

Henryk Fros

O miejsce dla kultu świętych

Collectanea Theologica 64/3, 73-85

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HENRYK FROS SI, KRAKÓW

O MIEJSCE DLA KULTU ŚWIĘTYCH

Tout cela était fort bien; mais on ne peut se défendre de regretter que leur méthode les ait amenés tous... à diviser la question du culte des saints entre deux ou trois traités, au lieu de la mettre dans la lumière chaude de la communion des saints, formulée désormais dans le Credo populaire.

P. Séjourné w DThC 14 (1939), 962.

Nie o miejsce w liturgii tu chodzi. Mówiąc najogólniej, to było niewzruszone, jakby na stałe zabezpieczone pierwotnym *communicantes et memoriam venerantes*, granicami, poza które wychodzić nie należało. Mąciła je nieco inwazja hagiograficznych legend, ale w liturgii mszalnej bardzo wczesnie ją powstrzymano. Jeśli natomiast przez wieki osiągała swoje wśród czytań brewiarzowych, większych szkód tam nie wyrządzała. Nie sprzyjała co prawda wyrabianiu zmysłu historycznego, ale nie modyfikowała też w sposób znaczący samego kultu, raczej spowijała go w nim poezji. Była nawet zdolna do tego, aby uwypuklać niektóre trwałe rysy świętości. Niektórzy utrzymywali dlatego, że legendy mówią więcej aniżeli fakty historyczne. Ci ostatni żalowali legend nawet wtedy, gdy Vaticanum II wydało na nie wyrok: „opis męczeństwa i żywoty świętych uzgodnić z prawdą historyczną”¹.

Znaczenia kultu nie przysłonił też nadmiar hagiograficznych wspomnień. Z tym, jak wiadomo, kilkakrotnie walczono², przy czym zawsze zdążano do tego, „aby uroczystości świętych nie przysłaniały świąt, których treścią są misteria zbawienia”³.

Ale rozumienie liturgii, jej promocja i owocowanie uzależnione są nie od samego doboru tekstów i obrzędów oraz ich układu. Uzależnione są także od religijnego wykształcenia uczestników, zarówno tych, którzy liturgii przewodzą, jak i tych, którzy mieliby w niej partycypować „w sposób pełny, czynny i społeczny”⁴, ale którzy też mogą pozostawać biernymi widzami jakiegoś religijnego spektaklu.

Wykształcenie natomiast w dużej mierze zależy od nauczania, a to – mówiąc najogólniej – odbywa się na dwóch płaszczyznach: katechetycznej i seminaryjno-teologicznej. Wypada więc pytać: jakie miejsce kultu świętych zajmował i zajmuje w katolickim nauczaniu? Czy jest to miejsce

¹ *Konstytucja o liturgii*, nr 92 c, tłum. polskie, Poznań 1968, s. 61.

² Na przykład Mikołaj z Clemanges opublikował w 1413 r. traktat *De novis festivitatibus non instituendis*.

³ *Konstytucja o liturgii*, nr 111, s. 65.

⁴ *Tamże*, nr 21, s. 47.

stosowne, trafnie dobrane, osadzone we właściwym kontekście? Czy kult świętych nie został może zepchnięty na margines, nawet na margines daleki, słabo związany z trzonym nauczania? A może uległ parcelacji, temat podzielono na części, które poumieszczano to tu, to tam, pomiędzy rozmaitymi fazami nauczania?

Nie są to pytania zbędne, powstałe z nadmiaru spekulacji, z bezpłodnych dociekań. Jeśli dotyczą miejsca, jakie kult świętych zajmował i zajmuje w katolickim nauczaniu, pytania wydają się być na miejscu zwłaszcza tam, gdzie chodzi także o uczenie przyjaciela, który zawsze, od samego początku wspólnych studiów opowiadał się za pojęciami jasnymi oraz za właściwym, przejrzystym układem teologicznego studium.

Jakież więc miejsce kult świętych zajmował w nauczaniu?

Wiadomo dobrze, że w pierwszych wiekach nauczanie to nie było usystematyzowane, sprowadzało się raczej do żywej kerygmy, kształtowanej okolicznościami miejsca i środowiska. Jeśli przybierało charakter pewnego planu, wytyczał go przede wszystkim cykl liturgiczny i to cykl z wszystkimi jego „memoriami”. *Memoriale Domini* cyklowi przewodniczyło, ale było w nim także miejsce na inne *memoriae*, a tych długo nie dzielono sztucznie na *temporale* i *sanctorale*. Samo to zespolenie wyrażało wiele.

Jeszcze więcej elementów odnaleźć można było w doborze tekstów liturgicznych oraz w homiliach Ojców Kościoła. Zauważono słusznie, że stały się jakby solidnym budulcem, sposobnym do obróbki i do dalszego zagospodarowania miejsca w nauczaniu⁵. Scalaniu tego budulca w jedno służyło wówczas wszystko: żywy chrystocentryzm, położenie sprzyjające wizjom eschatologicznym, idea naśladowania Pana, myśl o nieuniknionej walce z mocami ciemności i w zdobywaniu doskonałej miłości, nieco później także rozszerzone pojmowanie *martyrium*, to znaczy budząca się świadomość, że o Chrystusie świadczyć można nie tylko na arenach.

Nie tu miejsce na dokładne omawianie wszystkich elementów, które posłużyć mogły do tworzenia solidnej konstrukcji: właściwego pojmowania i nauczania o kulcie świętych. Należy jednak podkreślić z naciskiem, że te tworzywa w świadomości chrześcijan spajała myśl o *Koinonia* – *Communio*. Kościół tworzył wspólnotę w Chrystusie, ta wspólnota zaś ogarniała wielu: tych, którzy pielgrzymowali oraz tych, którzy doszli już do celu. Pierwsi w wieloraki sposób czuli się związani z drugimi, a ten związek wyrażali przede wszystkim aktami czci, wzmiankowanymi wspomnieniami (*memoriae*), naśladowaniem, prośbami o wstawiennictwo; te ostatnie tak były ufne, że nie rzadko stawały się prośbami o cuda⁶. Taki kult wielki Augustyn nazwał kultem miłości i współuczestnictwa, *cultus dilectionis et*

⁵ Por. G. L. Müller, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen*, Geschichtlichsystematische Grundlegung der Heiligen, Freiburg 1986, zwłaszcza s. 210-264: *Biblich-patristische Bauelemente*.

