martimort, 1948, S. 145).

12 Hier kann auf den Artikel von Paul-Albert Février (1996) aufmerksam gemacht werden, der sich mit den antiken Erzählungen über den christlichen Tod befasst.

DIE ENTWICKLUNG DER BESTATTUNGSPASTORAL SEIT DEM RITUALE VON 1969

Die liturgische Praxis begann sich mit der Einführung des neuen Bestattungsrituales zu verändern (1969 in Rom veröffentlicht; in den französisch- und deutschsprachigen Ländern 1972 mit der Genehmigung durch die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung). Es folgte den Leitlinien der liturgischen Erneuerung: Riten und Gesten, die an die Taufe erinnern (Licht, Wasser), zahlreiche Gebetsformeln, die an unterschiedliche Situationen angepasst sind, ein umfangreiches Lektionar, alles natürlich in der Landessprache.

Auf die Herausforderung neuer Situationen reagieren

In der pastoralen Einleitung zum *Rituale der kirchlichen Begräbnisfeier* heißt es: „Das Begräbnis wird von einem Priester oder Diakon gehalten, in besonderen Fällen auch von einem dazu beauftragten Laien“ (*Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern*..., 2009, S. 17). Zuvor wird jedoch die Bedeutung der christlichen Gemeinschaft betont. Seitdem wurden jedoch sowohl in den deutsch- als auch in den französischsprachigen Ländern aufgrund der Veränderungen in unserer Gesellschaft viele Laien und Laiinnen oder Pastoralassistenten und -assistentinnen von ihren Bischöfen zur Durchführung von Beerdigungen „beauftragt“. Die Anmerkungen im Rituale sind nicht immer an die neuen Situationen angepasst, wie etwa die Einäscherung oder die Anfrage nach Feiern an verschiedenen Bestattungsorten. Die Pastoral steht diesen Anfragen sehr oft hilflos gegenüber. Um bei der von der Kirche gewünschten Mission des Mitgefühls zu helfen, beschloss die Deutsche Bischofskonferenz angesichts der Unzufriedenheit mit der zweiten Ausgabe des Rituales, ein *Motu Proprio* zu veröffentlichen, das den pastoralen Erwartungen und den jüngsten Entwicklungen gerecht werden sollte (*Die kirchliche Begräbnisfeier, Manuale*, 2012)[13]. Die französischsprachigen Bischofskonferenzen reagierten langsamer und und veröffentlichten keine zweite Übersetzung, sondern brachten im November 2008 ein pastorales Handbuch heraus. Der Titel ist selbsterklärend: *Dans l’espérance chrétienne, célébrations pour les défunts* (dt. Übersetzung: *In der christlichen Hoffnung, Feiern für die Verstorbenen*).

13 Vgl. zu den Gründen dieser Veröffentlichung: Klöckener, 2011.

Dans l'espérance chrétienne: ein spiritueller Weg durch das liturgische Gebet

Während das *Manuale*[14] den neuen Bestattungspraktiken wie der Einäscherung und der Urnenbeisetzung viel Platz einräumt, bietet das französische Werk einen Vorschlag, der stärker von der Begleitung von Ort zu Ort geprägt ist. Da die Begräbnisfeier nicht auf die Kirche beschränkt ist, werden mehrere Anregungen gegeben, die bei der Gestaltung der Gebete helfen sollen. Die verschiedenen Momente der Beerdigung und ihre Riten stellen verschiedene Etappen des Gebets der Kirche dar, die sich um eines ihrer verstorbenen Mitglieder kümmert und sich auch an die Trauernden wendet:

- Im Moment des Todes: Die Gemeinschaft zeigt durch ihre Anwesenheit eine Haltung tiefen Respekts.
- Kurze Gebete am Totenbett: Ein Weg der Hoffnung öffnet sich.
- Feierlichkeiten und Nachtwachen: In einer gesammelten Atmosphäre laden das Wort Gottes und die Erinnerung an die verstorbene Person dazu ein, sich gegenseitig im Gebet zu stützen und bereits Dank zu sagen.
- Das Schließen des Sarges: In dem schmerzhaften Moment, in dem das Gesicht des Verstorbenen verschwindet, schürt das Gebet die Hoffnung auf ein Wiedersehen.
- Die Überführung zum Ort der Begräbnisfeier: Vom Haus aus wird der oder die Verstorbene zur Kirche begleitet, wo sich die Gemeinde versammelt.
- Die Versammlung der Angehörigen und der christlichen Gemeinschaft: Die Gläubigen versammeln sich, empfangen das Wort der Hoffnung, richten ihre Bitten an Gott und danken ihm, bevor sie sich von dem oder der Verstorbenen verabschieden.
- Die Überführung zum Bestattungsort: Der oder die Verstorbene wird bis zum Ende begleitet, in den Frieden Christi, der gestorben und auferstanden ist.
- Auf dem Friedhof: Die Angehörigen sagen dem oder der Verstorbenen ein letztes Lebewohl, an dem Ort, wo er oder sie in Erwartung der Auferstehung ruht.

Diese Etappen sind um drei Orte und drei Stationen herum organisiert[15].

14 Vgl. vorhergehende Fußnote.

15 Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion Ad resurgendum cum Christo über die Bestattung der Verstorbenen und die Aufbewahrung der Asche bei der Einäscherung, Rom, 15. August 2016. [Zugriff Mai 2024] Der Text bekräftigt die Präferenz der katholischen Kirche für die Bestattung der Toten, erinnert aber an die bereits 1963 festgelegte Position, die die Einäscherung als nicht gegen den christlichen Glauben verstoßend zulässt: vgl. Sacré Congrégation suprême du Saint-Office, Instruction Piam et constantem (5. Juli 1963) : AAS 56 (1964), 822-823; La Documentation catholique 61 (1964), col. 1712.

Die Begräbnisliturgie, die so in einem weiten Sinne des Wortes verstanden wird, stellt einen spirituellen Weg dar, auf dem in das Ostergeheimnis eingetaucht wird. Indem man diesen Weg berücksichtigt und nicht nur die liturgische Feier in der Kirche, hilft man den Teilnehmern, den christlichen Sinn des Lebens und des Todes zu vertiefen und die Hoffnung auf die Auferstehung anzunehmen.

Die Gliederung nach Orten, wie sie bereits in der *Editio typica* von 1972 verwendet wurde, bildet in *Dans l'espérance chrétienne* den Rahmen für drei große Kapitel. Ausgehend von ihnen entfaltet sich dann eine breite Palette an Vorschlägen, um die symbolischen Momente des Abschieds spirituell zu gestalten – durch den Ritus und im Gebet.

1. Am Ort, wo der Verstorbene ruht

Es werden zahlreiche Anhaltspunkte gegeben, wie am Totenbett gebetet werden kann. Auch wenn der Wortgottesdienst einen bevorzugten Platz einnimmt, ermöglichen Beispiele für Totenwachen mit Psalmen, mit der Jungfrau Maria oder mit Heiligen Gebetszeiten, in denen Mitgefühl und Freundschaft in einer Hoffnung zum Ausdruck kommen können, die der Tod uns einlädt, neu zu erleben.

2. Begräbnisfeier

In der Kirche finden die Eröffnungsriten, der Wortgottesdienst und der letzte Abschied ihren Ausdruck, wo sich die ganze Gemeinde in geteilter Trauer, aber auch in einer Hoffnung wiederfinden kann, die dazu einlädt, mit dem auferstandenen Christus die Auferstehung zu erfahren.

Eine besondere Feier ist für die Beerdigung von Kleinkindern vorgesehen, da es in diesem Moment besonders wichtig ist, den Eltern, die durch die Geburt Leben gegeben haben, Unterstützung zu bieten, denn sie haben eine so plötzliche Trennung nicht erwartet.

3. Am Ort der Beerdigung

Da die Kirche traditionell eine klare Präferenz für die Beerdigung (Congregation pour la doctrine de la foi, 2016)[16] zeigt, sind für die Feiern auf den Friedhöfen besondere Gebete vorgesehen. Aber auch die Einäscherung und

16 Der Text bekräftigt die Präferenz der katholischen Kirche für die Bestattung der Toten, erinnert aber an die bereits 1963 festgelegte Position, die die Einäscherung als nicht gegen den christlichen Glauben verstoßend zulässt (vgl. Sacré congrégation suprême du Saint-Office, 1963; La Documentation catholique, 1964, col. 1712).

die Beisetzung der Aschenurne werden vom Gebet der Kirche begleitet. Heute weiß man, dass diese Praxis zur Mehrheitsoption geworden ist.

Im Anhang findet sich eine große Auswahl an Liedern, Responsorien, Gebeten und Kurzlesungen des Wort Gottes. Damit können diejenigen, die das Gebet für Beerdigungen leiten, Wege finden, wie sie die Unterstützung für Familien, die vom Abschied und der Abwesenheit eines geliebten Menschen betroffen sind, an die heutige Zeit anpassen können.

Dans l'espérance chrétienne ist nicht im eigentlichen Sinne ein liturgisches Buch, sondern ein pastoraler Leitfaden. Eine Einführung berücksichtigt die jüngsten Fragen der Begräbnispastoral und versucht, Antworten in vollständiger Übereinstimmung mit dem französischsprachigen Rituale zu geben. Dieses Werk, das bereits das Wesentliche des neuen auf Latein veröffentlichten Rituales aufgreift, bereitet darauf vor, das zukünftige Rituale der katholischen Kirche in französischer Sprache zu empfangen. Im deutschsprachigen Kontext könnte es als wertvolle Ressource dienen, um neue pastorale Vorschläge weiterzuentwickeln und die liturgischen Bücher sowie die pastoralen Praktiken zu bereichern.

***

Am Ende dieses kurzen Überblicks könnten drei Thesen skizziert werden, die als Leitgedanken die christliche Besonderheit und Originalität der Sterbebegleitung verdeutlichen.

1. Die katholische Liturgie um den Tod betrachtet diesen nicht als Tabu, das es zu verschweigen gilt. Im Gegenteil, der Tod ist Teil des Lebens im stärksten Sinne des Wortes. Wie Sie wissen, ist der Tod in der christlichen Welt nicht das Ende von allem, sondern der große Übergang in der Nachfolge Christi, der Übergang von einem vergänglichen Leben zu einem Leben in Fülle, das die menschliche Vernunft nur unzureichend erfassen kann. Daher ist es notwendig, über diese österliche Erfahrung mit Zurückhaltung zu sprechen. Die Liturgie tut dies durch die Verwendung biblischer Metaphern und ritueller Gesten.
2. Die Liturgie nimmt besonders Rücksicht auf die Person. Wie bereits erwähnt, wird die Person in ihrer Krankheit auf verschiedene Weise begleitet (Hausbesuch, Kommunion, Salbung usw.). So zeigt die Kirche ihre Sorge für den Menschen in seiner leidvollen Situation. Diese Begleitung endet

nicht, wenn der Tod näher rückt, ganz im Gegenteil. Der oder die Sterbende wird im Gebet und durch das Sakrament der Eucharistie, das ein letztes Mal in der besonderen Form der Sterbekommunion empfangen wird, getragen. Wenn der Tod eingetreten ist, setzt die Kirche ihr Gebet fort; sie umgibt die Angehörigen und vertraut den Verstorbenen der Barmherzigkeit Gottes an. Auch nach den liturgischen Riten der Beerdigung und unabhängig davon, welche Stationen durchlaufen werden (Prozession vom Haus zur Kirche, Feier in der Kirche oder auf dem Friedhof, Beerdigung oder Einäscherung), geht das Gebet der Kirche für die Verstorbenen weiter. Dies ist ein wichtiger Aspekt, den wir heute nicht näher betrachtet haben. Das Gebet für die Verstorbenen gehört zur großen Tradition der Kirche: Jahrestagsmessen, Feiern für die Verstorbenen, Erwähnung der Verstorbenen während des eucharistischen Gebets in der Messe, Segnung der Gräber an Allerheiligen, Gedenken der verstorbenen Gläubigen am 2. November usw.

3. Über die Kirche in diesem Zusammenhang zu sprechen, ist nur möglich, wenn diese Kirche verkörpert wird. Das bedeutet, dass sie konkret in einer Gemeinschaft von Männern und Frauen existiert, die bereit sind, das Leiden der Kranken und später ihrer trauernden Angehörigen zu teilen. Im Laufe der Geschichte haben wir gesehen, wie die liturgischen Institutionen der Bestattung von Anfang an der Gemeinschaft einen wesentlichen Platz einräumten. Diese kirchliche Gemeinschaft erfüllt hier weit mehr als eine soziale Funktion – sie nimmt ihre missionarische Aufgabe der geschwisterlichen Gegenwart als Zeugin der österlichen Hoffnung wahr.

Die lange und reiche Tradition der Kirche ermöglicht eine spezifisch christliche Haltung gegenüber dem Tod, in einer Welt, die zunehmend von seiner Kommerzialisierung und seiner Sterilität geprägt ist, die Zeichen einer gefürchteten und verleugneten Todeserfahrung bilden. Doch diese

> Tradition, die nicht nur aus Formen besteht, wurde aufrechterhalten und ständig erneuert durch eine Rede vor dem Tod, die diesen nicht leugnet – genauso wenig wie sie die Sünde des Menschen leugnet –, sondern ihn in eine eschatologische Erwartung und in das Erleben der Osterfreude einbettet (Février, 1996, S. 350).

Wir müssen uns heute fragen, wie die gesellschaftlichen Entwicklungen und der tiefgreifende Paradigmenwechsel in Bezug auf den Tod das liturgische Modell verändern und umwälzen, aber auch, und vielleicht sogar vor allem, wie die großen

Prinzipien, die rituell eine spezifisch christliche Beziehung zum Tod kennzeichnen, auf neue Weise gewürdigt werden können und müssen. Dies ist eine privilegierte Gelegenheit zur Evangelisierung und zur Verkündigung des Paschamysteriums.

Bibliografie

Primär Literatur

Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones (1977). *Sacrements pour les malades, Pastorale et célébrations*. Paris: Chalet-Tardy.

Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones. (2003). *Missel des Défunts*. Paris: Desclée-Mame. (Original veröffentlicht im Jahr 1973)

Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones. (2008). *Dans l'espérance chrétienne, célébration pour les défunts*. Paris: Desclée-Mame.

Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, zweite Auflage. (1994). Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Solothurn – Düsseldorf – Freiburg u.a. Verlag Herder.

Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebiets. (2009). Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der *Editio Typica* 1969. Basel–Freiburg–Wien u.a. Pustet Friedrich KG.

Die kirchliche Begräbnisfeier, Manuale. (2012). Hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der österreichischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz sowie des Bischofs von Boxen-Brixen und des Bischofs von Lüttich. Trier: VzF Deutsches Liturgisches Institut.

Congregation pour la doctrine de la foi (2016, 15. August). Instruction *Ad resurgendum cum Christo* sur la sépulture des défunts et la conservation des cendres en cas d'incinération. Rome. Abgerufen im Mai 2024 von https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160815_ad-resurgendum-cum-christo_fr.html

Sekundäre Literatur

Andrieu, M. (1956). *Les « Ordines romani » du Haut Moyen Age. Tome IV. Les Textes (suite) (Ordines XXXV-XLIX)*. Louvain.

Février, P.-A. (1996). La mort chrétienne. In *La Méditerranée de Paul-Albert Février* (S. 289–360). Rome: École Française de Rome.

Klöckener, M. (2011). Das eine Rituale und die vielen Feiern. Die Begräbnisliturgie in der Diskussion. In *Heiliger Dienst 65. Jahrgang – 2011* (S. 42–67). Salzburg: Österreichisches Liturgisches Institut.

La Documentation catholique. (1964), 61.

Mariolle, B. (2022). *Les sacrements à l'approche de la mort. Le viatique au passage de la mort dans la tradition de l'Église*. Paris : Cerf.

Martimort, A.-G. (1948). L'ordo commendationis animae. *La Maison Dieu*, 15.

Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae. (1972). Rome: Libreria Editrice Vaticana.

Rebillard, É. (1991). La naissance du viatique: se préparer à mourir en Italie et en Gaule au Ve siècle. *Médiévales*, 20, 99–108.

Sacré congrégation suprême du Saint-Office. (1963, 5. Juli). *Instruction Piam et constantem*. *Acta Apostolicae Sedis*, 56 (1964), 822–823.

Sicard, D. (1978). *La liturgie de la mort dans l'Eglise latine des origines à la réforme carolingienne*. Munster: Aschendorff.

Sicard, D. (1980). La mort du chrétien en sa communauté. *La Maison-Dieu*, 144, 59–64.

Simpson, Ch. (2024, 13. März). La crémation en France: évolutions et perspectives. Abgerufen von https://www.resonance-funeraire.com/magazine/dossiers/44-dossiers/6905-la-cremation-en-france-evolutions-et-perspectives.html

Statista Research Department (2024, 2. Oktober). Anteil von Sarg- und Urnenbestattungen in Deutschland in den Jahren 2012 bis 2023. Abgerufen im Mai 2024 von https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1281529/umfrage/sarg-und-urnenbestattungen-in-deutschland/

DYING WITH CHRIST. LITURGICAL CELELEBRATION AS A COMPANION FOR THE PASSAGE THROUGH DEATH TO LIFE

SUMMARY

Dying. This is one of the most decisive moments, if not the most decisive, in human existence. The same is true of the Christian life, where the challenge is precisely to die in Christ. However, the way in which contemporary reality views death and its accompaniment is overturning the habits established until the last few decades. This raises the question of whether there is a specifically Christian way of dying in order to die in Christ. Based on the liturgical institutions of funerals as they have developed over the centuries, the study then examines the liturgical books, in their French and German versions, to understand how each, with its specific features, attempts to respond to current paradigms and implement a Christian vision of the passage that is death. A reminder of the Eucharistic purpose of Christian life and its community roots could help to renew pastoral care at this time, both for the person who is about to die and for those close to him or her.

Article submitted: 19.09.2024; accepted: 03.11.2024.

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, Patriarchat Jerozolimski, relacje chrześcijańsko-żydowskie, dialog katolicko-judaistyczny, Państwo Izrael

Keywords: Catholic Church, Jerusalem Patriarchate, Christian-Jewish relations, Catholic-Judaic dialogue, State of Israel

Warszawskie Studia Teologiczne
XXXVII/2/2024, 224-241

DOI: 10.30439/WST.2024.2.11

Andrzej Tulej[1]
Akademia Katolicka w Warszawie, Polska
ORCID : 0000-0003-4320-1163

UDZIAŁ BRUNONA HUSSARA OP W POWSTANIU DZIEŁA ŚW. JAKUBA APOSTOŁA[2]

Wprowadzenie

We współczesnym Izraelu, w Łacińskim Patriarchacie Jerozolimy, istnieje wikariat św. Jakuba dla hebrajskojęzycznych katolików, którego działalność koncentruje się obecnie w pięciu ośrodkach: w parafii św. św. Symeona i Anny w Jerozolimie, w parafii w Hajfie, gdzie pierwszą wspólnotę założył karmelita o. Daniel Rufeisen OCD, w parafii św. Abrahama w Beer Szewie, którą założył asumpcjonista o. Jean-Roger Héné AA, w parafii św. Piotra w Tel Awiwie-Jafie, gdzie pierwszą Mszę św. po hebrajsku celebrował w 1955 r. dominikanin o. Bruno Hussar OP, w parafii św. Piotra Apostoła w Tyberiadzie (zob. https://www.catholic.co.il/, 2024). W 2021 r. wikariuszem łacińskiego patriarchy Jerozolimy dla katolików hebrajskojęzycznych

1 Ks. Andrzej Tulej – doktor teologii biblijnej, ukończył również studia I i II stopnia na Wydziale Historii Uniwersytetu Warszawskiego na kierunku Historia i Kultura Żydów. Jest wykładowcą Pisma Świętego na Akademii Katolickiej w Warszawie, konsultorem Rady ds. Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Polski, delegatem archidiecezji warszawskiej ds. dialogu z judaizmem oraz ds. ekumenizmu i kontaktów religijnych, moderatorem Dzieła Biblijnego im. Świętego Jana Pawła II w archidiecezji warszawskiej. Ostatnio opublikował m.in.: *Drugi sobór watykański o Żydach i judaizmie. Historia powstania tekstu „Nostra aetate, 4"* (Kraków 2019), *Bruno Hussar OP – בעל חזון we współczesnym Izraelu* (Warszawa–Kielce 2023) (e-mail: atulej@akademiakatolicka.pl).

2 Artykuł jest kontynuacją badań nad zagadnieniem genezy „Kościoła hebrajskiego" we współczesnym Izraelu, które podjąłem w mojej ostatnio wydanej książce: A. Tulej. (2023). *Bruno Hussar OP – בעל חזון we współczesnym Izraelu*. Warszawa–Kielce: Wydawnictwo „Jedność" [*Fontes et Subsidia Theologiae*, 3].

w Izraelu został mianowany polski kapłan ks. Piotr Żelazko, pochodzący z archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, który odbył wcześniej specjalistyczne studia biblijne w Rzymie i w Jerozolimie.

Niniejszy artykuł ma ukazać wpływ i znaczenie dominikanina Brunona Hussara OP, jednego z założycieli powstałego w latach 50. XX w. Dzieła św. Jakuba Apostoła, które zainicjowane w Jafie dało początek wikariatowi wspólnot hebrajskojęzycznych patriarchatu jerozolimskiego (נציגות יעקב הצדיק לקתולים הדוברים עברית בישראל). Ponadto Hussar w nowo powstałym Państwie Izrael zainicjował i współtworzył dwa inne dzieła: Dom św. Izajasza (fr. Maison St Isaïe) – ośrodek studiów nad judaizmem dla chrześcijan w Jerozolimie, oraz Oazę Pokoju (נְוֵה שָׁלוֹם / واحـة السـلام – hebr. Newe Szalom, arab. Wahat as-Salam) – wioskę założoną na wzgórzu w pobliżu klasztoru Latrun, w której mieli pokojowo żyć i pracować Żydzi oraz arabscy chrześcijanie i muzułmanie. Wydawało się, że Bruno Hussar był człowiekiem jak najbardziej do tego predysponowanym, bowiem sam kiedyś o sobie powiedział:

> Jestem katolickim kapłanem, jestem Żydem. Jestem obywatelem izraelskim, a urodziłem się w Egipcie, gdzie przeżyłem 18 lat. Odczuwam w sobie cztery tożsamości: jestem naprawdę chrześcijaninem i kapłanem, jestem naprawdę Żydem, jestem naprawdę Izraelczykiem i czuję się, jeśli nie naprawdę Egipcjaninem, to co najmniej kimś bardzo bliskim Arabom, których znam i kocham (Hussar, 1983, s. 11).

Powyższe inicjatywy były z jednej strony nowatorskie, dlatego nie bez powodu Hussar został nazwany בעל חזון [*baal chazon*] – człowiekiem wizji, marzeń, po prostu wizjonerem (Salvarani, 2017, s. 11), ale z drugiej strony skłaniały do postawienia następujących pytań:

- Czy Kościół hebrajskojęzyczny jest konieczny lub potrzebny, czy jego istnienie ma jakiś głębszy sens niż tylko objęcie opieką duszpasterską katolików mieszkających w Izraelu, których językiem macierzystym jest współczesny język hebrajski?
- Czy chrześcijanie rzeczywiście potrzebują studiów, które przybliżałyby im judaizm, zwłaszcza ten poświątynny – rabiniczny lub talmudyczny?
- Czy wspólne zamieszkanie wyznawców trzech religii monoteistycznych: Żydów, chrześcijan i muzułmanów ma jakiś głębszy sens? Czy nie jest to inicjatywa trochę na siłę, a szacunek dla innych religii i ich wyznawców powinien być wypracowywany w inny sposób lub na innej drodze?

W artykule skoncentrowano się na chronologicznie pierwszym z dzieł współtworzonych przez Brunona Hassara, próbując pokazać z jednej strony problemy wynikające z faktu powstania Dzieła św. Jakuba w ramach Łacińskiego Patriarchatu Jerozolimy, z drugiej strony uchwycić znaczenie pierwiastka hebrajskiego/żydowskiego dla Kościoła w ogóle jako elementu tożsamościowego.

Osoba Hussara nie jest powszechnie znana, a w Polsce niemal w ogóle, chociaż odegrał on znaczącą rolę w życiu religijnym nowo powstałego w 1948 r. Państwa Izrael. Swoje życie i działalność zrelacjonował w pozycji autobiograficznej, która stanowi główne i niezastąpione źródło dla podejmowanego w niniejszym artykule zagadnienia (1983, s. 71–78). W latach 80. XX w. s. Kinga Strzelecka OSU przeprowadziła wywiady z różnymi osobami z Izraela, zarówno duchownymi, jak i świeckimi, zaangażowanymi w tutejszy Kościół i dialog chrześcijańsko-żydowski. Wywiady te, nazwane przez autorkę „rozmowami jerozolimskimi", zostały opublikowane w dwóch książkach, w których jednym z rozmówców jest Bruno Hussar (Strzelecka, 1987). Nieocenioną pomoc dla badanej problematyki stanowią opracowania dwóch francuskich historyczek: Danielle Delmaire (2010, s. 237–245)[3] i Claire Maligot (2018a; 2018b)[4], badających m.in. katolickie wspólnoty hebrajskojęzyczne w Izraelu w różnych aspektach, nie tylko historycznym, ale i socjologicznym oraz religijnym. Ostatnio, pod koniec 2021 r., Delmaire wydała wspólnie z Olivierem Rotą z Uniwersytetu Katolickiego w Lille, specjalistą z zakresu XX-wiecznej historii katolików i Żydów w Anglii, Francji i Izraelu, książkę poświęconą „Kościołowi hebrajskiemu" (Delmaire, Rota, 2021, s. 41–76). Ponadto na uwagę zasługują również dwa opracowania, które ukazały się w ostatnim czasie: monografia na temat Łacińskiego Patriarchatu Jerozolimy w latach 1946–1956 w kontekście uchodźców i konwersji (Rioli, 2020)[5] oraz praca zbiorowa pod redakcją Brunetto Salvaraniego (2017, s. 65–79), poświęcona o. Brunonowi Hussarowi i jego dziełom, zwłaszcza Oazie Pokoju.

3 D. Delmaire jest emerytowanym profesorem na Uniwersytecie Charles-de-Gaulle Lille na Wydziale Historii Współczesnej i Cywilizacji Hebrajskiej. Specjalizuje się w antysemityzmie chrześcijańskim, relacjach między Żydami i chrześcijanami oraz żydowskich wspólnotach we Francji. Kieruje czasopismami „Tsafon" i „Revue d'études juives du Nord".

4 C. Maligot jest doktorantką kontraktową w École Pratique des Hautes Études w Paryżu. Obroniła doktorat z historii współczesnej pod kierunkiem prof. Denisa Pelletiera na temat relacji międzyreligijnych od II wojny światowej do Soboru Watykańskiego II w aspekcie teologicznym i politycznym.

5 Autorka jest historykiem pracującym na Uniwersytecie Ca' Foscari w Wenecji oraz Fordham w Nowym Jorku. W latach 2014–2019 uczestniczyła w projekcie „Open Jerusalem – Opening Jerusalem Archives for a Connected History of 'Citadinité' in the Holy City, 1840–1940".

Odkrycie chrześcijańskiego powołania

André, takie imię nosił przed wstąpieniem do zakonu o. Bruno, urodził się w Kairze, w rodzinie żydowskiej, 4 maja 1911 r. Jego matka była pochodzenia francuskiego, a ojciec węgierskiego. Wcześniej do Kairu przybył jego ojciec, Żyd z cesarstwa austro-węgierskiego, jako pracownik austriackiej firmy ubezpieczeniowej. Jako że firma ta po I wojnie światowej przeszła w ręce Włochów, w konsekwencji tego młody André Hussar z Węgra z austriackim obywatelstwem stał się Włochem, otrzymując włoskie obywatelstwo. Wtedy został przyjęty do liceum włoskiego w stolicy Egiptu, które ukończył. Znał więc wówczas języki francuski, angielski, włoski i prawdopodobnie przynajmniej trochę arabski. W wieku 18 lat wyjechał do Francji, gdzie rozpoczął studia w wyższej szkole inżynierskiej École Centrale des Arts et Manufactures w Paryżu. Od 22. roku życia pod wpływem różnych wydarzeń, spotkań, lektury Ewangelii i książek zaczął sobie stawiać pytania o Jezusa i chrześcijaństwo: „Jeśli to prawda? Jeśli to było coś innego niż piękna historia, jeśli to było *prawdziwe*? Wtedy wszystko by się zmieniło, nie mógłbym dalej czytać, żyć tak, jak wcześniej. Jeśli to było prawdziwe, to zobowiązuje, nadaje kierunek całemu mojemu życiu" (Hussar, 1983, s. 14). Podczas letnich wakacji w 1935 r. André przeżył doświadczenie, które odcisnęło na nim piętno na całe życie: „Zakończyłem ostatni dzień praktyki i wróciłem do mojego pokoju. *Nagle, wiedziałem, że On tam był.* Niczego nie słyszałem ani nie widziałem. Miałem po prostu pewność Jego Obecności" (Hussar, 1983, s. 16).

Chrzest odbył się 22 grudnia 1935 r., kiedy André miał 24 lata. Nowo ochrzczony wiedział, że chce zostać zakonnikiem, ale nie znał jeszcze odpowiedzi na pytanie, do którego zakonu miałby wstąpić i w jaki sposób miałby służyć Bogu i ludziom. Najpierw zetknął się z mnichami benedyktyńskimi. Pewien zaprzyjaźniony jezuita poradził mu odwiedzić klasztor kartuzów, w którym, jak mu się wydawało, odnalazł swoje miejsce, chociaż pociągały go także inne formy życia zakonnego. Marzył o byciu franciszkaninem, karmelitą, kapłanem diecezjalnym... Pewien dominikanin, którego znał, zaprosił André do Lourdes, gdzie miał głosić rekolekcje dla mniszek dominikańskich. I chociaż André nie zachował żadnego wspomnienia z tych rekolekcji, to jednak 25 marca 1945 r. w grocie w Lourdes zrozumiał, że powinien wstąpić do Zakonu Braci Kaznodziejów. I tak też się stało. Siódmego grudnia otrzymał habit w klasztorze św. Jakuba w Paryżu. Tam odbył nowicjat, a w Saulchoir rozpoczął sześcioletnie studia. Został wyświęcony na kapłana 16 lipca 1950 r., dwa lata przed zakończeniem studiów (Hussar, 1983, s. 18–36).

Zasadnicze ukierunkowanie życiowego powołania o. Brunona związane było z wizytą kanoniczną prowincjała o. Alberta-Marie Avrila. Dwa lata wcześniej, w maju 1948 r., przegłosowano powstanie Państwa Izrael. Po wojnie o niepodle-

głość Jerozolima została podzielona na dwie części rozejmowo linią graniczną z Jordanią. Avril w rozmowie z Hussarem wyraził pragnienie założenia w żydowskiej części Jerozolimy ośrodka studiów nad judaizmem, analogicznego do powstałego wcześniej dominikańskiego ośrodka studiów nad islamem w Kairze. Nie krył tego, że właśnie pomyślał o nowo wyświęconym ojcu, Żydzie z urodzenia, jako zakładającym taką fundację.

Początki działalności w Izraelu

Kiedy Hussar przybył do Jafy, niewielka grupa hebrajskich chrześcijan przyjęła go niemalże jako Mesjasza. Czekali na takiego opiekuna, który będzie nie tylko jednym z nich, potrafiącym ich zrozumieć, lecz także kapłanem żyjącym obok nich. Mieli nadzieję, że będzie mógł im pomóc. Osoby te mieszkały w rozproszeniu, każda w swojej niechrześcijańskiej rodzinie, z którą miała bardziej lub mniej napięte relacje. W pracy ukrywały swoją przynależność religijną. Kilka z nich uczestniczyło we Mszach św. we francuskim szpitalu, ale ukrywały się na chórze, z daleka od niedyskretnych spojrzeń, i przyjmowały Komunię św. potajemnie w zakrystii. Hussar starał się im pomagać, jak tylko mógł. Inni kapłani przyjeżdżali z Jerozolimy od czasu do czasu, aby się z nimi spotkać i wygłosić dla nich konferencję. Jednak brakowało tej grupce nawróconych żydów lokalnej wspólnoty, która dałaby im odczuć prawdziwą przynależność do Kościoła. Najpilniejszą sprawą było więc zgromadzenie się wokół celebracji Eucharystii, ale urzeczywistnienie tego było mimo wszystko trudne, chociaż wydawać by się mogło inaczej. Nie brakowało kościołów i kaplic w Jafie, na dzisiejszym przedmieściu Tel Awiwu, gdzie żyje większość chrześcijan, jednakże dla tej grupy chrześcijan było to praktycznie niemożliwe. Msza św. w kościele parafialnym też nie wchodziła w grę, była bowiem sprawowana w języku łacińskim, a do tego kapłan odprawiał ją pośpiesznie, przed ołtarzem oddalonym od wiernych, którzy biernie w niej uczestniczyli, nie rozumiejąc ani słów, ani gestów liturgicznych[6]. Tymczasem hebrajscy chrześcijanie pragnęli rozumieć, odpowiadać na wezwania kapłana, krótko mówiąc, czynnie uczestniczyć we Mszy św. Ponadto Eucharystia ta była zbyt „publiczna" i nie było możliwości ukrycia się przed oczami zgromadzonych. Pewien problem stanowiło również odprawianie Mszy św. w kaplicy francuskiego szpitala, ponieważ wiele hebrajskich chrześcijanek zostało

6 Chodzi oczywiście o liturgię przedsoborową, sprzed reformy, zwaną czasem mszą trydencką, a teraz – mszą w rycie nadzwyczajnym. Więcej na temat posoborowej reformy liturgicznej zob. Cichy 1986, s. 4–15. Autor w sposób jasny i syntetyczny przedstawił idee przewodnie dokumentów odnowy liturgicznej, wskazując jednocześnie na perspektywy dalszych reform.

wychowanych u sióstr zakonnych w swoich krajach pochodzenia i obawiały się one, że mogą stać się celem niedyskretnych uprzejmości. Wydawać by się mogło, że w związku z tym najlepszym rozwiązaniem byłoby dyskretne celebrowanie Eucharystii w domu któregoś z chrześcijan. Jednak każdy z grupy hebrajskich chrześcijan mieszkał ze swoją niechrześcijańską rodziną, która nie powinna wiedzieć, że praktykuje on swoją religię. Tak więc w tych okolicznościach najmniejsze problemy urastały do ogromnych rozmiarów (Hussar, 1983, s. 71 i nast.).

Wkrótce miały miejsce wydarzenia, które przyniosły rozwiązanie wspomnianego problemu. Hussar poznał M. Kokszacka, attaché ambasady Stanów Zjednoczonych, praktykującego katolika, który – jak wspomina Hussar w swojej autobiografii:

> Zrozumiał nasz problem i zaofiarował pomoc. Jego żona i on raz w miesiącu wieczorem otwierali nam swój dom w Ramat Gan, na przedmieściu Tel Awiwu. Przez prawie rok odprawiałem tam Eucharystię, w której uczestniczyła mała grupa wierzących. Modlitwa była żarliwa, jedność rzeczywista. To był początek wspólnoty w Jafie (1983, s. 72).

Wspólnota z czasem nabrała świadomości swojej jedności i swoich potrzeb. Pomimo wielkiej uprzejmości gospodarzy próbowano więc znaleźć lokal, który byłby bardziej odpowiedni, do którego każdy mógłby przyjść, kiedy tylko chce, i nie przeszkadzać innym. Wykluczono jednak wynajęcie mieszkania w Tel Awiwie, obawiając się podejrzeń ze strony sąsiadów, które mogłyby się pojawić, gdyby nieznana im grupa osób odwiedzała to miejsce. I wtedy z pomocą próbował przyjść abp Silvio Oddi[7]. Za jego pośrednictwem Hussar zwrócił się do przełożonego pewnego klasztoru, którego dom dla gości był zupełnie nieużywany, jednak ten przyjął go dosyć chłodno:

> Robi ojciec tutaj złą robotę... Przychodzi ojciec, aby nawracać Żydów. Niech ojciec wie, że oni wchodzą do Kościoła tylko po to, aby znaleźć pomoc w wyemigrowaniu do innego kraju. Chyba że chcą po prostu szpiegować w nim od wewnątrz! A zresztą, co ojciec tu robi bez wspólnoty? Gdzie jest ojca przełożony? Czy Łaciński Patriarcha jest poinformowany o ojca działaniach i jakim prawem szuka ojciec pokoi dla żydowskich chrześcijan? (Hussar, 1983, s. 73).

7 S. Oddi (1910–2001) był w latach 1953–1957 delegatem apostolskim w Jerozolimie, Palestynie, Transjordanii i na Cyprze. W 1969 r. został mianowany kardynałem. W latach 1979–1986 był prefektem Kongregacji ds. Duchowieństwa.

Gdy przełożony zobaczył podpisaną przez łacińskiego patriarchę kopię dokumentu ustanawiającego Dzieło św. Jakuba i określającego jego cele, uspokoił się i powiedział: „Tak, to rzeczywiście Łaciński Patriarcha podpisał ten dokument. Jest ojciec w zgodzie z prawem. Muszę jednak ojca uprzedzić: jeśli ojciec wejdzie przez drzwi mojego klasztoru z ojca Żydami, ja wyjdę przez okno. Oni albo ja!" (Hussar, 1983, s. 73). Wobec takiej postawy Hussar się wycofał. Rozwiązanie problemu nadeszło nieoczekiwanie, w sposób opatrznościowy. Pewnego razu Hussar spotkał właściciela pewnej nieruchomości w Jafie, katolika szukającego najemcy dużego, pięciopokojowego mieszkania. I właśnie to mieszkanie, położone w sercu Jafy, stało się ośrodkiem Dzieła św. Jakuba, w którym odtąd już w sposób nieskrępowany mogły odbywać się spotkania i modlitwy wspólnoty hebrajskojęzycznej.

Kilka lat wcześniej, w 1954 r., z inicjatywy grupy kapłanów, do której należał Hussar, zostało założone Dzieło św. Jakuba, któremu przewodniczył wikariusz łacińskiego patriarchy Jerozolimy Antonio Vergani. Sam patriarcha przebywał we Wschodniej Jerozolimie, w Jordanii, z drugiej strony muru, który dzielił miasto na dwie części. Potrzeba założenia Dzieła związana była z narastającym nowym zjawiskiem: imigracją wielu rodzin wywodzących się z małżeństw mieszanych i przybywających z krajów zza żelaznej kurtyny: z Polski, Węgier, Rumunii, Bułgarii, Czechosłowacji... Istotny w tym przypadku był fakt, że tzw. prawo powrotu dotyczyło również całych rodzin, w których tylko jedna osoba jest Żydem, oraz przepis, że według żydowskiego prawa religia matki warunkuje religię dzieci. A ponieważ przeważnie matka była katoliczką, zaś ojciec Żydem, w interesujących nas przypadkach ich potomstwo było uważane za katolików. Jednakże życie religijne tych rodzin było najczęściej słabo rozwinięte. Wiele małżeństw miało jedynie ślub cywilny i liczne dzieci nie były ochrzczonych. Imigrowali do Izraela tylko po to, aby znaleźć wolność, której byli pozbawieni w kraju pochodzenia. Ta znaczna imigracja sprawiła, że lokalny Kościół, który dotąd składał się jedynie z Arabów, musiał zmierzyć się z nowymi problemami. Dzieło św. Jakuba zostało utworzone, aby stawić czoła temu problemowi. W rzeczywistości chodziło o założenie w Izraelu wspólnoty Kościoła dla katolików hebrajskojęzycznych[8].