⁶ Müller, *dz. cyt.*, s. 241-257.

*societatis*⁷. Jego zrozumienie przybliżał czytelnikowi spostrzeżeniami wziętymi z życia, to znaczy z podobieństwami i różnicami, zachodzącymi w naszych uczuciach; już tu na ziemi doznajemy przecież uczuć względem meżów oddanych Bogu i Ewangelii.

Te i tym podobne sformułowania – a jest ich sporo – dobrze współbrzmia z katechizmowym wykładem, pozostawionym przez Nicetasa, biskupa Remesiany⁸. Posługując się po raz pierwszy wyrażeniem *sanctorum communio*, Nicetas wskazał nań jako na artykuł wiary, zawarty w Składzie Apostolskim, zarazem zaś uczynił go fundamentem naszego odniesienia do świętych Pańskich.

Powtarzana przez późniejszych, nie ta jednak formuła przykuwała uwagę pisarzy i nauczycieli. Gdy mówili o czci świętych, skupiali się raczej na jej rozmaitych aspektach, podkreślali na przykład, że ta cześć to nie *latreia*, cześć oddawana Bogu, albo że wzywianie niebian jest uzasadnione.

Już Augustyn, tak rozmiłowany w Pawłowym pojmowaniu Kościoła i tak wyraźnie podkreślający jego eschatologiczny wymiar, mówiąc o świętych, często dotykał wyłącznie niektórych aspektów ich kultu⁹. Ograniczał swe wywody, bo takie były wymagania chwili. Rozwijania ułamkowych zagadnień domagały się mianowicie pojawiające się w tym czasie błędy. To samo spotykamy w piśmie, które ze zwykłym u siebie impetem Hieronim skierował *Contra Vigilantium*¹⁰.

Na pograniczu szerokiego pojmowania kultu świętych oraz troski o wytłumaczenie i budzenie zrozumienia dla niektórych z jego przejawów stanął Wiktryk (Wiktrycjusz), biskup Rouen († po 404 r.), autor kazania *De laude sanctorum*¹¹. Był to utwór okazjonalny, później rzadko dostrzegany.

Znacznie sławniejsza stała się synteza, sporządzona przez ostatniego z wielkich Ojców Wschodu. Jan Damasceński – bo jego tu mamy na myśli – powiedział o świętych wiele. Ich kultu nie zapomniał także uwzględnić w wiekopomnym *Wykładzie wiary prawdziwej*¹², ale mówiąc o nim miał jednak na względzie przede wszystkim to, co za jego czasów nękało grecki

⁷ *Contra Faustum*, l. 20, cp. 21, PL 42, s. 384 n. Inne wyraziste teksty odnotowuje P. Bernard w DThC 3 (1923), s. 442 n.

⁸ Zmarł po 414 r. Utożsamiano go z Nicetasem z Akwilei (484-485) i jako *Aquileiensis* widnieje w PL 52, s. 837-1134. Omawiany tekst *tamże*, s. 871. Na temat wyrażenia *sanctorum communio* zob. P. Bernard, *dz. cyt.*, s. 450 n. oraz G. L. Müller, *dz. cyt.*, s. 260. Przechodząc do porządku nad dyskusjami, które ongiś toczyły się co do pierwotnego znaczenia wyrażenia, nowy rzymski *Katechizm katolicki* cytuje Nicetasa w rozdziale o świętych obcowaniu, zob. poniżej, przyp. 75.

⁹ Por. np. *De Civitate Dei*, 8, 27; 10, 12; 22, 9 (= CC 47, 1955, 248, 287; 48, 1955, 827) oraz *Sermo* 285, 5 (= PL 38, 1295) i wiele innych.

¹⁰ Zob. PL 23, 353-368.

¹¹ Zob. CC 64 (1985). O Wiktryku najlepiej DSp 14 (1992), 562-568.

¹² Zob. PG 94, 1163-1168 lub *Wykład wiary prawdziwej*, w tłum. B. Wojkowskiego (St. Bajki), Warszawa 1969, s. 228-231.

Wschód: rozpanoszone i cesarskimi sankcjami wspierane obrazoburstwo¹³.

To uwzględnienie poszczególnych aspektów bez prezentowania całości było wobec pojawiających się błędów potrzebne i użyteczne¹⁴, nie sprzyjało jednak pełnej wizji, ryzykowało nawet pewną izolację zagadnienia, a to odizolowanie mogło znowu sprzyjać dalszemu pojawianiu się błędów, które ponawiano jakby po to, aby wywołały powrotną falę.

Nie będziemy szczegółowo śledzić tych nawrotów. Tu wystarczy powiedzieć, że towarzyszyły niemal całemu średniowieczu¹⁵. One też chyba sprawiły, że scholastyka nie zapewniła kultowi świętych miejsca właściwego. Na jego temat wypowiadała się często, ale niemal zawsze *data occasione*, jakby na marginesie innych absorbujących ją zagadnień.

Tak też rzecz potraktował sam książę teologii scholastycznej. Sporo miejsca poświęcił on zagadnieniu wzywania świętych i jego skuteczności¹⁶ oraz szczęśliwości będącej udziałem niebian¹⁷. O tym natomiast, że prawda o świętych obcowaniu nie zaabsorbowała jego uwagi, zdaje się świadczyć samo pojmowanie wyrażenia. Pierwszy jego człon wielki doktor uważał za *neutrum* i dlatego, tłumacząc Skład Apostolski, miał na uwadze przede wszystkim wzajemne komunikowanie dóbr duchownych, zwłaszcza dóbr sakramentalnych i to komunikowanie dostępne dzieciom Bożym, przebywającym na ziemi¹⁸. Artykuł o świętych obcowaniu łączył nie z artykułem o Kościele, ale z prawdą o odpuszczeniu grzechów.