Hebrajski Kościół katolicki narodził się – można powiedzieć z przyczyn praktycznych – w łonie Kościoła łacińskiego, Łacińskiego Patriarchatu Jerozolimy, chociaż niektórzy od początku uważali, że bardziej odpowiedni byłby któryś z Ko-

8 Hussar wyraził w tym miejscu nadzieję, że kiedyś zostanie napisana historia Kościoła hebrajskojęzycznego, obejmującego nie tylko katolików, lecz także żydów mesjanistycznych inspirujących się przede wszystkim tradycją protestancką. W jakimś zakresie jego oczekiwania odnośnie do historii Kościoła hebrajskojęzycznego zostały spełnione we wspomnianej we wstępie publikacji Delmaire, Rota, 2021, s. 74.

ściołów wschodnich, na przykład Kościół syryjski, którego modlitwy liturgiczne są bliższe liturgii synagogalnej pierwszych wieków chrześcijaństwa. Zarówno kapłani, jak i świeccy z Dzieła św. Jakuba wykonali znaczącą, pionierską pracę w zakresie duszpasterstwa i liturgii. Ważnym wydarzeniem każdego roku były obchody Wielkiego Tygodnia u sióstr Notre Dame de Sion[9] w En Kerem[10]. Wszyscy hebrajscy katolicy, którzy tylko mogli, przyjeżdżali z całego kraju, aby się spotkać i razem modlić. W kaplicy i podczas odprawiania drogi krzyżowej w parku w Wielki Piątek dominowały modlitwa i śpiewy po hebrajsku, w języku współczesnego Izraela, w którym modlił się Jezus Chrystus. Ten syjoński klasztor pozostał najważniejszym ośrodkiem młodego Kościoła do czasu, w którym połączenie Jerozolimy w 1967 r. otworzyło dostęp do starego miasta, pozwalając w ten sposób stopniowo obchodzić Wielki Tydzień w rzeczywistych miejscach męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Można powiedzieć, że opatrznościowo zbiegło się to z chwilą, gdy liczba uczestników spotkań przekroczyła już 200 osób i zaczynało brakować dla nich miejsca w klasztorze (Hussar, 1983, s. 75).

Dalszy rozwój Dzieła

Gdy Hussar pisał swoją autobiografię, hebrajskojęzyczny Kościół w Izraelu tworzyły cztery bardzo żywotne ośrodki, z których każdy miał własną tożsamość: w Jerozolimie, Jafie, Hajfie i Beer Szewie. Należałoby również dodać, że wśród założycieli duszpasterstwa katolików hebrajskojęzycznych w Izraelu było dwóch Polaków pochodzenia żydowskiego: o. Daniel Rufeisen OCD (1922–1998) – Szmuel Oswald Rufeisen, karmelita (zob. Tec, 2008; Zieleń, 2023) i ks. Grzegorz Pawłowski (1931–2021) – Jakub Hersz Griner, kapłan archidiecezji lubelskiej. Sylwetkę ks. Pawłowskiego najlepiej przybliża wywiad rzeka, który przeprowadziła z nim w Izraelu Lucyna Montusiewicz (2005) (Delmaire, 2010). O tych wszystkich osobach, które kładły fundamenty pod Dzieło św. Jakuba, trzeba by rozprawiać oddzielnie. Byli wśród nich kapłani, siostry zakonne, a także świeccy. Należy tu wspomnieć

9 Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej z Syjonu – katolickie, międzynarodowe zgromadzenie zakonne o duchowości biblijnej, którego charyzmatem jest dialog międzyreligijny. Siostry mają świadczyć o wiernej miłości Boga do narodu żydowskiego i o wierności obietnicom objawionym patriarchom i prorokom Izraela dla całej ludzkości. We wrześniu 2004 r. podjęto decyzję o fundacji nowej wspólnoty w Polsce. Do Krakowa przyjechały dwie siostry: Francuzka – s. Anne Denises Rinckwald NDS oraz Polka – s. Anna Bodzińska NDS. Dziesiątego listopada 2004 r. kard. Franciszek Macharski oficjalnym dekretem udzielił zgody na ich osiedlenie się na terenie archidiecezji krakowskiej.

10 Nazwa miejscowości zapisana została według transkrypcji hebrajskiej. Częściej używana jest transkrypcja arabska: Ajn Karim. Tradycja pozabiblijna sytuuje w tym miejscu dom Zachariasza i Elżbiety. Sanktuarium Nawiedzenia św. Elżbiety i kościół św. Jana Chrzciciela z grotą Narodzenia św. Jana Chrzciciela to dwa najważniejsze sanktuaria w En Kerem.

o takich postaciach jak Joseph Stiassny NDS, mały brat Jezusa Yohanan Elihai (Jean Leroy), asumpcjonista Jean-Roger Héné, urodzony w Mea Szearim o. Abraham Schmuelloff OSB, Jean-Baptiste Gourion OSB, Étienne Lepicard czy David Neuhaus SJ (Delmaire, 2010).

Miejscowy Kościół – jak wszędzie tak i tutaj – miał swoje problemy. Chyba największym z nich, utrudniającym życie prawdziwie ewangeliczne, potwierdzone świadectwem jedności w miłości, były podziały w jego własnym łonie – podziały i rozdźwięki między różnymi Kościołami w łonie Kościoła katolickiego, zwłaszcza pomiędzy łacinnikami i grekokatolikami lub melchitami. Ponadto sam Kościół łaciński nie uniknął podziałów na przestrzeni swoich dziejów. W tej bliskowschodniej części świata wszystkie wymiary życia, włącznie z religijnym, były i są zdominowane przez różne opcje polityczne i uprzedzenia. Ówczesny łaciński patriarcha Jerozolimy miał swoją siedzibę w jordańskiej części miasta, zatem w państwie wrogim Izraelowi. Do hierarchii kościelnej oraz do lokalnego duchowieństwa należeli Arabowie lub Europejczycy skierowani do pracy duszpasterskiej wśród ludności arabskiej. Ostrożność polityczna oraz naturalne uczucia – wzmocnione przez dawne uprzedzenia wobec Żydów i przez fakt, że Watykan wtedy jeszcze nie uznał Państwa Izrael[11] – budowały postawę nieufności wobec Izraela w ogóle, a wobec młodego Kościoła hebrajskojęzycznego w szczególności[12]. Z tego też powodu pojawienie się Kościoła hebrajskojęzycznego w Izraelu było czymś niezrozumiałym i niedocenianym zarówno w wymiarze teologicznym, jak i duszpasterskim czy kościelnym. Niezrozumiałe było również to, że wśród kapłanów przybyłych z różnych krajów, a czasami nawet urodzonych w Izraelu, wzrastało zainteresowanie żydowskimi korzeniami wiary chrześcijańskiej (Hussar, 1983, s. 76).

Hussar na tym etapie swojej misji w Izraelu wspomina o kilku ważnych dla niego, jak i dla Dzieła św. Jakuba osobach. Przywołuje na przykład postać Antonia Verganiego:

> Nie będąc biskupem, był wikariuszem Łacińskiego Patriarchy Jerozolimy, aż do jego śmierci w 1960 r. Obdarzony silną osobowością, był

11 Oficjalne stosunki zostały nawiązane za pontyfikatu Jana Pawła II, kiedy 30 grudnia 1993 r. podpisano umowę między Stolicą Apostolską a Izraelem. Natomiast w maju 1994 r. doszło do wymiany ambasadorów. Siedziba nuncjusza apostolskiego mieści się w Jafie.

12 Konferencja Biskupów Łacińskich w Regionach Arabskich (CELRA), której przewodniczącym z urzędu jest łaciński patriarcha Jerozolimy, obejmuje wszystkich katolickich biskupów z bliskowschodnich krajów arabskich od Ziemi Świętej, Libanu, Syrii i Egiptu aż po Irak i cały Półwysep Arabski, ponadto biskupów z Somalii i Dżibuti na terenie Rogu Afryki. Należy do niej także pięciu wikariuszy patriarchalnych – dla Jerozolimy i terytoriów palestyńskich, Izraela, Jordanii, Cypru oraz wiernych hebrajskojęzycznych.

> to człowiek prawy, inteligentny, który umiał zaufać i poprzeć inicjatywy w łonie rodzącego się Kościoła i Dzieła Świętego Jakuba, którego był pierwszym przewodniczącym. Przejawiał, niestety, silny sprzeciw wobec Kościoła greckokatolickiego (nie rozstrzygam o słuszności czy niesłuszności jego argumentów). Wielu z jego przyjaciół było Żydami. Przed śmiercią podyktował mi piękny „testament duchowy", przeniknięty miłością wobec Żydów (Hussar, 1983, s. 77).

Kościół hebrajskojęzyczny w Izraelu wiele zawdzięcza także dwóm Watykańczykom: kard. Eugène'owi Tisserantowi, który – jak już wspomniano – był m.in. w latach 1936–1959 sekretarzem Świętej Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich, ale także prefektem Świętej Kongregacji ds. Ceremonii w latach 1951–1968, oraz kard. Augustinowi Bei, zaangażowanemu w Sobór Watykański II oraz przewodniczącemu nowo utworzonego wtedy Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan.

> Dzięki kard. Tisserantowi i w czasie pontyfikatu Piusa XII otrzymaliśmy pozwolenie w latach pięćdziesiątych na odprawianie Mszy św. łacińskiej (z wyjątkiem Kanonu) w języku hebrajskim. Rzym udzielił nam tego zezwolenia, przywołując fakt, że hebrajski jest jednym z trzech języków zapisanych na Krzyżu Pańskim. Jeśli chodzi o nas, to byliśmy szczęśliwi z odprawiania Eucharystii w języku, w którym modlił się Pan Jezus, języku świętym *par excellence*, języku Księgi ksiąg – Biblii. Również dzięki kard. Tisserantowi zostały udzielone pewne zezwolenia, które umożliwiły adaptacje posługi kapłańskiej do warunków kraju (Hussar, 1983, s. 77).

Wtedy Hussar został przyjęty dwukrotnie na audiencji przez budzącego postrach kard. Alfreda Ottavianiego, ostatniego sekretarza Najwyższej Świętej Kongregacji Świętego Oficjum (w latach 1959–1966) i proprefekta nowo utworzonej Kongregacji Nauki Wiary w latach 1966–1968. Przedstawił on kardynałowi dwie sprawy:

> Chodziło o uzyskanie, w imieniu kapłanów Dzieła Świętego Jakuba, pewnych koniecznych pozwoleń dotyczących zawierania małżeństw w Izraelu. Chciałem również poprosić o zniesienie rzymskiego zakazu uniemożliwiającego kapłanom przebywanie w kibucach, które były uważane, na podstawie niedokładnych informacji, za miejsca moralnie szkodliwe i niebezpieczne dla „cnoty" sług Bożych (Hussar, 1983, s. 78).

Był to problem przede wszystkim natury duszpasterskiej. Chodziło o dobro chrześcijan w Izraelu, z których wielu żyło w kibucach i potrzebowało obecności kapłana. Kardynał okazał wiele uwagi i wolę znalezienia możliwego do przyjęcia rozwiązania, prosząc Hussara o sprawozdanie. Ten przeprowadził dogłębny wywiad z licznymi chrześcijanami mieszkającymi w kibucach, z których zresztą niektórzy wstąpili później do zakonu. Wywiad ten udowodnił, że oskarżenia przeciwko kibucom są bezpodstawne, a obecność kapłanów w tym miejscu – uzasadniona. Położyło to ostatecznie kres wspomnianemu zakazowi.

Ukonstytuowanie Dzieła

Spotkanie decydujące o ufundowaniu Dzieła miało miejsce 14 grudnia 1954 r. Pod nieobecność łacińskiego patriarchy Alberto Goriego, rezydującego we wschodniej Jerozolimie, przewodniczył mu abp Vergani, zajmujący się na co dzień zarządzaniem sprawami izraelskimi. Popierał on projekt przedstawiony przez cztery osoby obecne na spotkaniu, z których każda mieszkała w Jerozolimie: o. Josepha Stiassny'ego NDS (ojca Matki Bożej z Syjonu), o. Jeana-Rogera Héné AA (asumpcjonisty), Martina Wijnhovena, holenderskiego publicysty, i Joshy Bergmann, zaangażowanej w dzieła społeczne w Jerozolimie. Punktem wyjścia spotkania było ustalenie, jak bardzo

> życie w Izraelu nie sprzyja osobistemu życiu wewnętrznemu świeckich chrześcijan. Praca jest ciężka, warunki zakwaterowania złe: niewiele osób ma własny pokój. Chrześcijanin mieszka często wśród ludzi, którzy bądź nie znają jego wiary, bądź odnoszą się do niej z wrogością: żadnej intymności, żadnej możliwości osobistej modlitwy, żadnego przedmiotu kultu w domu... (Delmaire, Rota 2021, s. 52)

Tak więc obecni na spotkaniu obierają sobie za „ostateczny cel [...] ustanowienie Kościoła w Izraelu: to znaczy utworzenie wspólnoty katolickiej, pod opieką lokalnego duchowieństwa, kierowanej przez miejscową hierarchię". Wskazują również, że aby osiągnąć ten cel, należy pomagać chrześcijanom pochodzenia żydowskiego, żyć życiem Kościoła, gromadzić się we wspólnotach. „Pierwszym zadaniem jest przekazać chrześcijanom kulturę religijną odpowiadającą ich poziomowi intelektualnemu i nauczyć ich rozważać tajemnice naszej wiary w perspektywie wiary żydowskiej". Oznacza to również „dla kapłanów [...] obowiązek studiowania Biblii i tradycji judaistycznej; refleksji nad historycznymi wydarzeniami i duchowymi troskami Żydów z Izraela". Ustanowienie Kościoła języka hebrajskiego wymaga w isto-

cie, by znalazł on swój wyraz w łączności z żydowskim i izraelskim środowiskiem, by znalazł tam swój sens i uzasadnienie. Mała grupa rozwija się szybko i 14 stycznia 1955 r., podczas drugiego spotkania, dołączają do niej trzej księża: o. Bruno, o. Eliasz i o. Pierre Thomas, wikary parafii w Hajfie. Projekt Dzieła się krystalizuje, uzyskując wsparcie arcybiskupów Oddiego i Verganiego, ale także kardynała Tisseranta, który uzyskuje zapewnienia poparcia ze strony papieża Piusa XII. W następstwie tego spotkania powstaje struktura zwrócona ku ochrzczonym migrantom: Dzieło św. Jakuba (Opera S. Jacobi), zatwierdzona 11 lutego 1955 r. przez abp. Goriego *ad experimentum ad annum* (na rok próby). Dekret założycielski nakłada na Dzieło obowiązek troski o koordynowanie i organizowanie w Izraelu działalności apostolskiej i towarzyszenie chrześcijanom, którzy wyszli z judaizmu (Delmaire, Rota 2021, s. 52–54).

Po roku próby Dzieło otrzymuje zatwierdzenie swojego istnienia. Dnia 11 lutego 1956 r. statuty zostają zaaprobowane przez Patriarchę, który uznaje na mocy dekretu „działanie za wybitnie użyteczne i odpowiadające okolicznościom" (Dekret Patriarchatu Łacińskiego Jerozolimy, 1956):

> My ALBERT GORI OFM, Patriarcha Łaciński Jerozolimy, uznając działanie wybitnie użyteczne i odpowiadające okolicznościom, jakie sprawuje DZIEŁO ŚWIĘTEGO JAKUBA APOSTOŁA, zatwierdzone przez Nas „ad experimentum" 11 lutego 1955 r., i badając przedstawione Nam Statuty, ogłaszamy niniejszym ostateczne zatwierdzenie wspomnianego Dzieła, jak również jego Statutów, i udzielamy mu z całego serca, Naszego ojcowskiego błogosławieństwa (Dekret Patriarchatu Łacińskiego Jerozolimy, 1956).

Dziewiętnastego lutego 1955 r. Hussar odprawił pierwszą Mszę św. w Centrum Świętego Jakuba, które zostało otwarte przy ulicy Yehuda HaYamit 55 w Jafie. Miesiąc później, 21 marca 1956 r., br. Yohanan Elihai (mały brat Jezusa) po przybyciu do kraju odprawił w Hajfie pierwszą Mszę św. po hebrajsku w rycie syryjskim (Neuhaus, 2015, s. 1)[13].

Zakończenie

Hussar ubolewał nieco nad tym, że Dzieło św. Jakuba jest Kościołem zależnym od patriarchy łacińskiego, czyli że de facto jest to Kościół łaciński, w którym ryt łaciński został przetłumaczony na język hebrajski. Uważał, że gdyby można było

13 Tłum. własne z jęz. ang.

swobodnie wybierać, zostałby przyjęty ryt chaldejski lub syryjski. Wejście do Kościoła łacińskiego miało swoje przyczyny historyczne i stanowi, jego zdaniem, tylko pierwszy krok.

W Kościele katolickim jest wiele Kościołów, które uznają papieża za swego zwierzchnika, lecz mają własne liturgie. [...] Myślę, że pewnego dnia powstanie Kościół hebrajskokatolicki, który także będzie tak „szczególny", jak „szczególne" są maronicki czy greckokatolicki i inne, lecz będzie równie katolicki jak one. A wtedy Kościół hebrajski będzie Kościołem – Matką Syjonu, jak mówiono w pierwszych wiekach o Kościele żydowskim – i choć nie będzie miał żadnych przywilejów w porównaniu do innych Kościołów, będzie miał, jeśli tak można powiedzieć, coś w rodzaju honorowego pierwszeństwa. Jest bowiem jednym z dwu zasadniczych elementów, które tworzą Kościół powszechny (Strzelecka, 1987, s. 112).

Zatwierdzony statut określił cel i program działalności Dzieła, które pozostają cały czas aktualne. Przypomniał je David Neuhaus SJ, łaciński wikariusz patriarchalny, odpowiedzialny za wikariat św. Jakuba dla katolików hebrajskojęzycznych w Izraelu w latach 2009–2017, w swoim liście pasterskim opublikowanym 9 sierpnia 2015 r., w święto św. Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein) w 60. rocznicę założenia Dzieła. Ten fundamentalny dokument określił takie cele dalszej pracy jak:

- rozwijanie wspólnot katolickich;
- zapewnienie wiernym solidnego ducha chrześcijańskiego wrażliwego na „tajemnicę Izraela" (Rz 11,25), przesiąkniętego zarówno formacją biblijną, jak i duchowością wrażliwą na kulturę żydowsko-chrześcijańską;
- praca na rzecz pełnej integracji Żydów, którzy stali się katolikami, w Kościele i w społeczeństwie izraelskim;
- dalsze uwrażliwianie Kościoła na jego żydowskie korzenie;
- zwalczanie wszelkich form antysemityzmu (Neuhaus, 2015, s. 3).

Hussar, wspominając lata przeżyte w Jafie i zadając sobie po raz kolejny natarczywie powracające pytanie: „Po co żyję?", odpowiedział sam sobie:

> Żyję, aby istniał Kościół Korzenia, aby ta mała hebrajska wspólnota chrześcijańska w Izraelu, tak uboga we wszystkich wymiarach, tak bojaźliwa i jednocześnie tak wymagająca w wymiarze duchowym, i tak pełna nadziei, rozwijała się i była na tej ziemi ziarnem, które obumiera, aby wydać owoc na miarę Planu Boga i Jego miłości (1983, s. 78).

Pragnął on, aby Kościół w Izraelu był sobą, to znaczy był podobny do Kościoła pierwotnego, w którym w czasach św. Pawła wyróżniały się dwa zasadnicze elementy: *Ecclesia ex circumcisione* (Kościół z obrzezania) i *Ecclesia ex gentibus* (Kościół z narodów, czyli z pogan). A więc początkiem wszystkich Kościołów była *Ecclesia ex circumcisione*, a następnie, kiedy Piotr i Paweł zaczęli nauczać, kiedy nawrócili się i Helleńczycy, i Etiopczycy, i inni, którzy weszli do Kościoła, stał się on *Ecclesia ex circumcisione et Ecclesia ex gentibus* – Kościołem pochodzącym z Żydów i z narodów. W I w. nastąpiło wiele sporów między Żydami i chrześcijanami, a wraz z edyktem Konstantyna dokonała się zmiana: Kościół stał się wyłącznie *Ecclesia ex gentibus*. Nawet niewielka liczba Żydów, którzy weszli do Kościoła, w miarę jak zrywali oni ze swoją żydowskością, odcinali się jednocześnie od swoich korzeni, stając się nie-Żydami. Była to wielka strata dla Kościoła, że został pozbawiony ducha płynącego z jego początków (Strzelecka, 1987, s. 110 i nast.).

Czy to, że element żydowski wygasł lub zagubiono go, mogło mieć jakieś konkretne skutki dla samego Kościoła? Ojciec Hussar być może trochę naiwnie twierdził, że niektóre antyewangeliczne postawy i czyny w Kościele, takie jak nadużycia inkwizycji czy wypraw krzyżowych, nie byłyby możliwe, gdyby w Kościele katolickim na różnych szczeblach pozostały elementy Kościoła judeochrześcijańskiego.

> Bo nie wiem, czy Żyd, który został chrześcijaninem, w imię wierności dla prawdy mógłby popełnić największy grzech, jakim jest pozbawienie życia innego człowieka? Inkwizycja kazała palić ludzi za to, że – jak sądzono – ich wiara nie była czysta... W każdym razie to *Ecclesia ex gentibus* praktycznie jest dziś Kościołem, więc dalej stawiam sobie pytanie, czy powrót ludu izraelskiego na tę ziemię nie powinien być połączony z odnalezieniem przez Kościół tego zagubionego elementu, jakim jest *Ecclesia ex circumcisione*? [...] Sądzę, że tutaj Kościół powołany jest do odnalezienia tego zagubionego elementu, a więc odnalezienia swej katolickości – powszechności. Powszechność oznacza uniwersalizm, a on właśnie został zagubiony przez odcięcie się od własnych korzeni (Strzelecka, 1987, s. 111).

Być może Kościół hebrajskojęzyczny, który powstał w 1954 r. jako Dzieło św. Jakuba, jest właśnie tym miejscem odrodzenia elementu żydowskiego, o czym mówił Hussar.

Bibliografia

Borzymińska, Z., Żebrowski, R. (oprac.). (2003). *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, t. 1–2. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Cichy, S. (1986). Odnowa liturgiczna Soboru Watykańskiego II. Rzeczy dokonane – idee przewodnie – perspektywy. *Ruch Biblijny i Liturgiczny, 39* (1), 4–15.

Delmaire, D. (2010). La communauté catholique d'expression hébraïque en Israël. Shoah, judaïsme et christianisme. *Revue d'Histoire de la Shoah, 1*, 237–287.

Delmaire, D., Rota, O. (2021). La fondation de l'Église catholique d'expression hébraïque en Israël, 19471967. *Bibliothèque des religions du monde, 9*. Paris: Honoré Champion.

Dekret Patriarchatu Łacińskiego Jerozolimy, 7 (56). 11 lutego 1956 (archiwum Patriarchatu).

Hussar, B. (1983). *Quand la nuée se levait. Juif, prêtre, Israélien: un itinéraire*. Paris: Editions du Cerf.

Maligot, C. (2018). Cesser d'être étranger? Les stratégies de reconnaissance identitaire de la communauté catholique hébréophone en Israël (1948–1967). *Siècles, 44*. Pobrano z: https://journals.openedition.org/siecles/3311.

Maligot, C. (2018). *La qehilla, de la communauté militante à la minorité religieuse institutionnalisée (1955–2017). Trajectoires et récits d'identité de la communauté catholique hébréophone installée en Israël*. Referat na konferencji pt. „Quand le religieux travaille les identités sociales. Discours, pratique et représentations". Paryż. Pobrano z: https://www.academia.edu/35914844.

Neuhaus, D. (2015). *Sixty Years – A Pastoral Letter*. Saint James Vicariate for Hebrew Speaking Catholics in Israel. Pobrano z: https://www.catholic.co.il/?cat=docs&view=article&id=11368&m=Vicariate.

Rioli, M. C. (2020). *A Liminal Church: Refugees, Conversions and the Latin Diocese of Jerusalem, 1946–1956*. Leiden: Cambridge Univeristy Press.

Salvarani, B. (red.) (2017). *Il folle sogno di Neve Shalom Wahat al-Salam. Israeliani e palestinesi insieme sulla stessa terra*. Milano: Fondazione Terra Santa.

Pawłowski, G. (2005). *Sługa Mesjasza. Z księdzem Grzegorzem Pawłowskim – Jakubem Herszem Grinerem rozmawia Lucyna Montusiewicz*. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium".

Strzelecka, K. (1987). *Szalom*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum".

Śpiewak, P. (2012). *Pięć ksiąg Tory. Komentarze*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Tec, N. (2008). *Daniel w jaskini lwa. Życie Oswalda Rufeisena* (tłum. D. Misiuna, B. Nowak). Warszawa: Wydawnictwo „Nowy Świat".

Tulej, A. (2023). *Bruno Hussar OP – בעל חזון we współczesnym Izraelu*. *Fontes et Subsidia Theologiae, 3*. Warszawa–Kielce: Wydawnictwo „Jedność".
Zieleń, M. G. (2023). *Alija. Daniel Oswald Rufeisen. Biografia*. Poznań: Wydawnictwo „Flos Carmeli".

PARTICIPATION OF BRUNO HUSSAR OP IN THE FOUNDATION OF THE WORK OF ST. JAMES THE APOSTLE

SUMMARY

The article presents influence, commitment and participation of Bruno Hussar OP, a Dominican monk of Jewish origin who lived in the years 1911–1996, in the foundation of the Work of St. James the Apostle – Hebrew-speaking communities of the Latin Patriarchate of Jerusalem in the contemporary State of Israel. Hussar had a special predisposition that made up a kind of *casus singularis*, expressed in the self-definition that he is a man who feels "four identities" in himself. He was a Christian and a priest, a Jew, an Israeli and, as he said, in a sense an Egyptian, because he was born and raised in Cairo in an Arab environment. Others referred to him as בעל חזון [*baal chazon*], a man of visions, dreams, simply a visionary. He was sent to Israel by his superiors with the mission of establishing a center for the study of Judaism. From the very beginning, he was faced with the problem of evangelization among the Jews, the realization of the so-called missionary mandate of Jesus: how does this command apply to Jews, with whom Christians have a special relationship? The first work in which Hussar joined and co-created was the Hebrew-language Church, later called the Work of St. James the Apostle. This community was born in pain, first looking for a place for the free, unfettered celebration of the Eucharist, and then seeking the possibility of using the Hebrew language in the liturgy. It was also important to anchor the Work institutionally in the local Church, which encountered numerous obstacles. Finally, the Work is approved by Patriarch Alberto Gori OFM on February 11, 1956.

Article submitted: 30.10.2024; accepted: 03.11.2024.

Słowa kluczowe: Łukasz, Ewangelia Łukasza, Jezus, izajaszowy sługa Jahwe, prorok, Chrystus, męczeństwo, nowe przymierze

Keywords: Luke, Gospel of Luke, Jesus, Isaianic servant of Yahweh, prophet, Christ, martyrdom, new covenant

Warszawskie Studia Teologiczne
XXXVII/2/2024, 242-269

DOI: 10.30439/WST.2024.2.12

Robert Lee Williams[1]
B.H. Carroll Theological Seminary, Irving TX, USA
ORCID: 0009-0008-2742-8898

LUKE'S DIVINE CALL OF JESUS. PART TWO

Introduction

The divine call[2] of Jesus emerges in five differentiable stages in Luke's narrative. The Gospel results in representing Jesus' death as the martyrdom of a prophet. M. Dibelius (1965, pp. 4, 201-3) has noted this in 1919. C.H. Talbert (1982, p. 212) adds, "Luke avoids any connection between Jesus' death and the forgiveness of sins." His death is "not an atonement for sin" (p. 209), "not an atoning sacrifice" (p. 224). F. Bovon (2012b, p. 340) more ambiguously insists, however, with reference to his earlier article (1973), "[T]he attitude of the people, changed by the extent of Jesus' agony and death, testifies not only to the exemplary character but also to the redemptive nature of the passion." The question is thus joined for this paper. Did Luke's passion have such a "redemptive nature"? Thence the title of the paper, making central Luke's representation of the divine call of Jesus for our answering the question.

We shall find no doubt about the bringing of salvation in God's plan for Jesus. We shall find equally that transformation brought by Jesus involved declaration of forgiveness of sins and liberation from bondage as well as acts of healing and deliverance from unclean spirits. All such exercises of authority Luke attributes to God's Holy Spirit. It is from this entity, impersonal in the Gospel, that Jesus the

1 Robert Lee Williams is presently distinguished fellow at B. H. Carroll Theological Seminary (6500 North Belt Line Road, Irving TX 75063, USA), advising doctoral work. His most recent book, to which the article is related, is *Spectral Lives by Luke and Philostratus: Journeying of Holy Men* (Lanham: Lexington, 2024). His PhD is from the University of Chicago (1983).

2 The baptism is sometimes considered Jesus' "'call' to his mission" (Liefeld, 1984, p. 859). This study considers that event, instead, the beginning, the first stage, of his call.

human is guided (Williams, 2024, pp. 101, 103), not by a divine nature associated with him subsequently. Scholars of queer historiography have in recent decades adopted the term "historical haunting" for spiritual influences of the past recorded in ancient texts (pp. 6-9, passim)[3].

It may come as a surprise that before Luke narrates Jesus' ministry, he telegraphs his concluding assessment by announcements that Jesus is destined to be the Davidic ruler (1:32-33, 69; 2:4, 11; 3:23-38) and Son of God (1:35; 2:49; 3:22), according to Talbert (1982, p. 15).

The author presents Jesus' call, however, as a progression, God's plans revealed to him on five occasions, times at prayer[4]. Luke thus accumulates "intertextual voices" (Green, 1997, p. 377) for the audience to comprehend Jesus' call.

In preparation for the second part of the study we review the first part, the first four of the five instances of divine guidance for Luke's Jesus. First, following baptism and while praying, he is divinely affirmed in language implying roles as Davidic king of God's people and as Isaianic servant of Yahweh (3:21b-22). Second, Jesus prays all night on a mountain and seems guided, suggestive of Moses, then to select twelve as "apostles" from his disciples and to minister to a large, diverse crowd primarily with a lengthy sermon (6:12-49), the "Sermon on the Plain." Later during his Galilean journeying he prays twice in close succession. In the first he is informed evidently of eventual suffering and death (9:18a). Then, on a mountain again during prayer, he undergoes a physical transformation in the presence of his three closest disciples, suggesting future glorification by God (vv. 28-29) and another passion prediction (v. 44)[5]. Luke follows this with a lengthy Travel Narrative toward Jerusalem without further indication of divine guidance but with multiple suggestions of Jesus' prophetic identity.

In this progression Luke makes clear that Jesus dies a martyr's death (Talbert, 1982, pp. 209, 212-13; Bovon, 2012b, p. 327) as a prophet (Talbert 1982, 212-13; Bovon, 2012b, p. 373). This study will reveal, however, that scholars are not

3 Williams finds evidence for similar "historical haunting" by spectral forces in Hellenistic "lives" generally.

4 L. Monloubou (1976, pp. 57-58) enumerates seven references to prayers: 3:21; 5:16; 6:12; 9:18, 28; 11:1; 22:41. Of these 5:16, his withdrawing from a crowd, and 11:1, a disciple's request for his instruction in prayer, have no divine guidance implied and are not treated in this study. He adds three (or four) other instances reporting "Jesus in prayer": 10:21, "jubilation" to the Father; 22:41-44, on the Mount of Olives; and 23:34, 46, from the cross, of which only 21:41-44 is treated as divine guidance. I.H. Marshall (1978, 130) notes prayer as "the ideal situation for receiving divine revelation." J.B. Green (1995, p. 59) states, "It is in prayer that Jesus hears and embraces the will of God."

5 Luke records a third passion prediction subsequently, unrelated to further prayer, when Jesus alerts the twelve as they approach Jerusalem (18:31-34).

of one mind in so referring to Jesus, in light of the tradition of him as Christ[6]. To this diversity of opinion we shall attempt to do justice. Meanwhile, Talbert characterizes Jesus' death not as an "atoning sacrifice" (224). Contra Bovon (212b, p. 340) the death reveals no "redeeming nature."

Salvation from God is, instead, mediated by Jesus while alive, first at points on earth (Lk 5:29-32; 19:7-9) and then after resurrection, exalted (Ac 3:28; 4:11; 5:31)[7]. At the same time, Luke is equally clear that Jesus' death initiates the new covenant. It is a "sacrifice" which is "the seal of the new covenant" (Talbert, 1982, pp. 208-9). Luke's point then is not that the death is a sacrifice atoning for sins (Mk 10:45; Mt 20:28), but that it brings a new covenant (Lk 22:20; Mk 14:24; Mt 26:28).

Now at the destination Luke records a fifth prayer of divine guidance. It takes place on the Mount of Olives outside Jerusalem and will lead to his surrender to authorities (22:39-53)[8].

Prayer and the passion narrative

The final prayer for guidance in Jesus' divine call comes at 22:39-46. Bovon observes that Luke's Peter in Ac 4:10 represents the events as "passion" (chs. 22-23) and "resurrection" (ch. 24; 2012b, p. 344). This structure corresponds to Luke's Jesus being transformed from prophet to Christ. Jesus' divine call, the evolving guidance in his prayers, will thus be brought to completion.

Luke's prophet now approaches Jerusalem, the place of his passion, where he is to suffer and be killed. Prayer with his Father again serves to guide him. Luke will narrate the time, for our purposes, in three (or four) segments, Jesus' introducing a new covenant at supper with his twelve, followed by his time of prayer with God, and then his detention and execution, all as prophet, followed by his resurrection, at that point as Christ.

The New Covenant at Supper with the Twelve

Jesus' introduction of a new covenant at supper with the twelve follows logically his self-understanding as a prophet. Before the new covenant, however,

6 Liefeld (1984, p. 810) terms Jesus "prophet" in parentheses; Green (1997, p. 23) acknowledges Luke's popular portrayal "as a prophet, but more than a prophet"; D.L. Bock (2012, pp. 189-91); M.B. Dinkler (2023, p. 1831) states, "While on earth, Jesus is depicted as a prophet."

7 Talbert (1982, pp. 212, 224).

8 Jesus prays two more times, while nailed to the cross, both addressing God as "Father" but implying no further divine guidance, the first requesting forgiveness for "them," unspecified ones involved in his execution (23:34), and the second, acknowledging, "with a loud voice," his life slipping away (v. 46).

Luke suggests that views of those in proximity to Jerusalem are shifting from Jesus as prophet to Jesus as king. He is addressed twice in regal terms and in neither case commands silence, as he did with Peter in Galilee (9:21). In the second instance, he even suggests that affirmation of such is in fact appropriate, and to Pharisees no less (19:39-40). First, outside Jericho a blind man calls out to him for healing as Son of David, (18:38-39)[9]. Then, at the Mount of Olives[10], approaching Jerusalem on a colt (19:35-38), he is greeted more explicitly as "the King who comes in the name of the Lord" (Ps 118:26 MT; 117:26 LXX) and refuses to stop the acclaim, as urged by Pharisees (vv. 39-40)[11]. A few days later, he goes so far as to raise the issue himself in a question to Sadducees at the temple, in the form of messianic association of the Christ with David's son in Ps 110:1 (Lk 20:41)[12].

Luke narrates Jesus' introduction of the new covenant in the context of a Passover meal (22:7-13). Talbert makes clear that the Passover is in view initially (vv. 14-18), with "passover" (v. 14) and "kingdom of God" (v. 18) having a "future" orientation, not for the present time (1982, p. 207; see Brawley, 2016, p. 256). Following that, Luke turns to the bread and cup (vv. 19-20). The bread is "my body which is given for you." The cup "which is poured out for you is the new covenant in my blood." Jesus relates his coming death to initiation of "the new covenant," plans for the present time from past promises. I.J. du Plessis explains that these words "do not focus on a sacrifice for sins, but one that seals the pact made between Jesus and his followers" (1994, p. 534). "Remembrance," Talbert (1982, p. 208) notes, orients these sayings to the past. The "new covenant" Yahweh has promised long ago (Jr 31:31-34 MT; for Luke Jr 38:31-34 LXX). The long-promised covenant will benefit them with a new way of life in the near future. "A new heart I will give you and a new spirit I will put within you. . . . And I will put my spirit within you, and cause you to walk in my statutes and be careful to observe my ordinances" (Ez 36:26-27).

Luke makes clear that Jesus' death will not be a substitutionary atonement for sins. Talbert shows that "given" (διδόμενον), while found for sacrifice (Ex 30:14;

9 Marshall (1978, p. 693) notes that his ministry is recognized as messianic, though, as Talbert (1982, p. 179) adds, he makes no claim of kingship for himself; see Liefeld (1984, p. 1006); Green (1997, pp. 663-64); Bovon (2012a, p. 585).

10 Liefeld, "Luke," 1011, notes the location as significant in prophecy for the Messiah's coming, noting Zc 14:4.

11 Marshall (1978, 715); Talbert (1982, p. 179); Liefeld (1984, p. 1011); Brawley 2016, p. 254; Bovon (2012b, pp. 10-11) surmises Jesus' refusal to mean that stones' crying out (cf. Hb 2:11) suggests "the Son's legitimacy and the Father's wisdom."

12 Marshall (1978, p. 747); Talbert (1982, p. 195); Liefeld (1984, p. 1019); Green (1997, pp. 723-24); Bovon (2012b, pp. 82-83) understands that Jesus' question is "to test, to correct, and to contradict" the scribes' hope for a Davidic liberator from the Romans.

Lv 22:14), it is also used for martyrdom (Is 53:10)[13], "the dominant thrust of Luke's understanding of Jesus' death." It is not blood given "in place of" (ἀντί) the apostles but "on behalf of" (ὑπέρ) them, not as a sacrifice for sin but as one to inaugurate the new covenant. Marshall, Bovon, and others see Jesus' death as both an atonement and a covenant sacrifice[14]. John Kimbell defends this view as well, in an article that merits note for its survey of scholarship and relative recentness[15]. His perspective does not recognize that a sacrifice for covenant ratification is separable from one for atonement. Talbert, however, is persuasive here. He concludes with a summation, "Taken as a whole the words of Jesus over the bread and wine of 22:19-20 speak of Jesus' death as a martyrdom which seals the new covenant characterized by life in the Spirit"[16].

Before Luke comes to Jesus' final time of prayer with God and the words of the meal become actions, we recapitulate our focuses on Luke's narrative. His Jesus is initiated into his call following baptism with a pair of roles, one royal associated with David and the other servant with Isaiah. This evolves into a connection to Moses involving new leadership and new teaching for Yahweh's people. At the conclusion of the Galilean activity, Jesus becomes clear about his coming suffering, but also divine vindication. In his journey to Jerusalem Jesus is repeatedly associated with a prophetic identity, but then upon reaching the city, he begins to be popularly recognized as king. Now in the meal with his closest, he reveals his death as a martyrdom that will introduce his apostles to a new way of life with God. But, for this to transpire, he must undergo the predicted suffering. For that he leaves the city and ascends the Mount of Olives, a familiar place to him (22:39)[17].