Skłonność do omawiania kultu świętych w rozmaitych miejscach i przy rozmaitych okazjach przetrwała stulecia. Sobór wielkiego odnowienia, jakim stało się długotrwałe Tridentinum, tej tendencji bynajmniej nie zahamował, raczej ją utrwalił. W czasie soborowych obrad nasuwało się tyle doniosłych zagadnień, a te tak dalece zajmowały obradujących i dyskutantów, że na omawianie kultu czasu zabrakło. Jedynie pod koniec sesji 25 na żądanie kardynała Gizewiusza dla zagadnienia znaleziono skromne miejsce. Francuski dostojnik miał przed oczyma przesady, które dostrzegał we własnej ojczyźnie. Wobec takiego ujęcia sprawy sobór znalazł się w sytuacji trudnej, poniekąd dwuznacznej. Ujawniono niejasne i mało konsekwentne obiekcje reformatorów, ale równocześnie ukazano ewidentne przesady i nadużycia. W końcu zdecydowano się na orzeczenie skromne, ujęte na modłę wykładu, w którym

¹³ Nie należy zapominać o tym, że jedną z przyczyn obrazoburstwa była przesada w czci oddawanej świętym i ich relikwiom. Prowadziła ona do kumulacji dóbr, a ta wydawała się zagrażać ekonomicznej równowadze cesarstwa. Wyważone ujęcie obrazoburstwa znaleźć można u D. Oboleńskiego w *Historii Kościoła* pod red. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, t. 2, Warszawa 1988, s. 72-76.

¹⁴ Za jedno z najbardziej użytecznych osiągnięć teologii zachodniej uchodziło przyswojenie jej pojęcia *doulii*. Zawdzięczamy je Paschazjuszowi R a d b e r t o w i, por. jego *In Matheum*, 4, 10, (w) CC 56 (1984), s. 258.

¹⁵ W DThC 14 (1939), 950-963 starannie zreferował je cyt. powyżej P. Séjourné.

¹⁶ Por. *Summa theol.*, II-a II-ae, qu. 83, a. 4 i 11.

¹⁷ Ib. *Suppl.* qu. 92-96.

¹⁸ Por. *Wykład pacierza*, Poznań 1987, s. 50-53

wyczuwa się dwustronną troskę. Nie wnikano w genezę kultu. Dekret ogólnikowo powołał się na „początki religii chrześcijańskiej” i naukę Ojców. Podkreślał prawdę o wstawiennictwie (*intercessio*) i pożytkach z wzywania (*invocatio*) świętych. Bronił w końcu czci obrazów i relikwii¹⁹.

To stanowisko soboru, który w sprawie kultu świętych zabrał głos jakby z osobna, a w każdym razie po omówieniu innych doniosłych zagadnień, wpłynęło przemożnie na wybór miejsca, jakie odąd przez stulecia czci świętych zapewniano w katolickim nauczaniu.

Jednym, jeśli nie jedynym chlubnym wyjątkiem okazał się Robert Bellarmin, jeden z dwóch potrydenckich doktorów. Kult świętych był dlań wyraźnie zagadnieniem eklezjalnym. Mówić o tym kulcie to mówić *O Kościele w niebie triumfującym*²⁰. Bellarmin rozważał ten kult razem z zagadnieniem szczęśliwości niebieskiej i dopiero potem wyciągał praktyczne wnioski dotyczące jego przejawów. W tym wszystkim wielki kontrowersista dał się jednak wciągnąć w odmęty apologetyki, która pod jego piórem osiągnęła wysoki poziom, ale która z natury swojej miała na względzie problemy ewokowane w doktrynach protestanckich²¹. W każdym razie kultowi świętych, włączonemu do eklozjologii Bellarmin zapewnił miejsce poczesne i bardziej właściwe.

Drugi z potrydenckich doktorów nie doszedł już do tego punktu widzenia. Zdając sobie sprawę z tego, że kultu trzeba bronić, wsparł wysiłki P. Costera, autora *De invocatione sanctorum*²², gdy jednak w katechizmach oraz w *Summa Doctrinae Christianae* jemu samemu przyszło mówić o tym kulcie, związę tezy umieścił w wykładzie o pierwszym przykazaniu Bożym²³.

Takie zróżnicowanie usytuowania kultu świętych w nauczaniu utrwalić się miało na kilka stuleci. Nieco później pojawiły się wprawdzie

¹⁹ Conc. Trid., Sessio XXV, *Decretum de invocatione, veneratione et reliquis Sanctorum, et sacris imaginibus*, 3 Dec. 1563, zob. DS 1821. Tekst został przetłumaczony w *Katechizmie Katolickim* P. Gaspary'ego, Poznań 1932, s. 324 n. (wznowienia w Warszawie 1941 oraz w Londynie 1944). Tekst pominięto natomiast w obydwóch wydaniach (1964 i 1988) *Breviarium fidei*. O tym, jak doszło do uchwalenia tekstu, najlepiej H. Jedl, *Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung*, w: *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 116 (1935), s. 143-188 oraz 404-429; przedruk w *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte*, Bd. II, Freiburg 1966, s. 460-498. Tam także o poglądach reformatorów. O tych ostatnich również w DThC 14 (1939), s. 963-965. – Protestanckie ujęcie problemu prezentuje R. Lansemann, *Die Heiligtage, besonders die Marien-, Apostel- und Engeltage in der Reformationszeit*, Göttingen 1938.

²⁰ Zob. *Disputationes, Primi tomi...*, Ingolstadii 1589; *Septima Controversia Generalis: De Ecclesia triumphante tribus libris explicata*.

²¹ Bellarmin znał dobrze wypowiedzi Lutra, Melanctona i Kalwina, ale pisząc wspomnianą „kontrowersję”, miał przede wszystkim na względzie *Centurie Magdeburskie*, por. G. L. Müller, *dz. cyt.*, s. 86-104.

²² Por. DThC 14, *dz. cyt.*, s. 967 oraz *Enchiridion Controversiarum...*, auctore R. P. Fr. Costero, Coloniae... 1599, s. 453-483.

²³ Por. *Doctoris Petri Canisii... Summa doctrinae christianae*, t. I, Augustae Vindelicorum 1833, s. 250-308; a także S. Petrus Canisius, *Catechismi Latini et Germanici*, ed... F. Streicher, Pars Prima, Romae-Monachii 1937, s. 9, 15, 89, 100-192.

tendencje do innego ujmowania zagadnienia, zwłaszcza próby bardziej ekumenicznego prezentowania kultu (Camus, Grotius, Molanus, Leibniz, Bossuet), ale na bieg nauczania wpłynąć już nie zdołali.