13 Marshall (1978, pp. 803-4) proposes, "We should perhaps combine the sacrificial and martyrological motifs," conceding, however, that the issue remains under debate. The argument here, outlined from Talbert below, takes a different approach for hermeneutical reasons. Luke has his particular theological perspective just as other writers have theirs. Marshall's noting the various views of others does not justify combining theirs to make a conclusion regarding Luke's. His view is his own.

14 (1978, pp. 803-4); (2012b, p. 159); Green (1997, p. 763) has a similar view, citing Targum Onqelos on Ex 24:8 from D.J. Moo (1983, p. 302); Talbert (2002, p. 252), however, notes that Targum Onqelos and Targum Pseudo-Jonathan are later than Luke. They should be read in the aftermath of Luke, not as background to it.

15 (2012, pp. 28-48). See page 41 n. 4, where he notes that the article is based on research from his 2008 Ph.D. dissertation at The Southern Baptist Theological Seminary, "The Atonement in Lukan Theology."

16 *Reading*, 209. Liefeld, (1984, 1027) concludes similarly. Making no mention of either atoning sacrifice or martyrdom, he notes that Luke and Paul have used a non-Marcan source in which Jesus' blood confirms the new covenant. Bock (2012, p. 203) describes Jesus as "the righteous sufferer." Noting, "Jesus died on behalf of and in the place of his disciples," he then, however, offers no documentation for anything beyond inaugurating "the benefits of the new covenant," 22:20.

17 Luke has already recorded another instance of Jesus' praying (22:31-34), when is not indicated, though Jesus notes it while still at the meal. He has prayed for Peter's strength in faith (v. 32). Peter reassures his leader of his determination (v. 33). Jesus, however, predicts Peter's failure (v. 34), which presumably has been revealed to the master during prayer. See Marshall (1978, pp. 818-23); Talbert (1982, pp. 210-11); Liefeld (1984, pp. 1028-29); Green (1997, pp. 772-74); Bovon (2012b, pp. 176-81).

Prayer on the Mount of Olives

Luke records this fifth occasion of prayer (22:39-46)[18]. Jesus has oriented his apostles (22:14), now reduced to eleven, Judas Iscariot departing from the meal without mention (vv. 21-22), to the significance of his coming death[19]. At his place of prayer he first instructs his disciples to pray (v. 40), then separates himself from his disciples some distance, kneels, and prays (v. 41). For the first time in the five sessions, no doubt suggesting the drama rising to a climax, Luke recounts the content. Jesus addresses God, unsurprisingly as Father, in a set of comments (v. 42), first making a request that he be spared, "remove this cup from me," and then expressing his submission, "nevertheless not my will, but yours, be done." While the request is understandable, the submission suggests an almost simultaneous sense of divine response in the negative.

The Lukan text includes, "And there appeared to him an angel from heaven, strengthening him. And being in an agony he prayed more earnestly; and his sweat became like great drops of blood falling down upon the ground" (22:43-44). Authenticity of these verses is disputed. They are now generally accepted as Lukan, understood by Bovon as from another source, not a rewriting of Markan material (2012b, p. 194)[20]. From dramatic words (v. 42), Luke now narrates unprecedented divine strengthening, by visible angelic appearance, and Jesus' praying "more earnestly" to the point of excruciating perspiration. Marshall states that the angelic help enables Jesus to pray more earnestly (1978, p. 832; see Green, 1997, p. 780; Bovon, 2012b, pp. 202-4). L. Brun proposes that Jesus comes here into a more profound contest with Satan (1933, pp. 265-76)[21].

From his kneeling, Luke's Jesus now rises from prayer (22:45). Green finds Jesus now discerning "the divine will" and resolved to embrace his "divine vocation" (1997, p. 781). Marshall reflects that the emphasis is "much more on the prayer of Jesus than the failure of the disciples" (1978, p. 833; see Liefeld, 1984, pp. 1032-33). For Luke Jesus' struggle is largely completed on the mount.

18 Monloubou (1976, pp. 57-58) notes Jesus' two times of prayer, 22:41-44; Green (1995, p. 59) singles out Luke's scene here as "most profoundly . . . about the business of discerning God's purpose, while at the same time determining to submit to God's will . . . strengthened for divine service."

19 Green (1997, pp. 777-78) sees nothing martyrological here, given its lack of "the superhuman bravado of Jewish martyrological scenes," rather "the tradition of the Isaianic Servant of Yahweh." Marshall (1978, p. 828), however, citing R. S. Barbour (1969-70, pp. 231-51), sees Jesus as a martyr for whom "the real struggle takes place here," enabling him "to go through what lies ahead with comparative equanimity." The latter leads Bovon (2012b, pp. 201-2) to find a "theology of martyrdom" here. Talbert (1982, pp. 212-14) has a similar sense.

20 He subsequently (pp. 197-99) reviews the discussion of the verses.

21 Brun is cited by Marshall (1978, p. 832); see Green (1997, p. 781).

Detention at the High Priest's Compound

Luke records no further prayer that suggests divine guidance but much in the arrest and trials and crucifixion that sheds light on Jesus' guidance into martyrdom as a prophet and, interwoven with that, his emergence as Christ, a king to come.

Luke records that a crowd arrives armed with swords and clubs and led by Judas Iscariot (22:47, 52). Having struggled in prayer, Jesus "comes to this encounter in a state of composed mastery" (Green, 1997, p. 782; Bovon, 2012b, p. 213). Marshall notes Jesus' rebuke with irony, that they come armed in the dead of night when they could have come during day, but not surprisingly since night is "your hour, and the hour of darkness" (vv. 52-53; 1978, p. 833; see Bovon, 2012b, pp. 218-19). One hardly senses affects of anger or surprise, though perhaps of sadness.

Before official proceedings begin, Luke includes a mocking scene that clarifies Jesus' identification as a prophet. In 22:63-65 his captors, Jewish, since within the compound of the high priest (vv. 54, 63-65; Bovon, 2012b, p. 234), mock and beat him and then, after covering him with a veil, say, "Prophesy, . . . which one of us has hit you?" Bovon notes that they are questioning his "prophetic mission." He then parallels this to "several" in Hebrew Scripture, highlighting particularly the suffering servant of Is 52:13-53:12 (2012b, pp. 234-35; see Marshall, 1978, p. 846; Liefeld, 1984, p. 1036; Green, 1997, p. 789). Bovon, indeed Luke, does not want it overlooked that Jesus was known as a prophet as he entered trials and crucifixion.

Trials

He proceeds to narrate four trials, all continuing to accentuate his immediate status as prophet to be martyred over his subsequent one of king of God's people, before the crucifixion. Once day breaks, there gathers the first, the "assembly of the elders" (πρεσβυτέριον), chief priests and scribes, and Jesus is led to meet with their "council" (συνέδριον, 22:66). Concerns turn from Jesus as prophet, in the guards' banter, to Jesus as messiah in the council. They thereby revisit the issue of his kingship raised at his entering the city (19:37-40; also just before, 18:35-43, near Jericho), and again at his subsequent question about David calling his son Lord, posed to the scribes at the temple earlier in the week (20:44).

Luke records that the council[22] poses two inquiries of Jesus' regal self-identification, first whether he considers himself the Christ, which he refuses to answer (22:67-69) (D. Catchpole, 1971b, p. 195)[23], and then, because of the refusal, whether

22 No high priest or other spokesman is named; "they said" (22:66). Mk 14:60 specifies the high priest as the speaker. Mt 26:57 and Jn 18:13 name him as Caiaphas.

23 Liefeld, (1984, p. 1037) cites Catchpole (1971b, p. 195).

he is Son of God, to which he responds with a "grudging admission" (v. 70)[24]. Liefeld notes that Luke with his emphasis on the present refers here to the exaltation as an imminent reality (1984, p. 1037). Green notes that with such comes near "the redemptive purpose of God" (1997, p. 795). Catchpole, furthermore, judges this the decisive point in the trial (1971b, pp. 141-48)[25]. Bovon shows what Luke intends: "Luke gives the question of the Jewish authorities twice in order to make it possible for Jesus to redefine the title 'Messiah' in transcendent terms ('Son of God' not by adoption but in reality). The sentence about the Son of Man sitting at God's right hand, inserted between the two questions, provides the theological and scriptural argument for this demonstration" (2012b, p. 241). Bovon hence sheds light on Jesus' refusal of messianic identification, but not of filial relationship[26], prior to execution. Talbert has shown that in Jesus' evasiveness Luke shapes him in the mold of a martyr (1982, pp. 215-16) Luke's Jesus continues to live out the role of prophet destined for martyrdom, as a "model" (Talbert, 1982, p. 212) for God's people, not yet as Christ a king for them.

The second trial follows, this one before the Roman Pilate (23:1). The Jewish accusations are political and anti-Roman: Jesus claims to be Christ a king and forbids tribute to Caesar (v. 2). Upon Pilate's inquiring of the accusation, Jesus responds, "You have said so" (v. 3). These are your words, not mine, though implying a positive answer (Liefeld, 1984, p. 1040)[27]. At the same time Green notes the irony of the affirmation: "even though the question assesses Jesus' identity correctly, it is an identity not granted by those who ask it" (1997, p. 801). Pilate, then, unique to Luke, declares Jesus innocent, "I find no crime in this man" (v. 4b)[28].

The accusers being "insistent" (ἐπίσχυον), Pilate turns creative at word of Jesus' being Galilean and dispatches him to Herod, from whose jurisdiction (ἐξουσίας) Jesus has come (23:6-7). The king, with hopes of enjoying an encounter with the well-known Jewish figure, finds his expectations woefully (λίαν) disappointed. Questioning Jesus at some length, he cannot even elicit a reply (vv. 8-9). This is reminis-

24 Marshall (1978, p. 851) interprets Jesus' statement as follows: "The form of expression is not a direct affirmation; but it is certainly not a denial, and is best regarded as a grudging admission with the suggestion that the speaker would put it otherwise or that the questioners fail to understand exactly what they are asking," referring to D. Catchpole (1971a, pp. 213-26) and G. Vermes (1981, pp. 148-49); Brawley (2016, p. 257) suggests an alternative twist: "Jesus responds, 'That [claim] is on your lips' (22:70). The testimony on their lips then becomes evidence against them."

25 He concludes this in light of the charge of blasphemy in Mark (14:64), as noted in Marshall (1978, p. 851); Green (1997, p. 793) terms the scene "the culmination of their hostility toward him, together with their formal rejection of any legitimate status he might have as God's agent."

26 Cf. 1:32, 35; 2:49; 3:22; 9:35; 10:21; 11:2; 22:42.

27 Jesus' answer to the Roman governor is similar to that to the Jewish council (22:70).

28 Marshall (1978, p. 852) says, "The scene stresses the innocence of Jesus"; see Liefeld (1984, p. 1040); Bovon, (2012b, p. 255) notes further that this is "the first of the three declarations of innocence" by Pilate (followed by 23:14, 22).

cent of Isaiah's suffering servant who "like a sheep before his shearers that is dumb" (53:7b; Marshall, 1978, p. 856). Green notes the contrast with other Hellenistic philosophers and prophets in the LXX who address those in power (1997, pp. 804-5)[29]. After some verbal abuse by the Jewish accusers as well as the king and his soldiers, Jesus is returned to Pilate (vv. 10-11)[30]. The dispatch to Herod, then becomes something of a "non-event." Such, however, serves to delay the final verdict and in so doing to heighten the drama in Luke's narrative.

The return brings Pilate to his most tense moments (23:13-25). Bovon eloquently describes this section as "a tragedy in miniature. . . . The drama contrasts opposing desires, wills, and narratives programs"[31]. Green observes that two contrasts underlie Luke's narrative, that between Pilate and the Jewish crowd and that between Jesus, deemed innocent, and Barabbas, previously declared guilty of criminal charges (1997, p. 807). The scene unfolds in two parts, Pilate's calm announcement concluding Jesus' innocence (vv. 13-16)[32], followed by the crowd's belligerent dissatisfaction, loud voices with urgency with loud voices (v. 23), suggesting public disorder and resulting in Pilate's decision to crucify Jesus (vv. 18-25). Luke first shows Herod, in control of the situation, issuing his findings: after due diligence he finds no merit to the Jewish charges, and Herod has returned the accused similarly, with no finding worthy of capital punishment (v. 15); Pilate will "appease the Jews" with a "scourging," (παιδεύσας) "teaching him a lesson," and release him (v. 16)[33]. The Jewish crowd, however, is enraged, "an uproar" Marshall terms it (1978, p. 860). The Roman governor cannot calm them down (vv. 18-23)[34]. Their cries escalate to "Crucify, crucify him" (v. 21), Luke's first mention of the consummately cruel means of execution they are urging (Green, 1997, p. 809). The narrative reaches its climax at Pilate's third assertion of Jesus' innocence, certainly "no charge worthy of death"

29 See Bovon (2012b, p. 268 n. 55), citing M.L. Soards (1985, pp. 41-45).

30 Talbert (1982, pp. 216-17) notes this as a second finding of innocence with reference to 23:14.

31 His "Synchronic Analysis" (2012b, pp. 275-76) repays reading in its entirety.

32 Verse 17 is generally understood as a later addition. See discussions by Marshall (1978, pp. 859-60) and Bovon (2012b, pp. 281-82).

33 Marshall (1978, 859) and Liefeld (1984, 1041) note that the term is milder than that in Mt 27.26 and Mk 15:15, "flogging," (φραγελλώσας); Bovon (2012b, p. 281. Meanwhile, Bovon (pp. 278-79), thinking there was probably only one appearance before Pilate, expresses doubts about the historicity of the hearing before Herod and the second appearance before Pilate, as well as some question, "the controversy," of the role of the crowd in the scene. It can certainly be granted that Luke records no further interaction between Pilate and Jesus, and hence the possibility of his not being present in the current scene. Luke does record an interrogation by Herod, of sorts, with no response on Jesus' part. While the silence may have suggested to the Evangelists Is 53:7 (Marshall, 1978, p. 856), it may have moved the different direction of raising doubts for Bovon.

34 Ironically the Jewish crowd itself has generated a social situation in the city, an "uprising, riot, revolt, rebellion" (στάσις; Bauer, 1957, p. 764), that Luke states as a basis for Barabbas's incarceration (23:25).

(v. 22; Marshall, 1978, pp. 860-61)[35]. After three attempts Pilate relents, complying with the crowd's demand to crucify him (vv. 24-25). Luke accentuates the culpability of the crowd with the syntax of dramatic delay in the final three sentences, "their voices" (v. 23), "their demand" (v. 24), and "their will" (v. 25; Liefeld, 1984, p. 1041; Green, 1997, p. 811). Luke's repetitions of three drive home the Roman reticence and the Jewish determination to put a permanent end to this Jewish charismatic[36].

Crucifixion and Expressions of Mercy

Luke's crucifixion of Jesus continues to exhibit the prophet's composure as he undergoes martyrdom. The scene unfolds in three parts: his prayer requesting forgiveness for the executioners (23:32-38), interaction with the two criminals (vv. 39-43), and his dying with his final prayer and associated words of testimony (vv. 44-49).

Jesus is affixed to a cross at a place named The Skull (23:32-33). Talbert notes that Jesus dispenses forgiveness of sins as a living person, not from an atoning death (1982, p. 212). Luke singles out his executioners at this point (v. 34a). The text, however, is problematic in spite of the fact that forgiveness from ignorance is verified Lukan theology in Acts (3:17; 7:60; 13:27)[37]. The author proceeds to note verbal abuse heaped on Jesus as he hangs on the cross (vv. 34b-37). This mockery returns attention from Jesus' identity as prophet to the more recent controversy over him as savior, Christ and king, attended by the now very public inscription on his cross, "This is the King of the Jews" (v. 38). Luke thus indicates a shift in the dying man's identity. In terms of the earlier words from the sky after his baptism and from the cloud at his mountaintop transformation, the author is transitioning from the servant motif of Is 42:1 to the regal one of Ps 2:7.

Next, Jesus, affixed to the cross but still conscious, interacts with the two criminals being executed at the same time, on each side of him (23:32-33, 39-43). One, Luke tells us, joins in with the mocking soldiers (vv. 35, 37) with "Are you not the Christ? Save yourself and us!" (v. 39b). At this the criminal, hanging on the other side, rebukes his cohort for disrespect, maybe irreverence, "Have you no fear of God? . . . We are guilty but this man is innocent" (vv. 40-41). Then to Jesus the man makes a request, "Remember me when you come into your kingdom" (v. 42),

35 Bovon (2012b, p. 283) observes that Luke's one, now become three, indicates that "all sides of a question have been settled." See the rule of three in J. Jeremias (1972, pp. 92-94).

36 Bovon (2012b, p. 285) notes the possibility that Luke's use of παρέδωκεν (23:25) "may have been inspired by the LXX, especially by Is 53:6, 12." Such reinforces Luke's continuing identification as prophet to be martyred as the suffering servant of Isaiah.

37 Ellis (1966, pp. 267-68); Monloubou (1976, p. 58); Marshall (1978, pp. 867-68); Liefeld (1984, p. 1044); Green (1997, p. 817); Bovon (2012b, pp. 306-7).

thereby becoming the first to recognize that the death will lead to Jesus as savior to be enthroned (Green, 1997, pp. 822-23). To this Jesus replies in the affirmative, specifying the location, "Paradise"[38], indeed immediately, "today" (v. 43)[39]. Perhaps first to be noted, since exceptional, is the prophetic character of Jesus in the Isaianic suffering servant role of being numbered with transgressors (53:12). Such suggests yet again his divine call as one of martyrdom as a prophet, in spite of the continuing overtones of his royal role's being imminent.

The final part of Luke's crucifixion narrative brings Jesus to death (23:44-49). He records a half dozen events, variously sad and ominous in affect and revelatory of his divine call: two anomalous in the atmosphere and at the temple (vv. 44-45), Jesus' prayer to God with his last breath (v. 46), Roman acknowledgement of his innocence (v. 47), Jewish regret at the sight (v. 48), and witness by followers (v. 49). Bovon, we would add, in view of our purposes, characterizes this as a story of "martyrdom" (2012b, p. 321), not one of sacrifice for sins.

Luke records two portents, darkness from about the sixth to the ninth hour, from noon to mid-afternoon and "the curtain of the temple . . . torn in two" (23:44-45). Talbert notes that the cosmic sign indicates an event of cosmic significance (1982, p. 224). Luke's prophet has at his night arrest already declared the day to be "your hour, and the power of darkness" (22:53) (Bovon, 2012b, p. 324). Green understands the tearing of the curtain as indicating "God's turning away from the temple in order to accomplish his purposes by other means" (1997, p. 826)[40].

Next Luke records Jesus' cry, "Father, into your hands I commit my spirit" (Monloubou, 1976, p. 58), and his death, "And having said this, he breathed his last" (23:46). Addressing God with his final word is expected. Luke's understanding it as "loud" is not, given his physical deterioration[41]. Luke's Jesus speaks from Ps 30:6 LXX, a customary evening prayer. Green observes that it involves the "Suffering Right-

38 The term is agreed to be from Persia. The location has generated much discussion, though less consensus, and is suggestive of the garden of Eden (Gn 2:8 LXX); see Marshall (1978, pp. 872-73); Talbert (1982, p. 221), notes royal ownership implied; Green (1997, p. 823); Bovon (2012b, pp. 312-13).

39 Ellis (1966, p. 267) notes this as "the core of Luke's crucifixion narrative"; Marshall (1978, p. 870); Green (1997, p. 823) notes the "immediacy of salvation" as a "central aspect of Luke's perspective on Jesus' death."

40 Bovon (2012b, pp. 324-25) notes similarly that Jesus both "actually suffers" and "actually believes," agreeing on God's plan. Marshall (1978, pp. 873-74) sees the portents differently, the darkness as a symbol of divine displeasure and the tearing of the curtain, as the beginning of the judgment Jesus prophesied (19:43-44); following Ellis (1966, p. 270), he sees also the positive possibility of new access to God. Liefeld (1984, p. 1045) is certain that the curtain referred to is the one separating the Holy Place (Ex 26:31-33) from the inner Most Holy Place (Ex 26:36-37). Bovon (2012b, pp. 325-26) concurs.