Niczego pozytywnego nie wniósł tym bardziej wiek zwany oświeconym. Teolodzy febronianscy czy józefińscy kult świętych najwyraźniej minimalizowali, sprowadzali go na daleki margines, nawet tępil.

Dopiero w wieku XIX świeże powiewy romantyzmu przyniosły odnowę, którą później wzmogły inne czynniki i która w swym dalszym biegu nie miała już ustać aż po Vaticanum II. Nie tu miejsce na wyliczanie poszczególnych faz tego długoletniego procesu czy omawianie napotykanymi trudnościami i powikłaniami. Dla naszego celu wystarczy zwięźle wskazać na to, jak teolodzy przedsoborowej epoki obchodzili się z kultem świętych i jakie w tym czasie zapewnili kultowi miejsce.

Bardziej poczesne i – powiedzmy zarazem – bardziej właściwe starali się mu przyznać przede wszystkim teolodzy z ośrodka w Tybindze. Wiele zawdzięczali oni wpływowi J. M. Seilera, myśliciela, który przebył długą drogę od teologii „oświeconej” do teologii epoki romantyzmu. W 1822 r. Jan Sebastian von Drey (1777-1853) wydał rozprawę pt. *Der katholische Lehrsatz von der Gemeinschaft der Heiligen*²⁴. Centralną ideą była dla niego *koinonia*, wspólnota taka, jaka ukazuje się w Nowym Testamencie. Istnieją trzy postacie tej wspólnoty, które ulegają przeobrażeniom, ale też wzajemnie na siebie oddziałują. Przepływ wezwań o pomoc i niesienie tej pomocy są w niej czymś zupełnie zrozumiałym. Prowadzą do udoskonalania całości, przy czym decydującą rolę odgrywa miłość.

Uczniem Dreya był Jan Adam Möhler (1796-1828), który tę refleksję poprowadził dalej. Wskazał na odniesienia do Głowy i wyjaśniał wzajemnymi relacjami członków między sobą oraz z nią. Uważał, że takie pojmowanie rozwiązuje także problem tzw. „skarbcza Kościoła”.

Chrystusowa Pełnia znajduje swój wyraz w kościelnych wspomnieniach, bo ukazują się w nich radosne owoce Chrystusowych czynów i cierpień w Jego Ciele Kościele. Möhler zdawał sobie także sprawę z tego, że uwypuklenie takiego punktu widzenia może teologię katolicką zbliżyć do tego, co bliskie było młodemu Lutrowi²⁵.

Choć wychodząc z innych rozważań, do podobnych wniosków doszedł też Jan Henryk Newman (1801-1890). Interesowała go tożsamość i wierna kontynuacja dogmatu. Zrazu w kulcie świętych dostrzegł przeszkodę do decydującego zwrotu i to pomimo tego, że anglikanie dopuszczali pewną liczbę wspomnień hagiologicznych. Potem dostrzegł jednak, że kult świętych można pojąć jako refleks nicejskiego *homousion*.

²⁴ Rozprawa ukazała się w *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 1822, s. 587-634. Przedrukował ją R. Geiselman w zbiorze: *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik* (= *Deutsche Klassiker der katholischer Theologie aus Neuerer Zeit*, 5), Mainz 1940, s. 359-388. Szersze omówienie poglądów Dreya u Müllerera, dz. cyt., s. 130-137.

²⁵ Szersze omówienie tych poglądów u Müllerera, dz. cyt., s. 137-148, gdzie też podano odniesienia do słynnej *Symbolik* i innych pism Möhlera.

Wstępując do nieba, Chrystus wyniósł do niego ludzką naturę i zapewnił ludziom przeobóstwienie. Przebywał w nich nadal przez swego Ducha. Będąc już jak On w niebie, święci poczuwają się do wstawiennictwa. W ten to sposób Newman nawiązał do idei wspólnoty, świętych obcowania²⁶.

Wszystko to, oglądane z perspektywy mijających stuleci, uznać należy za prekursorie, jakby wyartykułowane przed czasem. Jak w całej eklezjologii, tak również w ujmowaniu teologicznych podstaw dla kultu świętych rządziły nadal potrydenckie schematy. Chodziło raczej o stawianie i obronę szanów, aniżeli o właściwą integrację w nauczaniu. Punktem wyjścia była więc nadal apologetyka, nie zaś prawda podstawowa, na tle której rzeczony kult ukazać się mógł jako coś łatwiej zrozumiałego, jakby naturalnego²⁷.

Nie znaczy to, aby idee głoszone przez wymienionych, zwłaszcza przez Möhlera, nie zostały dostrzeżone i w jakiejś mierze zaakceptowane. H. de Lubac sygnalizuje, że Jan Perrone, który bronił ich w Rzymie (1841), zapoznał z nimi swych uczniów i że potem Carlo Passaglia oraz jego współpracownik K. Schrader podsunęli je słynnemu Franzelinowi²⁸. W rzeczy samej ten ostatni w swych pośmiertnych *Theses de Ecclesia Christi* (1887) napisał już rozdział o Kościele rozumianym wedle jego najpełniejszego znaczenia²⁹. Z kultem świętych go jednak nie wiązał.

Potem nie sprzyjał temu sprzężeniu ani odnowiony, ale nie zawsze pogłębiany tomizm³⁰, ani też racjonalizm, pod którego wpływem znalazło się wielu teologów protestanckich.

Gdy o ten ostatni chodzi, kult świętych chciano w nim wyprowadzać z kultu herosów pogańskich i dopiero studia E. Vacanarda, a zwłaszcza H. Delehey'a³¹ rozprawiły się z tymi dociekaniem; ewentualne wpływy na niektóre objawy kultu ludowego sprowadziły zarazem do właściwych porcji.

²⁶ Na ten temat Müller, *dz. cyt.*, s. 148-160. Początkowe trudności Newmana znaleźć można w jego *Apologia pro vita sua*, zob. tłum. S. Gąsiorowskiego, Kraków 1948. Kilka tekstów na interesujący nas tu temat w *Rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, ib. 1857, s. 158-167, 425-430; oraz w wyborze dokonany przez J. Klekowskiego, *Newman i jego dzieło*, Warszawa 1965, s. 190-194, 251-253. Lepiej w zbiorze: J. H. Newman, *Pensées sur l'Eglise*, Paris 1956 (= *Unam Sanctam*, 50), s. 163-207; a także w wydany przez O. Karrera: J. H. Newman, *Die Kirche*, Einsiedeln-Köln 1945 (= *Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde*, s. 6-7). Przy okazji warto zasygnalizować hagiograficzne szkice Newmana w tłum. francuskim: *Saints d'autrefois*, Paris 1908 (ze wstępem H. Bremonda).

²⁷ Por. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1953 (= *Théologie*, 27), s. 78.

²⁸ *Tamże*, s. 78 n. Mimo to J. Perrone wykład o kulcie świętych pomieścił jeszcze po traktacie o Wcieleniu, zob. jego *Praelectiones theologicae*, v. V, Romae 1842, s. 373-463. – *Theses theologicae* C. Passaglii ukazały się w 1869 r., por. H. de Lubac, *dz. cyt.*, przyp. (e).

²⁹ S. 8-21: *De Ecclesia Dei spectata secundum notionem amplissimam communionis sanctorum*; por. H. de Lubac, *tamże*, przyp. (f).

³⁰ Por. H. de Lubac, *dz. cyt.*, s. 80.

³¹ *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912; oraz *Sanctus*, Essai sur le culte des saints dans l'antiquité, ib. 1927. Obydwie rozprawy wznawiano w 1933 i 1976; oraz w 1970.

Wszystko to nie sprzyjało właściwemu nauczaniu teologicznemu. Wśród tych, którzy uchodzili za mistrzów i wielokrotnie wydawali swe podręczniki, byli tacy, którzy kultury świętych nie poświęcili słowa³².

Nawet wielki Scheeben, zwany odnowicielem katolickiej nauki wiary³³, nie znalazł dla niego miejsca w swych *Die Mysterien des Christentums* (1865)³⁴. Za H. de Lubac'iem należy jednak zauważyć, że swymi rozważaniami przygotował grunt dla lepszego uplasowania tego tematu³⁵.

Inni kult często traktowali zdawkowo, a umiejscowiali rozmaicie, zazwyczaj albo po traktacie o Słowie Wcielonym i Odkupieniu, albo też w wykładzie o eschatologii.

Do pierwszych między innymi zaliczyć należy takich autorów długowiecznych podręczników jak tradycjonalista T. M. Gousset (1792-1866)³⁶; J. Pohle (1852-1922)³⁷; jezuita Chr. Pesch (1853-1925)³⁸; dominikanin E. Hugon (1867-1929)³⁹; sulpicianin A. Tanquerey (1854-1932), autor bardzo popularnego „skrótu”⁴⁰; Tyrolczyk L. Lercher (1864-1937)⁴¹; Hiszpan I. A. de Aldama (1906-1980), jeden z autorów zbiorowej *Sacre Theologiae Summa*⁴².

Drugą grupę teologów, którzy wykład o kulcie świętych i to zazwyczaj wykład bardzo schematyczny i zwięzły zamieszczali w eschatologii, tworzyli między innymi: H. Klee (1800-1840)⁴³; Alzatzczyk L. B. Liebermann (1757-1844)⁴⁴; kapucyn Albert z Bulsano (1796-1863)⁴⁵; belgijski

³² Zob. na przykład B. B a r t m a n n a, *Grundriss des Dogmatik*², Freiburg 1931.

³³ Por. Matthias Joseph Scheeben – *Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft*, Mainz 1935.

³⁴ Por. tłum. polskie: *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970.

³⁵ Zob. H. de Lubac, *dz. cyt.*, s. 79, gdzie o pogłębieniu nauki o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa.

³⁶ Autor został później kardynałem. Zob. jego *Théologie dogmatique*⁷, Paris 1853, s. 303-323.

³⁷ Zob. jego *Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern*, wyd. 9-te, Paderborn 1937, s. 315-334. Jeszcze w latach 1952-1956 ukazało się wydanie dziesiąte w opracowaniu J. Gummersbacha, zob. t. II, s. 461-487. Jest to bardzo scholastyczny wykład. Pohle swą długoletnią karierę uniwersytecką kończył we Wrocławiu. Jego podręcznik tłumaczono także na angielski i włoski.

³⁸ Zob. jego *Praelectiones dogmaticae*, t. IV, Friburgi 1900, s. 314-337; lub skrótowe *Compendium theologie dogmaticae*³, ib. 1924, s. 110-117.

³⁹ Zob. jego *Tractatus dogmatici*, v. III, Parisiis 1920, s. 479-487 (wyłącznie w nawiązaniu do formuł trydenckich).

⁴⁰ *Synopsis theologiae dogmaticae*, t. II²⁴, Parisiis 1933. Zob. tamże, s. 845-857; *De consecrationis utriusque mysterii* (O Słowie Wcielonym i Odkupicielu).

⁴¹ *Institutiones theologiae dogmaticae*, v. III, Oeniponte 1925, s. 369-377.

⁴² T. III, Matrini 1953 (= *Biblioteca de autores cristianos*), s. 476-478.

⁴³ Zob. *Katholische Dogmatik*, Bd. III, Mainz 1835, s. 398-419; a podobnie *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II, ib. 1938, s. 516-531.

⁴⁴ Zob. jego *Institutiones theologiae*, Ed. 10-a, t. II, Moguntiae 1870, s. 798-816.

⁴⁵ Zob. jego *Institutiones Theologiae theoreticae seu dogmatico-polemicae*, P. V-ta, Taurini 1859, s. 415-604; *De cultu Sanctorum*, ale na końcu *Appendix de Communione Sanctorum*.

teolog F. X. Schoupe (1823-1904)⁴⁶; kontrowersyjny Badeńczyk H. Schell (1850-1906)⁴⁷; H. T. Simar (1835-1910)⁴⁸; jezuita H. Hurter (1832-1914)⁴⁹; Fr. Egger (1836-1918)⁵⁰; T. Specht (1846-1918)⁵¹; F. Diekamp (1864-1943)⁵².

Te dwie dość długie listy nie zawierają wszystkich znaczących nazwisk i nie obejmują wszystkich uznanych powag. Uzmysławiają jednak dobrze, jakimi to torami postępowało nauczanie w zakładach teologicznych i jakie w tym nauczaniu miejsce zajmował wykład o kulcie świętych. Przy jego marginalizowaniu to można było jednak zauważyć, że coraz częściej przypomniano starą nazwę: świętych obcowanie.

Tak też było u nas. M. Sienatycki w swym czterotomowym *Zarysie dogmatyki katolickiej*⁵³ kultowi świętych nie poświęcił słowa, natomiast w podręczniku dla szkół średnich⁵⁴ omówił ten kult zwięźle w rozdziale poświęconym sprawom ostatecznym i to omówił w perspektywie świętych obcowania. Podobnie w kilkanaście lat później postąpił W. Granat w obszernej *Dogmatyce katolickiej*. Kult świętych omówił w jej tomie ósmym⁵⁵. Nie żałował miejsca i nie omieszkął związać tego kultu z wiarą w świętych obcowanie, ale jak jego poprzednicy wszystko pomieścił w kontekście rozważań eschatologicznych.

Na Zachodzie tymczasem dokonywał się już znamieny postęp. Nie bez wpływu była niewątpliwie rozwijająca się bujnie teologia biblijna, przy czym, gdy o nasze zagadnienie chodzi, przypomnieć należy szeroko znane dzieło F. Prata, *La théologie de S. Paul*, które solidnie przedstawiało Pawłowe pojmowanie Kościoła⁵⁶. Nieco później to samo ujmowanie tak jak ono przedstawiane było w tradycji w obszernym studium ukaże E. Mersch⁵⁷.

⁴⁶ Zob. jego *Elementa theologiae dogmaticae*¹⁹, t. II, Parisiis (1905), s. 489-497.

⁴⁷ Zob. jego *Katholische Dogmatik*, II/2, Paderborn 1893, s. 824-825.

⁴⁸ Zob. jego *Lehrbuch der Dogmatik*², Freiburg 1887, s. 887-894. Części traktatu eschatologicznego nadał jednak tytuł: *Die Gemeinschaft der Heiligen*.

⁴⁹ Zob. jego *Theologiae Specialis pars altera*⁴, Oeniponte 1883, s. 585-609; a także *Theologiae Dogmaticae Compendium*¹¹, ib. 1903, t. III, s. 668-695. Hurter postąpił podobnie jak Simar.

⁵⁰ Został potem biskupem Brixen. Zob. jego *Enchiridion theologiae dogmaticae specialis*⁸, Brixinae 1915, 1055-1077 (wyd. pierwsze ukazało się w 1887).

⁵¹ Zob. jego *Dogmatik*³, t. II, Regensburg 1925, s. 504-520 (*Gemeinschaft der Heiligen*).

⁵² Zob. jego *Theologiae dogmaticae manuale*, Versio latina², v. IV, Parisiis 1943, s. 560-568.

⁵³ Wyd. drugie, Kraków 1933-1936.

⁵⁴ *Dogmatyka katolicka*⁷, ib. 1927, s. 234 n.

⁵⁵ Lublin 1962, s. 309-343. – W późniejszym zarysie pt. *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, ib. 1974, t. II, Granat jeszcze bardziej zaakcentował wspomniany związek. W części, w której mowa o Kościele, tytuł podrozdziału zaczerpnął z soborowej konstytucji o Kościele, por. s. 154. O czci świętych mówił jednak w rozdziale poświęconym „kultowi religijnemu w Kościele”, s. 373-375; a o świętych obcowaniu ponadto w części eschatologicznej, s. 569-580. Dokonał w ten sposób swoistej parcelacji zagadnienia.

⁵⁶ Zob. na przykład wyd. 20-ste, t. 2, Paris 1937, s. 331-362. Temat podejmuje potem L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant S. Paul*, Paris 1942.

⁵⁷ Zob. jego *Le Corps mystique du Christ*², Bruxelles-Paris 1936; oraz *Morale et Corps Mystique*, ib. 1937.

Dla krajów francuskojęzycznych inspirującymi staną się następnie rozważania Y. Montcheuila (1900-1944)⁵⁸ i H. de Lubaca (1896-1991)⁵⁹. Ukoronowała je seria *Unam Sanctam*, zainicjowana w 1937 r. przez Y. Congara.

Wydaje się jednak, że na początku bardziej inspirująca okazała się aktywność kilku teologów niemieckich. Wierny tradycji swej szkoły, K. Adam, profesor w Tybindze, wydał w 1924 r. swe konferencje o Kościele. Zatytułował je: *Das Wesen des Katholizismus*⁶⁰. Książka spotkała się z wielkim powodzeniem, o czym świadczy ilość wydań oraz tłumaczeń na kilkanaście języków⁶¹. Świętych obcowaniu K. Adam poświęcił w niej dwa piękne rozdziały⁶².

Mniej więcej w tym samym czasie zainteresowano się na nowo ujęciami Möhlera, którego pisma ciągle wznawiano⁶³, a w 1938 r. opublikowano we wspomnianej powyżej serii *Unam Sanctam*. Potem pojawiły się jeszcze liczne studia C. Journeta, K. Rahnera, H. U. von Balthasara, innych.

Gdyby nie bariera językowa i fakt, że dziełko zostało wydane pośmiertnie, bez zamierzonej kontynuacji, pośród tych prekursorskich studiów poczesne miejsce zajęłoby niewątpliwie *Świętych Obcowanie* Mariana Morawskiego (Seniora). Wydane w 1903 r. w Krakowie. Zdając sobie sprawę z postaw redaktorów ewokowanej co dopiero serii *Unam Sanctam*, wolno przypuszczać, że praca polskiego teologa znalazłaby w niej chętnie przyjęcie.

W dziale czwartym Morawski szczerze omówił *wspóluczestnictwo między świętymi w niebie, w czyścju i na ziemi*. Przywołał najpierw na pamięć świadectwa pierwotnej liturgii. Niektóre z nich po krytycznych wydaniach i znaczącym postępie w badaniach należałoby dziś prezentować nieco inaczej, nie zmieniloby to jednak ich wydzźwięku. To zastrzeżenie wypada rozciągnąć na inne historyczne ujęcia Morawskiego, zwłaszcza też na te, które znajdują się w poddziale trzecim, poświęconym *Pasterzowi* Hermesa. Zresztą to wczesne pismo poprzez swe wizje dobrze świadczy o takim pojmowaniu Kościoła, które staje się solidną podstawą dla kultu świętych, ale o samym kulcie wyraźnie nie mówi.

Podstawy te jaśniej wystąpiły w *Explanatio* Nicetasa z Remazjany, o której już była mowa. Mówiąc w poddziale drugim i symbolach wiary, Morawski Nicetasowi po prekursorsku poświęcił wiele miejsca.

⁵⁸ Zob. jego *Aspects de l'Église*, Paris 1949.

⁵⁹ Zob. *Catholicisme*, Paris 1938, oraz znacznie późniejszą *Méditation sur l'Église*, ib. 1953.

⁶⁰ Por. wyd. 11-ste, Düsseldorf 1946.

⁶¹ Z inicjatywy biskupa Adamskiego rzecz dobrze przełożył J. Korzonkiewicz. Ukazała się w Poznaniu w 1930 r. pt. *Istota katolicyzmu*.

⁶² W cyt. oryginalnie niemieckim s. 117-165. Tłumacz, wyd. cyt., 147-211, złączył rozdziały w jedno.

⁶³ Por. np. J. A. M ö h l e r, *Symbolik*, hrsg... von J. R. Geiselman, Köln-Olten 1958, s. 15 i nast.: *Zur Einführung*.

Przed wszystkim widać, że we wspomnianym rozdziale o *współuczestnictwie* dla kultu świętych odnajdywał miejsce najwłaściwsze, podstawowe. Wolno przypuszczać, że w zamierzonym tomie drugim swego ostatniego dzieła Morawski wyciągnąłby z takich założeń wnioski praktyczne, może także te, które dotyczyłyby nauczania.

Kończąc zwięzły przegląd miejsc, jakie kultowi świętych zapewnili teolodzy XIX i pierwszej połowy XX w., należy podkreślić, że pod koniec tego okresu decydującymi okazały się dwie encykliki Piusa XII: *Mystici Corporis Christi* (1943) oraz *Mediator Dei* (1947). W pierwszej wielki papież nie mówił wprost o kulcie świętych, ale uwypuklał jedność Kościoła, która sięga nieba. Pobudzał w ten sposób do pełniejszego ujmowania eklezjologii i osiągania punktu, z którego dostrzeżać się właściwe miejsce dla czci i łączności z Kościołem triumfującym⁶⁴.

Natomiast w trzeciej części encykliki *Mediator Dei*⁶⁵ Pius XII sporo miejsca poświęcił kultowi świętych. W ich wspomnieniach, które są wyrazem kultu podporządkowanego⁶⁶, ukazuje się nam cnota samego Chrystusa. Mówi następnie papież o naśladowaniu i prośbach skierowanych do świętych, a rozdział kończy myślą o zjednoczeniu z Kapłanem Wielkim i aluzją do liturgii niebieskiej.

Te autorytatywne enuncjacje razem ze studiami, o których mówiliśmy powyżej, doprowadziły do wyraźnej nobilitacji omawianego kultu i jego godniejszego umiejscowienia w nauczaniu. M. Schmaus (1897-?), autor jednego z najbardziej popularnych po wojnie podręczników teologii, umieścił już omówienie kultu w tomie poświęconym nauce o Kościele⁶⁷; podjął tam zresztą wątki czerpane z konferencji K. Adama. W tym samym duchu w osobnej książeczce zabrał głos P. Molinari⁶⁸.

Nieco później, gdy na zlecenie Jana XXIII Kongregacja Obrzędów zaczęła przygotowywać teksty dla zapowieranego soboru, tenże sam Molinari, pracując pod auspicjami kardynała Larraone, zredagował tekst bardzo jeszcze scholastyczny i najzupełniej izolowany⁶⁹.

Tymczasem w komisjach toczyły się obrady i dyskusje nad konstytucją o Kościele. Jej projekt z 1962 r. nie zawierał jeszcze części poświęconej kultowi świętych. Drugi z 1963 r. mówił już o świętości, ale kultu także nie

⁶⁴ Zob. *Acta Apostolicae Sedis*, 35 (1943), s. 193-248. Tłum. polskie A. Żychlińskiego wydali krakowscy karmelici w 1944 r.

⁶⁵ Zob. *Acta Apostolicae Sedis*, 39 (1947), s. 521-600. Tłum. polskie ukazało się w Kielcach w rok później.

⁶⁶ A nie jak błędnie przetłumaczył J. Wierusz-Kowalski: kultu „podrzednego”, zob. wyd. kieleckie cyt. powyżej, 91.

⁶⁷ Zob. jego *Katholische Dogmatik*³, Bd. III/1 (*Die Lehre von der Kirche*), München 1958, s. 596-602: *Die Gemeinschaft der Heiligen*.

⁶⁸ *I Santi e il loro culto*, Roma 1962. Tłum. niemieckie ukazało się pt. *Die Heilige und ihre Verehrung*, Freiburg 1964.

⁶⁹ Zob. P. Molinari, *La Storia del Capitolo VII della Costituzione Dogm. «Lumen gentium»*, w: *Congregazione per le Cause dei Santi, Miscellanea in occasione del IV centenario della Congregazione...*, Città del Vaticano 1988, s. 113-176.

Rozdział siódmy nosił wymowny tytuł: *Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie*. Tak to w oficjalny, autorytatywny sposób kult świętych odzyskał właściwe umiejscowienie. Jest w tym usytuowaniu przede wszystkim czymś eklezjalnym, ale ma też swój aspekt eschatologiczny, ściśle związany z wiekuiszym przeznaczeniem Kościoła⁷⁰. Można powiedzieć, że przestał być bezdomny i nie musi już błąkać się po rozmaitych zakątkach teologii katolickiej. Nie będzie też chyba jak ongiś narażony na zapomnienie czy zlekceważenie.

Wiemy jednak, że recepcja nie zawsze podąża za intencjami oficjalnej wykładni. Wypada dlatego pytać, czy w nauczaniu kościelnym kult świętych przestał już rzeczywiście być czymś bezdomnym, zepchniętym do rozmaitych zakątków, może zapomnianym.

O tym, że ze wspomnianą częścią soborowej konstytucji o Kościele wielu się nie zapoznało, dowodnie przekonywało zamieszanie, jakie w wielu środowiskach nastąpiło w sposobie traktowania tradycyjnych objawów kultu świętych⁷¹. Znamienne było to, że pomijały ten kult także niektóre komentarze do konstytucji⁷². Skupiały się na innych sprawach, kult zaś uszedł ich uwagi. Stało się tak może dlatego, że tę uwagę zacieśniały wcześniej urobione perspektywy albo nawet sama lektura niektórych miejsc z konstytucji o liturgii, które zdawały się mieć charakter negatywny.

W tej sytuacji pytanie o to, jakie miejsce kult świętych zajmuje wśród wykładów w zakładach nauczania teologicznego nie wydaje się być pozbawiony znaczenia. Jakiegokolwiek uogólnienia w poszukiwaniu odpowiedzi byłyby jednak ryzykowne, bo programy nauczania w ostatnich dziesiątkach lat ulegały rozmaitym przeobrażeniom, może także poważnemu zróżnicowaniu. W każdym razie transmisja tego teologicznego nauczania – a tę uchwycić najłatwiej – nie napawa otuchą.

Tak więc w obszerniejszych podręcznikach do nauki religii kult świętych albo bywa zupełnie pomijany, albo też jest tam ledwo sygnalizowany wzmiankami o kilku postaciach, przy czym ewokacja ich sylwetek ma wyraźny charakter homiletycznych *exempla*. Nie inaczej rzecz ma się w podręcznikach do metodologii nauczania religii⁷³. W dość obfitej

⁷⁰ Zob. przede wszystkim teksty oznaczone numerami 48-51; w wyd. poznańskim z 1968 r. s. 152-157.

⁷¹ Por. Henryk Fros, *Cele i skutki posoborowej reformy kultu świętych*, Przegląd Powszechny 11/807 (1988), s. 233-245.

⁷² Tak również we wstępie do cyt. wydania polskiego. Inaczej O. Sammelroth w uzupełniającym tomie *Lexikon für Theologie und Kirche*, Das Vatikanische Konzil, I, Freiburg 1966, s. 314 n. Najlepiej rzecz skomentował jeden z głównych redaktorów konstytucji, G. Phillips: *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, t. II, Paris 1968, 161-205. Por. także art. G. L. Müllera, *Der theologische Ort der Heiligen*, Zeitschrift für katholische Theologie, 108 (1986), s. 145-154. Zwięzłą syntezę dał K. Rahn w wstępie do wyd.: P. Mans (hrsg.), *Die Heiligen in ihren Zeit*, I, Mainz 1966, s. 9-26. Zob. ponadto zbiorową pracę pod red. W. Beinerta, *Die Heilige heute ehren*, Freiburg 1983.

⁷³ Nie uwzględnia się w nich nawet tego, o czym G. Kranz, *Heiligenleben als Ritual in Schule, Erwachsenen und Seelsorge*, Paderborn 1965.

produkcji katechetycznej, której jesteśmy świadkami, chlubnym wyjątkiem zdaje się być jedynie podręcznik metodyczny pt. *Spotkania z Bogiem w Kościele*⁷⁴, ale i tam zagadnienie nie zostało opracowane wyczerpująco i dostatecznie jasno.

Podobnie rzecz ma się z różnymi słownikami teologicznymi, których wiele ukazało się w ostatnich latach.

Wolno na zakończenie wyrazić nadzieję, że właściwy kierunek nada może tej produkcji nowy katechizm rzymski. W rozdziale poświęconym świętym obcowaniu o kulcie świętych powiedziano zwięźle wszystko⁷⁵.

PETIT PLEDOYER POUR LE CULTE DES SAINTS

Il ne s'agit pas de la place, bien établie, que ce culte occupe dans la liturgie. Ni de celle, beaucoup plus variée, qu'il a dans la vie religieuse des différentes communautés chrétiennes. Le sujet abordé est plus modeste. Dans un bref aperçu historique l'auteur demande quelle place le culte des saints occupait dans l'enseignement catholique. Pour les derniers siècles il suffit parcourir les manuels de théologie que les professeurs, parfois renommés, édaient souvent. Presque toujours le culte des saints y était placé en marge des différents traités théologiques et dans la perspective apologétique, fondée sur l'énoncé du concile de Trente (Sess. XXV). Rarement on y insèrait l'idée de la *Communio sanctorum* et jamais on ne le situait dans les perspectives ecclesiastiques. Mais au même temps les théologiens de qualité développaient l'idée de *Koinonia*. Après P. H. de Lubac et G.L. Müller (voir note 5), l'auteur rappelle ces théologiens (de l'école de Tübingen et les autres), puis il ajoute que parmi les précurseurs il faut aussi placer P. Marian Morawski, théologien polonais. Son oeuvre sur la communion des saints reste inachevée: le tome premier a été publié en 1903, après la mort de l'auteur. Il méritait d'être rangé parmi les éditions reprises dans la série bien connue sous le titre: *Unam Sanctam*. Dans tout cas l'évolution était longue et toute l'histoire du chapitre VII de la constitution *Lumen gentium* reste intéressante. C'est là que le culte des saints a enfin retrouvé son lieu propre, ses valeurs bien pondérées et ses perspectives justes. Mais, en concluant, on peut se demander: est-ce que l'enseignement suit ces perspectives et fait attention au lieu bien choisi? La réponse positive laisserait quelques doutes, mais le catechisme pour toute l'Église (avec son chapitre sur la communion des saints) soulève notre optimisme.

⁷⁴ Warszawa 1991, s. 393-408. Wykład, napisany w sposób mało komunikatywny, opracowany został według komentarza O. Sammelrotha, cyt. w przypisku 72. W komentarzu nie uwzględniono jednak wszystkich aspektów kultu tak, jak je przedstawia soborowa konstytucja. Autor opracowania uczyniłby lepiej, gdyby oparł się na niej i poszedł za jasnym biegiem myśli wyrażonych w czytelnym dokumencie.

⁷⁵ W wyd. niemieckim, *Katechismus der katholischen Kirche*, München-Wien etc., 1993, s. 274-277 nr 946-953 (*Absatz 5: Die Gemeinschaft der Heiligen*).