41 J. Blinzler (1969, pp. 372-73) states such as "not perhaps completely impossible." Marshall (1978, pp. 875-76); Liefeld (1984, p. 1045).

eous One" (1997, p. 826). Bovon adds that the psalm "represents both a call for help and an expression of great confidence . . . . (thus) Jesus retains control of his destiny"[42]. To "control of his destiny" we may add "equanimity," in line with his divine call as a martyred prophet.

Bovon states that after Jesus expires, the Roman centurion and the multitudes "react positively to events" (23:47-48) (2012b, p. 320). Luke records the Roman official as praising God and declaring with reverence, "Certainly this man was innocent (δίκαιος[43])" (v. 47). Marshall observes, "In the death of Jesus the centurion sees the sacrifice of a martyr who has perished innocently" (1978, p. 876). Bovon, perhaps justifiably, prefers "righteous," considering that Luke would note the Roman soldier praising God not from simply an innocent man being executed but from the person being righteous by divine standards (2012b, pp. 327-28). The Jewish crowd with negative affect, return home "beating their breasts" (v. 48). Bovon, contrasting this with the previous mourning (v. 27) and noting the beating of breasts, understands the crowd as entering a "movement of repentance" (2012b, p. 328)[44].

Luke concludes the scene with a final pair of groups, witnesses in this case, "And all his acquaintances[45] and the women who had followed him from Galilee stood at a distance and saw these things" (23:49). In something of a denouement, the author includes no further speaking or expressive gestures. The two groups serve, however, as witnesses to what is transpiring. Notably it is not two individual witnesses but, strengthening the credibility of the account, two sets of witnesses, indeed both with vested interest in careful observation of what transpires. Liefeld well suggests the affects resident in Luke's noting the observers as "acquaintances" (γνωστοὶ) and the women as following him all the way from Galilee and watching the proceedings, "deeply affected" and enduring "inexpressible grief" (1984, p. 1046). Such surely conveys the emotions of Luke's understatement. Green adds the insight that Luke's "at a distance" "creates a renewed sense of narrative tension that

42 (2012b, pp. 326-27). Bovon's addition of "great confidence" are justified from the lines immediately preceding and succeeding, "for you are my refuge" (30:5b LXX) and "you have redeemed me, O Lord, faithful God" (v. 6b), suggesting his resurrection to come, as noted by Green (1997, p. 826).

43 With this word Green (1997, p. 827) senses Luke relating to three motifs important for this study and interrelated, Jesus' innocence, his identification with the suffering righteous one of the Scriptures of Israel, and "more specifically," the Isaianic servant of Yahweh.

44 W. Grundmann (1966, pp. 435-36) finds only "a simple expression of grief"; Marshall (1978, p. 877) prefers this, perhaps at a death undeserved, while elaborating on some seeing it as a sign of repentance; Liefeld (1984, p. 1046); Green (1997, pp. 827-28).

45 Bovon (2012b, pp. 328-29) addresses the knotty problem of to whom this group refers.

begs to be resolved: How will they respond to Jesus' death? What will be the future of God's purpose now that Jesus has died?" (1997, p. 828)[46].

Since Jesus' prayer on the Mount of Olives some fifteen hours have passed. He has been addressed and alluded to as a prophet to be martyred. He has also been addressed and alluded to as Christ, the king of Israel, who has been acclaimed by some, but has not himself initiated any rule nor made any attempt to do so. Such is prelude to Luke's account of Jesus' resurrection and ascension.

Resurrection, Appearances, and Ascension

Luke 24 recounts four events: report of Jesus' resurrection (vv. 1-12), appearance to disciples of Emmaus with his instruction and their recognition (vv. 13-35), appearance to disciples in Jerusalem, demonstrating his resurrection again with instruction (vv. 36-49), and his final blessing and ascension (vv. 50-53). Structural analysis is particularly important to commentators for this concluding chapter of the Gospel, indeed for the purposes of this paper. Luke conveys here a shift from Jesus' being martyred prophet to his being Christ appearing alive, representing all as in fulfillment of Hebrew Scripture. Marshall refers generally to the author's making use of "schematization" in time and place of appearances (1978, p. 878). Talbert (1982, p. 226) asserts that the chapter contains five major events around a single place and on a single day and held together by an inclusion (23:56b; 24:53). L. Dussaut analyzes Luke 24 as a triptych focusing on appearances[47]. Bovon documents further structural proposals and their rationales (2012b, pp. 343-45).

Resurrection Announced by "Angels" to Women

The women who see Jesus' body interred (23:55b) return early the morning following the sabbath with their spices prepared (24:1). Luke records five or more, three named, Mary Magdalene, Joanna, and Mary, the mother of James (ἡ Ἰακώβου[48]), and "other women," at least two (v. 10). They encounter an empty

46 The women, however, we find, continue to follow, as Jesus' body is acquired by Joseph of Arimathea and then buried (23:50-55a). Luke notes that they watch closely and then plan to return with spices and ointment for his body (vv. 55b-56). This suffices to indicate that they expect his body to be intact when they return after the sabbath, though evidently privy to his passion prediction of resurrection (24:8).

47 He structures the chapter in three parts, vv. 1-12, vv. 13-33a, vv. 33b-53. He finds concentric structures, each centered on an appearance.

48 Marshall (1978, pp. 887-88) explains from F. Blass and A. Debrunner (1961, p. 89) that the phrase would mean "Mary the wife of James" but in light of Mk 15:40 and other uses "Mary the mother of James" is apparently meant here; see Green (1997, p. 839); Bovon, (2012b, p. 352).

tomb[49], unexpected, though not exactly alarming yet to them, "perplexed" (v. 4a). Then they find beside them two strikingly attired men, "in dazzling apparel"[50] (v. 4b). The women are now "frightened," bowing to the ground (v. 5a), and the men explain that Jesus has been brought back to life in line with the prediction he had given them while still in Galilee (vv. 5b-7). They remember and return to tell the eleven and others what they have just found out (vv. 8-9). The women are credulous from hearing the men at the tomb. Those who hear their report are incredulous from hearing it, no doubt from the messengers being female and perhaps because the hour was still early. Peter, however, whose last encounter with Jesus was emotionally painful (22:61-62), rushes out to check the story (24:12)[51]. The account shows, for the purposes of this paper, that his prophecy of being raised back to life, repeated to his disciples privately as recently as on their approach to Jerusalem (18:33) has transpired. Finding "the linen cloths by themselves," Peter returns "wondering at what had happened" (24:12). Talbert notes that the second witness, male, was needed for "Jewish assumptions" (1982, p. 228)[52] and is provided. Thus far he can be validated as a true prophet, albeit now martyred, and indeed of an unusual kind since raised from the dead. But given that, where is he now?

Luke records two appearances of the risen Jesus, a lengthy one to a pair of followers on their way from Jerusalem to Emmaus (24:13-35) and more briefly in Jerusalem to a larger group including the same pair, the eleven, and others, at an unspecified place in the city (vv. 36-49). In these occurrences Luke introduces Jesus to his hearers with a new identity, now the Christ, and with a new demeanor, now one who appears and disappears in a ghostly way though functioning otherwise as a human being.

Appearance to Two Disciples on the Road to Emmaus

First Luke recounts the meeting and conversation with followers on the road to Emmaus and the subsequent, and brief, revelatory meal with them (24:13-35). As for the chapter as a whole, scholars gravitate to the structure of this central section, seeing it as chiastic[53]. Luke shows here, especially in the center of this chi-

49 Bovon (2012b, pp. 346-48) elucidates objections to the tradition of the empty tomb and expresses doubts about Luke's account.

50 Marshall (1978, p. 885) is matter of fact, "The description is of angels"; Liefeld (1984, p. 1048); Green (1997, p. 837); Bovon (212b, pp. 349-50).

51 The verse is omitted from some manuscripts, most notably codex D. Marshall (1978, p. 888) discusses the issue, deciding on the verse's authenticity and noting as helpful some comment from Grundmann (1966, p. 440).

52 Liefeld (1984, p. 1049); Green (1997, pp. 839-40); Bovon (2012b, pp. 353-55) expands on the issue.

53 Dussaut (1987, p. 170) deems it "one of the most prestigious symmetries of the Bible"; see Green (1997, p. 842); Bovon (2012b, p. 368).

asm (vv. 19b-25), the crucial shift in understanding Jesus, that the martyred prophet is indeed alive again and is in fact the Christ of Hebrew Scripture.

Luke narrates the account of the meeting in ch. 24 in six segments: setting of the pair on the journey with Jesus' arrival (vv. 13-16), initiation of conversation by Jesus (vv. 17-19a), response regarding the prophet Jesus' death in Jerusalem (vv. 19b-24), Jesus' correction about himself as the Christ from prophecy (vv. 25-27)[54], meal together, their recognition, and his departure (vv. 28-32), and return to the eleven with the report (vv. 33-35).

The author sets the stage for the pivotal interaction (24:13-16). A pair informed by the women in Jerusalem are making their way to the village (κώμην) of Emmaus[55], about seven miles[56] from the city, discussing what they have heard. Jesus comes up beside them but they do not recognize him[57]. Liefeld, notes that a divine passive, "their eyes were kept" (ἐκρατοῦντο), suggests God's activity in their lack of recognition (1984, p. 1051). Green, however, perceives the lack of recognition as a continuation of their failure to grasp God's "construction of the new world order" (1997, p. 845). Bovon chooses to think in terms of both features: "The author suggests both the human weakness and the divine strength, which prepares the denouement in advance," since Luke later comments on their eyes being opened and recognizing him (v. 31; 2012b, p. 372).

Luke's Jesus inquires of the conversation between the pair (24:17). Stopping, with "disapproval in a nonverbal way" as Bovon senses it (2012b, p. 372), "somber," with an affect of sadness, one of them[58]. Cleopas responds with his own question, "Are you the only visitor to Jerusalem who does not know the things that have happened there in these days?" (v. 18). To this then Jesus inquires for specificity, "What things? (Ποῖα; Of what sort?)" (v. 19a).

The next two sections (24:19b-24 and vv. 25-27) reiterate the heart of the shift of Luke's identity of Jesus, from prophet to the Christ, notably with Cleopas's insufficient view requiring twice as much text as Jesus' comprehensive one.

54 The third and fourth segments (vv. 19b-24 and vv. 25-27), correspond to Bovon's central segments, the focal ones (2012b, pp. 373-74), his "disciples' dialogue" and "dialogue with Jesus."

55 The village is unknown. See Marshall (1978, pp. 892-93); Liefeld (1984, pp. 1051, 1054-55); Green (1997, p. 844 n. 12); Bovon (2012b, pp. 370-71).

56 Bovon (2012b, p. 371) notes the distance as a two-hour walk.

57 Commentators here interact with Paul's reference to a "spiritual body" after resurrection (1 Co 15:44); Marshall (1978, p. 893) insists that Luke shows "no necessary discrepancy with Paul."

58 Marshall (1978, p. 894) notes that identity of the unnamed one of the pair has been debated, Cleopas's wife among others. See Green (1997, p. 845); Bovon (2012b, p. 373).

Cleopas explains their grief over the death of Jesus, "a prophet mighty in deed and word before God and all the people (24:19b). Green notes the "traditions about the prophet-like-Moses" (1997, p. 846)[59]. Instead, Jesus has been delivered up by Jewish leaders for execution and has been crucified (v. 20). Cleopas and others, by contrast, "were hoping (ἠλπίζομεν)"[60] that he would be "the one to redeem Israel"[61] (v. 21a). In the third day now, we have heard from some women that they did not find his body but were told in a "vision of angels" that he was alive, and even some with us subsequently found the same situation (vv. 21b-24). Green observes that "they are as yet unable to construct a faithful interpretation" of the information they have received (1997, p. 847). This news from excited females is cold comfort to the disciples on the road. *This* prophet like Moses did *not* redeem *all the people* as *Moses* did[62].

Luke here explains the crucial correction of understanding about Jesus by Jesus (24:25-27). He first verbalizes his regret at their failure to understand their Scripture, "O foolish men and slow of heart to believe all that the prophets have spoken!" (v. 25). Marshall observes that the ὦ implies strong emotion (1978, p. 896). The "foolish" (ἀνόητοι) and "slow of heart" (βραδεῖς τῇ καρδίᾳ) "to believe" Bovon clarifies as follows: he rebukes them not for not recognizing him nor for failing to believe his passion predictions nor their inability to discern the meaning of recent events. Instead the rebuke comes "because they did not believe with a *reasonable* . . . faith, because they were *slow in heart*" (2012b, p. 374). The strong negative affects implied indicate the seriousness with which Luke is introducing these verses of correction. Jesus is greatly aggrieved.

The correction the narrator now recounts in concise fashion: "'Was it not necessary (ἔδει, divine purpose) that the Christ should suffer these things and enter into his glory?' And beginning with Moses and all the prophets, he interpreted to them in all the scriptures the things concerning himself" (24:26-27). Marshall notes that here is "the basic pattern of experience for the Messiah," with the question (οὐχί, "do you not know?" "is it not true?") implying that "the disciples should have been aware of it already" (1978, p. 896; Liefeld, 1984, p. 1053; Bovon, 2012b, p. 374). Green observes, "[I]t is here that Jesus' hermeneutical innovation best surfaces.

59 See "powerful in his words and deeds" of Moses by Stephen, Ac 7:22, "before God and all the people," Dt 34:10-12; Marshall (1978, pp. 894-95) perceives connection with Moses but understands the views of the people in Jerusalem and the disciples differently. See also discussion above of Marshall's "identification between the Servant and the Messiah" (1988, p. 127).

60 Bovon (2012b, p. 373) notes that the imperfect tense indicates that hope is now past, gone, "used to hope." Time has expired. "It is the third day now," 24:21.

61 See Ac 7:22. "What kind of Israel's deliverance is meant?"

62 Josephus, *Ant.* 20.5.1, speaks of Theudas making such an attempt ca. 45 CE.

By correlating the unremarkable demise of the prophets—unremarkable since suffering and rejection were their presumed destiny—with messiahship, he is able to assert that the Scriptures presage the eschatological king who would suffer before entering his glory" (1997, pp. 848-49, referring to Strauss, 1995, p. 257). So comes the shift in Luke's view of Jesus from prophet to Christ. Luke's Jesus, no longer described as emotionally wrought up, proceeds to interpret in all the scriptures the things concerning himself (v. 27). Bovon notes that Luke emphasizes that Jesus "interprets" things about himself "in all the scriptures," throughout (2012b, p. 374).

Luke has now informed his readers in cursory fashion how his Jesus has represented himself and is to be understood from Hebrew Scripture. The author makes it clear that with Jesus' resurrection the prophet considers himself the Christ, though expressing such in third person.

The lack of recognition with the two travelling companions, meanwhile, is not yet reversed. Luke passes on to the meal which turns out to be one of revelation, recognition. Luke recounts a recognition scene (24:28-32). The affects, initially negative (v. 18), now reverse to conclude positive, with joyful emotions. The three come to Emmaus and Jesus is persuaded to stay for a meal (vv. 28-29). The pair offers him hospitality, "pregnant with possibilities in the Third Gospel" (Green, 1997, p. 849). Marshall adds that "a break in the journey rings true" (1978, pp. 897-98)[63] in the culture. Jesus' breaking of bread for the occasion triggers recognition of him by the disciples. Bovon notes, truly enough but nonetheless enigmatically, "Luke mentions the recognition as something that was natural."[64] Meanwhile, he vanishes (ἄφαντος, v. 31) like a ghost, leading to their reflecting with "elation," in Marshall's word (1978, p. 898), on the time of his instruction on the road, "Did not our hearts burn within us while he talked to us on the road, while he opened to us the scriptures?" (v. 32).

Luke concludes the story of the disciples in Emmaus with their return to their friends in Jerusalem and another appearance by Jesus (24:33-35). Affects are high when the pair arrives (v. 33a). "They found the eleven gathered together and those who were with them, who said, 'The Lord has risen indeed, and has appeared to Simon[65]!'" (vv. 33b-34). To round off his narrative then, Luke relates that the pair told of their experience and revelation at the breaking of the bread (v. 35). This

63 The meal is generally taken to be the evening one, but K.B. Bornhäuser (1958, pp. 219-20) has also proposed a simpler midday one.

64 (2012b, p. 375). He adds that everything then opened, after the eyes, the intellect (vv. 31, 35), the heart (v. 32), and the Scriptures (v. 32c).

65 Luke indicates earlier that "Peter" verified the women's report of the empty tomb earlier in the day, 24:12. No appearance was recorded for him, however, with either of his names. Bovon (2012b, p. 376) exposes the evidence without proposing a solution for the changes.

"remembrance" with the eleven is richly suggestive of the recognition and revelation of Jesus and fellowship in his coming community, the early church (Green, 1997, p. 851). After the hermeneutical shift enunciated by Jesus on the road to Emmaus, he will no longer be referred to as the martyred prophet of Is 42 and elsewhere but instead as the Christ, indeed as both Christ and Lord (Ac 2:38).

Appearance to Followers in Jerusalem with Commissioning

Luke, meanwhile, has two further important matters for his Gospel, another appearance and Jesus' final words, before the departure into heaven (24:36-52).

The ghostly entrance to the disciples issues in an emphasis on the physical reality of his resurrection body (24:36-43)[66]. The appearance, sudden, began with Jesus' word, "Peace" (v. 36b),[67] but struck fear into them, "they were startled and frightened, and supposed that they saw a spirit (πνεῦμα)" (v. 37). In efforts to calm them, he first issues a mild reprimand, "Why are you troubled and why do questionings rise in your hearts?" (v. 38), followed by inviting participation, "See my hands and my feet" – the scars are visible. And "handle me and see" – I am material, substantial. "For a spirit has not flesh and bones as you see that I have" (v. 39). Affects now swing strongly positive, "[T]hey still disbelieved for joy and wondered"[68] (v. 41a), "too good to be true" (Green, 1997, p. 855), and he requested food and ate (vv. 41b-43). Luke's absence of further words in the scene implies that he had brought back calm to them. Marshall sees Luke's interest here "to stress the reality of his presence with them" (1978, p. 903). Talbert sees this as part of Jesus' demonstration of his victory over death. His body is "not to be understood as an escape from this perishable frame but as a transformation of it." Beyond victory over death, Talbert also sees Jesus' eating as symbolic of the pleasure of table fellowship and of satisfying the hungry (1982, pp. 228-29).

Luke's second and final section before the farewell scene, consists of his "last teaching" (Bovon, 2012b, p. 385; 24:44-49). Green finds here "the seam wherein . . . are sown together into one cloth . . . the stories of Israel, Jesus, and the early church. . . . Jesus first inscribes his own story, the story of the Messiah who suffers

66 Marshall (1978, p. 900); Liefeld (1984, pp. 1056-57) explains how Jesus' "flesh and bones" (24:40) is reconcilable with Paul's "flesh and blood" not inheriting the kingdom of God (1 Co 15:50); Bovon (2012b, p. 385) notes that the section "underscores the real identity of the one who rises from the dead."

67 Marshall (1978, pp. 901-2) and Bovon (2012b, pp. 389-90), discuss the textual question, deciding in favor of including "Peace be with you."

68 Bovon (2012b, p. 392) explains the curious phrase as follows: "What Luke wants to express, in particular with the oxymoron 'while for joy they still disbelieved', is the psychological, physical, and existential disruption caused by contact with the divine, more specifically, as the result of God's intervention, that is, Christ's resurrection."

and is raised, into the scriptural story, and then inscribes the story of the early church into both his own story and that of the scriptures" (1997, pp. 855-56). The message will unfold, accordingly, in two halves, the second (vv. 47-49) growing out of the first (vv. 44-46).

In the first part he explains that what "I spoke to you while I was still with you, everything written about me" in the Hebrew Scriptures, now expressed in three parts, "must be fulfilled" (24:44). The curious "while I was still with you" should be understood as from Jesus' "earthly ministry" (Marshall, 1978, p. 903). Having repeated in capsule the teaching about himself from before his resurrection, he proceeds to interpret the Scripture to them, specifically "[t]he scriptural necessity of the passion and resurrection of Jesus" (Marshall, 1978, p. 903; vv. 45-46)[69].

Luke's Jesus then expands his teaching (24:47-49). Marshall introduces it as follows: "But now a new element enters. If the accent so far has been on what the Scriptures prophesied concerning the Messiah, now there is a switch to the prophecy of the preaching of the gospel to all nations, starting from Jerusalem. The disciples are implicitly called to undertake this task" (1978, p. 903). Green's sense of the shift is that Jesus inscribes "the story of the early church into both his own story and that of the Scriptures" (1997, p. 856; see Bovon, 2012b, pp. 395-96), which starts with "repentance for forgiveness of sins to be proclaimed in his name to all nations, beginning in Jerusalem" (v. 47). Jesus' declaration that they are "witnesses of these things" and assurance that he will send "the promise of my Father upon you" (vv. 48-49) implies their call, as Marshall notes, but remains less than clear (1978, p. 903; Green, 1997, p. 859). Jesus, ironically, now the Christ, reverts to the prophet in explaining what to expect.

Talbert, meanwhile, sees a different dynamic at work in Jesus' declaring the disciples to be "witnesses of these things" (24:48). He envisions that the apostles will be able to reopen the case with the new evidence of the resurrection and the verdict reversed, since it was done in ignorance (Ac 3:17; 13:27). If not, "then they themselves will be cut off from the people of God (Ac 3:22-23)" (1982, p. 231, referring to A.A. Trites, 1977, pp. 129-30).

Ascension

The farewell scene (24:50-53) has formal features of an *inclusio*. Talbert proposes that as a departure scene it be understood as "at night on the same Easter day" (1982, pp. 232-33). Luke's Jesus leads the group from Jerusalem to Bethany (vv. 50-51), and after his departure they return to the city, indeed the temple, Yah-

69 Green (1997, p. 856) elaborates.

weh's dwelling in the city (vv. 52-53). Bovon notes that the passage alternates between change of location and blessing (2012b, pp. 404-5). Green adds that movement is "away and up" (1997, pp. 861-62) indicating visibly his "elevated status" and functioning as strongly positive motivation for the disciples.

Luke's Jesus initially leads his followers, now labeled "witnesses" (24:48) to Bethany, east of Jerusalem (v. 50). There he "blesses" them (vv. 50-51). Bovon elaborates on the drama, "As the raising up of the hands indicates, the blessing is more than a word. It is a performative act that communicates God's kindness and protection and, at the time of departure or separation, ensures continuity and faithfulness. The words pronounced on this occasion carry the weight of oaths" (2012b, p. 411). Marshall and Green document Jewish literature replete with references of blessings that carry profound significance (1978, pp. 908-9; 1997, pp. 860-61; see Talbert, 1982, p. 233). Luke thereby suggests strongly positive affects, which lead to the joy that follows. Instead, "[w]hile he was blessing them, he left them and was carried up" (v. 51). Bovon reflects, there is not here "a sad farewell or a painful separation" (2012b, p. 405) Marshall senses, "[Luke's] concern is with the disciples and their relationship to Jesus," not the ascent itself (1978, p. 909).

Following Jesus' departure into the sky, the disciples, now endowed with his blessing, worship him[70]. They then depart to Jerusalem "with great joy" (24:52), doubtlessly directly resulting from the blessing (Marshall, 1978, p. 910; Liefeld, 1984, 1059; Green, 1997, p. 863; Bovon, 2012b, p. 413). Luke concludes commenting, "[They] were continually[71] in the temple praising God" (v. 53). The author thus shows the followers "worshiping" Jesus and "praising" God (Marshall, 1978, p. 910; Liefeld, 1984, p. 1059; Green, 1997, pp. 862-63). They are "pious," not militant, in Luke's view, worshiping Jesus and praising God (Bovon, 2012b, pp. 412-13).

Before moving to the conclusion of the paper, we sum up Luke's ch. 24 on Jesus' resurrection, appearances, and ascension. The author here makes it official. Jesus is no longer a great prophet who has been martyred. He is now the Christ of God. This is related in four stages. First, angelic emissaries with divine authorization announce his resurrection to women followers (24:1-12). Next, the risen one actually appears to a pair of disciples on the road to Emmaus. He corrects their understanding of Jesus from great prophet to suffering Christ. Then, in his blessings and breaking bread with them, they recognize him as the risen Jesus (vv. 13-35) Third,

70 The debated text "worshipped him, and" is accepted and discussed by Marshall (1978, p. 910) and accepted by Green (1997, p. 859) and Bovon (2012b, pp. 412-13). The latter (p. 412) notes that the term "describes an attitude more than the words would suggest," extreme obeisance, bowing to the ground before a deity or a king.

71 Marshall (1978, p. 910) rephrases less absolutely, "Their time was spent in praising God."

Jesus appears in ghostly fashion to the eleven and others in Jerusalem, demonstrating his bodily reality and explaining again the suffering of the Christ. He adds that they are now witnesses and are to remain in the city until they are "clothed by power from on high" (vv. 36-49). Luke then concludes with a farewell scene of Jesus' blessing those present and before his ascension into heaven (vv. 50-53). This chapter thus completes this first treatise with Jesus' having changed from prophet rejected and martyred to his resurrection as the Christ ascended into heaven.

Conclusion

This study has shown evidence of two main features of Luke's Gospel in view of Jesus' divine call in five stages through prayer. Luke understands Jesus to function first as a prophet, the Isaianic suffering servant with the addition of the prophet of Is 61, starting with his baptism. Then, after his death, the "martyrdom," in his risen state Luke considers him "the Christ" of God, clearly with an altered body and explicit in identifying with messianic prophecy of Scripture, but not yet functioning as a king. Such will become evident in Luke's second work.

The first prayer, initiating his divine call, Luke records for his readers (3:21b-22), but those present with Jesus are left uninformed. The words from heaven come to Jesus alone, in the second person singular. Speaking to him in words that allude to Ps 2:7 and Is 42:1, the Father seems to address him in both regal and servant terms. The "inauguration of his ministry" in the Nazareth synagogue (4:16-30), however, makes clear that Jesus understands the word from his Father as guiding him in a prophetic ministry, reading Is 61:1, 58:6, and 61:2, words of liberation, then declaring, "Today this scripture has been fulfilled in your hearing" (Lk 4:21). This occasion which is at first welcoming becomes hostile.

Next, Luke relates Jesus in prayer with the Father all night. In light of the words of liberation in the synagogue being rebuffed, Jesus decides from this second session to choose twelve as "apostles" (6:13). He thus prepares alternate leadership for Yahweh's people. In so doing, he makes the first move suggestive of taking leadership of the Jewish people, though without any hint of implementation by force. In addition, he presents to a large crowd a foundational set of teachings, the Sermon on the Plain (vv. 17-49). Reminiscent of Moses' law from Sinai, Jesus hereby proposes a new way of living for the people, as "power (still) came forth from him" (v. 19).

As the third and fourth times of prayer occur, Luke's Jesus is guided into difficult times. The third prayer leads Jesus to inquire of perception of his identity. He has learned that John the Baptist seems to be expecting one coming with violence (7:19). Jesus' Sermon on the Plain has none of this. He is being led differently,

and John seems to realize this. In response to his questions to the twelve, he is told that the populace takes him to be a prophet but the intimates, says Peter, consider him "the Christ of God" (9:18-20). Perhaps suspecting that their view was similar to John's, he commanded silence and explained that the "Son of man" must endure suffering, rejection, execution, and resurrection" (vv. 21-22). Luke is telling his readers what Jesus knows by this time, even though the disciples do not comprehend.

The fourth time Jesus prays on a mountain as he undergoes visible transformation (9:28). The guidance for Jesus at this point may reflect more that he has learned in his recent time at prayer. In any case, Moses and Elijah speak of Jesus' coming "departure," death and/or ascension, in Jerusalem (v. 31). The three closest disciples are addressed from within a cloud by a voice which now refers to Jesus in the third person, "This is," and ending with a command, "Listen to him" (v. 35), reminiscent of Dt 18:15, and so suggesting Jesus as a "prophet like Moses." Luke in this way is reinforcing Jesus' prophetic identity. The three disciples, whom Bovon notes as the ones really transfigured here, keep silent on these matters after that (v. 36b).

The lengthy Travel Narrative intervenes at this point (9:51-19:27[48]). Luke's Jesus refers to prophets in various connections in this journey a dozen times. Most notably he volunteers, when warned of the threat of Herod, "It cannot be that a prophet should perish away from Jerusalem," (13:33-34). He betrays a prophetic self-consciousness in that situation.

The fifth prayer Luke records of Jesus with his Father is on the Mount of Olives and is discernibly in two parts (22:39-46). It is the most emotional one and indicates the Father's answer to the Son's request.

Prior to this prayer, just a few hours earlier in the evening, Luke includes the "passover," a meal he has "earnestly desired to eat with you before I suffer" (22:15). It is at this point that Luke makes known to us that Jesus' sharing of the bread and the cup (vv. 19b-20), signify that his coming martyrdom is a seal of the new covenant on behalf of (ὑπέρ) others, not an atonement of sins in place of (ἀντί) others. "This (the bread) is my body which is given on behalf of you," and "This cup which is poured out on your behalf is the new covenant in my blood."

At a customary place of prayer on the mountain specified he first makes a request of his Father to be spared, "Remove this cup from me" (22:42). Then, expressing his submission, "nevertheless not my will, but yours, be done." While the request is understandable, the submission suggests an almost simultaneous answer from the Father in the negative. Then without further word from Jesus' mouth, Luke notes that the prophet undergoes great stress and an angel comes to strengthen him. Soon he will acknowledge that he is under the control of "darkness" (v. 53). Thus concludes Jesus' time of struggle.

Luke records no further prayer that suggests divine guidance. The arrest and trials and crucifixion shed light on Jesus' guidance into martyrdom as a prophet. Interwoven with that is his emergence as Christ, a king to come. After arrest, his captors mock his reputation as prophet, daring him to prophesy (22:63-65). At the trials, however, interrogation turns immediately to Jesus in royal capacities. For the Jewish council the question is first whether he is the Christ (vv. 67-69). Not answering, he is asked whether he is the Son of God to which he grants mild affirmation, v. 70. Then the Roman Pilate inquires of Jesus' response to the charge of being Christ a king and is answered with similar mild affirmation (23:1-3). Next Herod questions him extensively, but he is simply silent (v. 9), recalling the Isaianic servant, again in a mode as prophet, dumb before his shearers (53:7b). Return to Pilate brings tense moments. Without further interrogation, the Roman governor searches for an escape from ordering execution but feels forced by an insistent crowd towards crucifixion (vv. 24-25). Luke's Jesus lives out the role of prophet destined for martyrdom, as a "model" (Talbert, 1982, p. 212) for God's people but not yet as Christ, a king for them.

Luke's Jesus maintains his composure as a prophet as he undergoes martyrdom. Reminiscent of his Sermon on the Plain, he intercedes for the Father's forgiveness of the executioners (23:34; cf. 6:27, 37). At the same time, his cross carries the inscription of Jesus as King of the Jews (v. 38). Another being crucified requests remembrance by Jesus in his kingdom, of which he assures the dying man entrance (vv. 42-43). Ambiguity continues, however, in the scene's suggestion of the prophet, as Isaianic suffering servant, being numbered with transgressors (53:12). Luke's Jesus thus undergoes martyrdom as a prophet with suggestions of his kingship surfacing at the same time. The Roman centurion is allowed the final word, praising God he declares with reverence, "Certainly this man was innocent (δίκαιος)" (v. 47), seeing "the sacrifice of a martyr who has perished innocently" (Marshall, 1978, p. 876).

Fifteen hours have passed since Jesus' prayer on the Mount of Olives. He has been addressed and alluded to as a prophet to be martyred. He has been addressed and alluded to as the Christ, the king of Israel, who has been acclaimed by some but has not initiated any rule or made any attempt to do so. Such is prelude to Luke's account of Jesus' resurrection and ascension.

Luke shows it to be certain that Jesus has been raised from the dead, that he does become the Christ of Yahweh, from having been his prophet martyred, the Isaianic suffering servant, and that he does ascend into heaven. The author then presents a programmatic three-part scenario unfolding the resurrection, centering on the lengthy conversation on the road to Emmaus, before concluding with the ascension. First, Luke has eyewitnesses that Jesus' corpse has been laid in a tomb

before the Sabbath (23:54-55) and then, seeing the tomb empty the morning after the Sabbath, saying that angelic figures have reminded them of his prediction to rise on the third day, (24:1-7). Next, moving from a claim of resurrection to an appearance of Jesus risen, Luke recounts Jesus' conversation with a pair of disciples on their return to Emmaus (vv. 13-35). Affects and attendant emotions sometimes say it all. The followers are initially downcast (v. 17), and at the conclusion their hearts are warmed (v. 32). After knowing him as a martyred prophet on whom they have pinned great hopes (vv. 19, 21), he explains to them that he is in fact the Christ who must suffer, fulfilling all predicted about him in the Scriptures (vv. 26-27). Their recognition then comes as he breaks bread with them (v. 30). Finally, Jesus appears again suddenly, this time to the eleven and others, in a rich scene: alleviating spectral fears with evidence of his materiality, interest in eating, repeating notice of his fulfillment of Scripture as the Christ, and commissioning the hearers as his witnesses with promise of divine power (vv. 36-49). Luke's farewell scene then involves the short journey to Bethany, where Jesus blesses followers and "is carried up into heaven," now the *ascended Christ*, and their return with superlative positive affects, "with great joy" (vv. 50-53).

Bibliography

Barbour, R.S. (1969-70). Gethsemane in the Passion Narrative. *New Testament Studies*, 16, pp. 231-51.

Bauer, W. (1957). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (2nd ed.; W.F. Arndt, F.W. Gingrich, and F.W. Danker, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.

Blass, F., and Debrunner, A. (1961). A Greek *Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (R. Funk, Rev. and Trans.). Chicago: University of Chicago Press.

Blinzler, J. (1969). *Der Prozess Jesu* (Rev. ed., Vol. 4). Regensburg: F. Pustet.

Bock, D.L. (2012). *A Theology of Luke and Acts. God's Promised Program, Realized for All Nations*. Grand Rapids: Zondervan.

Bornhäuser, K.B. (1958). *The Death and Resurrection of Jesus Christ*, Bangalore: C.L.S. Press.

Bovon, F. (1973). Le salut dans les écrits de Luc: Essai. *Revue de théologie et de philosophie*, 23 (4), pp. 296-307.

Bovon, F. (2012a). *Luke 2. A Commentary on the Gospel of Luke 9:51-19:27*. (D.S. Deer, Trans.). Hermeneia. Minneapolis: Fortress.

Bovon, F. (2012b). *Luke 3. A Commentary on the Gospel of Luke 19:28-24:53*. (J.S. Crouch, Trans.). Hermeneia Minneapolis: Fortress.

Brawley, R.L. (2016). Luke. In Aymer, M., Kittredge, C.B., & Sánchez, D.A. (Eds.), *The Gospels and Acts. Fortress Commentary on the Bible Study Edition*. Minneapolis: Fortress.

Brun, L. (1933). Engel und Blutschweiss Lc. 22, 43-44. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 32, pp. 265-76.

Catchpole, D. (1971a). The Answer of Jesus to Caiaphas (Matt. xxvi.64). *New Testament Studies*, 17, pp. 213-26.

Catchpole, D. (1971b). *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day*. Leiden: Brill.

Dibelius, M. (1965). *From Tradition to Gospel*. New York: Charles Scribner's Sons, 1965.

Dinkler, M.B. (2023). Luke: Introduction. In McKenzie, S.L., De Troyer, K, & Spencer, F.S., (Eds.), *The SBL Study Bible: New Revised Standard Version Updated Version* (pp. 1827-32). HarperCollins.

Du Plessis, I.J. (1994). The Saving Significance of Jesus and His Death on the Cross in Luke's Gospel – Focusing on Luke 22:19b-20. *Neotestamentica* 28, pp. 523-40.

Dussaut, L. (1987). Le triptyque, des apparitions en Luc 24 (analyse structurelle). *Revue Biblique* 94, pp. 161-213.

Ellis, E.E. (1966). *The Gospel of Luke*. New Century Bible. New York: Nelson.

Green, J.B. (1995). *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press.

Green, J.B. (1997). *The Gospel of Luke*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.

Grundmann, W. (1966). *Das Evangelium nach Lukas*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament (Vol. 3). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Jeremias, J. (1967). παῖς θεοῦ. In G. Friedrich (Ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* (G. Bromiley, Trans., Vol. 5, pp. 654-714). Grand Rapids: Eerdmans.

Jeremias, J. (1972). *The Parables of Jesus* (2nd ed.; S.H. Hooke, Trans.). New York: Charles Scribner's Sons.

Junod, É. (1982). Polymorphie du Dieu Sauveur. In J. Ries (Ed.), *Gnosticism et monde hellénstique*. Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 27. Louvain-La-Neuve: Université catholique de Louvain, pp. 38-46.

Kimbell, J. (2012). "Jesus' Death in Luke-Acts: The New Covenant Sacrifice," *Southern Baptist Journal of Theology* 16.3, pp. 28-48.

Liefeld, W.L. (1984). Luke. In F.E. Gaebelein, J.D. Douglas (Eds.), *The Expositor's Bible Commentary* (Vol. 8, pp. 797-1059). Grand Rapids: Zondervan.

Marshall, I.H. (1978). *Commentary on Luke*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.

Marshall, I.H. (1988). *Luke. Historian & Theologian*, 3rd ed. Downer Grove: IVP.
Monloubou, L. (1976). *La prière selon saint Luc. recherche d'une structure*. Lectio Divina 89. Paris: Cerf.
Moo, D.J. (1983). *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*. Sheffield: Almond.
Morgenthaler, R. (1948). *Die Lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis*. Zürich: Zwingli Verlag.
Schnackenburg, R. (1959). Die Erwartung des 'Propheten' nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten, *Studia Evangelica* I. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, (Vol. 73, pp. 622-39). Berlin: Akademie-Verlag.
Schrenk, G. (1964). εὐδοκέω, εὐδοκία. In G. Kittel (Ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* (G. Bromiley, Trans., Vol. 2, pp. 738-51). Grand Rapids: Eerdmans.
Soards, M.L. (1985). The Silence of Jesus before Herod: An Interpretive Suggestion. *Australian Biblical Review* 33, pp. 41-45.
Strauss, M.L. (1995). *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 110. Sheffield: Sheffield Academic.
Talbert, C.H. (1982). *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*. New York: Crossroad.
Talbert, C.H. (2002). *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*. Rev. ed. Macon: Smyth & Helwys.
Trites, A.A. (1977). *The New Testament Concept of Witness*. Cambridge: Cambridge University Press.
Trompf, G.W. (1979). *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation*. Berkeley: University of California.
Vermes, G. (1981). *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*. Minneapolis: Fortress.
Williams, R.L. (2024). *Spectral Lives by Luke and Philostratus. Journeying of Holy Men*. Lanham: Lexington.

LUKE'S DIVINE CALL OF JESUS. PART TWO

SUMMARY

This study is being published in two parts, the first extending through four occasions of divine guidance and the Travel Narrative in the previous issue and this part beginning with the fifth and final instance of guidance. The abstract of the study as a whole is as follows.

Luke represents Jesus' death as the martyrdom of a prophet. M. Dibelius has noted this in 1919. C.H. Talbert adds in 1982 that Jesus' death "is not an atoning sacrifice." Such an assessment of Jesus and his death, for the "Christ" who "atones for sins," is anemic to some scholars. F. Bovon, prefers to say, "[T]he attitude of the people . . . testifies not only to the exemplary character but also to the redemptive nature of the passion." The question is thus joined for this paper. Was Jesus' passion in Luke "redemptive"? The answer is found in Luke's divine call of Jesus.

Luke finds that Jesus is informed progressively of God's plans for him on five occasions, evidently from time at prayer. The first, after his baptism (3:21b-22), reveals to him divine approval in royal and servant terminology. Next, after a night of prayer (6:12) he selects twelve as apostles and proclaims new teaching, the "Sermon on the Plain." Then come two times of prayer (9:18, 29), the first prior to and the second on the occasion of visible transformation on a mountain, the "transfiguration," regarding Jesus' prophetic role and his coming suffering.

After declaring at his final meal the beginning of a new covenant, but without reference to sacrifice for sins, he prays for guidance a final time on the Mount of Olives (22:41-44), preparing for anticipated suffering and vindication. We conclude that Jesus' death for Luke is the martyrdom of a prophet that does not atone for sins but does seal a new covenant (22:20).

Article submitted: 09.06.2024; accepted: 13.07.2024.

Słowa kluczowe: rządy prawa, kontrola praworządności, Unia Europejska

Keywords: rule of law, control of the rule of law, European Union

Warszawskie Studia Teologiczne
XXXVII/2/2024, 270-277

DOI: 10.30439/WST.2024.2.13

Karol Pachnik[1]
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska
ORCID: 0000-0003-2311-8522

RECENZJA KSIĄŻKI: MICHAŁ GIERYCZ, PIOTR MAZURKIEWICZ (RED.), „FACES OF THE RULE OF LAW IN EUROPE", VANDENHOECK & RUPRECHT VERLAGE, GÖTTINGEN 2024, S. 306

Kiedy w 2008 r. ukazała się pozycja „Rzeczpospolita Praworządna" będąca zbiorem stanowisk śp. Janusza Kochanowskiego – zarówno z okresu sprawowania przez niego funkcji Rzecznika Praw Obywatelskich, jak i z lat wcześniejszych – pojęcie „praworządności" nie kojarzyło się ze sporami prawno-politycznymi na linii państwa członkowskie – instytucje Unii Europejskiej. Dekadę później „praworządność" przestawała być pojęciem prawnym, a zaczynała odgrywać istotne znaczenie polityczne. Książka wpisuje się w trwającą debatę nad praworządnością – debatę zaostrzoną przez spory wokół różnych interpretacji tego terminu

1 Dr Karol Pachnik – adiunkt w Katedrze Polityki Bezpieczeństwa w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa).

w Unii Europejskiej i jej państwach członkowskich. Dla obserwatorów bieżących sporów politycznych w UE recenzowana praca dostarcza cennego kontekstu.

Książka „Faces of the Rule of Law in Europe", pod redakcją Michała Gierycza i Piotra Mazurkiewicza, stanowi istotny wkład w debatę nad zasadą praworządności (*rule of law*) w kontekście europejskim. Publikacja została wydana w 2024 roku przez prestiżowe wydawnictwo Vandenhoeck & Ruprecht. Jest to praca zbiorowa autorów reprezentujących różne dyscypliny – prawo, politologię, filozofię – których spojrzenia łączą się tutaj w spójną opowieść o jednym z kluczowych pojęć współczesnej polityki i prawa. Składa się z trzech głównych części, w których pojęcie praworządności zostało poddane analizie z perspektywy filozoficznej, historycznej oraz wobec wartości manifestowanych przez instytucje Unii Europejskiej. Książka podejmuje tematykę ważką, wpisuje się we współczesne dyskusje polityczne, ukazując w swojej ostatniej części problematykę praworządności jako polityczny przedmiot sporów między państwami członkowskimi a instytucjami Unii Europejskiej. Jej zrealizowanym celem jest wyjaśnienie pojęcia praworządności, ale także ukazanie różnorodności jego interpretacji w różnych tradycjach narodowych oraz krytyczna analiza jego funkcjonowania w ramach Unii Europejskiej jako instytucji politycznej.

Już sam tytuł sugeruje wielość „twarzy" rządów prawa – i rzeczywiście, poszczególne rozdziały pokazują, że nie istnieje jedna uniwersalna definicja tej zasady. Zrozumienie tej złożoności stanowi warunek owocnej dyskusji o przyszłości europejskich demokracji, co stanowi nadrzędny przekaz recenzowanej pracy.

Publikacja została podzielona na trzy części tematyczne, co nadaje jej klarowną strukturę i stanowi wieloaspektową próbę ujęcia problematyki praworządności. Struktura ta jest ze wszechmiar poprawna, niemniej dobór materiałów do każdej części nie jest w pełni zadowalający – można (o czym dalej) wskazać na pewne niespełnione oczekiwania, względnie na dublowanie się treści poruszanych przez różnych autorów.

Pierwsza część książki koncentruje się na teoretycznych i filozoficznych podstawach praworządności. Składają się na nią cztery rozdziały, w których autorzy szukają odpowiedzi na fundamentalne pytanie: czym są rządy prawa i dlaczego stanowią fundament życia politycznego? Otwierający tom esej Zbigniewa Stawrowskiego przedstawia filozoficzne źródła pojęcia praworządności, sięgając do tradycji klasycznej. Stawrowski podkreśla różnicę między współczesnym pojmowaniem praworządności a platońską wizją sprawiedliwego państwa, które uwzględnia szerszy kontekst etyczny i wspólnotowy. Sara Lagi w swoim tekście uzupełnia historyczno-filozoficzną panoramę krytyczną analizą wpływu pozytywizmu prawniczego na rozumienie praworządności. Lagi pokazuje, że skrajny legalistyczny pozytywizm

– uznający wyłącznie formalnie ustanowione prawo za obowiązujące – zubaża ideę rządów prawa, sprowadzając ją do czysto proceduralnej legalności. Omawia ograniczenia legalnego pozytywizmu, odnosząc się do teorii Hansa Kelsena. Argumentuje, że formalistyczne podejście do prawa może prowadzić do pominięcia kwestii sprawiedliwości, co miało tragiczne konsekwencje w XX wieku. Piotr Mazurkiewicz analizuje zasadę praworządności z perspektywy katolickiej nauki społecznej. Autor ostrzega przed ryzykiem „totalitaryzmu demokratycznego", które pojawia się wówczas, gdy prawo i procedury zostaną całkowicie oderwane od owych podstawowych wartości. Część tę zamyka artykuł Andrása Zs. Vargi, który krytykuje przekształcanie praworządności w polityczny fetysz, co prowadzi do jej instrumentalizacji. Varga dołącza do pojawiającego się w całej pierwszej części przesłania: aby obrona rządów prawa była autentyczna, nie można redukować tego pojęcia ani do pustej legalistycznej formuły, ani do wygodnego sloganu politycznego.

Druga część książki skupia się na narodowych tradycjach rozumienia praworządności w Europie. Perspektywa porównawcza pozwala lepiej zrozumieć źródła współczesnych napięć w Unii Europejskiej dotyczących praworządności – różnice między państwami często wynikają bowiem z odmiennych tradycji prawnych i politycznych. Michel de Villiers omawia francuską koncepcję *l'état de droit*. Autor ukazuje francuskie rozumienie państwa prawnego jako ideę zakorzenioną w historycznych wysiłkach ograniczania władzy monarszej. Paweł Kaczorowski analizuje niemiecką ideę *Rechtsstaat* – rozdział ten śledzi rozwój koncepcji *Rechtsstaat* od XIX wieku (okres zjednoczenia Niemiec i kształtowania się nowoczesnej administracji) przez XX wiek, aż po współczesność. Bogdan Szlachta przedstawia polską tradycję praworządności, sięgającą średniowiecza i Rzeczypospolitej Obojga Narodów, co pozwala na krytyczne spojrzenie na stereotypy dotyczące „młodych demokracji". Szlachta w konkluzjach przemyca spojrzenie na niedawne spory na linii Warszawa-Bruksela, wskazując na ich tło historyczne. Iain T. Benson i Jane Adolphe omawiają tradycję anglosaską na przykładzie Australii w czasie pandemii COVID-19, zwracając uwagę na wyzwania związane z utrzymaniem praworządności w stanie wyjątkowym. Wybór tej pozycji nie w pełni przekonuje. Autorzy, opisując orzecznictwo ograniczające swobody obywatelskie związane z czasem pandemii COVID-19, dokonują paraleli, przenosząc rozważania na grunt bardziej abstrakcyjny – jednakże istotą tej części pracy nie jest wyjaśnienie anglosaskiej tradycji praworządności, a uwypuklenie argumentacji wskazującej na błędne rozstrzygnięcie konkretnego problemu prawnego. Wątpliwości budzi też nieco marginalny związek przykładu australijskiego z europejskim rdzeniem tematu. O ile analiza *case study* z czasów pandemii jest interesująca sama w sobie, o tyle pojawia się pytanie, czy rozdział ten rzeczywiście służy pogłębieniu zrozumienia anglosaskiej tradycji pra-

worządności w kontekście europejskim, czy raczej jest próbą wykazania błędów w konkretnych decyzjach prawnych podjętych w Australii.

Trzecia część publikacji koncentruje się na funkcjonowaniu zasady praworządności w ramach Unii Europejskiej, przenosząc ciężar analizy na poziom ponadnarodowy. Ta część ma najbardziej aktualny, a zarazem polemiczny charakter, ponieważ dotyczy toczących się sporów politycznych i prawnych między instytucjami unijnymi a niektórymi państwami członkowskimi. Poruszone tu zagadnienia – od wartości wspólnych Unii Europejskiej po mechanizmy kontroli praworządności – są żywymi tematami w dzisiejszym dyskursie publicznym.

Michał Gierycz i Dorin Dobra analizują fundamenty praworządności jako wspólnoty wartości, wskazując na problem „elastycznej aksjologii" w prawie unijnym. Publikacja zawiera właściwy aparat naukowy. Niemniej część przygotowana przez tak świetnych politologów pozostawia pewien niedosyt. Autorzy uchylili się bowiem od rozważań nad przyczynami ewolucji Unii Europejskiej w kierunku „zawłaszczania" obszarów politycznych. Stąd nie dowiemy się, czy Karta Praw Podstawowych i inne akty prawne wynikają z jasno obranego kierunku zwiększania roli politycznej Unii Europejskiej przez jej państwa członkowskie (na wzór pewnej „protezy" dla koncepcji federacyjnej Europy), czy też może jest to element konkurencyjności pomiędzy systemami ochrony praw człowieka zorientowany na zmarginalizowanie znaczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka oraz Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wartości, czy też jest to wewnętrzna próba poszerzania kompetencji Unii Europejskiej jako autonomicznego tworu inspirowana przez „eurokratów" – tutaj polityków i urzędników Unii Europejskiej.

Drugi ważny wątek części III to mechanizmy kontroli i egzekwowania praworządności w Unii Europejskiej. Ten temat podejmuje José Luis Bazán, omawiając narzędzia prawne, jakie Unia wypracowała, by strzec zasady rządów prawa w państwach członkowskich. Bazán omawia mechanizmy kontroli praworządności stosowane przez Unię Europejską, takie jak procedura z art. 7 TUE, wskazując na ich ograniczenia. Tomasz Grzegorz Grosse przyjmuje perspektywę funkcjonalną, krytykując instrumentalne wykorzystanie praworządności w celu wzmacniania hierarchii władzy w Unii Europejskiej i marginalizacji państw sprzeciwiających się dominującym kierunkom integracji. Autor przyjmuje perspektywę funkcjonalną i krytyczną wobec obecnych praktyk unijnych. Grosse stawia tezę, że odwoływanie się do wartości praworządności przez instytucje Unii służy niekiedy instrumentalnie do wzmocnienia hierarchii władzy wewnątrz niej. W jego ujęciu hasło obrony *rule of law* bywa wykorzystywane do marginalizacji państw członkowskich sprzeciwiających się dominującemu kierunkowi integracji.

Książkę zamykają wnioski redaktorów, które podkreślają konieczność równowagi między formalnym a substancjalnym wymiarem praworządności.

„Faces of the Rule of Law in Europe" wyróżnia się interdyscyplinarnym podejściem, które pozwala na głęboką analizę zasady praworządności z różnych perspektyw. Szczególną wartością publikacji jest jej historyczno-filozoficzne ujęcie, które kontrastuje z często uproszczonymi narracjami politycznymi. Artykuły w pierwszej części, zwłaszcza tekst Zbigniewa Stawrowskiego, skutecznie ukazują złożoność pojęcia praworządności, wskazując na jego korzenie w filozofii klasycznej i chrześcijańskiej. Analiza Sary Lagi dotycząca legalnego pozytywizmu jest szczególnie aktualna w kontekście debat nad relacją między prawem a moralnością, choć można by oczekiwać szerszego odniesienia do współczesnych teorii pozytywizmu prawnego.

Druga część publikacji pokazuje różnorodność narodowych tradycji praworządności, co pozwala na lepsze zrozumienie współczesnych napięć w Unii Europejskiej. Jednakże tekst o Australii, choć ciekawy, wydaje się nieco oderwany od europejskiego kontekstu, co może budzić pytania o jego miejsce w publikacji.

Trzecia część książki jest najbardziej aktualna politycznie i stąd też wzbudzająca uwagę nie tylko w dyskursie naukowym. Artykuł Tomasza Grzegorza Grossego, choć dobrze udokumentowany, przyjmuje wyraźnie krytyczny ton wobec działań Komisji Europejskiej, co może być postrzegane jako stronniczość. Z kolei analiza José Luisa Bazána oferuje wyważone spojrzenie na mechanizmy kontroli praworządności, choć mogłaby być bardziej szczegółowa w kwestii skuteczności tych mechanizmów. Natomiast wnioski redaktorów skutecznie syntetyzują wcześniejsze analizy, podkreślając konieczność równowagi między formalnym a materialnym wymiarem praworządności.

Mimo licznych zalet publikacja ma pewne ograniczenia. Przede wszystkim, wskazywany już brak szerszego omówienia innych tradycji praworządności w Europie (np. skandynawskiej czy południowoeuropejskiej) może być uznany za lukę. A przynajmniej takie pominięcie nie zostało właściwie uzasadnione. Niektóre artykuły, zwłaszcza w trzeciej części, mają charakter bardziej publicystyczny niż stricte naukowy. W części prac wyraźnie akcentowane są te same okoliczności oraz odwołania do tradycji prawnych, stąd czytelnik kilkukrotnie ma możliwość przeczytania o Platonie czy o francuskim rozumieniu praworządności.

Mimo to „Faces of the Rule of Law in Europe" to przykład udanej pracy zbiorowej, która pomimo wielości autorów prezentuje spójną i przemyślaną strukturę. Interdyscyplinarne podejście – łączenie perspektyw filozoficznych, historycznych, prawniczych i politologicznych – pozwoliło na wszechstronne oświetlenie tytułowego zagadnienia i ukazanie jego wielu „twarzy". Szczególną wartością publi-

kacji jest właśnie to szerokie, historyczno-filozoficzne ujęcie tematu, kontrastujące z często uproszczonym i doraźnym charakterem debat politycznych.

Na uznanie zasługuje fakt, że mimo wielogłosowości autorów redaktorom udało się zachować jedność tematyczną: wszystkie teksty krążą wokół pytania, czym jest praworządność i jak jej rozumienie wpływa na praktykę polityczną.

Reasumując, „Faces of the Rule of Law in Europe" to wartościowa publikacja, która wnosi istotny wkład w zrozumienie zasady praworządności w kontekście europejskim. Jej siłą jest interdyscyplinarne podejście, bogactwo perspektyw i krytyczne spojrzenie na współczesne wyzwania związane z praworządnością w Unii Europejskiej. Pomimo pewnych uwag, takich jak ograniczony dobór tematów czy miejscami publicystyczny ton, książka jest godna polecenia zarówno dla badaczy, jak i praktyków zainteresowanych problematyką integracji europejskiej i zasadą praworządności. Publikacja zachęca do refleksji nad koniecznością równowagi między formalnymi a materialnymi aspektami prawa, co jest szczególnie istotne w obliczu współczesnych kryzysów politycznych w Europie.

To lektura obowiązkowa dla badaczy integracji europejskiej, prawników i politologów, ale także użyteczne źródło wiedzy dla decydentów oraz wszystkich, którzy pragną lepiej zrozumieć genezę i istotę dyskusji o rządach prawa we współczesnej Europie.

REVIEW: M. GIERYCZ, P. MAZURKIEWICZ (ED.), FACES OF THE RULE OF LAW IN EUROPE, VANDENHOECK & RUPRECHT VERLAGE, GÖTTINGEN 2024, P. 306

SUMMARY

This article is a review of the book by M. Gierycz and P. Mazurkiewicz titled “Faces of the Rule of Law in Europe”, published in 2024 in Göttingen by the publishing house Vandenhock & Ruprecht Verlage.

Article submitted: 01.12.2024; accepted: 10.12.2024.

SPIS TREŚCI

Łukasz Celiński, *Principali commenti medievali alla messa romana nei secoli XII e XIII: autori e tipologia*
Major Medieval Commentaries on the Roman Mass up to the 12th and 13th Century: Authors and Typology **6**

Bożenia Hrynkiewicz-Adamskich, *Nazwy dzielnic Marsylii jako świadectwo ciągłości miasta i wyboru tradycji chrześcijańskiej*
The names of the districts of Marseille as a testimony to the continuity of the city and the choice of Christian traditio..... **32**

Szczepan Kaleciak, *L'enseignement de Jean-Paul II face aux défis actuels de l'infertilité*
John Paul II's Teaching and Contemporary Challenges of Infertility **70**

Artur Antoni Kasprzak, *Le ministère épiscopal synodal et la vision de la réforme continue de l'Église d'après le cardinal Giacomo Lercaro à l'aube du Concile Vatican II*
The Episcopal and Synodal Ministry and the Vision of the Permanent Reform of the Church According to Cardinal Giacomo Lercaro at the Eve of the Second Vatican Council **88**

Elżbieta Kotkowska, *The role of the senses in St. Gregory of Nyssa's immaterialist conception of man* **110**

Krzysztof R. Kupiński, *Teologiczne konotacje pieśni Franciszka Karpińskiego Kiedy ranne wstają zorze*
The Theological Connotations of Franciszek Karpiński's 'Morning Hymn' **124**

Dawid Makowski, Emanuel Kwiatkowski, *Nowe znaczenie posługi akolitatu? Urząd akolity w perspektywie rozwoju obrzędów święceń i ustanowień*
The New Meaning of the Ministry of Acolyte? The Office of Acolyte in the Perspective of the Development of Ordination and Establishment Rites **138**

Karolina Pasik, *Rola Kościoła (i jego relacji z państwem) w budowaniu kapitału społecznego*
The Role of the Church (and its Relationship with the State) in Building Social Capital **164**

Markus Schmidt SJ, *Universalism and Hell as Inner Torment: A Reflection on David B. Hart's Understanding* **190**

Michel Steinmetz, *Mit Christus sterben. Liturgische Riten als Ressource zur Begleitung des Übergangs*
Dying with Christ. Liturgical celelebration as a companion for the passage through death to life **208**

Andrzej Tulej, *Udział Brunona Hussara OP w powstaniu Dzieła św. Jakuba Apostoła*
Participation of Bruno Hussar OP in the foundation of the Work of St. James the Apostle **224**

Robert Lee Williams, *Luke's Divine Call of Jesus. Part Two* **242**

Karol Pachnik *Recenzja książki: Michał Gierycz, Piotr Mazurkiewicz (red.), „Faces of the Rule of Law in Europe", Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, Göttingen 2024, s. 306* **270**


AKW
AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE