

wrocławski **PRZEGLĄD** teologiczny



---

wrocławski

---

PRZEGLĄD

---

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XVIII 2010 Nr 1

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu  
18/2010/nr 1



PREZYDENT LECH KACZYŃSKI

## RODZINA BĘDZIE NADZIEJĄ EUROPY, JEŚLI ZOSTANIE ZDROWO ODBUDOWANA

*Wystąpienie na VIII Zjeździe Gnieźnieńskim, 12 III 2010<sup>1</sup>*

Cywilizacja chrześcijańska od zawsze sprzyjała człowiekowi, małżeństwu i rodzinie, wynikała bowiem z przyjaźni Chrystusa do ludzkości. Jednym z filarów tej cywilizacji jest monogamiczne małżeństwo, które tworzy rodzinę. To, co powiedziałem, nie jest wymierzone w inne cywilizacje. Jest prawdą niezaprzeczną, że związek jednej kobiety z jednym mężczyzną jest podstawą naszej cywilizacji. Związek ten nazywamy małżeństwem. Nic innego małżeństwem nazywać się nie może.

Ludzie o określonych preferencjach zawsze istnieli, są obecnie i będą w przyszłości. Należą im się prawa, tolerancja i chrześcijański stosunek wobec nich. Ale raz jeszcze powtarzam: Małżeństwo jest związkiem kobiety i mężczyzny. Tylko w takim związku mogą rodzić się dzieci, może następować proces wychowania.

Proces dorastania jest procesem długim i trwa wiele lat. W tym procesie rodzice są niezbędni dzieciom. Rodzice jako opiekunowie, jako ci, którzy tworzą atmosferę wspólnoty, czy mówiąc wprost, miłości.

Świat dziecka wychowanego przez oboje rodziców jest światem bogatym w emocje, nie wolnym od słabości, ale też światem przekazywania najbardziej elementarnych wartości. Nic w tej roli rodziny nie zastąpi. Zrozumieli to nawet ci, którzy tworząc różnego rodzaju ideologie – w szczególności w XIX wieku – w wyobraźni sobie, że rodzina przestanie istnieć. Ale gdy po upływie lat zdo-

---

<sup>1</sup> Gdy numer był już gotowy do druku, dowiedzieliśmy się o tragedii pod Smoleńskiem. Zamiast słowa „Od Redakcji” postanowiłem więc opublikować wystąpienie ś.p. Pana Prezydenta Lecha Kaczyńskiego na VIII Zjeździe Gnieźnieńskim. Po 10 kwietnia 2010 te słowa nabrały szczególnego znaczenia i brzmią jak swoista „lekcja magistralna”. Redaktor Naczelny WPT.

byli władzę, to jednak nie likwidowali rodziny. Mogli ułatwiać rozwody, ale samej rodziny nie likwidowali, gdyż ma ona charakter tak oczywisty i naturalny, że zlikwidować się jej nie da.

Mówimy, że – i takie jest hasło zjazdu gnieźnieńskiego – „Rodzina jest nadzieją Europy”. Rzeczywiście tak jest, a mówiąc precyzyjniej, nadzieją Europy jest przywrócenie znaczenia rodzinie.

Pierwsza prawda o rodzinie, o czym mówiłem przed chwilą, to fakt, że zbudowana jest ona na związku mężczyzny i kobiety. Jest jeszcze druga równie ważna prawda o rodzinie, choć bywają od niej wyjątki. Nie postuluję w tej chwili zmian w prawie cywilnym czy rodzinnym. Ale rodzina – wedle niektórych dzisiejszych koncepcji – jest związkiem tylko na pewien czas. Tak być nie może! Zdarzają się wyjątki i niepowodzenia. Ludzie biorą je na swoje sumienie. Ale małżeństwo jest związkiem zawierany na całe życie. Choć zasadę tę nie zawsze udaje się zrealizować, to zasadą musi ona pozostać. Jeśli mówimy: związek na całe życie, to mamy na myśli czas od chwili zawarcia aż do śmierci. Mówię to jasno.

Małżeństwo na całe życie, to też znaczy, że najlepiej jeśli jest zawierane w pewnej fazie tego życia. W Polsce – w świetle statystyk – przesuwanie się wieku zawierania małżeństw nie jest jeszcze tak dramatyczne jak w innych krajach europejskich. Ale następuje stałe podwyższanie wieku zawierania małżeństwa. Powoduje to, że i dzieci rodzi się mniej.

W Polsce, jeśli wziąć pod uwagę rok 1982, bardzo dobry pod względem dzietności i bardzo zły 2002 r., gdyż liczba urodzin spadła w tym czasie dwukrotnie. Jest to zagrożenie dla rodziny, ale i zagrożenie dla Polski, poważne zagrożenie dla naszego kraju. Ludność Polski przez lata rosła. W tej chwili też minimalnie rośnie, dzięki temu, że w wiek rozrodczy weszło pokolenie urodzone na początku lat 80. Ale będzie to trwać krótko. To nie jest dobrze. Zadanie zwiększenia liczby dzieci w przeciętnej rodzinie – chociaż tylko sami rodzice mogą podejmować indywidualne decyzje – jest zadaniem gdzie państwo niczego nie może wymuszać, ale może zachęcać i ułatwiać. Powinno to czynić. To jest także oczywiste.

Są jeszcze problemy związane z ilością zawieranych małżeństw. W Polsce w ostatnich latach, ta liczba rośnie. Ale jeśli porównamy początek lat 80. i najgorsze lata początku obecnego wieku, to ilość zawieranych małżeństw spadła z ponad 300 tys. do poniżej 200 tys. Był to spadek gwałtowny.

W końcu należy pamiętać o drugiej stronie medalu. Dzieci dorastają a rodzicom i dziadkom lat przybywa. Państwo ma obowiązki wobec tych obywateli, którzy z niezawinionych powodów są bezradni, chorzy, albo są mniej zaradni z powodu wieku. Chociaż państwo ma w tej sferze swoje obowiązki, to rodzina odgrywa zasadniczą rolę. Chodzi o obowiązki dzieci wobec rodziców, tych w podeszłym wieku. O tym również trzeba pamiętać, choć dziś pamięta się coraz rzadziej. To bardzo niedobrze.

Rodzina, która funkcjonuje prawidłowo, z jednej strony winna być gwarancją wychowania, jak i gwarancją bezpieczeństwa tych, którzy wchodzą w późną fazę życia. Nie chodzi mi o zlikwidowanie emerytur czy rent. Chodzi mi o to, że rodzina jest gwarancją opieki, gwarancją miłości wobec osób starszych. To jest bardzo ważne.

Rodzina jest nadzieją Europy, jeśli zostanie w sposób zdrowy odbudowana. Nie chodzi tutaj o utopię retrospektywną, wracania do tego co było, albo rzekomo kiedyś było. Nastąpiły pewne zmiany, takie jak np. zmiana roli kobiety. W moim przekonaniu - ze wszystkich powodów, także aksjologicznych - należy to akceptować. Ale nie znaczy to, że rodzina straciła na znaczeniu.

Rola Polski w zakresie promocji rodziny – mimo kryzysu rodziny jakiego i my doświadczamy – jest w Unii Europejskiej szczególna. Mam nadzieję, że Polska będzie się starała tej roli sprostać. Rola ta nie jest łatwa, czasem jest to bardzo gorzki chleb, ale to nie oznacza, że można zrezygnować. Jeżeli mamy jakąś misję w jednoczącej się Europie - a mamy jak sądzę niejedną - to misja ukazywania wartości rodziny jest szczególnie ważna. Myślę, że Polska, a przede wszystkim Polki i Polacy, znajdą tyle siły, aby tej misji sprostać. Myślę, że sprosta jej także polski Kościół – choć mnie, jako świeckiemu katolikowi, nie wypada dawać rad.





KS. MICHAŁ CHŁOPOWIEC

## RYTY I OBRZĘDY PROCESU POJEDNANIA GRZESZNIKA W KOŚCIELE ZACHODNIM PIERWSZYCH WIEKÓW

Pierwsze dwa wieki nie stawiały Kościoła przed koniecznością traktowania pokuty jako zagadnienia priorytetowego. Neoficki, przynajmniej w głównych liniach, charakter wspólnoty wierzących, z jej zbliżonym do rodzinnego poczuciem odpowiedzialności za współwyznawców, nie tworzył sprzyjającego klimatu dla rozważania kwestii powrotu grzesznika do jedności z Bogiem i z Kościołem. Na czoło natomiast wysuwała się sprawa świętości, co pociągało za sobą zredukowanie ciężkich wykroczeń do wydarzeń o znaczeniu tylko akcydentalnym. W takim kontekście procedury pojednania – poza chrztem – miały charakter pojedynczych raczej przypadków, rządzonych prawami konkretnych sytuacji, z dostosowywanymi do nich, najprawdopodobniej improwizowanymi modlitwami. Z tej to głównie przyczyny, jak można sądzić, nie dysponujemy dzisiaj pochodzącymi z tamtych czasów opisami wydarzeń bądź formułami o tematyce pokutnej, co nie oznacza, że fakty takie nie miały miejsca. Wspomina o nich choćby św. Ireneusz (*Adversus haereses*, III, 4,3), przytaczając przypadek niejakiego Marcjana, podążającego do Rzymu w celu uzyskania przebaczenia za swoje przestępstwo, z nadzieją włączenia go następnie do społeczności wiernych<sup>1</sup>. Kolejny przypadek opisują pochodzące z początku II lub nawet końca I wieku *Testamenta duodecim patriarcharum* (IV, 15), gdzie grzesznik, oceniając ciężar nałożonej na niego pokuty, stwierdza: „Za ten grzech (nieczysty) nie spożywałem aż do starości wina ani mięsa i nie znałem żadnej radości”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sources Chrétiennes [SC] 211, 50.

<sup>2</sup> „Et poenitentes de his, vinum et carnes non assumpsi usque ad senectutem, et omne laetitiam nescivi”, *Patrologia Graeca* [PG] 2, 1078.

Względnie czytelny obraz stosowanych w Kościele obrzędów, rytów i sposobów pojednywania zarysowują już pisma teologiczne i dokumenty kościelne III wieku. Są, rzecz jasna, inspirowane zwyczajami konkretnej kościelnej prowincji lub odpowiadają merytorycznie tylko wydzielonym terytoriom, ale mimo wszystko mniej lub bardziej dokładnie odzwierciedlają panujące w tamtym czasie zwyczaje, a więc rzucają także światło na kierunki rozwoju i tendencje oraz tworzą właściwą epokę symbolikę. Wiele elementów łączy tradycje warunkowane najczęściej kulturową bliskością, ale nie brak tam również modalności i różnic, o jakościach czasem trudnych do określenia, przede wszystkim z powodu ograniczonego dostępu do źródeł, które po prostu zaginęły. Nie ma jednak wątpliwości co do odmiennego charakteru, zależnego głównie od czynników geograficznych, dwóch przede wszystkim nurtów, wyraźnie z upływem wieków od siebie odbiegających: chrześcijaństwa na Wschodzie i na Zachodnie, gdzie praktyki były kształtowane zgodnie z właściwą obu Kościołom duchowością, odmiennymi zwyczajami oraz interpretacjami.

## I. WDROŻENIE PROCESU POKUTNEGO

Jak wspomniano, motywy pokutne pojawiają się, wprawdzie stosunkowo rzadko, już w pismach autorów chrześcijańskich końca I wieku, nieco zaś częściej na początku II stulecia. Niewiele jednak mówią one o sposobie odbywania pokuty czy samym przebiegu procesu pojednania. Dopiero wiek III przynosi dokładniejsze opisy w tym względzie. Powstające postulaty dyscyplinarne są na ogół konsekwencją nekających Kościoł napięć, co w rezultacie oznacza, że nie zawsze da się je zredukować do podłoża jednorodnego. Najogólniej rzecz można, że mamy tu do czynienia z pytaniami o chrześcijańską tożsamość, a źródło tych pytań leży tak w czynnikach zewnętrznych (najczęściej stanowiących pokłosie skierowanych przeciwko chrześcijanom prześladowań), jak i w napięciach wewnętrznych (jako echo sporów doktrynalnych przybierających wręcz postać schizm czy herezji).

Trudności owe po raz pierwszy bodaj w Kościele zachodnim ujawnia w swoich listach św. Cyprian. Jakkolwiek trudno tam szukać systematycznego opisu wydarzeń, można jednak przynajmniej ramowo, opierając się na zawartym w nich przekazie, skonstruować żądania stawiane winnym ciężkich grzechów, dotyczące spełnienia najważniejszych warunków zadośćuczynienia, umożliwiających przekazanie pokoju. Za przykład może służyć sprzeciw Cypriana wobec zbyt pośpiesznego przyjęcia przez biskupa Terapiusza do kościelnej wspólnoty prezbitera Wiktora, wbrew – jak to zostało umotywowane: „naszemu dekretowi w sprawie wpływu wyznaczonego prawem oraz w pełni odbytego czasu pokuty” i bez wiedzy ludu, kiedy tego rodzaju rozstrzygnięcia, jak wynika z dalszego uzasadnienia, nie przynaglała ani choroba, ani inna usprawiedliwiająca pośpiech potrzeba. Owemu więc grzesznikowi „pokój nie powi-

nien być udzielony” (*Epistola 59, 1*)<sup>3</sup>. Osąd w tej sprawie, jak się można domyślać, jest rezultatem obowiązujących uchwał dwóch przynajmniej zwołanych osobiście przez Cypriana synodów afrykańskich (251 r. i 255 r.), gdzie wysunięto żądanie: „ut examinarentur causae et voluntates et necessitates singulorum secundum quo libello continetur, ubi singla capitorum placita conscripta sunt”<sup>4</sup>. Jakie w owym *libellus* postawiono nakazy szczegółowe, już się, niestety, nie dowiemy, gdyż spisane w nim normy do nas nie dotarły. Z innych wszakże wypowiedzi biskupa z Kartaginy wolno wnioskować, że w kwestii trwania pokuty owe dyspozycje wyznaczały przynajmniej pewne granice określające minimum i maksimum. Nie wolno wszakże zapominać, że Cyprian jako biskup i duszpasterz nie mógł się zadowolić suchymi faktami i żądaniami, bo z pewnością nie jeden już raz w swojej praktyce pasterskiej stawał przed sytuacjami uwarunkowanymi ludzkimi słabościami, a przede wszystkim w aktualnych dla niego okolicznościach miewał do czynienia z licznymi wiernymi, złamanymi w niedawnych prześladowaniach bólem i torturami, którym w nawiązaniu do uchwał synodalnych chciał jednak udzielić pokoju, choć nie bez spełnienia postawionego warunku odbycia trzech lat surowej pokuty (*De lapsis, 32*)<sup>5</sup>.

Trudno powiedzieć, w jakiej mierze kartagiński biskup przy klasyfikacji grzeszników, przyjmując za kryterium jakość popełnionego grzechu, czynił zażość obowiązującemu wymogowi formalnemu, na ile zaś odwoływał się do stosowanych formuł duszpasterskich. W każdym razie nie traktował wszystkich winnych jednakowo, dokonywał wśród nich wyraźnych zróżnicowań i zauważalnych podziałów. Na innym na przykład szczeblu stawał zapierających się wiary czy popełniających grzech nieczysty, oddzielając dopuszczających się rzeczywistego cudzołóstwa, obciążonych trwaniem w grzechu (żądał dla nich pokuty pełnej), od tych, którzy nie doprowadzali do samego aktu, i wtedy stosowanie kary ograniczał do przypadku ewentualnego powtórzenia czynu.

O wejściu w stan pokuty decydowała w pierwszym rzędzie – co się zresztą narzuca samo przez się – wola podejmującego ją grzesznika, ale nie stanowiła ona czynnika wyłącznego, gdyż w pierwotnym Kościele o przyznaniu statusu pokutnika rozstrzygał ostatecznie biskup. Jeżeli więc grzech nie nabrał już rozgłosu publicznego, procedurą najczęściej stosowaną było wyznanie go przed biskupem, prezbiterem lub nawet diakonem. Zakładany respekt dla naturalnej tajemnicy nakazywał jej zachowanie, także w przypadku gdy sama pokuta, ma-

---

<sup>3</sup> „Quae res nos satis movit, recessum esse a decreti nostri auctoritate, ut ante legitimum et plenum tempus satisfactionis, et sine petitu et conscientia plebis, nulla infirmitate urgente ac necessitate cogante, pax ei concideretur, sed librato apud nos diu concilio, satis fuit objugare Therapium collegam nostrum quod temere hoc facerit et instruisse ne quid tale de cetero faciat. Pacem tamen quomodocumque a sacerdote Dei semel datam non putavimus auferendam, ac per hoc Victori communicationem sibi concessam usurpare permissimus”, *Patrologia Latina* [PL] 3, 1014.

<sup>4</sup> Za: H.J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche* (nach handschriftlichen Quellen dargeschellt), Mainz 1888 (reprint: Gratz 1958), t. 1, s. 21.

<sup>5</sup> „Agite poenitentiam plenam, dolentis ac lacrimantis animi probate moestitiam”, PL 4, 493.

jąc charakter publiczny, była znana. Jednak rzecz nie była z pewnością tak oczywista i bezproblemowa w praktyce, skoro Leon Wielki (440-461) w liście do biskupów Kampanii (*Epistola 168, 2*)<sup>6</sup> na początku swojego pontyfikatu (w 441 r.) zakazał ujawniania, nawet w dobrych zamiarach, przyjmującemu egzomologezę powierzonego sekretnie grzechu.

Nie wszystkie sytuacje w życiu ludzkim są jasne i jednoznaczne, co okazywało się także na terenie pokuty, gdzie dochodziło do zdarzeń bardzo złożonych, skomplikowanych, trudnych do rozstrzygnięcia, z pogranicza zakazanego i nakazanego, a wybór rozwiązania pozostawiał zauważalne luki. Nic więc dziwnego, że musiało to również znaleźć swoje odzwierciedlenie w zróżnicowanym charakterze inicjowania procesu pokutnego, zależnego nieraz od zaistniałych okoliczności. W zasadzie jednak grzesznik rozpoczynał czynności pokutne od stanięcia przed wybranym przez siebie prezbiterem (chyba że okoliczności pozwalały mu na stanięcie przed biskupem), który w przypadkach niebudzących wątpliwości sam rozstrzygał o podjęciu dalszych kroków. Jednak bardziej skomplikowane okoliczności dotyczące osób obciążonych ciężką winą były rozstrzygane w obecności biskupa, który nie zawsze sam podejmował decyzje. W szczególnych bowiem przypadkach powoływał on rodzaj gremium złożonego z prezbiterów, przed którym pod jego przewodnictwem, bez obecności ludu, pokutnik wyznawał swoje winy. Po naradzie oznajmiano winnemu decyzję o rodzaju pokuty, publicznej bądź prywatnej<sup>7</sup>, oraz wyznaczano czas jej trwania. Pokutę publiczną kończyło nałożenie rąk przez biskupa i udzielone pokutnikowi błogosławieństwo. W takim to właśnie kontekście Cyprian stwierdza: „Paenitentia acta exomologesi facta manu eis imposita, ad communionem admittuntur, nomen ofertur, eucharistia datur” (*Epistola 9, 2*)<sup>8</sup>.

Stanowisko Rzymu w kwestii wyrażających chęć powrotu do Kościoła grzeszników charakteryzuje wypowiedź papieża Korneliusza (znana nam z korespondencji z biskupem Cyprianem), kiedy to powołując się na konkretne wydarzenie, opisuje on podjęte działania następująco: „Ponieważ chodzili oni już do prezbiterów i uznali, tak jak kapłan Maximus, że chcą powrócić do Kościoła, i ponieważ swoje błędy i winy uznali za odrażające, zwołują prezbiterium, aby postępowanie przeciwko nim dokonało się kolektywnie” (*Epistola 6, 2*)<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> „De paenitentia scilicet, quae a fidelibus postulatur ne de singulorum peccatorum genere, libello scripta professio publicae recitetur”, J.D. MANSI I IN., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* [Mansi], t. 6, s.410.

<sup>7</sup> H.J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin...*, dz. cyt., s. 32nn.

<sup>8</sup> Po akcie pokutnego wyznania grzechu nakłada się im ręce, dopuszcza do komunii, nadaje imię, daje Eucharystię, PL 4, 251-252.

<sup>9</sup> „Omni igitur actu ad me perlato placuit contrahi prezbiterium [...], ut firmato concilio, quid circa personam eorum observari deberet, consensu omnium statueretur”, PL 3, 719-720.

Z poświęconego pokucie dzieła Tertuliana (*De poenitentia*, 9)<sup>10</sup> dowiadujemy się, że grzesznik po postawieniu w stan pokuty<sup>11</sup> wchodził w nią przy zachowaniu wielu jej oznak zewnętrznych: postu, przywdziewania okrycia o charakterze pokutnym, skarg i płaczu, obejmowania nóg biskupa lub kapłana przyjmującego wyznanie grzechów (egzomologezę). W Hiszpanii, według opisu Izydora z Sewilli (*De libris et officiis ecclesiasticis*, II, 17,3)<sup>12</sup>, do aktów pokutnych dorzucano jeszcze niestrzyżenie włosów i zapuszczenie brody, św. Ambroży zaś (*De poenitentia*, II, 47) praktykuje w swojej diecezji dodatkowo posypywanie głowy popiołem<sup>13</sup>.

Tertulian w *De pudicitia* (XIII, 7), dziele napisanym już w okresie wyznawania montanizmu, a więc i z pozycji zagorzałego przeciwnika papieża Klemensa, z nieukrywaniem zresztą sarkazmem potwierdza wspomniany wyżej sposób zachowań w słowach: „Jeżeli ty sam wprowadzasz cudzołożnika do kościoła, aby błagał braci, następnie każesz mu w szacie pokutnej i w popiele, odzianego haniebnie i odrażająco rzucać się wśród wdów i prezbiterów na ziemię; wszystkim wyciska on łzy, wszystkim całuje stopy, wszystkim obejmuje nogi”<sup>14</sup>.

O żywotności zwyczaju stawiania tego rodzaju wymogów świadczy wymownie przypadek prezbitera Nataliusa, który to przed papieżem Zefiryнем oraz zebraniem klerem rzucił się na ziemię i wyznawał ze łzami swoje winy<sup>15</sup>. Ponadto – ponownie na podstawie pism Tertuliana – pokutnik był zobowiązany do przychodzenia przez dłuższy czas w szacie pokutnej na zgromadzenia niedzielne i do błagania wchodzących na Eucharystię członków wspólnoty o przebaczenie i modlitwę w jego intencjach (*De poenitentia*, IX, 4)<sup>16</sup>. Zebrany zaś lud nierzadko reagował gestem solidarności i modlił się za powierzonych sobie

<sup>10</sup> „Itaque Exomologesis prosternandi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem injungens misericordiae illiceni; de ipso quoque habitu atque victu mandat, sacco et cinere incubare corpus sordibus obscurare [...] plerumque vero jejuniis preces alere, ingemiscere, lacrimari et mugire dies noctesque ad Dominum Deum [...], presbiteriis advolvi, et caris Dei adgenulari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere”, PL 1, 1243-1244.

<sup>11</sup> Była to w rzeczy samej ekskomunika, która wszakże nie stanowiła części procesu pokutnego, niemniej *de facto* istniała. Nie wykluczała ona całkowicie ze wspólnoty (*communio*) Kościoła, ale zawieszala prawo do uczestniczenia w ofierze eucharystycznej oraz możliwość komunikowania (CYPRIAN, *Epistola 16*, 2; 17, 2; 57, 1.3; 65, 5). Nie posiadała jednak charakteru nałożonej kary. Por. A. FÜRST, *Die Liturgie der alten Kirche*, Münster 2008, s. 237.

<sup>12</sup> „Hi vero qui poenitentiam agunt, proinde capillos et barbanae nutriunt”, PL 83, 802.

<sup>13</sup> Św. Ambroży wspomina o tym, rozważając temat pokuty w nawiązaniu do Lamentacji 2,10-11: „Sederunt [...] et impesuerunt teram super caput suum, praecinxerunt se cilitia”, S.C. 179, 164.

<sup>14</sup> „Et tu quidem poenitentiam moechi ad exorandam fraternitatem in ecclesiam inducens conciliatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros, omnium lacinias invadentem, omnium vestigia lambentem, omnium genua detinentem, inque eum hominis exitum quantis potes misericordiae inlecebris bonus pastor et benedictus Papa concionaris et in parabola ovis capras tuas quaeris [...]?” PL 2, 1003.

<sup>15</sup> Kuliomenon upo touj podaj ou monon tw n klhrw, alla kai tw n laikom, EUZEBIUSZ z CEZAREI, *Historia Kościoła*, V, 28,12, SC 41, 77.

<sup>16</sup> „[...] omnibus fratribus legationem deprecationis suae injungere”, SC 316, 180.

grzeszników<sup>17</sup> oraz podejmował dzieła pokutne. Poza tym postawą żadaną od pokutników było pozostawanie podczas liturgii słowa – jej bowiem zakończenie wyznaczało granicę przebywania pokutników na Eucharystii razem z całą wspólnotą – na klęczkach, gdy wszyscy inni stali (w ten sposób uczestniczono wówczas we Mszy św.), dla którego to powodu stacja owa przyjęła nazwę *humiliatio* (na Wschodzie upopłwsij)<sup>18</sup>.

Po edykcie mediolańskim religia chrześcijańska przyjmowana była masowo, co sprawiło, że do Kościoła wchodziły całe ludy i plemiona bez – nawet technicznie niewykonalnego – głębszego przygotowania czy choćby nawiązywania do bliskich chrześcijaństwu tradycji, nie wspominając już o skutkach moralnych niesionych przez nękające imperium wojny. Sytuacja obiektywna z natury rzeczy musiała więc prowadzić do poważnego obniżenia poziomu religijnego, a także odzwierciedlić się w obyczajowości. Stan rzeczy tamtego czasu znajduje odbicie w pismach św. Augustyna, zresztą nie tylko na płaszczyźnie refleksji teoretycznej, lecz również działań duszpasterskich, właśnie w zakresie pokuty. Z jednej strony potwierdzają one zdolności adaptacyjne Kościoła i ukazują dużą pracę nad szukaniem rozwiązań odpowiadających wymogom pojawiających się ciągle nowych sytuacji i wyzwań, z drugiej – są dowodem na moc twórczą lokalnych niejako zamówień. Z jego pism można wyczytać oddziaływanie znanego nam, wcale nie rzadkiego zjawiska socjologicznego, obecnego przede wszystkim w liczniejszych wspólnotach: dużego stopnia anonimowości. Św. Augustyn jako wytrawny duszpasterz musiał sobie z tego zdawać sprawę i doświadczać, przynajmniej na terenie swojej biskupiej stolicy, skutków wspomnianego fenomenu. Prawdopodobnie w reakcji na to zjawisko posuwa się on aż do zastosowania kontrowersyjnej z dzisiejszego punktu widzenia metody walki o chrześcijańską prawość, wzywając w swoich kazaniach chrześcijańskie małżonki do donoszenia biskupowi o przypadkach cudzołóżnych mężów (*Sermo 392, 4*)<sup>19</sup>. Nie cofa się również przed przynaglaniem skruszonych grzeszników do wyznania własnemu biskupowi ciężkich wykroczeń (*Sermo 392, 3*)<sup>20</sup>, wykorzystując takie okazje do udzielania im publicznych napomnień, nawet jeżeli nie należeli oni jeszcze do „stanu pokutników”.

<sup>17</sup> AUGUSTYN, *Sermo 181, 7*: „Stat Ecclesia in oratione, ut mundetur confessione: et quamdiu hic vivitur, sic stat”, PL 38, 982.

<sup>18</sup> A. VERHEUL, *Le sacrement de la réconciliation a travers les siècles*, Questions Liturgiques 58(1977), s. 34.

<sup>19</sup> „Nolite viros vestros permittere fornicari. Interpellate contra illos Ecclesiam”, PL 38, 1711.

<sup>20</sup> Tamże, 1710-1711. Radykalizm napomnień kierowanych w stronę pokutników odzwierciedlają może jeszcze wyraźniej słowa św. Pacjana, biskupa Barcelony (zm. ok. 390): „Vos ergo primum appello, fratres, qui criminibus admissis poenitentiam recusatis: vos, inquam, post impudentiam timidos, post peccata verecundos, qui peccare non erubescitis et erubescitis confiteri: qui cum mala conscientia. Dei sancta contingitis, et altare Domini non timetis: qui ad manus sacerdotis, qui in conspectu angelorum sub fiducia innocentiae acceditis: qui divinae patientiae insultatis; qui tacendi Deo, veluti nescienti, pollutam animam et profanum corpus ingeritis”, PACIANUS, *Paraenesis ad poenitentiam*, 6, 1nn, PL 13, 1085.

Powierzone grzesznikowi zadanie zadośćuczynienia nie wykraczało w zasadzie poza formy tradycyjne (modlitwa, post, jałmużna), lecz w IV i V wieku pojawiły się niestosowane raczej dotychczas propozycje, takie jak rezygnacja z kąpeli czy wymóg abstynencji seksualnej. Cezary z Arles (470-542) do stosowanych środków pokutnych zalicza nawet nawiedzanie chorych i więźniów, pojednywanie skłóconych, umywanie nóg gościom, częsty udział w wigiliach, godzenie proszących o to przeciwników, przy wykroczeniach szczególnie poważnych wchodzenie w płacz i lament, dłuższe niż zwykle odbywanie postów i uiszczanie obfitszej niż dotychczas jałmużny (*Sermo 30, 1*)<sup>21</sup>. Pokutnicy byli przede wszystkim wykluczeni z udziału w Eucharystii, nawet jeżeli wierni w jej ramach za nich się modlili. Przebywali w postawie klęczącej przy wejściu lub w przedsionku kościoła<sup>22</sup> (w Afryce Północnej przebywali w specjalnej nawie<sup>23</sup>), podczas gdy inni przyjmowali postawę stojącą, stanowiącą symbol radości z uczestnictwa w zmartwychwstaniu Chrystusa<sup>24</sup>. Od pokutników oczekiwano ponadto życia pełnego umartwień, surowszego pod niektórymi względami od życia mnichów (trudności bowiem u nich zwiększało życie w zupełnie innych warunkach niż w zakonie, przy wymogach wszakże porównywalnych z klasztorными). Do ich obowiązków należało również odmawianie specjalnych modlitw, branie udziału w czuwaniach nocnych, staranne uczestniczenie w kościelnych zgromadzeniach (synod w Elwirze, 306 r., kan. 21)<sup>25</sup>. Czyny najbardziej gorszące bywały ostro potępiane w kazaniach, a nagany nierzadko powtarzane podczas całego okresu pokutnego<sup>26</sup>. Nie były one przy tym wyrazem wrogości czy nieprzyjaznego nastawienia biskupa wobec swoich najbardziej

<sup>21</sup> „Nam quos videt pro peccatis suis ad ieiunandum virtutem non habere, et a carnibus vel a vino abstinere non posse, vendere etiam substantiam suam et pauperibus erogare, pauperum ei inopia providet et abundantiores fructus tribuit: ut dum superflua sua pauperibus largiuntur, peccatorum indulgentiam consequantur”, SC 243, 126.

<sup>22</sup> J.A. Jungmann zauważa, że miejsce zajmowane przez pokutników jest ciągle przedmiotem dyskusji i sytuowane różnie. Na ogół się uważa, że pokutnicy (pomijając katechumenów) zajmowali w kościele miejsce ostatnie, ale na tyle widoczne, aby byli w stanie śledzić przebieg nabożeństwa, czyli gdzieś w pobliżu drzwi. Czy więc musieli oni przebywać w atrium (jak wynikałoby to z opisu Tertuliana), czy mogli wchodzić do kościoła, to mogło się zmieniać w zależności od miejsca, tym bardziej że warunki przestrzenne budynków sakralnych były różne. Jego zdaniem w rzymskich bazylikach pokutnicy zajmowali miejsce wewnątrz świątyni, ponieważ nie mogli wprawdzie przyjmować komunii, ani nawet przynosić darów do ołtarza, ale jako ochrzczonym przysługiwało im prawo uczestniczenia w Eucharystii, jakkolwiek czynili to w charakterze pozostających częściowo poza wspólnotą świadków; J.A. JUNGSMANN, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932, s. 21nn. Por. także: tenże, *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*, Freiburg 1932, s. 231.

<sup>23</sup> A. VERHEUL, *Le sacrement de la réconciliation...*, art. cyt., s. 33.

<sup>24</sup> A. FÜRST, *Die Liturgie der alten Kirche*, dz. cyt., s. 252.

<sup>25</sup> „Si quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non acceperit, pauco tempore absteat ut correptus esse videatur”, Mansi 2, 9. Por. także synod w Arles (314 r.), kan. 1: „Primo loco de observatione paschae dominici, ut uno die ut uno tempore per omnem orbem a nobis observetur, et juxta consuetudinem litoras ad omnes tu dirigas”, Mansi 2, 471.

<sup>26</sup> *Sermones*, 232,8, PL 37, 1111; *Enarrationes in Psalmos*, 61,23, PL 36, 746-747.

grzesznych diecezjan (ponieważ ich nawrócenie stanowiło z założenia przedmiot jego szczególnej troski), lecz stawiały raczej cel do osiągnięcia, którym było podkreślenie ciężkości obrazy wyrządzonej Bogu. Troska biskupa ujawniała się ponadto w geście udzielania pokutnikom błogosławieństwa przed każdym zakończeniem Najświętszej Ofiary, a także w wielokrotnym zwracaniu się do nich podczas Eucharystii, okazijnym nakładaniu rąk (co czynili także od czasu do czasu prezbiterzy) oraz recytowaniu przy wykonywanym geście odpowiednich modlitw.

Stosowany ryt nakładania rąk nie podlegał, jak się wydaje, żadnym ścisłym regulacjom i mógł się zmieniać w zależności od prowincji: w Kościele wschodnim dokonywany był po liturgii słowa, w Afryce Północnej przed komunią, w Rzymie zaś prawdopodobnie po komunii<sup>27</sup>. Również czas trwania pokuty nie był regulowany, gdyż jej długość określał biskup, który w odniesieniu do konkretnego przypadku oceniał, na jaki okres pokutowania zasługuje zło popełnione przez grzesznika, a w razie potrzeby delegował swą władzę na prezbiterów (*Enchiridion*, 65)<sup>28</sup>.

Dla zintegrowania przedstawionej wyżej mozaiki obrzędów pokutnych, nieco z konieczności poszatkowanej, warto się odnieść do świadectwa przekazanego nam przez żyjącego w pierwszej połowie V wieku Hermiasza Sozomena, który metodą kronikarską raczej niż dokumentacyjną w swojej *Historii Kościoła* (VII, 16) w taki oto sposób przedstawia obrzędy Kościoła rzymskiego dotyczące pokuty: „Tam bowiem [w Kościele rzymskim] całkiem wyraźnie wydzielone jest w świątyniach miejsce dla pokutujących; stoją oni z pochylonym czołem i z wyrazem jakiegoś smutku w obliczu. A po skończonym już nabożeństwie, nie dostąpiwszy udziału w tych rzeczach, w których godzi się uczestniczyć wszystkim wprowadzonym przez chrzest w życie Kościoła, z płaczem i skargą żalną padają twarzą na ziemię. I oto z obliczem ku nim zwróconym nadchodzi biskup i ze łzami w oczach tak samo pada na posadzkę; również i cały tłum wiernych Kościoła zawodzi skargi i płacze. Następnie pierwszy wstaje biskup i podnosi leżących; po czym odmówiwszy, jak należy, modlitwę za skruszonych grzeszników, odprawia ich w pokoju. Prywatnie natomiast każdy z własnej woli szukając umartwienia, czy to w postaci postów, czy unikania

<sup>27</sup> J.A. JUNGSMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit...*, dz. cyt., s. 231.

<sup>28</sup> „Sed neque de ipsis criminibus quamlibet magnis remittendis in sancta Ecclesia, Dei misericordia desperanda est agentibus poenitentiam secundum modum sui cuiusque peccati. In actione autem poenitentiae, ubi tale commissum est, ut is qui commisit a Christi etiam corpore separetur, non tam consideranda est mentura temporis quam doloris ... Recte constituuntur ab iis qui Ecclesis praesunt tempora poenitentiae, ut fiat satis etiam Ecclesiae, in qua remittuntur ipsa peccata”, PL 40, 263-264. Synod zaś w Hipponie (393 r.) w kan. 30 postanawia: „Ut poenitentibus secundum differentiam peccatorum Episcopi arbitrio poenitentiae tempora decernantur [...]. Cujuscumque autem poenitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quod universa Ecclesia noverit, ante absidem manus ei imponatur”, Mansi 3, 923 ; natomiast synod w Ancyrze (314 r.) w kan. 5 stwierdza: „Statuimus autem ut episcopi, modo conversationis examinato, potestatem habeant vel utendi clementia, vel plus temporis adjicendi”, Mansi 2, 515.



kąpieli, czy w postaci wstrzemięźliwości od pokarmów, czy wreszcie w formie innych wyrzeczeń, jeśli je komuś zalecono, czeka tyle czasu, ile czekać kazał mu biskup”<sup>29</sup>.

## II. POJEDNANIE GRZESZNIKA Z KOŚCIOŁEM

Punktem wyjścia przy postawieniu grzesznika w stan pokuty było dokonanie przez biskupa, w obecności winnego, urzędowego aktu wykluczenia: ekskomuniki, bez której nie mogło dojść do skutku formalne przywrócenie mu praw pełnego członkostwa w Kościele. W wyznaczonym okresie musiał on pomyślnie spełnić postawione warunki, czego finalnym aktem było otrzymanie od biskupa znaku pokoju, dostąpienie pojednania – *reconciliatio*. Droga wiodąca do tak postawionego celu nie była wcale prosta i łatwa, lecz najeżona niezliczonymi trudnościami, wymagającymi ogromnego samozaparcia, testowanego powtarzającymi się upokorzeniami, dlatego już sam fakt dojścia do końca tej drogi domagał się ukoronowania włożonego wysiłku na sposób uroczysty. Nie dziwi więc chęć podkreślenia wyjątkowości wydarzenia powagą dobranego czasu, szczególnymi liturgicznymi formami oraz skorelowanymi z doniosłością chwili modlitwami i gestami, treść zaś teologiczną niewyraźną w słowach uzupełniały symbole.

Już porządek najważniejszych wydarzeń zbawczych wskazywał na punkt ciężkości wyznaczający najbardziej dogodny okres do możliwie najskuteczniejszego zintensyfikowania świadomości wiernych dotyczącej wynagrodzenia za popełnione winy, a tym czasem są u chrześcijan, jak wiadomo, okolice Wielkanocy. Jakkolwiek trudno określić ścisłość związku pomiędzy przygotowaniem do świąt Zmartwychwstania Pańskiego a udzielaniem urzędowego aktu pojednania, to jednak można założyć, że przynajmniej u końca IV wieku odnośne tradycje trzeba już uznać za ustalone, co wynika z listu papieża Innocentego I (402-417), zaznaczającego *expressis verbis*, że w Rzymie (zresztą nie wyłącznie, bo sytuację podobną notuje także Galia i północna Afryka) dniem pojednania był Wielki Czwartek<sup>30</sup>. U podstaw wyboru tego właśnie dnia leżały względy praktyczne, takie mianowicie, że w pierwotnym Kościele święcenie Wielkanocy rozpoczynało się w Wielki Piątek, dlatego konieczność umożliwienia przygotowanym do pojednania pokutnikom pełnego uczestnictwa w świętowaniu uroczystości paschalnych nakazywała wyznaczenie ceremonii pojednania na dzień poprzedzający. Nie miało więc w tym względzie merytorycznego znaczenia określenie dat, lecz motywem głównym było powiązanie z symboliką śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (czego wyrazem w Hiszpanii było wyznaczenie dnia pojednania na Wielki Piątek). Antyfony ofertoryjna: *Dextera Domini fecit*

<sup>29</sup> HERMIASZ SOZOMEN, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, s. 485-486.

<sup>30</sup> „Omnes poenitentes V feria de pascha reconcilietur”, Mansi 3, 1132. Por. także: PL 20, 628.

*virtutem, dextera Domini exaltavit me*<sup>31</sup>, umieszczona w formularzu mszalnym Wielkiego Czwartku, jest być może tego reliktem, ponieważ mogła ona stanowić komentarz do gestu biskupa po ceremonii pojednania, który po nałożeniu rąk podnosił pokutnika z klęczek.

Ceremonia przekazania pokoju odbywała się podczas Mszy św., a momentem jej rozpoczęcia musiał być czas po ewangelii, na co wskazuje logika wydarzeń. W dniu bowiem dopuszczania pokutników do pełnego uczestnictwa w Eucharystii trudno sobie wyobrazić usytuowanie tego aktu w czasie późniejszym niż przed ofiarowaniem, choć nie jesteśmy w stanie potwierdzić takiej tezy posiadanymi dzisiaj tekstami liturgicznymi. W każdym razie za rządów papieża Innocentego I świętowanie Eucharystii przez pokutników razem ze wspólnotą odbywa się już z całą pewnością w dniu pojednania.

Pokuta prywatna nie podlegała w kwestii terminu jej zapoczątkowania ograniczeniom czasowym, ale istnieją dowody na to, że niekoniecznie taka reguła dotyczyła pokuty publicznej. Z obowiązującej powszechnie zasady unikania zobowiązania do pokuty w okresach liturgicznie podkreślonej radości wielkanocnej (wtedy nawet nie modlono się na klęczkach i nie odbywano postów, za wyjątkiem tych osób, które odbywały staż pokutników) wolno wnosić, że wejścia w stan pokuty (czy powracania do niej) nie można było, przynajmniej w V wieku, podejmować wcześniej niż po niedzieli Zesłania Ducha Świętego, czyli siedem tygodni po Wielkanocy. Wyraźny ślad owej reguły odnajdujemy w liturgiach wschodnich (bizantyjskiej, zachodniosyryjskiej czy koptyjskiej), w tak zwanym oficjum na klęczkach, gdzie nieszpory pokutne są do dzisiaj odprawiane w Niedzielę Zesłania Ducha Świętego<sup>32</sup>.

Ślady pozostawione przez inicjowany okres pokutny nie są w liturgii rzymskiej identyczne ze wschodnimi, lecz różnią się jedynie nieznacznie, mianowicie w poniedziałek po wielkiej uroczystości Zesłania Ducha Świętego w czytaniach mszalnych liturgii rzymskiej nie znajdujemy do niego żadnego nawiązania, natomiast przewija się w nich motyw sądu Boga nad światem oraz idea Jego miłosierdzia wyrażona w ewangelicznym zdaniu: „Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, aby świat został przez Niego zbawiony” (J 3,17). Z kolei wtorkowa ewangelia ogłasza nowinę o dobrym pasterzu szukającym zagubionej owcy. Oba teksty wskazują na rozpoczynający się czas sądu i pokuty, choć sądu nie okrutnego, lecz łaskawego, gdy Dobry Pasterz stara się odnaleźć swoje owce<sup>33</sup>.

W V już wieku wejście w stan pokuty wyznacza początek postu czterdziestodniowego (*Quadragesima*), ze stworzonym na tę potrzebę oficjum pokutnym. Stąd pierwsza jego niedziela była w mszale rzymskim (przed Vatica-

---

<sup>31</sup> „Prawica Pańska mnie umocniła, prawica Pańska podźwignęła mnie”, J.A. JUNGSMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit...*, dz. cyt., s. 233.

<sup>32</sup> Tamże, s. 233.

<sup>33</sup> J.A. JUNGSMANN, *Pfingstoktav und Kirchenbusse in der römischen Liturgie*, Miscelanea Möhlberg I, Rom 1948, s. 169-182.

num II) nazywana *Judica* (uważana później za pierwszą niedzielę zwykłą). Ponieważ jednak nieustannie obowiązywała reguła nierozpoczynania pokuty w dzień świąteczny, znajdujemy tam w poniedziałek ewangelię o pasterzu oddzielającym owce od kozłów, symbolizującą oddzielenie pokutników od innych wiernych, złagodzoną jednak w wymowie przez czytanie z proroka Ezechiela, opisujące działania dobrego pasterza. We wtorek zaś czytany był fragment ewangelii o wypędzeniu przekupniów ze świątyni. Również wzmianki (czynione jedynie w te dwa dni) o kościołach-stacjach, przy których Msze święte były wtedy celebrowane: *Statio ad S. Petrum ad vincula* (nawiązanie do władzy kluczy) oraz *Statio ad S. Anastasiam*, świadczyłyby według Jungmanna o słuszności tezy, że właśnie wtedy rozpoczynał się czas publicznego pokutowania za najcięższe winy<sup>34</sup>.

O niektórych szczegółach dotyczących rytu nałożenia rąk z błogosławieństwem udzielanym przez biskupa podczas liturgii pojednania dowiadujemy się z życiorysu św. Hilarego z Arles (zm. 450). Autor informuje nas tam, bardzo zresztą ubocznie, o niektórych zwyczajach panujących w Galii, gdzie nałożenie rąk i błogosławieństwo było najprawdopodobniej dokonywane przed zakończeniem Mszy św. Mowa jest tam mianowicie o niedzieli, kiedy to na sprawowaną przez świętego liturgię, z napominającym kazaniem należącym do głównych akcentów uroczystości, przybywali tłumnie wierni z odległych nawet okolic, by doświadczyć głębokich przeżyć i wzruszeń oraz wylać wiele łez, w czasie gdy przedstawiał on czekające na grzeszników kary piekielne i mówił o pozostawianych przez wyrzuty sumienia ranach na ich duszach<sup>35</sup>. Po skończonym kazaniu<sup>36</sup> i modlitwie błagalnej nakładał on na pokutników ręce.

Najcenniejszych bodaj i najobfitszych informacji dotyczących nakładania rąk przez biskupa dostarcza jednak św. Augustyn. Wprawdzie odnoszą się one do zwyczajów panujących w Afryce Północnej, lecz przecież łączyło ją z Rzymem bliskie pokrewieństwo liturgiczne. Jak wynika z postanowienia synodu w Hipponie<sup>37</sup>, odbytego w 393 roku, czyli jeszcze przed objęciem stolicy bisku-

<sup>34</sup> Tenże, *Liturgie der christlichen Frühzeit...*, dz. cyt., s. 234-235

<sup>35</sup> Tenże, *Die lateinischen Bussriten...*, dz. cyt., s. 31; B. POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, München 1928, s. 227.

<sup>36</sup> „Quotiescumque poenitentiam debet, saepedie dominico, ad eum turba varia confluebat; volabat ad pius castigationem quicumque adesse volebat, lacrimarum se imbribus eluebat, coelestibus iudiciis territus promissisque succensus; tanti gemitus, tanti fletus astantibus nascebantur, ut vitae praesentis horreret habitaculum. Quis ita futuri idicii monstravit examen? Quis ita tenebrosus terribiliter intimavit incendium? Quis ita flumen exurentis pariter et rapientis cruciatus expressit? Quis ita vulnera conscientiae ante oculos inspicienda reduxit? Admonitione completa cum lacrimis supplicationum sumebat exordia, ut poenitentiae fructum, quem monendo contulerat, orando firmaret. Nam mulier quaedam caeca, dum manus eius impositione benedicatur, visum se recepisse proclamavit: aestimo quod antea interiori homini praestitit, quod exteriori postmodum impetravit”, *Vita Hilarii Arelani*, PL 50, 1233.

<sup>37</sup> „Cuiuscumque autem poenitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quo universa ecclesia noverit, ante absidem manus ei imponatur”, Mansi 3, 885.

piej przez Augustyna, rytu pojednania dokonywano przed *apsis*<sup>38</sup>. Odbywało się to w taki sposób, że pokutnicy po wezwaniu do modlitwy, ze wszelkimi oznakami ludzi obarczonych ciężkimi winami, wchodzili na oczach całej wspólnoty do kościoła, zatrzymywali się na wyznaczonym miejscu, aby następnie przyjąć postawę klęczącą. Potem do każdego z obecnych przed mającym nastąpić błogosławieństwem podchodził biskup (lub występując kolejno z szeregu pokutnicy pochodzili do biskupa) i kolejno nakładał na ich głowy ręce, co równocześnie uważane było za gest pozytywnego uznania kandydata za pomyślnie przygotowanego do mającego nastąpić, oczekiwanego od długiego czasu pojednania. Tak ustalony porządek zabezpieczał równocześnie przed sytuacjami przypadkowymi, gdyby do ceremonii pojednania chcieli przystąpić ludzie bez odbycia koniecznych do tego przygotowań. W Rzymie paralelę takiej ceremonii stanowiło nałożenie rąk u katechumenów (*Traditio apostolica*, 20)<sup>39</sup>, w Galii<sup>40</sup> zaś i w Hiszpanii<sup>41</sup> ceremonia nałożenia rąk nie zawsze wiązała się, według istniejących świadectw, z dokonywanym w danym momencie pojednaniem, stanowiła natomiast przede wszystkim część składową błogosławieństwa udzielanego wiernym, niekoniecznie zresztą wyłącznie odbywającym pokutę.

Augustyn łączył ściśle sprawę pokuty z *correptio fraterna* i jej odpowiednikiem społecznym: *publica correptio*, co w praktyce otwierało drzwi do napominania winnych wobec całej wspólnoty. Trudno wręcz sobie wyobrazić chwile upokarzającego wstydu z powodu otrzymywanej publicznie nagany oraz wymienianych z nazwy wykroczeń, jaki przeżywać musieli pokutnicy, a zwłaszcza cudzołożnicy, choćby mężowie, których żony zachęcał Augustyn do donoszenia biskupowi o dokonywanych przez nich zdradach małżeńskich (*Sermo* 392, 4)<sup>42</sup>. Do stosowanego rytuału należały ponadto publiczne wyrzuty (*generali obiurgatione*) czynione winnym przez kaznodzieję. Nawet jeżeli unikano wymieniania imiennie konkretnych osób, to obecni tam ludzie w pokaźnej liczbie bardzo dobrze wiedzieli, o kogo chodzi i do kogo się poruszane wykroczenia odnoszą (co także mogło stanowić barierę nie do pokonania w podjęciu decyzji o pokucie publicznej przez osoby winne najpoważniejszych przestępstw zagrożonych równocześnie najwyższymi sankcjami prawnymi, szczególnie zaś zabójców). Bywało, że obecni na odbywającej się ceremonii wręcz domagali się od przewodniczącego bardziej szczegółowego wchodzenia w detale wymienianych win, tak aby nic z poruszanych występków nie uszło uwagi czy też by występek

---

<sup>38</sup> Było to miejsce charakterystyczne dla afrykańskiego stylu budowy kościołów. Przy *apsis*, na miejscu w kościołach rzymskich, gdzie znajdowali się śpiewacy, i przebiegającym odpowiednim odgródnieniem stał jeszcze ołtarz.

<sup>39</sup> „A tempore quo separati sunt, imponatur manus super eos quotidie dum exorcisantur”, SC 11 bis, 78.

<sup>40</sup> „Omni tempore jejunii manus poenitentibus sacerdotibus imponatur”, *Statuta Ecclesiae Antiqua*, can. 80, PL 56, 886.

<sup>41</sup> „Intern reliquos poenitentes ad manus impositionem frequenter recurrere”, synod w Toledo (589 r.), can. 11, Mansi 9, 995.

<sup>42</sup> Tekst cytowany wyżej.

nie został potraktowany jedynie ogólnikowo<sup>43</sup>. Należy przypuszczać, że ekspozowano tam mniej lub bardziej celowo głośne w środowisku skandale, co stanowiło doskonały podkład do rozgrywania osobistych porachunków pomiędzy przeciwnikami, z podtekstem być może odwetu, a nawet daleko posuniętej i przemyślanej zemsty. Wieść o dziejących się gorszących wydarzeniach musiała dochodzić do uszu papieża, skoro Leon I (440-461) nie bez wyczuwalnej irytacji, pisząc list do biskupów Kampanii (*Epistola 168*, 2), decyduje się na zakaz odczytywania szczegółowej listy grzechów przed każdym nowo dopuszczonym do pokuty oraz oczekującym na błogosławieństwo grzesznikiem, nawet jeżeli przyświecający temu cel był szlachetny, w postaci na przykład pobudzenia do możliwie najgłębszego żalu.

Nie dysponujemy jeszcze dzisiaj, o ile mi wiadomo, satysfakcjonującym wyjaśnieniem relacji pomiędzy gestem nałożenia rąk i aktem pojednania. Nie można wszakże wykluczyć, że nałożenie rąk z towarzyszącym mu błogosławieństwem było aktem wywodzącym się wprawdzie z liturgii pojednania, lecz stosowanym nie tylko jeden raz, lecz powtarzanym wielokrotnie, na przykład w okolicach Wielkanocy. Św. Augustyn w jednym z kazań na wtorek wielkanocny, nie kryjąc dezaprobaty, mówi o oczekującej na dokonanie aktu pojednania, tworzącej długie rzędy, przechodzącej w rozlewającym się tłumie, ludzkiej masie (*Sermo 232*, 7)<sup>44</sup>. Zaznacza równocześnie, że u większości z tych ludzi nie widać wcale woli nawrócenia, lecz zachodzi zjawisko – znane nam zresztą także dzisiaj, jako że przesuwają się ono przez całą historię – traktowania znaków, nie wyłączając sakramentalnych, na sposób magiczny, często według reguły „nie zaszkodzi, a pomóc może”. Mogła to też być niejako drogi na skróty, kiedy to dąży się do osiągnięcia sukcesu duchowego możliwie najmniejszym wysiłkiem, przez wiarę w moc sprawczą samych słów i dokonywanych gestów. Takie właśnie nastawienie musiało charakteryzować ludzi opisywanych przez Augustyna, identyfikujących mylnie nałożenie rąk i otrzymywane z nim błogosławieństwo, udzielane przecież nie tylko pokutnikom<sup>45</sup>, lecz również wszystkim innym obecnym na Eucharystii (co wyraża choćby pierwsze zdanie cytowanego wyżej tekstu życiorysu św. Hilarego z Arles), z ceremonią pojednania i złączonym z nią skutkiem – odpuszczeniem grzechów<sup>46</sup>.

Ceremonia pojednania zintegrowała się, przynajmniej od drugiej połowy IV wieku, na terenie Rzymu i pozostających pod jego wpływem terytoriów, ze Mszą św. Wtedy to po ewangelii głos zabierał diakon reprezentujący leżących na ziemi pokutników, przypominając o znaczeniu mającego w tej chwili miejsce wydarzenia, i zaświadczał, że przebywszy z sukcesem przypisaną pokutę, są oni przygotowani do ponownego przyjęcia do wspólnoty Kościoła. Na-

<sup>43</sup> K. ADAM, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin*, Paderborn 1917, s. 61-64.

<sup>44</sup> „Abundant hic poenitentes; quando illis imponitur manus, fit ordo longissimus”, PL 38, 1111.

<sup>45</sup> O czymś zupełnie przeciwnym świadczy choćby cytowany niżej kan. 80 w *Statuta Ecclesiae antiqua*, PL 56, 886.

<sup>46</sup> J.A. JUNGSMANN, *Die lateinischen Bussriten...*, dz. cyt., s. 12.

stępnie zwracał się do biskupa z prośbą o formalne dopełnienie aktu w słowach: „Adest, o venerabilis pontifex, tempus acceptum, dies propitiationis divinae”<sup>47</sup>. Do powstałych z klęczek pokutników swoją napominającą przemowę wygłaszał następnie biskup, przestrzegając przed powrotem do popełnionych wcześniej grzechów. Potem na wszystkich oczekujących w postawie klęczącej<sup>48</sup> nakładał ręce (już po raz ostatni w stanie pokuty) i recytował modlitwę w formie nie oznajmującej, lecz błagalnej, jako rodzaj suplikacji, w której prosił Boga o miłosierdzie i przebaczenie. Modlitwa ta według sakramentarza gelazjańskiego mogła brzmieć następująco: „Praesta, quaesumus Domine, huic famulo tuo dignum paenitentiae fructum, ut Ecclesiae tuae sanctae, a cuius integritate deviarat peccando, admissorum veniam consequendo reddatur innoxius”<sup>49</sup>. Następnie przewodniczący brał pokutnika za ręce i po słowach *pax tecum*, przekazujących w imieniu Kościoła pokój, podnosił go z klęczek. Ceremonia musiała być tak rozplanowana, aby zakończyła się przed ofiarowaniem, ponieważ po dokonanym akcie pojednania pokutnicy zanosili do ołtarza dary, by potem według wyznaczonego liturgią porządku przystąpić ze wszystkimi do Komunii Świętej<sup>50</sup>. Jeszcze bardziej chyba wymowne były odpowiednie ceremonie w Afryce Północnej, gdzie biskup środkiem nawy przechodził ze swojego miejsca w prezbiterium do pokutników, doprowadzając ich za rękę do stopni ołtarza, by po modlitwie włożyć na każdego z osobna ręce, przekazać pocałunek pokoju, a oni wszyscy, okrążając ołtarz, pozostawali w takiej postawie do końca Eucharystii<sup>51</sup>. Przed rozesłaniem biskup udzielał błogosławieństwa.

Wspólnota, w ramach której udzielane było pojednanie, nie rozporządzała oczywiście władzą sądowniczą, ale nie pozostawała także biernym świadkiem czy rodzajem skazanego na milczenie tłumy. Od niej przecież zależała atmosfera uroczystości, przepojona na ogół radością z przyjęcia pokutnika do wspólnoty wiernych. Reakcje odznaczały się więc wielkodusznością i szczęściem, potwierdzanym łzami bądź objęciami, na wzór powitań osoby powracającej do swoich po długiej rozłące (*Epistola 46, 1*)<sup>52</sup>. Ale czasami decyzja biskupa spotykała się z dezaprobatą i niezadowolaniem. Trzeba pamiętać, że pokoju udzielano człowiekowi znanemu w środowisku, sąsiadowi, krewnemu czy też obywatelowi lokalnej społeczności, komuś uważanemu za „jednego z nas”, którego sposób bycia nie był dla innych tajemnicą również w aspekcie negatywnym.

<sup>47</sup> „Oto, czcigodny biskupie, nadszedł pożądany czas Bożej łaskawości”.

<sup>48</sup> „Poenitentes etiam diebus remissionis genua flectant”, *Statuta Ecclesiae antiqua*, kan. 82, PL 56, 886.

<sup>49</sup> „Udziel, prosimy cię, Panie, temu słudze Twemu godnego owocu pokuty, aby Twojemu Kościołowi świętemu, przeciwko któremu błędząc, zgrzeszył, został w niewinności przywrócony”.

<sup>50</sup> J.A. JUNGSMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit...*, dz. cyt., s. 233; oraz: tenże, *Der Gottesdienst der Kirche 6.-10. Tausend*, Innsbruck – Wien – München 1957, wyd. 2, s. 89nn.

<sup>51</sup> A. VERHEUL, *Le sacrement de la réconciliation...*, art. cyt., s. 35-36.

<sup>52</sup> „Tota laetitia affecti sumus, et Deo omnipotentī et Christo Domino nostro gratias agimus, cum ii, cognito suo errore, et intellecta hominis maligni, velut serpentis, astudia venenata, ad Ecclesiam, unde exierant, sicut ipsi ex suo corde profitentur, simplici voluntate venerunt”, PL 3, 717.

Zdarzały się więc sytuacje dramatyczne, takie choćby jak ta poruszona i przedstawiona przez papieża Korneliusza w korespondencji z Cyprianem, kiedy to prezentując wiernym pewnego schizmatyka jako kandydata do przyjęcia pojednania, musiał włożyć wiele wysiłku, by skłonić wspólnotę do reakcji przychylnej. Korneliusz tak relacjonuje ową atmosferę napięcia: „Byłem zaledwie w stanie przekonać lud, a nawet musiałem mu się przeciwstawić, aby na takie przyjęcie przystał”. Podobne przypadki nie były wcale rzadkie, skoro Korneliusz wyprowadza taką oto konkluzję: „A jeżeli jeden czy drugi przez moją uczynność został przyjęty wbrew woli i ze sprzeciwem ludu, a potem okazał się gorszy, ponieważ nie przybyli, dokonując rzeczywistej pokuty, tym bardziej jest usprawiedliwiony ból wspólnoty” (*Epistola 55, 15*)<sup>53</sup>. Późniejszy jednak rozwój znacznie obniży rolę wspólnoty, ze względów prawdopodobnie praktycznych pozbawiając ją w końcu jakiegokolwiek realnego wpływu na bieg wydarzeń.

### III. POJEDNANIE OCHRZCZONYCH W NIEBEZPIECZEŃSTWIE ŚMIERCI

Znaczące miejsce w praktyce pokutnej Kościoła zajmuje pojednanie z Bogiem i z Kościołem grzeszników znajdujących się w bezpośrednim niebezpieczeństwie śmierci: ciężko chorych, zagrożonych działaniami wojennymi, skazanych na karę pozbawienia życia itp. Głównym problemem pojawiającym się w takich przypadkach nie jest szukanie odpowiedzi na pytanie, czy w zaistniałych okolicznościach należy udzielić grzesznikowi pokoju (gdyż inne rozwiązanie sprzeciwiałoby się przede wszystkim ogólnemu przekonaniu o obowiązku uwzględnienia, zwłaszcza w sprawach życia duchowego, ostatnich życzeń człowieka umierającego, tym bardziej gdy instytucja w ramach swojego powołania ma obowiązek zadbać o najlepsze z możliwych wyposażenie powierzonych sobie członków na wieczność), lecz jak tego dokonać z respektem dla ustalonych reguł, nie naruszając przez skrócenie procedur samej substancji dokonywanej czynności. Wątpliwości mają więc ze wszech miar znaczenie merytoryczne, a nie tylko formalne. W obliczu niezwykle surowych wymogów stawianych pokutnikom w warunkach zwyczajnych rzuca się tym bardziej w oczy dysproporcja pomiędzy wkładem pokutnym, jakich się od nich żąda, a zobowiązaniami dającymi się praktycznie zredukować do dobrej woli, stawianymi ludziami w sytuacjach nadzwyczajnych, przy równorzędnych przecież przewinieniach i identycznych celach do osiągnięcia. Zaakceptowanie dysproporcji niesie ponadto ze sobą niebezpieczeństwo nadużyć w postaci choćby zamierzonego symulowania chorób z intencją uzyskania pokoju przy włożonym symbo-

---

<sup>53</sup> „Vix plebi persuadeo, immo extorqueo, ut tales patientur admitti: et justior factus est fraternitatis dolor ex eo, quod unus atque alius, obtinente plebe et contradicente, mea tamen fecilitate suscepti, pejores extiterunt quam prius fuerant, nec fidem poenitentiae servare potuerunt, quia nec cum vera poenitentia venerant”, PL 3, 824.

licznym wysiłku bądź zyskania ułatwień drogą pokrętnych interpretacji. Z drugiej z kolei strony podważa niemal prowokacyjnie zasadę sprawiedliwości, stojącą przeciw u podstaw każdego zadośćuczynienia. Poza tym, gdy się ocenia rzecz *ex post*, pozostaje do rozwiązania kwestia wyrównania zaciągniętych win po powrocie grzesznika do zdrowia, дарowanych mu wcześniej na zasadzie swoistego kredytowania, jako wynik powstałego w odniesieniu do zupełnie przypadkowego zbiegu okoliczności przywileju, którego ważność nie powinna (w odczuciu wielu) sięgać poza chwilę ich wygaśnięcia<sup>54</sup>. Zadaniem do wykonania pozostaje wreszcie wypracowanie przejrzystych kryteriów dotyczących pokutnika, choć w nie mniejszym stopniu odnoszących się także do biskupa przyznającego prawo do bycia pojedyńczym.

Możliwe do zastosowania rozwiązania sytuowały się pomiędzy dwoma biegunami. Pierwszy z nich charakteryzuje negowanie różnic pomiędzy obiema formami pojednania, dostępujących zaś pokoju sprowadza do wspólnego mianownika w znaczeniu uwzględniania wprawdzie trudnych uwarunkowań osoby otrzymującej pokój poza zwyczajnym porządkiem, ale stawiania równocześnie wymogu wyegzekwowania, kiedy się to okaże możliwe, zobowiązań ciężących na wszystkich, w celu wynagrodzenia zła spowodowanego ciężkimi przecież przewinieniami.

Na przeciwnym biegunie stoi pogląd, że pojednanie uzyskane na łożu śmierci uznać trzeba za definitywne i ostateczne, stąd powracanie do pytań o dopełnienie innych warunków po powrocie do zdrowia nie miałoby po prostu sensu.

Preferencje późniejsze, jak się można było spodziewać, poszły w kierunku znacznie bliższym ewangelii, czyli w kierunku złagodzonej interpretacji wymogów stawianych do spełnienia grzesznikowi, w czym niezaprzeczalny udział miał godny w tym kontekście wymienienia św. Cyprian. To on pierwszy, stosując szeroki stosunkowo wachlarz argumentacji teologicznej oraz pastoralnej, odpowiadając na gorące pytania swojego czasu podczas prześladowań Dioklecjana, bronił na zwołanych przez siebie synodach kartagińskich tezę o prawie „upadłych” – *lapsi*, stojących w obliczu śmierci, do pojednania, bez wysuwania jakichkolwiek warunków wstępnych uniemożliwiających ten akt. Problematyka potrzeby miłosierdzia w odniesieniach pokutnych będzie, rzecz jasna, w miarę upływu lat odkrywana coraz szerzej, gdyż z większą wyrazistością dochodzi do głosu złożoność ludzkich losów, aż do stwierdzenia: „Neminem de profundo illius ruinae per liberum arbitrium posse consurgere, nisi eum gratia Dei miserantis erexerit” (Celestyn I, *Epistola 4, 3*)<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Echo tego sporu słyszalne jest wyraźnie w *Statuta Ecclesia antiqua*, kan. 78: „Poenitentes qui in infirmitate viaticum Eucharystii acceperint, non se credant absolute minus impositione, si supervixerint”, PL 56, 885.

<sup>55</sup> PL 50, 431-432. *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris 1932, kol. 2058) na potwierdzenie tej opinii pod hasłem *Celestyn I* wybrał cytat: „Nikt nie może się z głębi swego upadku podnieść własnymi siłami, jeżeli nie dopomoże mu w tym łaska miłosiernego Boga”. Trudno nie odwołać się w tym kontekście i czasie również do papieża Innocentego I (*Epistola 6, 6*), który



Wybór konkretnych rozwiązań zależy oczywiście od opowiedzenia się za jednym z wymienionych wyżej kierunków. Pierwszy z nich polega na zastosowaniu zwyczajnej fikcji obciążenia formalnego penitenta wszystkimi obowiązującymi również zdrowych warunkami do spełnienia, czyli wyznaniem win, postawieniem w stan ekskomuniki i przejściem wszystkich innych procedur pojednania otwierających drogę do Eucharystii<sup>56</sup>. Fikcyjność wynika z faktu przyporządkowania owych aktów jednej czynności. Motywy działania są wtedy paralelne do wymuszonej czynnikami zagrażającymi życiu decyzji o najszybszym możliwie udzieleniu chrztu, gdzie wymóg przygotowania posiada z oczywistych względów ważność drugorzędą, pozostawioną odpowiedzialności obdarzonych zaufaniem podmiotów.

Drugie rozwiązanie jest bardziej wymagające, bo wprawdzie zobowiązuje pojednanego w nadzwyczajnych okolicznościach do uzupełnienia przypisanych ciężkim grzesznikom aktów pokutnych, ale z racji jego uczestnictwa w Eucharystii możliwego tylko przy otrzymanym wcześniej *reconciliatio*, nakazuje wprowadzenie grzesznika jedynie formalnie w stan powtórzonej ekskomuniki, akt zaś pojednania (również formalny) przekłada na okres taki, jaki żądany jest w procesie pokutnym toczącym się w warunkach normalnych (synod w Orange, 441 r., kan. 3)<sup>57</sup>.

Spór wbrew pozorom nie miał wyłącznie charakteru akademickiego, gdyż sam problem wyrastał z przesłanek jak najbardziej praktycznych. Nie ulega bowiem wątpliwości, że warunki stawiane do spełnienia winnym ciężkich grzechów przed udzieleniem im pokoju były ekstremalnie wymagające. Pomijając przypadki pokutników konformistycznych, traktujących swoją rolę bardziej teatralnie niż poważnie, tak srogie wymogi pokutne można było wypełnić tylko przy najgłębszych motywacjach, przy wsparciu mocnej i żywej wiary, czego przeciętni chrześcijanie, zwłaszcza przy chrztach masowych (o przygotowaniu z natury rzeczy pozostawiającym bardzo wiele do życzenia), przyjmowanych po edykcie mediolańskim, nie byli w stanie w większości zrealizować. Poza tym

---

dowodzi: „De observatio priori, durior; posterior, interveniente misericordia, inclinarior. Nam consuetudo priori tenuit, ut concederetur poenitentia, sed communio negaretur. Non cum illis temporibus crebrae persecutiones essent ne communionis concessa felicitas hominibus de reconciliatione securos non revocaret a lapsu, merito negata communio est; concessa poenitentia, ne totum penitus negaretur: et duriolem remissionem fecit temporis ratio. Sed postquam Dominus noster pacem Ecclesiis suis reddidit, iam depulso terrore, communionem dare abundedit placuit, et propter Domini misericordiam quasi viaticum profecturis, et ne Novatiani heretici negantis veniam, asperitatem et durtiam sequi videamur. Tribuetur ergo cum poenitentia extrema communio: ut homines huiusmodi vel in supremis suis permittente Salvatore nostro, a perpetuo exitio vindicentur”, PL 20, 498-499.

<sup>56</sup> LEON I, *Epistola 108*, 4nn, Mansi 6, 208-211.

<sup>57</sup> „Qui recedunt de corpore, poenitentia accepta, placuit sine reconciliatoria minus impositione eis communicari; quo morientis sufficit consolationi, secundum definitiones patrum, qui huiusmodi communionem congruenter viaticum nominarunt. Quod si supervixerint stent in ordine poenitentium, et ostensis necessariis poenitentiae fructibus, legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione percipiant”, Mansi 6, 436-437.

prawo do pokuty za grzech ciężki uważano w okresie chrześcijańskiej starożytności za przywilej jednorazowy. Nie stanowiło to zachęty do jej podejmowania w formie publicznej, natomiast wzmacniało bodźce do jej omijania lub też szukania rozwiązań zastępczych. Rodzaj tych już obniżonych wymogów oferowało przełożenie chrztu na koniec życia, najlepiej na czas najbliższy momentowi umierania. Powzięty bowiem krok, subiektywnie rzecz oceniając, przynosił przynajmniej kilka korzyści, gdyż uwalniał od trudnych, nakładanych w formie wynagrodzenia za popełnione grzechy zobowiązań przy ewentualnym powrocie do zdrowia, w przypadku popełnienia ciężkiego grzechu nie pozbawiał prawa do jednorazowego skorzystania z pokuty publicznej i wreszcie zapewniał stan dziecięcej niewinności, wynikającej z przyjęcia chrztu, przy ostatecznym spotkaniu z Bogiem. Prawdopodobnie dostrzegano negatywne skutki takiego typu rozwiązań, ponieważ było jasne, że stwarzały one naturalne preferencje dla postaw biernych czy też legitymizowały nierzadko poczucie bezkarności. W takim świetle pokuta musiała nabierać cech czystej kary, co wyzwalalo reakcje obronne, uwidocznione w szukaniu mniej lub bardziej uzasadnionych powodów przemawiających za jej zaniechaniem. Zatracał się w ten sposób jej *spiritus movens*, nie mówiąc już o pomijaniu celu, dla którego miała być podjęta, mianowicie pogłębianiu miłości pomiędzy człowiekiem i Bogiem.

Próba sformułowania reguł postępowania wobec ludzi w sytuacji *in extremis* stała się więc ważnym czynnikiem korygującym zbyt uproszczone spojrzenie na pokutę, gdyż ze względu na moment umierania kwestia decyzji stawiającej ze swej natury pieczęć nieodwracalności wymagała odpowiedzi znacznie bardziej precyzyjnych, przyczyniając się w ten sposób do osiągnięcia spojrzenia dojrzałego, tworząc tym samym bodźce do pytań o dojrzałe rozwiązania.

W takim też świetle trzeba postrzegać sięgającą bodaj najgłębiej propozycję realizacji pokuty *in extremis* (nazywanej również *paenitentia subitanea* lub *momentanea*) tamtego czasu, jakkolwiek rozwiązania pochodzącego już bardziej z pogranicza średniowiecza niż chrześcijańskiej starożytności, jeszcze wszakże należącej do rytu pokuty kanonicznej, zaprezentowaną przez wielkiego i świętego biskupa i duszpasterza, Cezarego z Arles (503-542). Jego pionierski krok polegał głównie na dostrzeżeniu w obowiązku zadośćuczynienia za grzech aspektu dynamicznego. Trzeba pamiętać, że wynagrodzenie zła przez winnego nie kończyło się na samym podjęciu i odbyciu stażu pokutnego, lecz popełnione przestępstwo w znacznym stopniu stygmatyzowało winnego na całe życie, stawiając pod interdyktem wymuszającym doskonałą i zachowywaną do końca wstrzeźliwość dotyczącą m.in. zakazu zawierania małżeństw (także powtórnych), niemożności czynnego angażowania się w niektóre zawody, służbę w wojsku itp. Innymi słowy, człowiek wiernie przestrzegający wszystkich stawianych wymogów pokutnych był w rzeczywistości skazany na cywilną śmierć. Powziętą decyzją powodował również zmiany w relacjach rodzinnych, choćby dlatego że zobowiązywał się do zaprzestania pożycia małżeńskiego (dlatego przed wejściem w stan pokuty musiał swój zamiar konsultować ze współmałżon-

kiem w celu uzyskania jego zgody (synod w Orleanie, 538 r.)<sup>58</sup>. Wszystko to odstraszało od angażowania się w uzyskanie pojednania w ogóle<sup>59</sup>, a ludzi młodych w szczególności, gdyż sam fakt marginalizacji praw małżeńskich praktycznie przekreślał jakiegokolwiek szanse na pomyślną realizację stawianego żądania, z czego zresztą zdawano sobie wówczas sprawę, wyznaczając określoną granicę wieku dla wszczęcia procesu pokutnego (według uznania duszpasterza), nadając jej wręcz rangę warunku koniecznego (synod w Agde, 506 r., kan. 15)<sup>60</sup>.

Uwzględniając zarysowany wyżej kontekst, biskup z Arles jest przekonany, że na pragnących dostąpić pojednania w niebezpieczeństwie śmierci należy patrzeć w sposób zróżnicowany, gdyż posiadają oni nie zawsze porównywalne dyspozycje, sprowadzone przez niego do trzech podstawowych grup.

Najbardziej negatywnie ocenia on postawę grzesznika angażującego się w zły czyn, nie licząc się wcale z własnym sumieniem, odbierającego pojednanie bardziej jako akt urzędowy niż dar łaski wymagający współpracy podmiotu z Bogiem. Nawrócenie w takich okolicznościach staje się dla niego czystą formalnością religijną, nie zaś przemianą serca. Wartość takiego aktu pozostaje, rzecz jasna, wątpliwa dla przyszłości, nawet jeżeli nie można mu nic zarzucić formalnie (*Sermo 60, 3*)<sup>61</sup>. Cezary w takich przypadkach nie doradza rezygnacji z udzielenia znajdującym się w potrzebie, proszącym o akt pokoju *in extremis* ludziom (z zachowaniem oczywiście wyżej wymienionych warunków), lecz dąży do wypuklenia prawdy o posiadaniu koniecznych dyspozycji, bez których akt liturgiczny nie urzeczywistnia tego, co oznacza (*Sermo 60, 3*)<sup>62</sup>.

Innym rodzajem wymienionych przez niego grzeszników są ci, których w dzisiejszej nomenklaturze zaliczylibyśmy do kategorii *ignorantia invincibilis*. Winni są oni czynów nagannych wielkiej wagi, nie dokonują ich jednak z motywacją zuchwałej ufności w miłosierdzie Boże. Ich słabością jest to, że nie dysponują odpowiednią wiedzą, by czynić inaczej. Są więc ludźmi dobrej woli i dlatego zasługują na otrzymanie łaski w chwili śmierci, pod warunkiem jednak

---

<sup>58</sup> „Paenitentiam coniugatis non nisi ex consensu dandam”; por. Mansi 9, 18.

<sup>59</sup> W obliczu np. takiego żądania synodu w Orleanie (538 r.), kan. 24: „Ut ne quis benedictionem paenitentiae iuuenibus personis credere praesumat; certe, coniugatis nisi ex consensu partium et aetate iam plena eam dare non audeat”, Mansi 9, 18.

<sup>60</sup> „Iuuenibus etiam poenitentia non facile committenda est propter aetatis fragilitatem”, Mansi 8, 327.

<sup>61</sup> „Tertius modus paenitentiae aliquibus esse videtur si aliquis semper male vivens in exitu vitae se reservet ad paenitentiam ad ea spe peccet ut per ipsam subitaneam paenitentiam et cuncta aestimet peccata dimitti, et tamen postquam eam acceperit et illud quod male rapuit nec in simplo reddat nec inimicis suis toto corde indulgeat nec in corde suo deliberet ut si eveserit, quamdiu vivit, cum grandi compunctione et humilitate paenitentiam agat nec portionem sibi et Christo pro redemptione peccatorum de substantia sua cum filiis suis faciat. Sic accepta paenitentia si sine istis remediis quae supra memoravimus exierit de vita, quid de eo futurum sit licet nos dicere dubii sumus”, SC 330, 60.

<sup>62</sup> „Qui talis est, si a me paenitentiam petierit et est illi aetas cui aut dari possit aut debeat, paenitentiam illi dare possum, integram securitatem dare non possum”, SC 330, 62.

stanięcia przed Bogiem w postawie żalu za popełnione grzechy i połączonej z nim gotowości do eliminowania zła (*Sermo 60, 2*)<sup>63</sup>.

Wreszcie na końcu swojej klasyfikacji Cezary wymienia najbardziej odpowiadających chrześcijańskiemu wzorcowi ochrzczonych i przypomina, że mogą oni być ze wszech miar pewni zbawienia, ponieważ pokutą jest w istocie całe ich życie. Nawet jeżeli popełniali grzechy, to zawsze byli gotowi do dokonania za nie ekspiacji (*Sermo 60, 1*)<sup>64</sup>.

Teksty stanowiące w pewien sposób komentarz do stanowiska Cezarego odnośnie do *paenitentia in extremis* (*Sermo 65, 56*) wskazują, że jego celem nie było zachęcanie do niej, lecz szukanie skutecznej drogi do nawrócenia, którego z pozamerytorycznych powodów i formalnej raczej natury nie dało się zrealizować inaczej. Zastosowane rozwiązanie bierze ponadto pod uwagę twórczą rolę ludzkiego wysiłku obecnego w napięciu wywołanym dążeniem człowieka do poprawy. Tym samym metodą szczególnego zabiegu duszpasterskiego, bezprecedensowego w tamtym czasie, uczynił Cezary pokutę kanoniczną bardziej dostępną, nie naruszając przy tym zasad pokuty *in extremis*<sup>65</sup>.

Obrzędy kościelne, ogólnie rzecz biorąc, są rodzajem interpretacji prawd teologicznych, ich przekazem przełożonym na język działań, realizacją liturgiczną teologicznych założeń. Poza funkcją wprowadzania w czyn reprezentowanej przez nie tajemnicy stanowią swoisty ilościowy i jakościowy miernik recepcji niesionego przez nią przesłania. Praktyka pokutna Kościoła pierwotnego jest tego wymowną ilustracją. Warunki jej dopełnienia wyraża radykalizm w walce ze złem w obronie świętości Boga i wyznającej Jego imię wspólnoty.

Zachód zaznaczy swoją specyfikę przede wszystkim urzędowo-prawniczym podejściem do pokuty, dostrzegając w niej głównie kierowaną przez Kościół instancję o charakterze dyscyplinarnym, miejsce wymierzania kary, z założenia

<sup>63</sup> „Secundus modus est supradictae paenitentiae, ut etiamsi aliquis quamdiu vixerit non solum parva sed forte etiam capitalia committat peccata et tamen mala ipsa ignoranter magis quam spe paenitentiae agat nec ideo animam suam ad peccata relaxet ut ad illam subitaneam paenitentiam se reservet, et in transitu suo cum grandi humilitate et cordis contritione cum rugitu vel gemitu ipsam paenitentiam petit et hoc definitissime in corde suo deliberet ut, si evaserit, quamdiu vixerit toto corde et totis viribus fructuosam paenitentiam agat et quidquid se mala tulisse cognoscit ad integrum reddat, secundum illud propheticum rapinam restituat et omnibus inimicis suis toto corde indulgeat et de substantia sua unam portionem Christo et sibi cum filiis suis faciat et in ipsa infirmitate sua quantum potest largas elemosinas erogare praecipiat. Si haec fideliter humili et contrito corde implere voluerit, et possumus et debemus credere quod ei dominus omnia dignetur peccata dimittere secundum illud propheticum”, SC 330, 60.

<sup>64</sup> „Primus et praecipuus modus est ut christianus crimina capitalia non admittat aut si forte admiserit sic pro illis paeniteat et ea bonis operibus diluat ut postea ad peccata ipsa non redeat, de omnibus fructibus decimas reddat et de novem partibus quidquid suis necessitatibus superfuerit minuta peccata quae quotidie subripiunt redimat, et illam caritatem teneat quae non solum amicos sed ipsos diligit inimicos. Quis haec fideliter implere voluerit, etiamsi paenitentiam non accipiat, quia semper illam fructuose et feliciter egit, bene hinc exiet”, SC 330, 58.

<sup>65</sup> C. VOGEL, *La „paenitentia in extremis” chez saint Cesaire évêque d’Arles (503-542)*, *Studia Patristica* 5(1962), s. 416-423.

niosącej ze sobą reperkusje społeczne. Bardziej może ubocznie niż bezpośrednio konsekwencją jest marginalizacja wspólnoty jako środowiska pojednania, w znaczeniu zarówno instancji uczestniczącej w powrocie grzesznika do społeczności wiernych, jak i dawania zaangażowanego świadectwa uczestniczącego w procesie nawrócenia przez towarzyszącą pokutnikowi modlitwę. Wymienione tendencje nie stanowią radykalnej nowości, bo dochodziły do głosu już w innej formie podczas prześladowań chrześcijan za Dioklecjana, gdy tzw. wyznawcy domagali się stosowania skróconej niejako formuły przy przyjmowaniu przez wspólnotę do stanu pokutników tzw. upadłych (*lapsi*), w przypadku gdy byli zaopatrzeni w rodzaj listów polecających otrzymanych od nich, zwanych listami pokoju<sup>66</sup>.

Prześladowania prowadzą do ostrych polaryzacji. Po ich zaprzestaniu można się więc było spodziewać, że również żądania wobec winnych będą się od siebie ekstremalnie różnić. Tak też się stało. Na jednym bowiem krańcu stawiano bezwzględny postulat ukarania winnych (upadłych) i wyciągnięcia wobec nich konsekwencji sięgających aż do utraty na zawsze prawa do pojednania. Na krańcu zaś przeciwnym problem wprawdzie dostrzegano, ale popełniający zło, ze względu na trudną sytuację wytworzoną przez fakt prześladowań, byli w większym lub mniejszym stopniu uniewinniani z popełnionych czynów, tym bardziej że nie wszystkie przypadki aktów uznawanych za zdradę dają się ze sobą porównać.

W sytuacji konieczności zbliżenia przeciwieństw jawiła się potrzeba mediacji, wraz z którą zostały stworzone korzystne warunki dla wzrostu powagi biskupa, którego urząd do takiej właśnie roli najlepiej był predysponowany. Wzmacniało to jego pozycję, a decyzje Cypriana uznawane powszechnie za właściwe miały w zakresie pokuty znaczenie kierunkowe, przydając władzy biskupa autorytetu. Wtedy właśnie pojawiają się argumenty uzasadniające biblijnie tę władzę, dotychczas praktycznie niestosowane, nawiązujące do władzy kluczy (Mt 16,18nn; 18,18; J 20,23). Rozwój postępujący tym torem sprawia, że koncepcja episkopatu z biegiem czasu przyjmuje model monarchiczny o poszerzanych progresywnie kompetencjach we wspólnocie, czego wyrazem jest przechodząca w jedne ręce władza w zakresie pokuty publicznej (synod w Elwirze, 306 r., kan. 32)<sup>67</sup>. Proces ów postępuje dość szybko, od IV wieku powodując zmniejszający się udział wspólnoty w procesie pojednania, odczuwalny tak dalece, że jej uczestnictwo spada do rangi jedynie towarzyszenia. Także udział kleru na początku VI wieku zostaje *expressis verbis* (synod w Agde, 506 r., kan. 44)<sup>68</sup> ograniczony w decyzjach do koniecznego minimum. Podsumowując więc, można powiedzieć, że już od III wieku woła biskupa w zakresie odpuszczenia

<sup>66</sup> A. FÜRST, *Die Liturgie der alten Kirche*, dz. cyt., s. 260.

<sup>67</sup> „Si quis gravi lapsu in ruinam mortis incidit, placuit, agere poenitentiam non debere sine episcopi consultu, sed potius apud episcopum agat, cogente tamen infirmitate. Non est presbyterorum aut diaconorum, communionem talibus prestare debere, nisi eius iusserit episcopus”, Mansi 2, 11.

<sup>68</sup> „Benedictionem super plebem in ecclesia fundere, aut poenitentem in ecclesia benedicere presbytero poenitus non licebit”, Mansi 8, 886.

grzechów wchodzi stopniowo w postępującą identyfikację z wolą Bożą<sup>69</sup>. Nie mogło to oczywiście nie znaleźć odzwierciedlenia w obrzędach i liturgii pokuty, gdzie postacią centralną w dziele pojednania staje się coraz wyraźniej biskup<sup>70</sup>.

Ceremonie i obrzędy, z towarzyszącymi im wymogami, znakami i gestami, unaoczniają ponadto w najbardziej komunikatywny sposób jednostronność pokuty zawężonej do schematu *do ut des*, czytelnego w funkcjonowaniu dotyczących kwestii penitencjarnych uchwał synodalnych. Pokazuje on, jak teologia pokuty, zamknięta w wąskim kręgu oderwanych od życia decyzji, staje się bardziej przeszkodą w realizacji stojących przed nią celów niż pomocą w ich osiągnięciu. Nie komunikując bliskości Boga, nadaje ona łasce cechę rzeczywistości odległej, a bywa, że wręcz niedostępnej. Traci ona tym samym charakter pomostu pomiędzy dniem powszednim i świętowaniem, warunkującym zresztą skuteczność w odkrywaniu kierunku rozwiązań pożądanых. Wszystko to postawi pokutę publiczną pod mocnym pręgierzem pytań o sensowność jej stosowania i przesądzi w końcu o jej załamaniu – nie pod naciskiem czynników zewnętrznych, ale pod własnym ciężarem<sup>71</sup>.

## IL RIASSUNTO

### **I rituali e le celebrazioni del processo della riconciliazione del peccatore nella Chiesa occidentale dei primi secoli**

Nella sollecitudine per la conversione del peccatore la Chiesa sviluppò diversi processi penitenziali. Già la comunità primitiva conobbe la prassi della scomunica del peccatore, per un tempo determinato, dalla comunione del popolo di Dio, per spingerlo alla conversione (cfr. 1 Cor 5,1-13). Per il perdono delle colpe quotidiane si ritenevano sufficienti la preghiera, il digiuno, l'elemosina e altre opere buone. Nell'epoca seguente solamente i cosiddetti peccati capitali, ai quali appartenevano innanzitutto l'apostasia, l'omicidio e l'adulterio, furono sottoposti a un pubblico procedimento penitenziale.

A partire dal sec. VI, sotto l'influsso dei monaci itineranti iroscozzesi, si confessava la propria colpa a un sacerdote e se ne riceveva l'assoluzione. L'opera penitenziale, che originariamente doveva precedere l'assoluzione, poté ben presto essere compiuta dopo. Già nel sec. IX viene richiesto di confessarsi una o anche tre volte l'anno.

### **Słowa kluczowe / key words**

Pokuta, pojednanie, rytuały, pierwsze wieki  
Penance, reconciliatio, rituals

<sup>69</sup> A. FÜRST, *Die Liturgie der alten Kirche*, dz. cyt., s. 260.

<sup>70</sup> „Si episcopus absens fuerit, debet utique presbyter consulare episcopum, et si periclitantem ejus praecepto reconciliare”, synod w Kartaginie (419 r.), kan. 7, PL 56, 866.

<sup>71</sup> M.B. CARRA, *Le sacrement de pénitence: aperçu historique*, *Lumière et Vie* 70(1964)13, s. 50.

KS. ANDRZEJ JAROSIEWICZ

## GLOSOLALIA PIĘCDZIESIĄTNICY I JEJ INTERPRETACJA W TEOLOGII KS. RENÉ LAURENTINA

Bogaty rozwój współczesnych ruchów charyzmatycznych uświadamia nam wszystkim, że życie Kościoła wkroczyło w wyjątkowo pneumatyczną epokę historii. Początków tego procesu należy szukać paradoksalnie w dwóch wielkich soborach powszechnych, jakimi były Tridentinum (1545-1563) oraz Vaticanum II (1962-1965). Paradoksalnie dlatego, że ani jeden, ani drugi sobór nie wniósł w teologię usystematyzowanego i całościowego ujęcia teologii Ducha Świętego. Pomimo wszystko jednak oba przyczyniły się we właściwym sobie momencie dziejów Kościoła do intensywnego ożywienia pewnego rodzaju doświadczenia Ducha Pańskiego w życiu ludu Bożego. Sobór Trydencki niewątpliwie przyczynił się do zdefiniowania natchnienia, II Sobór Watykański zaś do określenia Ducha Świętego jako „duszy Kościoła”. I jeden, i drugi stanowiły kolejne Pięćdziesiątnice<sup>1</sup>, które z jednej strony miały przypomnieć o nieustannej obecności Ducha JHWH we wspólnocie Kościoła i otaczającym nas świecie, a z drugiej strony pomóc w sposób pneumatologiczny spojrzeć na życie Kościoła, budując w ten sposób eklezjologię pneumatologiczną. I dlatego po Vaticanum II papież Paweł VI skierował do Kościoła i świata pełne zachęty słowa: „Po chrystologii, a zwłaszcza eklezjologii, winno nastąpić nowe studium i nowy kult Ducha Świętego, właśnie jako nieodzowne dopełnienie nauczania soborowego [...]”<sup>2</sup>.

Jednym z tych, którzy podjęli to zaproszenie do pogłębionego studium teologii Ducha Świętego, był René Laurentin. Przy czym należy pamiętać, że nie jest on typowym badaczem teologicznych tekstów czy konstrukcji, lecz peł-

---

<sup>1</sup> L. BOUYER, *Duch Święty Pocieszyciel*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1998, s. 14.

<sup>2</sup> R.E. ROGOWSKI (red.), *Teologia jako sztuka życia*, Wrocław 2008, s. 100-113.

nym autentyzmu nauczycielem wiary. R. Laurentin jest wyjątkowym badaczem i wytrawnym znawcą teologii i wie doskonale, że teologia ma stanowić pomoc ludziom w ich drodze ku Bogu. Wie też, że uprawianie tej dyscypliny w innym charakterze nie ma sensu. Jego teologia Ducha Świętego jest zaadresowana do człowieka, któremu ma to pomóc w doświadczeniu w danym miejscu, czasie i przestrzeni działającego w naszym życiu nieustannie Ducha Pańskiego oraz w otwieraniu się na Jego obecność i charyzmatyczne dary. Dla R. Laurentina ewidentne jest, że Kościół Boży stanowi miejsce wyjątkowe (choć nie jedyne), gdzie wspólnota jest nieustannie wzbogacana charyzmatami, które w oczywisty sposób budują wspólnotę<sup>3</sup>. Stanowią także o pneumatologicznym bogactwie Kościoła, który od pamiętnego dnia Pięćdziesiątnicy w jerozolimskim Wieczerniku kroczy wyznaczonymi przez Boga drogami historii od jednej Pięćdziesiątnicy ku następnej<sup>4</sup>.

Jednym z takich ciągle intrygujących darów jest glosolalia. Dochodząc do historycznej i teologicznej interpretacji glosolalii z dnia Pięćdziesiątnicy w Wieczerniku, mamy okazję spojrzeć na nią w perspektywie ciągle doświadczanej odnowy pneumatologicznej współczesnego Kościoła<sup>5</sup>. Jak rozumieć dziś ten wyjątkowy w swoim zewnętrznym wyrazie duchowy dar? Jak w świetle glosolalii dnia Zielonych Świąt w Jerozolimie patrzeć obecnie na powtarzające się w różnych środowiskach tzw. modlitwy w językach? Czy dostatecznie dobrze potrafimy dziś spostrzegać ważne znaki zapisane nam przez św. Łukasza, które bezpośrednio odnoszą się do teologii glosolalii? Do czego zmierza glosolalia w życiu człowieka i Kościoła? To pytania, które dyktuje współczesna, bogata w dary Ducha Świętego rzeczywistość Kościoła. Ale to także niepokoję, z którymi wiąże się obecna sytuacja w Kościele, gdzie niekiedy nadużywa się określenia „glosolalia” w sprawach niemających z nią nic wspólnego.

Dlatego między innymi glosolalia ciągle wymaga pogłębionego studium teologicznego. Towarzysząca niewątpliwie życiu Kościoła, a szczególnie bogatemu rozdawnictwu charyzmatów, jest uwielbieniem Boga za wielkie dzieła, których ciągle dokonuje w życiu człowieka, w życiu Kościoła. Już sam fakt, że w całym Piśmie Świętym jest mowa około 30 razy o występowaniu tego daru, oraz dość częste powoływanie się na ten dar przez różnego rodzaju wspólnoty odnowy charyzmatycznej – świadczą, że glosolalia wymaga gruntownego teologicznego spojrzenia, którego wyjątkowo rzetelnie dokonał właśnie R. Laurentin.

Gdybyśmy przeanalizowali historię pod kątem występowania glosolalii, to udokumentował ją św. Łukasz w *Dziejach Apostolskich* (do czego wrócimy

---

<sup>3</sup> Zob. J. SALIJ, *Wstęp do wydania polskiego*, w: R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty*, Kraków 1998, s. 5-8.

<sup>4</sup> L.J. SUENENS, *Nowe Zesłanie Ducha Świętego*, tłum. J. Fenrychowa, Poznań 1988, s. 33.

<sup>5</sup> Por. CH. MASSABKI, *Odnowa w Duchu Świętym nadzieją Kościoła*, tłum. A. Graboń, Kraków 1986, s. 36.



jeszcze dokładniej) oraz św. Paweł<sup>6</sup>. Od I do IV wieku brak jest świadectw, które zwracałyby uwagę na ten dar, poza jednym, autorstwa św. Ireneusza, który słyszał o chrześcijanach mówiących wszelkiego rodzaju językami dzięki łasce Ducha Świętego. Kolejne wzmianki na temat tego daru znajdują się w twórczości pisarskiej św. Jana Chryzostoma, św. Hieronima oraz św. Augustyna. Autorzy historii duchowości odkryli w życiu niektórych mistyków chrześcijańskich duchowe doświadczenia zdające się odpowiadać charyzmatowi glosolalii. W XVII i XIX wieku znajdujemy świadectwa, które świadczą o istnieniu tego daru wśród grup hugenockich kamizardów (1685-1710), jansenistów paryskich (1731), apostołskich wspólnotach w Anglii. Wiek XIX przyniósł jeszcze bogatsze wzmianki o glosolalii, a w XX wieku praktyka mówienia językami rozpowszechniła się w wielu wyznaniach chrześcijańskich<sup>7</sup>. Mimo że glosolalia towarzyszy nieustannie doświadczeniu chrześcijańskiego życia, szczególnie zainteresowanie wzbudziła w dobie pneumatologicznego renesansu, po II Soborze Watykańskim<sup>8</sup>.

## I. PNEUMATYCZNE ZNACZENIE DNIA ZIELONYCH ŚWIĄTEK

Św. Łukasz zrelacjonował nam glosolalię w dniu żydowskiej Pięćdziesiątnicy, a zatem w święta żniwa, podczas którego ofiarowywano Bogu pierwociny plonów ziemi<sup>9</sup>. W tradycji Izraela nazywano to święto Szawuot i było ono tzw. świętem pielgrzymim. Nie posiadało stałej daty obchodów, a jedynie wyznaczane było w związku z obchodami Paschy<sup>10</sup>: przypadało pięćdziesiątego dnia, licząc od pierwszego dnia *omer*. Sposób ustalania daty tego święta relacjonuje nam Księga Kapłańska (23,15-21) oraz Powtórzonego Prawa (16,9-10). Szawuot odbywało się pięćdziesiątego dnia od Paschy, czyli w dniu Pięćdziesiątnicy (gr. *pentekosth*)<sup>11</sup>. Miało ono wyjątkowo rolniczy charakter. Tego dnia prócz plodów ziemi ofiarowywano dwa bochenki chleba, upieczone z nowych zbiorów, przygotowane z użyciem kwasu. Był to jedyny przypadek, kiedy ofiarowywano Bogu chleb kwaszony<sup>12</sup>. W czasach Chrystusa Pana święto nawiązywało do swego pierwotnego znaczenia, którego korzeni należy szukać w źródłach nomadyjskich i wśród agrarnych potomków Abrahama<sup>13</sup>. Święto to było również rozumiane jako pamiątka przekazania narodowi wy-

<sup>6</sup> R. CANTALAMESSA, S. GAETA, *Tchnienie Ducha*, tłum. K. Kozak, Częstochowa 1998, s. 75.

<sup>7</sup> U. SZWARC, *Glosolalia*, w: P. HEMPEREK I IN. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1121.

<sup>8</sup> A. KULIBERDA, *Weźmijcie w darze Ducha Świętego*, Częstochowa 2005, s. 5.

<sup>9</sup> Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, tłum. A. Peygert, t. 1, Warszawa 1997, s. 85-86.

<sup>10</sup> M. STERN, *Co to jest judaizm?*, tłum. M. Ruta, Kraków 2003, s. 97.

<sup>11</sup> E. DĄBROWSKI, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład – komentarz*, Poznań 1961, s. 234-235.

<sup>12</sup> Z. GREENWALD, *Bramy Halachy. Religijne Prawo żydowskie*, tłum. J. Białek, Kraków 2005, s. 395

<sup>13</sup> M. ROSIK, *Dwie Pięćdziesiątnice. Biblia czytana w Ziemi Świętej*, w: M. ROSIK, S. ROSIK (red.), *Duch i obłubienica*, Wrocław 1999, s. 18.

branemu na Synaju Tory, Bożego Prawa. Od chwili przekazania Izraelowi Prawa naród ten staje się dla Jahwe wybraną oblubienicą. Dar Tory przypieczętowanie związku miłości pomiędzy Bogiem (Prawodawcą) a narodem – wolną oblubienicą, która poprzez przestrzeganie Prawa okazywała swemu Panu szacunek i prawdziwą miłość<sup>14</sup>. Ten niezwykle istotny element miał ukazywać, że właśnie Boże Prawo miało prawdziwie wyzwolić Izraela, miało przeniknąć swoim duchem wszelkie płaszczyzny życia ludu wybranego, miało wprowadzać osobową relację między Bogiem i człowiekiem, a wszystko w perspektywie miłości i wolności, która ma promieniować na wszystkie aspekty życia<sup>15</sup>. Trzeba podkreślić również i to, że członkowie wspólnoty w Qumran także celebrowali to święto, uważając ten dzień za wyjątkowy w odnawianiu przymierza z Bogiem<sup>16</sup>. Święto to niesie ze sobą także pewnego rodzaju uniwersalizm, albowiem podczas jego celebrowania czyta się wyjątki z Księgi Rut, która pochodziła z Moabu, nie była więc Żydówką, ale dzięki swojemu oddaniu dla teściowej została włączona do narodu wybranego. Izraelici przypominali sobie pewnego rodzaju podobieństwo: tak jak ich przodkowie poddali się na Synaju Bożemu Prawu, tak biblijna Rut przyjęła na siebie nakazy i zakazy Tory<sup>17</sup>.

Również dla chrześcijan dzień Pięćdziesiątnicy ma bardzo istotne znaczenie, które uwidacznia pewnego rodzaju podobieństwo. Szawuot było świętem objawienia się Boga na Synaju; świętem, podczas którego zapoczątkowane zostało spisywanie Tory, na tej zaś bazie nastąpił późniejszy rozkwit proroków i pism. Dla chrześcijan nowym Synajem jest Wieczernik, gdzie uczniowie Jezusa, oświeceni Duchem Pańskim, rozpoczęli realizowanie nowego powołania prorockiego oraz spisywanie Nowego Przymierza<sup>18</sup>. Duch Święty zstąpił na inauguruje swoje misyjne zaangażowanie Kościoł w dniu, w którym stary Izrael wspominał dar Prawa i przymierza synajskiego. Duch Święty zstąpił na Kościoł w tym dniu, by wskazać, że to właśnie On, Duch Paraklet, wszczepia nowe prawo, pieczętuje nowe i wieczne przymierze konsekrujące lud prorocki, królewski i kapłański, którym jest Kościół<sup>19</sup>. Wielu prorokowało już w czasach Starego Przymierza o dniu, w którym wypełnią się Boże obietnice, w którym Bóg ześle swojego Ducha; w którym Duch Jahwe uświęci cały lud Boży (por. Ez 36,26-27 oraz Jl 3,1-5)<sup>20</sup>. Tekst 2 Kor 3,3 zawiera nawiązania do święta Szawuot. Tablice serca zapowiedziane przez Ezechielowo serce z

<sup>14</sup> E. DAHLER, *Święta i symbole*, tłum. K. Gustaw, Warszawa 1999, s. 23.

<sup>15</sup> R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. Brzegowy, t. 1, Poznań 2004, s. 504.

<sup>16</sup> J. KLINKOWSKI, *Aktualizacja biblijnej idei jubileuszów*, w: B. DROZDZ (red.), *Na początku trzeciego tysiąclecia*, Legnica 2001, s. 123.

<sup>17</sup> M. STERN, *Co to jest judaizm?*, dz. cyt., s. 99.

<sup>18</sup> E. DĄBROWSKI, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 239.

<sup>19</sup> B. DEMBOWSKI, *Duch Święty w Starym i Nowym Przymierzu oraz naszym życiu*, w: E. SZCZOTOK, A. LISKOWACKA (red.), *Duch Święty i Jego obecność w Kościele*, t. 2, Katowice 1997, s. 52.

<sup>20</sup> M.I. ALVES, *Dam wam Ducha nowego*, Kolekcja Communio 1, Poznań-Warszawa 1988, s. 18.

ciała nawiązują do kamiennych tablic synajskiego Dekalogu. Dawne prawo miało zostać wyrzeźbione w tablicach kamiennych, nowe prawo ma być napisane mocą Ducha Jahwe na tablicach ludzkich serc. Podobną treść ma również procektwo Joela (Jl 3, 1-5), gdzie zapowiedziane przez proroka wylanie Ducha Jahwe, który przeniknie cały lud Boży, było związane z klęską dziejowych wrogów Izraela i wyzwoleniem ludu Bożego. Natomiast podobne w swoim wyrazie wylanie Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiąticy w Jerozolimie było porażką szatana i rozpoczęciem czasu zbawienia dla wszystkich, którzy mocą wiary przyjmą chrzest w imię Chrystusa.

Wielu egzegetów starało się wyraźnie zaznaczyć, że św. Łukasz w swojej relacji o wydarzeniu zesłania Ducha Świętego na zgromadzonych w Wieczerniku Apostołów i Matkę Pana, wraz z niewiastami i uczniami, celowo starał się przekazać podobieństwo do teofanii synajskiej, by w ten sposób podkreślić znaczenie poranka Pięćdziesiąticy u zarania nowej społeczności ludu Bożego w Ciele Kościoła. Jak zawarcie przymierza synajskiego stało się początkiem ludu wybranego Starego Testamentu, tak zesłanie Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiąticy paschalnej w jerozolimskim Wieczerniku miało stać się inauguracją życia nowego ludu Bożego, którym stał się Kościół Chrystusa Pana<sup>21</sup>. Stary Izrael, który przybył na swe pielgrzymie święto Szawuot, otrzymuje tego dnia w Jerozolimie dar Ducha, który odtąd odcisnie w sercach ludzkich nowe prawo miłości. W tym właśnie wydarzeniu zainaugurowała swoją publiczną działalność wspólnota chrześcijańska. Wychodzący do świata w święto pierwszych zbiorów<sup>22</sup> pierwotny Kościół w Jerozolimie już wówczas zawiera pierwociny Kościoła powszechnego. Szawuot było zawsze świętem wielkiej nadziei, stąd zesłanie Ducha Świętego na wspólnotę Chrystusową było rozpoczęciem realizacji tej nadziei, której uczestnikiem stał się Kościół katolicki na całym świecie.

Chrystus Pan po swoim chwalebny m zmartwychwstaniu, zanim opuścił uczniów, udzielił im swojej obietnicy w słowach: „Oto Ja ześlę na was obietnicę mojego Ojca. Wy zaś pozostaniecie w mieście, aż będziecie przyobleczeni w moc z wysoka” (Łk 24,49). Chrystus, który na ołtarzu krzyża oddał ducha jako Syn Człowieczy i Baranek Boży, przychodzi do Apostołów po zmartwychwstaniu, aby tchnąć na nich moc Dobrej Nowiny, o jakiej św. Paweł mówi nam w swoim Liście do Rzymian: „[Jest to Ewangelia] o Jego Synu – pochodzącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha Świętości pełnym mocy Synem Bożym przez powstanie z martwych – o Jezusie Chrystusie, Panu naszym” (Rz 1,3-4). Zmartwychwstały Pan – pierwszy Poczyszyciel, przynosi zgromadzonym w Wieczerniku Ducha Świętego, zapoczątkowując w ten sposób początek zapowiadanego przez proroków nowego

<sup>21</sup> M. ROSIK, *Dwie Pięćdziesiątnice...*, art. cyt., s. 18.

<sup>22</sup> D.H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2004, s. 360.

stworzenia. Przynosi Go za cenę swojego odejścia jako nowego (innego) Pocieszyciela<sup>23</sup>. Albowiem to właśnie Duch ma im dać siłę, moc, skuteczność świadectwa, zdolnego z miłości do Chrystusa poświęcić nawet życie człowieka<sup>24</sup>. Posyła Apostołów najpierw do synów Izraela, a potem do innych narodów, by wszystkich czynili Jego uczniami. Słowa wypowiedziane przez Zmartwychwstałego mają utwierdzać świadków Chrystusa w tym misyjnym posłannictwie (KK 19)<sup>25</sup>. Świadkiem tego daru jest także Maryja, Matka Pana, której obecność jest znamienym łącznikiem pomiędzy ludem Bożym Starego Testamentu a nowym ludem Bożym Kościoła Chrystusowego. Jak twierdzi R. Laurentin, Maryja musiała się znaleźć w Wieczerniku, albowiem to właśnie Ona stanowiła pierwociny Kościoła Nowego Przymierza, które to Bóg uświęcił łaską Ducha Świętego w stare i czcigodne święto Szawuot<sup>26</sup>. Modlitwa Jej i wszystkich zgromadzonych jest przygotowaniem na przyjęcie daru Ducha Świętego. Relacja św. Łukasza ukazuje nam to, że Kościół rodzi się do swej publicznej działalności i żyje już u samych swych początków właśnie z modlitwy. Świadcami tego wydarzenia są nie tylko zgromadzeni w Wieczerniku lub przed nim, ale rzesze pielgrzymów przybyłych do Jerozolimy na święto z wielu różnych stron świata. Ewangelista Łukasz opisuje zstąpienie Ducha Pańskiego na zgromadzonych na podstawie skutków Jego działania, używając języka Biblii<sup>27</sup>. Ten właśnie język znany był bezpośrednim świadkom i uczestnikom tego wydarzenia, ale także wszystkim przybyłym na święto prozelitom. Dający się słyszeć szum wiatru uświadomił wszystkim, że Duch Święty nie jest mocą tkwiącą w człowieku czy świecie, ale pochodzi od Boga. Jest Darem wyproszonym przez Zmartwychwstałego dla wspólnoty Kościoła. Nawiązuje tym opisem także do tajemnicy Zwiastowania, w której posłaniec Boży mówi do Maryi: „moc Najwyższego okryje Cię cieniem” (Łk 1,35), uświadamiając Jej i przyszłemu Kościołowi, że Duch jest mocą Najwyższego, której Kościół odtąd będzie nieustannie doświadczał od Pięćdziesiątnicy do Pięćdziesiątnicy. Bóg swoją własną mocą obdarza człowieka w Kościele. Godzina zgromadzenia wspólnoty w Wieczerniku, godzina modlitwy, godzina zesłania Ducha Parakleta, jest odtąd dla Kościoła godziną charyzmatów obficie udzielonych nowemu ludowi Bożemu, a przez to staje się godziną przeobstwienia, godziną nowego duchowego życia, godziną charyzmatów<sup>28</sup>. Dlatego Pięćdziesiątnica zesłania Ducha Świętego jest wydarzeniem zbawczym, wyzwalającym, emanującym moc stwórczą w nowe stworzenie. Do tego znaku słuchowego w relacji św. Łukasza dołączone zostały także wrażenia wzroko-

<sup>23</sup> JAN PAWEŁ II, *Dominum et Vivificantem*, 24, w: S. MALYSIAK (red.), *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 204-206.

<sup>24</sup> R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt., s. 159.

<sup>25</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 120-121.

<sup>26</sup> R. LAURENTIN, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, tłum. T. Jania, Kraków 1999, s. 439.

<sup>27</sup> J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998, s. 227.

<sup>28</sup> Por. Z. KUJAS, *Przeobstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000, s. 59-86.

we<sup>29</sup>. Niewątpliwie mamy tu do czynienia ze zjawiskiem świetlnym zbliżonym do ognia, początkowo w jednej masie, a następnie rozdzielającym się w kształty zbliżone do płonących języków nad każdym uczestnikiem. Nie był to zatem ogień, ale zjawisko przypominające swym blaskiem ogień<sup>30</sup>. Wszystko to było zadziwiające i spowodowało wielką zmianę wśród zgromadzonych w Wieczerniku. Ogień i wiatr w języku biblijnym oznaczają szczególną Bożą obecność i Jego objawioną moc (por. KKK 696). „Jakby języki z ognia” (Dz 2,3) stały się symbolem oczyszczenia, oświecenia i uświęcenia wszystkich zgromadzonych, stały się znakiem przeobstwienia ich życia<sup>31</sup>.

To ich szczególne doświadczenie w Wieczerniku zapewne przypominało im prorocstwo wielkiego proroka Starego Przymierza, jakim był Ezechiel. To właśnie on w swoim widzeniu przekazał: „Następnie widziałem coś jakby połysk stopu złota ze srebrem, (który wyglądał jak ogień wokół niego). Ku górze od tego, co wyglądało jak biodra [...], widziałem coś, co wyglądem przypominało ogień, a wokół niego roztaczał się blask” (Ez 1,27). Izraelici wierzyli głęboko, że tak jak wszelkie formy życia zależą od ognia, którego wyjątkowym znakiem jest słońce, tak prawdziwe życie duchowe w człowieku zależy od tego oczyszczającego, oświecającego i uświęcającego ognia Bożego. Dlatego autor Listu do Hebrajczyków powie wprost „Bóg nasz jest ogniem pochłaniającym” (Hbr 12,29)<sup>32</sup>. U progu pełni czasów symbol ognia nabierze jeszcze konkretniejszego znaczenia. Wielki prorok Adwentu, św. Jan Chrzciciel głoszący chrzest nawrócenia nad Jordanem, wyraźnie zwiastuje swoim słuchaczom, że oczekiwany Mesjasz będzie chrzczył „Duchem Świętym i ogniem” (Mt 3,11; zob. Łk 3,16). W tej krótkiej wypowiedzi zestawienie Ducha z ogniem pozwala nam zrozumieć wydarzenie w jerozolimskim Wieczerniku. Zesłanie Ducha Świętego zrelacjonowane nam w taki specyficzny sposób, w jaki już Stare Przymierze mówiło o objawieniach Boga, wskazuje, że i w tym wypadku chodzi o szczególne Boże działanie. Duch, który zstępuje, to Bóg żywy, to Bóg mocny, to Bóg Nowego Przymierza. Jak podkreśla R. Laurentin: przybierający kształt jakby języków z ognia Duch Jahwe ukazuje sedno powołania wspólnoty zgromadzonej w sali na górze. To właśnie oni mają się stać nowymi prorokami Pańskimi, którzy Dobrą Nowinę o Zmartwychwstałym zanoszą całemu światu<sup>33</sup>. Bóg napędza ich serca mocą Ducha i bogactwem charyzmatów (kał. eplhshqhasav pantej pneumatoy agiou, Dz 2,4), aby mogli sprostać temu zadaniu. Było to spełnienie prorocтва św. Jana Chrzciciela zmierzające w efekcie do symbolicznego otwarcia drzwi Wieczernika, a w konsekwencji do głoszenia Chrystusa otaczającemu światu.

<sup>29</sup> E. DĄBROWSKI, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 235.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 228.

<sup>32</sup> *Ogień* (hasło), w: L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III (red.), *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 1998, s. 636.

<sup>33</sup> R. LAURENTIN, *Nieznaną Duch Święty*, dz. cyt., s. 161-162.

Ostatnim znakiem towarzyszącym temu wydarzeniu był udzielony im dar języków. Dar o tyle zastanawiający, że zadziwiający w swej uniwersalności. Obecni tego pielgrzymkowego dnia w Jerozolimie liczni przedstawiciele różnych rodzin językowych – jak moglibyśmy to dziś ująć – słyszeli Apostołów przemawiających w ich językach. Prości Galilejczycy przemawiali w jakimś komunikatywnym języku, który był rozumiany przez wszystkich zgromadzonych z różnych stron świata Żydów i prozelitów. W swym opisie tego znaku Łukasz wylicza nawet poszczególne rodziny językowe, których przedstawiciele byli obecni na święcie w Jerozolimie. W jego relacji czytamy, że byli tam obecni: „Partowie i Medowie, i Elamici, i mieszkańcy Mezopotamii, Judei oraz Kapadocji, Pontu i Azji, Frygii oraz Pamfilii, Egiptu i tych części Libii, które leżą blisko Cyreny, i przybysze z Rzymu, Żydzi oraz prozelici, Kreteńczycy i Arabowie” (Dz 2,9-11). Ta udokumentowana przez Łukasza lista jest czasami nazywana w literaturze tablicą narodów. Całość opisu nawiązuje do starotestamentowego opowiadania o budowie wieży Babel (Rdz 11,1-9). Autor Księgi Genesis uświadamia czytelnikom, że budowa zaplanowanej wieży miała stać się przedsięwzięciem zaspokajającym ludzką pychę. Jednak Bóg, który zna serce człowieka, dokonał swojej interwencji. Historia ludzkości przestała od tego czasu toczyć się jednym strumieniem, lecz rozdzieliła się na wiele nurtów rozproszonych po całej ziemi. Pomieszenie języków przy budowie wieży Babel jest paralelizmem antytetycznym w stosunku do daru glosolalii z dnia Pięćdziesiąticy w Jerozolimie. W konstrukcji Dziejów Apostolskich Łukasz wyraźnie nawiązuje do Księgi Rodzaju. Chce przekazać, że w dniu zesłania Ducha Świętego nastąpił właśnie odwrotny proces niż przy budowie wieży Babel<sup>34</sup>. W Księdze Rodzaju zaznaczony został ruch odśrodkowy, który spowodowany był Bożą interwencją. Budowniczo wieży Babel chcieli tylko o własnych siłach osiągnąć chwałę nieba. Bóg ukarał te pełne pychy zamiary pomieszaniem języków, „aby jeden nie rozumiał drugiego” (Rdz 11,7). Stamtąd, od śmiałego planu wieży Babel, „Pan rozproszył ich po całej powierzchni ziemi” (Rdz 11,9). A zatem to ludowe opowiadanie ukazuje nam kierunek od jedności ku rozproszeniu. W opowiadaniu Łukaszowym z Dziejów Apostolskich pod względem teologicznego znaczenia został podkreślony kierunek zupełnie odwrotny, dośrodkowy. Właśnie na święto Szawuot do Jerozolimy przybyli reprezentanci „wszystkich narodów pod słońcem” (Dz 2,5), by dzięki cudownej interwencji Boga świadkowie tego wydarzenia usłyszeli jedną, zrozumiałą dla nich mowę, przedziwny język stanowiący szczególnie dar Ducha Pańskiego. Reprezentanci tych różnych narodów w jedności serc słuchają komunikatywnego dla nich wszystkich języka, w którym Apostołowie

---

<sup>34</sup> D.G. BURKE, *Wieża Babel* (hasło), w: B.M. Metzger, M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 798. Babel jest hebrajskim słowem oznaczającym Babilon. W kulturze babilońskiej nazwa oznaczała bramę boga. O świątynnej wieży miasta mówiono, że sięga nieba. Znaczenie starotestamentowe nazwy oddawane jest za pomocą hebrajskiego czasownika *balal*, co oznacza «pogmatwać» lub «pomieszać».

głoszą im wielkie dzieła Boże<sup>35</sup>. Opis kończy się ukazaniem harmonii serc wspólnoty Kościoła modlącej się i uwielbiającej Boga<sup>36</sup>. Jasno zatem można odkryć intencje Łukasza, który powołując się na dobrze znane wśród zgromadzonych pielgrzymów w Jerozolimie wydarzenie ze Starego Przymierza, w jego świetle ukazuje prawdziwe znaczenie zesłania Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy. Y. Congar stwierdza nawet wprost, że w cudzie zesłania Ducha Pocieszyciela zauważa się odwrócenie procesu rozproszenia spod wieży Babel<sup>37</sup>. Natomiast R. Laurentin widzi w nim naprawienie pomieszania języków przez jednające zharmonizowanie języka nowego, przemienionego od wewnątrz<sup>38</sup>. Rozproszone wcześniej poprzez grzech narody – dzięki pneumatycznej mocy stają się kimś nowym i jednym w Chrystusie<sup>39</sup>, a Ewangelia, od tego czasu śmiało głoszona po świecie, staje się orędziem pojednania podzielonej ludzkości z Bogiem<sup>40</sup>.

## II. PROROCY – PROFETYCZNY JĘZYK I FUNKCJA

By zrozumieć szczególnie język glosolalii, trzeba nam najpierw rozpatrzyć fenomen proroków, który wprost zapowiadał to, co wydarzyło się w dniu Pięćdziesiątnicy w jerozolimskim Wieczerniku. Sięgając do źródeł jahwistycznego profetyzmu, należy zaznaczyć, że opiera się on na trzech filarach, jakimi są: patriarcha Abraham, prawodawca Mojżesz oraz prorocy<sup>41</sup>. Zastanawiające jest, że według współczesnych badań to Izraelici zapożyczyli ideał proroków z innych religii, a ideał ten stał się tak życiodajny religijnie, że stanowił w pewnych etapach życia i historii narodu izraelskiego o ich religijnej tożsamości z wyznawaną wiarą<sup>42</sup>. Zastanawia również fakt, że od chwili gdy zaczyna się kształtować model misji prorockiej, zauważamy pewne znamienne różnice w powoływaniu proroków. Wśród ludów ościennych Izraela prorocy byli często wyznaczani przez władców. W kulturze narodu wybranego prorok musiał być powołanym przez Boga i od Niego otrzymać prorockie natchnienie Duchem Jahwe. Dlatego pośród różnych świadectw Starego Testamentu posiadamy takie, które charyzmatem prorockim potrafią zaskakiwać nie tylko świadków, ale i uczestników wydarzenia. Takim właśnie zaskoczeniem jest

<sup>35</sup> Por. A. SIEMIENIEWSKI, *Od Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Wprowadzenie w teologię duchowości*, Wrocław 2007, s. 90-93.

<sup>36</sup> J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 188.

<sup>37</sup> Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1, dz. cyt., s. 86.

<sup>38</sup> R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt., s. 162-163.

<sup>39</sup> Por. A. ZUBERBIER, *Wierzę*, Paryż 1983, s. 188.

<sup>40</sup> S. MOYSA, *Charyzmaty Ducha Świętego i ich rozróżnianie*, w: *Napełnienie Duchem Świętym*, Poznań 1982, s. 112.

<sup>41</sup> E. ZAWISZEWSKI, *Księgi proroków*, Pelplin 1998, s. 5.

<sup>42</sup> E. DĄBROWSKI, *Profetyzm* (hasło), w: tenże (red.), *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. 2, Poznań – Warszawa – Lublin 1959, s. 339-348.

epizod z Księgi Liczb, kiedy to Mojżesz dobrał sobie siedemdziesięciu starszych spośród ludu, aby wspomagali jego zadanie kierowania ludem Bożym. Gdy zgromadził ich wokół Namiotu Spotkania, autor natchniony przekazuje nam następujące słowa: „Pan zstąpił w obłoku i mówił z nim. Wziął z ducha, który był w [Mojżeszu] i przekazał go owym siedemdziesięciu starszym. A gdy spoczął na nich duch, wpadli w uniesienie prorockie” (Lb 11,24-25). Na uwagę zasługuje też tekst świadczący o tym, że spośród wybranych zabrakło dwóch, którzy nie przyszli do namiotu. Mimo że nie byli wraz ze wspólnotą natchnionych w wyznaczonym miejscu, Bóg udzielił im tego daru na innym miejscu, o czym Mojżesz został poinformowany. Ten szczególny dar proroctwa wywołał spore zamieszanie w szeregach izraelskich, do tego stopnia że Jozue zwrócił się do Mojżesza z prośbą, by zabronił im prorokowania. Mojżesz jednak uważał ten dar za szczególne błogosławieństwo Pana i mimo niezrozumienia ze strony starszyzny nie ograniczał oddziaływania tego daru na lud Boży<sup>43</sup>.

W tym jednym wydarzeniu profetyzm jawi nam się na płaszczyźnie ludzkiej, społecznej, nadprzyrodzonej jako dar pochodzący od Boga. W odróżnieniu od profetyzmu pogańskiego, którego zadaniem było przewidywanie, przepowiadanie i interpretowanie, profetyzm izraelski jest mówieniem w imieniu Boga, oznajmianiem woli Bożej. W kulturze narodu wybranego prorok nazywani byli terminem *nabi*, który nie znajduje swoich korzeni w języku hebrajskim. To potwierdza tylko tezę, że ten fenomen Izraelici zaczerpnęli z innych kultur czy cywilizacji<sup>44</sup>. Współcześni filologowie wahają się w ostatecznym sprecyzowaniu pochodzenia tego terminu. Akadyjskie *nabu* oznacza «wołać, ogłaszać». Stąd *nabi* używane w sensie biernym oznaczałoby «powołany» czy też «wezwany». W greckim tłumaczeniu Septuaginty określeniem odpowiadającym *nabi* jest *profetes* i rozumie się go jako mówienie w imieniu Boga. Do tego greckiego źródłosłowa nawiązuje R. Laurentin, definiując proroctwo jako mówienie w imię Boga<sup>45</sup>. Do takiego znaczenia odwołują się starotestamentowe świadectwa, w których zaznaczono różne formy tego słowa. I tak w Księdze Wyjścia znajdujemy następujące słowa: „Aaron, brat twój, będzie twoim prorokiem (*nebi'echa*). Ty powiesz mu wszystko, co ci rozkażę, a Aaron, brat twój, będzie przemawiał do faraona” (Wj 7,1-2). W Starym Przymierzu znajdujemy także teksty ukazujące nam proroka jako szczególne „usta Jahwe” (Iz 30,2), jak również świadczące o tym, że „Jahwe kładzie swoje słowa w usta proroków” (Iz 51,16; Jr 1,9). Zgodnie z takim rozumieniem tego terminu prorok zwiastował, głosił, przekazywał słowa samego Boga. Należy wspomnieć jeszcze o innym terminie, który w kulturze religijnej Izraela także określał proroka. Terminem tym był „widzący” (*ro'eh* lub *chozeh*). Jak podkreśla to R. Laurentin, słowo to wielokrotnie odnosi się do postaci Samuela

<sup>43</sup> T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*, cz. 1, Tarnów 1999, s. 9.

<sup>44</sup> G. RICCIOTTI, *Dzieje Izraela*, tłum. Z. Rzeszutek, Warszawa 1956, s. 318.

<sup>45</sup> R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt., s. 49.



oraz innych proroków<sup>46</sup>. Widzący zatem miał przekazywać polecenia Boże, które często otrzymywał we śnie, widzeniach, posługując się w przekazie formą poetycką. Z fenomenem widzących często związane były także przepowiednie przyszłości. Widzący stał na straży suwerennej zwierzchności Boga oraz był zwierzchnikiem woli Boga. W odróżnieniu od *nabi*, który posługiwał się krótkimi wypowiedziami typu wyroczni, widzący zwykł wypowiadać formuły bardziej uroczyste i przy użyciu języka poezji lub dworskiej retoryki. I jeden, i drugi termin – zdaniem R. Laurentina – wskazuje na poznanie Boga poza tym, co widzialne lub doświadczalne<sup>47</sup>. Należy tu również podkreślić, że prorocy narodów pogańskich zawsze występowali na wyraźną prośbę lub polecenie zainteresowanej osoby (np. króla czy władcy, przy którego dworze egzystowali), nigdy natomiast nie występowali z własnej inicjatywy ani nie powoływali się na słowa lub wolę jakiegoś bóstwa<sup>48</sup>. Inną znamioną różnicą, którą należy podkreślić, jest to, że pogańskim prorokom zupełnie obca jest chęć oddziaływania na życie moralne ludzi, na ich postawy. Natomiast istotnym elementem powołania proroków Izraela jest właśnie to, że są oni powołani do upominania i nawoływania do nawrócenia.

A zatem za R. Laurentinem możemy stwierdzić, że fenomen prorocki zaadaptował się w Izraelu w dwuznaczny sposób poprzez zapożyczenie od ludów sąsiednich. Lud hebrajski z całą swoją inteligencją, zapałem i Bożym wezwaniem był czujny wobec transcendencji. Nie szukając zbyt daleko, w otaczających świecie kananejskim znalazł pociągający wzór proroków, entuzjastycznych, widzących czy natchnionych, w poszukiwaniu doświadczenia innego świata poprzez wpadanie w trans. Doświadczenie to będzie stopniowo oczyszczane, prostowane, dopełniane, w świetle jahwizmu (fundamentalnego objawienia imienia Boga Jahwe)<sup>49</sup>. Profetyzm jest pewnego rodzaju inkulturacją narodu izraelskiego, który otwierając się na fenomen prorocki u swoich sąsiadów, oczyścił go i przystosował do swoich religijnych potrzeb<sup>50</sup>.

W tym historycznym i religijnym fakcie widać także, jak natchnienie prorockie, którego źródłem jest Duch Pański, staje się udziałem ludzi bez względu na ich przynależność konfesyjną<sup>51</sup>. Najprostszym kryterium oceny proroka była treść jego posłannictwa, zgodność z nauką proroków, z całokształtem prawd religijno-moralnych objawionych przez Boga, zawartych w księgach natchnionych<sup>52</sup>. Innymi kryteriami były: wierność powołaniu i nadzwyczajne umiłowanie prawdy, wysoki poziom życia moralnego połączony z ascezą, bezinteresowność i wolność od serwilizmu, a przede wszystkim spełnienie się

<sup>46</sup> Tamże, s. 214.

<sup>47</sup> Tamże, s. 49.

<sup>48</sup> E. ZAWISZEWSKI, *Księgi proroków*, dz. cyt., s. 7.

<sup>49</sup> R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt., s. 49.

<sup>50</sup> Tamże, s. 103.

<sup>51</sup> Tamże, s. 105.

<sup>52</sup> T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*, cz. 1, dz. cyt., s. 32.

ich prorocत्व oraz dokonywanie cudów, znaków czy nadzwyczajnych zdarzeń wykluczających jakąkolwiek ludzką interwencję<sup>53</sup>. Bardzo istotna i decydująca o skuteczności proroka była osobista świętość jego życia, poparta bezkompromisowym umiłowaniem Boga Jahwe nawet za cenę własnego życia. Zauważmy, że ta skala kryteriów była żywa za czasów Jezusa, gdy Jego słuchacze domagali się potwierdzenia nauki nadzwyczajnymi znakami (por. Mt 12,38-39; 16,1; Mk 8,11-12). R. Laurentin zauważa także, że prorocy nie przemawiają z nadmiaru entuzjazmu czy dla przyjemności, lecz w imię Boga, są napełnieni goryczą wynikającą z postępowania Izraelitów i mimo że stają się świadomi i wiedzą, że ich misja w niejednym wypadku przyniesie klęskę, czynią to, czego żąda od nich Bóg. Obok opozycji moralnej, jakiej zawsze stają się promotorami, prorocy są wojownikami tępiącymi kult fałszywych bożków, piętnują lekceważących sobie Prawo oraz wyrządzających niesprawiedliwość społeczną. Zastanawiające jest również, że prorocy Izraela potrafili korzystać ze zjawisk manticznych, w tym z muzyki, tańca, śpiewu w połączeniu z czynnościami kultowymi. Jednak cała ta sfera ogrywała u nich rolę drugorzędną. Czynnikiem decydującym było zawsze natchnienie Duchem Jahwe. Dzięki tej sile prorocy Izraela zawsze byli inspiratorami religijnego odrodzenia, nawrócenia, nowości religijnego życia, w odróżnieniu od proroków pogańskich, którzy nie byli w stanie podnieść na wyższy poziom religijny współwyznawców<sup>54</sup>. Pośród świata budowanego na sile militarnego oręża czy przewagi gospodarczej prorocy opierali się wyłącznie na Jahwe i na sile bezgranicznego zaufania do Boga. Ich działalność często szła pod prąd współczesnych zwyczajów, wyobrażeń, interesów. Mieli siłę stawiać czoło wizerunkowi człowieka bez Boga<sup>55</sup>.

Ten wymiar ich posługi jeszcze mocniej udowadnia, że profetyzm jahwistyczny nie był wytworem narodu wybranego, przeciwko któremu tak często zwracał swe ostrze krytyki<sup>56</sup>. Zasadnicza stałość i ciągłość doktryny prorockiej od Abrahama do Jana Chrzciciela, a więc na przestrzeni prawie dwudziestu wieków, jest nie do pomyślenia bez przyjęcia nadprzyrodzonego źródła inspiracji, jedności i natchnienia<sup>57</sup>. Ten właśnie nadprzyrodzony charakter jako źródło fenomenu prorockiego podkreśla Księga Powtórzonego Prawa w słowach: „Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty, i włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, mu nakażę” (Pwt 18,18). Powołanie proroka było szczególnym Bożym wezwaniem do realizowania zamierzonego przez Boga celu, którym było pójście do ludu wybranego ze zbawionym słowem Jahwe, pójście do ludu i użyczenie Bogu swojego głosu<sup>58</sup>. Dlatego o proroku św. Janie Chrzcicielu pełniącym swoje powołanie nad Jordanem

<sup>53</sup> E. ZAWISZEWSKI, *Księgi proroków*, dz. cyt., s. 12.

<sup>54</sup> T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*, cz. 1, dz. cyt., s. 33.

<sup>55</sup> G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 402.

<sup>56</sup> T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*, cz. 1, dz. cyt., s. 34.

<sup>57</sup> Tamże, s. 35.

<sup>58</sup> L.R. MORAN, *Chrystus w historii zbawienia*, tłum. Z. Ziółkowski, Warszawa 1982, s. 133.

Ewangelista wspomina: „Pojawił się człowiek posłany przez Boga, Jan mu było na imię. Przyszedł on na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego. Nie był on światłością, lecz [został posłany], aby zaświadczyć o światłości. [...] Powiedzili mu więc: «Kim jesteś, abyśmy mogli dać odpowiedź tym, którzy nas wysłali? Co mówisz sam o sobie?». Powiedział: «Jam głos wołającego na pustyni: «Prostujcie drogę Pańską», jak powiedział prorok Izajasz»” (J 1,6-8.22-23). Powołanie proroka, jak wspominają w swoich pismach Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel, Amos czy Micheasz, zawsze dokonywało się przez tajemnicę zaskakującego osobowego spotkania z Bogiem, tak przejmującego, że wyznaczało punkt zwrotny w życiu człowieka. Co więcej, Pismo Święte dostarcza nam informacji mówiących o tym, że powołanie prorockie wyprzedza przyjście na świat proroka, jak możemy to z łatwością stwierdzić po przeczytaniu świadectwa Jeremiasza, który przekazuje nam następujący opis: „Pan skierował do mnie następujące słowo: «Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię»” (Jr 1,4-5), czy w zapowiedzi przyjścia na świat Jana Chrzciciela (por. Łk 1,5-17). Istota tego powołania uświadamiała powołanemu, że będzie pełnił swą misję do końca życia i nawet w chwilach zniechęcenia pokona swoją ludzką słabość, by znajdować radość w pełnieniu woli Boga. Jeremiasz, który doświadczył takiego kryzysu, chciał uciec od misji i powołania. Ale jak wspomina, właśnie wówczas doświadczył, co znaczy odwrócić się od Boga lub sprzeniewierzyć się powołaniu. O tej tragicznej chwili proroka czytamy: „I powiedziałem sobie: Nie będę Go już wspominał ani mówił w Jego imię! Ale wtedy zaczął trawić moje serce jakby ogień, żarzący się w moim ciele. Zyniłem wysiłki, by go stłumić, lecz nie potrafiłem” (Jr 20,9). Bóg powołuje do posługi prorockiej niezależnie od uzdolnień czy predyspozycji, a czasami nawet wbrew nim. Nie warunkuje powołania prorockiego ani przynależnością do jakiegoś pokolenia, ani do jakiejś grupy zawodowej lub społecznej, ani wykształceniem czy wiekiem, ani płcią osoby powoływanej. W chwili powołania nie ukrywa też przed prorokiem trudności, które go czekają. I w takiej szczególnej relacji powołanego proroka kształtuje się więź bliskości, zażyłości człowieka z Bogiem do tego stopnia, że to właśnie jemu Jahwe odsłania niejedną tajemnicę. Będąc dopuszczonym do takiej przyjaźni z Bogiem, prorok czuje się zobowiązany do wstawiennictwa za lud Boży przed obliczem Jahwe.

Powołanie prorockie idzie zawsze w parze z powierzeniem misji związanej z głoszeniem słowa Boga. Dlatego autorzy biblijni odnotowali w stosunku do proroków: „Oto kładę moje słowa w twoje usta”, mówi Bóg do Jeremiasza (Jr 1,9), a do Izajasza zwraca się wprost: „Idź i mów do mego ludu!” (Iz 6,9). Mocą swojego powołania prorok staje się sługą słowa. Prorok słucha z uległością Bożego słowa i usłyszane od Boga słowo przekazuje innym<sup>59</sup>. Należy

<sup>59</sup> T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*, cz. 1, dz. cyt., s. 38.

zaznaczyć również, że przekazywanie słowa prorokowi przez Boga związane jest niekiedy ze stanami ekstazy lub wizji. Dokonuje się to na tak wyjątkowym i intensywnym poziomie koncentracji umysłu i wyobraźni, że doprowadza nie raz do wstrzymania władz umysłowych. Przeżywając takie stany, prorocy nie tracili świadomości<sup>60</sup>. Przekazywali zlecone im słowo zarówno swoim słowem, jak i czynem. Dlatego prorok nadaje Bożemu objawieniu odpowiednią szatę słowną oraz podaje uzasadnienie i wnioski z przekazanego orędzia. Najbardziej popularnymi formułami prorockimi są: „To (tak) mówi Jahwe (Pan)”. Inną jest: „Wyrocznia Jahwe”. Rzadziej występującymi są: „Wyrocznia Pana” lub „brzemie Jahwe”<sup>61</sup>. Mowy prorockie mogą przybierać formę napomnień, pouczeń, kazań, karcących mów piętnujących grzech, a nawet gróźb. Nie mamy też dokładnych danych, kiedy powstały pierwsze zapisy słowa prorockiego. Najstarsi prorocy byli zawsze sługami żywego słowa, stąd nie spisywali orędzia zleconego im przez Boga. Jednak pewnego rodzaju działalność literacką da się umiejscowić jeszcze przed powstaniem pierwszych ksiąg kanonicznych, czyli około IX lub VIII wieku przed Chrystusem. Księgi proroków traktowano do czasu ostatecznego utrwalenia tekstu jako żywe, ciągle aktualizujące się słowo Jahwe. W tamtejszych czasach i uwarunkowaniach kulturowych świadczyło to o bardzo poważnych powodach oraz niezwyklej okolicznościach. W ten sposób słowo Boga wypowiedziane przez proroków i utrwalone na piśmie zachowuje ciągle swą aktualność i moc zbawiającą po wszystkie czasy.

Wśród udokumentowanych źródeł prorockich możemy wyróżnić kilka gatunków literackich, którymi posługiwali się prorocy. I tak są wśród nich opowiadania, wyrocznie, parenezy (zachęty), hymny, psalmy, teksty liturgiczne, pieśni żałobne, wyznania, satyry, parabole, alegorie, sentencje albo przysłowia<sup>62</sup>.

Zasługi, jakie położyli u podstaw religii jahwistycznej prorocy, są dziś nie do ogarnięcia. Mimo że bogata historia narodu wybranego ukazuje nam wiele krytycznych momentów, jak rozdarcie polityczne, religijne schizmy, bratobójcze wojny, najazdy nieprzyjaciół, klęski na polach bitew, a nawet tak tragicznych i spektakularnych jak chociażby zburzenie świątyni jerozolimskiej (religijnej chluby Izraela!), a w końcu utrata niepodległości i wygnanie wśród ludów pogańskich – mimo tego wszystkiego, co mogło z łatwością religijnie i politycznie zniszczyć raz na zawsze Izraela, możemy dziś z pełną odpowiedzialnością stwierdzić, że właśnie epokowym dziełem proroków było nieustanne odbudowywanie wspólnoty narodu oraz przekazywanie kolejnym pokoleniom ważnej dla tożsamości religijnej i narodowościowej tradycji. To właśnie prorocy umieli nadać tym trudnym doświadczeniom takie znaczenie, że to, co miało ten naród politycznie i duchowo raz na zawsze zniszczyć,

---

<sup>60</sup> E. ZAWISZEWSKI, *Księgi proroków*, dz. cyt., s. 13.

<sup>61</sup> R. LAURENTIN, *Niezmany Duch Święty*, dz. cyt., s. 92.

<sup>62</sup> T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*, cz. 1, dz. cyt., 46-50.

paradoksalnie umacniało go od wewnątrz i nadało sens jego życiu religijnemu, politycznemu i gospodarczemu. Dzięki prorokom Starego Przymierza wiemy dziś, jakie miał znaczenie język profetyczny, który od pamiętnego dnia Pięćdziesiątnicy paschalnej w Jerozolimie nabral zupełnie innego znaczenia<sup>63</sup>.

### III. APOSTOŁOWIE – PROFETYCZNY JĘZYK I FUNKCJA

Patrząc na historię zbawienia, powtarzamy za autorem Listu do Hebrajczyków słowa: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat” (Hbr 1,1-2). I dlatego właśnie Chrystus Pan jest ostatecznym Bożym wysłannikiem, który zwiastuje nam orędzie Boga zaadresowane do całego świata<sup>64</sup>. W orędziu tym Bóg wypowiedział się do nas na sposób całkowity, albowiem Jego Syn obwieszcza nam objawienie Ojca jest Jego odwiecznym Słowem (por. J 1,14). Dlatego Jezus nie tylko zwiastuje, głosi Ewangelię, ale sam jest tą najważniejszą Dobrą Nowiną, sam jest Bożym Orędnem, Obietnicą Boga, Poczycicielem zesłanym światu i ludzkości, On sam jest najistotniejszą i najważniejszą treścią tego, co Bóg zechciał nam o sobie powiedzieć<sup>65</sup>.

Zastanawiające jest, że na każdym etapie rozwoju ludu Bożego znajdujemy słowo Boże, które zostaje wypowiedziane przez powołanego do tego człowieka, natchnionego Duchem Jahwe, a zatem proroka. Jak to omówiliśmy wcześniej, prorok to człowiek, w którym przebywa Duch Pański, a ma on w ustach słowa samego Boga, dlatego istotą jego charyzmatu jest mówienie w imieniu Najwyższego. Należy przy tym zaznaczyć, że charyzmat prorocstwa włada nim w całej jego działalności, której ostatecznym celem jest wypełnienie misji polegającej na przyniesieniu i wyrażeniu słowa Bożego<sup>66</sup>. Skoro język Starego Testamentu, a w szczególności język natchnionych Duchem Jahwe proroków Starego Przymierza jest w swej istocie profetyczny, to również język Apostołów Chrystusa może być tak zdefiniowany<sup>67</sup>. Duch Święty zesłany do wspólnoty apostoelskiej jest szczególną rękojmią autentycznego świadectwa o zmartwychwstałym Chrystusie. W takim świetle Ewangelia przez nich głoszona staje się z tej racji objawieniem nowotestamentowym, którego źródłem jest Chrystus Pan. W takim świetle Apostołowie stają się sługami słowa Ewangelii, słowa Dobrej Nowiny, słowa z mocą, zdolnego przezwycięzać ludzką bezsilność. Dlatego możnaby powiedzieć, że dla epoki Nowego Przymierza cha-

<sup>63</sup> A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostoelskim*, Częstochowa 1989, s. 12.

<sup>64</sup> A. GRABNER-HEIDER, *Przepowiadanie* (hasło), w: tenże (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1994, s. 1076-1077.

<sup>65</sup> P. GRELOT, *Biblia i teologia*, w: *Tajemnica Chrystusa*, Poznań-Warszawa-Lublin 1968, s. 83.

<sup>66</sup> Tamże, s. 84.

<sup>67</sup> R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt., s. 49.

ryzmat apostołowski jest w jakimś sensie tym, czym dla Starego Testamentu posługa prorocka<sup>68</sup>. W klasycznej grece próżno jest szukać nowotestamentowego znaczenia słowa *apostolos*, jest bowiem ono używane nie tyle w stosunku do osoby, co do formacji okrętów, do kolonistów, listu przewozowego lub nawet dokumentu stwierdzającego tożsamość. Septuaginta przytacza nam słowo *apostolos* w znaczeniu późnożydowskiego słowa *szaliah*, co oznaczało człowieka posłanego lub wysłannika. Natomiast czasownika *apostello* używano w stosunku do kogoś uprawnionego lub nawet prawnego zastępcy. Dlatego też znana była rabinacka zasada, w myśl której uprawniony posłaniec ma być uważany za zastępcę. W literaturze nowotestamentowej najczęściej termin ten spotykamy w *Corpus Paulinum*. Apostołowie Chrystusa czują się uprawnieni przez samego Pana do głoszenia Ewangelii. Uprawnienie przez Chrystusa uważają za niezbędny element wypełniania misji zleconej im przez Zbawiciela, dlatego za wypełnianie tej misji są odpowiedzialni przed Bogiem. Tak jak przez starotestamentowych proroków Bóg przemawia przez nich słowem Dobrej Nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Zstępujący na nich u początku apostołowskiej misji Duch Święty stanowi źródło i natchnienie tego, co będą zwiastować światu. To słowo ma jednak już zupełnie inne znaczenie. Od przyjęcia tego słowa, które Bóg włożył w ich usta, zależy bowiem zbawienie albo potępienie człowieka<sup>69</sup>. Jak to ujął św. Paweł: „A może gardzisz bogactwem dobroci, cierpliwości i wielkoduszności Jego, nie chcąc wiedzieć, że dobroć Boża chce cię przywieść do nawrócenia? Oto przez swoją zatwardziałość i serce nieskłonne do nawrócenia zaskarbiasz sobie gniew na dzień gniewu i objawienia się sprawiedliwego sądu Boga, który odda każdemu według uczynków jego: tym, którzy przez wytrwałość w dobrych uczynkach szukają chwały, czci i nieśmiertelności – życie wieczne; tym zaś, którzy są przekorni, za prawdą pójść nie chcą, a oddają się nieprawości – gniew i oburzenie” (Rz 2,4-8).

W Ewangeliach pojęcie apostołatu pozostaje w bezpośrednim związku z posłaniem przez Jezusa i uczestnictwem w Chrystusowym posłannictwie. Dlatego w Ewangelii według św. Łukasza jest tak mocno podkreślone: „Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał” (Łk 10,16). Tak wyjątkowa ich rola wynika stąd, że byli świadkami największych dzieł, których dokonał Bóg dla całej ludzkości w męce, śmierci i chwalebnym zmartwychwstaniu swojego jedyne-go Syna<sup>70</sup>. Ich wyjątkowa rola polega na tym, że dzięki tej właśnie łasce są w stanie zaświadczyć o identyczności Tego, który umarł na krzyżu, z Tym, który chwalebnie zmartwychwstał.

<sup>68</sup> P. GRELOT, *Biblia i teologia*, art. cyt., s. 85-86.

<sup>69</sup> Por. R. LAURENTIN, *Prawdziwe życie...*, dz. cyt., s. 441-442.

<sup>70</sup> H. WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, tłum. A. Paciorek, Kraków 1993, s. 306.

Synonimem dokonywanego przez grono dwunastu Apostołów głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu są dwa terminy: *didache* i *didaskalia*. Pierwszy oznacza w klasycznej grece naukę i odnosi się już do nauczania chrześcijańskich zasad moralnych. Drugi stanowi pewnego rodzaju pouczenie oparte na wykładzie Starego Testamentu w świetle Objawienia nowotestamentowego. Biblijnymi przykładami nauki apostoelskiej są wskazówki dotyczące życia moralnego, zwłaszcza zawarte w listach, natomiast typowym przykładem pouczenia jest List do Hebrajczyków oraz niektóre fragmenty listów św. Pawła, komentujące zasady życia<sup>71</sup>. Obok tych dwóch terminów występuje grupa trzech kolejnych, które znaczeniowo najbliżej związane są z misją nauczycielską Apostołów. Terminami tymi są: czasownik *kerysso*, oznaczający «ogłaszać, obwieszczać»; następnie, najbliższy pierwszemu, *euangelidzo* oznaczający «głosić Ewangelię, ewangelizować» oraz *martyreo* – «świadczyć potwierdzać», stanowiący odpowiednik świadczenia o prawdzie Ewangelii. Apostołowie, głosząc kerygmat, stają się świadkami, że Bóg wypełnił swoje zapowiedzi w Jezusa Chrystusie, że przybliżyło się w ten sposób królestwo Boże oraz że wszyscy ci, których napełnia Duch Pański, wielbią Boga za to, czego dokonał dla ludzkości i świata<sup>72</sup>. Głosząc kerygmat, świadkowie Chrystusa wpisują się w poczet proroków Starego Przymierza, którzy nawołując do pokuty, pełnili to, co oznaczał termin *kerysso*<sup>73</sup>. I tak np. prorok Joel, nawołując do pokuty, uświadamiając grzechy ludu czy też zapowiadając kary, jest heroldem (*keryx*). Jego słowa: „Uświęćcie się przez post, zwołajcie uroczyste zgromadzenie, zbierzcie starców, wszystkich mieszkańców kraju do domu Pana, Boga waszego, i wołajcie do Pana: «Ach, biada! Co za dzień! Bliski jest dzień Pański, zniszczenie przyjdzie do Niszczyciela»” (Jl 1,14-15), to wybitny przykład głoszenia starotestamentowego kerygmatu. Głoszenie (*kerysso*) przez proroków Jahwe miało także zabarwienie radości lub nadziei. Jak to obwieszcza Sofoniasz: „Wyśpiewuj, Córo Syjońska! Podnieś radosny okrzyk, Izraelu! Ciesz się i wesel z całego serca, Córo Jeruzalem! Oddalił Pan wyroki na ciebie, usunął twego nieprzyjaciela; Król Izraela, Pan, jest pośród ciebie, nie będziesz już bała się złego” (So 3,14-15). A zatem należy w tym miejscu uściślić, że kerygmat w Starym Testamencie ma podwójne znaczenie. Jeżeli stanowi przestrożę i upomnienie, to zawsze w obliczu sądu Bożego i konieczności prawdziwej pokuty. Jeżeli nacechowany jest radością i nadzieją, to zapowiada erę eschatonu, a zatem pełnię eschatycznych łask, których źródłem jest zbawienie, jakiego Bóg udziela swojemu ludowi<sup>74</sup>. W tym podwójnym znaczeniu kerygmat przejdzie w epokę Nowego Przymierza. Treścią tego keryg-

<sup>71</sup> A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostoelskim*, dz. cyt., s. 8.

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> Por. S. DYK, *Duch-Słowo-Kościół. Biblijny model ewangelizacji*, Lublin 2007. Zob. J. HOMERSKI, *Dar Ducha Bożego w nauczaniu proroków*, w: *Duch Święty – Duch Boży*, Lublin 1985.

<sup>74</sup> W. HRYNIEWICZ, *Duch Święty a eschatyczna przemiana świata*, w: M. MARCZEWSKI (red.), *Duch, który jednoczy*, Lublin 1998, s. 225-228.

matu stanie się Jezus Chrystus i Jego zbawcze dzieło, które to wymagać będzie od człowieka nawrócenia i chrztu zmieniającego ostatecznie kondycję człowieka w świetle nowego stworzenia<sup>75</sup>.

Prorockie powołanie Apostołów przez Chrystusa jest znamienym powołaniem dwunastu pokoleń nowego Izraela, czyli ostatecznie całej wspólnoty Kościoła. Apostolscy *nabi'im*-prorocy mają mówić w imieniu Mesjasza, nawołując do nawrócenia, przemiany życia, przyjęcia uzdrawiającego chrztu. Mają także dokonywać znaków (np. uzdrowienia w imię Jezusa), które będą potwierdzać głoszoną przez nich Ewangelię Chrystusa. Będąc natchnionymi Duchem Świętym świadkami, mają zanieść Dobrą Nowinę o zbawieniu wszelkiemu stworzeniu<sup>76</sup>. Podobnie jak prorocy Pańscy byli zwiastunami prawdy Bożej, Apostołowie stają się profetycznymi świadkami prawdy o zmartwychwstałym Panu, nawet wówczas gdy przychodzi im za to ponieść konsekwencje prześladowań. Podobnie jak *nabi'im* mieli obowiązek przekazywać słowo Pana, nawet wówczas gdy niosło to ze sobą konsekwencje zagrażające ich życiu, tak Apostołowie mają obowiązek nieść Ewangelię o Zmartwychwstałym, która to misja staje się sensem ich życia i sensem ich miłości do Chrystusa Pana. Dlatego św. Łukasz relacjonuje nam w słowach: „Przywołali ich potem [arcykapłan Annasz, Kajfasz, Jan, Aleksander i inni] i zakazali im w ogóle przemawiać i nauczać w imię Jezusa. Lecz Piotr i Jan odpowiedzieli: «Rozsądźcie, czy słuszne jest w oczach Bożych bardziej słuchać was niż Boga? Bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli»” (Dz 4,18-20). W powołaniu prorockim niezwykle istotne było wyjście do świata z treścią słowa samego Boga. I w tych kategoriach należy odczytać posłanie Apostołów, nowych proroków, przez Jezusa: „Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21), lub też tzw. nakaz misyjny Chrystusa w słowach: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19-20)<sup>77</sup>. Bóg powołuje ich na podobieństwo proroków bez względu na ich uzdolnienia. Powołuje ich podobnie jak Eliasza, Amosa, Jeremiasza<sup>78</sup>. Na mocy tego powołania jako prorocy Chrystusa stają się – podobnie jak prorocy Starego Testamentu – mężami wyjątkowego Bożego zaufania. Tego rodzaju przyjaźń, a nawet pewnego rodzaju zażyłość z Mistrzem doprowadzi do tego, że Chrystus odsłoni im na górze Tabor swoje boskie oblicze (por. Mt 17,1-2). Źródłem głoszonego słowa prorockiego był Bóg, źródłem prorockiego głoszonego słowa przez Apostołów stało się „Słowo, które stało się Ciałem” (J 1,14). Powołaniem starych proroków było iść do ludu

<sup>75</sup> A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostołskim*, dz. cyt., s. 14-17.

<sup>76</sup> R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt., s. 48.

<sup>77</sup> Por. F. BLACHNICKI, *Chrystus i Duch Święty u początków Kościoła*, w: *Duch, który jednoczy*, dz. cyt., s. 199-210. Odczyt wygłoszony na XI Tygodniu Eklezjologicznym Koła Naukowego KUL w Lublinie 22 X 1975 r.

<sup>78</sup> H. WALDENFELS, *O Bogu...*, dz. cyt., s. 280.



wybranego z orędziem, które objawił Bóg, powołaniem nowych, apostoelskich proroków będzie zwiastowanie Słowa – Jezusa Chrystusa. Starożytni *nabi'im* realizowali swoją misję słowem i czynem. Apostołowie, głosząc Jezusa Zmartwychwstałego, potwierdzali głoszoną naukę wieloma znakami, a nawet cudami, jak potwierdza to św. Łukasz w słowach: „Wiele znaków i cudów działa się wśród ludu przez ręce Apostołów” (Dz 5,12). Głównym celem posługi prorockiej było przebudzenie narodu i życie według Bożego Prawa. Celem apostoelskiej posługi grona Dwunastu było nauczanie Chrystusowej nauki, która ma moc wprowadzić człowieka na drogę zbawienia.

#### IV. GLOSOLALIA APOSTOLSKA

Relacja św. Łukasza z cudownego zjawiska w jerozolimskim Wieczerniku roku 30 jest dość lapidarna. Jak na cudowne wydarzenie moglibyśmy się spodziewać pewnej tajemniczości lub dramatyzmu, pewnego posmaku podniosłej chwili, w której okazuje się, że grono apostoelskie jest szczególnym podmiotem Bożego działania. Tymczasem św. Łukasz podchodzi do tej tajemnicy w bardzo swoisty sposób, relacjonując: „Ukazały się im też jakby języki ognia, które się rozdzielały, i na każdym z nich spoczął [jeden]. I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić” (Dz 2,3-4). Jak na cudowne wydarzenie, którego świadkami stało się tak wielu Żydów i prozelitów zgromadzonych na pielgrzymim świątce w Jerozolimie, to bardzo skromny opis. Łukasz podchodzi do glosolalii z dnia Pięćdziesiąticy w zupełnie spokojny i wręcz oczywisty sposób<sup>79</sup>. Doskonale zdaje sobie sprawę, że języki Bożego ognia musiały rozwiązać języki ludzkie, by wydobył się ze zgromadzonych język prorocy<sup>80</sup>.

W literaturze teologicznej można dopatrzeć się jej dwóch interpretacji. Pierwsza idzie za rozumieniem św. Pawła, dla którego glosolalia jest ekstazy modlitwą lub mówieniem w ludzkich lub anielskich językach<sup>81</sup>. Druga, po linii rozumienia św. Łukasza, uwypuklała w glosolalii głoszenie *magnalia Dei*, wielkich dzieł Bożych<sup>82</sup>. Ojcowie Kościoła także w różnoraki sposób rozumieli ten dar. I tak Orygenes widzi w nim zdolność do komunikowania się w istniejących językach. Św. Jan Chryzostom, nawiązując do biblijnego opisu budowania wieży Babel, widzi w tym darze spotkanie wielu języków w jednej osobie. Św. Augustyn podobnie, zwracając przy tym uwagę na to, że dana osoba nie miała okazji nauczyć się języka obcego, a co za tym idzie, zwraca

<sup>79</sup> U. SZWARC, *Glosolalia*, art. cyt., s. 1119.

<sup>80</sup> Por. L. BOUYER, *Duch Święty Pocieszyciel*, s. 69-99.

<sup>81</sup> Z. RADZIWOLEK, *Dary Ducha Świętego w życiu chrześcijanina. Studium biblijne na podstawie Corpus Paulinum*, Legnica 2006, s. 196-205.

<sup>82</sup> V. SCIPPA, *La glossolalia nel Nuovo Testamento. Ricerca esegetica secondo il metodo storico-critico e analitico-strutturale*, Biblioteca Teologica Napoletana 1982, s. 25nn.

uwagę na wymiar nadprzyrodzonego daru. Przykładem takiego cudu jest św. Pachomiusz, mnich żyjący w IV wieku w Egipcie. Kiedy więc w pierwotnym chrześcijaństwie epoki Ojców Kościoła interpretuje się glosolalię, to ma się na myśli posługiwanie się obcym i niewyuczonym komunikatywnym językiem<sup>83</sup>. Św. Hieronim natomiast podkreśla, że Apostołom został udzielony ten charyzmat, by mogli głosić różnym narodom Ewangelię Chrystusa<sup>84</sup>. Teodoret z Cyru, podobnie jak wcześniej przytoczeni ojcowie, rozumiał ten dar w kategoriach rzeczywistego mówienia obcymi językami. Takie ujęcie i wytłumaczenie glosolalii da się zauważyć także w wypowiedziach św. Cyryla Aleksandryjskiego.

Po tych kilku przykładach nasuwa się wniosek, że w epoce ojców Kościoła dar glosolalii rozumiano jako posługiwanie się obcymi językami w celu komunikowania jakiejś treści świadkom tego wydarzenia. Ojcowie nie wypowiadają się na temat tego daru w kategoriach jakiejś modlitwy w niezrozumiałych słowach czy dziwnych dźwiękach będących wynikiem natchnienia<sup>85</sup>. Zaznaczyć przy tym należy, że pośród różnorodnych interpretacji pojawiają się i takie, które sugerują, że Apostołowie posługiwali się swoimi językami, natomiast świadkowie tego wydarzenia otrzymali dzięki Bożej łasce dar rozumienia tych języków<sup>86</sup>. Zdaniem J. Kudasiewicza mowa obcymi językami jest rozumiana w kontekście ewangelizacyjnym, natomiast stwierdzenie św. Marka „Te zaś znaki towarzyszyć będą tym, którzy uwierzą: w imię moje złe duchy będą wyrzucać, nowymi językami mówić będą [...]” (Mk 16,17), należy odnieść do tych, którzy przyjmą chrzest i uwierzą w Chrystusa, a którzy to będą mówić nowym językiem świadectwa o Chrystusie<sup>87</sup>. A zatem zdaniem J. Kudasiewicza należy glosolalię Zielonych Świąt rozumieć zgodnie z tradycją patrystyczną. Dodatkowym argumentem za takim rozumieniem jest fakt, że – jak stwierdza św. Łukasz: „Kiedy więc powstał ów szum, zbiegli się tłumnie i zdumieli, bo każdy słyszał, jak przemawiali w jego własnym języku” (Dz 2,6). Zdumienie wywołało jego zdaniem cudowne zjawisko mówienia obcymi językami zrozumiałymi dla Żydów i prozelitów przybyłych wówczas na święto. W tekście oryginalnym na oznaczenie tych języków użyty jest rzeczownik *dialektos*, który wprost oznacza język narodowy lub regionalny. Dlatego – zdaniem J. Kudasiewicza – bezpieczniej jest widzieć w glosolalii jerozolimskiej z Wierczernika podwójny cud: mówienia komunikatywnymi językami oraz słyszenia i rozumienia obcych języków przez świadków tego wydarzenia<sup>88</sup>.

---

<sup>83</sup> A. SIEMIENIEWSKI, *Dary duchowe w dawnych wiekach Kościoła*, Wrocław 2005, s. 159-167.

<sup>84</sup> Tamże, s. 165.

<sup>85</sup> Tamże, s. 167.

<sup>86</sup> W.I. ENGELSEN, *Glossolalia and Other Forms of Inspired Speech According to 1 Corinthians 12-14*, Yale 1970, s. 139-141.

<sup>87</sup> J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 358.

<sup>88</sup> Tamże.

Trudno jednak zgodzić się z tą tezą, albowiem tekst relacji św. Łukasza wspomina o wylaniu Ducha Świętego na zgromadzonych Apostołów, uczniów i niewiasty z wraz Matką Pana, a nie na przybyłych na to miejsce świadków tego wydarzenia. Potwierdza to także tok wydarzeń, które następują po glosolalii, a zatem wystąpienie św. Piotra, głoszenie przez niego kerygmatu, zachęcanie słuchaczy zgromadzonych przed Wieczernikiem do nawrócenia i przyjęcia chrztu św. To wystąpienie jest klasycznym prorockim przepowiadaniem z konkretną misją skierowaną do zgromadzonych tam ludzi. „Gdy to usłyszeli, przejęli się do głębi serca: «Cóż mamy czynić, bracia?» – zapytali Piotra i pozostałych Apostołów. «Nawróćcie się – powiedział do nich Piotr – i niech każdy przyjmie chrzest w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a otrzymacie w darze Ducha Świętego. Bo dla was jest obietnica i dla dzieci waszych, i dla wszystkich, którzy są daleko, a których powoła Pan, Bóg nasz»” (Dz 2,37-39). Z tekstu wynika, że św. Łukasz pragnął przekazać w wydarzeniach, jakie miały miejsce po glosolalii, że wylanie Ducha Świętego na zgromadzonych pociągnęło za sobą z jednej strony odwagę Apostołów z Piotrem na czele w głoszeniu wielkich dzieł Bożych oraz w wezwaniu do nawrócenia i przyjęcia chrztu; z drugiej zaś zjednoczenie serc wokół apostołskiego grona, które było antytezą starotestamentowego pomieszania języków przy budowie wieży Babel<sup>89</sup>. Zapisana w *Dziejach Apostolskich* (2,9-11) tablica narodów jest znamienym znakiem powszechności Ewangelii Chrystusa prowadzącej wszystkich do zbawienia. Uniwersalność tej właśnie Ewangelii polega na tym, że wciela się ona w każdy język i kulturę<sup>90</sup>.

Na nieco inne znaczenie wydarzenia glosolalii wskazuje A. Dalbesio. Jego zdaniem nie brak nam dziś argumentów przeciwnych, które wskazują, że trzeba nam wczytywać się w myśl teologiczną św. Łukasza, by odpowiedzieć na pytanie, co chciał nam przekazać. Ukazując kolejne glosolalie wspomniane w *Dziejach Apostolskich* (por. 10,46; 19,6), gdzie mamy do czynienia z mówiącymi językami i wielbiącymi Boga poganami w domu Korneliusza, a następnie słuchającymi św. Pawła uczniami św. Jana Chrzyciela. W obu przypadkach dar glosolalii zbiega się z prorokowaniem. Zdaniem A. Dalbesio to ważny sygnał pozostawiony nam przez św. Łukasza. Glosolalia bowiem jest uwielbieniem Boga aktualizującym się w prorokowaniu. Apostołowie, jako nowi prorocy, uwielbiają Boga poprzez glosolalię pod prorockim natchnieniem Ducha Świętego<sup>91</sup>. A dokonuje się to poprzez ekstatyczną modlitwę pod natchnieniem Ducha Świętego. Przykłady takiego ujęcia św. Łukasz utrzymał jeszcze w innych miejscach, a zwłaszcza w Ewangelii. Opisem takiej ekstatycznej modlitwy pod natchnieniem jest modlitwa Elżbiety (Łk 1,42-43), Matki Pana (Łk 1,46-55), Symeona (Łk 2,29-32) oraz samego Jezusa (Łk 1, 68-79).

<sup>89</sup> Por. A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Duch Święty jednoczy nas w królestwo Boże*, Ateneum Kapłańskie 132(1999)2, s. 234-242.

<sup>90</sup> Tamże, s. 359.

<sup>91</sup> A. DALBESIO, *Duch Święty*, tłum. K. Małdel, Karków 2001, s. 65nn.

Zapytajmy o teologiczną koncepcję glosolalii zawartą w opisie z Dziejów Apostolskich. Dar mówienia językami zrobił ogromne wrażenie i zmanifestował obecność Ducha Świętego. Jednak objawienie obecności Ducha Świętego przez dar języków nie jest jasne samo w sobie<sup>92</sup>. Autor Dziejów widzi w tym wydarzeniu chrzest Duchem Świętym, a tym samym rozpoczęcie ery mesjańskiej pośród zgromadzonych. Zapowiadając to wydarzenie, prorok Joel mówił: „I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą mieć sny, a młodzieńcy wasi będą mieć widzenia. Nawet na sługi i służebnice wyleję Ducha mego w owych dniach” (Jl 3,1-2). Dopiero wystąpienie Piotra wyjaśnia pełne znaczenie tego wydarzenia i ucisza drwiny. Piotr w kerygmacie nawiązuje do wypełnienia się proroctwa Joela, gdyż zapowiada wylanie Ducha proroczego na lud mesjański.

Nieco odmiennego zdania jest W. Barclay. Podkreśla, że tak na dobrą sprawę nie wiemy, co stało się wówczas w Jerozolimie w dniu Pięćdziesiątnicy. Łukasz, autor Dziejów Apostolskich, nie był naocznym świadkiem tego wydarzenia. Napisał tę relację na podstawie opowiadań świadków. Jego zdaniem najistotniejszym dowodem na zaistniałą wówczas glosolalię jest fakt, że dar ten nieustannie funkcjonował we wspólnocie młodego Kościoła. To zjawisko, którego uczestnikami i świadkami stali się Apostołowie, niewiasty i rzesze pielgrzymów, nigdy nie obumarło w życiu Kościoła<sup>93</sup>. Świadczy o tym fragment listu św. Pawła do gminy chrześcijańskiej w Koryncie, w którym Apostoł podaje zasady korzystania z tego charyzmatu. A Paweł mówi: „Starajcie się posiąść miłość, troszczcie się o dary duchowe, szczególnie zaś o dar proroctwa! Ten bowiem, kto mówi językami, nie ludziom mówi, lecz Bogu. Nikt go nie słyszy, a on pod wpływem Ducha mówi rzeczy tajemne. Ten zaś, kto prorokuje, mówi ku zbudowaniu ludzi, ku ich pocieszeniu i pocieszce. Ten, kto mówi językami, buduje siebie samego, kto zaś prorokuje, buduje Kościół. Chciałbym, żebyście wszyscy mówili językami, jeszcze bardziej jednak pragnąłbym, żebyście prorokowali” (1 Kor 14,1-5). A zatem mówienie językami, glosolalia, według św. Pawła to stan pewnej ekstazy, podczas którego człowiek wydobywa z siebie niezrozumiałe dźwięki. Ten stan, bardzo podobny do prorockich uniesień, wskazywał na natchnienie Duchem Pańskim. Paweł rozumie jednak ten wyjątkowy dar w sposób bardzo realny. Ma świadomość, że gdyby we wspólnocie pojawił się ktoś, kto nie miał z tym darem dotąd do czynienia, mógłby odnieść wrażenie, że znajduje się pośród szaleńców (por. 1 Kor 14,23). Interpretacja Pawła dokładnie pasuje do reakcji świadków glosolalii jerozolimskiej z Dziejów Apostolskich, którzy w oczach świadków wydawali się pijani. Dla nas jednak najważniejszym jest to, że tego dnia natchnione poselstwo przemawiało w takim języku, że był on nie tylko

---

<sup>92</sup> A. KULIBERDA, *Weźmijcie w darze Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 85.

<sup>93</sup> W. BARCLAY, *Dzieje Apostolskie*, tłum. R. Kowalczuk, W. Zachanowicz, A. Błażowski, A. Kircun, Warszawa 1979, s. 33nn.

zrozumiały, ale i porywający dla tysięcy pielgrzymów zgromadzonych w Jerozolimie<sup>94</sup>.

F.A. Sullivan, interpretując glosolalię, przypomina, że prawie wszyscy ojcowie Kościoła rozumieli ten wyjątkowy dar jako zdolność głoszenia Ewangelii w obcym, niewyuczonym języku<sup>95</sup>. A zatem pierwotnie nie rozumiano tego daru jako modlitwy czy wręcz zjawiska ekstatycznego, ale doniosłość tego daru upatrywano w jego zrozumiałości. Dla F.A. Sullivana bardziej wiarygodnym świadkiem daru języków i jego rozumienia jest św. Paweł, któremu dane było mówić językami, od św. Łukasza, który – według danych biblijnych – nie był ani świadkiem, ani uczestnikiem tego daru. I dlatego dla Sullivana nie jest rzeczą jasną, czy należy Łukaszowy opis rozumieć w sposób dosłowny. Dla tego teologa w rzeczywistości miało wówczas dojść do wydawania głosów niezrozumiałych dla nikogo z obecnych, ale zjednoczonych w uwielbieniu Boga<sup>96</sup>.

Dlatego na tle tak przedstawionych różnych koncepcji, tak fenomenalne staje się ujęcie R. Laurentina. Opisując glosolalię dnia Pięćdziesiąticy w Jerozolimie, przedstawia nam: „i oto języki z ognia rozwiązują języki i głos (Dz 2,4). Ze stu dwudziestu piersi spontanicznie wznosi się dziękczynienie, nowe, natchnione, śpiewne. To śpiew, który płynie z serca: improwizacja każdego, wsłuchana we wszystkie inne, łączy się spontanicznie w cudowną harmonię, analogiczną do tej, jaka czasem się wznosi w żarliwych zgromadzeniach charyzmatycznych, kiedy każdy koncertuje ze wszystkimi w bogatej harmonii”<sup>97</sup>. Kluczem do fonetycznego rozumienia glosolalii jest ważne słowo użyte w opisie, a mianowicie chodzi o *fleggomai* oznaczające głoszenie, dźwięczny krzyk, a nawet dźwięk trąbki. Dodany do tego wyrażenia prefiks *apo-* wskazuje wprost na natchnienie Duchem Pańskim. Laurentin dopowiada w swojej interpretacji: „Wszyscy dali się temu porwać, są zachwyceni przenikającym darem, jaki Bóg wzbudza w ich sercach i który wznosi się z ich piersi i natchnionych głosów. Każdy śpiewa lub przemawia na swój sposób. Duch bowiem respektuje każdą osobowość, każdy temperament, każdą wrażliwość, każdy głos zgodnie z jego brzmieniem, bez dysharmonii, jak wskazuje tekst. Ta harmonia płynie z ich wspólnoty, jedności serc i oddechów, co podkreśla powtarzające się słowo *homothymadon*. Łączy ona w zgodny rytm zgromadzenie w sali na górze, ponieważ tych stu dwudziestu słucha siebie nawzajem, w intymnej harmonii, jaką stwarza w nich życie Boże, życie Ducha”<sup>98</sup>. Tak subtelnie przedstawiony dar glosolalii świadczy wybitnie – zdaniem R. Laurentina – że św. Łukasz był bardzo dobrze oswojony z darem mówienia języ-

<sup>94</sup> Por. G. RAFIŃSKI, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej gnozy*, w: J. FRANKOWSKI, S. MĘDAŁA (red.), *Dzieje Apostolskie – Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 149-227.

<sup>95</sup> F.A. SULLIVAN, *Charyzmaty i odnowa charyzmatyczna*, tłum. T.M. Micewicz, Warszawa 1992, s. 130.

<sup>96</sup> A. SIEMIENIEWSKI, *Dary duchowe...*, dz. cyt., s. 161.

<sup>97</sup> R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt., s. 162.

<sup>98</sup> Tamże.

kami. Laurentin podkreśla także, że to natchnione głoszenie było przez Łukasza stylizowane na wydarzenie, podczas którego język pomieszany w starotestamentowym budowaniu wieży Babel został przez Ducha Świętego od wewnątrz przemieniony w harmonii pojednania. Niezwykle harmonijny śpiew w językach w dzień Pięćdziesiątnicy jerozolimskiej roku 30 był tak donośny, że zaintrygował mnóstwo zgromadzonych wówczas w Jerozolimie pielgrzymów. Zaintrygował, co oznacza, że nie osłabił ich krytycznego osądu, dlatego Piotr w swoim wystąpieniu musiał odnieść się do tej krytyki. Ale taki kontrast za każdym razem towarzyszy życiu Kościoła także po dzień dzisiejszy. Jest to kontrast pomiędzy światem Ducha i tych, którzy się na ten wymiar bogactwa otwierają, a światem materii, realności i tych, dla których takie znaki jak glosolalia nic nie znaczą. Przyjmując takie ujęcie interpretacji glosolalii, powinniśmy sięgnąć także do doświadczenia. Gdy ktoś z nas znajduje się poza granicami ojczyzny i pójdzie do filharmonii na koncert, nie musi znać obcego języka, aby razem z dać się porwać piękną harmonią dźwięków, która będzie wszystkim zgromadzonym mówiła w jednym rozumiałym dla nich języku, języku piękna muzyki. Tak należy dziś spojrzeć na glosolalię.

A zatem R. Laurentin widzi w relacji św. Łukasza niezwykle subtelny przekaz, sugerując wprost autentyczną glosolalię, polegającą na muzycznym i niezwykle harmonijnym wyrażeniu uwielbienia Boga, poza jakimś ustrukturyzowanym językiem, na poziomie ponadracjonalnym. I nie należy w glosolalii jerozolimskiej dopatrywać się głoszenia Ewangelii lub jakiegokolwiek przesłania, bo po glosolalii św. Piotr występuje po raz pierwszy z głoszeniem kerygmatu, czyniąc to w imieniu wszystkich zgromadzonych. A zatem przejściem od harmonijnej modlitwy uwielbienia jest głoszony przez Piotra kerygmat<sup>99</sup>.

To szczególnie ujęcie glosolalii przez R. Laurentina, zaprezentowane jako szkic jego myśli teologicznej, zostało przez tego wybitnego teologa poparte wyjątkowym doświadczeniem. Laurentin podróżował po Ameryce Północnej, która stała się dla niego terenem obfitego wylania Ducha Świętego w postaci wielu denominacji ruchów pentekostalnych<sup>100</sup>, dla których mówienie językami jest po dziś dzień wpisane w ich tożsamość. Dlatego tak ważny jest jego głos we współczesnej dyskusji teologicznej na temat tego daru oraz współczesna refleksja nad wyjątkowymi darami Ducha Pańskiego<sup>101</sup>. Tym bardziej że życie Kościoła od tamtego pamiętnego dnia w Jerozolimie kroczy od tamtej ku następnej Pięćdziesiątnicy, i to nieustannie<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> Tamże, s. 166-167.

<sup>100</sup> CH. MASSABKI, *Odnowa w Duchu Świętym...*, dz. cyt., s. 38nn.

<sup>101</sup> R. LAURENTIN, *Zielone Świątki w Ameryce Północnej*, *Życie i Myśl* 25(1975)8, s. 40-44.

<sup>102</sup> B. GRAHAM, *Duch Święty*, tłum. K. Bednarczyk, D. Trusiewicz, G. Bednarczyk, Warszawa 1987, s. 83.

## ZUSAMMENFASSUNG

### **Glossolalie der Pfingsten und ihre moderne Interpretation in der Theologie von René Laurentin.**

Nachkonzilaufblühen vieler charismatischen Bewegungen und Gemeinschaften gibt klar zu verstehen, dass man im Leben der modernen Kirche immer wieder mit einer ungewöhnlichen pneumatologischen Erneuerung zu tun hat. Die entstehende Gruppen werden für vielen Menschen zu einer Möglichkeit, sich mit den anderen ins Evangelium Christi teilen, einer neuen Gelegenheit zu einer Katechese des reifen Menschen, dem Weg durch Theologie. Solche Gemeinschaften haben in vielen Fällen zu der Belebung des Pfarrlebens beigetragen oder haben ihm Dynamik angegeben. Sie leben in ihrem eigenen Rhythmus und haben ihre eigenartige, ihrer Geistigkeit entsprechende Art und Weise, den Gott in dem, was Er für die Menschheit und die Welt gemacht hat, zu preisen. Eine der immer noch Interesse erweckenden Ausdrucksweisen der Charismatiken sind sogenannte Zungenreden (auch als Sprachengebet oder Sprechen im oder mit dem Geist bezeichnet), die ihre Inspiration aus der Glossolalie der Pfingsten in dem Abendmahlsaal in Jerusalem schöpfen. Wie sollte dieses so ferne und gleichzeitig so nahe Ereignis betrachtet werden? Was war eigentlich die Glossalie von Jerusalem? Was wollte der Evangeliumautor Lukas mit der Relation dieses Ereignisses ausdrücken? Kann man heute dieses Wunder von Jerusalem mit der heutigen sogenannten Zungenrede (mit dem Sprachengebet) gleichsetzen? Gedanken von einem berühmten und hochgeschätzten Theologen René Laurentin helfen, auf diese so gestellten Fragen zu antworten.

#### **Słowa kluczowe / key words**

René Laurentin, prorok, glosolalia, Pięćdziesiątnica  
René Laurentin, prophet, glosolalia, Pentecoste





KS. JAN KLINKOWSKI

## SYMBOLIKA ŚWIATŁOŚCI W EWANGELII WEDŁUG ŚW. JANA NA TLE KULTURY STAROŻYTNEJ

Symbolika światłości w wielu kulturach ma pozytywne odniesienia i staje się opozycją do ciemności, w której człowiek czuje się niepewnie, i dlatego nadaje jej negatywne znaczenie. Światłość, ze względu na swoją nieuchwytną formę, symbolizuje rzeczywistość duchową, mistyczną, często sferę boską. Stary Testament kształtował się w atmosferze wiary społeczności Izraela i w kontekście kultury Bliskiego Wschodu. Idea światłości znakomicie nadawała się do zaprezentowania prawd wiary ludu starotestamentowego, ale w szczególnie sposób została wykorzystana przez Nowy Testament. W symbolice światłości odnajdujemy przymioty boskie, ale wyraża ona również zadania stojące przed człowiekiem. Ewangelista Jan odwoływał się wielokrotnie do idei światłości. Spróbujmy odczytać jego refleksję teologiczną na tle kultury starożytnej.

### I. IDEA ŚWIATŁOŚCI W KULTURZE STAROŻYTNEJ

W wielu kulturach starożytnych światłość była powiązana z ideą boskości lub dobra. W Babilonii światłość była związana z bogiem słońca Szamaszem i z ideą walki ze złem. W nowobabilońskim hymnie do boga Szamasza (IX w. przed Chr.) czytamy: „Ty, który rozjaśniasz ciemności, rozświetlasz niebios, który niszczysz zło na dole i górze, boże Szamaszu [...]! Wszyscy książęta radują się twym widokiem, wszystkie bóstwa niebiańskie pozdrawiają cię. W twoim blasku widzą to, co ukryte, ich kroki są pewne w twym świetle [...]. Szeroko otwarte są bramy niebios, wszyscy bogowie niebios niosą ci ofiary!”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. H. BIEDERMANN, *Leksykon symboli*, Warszawa 2005, s. 363.

W świecie greckim uosobieniem słońca był bóg Helios, który podróżował po niebie w złotym rydwanie<sup>2</sup>. Natomiast bóstwem światła słonecznego był Apollo, inaczej Febus, czyli „promienny”<sup>3</sup>. Czczono również święty ogień. Opiekunką ogniska domowego była bogini Hestia, ku jej czci w każdym domu płonął ogień; ci, którzy się przeprowadzali, przenosili go ze sobą. Ponieważ według wyobrażeń Greków mieszkańcy miasta-państwa tworzyli jedną rodzinę, święty ogień płonął również w ratuszu miejskim<sup>4</sup>. W pryteionie w Efezie płonął święty ogień ku czci bogini Hestii Bulai<sup>5</sup>. Światłość zatem wzbudzała wśród Greków skojarzenia z opieką Bożą.

Platon mówi o idei dobra, że „właśnie ona jest przyczyną wszechrzeczy w dziedzinie prawości i piękna, która w świecie zjawisk rodzi światłość oraz jego władcę, a w myślnym, będąc źródłem prawdy i rozumu, sama jest panią”<sup>6</sup>. Arystoteles porównuje rozum ze światłością: „W samej rzeczy [w duszy] istnieje jeden rozum, który odpowiada materii – bo staje się wszystkim – i drugi [który odpowiada przyczynie sprawczej] – bo tworzy wszystko, jak specjalny rodzaj nawyku nabytego, podobny pod tym względem do światła, bo i światło na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi. Ten rozum jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niez mieszany, ponieważ jest ze swej natury aktem. Zawsze przecież to, co działa, jest bardziej dostojne od tego, co ulega [jego] działaniu; a przyczyna jest czymś [wyższym] od materii [...]. Dopiero gdy jest odłączony [od materii], jest tym, czym w rzeczywistości jest; i to jedynie jest nieśmiertelne i wieczne [...]”<sup>7</sup>.

W Egipcie w noc Nowego Roku w świątyniach zapalano światło. Plutarch wspomina o wiecznej lampce, opisując w ten sposób światło, które stale palono przed posągami boga. Światło rozpraszające mrok i chroniące przed złymi mocami stało się symbolem czystości i dobra. Zadaniem boga Thota było chronić światło przed ciemnością; jako „zastępca Re” towarzyszył on bogu słońca w jego dziennej wędrówce, a w nocy świecił jako księżyc na firmamencie. Egipcjanie uważali, że zmniejszanie się tarczy księżyca jest wynikiem walki ciemności z światłością. Symbolicznie proces ten nazywali zranieniem oka księżycowego, które Thot każdorazowo uzdrawiał. Warto jeszcze zauważyć, że zmarłemu drogę ku nowemu życiu wskazywał płomień<sup>8</sup>. Słynny jest hymn do słońca egipskiego faraona, który przybrał imię Echnatona (światłość Atona): „Pięknie jaśniejesz w jasnym miejscu nieba, o żywe Słońce, które pierwsze

---

<sup>2</sup> Por. T. PAWLIKOWSKI, *Lumen* (hasło), w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 571.

<sup>3</sup> Por. E. HALLAM, *Bogowie i boginie*, Warszawa 1999, s. 38.

<sup>4</sup> Por. V. ZAMAROVSKÝ, *Bogowie i herosi mitologii greckiej i rzymskiej*, Warszawa 2003, s. 202.

<sup>5</sup> Por. E. JASTRZĘBSKA, *Miasta Apokalipsy*, Warszawa 1999, s. 40.

<sup>6</sup> Zob. *Resp.* 517b 7-c 4 (przekład polski: PLATON, *Rzeczpospolita*, tłum. S. Lisiecki, Kraków 1928, 405n).

<sup>7</sup> Zob. ARYSTOTELES, *O duszy*, III, 5, 430 a 10-23 (tłum. P. Siwek).

<sup>8</sup> Por. M. LURKER, *Bogowie i symbole starożytnych Egipcjan*, Warszawa 1995, s. 218n.

powstało do życia! Błyszczysz w poświęceniu wschodu i napełniasz wszystkie kraje swoim pięknem”<sup>9</sup>.

Według starożytnej religii perskiej na świecie toczy się nieustanna walka światła (Ahura Mazda, Ormuzd) z ciemnością (Aryman), światłu przypisywano cechy boskie, ciemności zaś demoniczne<sup>10</sup>. W mitach perskich możemy znaleźć opowieść o narodzinach Zaratusztry. Gdy zstąpiły na ziemię trzy aspekty świętego proroka: jego niebiańska chwała, opiekuńczy duch i fizyczne ciało, i zamieszkały w ciele młodej i niewinnej kobiety o imieniu Dughdowa, wówczas wyjątkowa światłość ogarnęła kobietę i jej najbliższych. Także w dniu pomyślnego rozwiązania jaśniejące światło spłynęło na dom Dughdowy. Narodzone dziecko również promieniowało światłem. W wieku trzydziestu lat, kiedy w tradycji irańskiej mężczyzna osiąga pełnię mądrości, Zaratusztra ujrzał w wizji Mądrego Pana, Ahura Mazdę, który objawił mu się wraz z aniołami w światłości<sup>11</sup>.

## II. ŚWIATŁOŚĆ W STARYM TESTAMENCIE

Światłość w Starym Testamencie jest rzeczywistością stworzoną: „Wtedy Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!». I stała się światłość. Bóg, widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności” (Rdz 1,3-4). Tutaj także należy szukać genezy podziału przestrzeni na dobrą, ogarniętą światłem, i złą, spowitą ciemnościami. Podczas gdy Egipcjan otaczały gęste ciemności, „Izraelici wszyscy mieli światło w swoich mieszkaniach” (Wj 10,23). Księga Hioba dostarcza lekcji pogładowej na temat obrazów światła przeciwstawionych obrazom ciemności. W jednej z pierwszych mów Hiob wyraził żal, że się w ogóle urodził, i błagał, by ogarnęła go ciemność symbolizująca niebyt i śmierć. Obrazy życia pośmiertnego, które pojawiają się w Księdze Hioba, akcentują kres światła, podobnie opis śmierci: „[pójde] do kraju ciemnego jak noc, do cienia śmierci i do bezładu, gdzie świeci ciemna noc!” (Hi 10,22)<sup>12</sup>. Pochwałę światła głosi mędrzec Kohelet: „Przyjemne jest światło i miło oczom widzieć słońce” (Koh 11,7). Apokaliptyczne wizje końca ukazują wkraczanie ciemności w przestrzeń światła. Na niebiosach nie będzie już światła (Jr 4,23) i „gwiazdy niebieskie [...] nie będą jaśniały swym światłem, słońce się zaćmi od samego wschodu” (Iz 13,10). Światłość w Starym Testamencie będzie również identyfikowana z obecnością Boga. Psalmista przedstawia transcendencję Boga poprzez porównanie Jego szat ze światłością: „O Boże mój, Panie, Ty jesteś bardzo wielki! Odziany we wspaniałość i majestat, światłem okryty jak płaszczem” (Ps 104,1-2).

<sup>9</sup> Por. H. BIEDERMANN, *Leksykon symboli*, dz. cyt., s. 363.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Por. T. JELONEK, *Kultura perska a Biblia*, Kraków 2010, s. 133-136.

<sup>12</sup> Por. L. RYKEN, J.C. WILHOIT, T. LONGMAN III (red.), *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, s. 984n.

Bóg wkracza w przestrzeń życia człowieka w symbolice światłości, która może być dostrzegana w Izraelu, w Jerozolimie, w patriarchach, w Mesjaszu, w sławnych rabinach i w Prawie<sup>13</sup>. Psalmista, pokładając całą ufność w Bogu, oznajmia: „Pan światłem i zbawieniem moim” (Ps 27,1). Symbol światła oznacza dobroć i świętość, będące przeciwieństwem zła. Psalmista woła: „Światło wschodzi dla sprawiedliwego i radość dla ludzi prawego serca” (Ps 97,11). Autor Księgi Przysłów poucza: „Ścieżka prawych jest światłem poranne, wschodzi i wzrasta aż do południa” (Prz 4,18). Światłość oznacza prawdę otrzymaną od Boga. Starotestamentowy pielgrzym modlił się do Boga, mówiąc: „Ześlij światłość swoją i swoją prawdę, niech one mnie wiodą i niech mnie przywiodą na Twoją świętą górę” (Ps 43,3). Najbardziej jednak niezwykle światło znajdowało się w świątyni, zwane było Szechiną, czyli chwałą Bożą. Nie było to zwyczajne światło fizyczne, lecz świecący obłok wypełniający świętą przestrzeń<sup>14</sup>.

Światłość jest symbolem czasów mesjańskich: „Naród kroczący w ciemnościach ujrzał światłość wielką; nad mieszkańcami kraju mroków światło zabłysło” (Iz 9,1). Prorok Izajasz ukazuje Jerozolimę jako światło dla narodów (Iz 60,1-3.19). Prawo jest światłością życia: „bo lampą jest nakaz, światłem – pouczenie” (Prz 6,23). Podobnie wyraża się autor Ps 119: „Twoje słowo jest lampą dla moich kroków i światłem na mojej ścieżce” (Ps 119,105). Zna również tę interpretację autor Księgi Mądrości, mówiąc: „Daleś przed nimi słup ognisty jako przewodnika w nieznannej wędrówce” (Mdr 18,3), następnie dodaje: „przez których świat miał otrzymać niezniszczalne światło Prawa” (Mdr 18,4)<sup>15</sup>. Autor Księgi Mądrości porównuje również mądrość ze światłością, która wyprowadziła naród wybrany z niewoli egipskiej (Mdr 10,17). W tym przypadku Mądrość przypomina słup ognisty, który prowadził naród wybrany przez pustynię, a więc samego Boga<sup>16</sup>. „Pan szedł przed nimi w dzień jako słup obłoku, by ich prowadzić drogą, w nocy zaś jako słup ognia, aby im świecić, żeby mogli iść we dnie i w nocy” (Wj 13,21). Egipcjanie pozostali w ciemności, ponieważ nie przyjęli światłości i w ten sposób: „poraziła ich też ślepotą (αδρασία)”<sup>17</sup>. Ciemność dla autora Księgi Mądrości to przestrzeń, w której nie przyjęto Prawa<sup>18</sup>. U proroka Deutero-Izajasza światłość stała się formą wyrażającą ideę uniwersalizmu, otwierającą drogę do spotkania Boga dla pogan: „Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi” (Iz 49,6)<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Por. C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 204n.

<sup>14</sup> Por. L. RYKEN I IN. (red.), *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt., s. 985-987.

<sup>15</sup> Por. B. PONIŻY, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000, s. 74n.

<sup>16</sup> Por. J. CZERSKI, *Życie* (hasło), w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1992, s. 300n.

<sup>17</sup> Por. B. PONIŻY, *Księga Mądrości...*, dz. cyt., s. 100-111.

<sup>18</sup> Tamże, s. 87.

<sup>19</sup> Por. T. ZIELIŃSKI, *Hellenizm a judaizm*, Toruń 2000, s. 52.

### III. ŚWIATŁOŚĆ W LITERATURZE MIĘDZYTESTAMENTOWEJ

Zrzeszenie qumrańskie zalecało studiowanie Prawa nocą, aby w ten sposób rozpoznawać lepiej wolę Bożą (1QS 6,7-8)<sup>20</sup>. Według mieszkańców Qumran ciemność to niegodziwość, a światłość to sprawiedliwość (1QS 1,5)<sup>21</sup>. Wspólnota z Qumran w szczególny sposób uwypuklała dwie przeciwstawne drogi życia ludzkiego. Drogą światłości podążają wszyscy czyniący dobro, na drogę ciemności schodzą czyniący zło. Dualizm<sup>22</sup> przenika cały świat, ale ostatecznie pozostaje pod ścisłym nadzorem Boga. Między synami światłości i ciemności toczy się nieustanna walka, która zakończy się, gdy Bóg przybędzie na Sąd Ostateczny i przyzna zwycięstwo synom światłości<sup>23</sup>. Synowie światłości powinni być zawsze gotowi do ostatecznej walki eschatologicznej z synami ciemności, z wojskami Beliala (1QM 1,1.10.13)<sup>24</sup>. Synowie światłości otrzymają po zwycięstwie błogosławieństwo chwały, radości i długich dni (1QM 1,9). Przychodzący Mesjasz będzie „światłem narodów i nadzieją tych, którzy smucą się w sercach swoich” (1 Hen 48,4; por. 1 Hen 48,4). W *Testamencie Lewiego* słyszymy przestrogi skierowane do kapłanów: „Z waszego powodu zawstydzą się bracia wasi i staniecie się pośmiewiskiem dla wszystkich narodów. Lecz Izrael, ojciec wasz, będzie wolny od bezbożności arcykapłanów, którzy wyciągną swe ręce przeciw Zbawicielowi świata. Niebo jest czystsze niż ziemia, wy zaś jesteście światłami nieba, jak słońce i księżyc. Cóż uczynią wszystkie narody, jeśli wy pograżycie się mrokach bezbożności i ściągniecie przekleństwo na nasz naród, z powodu którego światło świata zostało wam dane dla oświecenia każdego człowieka? Światło to chcecie zagasić, ucząc przepisów przeciwnych Bożym rozporządzeniom” (TestLew 14,4). W tym kontekście światłością stają się przepisy Tory, a postępowanie niezgodne z tymi przepisami naznaczone jest kroczeniem w ciemności<sup>25</sup>. Autor *Testamentu Lewiego*, ukazując epokę panowania nowego kapłana, sugeruje również wyższy etap poznania, który będzie dokonywał się w światłości. „A kiedy dotknie ich pomsta Pana, kapłaństwo ustanie. Wtedy Pan wzbudzi kapłana nowego, któremu wszystkie słowa Pana zostaną objawione, a On sam sprawować będzie na ziemi sąd sprawiedliwy

<sup>20</sup> „Niech nie zabraknie w miejscu, w którym będzie dziesięciu, człowieka badającego Prawo w dzień i w nocy, aby jeden czynił doskonalszym drugiego. Społeczność winna czuwać razem trzecią część wszystkich nocy roku, czytając Księgę i badając Prawo”. Zob. P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada*, Kraków 2000, s. 30.

<sup>21</sup> Tekst 1QS 1,5 przypomina J 3,21. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4, t. 1, Freiburg 1965, s. 91n.

<sup>22</sup> Dualizm światła i ciemności uwypuklony został przez poglądy religijne tradycji perskiej. Por. M. SKŁADKOWSKA, *Kultura Persów*, dz. cyt., s. 50.

<sup>23</sup> Por. J.C. VANDERKAM, *Manuskrypty znad Morza Martwego*, Warszawa 1996, s. 111n.

<sup>24</sup> Por. S. MEDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 97n.

<sup>25</sup> Por. F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series 4, red. D.J. HARRINGTON, Collegeville (MN) 1998, s. 266.

przez wiele dni. Jego gwiazda pojawi się na niebie jak król, światło poznania będzie świecić jak słońce za dnia. Na całym okręgu ziemskim będzie sławiony aż do Jego powrotu. Zajaśnieje jak słońce nad ziemią, usunie wszelką ciemność pod niebem i pokój nastanie na całej ziemi” (TestLew 18,1-4)<sup>26</sup>.

#### IV. ŚWIATŁOŚĆ W EWANGELII WEDŁUG ŚW. JANA

Nowy Testament ukazuje nam wiele aspektów znaczeniowych idei światłości. W obrazie światłości prezentuje się przestrzeń obecności Boga i Jego działania (Mt 17,5). Symbol światłości opisuje życie człowieka wypełniającego wolę Bożą (Rz 13,12). Światłością staje się nauka głoszona przez Jezusa i jej owoce w życiu wierzącego (Ef 5,13). Ostatecznie kresem naszego wędrowania przez życie jest przestrzeń światłości (Ap 22,5). Pojęcie światłości nabrało szczególnego znaczenia w tradycji związanej ze św. Janem. Z Pierwszego Listu Jana dowiadujemy się, że „Bóg jest światłością” (1 J 1,5) i że „tylko ten, kto miłuje swego brata, trwa w światłości” (1 J 2,10). Ewangelia Jana nawiązuje wielokrotnie do idei światłości. Spróbujmy zatem przyjrzeć się nadanym znaczeniom światłości we wspólnocie kształtującej Ewangelię Jana.

##### 1. Światłość symbolem obecności Chrystusa w świecie

Ewangelia rozpoczyna się określeniem  $\nabla$ En arch $\nabla$  (na początku)<sup>27</sup>, które nawiązuje do sformułowania  $\nabla$ En  $\nabla$ arch $\nabla$  z Księgi Rodzaju, a w wersji Septuaginty jest identyczne jak w Ewangelii Janowej<sup>28</sup>. W słowach  $\nabla$ En arch $\nabla$   $\nabla$ ha o $\nabla$  logoj ukryta jest w jakimś stopniu idea wieczności. Zanim nastąpi akt stwórczy, słowo już jest<sup>29</sup>. W samym akcie stwórczym możemy dostrzec również echo zastosowania pojęcia arch, do Mądrości z Prz 8,22: „Bóg mnie stworzył jako początek (arch) dróg swoich”<sup>30</sup>. Autor uświadamia nam, że Jezus jest początkiem arch,<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Zob. *Testamenty dwunastu Patriarchów*, tłum. A. Paciorek, w: R. RUBINKIEWICZ (red.), *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 55; por. *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, w: R.H. CHARLES (red.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, t. 2, Oxford 1969, s. 314.

<sup>27</sup> Szukanie arch, było jednym z tematów filozofii. Por. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1981, s. 30. Ten grecki termin oznacza: początek, pierwszą przyczynę, praprzyczynę, prąźródło wszechrzeczy, zasadę. Por. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1988<sup>6</sup>, s. 221-222. W tym kontekście należy również rozumieć łacińskie *principium*. Por. D. ARENHOEVEL, *Mali komentari Biblije – Stari Zavjet i Prapovijest*, Zagreb 1988, s. 18.

<sup>28</sup> Por. J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin 1985, s. 55; oraz: J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 305.

<sup>29</sup> Por. H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 23.

<sup>30</sup> Zna tę analogię JUSTYN, *Dial.* LXI, 1; LXII, 4.

i słowem  $\omicron$  logoj, które uczestniczy w akcie stwórczym<sup>32</sup>. Autor *Reguły zrzeszenia* wyodrębnia z Boga jako podmiotu stwórczego wiedzę i myśl: „Przez Jego wiedzę wszystko się staje. Wszystko, co istnieje, ustanowił poprzez swą myśl i bez Niego nic nie zostało uczynione” (1QS 11,11)<sup>33</sup>. Wydaje się, że pojęcie arch, w tradycji judaistycznej nabierało znaczenia boskiej hipostazy. *Targum jerozolimski* odnosi בְּרֵאשִׁית (*bere'szit*) do *chochma*, preegzystującej Mądrości<sup>34</sup>. Natomiast pojęcie logosu przeszło długą drogę rozwoju na gruncie filozofii greckiej oraz środowisk diaspory żydowskiej, próbującej się dostosować do świata hellenistycznego. Myśl grecka od czasów Heraklita z Efezu (VI/V w. przed Chr.) nawiązywała do pojęcia logosu<sup>35</sup>, czynili to zwłaszcza stoicy<sup>36</sup>, których doktryna filozoficzna stała się bardzo popularna w szczytowym momencie rozwoju imperium rzymskiego. W tym czasie pojęcie logosu do środowiska żydowskiego wprowadził Filon z Aleksandrii<sup>37</sup>. Prekursorem w zastosowaniu idei słowa w teologii był również autor Księgi Mądrości. W Mdr 9,2 został ukazany udział słowa w akcie stwórczym. Jest ono instrumentem aktu stwórczego. W Mdr 12,9 słowo uczestniczy w wymierzaniu kary. Wynikiem jest łagodne potraktowanie Kananejczyków przy zdobywaniu Ziemi Obiecanej. W Mdr 16,12 słowo Boże wszystko uzdrowia ( $\omicron$  soj kurie logoj  $\omicron$  pantaj iwmenoj), a więc jesteśmy świadkami jego funkcji w dziele zbawczym. Jest to reinterpretacja Księgi Wyjścia 15,26 (egw. gar eimi kurioj  $\omicron$  iwmenoj se). Mdr 18,15 wymienia trzy znamiona Słowa:

<sup>31</sup> Orygenes ujmie tę prawdę w ten sposób: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Jakież jest początek (arch) wszystkiego, jeśli nie nasz Zbawca i Pan Jezus Chrystus, pierworodny ze wszystkich stworzeń? Otóż to właśnie w tym początku, to znaczy w swoim Słowie, Bóg stworzył niebo i ziemię”, ORYGENES, RdzHom I, 1.

<sup>32</sup> W Ap 3,14 termin staje się tytułem Chrystusa. Por. J. KOZYRA, *Wiodąca rola Jezusa Chrystusa określona tytułami: \Arch, \Archgoj, \Arcwn i \Arciereuj w tekstach liturgicznych Nowego Testamentu – w wyznaniach wiary: w homologiach i aklamacjach*, w: B. POŁOK, K. ZIAJA (red.), „Sanctificetur nomen tuum” (Mt 6,9): księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Januszowi Czerskiemu z okazji 65. rocznicy urodzin i 38 lat pracy naukowo-dydaktycznej, Opolska Biblioteka Teologiczna 40, Opole 2000, s. 221.

<sup>33</sup> Zob. P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>34</sup> Por. J. DANIÉLOU, *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002, s. 225.

<sup>35</sup> tou/ de. lo, gou toudv eontoj aei. akunetoi ginontai anrwpoi kai. prosqen h; av koušai akousantej to. prwton. ginomenwn gar pantwn kata. ton logon tonde, apeiroisin epikasi, peirwmenoi kai. epewn kai. ergwn toioutwn okoiwn egw dihgemai kata. fusin diairewn ekaston kai. frazwn okwj ecei, HERAKLIT Z EFEZU, Fragment B 1; Heraklit dokonuje pewnej zamierzonej personifikacji Logosu. Por. D. MRUGALSKI, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006, s. 43. Por. *Heraklit* (hasło), w: Z. PISZCZEK (red.), *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1990, s. 312.

<sup>36</sup> Stoicy nauczali, że boską zasadą i przyczyną świata był Logos, który przenika wszystko, co istnieje. Por. W. JAEGER, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, Bydgoszcz 2002, s. 49.

<sup>37</sup> D. MOODY SMITH, *Ewangelia według św. Jana*, w: P.J. ACHTEMEIR (red.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, s. 276.

a. *o pantodunamoj* (Mdr 7,23; 11,7; 18,15) – przymiotnik określający wszechmoc;

b. *apl ouranwh* (Mdr 9,10; 9,16; 18,15) – miejsce pochodzenia słowa;

c. *ek qronwn basileiwn* (Mdr 9,4; 18,15) – siedziba Boga.

Następuje personifikacja słowa, które przejawia właściwości boskie i jest paralelne do *sofia*<sup>38</sup>. W Mdr 18,14-16 *logoj*, mając cechy osoby, jest najdojrzałą na gruncie Starego Testamentu hipostazą Boga<sup>39</sup>.

W Ewangelii Jana w Słowie (*logoj*) jest życie (*zwh*), które staje się światłością (*fwj*). Światłość jest zatem epifanią odwiecznego Słowa, które uobecnia się w świecie (*kosmoj*). Opozycja światłości i ciemności może być zaczerpnięta z Rdz 1,3-5. Światłość przewycięża ciemności, które związane są z bezładem i pustkowiem<sup>40</sup>. Następnie ciemność staje się symbolem przestrzeni objętej przez grzech (Mdr 17,3-5). Bóg w tej przestrzeni objawia się w światłości i pozostaje obecny tak w świątyni jerozolimskiej, jak i w słowie Tory. Mroki świata zostają jednak w pełni przewyciężone dopiero w momencie, kiedy Słowo staje się ciałem (*sarx*) (J 1,14). Kończy się czas obecności Boga w przestrzeni świątyni jerozolimskiej, a rozpoczyna się epoka Jego obecności we wcielonym Słowie – Chrystusie. Spotykając się z Chrystusem, doświadczamy Jego światłości (J 3,19-21; 8,12; 9,5; 12,35-36.46) oraz chwały (*doxa*) (J 1,14; 5,41-44; 8,54; 12,43). Obecność Chrystusa w światłości jest rzeczywistością prawdy (*alhqeia*)<sup>41</sup>. Jezus przedstawia się: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). O światłości zaświadcza (*marturhsh*)<sup>42</sup> Jan, który jest posłany przez Boga (J 1,6.19-34; 3,26). Świadek daje również Ojciec (5,37), Pismo (5,39), Duch (15,26), Samarytanka (4,29.39) i w jakimś stopniu niewidomy, który przejrzał (9,35-38), uczniowie (1,35-50), Marta (11,27) oraz Tomasz (20,28).

## 2. Światłość jako kryterium sądu Bożego

Ewangelista w 3,1-21 przedstawia dyskusję Jezusa z faryzeuszem Nikodemem. Umieszczenie czasu akcji w nocy (*nux*) ma znaczenie symboliczne<sup>43</sup>. Droga wiary rozpoczyna się w nocy, kiedy człowiek jeszcze nie widzi jasno. Zaczyna dopiero rozpoznawać kontury otaczającej go przestrzeni. Dopiero

<sup>38</sup> Por. B. PONIŻY, *Księga Mądrości...*, dz. cyt., s. 150n.

<sup>39</sup> Tamże, 79.

<sup>40</sup> S. Mędała zwraca uwagę, że w Ewangelii św. Jana przeciwstawienie światłości i ciemności nie prowadzi do unicestwienia którejkolwiek z nich. Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1-12)*, Nowy Komentarz Biblijny 4, cz. 1, Częstochowa 2010, s. 263.

<sup>41</sup> Warto zauważyć, że idea prawdy w środowisku egipskim kojarzyła się z wymiarem sprawiedliwości. Por. M. KURYŁOWICZ, *Prawa antyczne. Wykład z historii najstarszych praw świata*, Lublin 2006, s. 39n.

<sup>42</sup> Idea praktycznie obca pozostałym Ewangelistom. U Mk brak *marturew*, a Mt i Łk występuje tylko po jednym razie.

<sup>43</sup> Por. M. MEINERTZ, *Die „Nacht” im Johannesevangelium*, *Theologische Quartalschrift* 133(1953), s. 400-407.



promienie światłości pozwolą nam rozpoznać rzeczywistość taką, jaką ona jest. Nikodem zaczyna dochodzić do wiary, jest jeszcze w ciemności, ale rozpoznaje światłość i staje się człowiekiem wiary. Abraham dochodził do wiary również nocą: Bóg „poleciwszy Abramowi wyjść z namiotu, rzekł: «Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić»; potem dodał: «Tak liczne będzie twoje potomstwo». Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę” (Rdz 15,5-6). Nocą również dokonało się Wyjście z Egiptu (Wj 11,4; 12,29-30.42). Izraelici tę szczególną noc wybawienia wspominali każdego roku w czasie święta Paschy. Teraz rozpoczyna się nowy proces wybawienia ze śmierci, ponieważ: „Bóg nie posłał na świat swego Syna po to, by świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony (σωθήναι)” (J 3,17). Jezus wyjaśnia Nikodemowi, że proces wyzwolenia ze śmierci będzie się składał z kilku elementów. Na wstępie potrzebne jest wywyższenie (υψώω) Syna Człowieczego (J 3,14), analogiczne do wywyższenia przez Mojżesza węża na pustyni, który dawał życie (Lb 21,4-9). Jak spojrzanie na węża dawało życie, tak wiara w Jezusa wywyższonego na krzyżu otwiera szansę na życie wieczne. Kolejnym elementem potrzebnym do otrzymania życia wiecznego jest narodzenie się z wody i z Ducha, a więc przyjęcie chrztu (J 3,5-6). Każdy, kto uwierzył i przyjął chrzest, wezwany jest do zerwania z uczynkami ciemności (σκοτόι), czyli z grzechem, oraz do postępowania w światłości. „Kto spełnia wymagania prawdy (αληθεία), zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu” (J 3,21). Wierzący i ochrzczony powinien zatem żyć prawdą, którą przyniósł Jezus, a więc postępować według zasad Ewangelii. Według Ewangelisty Jana na proces zbawienia składają się następujące elementy: decyzja wiary, zerwanie z grzechem, przyjęty chrzest i postępowanie według zasad Ewangelii. Sąd rozpoczyna się od pierwszej decyzji opowiedzenia się po stronie Chrystusa, który zostaje wywyższony na drzewie krzyża. Ta decyzja otwiera nas na perspektywę życia wiecznego.

### 3. Uczestnictwo Jana w światłości

Jezus wybiera dzień szabatu na uzdrowienie chromego (J 5,1-18), by w ten sposób objawić swoją boskość. Żydzi w odpowiedzi na Jezusową proklamację odpowiadają postawą wrogości. W odpowiedzi Jezus w mowie (5,19-47) wyjaśnia swoje posłannictwo, opierając się na świadectwie Ojca (5,37) i Pisma (5,39). O boskości Jezusa świadczą również dzieła, które pełni (5,36). Posłannictwo Jezusa potwierdził też Jan Chrzciiciel: „Wysłaliście poselstwo do Jana, i on dał świadectwo prawdzie. Ja nie zważam na świadectwo człowieka, ale mówię to, abyście byli zbawieni. On był lampą, co płonie świeci, wy zaś chcieliście radować się krótki czas jego światłem” (J 5,33-35).

Symboliczne znaczenie lampy jest powiązane z funkcją światła, które często miało znaczenie metaforyczne. Ręczne lampy oliwne z okresu herodiańskiego były zbyt małe, by dawać wystarczającą ilość światła. Jedna lampa mogła

więc symbolizować jedynie małą przestrzeń światła<sup>44</sup>. Misja Jana została porównana z takim małym zasięgiem światła, którego czas oddziaływania na otoczenie jest ograniczony. To światło miało prowadzić do celu, a później straciło na znaczeniu. W ten sposób autor czwartej Ewangelii wyjaśnia pośrednio również śmierć Jana<sup>45</sup>.

W pierwotnym chrześcijaństwie istniała konieczność odpowiedzi na pytania: Kim był Jan Chrzciciel? Jakie było jego posłannictwo? Już w prologu usłyszeliśmy, że nie był on światłością (J 1,8), ale że przyszedł zaświadczyć o światłości (1,7). Następnie Jan, odpowiadając kapłanom i lewitom, stwierdza, że nie jest Mesjaszem, nie jest Eliaszem i nie jest prorokiem (1,20-21). Jan jest posłannym (3,28), aby dać świadectwo o Jezusie. To właśnie świadectwo jest światłością świata.

#### 4. Proklamacja boskości Jezusa w symbolu światłości

Podążając za koncepcją teologiczną fragmentu Ewangelii Jana 8,12-9,41, dostrzegamy próbę odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania: Kim jest Jezus?, oraz: Dlaczego Żydzi nie uwierzyli objawieniu Jezusa?<sup>46</sup>. Na wstępie perykopy Jezus przedstawił się nam: „Ja jestem światłością świata (Egw, eimi to. fwj tou kosmou)” (J 8,12). Następnie Jezus wyjaśnia swoje posłannictwo, odpowiadając na pytania oponentów: „Gdzież jest Twój Ojciec?” (8,19); „Kimże ty jesteś?” (8,25). Odpowiedź Jezusa jest potwierdzona formułą objawieniową *egw, eimi* (8,24.28). Jezus zatem wyjaśnia, co to znaczy, że jest światłością, i popiera to przykładem uzdrowienia niewidomego. Wypowiedź Jezusa nabiera szczególnego znaczenia w kontekście Święta Namiotów, które było jednym z trzech głównych świąt w żydowskim roku liturgicznym. Obchodzono je w Jerozolimie przez siedem<sup>47</sup> lub osiem dni (15-22 tiszri)<sup>48</sup>. W czasach Jezusa żydowscy pielgrzymi przybywali na święto ze wszystkich stron Ziemi Świętej i diaspory, a więc z obszaru cesarstwa rzymskiego i ziemi Partów<sup>49</sup>. Tradycją swą sięga jesiennego święta związanego ze zbiorem plonów, przede wszystkim winobranieniem. Było niejako dożynkami obchodzonymi na zakończenie rocznego cyklu wegetacyjnego, połączone ze złożeniem w darze plonów<sup>50</sup>. Reminiscencją pierwotnego charakteru rolniczego święta może być gromadzenie czterech gatunków roślin: gałąź palmy (*lulaw*), gałązki mirtu i wierzby oraz owocu cytru-

<sup>44</sup> Por. C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 198.

<sup>45</sup> Por. P. PERKINS, *Ewangelia według świętego Jana*, w: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1136.

<sup>46</sup> Por. F. GRYGLEWICZ, *Dyskusja Jezusa (J 8,12-59)*, *Collectanea Theologica* 53(1983)1, s. 41n.

<sup>47</sup> Por. J.J. CASTELOT, A. CODY, *Instytucje religijne Izraela*, w: R.E. BROWN I IN. (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, dz. cyt., s. 1978.

<sup>48</sup> Por. JÓZEF FLAWIUSZ, *Antiquitates Judaicae*, III, X, 4 oraz XI, V, 5.

<sup>49</sup> Por. C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 201.

<sup>50</sup> Por. W. LANGER, *Święto Namiotów* (hasło), w: A. GRABNER-HAIDER (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 1297.

sowego<sup>51</sup>, które związane razem służyły do wyrażenia radości poprzez wymachiwanie w czasie recytacji Hallelu (Ps 113-118)<sup>52</sup>. Według tradycji rabinicznej gałązki symbolizowały dobre uczynki. Gromadzono je i przeglądano już pierwszego dnia święta<sup>53</sup>. Następnie noszono mirt, gałązki wierzby i palmy w prawej ręce, w lewej zaś etrog – owocującą gałązkę drzewa cytrusowego, co symbolizowało żniwa<sup>54</sup>. Na zakończenie święta siódmego dnia uderzano gałązkami wierzby o ziemię. Wierzba była symbolem wody, a obrzęd ten towarzyszył modlitwom o deszcz, który miał zapewnić lepsze plony<sup>55</sup>. W domach zwyczajowo wieszano gałązki granatu, symbolu urodzaju i wiecznego trwania narodu<sup>56</sup>. Zwyczaj budowania szałasów był pamiątką pobytu narodu wybranego na pustyni i mieszkania w szałasach (Kpł 23,34n)<sup>57</sup>. Był to też czas odnowienia przymierza, a w roku szabatowym król lub ktoś w jego zastępstwie odczytywał Torę<sup>58</sup>. Po niewoli babilońskiej święto to zyskało znaczenie pokutne, było wołaniem do Boga, miało przypomnieć Jego wolę i władzę. Taką interpretację znajdujemy w ostatnich rozdziałach Księgi Ezechiela<sup>59</sup>. Do wydarzeń na pustyni nawiązywała prawdopodobnie liturgia światła w świątyni jerozolimskiej. W ceremonii wieczornej zapalano lampy w złotych świecznikach na dziedzińcu kobiet (por. *Sukka* 5,2-4), wspominając w ten sposób ognisty słup, który prowadził naród wybrany przez pustynię (Wj 13,21)<sup>60</sup>. Zachował się również zwyczaj przynoszenia procesyjnego z sadzawki Siloam<sup>61</sup> źródlanej wody<sup>62</sup>, symbolu życia, którą następnie wylewano na ołtarz. Ceremonia *nisuch ha-majim* (ofiara

<sup>51</sup> Palma daje owoce, ale nie ma przyjemnego aromatu, i uosabia Żyda studiującego Torę, lecz niewypełniającego przykazań. Mirt ładnie pachnie, lecz nie daje owoców; wierzba nie ma woni ani owoców. Rośliny te, ściśle ze sobą związane, trzeba trzymać mocno na znak wspólnoty duchowej. Wspólnota żydowska powinna się jednoczyć, bo wówczas silniejsi duchem będą wspomagać słabszych. Por. B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2003, s. 244n.

<sup>52</sup> Por. A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, tłum. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 219.

<sup>53</sup> Por. J. DANIELOU, *Teologia judeochrześcijańska*, dz. cyt., s. 178.

<sup>54</sup> P. PERKINS, *Ewangelia według świętego Jana*, dz. cyt., s. 1143.

<sup>55</sup> Por. N. KAMERAZ-KOS, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 1997, s. 72n.

<sup>56</sup> Miszna, *Kelim*, XVII, 4.

<sup>57</sup> Do budowy szałasów używano między innymi gałązek mirtu. Por. B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych...*, dz. cyt., s. 108.

<sup>58</sup> Według Józefa Flawiusza wypełniał tę funkcję arcykapłan, JÓZEF FLAWIUSZ, *Antiquitates Judaicae*, IV, VIII, 12.

<sup>59</sup> Por. A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, w: G. WITASZEK (red.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 308.

<sup>60</sup> Por. S. MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 308.

<sup>61</sup> Do symboliki sadzawki Siloam odwołuje się prorok Izajasz (Iz 8,6). Por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza I (1-39). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pismo Święte Starego Testamentu 9, cz. 1, Poznań 1996, s. 210n.

<sup>62</sup> *Księga jubileuszów* początki obchodzenia Święta Namiotów wiąże ze Studnią Przysięgi, a więc ze źródłem wody (Jub 16,20). Por. R.H. CHARLES, *The Book of Jubilees*, w: tenże (red.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha...*, t. 2, dz. cyt., s. 38; również: *Księga jubileuszów*, tłum. A. Kondracki, w: R. RUBINKIEWICZ (red.), *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 293.

z wody) rozpoczynała się procesją do sadzawki Siloam, gdzie złoty dzban, mieszczący trzy logi, napełniano wodą. Kiedy dochodzono do Bramy Wodnej, grano. Następnie kapłan niosący wodę wchodził na Zbocze Ołtarza<sup>63</sup> i zwracał się w swoją lewą stronę, gdzie były dwie srebrne misy, a każda miała otwór w kształcie wąskiego dzióbka, jedna szerszy, a druga węższy, tak że obie opróżniały się równocześnie. Ta od zachodu była do wody, a ta od wschodu była do wina<sup>64</sup>. Gest wylewania wody przypominał Izraelowi, że Bóg jest źródłem wszelkiego życia<sup>65</sup>. Obrzęd może nawiązywać do cudownego wyprowadzenia wody ze skały przez Mojżesza w czasie wędrówki przez pustynię (Wj 17,1-7)<sup>66</sup>. Następnie mógł być wzbogacony przez teksty prorockie<sup>67</sup>, które włączono w czytanie Pisma podczas tego święta. Teksty prorockie Za 14 i Ez 47 zapowiadały, że strumienie wody żywej wypłyną ze świątyni (według tradycji żydowskiej: spod kamienia węgielnego świątyni), dając życie całej ziemi<sup>68</sup>. Symbol wody życia może też być reminiscencją tekstu Księgi Rodzaju: „Z Edenu zaś wypłynęła rzeka, aby nawadniać ów ogród” (Rdz 2,10).

W atmosferze Święta Namiotów Jezusowa proklamacja: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8,12) sugeruje zastąpienie daru Tory darem Ewangelii. Kto żyje według zasad Ewangelii, może oczekiwać błogosławieństwa Bożego w codziennym życiu i uwieńczenia go w perspektywie wieczności.

## 5. Nauka Jezusa światłością życia

Jan ukazuje nam Jezusa jako światłość świata w działaniu. „Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata” (J 9,5). W znaku uzdrowienia niewidomego (tuflój)<sup>69</sup> od urodzenia jesteśmy wezwani do otwarcia się na działanie Boga. To jeden z cudów, który przypomina znaki dokonane przez Boga na pustyni<sup>70</sup>. Mojżesz modlił się do Boga: „Spraw, abym ujrział Twoją chwałę”

<sup>63</sup> Rampa, po której wnoszono ofiary na ołtarz.

<sup>64</sup> Por. J. MUSIELAK, *Nowotestamentowe odniesienia do Święta Szalasów*, w: F. LENORT, T. SIUDA (red.), *Verbo Domini servire opuscula Ioanni Cantio Pytel septuagenario dedicata*, Poznań 2000, s. 82.

<sup>65</sup> Por. A. TRONINA, „*Panie, abym przejrzał!*” *Ślepotą i niewidomi w Biblii*, Jak rozumieć Pismo Święte 9, Lublin 1997, s. 136n.

<sup>66</sup> Por. D. SZOJDA, *Woda żywa*, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992, s. 284.

<sup>67</sup> Podejmowane próby wyprowadzenia genezy Święta Namiotów tylko z tekstów prorockich wydają się nie do przyjęcia. W środowisku saduceuszów, którzy trzymali pieczę nad świątynią, uzasadnienie święta pielgrzymkowego musiało odwoływać się do Tory. Wydaje się zatem, że przyjęta koncepcja teologiczna Święta Namiotów przez J. Musielaka pozbawia istotnego związku obchodzonego święta z czasem pobytu na pustyni, który istnieje dla dwóch pozostałych świąt pielgrzymkowych; J. MUSIELAK, *Nowotestamentowe odniesienia...*, art. cyt., s. 86n.

<sup>68</sup> Por. C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 203.

<sup>69</sup> Przymiotnik tuflój – «niewidomy» pojawia się 16 razy w Janowej Ewangelii i jeden raz w Apokalipsie. Por. A. TRONINA, „*Panie, abym przejrzał!*” ..., dz. cyt., s. 130.

<sup>70</sup> Por. B. PONIZY, *Księga Mądrości...*, dz. cyt., s. 222n.

(Wj 33,18). I „przeszedł Pan przed jego oczyma” (Wj 34,6). „Natychmiast skłonił się Mojżesz aż do ziemi i oddał pokłon (prosekunhsen – LXX)” (Wj 34,8), czyli wyznał wiarę w obecność Boga w tym momencie teofanii.

W czasie Święta Namiotów również jesteśmy świadkami teofanii. Jezus, przechodząc tak jak Bóg obok Mojżesza, ujrzał pewnego człowieka, niewidomego od urodzenia (J 9,1). Niewidomy przejrzał i uznał Jezusa za proroka (J 9,17). Uczynił pierwszy krok na drodze wiary<sup>71</sup>. Faryzeusze zobaczyli skutki znaku Jezusa, ale trudno im było dostrzec obecność Boga w tym znaku, stąd powstało wśród nich rozdwojenie (scisma) (J 9,16). To był pierwszy etap odrzucenia posłannictwa Jezusa. Następnie słyszymy radykalne słowa: „Żydzi nie uwierzyli, że był niewidomy i że przejrzał” (J 9,18). W ten sposób Żydzi zamknęli się na objawienie Boże. Jan odpowiedział nam zatem na pytanie, dlaczego Żydzi nie wierzą<sup>72</sup>.

Szczytem Jezusowego objawienia jest dialog między uzdrowionym niewidomym a Jezusem. Pytanie skierowane do uzdrowionego jest pytaniem skierowanym do każdego z nas: „Czy ty wierzysz w Syna Człowieczego?” (J 9,35). W pytaniu uzdrowionego słyszymy już wiarę: „A któż to jest, Panie, abym w Niego uwierzył?” (J 9,36). Zwrócenie się w kierunku Jezusa poprzez tytuł kurie, który zastępował imię Boga, jest wyznaniem wiary. Słowa zostały potwierdzone postawą uzdrowionego, który jeszcze raz wyznając wiarę, oddał pokłon (prosekunhsen) Jezusowi. Gest prosekunew jest zarezerwowany dla Boga. W Starym Testamencie widzieliśmy Mojżesza padającego na twarz, teraz w tej postawie znajduje się uzdrowiony, tę postawę może też przyjąć każdy z nas. Światłość jest ideą uniwersalistyczną ukazującą otwarcie się działania Boga na środowisko pogan, a więc na wszystkich ludzi. Tą światłością jest Chrystus, który analogicznie do Boga prowadzącego naród wybrany przez pustynię, pragnie i nas poprowadzić przez pustynię naszego życia do Ziemi Obiecanej, do domu Ojca. Żeby wejść w przestrzeń światłości, trzeba wyznać wiarę w Jezusa, tak jak uczynił to uzdrowiony, trzeba zaczerpnąć ze źródła wody żywej w czasie wydarzenia chrztu.

## 6. Światłość mocą otwierającą życie wieczne

Wskreszenie Łazarza (11,1-44) jest Jezusową proklamacją władzy nad śmiercią. Tylko w Bogu istnieje moc pokonania śmierci. Jezus zatem objawia przez ten czyn swoją boskość, ale zarazem zapowiada też swoje zmartwychwstanie. W atmosferze konieczności pożegnania zmarłego Łazarza słyszymy Jezusowe słowa: „Czyż dzień nie liczy dwunastu godzin? Jeżeli ktoś chodzi

<sup>71</sup> Orędzie cudu może być skierowane również do wyznawców kultów wschodnich. Znane jest uleczenie nieszczęśliwego ślepcy przez Zaratusztrę. Por. J. MARZĘCKI, *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu*, Warszawa 1999, s. 83n.

<sup>72</sup> Cud może też być polemiką z kultem imperialnym. Wespazjan na przykład uleczył ślepcę, dotykając jego oczu własną śliną. Por. H.P. HASENFRATZ, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 54.

za dnia, nie potknie się, ponieważ widzi światło tego świata. Jeżeli jednak ktoś chodzi w nocy, potknie się, ponieważ brak mu światła” (J 11,9-10).

Pojawiający się kontrast między światłością a ciemnością jest zapowiedzią męki Jezusa, która będzie triumfem ciemności, ale po niej przyjdzie światłość zmartwychwstania. Kontrast ten może też służyć eksponowaniu drogi wiary jako drogi światłości, a drogi niewiary jako stanu nocy i ciemności. Obraz potykania się (proskoptw) w ciemności może wywodzić się z tradycji starotestamentowej. Prorok Jeremiasz zapowiada czasy ciemności, które nastaną z woli Bożej ze względu na pychę ludzką (Jr 13,16)<sup>73</sup>. W tym kontekście może to być delikatna aluzja do czasu cierpienia, którego doświadczyli pierwsi chrześcijanie, sugerująca, że czasy te były przewidziane w Opatrzności Bożej.

### 7. Światłość wiary uczestnictwem w życiu Bożym

W czasie uczyty w Betanii Jezus przygotowuje się na godzinę śmierci, czyli czas zbawienia. Po uroczystym wjeździe do Jerozolimy Jezus ogłasza: „Nadeszła godzina, aby został otoczony chwałą Syn Człowieczy” (J 12,23). Jezus, zapowiadając swoją śmierć, wyjaśnia: „Jeszcze przez krótki czas jest wśród was światłość. Chodźcie, dopóki macie światłość, aby was ciemność nie ogarnęła. A kto chodzi w ciemności, nie wie, dokąd idzie. Dopóki światłość macie, wierzcie w światłość, abyście byli synami światłości” (J 12,35-36).

Już w prologu Ewangelista przedstawił Słowo Wcielone jako światło wszystkich ludzi pokonujące ciemności (J 1,4n). Światłością jest Jezus (J 8,12; 9,5) i Jego nauka (J 3,19). Opowiedzenie się za Jezusem i Jego nauką jest wyborem, który jest równocześnie sądem. Zatem złe uczynki ludzkie są ciemnością i one sprawiają, że człowiek odrzuca Jezusa, a w ten sposób sam siebie stawia poza światłością (3,20-21). Jezus objawiający się jako światłość świata nawiązuje do znaku obecności Boga w słupie ognistym na pustyni i celebracji tego wydarzenia w liturgii Święta Namiotów (8,12; 9,5)<sup>74</sup>.

Termin „świat” (kosmoj) należy do charakterystycznych pojęć teologicznych Ewangelii. Występuje w Ewangelii Jana 78 razy, we wszystkich pismach Jana 105 razy, a w całym Nowym Testamencie 185 razy<sup>75</sup>. Zatem autor czwartej Ewangelii wyraźnie wyróżnia pojęcie świata w swojej analizie teologicznej wydarzenia Jezusa Chrystusa. Nie można jednak jednoznacznie zdefiniować pojęcia świata w teologii Ewangelisty. Pojęcie to za każdym razem zależy od kontekstu, w którym zostało użyte. Jednak wydaje się, że w wielu przypadkach pojęcie świata można sprowadzić do przestrzeni życia człowieka. Stan ludzi zamieszkujących świat wymaga wyzwolenia, ponieważ są uwikłani w grzech, który jest ciemnością, czyli przestrzenią, w której żyje się, nie licząc

<sup>73</sup> Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład – komentarz*, Pismo Święte Nowego Testamentu 4, Poznań – Warszawa 1975, s. 272.

<sup>74</sup> Por. S. MĘDALA, *Świat*, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992, s. 354n.

<sup>75</sup> Tamże, s. 347.

się z obecnością Boga. Jezus przychodzi wyrwać ludzi z tego stanu: „Ja przyszedłem na świat jako światłość, aby nikt, kto we Mnie wierzy, nie pozostawał w ciemności” (J 12,46). Objawienie Chrystusa jako światłości (8,12; 9,5; 12,35n), przyjęte w wierze, obdarza człowieka wolnością od grzechu i wprowadza go do życia Bożego<sup>76</sup>. Światłość zatem przywraca nam stan sprzed grzechu, który wszedł na świat przez zawiść diabła (Mdr 2,24; por. Rdz 3,5.13). Człowiek został stworzony na obraz Boży (Rdz 1,27), a więc Bóg „uczynił go obrazem (eikwn) swej własnej wieczności (afqarsia)” (Mdr 2,23)<sup>77</sup>. Jezus umożliwił nam partycypację w wieczności poprzez naszą decyzję wiary i chrzest. Trwanie w wieczności wymaga postępowania w światłości, które realizuje się przez nasze ciągle wyrzekanie się zła i realizację zasad Prawdy.

## ZAKOŃCZENIE

Powszechnie w kulturze starożytnej światłość kojarzono z obecnością bogów. W religijności Egiptu światłość informowała o obecności bóstwa. W świecie hellenistyczno-rzymskim kojarzono ją z ubóstwionym symbolem słońca, ale była ona również formą eksponowania ciepła rodzinnego, nad którym czuwały bóstwa. W religijności perskiej światłość oznaczała ubóstwioną dobroć i była przeciwstawiana ubóstwionej ciemności, która symbolizowała zło. Siły dobra i zła pozostają w nieustannej konfrontacji, człowiek zaś zostaje włączony w tę przestrzeń walki bóstw. Judaizm jako całość, a w szczególności wspólnota w Qumran podzielała pogląd, że świat jest areną walki dobra i zła, ale ostateczne zwycięstwo należy do synów światłości, o ile potrafią właściwie odczytać wolę Bożą. Stary Testament odwołuje się do idei światłości, by przedstawić w tym wyobrażeniu obecność Boga pośród ludu. W liturgii świątyni jerozolimskiej światłość uobecniała Boga. W codziennym życiu słowa Tory stawały się światłością prowadzącą do realizacji woli Bożej. Jezus nawiązał do idei starotestamentowych i przedstawił się jako światłość, a więc jako obecność Boga pośród nas, oraz zachęcił nas do realizacji swoich słów, które są prawdą i światłością. Owocem przyjęcia Jezusa jako światłości jest dar życia wiecznego.

<sup>76</sup> Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1-12)*, dz. cyt., s. 889.

<sup>77</sup> Por. B. PONIŻY, *Księga Mądrości...*, dz. cyt., s. 29.

## RIASSUNTO

### **Il simbolo della luce nel Vangelo secondo Giovanni sullo sfondo della cultura antica**

Nel vangelo secondo Giovanni appare l'importanza teologica dei segni. Giovanni è convinto che i segni, senza la parola che li spiega, restano ambigui: ognuno finisce per intenderli a modo suo. Occorre che i segni vengano letti alla luce di tutta la parola di Dio scritta nell'Antico Testamento e alla luce della parola di Gesù: dal segno si passa alla fede attraverso la parola. L'ascolto della parola ci fa consapevoli del significato del segno e l'incredulità nasce più dal rifiuto della parola, che dal rifiuto del segno.

Il vangelo secondo Giovanni ama ricorrere ai simboli per spiegare la persona di Gesù. Molti di questi simboli sono presi dall'esperienza quotidiana, come il simbolo della luce, delle tenebre, dell'acqua, della vita, del pane, del vino, del pastore, della porta, della via, della vite; altri derivano dalla formazione biblica dell'autore.

#### **Słowa kluczowe / key words**

Światło, ciemność, symbol, Ewangelia, Św. Jan  
Light, darkness, symbol, Gospel, St. John



DOROTA KUCHTA

## ŚWIADECTWO O DZIELACH BOŻYCH. ANALIZA LINGWISTYCZNA PERYKOPY J 9,1-41

Pismo Święte zawiera nieskończone bogactwo treści. Każdy jego fragment można analizować różnymi metodami, poświęcając na to wiele czasu, i nigdy nie będzie to czas stracony. Nigdy też nie uda nam się odkryć całej głębi przesłania biblijnego.

Celem niniejszej pracy jest wydobyć choć odrobiny bogactwa przesłania Biblii poprzez analizę jednego z jej fragmentów. Konkretnie będzie to jeden z opisów cudów dokonanych przez Jezusa. Jak wiadomo, cuda nie były głównym celem przyścia Jezusa na ten świat, były jednak ważnymi znakami, przez które Jezus objawiał się światu. W pracy tej spróbujemy zbliżyć się nieco do sedna Jego przesłania. Przewodnim tematem będzie świadectwo o dziełach Bożych jako droga do poznania Jezusa. Chodzi tu zarówno o świadectwo osobiste, dawane przez nas samych, jak i o świadectwo innych ludzi.

Analizie zostanie poddany opis przywrócenia wzroku niewidomemu od urodzenia, zawarty w Ewangelii św. Jana 9,1-41, oraz okoliczności i konsekwencje tego wydarzenia. Jako metodę wybrano analizę lingwistyczną. Oto – w wielkim skrócie – jej podstawowe elementy<sup>1</sup>:

Analizę lingwistyczną wybranego fragmentu rozpoczyna się od odgraniczenia fragmentu od reszty tekstu, od wskazania wyraźnie jego początku i końca. Następnym etapem jest analiza syntaktyczna, w której należy przeanalizować słownictwo występujące w danym fragmencie, jego formy gramatyczne, a także określić strukturę tekstu, budowę i sposoby łączenia zdań. Trzecim etapem jest analiza

---

<sup>1</sup> J. CZERSKI, *Analiza lingwistyczna przypowieści o niemilosiernym dłużniku*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 1(1993)2, s. 27-38; tenże, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997, s. 125-149, W. EGGER, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg-Basel-Wien 1987, s. 74-144; H. LANGKAMMER, *Metody lingwistyczne*, w: tenże (red.), *Metodologia Nowego Testamentu*, Pelplin 1994, s. 233-270.

semantyczna, której celem jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, co dany fragment ma wyrazić, jakie jest znaczenie zastosowanych w nim terminów i wyrażań. Ostatnim etapem jest analiza pragmatyczna, której celem jest szukanie intencji tekstu, próba odpowiedzi na pytanie, w jakim celu dany tekst został napisany.

W niniejszej pracy do wybranego tekstu zastosujemy analizę lingwistyczną. Będą to jedynie jej elementy, gdyż pełna analiza lingwistyczna wykraczałaby poza ramy tej pracy. Przeprowadzona analiza będzie się koncentrowała na temacie świadectwa i wypełni cztery rozdziały.

Rozdział pierwszy omawia problem ślepoty w Biblii, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. W rozdziale II przedstawiono wybraną perykopę na tle Ewangelii św. Jana. W rozdziale III odgraniczono ją od reszty tekstu i przeanalizowano jej wewnętrzną strukturę, proponując jej podział na mniejsze fragmenty i nadając im robocze tytuły, a następnie przedstawiono wyniki analizy lingwistycznej poszczególnych fragmentów. Dla każdego z tych fragmentów zachowano przy tym następującą strukturę wywodów: krótkie przedstawienie treści, wyniki analizy syntaktycznej oraz semantycznej i wreszcie analiza pragmatyczna. Pracę kończy rozdział IV, w którym przedstawiono wnioski wyciągnięte na podstawie rezultatów analizy perykopy J 9,1-41, w powiązaniu z tematem świadectwa o dziełach Bożych jako drogi do Pana.

## I. PROBLEM ŚLEPOTY W BIBLI

W ST spotykamy wyraźne przekonanie, że to Bóg „otwiera ludziom oczy” i „poraża ślepotą”, to On bowiem jest dawcą swoich darów i On może je zabrać (Wj 4,11), przy czym ślepotą jest czasem rozumiana dosłownie, a czasem jako ślepotą duchową.

W kilku fragmentach ST czytamy, że Bóg „poraża oczy”, wywołując chwilowe znięcie wzroku, a nie trwałą ślepotę w celu ukarania za nieczne zamiary (zachowanie mieszkańców Sodomy: Rdz 19,10-11) lub powodując w ten sposób klęskę wrogów Izraela (2 Mch 10,29-30, Mdr 19,13-17). Ślepotą jest przedmiotem przekleństw, jakie mają dotknąć Izraela w przypadku niewierności nakazom Bożym. Duchowa ślepotą jest już terazniejszą rzeczywistością – wynikiem świadomego lekceważenia przez naród napomnień proroków, niesłuchania sumienia, w przypadku przywódców Izraela – skutkiem braku czujności w sprawie zachowania tradycji (Kpł 26,14-16; Pwt 28,25nn; Iz 6,9-10; 29,9; 35,5-6; 42,18-19; 43,5-8; 59,9b-10; So 1,17a; Lm 4,14). Również pogan Bóg karze ślepotą (2 Krl 6,18). Jednak utrata wzroku w ST nie zawsze oznacza karę Bożą ani nie musi wynikać z zaniedbania czy grzechu, może być związana z podeszłym wiekiem (Izaak – Rdz 27,1, Achiasz – 1 Krl 14,4) lub z wielkim bólem duchowym (Ps 6,8). Jednak ludzie dotknięci ślepotą, tak jak i innym kalectwem fizycznym, objęci są szczególną Bożą opieką, wyrażoną w Prawie (Kpł 19,14; Pwt 27,18). Również Hiob poczytuje sobie za zasługę to, że opie-

kował się niewidomymi (Hi 29,15). Ślepotą bowiem uważana jest, niezależnie od przyczyny, za nieszczęście, niemal równe śmierci (Tb 5,10).

Starotestamentowi autorzy są przekonani, że Bóg Izraela przywraca wzrok niewidomym (Ps 146,8), a bożki obcych narodów nie są w stanie tego zrobić (Ba 6,35-37). I tak czytamy, że Bóg często otwiera oczy osobom, które są w śmiertelnym niebezpieczeństwie (Hagar na pustyni dostrzega studnię – Rdz 21,19; sługa Elizeusza dostrzega ogniste rumaki i rydwany – 2 Krl 6,15-17). Również w opowiadaniu o Adamie i Ewie można dostrzec ślad tego przekonania, gdyż znajdujemy tam słowa „zostały otwarte oczy [...]” (Rdz 3,7) – jest to forma *passivum divinum*, w której Bóg jest sprawcą. Tutaj nastąpiło otwarcie pierwszym ludziom oczu na ich nagość i wzbudzenie w nich wstydu. W opowiadaniu o Tobiaszu Bóg zsyła anioła Rafaela, aby zdjąć bielmo z oczu Tobiasza. Jednak podstawowe znaczenie ślepoty w ST polega na tym, że Bóg ustami proroków zapowiada duchowe odnowienie narodu, kiedy to głusi i ślepi zrozumieją znaczenie proroctw, kiedy niewidomi zostaną sprowadzeni z niewoli (Jr 31,7-9). U proroka Deutero-Izajasza czytamy, że to Sługa Jahwe lub Bóg otworzy oczy ludowi (w Iz 42,6-7 forma gramatyczna mogłaby wskazywać zarówno na Boga, jak i na Jego Sługę).

W NT znajdujemy zarówno oczekiwanie na Mesjasza, który przywróci wzrok niewidomym (pieśń Zachariasza, Łk 1,78-79), jak i spełnienie tego oczekiwania, przedstawione w kilku opowieściach o tym, jak Jezus przywraca wzrok niewidomym. Są to teksty Mk 8,22-26; 10,46-52; Mt 9,27-31; 12,22-29; 20,29-34; 21,14-17; Łk 18,35-43; J 9. Podsumujmy te teksty krótką analizą kilku ich elementów, które zostały w tych opowiadaniach ujęte nie zawsze w jednakowy sposób. Przedmiotem uzdrowienia jest jedna osoba, dwie lub nieokreślona liczba osób. Razem z niewidomymi czasem uzdrawiane są osoby dotknięte innymi nieszczęściami: chromi lub człowiek opętany, raz jest to człowiek jednocześnie opętany, niewidomy i niemy. Niewidome osoby albo same wołają Jezusa, prosząc Go o uzdrowienie, albo same podchodzą do Niego, nie mówiąc nic, albo są przyprawdane do Niego przez innych, którzy wstawiają się u Jezusa za chorym lub nie wypowiadają żadnych słów. Rola innych ludzi bywa też taka, że niekiedy starają się uciszyć wołających o pomoc chorych, a czasem podtrzymują ich na duchu, czasem też reagują podziwem na cud dokonany przez Jezusa, wyznając wręcz wiarę w to, że jest On Synem Dawida, a czasem niektórzy z nich (faryzeusze, arcykapłani, uczeni w Piśmie) oburzają się, twierdząc, jakoby uzdrowienia te były dokonywane mocą złego ducha. Uzdrawienie dokonuje się za pomocą albo tylko słowa Jezusa, albo też poprzez Jego gesty (pomazanie oczu śliną, położenie na oczy rąk), lub w sposób bliżej nieokreślony. Chory odzyskuje wzrok albo natychmiast, albo stopniowo. Jezus w niektórych przypadkach mówi, że to wiara uzdrowiła chorego, raz uzdrowienie jest poprzedzone zrzuceniem płaszcza przez niewidomego. Uzdrawieniu towarzyszy wyznanie wiary uzdrawianego, że Jezus jest Mesjaszem, albo nie odnotowano takiego wyznania. Bywa, że uzdrowieni niewidomi idą za Jezusem,

w innych przypadkach nie ma wzmianki o ich dalszych losach czy decyzjach. Zdarza się, że Jezus stara się o dyskrecję lub wręcz nakazuje jej zachowanie – ale mimo to wieść o Nim się roznosi.

Ale to wszystko są tylko znaki, pełne przywrócenie wzroku jeszcze nie nastąpiło. Jezus powtarza za ST, że Izrael jest duchowo ślepy (Mt 13,13-15; Mk 4,12; Łk 8,9-10; Dz 28,27). Zarzut duchowej ślepoty kieruje, tak jak autorzy ST, do przywódców ludu: ślepy lud jest prowadzony przez ślepych przewodników (Mt 15,14; 23,16-29). Ten zarzut powtarza św. Paweł: umysły niewiernych zaślepił bóg tego świata (2 Kor 4,3-4).

W NT znajdujemy również przypadek, kiedy – tak jak to się zdarzało w ST – Bóg poraża kogoś oczy (z tym że potem, posługując się innym człowiekiem, przywraca mu wzrok). Jest to opowiadanie o nawróceniu Szawła (Dz 9), gdzie jednoznacznie jest powiedziane, że Szawel traci wzrok, a po trzech dniach wzrok zostaje mu przywrócony poprzez nałożenie rąk Ananiasza (Dz 9,8-18). Przywrócenie wzroku jest tu połączone z nawróceniem i napelnieniem Duchem Świętym. Biorąc pod uwagę przeszłość Szawła i niektóre teksty ST, w utracie przez Szawła fizycznego wzroku można dopatrywać się kary Bożej (która spełnia rolę pedagogiczną, prowadząc do nawrócenia), tym bardziej że ślepotą jako karą Bożą jest wyraźnie wspomniana w innym miejscu Dziejów Apostolskich (Dz 13,8-11)<sup>2</sup>.

Przejdziemy teraz do interesującego nas szczególnie fragmentu, opisującego jedno z uzdrowień dokonanych przez Jezusa. Przedtem przedstawimy krótko ten rozdział na tle całej Ewangelii św. Jana.

## II. PERYKOPA J 9,1-41 NA TLE EWANGELII ŚW. JANA

Rozważany tekst stanowi rozdział dziewiąty Ewangelii według św. Jana. W Ewangelii tej można wyróżnić następujące części<sup>3</sup>:

- 1,1-18: *Prolog*;
- 1,19 – 12,50: *Księga znaków* (Jezus objawia siebie poprzez znaki i słowa);
- 13,1 – 20,29: *Księga chwały* (Jezus objawia siebie w ukrzyżowaniu, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu; uwielbiony – przekazuje Ducha życia);
- 20,30-31: *Zakończenie* (Ewangelista wyjaśnia cel napisania Ewangelii);
- 21,1-25: *Epilog* (opowiadanie o ukazywaniu się Zmartwychwstałego).

Wybrany przez nas fragment jest zatem częścią *Księgi znaków*. W tej części czwarta Ewangelia przedstawia dzieła Jezusa, które mają charakter znaków. Objawia się w nich moc Jezusa, świadczą one, że Jezus został posłany przez Ojca. Ewangelista wybrał tylko siedem znaków spośród wielu, jakie uczynił

<sup>2</sup> A. TRONINA, *Panie, abym przejrzał: ślepotą i niewidomi w Biblii*, Lublin 1997, s. 41-151.

<sup>3</sup> R.E. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, New York 2003, s. 298.

Jezus (J 20,30), i opisał je po to, abyśmy uwierzyli (J 20,31). W samej *Księdze znaków* można wyróżnić następujące części<sup>4</sup>:

- 1,19-51: pierwsze dni działalności Jezusa;
- 2 – 4: różne reakcje na nauczanie Jezusa w Palestynie;
- 5 – 10: Jezus a główne święta żydowskie;
- 11 – 12: Jezus zbliża się do „godziny” swojej śmierci i uwielbienia.

Widzimy zatem, że nasza perykopa znajduje się w części *Jezus a główne święta żydowskie*. Istotnie, przed tym opowiadaniem mowa jest o tym, że zbliżało się Święto Namiotów (7,2), a i w jego tekście wyraźnie wspomniane jest święto szabat (9,14.16). Zaraz po analizowanym tekście, już w rozdziale jedenastym, rozpoczyna się część zatytułowana *Jezus zbliża się do „godziny” swojej śmierci i uwielbienia*, zatem akcja naszego fragmentu rozgrywa się w atmosferze oskarżenia i niebezpieczeństwa.

Nasza perykopa oczywiście zawiera właściwie tylko sobie elementy, którymi w pewnym przynajmniej stopniu zajmujemy się w następnym rozdziale, porusza podobne tematy jak perykopy następujące przed nią i po niej, co świadczy o jej silnej integracji z całością Ewangelii św. Jana. Te tematy to m.in.: Jezus jako światłość świata, kontrowersje Jezusa z oficjalnym judaizmem, problem pochodzenia Jezusa, Jego godności mesjańskiej, Jego odrzucenia, problem rozłamu pośród ludu, tematyka przywracania przez Jezusa zdrowia i życia<sup>5</sup>.

Przyjrzyjmy się teraz wybranej perykopie.

### III. ANALIZA LINGWISTYCZNA PERYKOPY J 9,1-41

Zacznijmy od delimitacji wybranej perykopy, żeby stwierdzić, czy stanowi ona odrębną całość. W poprzedzającym ją wersecie 8,59 Jezus wychodzi ze świątyni. Mamy zatem do czynienia ze zmianą miejsca akcji. Czy wydarzenia z perykopy o niewidomym od urodzenia toczą się zaraz potem w sensie czasowym i jeszcze przed świątynią, czy też może później i w innym miejscu<sup>6</sup>, tego nie wiadomo. W każdym razie akcja tej perykopy nie rozgrywa się już w świątyni, tak jak akcja poprzednich wersetów, lecz poza nią, co pozwala uznać nasz fragment za odgraniczony od wersetów poprzedzających. Dodatkowo nasz fragment zaczyna się od słów *kai. paragwn* („i przechodząc”), odnoszących się do Jezusa, które wyraźnie wskazują na rozpoczęcie opisu nowej sceny (Jezus się przemieszcza i w trakcie tej czynności coś się będzie działo).

<sup>4</sup> Tamże, s. 300-301.

<sup>5</sup> L. STACHOWIAK (oprac.), *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań – Warszawa 1975, s. 250-251.

<sup>6</sup> Niektórzy autorzy, np. F.J. MOLONEY (*The Gospel of John*, Collegeville 1998, s. 290), uważają ze względu na formy gramatyczne, że akcja na pewno toczy się przed świątynią, inni, np. G.L. BORCHERT (*The New American Commentary*, t. 25a, Nashville, 1996, s. 312), uważają, że to nie jest do końca pewne.

Natomiast w wersji 10,1, następującym po wybranej przez nas perykopie, Jezus słowami *amhn amhn* rozpoczyna przypowieść o pasterzu i trzodzie owiec – te tematy są w naszej perykopie nieobecne. Werset 10,1 rozpoczyna zatem nowy, osobny fragment, choć ściśle powiązany z rozważaną przez nas perykopą<sup>7</sup>.

### 1. Struktura wewnętrzna tekstu

Wersety 9,1-41, które chcemy poddać dokładniejszej analizie, opowiadają o uzdrowieniu człowieka niewidomego od urodzenia, a także o sytuacji tego człowieka przed uzdrowieniem oraz o tym, co się działo po tym wydarzeniu. W opowiadaniu tym przeważają dialogi, prowadzone między różnymi rozmówcami. Jednak na samym początku, po informacji o tym, że Jezus przechodząc, ujrzał człowieka ślepego od urodzenia (w. 1), i po pierwszym dialogu (w. 2-5), przedstawiona jest scena uzdrowienia (w. 6-7). Po uzdrowieniu mamy już do czynienia wyłącznie z dialogami. Dzieliąc tekst na części za pomocą kryterium uczestników poszczególnych scen lub dialogów, otrzymamy następujący podział:

#### a. Wersety 1-7

Uczestnikami tej sceny są: Jezus, uczniowie i niewidomy. Po dyskusji z uczniami o tym, czy sam niewidomy lub jego przodkowie są winni jego kaleczności, Jezus uzdrawia chorego, nakładając na jego oczy błoto uczynione ze swojej śliny i odsyła go do sadzawki Siloam, żeby się obmył. Ten fragment może być zatytułowany *Przywrócenie wzroku*.

#### b. Wersety 8-12

Tu uzdrowiony rozmawia z sąsiadami i innymi ludźmi, którzy go znali<sup>8</sup>; oni dopytują się, czy to ten sam człowiek, który wcześniej był niewidomy. Nadamy temu fragmentowi tytuł *Dialog uzdrowionego z sąsiadami i znajomymi*.

#### c. Wersety 13-17

Uzdrowiony rozmawia z faryzeuszami, którzy też nie są pewni, czy zaszedł cud; podnoszą również problem szabatu, w który według nich nie należało dokonywać cudu uzdrowienia. Dla tych wersetów wybierzmy tytuł *Pierwszy dialog uzdrowionego z faryzeuszami*.

#### d. Wersety 18-23

Faryzeusze wypytyują rodziców uzdrowionego, którzy jednak boją się przyznać, że Jezus przywrócił wzrok ich synowi. Roboczy tytuł tego fragmentu brzmi: *Dialog rodziców uzdrowionego z faryzeuszami*.

#### e. Wersety 24-34

Dysputa uzdrowionego z faryzeuszami: uzdrowiony już jest przekonany, że Jezus jest kimś pochodzącym od Boga, faryzeusze nie chcą jednak go słuchać, fragment ten można zatytułować *Drugi dialog uzdrowionego z faryzeuszami*.

<sup>7</sup> L. STACHOWIAK (oprac.), *Ewangelia według św. Jana...*, dz. cyt., s. 261.

<sup>8</sup> Ludzi, którzy go znali, będziemy dla uproszczenia, za L. Stachowiakiem (tamże, s. 253), nazywać „znajomymi”, choć oczywiście mogło być tak, że niektórych z nich niewidomy nie znał, a oni go znali tylko z widzenia.

f. Wersety 34-38:

Rozmowa Jezusa z uzdrowionym, który wyznaje wiarę w Syna Człowieczego, w tym przypadku proponujemy tytuł *Dialog Jezusa z uzdrowionym*.

g. Wersety 39-41

Jezus rozmawia z faryzeuszami, mówiąc im, że trwają w grzechu, tej scenie nadamy tytuł *Dialog Jezusa z faryzeuszami*.

W kolejnych podrozdziałach podejmiemy próbę analizy lingwistycznej poszczególnych fragmentów. Jak już wspomniano, za każdym razem streścimy dany fragment, podamy wyniki analizy syntaktycznej i semantycznej, a na końcu każdego podrozdziału zajmiemy się analizą pragmatyczną danego fragmentu.

a. *Przywrócenie wzroku (w. 1-7)*

Omawiane wersety są poświęcone opisowi przywrócenia wzroku niewidomemu. Całe zdarzenie zaczyna się od tego, że Jezus przechodzi wraz z uczniami obok człowieka niewidomego od urodzenia i zauważa go. Towarzyszący Mu uczniowie pytają – zgodnie z rozpowszechnionym wówczas w Izraelu przekonaniem<sup>9</sup>, że ślepotą jest karą za grzechy – czyj grzech jest przyczyną ślepoty tego człowieka. Jezus odpowiada, że nie jest to kara za grzech, ale że człowiek ten urodził się ślepy po to, by dzięki temu objawiły się dzieła Boże. Następnie Jezus miesza błoto ze śliną, kładzie niewidomemu na oczy, każe mu iść do sadzawki o nazwie Siloam i tam się obmyć. Kiedy niewidomy to czyni, powraca, widząc.

W omawianym fragmencie rola narratora ogranicza się do przekazania informacji o tym, co zrobiły bądź powiedziały poszczególne osoby. Stąd dużo mowy niezależnej i bardzo prosta struktura zdań pochodzących od narratora. Sam narrator niewiele nam mówi wprost, on tylko przekazuje, co robili i mówili uczestnicy sceny. Przyjrzymy się zatem naszemu fragmentowi przez pryzmat poszczególnych bohaterów: ich zachowań, czynów, słów, a także określeń ich tożsamości.

Pierwszą pojawiającą się na scenie osobą jest Jezus. Określa On siebie samego słowami: „światłem jestem świata” (fwj eimi tou kosmou, w. 5). Mówi o sobie także, że Bóg „posłał Mnie” (pemyantoj me, w. 4) i że „Mi trzeba” (eme dei)<sup>10</sup> czynić dzieła Boga (w. 4). Narrator we wtrąceniu wyjaśniającym nazwę Siloam mówi, że nazwę tę „tłumaczy się «Wysłany»” (ermhneuerai lApestalmenoij, w. 7), co wydaje się aluzją do słów Jezusa. Jeśli chodzi o relacje Jezusa z innymi osobami, to oczywiście podstawowa jest ta z człowiekiem ślepym. W tej relacji Jezus jest stroną aktywną i podejmuje inicjatywę: dostrzega go: „przechodząc, zobaczył” (paragwn eiden, w. 1), spluwa, robi błoto ze śliny i smaruje oczy ślepego (w. 6), mówi do niego (w. 7), wydając polecenia w trybie rozkazu-

<sup>9</sup> J. BLANK, *Das Evangelium nach Johannes*, Düsseldorf 1981, s. 193.

<sup>10</sup> W niektórych rękopisach w tym miejscu stoi zaimek w liczbie mnogiej: „nam” (hna); bliższe omówienie tego problemu można znaleźć np. w: L. STACHOWIAK (oprac.), *Ewangelia według św. Jana...*, dz. cyt., s. 252.

jącym: „idź, obmyj się” (uþage niyai, w. 7). Ponadto w omawianym fragmencie przedstawiona jest relacja Jezusa z uczniami, w której Jezus nie podejmuje inicjatywy, a tylko odpowiada na zadane przez nich pytanie (w. 3).

Odpowiadając na pytanie uczniów, Jezus – poza omówionym już bliższym określeniem swojej osoby – zapowiada przyjście nocy, jako opozycji do stanu obecnego – dnia (w. 4), a także dostarcza nam informacji na temat człowieka ślepego (w. 3): jego kalectwo nie jest wynikiem ani grzechu jego rodziców, ani jego osobistego grzechu. Urodził się niewidomy po to, „aby stały się widoczne dzieła Boga w nim” (iþa fanerwqñ ta. erga tou qeou/ en autwł w. 3). Zatem Jezus ukazuje bardzo ważną rolę, jaką niewidomy ma do spełnienia. Jest to rola świadka. Natomiast w naszym fragmencie niewidomy najpierw zachowuje się biernie: po prostu pozwala sobie posmarować oczy błotem wymieszanim ze śliną (w. 6), a następnie jego działanie sprowadza się do dokładnego wykonania poleceń Jezusa: „odszedł więc i obmył się” (aphł qen oua kai. eniyo, w. 7). Oba te czasowniki są odpowiednikami czasowników w trybie rozkazującym, użytych przez Jezusa w tym samym wersecie. Do tego narrator dodaje jednak informację o czynie niewidomego nieujętych w poleceniach Jezusa: niewidomy po uzdrowieniu wraca do Jezusa: „przyszedł, widząc”: (hł qen bl epwn), co świadczy już o pewnej własnej inicjatywie.

Uczniowie w omawianym fragmencie towarzyszą Jezusowi i zadają mu pytanie dotyczące przyczyny nieszczęścia człowieka, którego dojrzał Jezus (w. 2). To pytanie prowokuje dłuższą wypowiedź Jezusa (w. 3-5), udzielającą konkretnej odpowiedzi na zadane pytanie (w. 3), ale zawierającą również wspomniane już informacje na temat Jezusa oraz niewidomego. Warto również zauważyć, że uczniowie nazywają Jezusa nauczycielem (-Rabbi, w. 2).

Przejdźmy teraz do analizy pragmatycznej wersetów 1-7. Wydaje się, że jednym z głównych tematów są tutaj relacje Jezusa z innymi ludźmi. W relacjach tych Jezus albo jest stroną podejmującą inicjatywę przy całkowitej bierności drugiej strony, stroną dostrzegającą człowieka, jego nieszczęścia, i podejmującą konkretne czyny w celu ulżenia jego losowi (dotyczy to relacji Jezusa z niewidomy), albo stroną reagującą na inicjatywę innych – w tekście odpowiada na pytanie uczniów, i to w sposób znacznie szerszy, niż wymagałoby tego samo pytanie. Oznacza to z jednej strony, że powinniśmy rozmawiać z Jezusem, przedstawiać Mu swoje wątpliwości, pytania. On udzieli odpowiedzi wykraczającej poza nasze zdolności pojęciowe i wyobrażenia. Z drugiej jednak strony pamiętajmy o tym, że Jezus dostrzega również tych, którzy się do Niego nie zwracają, bo Go nie znają (tak jak niewidomy) lub gdy jest On im obojętny.

Ewangelista chciał zapewne też wzbudzić refleksję czytelnika nad tożsamością i rolą Jezusa oraz jej postrzeganiem przez innych. Uczniowie nazywają Go Nauczycielem, niewidomy nie wypowiada się. Sam Jezus określa siebie jako „światło świata” oraz „posłany przez Boga”. Autor omawianych wersetów sugeruje również, że Jezus jest dawcą zdrowia, światła. Jakkolwiek bezpośrednim czynnikiem przywracającym wzrok jest obmycie w sadzawce, ale nazwa tej sa-



dzawki, jak również jej wyjaśnienie wskazuje na Jezusa jako na właściwego sprawcę (można powiedzieć, że Jezus jest przedstawiony jako życiodajna woda<sup>11</sup>) i że dar ten pochodzi od Boga. Ponadto gest zmieszania ziemi ze śliną przypomina stworzenie człowieka przez Boga (Rdz 2,7)<sup>12</sup>.

Zwróćmy również uwagę na zagadnienie drogi ludzi do Jezusa, do poznania Go i do bliskości z Nim, a także na ich rolę jako świadków. W przedstawionym fragmencie uczniowie właśnie towarzyszą Jezusowi, uznają Go za autorytet, co widać w zadanym przez nich pytaniu i w sposobie tytułowania Jezusa. Nie wiemy, czy opisane zdarzenie zmieniło ich stosunek do Nauczyciela, możemy tylko przypuszczać, że będą świadczyć o wydarzeniu, o znaku, jaki się wydarzył – zresztą tylko jednym z wielu, jakie widzieli. Natomiast niewidomy przechodzi w omawianym fragmencie pewną drogę. Droga ta prowadzi oczywiście od fizycznej ślepoty do umiejętności widzenia, ale również od stanu oddalenia od Jezusa (nieznajomości, obojętności) poprzez uległość wobec Niego do sytuacji, kiedy uzdrowiony człowiek robi już coś z własnej inicjatywy: powraca do Jezusa. Zapewne na razie uzdrowiony wraca, powodowany czysto ludzkim zadziwieniem, wdzięcznością. Nie wypowiada do Jezusa ani słowa, w żaden sposób Go nie określa ani nie tytułuje. Na pewno nie na tym – a zobaczymy to w kolejnych fragmentach – zakończy się jego rola, rolę tę bowiem Jezus określił w następujący sposób: „aby stały się widoczne dzieła Boga w nim”. W osobie ślepego mają stać się widoczne dzieła Boga, uczynione przez Jezusa. Na razie są one widoczne tylko dla uczniów. Były niewidomy ma do odegrania bardzo ważną rolę. Pamiętajmy zatem, że również ludzie będący daleko od Jezusa, nieznający Go, obojętni albo tylko ślepo posłuszni czy też idący do Niego, powodowani tylko wdzięcznością lub zadziwieniem, mogą mieć do odegrania bardzo ważną rolę, wyznaczoną im przez Jezusa, i że również tacy ludzie mogą znajdować się na drodze prowadzącej do Jezusa i pełnić rolę świadków.

#### *b. Dialog uzdrowionego z sąsiadami i znajomymi (w. 8-12)*

W rozpatrywanych wersetach zawiera się relacja z dialogu między uzdrowionym a sąsiadami i innymi ludźmi, którzy go znali. Ludzie ci znali go jako niewidomego żebraka. Widząc go po uzdrowieniu, część z nich nie jest pewna, czy to na pewno on, czy też może ktoś do niego podobny. Uzdrowiony oświadcza, że to faktycznie jest on. Następnie jego rozmówcy pytają, w jaki sposób odzyskał wzrok, na co on ze szczegółami relacjonuje przebieg wydarzenia. Wybrany fragment kończy się pytaniem rozmówców widzącego już człowieka o miejsce pobytu Jezusa, na co on odpowiada, że miejsca tego nie zna.

Omawiany fragment składa się z bardzo krótkich zdań wprowadzających i przytaczanych wypowiedzi stron dialogu. W wierszu 11 mamy nawet cytowa-

<sup>11</sup> F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 291.

<sup>12</sup> S. FAUSTI, *Rozważaj i głóś Ewangelię. Wspólnota czyta Ewangelię według św. Jana*, tłum. B.A. Gancarz, Kraków 2004, t. 1, s. 326.

ną wypowiedź, która cytuje jeszcze inną wypowiedź (były niewidomy powtarza słowa Jezusa). Zatem celem fragmentu jest przekazanie wiernej relacji z dialogu, a celem niewidomego jest przekazanie wiernej relacji ze zdarzenia, jakie zaszło. Przyjrzyjmy się temu dialogowi z punktu widzenia występujących w nim stron.

Rozmówcy byłego ślepcy to „sąsiedzi i widujący go” (geitonej kai. oi qe-wrouhnej auton, w. 8). Są to zatem ludzie, którzy go dobrze znali, przynajmniej jeśli chodzi o wygląd zewnętrzny (zwrot „widujący go” wskazuje na ważną, jeśli nie dominującą rolę wzroku w tej znajomości, a także na inność tego człowieka w stosunku do jego rozmówców – oni widzieli, on zaś był niewidomy). W tej grupie zaczyna się rysować podział: „jedni... drudzy...” (al l oi))) al l oi))), w. 9). Jedna grupa uważa, że mają do czynienia z tą samą osobą, inna – że tylko z podobną. Być może utworzyło się więcej grup i opinii (*imperfectum* występujące w wersach 8-10 wskazuje na to, że wielu ludzi mówiło różne rzeczy<sup>13</sup>). Kiedy uzdrowiony zaświadcza o swojej tożsamości, jego rozmówcy pytają, jak zostały otworzone jego oczy, a po usłyszeniu wiernej relacji ze zdarzenia (w. 11 zawiera niemal wyłącznie słowa z wersów 6-7, a także cytat słów Jezusa) pytają, gdzie jest Jezus.

Wypowiedź rozmówców Jezusa przybliży nam postać samego uzdrowionego. Był wcześniej żebrakiem (w. 8). Forma gramatyczna, jakiej świadkowie używają do jego opisu z okresu kalectwa: „jest tym siedzącym i żebrzącym” (estin o kachmeno j kai. prosaitw h, w. 8), wskazuje na to, że miał on swoje ustalone miejsce żebrania i był im dobrze znany<sup>14</sup>. Po uzdrowieniu nie wszyscy są jednak pewni, że to ten sam człowiek. Może to oznaczać, że wygląda inaczej niż przedtem.

Były niewidomy jest w omawianym fragmencie świadkiem wydarzenia, które miało miejsce. Konkretnie i lapidarnie mówi swoim rozmówcom, że jest owym znanym im żebrakiem, a następnie relacjonuje wszystkie gesty oraz czyny Jezusa i swoje, jakie doprowadziły do odzyskania przez niego wzroku. Jak już wspomniano, jego relacja ze zdarzenia zawiera prawie takie same słowa jak opis zdarzenia w poprzednim fragmencie, można wszakże zauważyć dwa nowe elementy. Po pierwsze, opis zdarzenia nie kończy się – tak jak opis w wersach 6-7 – czasownikiem „widzę” (blepw, w. 7), lecz czasownikiem „odzyskuję wzrok” (anablepw, w. 11, w czasie dokonanym). Przedrostek ana wyraża ideę odzyskania wzroku, ale nie w sensie powrotu do stanu uprzedniego (uzdrowiony był ślepy od urodzenia, w. 1), lecz w sensie powrotu do stanu właściwemu człowiekowi<sup>15</sup>. Trzeba również zauważyć, że czasownik blepw w wersie 7 był użyty przez narratora, natomiast w rozpatrywanym fragmencie niewidomy mówi sam o sobie. Oznacza to, że powoli zaczyna być świadomy tego, co się stało.

<sup>13</sup> C.L. ROGERS JR, C.L. ROGERS III, *The New Linguistic and Exegetical Key to the Greek New Testament*, Grand Rapids 1998, s. 204.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże.

Ponadto po raz pierwszy były niewidomy odnosi się w swoich słowach do Jezusa. Używa przy tym słów „człowiek, zwany Jezusem” (οἱ ἀνθρώποι οὗ ὀνόματος Ἰησοῦ, w. 11). Warto zauważyć, że jego rozmówcy nawet po użyciu przez niego imienia Jezus, określają Jezusa zaimkiem „tamten” (ἐκεῖνος, w. 12).

Zajmiemy się następnie analizą pragmatyczną omawianego fragmentu. Ukazuje on człowieka, któremu Jezus zupełnie niespodziewanie uczynił wielkie dobrodziejstwo, choć człowiek ten nie znał Jezusa i niczego od Niego nie oczekiwał. Spotykamy człowieka stojącego wobec ludzi zdziwionych, zaskoczonych Bożym działaniem. Ludzie ci znali go bardzo dobrze i w ich oczach był on żebrakiem, członkiem pogardzanej warstwy społeczeństwa<sup>16</sup>. Wydaje się, że niniejszy fragment pokazuje ogromną przemianę uzdrowionego, jaka dokonała się podczas cudu. W przemianie tej nie odzyskanie wzroku było najważniejsze, lecz całkowita zmiana jego wyglądu zewnętrznego i sposobu bycia (osoby, które go dobrze znały, nie poznają go).

Przemiana ta obejmuje również zachowanie uzdrowionego. Lekceważony, siedzący przy drodze żebrak zaczyna rozmawiać z tłumem jak równy z równym, sucho przytaczając fakty i mówiąc krótko, co wie, przyznając, że czegoś nie wie, jeśli rzeczywiście nie wie. Autor nie powiedział nam, czy dawny ślepiec stanął wobec swoich rozmówców dobrowolnie, czy też został do tego przymuszony, w każdym razie nie uląkł się i rzeczowo odpowiada na zadawane pytania.

Człowiek, który doświadczył dobra od Jezusa, nie powinien chować się przed ludźmi, lecz mówić, zdawać relację – suchą, ale konkretną, nie fantazjować, mówić to, czego doświadczył i co wie, nic więcej i nic mniej. Taki człowiek musi być też przygotowany na nie zawsze dobrowolną konfrontację z ludźmi: ludzie nie akceptują łatwo cudów i będą go wypytywali, i to może w sposób natarczywy i niezbyt przyjemny, wyciągając chętnie negatywne fakty z przeszłości. Wtedy również trzeba mu zachować spokój i przekazać konkretnie, czego doświadczył.

Uzdrowiony daje zatem świadectwo o tym, co uczynił mu Jezus. Jego rozmówcy reagują na to świadectwo pytaniem o miejsce pobytu Jezusa. Ale nie używają imienia Jezusa, dla nich jest to jeszcze ktoś, czyja tożsamość jest im zupełnie obca. Niemniej jednak zaczynają się interesować Jego osobą. A to jest już droga, która może ich do Niego doprowadzić. Wszystko zależy od tego, jak dalej będą nią podążać, kogo na niej spotkają i od wielu innych czynników. Pamiętajmy o tym, że świadectwo o Bożych dziełach może w kimś, kto Jezusem się zupełnie nie zainteresował, wzbudzić zainteresowanie Nim, które z kolei może się rozmaicie rozwinąć. W dużej mierze zależy to od kolejnych świadectw. W dalszym ciągu zobaczymy, co stało się z zainteresowaniem Jezusem, wzbudzonym w sąsiadach i znajomych uzdrowionego.

Natomiast sam uzdrowiony podczas dawania wiernego świadectwa sam odkrywa nowe aspekty tego, co się stało. Po pierwsze, dostrzega – mniej lub bar-

<sup>16</sup> A. GRABNER-HAIDER (red.), *Praktisches Bibellexikon*, Freiburg – Basel – Wien 1971, s. 128.

dzień świadomie – że odzyskując wzrok, odzyskał coś, co jest właściwe człowiekowi, co jest stanem zamierzonym przez Stwórcę. Nie wiadomo, jak traktował swoje kalectwo i swoje żebractwo. Niewykluczone, że podobnie jak uczniowie (w. 2), uważał je za karę za grzechy swoich rodziców. Teraz dostrzega, że naturalnym, a więc pożądanym przez Boga stanem człowieka jest zdrowie. Po drugie, uzdrowiony po raz pierwszy mówi wprost o Jezusie, określając Go wprawdzie jedynie jako człowieka, ale używając Jego imienia. Imię człowieka w ówczesnym świecie miało ogromne znaczenie, określało tożsamość osoby<sup>17</sup>. Dawanie świadectwa zbliża zatem uzdrowionego do dostrzeżenia i poznania tożsamości Jezusa. Konfrontacja z innymi uświadamia mu jednocześnie, że są rzeczy, których o Jezusie nie wie. Tym właśnie stwierdzeniem kończy się omawiany fragment. Nikt z nas nie wie o Chrystusie wszystkiego. I może każdemu z nas konfrontacja z innymi, wątpięcymi, niezycziwymi pomoże w uświadomieniu sobie, w jakim miejscu drogi ku poznaniu Jezusa jesteśmy: co już wiemy, czego doświadczyliśmy, a czego jeszcze nie wiemy czy nie rozumiemy.

*c. Pierwszy dialog uzdrowionego z faryzeuszami (w. 13-17)*

W analizowanym obecnie fragmencie sąsiedzi i znajomi prowadzą byłego ślepcę do faryzeuszów. Narrator informuje nas teraz, że przywrócenie wzroku nastąpiło w szabat. Faryzeusze pytają uzdrowionego, w jaki sposób przejrzał, na co on odpowiada niemal identycznym opisem zdarzenia, jaki przedstawił sąsiadom i znajomym. Wśród faryzeuszów można dostrzec dwie grupy. Jedni uważają, że człowiek dokonujący uzdrowienia w szabat nie może być od Boga<sup>18</sup>, drudzy uważają, że człowiek czyniący takie znaki nie może być grzeszny. Na ońcu omawianego fragmentu faryzeusze pytają byłego niewidomego, za kogo on uważa Jezusa, na co uzyskują odpowiedź, że za proroka.

W omawianym fragmencie narrator również przede wszystkim przytacza wypowiedzi uczestników dialogu. Jednak w pierwszej części powtarza niemal taki sam opis uzdrowienia, jaki podał dawny ślepiec w poprzednim fragmencie (w. 14), nazywając Jezusa po imieniu i dodając, że samo zdarzenie przywrócenia wzroku miało miejsce w szabat. Narrator pełni tu rolę kolejnej osoby (poza samym uzdrowionym), która daje świadectwo o tym, co się stało. Podkreśla już w pierwszym zdaniu, że nastąpiło uzdrowienie „tego kiedyś ślepego” (ton pote tufłon, w. 13).

Ponadto narrator zaznacza, że uzdrowiony nie stanął przed faryzeuszami dobrowolnie, lecz został doprowadzony przez sąsiadów i znajomych z poprzedniego fragmentu: „prowadzą go” (agousin auton, w. 13).

---

<sup>17</sup> B.M. METZGER, M.D. COOGAN (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, tłum. A. Karpowicz i in., Warszawa 1997, s. 243.

<sup>18</sup> W Ewangeliach Jezus jest kilkakrotnie atakowany przez faryzeuszów za dokonywanie uzdrowień w szabat (np. J 5,16; Mt 12,10-14; Łk 13,10-14; Mk 3,2-6).

Warto zauważyć, że w obu poprzednich fragmentach narrator, mówiąc o przeszłości, używał aorystu, czasu wskazującego na zakończone zdarzenie z przeszłości, lub czasu *imperfectum*, wskazującego na powtarzanie w przeszłości pewnej czynności. Tutaj w dwóch przypadkach: „prowadzą” (agousin, w. 13) i „mówią” (legousin, w. 17), stosuje do zdarzeń z przeszłości (w odniesieniu do rozmowy uzdrowionego z faryzeuszami) czas terażniejszy historyczny (*praesens historicum*). Może to wskazywać, że autor chciał przedstawić czytelnikowi żywy opis akcji<sup>19</sup>, zaznaczyć, że emocje i napięcie rosną. W pozostałych przypadkach stosuje aoryst lub *imperfectum*. Ten ostatni czas też może służyć wskazaniu na rosnący dramatyzm i emocje, ponieważ podkreśla fakt, że ciągle ponawiano przesłuchiwanie uzdrowionego<sup>20</sup> (hrwtwn – „pytali”, w. 15; eł egon – „mówili”, w. 16).

Przeanalizujmy teraz wybrany fragment, tak jak poprzednie, biorąc pod uwagę uczestników dialogu.

Początek fragmentu (w. 13) wskazuje na udział sąsiadów i znajomych z poprzednich wersetów. Jest to jednak jedyne miejsce odwołujące się do nich, potem się już ich nie wspomina. Pojawiają się natomiast faryzeusze, którzy pytają byłego ślepcę, jak przejrzał (w. 15), występujący tu jako jeszcze jedna spójna grupa. Po uzyskaniu opisu uzdrowienia – podobnego do tego, jaki usłyszeli sąsiedzi w poprzednim fragmencie – rysują się wśród nich dwie grupy: „niektórzy... inni...” (tinej)) a||loi)), w. 16), podobnie jak wśród sąsiadów i znajomych w poprzednich wersetach. Tyle że, po pierwsze, rozłam powstaje tutaj po usłyszeniu opisu cudu, a nie przed nim, a po drugie, narrator przywiązuje do tego rozłamu większą wagę, ponieważ sam go podkreśla (w. 16b). Każda z grup wyraża swoją opinię na temat osoby, która dokonała uzdrowienia. Obie grupy używają w stosunku do Niego słowa „człowiek” (o anqrwpoj, w. 16). Jedni twierdzą, że „ten człowiek” nie jest od Boga, bo nie strzeże szabatu. Warto zauważyć, że w wyrażeniu „ten człowiek nie jest od Boga” (ouk estin outoj para qeou/ o' anqrwpoj) został użyty bardzo niezwykły szyk zdania, wskazujący na to, że Żydzi odrzucali twierdzenia Jezusa o tym, że jest On zarówno Bogiem, jak i człowiekiem<sup>21</sup>. Natomiast inni uważają, że to nie może być człowiek grzeszny, bo uczynił znak uzdrowienia<sup>22</sup>. Trzeba zauważyć, że rozumowanie drugiej grupy nadaje specjalną rangę opisywanemu wydarzeniu uzdrowienia. Skoro grupa ta dopuszcza myśl, że Jezus nie jest człowiekiem grzesznym, to znaczy, iż wie, że nie chodzi tu ani o magię, ani o znak czy cud popełniany w złych intencjach, ponieważ takich czynów mogą dokonywać również ludzie grzeszni (Wj 7,11;

<sup>19</sup> C.L. ROGERS JR, C.L. ROGERS III, *The New Linguistic...*, dz. cyt., s. 205.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 289-301.

<sup>22</sup> Liczba mnoga shmeiá (w. 16) wskazuje na to, że może słyszeli oni również o innych znakach uczynionych przez Jezusa.

Mt 24,24)<sup>23</sup>. Po wyrażeniu przez obie grupy swojego zdania wszyscy razem pytają uzdrowionego, co on sam sądzi „o nim” (peri. autou/ w. 17).

Uzdrowiony w omawianym fragmencie wypowiada się dwa razy. Pierwsza jego wypowiedź to niemal identyczny opis wydarzenia uzdrowienia, jaki przedstawił sąsiadom i znajomym. Jednak można zauważyć dwie istotne różnice: uzdrowiony nie nazywa tu Jezusa w żaden sposób, Jezus jest w jego wypowiedzi podmiotem domyślnym, a poza tym zamiast słowa a nebleya („przejrzałem”, w. 11) używa słowa blepw („widzę”, w. 15). Czasownik ten wyraża stan trwały, poprzedni wyrażał jedynie jednorazowy akt odzyskania wzroku, nie podkreślając trwałości nowego stanu uzdrowionego. Druga wypowiedź byłego ślepeca, będąca odpowiedzią na pytanie adwersarzy, co myśli o Jezusie, brzmi: „jest prorokiem” (profhtj estin, w. 17).

Zwróćmy tu uwagę na znaczenie słowa „prorok” w omawianym fragmencie. Być może nie ma ono tutaj swojego podstawowego znaczenia biblijnego<sup>24</sup>, ponieważ „jedynymi prorokami, którzy dokonywali spektakularnych uzdrowień, byli Eliasz i Elizeusz”<sup>25</sup>. Prawdopodobnie uzdrowiony uważa, że Jezus dysponuje mocą Bożą, a prorocy to była jedyna znana mu kategoria wyjątkowych ludzi mających posłannictwo od Boga<sup>26</sup>.

W ramach analizy pragmatycznej można powiedzieć, że w omawianym fragmencie uzdrowiony ponownie składa świadectwo o tym, co uczynił mu Jezus, i dzięki temu zbliża się do poznania Go. Zbliżenie to może obejmować chwilowe cofnięcie, zawahanie (opowiadając o zdarzeniu uzdrowienia, był niewidomy nie używa imienia Jezus, choć wcześniej, wobec sąsiadów, to uczynił), ale w konfrontacji z wypowiedziami faryzeuszów na temat Jezusa – wypowiedziami zarówno pozytywnymi, jak i negatywnymi – uzdrowiony dochodzi do wniosku, że jego uzdrowiciel musiał być Bogu kimś bliskim. Określa tę bliskość słowem „prorok”. Nawet jeśli to określenie nie jest najtrafniejsze, to wyraźnie pokazuje, że w kolejnym etapie dawania świadectwa o Bożym dziele uzdrowiony jest znacznie bliżej poznania Jezusa niż w chwili, kiedy mówił o nim „człowiek, zwany Jezusem” (o a nqrwpoj o legomenoj Vhsouj, w. 11).

Świadectwo uzdrowionego również niektórych faryzeuszów doprowadza na drogę wiodącą ku Jezusowi. Część z nich uważa, że nie może On być człowiekiem grzesznym, a to może oznaczać tylko kogoś bliskiego Bogu. Zobaczymy dalej, czy będą nadal podążać tą drogą, jakkolwiek już się na niej znaleźli. Mają szansę. Są na tej drodze już znacznie dalej niż sąsiedzi i znajomi, którzy dzięki świadectwu uzdrowionego tylko zainteresowali się Jezusem. Inni faryzeusze nie pozwolili się wprowadzić na tę drogę, gdyż ważniejsze dla nich okazały się

<sup>23</sup> R.E. BROWN, *The Gospel according to John (I-XII). A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 29, Garden City (NY) 1980, s. 373.

<sup>24</sup> Ten, który przekazuje ludziom coś od Boga (B.M. METZGER, M.D. COOGAN [red.], *Słownik wiedzy biblijnej*, dz. cyt., s. 628), ale jest przy tym po prostu człowiekiem jak każdy inny.

<sup>25</sup> R.E. BROWN, *The Gospel according to John...*, dz. cyt., s. 373.

<sup>26</sup> Tamże.

przepisy dotyczące szabat. Przepisy, reguły uniemożliwiły im dostrzeżenie czegoś nowego, ukazanego im przez świadectwo uzdrowionego. Ale jego świadectwo jest jednak dla nich ważne: na końcu tekstu pytają konkretnie o jego zdanie na temat tożsamości Jezusa. Oni, uczeni w Piśmie, pytają o zdanie byłego żebraka. Kto wie, czy świadectwo przekazane przez dawnego ślepa nie zasiało i w nich ziarna czegoś nowego, do czego sami przed sobą nie chcą się przyznać, bojąc się utraty całego bagażu teologicznego, jaki nagromadzili.

W omawianym tekście mamy jeszcze jedno świadectwo. Jest to świadectwo narratora. Opowiada on w wersecie 14 o cudzie to samo, co wcześniej czytaliśmy już dwa razy i co będziemy jeszcze czytać dalej. Ten opis nie ma zatem charakteru informacyjnego. Jest skierowany wprost do nas i wydaje się, że jego celem jest podkreślenie wagi tego, co się stało, wagi znaku uczynionego przez Jezusa dla naszej drogi do Niego.

*d. Dialog rodziców uzdrowionego z faryzeuszami (w. 18-23)*

W kolejnym fragmencie Judejczycy (w. 18) rozmawiają z rodzicami uzdrowionego. Trzeba zauważyć, że tutaj nie ma już mowy o faryzeuszach, którzy występowali w poprzednich wersecach. Powszechnie uważa się jednak, że chodzi o tę samą grupę osób<sup>27</sup>, choć może być przecież tak, że mianem Judejczyków autor określa tak faryzeuszów, jak sąsiadów i znajomych ślepego, którzy przyprowadzili go do faryzeuszów i być może przysłuchiwali się ich rozmowie. W każdym razie Judejczycy pytają rodziców uzdrowionego, w jaki sposób ten odzyskał wzrok, ci jednak oświadczają, że nie wiedzą, i odsyłają pytających bezpośrednio do syna. Narrator informuje nas, że rodzice czynią tak ze strachu, ponieważ Judejczycy podjęli decyzję, że ten, kto uzna Jezusa za Mesjasza, zostałby wykluczony z synagogi.

Rola narratora w rozpatrywanym fragmencie jest większa niż w poprzednich. Narrator nie ogranicza się tylko do przytoczenia dialogu między Judejczykami i rodzicami uzdrowionego, ale komentuje również postawy stron dialogu. Zaczniemy zatem od przyjrzenia się jego komentarzom, a potem przeanalizujemy sam dialog.

W pierwszym wersecie rozpatrywanego fragmentu (w. 18) autor informuje nas, że Judejczycy nie uwierzyli, iż nasz bohater był ślepy i przejrzał, dlatego zawołali jego rodziców. Można zatem odnieść wrażenie, że świadectwo uzdrowionego, jakie złożył w poprzednich fragmentach, nie dało rezultatu. W poprzednim fragmencie wydawało się, że faryzeusze przynajmniej wierzyli, iż żebrak odzyskał wzrok, a niektórzy z nich nawet uważali Jezusa za kogoś innego niż zwykli ludzie (w. 16), natomiast sąsiedzi i znajomi wydawali się po jego słowach przekonani, że ktoś otworzył mu oczy (w. 10), tak teraz nawet nie wierzą, że był ślepy, a teraz widzi. Jednak ich niewiara nie jest aż tak pew-

---

<sup>27</sup> Np. R.E. BROWN, *The Gospel according to John...*, dz. cyt., s. 377; oraz: F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 297.

na, skoro wzywają jego rodziców – dręczą ich zatem jakieś wątpliwości. Kiedy ci odmawiają odpowiedzi co do sposobu odzyskania wzroku przez ich syna, znowu wkracza narrator i informuje nas, kładąc na ten fakt duży nacisk (o czym świadczy werset 23, niewnoszący nic nowego do treści, będący tylko powtórzeniem), że uczynili to ze strachu przed wykluczeniem z synagogi. Warto zauważyć, że forma *medium* *efobouhto* („bali się”, w. 22) oznacza, iż rodzice bali się czegoś, co mogło się przydarzyć konkretnie im samym<sup>28</sup>. A zatem również za pomocą formy gramatycznej narrator podkreśla to, że ich strach był uzasadniony. Co więcej, forma *omol oghshl* („wyznałby” w zdaniu warunkowym, w. 22) wskazuje na to, że powód wykluczenia z synagogi: wyznanie przez rodziców wiary w Mesjasza, było możliwe<sup>29</sup>, czyli że gdyby nie strach, rodzice być może uznaliby jawnie Jezusa za Mesjasza. Trzeba również stwierdzić, że narrator pośrednio mówi nam w tym miejscu, iż przyznanie, że to Jezus przywrócił niewidomemu wzrok, równałoby się uznaniu Go za Mesjasza.

Przyjrzyjmy się teraz słowom Judejczyków. Wypowiadają się oni w analizowanym fragmencie tylko raz (w. 19), zadając rodzicom dwa pytania. Pierwsze brzmi: „ten jest syn wasz, o którym mówicie, że ślepy narodził się?” (*outoj estin o uioj umwh of umeij legete( ofti tufloj egnnhqh\**), drugie: „jak więc widzi teraz?” (*pwj own blepei arti\**). Pierwsze pytanie, a konkretnie słowo *legete*, wskazuje na to, że rodzice wcześniej mówili ludziom o tym, że ich syn urodził się ślepy, a teraz widzi, i Judejczycy o tym słyszeli.

Rodzice odpowiadają twierdząco na pierwsze pytanie, ale po odpowiedź na drugie odsyłają Judejczyków do syna, mówiąc, że nie wiedzą, w jaki sposób odzyskał wzrok. Jak już wspomniano, narrator uzasadnia ich odpowiedź strachem. Już w wypowiedzi rodziców wyczuwa się emocje: forma *erwthšate* („spytajcie”, w. 21) sugeruje, że zdaniem rodziców faryzeusze powinni natychmiast zrobić, co im się mówi, i przestać ich wypytywać<sup>30</sup>. Ponadto rodzice mówią, że syn jest dorosły (*hl ikian ecei* – „dojrzałość ma”, w. 21) i może mówić sam za siebie. Warto zauważyć, że narrator powtarza słowa o dojrzałości syna na samym końcu rozpatrywanego fragmentu (w. 23).

Przechodząc do analizy pragmatycznej, zauważamy, że analizowany tekst mówi również o świadectwie o dziełach Bożych. Wydaje się, że świadectwo byłego niewidomego i jego adwersarzy (faryzeuszów i być może również obecnych sąsiadów i znajomych) nie odniosło chwilowo skutku. W stosunku do poprzedniego fragmentu faryzeusze czynią wyraźny krok wstecz: ci, którzy wydawali się bliscy prawdy, równają w dół, być może sąsiedzi i znajomi też, i teraz cała grupa Judejczyków staje się jednolita, i nie wierzy nawet w to, że ten człowiek był niewidomy i odzyskał wzrok. Wydawałoby się, że jest to fiasko świadectwa uzdrowionego żebraka. A jednak niezupełnie. Po pierwsze,

<sup>28</sup> C.L. ROGERS JR, C.L. ROGERS III, *The New Linguistic...*, dz. cyt., s. 205.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.



jego rodzice są zaprezentowani w naszym fragmencie jako ludzie, którzy najprawdopodobniej wierzą, że to Jezus przywrócił ich synowi wzrok, co jest przez narratora przedstawione jako jednoznaczne z uznaniem Go za Mesjasza. Rodzice byłego niewidomego uwierzyli dzięki świadectwu syna i najwyraźniej przekazywali to świadectwo innym (w. 19). Nie wiemy, z jakim skutkiem, ale możliwe, że ich świadectwo otworzyło kogoś na prawdę o Jezusie.

Ponadto sam niewidomy, w naszym fragmencie wprost nieobecny, w tle najwyraźniej wzrasta w swojej wierze. Ostatnie jego słowa w poprzednim fragmencie mówiły o tym, że uważa Jezusa za proroka. W niniejszym fragmencie aż dwa razy czytamy, że jest człowiekiem dojrzałym. Oczywiście może to mieć znaczenie czysto socjologiczne, ale dwukrotne powtórzenie tej informacji może też wskazywać na to, że autor miał na celu pokazanie dojrzałości byłego niewidomego na jego drodze wiary. A do tej dojrzałości uzdrowiony doszedł poprzez dawanie świadectwa: w tym fragmencie widzimy, że również wobec swoich rodziców.

Wersety 18-23 mówią też o odmowie składania świadectwa. Tak właśnie zachowują się rodzice wobec Judejczyków. Czynią to ze strachu. I być może strach – czy to przed wykluczeniem z synagogi, czy to przed wykluczeniem z grupy, przed wychyleniem się – sprawił, że rodzice, najwyraźniej bliscy uznaniu w Jezusie Mesjasza, oraz niektórzy Judejczycy, w poprzednich fragmentach bliscy przyjęcia prawdy, teraz – przynajmniej zewnętrznie – dołączają do ogółu i starają się nie narażać. Oznacza to, że może się zdarzyć, iż świadectwo wyda swoje owoce: dzięki niemu człowiek idzie w dobrym kierunku, ale strach może go zatrzymać, a nawet zawrócić z drogi.

A jednak rodzice niezupełnie odmawiają złożenia świadectwa. Oni tylko odsyłają Judejczyków do syna. Nie zamykają zatem drogi, nawet ogarnięci lękiem. Świadectwo będzie miało swój ciąg dalszy, gdyż w następnym fragmencie okazuje się, że Judejczycy posłuchają rodziców uzdrowionego. Zatem swoją odmową potwierdzenia prawdy o cudzie, połączoną ze zrzuceniem tego obowiązku na kogoś innego, rodzice uzdrowionego pozwalają Judejczykom iść dalej. Czy oni z tego skorzystają, zobaczymy. Najważniejsze, że świadectwo będzie kontynuowane. Judejczycy nadal chcą rozmawiać o tym, co się stało.

W niniejszym fragmencie uzyskujemy również wyjaśnienie, co to znaczy dać świadectwo o tym, że Jezus przywrócił niewidomemu wzrok. To znaczy uznać Go za Mesjasza. To jest zgodne ze starotestamentowym przekonaniem, że Bóg Izraela przywraca wzrok niewidomym, oraz z oczekiwaniami związanymi z Mesjaszem (patrz rozdz. I).

#### *e. Drugi dialog uzdrowionego z faryzeuszami (w. 24-34)*

W analizowanym fragmencie Judejczycy stosują się do prośby rodziców uzdrowionego z poprzedniego fragmentu: wołają jeszcze raz ich syna. Wydaje się, iż już nie kwestionują faktu, że odzyskał on wzrok dzięki Jezusowi, lecz atakują Jezusa, próbując wydobyć od uzdrowionego przyznanie, iż Jezus jest

grzesznikiem. Na to uzdrowiony stwierdza, że jest pewny jednego: oto był ślepy i odzyskał wzrok. W odpowiedzi faryzeusze znowu pytają go o sposób przywrócenia wzroku. Uzdrowiony przypomina im, że już im o tym opowiadał, i pyta, czy i oni chcą zostać uczniami Jezusa. Judejczycy odpowiadają, że on jest uczniem Jezusa, a oni są uczniami Mojżesza, że wiedzą, iż do Mojżesza przemówił Bóg, nie wiedzą natomiast, od kogo przychodzi Jezus. Niewidomy ripostuje, że dziwi się ich rozumowaniu, bo gdyby Jezus nie był od Boga, nie mógłby uczynić tego, co uczynił – ponieważ jeszcze się nie zdarzyło, by ktoś niewidomy od urodzenia odzyskał wzrok, a Bóg wysłuchuje tylko ludzi bogobojnych i spełniających Jego wolę, nie zaś grzeszników. Judejczycy reagują oburzeniem, że ośmiela się ich pouczać, mówią mu, że cały urodził się w grzechach, i wyrzucają go.

Zacznijmy od zauważenia, że w analizowanym fragmencie mamy do czynienia z relacją z dialogu (narrator tylko przytacza wypowiedzi stron dialogu, czyli uzdrowionego i faryzeuszów). Jednak narrator zaznacza, że dialog ten jest naładowany emocjami, zwłaszcza po stronie Judejczyków: „zwymyślali go” (על־oidorhsan, w. 28).

Cytowane wypowiedzi są dłuższe, zwłaszcza wypowiedź uzdrowionego w drugiej części fragmentu (w. 31-33). Przeanalizujmy wypowiedzi obu stron.

Faryzeusze nie kwestionują już, że Jezus przywrócił wzrok niewidomemu. Żądają tylko przyznania przez uzdrowionego, że Jezus jest człowiekiem grzesznym. Wówczas nie mógłby być Mesjaszem, nie przyszedłby od Boga. Faryzeusze chcą usłyszeć to od bezpośredniego świadka wydarzeń, od byłego ślepego i żebraka, a zatem ważne są dla nich słowa przedstawiciela niższej warstwy społecznej. Następnie ponownie pytają uzdrowionego o to, w jaki sposób Jezus przywrócił mu wzrok, i bardzo gwałtownie (w. 28) reagują na jego przypomnienie, że mieli już o tym okazję usłyszeć, oraz na jego przypuszczenie, że może też chcą zostać uczniami Jezusa. Faryzeusze stwierdzają, że są uczniami Mojżesza, do którego przemawiał Bóg. Nie wiedzą natomiast, skąd pochodzi Jezus. Na teologiczno-biblijny wywód uzdrowionego uzasadniający, że Jezus przychodzi od Boga, reagują atakiem na przesłuchiwanego (w. 34), zarzucając mu to, że urodził się w grzechach (wracają tym samym do starotestamentowego przekonania, że ślepotą jest karą za grzechy), i wyrzucają go. Ich postępowanie i wypowiedzi są pełne emocji, świadczy o tym również forma gramatyczna już pierwszego słowa wypowiedzianego przez nich w rozważanym obecnie fragmencie: tryb rozkazujący „daj” (doj, w. 24) wskazuje na ponaglenie z ich strony<sup>31</sup>, na zniecierpliwienie.

Uzdrowiony na początku (w. 25) nie broni Jezusa wprost, mówi, że nie wie, czy On jest grzeszny, wie tylko tyle, że nie widział, a teraz widzi. Być może chce powiedzieć, że kwestia literalnego przestrzegania Prawa nie jest tu najważniejsza (bo tak właśnie rozumieli faryzeusze rzekomą grzeszność Jezusa),

---

<sup>31</sup> Tamże.

ale to, co się faktycznie stało<sup>32</sup>. Potem odmawia powtarzania opisu uzdrowienia, uznając zapewne, że fakty do faryzeuszów i tak już nie przemówią<sup>33</sup>, i zadaje faryzeuszom pytanie: „czyż i wy chcecie Jego uczniami stać się?” (mh. kai. umeij qelete autou/ maqhtai. genesqai, w. 27). Słowo kai. może nasuwać myśl, że sam już uważa się w pewnym sensie za ucznia Jezusa, choć jest również prawdopodobne, że nawiązuje ono do uczniów Jezusa, którzy byli obecni przy uzdrowieniu. Z jego odpowiedzi wynika, że to ciągle wypytywanie przez faryzeuszów może świadczyć o skrywanym pozytywnym zainteresowaniu Jezusem, a nawet o chęci zostania Jego uczniami, chęci tuszowanej agresywnym zachowaniem. Na słowa faryzeuszów, że nie wiedzą, od kogo Jezus przychodzi, uzdrowiony odpowiada krótkim wykładem teologiczno-biblijnym. Dziwi się ich słowom: „zadziwiające jest” (to. qaumaston estin, w. 30). Dalej używa liczby mnogiej „wiemy” (oidamen, w. 31), stawiając siebie na równi z rozmówcami i odwołując się do wspólnej wiedzy teologicznej, zgodnie z którą Bóg nie wysłuchuje grzeszników, lecz tylko ludzi bogobożnych, zatem Jezus musi być od Boga. Następnie zwraca uwagę na absolutną nowość, jaka pojawiła się wraz z Jezusem: nie zdarzyło się jeszcze, by Bóg otworzył oczy osobie niewidomej od urodzenia. Rzeczywiście „w protokanonicznych księgach Starego Testamentu nie ma mowy o takim uzdrowieniu: Tobiasz odzyskuje w wzrok w cudowny sposób, ale on nie był niewidomy od urodzenia”<sup>34</sup>. Zatem nie dość, że Jezus pochodzi od Boga, to jeszcze przynosi absolutną nowość.

Warto zauważyć, że były ślepiec prowadzi tutaj prawdziwą dysputę teologiczną, uzasadnia pewne tezy, odwołując się do Pisma i do tradycji. Jego słownictwo nie jest słownictwem prostego człowieka: używa wyrażenia rabinicznego<sup>35</sup> „od wieku” (ek tou/ aiwwoj, w. 32), a także wyrażenia, które występuje tylko w tym jednym miejscu NT: qeosebaj („bogobożny”, w. 31)<sup>36</sup>.

W ramach analizy pragmatycznej podkreślamy ponownie, że mamy w tym fragmencie do czynienia z dysputą teologiczną. Były żebrak rozmawia z faryzeuszami jak równy z równym, używa wyszukanych zwrotów, zadaje pytanie, odwołuje się do argumentów biblijnych. A przecież po uzdrowieniu nie zaczął pobierać nauk. Wydaje się, że autor w ten sposób ponownie pokazuje, iż uzdrowienie, ale również nieprzerwane składanie świadectwa spowodowało całkowitą przemianę byłego ślepca, która dała mu nie tylko zdrowie fizyczne, ale też mądrość i pewność siebie. I jest to mądrość pozwalająca na podstawie własnego doświadczenia, ale i Pism oraz tradycji dostrzec w Jezusie Mesjasza: człowieka pochodzącego od Boga, przynoszącego ze sobą nowość, wypełnienie

<sup>32</sup> R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, cz. 2: *Kommentar zu Kap. 5-12*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4, Freiburg – Basel – Wien 1971, s. 318.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> R.E. BROWN, *The Gospel according to John...*, dz. cyt., s. 375.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Słowo to miało w świecie starożytnym znaczenie «pobożny»; tamże.

tego, co zapowiada ST: niewidomi odzyskują wzrok (por. Iz 35,5). Jest to również mądrość, która być może uczyniła już z niego ucznia Jezusa.

Można również sformułować tezę, że wszystkie wypowiedziane do tej pory świadectwa (uzdrowionego i jego rodziców) w pewnym sensie przywiodły na właściwą drogę również Judejczyków. Oni już nie wątpią w to, że Jezus przywrócił wzrok niewidomemu. Emocje, jakimi naładowane są ich słowa i reakcje, mogą świadczyć również o tym, że widzą w Nim Mesjasza, ale boją się do tego przyznać. Tak właśnie musiał postrzegać ich niewidomy, skoro się ich zapytał, czy i oni nie chcą zostać uczniami Jezusa. Niestety, prawdopodobnie paraliżuje ich strach, strach przed wykluczeniem z grupy i przed zerwaniem z nagromadzonym bagażem poglądów (np. na temat szabat, spodziewanej postaci Mesjasza itp.), dlatego wolą atakować, zarówno Jezusa, jak i tego, który o Nim świadczy, mówiąc, że obaj są ludźmi grzesznymi. To pozwala im uzasadnić przed sobą odwrócenie się od tej nowości, jaką przyniósł Jezus.

#### *f. Dialog Jezusa z uzdrowionym (w. 35-38)*

W niniejszym fragmencie Jezus słyszy, że uzdrowionego wyrzucono, znajduje go i pyta, czy wierzy w Syna Człowieczego. Kiedy uzdrowiony odpowiada pytaniem, kto to jest „Syn Człowieczy”, Jezus mu odpowiada, że jest nim człowiek, którego widzi i z którym rozmawia. Na to uzdrowiony wyznaje wiarę i oddaje Jezusowi pokłon.

Omawiany fragment jest przytoczeniem krótkiego dialogu między Jezusem i uzdrowionym. Jednak narrator podkreśla inicjatywę Jezusa: Jezus „usłyszał” (ἤκουσεν, w. 35), „znalazłszy go, powiedział” (εὗρεν αὐτὸν εἰπὼν, w. 35).

Jezus używa w stosunku do siebie znanego ze ST zwrotu „Syn Człowieczy”<sup>37</sup> i pyta uzdrowionego, czy w Niego wierzy. Uzdrowiony pyta Jezusa, kim jest ów „Syn Człowieczy”. Po uzyskaniu odpowiedzi, że jest nim Ten, którego ujrzał (czasownik εὗρακαί – „ujrzałeś”, w. 37 – występuje w czasie *perfectum*, wyrażającym utrzymujący się rezultat czynności<sup>38</sup>: ślepy ujrzał Jezusa i nadal Go widzi) i który z nim mówi (imiesłów czasu teraźniejszego λαλῶν – „mówiący” z w. 37 – wskazuje proces mówienia, który utrzymuje się przez dłuższy czas), wypowiada lapidarne zdanie „wierzę, Panie” (πίστευω( kurie – w. 38), i oddaje Jezusowi pokłon. Były ślepiec dwukrotnie określa Jezusa słowem kuroj („pan”, w. 36 i 38). Powszechnie uważa się, że oba użycia tego słowa różnią się między sobą, ponieważ przedziela je wyznanie wiary. Pierwsze użycie (w. 36) przypomina to w spotkaniu z Samarytanką (J 4,11.19), czyli ma znaczenie zwykłego sposobu zwracania się do obcych. Natomiast drugie użycie przypomina to z wyznania Tomasza (J 20,28), czyli jest wyznaniem wiary

<sup>37</sup> W ST zwrot ten pojawia 108 razy, ale jego znaczenie nie jest jednoznaczne: B.M. METZGER, M.D. COOGAN (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, dz. cyt., s. 729.

<sup>38</sup> C.L. ROGERS JR, C.L. ROGERS III, *The New Linguistic...*, dz. cyt., s. 205.

w Jezusa jako Boga<sup>39</sup>. Warto zauważyć, że Jezus podkreśla rolę wzroku w relacji byłego niewidomego z Nim (ewrakai – „ujrzałeś”, w. 37).

Przejdziemy do krótkiej analizy pragmatycznej tego fragmentu. Podkreślamy jeszcze raz, że Jezus wyraźnie przejmuje inicjatywę. Odszukuje uzdrowionego i zadaje konkretne pytanie o jego wiarę. Uzdrawiony nie jest obojętny na inicjatywę Jezusa i odpowiada, ale też pytaniem. Jezus udziela bardzo konkretnej odpowiedzi, a uzdrawiony wierzy Mu i oddaje Mu pokłon jako Panu, jako Synowi Człowieczemu w sensie Mesjasza (por. w. 24).

Uzdrowiony doszedł zatem do wyznania wiary w Jezusa jako Mesjasza. W rozpatrywanym fragmencie, przedstawiającym ostatni etap tej drogi, sprawę ostatecznie rozstrzyga przejście inicjatywy przez Jezusa i rozpoczęcie przez Niego dialogu z uzdrowionym. Byłemu ślepcowi wystarczyło tylko podjąć ten dialog i prowadzić go z całą szczerością, zadając Jezusowi pytanie. Odpowiedź Jezusa prowadzi uzdrowionego do wyznania wiary. Pamiętajmy jednak, że do tego momentu niewidomy przeszedł długą drogę, na której Jezus był pozornie nieobecny. Jezus usunął się w momencie, kiedy człowiek ten odzyskał wzrok. Potem uzdrowiony dawał świadectwo o tym, co się stało, odwołując się do tego konkretnego zdarzenia i twardo, rzeczowo obstając przy faktach oraz powtarzając je wiele razy. Odwoływał się przy tym również do tradycji, Pisma, teologii. Jego świadectwo doprowadziło go do wiary, choć niepełnej. Dopiero w ostatnim etapie, kiedy uzdrowiony przekonał się, że Jezus przychodzi od Boga i dokonuje czegoś nowego, a być może nawet uważał się w pewnym sensie za Jego ucznia, znowu pojawia się Jezus i doprowadza do ostatniego kroku: pełnego wyznania wiary.

Zatem Jezus czasem milczy. Pozostaje nam wtedy nie ustawać w dawaniu świadectwa o dziełach Bożych, sięgając przy tym do Pisma Świętego i do Tradycji, nie lękać się konfrontacji z wątpiącymi, inaczej myślącymi, atakującymi. Jeśli będziemy wierni faktom i słowu Bożemu, sami dzięki dawaniu świadectwa wzrośniemy w wierze, nasza wiara dojrzeje, a wtedy Jezus nas odnajdzie i przemówi do nas, pomagając uczynić ostateczny krok.

Wyznaniu wiary byłego ślepcę towarzyszą słowa o relacji wierzącego z Jezusem: wierzący widzi Jezusa, a Jezus z nim rozmawia (w. 37). Tym samym poznajemy najważniejszy cel przywrócenia ślepcowi wzroku: dzięki temu mógł on ujrzeć Jezusa i uwierzyć w Niego. Dla Ewangelisty umiejętność widzenia to przede wszystkim wiara<sup>40</sup>. Dzięki temu uzdrowieniu doszło również do wielu okazji, podczas których ślepiec mógł świadczyć o dziele Jezusa, posługując się darem mowy. Jego świadectwo doprowadziło do wiary jego samego, ale i najprawdopodobniej innych (rodziców, przynajmniej niektórych sąsiadów, znajomych, faryzeuszów), choć ci ostatni, powodowani strachem lub innymi pobud-

<sup>39</sup> G.L. BORCHERT, *The New American Commentary*, t. 25a, Nashville 1996, s. 325.

<sup>40</sup> M. BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1994, s. 166.

kami, nie doszli jeszcze do końca drogi. Ale byli na niej albo nawet nadal na niej są. W następnym fragmencie zobaczymy, dokąd zaszli faryzeusze.

*g. Dialog Jezusa z faryzeuszami (w. 39-41)*

W omawianym przez nas obecnie krótkim fragmencie Jezus wyjaśnia cel swego przyścia na świat: „aby niewidzący widzieli, a widzący ślepyimi stali się”. Na pytanie faryzeuszów, czy i oni są ślepi, Jezus zaprzecza, gdyby bowiem byli ślepi, to nie mieliby grzechu, ale skoro mówią, że widzą, to ich grzech trwa.

Najważniejsze słowa Jezusa w omawianym fragmencie: „aby niewidzący widzieli, a widzący ślepyimi stali się” (יְהִי וְיֵרְאוּ הַבְּלִיַּיִם וְיֵרְאוּ הַבְּלִיַּיִם וְיֵרְאוּ הַבְּלִיַּיִם וְיֵרְאוּ הַבְּלִיַּיִם, w. 39), zawierają opozycję między widzeniem i niewidzeniem. Na te słowa faryzeusze reagują pytaniem, czy i oni są ślepi. Niektórzy autorzy uważają, że forma מֵהַ („czy”, w. 40) użyta przez faryzeuszów w pytaniu, narzuca odpowiedź przeczącą<sup>41</sup>, zatem faryzeusze byłiby pewni, że nie są ślepi. I tak naprawdę Jezus potwierdza ich słowa, mówiąc, że gdyby byli ślepi, to nie mieliby grzechu. Jezus przeciwstawia stan ślepoty przeświadczeniu, że się widzi – właśnie to ostatnie zarzuca faryzeuszom.

Kluczem do zrozumienia analizowanego tekstu jest dostrzeżenie odpowiednich znaczeń: z jednej strony wyrażen „widzieć”, „widzący”, a drugiej strony „ślepy”, „niewidzący”, oraz sensu przejścia od jednego stanu do drugiego, jakie dokonuje się poprzez przyście Jezusa.

Proces, w którym וְיֵרְאוּ הַבְּלִיַּיִם („niewidzący”) stają się וְיֵרְאוּ הַבְּלִיַּיִם („widzącymi”), na pewno dotyczy byłego ślepeca. Po pierwsze, w sensie fizycznym: nie widział od urodzenia, a teraz widzi. Po drugie, w sensie dostrzegania prawdziwej istoty Jezusa: na początku widział w nim tylko jakiegoś człowieka, potem proroka, na końcu widzi w Nim Mesjasza, Boga. W tym sensie „widzieć” oznacza „wierzyć”. Proces ten dotyczy też rodziców uzdrowionego i może niektórych jego adwersarzy. Z tym że część z tych ostatnich poddaje się potem procesowi przeciwnemu: וְיֵרְאוּ הַבְּלִיַּיִם („widzący”) stają się וְיֵרְאוּ הַבְּלִיַּיִם („ślepi”). Dostrzegli w Jezusie Jego prawdziwą naturę, ale ze strachu bądź ze względu na nagromadzony bagaż przepisów i przyzwyczajen zamknęli na nią swoje oczy. Za to głośno i z ogromną pewnością siebie atakowali Jezusa i jego uczniów, głosząc, że są oni grzeszni. Takie jest jedno ze znaczeń ślepoty w omawianym fragmencie.

W analizowanej perykopie ślepotą może odnosić się też ogólnie do stanu człowieka, który żyje na tym świecie oderwany od Boga<sup>42</sup>. Dlatego mowa jest o ślepyim od urodzenia, a Jezus przedstawiony jest jako światło tego świata. Tylko w Jezusie możemy cokolwiek dostrzec, a ci, którzy uważają za światło ściśle trzymanie się litery Prawa, będą trwali w ślepotcie, ponieważ odrzucają jedyne prawdziwe światło.

<sup>41</sup> C.L. ROGERS JR, C.L. ROGERS III, *The New Linguistic...*, dz. cyt., s. 206.

<sup>42</sup> R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, dz. cyt., s. 324-325.

We fragmencie tym ukryte jest jednak również pozytywne znaczenie ślepoty. Mając na uwadze ten właśnie sens, Jezus zaprzecza, kiedy faryzeusze pytają, czy i oni są ślepi. Jest to zaprzeczenie stanu, kiedy mówimy *bl epomen* („widzimy”, w. 41), czyli zaprzeczenie pewności siebie połączonej z zamknięciem na nowość, na dzieła Boże, na świadectwa będące w zgodzie z Pismem i Tradycją. Taka ślepotą, czyli otwarcie na Boże działanie, przyznanie, że czegoś nie wiemy i nie do końca coś rozumiemy, to coś jak najbardziej pozytywnego. W tym sensie były ślepiec niemal do końca pozostał ślepy, jeszcze przed samym wyznaniem wiary (w. 36) zadaje bowiem Jezusowi pytanie, przyznając, że czegoś nie wie. I dopiero potem dane mu jest pełne odzyskanie wzroku.

#### IV. ŚWIADECTWO O DZIELACH BOŻYCH DROGĄ DO PANA

W niniejszej pracy dokonano jedynie próby przeprowadzenia analizy lingwistycznej perykopy J 9,1-41. Mamy świadomość, że pełna analiza lingwistyczna wykraczałaby poza ramy niniejszej pracy. Analizowany tekst jest bardzo bogaty w odcienie znaczeniowe i w celu dokładniejszego wydobycia jego pełnego znaczenia potrzebna byłaby kontynuacja rozpoczętej tutaj analizy.

Mimo swojego ograniczonego charakteru przeprowadzona analiza pozwoliła nam dojść do ważnych wniosków. Dotyczą one przede wszystkim drogi do wiary („aby ci, którzy nie widzą, przejrżeli”, w. 39), którą podążać powinien każdy z nas. Autor Ewangelii nie podaje imienia człowieka, który odzyskał wzrok, być może właśnie po to, żeby zaznaczyć, że wszyscy nim w jakimś stopniu jesteśmy<sup>43</sup>. Jest to droga rozpoczynająca się od tego, że Jezus podejmuje inicjatywę, dostrzega naszą niedolę i obdarowuje nas jakimś dobrem (niewidomy odzyskuje wzrok), w sposób zaskakujący i nieoczekiwany, często również niezrozumiały. Obdarowując nas tym dobrem, wyznacza nam do odegrania bardzo ważną rolę. Jest to rola świadka: mamy przyjąć dar Boży i świadczyć o nim, nawet jeśli jeszcze niewiele rozumiemy. Mamy zawsze świadczyć, głosić prawdę, mówić o dobru, które nas spotkało. Poprzez te rozmowy, często trudne, pełne negatywnych emocji (z faryzeuszami, z pseudożydźliwymi sąsiadami), Jezus, chwilowo usuwając się pozornie na bok, prowadzi nas ku prawdzie, ku większemu dobru. W rozmowach tych mamy też odwoływać się do słowa Bożego, które jest nam zawsze dane w Piśmie Świętym. Były niewidomy odwołuje się do Pisma, argumentując na rzecz prawdy. Aż w końcu pojawi się Jezus: wtedy gdy przebywszy drogę poprzez dobro (otrzymane od Jezusa i od Boga w słowie Bożym) i przez zło (otrzymane od niektórych ludzi), składając niestrudzenie świadectwo o Bożych dziełach, pokonując przy tym swoje słabości, strach, niepewność, będziemy gotowi do pełnego wyznania wiary. Jeśli

---

<sup>43</sup> R. ZAWADZKI, *Od ciemności do światła*, [http://wroclaw.bibliста.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=126&Itemid=1](http://wroclaw.bibliста.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=126&Itemid=1) (2 XI 2008).

w naszym życiu ten moment jeszcze nie nadszedł, to nie bójmy się do tego przyznać – przed sobą i przed Nim. Nie bądźmy jak faryzeusze, którzy mówili, że widzą, że są pewni siebie (w. 41). Bądźmy ślepi w tym dobrym sensie, przyznajmy, że jeszcze nie widzimy, i trwajmy w prawdzie, przy swoim świadectwie, opierając się na Biblii. W rozważanej perykopie Ewangelii według św. Jana Jezus obiecuje nam, że będzie cały czas przy nas, w odpowiednim momencie przemówi do nas i ostatecznie rozjaśni wątpliwości, abyśmy mogli Mu odpowiedzieć: „Wierzę, Panie!” (w. 38).

Składane przez nas świadectwo to droga do Jezusa nie tylko dla nas. Poprzez nasze świadectwo również innym wskazujemy drogę do Niego – a świadectwo innych ludzi spełnia taką samą rolę dla nas. Ważne, żeby nasze świadectwo było rzetelne, trzymało się faktów, było zgodne z Pismem i Tradycją, nie opierało się na niepotrzebnych emocjach. Wtedy i inni dostrzegą coś z prawdziwej natury Jezusa. I nawet jeśli z różnych powodów (strach, zamknięcie się w sobie, pycha) nie dojdą od razu do końca drogi, to być może dojdą tam później. Ważne, żeby dzięki naszemu świadectwu mieli szansę.

Rola świadka jest bardzo ważna. Przez świadków mają objawić się Boże dzieła – taką misję wyznaczył świadkom sam Jezus. W rozważanej przez nas perykopie faryzeusze, uczeni w Piśmie, prowadzą długie rozmowy z byłym żebrakiem i jego rodzicami, przedstawicielami niższej, pogardzanej warstwy społeczeństwa – właśnie dlatego, że byli świadkami ważnego wydarzenia. Dobrze spełniając rolę świadka, możemy pokazać innym właściwą drogę.

Nasze opowiadanie pokazuje nam także, dokąd doprowadzi nas droga świadectwa o dobrach otrzymanych od Boga. Doprowadzi nas ona do wyznania wiary, wyznania jej Jezusowi osobiście. A wieść będzie ona poprzez stopniowe poznawanie Jego natury: Jezus przychodzi od Boga, jest Mesjaszem, przynosi zapowiadaną przez ST nowość (przywraca wzrok niewidomym). Przy tym wszystkim Jezus nas zauważa, dostrzega nas i naszą niedolę, nawet jeśli Go nie znamy, nie widzimy i o nic Go nie prosimy. Czasem usuwa się pozornie na bok, ale jest przy nas, wspomaga nas i powraca z własnej inicjatywy, gdy dojrzejemy już do prawdziwego dialogu z Nim. I wtedy zobaczymy, uwierzemy i złożymy Mu pokłon. Jemu, Świątłości tego świata.

## ZAKOŃCZENIE

W niniejszej pracy dokonano próby analizy lingwistycznej perykopy J 9,1-41. Skoncentrowano się przy tym na temacie świadka, świadczenia o dobrach otrzymanych od Boga. Pokazano, że omawiana perykopa mówi nam między innymi właśnie o świadectwie, o tym, jakie ono powinno być i jaką spełnia rolę w drodze wiary.

Autorka pracy zdaje sobie sprawę, że omawiana perykopa zawiera dużo większe bogactwo treści i wymagałaby znacznie szerszej analizy, zarówno



lingwistycznej, jak i innymi metodami. Niemniej jednak wydaje się, że już skromna treść niniejszej pracy może się przyczynić do głębszego zrozumienia tego, choć dobrze znanego, to jednak zawsze otwartego na bliższe poznanie fragmentu Ewangelii.

## SUMMARY

### **Testimony about Gods Works as a Way Leading to the Lord: Linguistic Analysis of the Pericope John 9,1-41**

The linguistic analysis of the pericope John 9,1-41 is carried out. First the problem of blindness in the Bible is shortly presented. Then the seven parts of the pericope are analysed from the point of view of the vocabulary, the syntax and the semantics. Then it is pointed out how each part shows us the role and the meaning of testimony as a way which may lead both the person giving it and those listening to it closer to the full knowledge of the Lord.

#### **Słowa kluczowe / Key words:**

analiza lingwistyczna, świadectwo, uzdrowienie  
linguistic analysis, testimony, healing



S. ANNA MURAWSKA USJK

## ANTYCYPACJA PEŁNI ZBAWIENIA JAKO PROBLEM TEOLOGICZNY

Zrozumienie rzeczywistości ostatecznej oraz jej właściwa interpretacja jest zadaniem, które podejmuje teologia na przestrzeni wieków. We współczesnych poszukiwaniach zauważa się takie ukierunkowanie refleksji teologicznej, które uwzględniając najgłębsze potrzeby człowieka, wyraźnie artykułuje nadzieję życia wiecznego. Czyni to między innymi poprzez wskazywanie na możliwość realizowania pełni zbawienia w życiu doczesnym. Niniejsza refleksja, która próbuje podjąć ten problem, musi więc oprzeć się na dwóch kluczowych terminach: *antycypacja* oraz *pełnia zbawienia*. Pierwszy z nich oznacza: wyprzedzanie, przewidywanie, zakładanie czegoś jeszcze nieistniejącego. Drugi natomiast wyraża ideę absolutnej doskonałości, a także wskazuje na zbawczą potęgę Chrystusa<sup>1</sup>, a więc dotyczy sytuacji finalnej, kiedy dokona się zbawienie wszechświata i wszystkich wybranych, a niebo dopełni się jako realna kosmiczna całość<sup>2</sup>. Zestawione razem wskazują, że antycypacja pełni zbawienia realizuje się w życiu doczesnym, wykazującym znamiona tymczasowości, w którym człowiek może doświadczać po części tego, ku czemu zmierza.

Tak sformułowany problem rodzi pytania: w jaki sposób człowiek może antycypować pełnię zbawienia? na czym polega sakramentalna antycypacja pełni zbawienia i na jakiej podstawie jest uzasadnione mówienie o niej? W duchu poszukiwań odpowiedzi skierujemy uwagę na znaki sakramentalne, ponieważ uobecniając całe zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, są one miejscem o szczególnej intensywności, w którym antycypuje się pełnię zbawienia<sup>3</sup>. W niniejszym artyku-

---

<sup>1</sup> Por. P. LAMARCHE, *Paruzja* (hasło), w: X. LÉON-DUFOUR (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1986, s. 655-656.

<sup>2</sup> Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, s. 216.

<sup>3</sup> Potwierdzenie dla antycypacji sakramentalnej znajduje się w przekazie ewangelicznym, z którego wynika, że sam Mistrz podczas Ostatniej Wieczery antycypował swoją mękę, śmierć oraz

le chciałabym więc zaprezentować i omówić kwestię antycypacji sakramentalnej obecnej w nauczaniu Kościoła oraz refleksji teologicznej. Przedmiotem analizy będą więc sakramenty pogrupowane według współczesnej teologii na sakramenty wtajemniczenia, uzdrowienia i drogi. Postaram się odpowiedzieć na pytanie, jaka jest zawartość eschatyczna danego sakramentu i na czym polega antycypacja pełni zbawienia w poszczególnych sakramentach. Chodzi więc o pokazanie, w jaki sposób nadzieja zbawienia jest zakotwiczona w konkretnym życiu.

## I. ANTYCYPACJA W SAKRAMENTACH WTAJEMNICZENIA

Wśród sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego wylicza się: chrzest, bierzmowanie oraz Eucharystię. Jako pierwszy na drodze prowadzącej ku pełni zbawienia i mający kluczowe znaczenie jest sakrament chrztu, ponieważ będąc pierwszym etapem chrześcijańskiego wtajemniczenia, włącza ochrzczonego w zbawcze tajemnice Chrystusa, przez które następuje w odniesieniu do człowieka inauguracja zbawczego planu<sup>4</sup>. Moce chrztu wpływające z ofiary krzyżowej Chrystusa i Jego Paschy ogarniają człowieka i ukierunkowują ku eschatologicznej pełni zbawienia oraz dają udział w chwale Chrystusa. Udział ten jest źródłem nowego życia, życia w chwale, równającego się z życiem zmartwychwstałego Pana<sup>5</sup>. Potwierdza to tekst soborowy, gdy mówi: „Poprzez sakrament chrztu [...] człowiek zostaje prawdziwie wcielony w Chrystusa ukrzyżowanego i uwielbionego i odradza się ku uczestnictwu w życiu Bożym wedle owych słów Apostoła: «We chrzcie zostaliście razem z Nim pogrzebani, w nim też powstaliście przez wiarę w potęgę Boga, który Go wskrzesił» (Kol 2,12)”<sup>6</sup>. W Apokalipsie natomiast jest mowa o niezatartej pieczęci Ducha Świętego otrzymanej na chrzcie na dzień odkupienia, będącej czytelnym znakiem przynależności do Boga. Chrzest jest więc związany ściśle z eschatycznym darem Ducha Świętego, potwierdzającym jego trynitarny charakter. Stąd jego konieczność do zbawienia.

Istnieje szczególna wspólnota między Zmartwychwstałym a tymi, którzy poprzez sakrament chrztu umierając dla grzechu, weszli w tajemnicę Jego śmierci krzyżowej. Św. Paweł stwierdza, że otrzymują oni „nowe życie” (Rz 6,4). Nowe życie, w którym uczestniczy i nowy człowiek, to nic innego jak upodobnienie się do samego Chrystusa paschalnego, do tego, który umarł

---

zmartwychwstał. Z tego faktu można więc wyprowadzić wniosek, że zarówno w Eucharystii, jak i w pozostałych sakramentach wspomnienie przeszłości łączy się z nadzieją i antycypacją eschatycznej przyszłości, ponieważ w znakach tych jest obecne Boże działanie. A przyszłością jest pełnia zbawienia, w której bezpośrednio doświadcza się bliskości Chrystusa zmartwychwstałego.

<sup>4</sup> Por. W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003, s. 456.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 457.

<sup>6</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 22; zob. M. BLAZA, D. KOWALCZYK, *Traktat o sakramentach*, w: E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI (red.), *Dogmatyka*, t. 5, Warszawa 2007, s. 291.

i zmartwychwstał<sup>7</sup>. „Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie” (Rz 6,5).

Doskonałym komentarzem do wypowiedzi św. Pawła mogą być słowa *Listu w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią* Kongregacji Nauki Wiary. Mówi on o tym, że dla wybranych zmartwychwstanie jest niczym innym jak rozszerzeniem na ludzi samego zmartwychwstania Chrystusa<sup>8</sup>. Sakrament chrztu daje udział w eschatycznym wydarzeniu, jakim jest zmartwychwstanie umarłych, ponieważ obszar aktywności tego sakramentu rozciąga się niejako między tajemnicą zmartwychwstania Pana a pełnią chwały tych, którzy w tę tajemnicę uwierzyli. Śmierć dla grzechu i zmartwychwstanie do nowego życia przez chrzest nie ogarnia automatycznie całego obszaru ludzkiej egzystencji. Pozostaje zasadnicze zadanie: nawrócenie się ku „nowemu człowiekowi” i przyobleczenie się w „wewnętrznego człowieka”<sup>9</sup>. Biała szata otrzymana na chrzcie jest znakiem „przyobleczenia się w Chrystusa” (Ga 3,27) i zmartwychwstania razem z Nim. Zasadą przemiany i uświęcenia staje się sam Duch Święty, rozlany w sercach wierzących. On sam podczas chrztu, nazaczył człowieka pieczęcią „na dzień odkupienia” (Ef 4,30)<sup>10</sup>.

Symbol wody chrzcielnej i skutki chrztu są widoczne w starotestamentowym opisie przejścia przez Morze Czerwone, zapowiadającego śmierć dla grzechu i wejście we wspólnotę życia z Trójcą Świętą<sup>11</sup>. Według św. Ambrożego chrzest jest konsekwencją krzyża i śmierci Jezusa i tylko w Chrystusie człowiek jest zbawiony<sup>12</sup>. Św. Augustyn nazywa znak Ducha Świętego „pieczęcią Pana”, a św. Ireneusz sam chrzest określa jako „pieczęć życia wiecznego”<sup>13</sup>. W *Mszale rzymskim* odnajdujemy objaśnienie, że „zachować pieczęć do końca” oznacza pozostać wiernym obietnicom chrztu, odejść ze „znakiem wiary”<sup>14</sup>.

We współczesnej refleksji teologicznej dotyczącej chrztu na pierwszy plan wysuwa się myśl, że jest on sakramentem paschalnym. Oznacza to, że przez chrzest człowiek łączy się z Chrystusem w śmierci i zmartwychwstaniu.

<sup>7</sup> H. MUSZYŃSKI, *Izrael a Kościół w nowym Katechizmie*, Collectanea Theologica 65(1995)2, s. 33. Określenie chrztu jako źródła nowego życia pojawia się w punkcie 1254; punkt 1277 mówi natomiast o chrzcie jako narodzeniu do nowego życia.

<sup>8</sup> Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią do wszystkich biskupów członków konferencji episkopatów*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 129-132, p. 2.

<sup>9</sup> Por. F. DYLUŚ, *Eschatologiczna dynamika sakramentu chrztu a udział zbawionych w chwale Chrystusa*, *Communio* 1(1987), s. 119-127, 125.

<sup>10</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK] w punkcie 1272 i 1241 także mówi o niezartym znamię chrztu; por. KKK 1274.

<sup>11</sup> H. MUSZYŃSKI, *Izrael a Kościół...*, art. cyt., s. 32, widzi w wydarzeniu przejścia obraz nowego, wiecznego życia.

<sup>12</sup> Por. AMBROŻY, *De sacramentis*, 2,6, za: KKK 1225.

<sup>13</sup> Za: KKK 1274.

<sup>14</sup> Por. *Pierwsza modlitwa eucharystyczna, czyli Kanon rzymski*, w: *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Pallottinum 1986, s. 311\*.

Realizacja zbawienia polega więc na zespoleniu ochrzczonego z losem Chrystusa Zmartwychwstałego, na otwarciu go na przyszłość, które polega na rozwijaniu początkowego daru otrzymanego na chrzcie, będącym już ukrytą pełnią, aż do ostatecznego spełnienia w jego śmierci i zmartwychwstaniu<sup>15</sup>. Perspektywa eschatyczna sakramentu chrztu wskazuje, że istnieje ściśle powiązanie między nim a Eucharystią.

Bierzmowanie jest uwieńczeniem chrztu<sup>16</sup>, sakramentem utwierdzającym nadprzyrodzoną egzystencję chrześcijańską człowieka w mocy Ducha Świętego i świadomy udział w budowaniu wspólnoty Kościoła<sup>17</sup>.

Antycypacja pełni zbawienia w sakramencie bierzmowania łączy się z osobą Ducha Świętego, który prowadzi człowieka ku dojrzałości oraz ostatecznemu spełnieniu. Prowadzenie to rozpoczyna się od narodzenia w wodzie chrztu, przez uczynki Ducha dokonywane w czasie ziemskiego życia, do współdziałania w chwale Chrystusa i do pełni życia w ostatecznym zmartwychwstaniu. Zmartwychwstanie będzie dziełem całej Trójcy, ale ze szczególnym wskazaniem na Ducha Ożywiciela. Mówi o tym św. Paweł: „A jeśli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was Ducha” (Rz 8,11).

Dynamikę eschatologiczną działania Ducha Świętego podkreśla określenie „pieczęć Ducha” (por. KKK 1295, 1296)<sup>18</sup>, nawiązujące do listów Pawłowych. Oznacza ono, że Bóg wycisnął na człowieku pieczęć i zostawił zadatek Ducha w jego sercu (por. 2 Kor 1,21-22), zadatek dziedzictwa na odkupienie (por. Ef 1,13)<sup>19</sup>. Chrześcijanin naznaczony pieczęcią Ducha Świętego z tym znakiem ma w zjednoczeniu z Chrystusem dążyć do pełni zbawienia, jednocześnie po części w niej antycypując. Dążenie to polega na tym, że będąc w swym myśleniu i działaniu ukierunkowanym na wieczność, będzie do niej dojrzał. A skoro Bóg przeznaczył człowieka dla siebie i dał mu swojego Ducha Świętego, to Duch Święty przenika jego egzystencję chrześcijańską tak silnie, że skierowuje ją całkowicie i wyłącznie ku Bogu w Chrystusie.

Poprzez sakramenty wtajemniczenia, a w tym sakrament bierzmowania, człowiek naznaczony jest pieczęcią Ducha Świętego, którego dzieło nie jest tylko preludium do tego, co ma nadejść, nie jest także jeszcze pełnym udziałem

---

<sup>15</sup> Przedstawicielem naszej rodzimej teologii jest tu ks. W. Hryniowicz, ze względu na reprezentowany przez niego nurt w teologii promujący nadzieję; W. HRYNIOWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 290.

<sup>16</sup> Por. W. HANC, *Ekumeniczny wymiar...*, dz. cyt., s. 555.

<sup>17</sup> Por. B. SNELA, *Bierzmowanie* (hasło), w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. 2, k. 547.

<sup>18</sup> Zob. M. BŁAZA, D. KOWALCZYK, *Traktat o sakramentach*, art. cyt., s. 321.

<sup>19</sup> W Piśmie Świętym – podobnie jak i dzisiaj – pieczętuje się dokumenty, własność lub wejście po to, by potwierdzić autentyczność, wskazać na właściciela, zabezpieczyć nienaruszalność zamkniętego przedmiotu. Wyżej przytoczone teksty pozwalają zastosować je do działania w człowieku Ducha Świętego; por. A. JANKOWSKI, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 79-80.

w przyszłej chwale. Jest jednak pewnym znakiem i gwarancją oraz zadatkim zmartwychwstania, gdyż w Duchu Świętym Zmartwychwstanie Chrystusa i nasze już teraz skutecznie się urzeczywistnia<sup>20</sup>. Owa „pieczęć Ducha” wyciska na wybranych duchowe znamię przynależności do Boga, a w przyszłości uchroni ich od złud szatańskich i plag spadających na niepoprawnych. Apokalipsa nazywa ją znakiem obietnicy opieki Bożej podczas wielkiej próby eschatologicznej (por. Ap 7,2-3; 9,4), a Sobór Trydencki mówi o *charakterze* czyli niezartartym duchowym znamieniu, będącym symbolem pieczęci Ducha Świętego.

Działanie Ducha Świętego ma charakter personalistyczny: Osoba Boska troszczy się o cenną dla siebie osobę ludzką. Dar łaski udzielony wiernemu na początku przez Ducha Świętego jest istotowo identyczny z przyszłą chwałą, różniąc się od niej tylko niejako ilościowo i tym, że jest niewidzialny<sup>21</sup>. Sakrament bierzmowania zatem jako „pieczęć Ducha” jest pewnym znakiem, gwarancją i zadatkim zmartwychwstania oraz w przyszłości ochroną w ostatecznej próbie.

Współcześnie podkreśla się, że dar Ducha jest darem eschatologicznym i mesjańskim, nierozzerwalnie związanym ze zbawczym dziełem Jezusa Chrystusa. Przyjęcie tego daru oznacza przede wszystkim żywą relację międzysobową, która raz zapoczątkowana ma urzeczywistniać się, rozwijać i pogłębiać przez całe życie chrześcijanina. Zarówno chrzest, jak i bierzmowanie dają wierzącemu udział w jednym niepodzielnym darze zbawienia<sup>22</sup>.

Wśród siedmiu sakramentów szczególnie uprzywilejowane miejsce zajmuje Eucharystia<sup>23</sup>. W niej bowiem najbardziej intensyfikuje się antycypacja pełni zbawienia. Najlepiej pokazują ją kluczowe słowa Ewangelii św. Jana: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. [...] Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne [...], trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6,51.54.56). Mówią one o konieczności przyjmowania Eucharystii dla uzyskania życia wiecznego. Już teraz najważniejszym skutkiem i owocem Eucharystii jest *communio*, zjednoczenie wierzącego z Chrystusem<sup>24</sup>. Mocą Ducha Świętego na ołtarzu dokonuje się cudowna przemiana, zwana przeistoczeniem<sup>25</sup>. Chleb i wino są przemienione w akcie konsekracji w Ciało i Krew Chrystusa po to, aby oddanie Bogu po przeistoczeniu mogło zagarnąć nas całych, jednocząc z absolutnym realizmem dzieła Chrystusa z Golgoty<sup>26</sup>. Duch Święty w Eucharystii dokonuje przemiany, ale też działa

<sup>20</sup> Por. P. GRELOT, *Świat, który ma przyjść*, Warszawa 1979, s. 68-74.

<sup>21</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Zarys pneumatologii...*, dz. cyt., s. 79-80.

<sup>22</sup> W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha...*, dz. cyt., s. 310.

<sup>23</sup> Katechizmowa prezentacja Eucharystii skupia się w punktach 1402-1406 i 1391. Uwzględnia ona najnowsze dokumenty Kościoła; por. I. DEC, *Celebracja...*, art. cyt., s. 27; B. NADOLSKI, *Nowe spojrzenie na sakramenty w KKK*, *Więź* 1(1995), s. 113.

<sup>24</sup> Zob. M. BLAŻA, D. KOWALCZYK, *Traktat o sakramentach*, art. cyt., s. 360.

<sup>25</sup> Por. A. NOSSOL, *Ku cywilizacji miłości*, Opole 1984, s. 47.

<sup>26</sup> Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Źródło i szczyt duchowości pracy*, *Communio* 4(1984), s. 102.

swoim ogniem i mocą, aby uświęcić i przemienić człowieka<sup>27</sup>. Podobnie jak ogień, rozpalając węgiel, upodabnia go do swej natury, tak Eucharystia przemienia i przebóstwia człowieka pod wpływem mocy Ducha Świętego<sup>28</sup>.

Warunkiem uczestnictwa w uczcie niebieskiej jest przyjmowanie Ciała Chrystusa, które daje życie (por. J 6,53). Św. Piotr widzi ponadto w Eucharystii pewny zadatek i znak nadziei na nowe niebo i nową ziemię, w której zamieszka sprawiedliwość (por. 2 P 3,13).

Liczne fragmenty z listów św. Pawła wskazują na jedność Eucharystii sprawowanej w doczesnej rzeczywistości z liturgią niebieską, będącej antycypacją zjednoczenia z Bogiem w życiu wiecznym (por. 1 Kor 15,28). Ma być ona sprawowana w Kościele aż do przyjścia Pana (por. 1 Kor 11,26), w postawie wyczekiwania *Maranatha* (por. 1 Kor 16,22). Sam Chrystus Zmartwychwstały w chwale Ojca jest obecny w Kościele podczas celebracji na różne sposoby i przyczynia się za nami, urzeczywistniając perspektywę życia wiecznego (por. Rz 8,34).

Wypowiadane codziennie w liturgii przed przyjęciem Ciała Chrystusa<sup>29</sup> słowa: „Błogosławieni, którzy są wezwani”..., zawierają zapowiedź „uczty Godów Baranka” (por. Ap 19,9). Uświadamiają nieustannie, że Kościół jest w drodze ku chwale swych wiecznych godów weselnych z Barankiem, a więc ku ostatecznemu spełnieniu Nowego Przymierza w świetle i w czystości Nowego Jeruzalem. Ten cel, ku któremu Kościół zmierza w swej wędrówce poprzez wieki, do którego tęskni – ten cel już się urzeczywistnia<sup>30</sup>. Sprawowanie Eucharystii jest antycypacją uczty weselnej w niebie, ma charakter wielkanocny, paschalny<sup>31</sup>. W liturgii odnawia się akt ofiary odkupienia. Wierni zostają przez to oświeceni i umocnieni do walki przeciwko mocom zła, w wierze i nadziei przeżywają już z góry misterium kresu, wspaniałe misterium radości wiecznych godów weselnych. Już żyją życiem dzieci Bożych, członków ludu królewskiego i kapłańskiego, ludu wybranego przez Boga i oddanego Bogu przez Baranka za cenę Jego Krwi<sup>32</sup>. Toteż *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina o perspektywnym spojrzeniu uczestników liturgii ku wieczności, ku Temu, „Który przychodzi” (por. Ap 1,4). Sam Jezus obiecał: „Odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy, w królestwie Ojca mego” (Mt 26,29).

Święty Ambroży, zgodnie z myślą Pawłową, zwraca uwagę na skuteczne działanie uzdrawiające Eucharystii w drodze do domu Ojca<sup>33</sup>. Święty Fulgencjusz mówi o składaniu ofiary jako odpowiedzi na Chrystusową miłość oraz

---

<sup>27</sup> Na temat transsubstancjacji eucharystycznej oraz antropologicznej transsubstancjacji paschalnej pisze: R.E. ROGOWSKI, *Światłość i Tajemnica*, Katowice 1986, s. 324.

<sup>28</sup> Por. L. GÓRKA, *Eucharystia i posłannictwo*, Warszawa 1987, s. 47.

<sup>29</sup> Por. D. MOLLAT, *Apokalipsa dzisiaj*, Kraków 1992, s. 137.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 170.

<sup>31</sup> Por. *Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, Poznań 1987, s. 335.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 185.

<sup>33</sup> Por. AMBROŻY, *De sacramentis*, 4,28, za: KKK 1393.



wynikającej stąd konsekwencji dla życia w postaci ciągłego umierania dla grzechu i życia dla Boga, będącego przedsmakiem pełnego zjednoczenia. Udział w Eucharystii ma bardzo konkretny wpływ na życie doczesne w drodze do wiecznego<sup>34</sup>. Św. Ignacy Antiocheński nazywa Eucharystię pokarmem nieśmiertelności oraz lekarstwem, dzięki któremu się nie umiera, ale żyje wiecznie w Chrystusie. Używa również określenia „chleb z nieba” oraz „wiatyk”<sup>35</sup>. Przyjmowanie Eucharystii pogłębia wspólnotę z Jezusem oraz między sobą, umacnia „nowe życie” otrzymane na chrzcie<sup>36</sup>.

Dokumenty II Soboru Watykańskiego wskazują wyraźnie i wieloaspektowo na eucharystyczną antycypację pełni zbawienia. Vaticanum II widzi w celebrowaniu Eucharystii głoszenie Misterium Paschalnego Jezusa do czasu Jego przyjścia, utrwalenie ofiary krzyża i zmartwychwstania Chrystusa na całe wieki, zadatek przyszłej chwały<sup>37</sup>. Oznacza to, że Eucharystia jest zadatkiem uczestnictwa w liturgii nieba i przedsmakiem przyszłej chwały. Jest znakiem obietnicy i nadziei nowego, wyzwolonego z wszelkiej niewoli, przemienionego stworzenia. Dlatego też kto spożywa chleb eucharystyczny, ten ma już dziś życie wieczne i zostanie wskrzeszony w dniu ostatecznym (por. J 6,54)<sup>38</sup>. Eucharystia w tekście soborowym to także „nasza Pascha”. W drodze ku pełni zbawienia człowiek przyjmuje Ciało Chrystusa Zmartwychwstałego „ożywionego i ożywiającego Duchem Świętym”<sup>39</sup>. Podczas Eucharystii „dokonuje się dzieło naszego odkupienia” (KK 3). Uobecnia się ono na ołtarzu. *Katechizm Kościoła Katolickiego* ujmując to w następujący sposób: „Chrystus, przechodząc z tego świata do Ojca, dał nam w Eucharystii zadatek swojej chwały; udział w Najświętszej Ofierze utożsamia nas z Jego Sercem, podtrzymuje nasze siły w czasie ziemskiej pielgrzymki, budzi pragnienie życia wiecznego i już teraz jednoczy nas z Kościołem niebieskim, ze świętą Dziewicą Maryją i wszystkimi świętymi” (KKK 1419).

Eucharystia jest więc zadatkiem przyszłej chwały, antycypacją pełni zbawienia. Podczas liturgii aktualizuje się prawda o komunii zbawionych. Sam Chrystus Zmartwychwstały obecny na ołtarzu karmi swoim Ciałem, dając życie wieczne. Jest ona także zapowiedzią Godów Baranka. Oznacza to, że Kościół jest w drodze ku chwale wiecznych godów weselnych z Barankiem, natomiast sprawowana Eucharystia jest antycypacją uczytu weselnej w niebie.

Poprzez sakramentalne spotkanie z Chrystusem dokonuje się zapoczątkowanie zbawienia eschatycznego<sup>40</sup>. W sakramentach Kościół „otrzymuje już zada-

<sup>34</sup> Por. FULGENCJUSZ Z RUSPE, *Contra gesta Fabiani*, 28,16-19, za: KKK 1394.

<sup>35</sup> Por. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Epistula ad Ephesios*, 20,2, za: KKK 1405.

<sup>36</sup> CH. SCHÖNBORN, *Skarby naszej wiary*, Warszawa 1996, s. 90.

<sup>37</sup> Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 47.

<sup>38</sup> Por. *Katolicki katechizm dorosłych...*, dz. cyt., s. 335.

<sup>39</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 5.

<sup>40</sup> Według Schillebeeckxa: w sakramentach „jest obecny Chrystus Eschaton [...], sam Eschaton ogarnia widzialnie nasz czas”, E.H. SCHILLEBEECKX, *Christus. Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960, s. 72.

tek swego dziedzictwa, uczestniczy już w życiu wiecznym” (KKK 1130)<sup>41</sup>. Zapoczątkowane jest ono przez odrodzenie w sakramencie chrztu, wpisane darami Ducha Świętego w sakramencie bierzmowania, antycypowane w Eucharystii, które jest pokarmem życia wiecznego (por. KKK 1212).

We współczesnej refleksji teologicznej dostrzega się szczególną rolę Eucharystii, jaką pełni ona wśród pozostałych sakramentów. Stanowi bowiem ośrodek czynności sakramentalnych<sup>42</sup>. Umożliwia ona człowiekowi sakramentalne uczestnictwo w tajemnicy Paschy Chrystusa, a tym samym przez przyjmowanie Ciała Chrystusa Zmartwychwstałego, przemianę ogarniającą całe jego jestestwo. Samo bowiem będąc przemienione i chwalebne, promieniuje na całe życie człowieka i wywiera rzeczywisty wpływ także na jego cielesność mocą Ducha, który je przenika<sup>43</sup>. Człowiek dojrzewa w ten sposób do udziału w szczęściu wiecznym.

Odwołując się do doktryny eucharystycznej św. Atanazego i Cyryla, która jest związana z teologią odkupienia i przeobstwienia, Eucharystię określa się jako uprzywilejowane miejsce, w którym dokonuje się zbawcze dzieło przeobstwiającej przemiany każdego z wierzących. Jest to jednak na razie początkowe przeobstwienie całej natury ludzkiej, realizującej się poprzez komunię, czyli uczestnictwo w przeobstwionym i zmartwychwstałym Ciele eucharystycznym Chrystusa, nieodłącznym od działania i obecności Ducha Świętego<sup>44</sup>.

## II. ANTYPACJA W SAKRAMENTACH UZDROWIENIA

Sakramenty należące do tej grupy to sakrament pokuty oraz namaszczenia chorych. W odniesieniu do sakramentu pokuty<sup>45</sup> można mówić o antypacji pełni zbawienia, ponieważ odpuszczenie grzechów daje już teraz udział w zmartwychwstaniu i życiu. Nie oznacza to zawieszenia śmierci, ale sprawia, że jest ona przejściem do pełni życia i zmartwychwstania<sup>46</sup>. Zgodnie z myślą Janową odpuszczenie grzechów oznacza wyrwanie człowieka ze stanu duchowej śmierci, będącej panowaniem szatana i równocześnie aktualnym udziałem w eschatycznym potępieniu, oraz oznacza duchowe zmartwychwstanie, czyli aktualny udział w eschatycznych dobrach: w zmartwychwstaniu i życiu. *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina, że sakrament pojednania z Bogiem

<sup>41</sup> Temat ten porusza: F. DYLUS, *Eschatologiczna dynamika...*, art. cyt., s. 119.

<sup>42</sup> Zdaniem W. Hryniewicza Eucharystia wokół siebie grupuje sakramenty jednorazowe i niepowtarzalne z jednej strony, z drugiej zaś sakramenty na określone sytuacje życiowe; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha...*, dz. cyt., s. 339.

<sup>43</sup> Tamże, s. 465; tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 352.

<sup>44</sup> Tenże, *Nasza Pascha...*, dz. cyt., s. 464-465; tamże, s. 467.

<sup>45</sup> KKK omawia sakrament pokuty w punktach 1420-1498, natomiast sakrament namaszczenia chorych w punktach 1499-1532.

<sup>46</sup> Por. B. FERDEK, *Eschatyczny wymiar sakramentów*, *Studia Paradyckie* 4(1994), s. 40-41.

daje prawdziwe „zmartwychwstanie duchowe”, przywrócenie godności i dóbr życia dzieci Bożych (por. KKK 1468). Grzesznik, poddając się w nim miłosiernemu sądowi Boga, uprzedza w pewien sposób sąd, któremu zostanie poddany na końcu życia ziemskiego. Nawracając się do Chrystusa przez pokutę i wiarę, grzesznik przechodzi ze śmierci do życia i „nie idzie na sąd” (por. J 5,24)<sup>47</sup>. Dokumenty soborów również podejmują antycypacyjny aspekt sakramentu pokuty. Sakrament ten jest w nich ukazany jako pomoc w nawróceniu, w walce o uzyskanie świętości i życia wiecznego (por. KK 40). Już teraz dokonuje się w nim umocnienie grzesznika przez wymianę dóbr duchowych między żywymi i tymi, którzy już odeszli do Pana (por. KK 48-50).

Przedstawiciele współczesnej teologii zauważają, że wymiar antycypacyjny sakramentu pokuty uwidacznia się w stopniowym dojrzewaniu człowieka do wieczności. Dokonuje się ono poprzez wyzwalanie się z niewoli grzechu i nieprawości pod działaniem Ducha Świętego, pełniącego funkcję osądzającą, oczyszczającą i wreszcie przemieniającą<sup>48</sup>. Zachęca to do przyjmowania tego sakramentu jako łaski i daru.

Z sakramentem pokuty wiąże się katolicka nauka i praktyka dotycząca odpustu. Jego istotę wyjaśnia konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina* Pawła VI. Tekst ów mówi o tym, że: „Odpust jest to darowanie przed Bogiem kary doczesnej za grzechy, zgładzone już co do winy”<sup>49</sup>. Ponadto przypomina o podwójnym skutku grzechów oraz o duchowym skarbcu Kościoła. Odpustu chrześcijanin dostępuje za pośrednictwem Kościoła, na mocy skarbu zasług Jezusa Chrystusa i świętych. Do owego skarbcza należą również duchowe dobra płynące z komunii świętych, modlitwy, dobre uczynki Najświętszej Maryi Panny i wszystkich świętych<sup>50</sup>.

Należy podkreślić, że skutki, jakie sprawia sakrament pokuty i pojednania, a więc wyrwanie człowieka ze stanu duchowej śmierci i udziału w eschatycznym potępieniu oraz udział w prawdziwym zmartwychwstaniu duchowym i otrzymaniu godności i dóbr życia dzieci Bożych – wskazują na antycypacyjną rolę tegoż sakramentu. Sakrament ten jest pomocą w uzyskaniu życia wiecznego. Ponadto warto przypomnieć o traktowaniu przez braci z prawosławia sakramentu pokuty, a zwłaszcza związanego z nim zadośćuczynienia, jako czynnika leczącego, terapeutycznego w najlepszym tego słowa znaczeniu, a nie tyl-

---

<sup>47</sup> „Miłosierny sąd Boga”, który dokonuje się w sakramencie pokuty, jest nazywany w *Katolickim katechizmie dorosłych* „sądem łaski, w którym Bóg, Ojciec miłosierny, zwraca się w Duchu Świętym ze swą łaską ku grzesznikowi dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa”, *Katolicki katechizm dorosłych...*, dz. cyt., s. 359; por. KKK 1470.

<sup>48</sup> W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha...*, dz. cyt., s. 342-343.

<sup>49</sup> PAWEŁ VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina*, 1-3.

<sup>50</sup> Por. tamże, 5.

ko karzącego<sup>51</sup>. Tym samym *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina o zapomnianym w teologii sakramentów aspekcie uzdrawiania<sup>52</sup>.

Namaszczenie chorych jest szczególnym sakramentalnym środkiem pomocy chorym. *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina, że opiera się on na całej postawie Jezusa wobec chorujących (por. KKK 1503); aluzyjnie mówi o tym sakramencie relacja o rozesłaniu Dwunastu: „wyrzucali wiele złych duchów oraz wielu chorych namaszczali olejem i uzdrawiali” (Mk 6,13). W pierwszych wspólnotach chrześcijańskich rozwinęła się praktyka namaszczenia chorych, o czym świadczy nowotestamentowy List św. Jakuba: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone” (Jk 5,14-15). Tekst ów jest klasyczną wypowiedzią na temat sakramentu namaszczenia, która wskazuje na jego eschatyczny wymiar. Słowa: „ratunek i podźwignięcie” oznaczają działanie zbawcze w stosunku do całego człowieka, z jego duszą i ciałem<sup>53</sup>, czyli jego teraźniejszą sytuację, jak też to, co ma nastąpić po śmierci<sup>54</sup>. Jeżeli sakrament namaszczenia przynosi cielesne uzdrowienie, to jest ono tylko niedoskonałą antycypacją ery mesjańskiej, która osiągnie swoją pełnię wraz z powszechnym zmartwychwstaniem. Jeżeli natomiast nie będzie cielesnego uzdrowienia, to i tak sakrament namaszczenia pozostanie znakiem nadziei na ostateczne podźwignięcie, w którym można dojrzeć zmartwychwstanie<sup>55</sup>.

Wśród skutków namaszczenia wymienia się: łaskę umocnienia przeciw pokusom i trwodze przed śmiercią (por. KKK 1520), udział chorego w zbawczym dziele Chrystusa (por. KKK 1521) oraz dopełnienie rozpoczętego na chrzcie „upodobnienia się do misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa” (KKK 1523), przygotowanie na przejście do życia wiecznego, w których odnajdujemy największe eschatycznie natężenie. *Katechizm* ujmuje ostatecznie namaszczenie w myśl Soboru Trydenckiego jako ochronę zabezpieczającą człowieka na ostatnią walkę przed wejściem do domu Ojca (por. KKK 1523). Oprócz namaszczenia Kościół ofiaruje chorym Eucharystię jako wiatyk, ponieważ jest ona zadatką życia wiecznego i mocy zmartwychwstania oraz sakramentem przejścia z tego świata do Ojca.

Refleksji na temat namaszczenia, poruszającej wprawdzie trudny problem cierpienia<sup>56</sup>, towarzyszy eschatyczna nadzieja, która spełni się w powszechnym zmartwychwstaniu.

---

<sup>51</sup> Por. B. NADOLSKI, *Nowe spojrzenie...*, art. cyt., s. 115.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 116.

<sup>53</sup> Por. *Katolicki katechizm dorosłych...*, dz. cyt., s. 364.

<sup>54</sup> Por. T. SCHNEIDER, *Znaki bliskości Boga*, Wrocław 1990, s. 244.

<sup>55</sup> Por. B. FERDEK, *Eschatyczny wymiar...*, art. cyt., s. 41.

<sup>56</sup> W świetle sakramentu namaszczenia chorych należy pytać o sens cierpienia w procesie dojrzewania do udziału w pełni zbawienia. Współcześnie, w kontekście Księgi Hioba, wskazuje się na trzy koncepcje dotyczące cierpienia (na ten temat pisze także JAN PAWEŁ II w *Salvifici doloris*,

We współczesnej refleksji teologicznej podkreśla się, że sakrament namaszczenia chorego dokonuje się „w imię Pana”. Jest on przyzywaniem obecności Zmartwychwstałego, który „ocala i podnosi”.

### III. ANTYCYPACJA W SAKRAMENTACH DROGI

Sakramenty drogi to sakrament kapłaństwa i małżeństwa. Antycypację pełni zbawienia w tychże sakramentach można dostrzec w tym, że są one nastawione na zbawienie innych ludzi, a przez służbę innym przyczyniają się do zbawienia osobistego (por. KKK 1534). *Katechizm Kościoła Katolickiego* sytuuje te dwa sakramenty w kontekście komunii: komunii Kościoła i komunii osób, tym samym łącząc je ze sobą tą samą perspektywą, a nie przeciwstawiając sobie, jak to często jest postrzegane w świadomości chrześcijańskiej<sup>57</sup>.

Istota i znaczenie sakramentu święceń nabiera wyrazistości w chrystocentrycznym kontekście historiozbawczym. Oznacza to, że sens kapłaństwa jest czytelny jedynie w zestawieniu z kapłaństwem Chrystusa. Św. Tomasz z Akwinu zwraca uwagę na to, że „Chrystus jest źródłem wszelkiego kapłaństwa; kapłan starego Prawa był figurą Chrystusa, a kapłan nowego prawa działa mocą i w imieniu samego Chrystusa”<sup>58</sup>. Ci, którzy przyjmują sakrament kapłaństwa, mają swój udział w jedynym kapłaństwie Jezusa Chrystusa, na wzór Chrystusa, „Arcykapłana dóbr przyszłych”, są kapłanami „dóbr przyszłych”, prowadzą ludzi ku tym dobrom, a dzięki ich posłudze owe dobra przysze są już antycypowane w teraźniejszości. Sami też przez przyjęty dobrowolnie celibat są znakiem nowego życia i służby na rzecz królestwa Bożego<sup>59</sup>. Kapłaństwo jest ściśle powiązane z Eucharystią. Sprawując Eucharystię, „zadatek życia wiecznego”, która będzie spełniana do końca czasów, kapłani „wznoszą się z aniołami,

---

11): 1) cierpienie jest skutkiem konkretnego grzechu; 2) cierpienie może być swoistą próbą dla wiary; 3) w cierpieniu człowiek może spotkać Boga i powierzyć Mu całkowicie swoje życie. Wyłania się tu tajemnica cierpienia jako droga zbawienia oraz nadzieja zmartwychwstania. Obydwa aspekty cierpienia znajdują swoje wypełnienie w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Benedykt XVI zwraca uwagę, że zdolność akceptacji cierpienia, dojrzewania w nim prowadzi do odnajdywania sensu przez zjednoczenie z Chrystusem, który cierpiał z nieskończoną miłością, oraz że nie da się osiągnąć zbawienia bez cierpienia i krzyża, a więc wbrew prawdzie. Zbawcza wartość cierpienia to proces oczyszczenia i dojrzewania do pełnej miłości; por. BENE-DYKT XVI, Encyklika o nadziei chrześcijańskiej *Spe salvi*, Kraków 2007, 57; zob. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 100; zob. M. BLAZA, D. KOWALCZYK, *Traktat o sakramentach*, art. cyt., s. 423.

<sup>57</sup> Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Mały przewodnik po KKK*, Poznań 1996, s. 86.

<sup>58</sup> Por. TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna*, XXV, q. 22, a. 4, tłum. P. Bełch, Londyn 1986, s. 63 (Sth. III, q. 22, a. 4).

<sup>59</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 16.

wielbią z archaniołami, składają na ołtarzu dary ofiarne”<sup>60</sup>, co więcej, sami siebie czynią ofiarą<sup>61</sup>.

Współczesne nauczanie ukazuje sakrament małżeństwa<sup>62</sup>, posługując się w pierwszej kolejności perspektywą zamysłu Bożego. Stwierdza, że Pismo Święte rozpoczyna się stworzeniem człowieka: mężczyzny i kobiety, na obraz i Boże podobieństwo (por. Rdz 1,26n), a kończy się wizją Godów Baranka (por. Ap 19,7.9). Przypomina, że w wielu miejscach Pisma Świętego są teksty mówiące o małżeństwie i o jego misterium. Podstawowym biblijnym argumentem jest ten, że Bóg stworzył człowieka z miłości i do miłości, dlatego wzajemna miłość mężczyzny i kobiety staje się obrazem miłości Boga do człowieka, a oblubieńcze przymierze pomiędzy Bogiem a narodem wybranym było zapowiedzią nowego i wiecznego przymierza. Syn Boży stał się człowiekiem i ofiarował swoje życie, zjednoczył się z całą ludzkością (por. KDK 22), by w ten sposób przygotować Gody Baranka (por. Ap 19,7.9). *Katechizm Kościoła Katolickiego* rozwija tę myśl na podstawie słów Apostoła Narodów, stwierdzając, że całe życie chrześcijańskie nosi znamię oblubieńczej, małżeńskiej miłości Chrystusa i Kościoła, a chrześcijańskie małżeństwo jest skutecznym znakiem, sakramentem przymierza Chrystusa i Kościoła (por. KKK 1617). Najważniejszą wypowiedzią jest ta, że miłość i wierność pomiędzy Chrystusem i Kościołem nie jest tylko wzorem dla małżeństwa, ale miłość między mężem a żoną w małżeństwie jest znakiem uobecniającym okazanej w Chrystusie w sposób ostateczny, a trwale w Kościele obecnej miłości i wierności Boga<sup>63</sup>. „Małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem nowego i wiecznego przymierza zawartego w krwi Chrystusa”<sup>64</sup>. Jest ono znakiem przyszłych godów eschatycznych, radości z dopełnienia się całej rzeczywistości w miłości Bożej. A zatem miłość łącząca małżonków, a ściślej miłość małżeńska, której wzorem jest miłość Chrystusa do Kościoła, czyni małżeństwo eschatycznym znakiem Bożej miłości<sup>65</sup>.

We współczesnej refleksji podkreśla się, że miłość małżeńska pomiędzy mężczyzną i kobietą jest eschatologicznym znakiem miłości i wierności Boga w Jezusie Chrystusie, obecnej w Kościele. W konsekwencji małżeństwo jest znakiem nadziei, wskazującym na ostateczne spełnienie Bożego planu stworzenia. Ma charakter profetyczny i eschatologiczny.

Odrębny problem stanowi zagadnienie dziewictwa dla królestwa. Podkreśla się w nim prawdę, że Chrystus stanowi centrum życia chrześcijańskiego. Taki stan życia nie staje również w opozycji do sakramentu małżeństwa, gdy na podstawie ewangelicznego przesłania pokazuje, że więź z Chrystusem zajmuje za-

<sup>60</sup> Św. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Orationes*, 2,73.

<sup>61</sup> Por. T. SCHNEIDER, *Znaki bliskości Boga*, dz. cyt., s. 267.

<sup>62</sup> KKK omawia sakrament małżeństwa w punktach 1601-1666.

<sup>63</sup> Por. *Katolicki katechizm dorosłych...*, dz. cyt., s. 376.

<sup>64</sup> JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio*, 13.

<sup>65</sup> Por. T. SCHNEIDER, *Znaki bliskości Boga*, dz. cyt., s. 322.

sadnicze miejsce przed innymi więzami rodzinnymi czy społecznymi (por. Łk 14,26; Mk 10,28-31; por. KKK 1618). „A dziewictwo dla królestwa Bożego jest rozwinięciem łaski chrztu, wymownym znakiem pierwszeństwa więzi z Chrystusem, żarliwego oczekiwania na Jego powrót” (por. KKK 1619). Innymi słowy, stan dobrowolnej bezżenności przyjętej dla królestwa niebieskiego w Kościele wskazuje na cel ostateczny. Ten, kto wybiera bezżenność, chce już teraz być całkowicie i niepodzielnie wolny dla Pana i Jego sprawy (por. 1 Kor 7,32)<sup>66</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, można powiedzieć, że człowiekowi zmagającemu się w życiu z cierpieniem i śmiercią potrzeba mocnego oparcia w nadziei zakotwiczonej w wieczności, będącej również nieodłącznym elementem procesu dojrzewania do życia wiecznego. Odpowiedzią dzisiejszych czasów na problem odrywania rzeczywistości doczesnej od wiecznej, Bożego Objawienia od praktyki życia jest refleksja teologiczna wyraźnie wskazująca, że droga ku pełni zbawienia wiedzie przez życie doczesne, będące etapem, w którym poprzez udział w sakramentach dane jest człowiekowi już teraz w niej antycypować. Człowiek, będąc od chrztu świątynią Ducha Świętego, naznaczony Jego znamieniem w sakramencie bierzmowania, poprzez wspólnotę życia ze Zmartwychwstałym umiera dla grzechu, a nieustannie nawracając się ku „nowemu człowiekowi”, rozwija w sobie życie wieczne, poprzez odpuszczenie grzechów i przyjmowanie Ciała Chrystusa dojrzewając do zmartwychwstania umarłych, które będzie dziełem całej Trójcy.

## ZUSAMMENFASSUNG

### **Die Antizipierung der Fülle der Erlösung als ein theologisches Problem**

Der Mensch, der mit dem Tod und mit dem Leben ringt, braucht eine starke Unterstützung und eine Hoffnung die in der Ewigkeit gewurzelt wäre.

Diese Hoffnung ist auch ein unzertrennbares Element des Prozesses zum ewigen Leben reif zu werden. Die theologische Reflexion ist die Antwort für heute auf das Problem der Trennung der irdischen Wirklichkeit von der ewigen Wirklichkeit, der Offenbarung der Gottes von dem Lebenspraktikum.

Diese Reflexion zeigt uns deutlich, dass der Weg zur endgültigen Erlösung durch das zeitliche Leben führt. Daran können wir durch die Beteiligung an den heiligen Sakramenten antizipieren. Der Mensch ist seit dem Taufen der Tempel des Heiligen Geistes. Bei der Konfirmation bekommt der Mensch das Siegel des Heiligen Geistes. Durch das Leben mit dem Auferstandenen stirbt er für die Sünde. Durch die unaufhörliche Bekehrung zum „neuen Menschen“ entwickelt er in sich das ewige Leben. Durch die Vergebung der Sünde und durch den Empfang des Gottesleibes in der Eucharistie wird er reif zur Auferstehung der Toten, die ein Werk der heiligen Dreifaltigkeit ist.

<sup>66</sup> *Katolicki katechizm dorosłych...*, dz. cyt., s. 378.

**Słowa kluczowe / Key words:**

Zbawienie, sakramenty, antycypacja, Waław Hryniewicz

Salvation, sacraments, anticipation, Waław Hryniewicz



KS. ROMAN ŚLUPEK SDS

## EKLEZJOLOGIA PERSONALISTYCZNA BENEDYKTA XVI

Jednym z istotnych postulatów badawczych podnoszonych w kontekście polskiej eklezjologii posoborowej jest kwestia potrzeby budowania różnych koncepcji nauki o Kościele, ujmowanie jej według jednolitych i spójnych kategorii pojęciowych, modeli i systemów. W polskiej eklezjologii poza nielicznymi wyjątkami brak jest myślenia systemowego<sup>1</sup>. Jednym z systemów, jaki stwarza możliwość całościowego ujęcia rzeczywistości Kościoła, jest personalizm. Według Cz. Bartnika personalizm jest systemem intelektualnym, który bada, poznaje i interpretuje, a także przekłada na odpowiednią praktykę wszelką rzeczywistość z punktu widzenia fenomenu osoby ludzkiej<sup>2</sup>. Z perspektywy personalistycznej Kościół jawi się jako rzeczywistość istniejąca w świecie osób, jako byt osobowy o charakterze relacyjnym, jako zbawcza relacja osobowa między człowiekiem a Trójcą Świętą i między człowiekiem a człowiekiem<sup>3</sup>. W takiej perspektywie, dalekiej od ujęcia reistycznego i apersonalnego, Kościół można uznać za najbardziej odpowiadający osobie ludzkiej. Tak ujmowaną i rozwijaną eklezjologię personalistyczną da się dziś odnaleźć na polskim gruncie między innymi w myśli Cz. Bartnika i M. Ruseckiego. Jej elementy były obecne także w myśli K. Wojtyły<sup>4</sup>.

Inspirujący w tej materii może być także wkład obecnego papieża Benedykta XVI. Już w swoich wcześniejszych rozważaniach wskazawszy na znaczenie

---

<sup>1</sup> Por. M. RUSECKI, *Misterium Kościoła w konstytucji „Lumen gentium” Soboru Watykańskiego II*, w: J. MORAWA, A.A. NAPIÓRKOWSKI (red.), *„Kiedy zgromadzi się cały Kościół” (1 Kor 14,23)*, Kraków 2005, s. 253-255.

<sup>2</sup> Cz. BARTNIK, *Apologetyka personalistyczna*, Lublin 2004, s. 28. Cenne najnowsze źródło do szerszego poznania tego nurtu stanowi trzeci tom serii „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” pt. *Personalizm polski*, red. M. RUSECKI, Lublin 2008.

<sup>3</sup> Cz. BARTNIK, *Chrześcijaństwo personalistyczne*, Lublin 2003, s. 13-14.

<sup>4</sup> Zob. np. tenże, *Personalizacja Kościoła według Karola Wojtyły*, *Personalizm* 6(2004), s. 72-74.

osoby w teologii<sup>5</sup>, powrócił bardzo wyraźnie do wątku personalistycznego w katechezach środowych. Dotyczą one przede wszystkim Kościoła, co daje w perspektywie możliwość odczytania w nich personalistycznej eklezjologii obecnego papieża<sup>6</sup>. Swe personalistyczne spojrzenie na Kościół Benedykt XVI sygnalizuje wyraźnie, powtarzając od pierwszych katechez, że Kościół „żyje w osobach”<sup>7</sup>, „istnieje w osobach”<sup>8</sup>, dzięki poszczególnym osobom, począwszy od Apostołów, „staje się osobowy”<sup>9</sup>. Ten właśnie osobowy aspekt Kościoła jest charakterystyczną cechą jego struktury<sup>10</sup>.

W niniejszym opracowaniu sygnalizowany temat zostanie ujęty w trzech zasadniczych wymiarach. Jako punkt wyjścia zostanie ukazane personalistyczne rozumienie Kościoła i jego genezy (I). Następnie zostanie zarysowany wskazany przez Papieża swoisty dynamizm dokonującego się w świecie międzyosobowym życia eklezjalnego (II). Zwieńczeniem zaś będzie ukazanie osobowego aspektu struktur Kościoła (III).

## I. PERSONALISTYCZNE ROZUMIENIE KOŚCIOŁA I JEGO GENEZY

Benedykt XVI buduje eklezjologię personalistyczną, wychodząc od osobowego ujęcia istoty Kościoła i jego genezy. Rozumienie Kościoła i jego początek wzajemnie się dopełniają, istotowo zaś związane są ze światem osób. Kościół jest budowany na fundamencie Apostołów i rodzi się ze spotkania osób. Kościół zaczął się kształtować, kiedy kilku rybaków z Galilei spotkało Jezusa, kiedy zdobyło ich Jego spojrzenie, Jego głos oraz Jego serdeczne i stanowcze wezwanie: „Pójdźcie za Mną, a sprawię, że się staniecie rybakami ludzi” (Mk 1,17; por. Mt 4,19). Jezusowe zaproszenie kierowane do pierwszych uczniów „Chodźcie, a zobaczycie” (J 1,39) sprawiło, że w spotkaniu osób, które otwierają się na siebie, rodziły się początki Kościoła. W życiu uczniów rozpoczął się proces bezpośredniego poznawania Pana. Od początku aż po końcowy owoc tego spotkania – posłanie misyjne – obecny jest wymiar personalistyczny: mają się stać ostatecznie głosicielami nie jakiejś idei, ale mają być świadkami Osoby, którą spotkali i poznali<sup>11</sup>. Wymiar ten będzie obecny także później. Dla św. Pawła decydujące będzie spotkanie i poznanie tych, którzy spotkali i poznali Jezusa Chrystusa wcześniej. Od nich dowie się o nowej „drodze”, która

<sup>5</sup> Zob. np. J. RATZINGER, *Znaczenie osoby w teologii*, Personalizm 8(2005), s. 35-48; B. GACKA, *Znaczenie osoby według Josepha Ratzingera*, Personalizm 12(2007), s. 75-81.

<sup>6</sup> Bazę źródłową dla poniższych rozważań stanowią katechezy środowe Benedykta XVI wygłoszone do końca 2009 roku.

<sup>7</sup> BENEDYKT XVI, *Piotr – apostoł*, L'Osservatore Romano [dalej: OR] 27(2006)11, s. 53.

<sup>8</sup> Tenże, *Piotr – rybak*, OR 27(2006)9-10, s. 44.

<sup>9</sup> Tenże, *Bądźcie zawsze przyjaciółmi i apostołami Jezusa*, OR 27(2006)12, s. 24.

<sup>10</sup> Tenże, *Sukcesja apostołska*, OR 27(2006)9-10, s. 43.

<sup>11</sup> Tenże, *Zamyśl Jezusa w odniesieniu do Kościoła i wybór Dwunastu*, OR 27(2006)8, s. 33; tenże, *Apostołowie – świadkowie i posłańcy Chrystusa*, OR 27(2006)8, s. 34.

w centrum stawiała nie tyle prawo Boże, ile raczej osobę ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa. Jest to wymiar, który – jak zaznacza Benedykt XVI – ciągle stanowi o istocie Kościoła: postawienie w centrum własnego życia Jezusa Chrystusa, tak by naszą tożsamość określało zasadniczo spotkanie, więź z Chrystusem i z Jego słowem<sup>12</sup>.

Wskazanie na osobowy wymiar początków Kościoła pozwala Papieżowi sformułować także jego personalistyczną definicję, w której eksponuje wymiar trynitarny oraz bosko-ludzki. Kościół to wspólnota zgromadzona przez Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Dzięki posłudze apostołskiej żyje ona w zmieniających się epokach, tworząc i umacniając komunie w Chrystusie i w Duchu Świętym, do której wszyscy są wezwani i w której mogą dostąpić zbawienia danego przez Ojca. Kościół, posiadający organiczną strukturę, prowadzony przez prawowitych pasterzy, istnieje w świecie jako tajemnica komunii, w której w jakiejś mierze odzwierciedla się komunie trynitarna, tajemnica samego Boga. Obejmuje on nie tylko wszystkich wierzących w pewnym momencie historycznym (wymiar synchroniczny, zjednoczenie z wierzącymi żyjącymi teraz we wszystkich częściach świata), ale rozciąga się także na wszystkie epoki i wszystkie pokolenia (wymiar diachroniczny, zjednoczenie z wierzącymi żyjącymi zarówno w przeszłości, jak i z tymi, którzy żyć będą w przyszłości)<sup>13</sup>. Do tak ujmowanego Kościoła Papież odnosi biblijne obrazy, jak np. Pawłowy obraz „domu Bożego” (1 Tm 3,15). W swej oryginalności obraz ten ukazuje Kościół jako strukturę wspólnotową, w której utrzymywane są serdeczne relacje międzysobowe o charakterze rodzinnym; jest miejscem, w którym Bóg realnie przebywa i tworzy wspólnotę, rodzinę Boga<sup>14</sup>.

## II. DYNAMIZM ŻYCIA EKLEZJALNEGO

Opierając się na personalistycznym rozumieniu istoty i genezy Kościoła, Benedykt XVI wiele uwagi poświęca także ukazaniu życia eklezjalnego. Podkreśla, że dokonuje się ono w świecie międzysobowym. Ukazuje także w szczegółach dynamizm charakteryzujący jego początki oraz wzrastanie w nim.

### 1. Jezusa interesują osoby – poznanie, decyzja, zaangażowanie

Grono Dwunastu, które było także obrazem przyszłego Kościoła, składało się z osób z różnych środowisk społecznych i religijnych. Jezus powoływał ludzi bez żadnych uprzedzeń, gdyż – jak zaznacza Benedykt XVI – interesowały Go osoby, a nie kategorie społeczne lub etykiety<sup>15</sup>. Jego inicjatywa prowa-

<sup>12</sup> Tenże, *Paweł – portret człowieka i apostoła*, OR 28(2007)3, s. 29.

<sup>13</sup> Tenże, *Dar komunii*, OR 27(2006)8, s. 35; tenże, *Komunie w czasie – Tradycja*, OR 27(2006)8, s. 38.

<sup>14</sup> Tenże, *Jedność Boga tworzy jedność Kościoła*, OR 29(2008)12, s. 54-56.

<sup>15</sup> Tenże, *Szymon Kananejczyk i Juda Tadeusz*, OR 28(2007)1, s. 40.

dziła najpierw do osobistego spotkania. Chrześcijaństwo nie stanowiło i nie stanowi jakiejś nowej filozofii czy nowej moralności. Jest się naprawdę chrześcijaninem tylko wówczas, gdy spotkało się Chrystusa; jedynie dzięki osobowej relacji z Nim. Nawiązanie relacji przez słuchanie, dawanie odpowiedzi i życie w komunii z Jezusem pozwala coraz lepiej poznawać Go osobiście: Jego człowieczeństwo i boskość, Jego tajemnicę oraz Jego piękno. Tylko bliskość i zażyłość, nie zaś pozostawanie z daleka i na dystans pozwalają odkryć prawdziwą tożsamość Jezusa Chrystusa<sup>16</sup>.

Dynamizm życia eklezyjalnego Benedykt XVI ukazuje przez pryzmat poznania międzyosobowego, które prowadzi do decyzji wiary oraz zaangażowania się w życie wspólnoty. Naturę poznania międzyosobowego charakteryzuje w nawiązaniu do nauczania św. Pawła oraz przekazów ewangelicznych. Papież rozróżnia poznanie według ciała i poznanie sercem. Pierwszy typ poznania charakteryzuje się jedynie pewną zewnętrżnością, posługuje się kryteriami odnoszącymi się do powierzchowności. Objawia się znajomością licznych, choć jedynie zewnętrznych szczegółów osoby (rysy twarzy, rozmaite elementy zachowania, sposób mówienia, poruszania się). Taki sposób poznania, choć ma swoją wartość, nie jest jednak prawdziwą znajomością osoby.

Benedykt XVI zdecydowanie zaznacza, że tylko ten drugi sposób poznania – poznanie sercem – daje możliwość wniknięcia w głębię osoby, jest drogą poznania „osoby w jej prawdzie”. Tylko sercem można naprawdę poznać człowieka. Zwykle kategorie intelektualne okazują się tu niewystarczające. Uznawszy, że wiele rzeczy przerasta nasze możliwości umysłowe, należy zdać się na pokorną i radosną kontemplację nie tylko umysłem, ale i sercem: miłość pojmuje więcej niż sam rozum. Twierdzenia te Papież stara się zobrazować nowotestamentowymi przykładami. Liczni ludzie będący świadkami życia i działalności Jezusa Chrystusa znali Go jedynie w sposób zewnętrzny; nie poznali Go w Jego prawdzie. Szczególne miejsce w dogłębnym poznaniu Jezusa Chrystusa przypada Apostołom. Oni to dzięki przyjaźni, która wymaga udziału serca, zrozumieli przynajmniej to, co najważniejsze, i zaczęli zdawać sobie sprawę, kim jest Jezus. Podobnie św. Paweł poznał Jezusa najpierw sercem. Poznawszy osobę Jezusa Chrystusa w jej prawdzie, w dalszej kolejności poznał także szczegóły dotyczące Jego życia. Taki jest prawdziwy sposób poznania Jezusa i przyjęcia Tradycji o Nim. Sprawia on, że słowa i działalność Jezusa, szczegółowo i dokładnie przekazane, nie należą do zamkniętej przeszłości. Jezus Chrystus żyje teraz, przemawia do nas teraz jako nasz Pan i Brat, który jest dzisiaj z nami i pokazuje nam, jak żyć i jak umierać<sup>17</sup>.

Poznawaniu sercem Jezusa Chrystusa towarzyszy nieodłącznie konieczność osobistej decyzji i zaangażowania. Tak jak w przypadku Dwunastu, tak i zaw-

<sup>16</sup> Tenże, *Tylko w spotkaniu z Chrystusem rozum otwiera się na prawdę*, OR 29(2008)10-11, s. 50-51; tenże, *Filip*, OR 28(2007)1, s. 36.

<sup>17</sup> Tenże, *Tylko sercem można naprawdę poznać Człowieka*, OR 29(2008)12, s. 53-54; tenże, *Chrystus Głową Ciała – Kościoła i Władcą wszechświata*, OR 30(2009)3, s. 34-37.

sze Jezusowi nie wystarcza odpowiedź oparta na tym, co słyszy się od innych. Od tych, którzy zdecydowali się związać z Nim osobiście, oczekuje zajęcia osobistego stanowiska. Prawdę tę wyraża ewangeliczne pytanie: „A wy za kogo Mnie uważacie?” (Mk 8,29). Pragnie On, aby każdy z nas był uczniem żyjącym w osobistej przyjaźni z Nim. By to urzeczywistnić, nie wystarczy po prostu pójść za Nim i Go słuchać. Trzeba także żyć z Nim i tak jak On. Chrześcijańska tożsamość wyraża się bowiem w osobistym uczestnictwie w życiu samego Chrystusa, aż do zanurzenia się w Nim i do podzielenia zarówno Jego śmierci, jak i Jego życia. Chrześcijanie – jak podkreśla Benedykt XVI, czerpiąc z myśli św. Pawła – to nie tylko ci, którzy zostali ochrzczeni bądź deklarują wiarę. Równie ważne jest stwierdzenie, że są oni rzeczywiście „w Chrystusie Jezusie” (por. Rz 8,1.2.39; 12,5; 16,3.7) czy też, przedstawiając za św. Pawłem pojęcia: „Chrystus mieszka w nas (was)” (por. Rz 8,10; 2 Kor 13,5)<sup>18</sup>.

Dynamiczny i personalistyczny wymiar życia eklezjalnego jasno streszczają słowa Benedykta XVI wygłoszone w katechezie o św. Bartłomieju: „Aby poznać Jezusa, potrzeba przede wszystkim żywego doświadczenia: świadectwo innych jest niewątpliwie ważne, ponieważ zazwyczaj całe nasze życie chrześcijańskie zaczyna się, gdy dociera do nas orędzie za sprawą jednego lub wielu świadków. Ale następnie my sami musimy osobiście zaangażować się w bliską i głęboką relację z Jezusem”<sup>19</sup>.

## 2. Osobisty i wspólnotowy wymiar życia eklezjalnego

Podkreślając wagę osobowego kontaktu z Jezusem Chrystusem, osobistej relacji przyjaźni, która ma być fundamentem życia chrześcijańskiego, Benedykt XVI nie propaguje jednak jakiegoś niezdrowego indywidualizmu. Wielokrotnie podkreśla wzajemnie przenikanie się w życiu eklezjalnym wymiaru osobistego i wspólnotowego.

Z jednej strony bardzo mocno eksponuje myśl, że jest się naprawdę chrześcijaninem tylko dzięki osobistej relacji z Jezusem Chrystusem. Tej jednak prawdzie nieodłącznie towarzyszy pewne uwrażliwienie wspólnotowe. Jeśli przepowiadanie Jezusa Chrystusa było zawsze wezwaniem do osobistego nawrócenia, to w rzeczywistości Jego nieustannym dążeniem było także ustanowienie wspólnoty ludu Bożego: przyszedł po to, aby go zgromadzić, oczyścić i zbawić. Całe posłannictwo wcielonego Syna ma cel wspólnotowy: zjednoczyć rozproszoną ludzkość<sup>20</sup>. Oba te wymiary Benedykt XVI odnajduje wyraźnie obecne w doświadczeniu św. Pawła. Po osobistym spotkaniu z Jezusem Chrystusem pod Damaszkiem św. Paweł pojął, że mimo swej bezpośredniej relacji ze Zmartwychwstałym musi włączyć się we wspólnotę Kościoła, musi dać się ochrzcić, musi żyć w harmonii z innymi Apostołami. Jedynie w tej wspólnotcie

<sup>18</sup> Tenże, *Piotr – rybak*, art. cyt., s. 45; tenże, *Jan, syn Zebedeusza*, OR 27(2006)12, s. 23; tenże, *Paweł – centralne miejsce Jezusa Chrystusa*, OR 28(2007)3, s. 31.

<sup>19</sup> Tenże, *Bartłomiej*, OR 28(2007)1, s. 39.

<sup>20</sup> Tenże, *Zamyśl Jezusa...*, art. cyt., s. 33.

ze wszystkimi będzie mógł być prawdziwym apostołem. Paweł – jak zauważa Papież – nie podejmuje swej misji apostołskiej indywidualnie, jako solista, ale razem ze swymi współpracownikami, włącza się w „my” Kościoła. „Ja” Pawła nie jest „ja” odizolowanym, lecz „ja” wpisanym w „my” Kościoła, w „my” wiary apostołskiej<sup>21</sup>.

Wzajemnie przenikanie się w życiu eklezjalnym wymiaru osobistego i wspólnotowego Papież wskazuje np. w przeżywaniu rzeczywistości wiary. Choć jest ona z jednej strony aktem osobistym, to jednak nie jest wytworem naszej myśli, owocem naszej refleksji. Jest ona czymś nowym; czymś, co możemy jedynie przyjąć jako dar, którego twórcą jest Pan. Wiara jest relacją z kimś. Zakłada spotkanie z głoszoną nowiną, zakłada istnienie innego, który głosi i stwarza komunie. Nie można samemu stać się chrześcijaninem. Nikt nie może ochrzcić się sam, potrzebny jest do tego ktoś inny. Chrzest otrzymuje się – pojawia się tu pewien aspekt bierności. Tylko ktoś inny może nas uczynić chrześcijaninem. Tym „innym”, czyniącym nas chrześcijaninem, przekazującym nam dar wiary, jest w pierwszym rzędzie wspólnota wierzących. Od Kościoła otrzymujemy wiarę i chrzest. Nie staniemy się chrześcijanami, jeśli nie pozwolimy, by wspólnota ta nas uformowała. Wiara w Jezusa Chrystusa ma wymiar eklezjalny. Aby iść ku Panu, potrzebujemy zawsze przewodnika, dialogu. Nie możemy osiągnąć tego wyłącznie na drodze własnych refleksji. Choć tym „innym” jest w pierwszym rzędzie wspólnota Kościoła, to jednak w dalszym rozrachunku również ta wspólnota nie działa według własnych idei i pragnień. Również ona podlega temu samemu biernemu procesowi: jedynie Chrystus może ustanowić Kościół. Kościół nie jest nasz – Kościół jest Ciałem Chrystusa, jest „Kościółem Bożym”, „rolą Bożą i Bożą budowlą, [...] świątynią Boga” (1 Kor 3,9.16). Chrześcijaństwo autonomiczne, będące wytworem własnych sił, jest – jak mocno zaznacza Papież – sprzeczne samo w sobie<sup>22</sup>.

Podobne przenikanie się wymiaru osobistego i wspólnotowego Benedykt XVI wskazuje w nawiązaniu do św. Hieronima i znaczenia słowa Bożego w życiu chrześcijańskim. Każdy chrześcijanin powinien żyć w rzeczywistości osobistym dialogu ze słowem Bożym. Bóg przemawia do każdego z nas przez Pismo Święte. Nie jest to jakieś martwe słowo z przeszłości, ale żywe, mające dla każdego jakieś przesłanie. Temu pierwszemu, osobistemu wymiarowi towarzyszy nieodłącznie drugi. Żeby nie popaść w indywidualizm, musimy pamiętać, jak podkreśla Benedykt XVI, że słowo Boże jest nam dane, abyśmy tworzyli komunie, byśmy zjednoczyli się w prawdzie na naszej drodze do Boga. Tak więc to słowo, choć zawsze pozostaje słowem osobistym, jest również słowem budującym wspólnotę, budującym Kościół. Dlatego powinniśmy je czytać w jedności z żywym Kościołem – nigdy sami. Biblia została napisana przez lud

<sup>21</sup> Tenże, *Tylko w spotkaniu z Chrystusem...*, art. cyt., s. 50-51; tenże, *Barnaba, Sylas, Apolos*, OR 28(2007)5, s. 49-51.

<sup>22</sup> Tenże, *Kościół jest organizmem, a nie organizacją*, OR 30(2009)2, s. 50-52; tenże, *Jedność Boga...*, art. cyt., s. 54-56; tenże, *Szymon Nowy Teolog*, OR 30(2009)11-12, s. 42.

Boży i dla ludu Bożego, pod natchnieniem Ducha Świętego. Jedynie w tej komunii z ludem Bożym możemy rzeczywiście dotrzeć z naszym „my” do istoty prawdy, którą Bóg chce nam przekazać. Księga Pisma Świętego jest głosem pielgrzymującego ludu Bożego, i jedynie gdy trwamy w wierze tego ludu, jesteśmy właściwie nastrojeni, by je pojąć<sup>23</sup>.

### III. OSOBOWY ASPEKT STRUKTUR KOŚCIOŁA

Wskazana powyżej personalistyczna dynamika życia eklezjalnego jest dla Benedykta XVI ściśle związana ze strukturą Kościoła, której charakterystyczną cechą także jest aspekt osobowy. Za punkt wyjścia obiera personalistyczną kategorię współuczestnictwa. Zgodnie z myślą św. Jana (1 J 1,3): „cośmy ujrzeli i usłyszeli, oznajmiamy także wam, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami” – wskazuje, że istotą struktury Kościoła jest podwójna, nierozdzielna komunია międzyosobowa: komunია z Bogiem: z Ojcem, z Synem i z Duchem Świętym, oraz komunია ze wspólnotą wierzących<sup>24</sup>.

Współuczestnictwo w życiu Boga i wspólnoty wierzących stanowi dla Benedykta XVI podstawę do ukazania personalistycznego wymiaru istotnych elementów struktury Kościoła. Najbardziej wyraźne prozopoiczne uwrażliwienie Papieża ujawnia się w personalistycznym rozumieniu Tradycji i sukcesji apostołskiej.

#### **1. Tradycja jako osobowa organiczna ciągłość Kościoła w historii**

W rozumieniu Papieża Tradycja apostołska stanowi fundament i osobową normę Kościoła. Ujmując to zagadnienie od strony negatywnej, stwierdza, że nie jest ona zwyczajnym przekazem materialnym tego, co w początkach zostało dane Apostołom; nie jest przekazem rzeczy lub słów niczym szkatuła pełna martwych przedmiotów, nie jest tradycjonalizmem<sup>25</sup>.

Tradycja jest rozumiana przez Benedykta XVI personalistycznie jako stała aktualizacja czynnej obecności Pana Jezusa pośród swego ludu, skuteczna obecność Pana Jezusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, który przewodzi i towarzyszy w Duchu zgromadzonej przez siebie wspólnotie. Tradycja to „organiczna ciągłość Kościoła” w historii i jednocześnie stała obecność w nim Zbawiciela, to nieustanna obecność słowa i życia Jezusa pośród Jego ludu<sup>26</sup>.

Tradycja bowiem jest – jak obrazowo ujmuje to Benedykt XVI – jak żywa rzeka łącząca nas ze źródłem; jak żywa rzeka, w której źródło jest zawsze obecne; jak strumień nowego życia, który wypływa ze źródeł, dociera aż do nas, włącza nas w dzieje Boga i ludzkości. Dzięki temu woda życia, która wypłynęła

<sup>23</sup> Tenże, *Św. Hieronim*, cz. 2, OR 29(2008)1, s. 51-53.

<sup>24</sup> Tenże, *Dar komunii...*, art. cyt., s. 36.

<sup>25</sup> Tenże, *Komunia w czasie...*, art. cyt., s. 38-39; tenże, *Tradycja apostołska*, OR 27(2006)9-10, s. 41; tenże, *Św. Ireneusz z Lyonu*, OR 28(2007)6, s. 43-45.

<sup>26</sup> Tenże, *Komunia w czasie...*, art. cyt., s. 38-39; tenże, *Sukcesja apostołska...*, art. cyt., s. 43.

z boku Chrystusa, i Jego zbawcza krew docierają do ludzi wszystkich czasów. W żywym nurcie Tradycji Kościoła – ukształtowanej we wspólnocie wierzących z głęboką troską o prawdę – dystans wieków zostaje przewyżniony. Chrystus nie jest odległy od nas o dwa tysiące lat, lecz jest rzeczywiście obecny pośród nas i może dotrzeć do każdego człowieka<sup>27</sup>.

Dla istnienia Kościoła istotny staje się mający wybitnie osobowy charakter proces przyjmowania i przekazywania dalej otrzymanego orędzia Ewangelii. Już św. Paweł wskazał na tę zasadę, gdy w 1 Kor 15,3 podkreślał z naciskiem: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem”. Nie tworzył on nowej, Pawłowej wersji chrześcijaństwa, lecz włączył się w żywy nurt Tradycji<sup>28</sup>.

Tradycja rozumiana jako osobowa organiczna ciągłość Kościoła w historii jest nierozdzielnie związana z personalistyczną zasadą sukcesji, następstwa w posłudze apostoelskiej. Przepowiadanie apostoelskie, czyli Tradycja, niezbędna jest do wprowadzenia w zrozumienie pism Nowego Testamentu i do uchwycenia w nim głosu Chrystusa, jest kluczem do właściwego ich rozumienia. W tym znaczeniu – jak zauważa Benedykt XVI – Pismo i Tradycja (przepowiadanie apostoelskie) jako klucz do lektury są zestawiane i nieomal się stapiają, aby stworzyć razem „mocny fundament Boży” (2 Tm 2,19). W ten sposób otrzymujemy istotę struktury katolickiej: Pismo i Tradycja, które tworzą jedną całość; struktura doktrynalna i nieodłączna od niej struktura osobowa, następcy Apostołów jako świadkowie przepowiadania apostoelskiego<sup>29</sup>. Potwierdzenie tego przekonania Papież odnajduje bardzo wyraźnie już choćby u św. Ireneusza. Uczył on, że jeśli ktoś chce poznać prawdziwą naukę, wystarczy, że pozna Tradycję pochodzącą od Apostołów i wiarę głoszoną ludziom, które dotarły aż do nas – czasów Ireneusza, ale i dalej – dzięki sukcesji biskupów. W ten sposób zgadza się element osobowy – sukcesja biskupów, oraz element doktrynalny – Tradycja apostoelska<sup>30</sup>.

## **2. Sukcesja apostoelska jako osobowa rękojmia właściwego trwania w Tradycji**

Tradycja, która jest nieustanną obecnością słowa i życia Jezusa pośród Jego ludu, potrzebuje osobowego nośnika. Słowo, żeby było obecne, potrzebuje osoby, potrzebuje świadka. Tak powstaje – jak wyraźnie zaznacza Papież – owa relacja wzajemności: z jednej strony słowo potrzebuje osoby, a z drugiej strony osoba, świadek, jest związana ze słowem, które jej zostało powierzone, a nie przez nią wymyślone. Ta relacja wzajemności pomiędzy treścią a osobą, która ją przekazuje, jest charakterystyczną cechą struktury Kościoła. Dla Papieża ważny jest fakt, że choć Kościół jako całość należy do Ducha Świętego, to posiada on także okre-

<sup>27</sup> Tenże, *Komunia w czasie...*, art. cyt., s. 39; tenże, *Sukcesja apostoelska...*, art. cyt., s. 41-42.

<sup>28</sup> Tenże, *Zmartwychwstanie rozwiązaniem dramatu krzyża*, OR 30(2009)1, s. 49-51; tenże, *Sukcesja apostoelska...*, art. cyt., s. 42.

<sup>29</sup> Tenże, *Pismo Święte i Tradycja „mocnym fundamentem” apostoelskiego przepowiadania*, OR 30(2009)3, s. 37-39.

<sup>30</sup> Tenże, *Św. Ireneusz z Lyonu...*, art. cyt., s. 43-45.



śloną strukturę osobową – sukcesję apostołską, do której należy zagwarantowanie, by trwał w przekazanej przez Chrystusa prawdzie. Posługa Apostołów i ich następców jest osobową rękojmnią właściwego trwania Tradycji<sup>31</sup>.

Sukcesja apostołska w formie posługi biskupiej jest kontynuacją posługi apostołskiej. Opiera się ona na komunii z sukcesją Kościoła Rzymu i dzięki temu stanowi kryterium i gwarancję trwania poszczególnych Kościołów w Tradycji wspólnej wiary apostołskiej i zachowania słowa Pańskiego; trwania we wspólnocie kościelnej kolegium apostołskiego zgromadzonego przy Chrystusie przez Niego samego. Dzięki sukcesji apostołskiej zapewniona jest wierność wobec nauczania i działalności Apostołów; dzięki nim jest zapewniona historyczna i duchowa więź Kościoła z Chrystusem. Więź ta wyraża się zarówno w ciągłości historycznej, w historycznym łańcuchu kolejnych pokoleń wprowadzanych w posługę apostołską, jak i poprzez więź duchową. Sukcesja apostołska w posłudze jest także – jak podkreśla Benedykt XVI – szczególnym miejscem działania i przekazywania Ducha Świętego. Sukcesja nie jest zwykłym następstwem materialnym, lecz raczej historycznym narzędziem, którym posługuje się Duch Święty. Dzięki niej – przez tych, którzy zostali wyświęceni do posługi przez nałożenie rąk i modlitwę biskupów – Pan Jezus staje się obecny wśród swego Kościoła. Dzięki sukcesji Chrystus rzeczywiście dociera do nas przez głoszone słowo i sprawowane sakramenty. Jest dzisiaj obecny pośród swego ludu i zawsze współczesny nam; żyje w sukcesji Apostołów<sup>32</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Powyższy zarys eklezjologii Benedykta XVI, obecnej w jego katechezach środowych, ukazuje wyraźnie wysiłek Papieża zmierzający do ukazania rzeczywistości Kościoła z punktu widzenia personalistycznego. Celem takiego kierunku refleksji eklezjologicznej jest kształtowanie świadomości eklezjalnej wierzących, przekładanie jej na odpowiednią praktykę. To personalistyczne uwrażliwienie ma mieć w zamierzeniu Benedykta XVI konkretne przełożenie na praktykę życia eklezjalnego. W tym bowiem kluczu, na przykładzie konkretnych osób, można zrozumieć, na czym polega życie Kościoła, czym jest naśladowanie Jezusa, jak również lepiej zrozumieć nasze życie chrześcijańskie w wielkiej wspólnocie Kościoła. W życiu wielkich osób Kościoła – jak podkreśla Papież – widzimy niczym w zwierciadle ciągle aktualne wskazanie, co to znaczy być chrześcijaninem<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Tenże, *Sukcesja apostołska...*, art. cyt., s. 43; tenże, *Posługa komunii...*, art. cyt., s. 37; tenże, *Komunia w czasie...*, art. cyt., s. 39.

<sup>32</sup> Tenże, *Sukcesja apostołska...*, art. cyt., s. 43-44; tenże, *Zamysł Jezusa...*, art. cyt., s. 34.

<sup>33</sup> Tenże, *Piotr – rybak*, art. cyt., s. 44; tenże, *Komunia w czasie...*, art. cyt., s. 38; tenże, *Św. Odon z Cluny*, OR 30(2009)11-12, s. 37.

## RÉSUMÉ

### **L'ecclésiologie personalistique de Benoît XVI**

Le Christ et l'Église: tel est le sujet choisi par Benoît XVI pour ses catéchèses du mercredi. Il montre la vie de la foi et l'activité des Apôtres et de leurs successeurs, les grands personnalités de l'Église. De cette manière, il explique la communauté de fidèles. Selon Benoît XVI, l'Église „existe dans les personnes”, „vit dans les personnes”. Dans ce chemin, il développe l'ecclésiologie personalistique.

L'Église est une communauté qui est née de la rencontre du divin et des personnes humains. L'engagement dans la vie de la communauté de l'Église est né de la rencontre personnelle de Jésus Christ. Dans l'Église, la dimension personnelle de la vie est toujours associée à une dimension communautaire. Je ne deviens pas chrétien de moi-même, mais je reçois le don de la foi de l'autre et c'est ainsi que je deviens membre de l'Église. Cet autre, c'est avant tout la communauté de croyants.

L'ecclésiologie personalistique de Benoît XVI développe l'aspect personnel de l'Église; il est caractéristique de la structure de l'Église. La Tradition apparaît chez le pape comme une continuité organique personnelle de l'Église dans l'histoire. La succession apostolique apparaît comme garantie personnelle de la persévérance dans la Tradition apostolique.

#### **Słowa kluczowe / key words:**

Eklezjologia, Benedykt XVI, personalizm, Tradycja, sukcesja apostolska  
Ecclesiology, Benedict XVI, personalism, Tradition, apostolic succession

O. KAZIMIERZ LIJKA OMI

## KORONY I WIEŃCE MAŁŻEŃSKIE W KOŚCIOŁACH WSCHODNICH

Niemal we wszystkich Kościołach wschodnich wieńce lub korony są istotnymi elementami przy zawieraniu sakramentu małżeństwa. Wieńczenie (koronowanie) jest połączone z modlitwami, które pozwalają wyodrębnić treści teologiczne związane z tą czynnością, a także pomagają dostrzec bogactwo symboliki ukrytej w samych wieńcach i koronach. Obecne studium obejmuje obrzęd koronowania w rycie chaldejskim, nestoriańskim, syromalabarskim, jakobicim, maronickim, ormiańskim, koptyjskim i etiopskim. Pomija się Kościół bizantyjski, którego liturgię omówiono wcześniej w osobnym artykule<sup>1</sup>.

### I. KOŚCIÓŁ CHALDEJSKI

Ryt chaldejski należy do grupy obrządków o tradycji wschodniosyryjskiej. Liturgia małżeństwa obejmuje wiele obrzędów, z których najważniejszym jest wieńczenie<sup>2</sup>. Przy omawianiu tej czynności korzystamy z rytuału wydanego w 1907 roku<sup>3</sup>.

Błogosławieństwo wieńców następuje przed zaręczynami<sup>4</sup>. Kapłan wyciąga ręce nad wieńcami, mówiąc: „Bóg, który uwieńczył niebo gwiazdami (*powtórzyć*), a ziemię kwiatami i który swoim słowem ustanowił wszechświat, niech

---

<sup>1</sup> K. LIJKA, *Wieńce i korony w liturgii sakramentu małżeństwa Kościoła bizantyjskiego i łacińskiego*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 17(2009)1, s. 105-120.

<sup>2</sup> A. RAES, *Le mariage. Sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient*, Chevetogne 1959, s. 155; P. YOUSIF, *La célébration du mariage dans le rite chaldéen*, w: G. FARNEDI (red.), *La celebrazione cristiana del matrimonio. Simboli e testi*, Studia Anselmiana 93, Roma 1986, s. 230.

<sup>3</sup> *Ordo benedictionis secundum usum Ecclesiae Sanctae Syrum Orientalium, id est chaldeorum*, Mossul 1907, w: A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 157-197.

<sup>4</sup> Tamże, s. 163.

was błogosławi i ozdabia wasze głowy wieńcem na lata. Niech uczyni was godnymi ukoronowania wieńcami nigdy niewiędnącymi; niech strzeże waszego życia pośród dobra i powoduje wzrastanie pośród was swego pokoju i zbawienia; niech wam błogosławi w synach i córkach; niech was darzy dobrami i posiadłościami; niech napełnia wasze serca radością, a wasze usta chwałą, abyście oddawali chwałę Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu, teraz i na wieki wieków”<sup>5</sup>. Gestem kończącym błogosławieństwo jest znak krzyża.

Modlitwa nawiązuje do dzieła stworzenia, potem skupia uwagę na wieńczeniu narzeczonych i wypraszaniu dla nich różnych dóbr, które mają ich uświęcać i pobudzać do chwalenia Boga. Jest w niej wyeksponowana typowa zasada dotycząca celu liturgii, którym jest uświęcenie człowieka i uwielbienie Boga (por. KL 61). Ważny jest w tej modlitwie wątek egzystencjalny i antropologiczny. „Niewiędnące wieńce” każą myśleć o nagrodzie życia wiecznego (por. 1 P 5,4).

Po długim obrzędzie zaręczyn przechodzi się do sprawowania wieńczenia. W modlitwie wstępnej oddaje się cześć i chwałę Bogu w trzech Osobach, po czym recytuje się psalmy, odmawia antyfonę i modlitwę, w której kapłan wyprasza dla narzeczonych błogosławieństwo, ochronę, ewangeliczne dobra i zjednoczenie w miłości<sup>6</sup>. Następnie intonowana jest pieśń, w trakcie której nakładane są wieńce: „Ponieważ tutaj mieszka Pan, oddajcie Mu pokłon (Ps 45,12). Weźcie bębny i cytry (Ps 81,2-3). Śpiewaj chwałę, Kościele królowo, córko króla, o Tym, który cię poślubił i wprowadził do swej ślubnej komnaty. Jako posag dał ci krew, która wypłynęła z Jego boku, przyodział cię w lśniącą i niezniszczalną suknię; na twoją głowę włożył koronę chwały (*w tym momencie wkłada się wieńce*) i przez wzgląd na wszystkich twoją woń uczynił miłą jak czysty dym kadzidła; On sprawił wzrost twej piękności jak róży, jak pąka i kwietniowego kwiatu; na Golgocie wyzwolił cię z niewoli bożków. Czcij zatem Krzyż, na którym On cierpiał za ciebie i wywyższył twoje uniesienie. Czcij kapłanów, którzy przez swoje cierpienia wywyższyli cię, i wołaj do Niego: Chwała Tobie (*powtórzyć*)”<sup>7</sup>.

Tekst pieśni, oparty w dużym stopniu na perykopach biblijnych, ma charakter doksologii, w której Kościół jawi się jako Oblubienica Chrystusa, zachęcana do oddawania chwały swemu Oblubieńcowi za dzieło odkupienia dokonane na krzyżu. Kolejne zwrotki pieśni, a jest ich aż dwadzieścia jeden, są hymnem chwały bądź błaganiem o zmiłowanie. Ich treść pełna jest ducha radości obejmującej niebo i ziemię. Są też prośby za Kościół, za nowożeńców i zgromadzonych na liturgii. Wspomina się wydarzenia i osoby ze Starego Testamentu oraz chrzest i Eucharystię<sup>8</sup>. Treść jednej ze zwrotek zasługuje na szczególną uwagę, gdyż jest poświęcona koronowaniu Kościoła, Oblubienicy Syna Bożego. Zachęca się tu Kościół do klaskania w dłonie i do radości, ponieważ Oblubieniec uwił ozdobiony drogocennymi kamieniami wieniec chwały, który nałożył

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże, s. 174.

<sup>7</sup> Tamże, s. 174-175.

<sup>8</sup> Tamże, s. 175-181; por. P. YOUSIF, *La célébration du mariage...*, art. cyt., s. 248.

na głowę Oblubienicy. „Otoczył ją szanćem z berylu, bramy uczynił z kryształu, a mury z jaspisu. Ze szlachetnego złota wykonał jej szaty”<sup>9</sup>.

Po pieśni są kolejne śpiewy i modlitwy, czytania oraz osobne błogosławieństwo małżonka i małżonki, ułożone przez św. Efrema. Na końcu podkreśla się znaczenie drużby i druhny, którym poświęca się kantyki. Po ceremoniach małżonka jest w uroczystej procesji prowadzona wśród okrzyków radości do domu małżonka. Członkowie nowej rodziny wychodzą jej naprzeciw przed drzwiami mieszkania i rzucają na nią, na znak obfitości i pomyślności, winne grona, owoce, ziarna i drobne monety<sup>10</sup>. Celebrację kończy tzw. budowanie małżeńskiego pokoju, polegające na modlitwach, śpiewach i błogosławieństwie<sup>11</sup>. Dzisiaj można również zauważyć szerzenie się w Kościele rzymskokatolickim zwyczaju rzucania na nowożeńców ziaren i drobnych monet w momencie, gdy po ceremoniach ślubnych wychodzą przed drzwi kościoła.

## II. KOŚCIÓŁ NESTORIAŃSKI

Dwa rękopisy obejmujące liturgię sakramentu małżeństwa w obrządku nestoriańskim są pochodzenia katolickiego, ale dodano do nich zwyczaj chrześcijan odłączonych od Rzymu<sup>12</sup>. Denzinger w swoim dziele zamieszcza tekst rękopisu z 1609 roku, do którego jest podobny rękopis kodeksu z 1701 roku i obrzęd nieznanego autora, przetłumaczony przez Badgera<sup>13</sup>.

Przy błogosławieństwie wieńców stosuje się niemal identyczną modlitwę jak w rycie chaldejskim (*Deus, qui coelum stellis coronavit*)<sup>14</sup>. Po modlitwie kapłan czyni znak krzyża nad szatami, które wkłada panna młoda. Podczas śpiewania pieśni nakłada się wieńce. Nieco dalej pojawia się rubryka informująca, że wieńce daje się do rąk kapłanom<sup>15</sup>. Być może kapłani trzymają je podczas śpiewania dalszych zwrotek pieśni. W modlitwach odmawianych po śpiewie wspomina się o wieńcach: „Twoje błogosławieństwo, Panie, rozbrzmiewa na ziemi, a Twoja chwała wznosi się na wysokościach. Na głowę Twoich sług wkłada się wieńce i czyni doskonałym ich dzieło [...]”<sup>16</sup>. Po litanii skierowanej

<sup>9</sup> A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 178; por. H. DENZINGER, *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, t. 2, Wirceburgi 1864, s. 436.

<sup>10</sup> A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 191.

<sup>11</sup> Tamże, s. 192-197.

<sup>12</sup> *Codex Vaticanus Syriacus 64*, spisany przez diakona Ebendjesu w 1609 r., w: H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 420-450; *Codex Vaticanus Syriacus 63*, napisany w Rzymie przez patriarchę Józefa I w 1701 r., w: H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 423-450 (fragmenty tego kodeksu, oryginalne w stosunku do *Vat. Syr. 64*, znajdują się w przypisach).

<sup>13</sup> G.P. BADGER, *The Nestorians and Their Rituals*, t. 2, London 1852, s. 244-281; por. H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 423-450 (przypisy).

<sup>14</sup> H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 433.

<sup>15</sup> Tamże, s. 434.

<sup>16</sup> Tamże, s. 439-440; por. A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 182.

do niebieskiego Oblubieńca nie ma czytań, jakie przewiduje ryt chaldejski, ale od razu przechodzi się do wypowiedzania błogosławieństw ułożonych przez św. Efrema. Obrzęd kończy się błogosławieństwem: „Niech na ciebie, szlachetny małżonku, piękny jak kwiat, uwieczniony koroną niebieskiego Oblubieńca; na ciebie, o piękna i czysta w dziewictwie i ozdobiona wdziękiem Kościoła małżonko; na ciebie, o czcigodny drużbo, który przedstawiasz obraz Jana Chrzciciela; i na ciebie, ozdobiona i czcigodna drużno, i na całe nasze zgromadzenie niech spłyną błogosławieństwa i łaski naszego uwielbionego Boga, przez Jego wielką łaskawość i miłosierdzie, teraz i zawsze, i na wieki wieków”<sup>17</sup>.

Małżeństwo wedle tekstów liturgicznych Kościoła wschodniosyryjskiego jawi się jako związek niedoskonały; doskonały bowiem jest tylko oblubieńczy związek Chrystusa z Kościołem. Małżeństwo chrześcijan ulega doskonaleniu, gdy małżonkowie jednoczą się z Chrystusem i z Kościołem<sup>18</sup>.

### III. KOŚCIÓŁ SYROMALABARSKI

Wierni Kościoła syromalabarskiego w większości mieszkają na terenie Indii, tam właśnie, wedle przekazu tradycji, głosił Ewangelię św. Tomasz Apostoł. Zalicza się ich do rodziny wschodniosyryjskiej. Do XX wieku wieńczenie małżonków nie było tam jeszcze znane. Obrzędy małżeństwa miały swoją specyfikę i obecne w nich były liczne elementy przejęte z kultury hinduskiej. W 1986 roku Payngot pisał, że w Malabarze nie ma ceremonii koronowania i być może czynność tę zastępuje duży krzyż należący do pana młodego i kawałek nowego materiału, którym przykryta jest panna młoda<sup>19</sup>. Zmiany w liturgii małżeństwa nastąpiły w 2005 roku, kiedy to postanowiono, że zgodnie z tradycją małżonkowie będą mogli nałożyć sobie wieńce z kwiatów<sup>20</sup>. W tradycji hinduskiej takie wieńce nakłada się na szyję i zwisają one na klatkę piersiową. Nałożenie wieńców w liturgii syromalabarskiej wydaje się dzisiaj nieobowiązkowe i nie stanowi istoty obrzędu.

### IV. KOŚCIÓŁ JAKOBICKI

<sup>17</sup> H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 446-447; por. A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 191.

<sup>18</sup> P. YOUSIF, *La célébration du mariage...*, art. cyt., s. 257-258.

<sup>19</sup> CH. PAYNGOT, *The Syro-Malabar Marriage*, w: G. FARNEDI (red.), *La celebrazione cristiana...*, dz. cyt., s. 263: „Apparently there was no coronation ceremony in Malabar. Perhaps the large cross of the groom and the new cloth with which the bride is covered may have served as substitutes”.

<sup>20</sup> P. BIELIŃSKI, *Z potrzeby inkulturacji. Reforma liturgii w Kościele syromalabarskim*, Wiadomości KAI 5(2005), s. 29.

Ryt jakobicki – wraz z rytem maronickim, bizantyjskim i ormiańskim – zalicza się do rodziny zachodniosyryjskiej. W żadnym obrzędzie Kościołów wschodnich nie poświęca się tyle uwagi wieńcom, co w Kościele zachodniosyryjskim. *Rytuał Jakuba z Edessy*<sup>21</sup> i *Rytuał z Charfê*<sup>22</sup> ukazują liturgię małżeństwa w rycie jakobickim. Po długim obrzędzie związanym z błogosławieństwem obrączek następuje rozbudowane błogosławieństwo wieńców małżeńskich. W *Rytuale Jakuba* są dwie modlitwy, z których pierwsza zawiera prośbę o godne i radosne uczestnictwo w uczcie niebieskiej oraz o ochronę dla zawierających małżeństwo. W błogosławieństwie wieńców wspomina się dwa małżeństwa starotestamentowe: „Pobłogosław wieńce, które są nakładane na ich głowy, jak wieniec Jakuba i Racheli oraz Izaaka i Rebeki, aby składając dzięki, chwalili Ciebie i Ojca, i Ducha Świętego”<sup>23</sup>. Druga modlitwa rozpoczyna się prośbą o pojednanie zgromadzonych, a kończy się błogosławieństwem: „Pobłogosław więc te wieńce, które są wkładane na ich głowy, a my oddajemy Tobie chwałę i wyrazamy wdzięczność”<sup>24</sup>.

Po tym błogosławieństwie następuje długa modlitwa, czytania i kolejne błogosławieństwo wieńców, które leżą przed kapłanem. Kapłan odmawia dwie modlitwy błogosławieństwa, zwracając się ku wschodowi<sup>25</sup>. Na początku pierwszej oracji nawiązuje do świata stworzonego, do gwiazd, słońca, księżyca, owoców i kwiatów, a potem wspomina Dawida w koronie zwycięstwa i króla Konstantyna w koronie wiary. Część błagalna modlitwy dotyczy błogosławieństwa wieńców i głów osób zawierających małżeństwo: „Pobłogosław, Panie, wieńce i głowy tych, na które są wkładane, jak pobłogosławiłeś wieńce Kościoła świętego w wielkim dniu jego zaślubin. Pobłogosław, Panie Boże, te wieńce i głowy, na które będą wkładane, jak pobłogosławiłeś wieńce pięciu roztropnych panien, które weszły z Tobą na gody. Pobłogosław, Panie Boże, te wieńce i głowy, na które będą nałożone, jak pobłogosławiłeś wieńce wszystkich pobożnych i sprawiedliwych królów, kapłanów, proroków, męczenników i wyznawców, którzy podobali się Tobie we wszystkich pokoleniach. My zaś razem z nimi oddajemy Tobie chwałę i wyrazamy wdzięczność [...]”<sup>26</sup>.

W kolejnej modlitwie wymienia się Abrahama i Sarę oraz inne osoby z Pisma Świętego, które otrzymały od Boga błogosławieństwo, i w tym kontekście błaga się o takie samo błogosławieństwo dla młodej pary. Jest tu także wątek eklezjalny

<sup>21</sup> *Officium benedictionis nuptialis secundum ritum ecclesiae Syrorum Jacobiticae, a Jacobo Edesseno ordinatum et reliquis ejusdem ecclesiae Doctoribus*, w: H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 386-402. Rytuał został błędnie przypisany Jakubowi z Edessy; zob. I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Siriaca*, Roma 1965, s. 180.

<sup>22</sup> *Liber ritualis usus Ecclesiae Antiochenaе Syrorum*, Charfê 1922, s. 134-168, w: A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 109-133.

<sup>23</sup> H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 391.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 394.

<sup>26</sup> Tamże.

(*qua Ecclesia Sancta coronata est*)<sup>27</sup>. Po modlitwie kapłan daje wieńce diakonowi i po raz kolejny prosi Boga o błogosławieństwo dla młodej pary. Następnie podnosi prawą rękę, nakłada wieńce i czyni potrójny znak krzyża, mówiąc: „Pobłogosławione i przygotowane są te wieńce i głowy, na które są nakładane, w imię Ojca. Amen, i Syna. Amen, i Ducha żyjącego i Świętego na wieki”<sup>28</sup>.

Kapłan bierze wieniec i porusza nim trzykrotnie na kształt krzyża nad głową pana młodego, i odmawia głośno modlitwę: „Wieniec z ręki Pana naszego wziął początek i przybywa z nieba, i kapłan nakłada go na głowę tego, którego przystoi wieńczyć”. Na te słowa diakoni odpowiadają: „Jakże piękny jest wieniec, który Chrystus Król uwił rękoma szlachetnych kapłanów dla głowy pana młodego i panny młodej”. Kapłan odmawia jeszcze dwukrotnie modlitwę: „Wieniec z ręki Pana”, na co diakoni odpowiadają: „Wyglądałem wieńca króla i ujrzałem, ponieważ są na nim dobre pieczęcie, i w wieńcu pana młodego, i panny młodej jest moc Ducha Świętego [...]. Wyciągnij, Panie, Twoją prawicę, która jest pełna wszelkiego błogosławieństwa, i pobłogosław tego narzeczonego oraz wieniec, który nakładamy na jego głowę”. Podczas wkładania wieńca kapłan mówi: „Wieńczy cię Pan wieńcem sprawiedliwości i przystraja drogocennymi i nieulegającymi zepsuciu ozdobami, i uzbraja cię w niezwykłą broń przeciwko wszelkim mocom nieprzyjaciela”<sup>29</sup>. Bezpośrednio po tych słowach odmawia dwie modlitwy błogosławieństwa nad panem młodym, a następnie bierze wieniec i porusza nim nad głową panny młodej, mówiąc trzykrotnie: „Wieniec przez Pana naszego wziął początek z nieba i stamtąd przybywa. I kapłan nakłada go na głowę panny młodej, którą przystoi mu wieńczyć”. Diakoni za każdym razem odpowiadają: „Wieniec oblubieńca jest podobny do wieńca syna Jessego i podobny jest do wieńca czystej matrony [...]. Pan młody podobny jest do naszego Pana i ojca chrzestnego, Jana; panna młoda podobna jest do Kościoła i matki chrzestnej, prorokini Anny [...]. Podobna jest do miejsca przy stole nienaruszonego krzyża, który jest namalowany w niebie i który wznosi się od rana do rana, i adoruje go wszelkie stworzenie”.

Nakładając wieniec na głowę panny młodej, kapłan mówi: „Wieńczy cię Bóg koroną zwycięstwa i sprawiedliwości i przystraja drogocennymi i nieulegającymi zepsuciu ozdobami, i wkłada na ciebie niezwykłą zbroję przeciwko wszelkim mocom nieprzyjaciół”<sup>30</sup>. Dalej odmawia dwie modlitwy nad panną młodą i dwie modlitwy nad obojgiem, a następnie osobno modli się nad ojcem chrzestnym i matką chrzestną, przez co podkreśla się łączność sakramentu małżeństwa z chrztem. Potem następuje pieśń św. Efrema, w której jest mowa o wieńcu sprawiedliwości z kwiatów, ziół i polnych lili, uplecionym dla nich przez naszego Zbawiciela. Wymienia się w niej również koronę ze złota<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Tamże, s. 394-395.

<sup>28</sup> Tamże, s. 395-396.

<sup>29</sup> Tamże, s. 396.

<sup>30</sup> Tamże, s. 397.

<sup>31</sup> Tamże, s. 399.



Po pieśni następują modlitwy za nowożeńców, modlitwa pokoju i końcowe błogosławieństwo, po którym kapłan głosi homilię.

Znacznie nowsze obrzędy liturgii małżeństwa w rycie syryjskim, wydane w 1922 roku, przedstawiają celebrację częściowo odmienną od powyższej. Zaznacza się tu, że niekiedy ceremonię ślubną poprzedza oficjum do Matki Bożej i obrzęd podania prawych rąk<sup>32</sup>. Zaślubiny rozpoczynają się od błogosławieństwa obrączek, po którym następuje błogosławieństwo koron. Rubryki wskazują, że korony mogą być wykonane z materiału, srebra lub innego szlachetnego metalu<sup>33</sup>. W modlitwie kapłana jest mowa o koronie roku, koronie dziękczynienia, o koronie prorokowania, o ukoronowaniu męczenników wieńcem zwycięstwa, o koronie świętych uplecionej z dobrych uczynków, którą są ukoronowani w królestwie niebieskim. Wszystkie te korony są dziełem Boga.

Kapłan prosi Boga, aby przyjął te wieńce uplecione w uwielbieniu, które ofiarują w tym momencie „biedni” uczestnicy liturgii. Prosi również Boga o wylanie nieskończonej łaski i o pobłogosławienie chwalebnych koron, które jaśnieją czcią i chwałą. Korony te zdobią dzieciństwo długim życiem ozdobionym dziełami cnoty; są pełne niezniszczalnego piękna, naznaczone pieczęcią ożywiającego krzyża. W końcowym fragmencie modlitwy kapłan prosi, aby Bóg wylał duchowe błogosławieństwa na dusze tych, których głowy są wieńczone, aby ozdobieni wieńcem zwycięstwa pozostawali nieustannie pod Bożą opieką i mieli szczęście wieńczyć swoje dzieci w radości i sprawiedliwości<sup>34</sup>. Kapłan prosi jeszcze dla nich o łagodność, pokój, miłość, wsparcie i ducha uwielbienia Boga.

Po śpiewie i czytaniach diakon przynosi korony i kładzie przed kapłanem. Ten z kolei odmawia nad nimi modlitwę, zwracając się w niej do Boga, który ukoronował ziemię plonami i upiękzył kwiatami, a niebo przyozdobił słońcem, księżycem i gwiazdami. Natomiast Jezus Chrystus ukoronował królów, kapłanów i sprawiedliwych. Prosząc o błogosławieństwo koron, mówi, że będą one włożone na głowy sług i tak pobłogosławione jak korony świętego Kościoła w wielkim dniu jego zaślubin. Ponadto kapłan wielokrotnie wypowiada prośby o błogosławieństwo koron i czyni znak krzyża, wymienia też starotestamentowych patriarchów. W końcu prosi, aby Bóg uczynił je koronami uwielbienia i czci, uniesienia i wesela, sławy i chwały<sup>35</sup>. Błogosławieństwu towarzyszy trzykrotny znak krzyża i słowa: „Niech będą pobłogosławione korony i głowy, na które będą włożone, w imię Ojca ✠ i Syna ✠, i Ducha ✠ żyjącego i Świętego, na wieki wieków. Amen”.

Kapłan bierze koronę do prawej ręki, trzykrotnie porusza nią nad głową małżonka i śpiewa: „Ta korona przez ręce naszego Pana zstępuje z nieba i spoczywa. Do tego małżonka należy korona, którą kapłan kładzie na jego głowie”. Po tych słowach wypowiedzana jest formuła: „Raduj się, Panie, Twoim miłosierdziem;

<sup>32</sup> A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 109-133.

<sup>33</sup> Tamże, s. 121.

<sup>34</sup> Tamże, s. 123.

<sup>35</sup> Tamże, s. 126-127.

raduj się, Panie, Twoim miłosierdziem; raduj się, Panie, Twoim miłosierdziem, a małżonkowie [niech radują się] swoimi koronami”. Podczas wkładania korony na głowę małżonka kapłan mówi: „Niech Pan cię uwieńczy koroną sprawiedliwości i niech cię ozdabia nieulegającym zepsuciu strojem; niech cię przyodziewa w obliczu wszystkich mocy nieprzyjaciela w niezwyctęzoną zbroję”.

Te same czynności kapłan czyni nad głową małżonki i wykonuje ten sam śpiew, na który odpowiedź jest jednak inna: „Korona małżonka jest podobna do korony syna Jessego, a korona małżonki jest podobna do koron dziewięć”. Wkładając koronę na głowę małżonki, mówi: „Niech Pan cię uwieńczy koroną sprawiedliwości i niech cię ozdabia nieulegającym zepsuciu strojem, abyś była szczęśliwa przez wszystkie dni twojego życia, oddając chwałę Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”<sup>36</sup>.

Interesującą jest tu jeszcze czynność poruszania koroną nad głową ojca chrzestnego wraz z formułą: „Ta korona przez ręce naszego Pana [...]”. Dalej następuje modlitwa nad małżonkami, przemówienie kapłana, podanie prawych rąk przez małżonków, następna modlitwa, błogosławieństwo z licznymi znakami krzyża, po którym kapłan zdejmuje korony<sup>37</sup>.

## V. KOŚCIÓŁ MARONICKI

W dziele Denzingera znajduje się obrzęd zatytułowany *Ordo alter Syriacus*. Poniżej wydawca obrzędu zanotował w nawiasie: *videtur autem esse Maroniticus*<sup>38</sup>. Obrzęd charakteryzuje się długimi modlitwami i dużym podobieństwem do obrzędu Kościoła jacobickiego.

Po błogosławieństwie obrączek kapłan i narzeczeni stają na środku kościoła. Celebrans bierze koronę do prawej ręki, udaje się do ołtarza i odmawia modlitwy podobne w swej treści do modlitw w rycie jacobickim. Po nich są czytania, kolejne modlitwy, okadzenie i nałożenie koron na głowy narzeczonego i narzeczonej, co łączy się z odpowiednimi formułami. Korony otrzymują również rodzice chrzestni lub družba i drużna<sup>39</sup>. Kapłan dokonuje okadzeń, odmawia pieśń Efrema i inne modlitwy, w których wymienia się wiele postaci ze Starego i Nowego Testamentu. W trakcie modlitw kapłan nakłada ręce na zawierających małżeństwo. Na zakończenie obrzędu zdejmują się korony z głów małżonków oraz z głowy družby i drużny<sup>40</sup>.

W rycie maronickim więcej uwagi poświęcimy obrzędowi z 1942 roku<sup>41</sup>. Zawieranie związku małżeńskiego poprzedzone jest „obrzędem przymierza”,

<sup>36</sup> Tamże, s. 128-129.

<sup>37</sup> Tamże, s. 130-132.

<sup>38</sup> H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 402.

<sup>39</sup> Tamże, s. 408-413.

<sup>40</sup> Tamże, s. 413-418.

<sup>41</sup> *Rituel de Beyrouth*, Beyrouth 1942, s. 134-168, w: A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 139-152.

sprawowanym w domu narzeczonej, gdzie udaje się kapłan, diakon i narzeczonny wraz z rodzicami<sup>42</sup>. Z kolei obrzęd koronowania jest sprawowany w kościele. Narzeczeni, drużba i drużna zajmują miejsca przed balaskami<sup>43</sup>. Ceremonie rozpoczynają się od recytacji modlitw poprzedzających koronowanie. Po nich kapłan nakłada kadzidło, a diakon okadza krzyż, ołtarz, duchowieństwo, lud i korony. W trakcie okadzania kapłan odmawia modlitwę pojednania i modlitwę *sedro*, w której wyprasza dla narzeczonych różne łaski i błogosławieństwo. Po liturgii słowa diakon wzywa do modlitwy o pokój, za Kościół, o błogosławieństwo oraz o uświęcenie ukoronowania przez Ducha Świętego. Kapłan wraz z diakonem udaje się do balasek, gdzie znajdują się narzeczeni. Obok nich stoi stół, na którym leży krzyż, świece, ewangeliarz, obrączki i korony<sup>44</sup>. Tam następuje zawarcie małżeństwa i błogosławieństwo koron lub dwóch pierścionków.

Obrzęd błogosławieństwa koron zaczyna się od doksologii, po której kapłan odmawia następującą modlitwę: „Bóg uwieńczył ziemię kwiatami różnego rodzaju. Pan ozdobił niebiosa jaśniejącymi gwiazdami, umieścił na nich słońce, księżyc i niezliczone gwiazdy. Bóg ukoronował królów, kapłanów, proroków, apostołów i świętych męczenników. Pan otoczył ziemię morzem jak wieńcem. Niechaj zatem w swoim wielkim miłosierdziu błogosławi te korony swoim niebieskim błogosławieństwem przez modlitwy Maryi, Matki Bożej, i wszystkich świętych. *Lud odpowiada: Amen*”<sup>45</sup>.

Można zauważyć, że ta modlitwa jest stosunkowo krótka i nie ma w niej imion małżonków występujących w Biblii. Imiona te pojawiają się w obrzędzie koronowania. Podczas wkładania korony na głowę pana młodego śpiewa się fragment Psalmu 21, po czym kapłan odmawia modlitwę: „Pan Bóg, który uwieńczył świętych ojców koroną sprawiedliwości, który ukoronował i wywyższył królów, niechaj strzeże twego życia z łaskawością, a Jego prawica pełna miłosierdzia niechaj cię ukoronuje, tak jak ukoronowała Abrahama, Izaaka i Jakuba. A ponieważ przybyłeś do kościoła, aby wypraszać od niej [prawicy] przebaczenie i pomoc, niech Pan udzieli ci swej miłosiernej łaski i niech przebaczy wszystkie winy i grzechy; niechaj cię strzeże i przychodzi z pomocą teraz i zawsze, i na wieki. Amen”.

Przy wkładaniu korony na głowę małżonki śpiewa się kilka wersetów Psalmu 45, a następnie kapłan modli się słowami: „Bóg, który koronuje wszystkie święte kobiety i który pobłogosławił Sarę, Rebekę i Rachełę, niechaj cię błogosławi prawicą swojej boskości. Niech wyleje swoje miłosierdzie na twoje członki i niech ozdabia ciebie koroną chwały, abyś była w świętym Kościele błogosławioną winnicą, która przynosi duchowe owoce. Niech Pan rozraduje cię wraz z mężem w poszukiwaniu pokoju i wzajemnej miłości i niechaj

<sup>42</sup> A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 139-142.

<sup>43</sup> Tamże, s. 142.

<sup>44</sup> Tamże, s. 147.

<sup>45</sup> Tamże, s. 148.

da tobie błogosławione dzieci, które będą podobać się Jemu, przez modlitwę Matki Bożej i wszystkich świętych. Amen”<sup>46</sup>.

Kapłan nakłada jeszcze korony na głowy družby i drużny i odmawia nad nimi modlitwę. Śpiewa się kantyk Efrema i kapłan wyciąga prawą rękę, odmawia modlitwy kolejno nad każdym z małżonków, zdejmując korony i kładzie na stole<sup>47</sup>. To samo czyni w odniesieniu do družby i drużny.

Dwa maronickie rytuały różnią się od siebie przede wszystkim długością modlitw; rytuał późniejszy zawiera teksty znacznie krótsze. Do elementów wspólnych obu rytuałów należy sprawowanie zaślubin w kościele, stosowanie kadzidła, ukoronowanie družby i drużny, zdejmowanie koron na zakończenie celebracji.

## VI. KOŚCIÓŁ ORMIAŃSKI

Błogosławieństwo małżeńskich wieńców oraz ich nakładanie przez kapłana znane było w Kościele ormiańskim już w IV wieku<sup>48</sup>. Obraz wieńczenia w tym Kościele postaramy się przybliżyć na podstawie trzech rytuałów<sup>49</sup>. Obrzędy małżeństwa są poprzedzone zaręczynami.

W rytuale z 1807 roku symbolika wieńców oraz zaręczynowych podarunków jest objaśniona na początku obrzędu: „Wiadomo, że te podarunki są początkiem wieńca; jak bowiem drzewo najpierw kwitnie, a potem przynosi owoc, tak też narzeczony i narzeczona najpierw jaśniejają zaręczynowymi darami, a następnie noszą owoc w postaci wieńca”<sup>50</sup>.

Po zaręczynach wszyscy udają się do domu narzeczonej, a potem wracają przed kościół na ceremonię wieńczenia. Najpierw się spowiadają, po czym kapłan splata wstążki w trzech kolorach. Splatając wstążki dla narzeczonego, wypowiada werset psalmu: „Panie, król się weseli z Twojej potęgi, jak bardzo się cieszy z Twojej pomocy” (Ps 21,2). Przy splataniu wstążek dla narzeczonej mówi: „Wiodą ją do króla; za nią dziewice, jej drużny” (Ps 45,15).

Gdy zakończy się ślubowanie, wszyscy wchodzi do kościoła, gdzie po śpiewie psalmu i hymnu kapłan nakłada państwu młodemu wieńce, mówiąc: „Bo Twoje jest królestwo i potęga, i chwała na wieki wieków. Amen”<sup>51</sup>. Modlitwy i czytania kończą ceremonię ślubną. Osiem dni później kapłan przybywa do

<sup>46</sup> Tamże, s. 149-150.

<sup>47</sup> Tamże, s. 150-151.

<sup>48</sup> K. RITZER, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I<sup>er</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1970, s. 135, 146-148.

<sup>49</sup> *Ritus matrimonii Armenorum ex Maschdoz*, Constantinopoli 1807, w: H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 451-467; *Ritus matrimonii Armenorum Catholicorum ex rituali, Venetiis* 1939, w: H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 467-478; *Rituel Catholique, (Rituel) des Méchitaristes de Vienne 1905*, s. 45-80, w: A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 77-101.

<sup>50</sup> H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 451.

<sup>51</sup> Tamże, s. 459-460.

domu nowożeńców, by zdjąć im wieńce. Przez te osiem dni, jeśli w dniu ślubu przyjęli Komunię św., mieli zachowywać wstrzeźliwość płciową. Na początku obrzędu kapłan kładzie na ich głowę miecz w formie krzyża. W jednej z modlitw podkreśla się, że niewiedzący wieniec, który się im zdejmuje, jest o wiele wspanialszy niż drogocenne kamienie<sup>52</sup>.

W rytuale z 1839 roku jedna z modlitw zaręczynowych mówi o przyjęciu na głowę ozdobnego wieńca i o błogosławieństwie Trójcy Świętej<sup>53</sup>. Obrzęd wieńczenia nosi tytuł: *Ordo benedicendi virginis coronam*<sup>54</sup>. Jest tu najpierw mowa o splataniu trójkolorowych wstążek. Po czytaniach i modlitwach wieńce kładzie się przed *bemą* (miejsce pośrodku nawy dla duchownych i na ambone). Po błogosławieństwie wieńców kapłan bierze je, czyni nad nimi znak krzyża, wkłada na głowy narzeczonych i odmawia modlitwy. Wieńczenie może odbywać się w czasie Mszy św. lub poza nią<sup>55</sup>. Zdejmowanie wieńców następuje po ośmiu dniach zachowania czystości<sup>56</sup>.

Rytuał katolicki obrządku ormiańskiego wydany w Wiedniu 1905 roku zawiera obrzęd zatytułowany *Ryt błogosławieństwa wieńca dziewczyny*. Z treści jednak wynika, że błogosławi się dwa wieńce. Czynność ta ma miejsce w kościele, ale z ważnych powodów może odbyć się w domu. Na tacy, blisko ołtarza kładzie się dwa piękne wieńce splecione z trzech wstążek: białej, czerwonej i zielonej, znacznej szerokości, aby były widoczne z daleka. Zamiast nich można przygotować dwa wieńce z kwiatów<sup>57</sup>. Po licznych obrzędach, modlitwach, czytaniach i litanii jeden z kantorów przynosi na tacy wieńce, które kapłan błogosławi, odmawiając trzy modlitwy. Najpierw odmawia modlitwę nawiązującą w swej treści do stworzenia człowieka na Boże podobieństwo, do narodzenia Chrystusa z Dziewicy i do cudu w Kanie. Na końcu jest prośba o błogosławieństwo małżeństwa i o płodność<sup>58</sup>. Ta modlitwa znajduje się w również w rytuałach z 1807 i 1839 roku<sup>59</sup>.

Druga modlitwa zaczyna się od błogosławienia Boga za dzieło stworzenia i za dobra przygotowane dla ludzkości; za wieniec niebieski dla świętych dziewic i ziemski dla tych, którzy zawarli małżeństwo. W prośbie o błogosławieństwo nowych małżonków nawiązuje się do małżeństw Abrahama i Sary, Izaaka i Rebeki, Jakuba i Racheli. Jest tu także prośba o zachowanie w świętości łoża małżeńskiego i o obdarowanie małżonków potomstwem<sup>60</sup>. Modlitwa znajduje się również w rytuale z 1839 roku, natomiast w rytuale z 1807 roku jest znac-

<sup>52</sup> Tamże, s. 463.

<sup>53</sup> Tamże, s. 469.

<sup>54</sup> Tamże, s. 472.

<sup>55</sup> Tamże, s. 474-475.

<sup>56</sup> Tamże, s. 476.

<sup>57</sup> A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>58</sup> Tamże, s. 93-94.

<sup>59</sup> H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 461 i 474.

<sup>60</sup> A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 94-95.

nie rozbudowana. Po modlitwie kapłan czyni nad wieńcami znak krzyża i wkłada wieniec najpierw na głowę panny młodej, a następnie na głowę pana młodego.

Kolejna modlitwa mówi o stworzeniu człowieka i o małżeństwie Adama i Ewy, które zostało uwieńczone Bożą chwałą. Wspomina się małżeństwo Seta, Noego, Abrahama i Sary, Izaaka i Rebeki, Jakuba i Racheli, którzy wzrastali na ziemi, a w niebie dostąpili ukoronowania. Nawiązuje się tu do pokolenia Judy i Dawida, z którego pochodzi Maryja, rodzicielka Zbawiciela świata. Podkreśla się wieńczenie wszystkich świętych. Samo błogosławieństwo brzmi następująco: „Niech będzie pobłogosławiony ✠ tym błogosławieństwem ten wieniec i małżeństwo obecnych tutaj małżonków, aby Twój sługa i Twoja służebnica żyli w pokoju i pobożności, by szatan oddalił się od nich i aby Twoje miłosierdzie zstąpiło na nich. A Tobie oddajemy chwałę i cześć, Tobie wraz z Ojcem i Duchem Świętym, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”<sup>61</sup>. Modlitwa została przejęta z rytuału z 1839 roku. Ze zdejmowaniem wieńców nie czeka się do ósmego dnia, ale następuje ono pod koniec ceremonii zawarcia małżeństwa.

## VII. KOŚCIÓŁ KOPTYJSKI

Według *Nomocanonu* napisanego około 1250 roku obrzędy zawarcia małżeństwa w Kościele koptyjskim poprzedzone były zaręczynami. Istotą sakramentu stanowiła modlitwa kapłana i wieńczenie<sup>62</sup>. Rytuał patriarchy Gabriela ibn Turaika, spisany około 1410 roku<sup>63</sup>, podaje, że gdy narzeczony przyodziewa ślubne szaty, wówczas głowę przykrywa białą chustą. Po błogosławieństwie przechodzi się do miejsca, w którym ma się odbyć wieńczenie<sup>64</sup>. Przybywszy do narzeczonej, kapłan lub patriarcha każe dać jej do prawej ręki złoty pierścionek i wieniec małżeński. Jeśli narzeczona wyciągnie rękę, aby te dary przyjąć, oznacza to, że akceptuje narzeczonego i wyraża zgodę na małżeństwo. Po kilku modlitwach i obrzędach kapłan namaszcza narzeczonych pobłogosławionym olejem, błogosławi wieńce, nakłada na ich głowy i wypowiada słowa: „Chwałę i czią wieńczy was Ojciec, błogosławi Syn, wieńczy, przybywa i umacnia Duch Święty”<sup>65</sup>. Wszyscy trzykrotnie odpowiadają: „Godzien jest”. W modlitwie błogosławieństwa nowożeńców wymienia się Adama, Ewę, imiona patriarchów wraz z ich żonami, archaniołów i innych przedstawicieli zastępów niebieskich. Gdy ktoś zawiera drugie małżeństwo, wówczas nie ma wieńczenia. Czterdziestego dnia po ślubie następuje obrzęd zdejmowania wieńców z głów małżonków<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> Tamże, s. 95-96.

<sup>62</sup> K. RITZER, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 161.

<sup>63</sup> H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 364-367.

<sup>64</sup> Tamże, s. 365.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże, s. 366.

W *Rytuale Rafaela Tukiego*, opublikowanym w Rzymie w 1763 roku, wyróżnia się zaręczyny i zaślubiny<sup>67</sup>. Obrzęd koronowania występuje w sakramencie małżeństwa. Poprzedzają go czytania oraz modlitwy w formie litanii wypowiadane przez diakona, a następnie dwie modlitwy błogosławieństwa tych, którzy zawierają małżeństwo. Można w nich dostrzec pewne podobieństwo do modlitw spotykanych w rytuałach ormiańskich. Najpierw nawiązuje się w nich do stworzenia różnych bytów, w tym także człowieka, wymienia się imiona biblijnych i apokryficznych małżonków: Abrahama, Izaaka, Jakuba, Elkanę i Annę, Elżbietę i Zachariasza, Joachima i Annę, Jakuba, Leę i Rachelę. W drugiej modlitwie błaga się o różne cnoty i o uwolnienie od wad<sup>68</sup>.

Po namaszczeniu olejem kapłan bierze wieńce i odmawia nad nimi modlitwę: „Święty Boże, który uwieńczyłeś Twoich świętych niezniszczalnym wieńcem i zjednoczyłeś rzeczy niebiańskie z ziemskimi, pobłogosław, Władco nasz, te przygotowane wieńce, które włożymy na Twoje sługi, aby stały się dla nich wieńcem chwały i czci. Amen. Wieńcem błogosławieństwa i zbawienia. Amen. Wieńcem pocieszenia i szczęścia. Amen. Wieńcem mądrości i rozumu. Amen. Wieńcem odwagi i mocy. Amen.

Przydziel Twoim sługom, którzy będą je nosić, anioła pokoju i węzeł miłości. Wyrwij od wszelkich złych myśli, od różnych nieprzyzwoitych pożądliwości i uwolnij ich od wszelakich wpływów złego i diabelskich udręczeń. Niech Twoje miłosierdzie będzie nad nimi. Wysłuchaj wołania ich modlitw, włoż w ich serca Twoją bojaźń. Władaj ich życiem, aby żyli dla nieskończoności aż do starości, i uraduj ich widokiem synów i córek oraz ich potomstwa. Prowadź ich dla pożytku jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła. Utwierdź ich w prawosławnej wierze. Kieruj ich na drogę prawdy, według woli Twego dobrego Ojca i Ducha Świętego, teraz i zawsze”<sup>69</sup>.

Przed nakładaniem wieńców śpiewa się werset: „Uwieńcz ich chwałą i czcią: Ojciec błogosławi, Syn wieńczy, Duch Święty uświęca i udoskonala. Godzien, godzien, godzien pan młody i jego pomocnica”. Wieńcząc ich, kapłan mówi: „Włóż, Panie, na Twoje sługi wieniec niezwykłej łaski, wieniec wzniosłej i wielkiej chwały, wieniec świętej i niezachwianej wiary i błogosław wszystkim ich poczynaniom. Ponieważ Ty jesteś dawcą wszelkiego dobra, Chryste, nasz Boże, do Ciebie należy chwała i cześć wraz z Twoim dobrym Ojcem oraz Twoim ożywiającym i współistotnym Tobie Duchem Świętym, teraz i zawsze”<sup>70</sup>.

W tych tekstach uwidacznia się współdziałanie Osób Trójcy Świętej. Wieńczenie przypisane jest Chrystusowi, do którego kierowana jest prośba o dokonanie tej czynności. Teksty euchologiczne związane z wieńczeniem posiadają więcej

<sup>67</sup> *Ritus matrimonii Coptitarum ex Tukio*, Roma 1763, w: H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 367-383; A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 27-45.

<sup>68</sup> H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 371-375; A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 36.

<sup>69</sup> H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 378; A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 40-41.

<sup>70</sup> H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 378; A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 40.

przymiotników określających wieńce, niż można to spotkać w Biblii. Są one pełne ducha chwały, czci i radości. Również pieśń, której słowa wypowiada kapłan, jest zachętą kierowaną do małżonków, by z radością przeżywali Boże dary: „Pan włożył niezniszczalne wieńce na oblubieńca Jezusa Chrystusa. Świeć, świeć, o małżonku, wraz z twoją prawdziwą małżonką, która znajduje się w przygotowanym miejscu. Przyjmij radość i dar Boży, który daje ci Chrystus, nasz Bóg. Wejdz z radością do twego mieszkania przystrojonego różnymi ozdobami”<sup>71</sup>.

Siódmego dnia<sup>72</sup> odbywa się zdejmowanie wieńców z głów małżonków. I chociaż tytuł rubryki odnosi się tylko do małżonka, to jednak należy wnioskować, że obejmuje także zdejmowanie wieńca z głowy małżonki, co wynika z modlitwy odnoszącej się do nich obojga<sup>73</sup>.

Z kodeksu wydanego w Paryżu w 1619 roku<sup>74</sup>, a przetłumaczonego przez E. Renaudota, Denzinger przytacza jedynie rubryki, *incipit* modlitw, podaje odnośniki do perykop biblijnych i zamieszcza dwie krótkie modlitwy występujące w kontekście wieńczenia. W trakcie wieńczenia narzeczonego kapłan mówi: „Chwałę i czcią uwieńczyłeś go, Panie, i postawiłeś go nad dziełami rąk Twoich” (Ps 8,6-7). Lud odpowiada: „Godzien jest”<sup>75</sup>. A modląc się nad nowożeńcami, powiada: „Włożyłeś, Panie, na Twoje sługi wieniec łaski i całkowitego zwycięstwa. Godzien jest. Wieniec zadowolenia i wielkiej godności. Godzien jest. Wieniec dobrej wiary i pobłogosławiłeś im we wszystkich dziełach, ponieważ Ty, Chryste, Boże nasz, jesteś szafarzem wszelkich dóbr”<sup>76</sup>.

We współczesnej liturgii koptyjskiej narzeczeni wkładają ślubne szaty bezpośrednio przed ceremonią ślubną. Narzeczonego bierze do ręki dwa wieńce, białą chustę i dwie obrączki związane razem czerwoną wstążką<sup>77</sup>.

## VIII. KOŚCIÓŁ ETIOPSKI

W 1964 roku wydano w Addis Abebie dwie księgi liturgiczne w języku etiopskim dotyczące sakramentu małżeństwa: *Mashafa taklil* (*Księga koronowania*) i *Salota taklil* (*Modlitwa koronowania*)<sup>78</sup>. Druga księga zawiera obrzęd znacznie skrócony i mniej odwołujący się do tradycji. Obydwie są używane w ortodoksyjnym Kościele etiopskim. Rytuał katolicki w rycie etiopskim został opublikowany

<sup>71</sup> H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 378-379; A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 41.

<sup>72</sup> Niektóre źródła mówią o ósmym dniu; zob. H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 380, przyp. 2.

<sup>73</sup> H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 380-381.

<sup>74</sup> *Ritus matrimonii ex Renaudotio ex codice Regio Parisiensi 1619*, w: H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 383-385.

<sup>75</sup> Tamże, s. 384.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> C. KOPP, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, Roma 1932, s. 196-197.

<sup>78</sup> R. OSVALDO, *Celebrazione del matrimonio cristiano nel rito etiopico*, w: G. FARNEDI (red.), *La celebrazione cristiana...*, dz. cyt., s. 309.



w Rzymie w 1974 r. i nosi tytuł: *Księga koronowania, które jest obrzędem małżeństwa*<sup>79</sup>. Obejmuje on obrzędy zaręczyn, koronowania oraz małżeństwa wdów.

Obrzęd koronowania w *Rytuale* z 1974 roku łączy się ze sprawowaniem Eucharystii. Trzy modlitwy koronowania w swej treści są podobne do modlitw z koptyjskiego *Rytuału Tukiego*<sup>80</sup>. Dwie pierwsze modlitwy są fakultatywne. W modlitwie nad koronami mówi się, że są one ze złota (*corone aureae sint eis in benedictionem et salutem*)<sup>81</sup>. Kapłan krzyżuje korony nad głowami nowożeńców i nakładając je, odmawia modlitwę: *Impone Domine*, obecną już wcześniej w rytuale koptyjskim<sup>82</sup>. Po ukoronowaniu małżonka diakon recytuje werset z hymnu Jareda: „Jest wybrana, jest wybrana spośród miriad jego głowa; złoto z Qefaz”. Kantorzy powtarzają te słowa, śpiewając. Gdy korona zostanie nałożona na głowę małżonki, diakon wypowiada inny fragment hymnu: „W dniu, kiedy mówią o niej, co uczynimy dla naszej siostry? Zrobmy dla niej baldachim ze srebra”. Te słowa również są śpiewane przez kantorów<sup>83</sup>. Z tekstu hymnu zdaje się wynikać, że pan młody przyjmuje na głowę koronę ze złota, a panna młoda koronę ze srebra. W obrzędzie nie ma uroczystego zdejmowania koron, przy zaślubinach zaś wdów koronowanie pomija się.

## PODSUMOWANIE

Początki nakładania wieńców na głowy nowożeńców podczas kościelnej ceremonii ślubnej w niektórych Kościołach wschodnich sięgają IV wieku. Z upływem czasu wprowadzono je do liturgii wszystkich Kościołów. Najpóźniej, bo od 2005 roku można je stosować w liturgii Kościoła syromalabarskiego. Pierwotnie wieńce były wykonane z liści, kwiatów lub gałązek krzewów i drzew, a także z kolorowych wstążek. Później w wielu obrządkach pojawiły się korony ze złota, srebra bądź z innego szlachetnego metalu. Niekiedy są one wysadzone drogimi kamieniami i wyłożone od wewnątrz aksamitem lub innym materiałem. Obrzędy ślubne pozwalają wydobyć bogatą symbolikę koron i czynności koronowania.

Korony i wieńce symbolizują wieczność, chwałę, piękno, doskonałość, wiarę, wdzięk, nieboskłon z ciałami niebieskimi, świat stworzony, błogosławieństwo, sprawiedliwość, mądrość, rozum, trwałość, obronę przed szatanem, zwycięstwo, dziękczynienie, prorokowanie, dobre uczynki, cześć, uniesienie, wesele, sławę, uwielbienie, radość, moc Ducha Świętego, miłosierdzie Boże, zbawienie, pocieszenie, łaskę i łączność z mieszkańcami nieba.

<sup>79</sup> Tamże, s. 309-341.

<sup>80</sup> H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 373-375; por. R. OSVALDO, *Celebrazione...*, art. cyt., s. 327-329.

<sup>81</sup> R. OSVALDO, *Celebrazione...*, art. cyt., s. 331.

<sup>82</sup> H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., 378; R. OSVALDO, *Celebrazione...*, art. cyt., s. 332.

<sup>83</sup> R. OSVALDO, *Celebrazione...*, art. cyt., s. 332.

Wieńce lub korony nakłada wprawdzie kapłan, ale modlitwy wyjaśniają, że tym, który koronuje, jest tak naprawdę sam Bóg; nieraz jest to Chrystus albo Duch Święty, albo Bóg w trzech Osobach. Bóg wykonuje tę czynność w takim samym sensie, jak to czynił w odniesieniu do postaci biblijnych i do świętych. Korony przypominają, że nowożeńcy mają udział w królestwie Chrystusa Oblubieńca. Niekiedy mówi się, że wieńce przygotowuje Bóg albo Chrystus i posyła je z nieba. W obrzędzie koronowania kapłan prosi Boga, aby obdarzył nowożeńców licznymi łaskami, by im błogosławił, otaczał opieką i chronił przed złem.

Zdejmowanie wieńców lub koron, w zależności od obrządku, następowało bezpośrednio po ceremonii koronowania albo w siódmym, ósmym lub czterdziestym dniu od zaślubin. Obecnie odbywa się w zasadzie na zakończenie ceremonii ślubnych.

## IL RIASSUNTO

### Le corone nuziali nelle Chiese di Oriente

In quasi tutte le Chiese orientali il rito dell'incoronazione nuziale costituisce l'azione principale della liturgia matrimoniale. Il rito contiene numerose preghiere riguardanti la benedizione delle corone e la loro imposizione.

Lo studio si concentra soprattutto sulle corone e il loro significato simbolico nel rito dell'incoronazione nuziale in otto Chiese orientali (caldea, nestoriana, siromalabarese, giacobita, maronita, armena, copta ed etiopica). Le corone simboleggiano la gloria, lode, eternità, bellezza, perfezione, fede, benedizione, giustizia, amore, vittoria, ringraziamento, profetismo, onore, allegria, glorificazione, gioia, sapienza, intelligenza, partecipazione al regno divino, potenza dello Spirito Santo, misericordia di Dio, salvezza, consolazione, santità, grazia, lunga vita, incorruttibilità, protezione, soccorso, cielo, l'universo, mondo creato, difesa contro il Satana, opere buone. Si tratta delle corone di fiori, di folie, di ramoscelli, di tessuto, d'oro, d'argento o di ogni altro metallo prezioso, ornate spesso di pietre preziose.

Alcuni testi dicono che il Signore prepara e invia le corone degli sposi dai cieli. Nel gesto del sacerdote il quale pone le corone sulle teste degli sposi si nasconde un'azione di Dio stesso. È proprio Lui che compie l'incoronazione, e lo fa nel modo come faceva alle persone della Bibbia e dei santi della Chiesa.

### Słowa kluczowe / key words

Obrzędy małżeństwa, koronowanie małżonków, Kościół chaldejski, Kościół nestoriański, Kościół syromalabarski, Kościół jakobicki, Kościół maronicki, Kościół ormiański, Kościół koptyjski, Kościół etiopski

Ritual of marriage, crowning of the spouses, Chaldean Church, Nestorian Church, Syro-Malabar Church, Jacobite Church, Maronite Church, Armenian Church, Coptic Church, Ethiopian Church

KS. ANDRZEJ SAPIEHA

## TEOLOGICZNY CHARAKTER REFLEKSJI PASTORALNEJ WEDŁUG SERGIO LANZY

Refleksję, której przedmiotem jest działalność Kościoła, nazywa się teologią pastoralną. Formalnie została ona włączona do grona dyscyplin teologicznych w 1777 roku za sprawą S. von Rautenstraucha. Przez długi czas jednak ta dziedzina teologii nie potrafiła w przekonujący sposób uzasadnić, że jest teologią nie tylko z nazwy. Usiłowania zmierzające do uzasadnienia jej autentycznie teologicznej natury zaowocowały wypracowaniem tzw. eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej<sup>1</sup>. W tym ujęciu teologiczny charakter tej dyscypliny jest zagwarantowany przez fakt, że przedmiot jej badań stanowi Kościół ujmowany „integralnie i dynamicznie [...], jako działający i budujący się aktualnie i na przyszłość organizm”<sup>2</sup>.

Ujęcie eklezjologiczne nadal dominuje wśród polskich teologów pastoralistów<sup>3</sup>. Tymczasem w innych obszarach językowych pojawiły się nowe koncepcje teologii pastoralnej. Wśród nich warto zwrócić uwagę na prace Sergio Lanzy. Ten włoski pastoralista, duchowny pochodzący z diecezji Como, wykłada teologię pastoralną w Instytucie Pastoralnym „Redemptor hominis” przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Dokonania tego autora nie były dotąd szerzej prezentowane polskiemu czytelnikowi. Niniejszy artykuł próbuje w skromnym zakresie wypełnić tę lukę, przedstawiając oryginalne uzasadnienie teologicznego charakteru refleksji pastoralnej na podstawie myśli S. Lanzy.

---

<sup>1</sup> Szerzej na temat tej koncepcji, zob. W. PIWOWARSKI, *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*, Ateneum Kapłańskie 69(1966)5, s. 300-309.

<sup>2</sup> R. KAMIŃSKI, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Kraków 2001, s. 52-53.

<sup>3</sup> Por. tenże, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 6. R. Kamiński, który należy bez wątpienia do najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli polskiego środowiska pastoralistów, otwarcie tam przyznaje, że uprawiana przez niego teologia pastoralna „mieści się w nurcie myślenia eklezjologicznego”.

Zasadniczą tezę, jaką stawia ów autor, jest stwierdzenie, że potrzeba, a nawet konieczność refleksji pastoralnej, wynika z samej natury teologii. Teologia pastoralna stanowi więc nie tylko pełnoprawną dyscyplinę teologiczną. Konsekwentnie trzeba również dodać, że brak refleksji pastoralnej w teologii czyniłby teologię w jakiś sposób ułomną i niekompletną<sup>4</sup>. Poniżej, opierając się na poglądach S. Lanza, postaram się uzasadnić te stwierdzenia.

## POTRZEBA NOWEGO PARADYGMATU TEOLOGII

W pierwszym rzędzie warto przyjrzeć się argumentom przeciwników teologicznego charakteru refleksji pastoralnej<sup>5</sup>. W obronie swego stanowiska przywołują oni stosunkowo młody wiek tej dyscypliny. Skoro narodziła się ona dopiero w XVIII wieku, a wcześniej przez długie wieki radzono sobie bez niej, to być może w dalszym ciągu mamy tu do czynienia jedynie z pewnym dodatkiem do teologii, z jakimś jej niekoniecznym uzupełnieniem. Ponadto teologia pastoralna znalazła się wśród dyscyplin teologicznych z powodów, które z teologią nie miały wiele wspólnego. Jej zadaniem było formowanie doskonałych duszpasterzy, a ci z kolei mieli kształtować wiernych na dobrych chrześcijan i dobrych obywateli<sup>6</sup>. Znać tu echo ideologii józefinizmu, zmierzającej do podporządkowania Kościoła interesom państwa. Nic więc dziwnego, że teologię pastoralną traktowano u jej początków jako pewien rodzaj konia trojańskiego, który miał doprowadzić do podporządkowania władzy świeckiej formowanych za jej pomocą duchownych. Co prawda, obecnie nikt już nie stawia teologii pastoralnej tego rodzaju zarzutów, ale nadal pokutuje pogląd uznający ją za ciało obce wśród innych dyscyplin teologicznych.

W odpowiedzi na te zastrzeżenia S. Lanza stwierdza, że teologia pastoralna jest rzeczywiście stosunkowo młoda, ale fakt ten nie podważa ani potrzeby jej istnienia, ani teologicznego charakteru tej nauki. Podział teologii na poszczególne dyscypliny nie jest bowiem ściśle określony od samego początku jej istnienia. Kształtowanie się coraz to nowych dyscyplin teologicznych stanowi odpowiedź na specyficzne wymagania wynikające ze zmieniających się warunków historycznych i oddziałujących na Kościół prądów kulturowych. W taki właśnie sposób wyłoniła się każda z dziedzin teologii.

Jeśli natomiast chodzi o udział czynników pozateologicznych w powstaniu

---

<sup>4</sup> Por. S. LANZA, *Teologia pastorale*, w: G. CANOBBIO, P. CODA (red.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, t. 3: *Prospettive pratiche*, Roma 2003, s. 446-447.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 395; S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1: *Teologia dell'azione ecclesiale*, Brescia 1989, s. 18-20.

<sup>6</sup> Por. stwierdzenia S. von Rautenstraucha, za: M. MIDALI, *Teologia pratica*, t. 1: *Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma 2000, s. 27-28.

teologii pastoralnej, S. Lanza zauważa, że działanie władzy świeckiej stało się jedynie pewnym katalizatorem. Zasadniczym powodem, który prędzej czy później i tak doprowadziłby do stworzenia nowej gałęzi wiedzy teologicznej, była coraz bardziej nagląca konieczność rewizji form pracy duszpasterskiej ze względu na zmieniające się uwarunkowania społeczne i kulturowe działalności Kościoła. Młody wiek teologii pastoralnej należy wobec tego uznać raczej za atut potwierdzający aktualność tej dyscypliny i nowoczesność reprezentowanego przez nią podejścia. Dla porządku trzeba też dodać, że istnieją jeszcze młodsze nauki teologiczne, takie jak eklezjologia, teologia fundamentalna czy doktryna społeczna Kościoła, i nie odmawia się im prawa obywatelstwa w krainie teologii.

S. Lanza przywołuje inny jeszcze argument, za pomocą którego próbuje się kwestionować teologiczny charakter refleksji pastoralnej. Chodzi o pogląd wciąż jeszcze szeroko rozpowszechniony, zawężający działalność Kościoła będącą przedmiotem teologii pastoralnej wyłącznie do aktywności duchownych<sup>7</sup>. W konsekwencji teologia pastoralna zostaje uznana za „przedmiot zawodowy” dla przyszłych księży, a przez to element jakoby zbędny w teologicznej formacji osób nieaspirujących do święceń. W ten sposób niejako tylnymi drzwiami wyprowadza się teologię pastoralną z grona dyscyplin teologicznych, przeznaczając jej miejsce dyscypliny pomocniczej, status dodatku dla specjalistów.

Wszystkie podane wyżej zastrzeżenia wobec teologicznego charakteru refleksji pastoralnej wynikają, zdaniem S. Lanza, z pewnego szczególnego powodu, który można by określić jako niezdolność do rozszerzenia i częściowej zmiany całościowego rozumienia wiedzy teologicznej<sup>8</sup>. Innymi słowy, żeby znaleźć miejsce dla teologii pastoralnej, trzeba najpierw na nowo przemyśleć, czym jest teologia w ogóle. Jeśli bowiem ma się w niej znaleźć miejsce na refleksję pastoralną, rozumienie teologii musi zostać na nowo przemyślane.

## CZY TEOLOGIA JEST NAUKĄ PRAKTYCZNĄ?

S. Lanza zauważa, że dla właściwego zrozumienia, czym jest teologia w ogóle, trzeba przewyciężyć związany dziedzictwem z arystotelesowskim, ścisły podział na nauki teoretyczne zajmujące się tym, co jest, oraz nauki praktyczne, których przedmiot stanowi to, co człowiek czyni lub wytwarza<sup>9</sup>. Zwolennicy tego podziału, idąc za św. Tomaszem z Akwinu, umieszczają teologię w grupie nauk teoretycznych. Akwinata stwierdza jasno: „nauka święta nie jest wiedzą praktyczną, ale raczej spekulatywną”<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Por. S. LANZA, *Teologia pastorale*, art. cyt., s. 394.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 393.

<sup>9</sup> Por. S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, dz. cyt., s. 22-23.

<sup>10</sup> „Theologia non [...] est scientia practica, sed magis speculativa”, TOMASZ Z AKWINU,

Późniejsza polemika katolików z protestantami umocniła jeszcze bardziej to przekonanie. To właśnie bowiem myśl protestancka intensywnie polemizowała ze scholastycznym rozumieniem teologii jako nauki spekulatywnej. Marcin Luter z właściwym sobie żarem deklarował: „prawdziwa teologia jest praktyczna, a jej fundamentem jest Chrystus”<sup>11</sup>. Ojciec reformacji odrzucał czysto intelektualne dociekania w teologii („nie zostaje się teologiem, jak tylko bez Arystotelesa”<sup>12</sup>) i emocjonalnie podkreślał jej bezwzględnie konieczny związek z życiem, a więc cel jak najbardziej praktyczny: „teologiem zostaje się, żyjąc, a nawet umierając i ginąc, a nie poprzez rozmyślanie, czytanie czy dociekanie”<sup>13</sup>.

S. Lanza dowodzi jednak, że twierdzenie św. Tomasza z Akwinu o spekulatywnym charakterze teologii nie powinno być uznawane za aż tak radykalne, jak to się na pierwszy rzut oka wydaje<sup>14</sup>. Teologia bowiem, według Akwinaty, nie jest wiedzą wyłącznie spekulatywną, ale raczej spekulatywną niż praktyczną. Przysłówek „raczej” (*magis*) podkreśla, że nie wyklucza ona z obszaru swej refleksji zagadnień praktycznych, takich jak działanie Boga i ludzi. Zostaje to zresztą wyraźnie przez św. Tomasza zaznaczone: „Nauka święta, pozostając jedną wiedzą, porusza zagadnienia należące do różnych gałęzi filozofii z racji formalnego kąta patrzenia i ten też kąt ma wszędzie na uwadze w sensie: zajmuje się nimi o tyle, o ile są poznawalne przy pomocy światła Bożego. I dlatego: chociaż wśród gałęzi filozofii jedna jest spekulatywna, inna praktyczna, nauka święta obejmuje sobą i jedną, i drugą wiedzę; podobnie jak Bóg jedną wiedzą poznaje i siebie, i to, co czyni. Raczej jednak jest spekulatywną niż praktyczną, gdyż zagadnienie Boga zajmuje w niej czołowe miejsce; postępowaniem bowiem ludzkim o tyle się zajmuje, o ile przez nie człowiek zmierza do doskonalszego poznania Boga, na czym też polega jego wieczna szczęśliwość”<sup>15</sup>. Doktor Anielski, akcentując spekulatywny charakter teologii, pragnie ją w ten sposób uchronić przed zredukowaniem jedynie do etyki. Mimo to dostrzega wyraźnie praktyczne implikacje teologii.

Związek refleksji teologicznej z działaniem w myśli św. Tomasza z Akwinu staje się dla S. Lanzy jeszcze wyraźniejszy, gdy bierze się pod uwagę, że dla Akwinaty teologia to nie tylko nauka, ale także mądrość<sup>16</sup>. Mądrość natomiast

*Summa theologiae*, I, q. 1, art. 4. Cytaty z *Summy* w języku polskim, o ile nie zaznaczono inaczej, za: *Suma teologiczna*, London 1975.

<sup>11</sup> „Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus”, M. LUTHER, *Werke*, Weimarer Ausgabe I, 153, 16-21.

<sup>12</sup> „Theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele”, tamże, I, 226, 14-16.

<sup>13</sup> „Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando”, tamże, 5, 163, 28f.

<sup>14</sup> Por. S. LANZA, *Teologia pastorale*, art. cyt., s. 395-396.

<sup>15</sup> TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, I, q. 1, art. 4.

<sup>16</sup> „Ze wszystkich ludzkich mądrości nauka święta jest mądrością najpocześniejszą i jest taką bezwzględnie, a nie tylko w jakimś rodzaju, czyli zakresie”, tamże, I, q. 1, art. 6. Por. S. LANZA,

to dla św. Tomasza najpierw umiejętność organicznego uporządkowania treści będących owocem refleksji<sup>17</sup>, następnie głębokie i życiowe przyłgnięcie do poznanych prawd<sup>18</sup>, wreszcie zdolność nadawania kierunku ludzkiemu działaniu zgodnie z treścią wiary<sup>19</sup>. Ta zdolność właściwego kształtowania ludzkiego działania może być owocem Ducha Świętego. Św. Tomasz nie wyklucza jednak, że można ją nabyć także na drodze naturalnej jako owoc studium<sup>20</sup>. Skoro więc mądrość posiada wyraźne odniesienie do sfery ludzkiego działania, a teologię uznaje się za mądrość, to tym samym, według S. Lanzy, dla Doktora Anielskiego teologia ma wyraźny rys praktyczny.

Dla jeszcze wyraźniejszego podkreślenia tego aspektu myśli Akwinaty S. Lanza dodaje, że refleksja teologiczna nie jest bynajmniej dla św. Tomasza spokojnym, czysto intelektualnym rozmyślaniem<sup>21</sup>. Teolog zмага się z misterium Boga niczym Jakub walczący z aniołem (por. Rdz 32). Żadna ze stron tej walki nie ustępuje. Co prawda o świcie anioł pozornie się poddaje, ale Jakub zostaje wówczas głęboko ugodzony i zaczyna kuleć. Św. Tomasz utrzymuje, że podobnie dzieje się z teologiem, który wydaje się pozornie panować nad Bogiem, obejmując Jego tajemnicę w swoich ludzkich słowach. Jednak właśnie w momencie swego „zwycięstwa” doświadcza również własnej słabości, niezdolności do wyrażenia Misterium. Czyż w tych słowach, jak pisze S. Lanza, nie dostrzega się tego samego dramatycznego sensu, który tak wyraźnie wybrzmiewa również w przytaczanych już wyżej wypowiedziach Marcina Lutra?

Byłoby jednak anachronizmem, zauważa S. Lanza, przypisywać Akwinacie jakieś szczególne dowartościowanie roli działania w refleksji teologicznej<sup>22</sup>. Tym bardziej dalszy rozwój scholastyki, naznaczony dziedzictwem arystotelesowskim, w którym zdecydowanie oddzielano nauki teoretyczne od dyscyplin praktycznych, długo nie pozwalał na istnienie jakiejś refleksji pastoralnej w ramach teologii. Potrzeba takiej refleksji stawała się jednak coraz bardziej odczuwalna, o czym świadczą pojawiające się w okresie po Soborze

---

*Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, dz. cyt., s. 342-343.

<sup>17</sup> „Ponieważ rzeczą mędrca jest porządkować [...]”, TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, I, q. 1, art. 6 (tłum. własne).

<sup>18</sup> „Poznanie tego, w co trzeba wierzyć, należy do daru wiedzy. Natomiast poznanie samych w sobie tych rzeczy, w które się wierzy, poprzez jakiś rodzaj więzi z nimi, należy do daru mądrości”, tamże, II-II, q. 9, art. 2, ad 1 (tłum. własne).

<sup>19</sup> „Jak twierdzi Augustyn, mądrość zajmuje wyższą część rozumu, a niższą zajmuje wiedza. Według niego rozum wyższy zajmuje się zasadami najwyższymi, a więc boskimi: wpatrując się w nie i radząc się ich; wpatrując się w nie, bo to, co boskie, ogląda się tak, jak jest; radząc się ich, to znaczy według nich osądzając sprawy ludzkie, nadając kierunek działalności ludzkiej według prawdeł boskich. Tak więc mądrość jako dar nie tylko jest teorią, ale i praktyką”, tamże, II-II, q. 45, art. 3.

<sup>20</sup> Por. tamże, II-II, q. 45, art. 2.

<sup>21</sup> Por. S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, dz. cyt., s. 22, przyp. 43, gdzie cytowana jest homilia M.D. Chenu odwołująca się do Tomaszowego komentarza do Rdz 32.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 143.

Trydenckim rozmaite podręczniki dla duszpasterzy<sup>23</sup>. W końcu w 1777 roku pojawia się teologia pastoralna. Jednak aby właściwie uzasadnić teologiczny charakter tej refleksji, trzeba będzie czekać na inspiracje, jakie przyniósł II Sobór Watykański.

### «FIDES QUAERENS INTELLECTUM»

Punktem wyjścia takiego uzasadnienia jest szeroko dziś akceptowane określenie teologii zaczerpnięte z myśli św. Anzelma: teologia to wiara, która poszukuje zrozumienia (*fides quaerens intellectum*)<sup>24</sup>. Wyrażenie to S. Lanza wielokrotnie przywołuje<sup>25</sup>, wykazując jednocześnie, że na jego podstawie da się uzasadnić potrzebę w teologii refleksji o charakterze praktycznym. Kluczowe dla zrozumienia jego argumentacji jest integralne rozumienie wiary (*fides*).

Czym więc jest wiara? Najkrócej mówiąc, stanowi ona odpowiedź dawaną przez człowieka objawiającemu się Bogu (por. KKK 142-143). To Boże Objawienie nie jest zbiorem twierdzeń doktrynalnych, jakimś zestawem prawd przekazanych ludziom przez Boga. Objawienie to relacja, jaką Bóg nawiązuje z człowiekiem, aby dzielić z nim swoje życie. Realizuje się ono w historii i dokonuje się poprzez czyny i słowa, a swoją pełnię osiąga w Jezusie Chrystusie<sup>26</sup>.

W konsekwencji wiara, rozumiana jako odpowiedź człowieka udzielana objawiającemu się Bogu, nie może posiadać jedynie czysto intelektualnego charakteru. Chociaż jest ona również „dobrowolnym uznaniem prawdy, którą Bóg objawił” (KKK 150), to nie można jej zawęzić tylko do przyjęcia określonego zbioru twierdzeń (prawd wiary). Wiara rozumiana integralnie angażuje całego człowieka. „Przez wiarę człowiek poddaje Bogu całkowicie

---

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 20.

<sup>24</sup> Por. ANZELM Z CANTERBURY, *Monologion. Proslogion*, Warszawa 1992, s. 138. Przytoczone wyrażenie stanowi wstęp do *Proslogionu*. W taki właśnie sposób, choć bez powoływania się na św. Anzelma, definiuje teologię dokument KONGREGACJI NAUKI WIARY, Instrukcja *Donum veritatis* o powołaniu teologa w Kościele (24 V 1990), nr 6: „Wiara ze swojej natury dąży do rozumienia, ona bowiem objawia człowiekowi prawdę o jego przeznaczeniu i drogę do jego osiągnięcia. Nawet jeśli wyrażenie w słowach prawdy objawionej przekracza nasze możliwości i jeśli nasze pojęcia są niedoskonałe wobec jej wielkości, która ostatecznie jest niezgłębiona (Ef 3,19), to jednak dla rozumu, będącego danym przez Boga narzędziem poznawania prawdy, stanowi ona zaproszenie do wejścia w jej światło, które umożliwi zrozumienie, przynajmniej w jakiejś mierze, tego, w co uwierzył. Teologia jako nauka, która odpowiadając na wezwanie prawdy, poszukuje zrozumienia wiary, pomaga Ludowi Bożemu w uzasadnieniu nadziei wobec tych wszystkich, którzy tego się domagają, zgodnie z zaleceniem apostołskim (por. 1 P 3,15)”.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Por. np. S. LANZA, *Teologia pastorale*, art. cyt., s. 397, 447 i 449; tenże, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, dz. cyt., s. 24 i 31.

<sup>26</sup> Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum* o Objawieniu Bożym (18 XI 1965), nr 2-4.



swój rozum i swoją wolę. Całą swoją istotą człowiek wyraża przyzwolenie Bogu Objawicielowi” (KKK 143).

Posłuszeństwo wiary polega na tym, by „poddąć się w sposób wolny usłyszанemu słowu” (KKK 144). Takie poddanie, co oczywiste, obejmuje również ludzkie działanie, czyn. Pokazuje to wyraźnie przykład Abrahama (por. KKK 145-147). Ten bohater wiary Starego Testamentu okazuje Bogu posłuszeństwo właśnie przez swoje czyny: zgodnie z Bożym poleceniem wyrusza w nieznaną, by wejść do ziemi, którą miał objąć w posiadanie, oraz nie waha się złożyć w ofierze swego jedyne go syna, nawet jeśli wydaje mu się, że przez ten akt przekreśla możliwość realizacji wcześniejszych obietnic Boga (por. Rdz 12,1-8 i 22,1-19; oraz Hbr 11,8-19 i Jk 2,21-23).

W swoim rozumieniu wiary S. Lanza odwołuje się do klasycznego rozróżnienia *fides quae*, czyli przyjęcia treści wiary (aktem rozumu), oraz *fides qua*, to znaczy ufności pokładanej w Bogu (aktem woli)<sup>27</sup>. Akt woli, o ile jest prawdziwy, nie może pozostać aktem czysto wewnętrznym. Wiara nie jest jakąś abstrakcyjną, czysto duchową ufnością, ale zaufaniem do Boga, które w sposób konieczny ujawnia się w czynach. Jak to wyraża św. Paweł, wiara winna działać przez miłość (por. Ga 5,6). J. Alfaro, cytowany przez S. Lanzę, ujmuje to w następujących słowach: „Działanie chrześcijanina musi być widziane nie jako zwykły wyraz czy rezultat jego wiary albo jej uzupełnienie, ale jako jej autentyczne dopełnienie: człowiek przyjmuje słowo Boże w pełni jako człowiek (w całości i jedności swego cielesno-duchowego bytu) jedynie we własnym działaniu. Wiara nie jest decyzją czysto wewnętrzną, ale decyzją w pełni ludzką, czyny konstytuują ją jako całkowite poddanie się człowieka łasce Boga w Chrystusie”<sup>28</sup>.

Takie właśnie rozumienie wiary było właściwe pierwotnej tradycji chrześcijańskiej. Tak na przykład św. Klemens, mówiąc o wierze, ma na myśli życie według wiary. Dla św. Grzegorza z Nazjanzu wiara Ewangelii to działanie obejmujące wszystkie cnoty. Natomiast Symeon Nowy Teolog zwięźle zauważa: „wiara – to umrzeć dla Chrystusa i Jego przykazań”<sup>29</sup>. Dopiero znacznie później wiarę zaczęto oddzielać od czynów, a smutną tego konsekwencją stały się dyskusje o roli wiary i uczynków w usprawiedliwieniu, charakterystyczne dla polemiki katolicko-protestanckiej.

Na szczęście we współczesnej teologii następuje powrót do integralnego rozumienia wiary. Można go dostrzec chociażby w pracach J. Ratzingera.

---

<sup>27</sup> Por. S. LANZA, *Teologia pastorale*, art. cyt., s. 399; tenże, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, dz. cyt., s. 31. To rozróżnienie jest wyraźnie obecne w cytowanych przeze mnie wyżej ustępach *Katechizmu Kościoła Katolickiego*.

<sup>28</sup> J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, s. 109, za: S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, dz. cyt., s. 23.

<sup>29</sup> Niniejszy cytat i pozostałe odniesienia do myśli patrystycznej zawarte w tym akapicie według: T. ŠPIDLÍK, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, Kraków 2006, s. 212.

Ten niemiecki teolog nie waha się stwierdzić, że wiara i miłość stanowią jedno. To utożsamienie wiary i miłości w życiu chrześcijanina stanowi według niego konsekwencję poglądów chrystologicznych podkreślających nierozdzielność osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. To, kim jest Jezus, musi się wyrazić w Jego czynach, a czyny z kolei pozwalają poznać Jego tożsamość. W Jezusie odwieczne Słowo Boga (*Logos*) staje się miłością, a miłość z kolei jawi się jako najgłębsza prawda o człowieku. Ratzinger wyjaśnia: „Wiara, której się żąda w tak rozumianej chrystologii, polega na tym, że ma być wejściem w powszechne otwarcie się bezwarunkowej miłości. Wierzyć bowiem w tak pojętego Chrystusa znaczy po prostu uczynić miłość treścią wiary, tak żeby na tej podstawie móc wręcz powiedzieć: miłość jest wiarą”<sup>30</sup>.

Ilustracją tego utożsamienia wiary i miłości, kontynuuje Ratzinger, jest ewangeliczne opowiadanie o Sądzie Ostatecznym (por. Mt 25,31-46). Zgodnie z tym tekstem konkretny czyn miłości polegający na przyjsciu z pomocą ludziom w potrzebie zostaje uznany za wyznanie Chrystusa. Wyznawać Go, to znaczy rozpoznać jego aktualną obecność w tych, którzy potrzebują pomocy. Wezwanie do czynu miłości jest wymaganiem wiary. „Wiara, która nie jest miłością, nie jest naprawdę wiarą chrześcijańską, tylko za taką uchodzi”<sup>31</sup>, konkluduje Ratzinger.

Rozważania na temat tożsamości wiary i miłości, obecne w dorobku teologicznym kard. Ratzingera, powracają w nauczaniu Benedykta XVI. W encyklice *Deus caritas est* stwierdza on: „Wiara, kult i *ethos* przenikają się wzajemnie jako jedna rzeczywistość, która nabiera kształtu w spotkaniu z Bożą *agape*”<sup>32</sup>. Natomiast w jednej ze swoich katechez środowych poświęconych nauczaniu św. Pawła Papież mówi: „Wiarą jest wpatrywanie się w Chrystusa, powierzenie się Chrystusowi, upodobnianie się do Chrystusa, do Jego życia. A formą, życiem Chrystusa jest miłość. Tak więc wierzyć, to znaczy upodobnić się do Chrystusa i zagłębić się w Jego miłość”<sup>33</sup>.

Zaprezentowane powyżej integralne rozumienie wiary, obejmującej także ludzkie działanie, prowadzi S. Lanę do wniosku, że teologia, o ile chce w pełni ogarnąć swój przedmiot, czyli właśnie wiarę, nie może się ograniczać do refleksji nad jej wymiarem poznawczym, ale winna uwzględniać również jej wymiar praktyczny<sup>34</sup>. Chodzi tu zarówno o działanie pojedynczego wierzącego, będące przedmiotem teologii moralnej, jak i o życie oraz działanie całego Kościoła, stanowiące obszar zainteresowania teologii pastoralnej<sup>35</sup>. S. Lanza

<sup>30</sup> J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 216.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej (25 XII 2005), nr 14.

<sup>33</sup> Tenże, *Miłość jest jedynym kryterium sprawiedliwości* (*Św. Paweł a nasze przemienienie w Chrystusie*), katecheza wygłoszona podczas audyencji ogólnej (19 XI 2008), *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 30(2009)2, s. 45.

<sup>34</sup> Por. S. LANZA, *Teologia pastoralna*, art. cyt., s. 397.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 449.

dodaje przy tym, że ta refleksja nad działaniem Kościoła nie powinna się ograniczać jedynie do ogólnych i zawsze aktualnych postulatów, ale obejmować także konkretne historyczne formy działalności Kościoła, zarówno przeszłe, jak i dopiero planowane<sup>36</sup>.

Jeżeli więc traktuje się teologię jako *fides quaerens intellectum*, a więc jako wiarę, która chce zrozumieć samą siebie i dlatego podejmuje refleksję intelektualną, aby znaleźć odpowiedź na pytania o własny wybór i swą zawartość, to musi to być teologia otwarta na wymiar praktyczny, ponieważ bez tego wymiaru trudno w zasadzie mówić o wierze chrześcijańskiej.

## DUSZPASTERSKI CHARAKTER CAŁEJ TEOLOGII

W tym miejscu konieczne jest istotne uzupełnienie. Jeżeli bowiem, jak wyżej wykazano, cała teologia winna być otwarta na wymiar praktyczny, to czy jeszcze potrzeba, aby istniała jakaś specjalna dyscyplina pastoralna? Może raczej mają ci, którzy twierdzą, że „bardziej niż o teologii pastoralnej należałoby mówić o pastoralnym charakterze teologii, gdyż nie chodzi o jakąś dyscyplinę teologiczną lub o gałąź wiedzy teologicznej”<sup>37</sup> S. Lanza podejmuje się odpowiedzi na to pytanie, starając się wyjaśnić, jak należy rozumieć pastoralny charakter całej teologii i jaki jest jego związek z teologią pastoralną.

Zauważa on, że wyrażenie „duszpasterski charakter teologii” bywa często rozumiane jako synonim teologii mniej poważnej w swych badaniach, a więc łatwiejszej, wymagającej niewielkiego wysiłku intelektualnego lub nastawionej na swoisty praktycyzm<sup>38</sup>. S. Lanza zdecydowanie odrzuca tego rodzaju opinie. Utrzymuje natomiast, że mówiąc o duszpasterskim charakterze teologii, winno się mieć na myśli funkcję, jaką studium teologii odgrywa w formacji duszpasterzy<sup>39</sup>. Powołuje się przy tym na adhortację *Pastores dabo vobis* Jana Pawła II: „Pastoralność teologii nie znaczy bowiem, że teologia jest mniej doktrynalna lub zostaje wręcz pozbawiona swego naukowego charakteru. Oznacza natomiast, że teologia uzdalnia przyszłych kapłanów do głoszenia ewangelicznego orędzia w sposób odpowiadający kulturze ich czasów i do kształtowania działalności duszpasterskiej zgodnie z poprawną wizją teologiczną”<sup>40</sup>. Taka jest zresztą, jak to wynika z cytowanego dokumentu, rola

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 408.

<sup>37</sup> L. PRENNA, *Teologia pastorale o pastorality della teologia. Ipotesi di interpretazione rosminiana*, w: F. MARINELLI (red.), *La teologia pastorale. Natura e compiti*, Bologna 1990, s. 120.

<sup>38</sup> W tym kontekście warto zwrócić uwagę na rozważania dotyczące potocznego rozumienia terminu „pastoralny” („duszpasterski”) zawarte w: S. LANZA, *Teologia pastorale*, art. cyt., s. 394-395. Termin ten stał się swoistym słowem wytrychem, stosowanym przy każdej możliwej okazji, a przez to coraz częściej pustym, pozbawionym rzeczywistego znaczenia, a mającym jedynie zamaskować brak kompetencji albo stać się reklamową zachętą.

<sup>39</sup> Por. S. LANZA, *Teologia pastorale*, art. cyt., s. 402.

<sup>40</sup> JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis* o formacji kapłanów

całej formacji intelektualnej duchownych, harmonijnie powiązanej z ludzkim i duchowym wymiarem tej formacji. Potrzeba formacji intelektualnej znajduje bowiem swoje uzasadnienie w naturze posługi kapłańskiej, a ze względu na wyzwania duszpasterskie obecnego czasu staje się szczególnie istotna. Każdy chrześcijanin, a zwłaszcza duszpasterz winien być gotów do obrony i uzasadnienia wyznawanej wiary. Jest to tym bardziej naglące w aktualnej sytuacji, charakteryzującej się szeroko rozpowszechnioną obojętnością religijną, daleko posuniętym pluralizmem postaw i poglądów oraz kwestionowaniem zdolności ludzkiego rozumu do poznania obiektywnej i uniwersalnej prawdy. Nieznane do tej pory problemy i pytania, wywołane rozwojem nauki i techniki, oczekują na odpowiedź. Kościół natomiast silnie odczuwa potrzebę ewangelizacji kultur oraz inkulturacji głoszonego orędzia. Wszystko to domaga się od duchownych wysokiego poziomu intelektualnego, który umożliwi im stawienie czoła współczesnym wyzwaniom i pozwoli udzielić ewangelicznej odpowiedzi na trapiące ludzi pytania.

Duszpasterski charakter teologii nie oznacza więc wcale jakiegoś obniżenia poziomu studiów kościelnych. Wręcz przeciwnie, właśnie ze względu na ich funkcję duszpasterską studia te mają się odznaczać solidnością i pogłębieniem. Dobra formacja intelektualna to jeden z filarów skuteczności duszpasterskiej posługi<sup>41</sup>.

Istotna funkcja teologii w formacji przyszłych duszpasterzy to nie jedyne znaczenie, w jakim należy, według S. Lanzy, rozumieć wyrażenie „duszpasterski charakter teologii”. Oprócz tego chodzi tu także o pewien istotny wymiar refleksji teologicznej, który S. Lanza określa jako kontekstualność teologii<sup>42</sup>. Polega on na tym, że wiedza ta nigdy nie powinna abstrahować od bieżącego kontekstu społeczno-kulturowego i eklezjalnego.

Przez kontekst społeczno-kulturowy należy rozumieć aktualnie dominujące zjawiska społeczne i kulturowe, zarówno na poziomie refleksji akademickiej, jak i codziennego życia. Winny one określać obszar zainteresowań teologii, a także w pewien sposób jej kształt. Teologia nie może lekceważyć tego kontekstu, gdyż jej pierwszorzędne zadanie stanowi pośredniczenie między tradycją chrześcijańską a aktualną kulturą. W praktyce oznacza to, że zmieniający się kontekst społeczno-kulturowy winien znajdować odzwierciedlenie w nowej motywacji do podejmowania badań teologicznych, w odpowiadającym mu sposobie przedstawiania wiedzy teologicznej, jak również w układzie traktatów i ich wzajemnych relacjach, czyli objętości i ważności poszczególnych elementów.

Natomiast kontekst eklezjalny to po prostu życie i potrzeby Kościoła w danej epoce oraz w określonym miejscu. Zadaniem teologii jest służyć temu

---

we współczesnym świecie (25 III 1992), nr 55.

<sup>41</sup> Por. tamże, nr 51-56. Por. również: SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret *Optatam totius* o formacji kapłańskiej (28 X 1965), nr 13-18.

<sup>42</sup> Por. S. LANZA, *Teologia pastorale*, art. cyt., s. 403-405.

kościelnemu życiu i odpowiadać na potrzeby wspólnoty wierzących. Jeśli ucieka ona od tego zadania, staje się jałowym ćwiczeniem intelektualnym, przydatnym co najwyżej samemu teologowi.

Przykładu tak rozumianej kontekstualności teologii może dostarczyć, zdaniem S. Lanza, porównanie dwu katechizmów: katechizmu opracowanego na polecenie Soboru Trydenckiego (z 1566 r.) oraz katechizmu opublikowanego przez Jana Pawła II (w 1992 r.)<sup>43</sup>. Oba dzieła stanowią autentyczny wykład wiary katolickiej i mają identyczną strukturę, dzieląc się na cztery podstawowe części poświęcone odpowiednio wyznaniu wiary, sakramentom, przykazaniom oraz modlitwie. Zupełnie inny jednak jest stosunek objętości poszczególnych części w obu katechizmach. Katechizm Soboru Trydenckiego najwięcej miejsca poświęca wyjaśnieniom dotyczącym sakramentów. Najnowszy katechizm z kolei uprzywilejowuje treści związane z wykładem *Credo*. Wiara wyznawana wówczas i obecnie nie zmieniła się, zmienił się jednak kontekst społeczno-kulturowy i eklezjalny. W czasach gorących sporów katolicko-protestanckich konieczne było zaakcentowanie katolickiej nauki o sakramentach. Dzisiaj natomiast jako szczególnie paląca jawi się kwestia wiary. Ten odmienny kontekst znalazł odbicie w podkreślaniu innych elementów wykładu tej samej wiary.

S. Lanza stwierdza wyraźnie, że charakter pastoralny, rozumiany właśnie jako kontekstualność, nie stanowi jakiejś wartości dodanej do teologii. Nie jest również jakimś wydzielonym z niej sektorem. Ukazuje się natomiast jako konstytutywny wymiar tej refleksji. Odniesienie do działania jest niezbędną cechą teologii, prostą konsekwencją jej kulturowej i eklezjalnej kontekstualności, a nie jedynie pochodną duszpasterskiego zaangażowania lub właściwością pewnej części teologii (teologii pastoralnej).

S. Lanza dodaje, że właściwe rozumienie duszpasterskiego charakteru teologii nie przesądza, czy należy ją rozumieć jako naukę spekulatywną, czy praktyczną. W związku z tym rozróżnia on następujące czynniki:

- wkład, jaki poszczególne dyscypliny teologiczne wnoszą w życie Kościoła poprzez właściwe im badania podejmowane zgodnie z wymaganiami aktualnego kontekstu kulturowego i kościelnego (pastoralny charakter teologii);
- wykorzystanie dorobku teologicznego w działalności duszpasterskiej (kompetentna popularyzacja);
- refleksja teologiczna nad działalnością Kościoła, stanowiąca własne zadanie specyficznej dyscypliny teologicznej (teologia pastoralna).

Obok pastoralnego wymiaru całej refleksji teologicznej i zastosowania owoców tej refleksji w duszpasterstwie istnieje więc potrzeba również takiej dziedziny teologii, która kompetentnie określi najbardziej palące zagadnienia w aktualnej sytuacji Kościoła, niejako sprowokuje inne nauki teologiczne

---

<sup>43</sup> Do tego przykładu S. Lanza odwoływał się dość często w trakcie swoich wykładów, których autor niniejszego artykułu miał okazję wysłuchać podczas studiów na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w latach 1998-2003.

do pogłębionych analiz tych problemów, a wreszcie poda konkretne wskazania mówiące, co trzeba zrobić.

Taką właśnie dziedziną jest teologia pastoralna. Odpowiada ona na wymagania wewnętrznie zawarte w samej naturze wiedzy teologicznej. Bez tej specyficznej dyscypliny, nastawionej na refleksję nad działalnością Kościoła, teologia nie byłaby pełna.

## POKONAĆ GŁĘBOKO ZAKORZENIONE SCHEMATY

Można przypuszczać, że czytelnikowi powyższych rozważań nasuną się pytania: Czy uzasadnienie teologicznej natury refleksji pastoralnej nie jest przypadkiem wyważaniem otwartych drzwi? Czy rzeczywiście teologii pastoralnej odmawia się prawa obywatelstwa w krainie teologii? Czy kwestia jej autentycznie teologicznego charakteru budzi jeszcze czyjekolwiek wątpliwości? Odpowiadając na te zastrzeżenia, trzeba zauważyć, że co prawda dziś już rzadko spotyka się głosy, które wprost podają w wątpliwość prawdziwie teologiczny charakter refleksji pastoralnej. Mimo to zarzuty tego rodzaju nadal bywają formułowane. Jako przykład niech posłuży następująca opinia wyrażona przez B. Seveso: „Nie pochodzi ona [teologia pastoralna] z jakiegoś rozczłonkowania teologii. To nie ze względu na potrzebę samej teologii istnieje teologia pastoralna. [...] Kształtuje się i zaczyna, wychodząc raczej z potrzeby refleksji, która działalności duszpasterskiej jest wrodzona”<sup>44</sup>. Cytowany autor utrzymuje, że w przypadku teologii pastoralnej nie mamy do czynienia z refleksją teologiczną. Istnienie tej dyscypliny byłoby więc spowodowane wyłącznie przez powody praktyczne. Działalność Kościoła, podobnie jak każda inna działalność podejmowana dla osiągnięcia określonych celów, domaga się pewnego poprzedzającego ją namysłu, następnie planu, a w końcu oceny. Trudno nie zgodzić się z tym twierdzeniem. Gdyby jednak istnienie teologii pastoralnej znajdowało jedynie takie uzasadnienie, to nazywanie tej refleksji „teologią” dałoby się usprawiedliwić tylko i wyłącznie zwyczajem.

Powyższe stanowisko tylko pozornie wydaje się odosobnione i mało reprezentatywne. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że wciąż pozostaje szeroko rozpowszechnione. W potocznym sposobie wyrażania myśli w środowiskach kościelnych problematyka określana jako teologiczna staje się najczęściej synonimem kwestii doktrynalnych, od których wyraźnie oddziela się zagadnienia duszpasterskie. W konsekwencji te ostatnie rozumiane są jako co najwyżej konsekwencja, praktyczne uzupełnienie treści teologicznych, a co za tym idzie, można zaobserwować pewien opór w uznaniu ich autentycznie teologicznego charakteru. Niestety, ślady tego rodzaju myślenia – być może

---

<sup>44</sup> B. SEVESO, *Teologia pastorale*, w: B. SEVESO, L. PACOMIO, *Enciclopedia pastorale*, t. 1, Casale Monferrato 1992, s. 431.

nieświadome, choć to marne usprawiedliwienie – pojawiają się również w wypowiedziach teologów, i to nawet teologów pastoralistów<sup>45</sup>.

Należy więc nieustannie przypominać: to, co praktyczne, pastoralne, duszpasterskie, może i powinno być prawdziwie teologiczne. Refleksja nad działalnością Kościoła jest teologią. Potrzeba jeszcze sporego wysiłku, by to twierdzenie – na pierwszy rzut oka tak oczywiste – rzeczywiście przeniknęło sposób myślenia teologów i duszpasterzy.

## SOMMARIO

### **Il carattere teologico di riflessione pastorale secondo S. Lanza**

La teologia pastorale non sempre era in grado di dimostrare il carattere autenticamente teologico della sua riflessione. In questo articolo si cerca di presentare l'argomentazione di Sergio Lanza, un noto teologo pastorale italiano, circa la teologicità di riflessione pastorale. Per trovare un posto per la teologia pastorale nel complesso di tutte le discipline teologiche bisogna partire da una rinnovata visione di tutta la teologia compresa come *fides quaerens intellectum*. La fede (*fides*) si presenta così come l'oggetto della riflessione teologica. Essendo una risposta integrale dell'uomo alla Rivelazione di Dio, la fede comprende in se anche le opere, non soltanto quelle dell'individuo credente, ma pure le opere di tutta la Chiesa. L'azione ecclesiale fa dunque parte dell'oggetto della riflessione teologica. In conseguenza, la riflessione su di essa ha carattere teologico. Dalla riflessione teologica sull'azione ecclesiale, cioè dalla teologia pastorale, bisogna distinguere la cosiddetta pastoraltà di tutta la teologia. S. Lanza attribuisce a quest'espressione due significati: la funzione della teologia nella formazione dei pastori e la contestualità del sapere teologico, cioè un suo necessario inserimento nell'attuale contesto culturale, sociale ed ecclesiale dell'epoca.

### **Słowa kluczowe / key words**

Teologia pastoralna, Sergio Lanza  
Pastoral theology, Sergio Lanza

---

<sup>45</sup> Por. A. DRAGUŁA, *Eucharystia zmediatyzowana. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy św. w radiu i telewizji*, Zielona Góra 2009, s. 449-458. W zakończeniu swej pracy autor oddziela wnioski teologiczne od postulatów pastoralnych. Może to stwarzać wrażenie, że te ostatnie nie mają charakteru *stricte* teologicznego, a są jedynie konsekwencją teologicznych twierdzeń.





KS. ANDRZEJ TOMKO

## DZIAŁALNOŚĆ TRZEŹWOŚCIOWA KOŚCIOŁA W POLSCE W CZASACH PRZEŁOMU

Ruch przeciwalkoholowy w Polsce pojawił się na początku XIX wieku. W 1818 roku ukazała się książka J. Szymkiewicza pt. *Dzieło o pijaństwie*. Tę datę zwykle uważa się za początek „alkohologii” polskiej<sup>1</sup>, a niekiedy także za początek ruchu przeciwalkoholowego wśród Polaków. Formą tego ruchu były wówczas bractwa i różne stowarzyszenia trzeźwościowe. Jedne z nich kultywowały umiarkowanie w picu, inne abstynencję.

Kościół urzeczywistnia się jednak i działa w konkretnej sytuacji. Zbadajmy zatem, czego Kościół w Polsce nauczał i w jaki sposób walczył o trzeźwość narodu w drugiej połowie minionego stulecia. Jest to okres bardzo interesujący z duszpasterskiego punktu widzenia. Obejmuje on bowiem czas dźwignania się godności ludzkiej po wojennych upokorzeniach oraz opór wobec ideologii komunistycznej, a równocześnie przygotowuje przełom 1989 roku.

Na podstawie literatury przedmiotowej z tamtych lat przyjrzymy się, jaka była świadomość Kościoła w Polsce, gdy chodzi o ten wycinek rzeczywistości. W jaki sposób mówił on o pijaństwie i alkoholizmie, a w związku z tym o umiarkowaniu i abstynencji, oraz jakie proponował formy akcji przeciwalkoholowej?

### I. PIJAŃSTWO I ALKOHOLIZM W POLSCE

Używanie napojów alkoholowych w Polsce istniało od wieków. Winorośl i jej produkty przyszły do nas razem z duchowieństwem zachodnim. Główną jednak rolę odegrało piwo, miód oraz wódka, które znane były Słowianom<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Zob. H. KORŻA, *Abstynencki ruch (hasło)*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, k. 45.

<sup>2</sup> Zob. M. LISOWSKI, *Materiały do akcji trzeźwościowych*, Kraków 1958, [mps], s. 10.

Spożycie alkoholu w historii Polski przybierało różne formy. Jednym ze źródeł obecnego stanu zagrożenia są właśnie uwarunkowania historyczne. Od XIII wieku prawo wyrobu i sprzedaży napojów alkoholowych mieli możni i duchowieństwo<sup>3</sup>. Zanim powstały folwarki, prawa do warzenia piwa udzielano chłopom. Ich browary istniały jeszcze za panowania króla Stefana Batorego<sup>4</sup>. Okresem wzmożonego pijaństwa był w Polsce wiek XVIII, wiek najdłuższych i najbardziej dla Polski nieszczęśliwych wojen. Nie ustępują mu pod tym względem czasy saskie. Utrwaliła się wówczas tak płytką religijność, że byli ludzie, którzy pościli w intencji śmierci osobistego wroga. Nic zatem dziwnego, że i pijaństwo traktowane było z pobłażaniem nawet w kronikach klasztornych<sup>5</sup>. Chłopi byli rozpijani przez panów. Wprowadzony z czasem przymus konsumpcyjny powodował rozprowadzanie napojów alkoholowych wśród chłopów, z których należność ściągał karczmarz pański bez względu na to, czy przymusowi nabywcy napoje te skonsumowali, czy nie<sup>6</sup>. Rozpijanie trwało w czasie rozbiorów Polski. Dodatkowym ułatwieniem w rozpijaniu było rozpowszechnienie po wojnach napoleońskich uprawy ziemniaków i produkcja z nich alkoholu. Powyższe uwarunkowania utrwały w Polsce pewne wzorce kulturowe, które niejako zobowiązują do obfitego spożywania napojów alkoholowych przy różnych okazjach<sup>7</sup>.

W Królestwie Kongresowym w 1844 roku spożycie alkoholu sięgało 10 litrów spirytusu na jednego mieszkańca w skali rocznej. Po odrodzeniu się Polski stopniowo zmniejszało się. Na krótko przed drugą wojną światową proces ten został zatrzymany, a nawet nieznacznie odwrócony. Według danych statystycznych stan przed drugą wojną światową i po niej był taki sam. Później już niemal systematycznie z roku na rok spożycie alkoholu rosło. Po opublikowaniu w 1953 roku *Ustawy o zwalczaniu alkoholizmu* poziom spożycia alkoholu ustabilizował się na mniej więcej stałym poziomie do roku 1964. W następnych latach stwierdzamy jego ciągły wzrost. Przełom został spowodowany tym, że Ministerstwo Handlu Wewnętrznego zliberalizowało przepisy dotyczące niektórych napojów alkoholowych<sup>8</sup>. Szczególnie silne tempo wzrostu spożycia alkoholu nastąpiło w latach 1970-1975. Znaczny wzrost nastąpił również w 1976 roku, kiedy dostawy wódek na zapotrzebowanie rynku wzrosły o 20,9 proc.<sup>9</sup>. Pod koniec lat siedemdziesiątych wzrost ten został zahamowany. Można to wyjaśnić spadkiem tempa wzrostu dochodów realnych i podwyżką cen napojów alkoholowych w 1978 roku. W rezultacie wprowadzenia kartek na alkohol jego

---

<sup>3</sup> Zob. J. BURSZTA, *Wieś i karczma*, Warszawa 1950, s. 24-25.

<sup>4</sup> Zob. tamże, s. 27.

<sup>5</sup> Zob. B. KUMOR, Z. OBERTYŃSKI, *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, Poznań 1974, s. 497.

<sup>6</sup> Zob. J. BURSZTA, *Wieś i karczma*, dz. cyt., s. 87 i 189.

<sup>7</sup> Zob. H. PAGIEWSKI, *Ambona i konfesjonal w tworzeniu obyczaju trzeźwości*, Homo Dei [dalej: HD] 44(1975), s. 199.

<sup>8</sup> Zob. A. ŚWIĘCICKI, *Alkohol – zagadnienie polityki społecznej*, Warszawa 1968, s. 31.

<sup>9</sup> Zob. M. TOLKAN, *Zapobieganie alkoholizmowi i przestępczości*, Warszawa 1979, s. 93-94.

rejestrowane spożycie w 1981 roku spadło w porównaniu z rokiem poprzednim o 25,0 proc.<sup>10</sup>.

Odczytując statystykę dotyczącą spożycia napojów alkoholowych, musimy uwzględnić, że poza legalną produkcją wódek, win i piwa spotykamy w Polsce też produkcję nielegalną. W 1973 roku wykryto w Polsce 4 320, a w 1974 roku 5 413 punktów nielegalnej produkcji alkoholu<sup>11</sup>.

Wydatki ludności na alkohol znajdują się na drugim miejscu zaraz po wydatkach na mięso i przetwory. Wydatki te zwiększają się nie tylko wraz z wzrostem ogólnych wydatków, ale rośnie także ich procentowy udział w ich ramach<sup>12</sup>. Do zapotrzebowania dostosowuje się również produkcja napojów alkoholowych<sup>13</sup> oraz gęsto rozmieszczone punkty sprzedaży<sup>14</sup>.

Pijaństwo i alkoholizm wpływają destruktywnie nie tylko na tych, którzy stali się ich ofiarami. Reperkusje tego negatywnego zjawiska uwidaczniają się w życiu społecznym, uderzając przede wszystkim w dobro rodziny, państwa i Kościoła.

## II. UMIARKOWANIE I PIJAŃSTWO W NAUCE KOŚCIOŁA

W judaizmie i w chrześcijaństwie źródłem bogatych informacji na temat alkoholu oraz oceny jego spożycia jest Biblia. Religia żydowska uniknęła skrajności w podejściu do alkoholu. Nie znajdziemy w Piśmie Świętym Starego Testamentu potępienia alkoholu samego w sobie. Wino traktowane jest na równi z innymi dziełami Bożymi (Ps 103,14-15)<sup>15</sup>. Z drugiej jednak strony Stary Testament ubolewa niejednokrotnie nad pijakami (Prz 23,29-34; Iz 5,11) i ukazuje opłakane skutki tej niewstrzeźliwości (Prz 23,29-34; Iz 28,7). Ostrzeżeniem jest upojenie Noego wynikające z nieznamomości skutków nadużycia wina (Rdz 9,20n) oraz grzech kazirodczy córek Lota (Rdz 19,30nn). Ubóstwo materialne wiązano niekiedy z nadużyciem alkoholu (Prz 21,17). Pomimo pewnych niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą nadużycie wina, Stary Testament nie stawia jednak zasady całkowitej abstynencji, lecz od wszystkich domaga się jedynie umiarkowania<sup>16</sup>. Dobitnie o tym świadczy tekst Pisma Świętego: „Wino dla ludzi jest jak życie, jeżeli pić je będziesz z umiarem. Co za życie ma ten,

<sup>10</sup> Zob. *Materiały do programu przeciwdziałania alkoholizmowi*, Warszawa 1982, s. 42-44.

<sup>11</sup> Zob. M. TOŁKAN, *Zapobieganie alkoholizmowi...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>12</sup> W 1970 roku wydatki na alkohol w przeliczeniu na jednego mieszkańca w Polsce wynosiły 1 480 zł, co stanowiło 8,7 proc. wszystkich wydatków. Natomiast w 1973 roku już 2 021 zł, co stanowiło 9,2 proc. wszystkich wydatków. Zob. T. ŻYCHIEWICZ, *Drugie dno butelki*, Tygodnik Powszechny [dalej: TP] 24(1970)40.

<sup>13</sup> W 1960 roku wyprodukowano 148 mln litrów czystego spiritusu, a w 1973 – 228 mln litrów. Zob. *Rocznik statystyczny GUS* (1974), s. 143, 220, 439.

<sup>14</sup> W 1979 roku przypadł w Polsce jeden punkt sprzedaży alkoholu na 750 osób (w Szwecji na 2 700); zob. KRUCIATA WYZWOLENIA CZŁOWIEKA, *Podręcznik KWC*, Krościenko 1979, s. 10.

<sup>15</sup> Zob. M. LISOWSKI, *Nalóg pijaństwa – studium moralne*, Poznań 1958, s. 195.

<sup>16</sup> Zob. tamże, s. 196.

który jest pozbawiony wina? I ono zostało stworzone dla radości ludzi. Zadowolenie serca i radość duszy daje wino pite we właściwym czasie i z umiarem. Udręką dla duszy jest zaś wino pite w nadmiernej ilości wśród podniecenia i zwady” (Syr 31,27-29).

Chrześcijaństwo nie wniosło zasadniczej zmiany w pogląd na wino. Chrystus w przeciwieństwie do Jana Chrzyciela z pewnością nie był nazirejczykiem (Mt 11,18-19). Obecny był na weselu w Kanie Galilejskiej (J 2,1-11), a w czasie Ostatniej Wieczery wino przemienił w swoją Krew (Mt 26,26-30). Również św. Paweł utrzymuje godziwość spożywania alkoholu, gdy pisze do Tymoteusza: „Samej wody już nie pij, używaj natomiast po trosze wina ze względu na żołądek i częste twoje niedomagania” (1 Tm 5,23). Apostoł, głosząc wolność chrześcijańską, sprzeciwia się też rygoryzmowi, ogólnie gdy chodzi o pokarmy i napoje (Kol 2,16; 1 Tm 4,4). Dopiero pijaństwo umieszcza wśród „uczynków ciała”, a pijaków zalicza do tych, którzy nie wejdą do królestwa Bożego (1 Kor 6,9n; Rz 13,13; 1 Tes 5,7)<sup>17</sup>.

Napój alkoholowy jest więc jak wszystkie inne rzeczy darem Bożym i dlatego rozumne jego używanie nie jest zewnętrznie złe, ale przeciwnie: jest nawet wartością, którą każda społeczność może aprobować. W teologii moralnej na ten temat mówi się pod koniec działu o ostatniej z cnót kardynalnych. Owa poprawność, zwana trzeźwością, może być zrealizowana przez umiarkowanie i abstynencję. Usprawnia ona człowieka do właściwej postawy wobec alkoholu, opartej na rozumie oświeconym wiarą i na właściwej ocenie każdorazowej sytuacji przedmiotowej i podmiotowej<sup>18</sup>. „Dokładne formy cnoty trzeźwości ustalamy za pomocą kryteriów obiektywnych i subiektywnych. Kryteriów obiektywnych dostarcza Pismo Święte, filozofia i teologia ludzkiej osoby (personalizm chrześcijański) oraz niektóre nauki ścisłe jako dyscypliny pomocnicze (medycyna, fizjologia, psychologia, toksykologia)”<sup>19</sup>. Cnotę tę określa się jako „normującą czy opanowującą pożądanie i używanie trunku upajającego. Zakłada się więc, że w człowieku zachodzi pewien antagonizm między skłonnościami zmysłowymi a zasadami rozumnego postępowania zgodnie z naturą i wyższym celem; zakłada się też potrzebę opanowania żądz przyjemności, konieczność walki i możliwość zwycięstwa nad sobą. Wyraźnie się jednak zaznacza, że używanie wina i innych trunków alkoholowych nie jest wprost i całkowicie zakazane, byle było umiarkowane i nie zachodziły specjalne racje wzbraniające”<sup>20</sup>. Racjami wzbraniającymi mogą tu być: nadmierna skłonność do alkoholu, konieczność wsparcia dobrym przykładem ludzi o słabej woli i ludzi podejmu-

<sup>17</sup> Zob. W. GRANAT, *Moralność katolicka wobec zagadnienia alkoholizmu*, Ateneum Kapłańskie [dalej: AK] 42(1950)282/2, s. 130; S. OLEJNIK, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1980, s. 502.

<sup>18</sup> Zob. M. LISOWSKI, *Alkoholizm a moralność*, Gorzowskie Wiadomości Kościelne 20(1977)4, s. 121.

<sup>19</sup> Tamże, s. 121.

<sup>20</sup> S. WÓJCIK, *Kapłan wobec problemu alkoholizmu*, HD 47(1977) s. 204.

jących leczenie odwykowe, wymogi zawodowe i stanowe, a także w przypadku niebezpieczeństwa choroby fizycznej czy psychicznej<sup>21</sup>.

Każdy człowiek, korzystając z wolności, może alkohol spożywać w sposób odpowiadający jego godności.

Istnieją jednak takie sytuacje, kiedy postawa trzeźwości wymaga czasowej lub stałej abstynencji. Poza tym istnieją ludzie, którzy świadomie jako zasadę przyjmują abstynencję od alkoholu.

W Starym Testamencie istniały pewne sekty praktykujące abstynencję, np. Rekabici (Jr 35). Znana była także praktyka ślubu abstynencji związanego z nazireatem (Lb 6,1-21)<sup>22</sup>. Przy podejmowaniu decyzji o abstynencji ważny jest motyw. Dla życia chrześcijańskiego, jak też w działalności trzeźwościowej najważniejszy jest motyw religijny: podjęcie abstynencji z miłości ku Bogu, jako zadośćuczynienie za grzechy pijaństwa czy jako ofiara dla uproszenia trzeźwości innych oraz woła dania dobrego przykładu<sup>23</sup>. Tak więc motyw ten zakłada wyrzeczenie się, a nie potępienie alkoholu jako rzeczy złej samej w sobie. „Analogia ślubów zakonnych z całkowitą abstynencją od alkoholu wprost się narzuca, bo jeśli się można wyrzec tego, co na pewno jest zgodne z naturą, tym bardziej nie jest rzeczą złą zrezygnować całkowicie z przyjemności podniecenia alkoholowego lub towarzyskiego zwyczaju, by osiągnąć jakieś wyższe indywidualne i społeczne cele”<sup>24</sup>. Papież Pius XII pisał w liście do prezesa niemieckiego stowarzyszenia abstynenckiego Kreuzbund: „Kościół katolicki nie może popierać przymusowej powszechnej abstynencji. Obowiązek bowiem abstynencji zupełnej od alkoholu istnieje tylko tam, gdzie w inny sposób nie da się namiętności opanować. Lecz dobrowolna abstynencja praktykowana jako prześląganie za grzechy nieumiarkowania i jako przykład dla bliźnich, by ich przynajmniej od nadużycia napojów alkoholowych powstrzymać, jest apostołstwem, które Kościół przyjmuje i uznaje, chwali i błogosławi”<sup>25</sup>.

Motyw apostołstwa w podjęciu abstynencji podkreślił Episkopat Polski, wydając *Wytyczne dla Kościelnej Działalności Trzeźwościowej*. Episkopat podawał jako zasadę tej działalności: „Przez dobrowolną i całkowitą abstynencję wielu do trzeźwości stanowej i zawodowej wszystkich”<sup>26</sup> (nr 1). W praktyce nasuwała ona pewne problemy i nieporozumienia. Zgodnie z *Wytycznymi* duszpasterze, zachowując „pełny szacunek wobec tych, którzy w sposób godny chrześcijanina i katolika używają czasami napojów alkoholowych, [mieli zachęcać] wiernych do składania dobrowolnej ofiary całkowitej abstynencji” z motywów religijnych (nr 1). Nie ma tu miejsca na propagowanie „kulturalnego picia” czyli umiarkowania. W tym wypadku umiarkowanie i abstynencja nie jest problemem etycz-

<sup>21</sup> Zob. M. LISOWSKI, *Podstawy etyki alkoholowej*, w: *Zarys alkoholologii*, Kraków 1965, s. 33-34.

<sup>22</sup> Zob. tamże, s. 33-34.

<sup>23</sup> Zob. S. WÓJCIK, *Kapłan wobec problemu...*, art. cyt., s. 205.

<sup>24</sup> W. GRANAT, *Moralna ocena alkoholizmu*, AK 42(1952)283/2, s. 215.

<sup>25</sup> Za: F. BLACHNICKI, *Abstynenckie Credo Krucjaty Wstrzemięźliwości*, HD 15(1960)3, s. 65.

<sup>26</sup> Zasadę tę sformułował kard. A. Kakowski. Zob. H. KORZA, *Abstynencki ruch*, art. cyt., s. 46.

nym, bo nie chodzi o rozstrzygnięcie, co jest lepsze, lecz co jest skuteczniejszym środkiem do osiągnięcia celu. Episkopat Polski opowiedział się za propagowaniem abstynencji jako środka mającego doprowadzić do trzeźwości ogółu wiernych. W katolickiej działalności przeciwalkoholowej decyzję o abstynencji podejmuje się w poczuciu odpowiedzialności za bliźnich<sup>27</sup>. Taka postawa jest zgodna z duchem II Soboru Watykańskiego, który podkreśla, że powołanie człowieka w planach Bożych ma charakter wspólnotowy. Dlatego ludzie, traktując siebie po bratersku, powinni mieć składać ofiarę jedni za drugich (KDK 4; DK 14; DM 2)<sup>28</sup>.

Nie na miejscu jest więc tendencyjne tłumaczenie Pisma Świętego, że np. w Kanie Galilejskiej na weselu używano bezalkoholowego moszczu owocowego, że niemożliwą jest rzeczą, aby Chrystus miał kiedykolwiek przemienić wodę w wino, a tym bardziej pić napój alkoholowy<sup>29</sup>. Również – wynika to z *Wytycznych* (nr 1) – niewłaściwa jest postawa pojedynczych abstynentów czy grup działaczy antyalkoholowych, którzy uważają nawet tych, którzy piją umiarkowanie, za ludzi bez charakteru, występnych, odpowiedzialnych niemal za wszelkie zło, jakie widzą wokół siebie<sup>30</sup>.

Wśród katolickich działaczy trzeźwościowych w Polsce byli i tacy, którzy zajmowali krytyczne stanowisko wobec tej zasady Kościelnej Działalności Trzeźwościowej. Szukali rozwiązań na innej, według nich bardziej skutecznej drodze, która byłaby możliwa do zaakceptowania przez szersze kręgi społeczne, bez równoczesnego przekreślania hasła abstynencji. Tak jak o każdej metodzie walki z alkoholizmem, tak i o propagowaniu abstynencji trudno jest z góry orzec czy też udowodnić, że jest najskuteczniejsza. Dlatego też nie może być wykluczona z kościelnej działalności, jako jedna z wielu, metoda propagowania tak zwanej kultury picia, czyli umiarkowania. Polegałaby ona na uczeniu ludzi niepicia oraz na uczeniu picia w miarę i w sposób kulturalny. Celem jej byłoby też usunięcie alkoholizmu oraz przeciwstawienie się naszemu rodzimemu obyczajowi<sup>31</sup>. W obydwu wspomnianych metodach dąży się do osiągnięcia tego samego celu, jakim jest trzeźwość. Zwolennicy propagowania „kultury picia” nie wykluczali abstynencji, *Wytyczne* zaś nie przekreślały możliwości godziwego korzystania z napojów alkoholowych. Najwięcej trudności nasuwała pierwsza część zasady Kościelnej Działalności Trzeźwościowej: „Przez dobrowolną, całkowitą abstynencję wielu do trzeźwości stanowej i zawodowej wszystkich”. Werbowanie „wielu” jest w praktyce propagowaniem abstynencji uważanej

<sup>27</sup> Zob. F. BLACHNICKI, *Wartości humanistyczne idei abstynenckiej*, HD 29(1960), s. 561-597.

<sup>28</sup> Zob. J. KRASIŃSKI, *Asceza kapłańska wobec Kany Galilejskiej*, HD 40(1971), s. 145.

<sup>29</sup> Zob. tamże, s. 182.

<sup>30</sup> Zob. R. BORECKI, *Pijak też człowiek*, TP 26(1972)32, s. 3.

<sup>31</sup> Zob. A. ŚWIECICKI, *Najgorsze jest lekceważenie problemu*, Więź 16(1973)4, s. 66; tenże, *Alkohol i odpowiedzialność*, TP 24(1970)18, s. 2; A. MARKOWSKI, *Alkohol w kulturze i obyczaju*, TP 27(1973)32, s. 7; S. WILKANOWICZ, *Trzeźwy antyalkoholizm*, TP 23(1969)29, s. 3; T. ŻYCHIEWICZ, *Drugie dno butelki*, TP 24(1970)40, s. 2.

przez nieorientowanych za cel wyznaczony wszystkim ludziom. Same *Wytyczne* sprzeciwiają się przesadzie „w motywacji konieczności abstynencji względami moralnymi i zdrowotnymi” (nr 1). Przesada może jednak tkwić w samym zachęcaniu do abstynencji. Bywa nieraz, że alkohol wywołuje stany wzmózonej pobudliwości nie tylko u tych, którzy go piją, ale również u tych, którzy go zwalczają, i u tych, którzy sprzeciwiają się metodom tej walki. Jedni, do głębi przejęci rozmiarami tragedii, chwytają się drakońskich środków. Inni znów uważają ich za fanatyków<sup>32</sup>.

Tego rodzaju dyskusje na temat metod, a nawet sensu działalności trzeźwościowej są pewną szansą w duszpasterstwie, ponieważ przyczyniają się do poznania i teoretycznego opracowania problemu.

Ocena umiarkowania i abstynencji jako takiej i jako metody w dążeniu do trzeźwości była tu potrzebna ze względu na potrzebę ukazywania celu i środków prowadzących do niego w sytuacji rozpowszechniającego się pijaństwa i alkoholizmu. Cała praca trzeźwościowa ma na celu przezwyciężenie tych zjawisk jako patologicznych. Trzeźwości nie można traktować w oderwaniu od całości życia człowieka wierzącego. Problem ten związany jest z dążeniem do życia w pełni chrześcijańskiego. Ponieważ nadużywanie alkoholu osłabia wolę, a w konsekwencji prowadzi do wykroczeń i upadków moralnych, winno być jako takie z życia wykluczone.

Z moralnego punktu widzenia upojenie alkoholem jest grzechem, jako że jest zaprzeczeniem cnoty trzeźwości. Stwarza ponadto okazję do dalszych wykroczeń przeciw prawu Bożemu i ludzkiemu. W tradycyjnej teologii moralnej mówiono o grzechu ciężkim, gdy w grę wchodziło upojenie alkoholem z utratą przytomności. W omawianym okresie zwracano uwagę bardziej na groźbę zła popełnionego wskutek podniecenia alkoholowego. Częste używanie alkoholu bez upijania się może też prowadzić do alkoholizmu z jego wieloma negatywnymi skutkami<sup>33</sup>. Tak samo częstowanie kogoś alkoholem może przyczynić się do alkoholizmu lub stać się przeszkodą w uniezależnieniu się od alkoholu jakiegoś alkoholika. Poznając coraz bardziej zagrożenia wynikające z nadużycia alkoholu, trzeba podkreśla wagę i zakres odpowiedzialności moralnej. Tymczasem w niektórych listach polskich biskupów oraz w katolickich czasopismach spotykało się zdania, że „alkoholizm zagraża zbawieniu wiecznemu”<sup>34</sup> i „prowadzi do utraty życia Bożego”<sup>35</sup>. Słowa te wypowiedziano zbyt pochopnie.

<sup>32</sup> Zob. S. WILKANOWICZ, *Trzeźwy antyalkoholizm*, art. cyt., s. 2.

<sup>33</sup> Zob. W. GRANAT, *Moralna ocena alkoholizmu*, art. cyt., s. 213; S. OLEJNIK, *W odpowiedzi...*, dz. cyt., s. 502.

<sup>34</sup> B. SIKORKI, *List pasterski na V Tydzień Modlitw o Trzeźwość Narodu*, Miesięcznik Pasterski Płocki 57(1972)8, s. 212.

<sup>35</sup> A. PAWŁOWSKI, *Kapłan apostołem trzeźwości*, Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej [dalej: MKAP] 22(1971)11, s. 273.

### III. ABSTYNENCJA JAKO PROBLEM DUSZPASTERSKI

W Królestwie Kongresowym stowarzyszenia wstrzeźliwości organizowane były po powstaniu listopadowym, ale już w 1838 roku władze rosyjskie zlikwidowały tę działalność. W 1856 roku duchowieństwo ponownie podjęło próbę przywrócenia i upublicznienia tego ruchu, a w 1862 roku abp Feliński wydał szczegółową instrukcję wyjaśniającą sposób zakładania bractw trzeźwości. Ponowny zakaz działalności trzeźwościowej nastąpił po powstaniu styczniowym<sup>36</sup>.

Na Pomorzu i w Poznańskim inicjatorami ruchu przeciwalkoholowego byli katolicy świeccy. W 1837 roku powstało Towarzystwo Wstrzeźliwości w Sztumie Pomorskim, a z czasem w innych miejscowościach tego regionu. Podobnie było w Poznańskim, gdzie tylko w 1837 powstało dziesięć takich towarzystw. Przy czynnym udziale duchowieństwa oddziały towarzystwa powstały w ponad stu miejscowościach<sup>37</sup>. Ruch ten został zahamowany w 1848 roku, a ponownie odrodził się w roku 1868, za rządów abp. Ledóchowskiego. Postulowano wówczas, że bractwa trzeźwościowe mają być odnowione lub założone we wszystkich parafiach archidiecezji gnieźnieńskiej oraz diecezji poznańskiej. Pracę nad tym dziełem przerwała wojna w 1870 roku. Odrodzenie ruchu trzeźwościowego wiąże się z kolei z powstaniem w Poznaniu w 1887 roku Towarzystwa Szerzenia Wstrzeźliwości i w 1890 roku – „Jutrzenki”. Z jej inicjatywy w 1901 roku odbył się w Poznaniu tzw. wiec obyczajowy. Udzielił mu swego poparcia abp F. Stablewski, zachęcając równocześnie księży do podjęcia wysiłków na rzecz wskrzeszenia bractw trzeźwości. W 1902 roku z inicjatywy alumnów seminarium duchownego w Poznaniu oraz ks. K. Niesiołowskiego powstał Związek Księża Abstynentów, który od 1910 roku wydawał pismo „Przyjaciel Trzeźwości”, a od 1911 roku miesięcznik „Świt”. Podobne stowarzyszenia dla katolików świeckich powstało w 1905 roku i nosiło nazwę „Wyzwolenie”<sup>38</sup>.

Ruch przeciwalkoholowy objął owym zasięgiem także Galicję i Śląsk Cieszyński. W 1839 roku w Krakowie powstało Towarzystwo Wstrzeźliwości na czele z F. Wężykiem. Na Uniwersytecie Jagiellońskim K. Lipiński napisał pierwszą pracę doktorską na temat alkoholu i „alkohologii”<sup>39</sup>. W ruch przeciwalkoholowy związany z bractwami trzeźwości włączył się w 1885 roku św. Brat Albert Chmielowski, który założył zgromadzenie dla ratowania biednych i nieszczęśliwych głównie z powodu pijaństwa i alkoholizmu<sup>40</sup>. W 1902 roku związane zostało towarzystwo poczwórnej dożywotniej wstrzeźliwości „Eleusis”. W Krakowie przed pierwszą wojną światową wydano najwięcej książek

<sup>36</sup> Zob. W. PADACZ, *Katolicka akcja trzeźwościowa w Polsce porozbiorowej*, HD 32(1963), s. 7.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 28.

<sup>38</sup> Zob. H. KORZA, *Abstynencki ruch*, art. cyt., k. 44.

<sup>39</sup> Zob. K. MOCZARSKI, *Historia alkoholizmu...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>40</sup> Zob. W. PADACZ, *Katolicka akcja...*, art. cyt., s. 31.



i broszur przeciwalkoholowych. W latach 1912-1914 wydawane tam też było czasopismo „Walka z Alkoholizmem”.

Na terenach Śląska Cieszyńskiego duchowieństwo usiłowało przeciwstawić się pijaństwu przez głoszenie kazań przeciwalkoholowych. Jako kaznodzieja trzeźwościowy wyróżnił się ks. K. Antoniewicz. W związku z potrzebą osobistego przykładu powstało abstynenckie stowarzyszenie „Eleuteria”. Ks. B. Markiewicz postanowił w tym czasie, że założone przez niego zgromadzenie księży michaelitów będzie służyło przykładem całkowitej abstynencji. W 1906 roku został utworzony Związek Księży Abstynentów dla Galicji i Bukowiny<sup>41</sup>.

W diecezji przemyskiej przed rokiem 1846 oraz po 1871 dobrze rozwijały się bractwa trzeźwości. W 1908 roku przepisy synodu przemyskiego określają, że przy każdym bractwie w parafii powinien istnieć oddział abstynencki<sup>42</sup>.

Na Górnym Śląsku w 1844 roku z inicjatywy ks. Fieceka i o. S. Sosnowskiego powstało w Piekarach Śląskich Towarzystwo Wstrzemięźliwości. Metodą działania wspomnianych księży były m.in. kazania, w których przeciwstawiali się zakładaniu karczm i gorzelnii sprzyjających rozpijaniu się Polaków. Załamanie się tej akcji spowodowała epidemia tyfusu. W czasie jej trwania alkohol fałszywie traktowano jako antidotum. Ruch trzeźwościowy odrodził się w wyniku działań kaznodziei ks. J. Kapicy. Dzięki jego pracy wzrosła liczba i gorliwość bractw trzeźwości.

Lata pierwszej wojny światowej uniemożliwiły prowadzenie działalności trzeźwościowej. Przerwane zostały też misje parafialne, które bardzo często w przeszłości zapoczątkowywały istnienie w parafiach bractw wstrzemięźliwości. Po pierwszej wojnie światowej nastąpił nawrót do różnego typu przeciwalkoholowych – abstynenckich i umiarkowanych – stowarzyszeń i bractw w całym kraju. Jednym z ważniejszych było Towarzystwo Walki z Alkoholizmem „Trzeźwość”. Znanym działaczem z tego okresu był redaktor S. Szymański oraz ks. A. Cząstka, ks. W. Padacz i inni. Kardynał A. Kakowski sformułował metodę działania zawartą w stwierdzeniu, że trzeźwość i umiarkowanie stopniowo przygotowują do całkowitej abstynencji, natomiast całkowita abstynencja wielu prowadzi do trzeźwości wszystkich.

W okresie okupacji (1939-1945) przejawy ruchu przeciwalkoholowego można było zauważyć jedynie w wojsku, w partiach politycznych oraz w delegaturze rządu<sup>43</sup>.

Dawny ruch przeciwalkoholowy, osłabiony przez okupację, odrodził się po wojnie. W 1946 roku reaktywowano Towarzystwo „Trzeźwość”<sup>44</sup>. Swoją działalność rozwijał Krajowy Referat Trzeźwości pod przewodnictwem ks. A. Cząstki w ramach Krajowej Centrali „Caritas”. W 1947 roku Episkopat Polski wydał list pasterski do wszystkich wiernych *O palącej sprawie grozy*

<sup>41</sup> Zob. tamże, s. 30; H. KORZA, *Abstynencki ruch*, art. cyt., k. 44-45.

<sup>42</sup> Zob. W. PADACZ, *Katolicka akcja...*, art. cyt., s. 31.

<sup>43</sup> Zob. K. MOCZARSKI, *Historia alkoholizmu...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>44</sup> Zob. tamże, s. 20.

*alkoholizmu i pijaństwa*<sup>45</sup>. Na przełomie roku 1949 i 1950 wszystkie bractwa i stowarzyszenia trzeźwościowe zostały zlikwidowane administracyjnie przez komunistów<sup>46</sup>. Dopiero w 1957 roku z inicjatywy ks. F. Blachnickiego została powołana do życia Krucjata Wstrzemięźliwości w Piekarach Śląskich. Punktem wyjścia i celem Kruczaty było wypełnienie Ślubów Jasnogórskich przez walkę z pijaństwem i rozwiązłością<sup>47</sup>. Jej działalność została zawieszona przez władze komunistyczne, a Centrala zlikwidowana w 1960 roku.

Kontynuację idei abstynenckiej Kruczaty Wstrzemięźliwości można zauważyć w tzw. Krucjacie Wyzwolenia Człowieka, w ramach Ruchu Światło-Życie. Bodźcem i natchnieniem do podjęcia tej akcji na rzecz ratowania narodu od alkoholizmu oraz innych zagrożeń były słowa papieża Jana Pawła II zawarte w jego liście pożegnalnym do Polaków z 23 października 1978 roku: „Proszę, abyście przeciwstawiali się wszystkiemu, co uwłacza ludzkiej godności i poniża obyczaje zdrowego społeczeństwa, co czasem może aż zagrażać jego egzystencji i dobru wspólnemu, co może umniejszać jego wkład do wspólnego skarbcza ludzkości i narodów chrześcijańskich Chrystusowego Kościoła”<sup>48</sup>. Za dzień powstania Kruczaty Wyzwolenia Człowieka uważa się 8 czerwca 1979 roku, kiedy to przed Mszą Świętą w Nowym Targu została pobłogosławiona przez papieża Jana Pawła II tzw. *Księga czynów wyzwolenia*, poświęcony kamień węgielny pod kościół, który miał powstać z pieniędzy zaoszczędzonych w wyniku wyrzeczenia się alkoholu, oraz gdy została odmówiona przez delegację Ruchu Światło-Życie modlitwa zawierająca przyrzeczenia abstynencji i odśpiewany hymn KWC: *Serce wielkie nam daj*<sup>49</sup>. KWC nie jest organizacją czy stowarzyszeniem, ale konkretnym programem działania wyrastającym z chrześcijańskiej odpowiedzialności i zaangażowania oraz formą świadectwa życia, działalności charytatywnej i konkretnego apostołstwa. Środkiem oddziaływania KWC są rekolekcje ewangelizacyjne pod hasłem: *Ewangelizacja wyzwolenia*. Działalność KWC dokonuje się w ramach terenowej struktury Kościoła katolickiego oraz bazuje na tradycyjnych i posoborowych formach działalności pastoralnej<sup>50</sup>.

W czasie gdy rozwijała się Krucjata Wstrzemięźliwości, zostały wydane *Wytyczne Episkopatu Polski dla Kościelnej Działalności Trzeźwościowej*. Przyjęte zostały przez Episkopat 17 czerwca 1959 roku, a 1 kwietnia 1971 roku, na 124. Konferencji Plenarnej w Warszawie – znowelizowane<sup>51</sup>. Dokument ten składa się z dwóch części. Pierwsza dotyczy zasad działalności (nr 1-14), a druga podmiotu i struktury tej działalności (nr 15-21). Gdy chodzi o podmiot kościel-

<sup>45</sup> Zob. H. KORŻA, *Abstynencki ruch*, art. cyt., k. 46.

<sup>46</sup> Zob. *XVI Tydzień Modlitw o Trzeźwość Narodu. Królowa Apostołów – Orędowniczka Ruchu Trzeźwości im. św. Maksymiliana Kolbego*, Lublin – Łomża 1982, s. 2.

<sup>47</sup> Zob. F. BLACHNICKI, *Krucjata Trzeźwości*, HD 27(1958), s. 612-624.

<sup>48</sup> Zob. KRUCJATA WYZWOLENIA CZŁOWIEKA, *Podręcznik KWC*, Krościenko 1979, s. 5.

<sup>49</sup> Zob. tamże, s. 9.

<sup>50</sup> Zob. tamże, s. 19.

<sup>51</sup> Zob. *Wytyczne Episkopatu Polski dla Kościelnej Działalności Trzeźwościowej*, AK 66(1974)394/2, s. 260-265.

nej działalności trzeźwościowej, jest nim w świetle *Wytycznych* cały Kościół, zarówno duchowieństwo, jak i laikat. Całością pracy trzeźwościowej kieruje Komisja Episkopatu ds. Trzeźwości. Istnieje ona w Polsce od 1970 roku. Jest to cały zespół ekspertów i działaczy trzeźwościowych. Współpracują z nią diecezjalni referenci trzeźwościami. W ramach komisji działa jej sekretarz, pełniący funkcję krajowego duszpasterza ds. trzeźwości i kierownika Sekretariatu Komisji<sup>52</sup>.

Zastanawiając się nad mocą zobowiązującą *Wytycznych*, trzeba zwrócić uwagę na terminologię, w jakiej Episkopat wypowiada swoje stanowisko. Przede wszystkim dominują w niej stwierdzenia pozytywne<sup>53</sup>. Tylko jeden raz Episkopat wyraźnie zobowiązuje, gdy mowa o włączeniu się w pracę trzeźwościową zakonów i zgromadzeń tak męskich, jak i żeńskich (nr 3). Od rodziców Episkopat domaga się chrześcijańskiej postawy trzeźwości (nr 9). W przypadku urzędowania przyjęć z okazji uroczystości religijnych Episkopat wymaga od wiernych, żeby były bezalkoholowe (nr 13). Inne terminy użyte w *Wytycznych* przez Episkopat to: „poleca” (nr 20), „wyraża gorące życzenie” (nr 2), „usilnie prosi” (nr 21), „usilnie zachęca” (nr 10), oraz zwroty wyrażające powinność (nr 7, 12) i należność (nr 4 i 8).

W myśl *Wytycznych* w 1968 roku został wprowadzony Tydzień Modlitw o Trzeźwość Narodu. Rozpoczyna się on w Środę Popielcową i kończy we wtorek następnego tygodnia<sup>54</sup>.

Tydzień Modlitw o Trzeźwość Narodu jest traktowany jako „akcja uderzeniowa”, mająca na celu przypomnienie o potrzebie ciągłego wysiłku na rzecz trzeźwości, a także o zadaniach, jakie są do wykonania. Program tygodnia opracowuje na podstawie ogólnej tematyki duszpasterskiej danego roku Komisja Episkopatu ds. Trzeźwości<sup>55</sup>. Tydzień Modlitw o Trzeźwość Narodu poprzedzamy jest listem lub krótką zachętą biskupa do zaangażowania się w modlitwę i pracę trzeźwościową<sup>56</sup>.

Ósmego stycznia 1971 roku powstało Duszpasterstwo Trzeźwości w Zakroczymiu<sup>57</sup>. Jego zadania nakreślono na kursie przeciwalkoholowym rok wcze-

<sup>52</sup> Zob. *XVI Tydzień Modlitw...*, dz. cyt., s. 3.

<sup>53</sup> Zob. np. *Wytyczne Episkopatu...*, art. cyt., 1, 2, 8, 15.

<sup>54</sup> Zob. Z. KOWALSKI, *Tydzień Modlitw o Trzeźwość Narodu*, Orędownik Diecezji Chełmińskiej [dalej: ODCh] 20(1969)1-4, s. 60.

<sup>55</sup> Zob. np. *Tydzień Modlitw o Trzeźwość Narodu*, Kronika Diecezji Przemyskiej 55(1969)2, s. 48; MKAP 21(1970)1, s. 13; MKAP 22(1971)11, s. 241.

<sup>56</sup> Zob. np. *Słowo Arcypasterskie zapowiadające V Tydzień Modlitw o Trzeźwość Narodu*, MKAP 22(1971)11, s. 244; P. GOŁĘBIEWSKI, *List pasterski na Wielki Post*, Kronika Diecezji Sandomierskiej [dalej: KDS] 69(1969)4-5, s. 33.

<sup>57</sup> Zob. K.H. SZCZUREK, *Cele i zadania Duszpasterstwa Trzeźwości w Zakroczymiu*, Chrześcijańskim w Świecie 9(1977)59-60, s. 165; T. KRZESZOWSKI, *Dom rekolekcyjny Duszpasterstwa Trzeźwości przy klasztorze oo. Kapucynów w Zakroczymiu*, w: K. MAJDAŃSKI (red.), *Antropologiczne kategorie trzeźwości. Materiały ogólnopolskiego sympozjum pastoralnego (20-21 VI 1978)*, Warszawa 1980, s. 87.

śniej. Są to: prowadzenie misji i rekolekcji jako wsparcie dla duszpasterstwa zwyczajnego oraz koordynowania studiów i prac trzeźwościowych, a także konsultacje z Komisją Episkopatu ds. Trzeźwości<sup>58</sup>.

Równocześnie z powstaniem Duszpasterstwa Trzeźwości wybrano Komitet Zakonny ds. Trzeźwości, który później został przemianowany na Konsultę Akcji Trzeźwości, której działalność sprowadza się do patronatu nad kursami przeciwalkoholowymi, jak też do poszukiwania prelegentów na te kursy<sup>59</sup>.

Mimo że prowadzenie rekolekcji i misji trzeźwościowych związane jest z Duszpasterstwem Trzeźwości w Zakroczymiu, to jednak ich koncepcja zrodziła się wcześniej: w 1963 roku w Warszawie, na kursie przeciwalkoholowym dla misjonarzy kapucyńskich<sup>60</sup>. Nawiązano tu do pracy takich misjonarzy, jak ks. J. Kapica i ks. K. Antoniewicz<sup>61</sup>. Tego rodzaju prace prowadzono w diecezji siedleckiej (od 1965 r.)<sup>62</sup>, katowickiej (od 1967 r.)<sup>63</sup>, tarnowskiej (od 1971 r.)<sup>64</sup>, łomżyńskiej (od 1970)<sup>65</sup>, warszawskiej (od 1973)<sup>66</sup>, opolskiej (od 1974)<sup>67</sup>, sandomierskiej (od 1976)<sup>68</sup>, lubelskiej (od 1979).

Episkopat Polski, jak też poszczególni biskupi, nawiązując do *Wytycznych*, zachęcają do działalności trzeźwościowej w listach pasterskich. I tak w 1965 roku Episkopat skierował do wiernych *Wezwanie do trzeźwości*<sup>69</sup>, w 1970 roku *Wezwanie na Wielki Post do walki z nietrzeźwością*<sup>70</sup>, w 1977 roku *Zachętę do upowszechniania trzeźwości*<sup>71</sup>, w 1979 roku Prymas Polski napisał list do kapłanów w sprawie wzmocnienia Kościelnej Działalności Trzeźwościowej<sup>72</sup>, a w 1983 roku Episkopat znów wystosował list do duchowieństwa i wiernych w związku z Ruchem Trzeźwości im. św. Maksymiliana Kolbego. Natomiast poszczególni biskupi poruszają tematykę trzeźwościową w listach wielkopostnych i odezwach do wiernych przed Tygodniem Modlitw o Trzeźwość Naro-

<sup>58</sup> Zob. K.H. SZCZUREK, *Cele i zadania...*, art. cyt., s. 164.

<sup>59</sup> Zob. tamże, s. 165.

<sup>60</sup> Zob. tamże, s. 164.

<sup>61</sup> Zob. J. BARTOS, *Polskie kaznodziejstwo trzeźwościowe w latach 1945-1975*, Lublin 1978, s. 34.

<sup>62</sup> Zob. tamże, s. 35.

<sup>63</sup> Zob. tamże.

<sup>64</sup> Zob. J. ABLEWICZ, *O wychowaniu do trzeźwości*, *Currenda* 124(1972)7-12, s. 236.

<sup>65</sup> Zob. J. KARCZEWSKI, *Misje trzeźwościowe – nowy model misji parafialnych*, HD 44(1975), s. 184.

<sup>66</sup> Zob. S. WYSZYŃSKI, *Zachęta Prymasa Polski do rekolekcji trzeźwościowych*, *Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej* 55(1973)1-4, s. 127.

<sup>67</sup> Zob. F. PIECHOTA, *Z działalności trzeźwościowej oo. Kapucynów w diecezji opolskiej*, *Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej* [dalej: WUDO] 33(1978)4-5, s. 160.

<sup>68</sup> Zob. P. GOŁĘBOWSKI, *List pasterski przed rozpoczęciem rekolekcji trzeźwościowych Orędzia NMP Fatimskiej*, KDS 69(1976)4-5, s. 85.

<sup>69</sup> Zob. *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej* 20(1965)11, s. 252-256.

<sup>70</sup> Zob. ODCh 21(1970)1-4, s. 10-11.

<sup>71</sup> Zob. *Kronika Diecezji Włocławskiej* 60(1977)3-4, s. 74-78.

<sup>72</sup> Zob. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* [dalej: WWD] 35(1980)1, s. 15-19.

du<sup>73</sup>. Wskazania dotyczące akcji przeciwalkoholowej są zawarte również w dokumentach synodów diecezjalnych<sup>74</sup>.

Najnowszym przedsięwzięciem w działalności trzeźwościowej w Polsce jest zapoczątkowanie Ruchu Trzeźwości im św. Maksymiliana Kolbego (RTMK). Proklamowano go 19 września 1982 roku na Jasnej Górze, w czasie pierwszej Krajowej Pielgrzymki Apostolstwa Trzeźwości. RTMK nawiązuje do tradycji bractw trzeźwości oraz późnych stowarzyszeń trzeźwościowych i abstynencyjnych. Jest to więc próba znalezienia zorganizowanej formy apostolstwa trzeźwości w konkretnych warunkach polskiej egzystencji. Na posiedzeniu Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu 23 czerwca 1981 uchwalono, że działalność trzeźwościową mogą prowadzić towarzystwa organizowane w tym celu przez Kościół katolicki oraz inne kościoły i związki wyznaniowe. W liście pasterskim Episkopatu Polski, odczytanym we wszystkich kościołach 6 lutego 1983 roku, Episkopat wyraźnie nazywa nowy ruch bractwami trzeźwości<sup>75</sup>. Gdy chodzi o strukturę organizacyjną RTMK, jest ona podzielona na trzy kręgi Apostolstwa Trzeźwości. Pierwszy krąg to Sympatycy Trzeźwości, drugi – Przyjaciele Apostolstwa Trzeźwości, trzeci zaś: Współpracownicy Apostolstwa Trzeźwości – Maksymiliańska Służba. Krąg trzeci to siła formacyjna i wiodąca ruchu mająca swoją Centralę Trzeźwości i swoje komórki przy Diecezjalnych Referentach Trzeźwości<sup>76</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, należy zauważyć, że sytuacja pod względem spożycia napojów alkoholowych w Polsce i wynikających z tego negatywnych skutków była w czasach przełomu bardzo poważna. Ilość alkoholu wypijanego na statystycznego mieszkańca wzrastała ciągle do czasu reglamentacji, a tym samym wzrastała liczba alkoholików. Kościół na tego rodzaju sytuację zareagował wieloraką działalnością trzeźwościową, która za ideał stawiała trzeźwość wyrażającą się w umiarkowaniu bądź abstynencji. Celem było przezwyciężenie pijaństwa i alkoholizmu jako zła i choroby. Z jednej strony była to profilaktyka, z drugiej

---

<sup>73</sup> Zob. np. A. BARANIAK, *Słowo arcybiskupie zapowiadające Tydzień Modlitw o Trzeźwość Narodu*, MKAP 20(1969)5, s. 110-111; B. CZAPLIŃSKI, *Odezwa z okazji Tygodnia Modlitw o Trzeźwość Narodu*, ODCh 23(1972)1-3, s. 43-44; J. DRZAŻGA, *List pasterski na Wielki Post Roku Świętego 1975*, WWD 30(1975)2, s. 73-76; H. GULBINOWICZ, *List pasterski w związku z Tygodniem Modlitw o Trzeźwość Narodu*, Wrocławskie Wiadomości Kościelne 31(1976)3-5, s. 93-94; P. GOŁĘBIOWSKI, *Odezwa przed Tygodniem Trzeźwości*, KDS 65(1972)11-12, s. 258-259; I. JEŻ, *Słowo ks. Biskupa Ordynariusza na rozpoczęcie Tygodnia Modlitw o Trzeźwość Narodu*, Koszański-Kołoobrzskie Wiadomości Diecezjalne 3(1975)2, s. 50; F. JOP, *List pasterski na Wielki Post*, WUDO 24(1969)3, s. 81-84; itd.

<sup>74</sup> Zob. *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim*, Katowice – Rzym 1966, s. 258-262.

<sup>75</sup> Zob. *XVI Tydzień Modlitw...*, dz. cyt., s. 2-5.

<sup>76</sup> Zob. tamże, s. 6-13.

zaś strony leczenie i usposabianie do wyzwolenia się z alkoholizmu. Szczególnym obiektem zainteresowania w tej pracy była religijność alkoholików, na jej bowiem bazie można prowadzić wychowanie do trzeźwości.

## RIASUNTO

### **La cura della Chiesa in Polonia per la sobrietà nei tempi del transito**

La consumazione dell'alcool nella Polonia dei tempi del transito e delle conseguenze di una tale enorme consumazione erano molto serie. La quantità del alcool consumato per una statistica persona sempre è cresciuta. In conseguenza è cresciuto pure il numero dei alcolici. La Chiesa è reagita con una multiple attività per formare alla sobrietà. Proponeva la temperanza oppure l'astinenza come una strada per vincere l'alcoolismo. Da una parte si preoccupava per la profilattica, d'altra si sforzava per disporre alla liberazione personale. In un modo particolare si curava della religiosità degli alcolici, considerandola come un fondamento sulla quale si può appoggiare la formazione alla sobrietà.

### **Słowa kluczowe / key words**

Teologia pastoralna, trzeźwość, Kościół w Polsce  
Pastoral theology, sobriety, Church in Poland

KS. NORBERT JERZAK

KS. JAN SOSSALLA (1908-1979)  
DUSZPASTERZ I BADACZ  
DZIEJÓW KOŚCIOŁA NA ŚLĄSKU

W 2009 roku mija trzydziesta rocznica śmierci cenionego historyka, księdza Jana Sossalli. Należał do grupy tych badaczy, którzy nie byli związani zawodowo z katedrami Uniwersytetu Wrocławskiego, lecz jako parafialni duszpasterze poświęcali swój czas i zdolności na zgłębianie niektórych interesujących ich zagadnień z historii Kościoła katolickiego. Jego zaangażowanie i pozostawiony dorobek może się równać z pracami takich historyków, jak Adolf Moepert, J. Konosała, J. Heyne czy J. Soffner.

Ksiądz Jan Paweł Sossalla urodził się 26 czerwca 1908 roku w Królewskiej Hucie – późniejszym Chorzowie (od 1934 r.), w bogobojnej rodzinie kowala Józefa i Franciszki, z domu Chrobok. Z domu rodzinnego wyniósł głęboką wiarę. Swoje pierwsze kroki edukacyjne skierował do miejscowej szkoły powszechnej (*Volksschule*)<sup>1</sup>. W tym czasie mógł dokładnie już obserwować zmagania trzech powstań śląskich i plebiscyt, który wpłynął na dalsze lata jego życia. W wyniku decyzji Rady Ambasadorów z 20 października 1921 roku nastąpił podział Górnego Śląska. W jego wyniku rodzina Sossallów przeniosła się do Bytomia. Tam też 19 marca 1927 roku ukończył miejscowe gimnazjum, zdając bez większych trudów egzamin maturalny. Idąc za głosem powołania, rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne na Uniwersytecie Wrocławskim (4 maja 1927 r. – 9 maja 1931 r.), przy czym w semestrze letnim 1929 roku kształcił się na Uniwersytecie w Innsbrucku, co było zgodne z tamtejszymi wymaganiami<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> P. KRAWCZYK, *Śp. ks. Pralat dr Jan Sossalla*, Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej 35(1980)3, s. 70-72.

<sup>2</sup> Archiwum Uniwersytetu Wrocławskiego, TK 85, 163, 165. Jan Paweł Sossalla występuje w źródłach jako Hans, Hans-Johann Paul i Johannes, przy czym inną postacią był Jan Sossalla

Studia we Wrocławiu i w Innsbrucku przebiegały bez zakłóceń, z bardzo dobrze zdawanymi egzaminami<sup>3</sup>. Po ukończeniu studiów wstąpił do wrocławskiego alumnatu, gdzie przygotowywał się do kapłaństwa. Wyrazem tego było przyjęcie poszczególnych stopni i święceń: 24, 25, 26 czerwca 1931 roku w kaplicy ordynariusza – tonsury i czterech mniejszych święceń, 22 i 29 listopada 1931 roku, także w kaplicy – święceń subdiakonatu i diakonatu, wreszcie 31 stycznia 1932 roku – święceń prezbiteratu w katedrze wrocławskiej z rąk miejscowego ordynariusza, kard. A. Bertrama<sup>4</sup>.

Po święceniach kapłańskich ks. Sossalla został skierowany na sześciotygodniowy kurs dla duszpasterzy osób głuchoniemych w Raciborzu, tam też został nauczycielem szkoły specjalnej dla głuchoniemych i wspomagał duszpastersko tamtejszą parafię św. Jana. Następnie 3 czerwca 1932 roku ks. Sossalla został mianowany wikarym w parafii św. Piotra i Pawła w Kluczborku, gdzie obok zwykłych zajęć wikariuszowskich udzielał się wśród głuchoniemych<sup>5</sup>. W kluczborskiej parafii był zaledwie dwa lata. Dziesiątego października 1934 roku ks. Sossalla objął obowiązki wikariusza katedralnego we Wrocławiu<sup>6</sup>.

Ten krótki czas pobytu w kluczborskiej parafii był impulsem do zajęcia się pogłębianiem studiów nad dziejami Kościoła na Śląsku. Bezpośrednią tego przyczyną było uczestnictwo w poświęceniu 20 października 1934 roku Domu Katechetycznego (*das katholische Gemeindehaus*), który dawniej służył wiernym za kościół parafialny. W latach 1910-1913 ówczesny proboszcz, ks. Jan Moschek, podjął się trudu wybudowania nowego kościoła. Po jego poświęceniu odbywały się w nim już wszystkie nabożeństwa, a stary kościół stał niewykorzystany i powoli niszczał. Ks. Moschek odczuwał brak Domu Parafialnego, w którym mogłyby się odbywać spotkania i uroczystości religijne oraz gdzie mogliby mieszkać księża wikariusze. Ten ostatni cel nie został przez niego nigdy zrealizowany. Musieli oni gościnnie mieszkać u siostr elżbietanek. Dlatego starał się o przebudowanie dawnego kościoła i wykorzystanie do zaspokojenia istniejących potrzeb. Po wielu latach starań i po otrzymaniu odpowiedniej dotacji dopiero w roku 1933 mógł dokonać jego gruntownego remontu i przebudowy<sup>7</sup>. Przy okazji poświęce-

---

(1881-1920), ur. w Karczowie, pow. niemodlińskim, także duchowny diecezji wrocławskiej, tamże, TK 83; *Handbuch*, 1908- 921.

<sup>3</sup> Istnieje wiele zaświadczeń o przebiegu studiów i o zdanych egzaminach; zob. J. KOPIEC, *Ksiądz Jan Sossalla (1908-1979)*, Nasza Przeszość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce 65(1986), s. 281.

<sup>4</sup> J. KOPIEC, *Ksiądz Jan Sossalla...*, art. cyt., s. 282.

<sup>5</sup> Wieloletni kluczborski proboszcz ks. J. Moschek 11 maja 1934 roku napisał w swej opinii o pracy ks. Sossalli następujące słowa: „Herr Kaplan Sossalla arbeitet seit 2 Jahren in der Seelsorge der hiesigen Kirchengemeinde mit Fleiss, Gewissenhaftigkeit, Klugheit und Ausdauer”, J. KOPIEC, *Ksiądz Jan Sossalla...*, art. cyt., s. 282, p. 4.

<sup>6</sup> *Handbuch*, 1932, 1933, 1935; J. SOSSALLA, *Die Säkularisation der Matthias-Stiftskommende Neuhoef bei Kreuzberg OS. Ein Beitrag zur Geschichte der Säkularisation in Schlesien (Teildruck)*, Ohlau 1937: *Lebenslauf*.

<sup>7</sup> Na temat przebudowy, wykorzystania i poświęcenia Domu Katechetycznego, zob. *Einweihung des kath. Gemeindehauses*, Kreuburger Nachrichten nr 247 z 23 X 1934 r. W „Oppelner Kurier”



nia kościoła powstały konflikty dotyczące pojawienia się w Kluczborku Rycerskiego Zakonu Krzyżowców z Czerwoną Gwiazdą.

W tych sporach musiał uczestniczyć także ks. Sossalla, gdyż – jak wspomina: „znowu wzniecone kontrowersje na temat powstania Krzyżaków spowodowały to, że dojrzał plan powtórnego przejrzenia zachowanych źródeł”<sup>8</sup>, dotyczących obecności Krzyżaków w okolicy kluczborskiej. Prawdopodobnie po poświęceniu domu uczestniczył w przeniesieniu i uporządkowaniu bardzo bogatego, zachowanego na plebanii archiwalnego zbioru, który znalazł swoje ostatnie miejsce na strychu tegoż obiektu<sup>9</sup>. Należy z ubolewaniem stwierdzić, że był on chyba ostatnim historykiem, który przejrzał te zbiory, gdyż w czasie trwania ofensywy wojsk radzieckich na Kluczbork dom ten uległ spaleni. Pożar pochłonął cały zbiór archiwalny<sup>10</sup>.

Aby zgłębić problematykę dotyczącą historii Krzyżaków z Czerwoną Gwiazdą, skontaktował się ze znanym w Kluczborku historykiem, radcą studiów, doktorem Gerhardem Menzem<sup>11</sup>, który był autorem wielu ciekawych przyczynków do dziejów krzyżowców na terenie Kluczborka. Warto tu wspomnieć trzy artykuły: *Wann und von wem wurde Kreuzburg gegründet und woher stammt der Name?*; *Aus der älteren Schulgeschichte Kreuzburgs*, oraz: *Zur Geschichte des Kreuzburger Besitzes der Kreuzherrn mit dem roten Stern*<sup>12</sup>. Skutkiem przeprowadzonych dyskusji i dzięki kwerendzie w różnych archiwach ks. Sossalla wybrał temat na swoją pracę doktorską. Były to dotąd nieznanne wątki z ostatnich chwil funkcjonowania zakonników na terenie kluczborskim pt. *Die Säkularisation der Matthias-Stiftskommende Neuhoft bei Kreuzburg OS. Ein Beitrag zur Geschichte der Säkularisation in Schlesien*. Zbierając materiały do swej pracy, uczęszczał także sumiennie na studia doktoranckie w zakresie historii Kościoła na Wydziale Teologicznym miejscowego uniwersytetu. Ks. Sossalla mógł wtedy rozwijać swoją pasję badawczą pod okiem wytrawne-

na ten temat odnalazłem trzy artykuły: 1. *Ein Festtag der kath. Kirchengemeinde. Alte kath. Kirche Kreuzburg – kath. Gemeindegottesdienst in Kreuzburg*, nr 288 z 20 X 1934 r., s. 7; 2. *Das neue katholische Gemeindehaus in Kreuzburg*, nr 289 z 21 X 1934 r., s. 5; 3. *Freudentag für die katholische Gemeinde. Die Weihe des katholischen Gemeindehauses in Kreuzburg*, nr 290 z 22 X 1934 r., s. 6.

<sup>8</sup> J. SOSSALLA, *Die Säkularisation...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>9</sup> Błędnie w swym artykule o księdzu Janie Sossalli wspominał J. KOPIEC, *Ksiądz Jan Sossalla...*, art. cyt., s. 282: „[...] idąc za przedstawioną prezentacją pracy doktorskiej przez promotora ks. Seppelta, że obficie wykorzystywał materiał źródłowy z archiwum powiatowego w Kluczborku”. W samej pracy doktorskiej w spisie archiwaliów nie ma o tym ani jednego słowa, co więcej, wspomniane jest Dekants- Und Pfarrarchiv Kreuzburg OS. Dokumenty te znajdowały się w wspomnianym wyżej, nowo poświęconym obiekcie.

<sup>10</sup> Wspomina o tym M. KOGUT, *Stary kościół – dom katechetyczny*, *Zeszyty Historyczne Kościoła katolickiego w Kluczborku* 6(1998), s. 89-94; tenże, *Historia Kościoła katolickiego w Kluczborku w latach 1945-1998*, s. 35-39.

<sup>11</sup> M. KOGUT, *Stary kościół...*, art. cyt., wspomina o tym we wstępie, s. 5.

<sup>12</sup> Wszystkie te artykuły zostały opublikowane w dodatku do miejscowej gazety „Kreuzburger Nachrichten. Aus der Heimat. Beilage der Kreuzburger Nachrichten”: pierwszy – 4(1935), s. 5-32; drugi – 5(1933), s. 65-69, i ostatni – 5(1932), s. 89-95.

go znawcy przeszłości Kościoła na Śląsku, profesora Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego, ks. prof. Franza Xavera Seppelta (1883-1956), zarazem kanonika kapituły wrocławskiej i przed 1933 rokiem członka Pruskiej Rady Państwa z ramienia katolickiej partii Centrum<sup>13</sup>. Ks. Sossalla szybko uporał się z ogromnym zbiorem archiwalnym, gdyż w kwietniu 1936 roku wystosował pismo do kardynała Adolfa Bertrama o wyrażenie zgody na przeprowadzenie przewodu doktorskiego. Otrzymał ją 7 kwietnia 1936 roku. Dzięki niej 13 kwietnia tegoż roku ks. Sossalla złożył podanie i wszystkie wymagane dokumenty (w liczbie jedenastu) na uniwersytecie.

W prezentacji pracy swego doktoranta ks. Seppelt podkreślił sumienność autora w wykorzystaniu obfitych materiałów źródłowych oraz wraz z ks. prof. Feliksem Haase, ówczesnym dziekanem Wydziału Teologii Katolickiej, ocenił ją: „partim cum laude, partim magna cum laude”<sup>14</sup>. Warunkiem koniecznym dopuszczenia do przewodu doktorskiego był wymóg wydania pracy drukiem. Tu z pomocą przybył kluczborski ks. proboszcz Jan Moschek, który sfinansował druk książki<sup>15</sup>. Praca została wydana przed samą obroną przez oławskiego drukarza, dr. Hermana Escherhagena, w dwóch częściach<sup>16</sup>. Rygorozą doktorskie przyjęli od niego we czwartek, 26 listopada 1936 roku, profesorowie: P. Ramatschi, J. Stelzenberg, J. Koch, F. Gescher oraz A. Schulz. Uroczysta promocja odbyła się we wtorek, 16 lutego 1937 roku<sup>17</sup>. Praca Sossalli zainteresowała śląskoznawcze środowisko naukowe<sup>18</sup>.

Podejmując ogromne przedsięwzięcie, jakim było przebadanie obfitego materiału źródłowego, ks. Jan Sossalla nie zaniedbał także swojej pracy duszpasterskiej. Ten okres wykorzystał także na służbę w katedrze wrocławskiej św. Jana Chrzciciela. Cechą charakterystyczną tej pracy była duszpasterska opieka nad wrocławską Polonią, która najpierw gromadziła się w kościółku św. Anny, następnie św. Marcina na Ostrowie Tumskim<sup>19</sup>. Dzięki zgodzie księdza kardynała A. Bertrama Polonia miała do dyspozycji specjalnie wyznaczonego kapłana, znającego język polski. Ks. Sossalla odprawiał co niedzielę i w każde święto kościelne i narodowe Mszę Świętą z kazaniem polskim, np. pasterkę w 1934 roku<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> H. NEUBACH, L. PETRY (red.), *Schlesische Lebensbilder*, t. 5, Würzburg 1968, s. 215-227.

<sup>14</sup> J. KOPIEC, *Ksiądz Jan Sossalla...*, art. cyt., s. 282.

<sup>15</sup> Na stronie tytułowej autor wyraził gorące podziękowanie: „Meinem Gönner und väterlichen Freunde Herrn Geistlichen Rat Und Erzpriester Johannes Moschek Pfarrer in Kreuzburg OS. Zu seinem 40-jährigen Orts- und Pfarrjubiläum in Vererhrung gewidmet”.

<sup>16</sup> Pierwsza część dotyczyła wprowadzenia w historię zakonu Krzyżaków z Czerwoną Gwiazdą na Śląsku, s. 12-51, druga sekularyzacji komendy Nowy Dwór, s. 7-90.

<sup>17</sup> Dokładna dokumentacja w: Archiwum Uniwersytetu Wrocławskiego, TK 62.

<sup>18</sup> Zob. recenzje: K. ENGELBERT, *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 2(1937), s. 252; i 3(1938), s. 330-331; oraz: H. MENZ, *Wer hat Kreuzburg gegründet?*, *Aus der Heimat. Beilage der OS-Tageszeitung Kreuzburger Nachrichten* (1937) Mai, s. 65-71.

<sup>19</sup> J. KOPIEC, *Ksiądz Jan Sossalla...*, art. cyt., s. 283.

<sup>20</sup> L. SMÓLKA, *Sprawy wrocławskie na łamach „Nowin Codziennych” w latach trzydziestych XX w.*, w: M. PATER (red.), *Z dziejów Wrocławia w XIX-XX wieku*, AUWR nr 725, His. 46, Wrocław 1985, s. 124.

Ks. Sossalla, jako wikariusz katedry, angażował się także w sobotę i niedzielę razem z kanonikiem P. Łukaszczykiem w obsłudze polskiego konfesjonaułu w katedrze wrocławskiej, znajdującego się za ołtarzem głównym<sup>21</sup>. Dorywczo Sossalla był też kapelanem przy polskim biskupie sufraganie we Wrocławiu, ks. Walentym Wojciechu (1868-1940)<sup>22</sup>. Istotną rolę w życiu młodego Sossalli odegrał też niewątpliwie ks. dr Józef Gawlina (1892- 1964)<sup>23</sup>, proboszcz w Chorzowie i od 1933 roku biskup polowy Wojska Polskiego. W jego konsekracji Sossalla zresztą uczestniczył. Gawlina był opiekunem oraz doradcą Sossalli w początkowym okresie jego pracy duszpasterskiej w środowisku Polaków wrocławskich, jak również inspiratorem jego zainteresowań naukowych<sup>24</sup>.

Po sukcesie naukowym Sossalla został ponownie skierowany do parafii kluczborskiej<sup>25</sup>. Tym razem 3 stycznia 1938 roku objął funkcję administratora parafii przy starzejącym się proboszczu, ks. Janie Moschku<sup>26</sup>. Był on przewidziany po śmierci ks. Moschka na jego następcę. Sprawy potoczyły się zupełnie inaczej. W roku 1942 naziści wymogli na wrocławskiej kurii odwołanie ks. Sossalli z Kluczborka. Ta, nie chcąc wejść w niepotrzebny spór, odwołała ks. Sossallę 10 października 1942 roku z zajmowanego stanowiska w Kluczborku<sup>27</sup> i w jego miejsce mianowała ks. Ernesta Grzesika<sup>28</sup>. Ks. Sossalla objął urząd proboszcza w górnośląskiej parafii Bożego Ciała w Miechowicach. Ks. Sossalla pozostał tam także po zakończeniu wojny, sprawując równocześnie duszpasterstwo wśród

---

<sup>21</sup> Podaje to sam ks. J. SOSSALLA, *Polski kościółek św. Marcina we Wrocławiu i jego przedwojenna wspólnota polonijna*, Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej 33(1978), s. 150. Dorywczo pełni też wtedy obowiązki kapelana biskupa sufragana, jak sam wspomina w: *Pasterz ludu śląskiego*, Przewodnik Katolicki 11(1978), s. 2.

<sup>22</sup> Tenże, *Pasterz ludu śląskiego – biskup Walenty Wojciech*, Przewodnik Katolicki 11(1978), s. 2; tenże, *Polski kościółek...*, art. cyt., s. 150.

<sup>23</sup> Zob. o nim: L. SMÓLKA, *Mysli Ślązaków (Korfanty – Hlond – Gawlina) o wojnie i pokoju*, w: W. WRZESIŃSKI (red.), *Śląsk wobec wojny polsko-niemieckiej 1939 r.*, Wrocław 1990, s. 43-76.

<sup>24</sup> J. KOPIEC, *Ksiądz Jan Sossalla...*, art. cyt., s. 284, przyp. 11. O roli abp. J. Gawliny, dawnego proboszcza z Chorzowa, na którego konsekracji w 1938 roku ks. Sossalla był obecny, odprawił w liście do bp. Jopa z 11 lutego 1959 r.: „Jego zachęty w niemałym stopniu wpłynęły na rozpoczęcie i dalsze kontynuowanie mojej pracy naukowej [...]. Był mi życzliwym doradcą i ojcowskim opiekunem na początku mojej pracy duszpasterskiej wśród ówczesnej mniejszości polskiej i urzędników Konsulatu Polskiego we Wrocławiu”.

<sup>25</sup> *Handbuch*, 1939-1943. „Z powodu przeniesienia do Kluczborka Sossalla najprawdopodobniej nie spotkał się z ks. bp. Gawliną, który 3 V 1938 r. z okazji rocznicy Konstytucji 3 Maja i śmierci Józefa Piłsudskiego, przejeżdżając przez Wrocław w drodze z Rzymu do Polski, odprawił w kościele św. Marcina nabożeństwo i wygłosił tak piękne kazanie, jakiego Polacy we Wrocławiu już dawno nie słyszeli”, za: L. SMÓLKA, *Sprawy wrocławskie...*, art. cyt., s. 131.

<sup>26</sup> Na temat tego kapłana i jego duszpasterskich dokonań w Kluczborku, zob. M. KOGUT, *Ksiądz Jan Moschek – kluczborski proboszcz w latach 1897-1938*, Zeszyty Historyczne Kościoła katolickiego w Kluczborku 6(1998), s. 25-32.

<sup>27</sup> Tamże, s. 31.

<sup>28</sup> Na temat ks. Ernesta Grzesika, zob. M. KOGUT, *Historia Kościoła katolickiego w Kluczborku w latach 1945-1998*, Kluczbork 1998, s. 71-76; tenże, *Ksiądz Ernest Grzesik 1944-1960*, Zeszyty Historyczne Kościoła katolickiego w Kluczborku 7(1998), s. 45-49.

głuchoniemych<sup>29</sup>. Po włączeniu Miechowic do Bytomia w 1954 roku Sossalla otrzymał do pomocy wikarego. Pochłaniały go także prace diecezjalne. We wrześniu 1954 roku ks. E. Kobierzycki, rządcą kościelny Śląska Opolskiego, powołał ks. Sossallę na stanowisko sędziego prosynodalnego oraz cenzora ksiąg religijnych. Z nominacji ks. Franciszka Jopa, pierwszego ordynariusza diecezji opolskiej, w roku 1956 został wicedziekanem, a w 1968 – dziekanem miechowickim. W sierpniu 1956 roku ks. Sossalla został też obdarzony godnością radcy duchownego, co było wyrazem uznania dla jego kapłańskiej pracy. Biskup Jop wystarał się dla niego 23 listopada 1972 roku u papieża Pawła VI o godność szambelana Ojca Świętego<sup>30</sup>. Z polecenia tegoż biskupa 28 czerwca 1972 roku przygotował dokumentację historyczną (mapy i historia Kościoła na Śląsku) dla Watykanu przed kanoniczną erekcją diecezji polskiej w Opolu<sup>31</sup>.

Warto wspomnieć o dobrej znajomości księdza Sossalla z ks. Alfonsem Schletzem CM, założycielem i pierwszym redaktorem „Naszej Przeszłości”, wydawnictwa zawierającego studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce. Na jego łamach ks. Sossalla opublikował zresztą pracę poświęconą laickiej kongregacji szpitalnej na Śląsku<sup>32</sup>. Warto tu przytoczyć zdanie ks. Schletza o ks. Sossalli<sup>33</sup>, łączyła ich przecież dwudziestoletnia znajomość. W swym dzienniku pod datą 28 października 1966 roku ks. Schletz zanotował: „Po Mszy Świętej pojechaliśmy z ks. J. Bańką z wizytą do Bytomia-Miechowic, do parafii Bożego Ciała, do ks. dr. Jana Sossalli [...]. Jest to kulturalny mężczyzna, posiada pięknie urządzoną plebanię, w której prawdziwą ozdobą jest jego bogata biblioteka. Nigdzie nie widziałem tak licznych czasopism, jak na jego plebanii. Ks. Sossalla wszystkie wolne chwile poświęca nauce (dziejom Kościoła na Śląsku). Rozmawialiśmy na te tematy. Do «Naszej Przeszłości» opracowuje sylwetkę sufragana wrocławskiego ks. biskupa Walentego Wojciecha»<sup>34</sup>. W pięć lat później (16 listopada 1971 r.) ks. A. Schletz notował: „Z ks. Bańką pojechałem do ks. dr. J. Sossalli. Chodziło mi głównie o nawiązanie kontaktów i informację o jego pracach. Dowiedziałem się z jego ust, że pracuje w dalszym ciągu nad ikonografią św. Jacka w Polsce (drukował fragmenty w opolskich

<sup>29</sup> *Duszpasterstwo głuchoniemych*, Wiadomości Urzędowe Administracji Apostolskiej Śląska Opolskiego 2(1947), s. 27.

<sup>30</sup> J. KOPIEC, *Ksiądz Jan Sossalla...*, art. cyt., s. 284.

<sup>31</sup> Projekt i efekty akceptował także następca biskupa Jopa, ks. bp A. Nossol; zob. A. NOSSOL, *Prawda i miłość*, Opole 1982, s. 387. Już w 1962 roku pracował nad mapami. W liście z 16 marca 1962 roku napisał: „Ośmielał się przesłać Waszej Ekscelencji projekt mapki dekanatu gliwickiego do łaskawej oceny. Zamierzam bowiem w przyszłości kartograficznie opracować terytorium diecezji naszej w trzydziestu dziewięciu mapkach pojedynczych dekanatów według załączonego wzoru”, tamże, s. 285, p. 15.

<sup>32</sup> J. SOSSALLA, *Przyczynki do historii krzyżowców z Czerwoną Gwiazdą*, *Nasza Przeszłość* 23(1966), s. 199-237.

<sup>33</sup> Tamże, s. 285-286.

<sup>34</sup> *Dziennik*, t. 4, s. 380-331. Ks. Józef Bańka (zm. 1983), kapłan diecezji katowickiej, historyk, przyjaciel ks. Schletza.

wiadomościach diecezjalnych) i przygotowuje do druku z komentarzem *Liber niger*. Robiłem mu nadzieję, że coś w przyszłości wydamy”<sup>35</sup>. Ks. Sossalla bardzo pragnął poświęcić się pracy naukowej. Jasno to wyraził w liście z 11 lutego 1959 roku do biskupa Jopa: „Czy istniałaby w przyszłości możliwość zrezygnowania z pracy duszpasterskiej w parafii, by móc się oddać więcej pracy naukowej?”. Biskup Jop odpowiedział listem z 19 lutego 1959 roku: „Co dotyczy pracy naukowej, to chętnie bym widział jej kontynuowanie, gdyby nie wielki brak księży, spowodowany świeżymi wyjazdami i zgonami starszych. Bardzo się głowią, jak obsadzić cztery opróżnione placówki”<sup>36</sup>. Wielkie braki w obsadzie duszpasterskiej opolskich parafii spowodowały, że marzenia oddania się pracy naukowej musiał pozostawić na dalsze lata.

Na miechowskim posterunku ks. Sossalla poświęcał się przede wszystkim, i to z całym oddaniem, pracy duszpasterskiej. O jego duszpasterskich trudach najtrafniej wyraził się biskup Jop, który przybył 2 listopada 1967 roku do Miechowic na uroczystości pięćdziesięciolecia kościoła i dwudziestolecia pracy. Wtedy biskup wypowiedział następujące słowa: „Wypadło Księdzu Racy pracować w czasach bardzo trudnych; ale Ksiądz Doktor pozostał zawsze ze swoimi parafianami, nigdy ich nie opuścił, nie odszedł w czasie próby. [...] Troska o piękny kościół, staranie o moralny i religijny stan parafii, umiłowanie kościoła i jego przeszłości i przyszłości, praca pisarska – to wszystko wypełnia całkowicie swą treścią każdy dzień kapłański czcigodnego Księdza Racy”<sup>37</sup>.

W czerwcu 1978 roku zły stan zdrowia zmusił ks. Sossallę do opuszczenia zajmowanego urzędu proboszczowskiego i przejścia na emeryturę. Dzięki życzliwości jego następcy mógł nadal zamieszkiwać na miechowskiej plebanii, gdzie zmarł 18 lutego 1979 roku i został pochowany na miejscowym cmentarzu obok rodziców<sup>38</sup>. Uroczystościom pogrzebowym przewodniczył ks. bp Alfons Nossol z Opola<sup>39</sup>.

Ksiądz Jan Sossalla wprawdzie nie pozostawił potomnym bogatego dorobku naukowego, był jednak autorem ponad czterdziestu prac drobniejszych<sup>40</sup>, spośród których szczególną uwagę zwraca cytowana już wcześniej rozprawa doktorska, poświęcona laickiej kongregacji szpitalnej na Śląsku, a także praca: *Patronaty fiskalne na Śląsku Opolskim na przełomie wieków XVIII i XIX*<sup>41</sup>, wreszcie przyczynki dotyczące hagiografii śląskiej, św. Jadwigi, św. Anny, św. Eufermii-Ofki czy bł. Bronisławy. Najcenniejsze publikacje w jego dorobku stanowiły opracowania kultu św. Jacka. Przeprowadzone na szeroką skalę kwerendy

<sup>35</sup> *Dziennik*, t.8, s.131. *Liber niger* to bardzo wartościowy kopiarz biskupstwa wrocławskiego z XV w.

<sup>36</sup> Do tej propozycji nawiązał w kazaniu pogrzebowym A. NOSSOL, *Prawda i miłość*, dz. cyt., s. 386; J. KOPIEC, *Ksiądz Jan Sossalla...*, art. cyt., s. 285, p. 12.

<sup>37</sup> A. NOSSOL, *Prawda i miłość*, dz. cyt., s. 384; J. KOPIEC, *Ksiądz Jan Sossalla*, art. cyt., s. 284, p. 10.

<sup>38</sup> J. KOPIEC, *Ksiądz Jan Sossalla...*, art. cyt., s. 283nn.

<sup>39</sup> P. KRAWCZYK, *Śp. ks. Pratat dr Jan Sossalla...*, art. cyt., s. 70-72.

<sup>40</sup> Zestawił je J. KOPIEC, *Ksiądz Jan Sossalla...*, art. cyt., s. 288 -291.

<sup>41</sup> *Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego* 2(1970), s. 209-239.

i posiadane kontakty zagraniczne umożliwiły mu zbieranie materiałów do zagadnienia ikonografii św. Jacka na Śląsku, w Polsce, a także za granicą. Ks. Kopiec wspomina, że „z osobistej rozmowy z ks. Sossallą w roku 1976 dowiedział się o jego planie opracowania całościowego problemu ikonografii św. Jacka w Europie, wraz z dokumentacją faktograficzną, którą zamierzał opublikować w «Naszej Przeszłości». Niestety, żadnego z wielkich swych planów nie zrealizował”<sup>42</sup>. Nie można też zapomnieć o napisanych przez ks. Sossallę biogramach, nekrologach i opracowaniach przekrojowych historii Kościoła na Śląsku oraz nawiązujących także do przedwojennej działalności ks. Sossalli we Wrocławiu. Najczęściej swe prace drukował na łamach diecezjalnego pisma urzędowego „Wiadomości Urzędowe”<sup>43</sup>.

## RESUMEN

### **P. Juan Sossalla (1908-1979)**

#### **El cura e investigador de la historia de la Iglesia en Silesia**

Entre muchos investigadores de la historia de la Iglesia Católica en la provincia de Silesia encontramos la persona del sacerdote Juan Sossalla. Su principal interés despertaba el piadoso y entregado trabajo pastoral, que combinaba con la investigación y los descubrimientos de varios hechos de la vida de la Iglesia en Wrocław, hasta entonces desconocidos. Al principio se interesó por la secularización de los bienes de la Orden de los Caballeros de la Cruz con Estrella Roja en Nowy Dwór (Kluczbork). Su tesis doctoral de la historia de dicha orden fundó sobre las fuentes de origen. La evaluación de su trabajo fue considerado por los profesores R.D. Franz Xaver Seppelt y R.D. Felix Haase como „partim cum laude, partim magna cum laude”. Después de la segunda guerra mundial su interés histórico se centró en los en la Silesia de Opole entre los siglos XVIII y XIX. También estudió la hagiografía de s. Euvigis, s. Ana, s. Eufemia-Ofka y beata Bronisława. Su trabajo maestro fue la elaboración sobre el culto de san Jacinto. Murió en la casa parroquial en Miechowice, el 18 de febrero del 1979. Su cuerpo fue enterrado en el cementerio local, a lado de sus progenitores. La ceremonia funebre fue presidida por su excelencia Sr. Obispo Alfons Nossol.

#### **Słowa kluczowe / key words**

Jan Sossalla, historyk, Kluczbork

Jan Sossalla, historian, Kluczbork

---

<sup>42</sup> J. KOPIEC, *Książdz Jan Sossalla...*, art. cyt., s. 286, p. 18.

<sup>43</sup> J. SOSSALLA, *Wiadomości Urzędowe Kurii Biskupiej Śląska Opolskiego (1957-1972)*; tenże, *Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej (od 1973)*; P. KRAWCZYK, *Śp. ks. Pralat dr Jan Sossalla...*, art. cyt., s. 71-72, zamieścił pełny wykaz artykułów, które ukazały się na łamach tego czasopisma.

KS. STANISŁAW PASZKOWSKI

## SŁUŻBA WOJSKOWA KLERYKÓW W LATACH 1959-1980 JERZY POPIEŁUSZKO – ALUMN ŻOŁNIERZ

Historia wojskowej służby kleryków sięga końca lat pięćdziesiątych, kiedy to władze komunistyczne po chwilowej odwilży rozpoczęły na nowo wzmożoną walkę z Kościołem katolickim w Polsce. Rząd PRL zawarł 14 kwietnia 1950 roku porozumienie z Episkopatem Polski<sup>1</sup>, w którym zapewniono, że „władze wojskowe będą stosowały odroczenia dla alumnów seminariów duchownych w celu umożliwienia im ukończenia studiów. Natomiast księża po przyjęciu święceń kapłańskich i zakonnicy po złożeniu ślubów nie będą powoływani do odbywania czynnej służby wojskowej, lecz zostaną przeniesieni do rezerwy i zakwalifikowani do służby pomocniczej”. Mimo tych uzgodnień polityka powoływania do wojska studentów seminariów diecezjalnych i zakonnych trwała nieprzerwanie z różnym natężeniem przez dwadzieścia lat, aż do Wielkanocy 1980 roku, kiedy to w obliczu kryzysu społeczno-ekonomicznego oraz wobec powszechnego niezadowolenia z polityki rządu PRL Episkopat Polski zdołał dojść z władzami do porozumienia i zamknął rozdział historii kleryckiej służby wojskowej.

### I. ETAPY KLERYCKIEJ SŁUŻBY W WOJSKU POLSKIM

#### **Etap pierwszy (1959-1964)**

W tym okresie<sup>2</sup> klerycy żołnierze odbywali dwuletnią zasadniczą służbę wojskową w różnych jednostkach wojskowych pierwszego rzutu, tzn. bojowych, na terenie całego kraju. W jednostce służyło kilku kleryków i wywierali oni pozytywny wpływ na kadre zawodową i żołnierzy, często stając się duchowymi przy-

---

<sup>1</sup> DzU 1963 nr 20, poz. 108.

<sup>2</sup> P. KAŹDZIELA, *Kościół a państwo*, Wrocław 1990, s. 68.

wódcami w plutonie lub kompanii, w której służyli. Niepowodzeniem zakończył się ten i kolejny wariant eksperymentalny, który polegał na umieszczaniu alumniów w jednostkach specjalnych o zaostrożonych rygorach lub wprost w kompaniach karnych, w których większość żołnierzy rekrutowała się z tak zwanego marginesu społecznego. Po tych nieudanych eksperymentach władze PRL postanowiły utworzyć jednostki, w których mieli służyć wyłącznie alumni.

### **Etap drugi (1965-1972)**

W roku 1964 utworzono tak zwane kompanie kleryckie w regularnych jednostkach liniowych, co zwiększyło możliwość stosowania systemowej indoktrynacji i propagandy ateistycznej. Kompanie te były zlokalizowane w Gdańsku, Opolu i Szczecinie-Podjuchach<sup>3</sup>.

W roku 1965 dwie kompanie kleryckie zostały przeniesione: jednostka z Gdańska do Bartoszczyca natomiast jednostka z Opoli do Brzegu. Rok później wszystkie trzy kompanie kleryckie zostały przekształcone w samodzielne jednostki wojskowe ratownictwa terenowego. Utworzone jednostki nie miały charakteru bojowego, lecz bardzo specyficzny profil, który służył indoktrynacji. Zostały podporządkowane bezpośrednio Głównemu Zarządowi Politycznemu Wojska Polskiego.

Alumn Jerzy Popiełuszko, w latach 1966-1968 żołnierz II Kompanii Batalionu Ratownictwa Terenowego w Bartoszczykach, w swoich listach wiele razy opisywał atmosferę panującą w kompanii i w jednostce. Charakteryzując służbę wojskową alumniów w prezentowanym okresie, Peter Raina pisze: „dyskryminacja religijna i psychiczne znęcanie się nad alumniami osiągnęły taki poziom, że Prymas Wyszyński zwrócił się w kwietniu 1965 roku bezpośrednio do ministra obrony Mariana Spychalskiego, prosząc o zaniechanie stosowanych wobec kleryków metod”<sup>4</sup>.

### **Etap trzeci (1973-1980)**

Ten okres to już faza schyłkowa wojskowego eksperymentu władz PRL, podjętego wobec formacji kapłanów w Polsce. Proces ten charakteryzuje się stopniowym zmniejszaniem się stanu jednostek wojskowych. W największej jednostce kleryckiej w Bartoszczykach liczba pełniących tam służbę wojskową kleryków wynosiła w kolejnych latach: 1966-1968 – 320 alumniów, 1968-1970 – 229 alumniów, 1970-1972 – 180, a w 1980 już tylko 102 alumniów. Od roku 1973 stopniowo likwidowano jednostki kleryckie i tak w 1973 roku przestaje istnieć kompania kleryków Szczecin-Podjuchy, a sześć lat później, w roku 1979 zlikwidowano klerycką jednostkę w Brzegu nad Odrą, natomiast w 1980 roku przestaje istnieć Batalion Ratownictwa Terenowego w Bartoszczykach.

<sup>3</sup> H. PIECHA, *Wojskowy eksperyment*, Gość Niedzielny 68(1991)14, s. 10.

<sup>4</sup> P. RAINA, *Popiełuszko – męczennik za wiarę i Ojczyznę*, Londyn 1986, s. 19-31.



## II. KADRA I SKŁAD OSOBOWY JEDNOSTEK ORAZ ZAŁOŻENIA WYCHOWAWCZE

Kadrę oficerską i podoficerską jednostek kleryckich tworzyli specjalnie wyselekcjonowani i przygotowani dowódcy różnych stopni, już od dowódców drużyn poczynając. W skład tej kadry wchodziłi najbardziej zaufani ludzie, z których większość stanowili absolwenci Wojskowej Akademii Politycznej czy też Studium Religioznawczego przy Uniwersytecie Wrocławskim lub Warszawskim. Główną rolę odgrywali oficerowie polityczni, przez kleryków często nazywani „ojcami duchownymi”. Do nich należało podejmowanie najważniejszych decyzji, realizowanie założonych celów ideologicznych, sporządzanie raportów o alumnach<sup>5</sup>.

W pewnym stopniu bezwolnym narzędziem na usługach władz PRL byli również ówczesni kapelani wojskowi, którzy dwa lub trzy razy w roku odwiedzali jednostki kleryckie. Za każdym razem przyjazd ich wiązał się z wygłoszeniem na terenie koszar ocenzonego referatu o charakterze historyczno-politycznym, po czym żołnierze udawali się do kościoła, gdzie przystępowali do sakramentu pokuty i uczestniczyli w Eucharystii.

Jeżeli chodzi o skład personalny jednostek, to obok kleryków służyli tam również żołnierze, którzy nie byli klerykami, nazwani przez kleryków „cywilami”. W każdej drużynie było dwóch lub trzech „cywili”, których zadaniem było informowanie dowódców o atmosferze i nastrojach w drużynach. Zmuszano ich do donosicielstwa i współpracy z oficerami także politycznymi<sup>6</sup>.

Jak już wcześniej wspomniano, jednostki kleryckie z założenia nie wносиły żadnego wkładu w obronność kraju. Przyświecał im jeden cel, który demaskował Prymas Wyszyński już w kwietniu 1965 roku. Napisał on wówczas w liście do marszałka Mariana Spychalskiego: „cel tych jednostek to dalszy ciąg przemyślanej walki z powołaniami kapłańskimi i zakonnymi w Polsce, prowadzonej według dyrektyw Urzędu do spraw Wyznań”. W działaniach tych dążono do zastraszania alumnów-żołnierzy, a następnie do złamania kleryckiej solidarności. Rozbiciu jedności służył cały wojskowy system kar i wyróżnień. Zanotowano takie fakty, że walczący kleryk nagle dostawał awans lub nagrodę w postaci czternastodniowego urlopu nagrodowego na święta Bożego Narodzenia lub na Wielkanoc. Posunięcia takie miały na celu odizolowanie alumna przez poderwanie zaufania i tzw. spalenie go w oczach kolegów i przełożonych seminaryjnych.

W tej walce władzę komunistyczną satysfakcjonowało każde zwycięstwo, polegające na zmianie planów życiowych alumnów. Celowi temu służyły różne

<sup>5</sup> H. PIECHA, *Wojskowy eksperyment*, art. cyt., s. 11.

<sup>6</sup> J. JANOWSKI, *Elementy formacji seminaryjnej w świadomości alumnów-żołnierzy na podstawie dokumentów osobistych*, Wrocław 1972, s. 104.

metody i środki: od najbardziej prozaicznych, jak urządzenie wieczorków zapoznawczych z udziałem dziewcząt ze szkół i zakładów pracy, do oferowania indeksu na prestiżowe studia wyższe. Jednostki kleryckie funkcjonowały na specjalnych zasadach. Na temat tych założeń w imieniu Episkopatu Polski wypowiedział się kard. Stefan Wyszyński w liście do Marszałka Polski w 1965 roku: „Głównym zadaniem specjalnych jednostek dla kleryków jest całkowite odciążenie ich od obranej drogi powołania, co niedwuznacznie wypowiadają oficerowie – obecni «przełożeni» alumnów”.

Prawdziwość tej wypowiedzi potwierdza system szkolenia i wychowania zastosowany względem alumnów żołnierzy. System ten polegał na:

1. Utrudnianiu życia religijnego kleryków: przepustki niedzielne kleryków są ograniczone, wydawane często po południu, aby uniemożliwić udział we Mszy Świętej. Zakaz modlitwy publicznej. Utrudnianie modlitwy prywatnej. W sposób złośliwy zmusza się alumnów do łamania przepisów postnych.

2. Poddaje się kleryków-żołnierzy specjalnej propagandzie ateistycznej, organizuje wykłady z zakresu religioznawstwa. Sprowadza się prelegentów do prowadzenia zajęć i wykładów z zakresu etyki i wybranych zagadnień z historii Kościoła w Polsce. Zabrania się klerykom posiadania katolickiej literatury, podręczników teologicznych.

3. Stosuje się nacisk ideologiczno-organizacyjny: alumnów zachęca się do wstępowania do kół młodzieży wojskowej i różnych kół zainteresowań.

4. Stosowaniu metod wychowawczych mających na celu obniżenie poziomu religijno-moralnego alumnów. Zaprasza się na zabawy taneczne z udziałem dziewcząt z pobliskich szkół średnich.

5. Odcięciu od środowiska seminaryjnego. Pod pozorem intensywnego szkolenia nie dopuszcza się do odwiedzin w jednostkach ze strony wychowawców seminaryjnych, kolegów, a nawet rodzin alumnów, odwiedziny mogły się odbywać tylko w dni świąteczne i przedświąteczne z ograniczeniem do jednej osoby. Przepustki indywidualne «na miasto» są wydawane bardzo rzadko, dotyczy to przede wszystkim batalionu w Bartoszycach.

Wyżej wymienione fakty świadczą o tym, że służba wojskowa kleryków jest wykorzystywana dla niszczenia powołań i osłabiania zaangażowania religijnego alumnów.

### III. ODPOWIEDŹ ALUMNÓW

Młodzi mężczyźni, alumni-żołnierze, którzy przyszli do wojska po zdanej maturze i dwóch semestrach studiów filozoficznych, w tych trudnych niewątpliwie warunkach zdawali egzamin życiowy. Był to bardzo trudny egzamin z dojrzałości postaw chrześcijańskich, ogólnoludzkich oraz trudna próba odpowiedzenia Bogu na powołanie kapłańskie.

W ramach tych specyficznych i nieprzychylnych warunków klerycy organizowali własne struktury, które umożliwiły im przez cały okres dwóch lat służby wspólnotowe przeżywanie kontaktu z Bogiem przez modlitwę, medytację tajemnic różańcowych, w miarę możliwości udział w Mszach Świętych, organizowanie nabożeństw Słowa Bożego. W czasie tego pobytu stworzyli system studiów filozofii i teologii, egzaminy zdawali w seminariach w trybie zaocznym.

Jedną z jednostek o najwyższej liczbie żołnierzy i wielu stosowanych przez władze komunistyczne metodach był Batalion Ratownictwa Terenowego w Bartoszycach w latach 1966-1968. W tym Batalionie, w II Kompanii służył Jerzy Popiełuszko, alumn Prymasowskiego Seminarium Duchownego w Warszawie. Służyłem razem z nim. Kim był Jerzy Popiełuszko, czym się wyróżniał wśród innych żołnierzy? Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba postawić zasadnicze pytanie: jak należy patrzeć na okres służby i rozumieć doświadczenia tamtego czasu? Sami jego uczestnicy w dziesięć lat po wyjściu z wojska stwierdzili: „Należy nam zrozumieć na nowo i może inaczej doświadczenia wówczas przeżyte. Z pewnej odległości czasu, mając późniejszą perspektywę i dystans, można je lepiej ocenić i zinterpretować. Trzeba jednak bronić się przed przesadą: tworzeniem mitów «bohaterszczyzny» i «męczeństwa», ale zarazem nie ma powodu do wstydu, milczenia i ukrywania tych dwóch lat. Trzeba ukazywać prawdę o tych wydarzeniach nie tylko ze względów osobistych, ale i dlatego, że były to piękne momenty w życiu naszego polskiego Kościoła, naszego chrześcijaństwa, a dziś przechodzą już do historii. Były to chwile, dni, lata walki o wartości (nie przeciw komukolwiek, ale walki o prawo Kościoła do życia, o właściwe jego miejsce w narodzie), o życie naszego narodu, i właśnie w tym duchu pragniemy spojrzeć na ten okres życia i na sylwetkę naszego kolegi, za kilka miesięcy błogosławionego, ks. Jerzego Popiełuszki”.

Wydaje się, że nie jest nadużyciem, jeżeli mówimy, że żołnierze alumni lat 1966-1968 w Bartoszycach tworzyli pewną wspólnotę. Wobec represji, różnych metod skłócania, by ostać się, trzeba było sobie zaufać i tworzyć jedność solidarności. Wspólnota alumnów żołnierzy nie była czymś danym z góry. Trzeba było jej się boleśnie uczyć i dopracowywać. Taką postacią budującą wspólnotę był Jerzy Popiełuszko. Był człowiekiem pogodnym, pełnym pokory, sympatycznym.

– Wspólnota naszej II Kompanii ujawniała się we wspólnych modlitwach wieczornych po capstrzyku. Często przypominał nam o tym obowiązku. Jurek nie był zwolennikiem demonstracyjnej modlitwy, uważał, że to ma być nasze spotkanie z Panem w ciszy serca.

– Staraliśmy się doksztalcać i zdawać egzaminy z drugiego roku studiów u profesorów w Olsztynie i Giętrwałdzie. Często udawało się prowadzić dyskusje, powtarzać materiał przerobiony z poszczególnych przedmiotów – alumn Popiełuszko często brał udział w tych spotkaniach.

Wspólnota naszej kompanii wyrażała się również:

– w trosce o słabych fizycznie i psychicznie

Nie daliśmy się skłócić, nie było chorobliwej konkurencyjności czy też upominania i krytykowania innych. Mimo różnych prób podejmowanych przez dowódców (np. urlopy nagrodowe z okazji świąt) ufaliśmy sobie, a kiedy występowały różnice zdań, człowiekiem, który łagodził spory był alumn Popiełuszko.

– w miłości nieprzyjaciół, w rezygnacji z aktów odwetu i zemsty, w wielokrotnym darowaniu krzywd

Niekiedy kaprale, dowódcy drużyn, dawali się nam we znaki, rodziła się chęć odwetu, nawet w drużynie. Ciekawą postawę zachowywał Jerzy: ciągle mówił, że zemsta jest drogą donikąd. On sam nigdy nie głosił odwetu czy nienawiści, twierdził często, że to zło trzeba zwyciężać inaczej, nie tą samą bronią, jaką stosuje nieprzyjaciół. Już wtedy w jego postawie można było zauważyć tę ideę, jaką się kierował później jako kapelan «Solidarności»: zło dobrem zwyciężaj.

– w domaganiu się respektowania praw i wolności w dziedzinie religii, kultury, godności człowieka, prawdy

Jerzy był człowiekiem bezkompromisowym, jednoznacznym, chociaż te postawy były pełne szacunku dla tego, który łamie te prawa. Zdarzało się, że za taką postawę był karany.

Wśród wielu zaangażowanych żołnierzy alumnów Jerzy Popiełuszko wyróżniał się wielką prostotą, postawą głębokiego zaangażowania w modlitwę, nigdy nie szukał siebie, dla kolegów był zawsze otwartym, pomagającym przyjacielem i takim go pamiętamy z lat służby w Bartoszycach. Jak ocenić ten czas służby, czy był to czas stracony?

Wydaje się, że służba wojskowa alumnów seminariów diecezjalnych i zakonnych z całej Polski dawała okazję niewątpliwie do wzajemnego poznania, zżycia się, przyjaźni. Zapewne przyczyniła się także do przełamania zaściankowych mentalności czy to diecezjalnych, czy zakonnych, które powstały dzięki barierom, jakimi są czasami granice diecezji czy mury klasztorne.

Można chyba już teraz z dużym stopniem prawdopodobieństwa zauważyć, że klerycy-żołnierze z byłych jednostek kleryckich, którzy zostali kapłanami, nie tylko nie spowodowali osłabienia polskiego Kościoła, ale wzbogacili go o wymiar *communio*, i to zarówno wśród samego duchowieństwa, jak i w odniesieniu do świeckich chrześcijan.

#### **Słowa kluczowe / key words**

Jerzy Popiełuszko, wojsko, świadectwo

Jerzy Popiełuszko, armia, świadectwo

KS. MICHAŁ PIELA SDS

## IDEAŁ KAPŁAŃSTWA W ŚWIETLE DZIEŁA KARD. ADOLFA BERTRAMA «CHARYZMATY PRACY I DUSZY KAPŁAŃSKIEJ»

W roku szczególnej zadumy nad życiem i duchowością kapłanów autor niniejszej refleksji pragnie przybliżyć piękno myśli o powołaniu kapłańskim, jakie zawarł w swym dziele<sup>1</sup> kard. Adolf Bertram, ordynariusz diecezji wrocławskiej w latach 1914-1945. W czasie rekolekcji, jakie odprawiali diakoni przed przyjęciem święceń kapłańskich, kierował on do nich konferencje poświęcone najróżnorodniejszym aspektom powołania kapłańskiego. Wspomniane dzieło jest swoistą skarbnicą cennych konferencji, a przybliży ono „charyzmaty duszy i pracy kapłańskiej”.

### I. ZNACZENIE FORMACJI DUCHOWEJ W ŻYCIU KAPŁANA

W zakończeniu tej książki kard. A. Bertram ujawnia, że podstawą jego konferencji wygłaszanych do alumnów były idee i zasady zaczerpnięte z dzieła J. Honnefa kierowanego do kapłanów. Wspomniany autor, J. Honnef, ukazał ideał życia kapłańskiego, biorąc za wzór życie św. Bernarda<sup>2</sup>. Jakże skromnie ordynariusz wrocławski mówi o sobie, że godziny tych konferencji, które uznał za „najmilsze” w swoim życiu, zestawił razem w prezentowanej tutaj książce, a dokonało się to w dwudziestym piątym roku jego posługi biskupiej. Należy jednak podkreślić, że przytoczone tutaj myśli, zaczerpnięte z tego znamienego dzieła kard. Bertrama, wypływają z jego wnętrza, głębokiej duchowości kapłań-

---

<sup>1</sup> A. BERTRAM, *Charyzmaty duszy i pracy kapłańskiej*, tłum. S. Grelewski, przedmowa: kard. Hlond, Poznań 1936 (oryginał niemiecki: *Charismen priesterlicher Gesinnung und Arbeit: Skizzen und Winke für Tage der Recollectio*, Freiburg im Breisgau 1931, ss.196).

<sup>2</sup> Tamże, s. 317-318 (J. HONNEF, *Das Priesterideal des hl. Bernard*, Düsseldorf 1919).

skiej i biskupiej, są też znakomitą prezentacją jego niezwykle szerokiego i cennego doświadczenia pastoralnego. Wskazania, jakie kard. Bertram zawarł dla zbliżających się do stopni ołtarza, by przyjąć święcenia kapłańskie, są niezmiernie aktualne i dziś: i dla tych, którzy zdobywają pierwsze szlify w realizacji powołania do kapłaństwa w seminarium, i dla kapłanów w każdym wieku.

Należy tutaj przypomnieć istotny fakt. Otóż Adolf Johannes Bertram, już jako kanonik i pracownik biskupiego Wikariatu Generalnego w Hildesheim, sprawował pieczę nad kandydatami do kapłaństwa: był odpowiedzialny za ich studia teologiczne i formację studentów. Kandydaci do kapłaństwa z diecezji Hildesheim, a także Osnabrück odbywali swoje studia filozoficzno-teologiczne w Monasterze. Repetentem i duchowym opiekunem hildesheimskich studentów w tejże akademii był ks. Johann Jakob Margareth. Z bardzo ścisłej współpracy diecezji Hildesheim z ks. Margarethem w Monasterze wynurza się obraz ideału kapłaństwa, jaki kanonik A. Bertram pragnął widzieć w przyszłych wyświęconych kapłanach. Ideał ten kształtował się w nim w czasie jego długoletniej posługi biskupiej najpierw w Hildesheim, a następnie we Wrocławiu. Spróbujmy więc przybliżyć bogactwo treści zawartych w tym pięknym i cennym dziele o istocie i osobowości każdego kapłana.

Osobowość kapłana to pierwszy z tematów, jaki omawia kard. Bertram. Kapłan, od którego wymaga się tak wysokich kwalifikacji duchowych, większych niż w jakimkolwiek innym zawodzie czy urzędzie świeckim, przeżywa misterium łaski Bożej, związanej nierozzerwalnie z jego powołaniem i „niezrównaną godnością stanu kapłańskiego”. Gorliwy kapłan: czysty, o bogatym życiu duchowym, ujawnia cechy i przymioty osobowości kapłańskiej, a pośród nich należy wymienić: ducha powołania kapłańskiego usposabiającego go do wielkiej i bezinteresownej miłości i ofiary; „hart i wewnętrzne wyrobienie kapłana”, który się nie zniechęca i nie cofa; cichy i ukryty heroizm w postępowaniu; braterską miłość bliźniego; mistyczną, gorącą wiarę w Opatrzność Bożą. Wielką sztuką w życiu każdego kapłana jest praca nad sobą, takie doskonalenie swojego postępowania, by móc wybrnąć nawet z najtrudniejszej sytuacji. Trzeba umieć wykorzystać każdą godzinę życia, a wzorem może być tutaj św. Alfons Liguori lub biskup Michael Wittmann z Ratyzbony<sup>3</sup>.

Co jest źródłem, „zdrojem pokrzepienia” dla kapłana?, pyta z kolei kard. Bertram. Praktykowane wiernie rozmyślanie ma być tą busolą w życiu wewnętrznym, pomnażającą tak cenne dary jak mądrość i miłość. Dla podkreślenia znaczenia pielęgnowania rozmyślania w życiu kapłańskim biskup przytacza rozmowę Pana Jezusa z Samarytanką z Ewangelii św. Jana jako tę ewangeliczną inspirację, ilustrującą tak celnie „zdrój ożywczy, krynicę pokrzepienia”. Takim właśnie zdrojem i krynicą jest rozmyślanie. Pielęgnowanie tego ducho-

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 8-25; podtytuły: *Czemu, w jakim celu?*; *Ostatni wieczór przed przyjęciem sakramentu kapłaństwa*; *Veni, Sancte Spiritus*; *W godzinie święceń kapłańskich*; *Znaczenie wartości duchowych*; *O obciążeniu duchowym*; *Perditum non redit tempus*.

wego ćwiczenia przez kapłana, co przecież jest niczym innym jak cierpliwym smakowaniem słowa Bożego, połączonym z odpowiednią postawą wewnętrzną i ciągłym rozważaniem ulubionych scen z Pisma Świętego, zapewnia trwałe duchowe owoce. Wzbogaceniem dla kapłańskiego serca i umocnieniem na drodze realizacji powołania kapłańskiego jest – jak podkreśla kard. Bertram – żywo przeżywana prawda wiary o tajemnicy obcowania świętych oraz czerpanie odwagi i nadziei z życia świętych. Można się bowiem budować i inspirować działaniem Ducha Świętego w życiu wielu świętych na przestrzeni wieków, jak to można plastycznie zobaczyć choćby w życiu św. Augustyna czy św. Franciszka z Asyżu. Kapłan o tak bogatym wnętrzu, o takiej duchowości, potrafi podbić serce ludzkie nawet swoim głosem. Kard. Bertram ilustruje ten wywód przykładem z życia ks. Albana Stolza. Obdarowany przez niego ociemniały żebrak, cudzoziemiec, rozpoznał w nim kapłana po brzmieniu jego głosu. Modlitwę kapłana musi także znamionować duch pokory. Przy całym bogactwie życia duchowego i jego licznych aspektach bardzo ważna dla kandydata do stanu duchownego i jego licznych aspektach bardzo ważna dla kandydata do stanu duchownego, jak również dla wyświęconego kapłana jest solidna dbałość o pogłębianie wiedzy teologicznej. Św. Alfons Liguori, wielki odnowiciel teologii moralnej w Kościele katolickim w XIX wieku, stawiał bardzo wysokie wymagania kandydatom przystępującym do egzaminów przed przyjęciem święceń kapłańskich. Wymagał od nich zwłaszcza znajomości teologii dogmatycznej, moralnej i pastoralnej. Wszystkie myśli zawarte we wspomnianym fragmencie wieńczy dobitne stwierdzenie kardynała duszpasterza, że najbardziej błogosławione skutki duchowe w życiu kapłana przynosi żarliwa modlitwa<sup>4</sup>.

*W blasku światła Wiekuistego* – to wymowny tytuł następnego rozdziału. Kard. Bertram wskazuje na wielki wpływ tych kapłanów, którzy ukażą wiernym dominujące znaczenie Eucharystii w życiu Kościoła. Ordynariusz wrocławski i gorliwy pasterz zwrócił uwagę na wielkie znaczenie dekretów papieża Piusa X o częstej, a nawet codziennej Komunii św. dorosłych i o wczesnej Komunii św. dzieci. Jak jednak zauważył kardynał, nawet sami, i to liczni duszpasterze nie byli do tej pory przekonani o realizacji tych dekretów. Należy więc budzić w swym kapłańskim sercu nieustanną troskę, by dzieci od najmłodszych lat oraz liczni wierni garnęli się do przyjmowania Komunii św. Każdy kapłan odkrywa takie zatroskanie i gorliwość w posłudze duszpasterskiej, nawiedzając Najświętszy Sakrament. To Jezus Chrystus, Zbawiciel, który „wnikał we wszystkie potrzeby Apostołów”, wnika w czasie adoracji w serce kapłańskie, wszystkie jego odczucia i poruszenia związane z codzienną realizacją powołania kapłańskiego. Eucharystia, którą kapłani po Mszy Świętej pozdrawiali słowami

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 19-41; podtytuły: *Busola życia wewnętrznego; U źródła ożywczej wody; Manna absconditum; Nasza postawa wewnętrzna; O rozważaniu ulubionych scen z Pisma św.; O wstępowaniu w ślady Świętych; Blask światła wewnętrznego; Zdobywca siła; Melodia wzniosłej duszy w subtelnych wyraża się dźwiękach; O znaczeniu okresów roku kościelnego; In spiritu humilitatis suscipiamur; O licznych odmianach życia wewnętrznego; Propter magnam gloriam Tuam.*

św. Tomasza z Akwinu: „Tarczo naszej dobrej woli”, staje się źródłem czystości i niewinności serca, jak to świetnie ukazał w swoim dziele P. Meschler<sup>5</sup>.

Kolejnym zaś owocem takiej komunii z Jezusem Eucharystycznym jest braterska miłość bliźniego. Gorliwa celebrowanie Mszy Świętej przez kapłana i głębokie przeżywanie przez niego komunii ze swym Boskim Mistrzem prowadzi go do takiego usposobienia, że jest gotów ponieść „wszelkie najcięższe ofiary w imię miłości bliźniego”. Kapłan pielęgnujący ducha modlitwy, spędzający na modlitwie – jak jego Boski Mistrz – godziny nocne, rozpamiętujący Mękę Pańską, praktykujący duchową komunie, doświadcza, jak wszystkie jego zamiary i pragnienia koncentrują się wokół tabernakulum, a co staje się najbardziej owocne dla jego duszpasterskiego oddziaływania. Dobitnie doświadczył tego w swoim życiu – podkreśla kard. Bertram – św. Piotr Kanizjusz. Łaska powołania wiodła go od modlitwy przed tabernakulum w kościele parafialnym w Nimwegen, następnie w kościele św. Gereona w Kolonii, by wreszcie – przeznaczony do pracy w krajach niemieckich przez św. Ignacego Loyolę i umocniony błogosławieństwem Ojca Świętego – poczuł się utwierdzony dla swej apostołowskiej misji przez Księcia Apostołów w Bazylie św. Piotra. Biskup wrocławski przypomniał, że Zbawiciel zażądał modlitwy i pokuty również w objawieniach św. Małgorzaty Marii Alacoque. Takie też wezwanie skierował papież Pius XI w encyklice *Miserentissimus Redemptor* (z 8 maja 1928 r.) o wspólnym zadośćuczynieniu Najświętszemu Sercu Jezusowemu. Modlitwy pokutnej, stosownych ofiar i Komunii św. wynagradzającej nie może więc nigdy zabraknąć w życiu kapłanów. Kapłan sprawujący najświętsze misteria wiary musi być także bardzo dbały o cześć i szacunek dla liturgii oraz dla wszystkich przepisów Kościoła z nią związanych. To do niego należy w pierwszym rzędzie dbałość i troska o dom Boży, a więc kościół; o jego budowę, stan czy wygląd. To on także ma umiejętnie wprowadzać wiernych do skarbnicy liturgii świętej.

W życiu kapłana nie może zabraknąć pielęgnowania głębokiej pobożności maryjnej. Kard. Bertram plastycznie ilustruje, jak kontemplacja tajemnic życia Maryi umacnia wiarę i wytrwałość we wszystkich okolicznościach życia. Cześć wyrażana dla Matki Bożej, a zwłaszcza umiłowanie modlitwy różańcowej sprawia, że także w życiu kapłana rodzi się – na wzór Maryi – zdolność do „znoszenia wszelkich, choćby największych cierpień wspólnie z Synem według woli Ojca niebieskiego”. Dlatego biskup tak usilnie zachęca: „Trzeba, by niezłomny hart ducha, cechujący wytrwałość w wierze Marii i Józefa, Jej oblubieńca, często był przedmiotem naszych cichych rozmyślań i celem naszych modlitw”<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 48-49 (P. MESCHLER, *Seelenschmuck zum göttlichen Gastmahl: Die Lehre vom heiligsten Altarsakrament in Gebeten zur öfteren Kommunion*, Freiburg 1911).

<sup>6</sup> „Wraz z Maryją, Matką Bożą” (*Dz 1,14*), tamże, s. 72-88; podtytuły: „Po owocach ich poznacie je”; „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła” (*Lk 1,45*) (cytaty z Pisma Świętego z Biblii Tysiąclecia); *Teraz rozumiem Różaniec; Tęsknota do Matki Najświętszej; O duchowym podłożu łaski*.



Wiele pięknych słów kard. Bertram poświęcił ustawicznej modlitwie kapłańskiej, jaką jest liturgia godzin. Już na wstępie ten wytrawny znawca serca kapłańskiego stwierdza podniośle: „Bierzesz do ręki brewiarz; ilekroć to czynisz, pomyśl zawsze o tym, że serce kapłańskie w mistycznej świątyni *Officium Divinum* winno jednoczyć się z Sercem Jezusowym na jednej płaszczyźnie intencji, uczuć i zamiarów”. Brewiarz w życiu kapłańskim staje się „szkołą życia doskonałego”. Arcypasterz przypomina, że diecezja śląska czci bohatera sumienności i obowiązkowości w odmawianiu brewiarza, bł. Jana Sarkandra (kanonizowanego przez papieża Jana Pawła II 22 maja 1995 r. w Skoczowie). Tenże święty, okaleczony na całym ciele i niemogący odwracać kart brewiarza palcami, czynił to wilgotnym językiem, byle tylko nie uronić żadnego psalmu ani lekcji. Modlitwa psalmami ujawnia wszystkie przeżycia i uczucia ludzkie, jest więc nieustannym wzmocnieniem kapłańskiego serca. Kapłan, obcując ustawicznie z brewiarzem, zaznajamia się także przez cały rok z życiem wielu świętych. Ordynariusz wrocławski wymienia wielu z nich: Jana Chrzyciela, patrona diecezji wrocławskiej, jako niedościgniony wzór wstrzemięźliwości, pokory, stałości i kaznodziejskiej odwagi; św. Józefa – wzór gotowości w znoszeniu wszelkich ofiar; świętych pałających miłością ku Najświętszej Eucharystii. Luminarze miłosierdzia to św. Jadwiga, św. Elżbieta, św. Marcin i św. Wincenty à Paulo; wielcy apostołowie: św. Paweł, św. Franciszek Ksawery czy św. Alfons Liguori; apostołowie – jak stwierdza kard. Bertram – „mojej ojczyzny” to: św. Bonifacy, św. Wojciech, św. Otton, św. Piotra Kanizjusz; szermierze walk o wolność Kościoła – jak Grzegorz VII; przykłady gorliwości i troskliwości duszpasterskiej – jak św. Jan Vianney; ideały życia kontemplacyjnego, święci pustelnicy, św. Klara, św. Teresa od Dzieciątka Jezus, a przede wszystkim „Królowa Aniołów i Świętych, matka Jezusowa i Matka nasza, Najświętsza Maryja Panna”. Nieustanna modlitwa liturgią godzin sprawia – jak zapewnia ten wytrawny duszpasterz – że „nasze życie duchowe staje się na wskroś chrystocentryczne przez to, że kroczymy śladami stóp Zbawiciela, biorąc mistyczny udział w Jego radości, cierpieniach, chwale, czerpiąc z krynicy zbawienia ożywczy napój, aż wieczyste *Officium Divinum* nie złączy nas wszystkich u stóp tronu Baranka Przedwiecznego”. Niezliczone rzesze kapłanów czerpały i czerpią z brewiarza ożywiającą moc ducha i wiele łask, a w życiu każdego z nich dokonuje się to w bardzo osobisty sposób: w harmonii ze zdolnościami intelektualnymi i psychicznymi, a także indywidualnymi skłonnościami i usposobieniem. Kard. Bertram podkreśla, że odmawianie brewiarza może być nie tyle uciążliwym obowiązkiem, co „najmilszą rozkoszą serca”, zwłaszcza jeżeli kapłan pozostanie wrażliwy na poezję, „jaką są przepojone wszystkie stronicie brewiarza”. Biskup sam wyznaje, jak go ujmuje różnorodność lekcji wyjętych z dzieł wielkich doktorów Kościoła: św. Leon Wielki – wzniosły, głęboki, pisarz odznaczający się wielką przejrzyistością myśli i stylu; św. Ambroży – niedościgniony wzór wytworności stylu, siły ekspresji i namaszczenia; św. Grzegorz Wielki – praktyczny i surowy moralizator; św. Beda

– „pełen wdzięcznej prostoty w swych kryształowo jasnych wywodach”; św. Bernard – asceta i mystyk. Modlitwa brewiarzowa będzie więc miła i przyniesie obfite owoce w życiu każdego kapłana, jeżeli takiej modlitwie towarzyszyć będzie odpowiednie skupienie, usposobienie serca i odpowiedni czas przeznaczony na taką modlitwę. Kardynał poleca modlitwę brewiarzową przed Najświętszym Sakramentem lub odmawianie jej wczesną porą<sup>7</sup>.

W wywodach kard. Bertrama nie zabrakło celnych uwag, określających bardzo ściśle styl życia kapłana, jakim jest promieniowanie jego „autorytetu, połączonego z pokorą” (*auctoritas modesta*). Takie usposobienie chroni bowiem kapłana przed próżnością i chępliwością i sprawia, że jest on w stanie właściwie oceniać relacje z ludźmi, angażować się roztropnie bez brania na siebie zbytniego ciężaru obowiązków, nie zabiegać o uznanie własnych zasług, znajdować umiarkowanie w wydatkach, świecąc własnym przykładem. W takim duchu jest on gotów przyjmować także poniżenia i upokorzenia czy przeżywać dni smutku i przygnębienia<sup>8</sup>.

Czystość to cnota, którą wrocławski arcybiskup stawia na piedestale w życiu kapłana. To ta cnota usposabia go do coraz owocniejszego życia nadprzyrodzonego, to dzięki tej cnocie kapłan łączy się w najściślejszy sposób „z Ciałem i Krwią Syna przeczystej Dziewicy”. Cnota czystości to mistyczne zaślubiny kapłana z Oblubienicą Jezusową, Jego świętym Kościołem, to także „najwznioślejszy przykład zaparcia się siebie”. Doświadczony pasterz poświęcił wiele myśli temu ważnemu tematowi<sup>9</sup>.

Kolejny ważne zagadnienie, przybliżone przez wrocławski przewodnik młodych alumnów i kapłańskich serc, to ukazanie znaczenia życia w braterskiej miłości. Dla kard. Bertrama „być dla parafian wzorem miłości i szacunku względem naszych współbraci – *forma gregis* – jest naszym świętym obowiązkiem”. W relacjach z braćmi w kapłaństwie ma zawsze obowiązywać reguła św. Pawła: „Weselcie się tymi, którzy się weselą, płaczcie z tymi, którzy płaczą. Bądźcie zgodni we wzajemnych uczuciach!” (Rz 12,15n). Znajdujemy i tutaj przykład takiej braterskiej miłości w osobie wspomnianego wcześniej o. P. Meschlera. Jak to ujął jego biograf, był on do końca niez mordowanym pracownikiem, ujmująco miłym domownikiem, człowiekiem wnoszącym w najbliższe

<sup>7</sup> *Brewiarz – świętość kapłana*, tamże, s. 89-101; podtytuły: *In unione illius divinae intentionis; Brewiarz jako szkoła życia doskonałego; Odmawianie brewiarza – to nie uciążliwy obowiązek, lecz najmiłsza rozkosz serca; Jak można sobie ułatwić „attente ac devote”*.

<sup>8</sup> Tamże, s. 102-116; podtytuły: *Znaczenie potęgi cnoty; Imponderabilia: O poniżeniu i upokorzeniach; W dniach smutku i przygnębienia; Hymn na uroczystość poświęcenia kościoła; Szymon z Cyreny; Dygresja*.

<sup>9</sup> *Stola innocentiae induat te Dominus*, tamże, s. 117- 135; podtytuły: *Najkosztowniejsza perła w bezpiecznym ukryciu; Erunt sicut Angeli; O ujemnych skutkach masowego uświadamiania seksualnego; Propria sacerdotis pudicitia est; Tabor wzniosłych myśli i pokoju serca; Respice finem. Pouczający wykład z jasnej księgi cnoty i ciemnej księgi grzechu; Virtus in infirmitate perficitur; Agnosce tuam dignitatem esto viri*.

otoczenie nastrój pogody i wesela, zawsze pełen braterskiej miłości śpieszył innym z pomocą<sup>10</sup>.

## II. BUDOWANIE WSPÓLNOTY KAPŁAŃSKIEJ I PARAFIALNEJ

Kard. Bertram w omawianiu kolejnego zagadnienia zwraca uwagę, jak wspólnota Kościoła konsoliduje się i umacnia, wówczas gdy umacnia się prawdziwa więź pomiędzy przewodnikiem wspólnoty, proboszczem, a współpracownikiem, czyli wikariuszem. Biskup wrocławski przytacza piękne zdanie, jakie wypowiedział biskup F. Doppelbauer po udzieleniu alumnom święceń kapłańskich: „Teraz powierzam proboszczom skarb największy, jaki biskup posiada w diecezji; ten skarb – to nowo wyświęceni kapłani”. Kard. Bertram, wytrawny duszpasterz i świetny znawca dziejów historii Kościoła, przypomina twardą szkołę, jaką u boku św. Franciszka, swego mistrza i przewodnika, przeszli jego uczniowie. Przybliżając to zagadnienie, biskup zwraca uwagę na zaufanie i poczucie taktu we wzajemnej relacji proboszcz – wikariusz. Podkreślając znaczenie pierwszych lat nabywania doświadczenia kapłańskiego, stwierdza: „Szczęśliwym się może nazwać nowo wyświęcony kapłan, jeśli pierwsze miejsce wypadło mu objąć przy proboszczu, który nigdy pod żadnym pozorem nie zaniedbuje codziennego rozmyślenia, który wolne od pracy chwile najchętniej spędza przed tabernakulum i często z różańcem w ręku składa hołd uwielbienia Królowej Apostołów”. Jak z jednej strony przewodnik wspólnoty, proboszcz, pozostaje dla swego współpracownika, wikariusza, „żywym modelem”, to z drugiej strony młody kapłan musi nabyć cnotę, którą Tomasz à Kempis nazywa *se accomodare*; jest to bowiem dar cierpliwego dostosowania się do osób i okoliczności, a z tym wiąże się poniesienie niejednej ofiary i wyrzeczenia. Trzeba umieć nie tylko znosić różnice zdań, brak humoru czy odczuwać skutki niepożądanego incydentu. Ważne jest ze strony młodego kapłana takie postępowanie, by nie odgrywał roli wiecznego reformatora ani nie poddawał wszystkiego ostrej, namiętnej krytyce. To właśnie młody kapłan, rozpoczynając posługę duszpasterską w parafii, musi pilnie pamiętać, że przyrzekał swemu biskupowi należną cześć i posłuszeństwo, a co powinien czynić nie z zależności od osoby, a jedynie „dla miłości Chrystusa i przez posłuszeństwo przepisom Jego świętego Kościoła”. Kard. Bertram przytacza i taki argument, że nieposłuszny kapłan, który opiera się rozporządzeniom swej władzy zwierzchniej, nie wzbudzi w młodzieży zamiłowania do stanu duchownego<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> „*In amore fraternitas caritatem*” (2 P 1,7), tamże, s. 136-143; podtytuły: *Omnes vos fratres estis* (Mt 23,8); *Non verbo sed opere* (1 J 3,18); *Caritas non irritatur, non cogitat malum* (1 Kor 13,5); *Pro fratribus nostris absentibus*.

<sup>11</sup> *Ecclesia per legem mirabilem totius compaginis unita* (Prefacja podczas udzielania diakonatu), tamże, s. 144-161; podtytuły: *Utopia czy rzeczywistość*; *Zaufanie i poczucie taktu we wzajemnym obcowaniu*; *O wartości pierwszych lat praktyki kapłańskiej*; *Drobnostki*; *Osobliwa próba*;

Ideałem wszelkich dążeń duszpasterskich dla kard. A. Bertama było to, aby Chrystus Zbawiciel przenikał wszystkie wymiary życia ludzkiego i aby w takim duchu oddziaływali kapłani, trudzący się nieustannie „w służbie narodu”. Tak też wrocławski pasterz postrzega misję Kościoła: „Jak kiedyś przed wiekami Chrystus wędrował po ziemi, znosząc wespół z ludźmi trudy doczesnego żywota, biorąc żywy udział w ich cierpieniach i drobnych radościach, tak i dziś Zbawiciel, żyjący permanentnie w uroczystościach roku kościelnego, odbywa swą mistyczną wędrówkę po globie ziemskim. Zjawia się w okresach nadziei czy żałoby, cierpienia czy radości, pokuty czy triumfu, zależnie od zmian, jakie zachodzą w wewnętrznym życiu Kościoła, i to właśnie stanowi rdzeń ścisłego zespolenia ludu w życiu wiary: Kościół katolicki – to najistotniejszy, najbardziej idealnie pojęty Kościół narodowy”. Kardynał poleca alumnom i wszystkim kapłanom, by szczególną pieczę otoczyli młodzież; by ciągle poznawali jej psychikę, szlachetne zamiary i ideały, ale także by wyczuwali wszystkie grożące jej zagrożenia. Najgłębszą jednak troską należało otoczyć młodzież robotniczą, zatrudnioną w fabrykach i w kopalniach. Za przykład znajomości człowieka, jego wnętrza, biskup wrocławski stawia św. Augustyna, który „jest dla was idealnym wzorem służenia narodowi, dążenia do jego dobra z miłości ku niemu, widzicie w nim konkretne dowody potężnego działania przykładu osobistego – ale takiemu apostołstwu mało się dziś poświęca uwagi, zwłaszcza jeżeli chodzi o sfery wykształcone”. Kapłan pracujący w służbie narodu promieniuje swoim zachowaniem. To bowiem już oznacza – jak podkreśla kardynał – nałożenie humerału przy udzielaniu święceń kapłańskich, a treść tej czynności wyraża się w słowach: *castigatio vocis*, czyli zachowanie milczenia, umiejętność „poskromienia mowy”. Z tym właśnie wiąże się dbałość o kulturę ducha, o szlachetność uczuć, pełna godności mowa i umiarkowany osąd o bliźnim. Kolejną postacią, którą biskup tutaj stawia za wzór, jest Fryderyk Ozanam, który zawsze podkreślał, że w wyrażaniu ludzkiej mowy w mowie i piśmie należy zawsze uwzględnić piękno, prawdę i dobroć. Taka wychowawcza postawa kapłanów to najlepsze remedium na „niepohamowaną zapalczliwość i niesprawiedliwość”, z jakimi zwalczają się wzajemnie stronnictwa i partie polityczne, a tym samym wpływają destrukcyjnie na życie narodów. Kapłan jednak powinien darzyć wszystkich jednakową miłością, zaszczepiać wśród wiernych gorący patriotyzm i posłuszeństwo względem władz państwowych; to jego kapłańska wrażliwość ma kierować jego kroki ku wszystkim potrzebującym, to on ma być przyjacielem ubogich, a szczególnie troszczyć się o biedotę przedmieść i dobroczynnie oddziaływać na rzesze robotników. Kard. Bertram rozpoczął omawiane tutaj zagadnienie od przybliżenia potrzeb młodzieży i do tego wątku powraca w konkluzji tego zagadnienia. To kapłan ma być wzorem dla młodzieży, której nie można odmówić – jak stwierdza – „rycerskości ducha”. Zadaje także reto-

---

*Słowa ojcowskie, jako wskazówka na drogę życia; Czy zamilowanie do krytyki jest cechą wyższości umysłowej?; Stanowisko nasze wobec indeksu; „Jako dobry żołnierz Jezusa Chrystusa” (2 Tm 2,3).*

ryczne pytanie: Czy „najmłodsze pokolenie nie jest w znacznej mierze odbiciem nas dorosłych – rodziców, duchowieństwa i nauczycielstwa?”. Takim więc wzorowym przewodnikiem dla młodych ludzi ma być każdy z kapłanów. To ci młodzi ludzie będą stanowili o kondycji moralnej i przyszłości narodu<sup>12</sup>.

Kard. Bertram był wielkim promotorem i orędownikiem Akcji Katolickiej, która stała się wielkim ideałem do realizacji w czasie pontyfikatu papieża Piusa XI (1922-1939). Biskup wrocławski nawiązuje do tego wołania Ojca Świętego, kierowane do całego świata, by kapłani promowali apostołstwo świeckich. Początkiem tak pojętej Akcji Katolickiej dla papieża Piusa XI – przypomina kardynał – były konferencje św. Wincentego à Paulo, założone przez F. Ozanama. Ta retrospektywna refleksja biskupa pozwala mu na ocenę współczesnego mu oddziaływania duszpasterskiego: „Dziś prace w konferencji św. Wincentego à Paulo i konferencji elżbietanek przeszły niejako w rutynę, zeszytniały w formach i działają zbyt mechanicznie; trzeba by zbudzić drzemiące w nich siły duchowe i ku wyższemu celom je skierować”. W tym kontekście pozytywnie ocenia działające organizacje i ich znaczenie, jak: Caritas, Katolicki Związek Matek Chrześcijańskich, związki i stowarzyszenia młodzieży czy istniejące sodalicje mariańskie. Tak owocne apostołstwo ma więc zachęcać do jeszcze aktywniejszego zaangażowania się kapłanów na rzecz apostołstwa świeckich, zgodnie ze słowami biskupa: „Akcja Katolicka ma za zadanie sięgnąć do najdalszych dziedzin życia ludzkiego”<sup>13</sup>.

Wiele miejsca kard. A. Bertam poświęcił na ukazanie postawy, jaka powinna charakteryzować kapłana w relacjach z innymi ludźmi. Duchowni powinni unikać bezwzględności zaufania, a także skrajnej nieufności: „kardynalnym warunkiem zachowania pokoju wewnętrznego jest rozumna, przezorna ostrożność w stosunkach z ludźmi”. Biskup kreśli tutaj także linię postępowania: „Jako wytyczna umiejętnego postępowania z ludźmi winna służyć następująca zasada: do wszystkich zbliżać się z jednakową grzecznością i wszystkim równą okazywać uprzejmość”<sup>14</sup>. Ważną niewątpliwie cnotą kapłana jest także cierpliwość: „Nie sarkajmy ani nie zżymajmy się nigdy, chociaż ludzie naprzykrzą nam się będą w najbardziej niewygodnej dla nas porze”. Dobroć, łagodność i wyrozumiałość to przymioty, które ma odczuwać każdy z ludzi przybliżający się do duchownego: „Najpierwszym i najważniejszym obowiązkiem zarówno młodszych, jak i poważniejszych wiekiem kapłanów jest dobroć i wyrozumiałość względem parafian, zwłaszcza biednych i opuszczonych; cierpliwość wobec ich nudnych i nieciekawych wizyt; łagodność w stosunku do wszystkich bez wyjąt-

---

<sup>12</sup> *W służbie narodu*, tamże, s. 162-186; podtytuły: *O potrzebie znajomości i szacunku duszy ludzkiej*; „Wzajemnie się pocieszajcie, zachęcajcie się wzajemnie” (1 Tes 4,18; 5,11); *Uprzejme traktowanie bliźniego*; *Castigatio vocis*; „Jestem przecież dłużnikiem”; „Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój” (Rz 1,14; Ef 4,3); *Przyjaciel ubogich*; *Duszpasterz wśród robotników fabrycznych*; *Kapłan – jako wzór dla młodzieży*.

<sup>13</sup> *Apostołstwo świeckich*, tamże, s. 186-189.

<sup>14</sup> *Różniczkowanie dusz*, tamże, s. 190-194.

ku penitentów”. „Wobec chaosu i zgiełku skomplikowanego życia współczesnego” kapłan ma pozostać spokojny i zrównoważony, „niech zachowa spiżowy hart ducha, nieodzowny dla tego, komu powierzony został rząd dusz”. Duszpasterz, wzbogacony siedmioma darami Ducha Świętego, ma skutecznie wpływać na swych parafian i „utrzymać ich umysły na poziomie zdrowego, uczciwego myślenia i sprawiedliwego sądu”. Za wzór bojownika o prawdę kard. Bertram stawia św. Augustyna, toczącego uciążliwe boje z manichejczykami, donatystami i pelagianami, a także walczącego o prawdziwy kształt życia chrześcijańskiego w Afryce. Kardynał stwierdza: w takich walkach i polemikach cechowała go jasność i przejrzystość stylu jego pism, płomienny żar uczucia w kazaniach, wysoki stopień świętości i przeogromna ufność w Bogu<sup>15</sup>.

Kard. A. Bertram, przypominając podstawowe zagadnienia związane z przeżywaniem kapłaństwa, potrafił je tak ukazać, by w poruszający sposób przypomnieć o wielkiej godności, jaką został obdarzony każdy z duchownych. Wzbił się na wzniosłe tony, ukazując, czym tak naprawdę jest zdobiąca kapłana szata: „Sutanna to najwspanialsza szata godowa – niech świat widzi, jak ona jest nam drogą i jak się nią szczyrimy, jest ona bowiem symbolem wysokiej godności, jaką nas darzy święte i wzniosłe powołanie [...]. Noszenie szaty kapłańskiej staje się czasem aktem heroizmu i poświęcenia, ale sutanna stoi też na straży dobrej sławy duchownego”. Biskup stwierdza dobitnie: „Kapłan, ubrany po świecku, nie zdoła zataić nadprzyrodzonych cech swego powołania, wrytych niezatartym pięknem w jego duszy i widocznych w całej jego postaci”. W tym duchu przypomina duchownym: „Tym się tłumaczy kategorię nakaz kongregacji soboru, dotyczący noszenia przez duchownych szaty kapłańskiej, nie wyłączając okresu podróży. Wypadki, w których kapłanom przysługuje dyspensacja zwalniająca ich od tego obowiązku, są niezmiernie rzadkie”<sup>16</sup>.

Powołanie kapłańskie jest niezwykłym darem samego Boga. Całe życie kapłana i jego posługa duszpasterska mają być odniesione do Boga, gdyż to nie kapłanom, ale właśnie Bogu – jak dobitnie stwierdza nasz duchowy przewodnik – należy się cześć i chwała. Kard. Bertram znowu pozwala sobie na dygresję i przytoczenie pewnego faktu. Otóż w 1928 roku na konferencji duchowieństwa w archidiecezji Freising wyrażono protest przeciwko niewłaściwej postawie, jaką zajęły liczne organy prasowe w stosunku do duchowieństwa. Dla prasy jubileusz kapłański, objęcie urzędu przez duchownego czy jego odejście, nawet imieniny danego kapłana były tymi dogodnymi okazjami, by wypisywać na ich cześć „szumne panegiryki”. Ten „rzeczowy protest” duchowieństwa spotkał się z ogólnym aplauzem, „przesadne bowiem nadskakiwanie duchowieństwu zakrawa na tendencyjne popisywanie się swymi ultrakatolickimi przekonaniami i najczęściej jest zamaskowaną obłudą”. Duszpasterz powinien też mieć na uwadze biednych i najbardziej upośledzonych w oczach świata. Dlatego wybit-

<sup>15</sup> Tamże, s. 195-199.

<sup>16</sup> *Suknia kapłańska jest szatą honorową*, tamże, s. 199-202.

na wartość indywidualna kapłana okazuje się w tym, że w Duchu i prawdzie dąży on jedynie do pomnożenia chwały Bożej na ziemi i niczego więcej nie pragnie, jak tylko nieustannie służyć bliźniemu i wspierać go skutecznie na drodze wiodącej do zbawienia wiecznego<sup>17</sup>.

Wrocławski ordynariusz wskazuje kolejny raz na szacunek, jakim ludzie darzą duchownych: „Lud prosty żywi nader subtelne odczucie i zrozumienie wyjątkowego stanowiska, jakie w społeczeństwie zajmuje osoba kapłana dzięki jego świętemu powołaniu”. W tym kontekście wskazuje szczerze na wady kapłanów, wskutek których tracą oni powagę w oczach wiernych: byłby to więc kapłan chciwy na zyski materialne, skąpy; nietroszczący się o swych parafian złożonych ciężką chorobą; traktujący opryskliwie penitentów w sakramencie pojednania, spełniający niechętnie i opieszale obowiązki spowiednika; traci także autorytet wśród wiernych w przypadku uzasadnionej przyczyny zwątpienia o nieposzlakowanej czystości jego obyczajów; zdarza się, że kapłan jest roztargniony i obojętny w domu Bożym, nie okazuje należytego uszanowania wobec Tajemnicy tabernakulum; stronniczy w stosunku do dziatwy; nierzadko faworyzuje jednych, a innych traktuje chłodno, ba, z jawną niechęcią. Kard. Bertram nie wpada w ton malkontencki, ale jako kapłan z tak bogatym życiowym doświadczeniem zapewnia: „Ten kapłan osiągnie moc nieprzepartą sugestywnego oddziaływania na zbiorową duszę ludu, który posiada najbogatsze życie wewnętrzne, jaśniejące ukrytymi cnotami, umocnione cichą ofiarą z osobistych wygód i przyjemności<sup>18</sup>”.

### III. BOGACTWO «PRAXIS» DUSZPASTERSKIEJ SIEJBY

Urządzaniu nabożeństw i śpiewowi kościelnemu biskup wrocławski poświęcił niezwykle cenne i praktyczne uwagi: „Poza wygłaszanymi z ambony kazaniami okolicznościowymi, poza troskliwą opieką roztaczaną nad młodzieżą, poza gorliwą pracą duszpasterską w parafii, nie wyłączając kierownictwa pojedynczych dusz i pracy w Caritas – najważniejszym czynnikiem kształtującym duszę ludu jest organizowanie i urządzenie okazałych nabożeństw kościelnych. Mają one cel podwójny: są środkiem okazywania czci Najwyższemu i służą do podniesienia ducha wśród uczestników”. Kard. Bertram często wypowiadał się na temat śpiewu kościelnego na konferencjach pastoralnych, organizowanych w miejscowościach, w których udzielał sakramentu bierzmowania. Stwierdzał, że przy całym szacunku do dla chórów kościelnych i kierowników zespołów muzycznych za śpiew kościelny są odpowiedzialne władze kościelne, ordynariusz bądź proboszcz danej parafii. Przywołując znaczenie dekretu pa-

<sup>17</sup> *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini Tuo da gloriam*, tamże, s. 202-203.

<sup>18</sup> *Bądźmy wolni od małostkowości; Co kapłana pozbawia zaufania i szacunku wiernych*, tamże, s. 203-206.

pieża Piusa XI z 22 listopada 1922 roku o znaczeniu muzyki kościelnej jako integralnej części uroczystej liturgii, kardynał podkreślił pielęgnowanie śpiewu gregoriańskiego w czasie uroczystej sumy.

Na wyróżnienie zasługują te myśli ordynariusza wrocławskiego, gdzie zwraca uwagę na duże znaczenie śpiewu pieśni pobożnych przez wiernych: „Szczególną opieką otoczyć by należało wspólny śpiew wiernych w świątyni w ich ojczyznej mowie”. Duszpasterze powinni się troszczyć o wybór odpowiednich pieśni, a także o „wdrożenie parafian do ich śpiewania z przejęciem i zrozumieniem treści”. Zauważając wielonarodowe oblicze archidiecezji wrocławskiej, kard. Bertram daje znamienne i miarodajną regułę pasterską: „Na terenie Rzeszy Niemieckiej zasada śpiewu zbiorowego w świątyniach katolickich podczas uroczystej sumy w niedziele i święta w języku narodowym stanowi w niektórych krajach kwestię sporną. Rzecznicy śpiewu łacińskiego motywują swe stanowisko lojalnością wobec odnośnych dekretów Stolicy Apostolskiej. Zwolennicy częściowego – lokalnego – wprowadzenia zasady śpiewu zbiorowego w mowie ojczyznej wiernych wysuwają na plan pierwszy względy duszpasterskie: zbudowanie ludu oraz jego aktywny udział w nabożeństwach [...]. W pogranicznych prowincjach wschodnich, gdzie znajduje się także moja diecezja zamieszkała przez ludność polską, czeską i łużycką, zwyczaj zbiorowego śpiewu w języku narodowym jest dość pobłażliwie traktowany, co głównie przypisać należy gorącemu patriotyzmowi tych narodowości, które największych skarbów na ziemi, jakimi są wiara i język ojczysty, wydrzeć sobie nie pozwoliły”. Kard. Bertram wymienia pozytywne skutki nabożeństw w języku ojczystym w takich diecezjach, jak Wrocław, Paderborn, Trewir czy inne; wszyscy podczas nabożeństw śpiewają z ogromnym entuzjazmem, i to nie tylko pieśni we własnym języku, ale także łacińskie responsoria. Nie ma przeciągania nabożeństw, jak to się dzieje przy śpiewie mszy łacińskiej, i wszyscy zostają chętnie po skończonej sumie, „by wysłuchać budującego kazania”. Biskup wrocławski przepięknie wypowiada się o śpiewie w języku ojczystym. Podkreśla, że nawet z odległych zachodnich krajów Rzeszy dochodziły go prośby, by wypowiedział na ten temat własne zdanie: „Otóż sądzę, że rozpowszechnienie i ustalenie tego pięknego zwyczaju na terenie całego państwa miałyby olbrzymie znaczenie dla życia religijnego wiernych, ułatwiłoby wielce pracę duszpasterską około podniesienia ducha pobożności w parafiach i nie tylko nie sprzeciwiałoby się w niczym intencjom Stolicy Apostolskiej, lecz przeciwnie – stałoby się jednym z najskuteczniejszych środków do lokalnego ich zrealizowania”<sup>19</sup>.

Kard. Bertram, wielki asceta i propagator trzeźwości, i temu tematowi poświęca wiele uwagi. Opisuje, jaką rolę ma tutaj do spełnienia każdy z kapłanów: „Kapłan, szczerze oddany swej parafii i troskliwy o jej zdrowie moralne i fizyczne, skorzysta z każdej sposobności, by w oczach parafian zożydzić pijaństwo i odwrotnie, postara się podkreślić i uwypuklić błogosławione skutki trzeźwości”.

---

<sup>19</sup> *Dusza ludu i śpiew kościelny*, tamże, s. 206-213.



Przytacza uwagę papieża Grzegorza Wielkiego, który rozważał straszliwe następstwa nałogu pijaństwa: „Kto hołduje nałogowi pijaństwa, ten nie jednego grzechu się dopuszcza, ale on sam jest uosobieniem grzechu”. Duchowni więc powinni dawać własny przykład wstrzemięźliwości, zachęcając szczególnie młodzież do całkowitej abstynencji od napojów alkoholowych. Uznanie powinni się cieszyć ci kapłani i świeccy, którzy składali Bogu przyrzeczenie całkowitej abstynencji od napojów alkoholowych. Arcypasterz wrocławski przytacza słowa zachęty, skierowane przez papieża Piusa XI 30 września 1930 roku do delegacji katolickiej krucjaty abstynenckiej: członkowie krucjaty powinni stawać w szranki w obronie narodu i Kościoła, w obronie rodzin i siebie samych. Kard. Bertram, pytany przed opuszczeniem swojej diecezji Hidesheim 30 maja 1914 roku, czy zechce w dalszym ciągu propagować absolutną wstrzemięźliwość, odpowiada zdecydowanie, że tak, tym bardziej że patronem diecezji wrocławskiej jest św. Jan Chrzyciel, „ów prawzór doskonałej wstrzemięźliwości”<sup>20</sup>.

Głoszenie słowa Bożego i kaznodziejstwo to następne ważne zagadnienie, które kard. Bertram szeroko omawia w wielu aspektach. Przywołuje św. Franciszka z Asyżu, który kładł duży nacisk na przepowiadanie: „Wszystkich teologów oraz tych, którzy nam głoszą słowo Boże, winniśmy czcić i poważać jako takich, co udzielają nam Ducha i życia”. Arcypasterz wrocławski stwierdza, że zadaniem kaznodziei jest „budzić życie duchowe z letargu i martwoży [...]. Kazanie – to świadectwo, jakie kaznodzieja sam sobie przed wiernymi wystawia”. Znajdujemy tutaj wiele cennych uwag: słowo Boże należy zawsze odczytywać dokładnie i wyraźnie, a suche odczytanie tekstu Pisma Świętego bez komentarza nie przynosi żadnego pożytku; przedmiot i cel kazania muszą być ściśle określone, wyraźne i dla wszystkich dostępne; dyspozycja treści ma być gruntownie przemyślana, winna się odznaczać jasnością i prostotą budowy; budowa i powiązanie poszczególnych części muszą być logiczne. Kardynał postuluje z kolei, by kazania budziły szlachetne uczucia religijne. Przytacza kazanie Piotra Kanizjusza, wygłoszone w katedrze w Augsburgu 1 stycznia 1561 roku. Gdy tenże wykrzyknął: „Najmilsi, złóżcie wraz ze mną hołd nowo narodzonemu Dzieciątku!” i zaintonował kantyk *O dniu radosny*, z pewnością entuzjazm parafian doszedł do zenitu i grzmot głosów ze wszystkich piersi uderzył o strop świątyni”. Duszpasterz, przygotowując starannie każde ze swoich wystąpień, musi być cierpliwy jak pszczoła, zbierając obfity materiał do kazań. Arcypasterz przytacza tutaj wynurzenie proboszcza, który od dwudziestu pięciu lat przemawiał w niedzielę z tej samej ambony. Już w poniedziałek wieczorem tenże ksiądz miał przygotowane w zarysach kazanie przygotowane na najbliższą niedzielę. A potem przez tydzień szczegółowo uzupełniał ów szkic nowymi punktami, rozmyślając w czasie przechadzek „nad potrzebami duchowymi swych parafian”. Stosownie do tego obmyślał przykłady, dobierał odpowiednie wyrażenia i argumenty. Taki przykład stawia kard. Bertram, przedstawiając

<sup>20</sup> *Trzeźwość a zdrowie moralne narodu*, tamże, s. 214-222.

wzór skromnego proboszcza wiejskiego, „nie mającego pretensji do wybitnych kwalifikacji intelektualnych, ale za to używającego z wielką pilnością i sumiennością swych przeciętnych zdolności w służbie swej parafii”. Mówiąc o sumiennym przygotowaniu kazań, biskup powołuje się na autorytet „mistrza słowa i znawcy prawideł homiletyki, Hettingera”. Dodaje także, jak bardzo pożyteczne jest poszukiwanie materiału do kazań w książkach i pismach ascetycznych, a także sporządzanie katalogu wygłoszonych kazań, co jest doskonałą kontrolą „sumiennej i gorliwej pracy kaznodziejskiej”. Arcypasterz wrocławski z naciskiem podkreśla, że trzeba głosić nadprzyrodzone prawdy i przykazania Boże, głosić i tłumaczyć Ewangelię oraz środki do zbawienia, jakie podaje katechizm, wplatając te treści umiejętnie w życie parafii. Specjalną uwagę – zauważa kard. Bertram – należy poświęcić ludności w okręgach przemysłowych, a więc ludności przytłoczonej nadmierną pracą fizyczną, wykorzystywanej bezwzględnie przez pracodawców, pozbawionej słońca, zieleni, świeżego powietrza; jednak zdeprawowanej także przez radykalne hasła nienawiści klasowej i często zmuszonej do ostrych wystąpień przeciw niesumiennym pracodawcom. Niełatwo jest więc opanować tak przeciwstawne dominanty w życiu tych ludzi. Kiedy więc trzeba się odwołać do zagadnień społeczno-moralnych, tym bardziej należy sięgać po wykład tych zagadnień w encyklikach papieża Leona XIII, Piusa X (*Vehementer nos* – o rozdziale Kościoła od państwa) i Piusa XI.

Ordynariusz zwraca z kolei uwagę na to, że proboszcz danej parafii powinien powstrzymać się w czasie głoszenia od kierowania pretensji do poszczególnych członków parafii, zwłaszcza do tych, z którymi miałby jakieś zatargi. Nawet gdy duszpasterz powinien surowiej odnieść się na ambonie do pewnych zachowań wiernych, to powinien czynić to dyskretnie i delikatnie. Kaznodzieja powinien się pilnie wystrzegać, aby motywów „swej nauki moralnej” nie wysnuwał z rzeczy „zasłyszanych przy spowiedzi”. Kard. Bertram, odwołujący się tak często do praktycznej strony przepowiadania, z naciskiem podkreśla, że forma słowna kazania powinna być jasna, zrozumiała, dostosowana do poziomu umysłowego słuchaczy. Mowa kapłana powinna tchnąć szlachetnością i wzniosłością wyrażeń, powinna się też charakteryzować pokorą i prostotą. Natomiast kazania i nauki kościelne przeznaczone dla inteligencji powinny być głęboko i wszechstronnie przemyślane, wyłożone w sposób jasny i logiczny. Celna jest uwaga biskupa: „Kaznodzieja zaprawi swych słuchaczy do życia wewnętrznego, o ile sam żyje życiem wewnętrznym”. Te i inne, jakże praktyczne i cenne wskazania kard. Bertram zwięźdza uwagą: „Głoszenie słowa Bożego z ambony jest ściśle związane z całokształtem pracy duszpasterskiej”. Tak jednak szeroko i szczytnie zakreślony ideał kapłańskiego przepowiadania, głoszenia słowa Bożego i wcielania go życie z pewnością wymagał i wymaga nieprzeciętnego hartu ducha kapłańskiego serca. Na to też zwraca uwagę wrocławski arcypasterz. Ostrzega, że braki i niedociągnięcia w życiu osób duchownych niweczą rezultaty ich pracy jako duszpasterzy. Nie unika i tego drażliwego aspektu całości omawianego zagadnienia, wymieniając konkretnie w ramach

wspomnianych braków i niedociągnięć: brak zapału do pracy, pustkę wewnętrzną w życiu kapłana, stawianie na pierwszym miejscu własnego „ja”, brak zmysłu społecznego, a także zajmowanie się polityką na świętym miejscu<sup>21</sup>.

Kard. Bertram kolejny raz kieruje uwagę na ludzi młodych. Ukazuje plastycznie, jak każdy z kapłanów ma być przewodnikiem dla młodzieży. Arcypasterz, który w ciągu swego tak długiego życia kapłańskiego i biskupiej posługi z taką troską patrzył na ludzi młodych i poświęcał im wiele serca, w sposób sobie właściwy argumentuje, dlaczego każdy z duchownych powinien okazać tak wielki szacunek ludziom młodym: „Dusza młodzieńca – to świątynia, to niwa, uprawiona pod zasiew najszlachetniejszego ziarna; to kuźnica najszlachetniejszych myśli i najidealniejszych porywów – albo odwrotnie: to kryjówka najpospolitszych dążeń i egoistycznych chęci i zamierzeń. Dusza młodzieńca lub dziewicy zawiera w swym łonie całą nieogarnioną wieczność – stąd też pochodzi kult, jakim my, chrześcijanie, tę duszę młodzieńczą otaczamy”. Kapłan katecheta ma być dla młodzieży ideałem wszystkich cnót: „Kapłan, przewodnik młodych dusz, nie powinien zapominać ani na chwilę o tym, że ma być dla swych uczniów *forma gregis*, wzorem doskonałym pod każdym względem”. W konsekwencji ma stosować cały wachlarz działań wychowawczych dla uformowania serc młodych ludzi w dojrzałości: ma troszczyć się o wzrastanie ludzi młodych w trzeźwości, pomagać w godziwym spędzaniu czasu wolnego, oddziaływać na rodziców w celu stworzenia odpowiedniej atmosfery wychowawczej domu rodzinnego, wykorzystywać wszystkie dziedziny oddziaływania duszpasterskiego na przygotowanie młodzieży do podjęcia obowiązków w dorosłym życiu. Dla osiągnięcia takich celów każdy z kapłanów powinien wykazywać się gruntownie nabytą i nabywaną wiedzą. Ta bowiem gruntowna wiedza stanowi najpewniejszy fundament nauczania; kapłan katecheta musi mieć rozległą wiedzę, by przekazywać młodzieży wiedzę jasną, skryształizowaną. Kapłan katecheta sam musi się utożsamiać ze swoim Mistrzem Jezusem Chrystusem, Zbawicielem. Tylko bowiem w ten sposób będzie w stanie obdarzyć ludzi młodych najpiękniejszym owocem osobistego życia duchowego, czyli „konkretnym obrazem życia Jezusa Chrystusa”, rozniecając w ich sercach płomienną miłość ku Niemu. Pobożność kapłańska, którą dostrzegają ludzie dorastający, powinna być promienna i radosna. Kard. Bertram odwołuje się znowu do konkretnego przykładu: kiedy młodzieńcy odwiedzali św. Klemensa Dworzaka Hofbauera w jego mieszkaniu, wracali jakby odmienieni pod wpływem słów skierowanych do nich. Kapłani obdarzeni głęboką pobożnością są w stanie prowadzić innych

---

<sup>21</sup> *Miecz Ducha Świętego – słowo Boże*, tamże, s. 223-239; podtytuły: *Jak św. Franciszek wysoko cenił urząd kaznodziejski*; *Distincte et aperte*; *Ciężar odpowiedzialności*; *Podstawa budowy kazania*; *Apis argumentowa*; *Opportune, importune*; *O darze wymowy i rodzajach stylu kaznodziejskiego*; *Kapłan musi mieć oko otwarte na potrzeby swych parafian*; *Mowa uczucia*. *Poezja*; *Cel kazania i jego zakończenie*; *Krótkie przemówienie jako wskazówki na drogę życia*; *Braki i niedociągnięcia niweczące rezultaty pracy duszpasterza*; *Mowy pogrzebowe*; *Najpotężniejsze kazanie*.

i wychowywać ku takiej pobożności. Zwłaszcza w tym czasie – jak podkreśla biskup – kiedy dzięki dekretom papieża Piusa X otworzyła się droga życia sakramentalnego dla dzieci, które już w tak młodym wieku mogą przystępować do Komunii św. Arcypasterz wskazywał także, że kapłani powinni kierować się współczującą miłością względem słabych i dzieci upośledzonych, czy też na to, by dzieci rodziców religijnie obojętnych otoczone były troskliwą opieką duszpasterzy. Kard. Bertram zilustrował wagę tego problemu celnym przykładem, jak dziecko głęboko wierzące nawróciło swojego ojca. Stąd też takim dzieciom trzeba poświęcać wiele zainteresowania<sup>22</sup>.

Błogosławiona moc kapłaństwa ujawnia się w momencie sprawowania sakramentu pokuty. To tutaj, w konfesjonale, kapłan jest dla wiernych „lekarzem i nauczycielem”. Kard. Bertram ujawnia w tym miejscu całe bogactwo osobistego doświadczenia pasterskiego. Doradza, że szczególnie mężczyznom i młodym chłopcom trzeba ustawicznie powtarzać i przypominać, że spowiedź jest też znakomitym środkiem samowychowawczym. Sumarycznie ujmując, ta „lecząca” praca duszpasterska w konfesjonale wymaga głębokiej znajomości życia duchowego. Nie do przecenienia jest więc tutaj doświadczenie kapłana. Wielkie znaczenie ma umiejętność spowiadania: wiedza teoretyczna i praktyczna, umiejętność prowadzenia rozmowy w konfesjonale, stawiania pytań, szacunek okazywany penitentowi. Kard. Bertram uważa, że ten szacunek kapłani powinni okazywać szczególnie mężczyznom, „którym częstokroć z takim trudem przychodzi przełamanie własnej dumy i ukorzenie się przed kratkami konfesjonalu”. Gorącą zachętę należy kierować do ludzi młodych, pobudzając ich do większego dobra. Traktowanie penitenta powinno być poważne i zwięzłe, unikające obrażania i lekceważenia. Arcypasterz stwierdza, że do największych obowiązków duchowieństwa należy umożliwienie penitentom odbycia spowiedzi w najdogodniejszej dla nich porze. Przyznaje, że „najmilsze wspomnienie” zachował o pewnym proboszczu, który codziennie latem i zimą przesiadywał w konfesjonale już od godziny piątej rano. Przypomnił także heroiczny przykład cierpliwego wyczekiwania na penitentów, jakim wykazywał się proboszcz z Ars, św. Jan Vianney. Ważną rzeczą jest także częsta i systematyczna spowiedź św.: „Odbywanie spowiedzi raz na tydzień, tak gorąco zalecane przez Kościół od stuleci, jest i pozostanie na zawsze jednym z najskuteczniejszych środków do nabycia doskonałości chrześcijańskiej”.

Dla przybliżenia zagadnienia owocności posługi nasz wytrawny duszpasterz i biskup posłużył się kolejnym przykładem. Kiedyś sam słuchał kazania pewnego misjonarza. Tenże misjonarz bardzo przystępnie i jasno omówił i przybliżył

---

<sup>22</sup> *Kapłan – przewodnik młodzieży*, tamże, s. 271-296; podtytuły: *Reverentia puero*; *Forma gregis w słowach i podstawach wychowania*; *Kapłan musi ciało swe utrzymać w doskonałej karności ducha*; *Gruntowna wiedza – najpewniejszy fundament nauczania*; *Miłość Zbawiciela i boski autorytet – jako gwiazda przewodnia i podstawa wychowania religijnego*; *Pobożność winna być ochocza i radosna*; *Współczująca miłość względem słabych i upośledzonych dzieci*; *Pieczna nad dziećmi rodziców obojętnych dla religii*.

pięć warunków, niezbędnych do godnego odprawienia sakramentu pokuty. Kardynał stwierdza więc, że w taki sposób kaznodzieje i spowiednicy powinni torować sobie drogę do ludzkich serc, przygotowując ich i usposabiając do owocnego przeżycia sakramentu pojednania i odczuwania jego błogosławionych skutków w życiu wiernych. Innym z ważnych aspektów szafarzowania sakramentalnym misterium Bożego miłosierdzia w sakramencie pojednania jest – jak podkreśla arcypasterz – waga modlitwy błagalnej. Mówiąc o jej wartości, sięga do życia św. Moniki i przywołuje jej żarliwą miłość, niestrudzone zabiegi i obfite łzy, które towarzyszyły jej modlitwie o uratowanie syna. Kapłani, jako pośrednicy w sprawowaniu tego niezwykłego Bożego misterium łaski, mają się wykazać taką samą gorliwością, siłą błagalnej modlitwy, niezwykłą gorliwością o dobro i zbawienie dusz. Biskup zwraca uwagę na inne aspekty. Św. Paweł kierował wspaniałe zachęty do wiernych zakładanych przez siebie wspólnot chrześcijańskich, pragnąc ich umocnić w praktykowaniu życia chrześcijańskiego. Tak samo powinni czynić spowiednicy, podsuwając penitentom „wielkie i wzniosłe myśli”. Kard. Bertram podsuwa przyszłym kapłanom takie „wzniosłe myśli”, jak: świadomość bycia ukochanym przez Pana Boga, troskliwa opieka Anioła Stróża, wartość każdego przeżywanego dnia, wzrost miłości ku Bogu każdego dnia, świadomość, że „dusza moja i ciało moje jest świątynią Bożą”, traktowanie błędów i zaniedbań jako swoistej nauki do lepszego postępowania, zachowanie pokory i spokoju, co jest warunkiem odczuwania obecności samego Jezusa (myśl zaczerpnięta z *Naśladowania Chrystusa* Tomasza à Kempis), zachowanie ufności pośród największych trudności, przystępowanie do stołu Pańskiego jako źródło miłości bliźniego.

Ostatni z omawianych tutaj aspektów wrocławski ordynariusz nazywa „oczyma kapłana”. Odwołuje się kolejny raz do historia Kościoła. Przywołuje przykład św. Franciszka z Asyżu, który nazywa „wiedzę i pobożność «oczami kapłana»”. To właśnie historia Kościoła potwierdza, że wiedza dla kapłana jest „źródłem najczystszej radości”, „jest podstawą doskonałości kapłańskiej”<sup>23</sup>.

W retrospektywnej refleksji powróćmy do priorytetów w życiu kapłańskim, na które kanonik A. Bertram kładł szczególny nacisk już w Hildesheim: „Bertram pragnął widzieć przyszłego kapłana jako człowieka wysoko religijnie ukształtowanego, o solidnych podstawach moralnych i przepelnionego wysokim ideałem kapłańskim. Ale jednocześnie pragnął człowieka oszczędnego, pasterza dusz, bezpretensjonalnego, jakim był sam, i chciał uczynić wszystko ze swej strony, aby wychować studentów teologii do takich postaw. Kandydaci do kapłaństwa powinni być wychowani do samoopanowania, pokory i posłuszeństwa. Wszędzie w tych żądaniach pokazuje się doświadczony praktyk, który patrzył

---

<sup>23</sup> *Kapłan – jako lekarz i nauczyciel w sakramencie pojednania*, tamże, s. 296-316; podtytuły: *Zamiary Jezusowe uwidocznione w sakramencie pokuty; Sit doctrina vestra spiritualis medicina (Z rytuału święceń kapłańskich); Eris homines capiens (Łk 5,10); Spatium fructuose poenitentiae; Spowiednik jako pośrednik przez modlitwę błagalną; Divitiae plenitudinis intellectus (Kol 2,1); Oczy kapłana.*

w przyszłość i oceniał wpływ i oddziaływanie duchownych na lud. Co duchowny pozna w seminarium, musi być kontynuowane w duszpasterstwie; czego zaś nie usłyszy – wtedy może przynieść skutki negatywne. Jeśli w innych punktach okazywał wyrozumiałość, to w jednym okazywał się nieubłagany – w postępowaniu z kobietami. Chciał w kapłaństwie widzieć zahartowanych, umartwionych, samoopanowanych ludzi. W całości celem Bertrama było trzeźwe, nie czcze, ale skuteczne i głębokie, praktyczne wykształcenie kandydatów do kapłaństwa. Żywe zainteresowanie wykształceniem kapłanów, a szczególnie duchową formacją pozostało stałe w życiu Bertrama. Z takiego zainteresowania wyrosła książka *Charismen Priesterlicher Gesinnung*<sup>24</sup>. Temu właśnie niezwykle cennemu dziełu została poświęcona uwaga w powyższej refleksji. Kard. A. Bertram do końca życia bronił niezwykle wysokiego ideału kapłaństwa, o który zabiegał już od wczesnych lat zaangażowania w hildesheimskim ordynariacie i który tak cierpliwie przybliżał nieustannie wrocławskim alumnom w czasie swojej posługi biskupiej. Aktualność jego pasterskiego przesłania jest i dziś niezwykle cenną inspiracją do refleksji nad misją kapłańską w obliczu wyzwań, jakie stawia kapłanom zaangażowanie duszpasterskie w świecie nieustannych przemian we wszystkich wymiarach życia ludzkiego.

## RIASUNTO

### **L'ideale del sacerdozio nella luce dell'opera del cardinale A. Bertram «Charismen priesterlicher Gesinnung und Arbeit» [Carismi del ministero e dell'anima sacerdotale]**

Dobbiamo essere pieni di rispetto per l'opera ignorata, inosservata del sacerdote il quale educando delle anime rende uno dei più importanti servizi. Invece il cuore del sacerdote deve riempire l'alta coscienza di lavorare per il popolo duramente provato. Lui deve lavorare per sanare le sue più gravi ferite spirituali e morali. Nello stesso tempo deve essere cosciente, che l'esattezza nel servizio divino ha un valore pedagogico: essa educa gli officianti alla stessa virtù.

#### **Słowa kluczowe / key words**

Adolf Bertram, kapłan, duchowość

Adolf Bertram, priest, spirituality

---

<sup>24</sup> M. PIELA, *Hildesheimski okres życia Kardynała Adolfa Johannes Bertrama. Próba zarysowania tematyki*, w: W. WRZESIŃSKI (red.), *Wrocławskie studia z historii najnowszej*, t. 5, Wrocław 1998, s. 60-61.

KS. JÓZEF SWASTEK

## BARDO NAJSTARSZE SANKTUARIUM MARYJNE NA ŚLĄSKU

„Bardo usadowiło się w przełomie Nysy Kłodzkiej, tworząc południowe wrota do Polski. Tymi właśnie wrotami weszło do Polski chrześcijaństwo i u tych wrót Królowa Polski założyła jedną ze swych stolic, aby czuwała nad wiarą narodu polskiego. Dziwne były koleje naszego narodu. Maryja jednak nigdy o narodzie swoim nie zapomniała i gdy może najmniej o tym myślał, przygotowała mu na ziemiach zachodnich mieszkanie” (kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski, kazanie wygłoszone w Bardzie 15 marca 1959 r.).

### I. ŁASKAMI SŁYNAĆCA FIGURA MATKI BOŻEJ W BARDZIE

Bardo jest najstarszym sanktuarium maryjnym na Śląsku, pielgrzymują do niego od stuleci nade wszystko Polacy, Czesi i Niemcy. Kult Matki Bożej w tej miejscowości, którą Ona sama wybrała, ogniskuje się wokół słynącej licznymi cudami i łaskami figury poświęconej Jej oraz Jej Synowi. Figura ta ma głęboką wymowę teologiczną. Uczy bowiem wiernych, że czci Jezusa Chrystusa, Zbawiciela świata, nie wolno oddzielać od kultu Matki Najświętszej. Chrystus ustanowił Ją na Kalwarii Matką Kościoła, czyli Matką wszystkich wierzących w Chrystusa. Redukowanie Jej czci i oddzielanie Jej od Chrystusa powoduje kalekę pobożność<sup>1</sup>.

Nie da się ustalić dokładnej daty wykonania figury bardzkiej. Powstała ona najprawdopodobniej w latach 1110-1137. Po 1189 roku umieszczono ją w bardzkiej kaplicy zamkowej pod wezwaniem Matki Bożej. Ma ona 43,3 cm wysokości. Wykonana została z czerwonego drzewa bukowego.

---

<sup>1</sup> Sformułowanie K. Bartha.

Figura ta jest największym skarbem Barda. Dzięki niej stało się ono od około 1270 roku miejscowością pielgrzymkową. Bez tej figury historia Barda byłaby nieczytelna. Historia jej kultu spłotła się ściśle w ciągu wieków z historią miasta. Jest ona najstarszą rzeźbą romańską na Śląsku. Stanowi typ Madonny tronującej, przynoszącej zwycięstwo. Ukazuje Matkę Najświętszą siedzącą na tronie. Głowę Matki Bożej zdobi korona wyrzeźbiona w drzewie. Matka Boża ubrana jest w suknię zapiętą pod szyją i płaszcz. W prawej ręce trzyma kulę ziemską, natomiast lewym ramieniem obejmuje Dziecię Jezus, które siedzi na Jej kolanach. Dziecię Jezus prawą ręką błogosławi, a w lewej trzyma książkę.

Dla podkreślenia ludzkiej natury Matki Najświętszej ubierano Ją w suknię koloru niebieskiego, zielonego lub błękitnego, a dla podkreślenia Jej godności Matki Zbawiciela i Królowej świata ubierano Ją w płaszcz purpurowy. Dla zaakcentowania boskiej i ludzkiej natury Chrystusa Dziecię Jezus ubierano w purpurową tunikę oraz zielony płaszcz. W średniowiecznej ikonografii kolor szat wyrażał prawdy wiary.

Zarówno Matka Boża, jak i Jezus Chrystus w tej figurze lekko się uśmiechają. W tym uśmiechu czytelna jest Ich dobroć oraz łaskawość wobec ludzi. Drugą Matką Bożą Uśmiechniętą na Śląsku jest Matka Boża Częstochowska z obrazu w Pszowie koło Rybnika, czczonego od 1723 roku.

Według dawnej tradycji w kaplicy zamkowej, za rządów ostatniego kasztelana bardzkiego Jana Seruchy, Matka Boża objawiła się jego służącemu i wyraziła życzenie, aby w Bardzie zbudowano kościół, gdyż wybrała sobie Ona tę miejscowość jako miejsce Jej szczególniejszej czci.

Za kadencji proboszczowskiej w Bardzie ks. J. Kloś (1884-1890) figura Matki Boskiej w Bardzie została poddana konserwacji w klasztorze Sióstr Szkolnych z Notre Dame w miejscowości Bilá Voda (Weisswasser).

Wnętrze figury Matki Bożej jest wydłutowane. W górnej części tego wydłutowania biegnie siedem rzędów liter, których znaczenia nie ustalono.

W Bardzie upowszechnił się zwyczaj, kontynuowany do czasów obecnych, że pielgrzymi całowali figurkę, a nawet dotykali policzkami Jej twarzy. Ks. J. Kloś, kierując się troską o jej wygląd, zlikwidował ten zwyczaj, umieszczając w jej podstawie szklany relikwiarz zawierający cząstkę z domu loretańskiego. Odtąd pielgrzymi nie całowali już figury, ale ten relikwiarz. W ten sposób ks. Józef Kloś (1841-1916) starał się uratować figurę przed zniszczeniem.

Ks. Józef Kloś został w 1904 roku kanonikiem Kapituły Katedralnej, a po śmierci księcia kardynała dr. Georga Koppa (zm. 4 marca 1904 r.) – wikariuszem kapitulnym diecezji wrocławskiej. Księżę biskup dr Adolf Johannes Bertram, który objął rządy we Wrocławiu 28 października 1914 roku, mianował go wikariuszem generalnym. Na tym stanowisku zmarł on w opinii świętości 17 stycznia 1916 roku i został pochowany w krypcie kanoników katedralnych, w katedrze wrocławskiej.



W 1906 roku rzeźbiarz z Nowej Rudy, A. Wittig, na polecenie kustosa sanktuarium bardzkiego, redemptorysty o. Franciszka Ksawerego Franza (1864-1926), wykonał drewnianą podstawę, w której znalazła się relikwia domku loretańskiego oraz relikwie założyciela Zgromadzenia Redemptorystów (założonych w 1732 roku), św. bp. Alfonsa Liguoriego (1696-1787), św. Klemensa Marii Hofbauera, występującego też pod imieniem i nazwiskiem Jana Dworzaka (zm. 1820), niestrudzonego duszpasterza w Warszawie (w latach 1787-1808), oraz brata zakonnego św. Gerarda Majelli (1726-1755), redemptorysty, kanonizowanego w 1904 roku przez św. Piusa X (1903-1914). On również dokonał w 1909 roku kanonizacji św. Klemensa Hofbauera.

## II. NAJWAŻNIEJSZE OPRACOWANIA NAUKOWE POŚWIĘCONE CZCI MATKI BOŻEJ W BARDZIE

Najważniejszym dziełem, opartym na źródłach, przedstawiającym kult Matki Bożej w Bardzie do 1650 roku, jest praca jezuita czeskiego Bogusława Ludwika Balbina (1621-1688). Sanktuarium w Bardzie poznał z autopsji jako osiemnastoletni młodzieniec. W jezuickim gimnazjum w Kłodzku nauczał retoryki. Jako chłopiec doznał szczególniejszej pomocy Matki Bożej w czasie choroby. Umarł pobożnie w praskim Kolegium Jezuitów. Dziełem jego życia jest praca w języku łacińskim pt. *Diva Wartensis, seu origines et miracula magnae Dei hominumque Matris Mariae, quae a tot retro saeculis Wartae magna populorum frequentia colitur* (*Matka Boska Warciańska, czyli początki kultu i cuda wielkiej Matki Boga i ludzi Maryi, która od wielu wieków jest czczona wielką frekwencją pielgrzymów*). W dziele tym wymienił – na przestrzeni od 1600 do 1650 roku – 1 321 cudów zdziałanych w Bardzie przez wstawiennictwo Matki Bożej. Znajdującą się w świątyni pielgrzymkowej w Bardzie figurę Maryi określił na karcie tytułowej wyrażeniem *clarissima miraculis* („wślawiona cudami”). W 1657 roku dzieło to ukazało się w języku niemieckim. Przełożył je cesarski notariusz księstwa ziebickiego, doktor obojga praw Ferdynand August Tanner. Wydanie to zostało zadedykowane opatowi kamienieckiemu Szymonowi.

Kontynuacją i zarazem uzupełnieniem książki ojca Ludwika Balbina jest praca cystersa z Kamieńca, Roberta Kleinwächtera, pt. *Erneuertes und vermehrtes Warten-Buch, das ist ausführlicher Bericht von dem Ursprung des Uhalten Marianischen Gnaden-Bildes zur Warta unter dem Fürstlichen Stift Camentz des Heiligen Ordens von Cistertz* (Neisse 1711). Liczy 662 strony. Jest ona kontynuacją dzieła B.L. Balbina. Autor tej pracy, podobnie jak ojciec Bogusław Ludwik Balbin, doznał cudownej pomocy Matki Bożej. Zachowała go Ona od całkowitej utraty pola widzenia. Poznał z autopsji kościół w Bardzie, gdyż w 1711 roku obsługiwał w nim pielgrzymów.

Za podstawę pielgrzymek uznał słowa Matki Bożej skierowane do wyżej wspomnianego służącego kasztelana bardzkiego, Jana Seruchy: „Popatrz, moje umiłowane dziecko, oto przekazuję ci ten wizerunek, byś się mógł przed nim pocieszać i pokrzepiać podczas mojej nieobecności. Ma on być odąd zapewnieniem i jakby nieustannym zastawem mojej ku tobie miłości i macierzyńskiej przychylności. Przyjdzie czas, kiedy na tym miejscu zostanie zbudowany piękny kościół, a jego ołtarze będą przyozdobione wotywnymi darami pobożnych pielgrzymów. Tu w Warcie chcę założyć moją stolicę, ustawić tron moich łask i otworzyć szpital dla wszystkich chorych i kalek, którym przez swe błagania mogliby zostać uwolnieni od swoich słabości. Ty zaś, umiłowany synu mój, postaraj się w międzyczasie, aby mi tu na tym miejscu wzniesiono ołtarz, na którym by moja figura była wystawiona ku czci publicznej. To ma oznaczać początek mojej rezydencji w Warcie”.

Następnie o. Robert Kleinwächter podał powody, dla których Matka Boska obrała Barda za szczególne miejsce udzielania łask wiernym. Do tych powodów należą:

- położenie Barda przy ważnej drodze łączącej Śląsk z Czechami;
- obecność wśród cystersów, dla których jest główną Patronką.

Trzecim uczonym, który bardzo dużo uwagi badawczej poświęcił sanktuarium Matki Bożej w Bardzie, był o. dr Joseph Schweter, redemptorysta (1874-1954). Był on początkowo kapłanem diecezji wrocławskiej. Po święceniach, które przyjął 11 czerwca 1898 roku z rąk księcia kardynała dr. Georga Koppa, pracował jako wikariusz w Żaganii. Za zgodą swego ordynariusza 11 stycznia 1899 roku wstąpił do Redemptorystów, a 3 września 1899 roku otrzymał habit zakonny. Po odbytych studiach specjalistycznych z historii Kościoła na Uniwersytecie Wiedeńskim, 12 czerwca 1903 roku otrzymał tytuł doktora teologii. Panujący wówczas cesarz Franciszek Józef II za ocalenie życia podczas zamachu w 1853 roku umieścił w Wiedniu, w słynnym kościele neogotyckim (*Votivkirche*) sławne w świecie wizerunki i obrazy Matki Boskiej. Wśród nich znalazła się także kopia cudownej figury Matki Boskiej z Barda.

Ojciec Joseph Schweter pracował w Bardzie przez trzydzieści osiem lat swego życia. Był gorliwym duszpasterzem pątników. Ulubioną jego czynnością było podawanie cudownej figury Matki Bożej do pocałowania. Czynność tę spełniał niemal do samej śmierci, która nastąpiła w Szpitalu Elżbietanek w Bardzie 18 lutego 1954 roku. Z okazji 200-lecia konsekracji obecnej świątyni bardzkiej napisał pracę pt. *Unsere Liebe Frau (Najświętsza Maryja Panna z Barda)*. Dziełem jego życia (*opus vitae*) jest źródłoznawcze studium pt. *Wartha. Geschichte dieses Wallfahrtsortes und der Wallfahrten dahin (Warta. Historia miejscowości pielgrzymkowej i odbywanych do niej pielgrzymek)*. Ukazało się ono w Świdnicy w 1922 roku. Wiele wykorzystanych w tym olbrzymim dziele (ss. XVI + 639) informacji źródłowych zaginęło. Drugie wydanie tej cennej edycji – doprowadzone do 1948 roku – ukazało się w przekładzie

ojca Stanisława Stańczyka (seniora) w 2001 roku w Bardzie (ss. 462). Życie oraz działalność duszpasterską i naukową o. dr. J. Schwetera przedstawili klarownie i treściwie: ojciec Kazimierz Plebanek, redemptorysta, w artykule opublikowanym na łamach „Nowego Życia” nr 16/1999, oraz ojciec Mirosław Lipowicz w książce pt. *Zapomniany apostoł o. Józef Schweter* (Bardo 2004).

Po drugiej wojnie światowej ukazały się następujące prace na temat kultu Matki Bożej w Bardzie, które zasługują na wyszczególnienie: o. Władysław Szoldrski (redemptorysta), *Z dziejów kultu Najświętszej Maryi Panny w Bardo Śląskim* („Homo Dei” nr 28/1959, s. 889-901; oraz 29/1960, s. 121-133); Tadeusz Chrzanowski, *Bardo* (Wrocław 1980); Jan Sakwerda, *Bardo* (Bardo 1989); o. Kazimierz Plebanek (redemptorysta), *Sanktuarium Matki Bożej Strażniczki Wiary. Bardo Śląskie* (Bardo 1995) oraz tegoż autora praca pt. *Sto lat redemptorystów w Bardzie Śląskim* (Bardo 2000) i Marka Sikorskiego pt. *Sekrety sanktuarium w Bardzie* (Wrocław 1993).

Na uwagę zasługują także lapidarne przewodniki: *Bardo Śląskie. Przewodnik* (Wrocław 2000) oraz *Bardo – miasto cudów. Szlak cysterski na Dolnym Śląsku. Przewodnik – informator* (Wrocław 2008).

### III. BARDO NA PRZESTRZENI DZIEJÓW

Śląsk należy pod względem cywilizacyjnym do najbardziej rozwiniętych regionów Polski. Śląskowi zawdzięcza nasz kraj wysoką kulturę duchową i materialną. Jest ona wypadkową kultury polskiej, morawskiej, czeskiej, niemieckiej, łużyckiej. Wielkopolsce zawdzięcza kulturę polityczną oraz język.

Do czasu utworzenia biskupstwa praskiego w 973 roku Czechy oraz plemiona śląskie (Bobrzanie, Dziadoszanie, Ślężanie, Trzebowianie) należały do diecezji ratybońskiej i do metropolii salzburskiej. Biskup Regensburga, św. Wolfgang OSB (zm. 994), który był równocześnie opatem benedyktynów w tym mieście (opactwo św. Emmerana), wydzielił ze swej diecezji w 973 roku diecezję praską. Weszła ona w skład metropolii mogunckiej. Jej pierwszym biskupem został Dytmar (zm. 992), narodowości niemieckiej. Jego następcą został w 993 roku biskup Wojciech z rodu Sławnikowiczów. Jego ojciec Sławnik był żupanem w Kłodzku. W tym też mieście w 981 roku przeszedł do wieczności. Jego matka (babka św. Wojciecha) była rodzoną siostrą króla Niemiec Henryka I (zm. 936). Matka św. Wojciecha pochodziła z rodu Przemyślidów, sprawujących wówczas władzę w Czechach. Po biskupie praskim Dytmarze św. Wojciech został drugim arcypasterzem ziem śląskich. Z imieniem św. Wojciecha związane są na Śląsku kościoły w Niemczy, Miliczu oraz we Wrocławiu. We Wrocławiu wzniesiono za jego rządów w latach 983-988 jednonawową świątynię na Ostrowiu Tumskim, z nawą poprzeczną oraz prezbiterium zakończonym

apsydą, a św. Wojciech dokonał jej poświęcenia<sup>2</sup>. Miała ona nieco inną architekturę aniżeli kościoły w Czechach.

Św. Wojciech udał się na jej poświęcenie do Wrocławia przez Bardo. Tradycja przypisuje mu głoszenie słowa Bożego w Opawie, Cieszynie, Dobrodzieniu i Opolu. W tej ostatniej miejscowości poświęcił kościół Najświętszej Maryi Panny na Górze, miał też wygłosić wówczas kazanie. Kamień, na którym stał w czasie głoszenia kazania, jest pieczołowicie przechowywany w Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu (ul. Kanonia 12). Po przyłączeniu Śląska do Polski (ok. 990) – przy życzliwej neutralności króla (983-995), a następnie cesarza niemieckiego Ottona III (zm. 1002) – św. Wojciech został pierwszym arcybiskupem Śląska<sup>3</sup>.

W 965 roku przez Bardo przybył do Polski ks. Jordan (od 968 r. biskup). Najprawdopodobniej był on przedtem zakonnikiem w Regensburgu, zwanym wówczas niemieckimi Atenami, w klasztorze św. Emmerana lub w klasztorze św. Jakuba, obsadzonym wówczas przez mnichów iroszkockich. Mnisi z Regensburga należeli do pierwszych ewangelizatorów Czech i Polski. W państwie gnieźnieńskim (*Civitas Schinesghe* lub *Schignesgne*) został kapelanem żony Mieszka I – księżniczki Dobrawy, córki księcia czeskiego Bolesława Okrutnego, inspiratora mordu patrona Czech, św. Waclawa (zm. 929).

Przez Bardo wraz z duchowieństwem udała się również w tym czasie do państwa gnieźnieńskiego księżniczka Dobrawa, zwana także Dąbrówką; była ona matką Bolesława Chrobrego (zm. 1025).

Przez Bardo wracał do Pragi w 1038 roku książę Brzetysław I (ok. 1012-1055), książę czeski, wraz z biskupem praskim Sewerem i z bogatymi łupami, wiezionymi na stu wozach głównie z Gniezna i Poznania. Wśród tych jego zdobyczy były relikwie biskupa praskiego św. Wojciecha OSB (956-997), świętych pięciu braci męczenników (Jana, Benedykta, Mateusza, Izaaka i Krystyna) oraz pierwszego metropolity gnieźnieńskiego, bł. Radzima (1000-1006). Książę Brzetysław I przyłączył wówczas Śląsk do diecezji praskiej. Zamierzał podnieść biskupstwo praskie do rangi metropolii, ale sprzeciw ówczesnego cesarza niemieckiego, Henryka III, oraz niemieckiego duchowieństwa sparaliżował jego plany. Zabranym wtedy przemocą Śląsk w tragicznej dla Polski reakcji pogańskiej – odebrał księciu Brzetysławowi I polski władca, książę Kazimierz Karol Odnowiciel (zm. 1058), syn pierwszej polskiej królowej, bł. Ryczezy (około 995-1063), Niemki z pochodzenia i zarazem matki polskich Piastów. Jej relikwie spoczywają obecnie w archikatedrze kolońskiej. Książę Kazimierz Odnowiciel to jedyny spośród polskich władców kandydat godny chwały ołtarzy<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Opinia prof. E. Małachowicza.

<sup>3</sup> J. SWASTEK, *Z działalności ewangelizacyjnej św. Wojciecha na Śląsku*, Wrocławski Kwartalnik Historyczny Sobótka 53(1988), s. 355.

<sup>4</sup> Opinia prof. K. Górskiego.

W 1124 roku na prośbę księcia Bolesława Krzywoustego przez Bardo udał się na Pomorze w celu jego chrystianizacji biskup Bambergu, św. Otton (1061-1139), wraz z grupą misjonarzy. Jego misja w pełni się powiodła. Znał on bardzo dobrze język polski. Pozyskał dla wiary wszystkie miasta Pomorza. W 1128 roku udał się po raz drugi na Pomorze, ale następna trasa jego podróży nie prowadziła przez Bardo. Przez swą pracę stworzył zręby organizacji kościelnej na Pomorzu i zyskał tytuł apostoła Pomorza. Jest on patronem archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej i bamberskiej.

Z Barda pochodził autor dzieła *Historia Tartarorum*, C. de Bridia<sup>5</sup>. W dziele tym przedstawił życie i obyczaje Tatarów oraz ukazał rolę Polski i Polaków w staraniach o nawiązanie kontaktów papieża Innocentego IV (1243-1254) z Mongołami. Mongołowie po zwycięstwie na Dobrym Polu koło Legnicy nad wojskami dowodzonymi przez syna św. Jadwigi, Henryka Pobożnego, 9 kwietnia 1241 roku udali się na Węgry. W drodze do tego kraju dokonali spustoszenia i grabieży okolic Barda<sup>6</sup>.

W 1374 roku przewożono z Rzymu przez Bardo, Wrocław, Trzebnicę, Koronowo i Gdańsk do Wadsteny w Szwecji doczesne szczątki św. Brygidy Szwedzkiej (1303-1374), patronki Europy (od 1999 r.) oraz założycielki brygidek i brygidianów.

W maju 1471 roku przejeżdżał do Pragi na koronację Władysław II Jagiełłończyk (1456-1516), syn króla polskiego Kazimierza IV Jagiełłończyka (zm. 1492). Na wzgórzu między Bardem a Kłodzkiem, gdzie znajduje się obecnie kolumna Najświętszej Maryi Panny, witali go czescy dygnitarze; w 1515 roku uznał on następstwo Habsburgów w Czechach oraz na Węgrzech po wymarciu swych męskich potomków. Po śmierci jego syna Ludwika – w bitwie z Turkami pod Mohaczem w 1526 roku – władzę nad Czechami, Węgrami oraz na Śląsku przejęli Habsburgowie.

Przez Bardo przejeżdżał 22 kwietnia 1546 roku brat cesarza rzymskiego narodu niemieckiego, Ferdynand. Wziął on wówczas udział w nabożeństwie w Bardzie; w latach 1556-1564 pełnił godność cesarską.

Natomiast 19 czerwca 1589 roku, po zakończeniu misji dyplomatycznej w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, przejeżdżał przez Bardo do Rzymu Hipolit Aldobrandini. W latach 1592-1605 pełnił on godność papieską jako Klemens VIII. W 1594 roku dokonał w Rzymie kanonizacji św. Jacka Odrowąża (1183-1257).

W 1605 roku przejeżdżała przez Bardo w drodze do Polski na ślub narzeczona króla Zygmunta III Wazy – Konstancja. Ich ślub odbył się 11 grudnia 1605 roku.

---

<sup>5</sup> Informację tę zawdzięczam prof. J. Miodkowi.

<sup>6</sup> J. STRZELCZYK, *Uśmiech fortuny, czyli jeszcze jedno źródło do wyprawy mongolskiej na Polskę i bitwy pod Legnicą*, w: G. LABUDA, S. STRZELCZYK, *Prawda o bitwie z Mongołami pod Legnicą (1241)*, wstęp: J. Swastek, red. A. Jarosiewicz, Legnica 2002, s. 35-47.

W 1611 roku przebywał w Bardzie Maciej, król węgierski oraz czeski, syn cesarza Maksymiliana II; w latach 1612-1619 pełnił on godność cesarza rzymskiego narodu niemieckiego. Za jego rządów w 1618 roku wybuchła wojna trzydziestoletnia (1618-1648).

Ósmego marca 1691 roku przejeżdżała przez Bardo, w drodze do Warszawy na ślub z królewiczem Jakubem Sobieskim, księżniczka Pfalz-Neuburg – Elżbieta. Towarzyszył jej biskup poznański Jan Stanisław Witwicki (1688-1698). W 1826 roku podróżował przez Bardo na leczenie do Dusznik najwybitniejszy polski kompozytor, Fryderyk Chopin (1810-1849).

Trzydziestego sierpnia 1899 roku przybyło do Barda około 2 000 katolików uczestniczących w czterdziestym szóstym krajowym Zjeździe Katolickim (*Katholikentag*).

Przed cudowną figurą Matki Bożej w Bardzie 4 września 1957 roku Mszę Świętą odprawił ks. doc. dr hab. Karol Wojtyła, od 1978 do 2005 roku papież Jan Paweł II.

W Bardzie przed sakrą biskupią odprawili rekolekcje biskupi: Walenty Wojciech, sufragan wrocławski w latach 1920-1940; Wincenty Urban, sufragan wrocławski w latach 1960-1983, w latach 1974-1976 wikariusz kapitulny archidiecezji wrocławskiej; oraz Józef Marek, sufragan wrocławski w latach 1973-1978.

W drodze do Wrocławia 26 kwietnia 1971 roku odwiedził Bardo arcybiskup Wiednia kard. Franz König.

W Bardzie 19 sierpnia 1981 roku modlił się prefekt Kongregacji do spraw Kościołów Wschodnich, kardynał dr Władysław Rubin.

#### IV. SANKTUARIUM MATKI BOŻEJ STRAŻNICZKI WIARY W BARDZIE ŚLĄSKIM

Nie znamy dokładnej daty założenia Barda. Można jednak przypuszczać, że po przyłączeniu Śląska do Polski przez księcia Mieszka I około 990 roku powstał tu gród obronny, gdyż Bardo było narażone na nieprzyjacielskie najazdy ze względu na to, że stanowiło – jak podkreśla czeski kronikarz Kosmas (zm. 1125) w dziele *Chronica Boëmorum* – bramę do Polski. Przez Bardo wiódł szlak bursztynowy, poprzez Wrocław, Kalisz i Gniezno łączący Pragę z Bałtykiem. Wokół zamku obronnego w Bardzie osiedlili się rzemieślnicy, kupcy i chłopcy. Charakter obronny tej miejscowości oddają jej nazwy: Brido, Bryd, Byrdo, Barda, Burdan, Wartha, Warta.

W roku założenia biskupstwa wrocławskiego (1000) Bardo znalazło się w granicach nowo erygowanej diecezji wrocławskiej. Potwierdza to bulla protekcyjna dla biskupstwa wrocławskiego, wydana 23 kwietnia 1155 roku przez papieża Hadriana IV (1154-1159).

Prawdopodobnie około 1006 roku Bolesław Chrobry zbudował w Bardzie kaplicę zamkową dla zamieszkałej na podgrodziu ludności.

Najstarsza źródłowa wiadomość o Bardzie pochodzi dopiero z 1096 roku, z *Kroniki Czechów* Kosmasa. Dowiadujemy się z niej, że książę czeski Brzetysław II (zm. 1100) dokonał najazdu na ziemie śląskie i zburzył wówczas gród Bardo (w formie czeskiej Brido), a w odległości dwunastu kilometrów od Barda zbudował na wysokiej skale, oblanej wówczas wodą, Kamieniec (Wasserburg). W jego planach miał on stanowić w przyszłości bazę wypadową na ziemie śląskie. Warto tu nadmienić, że tenże książę Brzetysław II w 1092 roku dokonał również łupieżczych wypadów na ziemie śląskie. Po tych wypadach książę czeski Brzetysław II zmusił księcia polskiego Władysława Hermana (zm. 1102) do zapłacenia zaległego trybutu za Śląsk.

Za księcia czeskiego Władysława I (1109-1125) Bardo zostało około 1124 roku odbudowane i stanowiło do roku 1299 siedzibę kasztelanii. Tereny między Bardem a Kamieńcem były wówczas zamieszkałe przez ludność słowiańską. Po czterdziestu jeden latach czeskiej okupacji Bardo – po zawartym w Kłodzku pokoju między księciem Bolesławem Krzywoustym a księciem Sobiesławem I (1125-1140) – w 1137 roku znalazło się ponownie we władaniu polskim. Jego przynależność do biskupstwa wrocławskiego potwierdza bulla papieża Innocentego IV (1243-1254) z 1245 roku. W bulli dla biskupstwa wrocławskiego występuje nazwa „Bardo”.

W 1300 roku Bardo otrzymało prawa miejskie. Od 1314 roku aż do połowy 1946 roku upowszechniła się w słowie mówionym i pisanym nazwa Warta (Wartha). Po raz ostatni nazwa „Bardo” występuje w aktach w 1325 roku.

Ze sprawozdania powizytacyjnego sufragana wrocławskiego bp. Neandra (1662-1693), który wizytował Bardo w 1677 roku, dowiadujemy się, że Bardo miało w herbie Matkę Bożą w postawie siedzącej. W prawej ręce Matka Boża trzymała Chrystusa, a w lewej berło.

Do 1286 roku Bardo należało do księstwa wrocławskiego; w 1286 roku znalazło się w granicach księstwa świdnickiego (od 1291 roku świdnicko-jaworskiego). Po śmierci księcia świdnickiego Bolka I w 1301 roku nastąpił podział jego księstwa. Księstwo świdnickie objął jego syn Bernard. Drugi jego syn objął erygowane w 1314 roku księstwo ziebickie, a w jego granicach znalazło się Bardo.

W 1335 roku król polski Kazimierz Wielki zrzekł się praw do księstw śląskich, zhołdowanych na rzecz króla czeskiego Jana Luksemburskiego (1310-1346). Jan Luksemburski zrzekł się natomiast pretensji do tytułu króla polskiego. Jego syn Karol IV Luksemburski (1346-1378) 7 kwietnia 1348 roku wcielił Śląsk do Czech. Król Jan Luksemburski zmusił w 1356 roku księcia Bolka Ziębickiego (1314-1341) do złożenia mu hołdu. Otrzymał wówczas w dożywocie ziemię kłodzką (przemianowaną w 1459 roku na hrabstwo kłodzkie). Najdłużej spośród księstw śląskich trwało przy Polsce księstwo świdnicko-jaworskie.

Przeszło ono pod panowanie czeskie dopiero w 1392 roku, po śmierci księżnej Agnieszki, wdowy po księciu świdnickim Bolku II (zm. 1368).

W 1526 roku Bardo znalazło się pod władzą Habsburgów. W wyniku wojen śląskich z lat 1740-1742 (pierwsza wojna), 1744-1745 oraz wojny sześćioletniej (1756-1763) – przeszło wraz z księstwem ziebickim, hrabstwem kłodzkim i większością Śląska pod władzę Prus. W 1808 roku włączono w obręb miasta Barda wieś Opolnicę. W 1871 roku znalazło się w granicach Cesarstwa Niemieckiego, a w 1933 roku – w granicach Trzeciej Rzeszy Niemieckiej. W 1945 roku powróciło do Polski.

Po konferencji zwycięskich mocarstw w Poczdamie (17 lipca – 2 sierpnia 1945 r.) zdecydowano o wysiedleniu ludności niemieckiej z ziem piastowskich przywróconych Polsce. W latach 1946-1947 ludność niemiecka opuściła Barda.

Po drugiej wojnie światowej Bardo utraciło prawa miejskie. W 1954 roku uzyskało status osiedla. W 1969 roku odzyskało prawa miejskie. Od 1945 do 1975 roku znajdowało się w granicach województwa wrocławskiego. W latach 1975-1998 należało do województwa wałbrzyskiego. Od 1998 roku znajduje się na terenie województwa dolnośląskiego.

## V. DUSZPASTERSTWO W BARDZIE

Duszpasterstwo w Bardzie ogniskowało się przy kaplicy grodowej. Istniała ona dowodnie za rządów biskupa wrocławskiego Żyrośława (1170-1198). Miała ona wezwanie Matki Boskiej.

Pierwsza informacja o jej istnieniu pochodzi z 1189 roku. W tym roku bp Żyrośław zlecił opiekę duszpasterską w Bardzie joannitom. Z ich mandatu funkcje duszpasterskie sprawował w Bardzie kapłan diecezjalny. Joannici opiekowali się kaplicą do 1208 roku.

Po nich troskę o duszpasterstwo w Bardzie przejęli w 1210 roku augustianie, którzy pracowali w Bardzie do 1247 roku.

W 1210 roku opat wrocławskich augustianów (kanoników regularnych), Witosław, wysłał do Kamieńca kilku zakonników. Zbudowali oni w tej miejscowości, na miejscu dawnej kaplicy pod wezwaniem czczonego szczególnie w Czechach św. Prokopa, świątynię pod wezwaniem Matki Boskiej oraz klasztor. Jeden z tych zakonników, Wincenty z Pogorzeli, sprawował duszpasterstwo w Bardzie. W 1230 roku książę Henryk Brodaty (zm. 1238), małżonek św. Jadwigi Śląskiej, zlecił augustianom w Kamieńcu duszpasterstwo w Przyłęku. Od tego czasu kaplica w Bardzie stała się filią parafii w Przyłęku.

W 1247 roku pracujący w Kamieńcu augustianie zostali odwołani do klasztoru przy kościele Najświętszej Maryi Panny na Piasku we Wrocławiu, a duszpasterstwo w ich miejsce przejęli cystersi z Lubiąża. Pracowali oni tutaj aż



do wielkiej sekularyzacji zakonów w Prusach, przeprowadzonej 30 października 1810 roku przez króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III (1797-1840).

Po objęciu duszpasterstwa w Kamieńcu i w Bardzie Śląskim przez cystersów kaplica w Bardzie została inkorporowana do tego opactwa. Obsadzanie duszpasterzy w Bardzie zależało odtąd od opata cystersów w Kamieńcu. Ustal przez to prawny związek Barda z parafią w Przyłęku.

Cystersi z Kamieńca 16 marca 1299 roku wykupili od księcia Bolka I Świdnickiego okoliczne ziemie koło zamku w Bardzie oraz pole nad rzeką Nysą Kłodzką od strony Ząbkowic. Dzięki inicjatywie opata kamienieckiego Mikołaja (1312-1320) doszło w Bardzie do budowy kościoła kamiennego. Rządca diecezji wrocławskiej, proboszcz katedry wrocławskiej Henryk, który zarządzał diecezją po śmierci biskupa wrocławskiego Henryka z Wierzbniej (1302-1319), oraz oficjał Konrad wydali 19 grudnia 1324 roku dekret, na mocy którego kamienieckiemu klasztorowi Cystersów zostały przyznane pełne prawa do kościoła w Bardzie. Dokument ten stanowi oficjalne przyznanie wybudowanej świątyni w Bardzie praw kościoła parafialnego.

Od około 1270 roku cystersi prowadzili w Bardzie duszpasterstwo dla pielgrzymów. Wybudowany przed 1324 rokiem kościół w Bardzie, choć niewielki, był jednak większą budowlą od kaplicy zamkowej. Ponieważ gromadzili się w nim zazwyczaj pielgrzymi pochodzenia słowiańskiego, nazywano go powszechnie kościołem czeskim. W nim znajdowała się łaskami słynąca figura Matki Bożej Bardzkiej. Głoszono w nim kazania w języku słowiańskim. Kościół ten z czasem stał się za mały dla zwiększającej się liczby pielgrzymów. Z tego też powodu opat kamieniecki Jan z Wrocławia (1392-1421) zbudował w latach 1408-1411 drugi kościół, zwany kościołem niemieckim, gdyż gromadziła się w nim przede wszystkim ludność niemiecka. Miał on 30,59 m długości, 13,36 m szerokości i 18,71 m wysokości. Obydwa kościoły połączono wspólną zakrystią i kruchtą. Duszpasterzowano w nim głównie w języku niemieckim.

W XIV wieku trzynastu biskupów i arcybiskupów, z ordynariuszem wrocławskim Przeclawem z Pogorzeli (1341-1376), udzieliło pielgrzymom nawiedzającym sanktuarium w Bardzie czterdziestu dni odpustu. Około 1380 roku legat papieża Urbana VI, a następnie papieża Bonifacego, kardynał Pileus, który przebywał na Śląsku w latach 1378-1382, udzielił łaskawie dla „domu w Warcie” odpustu dziesięciodniowego tym, którzy to miejsce (czyli kościół w Warcie) nawiedzą w dni świąt Najświętszej Dziewicy Maryi, jak również na Boże Narodzenie, Obrzezanie Pańskie, Epifanię, Wielkanoc, Wniebowstąpienie, Zielone Świąta, Trójcy Przenajświętszej, Jana Chrzciciela, Piotra i Pawła oraz wszystkich Apostołów, Marii Magdaleny, św. męczenników Jerzego, Wincenego Wojciecha, Stefana, wyznawcy Marcina, Mikołaja, Benedykta, świętych czterech doktorów Kościoła: Augustyna, Hieronima, Ambrożego, Grzegorza, również w święto Jedenastu Tysięcy Dziewic, Michała Archaniola, Wszystkich

Świątych, we wszystkie niedziele, poświęcenie kościoła i w oktawie tego święta oraz we wszystkie dni czterdziestodniowego postu i w Dniu Zaduszny. Warunki są następujące: „Obejść cmentarz kościelny, odmawiając Modlitwę Pańską, albo złożyć według swych możliwości ofiarę na kościół czy towarzyszyć pobożnie przy niesieniu wiatyku do chorego”<sup>7</sup>.

W latach dwudziestych i trzydziestych XV wieku ziemia kłodzka i Śląsk były przedmiotem łupieżczych napadów husytów. Ich wyprawy są porównywalne z najazdem Mongołów na ziemię śląskie w 1241 roku. Najazdy mongolskie ominęły na szczęście Bardo.

Trzeciego grudnia 1425 roku husyci spalili obydwa kościoły w Bardzie. Obok motywów rabunkowych ściągnęła ich do Barda nienawiść do kultu Matki Boskiej. W płomieniach bardzkich świątyń poniósł wówczas śmierć proboszcz Barda Bartłomiej i jego współpracownik Jakub. Zniszczeniu uległo wiele domów w Bardzie. Wystraszona ludność szukała schronienia w Kłodzku oraz w okolicznych lasach. Husyci napadli także wówczas na klasztor cysterski w Kamieńcu, gdzie spalili bibliotekę klasztorną wraz z bibliotekarzem. Po tym najęździe husytów aż przez okres jedenastu lat ustały pielgrzymki pątników do Barda. Przy ich kolejnym napadzie na klasztor Cystersów w Kamieńcu w 1427 roku zamordowali pięciu cystersów i jednego brata zakonnego. Następnie udali się do pobliskiej Nysy, gdzie schronili się cystersi z Kamieńca, ale jej nie zdobyli. Po tej nieudanej dla nich wyprawie zaatakowali Bardo, które zostało całkowicie zniszczone. Po nieudanej próbie zdobycia Kłodzka napadli na Ząbkowice, gdzie wśród strasznych męczarni ponieśli śmierć trzej dominikanie. Husyci spalili tutaj obraz Matki Boskiej zdobyty w ziemi kłodzkiej. Następnie napadli na klasztor Cystersów w Henrykowie, który splądrowali. Zakonnicy schronili się przed nimi we Wrocławiu.

W Adwencie 1428 roku spustoszyli okolice od Nysy do Kłodzka. Zdobyli miasto Ziębice. Koło Starego Wielisławia 27 grudnia 1428 roku z ich rąk poniósł śmierć książę ziebicki Jan z Ziębic. Dwudziestego drugiego stycznia 1429 roku spalili klasztor Cystersów w Henrykowie. Dwudziestego trzeciego kwietnia 1430 roku dokonali nowej wyprawy na ziemię śląskie. Chociaż 16 lipca 1432 roku ponieśli klęskę pod Strzelinem, to jednak Niemcza, Ziębice i Prudnik pozostawały w ich rękach do 1435 roku.

Po ustaniu bandyckich napadów husytów, „najgorszych czeskich heretyków”<sup>8</sup>, opat cystersów z Kamieńca odbudował w 1436 roku kościół czeski, a w 1440 roku kościół niemiecki.

Niedługo cieszyli się jednak mieszkańcy Barda pokojem, gdyż 7 lutego 1471 roku najechał na Bardo król czeski Jerzy z Podjebradów (1458-1471). Wskutek wznieconego przez jego wojska pożaru uległy spaleni obydwa odbudowane kościoły oraz całe miasto.

---

<sup>7</sup> J. SCHWETER, *Wartha...*, s. 44.

<sup>8</sup> Tamże, s. 60.

Odbudowany po pożarze w 1471 roku kościół czeski w 1493 roku znów padł pastwą pożaru. Spaliły się wtedy również księgi liturgiczne i szaty kościelne. W 1525 roku wielki pożar objął całe miasto Bardo oraz świątynie bardzkie. Dla ruchu pielgrzymkowego nastąpiły ciężkie czasy.

Żywotny dotąd w diecezji wrocławskiej kult Matki Bożej i świętych Pańskich osłabiła luterska reformacja. Na Śląsku spośród około 1 500 parafii katolickich tylko około 200 pozostało wiernych Kościołowi katolickiemu. Parafie, w których oddawano szczególną cześć Matce Bożej (Opole, Grodowiec, Nysa, Racibórz, Krzeszów) oraz świętym Pańskim, zwłaszcza św. Jadwidze Śląskiej, św. Stanisławowi, św. Wacławowi, nie tylko nie odpadły od wiary katolickiej, ale nie uległy też germanizacji<sup>9</sup>. Do takich parafii należało również Bardo oraz pobliski Kamieniec, gdzie cystersi pielegnowali gorliwie kult Matki Boskiej. Każdy ich kościół nosił maryjne *patrocinium*. Niestety, w księstwie ziebickim, do którego Bardo należało, po śmierci katolickiego księcia ziebickiego Karola (zm. 1536) jego synowie przeszli na protestantyzm i zwalczali kult katolicki oraz rugowali z terenów tego księstwa katolickich księży i zakonników.

Lepsze czasy nastąpiły dla Kościoła katolickiego na Śląsku dopiero po pokoju westfalskim w 1648 roku. Na mocy jego postanowień katolicy odzyskali około 750 zabranych im przez protestantów świątyń. Na te czasy przypada budowa kościoła czeskiego pod wezwaniem Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny. W latach 1663-1664 zbudowano też od podstaw kościół niemiecki. Odbywały się w nim odtąd wszystkie ważniejsze uroczystości. Kościół ten, po odbudowie, 9 maja 1666 roku został konsekrowany przez wielkiego czciciela Matki Bożej Bardzkiej, bp. Sebastiana Rostocka (1665-1671).

Jednakże odbudowane świątynie nie mogły pomieścić coraz liczniej przybywających do Barda pielgrzymów. Postanowiono je wyburzyć i zbudować nową wielką świątynię. Jej budowa trwała przez lata 1686-1704. Kamień węgielny pod jej budowę położył około 1688 roku jeden z największych czcicieli Matki Bożej na Śląsku, opat Bernard Rosa z Krzeszowa (1660-1696).

Kościół ten swą architekturą przypomina jezuicki kościół II Gesù w Rzymie. Dla podkreślenia znaczenia słynącej cudami figury Matki Bożej w pierwszej połowie XVIII wieku wykonano kratę. Konsekracji nowo zbudowanej świątyni dokonał 28 września 1704 roku biskup pomocniczy diecezji wrocławskiej Franciszek Engelbert von Barbo (1704-1706). Nowo wzniesiona świątynia otrzymała przy konsekracji wezwanie Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny. Wszystkim, którzy tę świątynię nawiedzą w przyszłości w rocznicę konsekracji, to jest 28 września, udzielił czterdziestu dni odpustu. W konsekrowanym ołtarzu umieścił relikwie świętych męczenników Teodora i Fidelisa, oraz świętych dziewic i męczennic – Wiktorii i Konstancji.

Wybudowana w 1704 roku świątynia w Bardzie ma 54,5 m długości, 26 m szerokości i 25 m wysokości. Może pomieścić mniej więcej 5 000 wiernych.

---

<sup>9</sup> Według ks. A. Kielbasy.

Od czasu konsekracji nowej świątyni w Bardzie liczba pielgrzymów wzrosła do około 150 000 rocznie. Co roku od 400 do 600 księży ze Śląska oraz z innych diecezji celebrowało w Bardzie Msze Święte. W 1730 roku rozdano około 88 000 Komunii św. W 1711 roku wielki pożar zniszczył zabudowę całego miasta. Objął on również kościół i klasztor.

W latach 1712-1716 wybudowano klasztor murowany. W 1933 roku dobudowano w nim piętro z dwudziestoma czterema pokojami. W 1926 roku z dawnego skarbcza urządzono nad zakrystią nową kaplicę domową.

W 1698 roku hrabia von Gotz wzniósł własnym kosztem na drodze między Bardem a Kłodzkiem – mniej więcej w równej odległości od siebie – piętnaście kaplic poświęconych życiu Matki Bożej. Celem jego fundacji była zachęta dla pielgrzymów, aby kontemplowali życie Matki Zbawiciela i przygotowali się do Jej nawiedzenia w sanktuarium bardzkim.

Obecny główny ołtarz w bardzkiej świątyni chronologicznie jest drugim ołtarzem. Pierwszy ołtarz został sprzedany do kościoła Najświętszej Maryi Panny i św. Jerzego Kapadockiego do Ziębic i nadal znajduje się w tej świątyni.

Obecny ołtarz główny w świątyni bardzkiej pochodzi z 1715 roku. Znajdujący się w nim obraz przedstawia nawiedzenie św. Elżbiety, matki św. Jana Chrzciciela, przez Matkę Zbawiciela świata. Jest on dziełem wybitnego malarza śląskiego baroku, Michała Willmanna (1630-1706). Na uwagę zasługuje w tej świątyni barokowa ambona z 1696 roku oraz największe na Dolnym Śląsku – po wrocławskiej archikatedrze – organy z 1759 roku. Mają one pięćdziesiąt głosów oraz 3 567 piszczałek. W świątyni tej znajduje się dziewięć ołtarzy bocznych; mają one następujące wezwania: Narodzenia Chrystusa (1777 r.), Matki Boskiej Bolesnej (1868 r.), Trzech Króli (1868 r.), św. Bernarda z Clairvaux (1869 r.), Męki Pańskiej (1771 r.), św. Ludgardy (1869 r.), św. Jadwigi Śląskiej (1868 r.), św. Józefa (1834 r.) i Świętego Krzyża (1776 r.). Z południowej strony kościoła znajduje się dziedziniec kościelny, który przed 1836 rokiem był miejscem pochówku wiernych. W 1981 roku umieszczono w nim pomnik sługi Bożego Jana Pawła II (1920-2005). Z inicjatywy o. Stanisława Golca (zm. 2009) wykonał go w 1981 roku prof. Roman Adam z Warszawy. Jest to drugi chronologicznie pomnik na ziemi polskiej tego najwybitniejszego Polaka i Słowianina. Pierwszy jego pomnik stanął w Krakowie przed gmachem Kurii Metropolitalnej w Krakowie.

W czasie wojny francusko-pruskiej, prowadzonej na Śląsku w 1807 roku, w pomieszczeniach klasztoru znajdowała się kwatera brata Napoleona Bonaparte – Hieronima. Nawę kościoła zamieniono na koszary. W Bardzie kwatrowało wówczas około 100 000 żołnierzy francuskich.

W wyniku zwycięskiej kampanii cesarza Napoleona Bonaparte Prusy zostały zobowiązane do uiszczenia olbrzymiej kwoty kontrybucji wojennej, sięgającej 140 milionów franków. Dla uzyskania tej kwoty król pruski Fryderyk Wilhelm III 30 października 1810 roku dokonał wielkiej kasaty zakonów mę-

skich i żeńskich; zlikwidowano wówczas także dobra kapituł kolegiackich i biskupstwa wrocławskiego. Edykt królewski ogłoszono 19 listopada 1810 roku. W wyniku tego edyktu skasowano opactwo cystersów w Kamieńcu. Cystersi przestali pełnić obowiązki duszpasterskie w Bardzie Śląskim. Ich miejsce w Bardzie przejęli aż do 1946 roku księża diecezjalni. Cystersi pożegnali się z Bardem 25 listopada 1810 roku. W 1810 roku na Śląsku pruskim uległo likwidacji pięćdziesiąt sześć klasztorów męskich i trzystaście żeńskich. Ponad 600 zakonników i około 200 zakonnice utraciło miejsca pracy i dach nad głową. Dobra należące do klasztoru w Bardzie nabyła za 230 825 talarów siostra króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III (zm. 1840) – Luiza Wilhelmina, księżna Prus i królowa holenderska. W 1873 roku Bardo zostało połączone linią kolejową z Wrocławiem, a w 1874 roku z Kłodzkiem. W 1999 roku linię tę zelektryfikowano.

Bardo nie przekształciło się dotąd w ludne miasto: w 1773 roku liczyło 561 mieszkańców (zamieszkałych w 65 domach), w 1826 roku liczba jego mieszkańców wzrosła do 866; w 1850 roku mieszały tu 1023 osoby; w 1910 roku liczba jego mieszkańców wzrosła do 1416; w 1939 roku było w nim 1736 mieszkańców. Po drugiej wojnie światowej jego zaludnienie nie zmniejszyło się: w 1947 roku liczyło około 2000 mieszkańców. W 1961 roku liczba mieszkańców Barda wzrosła do 4662, a w 1998 roku spadła do około 3100. W 1819 roku w Bardzie wybrukowano ulice.

Cystersi na przestrzeni lat 1247-1810 ogromnie się zasłużyli dla kultury materialnej i duchowej Barda i Kamieńca oraz okolic tych miast. Obok kościołów w Bardzie i Kamieńcu ich dziełem jest budowa wspaniałych świątyń w Mąkolnie, Laskach, Braszowicach, Laskowicach i Topoli (XVII i XVIII w.).

Ich kasata w 1810 roku oraz trudne czasy związane z osławionym kulturkampfem na Śląsku w latach 1871-1887, epidemia cholery w 1855 i 1866 roku, pożar miasta w 1859 roku, wojna prusko-austriacka w 1866 roku – to wszystko bardzo osłabiło żywy od 1270 roku ruch pielgrzymkowy. Jednakże ruch ten nie ustał nigdy, między innymi dlatego, że Bardo cieszyło się zawsze gorliwymi duszpasterzami. Zabiegali też oni o to, aby w tej maryjnej miejscowości nie zabrakło nigdy kapłanów do obsługi pielgrzymów, kapłanów znających oprócz języka niemieckiego także język polski i czeski. Ostatnim takim kapłanem pracującym w Bardzie przed kasatą zakonów był cysters, ojciec Szalas. Do najbardziej znanych kapłanów posługujących polskiej i czeskiej ludności w Bardzie należeli: ks. Jan Nowak (1842-1844), ks. Franciszek Wallaschek (1844-1845), ks. Fryderyk Bermann (1847-1853), oraz redemptoryści: o. Paweł Quiotek (1904-1907), o. Jan Nepomucen Chmiel (1909-1912), o. Franciszek Gonsior (1922-1924).

Po kasacie cystersów w 1810 roku funkcję proboszcza pełnił o. A. Tinz wraz ze swymi współbraćmi; pracowali oni nie jako cystersi, lecz jako księża diecezjalni. Pracowali w trudnych warunkach. Prawie wszystkie dobra materialne należące do parafii sprzedano, proboszczowi zostawiono tylko niewielką część

majątku. Ojciec A. Tinz zrezygnował z prowadzenia parafii 21 sierpnia 1816 roku. Jego następcą został również cysters, P. Müller (1817-1832), który później przeszedł do diecezji.

W 1819 roku rząd pruski umieścił w klasztorze szkołę. W pomieszczeniach klasztornych zamieszkali także nauczyciele. W czasie pierwszej wojny światowej w budynku zakonnym mieścił się lazaret wojskowy (1914-1916). W latach 1926-1927 usunięto z pomieszczeń klasztornych szkołę, ale redemptoryści ponieśli dwie trzecie części kosztów budowy nowej szkoły w Bardzie.

Następcą ks. A. Tinz został ks. Franciszek Miller (1832-1866). W 1836 roku założył on we wschodniej części miasta cmentarz. W 1850 roku zaprowadził nabożeństwa majowe, a w roku następnym odbyła się poza kościołem procesja Bożego Ciała. Jego wielką zasługą jest sporządzenie wypisów źródłowych dotyczących Kamieńca, a szczególnie Barda. Zawarł je w olbrzymiej objętościowo pracy, liczącej 711 stron, pt. *Liber annotationum*.

Za jego kadencji proboszczowskiej założyły w 1860 roku swoją placówkę zakonną jadwiżanki. Zgromadzenie Sióstr św. Jadwigi założył sługa Boży, ks. prałat i kanonik wrocławskiej kapituły katedralnej, Józef Antoni Robert Spiske (1821-1888). Była to trzecia – po Wrocławiu i Rościszowie – ich zakonna placówka. Nie uległa ona likwidacji w okresie kulturkampfu, choć wszystkie ich placówki w Prusach uległy likwidacji. Siostry zajęły się pracą na sierotami i dziećmi opuszczonymi. Od 1 kwietnia 1868 roku s. Augustyna von Douallier i s. Klara Rudel zamieszkały przy placu Kościelnym, w dawnej gospodzie „Pod Czarnym Orłem”. W 1879 roku siostry jadwiżanki założyły szpital dziecięcy pod wezwaniem św. Jadwigi.

Następcą ks. Franciszka Millera został kolega kursowy ks. prałata Roberta Spiskego z wrocławskiego alumnatu – ksiądz Jan Boży Słomka. W Bardzie pracował od 1851 roku jako wikariusz, a następnie od 1867 do 1883 roku jako proboszcz. Władał biegle językiem polskim i niemieckim. Posługiwał w konfesjonale również pątnikom czeskim.

Za jego kadencji współzałożycielka sióstr elżbietanek, bł. Maria Luiza Merkert (1817-1872), założyła w Bardzie 2 lipca 1868 roku klasztor Elżbietanek. Opiekowały się one chorymi w ich mieszkaniach, równie troskliwie także chorymi pielgrzymami. Zamieszkały one najpierw w ratuszu miejskim.

W latach 1884-1890 proboszczem w Bardzie był ks. Józef Klose. Zrezygnował on jednak z tej funkcji. Książe kard. dr Georg Kopp mianował go kanonikiem Kapituły Katedralnej. Po śmierci księcia kard. G. Koppa 4 marca 1914 roku w Opawie został on wikariuszem kapitulnym diecezji wrocławskiej. Jego następcą, książe biskup dr Adolf Johannes Bertram (zm. 1945), który objął rządy kościelne we Wrocławiu 28 października 1914 roku, mianował go wikariuszem generalnym. Zmarł on w opinii świętości 17 stycznia 1916 roku i został pochowany w podziemiach katedry wrocławskiej.

W 1915 roku powstały w Bardzie placówki zakonne: Siostr Bożego Serca Jezusa, założonych przez sługę Bożą Gabrieleę Klauzę (1870-1942), Siostr Urszulanek Unii Rzymskiej (w 1916 r.), założonych przez św. Anieleę Merici (zm. 1540), oraz Siostr Maryi Niepokalanej (w 1917 r.), założonych przez sługę Bożego ks. Jana Schneidera (1824-1876).

Księżę kardynał dr Georg Kopp (od 1887 r. ordynariusz wrocławski), który jeszcze jako kapłan był w Bardzie i spowiadał pielgrzymów, doszedł do wniosku, że zadaniom związanym z ruchem pielgrzymkowym do tej miejscowości najlepiej sprostają zakonnicy. Jako młody kapłan związany był z redemptorystami. Był ich częstym gościem w klasztorze wiedeńskim. Gdy otrzymał zgodę generała zakonu, ojca Schwienbachera, prowincjała redemptorystów w Wiedniu, poczynił starania u władz pruskich o zezwolenie na założenie placówki redemptorystów w Bardzie. Cieszył się wysokim szacunkiem u władz pruskich oraz uznaniem papieża Leona XIII (1878-1903). Dzięki jego zbiegom antyzakonne ustawodawstwo kulturkampfu przestało po 1887 roku obowiązywać. Władze pruskie zezwoliły 19 marca 1900 roku na osiedlenie się w Bardzie redemptorystów (dwóch ojców i dwóch braci), ale nie wyraziły zgody na kierowanie przez nich parafią bardzką. Z tego też powodu duszpasterstwo w Bardzie znajdowało się aż do 1946 roku w gestii księży diecezjalnych. Ostatnim proboszczem diecezjalnym w Bardzie należącym do księży diecezjalnych był ks. Maksymilian Nowak. Trzynastego kwietnia 1946 roku otrzymał nominację na proboszcza w Bardzie redemptorysta, o. dr Ludwik Frąś. Funkcję tę pełnił do 1948 roku. Usunął pochodzącą z pierwszej połowy XVIII wieku kratę z prezbiterium kościoła. Wskutek interwencji w Rzymie o. dr. Josepha Schwetera krata znalazła się pod chórem. Wróciła ona na swe dawne miejsce za rektoratu o. Stanisława Golca (1972-1975).

Po osiedleniu się redemptorystów w Bardzie ożywiło się duszpasterstwo pielgrzymkowe. Duży wpływ na napływ pielgrzymów do Barda wywarło zbudowanie w latach 1871-1875 linii kolejowej łączącej Wrocław z Międzylesiem. Do roku 1905 pielgrzymi udający się do Barda musieli wysiadać na stacji Bar-do-Przyłęk, a stąd udawali się pieszo do bardzkiego sanktuarium. Dzięki zabiegom gorliwego czciciela Matki Bożej, o. Franciszka Ksawerego Franza, urodzonego w 1864 roku w Czermnej koło Kłodzka, udało się stworzyć w 1905 roku stację kolejową w Bardzie. W latach 1902-1907 o. F.K. Franz pełnił w Bardzie funkcję superiora. W 1991 linia kolejowa Wrocław – Międzylesie została zelektryfikowana. O. Franciszek Ksawery Franz w latach 1902-1904 wykupił z rąk prywatnych czternaście mórg ziemi na Łysej Górze (obecnie Góra Różańcowa) i rozpoczął budowę kaplic różańcowych. Na jego prośbę papież św. Pius X udzielił Kościołowi w Bardzie odpustu Porcjunkuli.

Drugim najbardziej zasłużonym opiekunem duchowym pielgrzymów w Bardzie był o. dr Joseph Schweter (1874-1954). Posługiwał on pielgrzymom niemieckim, czeskim (znał język czeski) oraz polskim. W Bardzie pracował z prze-

rwami przez okres trzydziestu ośmiu lat. W 2009 roku (18 lutego) minęła pięćdziesiąta rocznica jego zgonu. Zmarł on w opinii świętości i godny jest chwały ołtarzy. Był nie tylko utalentowanym duszpasterzem, ale wybitnym uczonym. Wydał dwadzieścia pięć książek trwałej wartości, a czterdzieści osiem prac zostawił w maszynopisie. Nieocenioną wartość naukową – ze względu na wykorzystanie źródeł – zasługują jego naukowe prace poświęcone historii jadwiżanek, marianek, elżbietanek, boromeuszek oraz sióstr ze Zgromadzenia Franciszkanek Nieustającej Pomocy. Przeprowadził 143 misje i 575 serii rekolekcji. Potrafił harmonijnie współpracować, szczególnie w Bardzie po 1945 roku, z polskimi redemptorystami, tak jakby był jednym z nich. Dzięki zabiegom o. dr. Ludwika Frąsia u polskich władz otrzymał on obywatelstwo polskie. Cenili go wysoko pielgrzymi niemieccy, a szczególnie książe kard. dr Adolf Johannes Bertram, przewodniczący Fuldańskiej Konferencji Biskupów Niemieckich (od 1920 do 1945 r.) oraz ordynariusz (w latach 1914-1945), arcybiskup i metropolita wrocławski (1930-1945), a także zakonnice, które pracowały w Bardzie. Był dla nich najlepszym ojcem i opiekunem duchowym. Swoją postawą, stylem życia i pracy przypomina postać przedobrego papieża Benedykta XVI.

Za wydanie w 1922 roku książki o historii miejscowości pielgrzymkowej w Bardzie i odbywających się do niej pielgrzymek (*Wartha. Geschichte dieses Wallfahrtsortes und der Wallfahrten dahin*) o. J. Schweter został w 1923 roku honorowym obywatelem Barda. Po przybyciu redemptorystów do Barda w 1900 roku wzrosła liczba pielgrzymów oraz liczba udzielanych Komunii św.

Spośród biskupów wrocławskich największe zasługi w rozwoju kultu Matki Bożej w Bardzie ma biskup Sebastian Rostock (1665-1671) oraz świątobliwy książe kardynał dr Adolf Johannes Bertram (1914-1945).

W jednym z kazań wygłoszonych w tej maryjnej miejscowości nazwał on Bardo swym umiłowanym miejscem. Często, bo co roku pielgrzymował do Barda z posługą arcybiskupią. Jego marzeniem było ogłoszenie przez papieża Matki Bożej Wszechpośredniczką łask. Teologów, którzy wyrażali obawy, że kult Matki Bożej może osłabić kult Zbawiciela świata, nazwał „niedowierzonymi mędrkami”. Siódmego września 1919 roku w sanktuarium w Bardzie celebrował uroczystą Mszę Świętą, a następnie przewodniczył procesji po ulicach miasta Barda z cudowną figurą Matki Bożej. W 1920 roku przewodniczył uroczystej Mszy Świętej w Bardzie z okazji 100. rocznicy śmierci św. Klemensa Hofbauera. Wielką jego zasługą jest zainaugurowanie, obok pielgrzymek tradycyjnych, także pielgrzymek stanowych. Pierwszą tego typu pielgrzymką była pielgrzymka mężczyzn. Zorganizował ją ojciec Franciszek Ksawery Franz, a przewodniczył jej 8 września 1920 roku książe kardynał Adolf Johannes Bertram. Odtąd aż do wybuchu drugiej wojny światowej była ona organizowana co roku. Każdego roku organizowali także pielgrzymki do Barda członkowie Stowarzyszenia Rodzina bł. A. Kolpinga. Książe kard. A. Bertram przeszedł do historii



diecezji wrocławskiej jako wybitny teolog i historyk Kościoła oraz autor prac o trwałej wartości naukowej. Opublikował on około 580 prac naukowych.

W latach 1921-1938 pielgrzymował do Barda z wiernymi proboszcz parafii św. Jadwigi w Berlinie, bł. ks. infulat Bernard Lichtenberg, beatyfikowany 23 czerwca 1996 roku w Berlinie przez sługę Bożego Jana Pawła II.

Od 1930 roku redemptoryści organizują również pielgrzymki młodzieży męskiej oraz pielgrzymki różnych grup zawodowych. Od 1935 roku pielgrzymowały do Barda również niewiasty oraz młodzież żeńska. Po drugiej wojnie światowej pielgrzymka mężczyzn jest organizowana w pierwszą niedzielę września, a pielgrzymka kobiet 15 sierpnia. Od maja do października o godzinie jedenastej w kaplicy Górskiej celebrowana jest Msza Święta.

Po drugiej wojnie światowej wznowiono tradycję pielgrzymek do Barda. W uroczystości inauguracyjnej, która odbyła się 30 maja 1946 roku, wzięło udział około 5 000 Polaków i około 1 000 Niemców. Uroczystości tej przewodniczył administrator apostolski Dolnego Śląska, ks. infulat dr Karol Milik (1945-1951). Katolicy niemieccy pielgrzymują do Barda nieprzerwanie od 1945 roku. Ci zaś, którzy wyemigrowali z Barda, pielgrzymują także do Maria Veen, gdzie znajduje się kopia cudownej figury Matki Bożej Bardzkiej, Strażniczki Wiary Świętej. Piętnastego sierpnia 1946 roku celebrował Mszę Świętą dla katolików niemieckich biskup sufragan wrocławski Joseph Ferche, pochodzący z Pszowa, gdzie od 1723 roku doznaje wielkiej czci Matka Boża Uśmiechnięta. W Bardzie udzielił 25 sierpnia 1946 roku sakramentu bierzmania katolikom niemieckim. Była to już ostatnia jego posługa biskupia w tej maryjnej miejscowości przed wyjazdem do Niemiec. Zmarł w Kolonii w 1965 roku. W 1952 roku pielgrzymkę do Barda – za zgodą ówczesnego wikariusza kapitulnego, ks. infulata Kazimierza Józefa Lagosa (1951-1956) – zorganizował ks. Jan Liebelt. W pielgrzymce tej wzięło udział około 110 niemieckich katolików. Od 1961 roku pojawiają się w Bardzie pielgrzymki katolików czeskich, słowackich, niemieckich i węgierskich.

W 1954 roku – w ramach akcji X-2 – uległy likwidacji w Bardzie klasztory: Sióstr św. Jadwigi, Sióstr Maryi Niepokalanej oraz Sióstr Bożego Serca. Zlikwidowano wówczas na Śląsku 323 klasztory, w których pracowało około 1 500 sióstr. Likwidacja tych klasztorów była preludeum do zaplanowanej na rok 1956 kasaty wszystkich klasztorów w Polsce – tak żeńskich, jak i męskich. Akcją tą kierowała płk dr Julia Brystygierowa. Odwilż październikowa i dojsie 19 października 1956 roku do władzy Władysława Gomułki usunęły to ponure widmo.

Sanktuarium w Bardzie otrzymało 2 września 2004 roku rangę sanktuarium metropolitalnego dla diecezji wrocławskiej, legnickiej i erygowanej 25 marca 2004 roku przez Jana Pawła II diecezji świdnickiej. Osiemnastego listopada 2008 roku kościół pw. Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny otrzymał tytuł bazyliki mniejszej.

Wierni, którzy nawiedzą bardzką bazylikę w dniach: 28 września, 29 czerwca, 31 maja, 18 listopada, w pierwszą sobotę i niedzielę lipca (odpust parafialny), 15 sierpnia oraz 8 września, mogą dostąpić odpustu zupełnego po przyjęciu Komunii św., odmówieniu *Ojcze nasz*, *Wierzę w Boga* oraz modlitwy w intencji Ojca Świętego (np. *Zdrowaś, Maryjo*). Odpust ten mogą ofiarować za dusze w czyśćcu cierpiące, za poleconą osobę w wieczności lub za własne grzechy.

W drugą niedzielę lipca pielgrzymują do Barda katolicy niemieccy urodzeni na Śląsku.

W 1967 roku redemptoryści w Bardzie – przy współpracy historyków sztuki i konserwatorów – założyli w klasztorze na pierwszym piętrze Muzeum Sztuki Sakralnej. Głównym jego twórcą był utalentowany misjonarz i rekolekcyjista, o. Stanisław Golec (zm. 2009). Większość znajdujących się w nim eksponatów pochodzi z XVII i XVIII wieku. Należą do nich: naczynia liturgiczne, rzeźby, szaty kościelne oraz obrazy. Na wyszczególnienie zasługują figury Matki Bożej Bardzkiej z okresu od XVII do XX wieku oraz rzeźby Chrystusa Ukrzyżowanego.

W miejscu, w którym do 1803 roku grzebano zakonników, z inicjatywy o. Stanisława Golca redemptoryści urządzili ruchomą szopkę. Jej konstruktorem był brat zakonny Wacław Janik oraz o. Kazimierz Zymuła i o. Roman Wantuch.

## RIASUNTO

### **Bardo - il più anziano santuario mariano in Silesia**

Bardo è il più anziano santuario mariano in Silesia. Qui da secoli si rendono in pellegrinaggio soprattutto i Polacchi, ma pure Cechi e Tedeschi. Il culto della Madre di Dio in questa cittadina si svolge intorno alla statua miracolosa, che rappresenta Maria insieme con Gesù. Questa statua ha un profondo significato teologico: insegna che non si può separare Gesù Cristo dalla Vergine Maria.

### **Słowa kluczowe / key words**

Bardo, sanktuarium, Śląsk

Bardo, shrine, Silesia

KS. MIROSLAW KIWKA

## DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE CZY MISTYCZNA ŚWIADOMOŚĆ? MISTYKA W UJĘCIU B. McGINNA

„Obserwuje się dziś, po pierwsze, spontaniczne rozszerzanie pojęcia duchowości na obszar wszelkich typów religii, a po drugie, swoistą dewaluację zachowywanych dawniej rozróżnień, tak że «duchowość» stała się niemal tożsama z «mystyką», a «mistyka» z jakąkolwiek «religijnością»<sup>1</sup>. Ta niezwykle trafna diagnoza współczesnego pomieszania pojęć stanowi swego rodzaju wezwanie do podejmowania wysiłków na rzecz coraz to bardziej jednoznacznego precyzowania istoty różnych fenomenów o charakterze duchowym. Brzmi ona jak swoiste zaproszenie do prowadzenia badań na wszelkich możliwych płaszczyznach i przy zaangażowaniu wszystkich dostępnych środków, bo rzecz jest niebagatelnej wagi, chodzi bowiem o niezwykle istotną prawdę o człowieku, o kształt jego relacji z Bogiem.

Jednym z uczonych, który podjął to wyzwanie, jest Bernard McGinn, profesor teologii w Divinity School Uniwersytetu Chicago (USA), wybitny znawca mistyki chrześcijańskiej. We wstępie do zredagowanej przez siebie antologii najważniejszych tekstów mistycznych podkreśla on wyjątkową atrakcyjność mistycyzmu, widoczną współcześnie nie tylko w chrześcijaństwie, ale także we wszystkich wielkich religiach. Podejmując niełatwą, jak sam wyznaje, próbę wyjaśnienia tego dość złożonego zjawiska, jednej z jego przyczyn upatruje w świadectwie mistyków o ich niecodziennym związku z Bogiem. „Dla niektórych mistyków – pisze prof. McGinn – rozumienie owego związku jest zakorzenione w nadzwyczajnych formach świadomości, takich jak wizje i ekstazy, które nie są udziałem zdecydowanej większości ich czytelników. Inni mistycy natomiast niezmiennie uważają, że takie specjalne doświadczenia mają charak-

---

<sup>1</sup> A. SIEMIENIEWSKI, *Wiele ścieżek na różne szczyty. Mistyka religii*, Wrocław 2000, s. 11.

ter jedynie przygotowawczy i peryferyjny, a nawet mogą być szkodliwe, gdy się je myli z istotą mistyki, do której należy transformacja duchowa. Dla ludzi wierzących pisma mistyków proponują ideały i wzorce odpowiadające ich najgłębszym aspiracjom. Dla niewierzących natomiast, co uwidacznia się w rosnącym zainteresowaniu mistycyzmem ze strony filozofów postmodernistycznych i krytyków kultury, teksty mistyczne fascynują tym, że ukazują ważne aspekty ludzkiej egzystencji. Podobnie jak wielcy poeci i wybitni artyści, także mistycy stanowią przykład niezwykłych ludzkich osiągnięć, które stanowią inspirujące wyzwanie nawet dla tych, co nie podzielają ich zapatrywań. Lektura ich dzieł pozwala nam na żywy kontakt z rzeczywistością stanowiącą najgłębszą tajemnicę ludzkiego ducha<sup>2</sup>.

W jednym z wywiadów B. McGinn zauważa bezprecedensową nowość czasów, w których przyszło nam żyć. Jego zdaniem nowość ta polega na tym, że dziś „tradycje duchowe świata pozostają między sobą w dialogu, i to w sposób dotąd nieznan [...]. Istnieje ekumenizm o światowym zasięgu, w ramach którego staramy się wzajemnie rozumieć, odmienne tradycje nie są już postrzegane jako coś wobec nas odległego i zewnętrznego. Wewnątrz różnych kultur obserwujemy również powrót do większego akcentowania tego, co duchowe i mistyczne<sup>3</sup>. Natomiast we wprowadzeniu do swego najśłynniejszego dzieła wyraża następujący pogląd: „W ciągu ostatnich dwóch dziesięcioleci obserwujemy znaczące odrodzenie się zainteresowania – tak w sferze teorii, jak i praktyki – chrześcijańską duchowością, często utożsamianą z mistyką w tradycyjnym znaczeniu: jako zwieńczenie drogi duchowego rozwoju. Pomimo że rozwój sekularyzmu we współczesnym świecie dla wielu stał się przyczyną marginalizacji religii, sytuacja ta jednak stała się dla innych okazją do odkrywania najgłębszych wymiarów ich własnych tradycji religijnych. W pewien sposób na bazie tych odkryć zrodziły się nowe formy dialogu międzyreligijnego, pośród których znaczące miejsce zajęła dyskusja dotycząca natury mistyki. Sytuacja globalnego ekumenizmu, w której się obecnie znajdujemy, sprzyja odkrywaniu nowych poziomów rozumienia i rozwojowi dyskusji mającej za przedmiot bogactwo duchowego dziedzictwa ludzkości. W tejsze dyskusji mistycyzm zajmuje jedno z bardzo ważnych miejsc<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> B. MCGINN (red.), *The Essential Writings of Christian Mysticism*, New York 2006, s. XIII-XIV.

<sup>3</sup> S. MILLER, *Lost in God: What Can We Learn from the Mystics?*, Christian Century 120(2003)6 Mr 22, s. 22. Bardzo często w publikacjach anglojęzycznych, zwłaszcza amerykańskich, termin *ecumenism* określa zarówno dążenie do jedności Kościołów chrześcijańskich, jak i dialog międzyreligijny. Pisząc o ekumenizmie globalnym, autor ewidentnie ma na myśli dialog międzyreligijny.

<sup>4</sup> B. MCGINN, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, New York 1991, s. XI.

Dorobek naukowy prof. McGinna obejmuje wiele prac z zakresu teologii historycznej ze szczególnym uwzględnieniem teologii mistyki<sup>5</sup>. Spośród 214 artykułów i 28 książek jego autorstwa (w tym 12 opublikowanych pod jego redakcją) na szczególną uwagę zasługuje wielotomowe dzieło zatytułowane *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*<sup>6</sup>, jak też wybitne prace poświęcone Mistrzowi Eckhartowi<sup>7</sup> oraz apokaliptyce<sup>8</sup>. Do innych godnych podkreślenia osiągnięć profesora zaliczyć można jego publikacje dotyczące aktualnego stanu badań nad mistycyzmem, które stanowią swego rodzaju przewodnik po współczesnych nurtach, najważniejszych problemach i najgorętszych sporach toczonych wokół mistycyzmu<sup>9</sup>. W swoich pracach B. McGinn uczy określonego sposobu rozumienia mistyki przede wszystkim chrześcijańskiej. Czytelnik jego książek i artykułów znajduje w nim sprawdzonego przewodnika po meandrach wielu istotnych kwestii, tak w wymiarze historycznym, jak i analitycznym.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja koncepcji mistyki na podstawie publikacji B. McGinna. Odpowiedź na postawione w tytule pytanie: Doświadczenie mistyczne czy mistyczna świadomość?, streszcza w sobie istotę prezentowanych tu rozważań i stanowi najbardziej oryginalny wkład amerykańskiego badacza we współczesną dyskusję na temat natury fenomenu mistyki. Na początku zatem podejmiemy zagadnienie perspektywy badawczej, by następnie przejść do omówienia poszczególnych etapów jego dociekań.

---

<sup>5</sup> Por. tenże, *Quo vadis? Reflections on the Current Study of Mysticism*, Christian Spirituality Bulletin (1998) Spring, s. 14 i 18.

<sup>6</sup> Do dziś we wspomnianej serii ukazały się już cztery okazałych rozmiarów tomy: *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (1991), *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the Twelfth Century* (1994), *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism 1200-1350* (1998) oraz *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany* (2005). Polskie tłumaczenie t. 1 ukazało się w ramach serii *Mysterion* nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego pt. *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej. Fundamenty mistyki*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009. Ideową kontynuacją wspomnianego dzieła są książki: *Early Christian Mystics. The Divine Vision of the Spiritual Masters* (Crossroad 2003), polskie tłumaczenie *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych* (tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2009) oraz *The Doctors of the Church: Thirty-Three Men and Women who Shaped Christianity* (Crossroad 1999).

<sup>7</sup> Por. np.: B. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New York 2001, wydanie polskie: *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta – człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, tłum. S. Szymański, Kraków 2009.

<sup>8</sup> Por. np.: tenże, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1979<sup>1</sup>, 1998<sup>2</sup>; tenże, *Apocalypticism in the Western Tradition*, Aldershot (U.K.) 1994.

<sup>9</sup> Jednym z najcenniejszych opracowań w tej materii jest *Apendyks* umieszczony na końcu t. 1 dzieła *The Presence of God* (w polskim tłumaczeniu obejmuje on strony 379-492), w którym B. McGinn omawia współczesne badania nad mistyką, sytuując je na trzech płaszczyznach: teologicznej, filozoficznej oraz porównawczo-psychologicznej. W tej samej perspektywie znajduje się także wspomniany już wyżej artykuł *Quo vadis? Reflections on the Current Study of Mysticism*, Christian Spirituality Bulletin (1998) Spring, s. 13-21; oraz: *The Venture of Mysticism in the New Millennium*, New Theology Review 21(2008), s. 70-79.

## I. PERSPEKTYWA BADAWCZA

Zastanawiając się nad sytuacją i rozwojem współczesnej teologii, profesor McGinn zauważa, że warunkiem dotarcia do rzeczywiście ważkich zagadnień jest nagląca potrzeba wszechstronnego podejścia historycznego. Dziś bowiem nie wystarczy już wzorem ubiegłych wieków analizowanie istotnych cech chrześcijańskiego *credo* bez uwzględnienia szerokiego kontekstu historycznego, w którym nabierało ono swoich kształtów. Oczywiście historia nie powinna mieć ostatniego słowa w określaniu konstruktywnych czy systematycznych kwestii dotyczących wiary, ale – zdaniem profesora – powinna wydać swój sąd jako pierwsza. Stąd też „każda, pretendująca do miana adekwatnej współczesna teologia mistyki musi wychodzić nie od abstrakcyjnych rozważań na temat istotowych właściwości doświadczenia mistycznego jako takiego – zakładając, że taki zabieg jest w ogóle możliwy – lecz raczej od próby zarysowania spójnej interpretacji kluczowych etapów historii mistyki chrześcijańskiej, dzięki czemu mogłaby ona służyć jako podstawa odnowionej współczesnej teorii i praktyki mistycyzmu”<sup>10</sup>. Prezentacja historyczna mistyki jest zatem nieodzownym warunkiem pełnego i adekwatnego rozumienia jej istoty. Ponadto „prawidłowo wykonana rekonstrukcja historyczna jest czymś więcej niż prostym opisem: jest zawsze kierowana i uzasadniana przez przynajmniej pośrednio konstruktywną perspektywę wyjaśniającą”<sup>11</sup>.

Do kluczowych etapów dziejów mistyki chrześcijańskiej B. McGinn zalicza trzy zasadnicze okresy-warstwy<sup>12</sup>:

– okres monastyczny, obejmujący czasy ojców Kościoła (III i IV w.) oraz wczesnego średniowiecza (do XII w.), związany z wartościami i praktykami monastycznymi;

– okres tzw. nowej mistyki, który rozpoczął się około roku 1200 i trwał do XVII wieku, czas powstawania klasycznych szkół mistycznych, które przedkładając języki narodowe nad uczoną łacinę, doprowadziły do rozpowszechnienia nowych form życia religijnego wśród szerokich mas społeczeństwa;

– okres kryzysu, od połowy XVII wieku trwający nieprzerwanie do ubiegłego stulecia<sup>13</sup>.

Prof. McGinn proponuje precyzyjne ujęcie tekstualnego i teologicznego za pośredniczenia wszystkich rodzajów mistyki chrześcijańskiej. Mistyka bowiem

---

<sup>10</sup> Tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XII.

<sup>11</sup> Tamże. „Niezwyczajnie istotne jest również, aby – w takim stopniu, w jakim to możliwe – paść na mistykę przez pryzmat jej relacji do historycznego rozwoju religii chrześcijańskiej. W przypadku mistyki chrześcijańskiej lekceważenie szerszego kontekstu może prowadzić tylko do przecenienia elementów niezbędnych do zrozumienia tego zjawiska”, tamże, s. XV.

<sup>12</sup> Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XI; tenże, *The Foundations of Mysticism...*, dz. cyt., s. XII-XIII.

<sup>13</sup> Por. tenże, *The Venture of Mysticism...*, art. cyt., s. 70-74.

nie może być należycie rozumiana w oderwaniu od swojego kontekstu. Istnieje, skomplikowana wprawdzie, ale bardzo wymierna współzależność doświadczenia i jego interpretacji. Teoria mistyczna, zdaniem autora, w większości przypadków raczej poprzedza i kierkuje cały sposób życia mistyka, niż jest jedynie dodatkiem do przeżycia mistycznego. Nie jest ona jakimś epifenomenem, powłoką, której usunięcie stanowi warunek dotarcia do istoty rzeczy<sup>14</sup>. Należy także mieć na względzie fakt, że przedmiotem badań historycznych nie jest doświadczenie mistyczne jako takie, ale świadectwa w postaci tekstów, których właściwa interpretacja wymaga uwzględnienia odpowiednich procedur badawczych (gatunek literacki, struktura, cel i grupa odbiorców). Skupianie się wyłącznie na wysoce niejednoznacznej kategorii doświadczenia mistycznego prowadzi, zdaniem McGinna, nie tylko do lekceważenia mistycznych sposobów interpretacji, lecz także do podkreślenia pierwszej osoby i zwracania uwagi przede wszystkim na autobiograficzne ujęcia nadzwyczajnych doświadczeń. „Mówiąc bardziej teologicznie – konkluduje profesor swój wywód – nie chodzi o to, że ktoś jest mistykiem, ponieważ twierdzi, że miał jakiś rodzaj doświadczenia, który ja definiuję jako mistyczny, lecz o to, jakie było znaczenie jego pism w historii mistyki chrześcijańskiej, niezależnie od tego, czy miały one pod względem mistycznym charakter autobiograficzny, czy też nie”<sup>15</sup>.

Powyższe spostrzeżenia określają perspektywę badawczą, której istotę stanowi uwzględnianie kontekstu historycznego oraz przyjęcie założenia, że podstawowym przedmiotem badań nie jest doświadczenie mistyczne, lecz mistyczny tekst i jego miejsce w określonej tradycji<sup>16</sup>. Dopiero w tak określonej perspektywie prof. McGinn stawia pytanie: czym jest mistyka? Uznając za utopijną możliwość prostego zdefiniowania<sup>17</sup> tak złożonego fenomenu, znalezienie odpowiedzi na powyższe pytanie, a tym samym uchwycenie istoty mistyki, autor upatruje w rozważeniu trzech zasadniczych kwestii:

- mistyka jako element religii,
- mistyka jako proces lub sposób życia,
- mistyka jako próba wyrażenia bezpośredniej świadomości Bożej obecności<sup>18</sup>.

Prezentacja tak określonych zagadnień wyznacza dalszy przebieg naszych rozważań.

---

<sup>14</sup> Por. tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XIV.

<sup>15</sup> Tamże, s. XV.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. XVI.

<sup>17</sup> W tej kwestii B. McGinn przytacza znamiennej opinii L. Dupré: „Nie istnieje definicja, która byłaby tak wymowna i pełna znaczenia, a jednocześnie tak wszechstronna, aby obejmowała wszystkie doświadczenia, które z tego czy innego punktu widzenia były opisywane jako *mystyczne*”, L. DUPRÉ, *Mysticism* (hasło), w: M. ELIADE (red.), *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, t. 10, s. 245, za: tamże, s. 383.

<sup>18</sup> Tamże. Por. także: tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XIV-XV.

## II. MISTYKA JAKO ELEMENT RELIGII

Proponując ujęcie mistyki jako integralnego elementu religii, B. McGinn pozostaje w zgodzie z wcześniej poczynionymi założeniami. Postrzega on mistykę przede wszystkim jako część większej całości, w określonym kontekście religijnym. Jest to o tyle ważne, że dziś wielu badaczy duchowości bardzo często hołduje tendencji do emancypowania mistycyzmu z jego naturalnego środowiska, czyniąc zeń swego rodzaju rzeczywistość autonomiczną, stojącą często w jaskrawej opozycji do tzw. religii instytucjonalnej. We wspomnianym już wyżej wywiadzie McGinn stwierdza: „Nie zgadzam się z pojęciem mistycyzmu jako rodzaju prawdziwej i jedynie wartościowej religijności lub też z koncepcją mistycyzmu jako ukrytej istoty autentycznej religii, podczas gdy jej instytucje i nauczanie spychane zostają na jakieś peryferia. Uważam, że dla właściwszego spojrzenia o wiele lepsze jest postrzeganie religii jako systemu wierzeń i praktyk, pośród których mistyka odgrywa istotną rolę. Mistycyzm nie rozwijał się nigdy jako coś wolnego od religii, jedynym wyjątkiem jest ostatnich sto lat, kiedy to niezadowolenie z instytucji religijnych spowodowało, że niektórzy zaczęli rozumieć mistykę jako rodzaj religii prywatnej. Pojmowanie mistycyzmu jako czegoś zupełnie wyzwolonego i niezależnego od tradycji jest czymś, czemu chrześcijaństwo, judaizm, islam i inne religie będą się zawsze sprzeciwiały, ponieważ ich nauczanie mistyczne jest i zawsze było częścią bycia chrześcijaninem, żydem, muzułmaninem oraz zawsze współistniało z praktykami religijnymi, prawdami wiary, instytucjami itd.”<sup>19</sup>. W innym fragmencie tego samego wywiadu określa mianem powierzchownego pogląd, że mistycy chrześcijańscy to oderwani od życia anachoreci. Z naciskiem wyraża swoje przekonanie o tym, że wbrew pozorom „są oni tymi, którzy niosą i zarazem interpretują wspólną tradycję opartą na konkretnym Objawieniu, w centrum którego stoi prawda o Bogu, który stał się człowiekiem, aby człowiek mógł się stać Bogiem. Mistycy chrześcijańscy nie bawią się w odmienne stany świadomości. Oni raczej szukają radykalnie odmienionego życia”<sup>20</sup>.

Niektórzy badacze mistyki stoją na stanowisku, że nieustanne akcentowanie indywidualnego doświadczenia wewnętrznego stawia mistyków w opozycji czy wręcz w sytuacji nieuchronnego, aczkolwiek ukrywanego konfliktu z religią instytucjonalną. B. McGinn, powołując się na opinię znanego badacza mistyki żydowskiej, G. Scholema, zauważa, że historia mistyki chrześcijańskiej świad-

---

<sup>19</sup> S. MILLER, *Lost in God...*, art. cyt., s. 26. „[...] mysticism, at least until about a century and a half ago when unchurched mysticism first appeared, was always part of concrete historical religions, such as Judaism, Christianity, and Islam – not a religion in itself, nor the inner common denominator of all religions. This is why mysticism is best understood in the light of its interaction with the other aspects of the whole religious complex in which it comes to expression”, tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XIV.

<sup>20</sup> S. MILLER, *Lost in God...*, art. cyt., s. 22.



czy o swoistej dialektyce relacji pomiędzy mistycznym a instytucjonalnym elementem religii. Mistycy próbują przekazać współczesnym swój sposób przeżywania Bożej Obecności, w tym celu odwołują się do dostępnego języka symboli, który nie zawsze nadaje się do wiernego przekazu ich przesłania. Stąd też próbują oni poszerzać, przekształcać i pogłębiać tradycyjne punkty widzenia, co często może prowadzić do napięć z oficjalnymi przedstawicielami religii<sup>21</sup>. Jednakże aby mistyka nie stała się jakimś rodzajem autoiluzji, konieczne jest prowadzenie duchowe w ramach jakiejś tradycji i jakiejś wspólnoty<sup>22</sup>. We wprowadzeniu do swego dzieła *Obecność Boga* McGinn z pewną dozą ironii stwierdza: „żaden mistyk nie wierzył w «mystykę» ani jej nie praktykował. Wyznawali i praktykowali chrześcijaństwo (lub też judaizm, islam czy hinduizm), to jest religie, które jako szersze zjawiska historyczne zawierały w sobie również elementy mistyczne. Z punktu widzenia ogółu wierzących elementy te, występujące zarówno w sferze wierzeń, jak i praktyk, mogą być mniej lub bardziej istotne; mogą też funkcjonować na rozmaitych stopniach rozwoju i w różnym nasileniu”<sup>23</sup>. O prawdziwej mistyce, zdaniem autora, można mówić dopiero wtedy, gdy powyższe elementy osiągną „poziom w pełni wyraźnej artykulacji oraz staną się sprawą najwyższej wagi dla niektórych wyznawców danej religii. Nawet wówczas jednak nie można rozpatrywać mistyki w oderwaniu od większej całości”<sup>24</sup>. Jeżeli zatem jest możliwy teologiczny namysł nad historią mistycznego aspektu chrześcijaństwa, to musi on być kontekstualny, czyli zakorzeniony w całokształcie życia Kościoła i historycznych uwarunkowaniach tych, którzy to życie tworzyli i z niego czerpali inspiracje<sup>25</sup>.

Dla B. McGinna mistycznym elementem w chrześcijaństwie jest ta część jego wierzeń i praktyk, która dotyczy przygotowań, a potem przeżywania bezpośredniej obecności Boga oraz konsekwencji będących następstwem tego doświadczenia<sup>26</sup>. Mistykę tak rozumianą postrzega on zawsze jako integralną część duchowości. W duchowości właśnie mistyka, poprzez przemieniające i bezpośrednie odniesienie do Boga, konstytuuje wewnętrzną realizację jej najgłębszego wymiaru. Innymi słowy, mistyka stanowi cel chrześcijańskiej duchowości. Stąd też nie jest ona i nie może być czymś wyłącznie indywidualnym, ponieważ zakorzeniona jest zawsze w życiu sakramentalnym i liturgicznym wspólnoty Kościoła<sup>27</sup>. Na płaszczyźnie filozoficznej natomiast doświadczenie mistyczne jest ukazywane w szerokim kontekście doświadczenia religijnego<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> Por. B. MCGINN (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. 481-482.

<sup>22</sup> Por. S. MILLER, *Lost in God...*, art. cyt., s. 23.

<sup>23</sup> B. MCGINN, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XVII.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Por. tenże, *Quo vadis?*..., art. cyt., s. 17.

<sup>26</sup> Por. tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XVIII.

<sup>27</sup> Por. tenże, *Mystical Consciousness: A Modest Proposal*, *Spiritus* 8(2008), s. 44.

<sup>28</sup> Por. tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XXI; tenże, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 49.

Należy także zauważyć, że same określenia *mistyka* i *mistycyzm* zrodziły się i nabrały swego ostatecznego kształtu w kontekście religii chrześcijańskiej<sup>29</sup>. Jak wykazał w swoich poszukiwaniach Michel de Certeau, na którego badania McGinn często się powołuje, rzeczownik „mistycyzm” jest tworem stosunkowo nowym, powstałym w siedemnastowiecznej Francji<sup>30</sup>. Natomiast przymiotnik „mistyczny” pochodzący od greckiego *mystikos* («ukryty»)<sup>31</sup> nie występuje w Nowym Testamencie i był używany przez chrześcijan dopiero od około 200 roku na oznaczenie rzeczywistości ukrytej, wewnętrznego wymiaru wiary i wynikających z niej praktyk („sakramenty mistyczne”, „kontemplacja mistyczna”), jak też „mistycznego rozumienia” Pisma Świętego, czyli ukrytego przesłania zawartego w literze świętego tekstu. Około 500 roku za sprawą Pseudo-Dionizego ukuto termin „teologia mistyczna”, będący synonimem poznania Boga nie tyle na drodze wysiłku ludzkiego intelektu, ile jako efekt bezpośredniego przyjęcia daru Bożego.

### III. MISTYKA JAKO PROCES

Mistyka, stanowiąc element chrześcijaństwa, jest w swej istocie rzeczywistością *in statu fieri*, duchowym dynamizmem, którego zasadnicze elementy i etapy można wyróżnić i opisać. Obok kontekstualności kolejną charakterystyką życia mistycznego jest dla B. McGinna kategoria procesu. Z naciskiem podkreśla on, że właściwe rozumienie mistyki wymaga, by postrzegać ją nie tyle jako jednorazowe wydarzenie, jakiś moment, krótkotrwały stan zjednoczenia z Bogiem, ile właśnie jako żmudny i długotrwały proces duchowego wzrastania, sposób życia, swoiste itinerarium ku Bogu. „Poprawne uchwycenie istoty mistyki – zauważa we wstępie do wspomnianej już antologii tekstów mistycznych – wymaga prześledzenia dróg, na których mistycy przygotowywali się na Boże nawiedzenie, oraz skutków, jakie to Boże działanie pozostawiło po sobie tak w nich samych, jak i w życiu tych, którym przekazali otrzymane przesłanie”<sup>32</sup>. Natomiast we wprowadzeniu do pierwszego tomu serii *Obecność Boga* czytamy, że zasadniczy cel drogi mistycznej „można przedstawić sobie jako szczególny rodzaj kontaktu pomiędzy Bogiem – Duchem nieskończonym a ograniczonym duchem ludzkim. Jednakże wszystko, co do tego kontaktu prowadzi

---

<sup>29</sup> Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XIV. 3; tenże, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 44; tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. 383-384.

<sup>30</sup> Por. M. DE CERTEAU, *Mystique' au XVIIe siècle: Le problème du langage „mystique”*, w: *L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, t. 2, Paris 1964, s. 267-291.

<sup>31</sup> U starożytnych Greków i Rzymian słowo *mystikos* odnosiło się pierwotnie do czegośkolwiek ukrytego. Czasami używano go w znaczeniu religijnym, odnosząc do obrzędów misteryjnych. Spośród opracowań na temat ewolucji tego terminu McGinn zwraca szczególną uwagę na artykuł: L. BOUYER, *Mysticism: An Essay on the History of the Word*, w: R. WOODS (red.), *Understanding Mysticism*, Garden City 1980, s. 42-55.

<sup>32</sup> B. MCGINN (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XIV-XV.

lub go przygotowuje, oraz wszystko, co z niego wypływa albo powinno zgodnie z oczekiwaniami wypływać, jest również mistyczne dla jednostki we wspólnocie wierzących, nawet jeśli rozumiane w sensie wtórnym tego słowa. Stąd oddzielanie celu od procesu i jego skutków prowadzi do całkowitego niezrozumienia natury mistyki i jej roli jako elementu danej religii<sup>33</sup>. Zatem w ujęciu mistyki jako procesu mieści się przygotowanie, mistyczne spełnienie oraz wynikające z niego konsekwencje indywidualne i społeczne.

### 1. Etap przygotowawczy

Etap przygotowawczy procesu mistycznego obejmuje uświęcone wielowiekową tradycją działania, które można określić mianem fundamentalnych. Do praktyk tworzących fundamenty mistyki chrześcijańskiej prof. McGinn zalicza następujące:

#### a. Lektura i medytacja słowa Bożego

Pismo Święte stanowi zakorzenienie mistyki, jej źródło i normę. Nie chodzi tu bynajmniej o literacką analizę tekstów ani też o poszukiwanie w nich zbioru orzeczeń doktrynalnych lub zasad moralnych. W Biblii mistyk pragnie spotkać Boży Logos – Słowo, które poprzez literę tekstu przemawia do niego ludzkim językiem. Mistyczna interpretacja świętego tekstu kierowała się zawsze dwoma zasadami: przydatnością w zachęcaniu do nawiązania głębszej relacji z Bogiem oraz zgodnością z zasadami wiary społeczności Kościoła<sup>34</sup>.

#### b. Asceza i oczyszczenie

Wysiłek ascetyczny obejmuje różne formy wyrzeczenia się przyjemności zmysłowych i dotyczy głównie jedzenia, seksu, snu i posiadania. Zwykle nie traktuje się ascezy jako celu samego w sobie, lecz zdecydowanie jako środek do celu, którym jest kontakt z tym, co boskie. Praktyki ascetyczne stanowią więc rodzaj koniecznego przygotowania do przyjęcia łaski mistycznego spotkania z Bogiem. Racje skłaniające do ich podejmowania wynikają z doświadczenia grzechu (pierworodnego i osobistego) oraz płynącej stąd konieczności przywrócenia w możliwie najpełniejszym stopniu zamierzonej przez Boga harmonii oraz z poczucia naglącej potrzeby oczyszczenia, jaka rodzi się w zetknięciu z majestatem, dobrocią i czystością boskości. W tym sensie oczyszczenie wykracza poza kategorię przygotowania, stając się bardziej rodzajem warunku koniecznego, który stoi przed każdym, kto w tym życiu szuka Bożej bliskości<sup>35</sup>.

#### c. Modlitwa, liturgia i sakramenty

Modlitwa rozumiana w najprostszy sposób, jako „wzniesienie serca i umysłu do Boga”, stanowi zarówno istotną część przygotowania (w wielości swoich rodzajów i form), jak i pewien aspekt oczekiwanego spełnienia mistycznej drogi (jako tzw. modlitwa kontemplacyjna). Szczególną wartość przypisuje się modli-

<sup>33</sup> Tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XVII.

<sup>34</sup> Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. 3-4.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 47-48.

twie liturgicznej we wspólnocie Kościoła, gdzie wyjątkowe miejsce zajmuje celebrowanie sakramentów, spośród których największe znaczenie ma Eucharystia jako niepowtarzalne wydarzenie, mistycznie uobecniające zjednoczenie z Bogiem i Jego zbawczym działaniem<sup>36</sup>.

#### *d. Inne zewnętrzne i wewnętrzne praktyki duchowe*

Pośród wielu zakorzenionych w Biblii i w praktyce monastycznej praktyk niemal od zarania jej dziejów do najważniejszych należą samotność i milczenie tak w wymiarze zewnętrznej ciszy, jak i wewnętrznego uspokojenia. Mają one na celu wyciszenie i „opróżnienie” umysłu, gdyż Boga, przewyższającego nieskończenie ludzkie poznanie i mowę, można spotkać jedynie pośród duchowej pustki najgłębszego milczenia. Z praktykowaniem samotności i milczenia nierozdzielnie związane jest ćwiczenie się w nabywaniu wewnętrznej wolności, w umiejętności duchowego dystansowania się wobec świata osób i rzeczy. Innym rodzajem praktyk jest kierownictwo duchowe, prowadzone tak na płaszczyźnie prywatnych konwersacji, jak i sakramentalnej spowiedzi<sup>37</sup>.

Omówione wyżej elementy, zdaniem prof. McGinna najistotniejsze w przygotowaniu do życia mistycznego, stanowią o swego rodzaju wejściu na drogę rozwoju duchowego, która najwyraźniej oddaje procesualny charakter mistyki.

## **2. Itinerarium mistyczne**

Motywy drogi, wizja ludzkiego życia jako wędrówki, wytrwałego wspina się poprzez różne stopnie w drodze do zamierzonego celu – stały się osnową opisu i systematyzacji przeżyć mistycznych. Oczywiście układanie standardowych modeli drogi rozwoju duchowego jest do pewnego stopnia zabiegiem sztucznym. Pomimo to jego użyteczność polega na dostarczeniu pragnącym wyruszyć w drogę swego rodzaju mapy, pozwalającej określić aktualne położenie oraz wyznaczyć cel i trasę mogącą do niego doprowadzić. Jednakże zawsze należy przy tym uczynić świadome zastrzeżenie, że istnienie jednego modelu nie wyklucza możliwości istnienia innych, wszak Boga można doświadczyć na wielu różnych drogach i na wiele różnych sposobów.

Teologiczny fundament drogi rozwoju duchowego znajduje swoje zakorzenienie w podkreślanej przez B. McGinna trynitarności i chrystologiczności mistyki chrześcijańskiej<sup>38</sup>. Czytając Rdz 1,26, pisarze kościelni niemal od początku podkreślali, że człowiek został stworzony nie tyle na obraz Boży (*imago Dei*), ile na obraz Trójcy Świętej (*imago Trinitatis*). Fakt ten stanowi podstawę obecności Boga w głębinach ludzkiej świadomości i jest rzeczywistością fundamentalną każdego itinerarium mistycznego. Obok niej stoi prawda o Chrystusie, Bogu-człowieku, który pozostając celem drogi, zarazem czyni możliwym jej istnienie.

---

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 79-80.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 123-124.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 191-192, 221.

Spośród historycznie uwarunkowanych prób systematyzacji etapów życia mistycznego B. McGinn zwraca uwagę na te najbardziej znane. Siegając niemal samych początków podziału trójczłonowego, wymienia najpierw Orygenesa, który na podstawie egzegezy Księgi Przysłów, Eklezjastesza oraz Pieśni nad Pieśniami określił trzy stopnie chrześcijańskiej wersji greckiej *paidei*, a mianowicie: wiedzę moralną, naturalną i kontemplacyjną. Uczeń i kontynuator myśli Orygenesa, Ewagriusz z Pontu, zaadaptował ów podział do opisu życia duchowego ojców pustyni, wyróżniając: *praktike* (życie ascetyczne) – oczyszczenie i uspokojenie umysłu; *physike* (kontemplacja stworzenia) – okrywanie ukrytych prawd we wszystkich bytach; *theologike* (kontemplacja Boga) – odwrócenie się od rzeczy materialnych i zwrócenie się do ich Pierwszej Przyczyny, osiągnięcie istotowego poznania Trójcy Świętej. Klasyczne sformułowanie trójpodziału drogi mistycznej wyszło spod pióra Pseudo-Dionizego Areopagity około roku 500. W przedstawionej przez niego wizji procesu wstępowania (*anagogia*) droga ku Bogu przechodzi niezmiennie przez trzy stadia: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie. Koncepcja Dionizego pojawiła się ponownie w IX wieku u Jana Szkota Eriugeny, a później była szeroko rozpowszechniona w klasztorach cysterskich przez św. Bernarda z Clairvaux i Wilhelma z Saint Thierry. Najstynniejsze bodaj swoje sformułowanie otrzymała u św. Bonawentury, oprócz wyżej wspomnianego także w postaci trzech praktyk: medytacji, modlitwy, kontemplacji. Mistrz franciszkański operuje także schematem siedmiostopniowego itinerarium duszy do Boga, podobnie jak zauważona przez McGinna, a uznana za heretyczkę i spalona na stosie Małgorzata Porete. Natomiast Jan Tauler, przedstawiciel dominikańskiej mistyki nadreńskiej, promując podział trójstopniowy, nadał mu nieco odmienny od przyjętego wówczas charakter, wyróżniając etapy: radości, opuszczenia i przebóstwienia<sup>39</sup>.

Niezależnie od podziału na poszczególne etapy, które różnie systematyzują i uwydatniają najważniejsze aspekty rozwoju życia duchowego, cały proces ma na celu osiągnięcie stanu swoistej bliskości z Bogiem, stanowiącej istotę mistyki. Stan ten prof. McGinn przedstawia w kategorii przeżywania Bożej Obecności.

#### IV. MISTYKA JAKO PRÓBA WYRAŻENIA PRZEŻYCIA OBECNOŚCI BOŻEJ

W chrześcijańskiej wizji świata wszystko, co istnieje, jest manifestacją Boga Stwórcy, swoistą teofanią, ukazywaniem Jego istnienia i natury. Jednocześnie z racji swej nieskończoności Bóg jest całkowicie transcendentny wobec świata, który nie może Go w żaden sposób ogarnąć ani poznawczo wyczerpać. Pierwsze przekonanie tworzy katafatyczną, afirmatywną, pozytywną drogę orzekania o Bogu, na której podstawą wszelkich twierdzeń jest widzenie świata jako *skut-*

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 149-151, 162-163, 172-173, 180.

ku działania Stwórcy. Natomiast zasadnicza inność Boga, wynikająca z Jego transcendencji, stanowi fundament drogi apofatycznej, czyli twierdzeń negatywnych, które za pomocą przeczenia, paradoksu, antynomii starają się opisać Bożą naturę. Chociaż mistycy chrześcijańscy dostrzegają wartość i potrzebę obu sposobów mówienia o Bogu, to jednak uznają wyższość teologii apofatycznej. Wielu z nich w swoich dziełach poświęca wiele miejsca na roztrząsanie zawilości i paradoksów negacji, starając się w ten sposób wyrazić Niewyrażalnego (np. Klemens Aleksandryjski, Dionizy Areopagita, Grzegorz z Nyssy, Mistrz Eckahrt, autor *Obłoku niewiedzy*, Mikołaj z Kuzy, Jan od Krzyża i inni). Niemala ich liczba usiłowała także przekazać swoje doświadczenie Boga językiem bardziej pozytywnym, uciekając się do metaforyki miłości erotycznej lub doznań zmysłowych (np. Bernard z Clairvaux, Jadwiga z Antwerpii, Mechtylda z Magdeburga, Jan od Krzyża, Teresa od Jezusa i inni)<sup>40</sup>. Inną formą mistycyzmu pozytywnego była mistyka natury, która w chrześcijaństwie nie stanowiła bynajmniej formy jakiegoś panteizmu, lecz zdecydowanie szła raczej w kierunku dostrzegania w pięknie natury śladów Bożej obecności. Tę formę można spotkać niemal u wszystkich pisarzy mistycznych<sup>41</sup>.

Niezależnie od obranej drogi mistycy byli zasadniczo zgodni co do tego, że ich doświadczenia, częściowo lub w całości, opierają się konceptualizacji i werbalizacji. W związku z tym przedstawiali je w sposób niebezpośredni, częściowy, poprzez ciągi strategii słownych, w których – jak podkreśla B. McGinn – „język jest używany nie tyle informacyjnie, co transformacyjnie”. W tej perspektywie jego zasadniczą funkcją przestaje być przekazywanie jakiejś konkretnej treści, a staje się raczej towarzyszenie czytelnikowi w procesie rozwoju duchowego<sup>42</sup>. Jedną z kategorii, za pomocą której zwykło się wyrażać przeżywanie mistycznej bliskości Boga, jest zjednoczenie.

### 1. Zjednoczenie

Cel drogi mistycznej, zasadnicze dążenie, będące siłą napędową całego procesu, rozumiano najczęściej w kategorii zjednoczenia z Bogiem, a zjednoczenie z kolei utożsamiano z istotną cechą mistyki. B. McGinn stoi na stanowisku, że na podstawie badań historycznych można przypuszczać, iż w ciągu wieków chrześcijanie rozumieli zjednoczenie z Bogiem co najmniej na kilka sposobów<sup>43</sup>. Termin „zjednoczenie mistyczne” pojawia się dopiero pod koniec IV wieku i przez mistyków chrześcijańskich był używany dość oszczędnie.

---

<sup>40</sup> Por. tenże, *The Language of Inner Experience in Christian Mysticism*, Spiritus 2(2001), s. 156-171.

<sup>41</sup> Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. 281-282.

<sup>42</sup> Por. tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XVIII.

<sup>43</sup> Niektóre średniowieczne sposoby rozumienia unii mistycznej B. McGinn omawia w artykule: *Love, Knowledge and „unio mystica” in the Western Christian Tradition*, w: M. IDEL, B. MCGINN (red.), *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, New York 1989, s. 59-86.

Jedynie w nowożytnej refleksji nad mistycyzmem *unio mystica* zajęła centralne miejsce. W Biblii terminologia zjednoczeniowa była używana w niewielkim zakresie, co stało się przyczyną, że niewiele tekstów biblijnych miało w tej perspektywie jakieś szczególne znaczenie. Do najczęściej cytowanych w literaturze mistycznej fragmentów należą: „Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6,17); oraz: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie [...]” (J 17,21). Wskazują one na jedność ducha i ten rodzaj jedności, który jest udziałem we wspólnocie Trójcy Świętej. Neoplatonicy, a szczególnie Plotyn, pozostawili głębokie analizy metafizycznego i egzystencjalnego znaczenia mistycznej jedności (*henosis*). Z tego między innymi powodu niektórzy ojcowie Kościoła, jak np. św. Augustyn, unikali stosowania terminologii zjednoczeniowej, a jeżeli ją stosowali, to jedynie mówiąc o zjednoczeniu wiernych w Ciele Chrystusa. Pomimo to byli też i tacy, którzy chętnie mówili o zjednoczeniu z Bogiem, nawet w sensie zjednoczenia istotowego. Pośród najwcześniejszych tekstów mówiących o zjednoczeniu mistycznym lub o wspólnocie mistycznej (*koinonia mystike*) na uwagę zasługują *Homilie* Makarego. Inni autorzy chrześcijaństwa wschodniego pisali już wyraźnie o zjednoczeniu, którego istotą była tożsamość i wzajemne przenikanie. Słynna jest metafora Ewagirusza Pontyjskiego z *Listu do Melanii*, w której przyrównał zjednoczenie umysłu z Bogiem do połączenia rzeki wpadającej do morza, gdzie morze zmienia ją całkowicie w siebie. Natomiast klasyczny tekst dotyczący zjednoczenia znajdujemy u Dionizego Areopagity w *Teologii mistycznej*, gdzie pisząc o Hieroteuszu i jego doświadczeniu rzeczy boskich, używa terminu *henosis mystike*. Maksym Wyznawca był pierwszym, który mówiąc o zjednoczeniu z Bogiem, zastosował trzy obrazy, stosowane później przez wielu autorów do opisu miłostnego zjednoczenia woli Bożej i ludzkiej, a mianowicie: kropli wody w winie, rozpalonego żelazo w ogniu i powietrza w promieniach słońca. W średniowieczu w chrześcijaństwie zachodnim, począwszy od XII wieku pojawiły się obszerne opisy różnych form zjednoczenia, które utworzyły zasadniczo dwie wielkie tradycje. Pierwsza z nich, której przedstawicielem jest np. św. Bernard z Clairvaux, biorąc za punkt wyjścia wspomniany wyżej test Pawłowy, podkreślała zjednoczenie duchowe (*unitas spiritus*) w miłości nieskończonego Ducha Bożego z ograniczonym duchem człowieka, zawsze przy zachowaniu ontycznego zróżnicowania. Druga tradycja powstała w XIII wieku i kładła nacisk na zjednoczenie tożsamości (*unitas identitatis; unitas indistinctionis*). Jej przedstawiciele (np. Mistrz Eckhart, Małgorzata Porete) swoje doświadczenia duchowe wyrażali, posługując się pojęciami filozoficznymi zapożyczonymi z neoplatonizmu. W ich rozumieniu zjednoczenie tożsamości poprzez całkowite połączenie z Bogiem prowadziło do zupełnego unicestwienia duszy. Z uwagi na fakt zniesienia istotnego dla chrześcijaństwa rozróżnienia Stwórcy i stworzenia prof. McGinn podkreśla kontrowersyjność takiego rozumienia i przy jego ewaluacji proponuje uwzględnienie faktu, że zjednoczenie tożsamości nie było pojmowane totalnie, lecz aspektywnie, tzn. pozostawiało pewne płaszczyzny

rozumienia jedności mistycznej, na których rozróżnienie Stwórcy i stworzenia pozostawało niekwestionowalne<sup>44</sup>. W późniejszym okresie mistycy starali się lepiej uzgodnić rozumienie zjednoczenia z nauczaniem Kościoła. Jan Ruysbroec podjął próbę połączenia mistycznej tożsamości w sensie Eckhartiańskim z bardziej złożoną analizą wzajemnie przenikających się form zjednoczenia dokonującego się zarówno w tym, jak i w przyszłym życiu. Św. Teresa od Jezusa i św. Jan od Krzyża wyjaśniali unię mistyczną poprzez metaforę duchowych zaślubin. Dbłość o właściwe rozumienie zjednoczenia stanowiła przedmiot wysiłków także podczas złotego okresu mistyki francuskiej w XVII wieku. Streszczają się one w sposób najbardziej reprezentatywny w pismach św. Franciszka Salezego<sup>45</sup>.

Wbrew rozpowszechnionej opinii B. McGinn uważa, że zjednoczenie mistyczne, choć jest czymś bardzo istotnym w historii duchowości, nie stanowi jednak kategorii jedynej i najważniejszej dla rozumienia mistyki. Stąd też ograniczanie się jedynie do tych autorów, którzy w swych dziełach operowali pojęciem *unio mystica*, grozi zmarginalizowaniem innych pisarzy, istotnych z punktu widzenia rozwoju mistycyzmu, którzy z różnych względów unikali leksyki zjednoczeniowej, jak np. wspomniany już wcześniej św. Augustyn<sup>46</sup>. Bardzo często bowiem, zauważa prof. McGinn, mistycy, którzy silnie podkreślali niewysławialność swoich doświadczeń, korzystali z wszelkich dostępnych sobie środków opisu, tworząc w rzeczywistości zupełnie nowy język. Właśnie z tej perspektywy widać wyraźnie, że termin „zjednoczenie” stanowi tylko jedną opcję z całego spektrum modeli, metafor czy też symboli, które znajdujemy w dziełach mistycznych. Wielu autorów go stosowało, ale niewielu ograniczało się tylko do niego. Do innych kategorii, za pomocą których wyrażano przeżywanie obecności Bożej, należą takie, jak widzenie Boga, kontemplacja, ekstaza, przebóstwienie, narodziny Słowa w duszy itd. Wszystkie one mogą być rozumiane jako odmienne, a zarazem uzupełniające się sposoby przedstawiania świadomości mistycznej<sup>47</sup>.

## 2. Widzenie Boga, kontemplacja, ekstaza

Możliwość ujrzenia Boga była w epoce przedchrześcijańskiej przedmiotem kontrowersji tak wśród przedstawicieli monoteistycznego judaizmu, jak i w środowisku klasycznej tradycji greckiej, od której mistyka chrześcijańska zapoży-

---

<sup>44</sup> Por. tenże, *Reflections on the Mystical Self*, Cahiers Parisiens/Parisian Notebooks 3(2007), s. 114-115.

<sup>45</sup> Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. 427-429.

<sup>46</sup> Por. tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XVIII; tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XV.

<sup>47</sup> Por. tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XVIII-XIX; tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XV.



czyła termin kontemplacja (*theoria*)<sup>48</sup>. Począwszy od II wieku po Chr., podkreśla prof. McGinn, znajdujemy w tekstach chrześcijańskich motyw kontemplacyjnego widzenia Boga (*theoria theou*) jako ostateczny cel życia duchowego. Św. Justyn Męczennik, mówiąc o swoich filozoficznych poszukiwaniach, zaznacza, że jako platonik oczekiwał rychłego oglądania Boga, co było zgodne z przesłaniem tej szkoły. Podkreśla jednakże, że o ile Platon prawidłowo upatrywał cel życia w kontemplacji idei Dobra, to jednak błędził w kwestii rozoznania drogi doń prowadzącej, widzenie Boga jest bowiem łaską Chrystusa, a nie efektem jedynie ludzkich wysiłków. Wielu mistyków chrześcijańskich wyraziło swoje przesłanie w formie relacji z widzeń (np. św. Augustyn, św. Grzegorz Wielki, Szymon Teolog, Hildegarda z Bingen, św. Ignacy Loyola, św. Teresa od Jezusa). Niektórzy, jak np. św. Augustyn, próbowali opisywać i klasyfikować różne rodzaje wizji. Inni, jak np. Hugo od św. Wiktora, analizowali naturę i formy widzeń kontemplacyjnych oraz zastanawiali się nad ich relacją do *visio beatifica*.

Kontemplacyjne widzenie Boga wiązało się często z nadzwyczajnymi stanami świadomości, takimi jak: okresy zupełnego oderwania od rzeczywistości (*raptus*), bycie poza sobą, czyli ekstazy (*ecstasis*), czy też bycie poza lub ponad własnym umysłem (*excessus mentis*). Występowanie wymienionych fenomenów pozwalało żywić przekonanie, że Boga można „ujrzeć” jeszcze w tym życiu w specjalnych stanach świadomości. Pomimo wielu różnych koncepcji widzenia, kontemplacji i ekstazy terminy te w mistycznej tradycji są ze sobą powiązane<sup>49</sup>.

### 3. Przebóstwienie i narodziny

Retoryka przebóstwienia w ciągu wieków stanowiła dla mistyków jeden z głównych sposobów wyrażania ścisłej jedności z Bogiem. Tradycja ta znajduje swoje źródło w starotestamentowej Księdze Rodzaju (1,26), gdzie czytamy, że człowiek został stworzony na „obraz i podobieństwo Boże”, oraz we fragmentach nowotestamentowych: „Wszyscy bowiem przez wiarę jesteście synami

---

<sup>48</sup> W kwestii widzenia Boga B. McGinn dostrzega swego rodzaju sprzeczność występującą w różnych fragmentach Biblii. Przytacza np. fragment Wj 33,20, gdzie Jahwe mówi Mojżeszowi: „[...] żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu”. Zaraz później cytuje Rdz 32,30, gdzie Jakub, który otrzymał imię Izrael, stwierdza: „Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocalałem me życie”. Następnie z Mt 5,8 przytacza następujące błogosławieństwo: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” i zestawia je z J 1,18: „Boga nikt nigdy nie widział, ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył”. Natomiast w listach Pawłowych i Janowych podkreśla różnicę pomiędzy widzeniem tu i teraz a wizją eschatologiczną, jako przykłady podaje 1 Kor 13,12: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzemy] twarzą w twarz”; oraz 1 J 3,2: „Umiłowani, obecnie jesteście dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzemy Go takim, jakim jest”. Postulowana sprzeczność jest pozorna i może ją łatwo wyjaśnić wnikliwa teologia biblijna. Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. 309.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 309-310.

Bożymi – w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,26); „Umiłowani, obecnie jesteście dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2); „[...] zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się dzięki nim stali uczestnikami Boskiej natury [...]” (2 P 1,4). W późniejszym okresie autorzy odwoływali się również do Ps 82,6: „Ja rzekłem: Jesteście bogami i wszyscy – synami Najwyższego”.

Z pojęciem przeobstwienia wiąże się idea powtórnych narodzin jako „dzieci Bożych”. Podobnie jak diwinizacja idea ta znajdowała swoje umocowanie w świętych tekstach: „[...] jeśli się ktoś nie narodzi z wody i Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3,5); oraz: „Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my postępowali w nowym życiu [...]” (Rz 6,4). Już od starożytności chrześcijanie wierzyli, że przyjęcie chrztu wiąże się z otrzymaniem nowej, przeobstwionej formy życia. Motyw narodzin duchowych ma jednakże o wiele szersze implikacje w mistyce chrześcijańskiej. Wierzący nie tylko rodzi się powtórnie, ale także uczestniczy w procesie rodzenia się Boga w drugim człowieku zgodnie z Ga 4,19: „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje”. Ta dość odważna idea rodzenia Boga wynika z rozważań nad tajemnicą Chrystusa i Jego narodzin z kobiety. Ta właśnie prawda o Wcieleniu stała się podstawą przekonania o duchowym uczestnictwie wierzących w macierzyństwie Maryi. Począwszy od Orygenes, wielu pisarzy uznawało, że Matka Boża stała się godną poczęcia i porodzenia Syna Bożego, ponieważ wcześniej poczęła Go i niejako porodziła w swej duszy. Inną racją mistycznego motywu rodzenia tkwi w doktrynie Trójcy Świętej. Zgodnie z nią Jednorodzony Syn Ojca jest odwiecznie rodzony. Jeżeli łaska pozwala wierzącym uczestniczyć w życiu Trójcy Świętej, czyli w formie przeobstwienia, można zatem rozważyć i tę możliwość, że dusza w pewnym sensie ma również udział w narodzinach Słowa. Pewne aspekty tej doktryny, rozwinięte szczególnie przez Mistra Eckharta i jego następców, miały swoich prekursorów wśród pisarzy okresu patrystycznego i wczesnego średniowiecza (Orygenes, Maksym Wyznawca, Jan Szkot Eriugena)<sup>50</sup>.

#### 4. Obecność – nieobecność – negatywność

Zjednoczenie i kategorie pokrewne, jak kontemplacja Boga, ekstaza, przeobstwienie, ponowne narodziny, stanowią sposoby wyrażenia jednej i tej samej prawdy o przeżywaniu Bożej bliskości i dokonującej się pod jej wpływem przemiany sposobu życia i myślenia. Stąd też prof. McGinn, inspirowany pracami kanadyjskiego jezuita J. Maréchała<sup>51</sup> oraz lekturą klasycznych tekstów

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 395-397, 402-403.

<sup>51</sup> Por. J. MARÉCHAL, *Studies in the Psychology of the Mystics*, Albany 1964 (dzieło w oryginale opublikowane w latach 1926-1937), a szczególnie rozdział *On the Feeling of Presence in Mystics and Non-Mystics*, s. 55-145.

mistyki chrześcijańskiej, uznał termin „obecność” (*presence*) za bardziej reprezentatywny i nadający się lepiej niż wyżej wymienione do uchwycenia wspólnej płaszczyzny rozmaitych form przeżyć mistycznych<sup>52</sup>. Słowo „obecność” staje się w tym kontekście najbardziej adekwatnym sposobem wyrażenia owego dystansu, jaki istnieje między Bogiem a człowiekiem tak na płaszczyźnie bytowej, jak i poznawczej. Jedyne bowiem, co można powiedzieć bez poczucia rażącej dysproporcji pomiędzy samym przeżywaniem a wyrażeniem przeżycia, zamyka się w stwierdzeniu, że „jest obecny”. Bóg – podkreśla B. McGinn – nie staje się obecny dla człowieka na sposób przedmiotowy, tak jak rzeczy, którymi wypełniony jest otaczający go świat. Przeżycie obecności Bożej jest w pewnym zakresie podobne do spotkania z drugą osobą, jest wyrażalne w kategoriach relacji z przyjacielem lub z umiłowanym. Stąd też wielu mistyków w ten właśnie sposób opisywało swoje odniesienie do Jezusa. Z drugiej strony jednak pojęcie osoby, będąc nierozzerwalnie związane z rozumieniem ograniczonego świata, poznawczo nie wyczerpuje pojmowania osoby Boga, który jest tegoż świata transcendentnym fundamentem i nieskończenie go przekracza<sup>53</sup>. Dlatego właśnie w mówieniu o obecności Bożej jedną z najważniejszych strategii językowych stała się, zdaniem McGinna, paradoksalna potrzeba mówienia zarazem o obecności i nieobecności. Terminy te przybrały z czasem postać podstawowych środków mistycznego wyrazu. Ową dialektykę obecność – nieobecność starano się przedstawić na różne sposoby. Dla mistyków posługujących się językiem katafaticznym stanowiła ona przede wszystkim naprzemienne doświadczenie, podobne do przychodzenia i odchodzenia boskiego Oblubieńca, opisywanego w Pieśni nad Pieśniami. Z kolei dla autorów stosujących język apofaticzny obecność i nieobecność były w sposób paradoksalny jednoczesne<sup>54</sup>. Chcąc uniknąć swego rodzaju pułapki kryjącej się w ujmowaniu Boga jako jednego z wielu obiektów pojawiających się w polu ludzkiej świadomości, niektórzy mistycy, poczynając od Pseudo-Dionizego Areopagity, utrzymywali, że to właśnie świadomość Boga jako negacji stanowi istotę mistycznej podróży. Ilustrując to przekonanie, B. McGinn przytacza między innymi słowa autora *Obłoku niewiedzy*, który wypowiada znamienne słowa: „Porzuć to «wszędzie» i «wszystko» w zamian za «nigdzie» i «nic». [...] Kiedy człowiek doświadcza w swym duchu owego «nic» w jego «nigdzie», jego usposobienie podlega naj-

---

<sup>52</sup> Por. B. MCGINN, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XVIII. „[...] I believe that the notion of *presence* provides a more inclusive and supple term than *union* for encompassing the variety of ways that mystics have expressed how God comes to transform their minds and lives”, tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XV.

<sup>53</sup> Por. tamże.

<sup>54</sup> „Współczesna świadomość Boga staje się często świadomością Boga nieobecnego (co nie oznacza w przypadku osób religijnych, że zapomnianego), co mogłoby sugerować, że wielu mistyków, którzy uświadamiając sobie w sposób intensywny, iż kontakt z «prawdziwym Bogiem» staje się możliwy tylko wówczas, kiedy zniknie cała wielość fałszywych bogów (włączając w to Boga religii) i kiedy człowiek stanie wobec przerażającej otchłani całkowitej nicości, było niemal prorokami”, tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XX.

bardziej nieoczekiwanym przemianom. [...] Czasem w tym duchowym zmaganiu wydaje mu się, że równie dobrze mógłby przyglądać się piekłu”<sup>55</sup>. Jako bardziej współczesny przykład podobnego ujęcia McGinn cytuje fragment dziennika S. Weil: „Kontakt z istotami ludzkimi jest nam dany za pośrednictwem poczucia obecności. Kontakt z Bogiem jest nam dany poprzez poczucie nieobecności. Jeśli porównamy tamtą obecność z tą nieobecnością, to ta pierwsza stanie się bardziej nieobecna niż sama nieobecność”<sup>56</sup>.

Patrząc na powyżej zarysowane zagadnienie z perspektywy historycznej, prof. McGinn wyróżnia trzy, powiązane ze sobą, formy negatywności (*negativity*)<sup>57</sup>:

Negatywność I – dotyczy poznania i języka. Jest wyrazem przekonania, że Bóg w rzeczywistości leży daleko ponad ludzką zdolnością poznania, dlatego w pewien sposób język, chcąc wyrazić „Niewyraźnego”, musi poniekąd zaniegować sam siebie. Bóg nie jawi się jak jakiś domagający się rozwiązania problem naukowy czy zagadnienie matematyczne. Ponieważ natura Boża jest niepoznawalna w swojej istocie, stąd też Boga nie można traktować jak problem do rozwiązania, lecz jedynie jako tajemnicę, nad którą człowiek może się w skupieniu pochylać. Ten rodzaj negacji znalazł swoją najbardziej klasyczną formę wyrazu w teologii apofatycznej.

Negatywność II – dotyczy woli i pożądania. Wyraża się w przekroczeniu wszelkich pragnień przez rygorystyczne praktykowanie wewnętrznego „oderwania” (*Abgeschiedenheit*) i „uwolnienia” (*Gelassenheit*)<sup>58</sup>. Jakkolwiek ten rodzaj negacji zakorzeniony jest w ewangelicznym wyrzeczeniu się wszystkiego dla Chrystusa (np. Mt 19,21), to jednak najbardziej ekspresywne stało się ono w pismach Mistrza Eckharta i mistyków nadreńskich. Eckhartiańskie rozumienie wyrzeczenia idzie o wiele dalej, niż to nakazuje ascetyka chrześcijańska. Jest ono zaniechaniem wszelkich praktyk, które służą jako środek do osiągnięcia jakiegokolwiek celu. Stanowi formę samonegacji, radykalnej reorientacji, rodzaj etyki nieteleologicznej, przez niektórych zwanej „ascetyczną praktyką apofatyizmu”<sup>59</sup>. Po wtóre, każe wyrzec się wszystkiego, co stworzone, włącznie z wolą, i nakazuje opuścić nawet samego Boga jako Tego, który karze i nagra-

<sup>55</sup> *Obłok niewiedzy*, 68 i 69, tłum. W. Unolt, Poznań 1986, s. 95, za: tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XX.

<sup>56</sup> *The Notebooks of Simone Weil*, tłum. A. Willis, London 1976, t. 1, s. 239-240, za: B. MCGINN, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XX.

<sup>57</sup> B. MCGINN, *Three Forms of Negativity in Christian Mysticism*, w: J. BOWKER (red.), *Knowing the Unknowable. Science and Religions on God and the Universe*, London – New York 2009, s. 99-121.

<sup>58</sup> Terminy przetłumaczone tu jako «oderwanie» (*Abgeschiedenheit, detachment*) oraz «uwolnienie» (*Gelassenheit, releasement*) zostały zaczerpnięte z myśli Mistrza Eckharta. Por. B. MCGINN, *Three Forms of Negativity...*, art. cyt., s. 101.

<sup>59</sup> Por. D. TURNER, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge 1995, s. 179.

dza, ze względu na samego Boga właśnie<sup>60</sup>. W tego rodzaju negacji istota działania polega nie tyle na walce i zmaganiu się z konkretnym pragnieniem, co na uwolnieniu (*releasement*) się od wszelkiego pragnienia.

Negatywność III – dotyczy działania Boga i stanowi rodzaj Jego nieobecności. Nie chodzi tu o nieobecność wynikającą z faktu, że Bóg zapomniał o człowieku lub że człowiek zapomniał o Nim. Jest to raczej stanowiąca nieunikniony etap mistycznego itinerarium, bolesna samotność opuszczenia i utrapienia do granic wytrzymałości, poczucie odrzucenia, utraty, a nawet tortura bycia potępionym przez Boga, którego się poszukiwało całym sercem. Istnieje wiele przejmujących świadectw tego rodzaju przeżyć, które można znaleźć między innymi w pismach Mechtyldy z Magdeburga, Katarzyny Bolońskiej, Angeli z Foligno, Jana Taulera, Jana od Krzyża czy też Teresy z Lisieux.

### 5. Doświadczenie mistyczne

We współczesnej dyskusji dotyczącej mistyki niemal powszechne zastosowanie uzyskał termin „doświadczenie mistyczne” (*mystical experience*), za pomocą którego zwykle się określać przedmiot naukowej refleksji w tym zakresie. Prof. McGinn jest jednym z tych, którzy widzą ułomność zastosowania tego typu terminologii w zgłębianiu fenomenu mistyki. Choć mistycy często mówią o doświadczeniu Boga, to jednak nie mają na myśli czegoś podobnego do doświadczenia rzeczy w zwykłej codzienności. Termin „doświadczenie”, aczkolwiek wydaje się oczywisty, jest jednak wbrew pozorom bardzo złożony, zwłaszcza gdy się nań patrzy przez pryzmat różnych koncepcji epistemologicznych. Zdaniem B. McGinna jedną z przyczyn impasu, w jakim znalazła się współczesna debata nad mistyką, jest właśnie niemożność precyzyjnego zdefiniowania słowa „doświadczenie”<sup>61</sup>. Wydaje się, że właśnie potrzeba wypracowania spójnej koncepcji doświadczenia jest swoistym *conditio sine qua non* rozwiązywalności wielu dzisiejszych sporów dotyczących mistycyzmu.

Problematyczność kategorii doświadczenia stosowanej w rozważaniach nad mistyką polega na tym, że wielu badaczy mistycyzmu używa jej jako ekwiwalentu specjalnego rodzaju przeżycia emocjonalnego lub też swoistej formy percepcji. Emocje te bądź tę percepcję traktują jako rzeczywistość wspólną wszystkim religiom i niezależną od teologicznych konstrukcji, za pomocą których mistycy próbują opisać swoje przeżycia. Takie podejście do problemu ma swego nowożytnego prekursora w osobie W. Jamesa i jego poglądach

---

<sup>60</sup> B. McGinn, wyjaśniając w swoim artykule (*Three Forms of Negativity...*, art. cyt., s. 101) to nieco szokujące stwierdzenie, cytuje fragment *Kazania 82* Mistrza Eckharta: „I assert that it is more important for the soul to forsake God to attain perfection than it is for the soul to forsake creatures, or all will be lost. The soul must exist in a free nothingness. That we should forsake God is altogether what God intends, for as long as the soul has God, knows God, and is aware of God, she is far from God”, Eckhart, *Sermon Jostes 82*, tłum. O. Davies, w: *Meister Eckhart. Selected Writings*, London 1994, s. 244.

<sup>61</sup> Por. B. MCGINN, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XIX.

wyrażonych w dziele z 1902 roku pt. *Doświadczenia religijne*<sup>62</sup>, gdzie uznał on uczucia za czynnik najlepiej wyrażający istotę przeżycia religijnego oraz wyraźnie oddzielił samo doświadczenie religijne od jego interpretacji teologicznej, traktując doświadczenie jako fenomen pierwotny, interpretację zaś jako rzeczywistość wtórna<sup>63</sup>.

Na podstawie przesłanek historycznych i filozoficznych B. McGinn kwestionuje poglądy Jamesa i jego intelektualnych spadkobierców. Historycznie bowiem wielcy mistycy chrześcijańscy nie uznawali siebie ani swych doświadczeń za rzecz najistotniejszą, lecz w swoich dziełach przedstawiali je zawsze w szerokim kontekście wiary, poszukując w nich potwierdzenia prawdziwości jej teologicznie opracowanych twierdzeń. Z filozoficznego zaś punktu widzenia uznanie istnienia czegoś na kształt czystego uczucia czy też czystego doświadczenia, niezależnego od całości intencjonalnej dynamiki poznawczej i pożądczej, właściwej podmiotowości ludzkiej, implikuje tworzenie swego rodzaju iluzji, na co też wielu badaczy zwróciło uwagę<sup>64</sup>. Rozdzielenie faktu od jego interpretacji na gruncie mistyki, zdaniem B. McGinna, owocuje różnicowaniem treści doświadczenia i tzw. teologii mistycznej, rozumianej jako teoria tegoż doświadczenia. Rozróżnienie to uważa za nieusprawiedliwione niczym uproszczenie, którego konsekwencją stanowi ograniczenie źródeł dziejów mistyki jedynie do relacji autobiograficznych, co np. w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa stanowiło niezwykłą rzadkość<sup>65</sup>. W tym kontekście McGinn powołuje się często na fragment z *Księgi życia* św. Teresy z Avila, w którym właśnie teologia mistyczna utożsamiona jest z samym przeżyciem. Czytamy tam: „Kilkakrotnie, jak mówiłam, miewałam, choć to bardzo prędko przemijało, początki tego, co teraz opowiem. Gdy na modlitwie, jak powiedziałam wyżej, stawiałam siebie tuż przy Chrystusie i przedstawiałam Go sobie mieszkającego we wnętrzu moim, nieraz także w czasie czytania, zdarzało mi się, że zniemacka przenikało mię takie żywe uczucie obecności Bożej, że żadną miarą nie mogłam wątpić o tym, że On jest we mnie albo ja cała w Nim pogrążona. Nie było to rodza-

---

<sup>62</sup> B. McGinn czyni tu aluzję do fragmentu zawartego we wnioskach dzieła Jamesa. Por. W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1985, s. 501-504.

<sup>63</sup> Swoją opinię prof. McGinn uzasadnia następującymi cytacjami z wyżej wymienionego dzieła W. Jamesa: „I do believe, that feeling is the deeper source of religion, and that philosophical and heological formulas are secondary products, like translations into another tongue” (tamże, s. 431). „[...] intellectual operations, whether they be constructive or comparative, or critical, presuppose immediate experience as their subject-matter. They are interpretive and inductive operations, operations after the fact, consequent upon religious feeling, not coordinate with it, not independent of what it ascertains”, tamże, s. 433, za: B. MCGINN, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 46.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 60, przyp. 11. Autor odwołuje się tu do dzieł: L. ROY, *Transcendent Experiences. Phenomenology and Critique*, Toronto 2001; oraz: tenże, *Mystical Consciousness. Western Perspectives and Dialogue with Japanese Thinkers*, Albany 2003.

<sup>65</sup> Por. B. MCGINN (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XV-XVI.

jem widzenia; było to coś innego – zowią to, zdaje mi się, teologią mistyczną<sup>66</sup>.

W tak zarysowanej perspektywie widać wyraźnie, że użycie terminu „doświadczenie mistyczne” w powyższym znaczeniu sugeruje dość ułomne postrzeganie samej mistyki. Tym sposobem do jej istoty zaliczałoby się przede wszystkim niezwykle przeżycia emocjonalne i zmysłowe (wizje, lokucje, ekstazy itp.), traktowane, na domiar złego, w zupełnym oderwaniu od wyższych aktywności umysłu (rozumienie, sądzenie, akty woli). Prawdą jest, że owe odmienne stany świadomości odegrały w misticie dużą rolę, lecz także jest niezaprzeczalnym faktem, że zdaniem wielu mistyków (np. Orygenes, Mistrz Eckhart, Jan od Krzyża) nie stanowią one istoty spotkania z Bogiem<sup>67</sup>.

## 6. Świadomość mistyczna

Idąc za prawdą świadectw historycznych oraz uwzględniając sugestie niektórych współczesnych uczonych, wśród których poczesne miejsce bez wątpienia zajmuje kanadyjski teolog B. Lonergan<sup>68</sup>, prof. McGinn uznaje, że kategorią o wiele bardziej precyzyjną i stwarzającą większe możliwości badawcze niż „doświadczenie” jest termin „świadomość”<sup>69</sup>. Nie oznacza to jednak, że kategorię „doświadczenia” należy w całości odrzucić. Wybierając raczej pojęcie „świadomości” niż „doświadczenia”, McGinn chce przede wszystkim podkreślić konieczność dotarcia do języka, który byłby zarazem bliższy danym historycznym oraz potencjalnie bardziej precyzyjny i elastyczny w badaniu ich znaczenia<sup>70</sup>. Zastosowanie kategorii „świadomości” pozwala zachować integralność podmiotową człowieka oraz integralność procesu, w jakim rozwija się ludzka intencjonalność i samoświadomość, bez arbitralnego wyodrębniania z niej „czystych uczuć” i innych tego typu doświadczeń, traktowanych zupełnie autonomicznie i w oderwaniu od reszty istotnych aktów poznawczych i woli-tywnych<sup>71</sup>. Jest on ponadto przekonany, że z punktu widzenia jakiegokolwiek epistemologii pod pojęciem świadomości można rozumieć całokształt witalnej aktywności człowieka, obejmującej doświadczenie wielowymiarowej rzeczywi-

<sup>66</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Księga zmiłowań Pańskich, czyli Życie św. Teresy od Jezusa napisane przez nią samą*, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1962, s. 139.

<sup>67</sup> Por. B. MCGINN (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XV-XVI.

<sup>68</sup> Inspiracją B. McGinna w tej materii są poglądy B. Lonergana zawarte szczególnie w dziełach: B. LONERGAN, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1957; tenże, *Method in Theology*, New York 1972 (tłumaczenie polskie: *Metoda w teologii*, Warszawa 1976); tenże, *The Philosophy of God and Theology*, Philadelphia 1973; oraz w eseju: tenże, *Cognitive Structure*, w: *Collection. Papers by Bernard Lonergan*, New York 1972, s. 221-39. Por. także: J. CICHOŃ, *Bernarda Lonergana rozumienie teologii i jej struktury poznawczej*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 21(2001), s. 7-56.

<sup>69</sup> Por. B. MCGINN, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XIX; ; tenże, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 44.

<sup>70</sup> Por. tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XIX.

<sup>71</sup> Por. tenże, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 46.

stości, określone jej rozumienie i wartościowanie oraz na tej podstawie podejmowane decyzje, aktualizujące głęboko ludzką zdolność kochania<sup>72</sup>. Stąd też słowo „świadomość”, użyte w takim znaczeniu, pozwala widzieć samą mistykę nie tyle jako nagromadzenie nadzwyczajnych zjawisk psychicznych, co raczej jako nowe wymiary poznania i miłości przeżywane na niespotykanym dotychczas poziomie, pozwala także widzieć ją integralnie jako *sui generis* proces egzystencjalny, a nie tylko jako sekwencja jednostkowych doświadczeń.

Tak pojęta świadomość, którą prof. McGinn określa mianem „mistycznej” (*mystical consciousness*), obejmuje obszar wykraczający daleko poza normalne granice świadomego życia człowieka. Funkcjonowanie świadomości przybiera zwykle dwie formy: świadomość przedmiotową czegoś (osoba, rzecz), co stanowi przedmiot odczuwania, poznawania i pożądania, oraz świadomość podmiotową (samoświadomość, autorefleksja), przez którą człowiek ujawnia się jako działający podmiot, „ja”, przyczyna aktów odkrywanych jako „moje”<sup>73</sup>. Do tych dwóch podstawowych zakresów świadomej aktywności świadomość mistyczna dodaje jeszcze jeden wymiar, który przekształca dwa pozostałe. B. McGinn nazywa go „świadomością ponad” (*consciousness „beyond”*) lub idąc za T. Mertonem<sup>74</sup> „metaświadomością” (*meta-consciousness*). Rozumie ją jako bezpośrednią i przemieniającą współobecność (*co-presence*) Boga w wewnętrznych aktach człowieka. Nie jest ona przedmiotowa, czyli przeżywanie obecności Bożej, które jest jej treścią, wymyka się pojęciowemu poznaniu i rozumieniu. Bóg jawi się tu jako współautor (*co-author*) ludzkich aktów poznania i miłości. W ten sposób nieskończony horyzont staje się realny tu i teraz w nowej formie świadomego istnienia podmiotu, którą mistycy zwykli określać mianem *dna*, *szczytu* lub *centrum duszy*<sup>75</sup>. Tę formę świadomości B. McGinn określa także mianem transpersonalnej (*transpersonal*). W ten sposób podkre-

<sup>72</sup> Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XVI; tenże, *Quo vadis?...*, art. cyt., s. 20, przyp. 26.

<sup>73</sup> Por. tenże, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 47; tenże, *Reflections on the Mystical Self*, art. cyt., s. 110.

<sup>74</sup> B. McGinn ma tu na myśli książkę T. Mertona, *Zen and the Birds of Appetite*, New York 1968, s. 74 (wydanie polskie: T. MERTON, *Zen i ptaki żądzy*, tłum. A. Szostkiewicz, Warszawa 1988).

<sup>75</sup> „Meta-consciousness is the co-presence of God in our inner acts, not as an object to be understood or grasped, but as the transforming Other who is, as Augustine put it, «more intimate to us than we are to ourselves». In other words, in mystical consciousness God is present not as an object, but as a goal that is both transcendent and yet immanent. He (She) is active in the human agent as the source, or co-author, of our acts of experiencing (i.e., the reception of inner and outer data), knowing, and loving. The infinite horizon of all knowing and loving somehow becomes really «here» in a new form of awareness in what mystics call the ground, apex, or center of the soul”, B. MCGINN, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 47.



śla, że chociaż staje się ona w nas i przez nas, to jednak pochodzi z innego źródła<sup>76</sup>.

Aplikując transcendentálną metodę B. Lonergana do mistyki, prof. McGinn uznaje, że świadomość mistyczna stanowi przedłużenie świadomości religijnej, tworząc z nią swoistą jedność<sup>77</sup>. Świadomość religijna, mająca swe źródło w aktach człowieka dążących do pewnej formy obiektywizacji, w sposób konieczny zawsze splata się ze świadomością mistyczną. Świadomość mistyczna jest w aktach świadomości religijnej przeżywana jako Boża obecność, której nie można w jakikolwiek sposób przedmiotowo określić, ale którą da się uchwycić jako miłosne przyciąganie i umysłowa przytomność w obliczu boskiego misterium<sup>78</sup>. Stąd też, zdaniem B. McGinna, wśród opisów stanowiących treść wielu dzieł mistycznych możliwe jest wyróżnienie takich, które są wyrazem podmiotowej samoświadomości piszącego, oraz tych, które zawierają przeżywanie metaświadomościowej obecności boskiego poznania i miłości działającej w mistyku<sup>79</sup>.

Świadomość obecności Boga niesie ze sobą wewnętrzne postrzeganie Boga różniące się intensywnością i bezpośredniością od tego, jakie zwykle zachodzi w aktach religijnych. W czynnościach religijnych bowiem Bóg staje się obecny za pośrednictwem znaków, sakramentów, liturgii. Teksty mistyczne natomiast świadczą o istnieniu formy Obecności, która – choć niekiedy bywa osiągnięta za pomocą zwykłych obrzędów religijnych – wcale nie musi być z nimi związana. Jej przeżywanie przedstawiane jest w kategoriach niezwyklej bliskości i bezpośredniości, tak w wymiarze subiektywnym, jak i obiektywnie. Prof. McGinn podkreśla, że to subiektywnie doświadczenie jest przeżywane na głębszych i bardziej podstawowych poziomach osobowości niż te, które zwykle obejmują świadome akty odczuwania, poznawania czy kochania. Obiektywnie natomiast świadomość mistyczna polega na tym, że mistyczny sposób Obecności jest opisywany jako dany w sposób bezpośredni, bez systemu wewnętrznych

---

<sup>76</sup> „This form of consciousness can be called transpersonal in the sense that it happens in us and through us, but it comes from a different source”, tenże, *Reflections on the Mystical Self*, art. cyt., s. 110.

<sup>77</sup> „Nevertheless, I believe that the implications of Lonergan’s analysis of transcendental method support an argument that mystical consciousness is a further differentiation of religious consciousness and not some different thing”, tenże, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 49.

<sup>78</sup> „This is another way of saying that in the states described by Christian mystics religious consciousness as proceeding from the acts of a human subject and intending some kind of object is necessarily always intertwined with mystical consciousness, that is, the divine presence in these acts, a presence that cannot be given any content (it is not a thing), but that can be expressed as a state of loving attraction and mental awareness in the face of the divine mystery”, tamże, s. 50.

<sup>79</sup> „The evidence of many mystical writings suggests that it may be possible to distinguish between the acts of reflection involved in the production of mystical writings *insofar as* they proceed from the subject’s own self-awareness and the same acts *insofar as* they involve the meta-conscious presence of the divine knowing and loving operative in the mystic”, tamże.

i zewnętrznych zapośredniczeń występujących w innych typach świadomości<sup>80</sup>. Należy przy tym zaznaczyć, że zdaniem McGinna, słowa „bezpośredniość” czy „bliskość” odnoszą się do mistycznego kontaktu jako takiego, nie dotyczą zaś przygotowania do niego ani też wyrażenia go w mowie lub na piśmie. Całościowa aktywność świadomości człowieka zawsze odnosi się zarówno do jego biografii, jak i do tych sposobów zapośredniczenia, które w sposób konieczny występują we wszelkiej myśli i mowie. To, o czym mówią mistycy, gdy próbują opisać doświadczenie bezpośredniej obecności Boga, leży gdzieś „pomiędzy” tymi niezbędnymi odniesieniami<sup>81</sup>.

Pojęcie obecności Bożej jako „bezpośredniej” lub „niezapśredniczonej”, którym posługuje się B. McGinn, wiąże się z paradoksalną naturą boskości obecnej w nieobecności. Przygotowując się do spotkania z Bogiem, mistycy korzystają z wielu form pośredniczenia, które zostały już wyżej omówione (modlitwa, asceza, liturgia). Poszukując sposobów wyrażenia swoich przeżyć i płynącego z nich przesłania, muszą korzystać także z pośrednictwa słowa mówionego i pisanego. Na postawione przez siebie samego pytanie o bezpośredniość, czyli brak jakiegokolwiek rodzaju pośredniczenia w mistycznym spotkaniu z Bogiem, B. McGinn odpowiada twierdząco i przecząco zarazem<sup>82</sup>. Twierdząco, na tyle, na ile mistycy podkreślają, że spotkanie to ma miejsce w najgłębszej i najbardziej fundamentalnej warstwie ich jaźni oraz zachodzi w sposób nieporównywalny z żadną inną aktywnością. Szczególnie mistycy, posługujący się kategorią zjednoczenia tożsamości, stoją na stanowisku braku jakiegokolwiek pośredniczenia w przeżywaniu Obecności. Z drugiej jednak strony, ponieważ w trakcie przygotowania i później przy wyrażaniu przeżycia pewien rodzaj pośredniczenia jest zawsze konieczny, stąd też nawet ci, którzy mówią o utożsamieniu z Bogiem, zwykle uznają, że w pewnych aspektach rozróżnienie Boga i człowieka pozostaje. Zatem – McGinn konkluduje swój niezbyt czytelny w tej kwestii wywód – świadomość mistyczna obejmuje dość złożoną formę „zapśredniczonej bezpośredniości” (*mediated immediacy*)<sup>83</sup>. W innej próbie wyjaśnienia problemu pośredniczenia podkreśla on, że każda świadomość Boga w jej przyjęciu i komunikowaniu jest pośredniczona zarówno przez język, jak i określony kontekst eklezjalny. Jednakże pojęcie bezpośredniości i niezapśredniczenia odnosi się jedynie do świadomości mistycznej, która – jak to już zostało powiedziane – funkcjonuje na najgłębszym poziomie osobowości i zawiera w sobie niepowtarzalne odniesienie do Boga. Do tego jedynie obszaru

<sup>80</sup> Por. tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XXI; tenże, *Eriugena Mysticus*, w: *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'Organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno Storico Internazionale*, Spoleto 1989, s. 236-239.

<sup>81</sup> Tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XXI.

<sup>82</sup> Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XVI.

<sup>83</sup> Termin ten B. McGinn, jak sam wyznaje, przejął od B. Lonergana z jego dzieła *Method in Theology* (New York 1972, s. 77, 273, 340-342) i w kontekście pojęcia świadomości mistycznej nadał mu nowe znaczenie. Por. B. MCGINN, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XII.

odnosi się także wspomniany wyżej termin „zapośredniczona bezpośredniość”<sup>84</sup>. Zgodnie z zapowiedzią autora szczegóły zagadnienia, między innymi analiza natury bezpośredniości, czekają jeszcze na wnikliwsze opracowanie<sup>85</sup>.

W chrześcijaństwie świadomość mistyczna jest zawsze rozumiana jako dar miłości Bożej dany w kontekście świadomości religijnej. Nie jest on nigdy wynikiem ludzkich wysiłków. Oczywiście mistycy uczą, że każdy może i powinien przygotować się na Boże nawiedzenie poprzez praktyki ascetyczne, modlitwę itp. Niektórzy, jak np. Mistrz Eckhart, Ignacy Loyola, Teresa od Jezusa, utrzymują, że świadomość bezpośredniej obecności Bożej można otrzymać także pośród zwykłych postrzeżeń wewnętrznych i zewnętrznych. Istotny jest tu ich nowy wymiar, w którym Bóg staje się Bogiem współobecnym (*God-self-co-present*) wewnątrz wszystkich struktur ludzkiej świadomości.

To zupełnie nowe przeżywanie obecności Bożej właściwe dla świadomości mistycznej niesie ze sobą przemianę zwykłego funkcjonowania intelektu i woli, nadając mu wymiar transcendentny. Widać to szczególnie w relacji pomiędzy poznaniem a miłością, które to dwa dynamizmy stanowią integralną część każdego spotkania z Bogiem. Można w tym kontekście, opierając się na świadectwach (Wilhelm z St. Thierry, Mistrz Eckhart, Jan od Krzyża, Ryszard od św. Wiktora, Jan Ruysbroec), mówić o dwóch rodzajach wzajemnych uwarunkowań poznania i miłości: pierwszy odnosi się do porządku naturalnego, drugi natomiast realizuje się na płaszczyźnie mistycznej. W mistycznym dążeniu do Boga naturalne poznanie i miłość podlegają różnego rodzaju przeobrażeniom. Na początkowym, prerefleksyjnym poziomie, gdy człowiek jest niejako pochwycony przez dar Bożej obecności, poznanie i miłość tworzą jedność i niemożliwe jest ich rozróżnienie. Nie ma tu poznania Boga jako przedmiotu, lecz Jego obecność uaktywnia się w najgłębszych pokładach świadomości. Podobnie miłość nie postrzega Boga w kategoriach określonego przedmiotu pragnień, lecz jako współobecność Bożej miłości. Ten nowy afektywny stan świadomości podmiotu nie jawi się jako wyraźnie zobjektywizowany. Ujawnia się jedynie w sposób niebezpośredni jako tendencja, która ze względu na swoją nieograniczoną naturę nie daje się ująć w jakiegokolwiek pojęcia. Ten stan B. McGinn określa mianem intensyfikacji daru miłości. Nie ma on specyficznej treści i jest miłością bez jakichkolwiek uwarunkowań i ograniczeń, praktycznie niewyraźną.

Różnicowanie poznania i miłości, które nieustannie tworzą nierozdzielną jedność, rozpoczyna się wówczas, gdy podmiot przechodzi z poziomu bezpośredniości do pośredniczenia znaczeń, jakie odbywa się w świadomych aktach rozumienia i decydowania, które jako wyraz samoświadomości są potencjalnie otwarte na autorefleksję. Ten stan McGinn charakteryzuje słowami L. Roya:

---

<sup>84</sup> Por. tenże, *Quo vadis? ...*, art. cyt., s. 18.

<sup>85</sup> Por. tamże, s. 21, przyp. 38.

„Doświadczenie mistyczne zachodzi w bezprzedmiotowej świadomości i zawiera w sobie dodatkowy element nieskończonego kochania”<sup>86</sup>.

W powyższym kontekście prof. McGinn zastanawia się nad niezwykle istotnym problemem, a mianowicie: czy nieskończone poznanie i miłość stanowiące w Bogu jedność i będące aspektem Jego natury, uobecniając się w obszarze bezprzedmiotowej świadomości mistyka, a w konsekwencji współobecne w jego podmiotowych aktach poznawania i miłości, nie redukują Boga do określonej treści poznawczej oraz określonego przedmiotu miłości, dając tym samym uzasadnienie określonej idei Absolutu. Odpowiadając, stwierdza, że taki zabieg skutkowałby wyjściem z obszaru mistyki i groziłby odwróceniem samej istoty jej specyficznej intencjonalności. Zatem taka interpretacja świadomości mistycznej, stanowiąc próbę nadania kształtu czemuś, co żadnego kształtu nie ma i mieć nie może, byłaby ze wszech miar ułomna.

Poszukując nowej perspektywy rozumienia, B. McGinn proponuje nieco odmienny sposób postrzegania intelektualnego wymiaru świadomości mistycznej. Rozumowanie swoje opiera na pewnych aspektach transcendentalnej metody B. Lonergana oraz na zakorzenionym w historii myśli chrześcijańskiej pojęciu *docta ignorantia*. W konsekwencji do analizy intelektualnego aspektu mistycznej metaświadomości stosuje on Lonerganowskie pojęcie „odwróconego rozumienia” (*inverse insight*), nadając mu znaczenie negatywnego aktu rozumienia w sensie Augustynowej „uczoney niewiedzy”. Transcendentalne „odwrócone rozumienie” nie ma konkretnej treści<sup>87</sup>, nie jest ono pojęciem, lecz utematyzowaną świadomością (*thematized consciousness*) prawdy, która głosi, że ludzkie pragnienie poznania ma podstawę w nieustannym dążeniu do Boga, który w swej nieskończonej tajemnicy zawsze pozostaje niepoznawalny. Jest to nie tyle „niedouczona niewiedza” („*ignorant*” *ignorance*), lecz „niewiedza uczona” („*learned*” *ignorance*), czyli efekt intensywnego wysiłku określenia granic wszelkiego poznania. Poprzez ten intelektualny wysiłek niepoznawalna nieskończoność Boga staje się współobecna w umyśle mistyka jako nowa i wyższa forma „odwróconego rozumienia”, oczywiście gdy mistyk próbuje je wyrazić, musi użyć słów i pojęć. Ponieważ owe pojęcia mają inne pochodzenie niż nasz zwykły sposób ujmowania rzeczy, często brzmią bezsensownie i paradoksalnie w tradycyjnym świecie logiki arystotelesowskiej. Dlatego mistyk w następstwie daru bezpośredniej obecności Bożej kocha świadomie i bez ograniczeń oraz świadomie i w sposób nieograniczony poznaje horyzont boskiej niepoznawalności poprzez praktykę *docta ignorantia*<sup>88</sup>.

Konkretną aplikację niniejszego rozumowania prof. McGinn ukazuje na przykładzie poglądów Mistra Eckharta, Mikołaja z Kuzy oraz Jana od Krzyża. Po-

<sup>86</sup> Por. L. ROY, *Mystical Consciousness...*, dz. cyt., s. 50. Dzieło L. Roya jest wybitnym opracowaniem dotyczącym problemu świadomości, a świadomości mistycznej szczególnie.

<sup>87</sup> Lonergan stosował pojęcie *inverse insight* do naturalnego poznania i rozumiał przez nie spostrzeżenie, w którym „in some fashion the point is that there is no point”, por. B. MCGINN, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 53.

<sup>88</sup> Por. tamże, 51-53; tenże, *Reflections on the Mystical Self*, art. cyt., s. 124.

przez cały swój wywód stara się uniknąć groźby zredukowania mistycznego przeżycia Bożej obecności jedynie do przeżycia emocjonalnego lub rodzaju elementarnego doświadczenia wewnętrznego. Tym samym poddaje krytyce takie ujęcia świadomości mistycznej, w których dąży się do zbytego akcentowania afektywnego jej wymiaru kosztem aspektu intelektualnego<sup>89</sup>.

## 7. Transformacja

Przedmiotem mistyki nie są jedynie intensywne formy kontaktu z Bogiem, lecz także przemiana życia następująca w ich wyniku. Ta mistyczna transformacja egzystencji jest integralną częścią procesu, który – jak to już zostało powiedziane – rozpoczyna się od praktyk ascetycznych, medytacji słowa, kierownictwa duchowego i przygotowawczych form modlitwy, a wszystko to z intencją ogarnięcia wszelkich form i przejawów codzienności. Prof. McGinn podkreśla, że właśnie przemiana życia i myślenia, jaka następuje w wyniku mistycznego spotkania z Bogiem, jest kwestią, która jak refren powtarza się we wszystkich dziełach mistyków. Bóg odmienia życie tych, których dotyka, i wzywa do zachęcania innych, by otworzyli się na ten sam proces przemiany. Zdaniem B. McGinna jedynym testem autentyczności życia mistycznego, jaki zna chrześcijaństwo, jest właśnie osobista przemiana życia tak samego mistyka, jak i tych, którzy znaleźli się w kręgu jego oddziaływania<sup>90</sup>. Kryterium to pozostaje w zgodzie z ewangelicznym wskazaniem: „poznacie ich po ich owocach” (Mt 7,16).

W literaturze chrześcijańskiej związek pomiędzy przeżywaniem mistycznej relacji z Bogiem a codziennością zwykle jest ujmowany w formie odniesień życia kontemplacyjnego do życia aktywnego. Tego rodzaju spojrzenie na spotkanie z Bogiem i jego wpływ na ludzkie życie jest częścią klasycznego dziedzictwa, jakie stało się własnością chrześcijan. Starożytni Grecy zastanawiali się nad różnicą pomiędzy *bios praktikos*, czyli aktywnym życiem obywatelskim z jego obowiązkami politycznymi, a *bios theoretikos*, czyli kontemplacyjnym życiem filozofa oddanego spekulatywnym poszukiwaniom prawdy. Wraz z terminem *theoria* (*contemplatio*) także te dwa pojęcia zostały przejęte przez myślicieli chrześcijańskich. Zmienili oni nieco ich podstawowe znaczenie i zamiast alternatywnych zaczęły one oznaczać powiązane ze sobą aspekty życia każdego z wierzących. Akcja (*vita activa*) stała się czynną miłością bliźniego, a kontemplacja (*vita contemplativa*) – praktykowaniem miłości Boga i dążeniem do ujrzenia Jego oblicza. W konsekwencji każdy wierny został wezwany do wprowadzania w życie tak *actio*, jak i *contemplatio* w stopniu zależnym od swojego pozycji w Kościele. Chociaż istniała zgoda w kwestii konieczności praktykowania obu tych ważnych aspektów życia wiary, to jednak pojawiły się różnice w sposobach rozumienia relacji pomiędzy nimi. Model wzorcowy, wypracowany w okresie patrystycznym, widział kontemplację jako formę wyższą i uprzywilejowaną, większy nacisk

<sup>89</sup> Por. tenże, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 59.

<sup>90</sup> Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XVII.

jednakże kładł na życie aktywne i tkwiącą w nim powinność miłości bliźniego. W późnym średniowieczu zakwestionowano paradygmat starożytny i najwyższej formy życia chrześcijańskiego zaczęto upatrywać w połączeniu akcji i kontemplacji, przybierającej na wyższym poziomie postać *in contemplatione activus*<sup>91</sup>. Zagadnienie kontemplacji i jej owoców pozostaje aktualne do dziś, stanowiąc o wiarygodności i wewnętrznej prawdzie mistyki.

## V. PODSUMOWANIE

Doświadczenie mistyczne czy mistyczna świadomość? Postawione w tytule niniejszego artykułu pytanie wprawdzie nie jest pytaniem o istotę mistycyzmu, ale określa nie mniej ważną perspektywę, w której można ten problem rozpatrywać. Perspektywą tą jest dla B. McGinna ujęcie wielopłaszczyznowo integrujące. W najszerszym bowiem kontekście mistyka jest postrzegana historycznie jako wpisana na trwałe w ramy konkretnej religii, w której powstaje, rozwija się i trwa. W obszarze danej religii jest istotną częścią określonej duchowości, jej celem i niejako szczytem. Wprawdzie prof. McGinn zajmuje się mistyką chrześcijańską, nie znaczy to jednak, że jego rozważania nie mogą służyć za swego rodzaju wzorzec do roztrząsania kwestii mistycznej w kontekście innych religii. Kolejną płaszczyznę integracji przynosi kategoria procesu, gdzie mistyka jawi się jako rzeczywistość dynamiczna, dziejąca się wraz z historią i rozwojem duchowym konkretnego człowieka, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Pojęcie *obecności* natomiast jednoczy różne sposoby mistycznego przeżywania najbardziej fundamentalnego faktu, że Bóg „jest” tu i teraz. Wreszcie kategoria *świadomości* pozwala mistyce przezwyciężyć podmiotową dezintegrację osoby ludzkiej, która jej zagraża, wówczas gdy poszczególne fenomeny mistyczne będą się postrzegało jedynie w perspektywie jednostkowych doświadczeń. Umożliwia ona także pokonanie podziału na doświadczenie i jego interpretację, który na gruncie teorii mistyki jest wysoce problematyczny. Odpowiednie rozumienie świadomości mistycznej integruje natomiast nieskończoność boskiej miłości i poznania ze wszystkim, co w ramach ograniczonej podmiotowości jest tak bardzo człowiecze. I na koniec idea transformacji pozwala na integrację wzniosłości kontemplacji mistycznej z prozą wypełnionej akcją codzienności.

Gdybyśmy natomiast chcieli w sposób syntetyczny, pełny i adekwatny sformułować rozumienie mistyki przez B. McGinna, musielibyśmy sparafrazować jego własne słowa: mistyka jest tą częścią chrześcijańskiej wiary i praktyki, która dotyczy przygotowania, świadomości oraz konsekwencji wynikających z przeżywania bezpośredniej i przemieniającej obecności Boga<sup>92</sup>. Na koniec po-

<sup>91</sup> Por. tamże, s. 519-520.

<sup>92</sup> „[...] I set forth an understanding of mysticism as that part, or element, of Christian belief and practice that concerns the preparation for, the consciousness of, and the effect of what the mystics themselves have described as a direct and transformative presence of God”, tenże (red.),

zostaje wyrazić nadzieję, że lektura niniejszego przedłożenia wyjaśniła zasadnicze elementy powyższego sformułowania.

## SUMMARY

### **Mystical Experience or Mystical Consciousness? B. McGinn's Understanding of Mysticism**

Bernard McGinn is widely considered the preeminent scholar of mysticism in the Western Christian tradition. He is a leading authority on the theology of the 14th-century mystic Meister Eckhart as well as on various issues concerning apocalypticism. His current long-range project is a six-volume history of Western Christian mysticism under the general title *The Presence of God*, four volumes of which have already been published. He is the Naomi Shenstone Donnelley professor emeritus of Historical Theology and professor of the History of Christianity at the University of Chicago Divinity School. This article aims to explain his understanding of mysticism. The question which appears in the title of this paper, *Mystical Experience or Mystical Consciousness?* does not concern the essence of his theory of mysticism; it does however have relevant significance as far as the anthropological perspective in which B. McGinn proposes his solutions for the most discussed problems. Instead of trying to define mysticism, he prefers to discuss the term under three headings that organize the content of this paper, namely: mysticism as a part or element of religion; mysticism as a process or way of life; and mysticism as an attempt to express a direct consciousness of the presence of God. His view is integral, meaning that mysticism is always seen in its broad context as a goal and fulfillment of spirituality within the community of believers, as an important current within a developing process of individual existence and a transforming power in everyday routine. In his theory appear two particularly fundamental categories: „presence” and „consciousness”. The term „presence” he finds as more central and more useful for grasping the unifying note in the varieties of Christian mysticism. On the other hand „consciousness” is found as a more precise and fruitful concept than the highly ambiguous „experience”. Professor McGinn's considerations on the mystical consciousness covered in this presentation constitute a substantial contribution to a contemporary discussion on the nature of mysticism. Generally the essence of B. McGinn's understanding of mysticism can be summarized in his own words as „Christian belief and practice that concerns the preparation for, the consciousness of, and the effect of what the mystics themselves have described as a direct and transformative presence of God”.

#### **Słowa kluczowe/ Key words**

Bernard McGinn, mistyka, doświadczenie mistyczne, świadomość mistyczna  
Bernard McGinn, mysticism, mystical experience, mystical consciousness

---

*The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XIV. „[...] belief and practices that concerns the preparation for, the consciousness of, and the reaction to what can be described as the immediate or direct presence of God”, tenże, *The Foundations of Mysticism...*, dz. cyt., s. XVII.





KS. PIOTR MRZYGLÓD

## BOGOCZŁOWIECZEŃSTWO I ZŁO W IDEALISTYCZNEJ MYŚLI ROSYJSKIEJ WŁADIMIRA S. SOŁOWJOWA

Uproszczone myślenie, bazujące przeważnie na niewiedzy lub utartych schematach historycznych oraz mylnych stereotypach, sprowadza całe bogactwo filozofii rosyjskiej do wykoślawionej myślowej karykatury, jaką okazał się uprawiany w nieistniejącym już ZSRR marksizm w wydaniu leninowsko-stalinowskim. Niestety, pomimo pojawiających się raz po raz kolejnych studiów poświęconych myśli rosyjskiej ten z gołą fałszywy pogląd pokutuje w Polsce do dziś. Tymczasem w opinii badaczy szeroko rozumiana kultura rosyjska – zwłaszcza ta z XIX i z początków XX wieku – posiada znaczenie ogólnoświatowe, będąc zarazem egzystencjalnie doniosłym dziedzictwem ludzkości. Jako taka stanowi poważne źródło i przedmiot badań nad tajemnicą historycznego i mentalnego rozdarcia pomiędzy Wschodem i Zachodem<sup>1</sup>.

Głównym rysem charakteryzującym dziś niemarksistowską filozofię rosyjską XIX i XX wieku jest po wielokroć ponawiana odważna próba odrodzenia tradycji intelektualnej wielkiego rosyjskiego renesansu religijnego z przełomu wieków, zwanego także srebrnym wiekiem. Był to nurt skoncentrowany wyraźnie wokół filozofii religijnej, interpretowanej wszakże w sposób uwolniony od odniesienia instytucjonalnego, a przez to pozwalający sobie na daleko idącą swobodę intelektualną i duchową. Drugim ważnym rysem tego typu filozofowania stało się skoncentrowanie na problematyce egzystencjalnej, postrzeganej jako silnie wiążącą się z historyczno-kulturowym wymiarem istnienia człowieka oraz historiozoficzną ideą odrodzenia się i dziejowego posłannictwa tak zwanej Wielkiej Rusi.

---

<sup>1</sup> Por. M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 5.

Duchowymi założycielami i autorytetami tego nurtu byli: egzystencjalista Fiodor Dostojewski oraz – nazywany do dziś ojcem filozofii rosyjskiej – Włodzimierz Sołowjow. Do najważniejszych zaś kontynuatorów tej myśli powszechnie zalicza się takie postacie, jak Nikołaj Bierdiajew, Siergiej Bułgakow czy Nikołaj Fiodorow. Myśliciele ci uosabiają bowiem w pełni bogactwo i energię intelektualną rosyjskiego renesansu filozoficznego, bogactwo tym większe, że okazali się również świetnymi organizatorami życia naukowego i kulturalno-intelektualnego, znakomitymi wydawcami, publicystami, popularyzatorami oraz błyskotliwymi uczestnikami licznych dyskusji społeczno-politycznych.

Reprezentowane przez nich tendencje znakomicie współgrały także z ogólnym nastawieniem filozofii rosyjskiej, która od połowy XIX wieku próbuje niezmiennie realizować filozofię nade wszystko jako metafizyczną analizę bytu, a dopiero później – niejako na marginesie prowadzonych rozważań – podejmuje kwestię poznania, prawa czy moralności<sup>2</sup>.

W ten klimat dziewiętnastowiecznego rosyjskiego filozofowania, uprawianego programowo w przestrzeni szeroko pojętego idealizmu, wpisuje się przede wszystkim postać wspomnianego już na wstępie Włodzimierza Sołowjowa. To bowiem jemu pierwszemu przypadł honor stworzenia systemu filozofii chrześcijańskiej, ukształtowanego w duchu idei pierwszych filozofujących rosyjskich słowianofilów: Iwana Kiriejewskiego i Aleksego Chomiakowa. Był to oryginalny system, który łączył w sobie dojrzałą koncepcję światopoglądową z systematycznymi rozważaniami na temat Absolutu, wszechświata i człowieka, jak również istniejących struktur bytu. Jego zrozumienie jest o tyle ważne, że pozwala później nie tylko na rzeczową dyskusję nad innymi rosyjskimi rozwiązaniami zagadki bytu, ale przede wszystkim na wejście w zadziwiający świat rosyjskiej filozofii<sup>3</sup>.

## I. SYLWETKA NAUKOWA W. SOŁOWJOWA

Władimir Sergiejewicz Sołowjow urodził się 16 stycznia 1853 roku jako syn znakomitego rosyjskiego historyka Sergiusza Sołowjowa; jego dziadek był prawosławnym duchownym. Młody Sołowjow wychowywał się zatem w rodzinie o bogatych tradycjach i szerokich zainteresowaniach. Jednak mimo począt-

---

<sup>2</sup> Zob. L. STOŁOWICZ, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 13. Filozofie rosyjscy, w odróżnieniu od myślicieli Zachodu, przywiązywali mniejszą wagę do teorii poznania, gnoseologii oraz etyki. Ale przecież filozofia nie sprowadza się do teorii poznania. Oprócz problemów teoretyczno-poznawczych filozofia w Rosji bardzo interesowała się zagadnieniami społeczno-politycznymi i religijnymi, po części także problematyką moralną i estetyczną. Jednak jednym z głównych problemów rosyjskiej myśli filozoficznej był los samej Rosji, czyli określenie jej miejsca i funkcji w historii powszechnej. Por. tamże.

<sup>3</sup> Por. tamże, *Wstęp do wydania rosyjskiego*, okładka, s. 4.

kowo żarliwego wychowania religijnego w wieku lat czternastu za swoje najbardziej osobiste przekonania uznał rodzący się ateizm i materializm. Mając zaś lat szesnaście, rozpoczął regularne studia na Wydziale Fizyko-Matematycznym Uniwersytetu Moskiewskiego, którego rektorem był jego ojciec. Szczególnie interesowały go wówczas nauki biologiczne, zwłaszcza zoologia i embriologia, skąd wyniósł głębokie przekonanie o genetycznym pokrewieństwie całego świata organicznego<sup>4</sup>. W ten właśnie sposób przyszedł ojciec rosyjskiej filozofii dziejów został jednocześnie zażartym orędownikiem rodzącej się teorii darwinowskiej oraz zwolennikiem myśli K.G. Büchnera i A. Fochta, pod wpływem których interpretował ewolucjonizm w duchu materializmu<sup>5</sup>.

Jednak wkrótce wnikliwa lektura pism B. Spinozy, a także F.W.J. Schellinga i A. Schopenhauera wywołała radykalną przemianę światopoglądu Sołowjowa. Popchnęła ona bowiem jego na wskroś materialistyczny umysł w stronę religii, a nawet mistycyzmu. Wydaje się też, że równie decydujące piętno na jego formacji filozoficznej wycisnęły liczne inspiracje panteistyczne oraz spotkanie ze starożytną myślą Plotyna. Pewnie dlatego Sołowjow do dziś dnia tak doskonale mieści się i komponuje w nurcie szeroko rozumianego neoplatonizmu. Zupełnie neoplatoński charakter miała także jego podstawowa filozoficzna intuicja, czyli swoiste *coincidentia oppositorum*, a więc świadome przeciwstawienie dezintegracji i harmonii, wielości i jedności w wielości, pojawiające się na wszystkich poziomach jego filozoficznych dociekań<sup>6</sup>.

Wprowadzone zaś przez niego pojęcie wszechjedności: jedności obejmującej Boga, gatunek ludzki i świat, miało stać się wkrótce fundamentalną ideą i paradygmatem jego filozofowania, z którym to doskonale korespondowała i stapiała się panteistyczna myśl Spinozy, dostarczając mu w ten sposób obszernego materiału do refleksji. Pomimo jednak nieustającej fascynacji twórczością niemieckich filozofów Sołowjow nie podzielał do końca ich czystego, niczym nieskażonego idealizmu, dlatego też z czasem wypracował sobie jego własną wersję.

Również faza młodzieńczego ateizmu nie potrwała u niego długo. W wieku osiemnastu lat przeżył swoiste nawrócenie, zarówno pod względem religijnym, jak i swych poglądów filozoficznych. Był to też jeden z powodów, dla którego Sołowjow w roku 1873 zrezygnował z kariery przyrodnika i złożył podanie o przyjęcie na Wydział Historyczno-Filologiczny. To tam, na skutek intensywnego studiowania filozofii, wykrystalizowały się ostatecznie oryginalne poglądy tego wybitnego rosyjskiego myśliciela. Były to zupełnie nowe intuicje, dotyczące rewolucyjnej przebudowy społeczeństwa i odrodzenia całej ludzkości,

<sup>4</sup> Por. W. SOŁOWJOW, *Oprawdanie dobra*, w: S.M. SOŁOWJOW, E.L. RADŁOW (red.), *Sobrание сочинений Владимира Сiergiejewicza Solowjowa*, t. 8, Bruxelles 1966, s. 4.

<sup>5</sup> Por. T. OBOLEVITCH, *Teoria ewolucji w perspektywie ideal-realizmu W.S. Solowjowa*, [www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/index.php?id=86,0,0,1,0,0](http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/index.php?id=86,0,0,1,0,0) [dostęp: 24 X 2009 r.], s. 2.

<sup>6</sup> Por. S. MAZUREK, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 65.

określanie jako „teokratyczny ideał społeczeństwa politycznego” pod rządami zasad chrześcijaństwa, którego przykład miała dać prawosławna Rosja<sup>7</sup>.

Sołowjow wierzył, tak jak wszyscy ówczesni słowianofile, w duchową misję Rosji w przekształcaniu świata. Szybko jednak dostrzegł niezgodność chrześcijańskiego ideału powszechnej miłości i zniekształcającego myśl słowianofilów nacjonalistycznego ducha wrogości do Zachodu, i to nie tylko do racjonalizmu zachodniego, lecz także do samej religii katolickiej. Mimo że był ochrzczony w prawosławnej cerkwi, uważał się za członka Kościoła powszechnego, immanentnie obecnego i w prawosławiu, i w katolicyzmie. Na początku lat osiemdziesiątych XIX stulecia Sołowjow, obserwując bacznie rzeczywistość, doszedł do przekonania, że oskarżenia prawosławnych fanatyków pod adresem katolicyzmu są na ogół bezzasadne. Przeczył jednak przy tym uparcie pojawiającym się raz po raz pogłoskom o swojej rzekomej konwersji. Zmarł 31 lipca 1900 roku w Moskwie jako członek rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, wyznając grzechy i przyjmując sakramenty z rąk prawosławnego duchownego<sup>8</sup>.

Przedstawiając jedynie w zarysie sylwetkę oraz naukowy profil W. Sołowjowa, nie można nie zauważyć, że myśliciel ten mimo wielu prób nie potrafił nigdy utożsamić się z rolą statecznego filozofa akademickiego, dlatego podobnie jak F. Dostojewski wyznaczał sobie raczej pełną niepokoju misję proroka, poszukującego dróg odrodzenia własnej ojczyzny i całej ludzkości, niż uczonego i mędrca<sup>9</sup>.

Jego oryginalne do dziś poglądy rozsiane są w licznych publikacjach z zakresu filozofii i religii, jak również w pisywanej przez niego poezji oraz dziennikach mistycznych.

Najczęściej wymieniane i komentowane dzieła Sołowjowa to: *Filozoficzne zasady wiedzy integralnej* (1877); *Kryzys filozofii zachodniej* (1874); *Historia i przyszłość teokracji* (1885-1887); *Krótką opowieść o Antychryście* (1899-1900); *Uzasadnienie dobra* (1897); *Sens miłości* (1892-1894); *Trzy spotkania* (1899-1900); *Problem narodowy w Rosji*; *Duchowe podstawy życia* (1882-1884); *Wykłady o Bogoczości* (1878); *Sens miłości* (1892-1894); i inne<sup>10</sup>.

## II. IDEALIZM PLATOŃSKI A HISTORIOZOFIA ROSYJSKA

Filozoficzna twórczość W. Sołowjowa skutkiem wielu historycznych zaszłości wciąż pozostaje na terenie polskiej myśli raczej nieznaną i niezrozumianą, a poprzez ten fakt sprowadzana po wielekroć do pozycji tak zwanej filozofii

<sup>7</sup> Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 10, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009, s. 185-186.

<sup>8</sup> Tamże, s. 188.

<sup>9</sup> Por. A. WALICKI, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 523.

<sup>10</sup> Zob. S. MAZUREK, *Rosyjski renesans...*, dz. cyt., s. 63-64; zob. także: A. WALICKI, *Zarys myśli rosyjskiej...*, dz. cyt., s. 524-528; oraz: M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, dz. cyt., s. 105.

niszowej. Tymczasem w odróżnieniu od pozostałych myślicieli rosyjskiego renesansu Sołowjow był jedynym profesjonalnym filozofem o ambicjach systemotwórczych. Już bowiem w czasach kariery akademickiej, przerwanej w 1881 roku, stworzył podstawy oryginalnego systemu filozofii wszechjedności (*wsiejedinstwo*), mającego połączyć w wyższej syntezie filozofię z religią oraz Wschód z Zachodem<sup>11</sup>.

Okazuje się jednak, że ten żyjący na granicy dwóch wieków rosyjski filozof, poeta i mistyk, kojarzony najczęściej z racjonalnym uzasadnianiem prawosławia, uznawany jest przez wiele współczesnych umysłów za swoistą postać przełomu oraz zaliczany do najwybitniejszych rosyjskich myślicieli, nieskażonych jeszcze ukąszeniem lewicy heglowskiej, a w konsekwencji ideami materialistycznego marksizmu i leninizmu. Wręcz przeciwnie! Jeśli przyznać rację klasykowi A.N. Whiteheadowi, utrzymującemu, że cała filozofia jest tylko jednym wielkim przypisem do Platona, to uwagę tę należy w sposób szczególny odnieść właśnie do rosyjskiej myśli filozoficznej XIX i początków XX wieku<sup>12</sup>.

Na wskroś bowiem idealistyczne ujęcie otaczającej nas rzeczywistości stało się wiodącym tematem przemyśleń oraz twórczości takich postaci srebrnego wieku myśli rosyjskiej, jak: N.A. Bierdiajew, S.N. Bułgakow, S.L. Frank, M. Łoski, L. Szestow czy właśnie sam Sołowjow. Wszyscy ono pracowali w klimacie idealizmu, czerpiącego swoje życiodajne energie ze starożytnej myśli ojca idealizmu – Platona, a w epoce nowożytnej z twórczości G.W. Leibniza, I. Kanta czy wreszcie idealizmu niemieckiego, reprezentowanego głównie przez myśl F.W.J. Schellinga i G.W.F. Hegla<sup>13</sup>.

Platonizm zatem tkwi głęboko u podstaw całej rosyjskiej świadomości historycznej, a dokładniej: historycznej świadomości Rosjan. A ponieważ centralnym tematem rosyjskiej myśli historycznej jest problem historycznej misji Rosji, to historyczny platonizm staje się wymarzoną wręcz światopoglądową pod-

---

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 523.

<sup>12</sup> A. TICHOLAZ, *Platonizm w Rosji*, tłum. H. Rarot, Kraków 2004, s. 141n; zob. w związku z tym artykuł: J. DOBIESZEWSKI, *Tendencja neoplatońska w filozofii rosyjskiej*, w: W. RYDZEWSKI, L. AUGUSTYN (red.), *Granice Europy – granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, Kraków 2007, s. 43-50. „Wszelkie próby dookreślenia charakteru i specyfiki rosyjskiej myśli filozoficznej prowadzą zazwyczaj do wskazania następujących jej właściwości, którymi są: filozofia Absolutu; maksymalizm, całościowość i integralność; płynność granicy pomiędzy filozofią a religią; ontologizm, czyli nadrzędność problematyki bytu względem kwestii poznania; intuicjonizm, a nawet mistycyzm; dialektyzm i antynomiczność; dynamizm, czyli fascynacja relacją Bóg – świat; materializm religijny, tzn. świętość materii; nastawienie historiozoficzne oraz antropocentryzm, z akcentem na wspólnotowy wymiar bytu ludzkiego. Wydaje się, że ta lista nieźle oddaje charakter, istotę i sens nurtu platońskiego, a nawet neoplatońskiego, który w dziejach filozofii, reprezentowany był przede wszystkim przez samego Platona, następnie Plotyna, dalej Mikołaja z Kuzy i wreszcie w nowożytności przez Fichtego, Schellinga i Hegla”, tamże, s. 49-50.

<sup>13</sup> Por. G. GÓRNY, *Wstęp*, w: W. SOŁOWJOW, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem. Wybór tekstów*, wybór i opracowanie G. Górny, tłum. F. Memches i in., Warszawa 2007, s. 9; zob. także: T. OBOLEVITCH, *Teoria ewolucji...*, art. cyt.

stawą całej „rosyjskiej idei”<sup>14</sup>. To poważnie poszerza pole rozważań, ponieważ naznaczona jawnymi śladami historycznego platonizmu rosyjska historiozofia wychodzi bez wątplenia poza wąskie ramy filozofii religijnej, staje się zaś idea przewodnią i paradygmatem myślowym dla wszelkich analiz, również metafizycznych i antropologicznych. Dlatego nie ma w tym nic dziwnego, że korzenie idealizmu odnajdywane są tak chętnie przez rosyjskich filozofów w platonizmie jako szczególnym typie przeżywania dramatu historii, a nie tylko suchym systemie myślowym<sup>15</sup>.

Tak pojęty idealizm był również stanowiskiem, w cieniu którego nieustannie rozwijała się twórczość W. Sołowjowa i w przestrzeni którego intelektualnie pracował. Znalazł on jednak dla niego samego – co dotąd niespotykane – egzystencjalne, a nie gnoseologiczne podstawy. Jak pisał: „Śmierć Sokratesa, kiedy już Platon ją przebolewał, zrodziła u niego zupełnie nowy pogląd na świat – idealizm”<sup>16</sup>. W opinii ojca rosyjskiej filozofii to z nauk Sokratesa i jego nieuchronnej śmierci Platon wyprowadził wniosek szczególny, który stał się później kamieniem węgielnym jego systemu. „Ten świat, w którym człowiek prawy musi umrzeć za prawdę, nie jest i nie może być światem rzeczywistym, prawdziwym. Istnieje zatem na pewno inny świat, gdzie prawda żyje”<sup>17</sup>. Oto – zdaniem Sołowjowa – faktyczna podstawa platońskiej koncepcji prawdziwie istniejącego idealnego kosmosu, różnego od złudnego świata zjawisk zmysłowych i przeciwstawnego mu. Tak zatem wygląda Sołowjowowe rozstrzygnięcie wielkiej zagadki narodzin platońskiego idealizmu<sup>18</sup>.

Przed nami jawi się zatem światopogląd filozoficzny, u źródeł którego tkwi założenie, że świat realny to świat zła i przewrotności, w którym nie da się żyć. Z sytuacji tej dla człowieka wynika albo grożąca samobójstwem rozpacz, albo wiara w lepszy świat. Interpretując w ten sposób myśl Platona, Sołowjow ujawnia wyraźnie egzystencjalne korzenie całego idealizmu rosyjskiego, który tak doskonale wtopił się w religijno-filozoficzną historię prawosławia i kulturę Wschodu. Interpretacja ta wydaje się na tyle oryginalna, a nawet rewolucyjna, że powstaje zasadnicze pytanie: Czy zatem to, co było mało zauważane, a może nawet w ogóle niedostrzeżone przez samego Arystotelesa, mogły zobaczyć dopiero oczy dziewiętnastowiecznego rosyjskiego filozofa?<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Zob. W. SOŁOWJOW, *Rosyjska idea*, tłum. L. Kiejzik, Zielona Góra 2004, s. 7-42. „Odtworzenie na ziemi obrazu Bożej Trójcy – oto na czym polega idea rosyjska. To, że w idei tej nie ma niczego wyjątkowego i partykularnego, że wyraża ona jedynie nowy aspekt idei chrześcijańskiej, że dla urzeczywistnienia swego narodowego «powołania» nie musimy działać przeciwko innym narodom, ale z nimi i dla nich – to właśnie dowodzi, że jest to idea prawdziwa. Prawda bowiem jest tylko formą Dobra, a Dobro nie zna zawiści”, tamże, s. 42.

<sup>15</sup> Por. A. TICHOLAŻ, *Platonizm...*, dz. cyt., s. 149.

<sup>16</sup> W. SOŁOWJOW, *Dramat życiowy Platona*, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. J. Zychowicz, A. Hanke-Ligowski, Poznań 1988, s. 54.

<sup>17</sup> Tamże, s. 54-55.

<sup>18</sup> A. TICHOLAŻ, *Platonizm...*, dz. cyt., s. 147-148.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 148.

Jednak rosyjski idealizm to zjawisko bardzo złożone, niejednorodne i wielowarstwowe. Niemniej to w nim tkwi ów przedziwny optymizm Wschodu, właściwy dla rosyjskiego przeżywania historii. Sołowjow w swoim artykule *Platon* stwierdzał, że przeżyty przez Platona dramat duchowy pozwolił mu na przejście od idealizmu „obojętnego i pesymistycznego” do „idealizmu pozytywnego i optymistycznego”<sup>20</sup>. Ta intuicja zdaniem Sołowjowa doprowadziła Platona do wiary w inny, lepszy świat. A zatem jeśli idealizm platoński będziemy rozumieć nie jako jeden z wariantów w rozstrzygnięciu postawionego „pytania zasadniczego” – pytania o naturę rzeczy, lecz jako dążność prowadzącą od istnienia jednostkowego, nierzeczywistego i niesprawiedliwego – dążność ku bytowi idealnemu, to cała rosyjska świadomość historyczna stanie się wtedy czymś na wskroś przenikniętym tego typu paradygmatem. Podczas gdy idealizm platoński był dla jednostki sposobem samoocalenia przed złem niesprawiedliwego świata, to dla całego narodu, świadomego swoich perspektyw społeczno-historycznych, stawał się sposobem wyzwolenia spod dyktatu straszliwej prawdy historycznej i był drogą wiodącą ku „królestwu Bożemu na ziemi”<sup>21</sup>.

Zdaniem wielu historyków idei rosyjska świadomość historyczna od dość dawna posługiwała się tym zdumiewającym schematem, który z obserwowania nieźnośniej teraźniejszości Rosji pozwalał od razu na utopijne przenoszenie się do jej cudownej przyszłości. Ponadto od nazywania Rosji ucieleśnieniem skrajnego upadku społecznego i duchowego prowadził szybko do przyznawania jej opatrnościowej roli „zbawczynie świata”<sup>22</sup>. Stąd nie powinno dziwić, że od lat cały naród rosyjski stawał przed platońskim wyborem: albo samobójstwo, albo życie z wiarą w nadchodzącą „świętą Ruś”. Schemat ów – jak się okazuje – zawsze był obecny w szerokiej świadomości historycznej i przejawiał się w różnorodnych formach folklorystycznych: w bajkach, legendach, pieśniach ludowych, nawet w cenionej powszechnie rosyjskiej poezji i sztuce.

Jakkolwiek ów krąg rosyjskiej utopii historycznej nie jest wcale czymś unikatowym i charakterystycznym wyłącznie dla rosyjskiej świadomości histo-

---

<sup>20</sup> Por. W. SOŁOWJOW, *Platon* (hasło), w: F.A. BROCKHAUS (red.), *Encyklopediczeskij słowar*, t. 46, Sankt-Pietierburg 1898, s. 838-847.

<sup>21</sup> Por. A. TICHOLAZ, *Platonizm...*, dz. cyt., s. 150; zob. w związku z tym: W. SOŁOWJOW, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem...*, dz. cyt.

<sup>22</sup> Tamże; por. w związku z tym: W. SOŁOWJOW, *Rosyjska idea*, dz. cyt., s. 8-9. „«Idea» pewnego narodu nie jest tym, co ten naród myśli o sobie w czasie, ale co o nim Bóg myśli w wieczności”, tamże. Warto zaznaczyć, że w zupełnie innym dziele swoje przekonanie o wielkości i misji Rosji Sołowjow uzasadniał niezwykle ważkimi argumentami: „Zewnętrzna postać niewolnika, w jakiej znajduje się nasz naród, tragiczne położenie Rosji w ekonomii i innych dziedzinach nie tylko nie może być argumentem przeciwko jej powołaniu, ale raczej argument ten potwierdza. Ta wyższa siła, którą naród rosyjski powinien wprowadzić w ludzkość, jest siłą nie z tego świata i zewnętrzne bogactwo oraz porządek nie mają w stosunku do niej żadnego znaczenia. Wielkie historyczne powołanie Rosji, od którego nabiera znaczenia jej najbliższe zadanie, jest powołaniem religijnym w najwyższym sensie tego słowa”, W. SOŁOWJOW, *Oprawdanie dobra*, w: S.M. SOŁOWJOW, E.L. RADŁOW (red.), *Sobranije soczynienij Władimira Sołowjowa*, Bruxelles 1970, s. 225. Zob. także: M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, dz. cyt., s. 130-131.

rycznej. Wprost przeciwnie, stanowisko to zawiera wiele elementów typowych, a „w tym, co typowe – jak pisał Tomasz Mann – zawsze jest bardzo dużo tego, co mityczne, w tym sensie, że typowość, jak i każdy mit – to pierwotny obraz, pierwotna forma życia, pozaczasowy schemat, z dawien dawna zadana formuła, do której dopasowuje się świadome siebie życie, próbujące znowu zyskać narzucone mu kiedyś przymioty”<sup>23</sup>. Takim pozaczasowym schematem, ucieleśnionym w rosyjskim kręgu, jest archetypiczny mit wiecznego powrotu. Obok wielu funkcji, które spełnia ten mit w strukturze ludzkiego pojmowania świata, najważniejsza jest jego rola jako środka obrony przed terrorem historii. Stąd w opinii wybitnego badacza mitu wiecznego powrotu, Mircei Eliadego: „w perspektywie różnych filozofii historycystycznych terror historii staje się coraz trudniejszy do zniesienia. Uzasadnienie wydarzenia historycznego przez sam fakt, iż jest ono wydarzeniem historycznym, innymi słowy, przez fakt jego wytworzenia się w ten sposób, z trudem uwalnia ludzkość od wywołanego przez siebie terroru. [...] Jednak to dzięki takiemu właśnie platońskiemu sposobowi widzenia rzeczywistości dziesiątki milionów ludzi mogły przez wieki tolerować wielkie presje historyczne, nie popadając w rozpacz, nie ulegając manii samobójczej, nie ulegając owemu wyjałowieniu duchowemu, które zawsze przynosi z sobą relatywistyczną lub nihilistyczną wizję historii”<sup>24</sup>.

W takim to właśnie intelektualnym klimacie i na takim historycznym gruncie zrodził się metafizyczno-egzystencjalny idealizm Sołowjowa, wnoszący do gmachu nauki nowe żywotne inspiracje, które – jak się później okazało – zrewolucjonizowały dotychczasową rosyjską myśl filozoficzną i religijną<sup>25</sup>. Fundamentalne idee charakteryzujące i wyróżniające myśl tego autora weszły bowiem do wielkiego dziedzictwa filozoficznej myśli Europy<sup>26</sup>, w samej zaś Rosji stały się przedmiotem burzliwych analiz i rozważań licznych jego następców.

<sup>23</sup> T. MANN, *Józef i jego bracia*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 9, Moskwa 1960, s. 175.

<sup>24</sup> M. ELIADE, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 162-165.

<sup>25</sup> Nadanie Sołowjowowi miana ojca filozofii rosyjskiej wymaga odpowiednio szerszego uzasadnienia. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na to, że „filozofia rosyjska zaczęła się rozwijać dopiero w XIX wieku, gdy państwo rosyjskie miało już tysiącletnią historię. Początkowy okres rozwoju filozofii rosyjskiej cechowała różnorodność stanowisk, a co za tym idzie – różnorodność wypracowywanych rozwiązań. Rola Sołowjowa sprowadza się natomiast do tego, że „był pierwszym, komu przypadł honor stworzenia systemu filozofii chrześcijańskiej, w duchu idei Kiriejewskiego i Chomiakowa. Jego następcy stanowią całą plejadę filozofów. Wśród nich filozofowie-teolodzy: książę S.M. Trubieckoj i jego brat, książę E.M. Trubieckoj, M.F. Fiodorow, o. Paweł Florencki, o. Sergiusz Bułgakow, W.F. Ern, M.A. Bierdiajew, M.O. Łoski, L.P. Karsawin, S.L. Frank, I.A. Iljin, o. W. Zieńkowski, o. J. Florkowski, B.P. Wyszelsawcew, M.S. Arseniew, P.I. Nowgorodcew, E.W. Spektorski i inni. Por. A. OSTROWSKI, *Sołowjow. Teoretyczne podstawy filozofii wszechjedności*, Lublin 2007, s. 13-15.

<sup>26</sup> Por. M. KITA, *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa*, Kraków 2005, s. 7-8. „Sołowjow zajmuje bardzo szczególne miejsce spośród tych oryginalnych chrześcijańskich myślicieli, których poszukiwania filozoficznego wyrazu ducha prawosławia oraz «idei rosyjskiej» zaowocowały ubogaceniem kultury europejskiej o kilka nowych,



### III. GŁÓWNE IDEE TWÓRCZOŚCI W. SOŁOWJOWA

#### 1. Bogoczłowieczeństwo jako przebóstwienie ludzkości

Idealistyczną myśl Sołowjowa najlepiej w naszym przekonaniu charakteryzuje i precyzuje idea Bogoczłowieczeństwa (*Bogoczłowieczeństwo*). To właśnie ona oddaje tożsamość całej jego osobowości filozoficznej. Nie oznacza to jednak, aby owa wiodąca idea była nadrzędna w sposób ciągły i stała się dla rosyjskiego myśliciela stale aktualnym obiektem poszukiwań filozoficzno-religijnych. Obok okresów i dzieł o wyraźnej i spektakularnej jej nadrzędności bez trudu daje się wskazać teksty i momenty twórczości Sołowjowa, w których schodzi ona jakby na drugi plan, a chwilami nawet zanika.

Wydaje się, że dogodnym punktem wyjścia dla prezentacji i objaśnień Sołowjowowego Bogoczłowieczeństwa były procesy mitologiczne zachodzące w starożytnym pogaństwie. Sołowjow uznał apriorycznie za błędny ów potoczny pogląd, jakoby początkową i naturalną postacią religijności starożytnej był politeizm. Jego intuicję potwierdziły zresztą badania religiologiczne, dowodzące, że w najstarszych świadectwach religijności starożytnej, odnoszących się chociażby do religii wedyjskiej i religii przedwedyjskich, wyraźnie daje się wyczytać monoteistyczne postrzeganie boskości. Dopiero później dała o sobie znać rzeczywistość nasilająca się tendencja politeistyczna<sup>27</sup>.

To pojawienie się politeizmu Sołowjow uznał za rezultat frustrującego niepogodzenia się człowieka z radykalną przepaścią oddzielającą go we wczesnym monoteizmie od Boga. Przepaść ta była z kolei wynikiem absolutnej transcendencji Boga, którą można by wyjaśnić następująco: człowiek, całkowicie nieukontentowany doczesnością, światem zjawiskowym, jego różnorodnością przypominającą chaos oraz jego zmiennością dochodzącą aż do bezsensu przemijania, przeciwstawił mu sferę radykalnej jedności i stałości odkrywanej w idei Boga. A zatem wspomniany wcześniej gwałtowny rozwój religii starożytnych był dla Sołowjowa próbą pokonania owej przepaści, oddzielającej Boga od świata i człowieka. Ujmując to nieco inaczej: stał się próbą wskazania form przejawiania się Boga w świecie i w ten sposób swego rodzaju ograniczenia Jego radykalnej odrębności oraz transcendencji wobec świata<sup>28</sup>.

W opinii komentatorów myśli ojca filozofii rosyjskiej owa centralna idea Bogoczłowieczeństwa rządzi się trzema fundamentalnymi intuicjami. Oto Sołowjowowy człowiek dostrzega fakt, że przestał już wystarczać samemu sobie, i to łącznie z otaczającym go naturalnym światem. Zalekniiony o swój los zaczyna zatem rozpaczliwie stawiać sobie pytania egzystencjalne. Poszukując zaś

---

niezwykle inspirujących syntez światopoglądowych, choć tradycja Zachodu zna już przecież rozmaite sposoby ujmowania relacji między filozofią a religią", tamże.

<sup>27</sup> Por. J. DOBIESZEWSKI, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 76-77.

<sup>28</sup> Tamże, s. 77.

na nie odpowiedzi, natyka się na Boga jako ideę przekraczającą wszelką cząstkowość, czasowość, ograniczoność, postulat absolutności, jako na projekt nadający sens każdemu ludzkiemu dążeniu, marzeniu oraz na ideał nieskończoności i nieśmiertelności.

W intelektualnym tyglu tych rozumowań człowiek dostrzega również fakt, że i Bóg jakoś sam sobie nie wystarcza. Z jednej bowiem strony jest absolutną jednością, doskonałością pozbawioną braków, a więc niepotrzebującą niczego, z drugiej zaś – jest On stwórcą świata, który to świat sam z siebie zaświadcza o jakiejś potrzebie istnienia czegoś poza Bogiem, czegoś, co Bogu jest potrzebne, co przewycięża jakiś niedający się opisać Boży „brak”<sup>29</sup>.

Śledząc myśl Sołowjowa, zauważamy, że właściwym wynikiem relacji człowiek – Bóg, swoistą syntezą zwrócenia się człowieka do Absolutu oraz jedności i transcendencji tegoż Absolutu jest przepaść określana przez naszego autora jako „szczelina między człowiekiem a Bogiem”. Właśnie ta szczelina jest adekwatną przestrzenią realizowania się idei Bogoczłowieczeństwa. Byłaby to zatem jakaś tajemnicza przestrzeń spotkania Boga, który wykraczając poza siebie, w niczym nie uszczupla swej boskości, oraz człowieka, który w przekraczaniu siebie nie porzuca swej natury, lecz w przedziwny, zbliżający się do boskości sposób urzeczywistnia swe człowieczeństwo<sup>30</sup>.

Ta Sołowjowowa intuicja znalazła swe doskonałe przełożenie na język religii, oto bowiem komponowała się idealnie z chrześcijańskim Objawieniem, w centrum którego stoi Tajemnica Wcielenia, a więc historyczny moment wejścia Boga w losy człowieka. To niepozorne zdanie: „Bóg stał się człowiekiem” – jak pisał H.U. von Balthazar – stało się bez wątpienia centralnym punktem chrześcijańskiego świadectwa. Dla każdej bowiem innej religii, pomijając wszelkie światopoglądy, było to zdanie nie do przyjęcia i z gruntu sprzeczne. Wyniosło ono chrześcijaństwo i wyizolowało je ze wszystkich pozostałych koncepcji świata i wszystkich możliwych wyznań. Jest to zatem fenomen nieznanym i niepowtarzalnym w żadnej innej religii, nadający chrześcijaństwu nieredukowalną do innych religii niepowtarzalną i własną treść<sup>31</sup>.

Cudowna inkarnacja Syna Bożego w opinii Sołowjowa stała się zatem ostatecznym i pełnym objawieniem się Boga człowiekowi, i namacalnym początkiem religii Bogoczłowieczeństwa, której zapowiedzią były liczne, rozsiane po wszelkich religiach teofanie. Oto bowiem „Bogo-człowieczy czyn”, przez który Absolut wszedł w ludzką historię, wypełnił tajemniczą metafizyczną szczelinę pomiędzy Bogiem i światem – stał się wezwaniem człowieka do otwartej walki z demonicznym złem, w którym zanurzony był świat<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Tamże, s. 80.

<sup>30</sup> Por. tamże.

<sup>31</sup> Zob. H.U. VON BALTHAZAR, *Bóg stający się człowiekiem*, w: tenże, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991.

<sup>32</sup> Por. J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003, s. 147-148.

Śledząc rozważania i myśl filozoficzną Sołowjowa, odnosi się silne wrażenie, że jest ona ze swej istoty głęboko antropocentryczna, a człowiek jest dla niego „szczytem stworzenia”. Człowiek ten jednak może stać się wszystkim, jedynie „poprzez swoje wewnętrzne zjednoczenie z tym, co ze swej istoty jest wszystkim – to znaczy z Bogiem”. Bez związku z Bogiem, bez twórczego aktu Bożego, który teolodzy nazywają łaską, człowiek nie może podnieść się do takiego stopnia doskonałości, żeby zasłużyć na przebóstwie i stać się członkiem królestwa Bożego. To właśnie w celu wspomaganego doskonalenia się człowieka Bóg wstąpił w ziemski proces historyczny jako Bogo-człowiek – Jezus Chrystus. Swoim słowem i wysiłkiem swego życia, poczynając od zwycięstwa nad wszystkimi pokusami moralnego zła, a kończąc zmartwychwstaniem, czyli zwycięstwem nad złem fizycznym, nad prawem śmierci i zniszczenia, rzeczywisty Bogo-człowiek – zdaniem Sołowjowa – otworzył ludziom królestwo Boże<sup>33</sup>.

Co ciekawe, owo odrodzenie świata dokonane jest przez Boga, ale dokonane wspólnie z człowiekiem – z Bogo-człowiekiem. Podkreśla ten fakt również Boska idea humanizmu. Ten idealny, doskonały człowiek jest bowiem wyższym przejawem „Sofii”, czyli Sołowjowskiej „mądrości Bożej”, i w ogóle „ducha świata”. I taki właśnie doskonały człowiek objawił się historycznie w Jezusie Chrystusie. Dlatego też Bogo-człowiek, Jezus Chrystus, jest najpełniejszym wypełnieniem historii świata i zjednoczeniem Logosu (czyli Mocy samego Boga) oraz Sofii. W tej jedności Syn Boży, mający wspólnotę z ludzką zasadą bytowania, jest w pełni człowiekiem lub też – zgodnie z wyrażeniem Pisma Świętego – „nowym Adamem”<sup>34</sup>.

Ta intuicja Sołowjowa ściśle współgra z uprawianą przezeń, i to na sposób egzystencjalny antropologią. Bogoczłowieczeństwo wydaje się bowiem nie tylko jakimś niewytłumaczalnym i dokonującym się w łonie wiary i religii przebóstwieniem ludzkości, nie tylko jakimś sukcesem metafizycznym człowieka, ale również uzdrowieniem jego kondycji duchowej. To uzdrowienie dokonuje się poprzez uwolnienie człowieka od egzystencjalnego lęku i frustracji, jaka towarzyszy mu na co dzień. Duchową sytuację człowieka charakteryzuje bowiem nieustająca sprzeczność między aspirowaniem do nieskończoności, do boskości, do bycia centrum wszystkiego – a jakąś życiową bezradnością, cząstkowością i przemijaniem w świecie ziemskim. Wydaje się, że człowiek jest wszystkim, ale zarazem samo jego istnienie jest dla Sołowjowa czymś umownym i problematycznym, i to zarówno w wymiarze fizycznym, jak i metafizycznym. Dlatego pisze wprost: „Pozostawiony samemu sobie człowiek nie może zachować ani swego życia, ani swojej godności moralnej, nie jest zdolny uchronić się ani przed cielesną, ani przed duchową śmiercią. [...] Śmierć bo-

<sup>33</sup> M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, dz. cyt., s. 125.

<sup>34</sup> Por. W. SOŁOWJOW, *Cztenija o Bogoczłowieczeństwie*, w: S.M. SOŁOWJOW, E.L. RADŁOW (red.), *Sobranije soczynienij...*, dz. cyt. (zob. szczególnie rozdz. VII i VIII); por. w związku z tym również: M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, dz. cyt., s. 117n.

wiem zrównuje nas z wszelkim ziemskim stworzeniami, a zło i grzech czyni nas nawet gorszymi od nich”<sup>35</sup>. Dlatego też człowiek, gdyby nie przyniesiony mu w wydarzeniu Bogo-człowieka dar boskości, przypominałby tylko „wątlą pascalowską trzcinę”, może i rozumną, ale wątłą i zdaną na wyroki ślepego losu<sup>36</sup>.

Sołowjowowskie Bogoczłowieczeństwo, stanowiące fundament systemu tego wybitnego rosyjskiego filozofa, obok implikacji antropologicznych zawiera w sobie jeszcze jeden wymiar: tak zwaną rację metafizyczną. Oto przebóstwiający człowieka i świat Absolut, zdaniem Sołowjowa, musi być w swej wszechmocy (Logos) i prawdzie (Sofia) „wszystkim”. Jeśli zaś jako Absolut jest wszystkim, to niezmiennie, z samej tylko natury pragnie, aby to, co istnieje poza Nim, zostało również przebóstwione. Jako miłość ogarniająca stworzenie chce, aby na zewnątrz Niego istniała jakaś „druga natura”, która stopniowo stawałby się tym, czym On jest od swego początku: „absolutnym wszystkim”. Dlatego „aby osiągnąć tę boską uniwersalność, aby wejść w wolny i wzajemny stosunek z Bogiem, natura ta musi być oddzielona od Boga i jednocześnie z Nim zjednoczona. Oddzielona w swej podstawie realnej, którą jest ziemia, i zjednoczona w swym idealnym szczycie, którym jest człowiek. [...] To bowiem, co w świecie pozaboskie, nie może być niczym innym jak tylko zmienioną i odwróconą boskością”<sup>37</sup>. Absolut bowiem „jest *niczym* i *wszystkim*. Niczym – ponieważ nie jest on czymkolwiek, i wszystkim – ponieważ nie może on być pozbawiony czegokolwiek. Sprowadza się to do jednego i tego samego, ponieważ wszystko, nie będąc czymkolwiek, jest niczym, i z drugiej strony nic, które *jest*, może być tylko wszystkim”<sup>38</sup>.

Ta inspirowana religijnie koncepcja Absolutu, którą odnajdujemy w Sołowjowowej filozofii religii i uznajemy za kwestię zasadniczą, wydaje się w znacznej mierze bliska panteistycznej wizji Absolutu stworzonej przez G.W.F. Hegla. Wynika to zresztą z samych oświadczeń Sołowjowa, który swą

<sup>35</sup> M. SOŁOWJOW, *Duchowe podstawy życia*, tłum. J. Zychowicz, A. Hanke-Ligowski, w: tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., t. 1, s. 15; zob. w związku z tym również: J. DOBIESZEWSKI, *U początków idei Bogoczłowieczeństwa Władimira Sołowjowa*, w: W. RYDZEWSKI, M. KITA (red.), *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, Kraków 2002, s. 246n.

<sup>36</sup> Zob. B. PASCAL, *Myśli*, 264, 256, 84 (w układzie J. Chevaliera), tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1972, s. 117-118, 116 i 57. „Człowiek jest tylko trzcina, najwątłejszą w przyrodzie, ale trzcina myślącą. Nie potrzeba, by cały świat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarcza, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym”, tamże.

<sup>37</sup> W. SOŁOWJOW, *Dusza świata jako nosiciel Sofii*, tłum. L. Kiejzik, w: A. KIEJZIK (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, t. 1, Łódź 2001, s. 87-88.

<sup>38</sup> W. SOŁOWJOW, *Socznienija*, t. 2, red. A.W. Gułyga, A.F. Łosiew, Moskwa 1988, s. 234. Cytowane słowa warto zestawić z fragmentem wypowiedzi Hegla: „Początek zawiera więc w sobie obydwa momenty: Byt i Nic, jest jednią Bytu i Niczego, albo inaczej mówiąc: jest niebytem, który jest zarazem bytem, i bytem, który jest zarazem niebytem”, G.W.F. HEGEL, *Nauka logiki*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1967, s. 80-81.

krytykę zasad abstrakcyjnych rozpoczyna właśnie od odwołania się do zaczerpniętej z niemieckiego idealizmu krytyki pewności zmysłowej, a kończy ni mniej, ni więcej jak Hegłowską ideą „wszechjedności” bytu i postulatem przekroczenia jej w stronę absolutnie „wszechjednego”<sup>39</sup>. W tym zbliżającym się wyraźnie do panteizmu ujęciu Boga i Jego relacji do stworzonego świata (jak również człowieka) w wypadku Sołowjowa widać także silne echa jego młodzieńczej fascynacji myślą racjonalistyczną B. Spinozy (*Deus sive natura*) oraz jego głośną „teorią natur” (*natura naturans* i *natura naturata*)<sup>40</sup>.

Okazuje się, że ten dziewiętnastowieczny rosyjski panteizm, rozwijający się w cieniu idealizmu platońskiego, przenika z różną siłą i natężeniem całą teorię Bogoczołowieczeństwa. Wszystkie bowiem dotychczasowe ujęcia tej idei opierały się na trójelementowej formule szczeliny Bogo-czołowieczej: Bóg (krawędź Boska) – szczelina – człowiek (krawędź ludzka). Przesłanką tej formuły była zawsze ludzka zdolność duchowego skoku w transcendencję (jedność i absolutną stałość), którą sygnalizowaliśmy już wcześniej. Koncepcja ta, uznawana za fundamentalną dla całej myśli Sołowjowa, była przez niego pielęgnowana i dopracowywana niemal przez całe życie, przechodząc w swej historii co najmniej trzy fazy.

I tak na przykład w okresie fascynacji naszego autora filozofią mistycyzmu, kiedy to „krawędź Boska” zajmowała dość słabą pozycję, owa metafizyczna szczelina zamieniała się w bezdenną i nieokreśloną przepaść; w okresie integralności, w której akcent położony został przez Sołowjowa na dynamikę szczeliny, szczelina wyalienowywała się i zamieniła w fizjologię dziejów – konkretnie w nacjonalizm. Wreszcie w okresie fascynacji Sołowjowa teorią wszechjedności, w której za wszelką cenę starał się utrzymać w jedności obie przeciwstawne sobie krawędzie szczeliny (Boską i ludzką) – szczelina ta rozmywała się, zamieniając się w panteistyczno-formalistyczną boskość ludzkości<sup>41</sup>. Ludzkość bowiem powołana została do stawania się jednym Bogoczołowieczym organizmem, do osiągnięcia Bogoczołowieczeństwa w Jezusie Chrystusie i poprzez Chrystusa, który jest historycznie wcielonym Boskim Logosem. Wszystko to po to, aby Bóg biblijnie „stał się wszystkim we wszystkich” (por. 1 Kor 15,28). Rozumowanie to zakłada nie tylko „stawanie się” Boga, ale i czasowy lub metafizyczny rozwój Absolutu, nieustanne bogacenie się i przekraczanie granic bytu. Zdaniem Sołowjowa proces ten jednak najpełniej dokonuje się w odwiecznym i nieczasowym rodzeniu się Logosu oraz w ujętym w ramy historii ewolucyjnym procesie powrotu ludzkiego gatunku do Boga<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Zob. W. SOŁOWJOW, *Zasada troistości*, w: A. KIEJZIK (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, t. 2, Łódź 2002, s. 32.

<sup>40</sup> Zob. w związku z tym: B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, tłum. J. Myślicki, Warszawa 1954.

<sup>41</sup> Por. J. DOBIEŠZEWSKI, *Włodzimierz Sołowjow...*, dz. cyt., s. 379.

<sup>42</sup> Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 210. Trudno tutaj uniknąć wniosku, że ostatecznie „wzbogacony” Absolut obejmie nie tylko samą ideę gatunku ludzkiego, jako Bo-

W ten sposób historia ludzkości staje się trudnym i czasowym procesem przechodzenia od biologicznego „zwierzoczołwieczeństwa” istot ludzkich do przebóstwiającego „Bożoczłołwieczeństwa” – procesem wzrastania ludzkości, czyli wyzwalania się w niej samoświadomości, i jednocześnie stopniowym uduchowieniem człowieka, poprzez wewnętrzne przyswojenie i rozwinięcie pierwiastka boskiego<sup>43</sup>. O fakcie tym pisał między innymi jeden z najwybitniejszych teologów XX wieku, J. Ratzinger, konstatując, że „w Chrystusie uczłołwieczenie doszło rzeczywiście do swego kresu”<sup>44</sup>. Oznacza to, że człołwieczeństwo faktycznie osiągnęło w Bogoczłołwieczym misterium nieznaną dotąd w dziejach ludzkości stopień deifikacji, czyli – mówiąc językiem ojców wschodnich – przebóstwienia (*theosis*), i w Chrystusie faktycznie osiągnęło swój kres. Sołowjow wybitnie wrażliwy na tę prawdę, na pewno podpisałby się pod takim jej teologicznym rozwinięciem, którego to już po jego śmierci dokonał inny wybitny rosyjski myśliciel i teolog, P. Evdokimov, głosząc, że „we Wcieleniu Bóg już nie jest tylko Bogiem, lecz jest Bogiem i człowiekiem zarazem”<sup>45</sup>. Miało to oczywiście potem swoje wielkie przełożenie na dramat ludzkiej konfrontacji i walki ze złem. Jeśli bowiem po Wcieleniu ani Bóg, ani człowiek nie są już tą samą istotą co przez Wcieleniem, to człowiek w walce ze złem nie pozostaje już tylko subiektywną świadomością moralną, ale będzie występować przeciw niemu jako „byt teandryczny i teurgiczny”<sup>46</sup>.

Zaprezentowana tutaj jedynie pokrótce nauka o Bogoczłołwieczeństwie, która zajmuje centralne miejsce w systemie filozoficznym Sołowjowa, bez wątpienia stanowi jego ideowy zwornik. W niej bowiem zbiegają się i od niej rozchodzą promieniście wszystkie inne zasadnicze idee jego myśli, takie jak sofiologia czy teoria wszechjedności (*wsiejedinstwo*). Jako taka jest ona religijno-metafizyczną teorią Absolutu wchodzącego w świat ludzkich nadziei (*Absolutnoje*) i leży u fundamentów Sołowjowowskiej kosmologii, soteriologii, historiozofii, filozofii moralnej, a nade wszystko antropologii. W jej bowiem perspektywie rozpatruje on ludzkie dzieje i całą ludzką historię we wszystkich możliwych jej odsłonach. W idei tej bowiem „splatają się [...] w jedno wszystkie nici myśli Sołowjowa. Stanowi ona centrum jego poglądów filozoficznych

---

goczłołwieczego organizmu i korony ewolucyjnego procesu stworzenia, lecz także rzeczywistą jedność w różnorodności.

<sup>43</sup> L. STOŁOWICZ, *Historia filozofii rosyjskiej*, dz. cyt., s. 220-221.

<sup>44</sup> J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 228.

<sup>45</sup> Zob. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986; oraz: tenże, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996.

<sup>46</sup> J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło...*, dz. cyt., s. 352. To właśnie ze względu na ten fakt – jak zauważa Krasicki – Sołowjow w swoich dziełach tak zążarcie broni tezy o Bogoczłołwieczeństwie i staje się wręcz apologetą paradygmatu o „ludzkim Bogu” i „boskim człołwieku”. Czyli prawdy, którą w dzisiejszych czasach – jeszcze za swego życia – głosił papież Jan Paweł II – wyrrywając ludzkość z gigantycznego błędu i zafałszowanego przeświadczenia o „Bogu niełudzkiem” i „bezczłołwieczym”. Por. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995, s. 48-49.

i religijnych, zasadniczą treść całej jego nauki, tego wszystkiego, czego nauczał o drogach człowieka i ludzkości”<sup>47</sup>.

Prawda o Bogoczłowieczeństwie jest tak niezwykła, że w opinii licznych komentatorów myśli Sołowjowa ukrycie draży i złości świadomość Zachodu, nawet po nietscheańskiej „śmierci Boga”<sup>48</sup>. Prawdy tej nie da się jednak uprościć i sprowadzić jedynie do abstrakcyjnego dogmatu, czyniąc z niej historyczną niewolnicę jednej tylko religii. Stanowi ona bowiem w opinii Sołowjowa z jednej strony dziedzictwo świata chrześcijańskiego, z drugiej zaś jej „ziarna” rozsiane są daleko poza granicami historycznego chrześcijaństwa, rozsiane tak daleko, że spotkać je można nawet u myślicieli ateistycznych, jej zaś „znaczenie hermeneutyczne” – jeśli odwołać się do współczesnego teologa – jest tak pojemne, że pozostaje ona ciągle niewyczerpanym źródłem „samozrozumienia” kondycji człowieka i jego relacji do świata i Boga<sup>49</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że budując ideę Bogoczłowieczeństwa, Sołowjow położył wielkie zasługi, aby – jak pisał o nim S. Frank – dwie przeciwstawne i „wrogie” zasady: Boska oraz ludzka – rozdzielone przez wieki – odnalazły się w teologicznej Bosko-ludzkiej „syntezie”<sup>50</sup>. Uczynił to głównie w tym celu, aby człowiek w swej nierównej walce ze złem nie pozostał tylko sam ze sobą. Gdy Bóg „religii Bogoczłowieczej”, chociaż w różnych tradycjach występuje przecież pod różnymi imionami, jest bowiem dla autora *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie* numerycznie i historycznie jeden. Jest to Bóg Objawienia – „Bóg z nami”, „Emmanuel”, i tylko w Nim, w Bogu Wcielonym, w Bogoczłowieku – jak z dumą pisał Sołowjow w wierszu *Emmanuel* – zło jest „bezsilne”, a człowiek „wieczny”<sup>51</sup>.

## 2. Metafizyczny i religijno-moralny fenomen zła

Warunkiem stworzenia w miarę pełnego obrazu idealistycznej myśli Sołowjowa jest próba spojrzenia na jego filozofię przez pryzmat tajemnicy zła. Takie ujęcie pozwala nie tylko na pełny wgląd w jego myśl, ale także na wskazanie zasadniczych trudności, na które natrafiła jego filozofia, jak również on sam jako człowiek. Biografowie bowiem notują, że niezwykła osobowość Sołowjowa skrywała w sobie prawdziwy dramat teoretycznych i duchowych zmagania ze złem. Zło analizowane tylko w perspektywie teoretycznej doprowa-

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Zob. J. KRASICKI, *Od „śmierci Boga” do „śmierci człowieka”. Z genealogii i recepcji posthumanizmu Fryderyka Nietzschego*, w: J. KRASICKI, S. PIJACZKO (red.), *Rodowody, konteksty, dekonstrukcje we współczesnej myśli filozoficznej*, Opole 2001, s. 11-39.

<sup>49</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyczne znaczenie idei Bogoczłowieczeństwa w świetle antropologii prawosławnej*, *Studia Theologica Varsaviensia* 12(1974), s. 263-272.

<sup>50</sup> Por. S.L. FRANK, *Duchownoje nasledije Władimira Sołowjowa*, w: tenże, *Ruskoje mirowozzrieniye*, Sankt-Pietierburg 1996, s. 394; tenże, *Czelowiek i Bog*, w: tenże, *Riealnost a czelowiek. Mietafizika czelowieczeskogo bytija*, Paryż 1956, s. 209-298.

<sup>51</sup> W. SOŁOWJOW, *Emmanuel*, w: tenże, *Niepodwiżno lisz sołnce lubwi. Stichotworienija. Proza. Pisma. Wospominanija sowriemiennikow*, Moskwa 1990, s. 67.

dziło do nierozwiązywalnych trudności w jego teodycei, ujmowane zaś historiozoficznie – wprost do porzucenia teokratycznej utopii; postrzegane natomiast w perspektywie egzystencjalnej doprowadziło do radykalnej zmiany jego światopoglądu<sup>52</sup>. Dla Sołowjowa platonika kamieniem filozoficznym, stanowiącym osnowę jego idealistycznego filozofowania – podobnie jak dla Platona – zawsze było osobiste i bezpośrednie doświadczenie mistyczne i religijne, stąd to właśnie w tej, a nie innej perspektywie należy rozpatrywać u niego również fenomen istniejącego zła<sup>53</sup>.

Gdy przypatrzymy się złu z punktu widzenia filozofii klasycznej, zobaczymy, że zło ujmowane jako zło nie posiadało nigdy swojej własnej natury ani też żadnej treści. W ujęciu klasycznej metafizyki miało bowiem tylko taką naturę, jaką wyznaczał mu podmiot, w którym konkretnie występowało. Było zatem jakimś metafizycznym bezsensem i „zgrzytem w bycie”<sup>54</sup>. Tak postrzegane zło staje się ontologicznym brakiem jakichś podstawowych elementów bytu i jako takie stwarza pozory, wytwarza iluzje i mami. A ponieważ tylko dobro może być faktycznie celem i przedmiotem pożądania, wszelkie podszyte złem działania budują swoje istnienie na konstruowaniu iluzji dobra oraz na błędzie poznawczym<sup>55</sup>. Nikt bowiem nie wybiera świadomie zła jako zła i nie działa tak, aby świadomie zło czynić. Stąd też powszechne określenie, że „życie człowieka jest nieustannym wyborem między dobrem i złem jest tylko pewnym skrótem myślowym”<sup>56</sup>. Gdyż z filozoficznego punktu widzenia zło, którego sprawcą i podmiotem jest człowiek, jeśli staje się prawdziwym celem jego działań, zabiegów i dążeń – nosi znamiona ontycznego skrzywienia bytowego<sup>57</sup>. Tak najogólniej na sposób akademicki można by próbować doszukiwać się metafizycznych przyczyn zafałszowywania dobra w świecie, tłumacząc jednocześnie pojawienie się w nim mechanizmów i źródeł zła.

Interpretacja taka jednak, zaaplikowana jako komentarz dla przesiąkniętej platońskim idealizmem Sołowjowowskiej myśli filozoficznej, wydaje się dla niego egzystencjalnie pusta i zupełnie nie do przyjęcia.

<sup>52</sup> Por. P. ROJEK, *Sołowjow i tajemnica zła. Recenzja książki J. Krasickiego „Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa”*, Przegląd Filozoficzny 54(2005), s. 340. „Przeświadczenie, że obecny stan ludzkości nie jest takim, jakim być powinien, oznacza dla mnie, że należy go zmienić, przekształcić. [...] Nie uznaję istniejącego zła za wieczne, nie wierzę w diabła!”, *List Sołowjowa do E.W. Sieliewinej z 1873 roku*, w: *Władimir Sołowjow. Pro et contra. Antologia*, Sankt Petersburg 2002, s. 46.

<sup>53</sup> Por. J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>54</sup> Por. M.A. KRAPIEC, *Dlaczego zło?*, Lublin 1995, s. 134. Ten wybitny polski filozof, mówiąc o naturze zła, używa tego terminu w znaczeniu bardzo analogicznym. Czyni to dlatego, że nie można w żaden sposób mówić o „naturze zła” w sensie dosłownym. Ma ono bowiem wymiar raczej przypadłości, a więc wymiar tylko akcydentalny.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 112; zob. również: TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, I-II, q. 8, a. 2, c; oraz: P. JAROSZYŃSKI, *Etyka – dramat życia moralnego*, Warszawa 1996, s. 16-17.

<sup>56</sup> P. JAROSZYŃSKI, *Etyka – dramat życia...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>57</sup> Por. M.A. KRAPIEC, *Dlaczego zło?*, dz. cyt., s. 112.



Nie jest bowiem żadną tajemnicą – jak zauważają komentatorzy myśli Sołowjowa – że po wielokroć czerpał on impuls do filozofowania z osobistych przeżyć, a twierdzenia te uzasadniał, odwołując się do religijnych dogmatów. „Jego filozofia – jak pokazuje między innymi J. Krasicki – była chrześcijańska *par excellence* – i nie tylko świadomie prowadziła do niesprzecznych z Objawieniem wniosków, co też przyjmowała dane Objawienia wprost, jako aksjomaty. Główną ideą przeciw, na której opierał się jego system, była idea Wcielenia, czyli omówiony przez nas wcześniej dogmat Bogoczłowieczeństwa”<sup>58</sup>.

Wątek zła, przewijający się przez dzieła i życie Sołowjowa, był – jak pokazuje historia – w istocie jakimś przedziwnym rewersem idei dobra, która w równym stopniu co zło przenikała jego myśl. Okazuje się, że ten wybitny rosyjski filozof, walczący teoretycznie, praktycznie i duchowo ze złem, zarazem bronił dobra. W walce tej szczególnie miejsce odgrywał jednak człowiek, podmiot dramatu, oraz jego aksjologicznie rozdarte istnienie, ponieważ zdaniem Sołowjowa poza dobrem i złem jest już tylko nicłość<sup>59</sup>.

Wspomniana walka ludzkości ze wszechogarniającym nas złem w opinii naszego autora jest jak najbardziej realna i możliwa, choć czasem może okazać się walką ze złem w drugim człowieku. Jednak ze względu na przyświecające jej intencje da się ona w pełni pogodzić z wypływającą z Objawienia miłością bliźniego. Co więcej, podjęcie takiej walki jest nawet koniecznością. Konieczność ta ma dwa zasadnicze wymiary: zewnętrzny i wewnętrzny. Po pierwsze, należy otwarcie sprzeciwiać się złu między ludźmi, to jest przejawom zła w przestrzeni międzyludzkiej. Po drugie jednak, należy zwalczać też zło wewnętrzne, jawiące się w sercu, a odnajdywane w innych ludziach. Do pierwszego twierdzenia prowadzi analiza odpowiedzialności, do drugiego zaś – uznanie wspólnotowej natury człowieka<sup>60</sup>.

Co prawda, zagadnienie zła może nie ma takiego znaczenia dla Sołowjowa, jak wszechjedność czy Bogoczłowieczeństwo, niemniej dla zrozumienia ewolucji poglądów autora *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie*, zwłaszcza jego ideowego zwrotu z lat dziewięćdziesiątych XIX stulecia, określanego nawet mianem apokalipsy – ma znaczenie decydujące. Ma znaczenie tak fundamentalne, że niektórzy badacze myśli Sołowjowa obecność i rolę zagadnienia zła skłonni są umieszczać w kręgu zagadnień determinujących całą jego myśl. A zatem czynnik na tyle istotny, że pod pewnymi względami ważniejszy nawet niż sto-

---

<sup>58</sup> P. ROJEK, *Sołowjow i tajemnica zła...*, art. cyt., s. 341; zob. w związku z tym: J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło...*, dz. cyt., s. 150. „W świetle faktu Wcielenia – pradogmatu – czyli Bożoczłowieczeństwa – jak to określa Sołowjow – wyjaśnia się w jednej chwili prehistoria i historia świata. I tak jak celem przyrody było wydanie człowieka na świat, tak celem historii jest wydanie Boga-człowieka”, tamże, s. 150.

<sup>59</sup> Tamże, s. 340.

<sup>60</sup> Por. P. ROJEK, *Heroizm miecza i polityki. O sprzeciwianiu się złu siłą Iwana A. Iljina*, w: J. ZOPPA (red.), *Heroizm w dziejach*, Kraków 2005, s. 29.

sunek Sołowjowa do teozofii, do rodzimej tradycji słowianofilstwa, idei teokratycznej czy sofiologii<sup>61</sup>.

Ujmując rzecz ogólnie pod kątem analizy fenomenu zła w świecie, całą myśl Sołowjowa podzielić można na dwa wielkie okresy: optymistyczny (1874-1891), stojący pod znakiem niedoceniań realnej siły otaczającego nas zła, oraz okres pesymistyczny (1891-1900), w którym to na skutek rozczarowania co do możliwości urzeczywistnienia idei ekumenicznych i teokratycznych oraz głębokich doświadczeń natury duchowej świadomość filozofa co do rzeczywistego miejsca zła w świecie, w historii i w człowieku ulega diametralnej przemianie. W tym czasie powstają też jego dwa filozoficzne dialogi. Są nimi: *Trzy rozmowy* oraz nacechowana głęboką mistyką *Krótką opowieść o Antychryście*<sup>62</sup>.

Doszukując się genezy Sołowjowowej koncepcji zła w świecie, jak to z poprzednich ustaleń wynika, natrafiamy bezpośrednio na chrześcijańskie Objawienie i religię. Jednak już za życia filozofa koncepcja ta wywoływała namiętne spory i polemiki. Wywołuje je reszta i dzisiaj. Nie da się bowiem nie zauważyć jednego podstawowego błędu, który sprawia, że ortodoksja chrześcijańska tego wielkiego myśliciela jest najwyraźniej skażona. Połączył on bowiem w swych rozważaniach inicjację zła w świecie z samym aktem powstania świata, wynikiem czego świat Sołowjowa – jak pisał M. Zdziechowski: „nie powstał z pozytywnego aktu Boga”, lecz z „negatywnego aktu upadku”<sup>63</sup>.

Sołowjow zatem, rozpoczynając swoje rozważania etyczne, umieścił zło najpierw niejako „w Bogu”, co, rzecz jasna, kłóci się z chrześcijańską koncepcją Boga i stworzenia, zawartą chociażby w Liście św. Jana, gdzie czytamy, że „Bóg jest światłością i nie ma w Nim żadnej ciemności” (1 J 1,5). Okazuje się, że ten poważny kłopot teodycei Sołowjowa jest w zasadzie taki sam jak kłopot teodycei Hegla, która również tylko przypomina religijne Objawienie chrześcijańskie. Obie te koncepcje stanowią bowiem próbę przełożenia na język metafizyki wielkich intuicji religijnych, w wypadku Sołowjowa – intuicji rządzących szczególnie dogmatem Wcielenia<sup>64</sup>.

Owo tak kontrowersyjne i wręcz absurdatne uznanie źródła zła w Bogu wydaje się jednak prostą konsekwencją Sołowjowowej antynomicznej i „dwubiegunowej” koncepcji Absolutu, z jednej strony transcendentnego i wolnego od świata, a z drugiej – zawierającego go w sobie w całości, łącznie z panującym w tym świecie złem. Koncepcja taka jednak wydaje się bliższa raczej starożytnemu wykładowi gnozy w wersji neoplatońskiej czy nawet aleksandryj-

<sup>61</sup> Por. J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>62</sup> Tamże, s. 7-8.

<sup>63</sup> M. ZDZIECHOWSKI, *Włodzimierz Sołowjow*, w: tenże, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1, Kraków 1914-1915, s. 338.

<sup>64</sup> Por. P. ROJEK, *Sołowjow i tajemnica zła...*, art. cyt., s. 341.

skiej niż ortodoksyjnemu chrześcijaństwu<sup>65</sup>. To nie pierwszy jednak i nie ostatni paradoks odnajdywany w myśli tego autora.

Dla żywotnie zafascynowanego chrześcijaństwem Sołowjowa sprawa ludzkiej beznadziei wobec zła rozstrzyga się ostatecznie w uznaniu faktu zmartwychwstania Chrystusa. Narzuca ją sama rzeczywistość i logika faktów. Skoro bowiem fakt zła w świecie jest czymś realnym i niezaprzeczalnym, to jedyną nań odpowiedzią może być tylko równie niezaprzeczalny fakt triumfu nad nim. Stąd jedynej możliwej i zarazem ostatecznej odpowiedzi na fakt śmierci w świecie (a więc największego możliwego zła) upatruje nasz myśliciel w fakcie innym – w zmartwychwstaniu Chrystusa<sup>66</sup>. Według Sołowjowa jest to jedyna i pełna odpowiedź na pytanie o zło, do której przez wieki w sposób logiczny, racjonalny i historyczny zmierzała w swych najwyższych wyobrażeniach religijnych i filozoficznych cała ludzkość. Czyniła to, począwszy od pierwotnego animizmu, wierzeń starożytnego Wschodu, filozofii indyjskiej, na nauce Platona o nieśmiertelności ludzkiej duszy kończąc. Jest to zatem przy okazji jedyna pełna, a zarazem ostateczna odpowiedź na odwieczne pytanie o „sens życia”<sup>67</sup>.

W fundamentalnym dla myśli Sołowjowa „procesie Bogoczłowieczym” najpełniejsza „teofania”, czyli Wcielone Słowo – Zmartwychwstały Bóg-człowiek, łączy w sobie doświadczenia poprzedzających je dotychczasowych religii (hinduizmu, buddyzmu, doktryn religijno-filozoficznych starożytnej Grecji, platonizmu, judaizmu, spekulacji Filona z Aleksandrii, neoplatonizmu itd.). W ten sposób doskonale syntezuje w sobie trzy „pierwiastki” każdej religii: „naturę”, „pierwiastek boski” i „osobę człowieka”. Pierwiastki te według Sołowjowa rozmaicie łączyły się już w dziejach religii, a ich wzajemny układ obrazował „logiczny” rozwój świadomości religijnej, począwszy od dominacji pierwiastka „naturalnego” nad pierwiastkiem „boskim” i „ludzkim”, po ich integralne i harmonijne połączenie w osobie Bogoczłowieka. Proces ten stał się zarazem procesem rozwoju świadomości zła, począwszy od przeciwstawienia ludzkiej jaźni przyrodzie jako złu (buddyzm), przez poszukiwanie prawdziwego Dobra i istoty człowieka w świecie idei (platonizm), ideę królestwa Bożego (judaizm), przez przekształcenie idealnego Dobra i „królestwa idei” Platona w królestwo Boże (chrześcijaństwo)<sup>68</sup>.

Wracając do zasygnalizowanej uprzednio historycznej cezury rozważań Sołowjowa poświęconych złu, a więc wyraźnego ich podziału na okres optymistyczny i pesymistyczny, warto odnotować fakt, że zło w okresie optymistycznym myśliciel ten traktował wyłącznie jako prostą metafizyczną niedoskonałość, i to niedoskonałość zanikającą w miarę wzrastania dobra. Dlatego też osta-

<sup>65</sup> J. KRASICKI, *Bogoczłowieczeństwo i zło*, [www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/index.php?id=86,0,0,1,0,0](http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/index.php?id=86,0,0,1,0,0) [dostęp: 29 X 2009 r.], s. 15-16. Artykuł ten zamieszczony jest również w pracy zbiorowej: W. RYDZEWSKI (red.), *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, Kraków 2002.

<sup>66</sup> Por. W. SOŁOWJOW, *Trzy rozmowy*, w: tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., t. 2, s. 113.

<sup>67</sup> J. KRASICKI, *Bogoczłowieczeństwo i zło...*, art. cyt., s. 15-16.

<sup>68</sup> Tamże, s. 10.

teczny triumf Dobra nad złem ludzkiej historii był w tej wizji czymś tak pewnym, oczywistym i nieuchronnym, jak pewne i nieuchronne są prawa logiki i dialektyki. Zło na tym etapie rozważań nie posiadało jeszcze dla ojca rosyjskiej filozofii swojej własnej egzystencjalnej mocy. Było dlań co najwyżej rozpadem, nieporządkiem i chaosem czy też dezorganizacją bytu<sup>69</sup>.

Słowem, nie było tu mowy o widzeniu zła jako odwrócenia religijnego misterium, tajemnicy lub siły mającej egzystencjalną realność. Pewnie dlatego również chrześcijaństwo Sołowjowa z tego okresu było pozbawione elementu pasywnego, a więc egzystencjalnego zmagania ze złem lub przeżycia tajemnicy Golgoty. Sołowjow nie doświadczał wówczas i nie przeżywał wcale grozy zła, chrześcijaństwo zaś traktował jedynie jako kolejną i żywotnie doniosłą koncepcję filozoficzną. W tym „optymistycznym chrześcijaństwie” również Bóg Sołowjowa nie był wcale Bogiem Abrahama, ale raczej abstrakcyjnym pojęciem, konstruktem myślowym niezbędnym do koherentnego utrzymania systemu filozoficznego. Stąd nie dziwi również fakt, że w tym przedmystycznym okresie swego filozofowania Sołowjow praktycznie nie wierzył jeszcze w realne istnienie osobowego zła<sup>70</sup>.

Przełomowa zmiana tej optymistycznej optyki dokonała się wraz z duchowym i tragicznym doświadczeniem Sołowjowa: wraz z dramatycznym i pełnym lęku odczuciem zła, któremu filozof ten dał wyraz w *Trzech rozmowach*. Na tym to nacechowanym mistyką etapie Sołowjow zbliżył się bardzo do egzystencjalistycznej postawy S. Kierkegaarda z okresu *Bojaźni i drżenia*<sup>71</sup>; zanikła w nim wiara w chrześcijaństwo będące optymistyczną religią światła, wiara w możliwość chrześcijańskiej polityki, w urzeczywistnienie prawdy Chrystusowej na ziemi i wreszcie w samą teokrację<sup>72</sup>.

W czasie tym nastąpiło także „spotkanie Sołowjowa z siłami demonicznymi, które jednak, co dziwne, nie tylko nie zamroziło jego duszy, ale przeciwnie, wzmogło w niej «światło» nadziei”<sup>73</sup>. To doświadczenie zła jako realnej siły stanowiło w jego opinii powolne otwieranie się bytu na rzeczywiste Dobro, otwieranie na tyle szerokie, że to mistyczne doświadczenie zła wzmogło osobistą wiarę Sołowjowa i jego przekonanie o niewyobrażalnej sile Dobra. Tak więc zrozumienie zła jako bytującej realności paradoksalnie pozwoliło mu odkryć Dobro. Nie było zatem już żadną tajemnicą, że te dwie opozycyjne kategorie moralne od zawsze były związane nie tylko z metafizyką, ale również z religią. Dlatego też najpotężniejszym złem w świecie w przekonaniu rosyjskiego filozofa stało się „zło śmierci”, wobec majestatu której człowiek zostaje pozbawiony

<sup>69</sup> Por. J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>70</sup> Por. J. UGLIK, *Recenzja książki J. Krasickiego „Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa”*, Przegląd Ruscystyczny 3(2005), s. 101.

<sup>71</sup> Zob. S. KIERKEGAARD, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1995; również: tenże, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Dżakowska, Warszawa 1996.

<sup>72</sup> Por. J. UGLIK, *Recenzja książki J. Krasickiego...*, art. cyt., s. 102.

<sup>73</sup> K. MOCZULSKI, *Władimir Sołowjow. Życie i uczenie*, Paryż 1951, s. 252.

nadziei i odarty z największego dobra: z „dobra życia”. W walce z tym największym „absolutnym złem” nie wystarczą człowiekowi naturalne ludzkie siły ani nawet wiedząca ku dobru, a wyprowadzona z ludzkiej natury etyka. Nie wystarczy również skrupulatne wypełnianie nakazów rozumu i sumienia. Potrzebna jest tu bowiem moc Wcielonego Słowa, moc Miłości „mocniejszej niż śmierć” (zob. Pnp 8,6-7)<sup>74</sup>. Dlatego w kwestii najgłębszej postawy człowieka wobec wszechmocy zła odpowiedź Sołowjowa pozostaje ściśle w łączności z kerygmatem hipostatycznym, czyli jest taka sama, jakiej udzielał światu Kościół przez 2 000 lat<sup>75</sup>.

Dlatego nie powinien nikogo dziwić fakt, że to właśnie nie tyle metafizyka, co właśnie religia chrześcijańska, przynosząca człowiekowi wielkanocną nadzieję zmartwychwstania, legła tak mocno u fundamentów idei przebóstwiającego ludzkość Bożoczłowieczeństwa, które objawiło się światu w Jezusie Chrystusie. Interpretując ten fakt, Sołowjow pisał: „Zaiste, cały świat jest pogrążony w złu. Zło bowiem stanowi fakt ogólnoświatowy. Każde życie rozpoczyna się od zazartej walki, a swoją kontynuację znajduje w cierpieniu i poddaństwie – kończy się zaś śmiercią i rozkładem”<sup>76</sup>. Z tego negatywnego, wręcz fatalistycznego przeświadczenia rosyjskiego myśliciela wynika, że „prawdziwe życie” musi być przeciwieństwem życia biologicznego, czyli każdego opartego na prawie grzechu i śmierci.

Z tej egzystencjalnej intuicji naszego autora rodzi się jednak przeświadczenie, że nieśmiertelne życie przyjść może tylko „spoza” świata i może jedynie temu światu się objawić jako nadzieja na wieczność dla wielu zmieniających się i poddanych śmierci istnień. Nadzieję tę Sołowjow upatrywał w Jezusie Chrystusie – Bogoczłowieku, który zmartwychwstając, przyniósł na świat nie tylko nadzieję niekończącego się życia, ale również życiodajne dobro – słowo – Ewangelię.

Sołowjowowe analizy mechanizmów zła mają także swój aspekt moralny. Oto zło, którego doświadczamy niemal na co dzień, w opinii Sołowjowa posiada kwalifikację dychotomiczną i jako takie dzieli się na „bezwarunkowe” (takim złem jest na pewno grzech i wieczne zatracenie) oraz na „względne”, czyli takie, które w określonej sytuacji może być mniejsze od innego konkretnego zła – a nawet w porównaniu z nim może się jawić jako dobro (np. wojna obronna, interwencja chirurgiczna itp.)<sup>77</sup>. Dzieje się tak dlatego, że jak sądził nasz myśliciel: „każdorazowe urzeczywistnienie choćby tylko minimalnego dobra w świe-

---

<sup>74</sup> Por. J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło...*, dz. cyt., s. 353-354 oraz 357. Takie postawienie sprawy dla Sołowjowa wydaje się oczywiste. Skoro fakt zła w świecie jest czymś realnym i niezaprzeczalnym, to jedyną odpowiedzią nań może być tylko równie niezaprzeczalny fakt triumfujący nad nim, czyli „rzeczywiste zmartwychwstanie” Chrystusa. Por. W. SOŁOWJOW, *Trzy rozmowy*, art. cyt., s. 113.

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> W. SOŁOWJOW, *Duchowe podstawy życia*, w: tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., t. 1, s. 59.

<sup>77</sup> Por. tenże, *Uzasadnienie dobra*, tłum. P. Rojek i M. Kita, Kraków 2008, s. 356.

cie wiąże się automatycznie z usunięciem pewnej części istniejącego – *per oppositum* – zła”<sup>78</sup>. Zło tak rozumiane w ocenie Sołowjowa nie mogło mieć zatem charakteru absolutnego, było tylko złem pojętym konkretnie, parcjalnie: jako zło tu i teraz.

Prezentowana tutaj dialektyka dobra i zła daje się łatwo wpisać nie tylko w pierwszy, optymistyczny okres twórczości Sołowjowa, ale również ten pesymistyczny. Zarówno bowiem w pierwszym, jak i w drugim okresie w opinii naszego autora dobro wypiera zło. Jednak owo dobro życiowo nie tyle zмага się ze złem, co je matematycznie znosi, bo w nim, w dobru, zawiera się prawda. „Dobro” Sołowjowa jest zatem także prawdą. W pierwszym okresie twórczości – prawdą filozoficzną, w drugim zaś – mistycznym: Dobrem-Chrystusem<sup>79</sup>.

U końca drogi twórczej Sołowjowa – jak zauważają komentatorzy jego myśli – pojawia się coraz wyraźniej jednak zło ontologiczne, metafizyczne, niemal zrośnięte z samymi strukturami bytu, a przecucie nadchodzącego Antychrysta (*venturi Antichristi*) i rychłego końca historii staje się podstawowym doświadczeniem egzystencjalnym. Stąd też to nie wiara w zło, w moce zniszczenia i śmierć, „zło absolutne”, ale wiara w Dobro i Logos Życia stanowią ostatnie słowo filozoficznego testamentu tego rosyjskiego myśliciela<sup>80</sup>.

Pamiętając o tym, warto podkreślić, że ci sami komentatorzy zgodnie podkreślają też, że gdyby dokładnie przyjrzeć się myśli etycznej Sołowjowa, wówczas można odnieść wrażenie, iż mimo licznych analiz ma on jednak pewne kłopoty ze ścisłą definicją dobra i zła<sup>81</sup>. Jednak wrażenie to dotyczy jedynie ustalenia zakresów obu tych pojęć, a nie ich wyboru. Jeśli idzie o sam wybór, Sołowjow nigdy się nie waha: wybiera zawsze nadzieję, wybiera dobro. Stąd śmiało można powiedzieć, że tak etyczne, jak i metafizyczne rozważania Sołowjowa o złu faktycznie stanowią rozważanie o Dobru<sup>82</sup>.

Sporo jednak zastrzeżeń i kontrowersji budzi jego stosunek do moralnej wolności owego wyboru. Otóż zdaniem tego myśliciela wszelkie wybory mo-

<sup>78</sup> Tamże, s. 342.

<sup>79</sup> J. UGLIK, *Recenzja książki J. Krasickiego...*, art. cyt., s. 102.

<sup>80</sup> J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>81</sup> Por. J. UGLIK, *Recenzja książki J. Krasickiego...*, art. cyt., s. 102; zob. w związku z tym: W. SOŁOWJOW, *Uzasadnienie dobra*, dz. cyt., s. 449. „Takiemu sformułowaniu fundamentalnej kwestii moralnej nie będzie zaprzeczać konstatacja, że być może rozróżnienie dobra i zła jest tylko subiektywne i że nie odpowiada ono niczemu we właściwiej istocie rzeczy, że – jako powiedali starożytni – dobro i zło nie wynika z natury, lecz z ustanowienia. [...] W rezultacie studium etyki może okazać, że dobro i zło są jedynie wydającymi się, względnymi i czysto subiektywnymi określeniami. Lecz po to, by mogło się to okazać, należy najpierw poddać je badaniu”, tamże.

<sup>82</sup> Zob. W. SOŁOWJOW, *Uzasadnienie dobra*, dz. cyt., s. 154. „Jest w rzeczy samej niezwykle charakterystyczne, że to samo pojęcie «zła» jednakowo wyraża przeciwieństwo zarówno «dobra», jak i szczęścia. Za zło uznaje się tak samo niegodziwość, jak niedołę, co świadczy wyraźnie o wewnętrznych pokrewieństwie dobra i szczęścia”, tamże. Z rozumowania tego można wyciągnąć wniosek, że zajmując się tylko problematyką zła, siłą rzeczy dojdziemy do fenomenu dobra jako znajdującego się na przeciwległym krańcu etycznego *oppositum*, i odwrotnie.

ralne, to znaczy zgodne z obroną moralnością i prawem, pozostają z natury swojej niejako zdeterminowane (człowiek wybiera dobro, bo tak musi), natomiast prawdziwa wolność ludzkiej woli manifestuje się dopiero w świadomym wyborze zła, dlatego że jest ono złem. Ten „uświadomiony” wybór Sołowjow nazywa wyborem „demonicznym”. Nie jest to pierwsza sytuacja, gdy poglądy Sołowjowa odbiegają nie tylko od ortodoksji religijnej, jaką zakładać powinno uprzednie przyjęcie chrześcijańskiego Objawienia, ale nawet od samej logiki uzasadniania niektórych jego kontrowersyjnych tez<sup>83</sup>. Jest to o tyle dziwne, że już w swojej *Krytyce zasad abstrakcyjnych* publicznie deklarował, iż istnieje potrzeba przedstawienia prawd religijnych w postaci swobodnej, racjonalnej myśli, jednak owa swoboda interpretacji nie powinna jednak nigdy zaburzać zasad logiki<sup>84</sup>. W ostateczności dla Sołowjowa zło, tak metafizyczne, jak i moralne, w swej najgłębszej istocie, pozostaje *mysterium iniquitatis*, czyli niezgłębioną tajemnicą<sup>85</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Wszyscy w większym bądź w mniejszym stopniu przyznają, że W. Sołowjow był wielkim rosyjskim myślicielem. Jednak współczesne pokolenie – nawet w Rosji – nie odczuwa wobec niego jakiegś szczególnej wdzięczności za jego intelektualny wysiłek; nie rozumie także jego duchowego wizerunku. Choć z drugiej strony są i tacy, którzy analizując jego myśl, całkiem poważnie mówią o nim, że jest prawdziwie „rosyjskim Platonem, Sokratesem, Orygenesem, Heglem, a ostatnio nawet fatalistycznym Fukuyamą”<sup>86</sup>. Uczciwie jednak należy stwierdzić, że postać W. Sołowjowa wciąż pozostaje dla współczesnej filozofii – subtelnie rzecz ujmując – nieco zagadkowa.

Sołowjow – co nie ulega wątpliwości – bez wątpienia był człowiekiem paradoksów. Poprzez uprawianą filozofię, teologię i publicystykę nie tyle odkrywał się przed światem, co ukrywał raczej w ten sposób sprzeczności swego ducha. Z jednakową bowiem słusnością można powiedzieć o tym uczonym, że był mistykiem i racjonalistą, prawosławnym i katolikiem, człowiekiem Kościoła i wolnym gnostykiem, co konserwatystą i liberałem. Stąd paradoksalnie nawet przeciwstawne kierunki i prądy, kłócąc się ze sobą, uważają go za swego przedstawiciela. Dzieje się tak, ponieważ Sołowjow był rzeczywiście umysłem uni-

---

<sup>83</sup> Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 209. „Sołowjow uznaje, chyba dość nieoczekiwanie, wolność wyboru zła. Ludzie często wybierają złe postępowanie, bo błędnie sądzą, że jest tak lub inaczej dobre. Można jednak wybierać zło dokładnie dlatego, że jest złem! Jest to irracjonalne, taki wybór nie ma wystarczającej podstawy, a zatem jest arbitralny, i jako taki stanowi przykład wolności woli”, tamże.

<sup>84</sup> Por. tamże, s. 195-195.

<sup>85</sup> Por. J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>86</sup> P. ROJEK, *Sołowjow i tajemnica zła...*, art. cyt., s. 340.

wersalnym i jako taki dążył do przezwyciężenia wszelkich istniejących w świecie sprzeczności poprzez realizację idei konkretnej wszechjedności i nieustannie dopracowywane zasady przyszłej globalnej teokracji<sup>87</sup>.

Jednak centralną myślą, przewijającą się przez całe jego życie, była idea, z którą związany był jego patos i na tyle oryginalne rozumienie chrześcijaństwa, że zagwarantowało mu ono poczesne miejsce w panteonie nie tylko rosyjskiej myśli filozoficznej. Mowa o zaprezentowanej przez nas w toku niniejszych rozważań mistycznej idei Bogoczłowieczeństwa. Obracając się w jej cieniu, Sołowjow przez całe swoje życie niezmiennie żywił nadzieję, że zrealizowanie „Sofii”, czyli tajemniczej i nieprzeniknionej „Mądrości Boga” w świecie, może być osiągnięte jedynie za pośrednictwem chrześcijańskiej teozofii, czyli poprzez poznanie Boga w Jego zamyśle wobec świata. Pokładał również nadzieję w duchowej przemianie ludzkości dzięki zbudowaniu autentycznej teokracji, czyli stworzeniu idealnego państwa i sprawiedliwego porządku społecznego, który zrealizowałby w praktyce starożytny model *civitas Dei* św. Augustyna<sup>88</sup>.

Koniec życia Sołowjowa to okres, kiedy całkowicie pochłonięty był mistyczną „teurgią” – sztuką mistyczną, mistycznym zjednoczeniem z Bogiem, które – jak uważał – jako jedyne zdolne jest stworzyć życie zgodne z Bożą prawdą i uchronić człowieka przed uosobionym, demonicznym złem<sup>89</sup>.

Niewątpliwie wielką zasługą Sołowjowa jest także rozwinięcie i wzbogacenie chrześcijańskiej metafizyki, to znaczy nauki o przemienionej cielesności jako koniecznym warunku osiągnięcia absolutnego ideału moralnego i koncepcji ewolucji oraz procesu historycznego. Niestety, te dwie niezwykle ważne nauki Sołowjowa: o „boskiej Sofii” i o związku tego, co absolutne, ze światem – są przedstawione przez niego w formie absolutnie nie do pogodzenia z religią chrześcijańską. Nauka o konieczności istnienia świata i człowieka dla Boga wprowadza do systemu nurt panteistyczny – z gruntu obcy chrześcijaństwu i Objawieniu. Nie jest to jednak do końca logicznie uprawomocnione, ponieważ z drugiej strony ten sam Bóg Sołowjowa, będąc więcej niż tym, co absolutne we wszechświecie, to znaczy będąc ponadabsolutną Bożą „Nicością”, nie potrzebuje ani człowieka, ani świata<sup>90</sup>.

Cokolwiek by jednak powiedzieć, te wszystkie metafizyczne zabiegi ojca rosyjskiej filozofii pokazują bezsprzecznie jedno: że Sołowjow był przede wszystkim i nade wszystko obrońcą i piewcą wielkości człowieka – obrońcą całej ludzkości, niestrudzenie poszukującym w świecie dróg wyzwolenia całych społeczeństw od panowania ciemności i zła i przekierowaniu ich ku skrajnie optymistycznej idei absolutnego dobra.

---

<sup>87</sup> Por. N. BIERDIAJEW, *Osnownaja idieja W. Sołowjowa*, w: tenże, *Sobranije soczinienij*, t. 3: *Typy religioznoj mysli w Rossii*, Paris 1989, s. 94.

<sup>88</sup> Zob. AUGUSTYN, *De civitate Dei*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998.

<sup>89</sup> Por. S. MAZUREK, *Rosyjski renesans...*, dz. cyt., s. 62. Zob. w związku z tym: W. SOŁOWJOW, *Krótką opowieść o Antychryście*, tłum. G. Przebinda, Znak 11-12(1986).

<sup>90</sup> Por. M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, dz. cyt., s. 144-145.



Konstatując, system filozoficzny W. Sołowjowa, zbudowany jako organicznie spójna całość, jest trudny do oceny za pomocą zewnętrznych i obiektywnych kryteriów. Dzieje się tak, ponieważ poglądy jego twórcy są wyrażone w pewnym hermetycznie zamkniętym zbiorze pojęć, zrozumiałym w pełni tylko jakby od wewnątrz jego systemu. Dlatego też niektórzy twierdzą nawet, że poglądy Sołowjowa da się albo przyjąć w całości, albo w całości należałoby im zaprzeczyć i je odrzucić<sup>91</sup>.

Mimo jednak licznych mankamentów i braków, jakie dostrzega się w myśli Sołowjowa, mimo utopijności niektórych jego twierdzeń autor ten pozostaje twórcą oryginalnego rosyjskiego systemu filozoficznego i jako taki kładzie podwaliny pod budowę szkoły rosyjskiej myśli religijnej i filozoficznej, która do dzisiaj istnieje i rozwija się.

## RIASUNTO

### **La «divinumanità» e il male nel idealismo russo di Vladimir Soloviev**

Il concetto di Divino-Umanità questo è il concetto chiave per capire il pensiero di Soloviev. Quel concetto esclude ogni considerazione separata dell'uomo e di Dio. Divino-Umanità non significa soltanto che Dio si è fatto uomo in Cristo. Divino-Umanità significa professare la divinità dell'uomo, "divinità che ha in Cristo la sua immensa e massima verifica e, perciò, il suo fondamento".

In quel contesto l'autore affronta il problema del male come protagonista della storia e fa vedere quanto è facile allontanarsi dal Cristo ingannandosi sul bene, sul progresso e sulla salvezza. È inganno, il bene atteso come annullamento esteriore dei conflitti perché falsifica l'ethos cristiano, la vita redenta e l'essere stesso. "Non è vero che lo scopo della vita o lo stato di beatitudine sia fatto di benessere, di comodità e di felicità pacifica come lo immagina la coscienza edonista del nostro tempo. Il riposo e la serenità non sono l'inerzia e l'impassibilità. L'essere nel profondo è desiderio, fiamma viva, *passione*".

### **Słowa kluczowe/ Key words**

Włodzimierz Sołowiew, mistyka, doświadczenie mistyczne, świadomość mistyczna  
Vladimir Soloviev, mysticism, mystical experience, mystical consciousness

---

<sup>91</sup> Por. K. KUPIEC, *Ewolucyjna wizja dziejów u źródeł dynamicznej koncepcji Kościoła w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa*, Tarnowskie Studia Teologiczne 12(1993), s. 226.



MAGDALENA RAGANIEWICZ

## ŚW. EDYTA STEIN ODKRYWA PRAWDĘ W JEZUSIE CHRYSZTUSIE

*„Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32)*

Fenomen wiary wskazał na istnienie Kogoś, z Kim warto związać swoje życie, na Kim warto oprzeć swoją kruchą egzystencję, Kogo można uczynić fundamentem wszystkiego. Ów Ktoś może dzierżyć prawdę, ukazującą i wyjaśniającą sens ludzkiego bytowania.

Edyta zwlekała jednak z przyjęciem wiary, o której tyle już wiedziała. To, co nieoczekiwanie wydało się finałem jej poszukiwań, a do czego doszła wysiłkiem intelektualnym, okazało się jeszcze niewystarczające do przyjęcia orędzia wiary. „Godzina łaski”<sup>1</sup> – by odwołać się do jej obrazowania – wybiła kilka lat później, a była poprzedzona niemałymi cierpieniami wewnętrznymi i pewnym kryzysem duchowym.

### I. KRYZYS WEWNĘTRZNY PRZED PRZYJĘCIEM PRAWDY

Wszystkie te doświadczenia, które doprowadziły Edytę do odkrycia fenomenu wiary, tj. metoda fenomenologiczna, problem wczucia, świadectwo wiary Schelera i innych anonimowych katolików, zwłaszcza zaś kontekst śmierci Reinacha, przyczyniły się do duchowego odrodzenia, ale rozpoczęło się ono cał-

---

<sup>1</sup> E. STEIN, *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 1998, s. 78.

kowitą utratą spokoju i zachwianiem poczucia własnej tożsamości. Swe ówczesne odczucia Edyta tak scharakteryzuje później w liście do przyjaciela z Polski, Romana Ingardena: „W ostatnim czasie na skutek ciężkich dni, które miałam za sobą, nie byłam zdolna do chwili radości. [...] Jeśli teraz czegoś szukam, to spokoju i przywrócenia zupełnie utraconej pewności siebie”<sup>2</sup>.

Jakiś czas potem doda: „Gdy tylko poczuję, że znowu znacę cokolwiek i że mogę dać coś innym, chciałabym Cię zobaczyć”<sup>3</sup>.

W pierwszej połowie lutego 1918 roku trwa jeszcze w głębokim bólu z powodu zachwianej równowagi duchowej<sup>4</sup>: „Owo uczucie absolutnej bezsilności jest czymś, z czym zbyt trudno mi się pogodzić. [...] Ale widocznie trzeba sobie bardzo dobitnie uświadomić swoją bezsilność, żeby zostać uleczoną z naiwnej bezgranicznej ufności w swoje «chcieć i móc», jaką żywiłam przedtem”<sup>5</sup>.

Długie comiesięczne listy do Ingardena ukazują jej duchowe i emocjonalne rozterki i pragnienia, aby wyrwać się z obezwładniającej ją niemocy, spowodowanej zawaleniem się dotychczasowego stabilnego świata wartości i uczuć. Edyta zмага się wewnątrznie. Doświadcza niemocy własnego działania, własnej nieudolności i ograniczoności, falowania stanów psychicznych. We wspomnieniach czytamy: „Gdy spoglądam wstecz na te czasy, w tle widzę zawsze rozpaczliwy stan ducha, w którym się znajdowałam, ten niebywały zamęt i ciemności. Ziemia płonęła mi pod nogami. Przeżywałam kryzys wewnętrzny i czułam się bardzo źle fizycznie. Powodem były walki duchowe, które staczałam w ukryciu, pozbawiona najmniejszej ludzkiej pomocy”<sup>6</sup>.

W każdym niemal liście możemy wyczytać, jak silny był to kryzys, możemy nawet dostrzec w nich pewne przebłyski myśli samobójczych. Oto, co pisze do przyjaciela, wyrzucając z siebie gorycz, która zatruwa jej życie: „Oczywiście najprostszym sposobem pogodzenia się z tym nędznym światem byłoby pożegnać się z nim. Tylko że jestem przekonana, że nie można iść na taką łatwiznę”<sup>7</sup>.

Wyraz bolesnego rozdarcia duchowego Edyty znajdujemy także w jej rozprawach filozoficznych. W *Psychische Kausalität* pisze: „Robię plany na me dalsze życie i z uwagi na nie układam życie obecne. Jestem jednak w głębi przeświadczona, że zdarzy się coś takiego, co wyrzuci na śmietnik wszystkie moje plany. Nie dopuszczam jednak tej autentycznej żywej wiary i nie pozwalam jej w sobie działać”<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> List z 24 XII 1917 r. do Romana Ingardena, w: taż, *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, Warszawa 1994, s. 53.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> I. ADAMSKA, *Fenomen samotności w życiu Edyty Stein*, Zeszyty Karmelitańskie 1(1995), s. 133.

<sup>5</sup> List z 12 II 1918 r. do Romana Ingardena, w: E. STEIN, *Spór o prawdę istnienia...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>6</sup> Za: TERESA RENATA OD DUCHA ŚWIĘTEGO, *Edyta Stein – Siostra Teresa Benedykta od Krzyża. Filozof i karmelitanka*, tłum. M. Kaczmarkowski, Paryż 1987 [dalej: *Filozof i karmelitanka*], s. 60.

<sup>7</sup> List z 6 X 1918 r. do Romana Ingardena, w: E. STEIN, *Spór o prawdę istnienia...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>8</sup> Za: *Filozof i karmelitanka*, s. 73.

Wprawdzie tych słów nie należy rozumieć dosłownie, że Edyta mówi tu wprost o sobie, gdyż „ja” w analizach filozoficznych ma znaczenie metodologiczne, jednakże mamy prawo sądzić, iż odnoszą się one na pewno do jakiegoś przeżycia autorki. Wiemy już bowiem, że Husserl uczył swoich studentów, by systematyczne rozważania naukowe popierali przykładami z własnych przeżyć.

Te rozterki wewnętrzne, które trwały kilka lat, nauczyły jednak Edytę sztuki nad sztukami, którą niewielu pojmuje, a jeszcze mniej realizuje: umiejętności zaakceptowania i przetrwania trudności. To mało uznane prawo życia wewnętrznego – jak sama stwierdza – „odrodziło ją”<sup>9</sup>. „Mogę mówić o «odrodzeniu się» w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Jednak to nowe życie tak ściśle się wiąże z przeżyciami ostatniego roku, że w żaden sposób nie uwolnię się od nich; będą dla mnie zawsze najżywszą terażniejszością. Nie traktuję ich już jednak jako nieszczęście, wprost przeciwnie, stały się częścią tego, co jest dla mnie najcenniejsze”<sup>10</sup>.

Oto niewątpliwa wielkość Edyty Stein: umiejętność przekształcenia cierpienia w siłę, porażki w zwycięstwo, niemocy w moc. Wśród kłopotów, potężnego kryzysu wewnętrznego, kryzysu tożsamości umieć wznieść się ponad problemy i zdobyć się na optymizm – to rzeczywiście sztuka, którą niewielu posiada: „Tyle mogę powiedzieć, że po tym wszystkim, co mnie spotkało w ostatnim roku, afirmuję życie bardziej niż kiedykolwiek. [...] Nie wolno nam się ograniczać jedynie do tego odcinka życia, który jest nam dostępny, szczególnie zaś do tego, co leży na powierzchni i co tak jasno się rzuca w oczy. Jest rzeczą oczywistą, że stoimy w punkcie zwrotnym życia duchowego. I nie powinniśmy się uskarżać, że kryzys trwa dłużej, niż to niektórym odpowiada”<sup>11</sup>.

Doświadczając własnej ograniczoności i niemocy, Edyta decyduje się pozostać w stanie, w jakim się obecnie znajduje, bez walki o zmianę swojej sytuacji. Postanawia się wyciszyć i oddać do dyspozycji Temu, który ten stan w niej wyzwala. „Istnieje stan uciszenia w Bogu, całkowitego odprężenia wszystkich sił duchowych, w którym niczego się nie planuje, o niczym nie decyduje, nic nie działa, lecz przyszłość stawia do dyspozycji woli Bożej, poddając się zupełnie losowi. [...] Ten spoczynek w Bogu w porównaniu z ustaniem aktywności na skutek ustania sił życiowych jest zupełnie czymś nowym i jedynym. Spoczywanie w Bogu było we mnie śmiertelną ciszą. Na jej miejscu pojawiło się poczucie bezpieczeństwa, zawieszenia wszelkiej troski, odpowiedzialności i konieczności działania”<sup>12</sup>.

Edyta ujawnia, że dokonała tutaj pewnego dramatycznego posłuszeństwa i poddania się Tajemnicy, której logiki nie mogła jeszcze pojąć, ale już do-

<sup>9</sup> I. ADAMSKA, *Sól ziemi. Rzecz o Edycie Stein*, Poznań 1997, s. 106.

<sup>10</sup> List z 10 X 1918 r. do Romana Ingardena, w: E. STEIN, *Spór o prawdę istnienia...*, dz. cyt., s. 95.

<sup>11</sup> E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, w: *Pisma*, t. 1, Kraków 1982, s. 146.

<sup>12</sup> Za: *Filozof i karmelitanka*, s. 60.

świadczyła jej mocy<sup>13</sup>. Oddając się Tajemnicy, pojęła, że tylko Ona może uzdrowić jej kryzys i scalić jej złamaną świadomość samej siebie.

Narzuca się pytanie, dlaczego Edyta tak długo zwlekała z decyzją o nawróceniu. Zapewne ona sama zadawała sobie to pytanie po fakcie. Możemy zaryzykować stwierdzenie, że jej „godzina łaski” nadeszła w najlepszej dla niej chwili, w momencie, w którym mogła na dobre w Edycie zamieszkać. Duch Święty przygotowywał ją od dłuższego czasu, ale czas zabiegów zawsze zależy od Boga, uwarunkowany jest okolicznościami życia, biegiem spraw i wydarzeń, które Bóg dopuszcza dla dobra duszy. Dopust Boży jest zawsze miłością, która dla ludzkiego oka najczęściej pozostaje zakryta. Dusza człowieka musi zostać oczyszczona, zanim Boskie światło znajdzie swe miejsce. Musi zaistnieć dialog łaski i wolności, w którym dusza oderwie się od siebie samej i podda się działaniu łaski, otwierając się na przychodzącego do niej Boga.

Szczegóły dotyczące owego dialogu łaski i wolności Edyta omawia nie wprost, lecz pośrednio, opisując jego charakter w swoich pracach naukowych. Z nich to dowiadujemy się, czego doświadczała pani filozof przed ostatecznym poddaniem się kołaczącej do bram jej serca i duszy łasce.

## II. DIALOG ŁASKI I WOLNOŚCI CZŁOWIEKA

Jak pisze Edyta, wiarę zawsze uprzedza działanie łaski. Nie można stać się wierzącym, nie otrzymawszy łaski. Otworzyć się na działanie łaski i przyjąć ją można zaś dzięki wolności. Aby wiara mogła się rozwijać, należy przyjąć łaskę w sposób wolny. Łaska i wolność są konstytutywne dla wiary<sup>14</sup>.

Cały proces dochodzenia do wiary Edyta określiła jako dialog łaski i wolności. Inicjatywa tego dialogu należy zawsze do Ducha Świętego i jest Jego darem. Bóg się objawia, człowiek aktem całej swej wolności na owo objawienie reaguje. Człowiek może na nie odpowiedzieć dowolnym zachowaniem: może zamknąć oczy na łaskę, może opierać się jej i uciekać, ale może też przyjąć ją bez zastrzeżeń<sup>15</sup>. Różnica postaw wynika z tego, że przeżywając własną wolność, człowiek może otworzyć się na działanie Bożej łaski, ale może ją też odrzucić. Dramat spotkania wolności i łaski osiąga już tu swoje szczególne napięcie<sup>16</sup>. „Dusza może zamknąć oczy na łaskę, gdyż jej widok budzi i potęguje w niej poczucie własnej grzeszności; może usiłować uciec od łaski i od siebie. [...] Może też na widok łaski opierać się jej i przed nią zamykać. Jest to posta-

---

<sup>13</sup> I. ADAMSKA, *Edyta Stein spełnienie w wierze. Na podstawie listów do Romana Ingardena*, Zeszyty Karmelitańskie 2(1994), s. 105.

<sup>14</sup> E. STEIN, *Ontyczna struktura osoby i jej problematyka teoriopoznawcza*, w: *taż*, *Twierdza duchowa*, tłum. I. Adamska, Poznań 1998, s. 92.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 54.

<sup>16</sup> A. GRZEGORCZYK (red.), *Nowa rzeczywistość. Filozofia i świadectwo Edyty Stein*, Poznań 2001, s. 48.

wa człowieka zapamiętałego, który uporem chce pokonać lęk, lecz zatapia się w nim coraz głębiej. Istnieje jeszcze ostatnia możliwość: przyjąć łaskę bez zastrzeżeń. Oznacza to zdecydowany odwrót duszy od siebie samej i bezwarunkowe zapomnienie o sobie. Lecz aby móc siebie w ten sposób przekreślić, dusza musi mocno siebie pochwycić i z najbardziej wewnętrznego centrum tak siebie całkowicie objąć, żeby już nie mogła się zagubić. Oddanie siebie jest najbardziej wolnym aktem wolności. Ten, kto całkowicie, bez troski o siebie, o swoją wolność i indywidualność odpowie na wezwanie łaski, ten wchodzi w nią zupełnie wolny z zachowaniem pełnej tożsamości. Nie wejdzie na tę drogę nikt, kto się ogląda na siebie<sup>17</sup>.

W grę wchodzi zatem wolność człowieka, który – aby otworzyć się i przyjąć łaskę – musi najpierw uwierzyć słowom Jezusa, że kto chce zachować swoją duszę, musi ją utracić (por. Mk 8,35-37). Musi uwierzyć – i swoiście zaryzykować. Słowo „musi” wyraża tutaj ważką rolę wolności człowieka w odniesieniu do wiary. Łaska wiary dochodzi do bram duszy człowieka, ale to od niego zależy, czy ją przyjmie, czy też odrzuci. Spotkanie Bożej wolności z wolnością człowieka wyznacza wielkość ludzkiego dramatu<sup>18</sup>.

To prawda, że „zejście łaski do duszy człowieka jest wolnym aktem boskiej miłości i jej wylew nie zna granic”<sup>19</sup>. Jednakże z drugiej strony „Boska wolność nie złamie ani nie wygasi, ani nie przechytrzy wolności ludzkiej”<sup>20</sup>.

Łaska zatem nie może spełnić swojego zadania bez współdziałania ludzkiej wolności. „Boska wolność, zwana wszechmocą, zatrzymuje się przed ludzką wolnością. Łaska to Duch Boży, zstępujący do duszy człowieczej. Może ona nie znaleźć w niej miejsca, gdy się jej dobrowolnie nie przyjmie. Twarda to prawda”<sup>21</sup>.

Od człowieczego albo – albo: albo z Bogiem, albo tylko samemu – zależy bardzo wiele. Jako że od człowieka zależy, czy otworzy się, czy też zamknie na łaskę. Owo albo – albo, które rozgrywa się poprzez w pełni świadomy akt wolności, jest wspomagane przez Boga. Bóg bowiem nie tylko objawia się człowiekowi, ale oddziałując na niego wewnątrz, pociąga go ku sobie. „Nim ją [łaskę]<sup>22</sup> dusza dobrowolnie podejmie, musi już w niej uprzednio zadziałać; aby móc w niej działać, musi mieć w niej jakieś początkowe miejsce. Duch Światła, Duch Święty, biorąc ją w posiadanie, dokonuje w niej [...] przemiany jej naturalnych reakcji. Niektóre wygasa, nawet te dyktowane rozumem naturalnym, jak nienawiść, żądzę zemsty itd., a uzdalnia do aktów duchowych i postaw będących specyficzną formą Jego aktualnego życia, jak miłość, miło-

<sup>17</sup> E. STEIN, *Ontyczna struktura osoby...*, art. cyt., s. 54-55.

<sup>18</sup> A. GRZEGORCZYK (red.), *Nowa rzeczywistość...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>19</sup> Tamże, s. 57.

<sup>20</sup> Tamże, s. 56.

<sup>21</sup> E. STEIN, *Ontyczna struktura osoby...*, art. cyt., s. 56.

<sup>22</sup> Przep. MR.

sierdzie, przebaczenie, pokój, uszczęśliwienie – nawet tam, gdzie nie ma ku temu żadnych motywów według rozumu naturalnego”<sup>23</sup>.

Nim zatem dusza dobrowolnie przyjmie łaskę, ta ma już w niej jakiś punkt zaczepienia i działa uprzedzająco. Duch Święty powoli dokonuje przemiany naturalnych jej reakcji i uzdalnia do aktów duchowych, takich jak miłość i pokój. „Dusza zaczyna widzieć świat w świetle łaski. Umie dostrzec, gdy na jej drodze stanie świętość, i czuje się przez nią pociągnięta. To, co nieświęte, budzi w niej odrazę; wszystko błędnie wobec tej jedynej poznanej wartości. Ona też wyrabia we wnętrzu duszy skłonność do postępowania w duchu łaski, zgodnym z jej własnym rozumem, a nie naturalnym lub wręcz przewrotnym. [...] Im bardziej łaska uprzedzająca zadomowiła się w duszy, tym większe napięcie towarzyszyć będzie dokonującej się wolności”<sup>24</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że w tej sytuacji dusza doświadcza przemiany. Nie wygasa jednak to, co nazywamy *indywidualnością*. Boża łaska niczym nie narusza indywidualności człowieka. To prawda, że dzięki niej człowiek doświadcza wewnętrznej przemiany, jednakże – wbrew obawom niektórych, że życie z Bogiem może stanowić zamach na człowieczą wolność – przemiana ta indywidualności człowieka nie narusza. Przeciwnie, ta indywidualność trwa nadal, lecz łaska sprawia, że łączy się ona z Bożym Duchem szczególnie wężłem, który można by porównać z węzłem oblubieńczym. Na skutek tego indywidualność człowieka przestaje być sama i samotna: jest bowiem wzbogacona o obecność drugiej Osoby. Nie ginie więc to, co jest dla duszy najbardziej własne. Indywidualność jest bowiem *intangibilis*. To, co do duszy wchodzi i co z niej wychodzi, jest nią nasiąknięte. Nawet łaskę przyjmuje dusza w *jej* właściwy sposób. Duch Światła nie niszczy indywidualności człowieczej, lecz ją poślubia i dzięki temu człowiek doświadcza nowych narodzin<sup>25</sup>.

Jednakże to zawsze Bóg ze swoją łaską szuka człowieka. Człowiek, choćby nie wiem jak bardzo chciał i jak bardzo się starał, nie jest w stanie jej odnaleźć. „Łaska sama musi przyjść do człowieka. Z siebie samego może on w najlepszym wypadku dojść do jej bram, ale nigdy nie zdoła sforsować wejścia”<sup>26</sup>.

W każdym poznaniu religijnym Tym, który wychodzi z inicjatywą, jest zawsze Bóg. Wyciąga On do człowieka rękę i człowiek w swej wolności może Bogu powiedzieć „tak” i tę rękę pochwycić; może jednak Bożej ręki nie przyjąć. „Uchwycić rękę Bożą i trzymać ją – to jest czyn, który współkonstytuuje akt wiary. Kto go nie uczyni, kto pozwoli przebrzmieć pukaniu bez wpływu na swe doczesne życie, u tego akt wiary nie rozwinie się, a przedmiot wiary zostanie przed nim zakryty”<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> E. STEIN, *Ontyczna struktura osoby...*, art. cyt., s. 50.

<sup>24</sup> Tamże, s. 57.

<sup>25</sup> Tamże, s. 51.

<sup>26</sup> Tamże, s. 56.

<sup>27</sup> Za: I. ADAMSKA, *Błogosławiona Edyta Stein*, Kraków 1988, s. 44.



Nie może on jednakże dotknięcia Bożej ręki uniknąć, gdyż nie ma to związku z ludzką wolnością. „Temu dotknięciu w żaden sposób nie można umknąć, gdyż nie ma tu miejsca na jakieś współdziałanie naszej wolności”<sup>28</sup>.

Co więcej, łaska może przyjść do człowieka, choć on jej wcale nie szuka ani nie pragnie. Pozostaje pytanie, czy może ona spełnić swe zadanie bez współdziałania ludzkiej wolności<sup>29</sup>. Edyta odpowiada, że Boża wolność, zwana wszechmocą, zatrzymuje się przed ludzką wolnością. Łaska to Duch Boży zstępujący do duszy człowieka. Może on nie znaleźć w niej miejsca, gdy się jej dobrowolnie nie przyjmie. Dotknięcie łaską nie jest bowiem równoznaczne z jej przyjęciem. „Wiary mogą nie przyjąć, uczynić ją nieskuteczną. [...] Np. ateista w jakimś przeżyciu religijnym dostrzeże Boga. Nie może zaprzeczyć wierze (w znaczeniu przyjęcia postawy), ale nie staje na gruncie wiary, nie pozwala jej w sobie działać, pozostaje nieporuszony przy swoim światopoglądzie naukowym”<sup>30</sup>.

Jak ujmuje to Edyta Stein: aby dusza mogła przyjąć łaskę, musi przejść z królestwa natury do królestwa łaski. Przejście to musi być przez duszę dokonane w sposób wolny, nie może się stać ani dokonać bez współdziałania jej wolności. W celu zdobycia duszy i życia wolny podmiot – *osoba* – musi się przyłączyć do któregoś królestwa. Co zaś ze swej wolności ofiaruje i co z niej zachowa, w jakim celu ofiarowuje i zachowuje, to rozstrzyga o losie osoby<sup>31</sup>.

W rejonach natury dusza siebie nie posiada, nie jest panią siebie. Dopiero w królestwie łaski dusza zdobywa swoją pełnię i staje się własnym domem. Dzięki łasce dusza otrzymuje siebie samą w darze. Jest to rzeczywiście *dar*. „Kto chce swoją duszę zachować, musi ją utracić” (por. Mk 8,35-37). Skoncentrowanie uwagi wyłącznie na własnej duszy barykaduje drogę do łaski, a tym samym do siebie samego. Tylko ten, kto się zwróci ku łasce bez zastrzeżeń, nie oglądając się na nic innego, może stać się jej uczestnikiem. Toteż człowiek może odwrócić się od siebie i zwrócić ku łasce, a wtedy, gdy ona go dotknie – już bez wyraźnego aktu oddania się jej – łaska splywa bez przeszkód w otwartą na nią duszę i bierze ją w swe posiadanie<sup>32</sup>.

Gdy dusza otwiera się na łaskę, ta ją w nieskończoność poszerza. Granice Bożej wszechmocy istnieją bowiem tak długo, jak długo wolność człowieka przeciwstawia się wolności Bożej. I gdy dusza podejmuje łaskę całą swą ograniczoną, ludzką wolnością, otrzymuje w darze uczestnictwo w wolności samego Boga. „Zejście łaski do duszy – pisze Edyta – jest wolnym aktem Bożej miłości i jej obfitość nie zna granic. Jakie drogi wybiera dla swego działania, dlaczego o jedną duszę zabiega, a drugiej każe zabiegać o siebie, czy, jak i kiedy czynna

<sup>28</sup> E. STEIN, *Ontyczna struktura osoby...*, art. cyt., s. 88.

<sup>29</sup> Tamże, s. 56.

<sup>30</sup> Za: I. ADAMSKA, *Sól ziemi...*, dz. cyt., s. 134.

<sup>31</sup> E. STEIN, *Ontyczna struktura osoby...*, art. cyt., s. 40.

<sup>32</sup> Tamże, s. 52-55.

jest również tam, gdzie nasze oczy nie dostrzegają jej działania, wszystko to są pytania wymykające się poznaniu rozumowemu<sup>33</sup>.

Z rozważań Edyty Stein możemy wyczytać, że łaska i wolność człowieka, a także wezwanie i odpowiedź przebiegają na kształt zjawiska dialogowanego, podobnego do rozmowy dwóch osób. Dla zaistnienia takiej rozmowy i jej owocnego przebiegu trzeba, aby obie zwracały się do siebie w sposób wolny, nie tylko gotowe do dawania, lecz i do brania. By wolna wola mogła przyjąć Boże wezwanie, musi drgnąć wewnętrznie i wypowiedzieć swoje *fiat*, które dopiero spowoduje zjawisko dialogu.

Tej argumentacji nie można pominąć, rozpatrując wewnętrzny proces dochodzenia do wiary Edyty Stein. Swoją zgodę, swoje ostateczne *fiat* – jak dowiemy się później – pokryła milczeniem. Jej *fiat* nie było na pewno wydarzeniem jednorazowym, ale poprzedziło go wiele ogniw, jakie złożyły się na jej życie. Jak pisze w *Ontycznej strukturze osoby*, poddanie się łasce nie musi być koniecznym pojedynczym aktem ani dziełem chwili. Człowiek, w którym łaska działa i który się ku niej skłania, toczy zwykle długą walkę, aby stopniowo wyrwać się ze świata naturalnego i z siebie<sup>34</sup>.

Nie będzie zapewne bez znaczenia przytoczenie tu również jej własnej wypowiedzi, znacznie późniejszej, jednak nawiązującej do tych chwil. Czytamy w *Bycie skończonym i bycie wiecznym*: „Bóg, który nas stworzył, nie chciał nas bez nas zbawić, więc nie tylko uzależnił przyjęcie łaski od dobrowolnej zgody i współdziałania człowieka, lecz nawet od człowieka uzależnił samo wcielenie Zbawiciela, Dawcy łaski”<sup>35</sup>.

Zatem jedno jest pewne: „Boska wolność nie złamie, nie wygasi ani nie przechytrzy wolności ludzkiej”<sup>36</sup>.

Wiara łączy się zatem nierozzerwalnie z wolnością. Prawdziwa wiara wynika z wolności, jest wolnym wyborem, wolną odpowiedzią udzieloną Bogu na otrzymane zaproszenie. Do godności ludzkiego życia należy to, że człowiek może wybierać, a Bóg każdy ludzki wybór uszanuje, bez względu na to, jak byłby on haniebny. „Prawo rozstrzygnięcia o sobie przysługuje każdej duszy. Jest to tak wielka tajemnica osobistej wolności, że nawet sam Bóg to respektuje. On chce sprawować władztwo nad stworzonymi duchami, ale tylko jako wolny dar ich miłości”<sup>37</sup>.

Reasumując, możemy stwierdzić, że ów arcyciekawy proces dochodzenia Edyty Stein do wiary przebiegał wieloetapowo i dość zaskakująco dla samej bohaterki. Rozpoczął się od poszukiwania prawdy jako fundamentu i sensu życia. Od zachwyty nad nauką doprowadził ją do filozofii, której szczególnie umiłowaną gałęzią stała się fenomenologia.

<sup>33</sup> Tamże, s. 58.

<sup>34</sup> Tamże, s. 56.

<sup>35</sup> E. STEIN, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I. Adamska, Poznań 1995, s. 267.

<sup>36</sup> Tamże, *Ontyczna struktura osoby...*, art. cyt., s. 57.

<sup>37</sup> Za: M. STRZAŁA, *Edyta Stein – droga od samego podnóża*, Kraków 1989, s. 32.

Metoda fenomenologiczna, ze swoim zadaniem dotarcia do istoty wszystkich rzeczy, nauczyła Edytę rzeczowości, rzetelności i radykalnej, intelektualnej uczciwości. Wskazała na istnienie fenomenu Boga, wobec którego Edyta nie mogła przejść obojętnie.

Następnie pojęcie wczucia, które podjęła w swych naukowych rozważaniach, otworzyło ją na świat ludzkich przeżyć, doznań, wartości. Ukazało świat duchowy ludzi wierzących, który dzięki empatii mogła bliżej poznać, zrozumieć i którego mogła doświadczyć.

Z kolei dynamiczne, radosne, autentyczne i nieskrywane przeżywanie wiary na co dzień, zaobserwowane u znajomych i obcych, postawiło ją wobec fenomenu, względem którego nie mogła przejść jak ślepiec.

Wreszcie dostrzeżenie fenomenu śmierci jako zjawiska, które niczego nie kończy definitywnie, a wręcz przeciwnie, coś nowego rozpoczyna, spowodowało, że jej obojętne względem wiary stanowisko się załamało. Nie mogła dalej szukać – już bowiem znalazła. Trudność polegała jedynie na tym, by to, co znalazła, przyjąć i zaakceptować. Tutaj zaczął się dialog łaski z jej wolnością. Jej wolność mogła tego daru nie przyjąć, mogła łaskę odrzucić, uczynić ją nieskuteczną w swoim życiu. Z jednej strony doświadczenie wiary nie mogło samo z siebie, bez udziału łaski Bożej otworzyć granicy dzielącej poznanie od decyzji, z drugiej strony jednak łaska bez wolnej odpowiedzi człowieka nie mogła zatriumfować w jej duszy. Musiała nastąpić ostateczna, rozstrzygająca o wszystkim konfrontacja. Potrzeba było ostatecznego bodźca, aby Edyta mogła przekroczyć próg wiary.

### III. GODZINA PRAWDY

Światło łaski przynoszące jej nawrócenie i całkowitą wewnętrzną przemianę ołśniło ją latem 1921 roku w Bergzabern, w nocy, podczas czytania autobiografii św. Teresy z Avila.

Edyta Stein i jej przyjaciele często przyjeżdżali do tej miejscowości na krótszy lub dłuższy pobyt. Zbieranie owoców było dla młodych fenomenologów dobroczynnym odprężeniem. W ciągu dnia pracowano, a wieczorami uprawiano filozofię. Gospodyni domu, Jadwiga Conrad-Martius, tak wspomina ostatni pobyt Edyty w swoim domu, opisując stan ducha swojej przyjaciółki w czasie tej pamiętnej wizyty: „Kiedy Edyta była po raz ostatni u nas przez szereg miesięcy, obie znajdowałyśmy się w religijnym kryzysie. Szłyśmy obie jakby po wąskiej krawędzi tuż obok siebie, każda w każdej chwili oczekując Bożego wezwania. Wezwanie to przyszło, ale poprowadziło nas w różnych pod względem wyznaniowym kierunkach”<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> H. CONRAD-MARTIUS, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, w: P. TARANCZEWSKI, K. TARNOWSKI, H. WOŹNIAKOWSKI (red.), *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, Kraków 1989, s. 8.

Dla naszej bohaterki owo ostateczne Boże wezwanie nadeszło właśnie w Bergzabern. Dotarło ono do Edyty podczas pewnego wieczoru, kiedy to pozostawiona sama w domu sięgnęła do biblioteczki gospodarzy, wyciągając jedną z wielu znajdujących się tam książek: „Sięgnęłam na chybił trafił i wyjęłam książkę sporej objętości. Nosila tytuł *Życie św. Teresy z Ávila napisane przez nią samą*. Zaczęłam czytać, zachwyciłam się natychmiast i nie przerwałam lektury aż do jej ukończenia. Gdy zamykałam książkę, powiedziałam sobie: «To jest prawda»»<sup>39</sup>.

Było to olśnienie, które powaliło ją na kolana, olśnienie na miarę tego, jakiego doznał św. Paweł w drodze do Damaszku. Podobnie jak dla Pawła było ono przełomem w życiu, tak też dla Edyty stanowiło punkt kulminacyjny jej egzystencji, doprowadzając ją do Kościoła katolickiego.

Ale jeśli w lecie 1921 roku Edyta Stein natrafiła na książkę, którą pochłonęła jednym tchem w ciągu nocy, i stwierdziła uszczęśliwiona, że odnalazła prawdę, i jeżeli ta jedna noc odmieniła całe jej życie, to trzeba podkreślić wyraźnie, iż poprzedziły ją intensywne poszukiwania i duchowe zmagania, liczne małe kroki, nieśmiałe próby otwierania się na działanie łaski, pragmatyczne i intelektualne akty odwagi.

Po tej nocnej lekturze Edyta wiedziała z nadprzyrodzoną pewnością, że dotknęła Boskiej Prawdy i Ona właśnie ją przemieniła. Dotarła wreszcie do długo poszukiwanej prawdy; ale odkryła ją nie w filozofii, lecz w wierze, której centrum stanowi Jezus Chrystus. Znamienne jest to, że odkryła nie prawdę naukową, lecz *osobową*, nie abstrakcyjną konstrukcję myślową, lecz konkretną osobę – poznała kochające „Ty” Boga.

Bóg długo przygotowywał ją na tę chwilę. Dzieła św. Teresy mające intymną formę listu czy poufnej rozmowy rekreacyjnej z siostrami, pełne życia, pozbawione sztucznej, gadatliwej psychologii i sztywnej terminologii, czynią rzeczywistość duchową niemal dotykálną. Teologia św. Teresy, jej nadprzyrodzona psychologia wolna od formuł naukowych, odznacza się mocą, prawdziwością, doświadczeniem. Jej analizy duszy ludzkiej są głębokie, słuszne, bogate w odcienie i dają solidną, zdrową doktrynę<sup>40</sup>.

Edyta, przeżywszy kryzys tożsamości, szukając prawdy, sensu i celu życia, znalazła w św. Teresie mistrzynię, która nie tylko ostatecznie odpowiedziała na jej dociekania, ale wprowadziła ją w głąb własnego wnętrza, w którym mieszkał Bóg.

Był to bodziec ostateczny. Edyta bardzo dogłębnie przeżyła kontakt z tą świętą, odznaczającą się niebywałą znajomością duszy ludzkiej. Dokonało się jakieś wzajemne wielkie zrozumienie między obiema kobietami, a zarazem cicha rewolucja: miejsce największych mistrzów filozoficznych zajęła „nieuczona” karmelitanka z Ávila. Wzięła ją za rękę, ukazała metody prowadzące

<sup>39</sup> *Filozof i karmelitanka*, s. 61 [wyróżnienia w tekście: MR].

<sup>40</sup> I. ADAMSKA, *Prawda o miłości. Edyta Stein*, Kraków 1989, s. 75.

do celu najpewniejszą drogą. Wydaje się też, że Edyta w jej biografii wyczytała własną historię: „Jakże mnie przeraża ten upór, w którym trwała moja dusza przy tyłu pomocach z nieba! Strach mnie bierze na wspomnienie, jak mało miała mocy nad sobą, jak czułam siebie skępowaną i bezsilną od mężnego postanowienia oddania się Bogu bez podziału. [...] Wiedziałam dobrze, że nie żyłam, ale tonęłam w ciemnościach śmierci. [...] Moja dusza była tak bardzo zmęczona i tak pożałowała pokoju”<sup>41</sup>.

Bilans życia św. Teresy musiał wydać się Edycie jej własnym dziennikiem duszy. „Ach, to długie i uciążliwe życie! Życie, w którym się nie żyje, w którym odnajduje się jedynie samotność i znikąd nie ma pomocy. Tęskniłam do życia, ponieważ doskonale rozumiałam, że nie żyję, lecz walczę z ościeniem śmierci”<sup>42</sup>.

Czyż to nie przeżycia, których doświadczała również Edyta? Zgłębiając losy jednej z najznamienniejszych świętych Kościoła, Edyta zauważyła zdumiewający paralelizm między swoją i jej duchową drogą: odnalazła w zmaganiach św. Teresy podobieństwo do swoich bojów o prawdę. Obie kobiety chciały żyć w pełni, dojść do maksimum swych aspiracji i odnaleźć prawdę, której tak mierznie szukały.

Edyta Stein zauważyła, że po wielu latach walk i burz duchowych reformatorka Karmelu osiągnęła wreszcie cel swoich pragnień, oddając się całkowicie Jezusowi Chrystusowi. Edyta rozumiała wtedy definitywnie, że prawdą, której tak długo szukała, jest Jezus Chrystus. On jest odpowiedzią na jej rozterki i dylematy, on jest Tym, który może nadać pełny sens jej życiu, bo nie jest prawdą fenomenologiczną – myślową, ale osobową, z którą można nawiązać owocny dialog, która skutecznie może wpływać na ludzkie życie. Świadcstwo św. Teresy było tego dobitnym potwierdzeniem.

Tak więc czytając wyznania św. Teresy, Edyta pojęła ostatecznie, że tylko Bóg może ukoić jej ból, odpowiedzieć na pytania o sens i cel życia człowieka i przedmiot jego wszelkich tęsknot, może obdarzyć ją prawdziwą miłością, wolnością i spełnieniem. Jak wspomina Hedwig Conrad-Martius, w swym wyborze Chrystusa Edyta wybrała prawdziwą wolność. „Chodziło tu o decyzje, w których ostateczna wolność człowieka, przez którą zostaje on w akcie stworzenia podniesiony do godności osoby, splata się [...] z Bożym powołaniem, któremu trzeba być posłusznym”<sup>43</sup>.

Swoje nawrócenie, podjętą wówczas decyzję i jej wewnętrzne motywy Edyta pokryła milczeniem. Znamienna jest jej reakcja na pytanie przyjaciółki, zaintrygowanej tym momentem w jej życiu. Wszelkie zapytania Edyta ucięła krótko: *secretum meum mihi*. Bardzo ciekawe jest to, że odmawiając bliższego komentarza na temat swoich duchowych przeżyć, posłużyła się sformułowaniem

<sup>41</sup> TERESA OD JEZUSA, *Dziela*, t. 2, Kraków 1979, s. 133.

<sup>42</sup> Tamże, s. 137.

<sup>43</sup> H. CONRAD-MARTIUS, *Moja przyjaciółka...*, art. cyt., s. 8.

biblijnym, wyjętym z Księgi proroka Izajasza, które w Wulgacie otrzymują takie właśnie brzmienie (por. Iz 24,16).

Dopiero po czterech latach nawiązała do ówczesnych przeżyć w liście do Fryderyka Kaufmana: „Proces, o którym wspomniałam, zaczął się już wcześniej, ulegał przemianom i ciągnął się przez kilka lat, wreszcie doprowadził mnie do miejsca, gdzie każde niespokojne serce znajduje ucieszenie i pokój. Jak to się stało, niech mi dziś będzie wolno zamilczeć. Nie dlatego, że lękam się o tym mówić; na pewno skoro nadejdzie odpowiednia pora, opowiem Panu; musi się to jednak «wyłonić», nie mogę o tym informować”<sup>44</sup>.

Cały proces nawrócenia Edyty Stein można by streścić jednym zdaniem: szukałam, rozumowałam, studiowałam, pragnęłam i nic nie mogłam osiągnąć, aż pewnego dnia, nagle, sama nie wiedząc w jaki sposób – uwierzyłam. To, co w jednej chwili się dokonało, jest czymś zupełnie różnym od tego, co było przedtem<sup>45</sup>. „W jednej chwili pojmuję i zaczyna mnie to przenikać. Dotyka mnie w moim osobowym centrum i ja się mocno tego trzymam. «W jednej chwili» – to wyrażenie należy wziąć dosłownie. Nie ma tu żadnego najpierw i potem ani tego, co czasowe lub rzeczowe. To, co tu nazywamy następstwem i analizujemy, jednoczy się w jednym niepodzielnym akcie: żaden moment nie wyprzedza drugiego, żaden bez drugiego nie jest możliwy. Im głębiej jestem poruszona, tym mniej się tego trzymam i tym więcej także pojmuję. Można też odwrócić: wszystko, co jest zwykle rozdzielone bądź jedno drugim motywowane, stapia się tu w jeden akt: poznania, miłości i czynu”<sup>46</sup>.

Ta wypowiedź Edyty także tłumaczy jej długą, trwającą niemal dziesięć lat drogę do wiary, jej pozorne zahamowania i przestoje, udręki i uniesienia religijne. Wszystko, co na pierwszy rzut oka wydaje się w jej życiu duchowym niezrozumiałe i chybione, ma swój głęboki sens i odbywa się według praw rządzących życiem wewnętrznym. Bóg, który pragnie duszę oczyścić, umocnić i silniej do siebie pociągnąć, dopuszcza na nią próby dobrze znane tym, co chcą prowadzić świadome, głęboko religijne życie duchowe. Ma ono swój rytm, polegający na regularnych następstwach dwóch różnych okresów: ciemności i światła. Nie mając żadnego doświadczenia, nie wiedząc o konieczności przeplatania się tych dwóch okresów, Edyta wpadała często w popłoch i pogłębiała swój kryzys. W efekcie wyszła jednak z niego zwycięsko. Poddała się Bogu, którego nie do końca rozumiała i niezbyt dobrze znała, a który tak niespodziewanie, choć skutecznie wtargnął w jej życie. Doznała wówczas czegoś nowego, co bywa udziałem wielu dusz wybranych: „Jest to coś – pisze – czego doświadczali znawcy życia wszystkich czasów: Zostali wciągnięci do swego najgłębszego wnętrza przez coś, co mocniej pociągało niż świat zewnętrzny, doświadczali tu czegoś potężnego, wyższego życia, życia nadnaturalnego i boskiego”<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> List z 13 IX 1925 r., w: E. STEIN, *Autobiografia w listach 1916-1942*, Kraków 2000, s. 64.

<sup>45</sup> I. ADAMSKA, *Błogosławiona Edyta Stein*, dz. cyt., s. 58.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Za: B. WEIBEL, *Edyta Stein. W okowach miłości*, Warszawa 1997, s. 40.

#### IV. KONSEKWENCJE ROZPOZNANIA PRAWDY W JEZUSIE CHRYSZCIE

Dochodząc do tego punktu w swoim życiu, Edyta nie mogła się już cofnąć. Podjęła działania z właściwą sobie konsekwencją: nazajutrz po lekturze autobiografii św. Teresy kupiła katechizm katolicki i mszał. Nie uczone rozprawy, nawet nie dogmatykę czy filozofię katolicką – jakby się można było spodziewać po jej intelektualnych aspiracjach, ale za klucz do bramy Kościoła katolickiego obrała najprostsze podręczniki wiary<sup>48</sup>. Podjęła naukę Teresy: „Tu nie chodzi o uczone wywody, tylko o to, byśmy w szczerości serca uznali siebie za to, czym jesteśmy, i z prostotą stawali przed Bogiem”<sup>49</sup>.

Dopiero po dokładnym przestudiowaniu przebiegu i treści Mszy Świętej ośmieliła się po raz pierwszy wziąć udział w uczcie eucharystycznej: „Nic nie było mi obce. Dzięki poprzedniemu studium rozumiałam nawet najdrobniejszą ceremonię. Dostojny starszy kapłan podszedł do ołtarza i odprawił Świętą Ofiarę z wielkim namaszczeniem. Po Mszy św. czekałam, aż kapłan odmówił dziękczynienie. Potem poszłam za nim na probostwo i poprosiłam go po prostu o chrzest. Spojrzał na mnie ze zdziwieniem i odparł, że przyjęcie do Kościoła musi być poprzedzone pewnym przygotowaniem. «Jak długo pobiera Pani naukę i kto jej pani udziela?». Na to mogłam tylko odpowiedzieć: «Proszę, niech mnie ksiądz egzaminuje». Wywiązała się rozmowa, w której poruszono całą naukę Kościoła katolickiego”<sup>50</sup>.

Edyta nie pozostawiła żadnego pytania bez odpowiedzi. Co więcej, w jej odpowiedziach była nie tylko wiedza, ale i osobiste doświadczenie zdobyte w trudzie duchowego zmagania. Poczciwy proboszcz, pełen podziwu dla łaski Bożej, której działanie w sercu Edyty dostrzegał bardzo wyraźnie, nie mógł jej odmówić wody chrztu świętego. Chrzest zatem ustalono na 1 stycznia 1922 roku.

W księdze metrykalnej chrztów kościoła parafialnego w Bergzabern zapisano: „W roku Pańskim 1922, w dniu 1 stycznia, została ochrzczona Edyta Stein, lat 30, doktor filozofii, urodzona 12 października 1891 roku we Wrocławiu, córka Zygryda Stein i Augusty Courant. Po dobrej nauce i przygotowaniu przeszła z judaizmu na łono Kościoła i otrzymała na chrzcie św. imiona Teresa Jadwiga. Matką chrzestną była dr Jadwiga Conrad z domu Martius, zamieszkała w Bergzabern, co niniejszym poświadczam: Eugeniusz Breitling, proboszcz”<sup>51</sup>.

Tak oto wyglądała droga Edyty Stein do prawdy. Poznanie jej i przyjęcie przemieniło diametralnie życie, jakie wiodła do momentu, który później nazwała godziną łaski.

<sup>48</sup> I. ADAMSKA, *Prawda o miłości...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Za: *Filozof i karmelitanka*, s. 61.

<sup>51</sup> Za: I. ADAMSKA, *Prawda o miłości...*, dz. cyt., s. 78.

Po czternastym roku życia Edyta nie angażowała się w życie religijne. Religia, jaką знаła z praktyk domowych, przestała być wtedy dla niej ważna i nie przedstawiała już wartości istotnej dla jej egzystencji. Porzucając ją jednak, pozostała z niczym – pozbawiła siebie fundamentu niezwykle istotnego do budowania udanego, sensownego i szczęśliwego życia. Musiała więc rozpocząć poszukiwania takiej podstawy życiowej, która okazałaby się na tyle trwała i solidna, by można było na niej skutecznie oprzeć kruchą ludzką egzystencję.

Wiele komentarzy barwnie opisuje okres między czternastym a trzydziestym rokiem życia Edyty Stein, nazywając go ateistycznym. Z punktu widzenia tego, co przedstawiliśmy, można wnioskować, że nie jest to najtrafniejsze określenie. Choć sama Edyta określa siebie jako ateistkę, to jednak wydaje się, że ma na myśli raczej to, że jest osobą niewierzącą, a to nie jest równoznaczne z ateizmem. Osoba niewierząca nie prezentuje postawy wiary, czyli nie uczestniczy w praktykach religijnych, nie modli się, nie żyje życiem wiary. Ateista natomiast nie tylko nie praktykuje, ale dodatkowo jeszcze zaprzecza istnieniu Boga, neguje Jego egzystencję. Edyta Stein nigdy takiej postawy nie prezentowała. Nigdy nie odrzuciła wiary w Boga, nigdy też nie zamknęła się na Jego działanie, nie zatrzasnęła sobie do Niego drogi, na co wskazuje fakt, że właśnie po drodze, którą szła w tym okresie, Boga znalazła.

Wybrała drogę prawdy: jej poszukiwania, zmagania się z nią i ciągłego jej odkrywania. To umiłowanie prawdy zaprowadziło ją na grunt nauki, a potem zawęziło pole jej poszukiwań do fenomenologii. Tej metodzie i jej twórcy zawdzięcza wiele, przede wszystkim wytrwałość, rzetelność, radykalizm, konsekwencję i uczciwość, wyrażające się nie tylko na polu naukowym, ale przekładające się również na grunt całego życia. Był to bardzo dobry start, doskonały początek dla głodnej prawdy intelektualistki. Jakkolwiek sama metoda fenomenologiczna nie doprowadziła jej do końcowych rozwiązań: odkrycia i przyjęcia ostatecznej prawdy, to jednak dała solidne podstawy naukowe i egzystencjalne, które w krytycznym rozrachunku okazały się niezwykle przydatne, a nawet niezbędne w momencie dokonywania rozstrzygającej decyzji prowadzącej do konwersji.

Fenomenologia podsunęła jej do rozważania problem wczucia, który ukazał jej świat dla niej nieznaną, niezrozumiałą i obcy. Empatia umożliwiła jej wejście na teren ludzkich odczuć, doznań i wrażeń, dotąd z gruntu dla niej niepojętych. Wzucie nie tylko otworzyło ją na świat przeżyć innych osób, świat, który dotąd właściwie nie przedstawiał dla niej żadnej wartości, ale przede wszystkim spowodowało głębokie poruszenie w jej własnym wnętrzu, wzbogacając je o wartości dotychczas dla niej niedostępne. Pozwoliło również odkryć takie pokłady jej osobowości, które długo pozostawały w niej zakryte, nieaktywne czy nieuświadomione.

Bardzo Edytę poruszyło autentyczne, szczerze i nieskrępowane przeżywanie wiary na co dzień, obserwowane u ludzi, których spotykała na swej drodze. Wzruszyła ją nieznajoma kobieta, która weszła do kościoła w środku pracownego dnia, by choć chwilę побыć z Kimś obecnym w świątyni, którego obecno-



ści Edyta jeszcze sobie nie uświadamiała. Poruszył ją gospodarz wiejski, który codziennie rano modlił się wraz ze swoimi pracownikami, prosząc Boga o pomysłność pracy w danym dniu. Wstrząsnął nią katolicki filozof Max Scheler, który otworzył przed nią świat przekraczający próg filozofii – świat, który dotąd był jej nieznanym, a ukazujący fenomen, wobec którego nie mogła pozostać obojętna. Zdziwił ją Adolf Reinach, który swoją konwersją sprowokował do przemyśleń, refleksji, postawienia sobie pytań o wiarę i jej sens, oraz otworzył wiele dyskusji religijnych, w których Edyta bądź uczestniczyła, bądź sama je inicjowała. Wreszcie jego nagła śmierć, zwłaszcza zaś jego pogrzeb spowodował pewien przełom, który Edyta określiła jako pierwsze spotkanie z krzyżem i jego zwycięstwem nad ościeniem śmierci<sup>52</sup>.

Filozofia zatem okazała się niezwykle pomocna w duchowych poszukiwaniach Edyty Stein, ale bez przełożenia myśli twórczych na praktykę życia nie byłaby tak skuteczna. Niezwykłym walorem Edyty była jej zdolność do wprowadzania słowa w czyn. Bez tego wszystkie dociekania naukowe i rozważania filozoficzne byłyby bezowocne. Tylko dlatego, że potrafiła żyć tak, jak myślała, i miała odwagę stosować teorię w praktyce, dotarła do celu, do którego zmierzała.

Umiała ponadto trafnie oceniać wyniki swojej pracy i weryfikować swoje osiągnięcia; toteż kiedy zorientowała się, że „filozofia nie jest w stanie dać niepodważalnej odpowiedzi na pytania ostateczne”<sup>53</sup>, odważnie szła do przodu, szukając nowych rozwiązań i nowych środków wiodących do celu. Nie zatrzymywała się w połowie drogi, lecz uparcie zmierzała w wyznaczonym przez siebie kierunku. To odważne, niezłomne, nieugięte poszukiwanie prawdy, która nie da się ograniczyć poznaniem rozumowym, lecz wykracza poza poznanie intelektualne, doprowadziło ją do odnalezienia prawdy osobowej, której na imię Jezus Chrystus.

Przygotowana wcześniej przez Boga, dopuszczającego różne jej wcześniejsze życiowe doświadczenia, odkryła, że: „Filozofia doprowadza do wnikliwych, daleko idących pojęć, ale one nie potrafią uchwycić tego, co Nieogarnione, a czasem niestety zaciemniają je. Ponad drogą poznania filozoficznego jest droga wiary. Daje nam ona zupełnie szczególną bliskość Boga miłującego i miłosiernego, oraz obdarza nas taką pewnością, jakiej nie może udzielić nam żadne poznanie naturalne”<sup>54</sup>.

Dlatego ostateczną prawdę znalazła w czasie lektury *Życia św. Teresy z Ávila*. Czytając wyznania tej wielkiej świętej, zrozumiała wtedy nieodwołalnie, że Bóg nie jest Bogiem wiedzy, ale samą Prawdą i Miłością. Jego tajemnicy nie rozszyfruje rozum, ale miłosne oddanie się Jego woli<sup>55</sup>. Wydarzenie to poprzedził pewien kryzys duchowy, z którego wyszła jednak zwycięsko, pogodzona ze sobą i ze światem. Kryzys ten przygotował ją na rozstrzygające przy-

<sup>52</sup> Por. *Filozof i karmelitanka*, s. 50.

<sup>53</sup> E. STEIN, *Wybór pism duchowych. Światłość w ciemności*, t. 1: *Autobiografia*, Kraków 1977, s. 260.

<sup>54</sup> *Filozof i karmelitanka*, s. 50.

<sup>55</sup> I. ADAMSKA, *Sól ziemi...*, dz. cyt., s. 76.

jęcie prawdy, oczyścił ją, uspokoił i uzdolnił do ufności, która pozwoliła bezpiecznie oddać się w ręce Nieznanego.

To, co działo się w jej życiu po odrzuceniu judaizmu, a przed przyjęciem chrztu, nie okazało się okresem martwym, jałowym i pozbawionym sensu. Nie był to nawias w jej osobistej historii zbawczej, lecz okres bardzo płodny, kształtujący trwale jej charakter, szlifujący jej niezłomną postawę i formujący jej osobowość. Można śmiało powiedzieć, że bez przebytej w tym czasie drogi, tak dynamicznej i bogatej w różnego rodzaju przemiany, nie byłoby nawrócenia, chrztu, a w dalszej konsekwencji i wstąpienia do Karmelu.

Jak w historii zbawienia, tak w historii życia Edyty Stein wszystko zostało przez Boga wykorzystane do przygotowania drogi Chrystusowi. Nie ma w nim okresu i wydarzenia niepotrzebnego, zbędnego, błędnego. Za zasłoną wydarzeń, spoglądając wstecz, sama Edyta dostrzega plan Bożego działania. Rekapitułując swoją przeszłość, stwierdza, że wszystko, co przeżyła i co wydarzyło się w jej życiu, w oczach Boga ma doskonały sens i logiczne powiązanie, że niczego nie może żałować, bo nic nie było dziełem przypadku, że wszystko miało znaczenie i prowadziło ją do celu: „Zamierzam podjąć określone studia i w tym celu wybieram sobie uniwersytet, który obiecuje mi szczególny rozwój w mojej dyscyplinie. Jest to zależność sensowna i zrozumiała. Że w tym mieście spotkam człowieka, który «przypadkiem» również tu studiuje i że pewnego dnia «przypadkiem» zacznę z nim rozmowę na tematy światopoglądowe, jawi mi się początkowo niekoniecznie jako prosta zależność. Lecz gdy po latach rozmyślam nad życiem, staje się dla mnie jasne, że tamta rozmowa miała na mnie wpływ decydujący, być może bardziej istotny niż całe moje studia, i przychodzi mi na myśl, że może tylko po to «musiałam» udać się do tego miasta. Co nie leżało w moich planach, leżało w Bożych. Im częściej coś takiego mnie spotyka, tym żywsze staje się we mnie przekonanie, że – patrząc po Bożemu, nie ma przypadków, że całe moje życie zostało zaplanowane przez Bożą Opatrzność, aż po najmniejszy szczegół, i że przed wszystko widzącym okiem Boga stanowi doskonały sens”<sup>56</sup>.

Jej życiorys najwyraźniej wymyka się spod utartych schematów pobożnej hagiografii, gdzie święty już od kołyski był święty i gdzie się pojawił, tam działały się cuda, i nigdy w życiu nie popełnił najmniejszego błędu. Jest jednocześnie dowodem na to, że „dla Boga nie ma nic niemożliwego (Łk 1,37) i że kto szuka prawdy, szuka Boga, choćby o tym nie wiedział”<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Za: też, *Błogosławiona Edyta Stein*, dz. cyt., s. 54-55 [wyróżnienia w tekście: MR].

<sup>57</sup> E. STEIN, *Wybór pism duchowych*, dz. cyt., s. 260.

# OMÓWIENIA I RECENZJE

---

## *Biblia w teologii fundamentalnej* V Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce (Toruń, 24-25 IX 2009 r.)

Od dłuższego czasu wskazuje się na potrzebę dialogicznego i interdyscyplinarnego ukierunkowania teologii fundamentalnej. Tendencja ta, konsekwentnie realizowana od lat, w tym roku znalazła swój wyraz na piątym już Zjeździe Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Organizatorzy zaproponowali temat *Biblia w teologii fundamentalnej*, aby z jednej strony zapoznać się z kierunkami intensywnego rozwoju szczegółowych nauk biblijnych, a z drugiej, korzystając z ich osiągnięć, dokonać refleksji nad Pismem Świętym z perspektywy teologii fundamentalnej, która dostrzega wyzwania, przed jakimi stoi współczesny Kościół: szerzący się fundamentalizm, przyrost wyznań pentekostalnych, uproszczenie i dosłowne rozumienie Pisma Świętego.

Na zaproszenie gospodarza tegorocznego zjazdu, Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, przybyli do Torunia przedstawiciele wszystkich ośrodków akademickiej teologii w Polsce, w tym zaproszeni z wykładami goście oraz doktoranci i studenci. Środowisko Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu reprezentowali członkowie stowarzyszenia: ks. prof. dr hab. A. Nowicki, ks. dr R. Słupek SDS i dr E. Dołganiszewska. Organizatorzy zapewнили nam optymalne warunki noclegowe, obrady zaś i koleżeńskie spotkania odbywały się w siedzibie Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej.

Dziekan Wydziału Teologicznego UMK, ks. prof. dr hab. J. Perszon, witając przybyłych, wskazał na znaczenie komunikacji interdyscyplinarnej, również pomiędzy naukami teologicznymi, w skuteczniejszym rozpoznawaniu wyzwań ze strony pluralistycznego świata oraz w przychodzeniu z pomocą współczesnym chrześcijanom w budowaniu silnego przekonania o własnej tożsamości. Rektor Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej, o. dr K. Bieliński CSsR, zapewnił, że uczelnia jest zawsze otwarta dla debat teologicznych, oraz życzył uczestnikom owocnych obrad. Oficjalnego otwarcia zjazdu dokonał przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, ks. prof. dr hab. M. Rusecki (KUL). Nadmienił, że chociaż każda dyscyplina teologiczna odwołuje się do Biblii jako do źródła, to jednak źródło to jest zawsze inaczej widziane. Teologom fundamentalnym zależy na tym, aby mieć całościową, holistyczną wizję Pisma Świętego, bo postrzegane w ten sposób stanowi skarbiec Kościoła jako nośnik Objawienia Bożego.

W zasadniczy przedmiot obrad zjazdu wprowadził ks. prof. dr hab. Ł. Kamykowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) w referacie pt. *Miejsce Pisma Świętego w poznaniu Objawienia w Chrystusie*. Wyeksponował on tendencje, które wyraźnie dają o sobie znać w kontekście relacji Pisma Świętego i teologii fundamentalnej. Należą

do nich m.in. konfrontacja Pisma Świętego i świętych ksiąg innych religii oraz jego zróżnicowane interpretacje ze strony biblistów i teologów systematycznych, które mają wpływ na rozumienie tożsamości chrześcijaństwa. Jest ono niewątpliwie religią Księgi, ale przecież także religią Osoby. Pismo Święte i Tradycja pełnią bowiem wobec Kościoła rolę służebną jako środek i narzędzie dostępu do Zbawcy, Jezusa Chrystusa. Tylko czy chrześcijaństwo jest rzeczywiście chrystocentryczne – pytał – i w jaki sposób służy ludziom w rozbudzaniu ich potrzeby spotkania z Nim?

Następnie o. dr W. Dawidowski OSA (UPJPII) wygłosił referat o *Biblii przez ojców odczytywanej: mały przyczynek do egzegezy*. Soborowy powrót do najlepszych tradycji egzegetycznych patrystyki przełomu IV i V wieku nakazuje w wielkiej syntezie tamtego czasu poszukiwać rozumienia przez ojców Kościoła autorytetu Pisma Świętego. Biblię nazywali oni *Sacrae Scripturae* i chociaż kanon ksiąg świętych budował się w polemikach, to jednak zawsze istniało precyzyjne kryterium kanoniczności, a mianowicie zgodność z wiarą i Tradycją Kościoła. To kryterium przybierało postać reguły wiary. Ukształtował się wówczas tzw. argument cyrkulacyjny, zgodnie z którym dwie tezy wzajemnie się uwiarygodniały, stanowiąc nierozdzielne kryterium prawdy. W rozumieniu bowiem ojców Kościoła Pismo Święte nie istniało poza przeżyciem wiary i wspólnoty. Z drugiej zaś strony reguła wiary istnieje w Kościele jako wynik właśnie doświadczenia wiary. Boskie pochodzenie ksiąg zakłada więc boskie pochodzenie Jezusa Chrystusa i Jego obecności. Dlatego ojcowie wyrażają prawdę o znaczeniu i autorytecie Pisma Świętego jako miejscu spotkania z Bogiem, jako sakramencie Słowa. Stąd alegoryczny model wyjaśniania przypowieści, owych niepozornych opowiadań, w których obecny jest Chrystus głoszący samego siebie, Zarządcę słów i sakramentów.

Wykład o. prof. dr. hab. B. Kochaniewicza OP (UAM Poznań) o *Biblii w średnio-wiecznym kaznodziejstwie* został zawężony do omówienia sposobów wykorzystywania Pisma Świętego w kaznodziejstwie trzynastowiecznych dominikanów. Kazanie to bardzo specyficzny gatunek skierowany do wiernych. Jego celem jest zachęta do nawrócenia i wzrost wiary. Dominikanie w owym czasie reprezentują nowy typ kazania, tzw. *sermo modernus*. Składa się na nie temat z Pisma Świętego podzielony na człony, które są następnie interpretowane i analizowane w różnych aspektach. W interpretacji wykorzystywali oni kolekcje tekstów, komentarze biblijne, alfabetyczne wykazy terminów, przykłady; dominuje w nich sens wyrazowy i alegoryczny. Wątki apologetyczne w kaznodziejstwie tego czasu mają charakter marginalny. Dotyczą niektórych herezji (np. Jowiniana, Wigilancjusza) oraz niektórych prawd wiary, np. zmartwychwstania.

W przerwie obrad na salę przybył o. T. Rydzyk CSsR. Z właściwym sobie optymizmem mówił o planach związanych z poszerzeniem dotychczasowego zaangażowania w obszarze mediów katolickich i edukacji. Przewiduje budowę kościoła, utworzenie nowoczesnego centrum rekreacyjno-wypoczynkowego, w którym będzie prowadzona m.in. działalność hydrolecznicza z myślą o ludziach w podeszłym wieku. Niektórzy z nas – na zaproszenie o. T. Rydzyka – mieli nawet sposobność stanąć przy drugiej wieży wiertniczej przygotowującej otwór do zatłaczania wody.

O *apologetach francuskich XIX i XX wieku i ich rozumieniu Biblii* mówił ks. dr hab. S. Zieliński (UŚ Katowice). Na tle szerokiej panoramy przemian intelektualnych związanych z wielką falą sekularyzacji, jaka dotknęła świat nauki we Francji, autor ukazał ujawnione w nowej sytuacji kontrowersje w środowiskach apologetycznych tamtego czasu. Przedmiot sporów wyrastał z ówczesnych napięć na linii Biblia – nauki przyrod-

nicze i historyczne oraz koncentrował się na źródłach dochodzenia do prawdy w kwestiach interpretacji początku świata, początków chrześcijaństwa, a także możliwości autentycznego poznania osoby Jezusa Chrystusa. W tym okresie apologetyka, przy całej różnorodności nurtów i interpretacji, jawi się jako dyscyplina zdominowana przez defensywną metodę apologetyczną, która nie wypracowała jeszcze pozytywnego wykładu o wiarygodności chrześcijaństwa. W dalszych latach podejmowano próby powrotu do Pisma Świętego i na jego podstawie budowania wiarygodności, która faworyzowała jednak porządek naturalny kosztem nadprzyrodzonego. Zasadniczy zwrot w wielorakich nurtach apologetycznych nastąpił z chwilą uwzględnienia w refleksji teologicznej prymatu antropologii i uwarunkowań podmiotu, który odpowiada na Objawienie. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w nowości stosowanych metod i posługiwaniu się np. kategorią znaku, sensu.

Ks. dr hab. K. Kaucha (KUL) w dwuczęściowym wystąpieniu przybliżył uczestnikom zagadnienie *Biblii w ujęciu zachodniej teologii fundamentalnej*. W pierwszej części odwołał się do referatu nieżyjącego już kard. A. Dullesa SJ, wygłoszonego podczas I Kongresu Teologów Fundamentalnych w Rzymie w 1995 roku nt. *Zastosowania Biblii w teologii fundamentalnej*. Amerykański teolog dokonał wówczas przeglądu kilku współczesnych modeli uprawiania tej dyscypliny i pokazał na przykładach wpływ ich wielorakiej różnorodności na niejednorodne postrzeganie i traktowanie Biblii, co ma kluczowe znaczenie – przede wszystkim metodologiczne. Wymieniona, z konieczności jedynie przykładowo, różnorodność sposobów traktowania Biblii przez modele teologii fundamentalnej winna skłonić teologów do zwrócenia baczniejszej uwagi na konieczność respektowania natury Biblii.

Druga część referatu była poświęcona sympozjum teologii fundamentalnej obszaru języka niemieckiego, które odbyło się w maju br. w Paderborn. Na jednej z wygłoszonych tam konferencji postawiono pytanie ciekawe i ważne także dla teologów fundamentalnych w Polsce: Czy Biblia jest pierwszą nauką teologiczną? Jak w związku z tym należy rozumieć podstawową zasadę hermeneutyczną? Jaki jest zakres kanoniczności natchnienia Biblii? Na czym polegają główne funkcje jej języka? Dla refleksji na gruncie teologii fundamentalnej ważne jest rozumienie relacji Biblia – Objawienie Boże – Kościół. O ile Kościół jest owocem Objawienia Bożego, to Biblia ukazuje je i przedstawia, jest tradentem Objawienia Bożego.

Do tradycji zjazdów należy przyjęty od dawna obyczaj, że popołudnie i wieczór pierwszego dnia obrad mają swoisty charakter. Na ten czas organizatorzy przygotowali ciekawie pomyślane zwiedzanie toruńskiej Starówki. Najpierw przy słonecznej pogodzie ponad godzinę płynęliśmy statkiem po Wiśle, podziwiając zabytkowe kamieniczki, ruiny zamku krzyżackiego i smukłe wieże kościołów. Zaraz potem udaliśmy się z przewodnikiem na spacer starymi uliczkami, z których wiele pamięta czasy Mikołaja Kopernika i Krzyżaków. Zagląaliśmy do wnętrz świątyń z katedrą Świętych Janów na czele, gdzie trzeba chwilę zatrzymać się przed *Piękną Madonną Toruńską*. Po drodze chętnie wypełniliśmy obowiązek zalecający turyście kupno miejscowego piekarniczego specjału, jakim są smaczne toruńskie pierniki. Na zakończenie wycieczki oglądaliśmy z autokaru rozległy i nowoczesny kompleks akademicki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Natomiast gospodarze Telewizji Trwam – co było miłym zaskoczeniem – zaprosili nas do studia nadawczego, w którym trwały ostatnie przygotowania do emisji kolejnego programu. Wreszcie z nastaniem wieczoru przyszedł czas na nocne fundamentalistów

rozmowy. Nieformalny charakter tych spotkań sprzyja bezpośrednim, mniej oficjalnym kontaktom i swobodnej wymianie poglądów.

Drugi dzień rozpoczęto Eucharystią w kaplicy akademickiej, której przewodniczył biskup diecezji toruńskiej, ks. dr A. Suski, Wielki Kanclerz Wydziału Teologicznego UMK.

Omówieniem *Biblijnego poznania Jezusa Chrystusa dzisiaj* oraz wynikającymi z niego kwestiami metodologicznymi zajął się ks. dr hab. M. Skierkowski (UKSW). Scharakteryzował teofanijskie rozumienie Objawienia Boga w Starym Testamencie. Wyjście z Egiptu, a szczególnie pamięć o Synaju – to kluczowe wydarzenia, które ukonstytuowały Izraela i pozwoliły mu zrozumieć, że w tych teofaniach Bóg objawił narodowi wybranemu swoje Imię. Odtąd patriarchowie, prorocy i mędrcy Izraela już wierzą wiarą objawioną, że dzięki poznaniu Imienia można nie tylko Boga wzywać, ale przede wszystkim być z Nim w stałej zbawczej relacji. Cała historia Izraela ma strukturę teofanijską, która pozwala w słowach i znakach niejako zlokalizować Bożą obecność pośród swego ludu.

W jaki sposób jednak poznać Jezusa Chrystusa, skoro On sam nie pozostawił własnych pism i wiedza o Nim bazuje jedynie na świadkach? Czy w tych poszukiwaniach jesteśmy skazani na subiektywizm ewangelijnych relacji uczniów? Przegląd teologicznych inicjatyw ostatnich dziesięcioleci w tym zakresie pokazał, że nie. Podejmowano próby oddzielenia nauczania Jezusa od nauczania Jego uczniów, co w efekcie zredukowało Jego Osobę do genialnego nauczyciela, mędrca, mistrza. To z kolei zainspirowało innych teologów do radykalnego rozdzielenia Jezusa historii od Chrystusa wiary Kościoła oraz do rozpoczęcia procesu depaschalizacji Ewangelii.

Autor stwierdził, że kategoria świadka Jezusa, początkowo kwestionowana za subiektywizm, dziś staje się atutem argumentacji teologicznej, bo za Ewangelią stoi świadectwo. O nowym spojrzeniu decyduje rozwijająca się teologia świadka, w której wskazuje się na liczne elementy wiarygodności jego relacji, jak m.in. naoczność świadectwa i pamięć wspomnieniowa.

Ks. prof. dr hab. M. Rusecki (KUL) podjął temat: *Biblia jako tradent Objawienia*. Powiedział, że jeśli chcemy uprawiać teologię fundamentalną, to należy określić, czym jest Objawienie Boże. Kluczowy jest tutaj aspekt metodologiczny, ponieważ formy przekazu Objawienia muszą być adekwatne do jego natury. A natura Objawienia jest teandryczna, bosko-ludzka, nadprzyrodzona i historyczna równocześnie. Jeśli przyjmując personalistyczną koncepcję Objawienia, to formy jego przekazu nie mogą mieć charakteru rzeczowego. Jak bowiem w rzeczowy sposób przekazać osobę? Trzeba skierować się w stronę słowa, które jest natchnione. Przy udziale Ducha Świętego autorzy biblijnych pism zrozumieli, wyrazili i przekazali to, co jest niezbędne do zbawienia. W personalistycznym rozumieniu Objawienia słowo Boże staje się medium, które pozwala dotrzeć do Autora głównego. Ow dostęp aktualizuje się najpełniej w liturgii Kościoła, gdzie przepowiadane słowo ma moc zbawczego przemieniania i ożywiania. Wtedy dopiero przekaz ten staje się spójny metodologicznie i adekwatny do natury Objawienia. Podmiotem tego przekazu jest Tradycja, Pismo Święte, Urząd Nauczycielski Kościoła, teologowie, wierni świeccy.

Gość zjazdu, biblista ks. prof. dr hab. H. Witczyk (KUL), zaproponował refleksję na kanwie ostatniego spotkania Międzynarodowej Komisji Biblijnej, która zajmowała się natchnieniem i prawdą Biblii. W relacji dotknięto tylko niektórych problemów, które były przedmiotem zainteresowania wybitnych biblistów z całego świata. Uznano, że punktem wyjścia w refleksji nad natchnieniem Pisma Świętego musi być przyjęcie koncepcji epistemologicznej, jaką uprawiali redaktorzy ksiąg biblijnych. Proces pozna-

nia symbolicznego ze swoją specyfiką poznawczą i językiem poezji umożliwia bowiem dostrzeżenie i uchwycenie niewidzialnego, nadprzyrodzonego sensu wydarzeń w historii świata. *Poesis* przemienia świat w język, a opowiedziane w Piśmie Świętym dzieje relacji ludzi z Bogiem w tekst. Narracja ta staje się żywą metaforą (Ricoeur), która uobecnia wydarzenie źródłowe, gdy tekst ten jest czytany lub słuchany.

W drugiej części wystąpienia książdź profesor omówił charyzmat natchnienia i biblijny model świadectwa na przykładzie kilku proroków Starego Testamentu. We współczesnym rozumieniu tego zagadnienia akcent przesuwa się z autora natchnionego w stronę samego tekstu, jego natury i możliwości objawiania prawdy. Teologiczna struktura świadectwa zawiera trzy elementy. Najpierw Boża ingerencja w życie proroka odsłania mu nową logikę, prawdę i nowy sens dziejów. Prorok (pierwszy tradent) musi przełożyć wydarzenie źródłowe i prawdę, której doświadczył, na język symbolu, słowa, czynu. Tylko dzięki temu inni będą mieli do niej dostęp. Ostatnim etapem jest weryfikacja świadectwa przez ucznia proroka, który ma rozpoznać je jako sens swojego własnego życia i dać świadectwo, że prorok mówił prawdę. Bez świadectwa ucznia (drugi tradent) nie przetrwałoby świadectwo proroka i nie miałyby siły performatywnej. Pozostałoby jedynie dokumentem przeżycia lub wykopaliskiem, ale nie interwencją Boga.

Podsumowanie obrad i zakończenie zjazdu należało do miłej powinności przewodniczącego Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, ks. prof. dr. hab. M. Ruseckiego. Zapraszając na następne spotkanie, ogłosił, że w przyszłym roku VI zjazd odbędzie się w Poznaniu w ramach organizowanego Kongresu Teologów Polskich.

*Elżbieta Dołganiszewska*

A. PACIOREK (red. naczelny), *Scripturae Lumen 1: Biblia i jej oddziaływanie. Ewangelia o Królestwie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, ss. 751.

Rocznik „*Scripturae Lumen*” 1, zatytułowany *Ewangelia o Królestwie*, został opracowany przez Katedrę Egzegezy Ksiąg Narracyjnych Nowego Testamentu Wydziału Teologicznego KUL. Redaktorami są: ks. A. Paciorek (redaktor naczelny), ks. bp A. Czaja, ks. A. Tronina. Tematyka w całości obejmuje zagadnienie królestwa Bożego. Opracowania tego tematu ujęte zostały w pięć grup: 1) *Scripturae* – obejmuje artykuły w całości oparte na Biblii, biblijne i ściśle egzegetyczne, 2) *Lumen* – artykuły, które podjęły tematykę tomu w perspektywie innych dyscyplin, nie tylko teologicznych; natomiast cześci 3) *Przekłady*, 4) *Recenzje i opracowania*, 5) *Sprawozdania* – są już luźniej związane z tematem tomu. Na końcu dodano: *Noty o autorach*.

Część *Scripturae* zawiera piętnaście artykułów. Rozpoczyna ją opracowanie K.J. Lemańskiego: *Królestwo Boże w Starym Testamencie* (s. 13-31). Kolejne artykuły to: S. Wypych, *Wódz wojska Pana (Joz 5,13-15) – początki królowania Jahwe w Ziemi Obiecanej* (s. 33-52); R. Rumianek, *Proklamacja Królestwa Bożego według Księgi Izajasza 25,6-8* (s. 53-59); M. Parchem, *Władza Boga a imperia ziemskich królów. Pojęcie Królestwa Bożego w Księdze Daniela* (s. 61-91); A. Kuśmirek, „*Bóg wszelkiej potęgi i mocy, obrońca ludu izraelskiego*” – *królowanie Pana w Księdze Judyty* (s. 93-106); T. Brzegowy, *Królestwo Boże w Psalmach* (s. 107-129); F. Mickiewicz, *Orędzie Jana Chrzciciela o Królestwie Bożym (Mt 3,2.7-12; Łk 3,7-9.6-18) i jego wypełnienie w działalności Jezusa* (s. 130-149); Z. Żywica, *Tajemnice Królestwa Niebieskiego w przypowieściach Jezusa według Ewangelii Mateusza 13* (s. 151-168); R. Bartnicki, *Przyszłość*

*Królestwa Bożego w wypowiedziach Jezusa* (s. 171-188); A. Paciorek, *Darmowość Królestwa Bożego w logiach Jezusa* (s. 191-213); J. Flis, *Królestwo Boże w świetle egzorcyzmów Jezusa* (s. 215-245); M. Rosik, *Rysy eschatologicznego Królestwa Bożego w Pawłowej nauce o zmartwychwstaniu (1 Kor 15,1-58)* (s. 247-264); M. Karczewski, *Jezus Chrystus jako „Król królów i Pan panów” (Ap 17,14b; 19,16) na tle teologii Apokalipsy* (s. 265-281); K. Bardzki, *Stworzenie kobiety (Rdz 2,18-25) jako wczesnochrześcijańska alegoria narodzin Kościoła* (s. 283-290); W. Rakocy, *Chrześcijanin mieszkającym ziemi i obywatelem nieba* (s. 291-302).

Część druga, *Lumen*, obejmuje także piętnaście artykułów, które podjęły tematykę „Scripturae Lumen”, ale związane są z inną dziedziną nauki, nie tylko z teologią. Są to następujące opracowania: K. Gózdź, *Królestwo Boże i Królestwo Chrystusa* (s. 303-316); K. Guzowski, *Królestwo Boże a królowanie Chrystusa* (s. 317-329); M. Rusecki, *Bóstwo Boże w funkcji eklezjotwórczej w świetle Lumen gentium* (s. 331-350); J. Królikowski, *Przepowiadania Jezusa o Królestwie Bożym a natura i miejsce Kościoła w historii* (s. 351-369); A. Derdziuk, *Problematyka Królestwa Bożego w teologii moralnej* (s. 371-389); M. Wysocki, *Królestwo Boże w myśli pisarzy afrykańskich III w. na przykładzie Tertuliana i św. Cypriana* (s. 391-413); M. Poplawski, *Biblijne orędzie o Królestwie Bożym w duchowości polskich zmartwychwstańców* (s. 415-425); M. Zając, *Idea Królestwa Bożego w nauczaniu katechetycznym* (s. 427-438); T. Siudy, *Wywyższona przez Pana jako Królowa wszystkiego (KK 59). Maryja Królowa w królestwie Bożym* (s. 439-447); J. Walkusz, *Idea Chrystusa Króla i Jego Królestwa w dziejach Kościoła. Zarys problematyki* (s. 449-471); M. Nowak, *Pedagogiczna lektura idei Królestwa Bożego i jej znaczenie dla nauczania i wychowania* (s. 473-488); G. Kubski, *Duch Święty – „Król Wiekuisty”. O pewnej egzegetycznej osobliwości w trakcie „Ojciec nasz” Augusta Cieszkowskiego* (s. 489-508); A. Seul, *Królestwo Boże w Kazaniu na Górze według Romana Brandstaettera* (s. 509-531); K. Klauza, *Arcykapłan Królestwa. Hermeneje ikon tradycji bizantyjskiej* (s. 533-542); A. Kramiszewska, *Idea „Rex regum Dominus dominantium” jako czynnik kształtujący ikonografię Jezusa w sztuce chrześcijańskiego Zachodu* (s. 545-560).

W częściach 3), 4) i 5) – jak wyżej zaznaczono – znajdują się artykuły ciekawe, ale już luźno związane z tematem niniejszego tomu.

Całość pierwszego tomu rocznika „Scripturae Lumen” jest opracowana bardzo starannie. Zawiera wiele ciekawych artykułów naukowych, cennych zwłaszcza dla bibliotek. Na podkreślenie zasługuje liczba przedstawionych artykułów, a zatem objętość rocznika (751 stron) oraz fakt włączenia się dużej grupy pracowników wielu uczelni teologicznych i nie tylko teologicznych, by wspólnie opracować zadany temat.

Redaktorzy „Scripturae Lumen” zapowiadają dalsze redagowanie pisma: opracowywania tematów biblijnych w kolejnych rocznikach.

S. Ewa Jezierska OSU

BP ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI, *Ścieżką nauki do Boga. Nauki przyrodnicze i duchowość w starożytności i w średniowieczu*, Fronda, Warszawa 2009, ss. 405.

Nie będzie zapewne przejawem naiwnego optymizmu stwierdzenie, że obraz ludzkiego ducha unoszącego się na skrzydłach wiary i rozumu ku kontemplacji prawdy, jaki Jan



Paweł II umieścił w prologu swojej encykliki *Fides et ratio*, na trwałe wpisał się w myślenie współczesnego człowieka o religii i o wszystkim, co się z nią wiąże. Niezależnie od tego, jak jest w rzeczywistości, bez wątpienia obraz ten stanowi swego rodzaju paradygmatyczną ikonę duchowości. Jeżeli przez duchowość chrześcijańską rozumieć egzystencjalne odniesienie człowieka do Boga przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, zawierające w swojej strukturze teoretyczne przekonania, dogłębne wierzenia, określone motywacje i życiowe wybory, potwierdzone w praktycznych działaniach i postawach, to właśnie w metaforze papieskiej odnajdujemy swego rodzaju model, o którego harmonijnej budowie i zrównoważonym charakterze decyduje zarówno obecność wiary, jak i czystej racjonalności, przenikających się nawzajem i umożliwiających człowiekowi poznawanie i umiłowanie Boga oraz odkrywanie prawdy o sobie samym. Istotnym bowiem pytaniem, jakie można i zarazem trzeba postawić pod adresem każdej duchowości, jest pytanie o konstytuujące ją elementy, jej specyfikę i adekwatne usytuowanie w określonej epoce. Czas, w jakim przyszło nam żyć, charakteryzuje się bez wątpienia niezwykle dynamicznym rozwojem nauk eksperymentalnych, których dokonania stanowią szczytowe osiągnięcia ludzkiej racjonalności. W tym kontekście kwestią niezwykle wagi staje się rozważenie możliwości wzbogacenia współczesnej duchowości chrześcijańskiej o ten sposób myślenia o wszechświecie i zamieszkującym go człowieku, jaki obecny jest w matematyce czy naukach przyrodniczych. Okazuje się, że problem, choć wydaje się współczesny, ma swoją długą, sięgającą niemal początków chrześcijaństwa historię. Właśnie tym pasjonującym i niezbyt dziś znanym dziejom związków wiary i wiedzy oraz ich roli w budowaniu duchowości ks. bp Andrzej Siemieniowski poświęcił swoją najnowszą książkę, którą opatrzył znamennym tytułem: *Ścieżką nauki do Boga. Nauki przyrodnicze i duchowość w starożytności i w średniowieczu*. Autor stawia sobie za cel przedstawienie i rozważenie wybranych przykładów zaczerpniętych z historii Kościoła, odnoszących się do rozumienia traktowanego jako droga wznoszenia się duszy ku Bogu. Interesuje go wyłącznie ten aspekt działalności człowieka, który dziś nazywamy naukami ścisłymi czy przyrodniczymi (wraz z matematyką stosowaną), a który dawniej często określano mianem filozofii naturalnej. W tak nazkicowanej perspektywie zastanawia się, na ile dane naukowe i naukowa metoda przyrodnicza stały się jednym z czynników inspirujących rozwój chrześcijańskiej duchowości. Innymi słowy, pyta wprost: „Czy matematyczno-przyrodnicze odkrycia rozumu ludzkiego były przyjmowane w historii duchowości katolickiej jako pomoc w drodze do Boga? Na ile faktycznie przeżywano je jako jedno z dwóch skrzydeł, pozwalające ojcu starożytnego Kościoła lub średniowiecznemu mnichowi wznieść się do tronu Bożej obecności? Czy możliwe jest odnalezienie wystarczająco wyraźnych śladów takiej duchowości, którą niektórzy nazywają duchowością naukową?” (s. 6). Tych historycznie udokumentowanych przykładów harmonijnej współpracy rozumu akceptującego Objawienie i rozumu badającego świat natury metodami nauk ścisłych autor poszukuje w starożytności (nieco bardziej systematycznie) oraz w średniowieczu (ze względu na obfitość materiału bardziej wybiórczo). Zachętę i równocześnie inspirację do tego rodzaju poszukiwań stanowi nauczanie papieży: Jana Pawła II i Benedykta XVI. Już na wstępie znajdujemy obszerną analizę wybranych fragmentów encykliki *Fides et ratio*, w których Jan Paweł II akcentuje potrzebę otwartości wiary na wszelkie poszukiwania prawdy naukowej.

Idąc zatem śladami spotkania nauki i wiary, w rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Z linijką i cyrkiem na drodze do Boga*, autor dokonuje szerokiego przeglądu twórczości

pisarzy pierwszych wieków starożytności chrześcijańskiej. Na podstawie ich dzieł zamierza określić zasadnicze rysy postawy wyznawców Chrystusa wobec dorobku świata greckiej nauki. Pierwsze ślady tej postawy znajduje już w *Didache*. Natomiast w liście Klemensa Rzymskiego odkrywa najstarszy pobiblijny hymn chrześcijański, opiewający działanie Boga Stworzyciela w świecie. Dostrzega tu także zadziwiająco nowoczesną koncepcję praw natury (powszechne, stałe, matematycznie określone). Następnie wraz z Atenagorasem z Aten zachwycą się pięknem świata, patrząc nań przez pryzmat osiągnięć ówczesnej nauki. W jego *Prośbie za chrześcijanami* znajduje porównanie działania przyrody z grą na instrumencie muzycznym. Zaznacza przy tym, że przez tę muzyczną metaforę starożytni nawiązywali nie tyle do kategorii estetycznych, co raczej do matematycznych kwestii miary, proporcji i liczby. W tym samym duchu podziwia u Hipolita Rzymskiego matematyczny plan stworzenia utrwalony w odkrytych przez astronomów prawidłach kosmicznych. Bp Siemieniewski zwraca uwagę na fakt, że ten rzymski pisarz dobrze zna i wartościuje starożytne teorie astronomiczne za pomocą modnego i w naszych czasach kryterium elegancji i prostoty równań matematycznych. Stąd też nie dziwi, że wspomniany w tym kontekście autor *Listu do Diogneta* przedstawia Syna Bożego jako Architekta i Budowniczego wszechświata.

Kolejnym środowiskiem, jakie przemierza autor omawianej publikacji, realizując wyznaczone na wstępie cele, jest Aleksandria – stolica starożytnej nauki, gdzie czasy swojej świetności przeżywała chrześcijańska szkoła teologiczna, w której za nieodzowny element kształcenia uznawano nauczanie matematyki. Tam też już około roku 200 rozwinięto umiejętność harmonijnego łączenia wiedzy naturalnej z danymi chrześcijańskiego Objawienia. Widać to szczególnie w pismach Klemensa Aleksandryjskiego. W swoich *Kobiercach* podkreślał on pozytywną rolę nauk matematyczno-przyrodniczych w przygotowywaniu katechumenów do przyjęcia chrztu świętego. Jednakże w zestawieniu z nauką wiary Klemens przypomina, że wobec prawd duchowych spojrzenie filozoficzne ma jedynie charakter przygotowawczy. Nie zmienia to jednak faktu, że zdobycze greckiego rozumu zostały przez niego nazwane wstępnym przymierzem z Bogiem.

Postać Grzegorza Cudotwórcy i starożytnych teologów z Kapadocji to kolejne etapy odkrywczej wędrówki biskupa Siemieniewskiego. Okazuje się, że Grzegorz Cudotwórca, absolwent szkoły aleksandryjskiej, uważał, iż przekazywana mu przyrodnicza wiedza naukowa, odkryta wysiłkiem ludzkiego rozumu, pochodziła wprost od Boga i bezpośrednio do Niego prowadziła. Dla niego właśnie geometria obok wielu innych nauk pełniła rolę edukacyjnego fundamentu teologii, ponieważ w sposób niezrównany ćwiczyła umysł w rozumowaniu wyznaczonym przez aksjomaty, definicje, twierdzenia i dowody. W tej części książki znajdziemy także omówienie niezwykłych dialogów Metodego z Olimpu i Grzegorza z Nyssy. Niezwykłych, bo ich bohaterkami są kobiety, które wygłaszają kwestie świadczące o wysokiej kulturze naukowej.

Powracając do zachodnich prowincji cesarstwa rzymskiego, autor publikacji demitologizuje z pozoru tylko negatywny stosunek Tertuliana do nauki pogańskiej. Ostrze bowiem stwierdzeń Tertuliana wymierzone jest nie tyle w nauki przyrodnicze, ile w pogańskie systemy światopoglądowe, wykorzystywane przez szkoły gnostyckie konkurujące z chrześcijaństwem. Wbrew utartym schematom Tertulian został ukazany jako ten, który głosi, że Boga należy najpierw odkrywać z obserwacji przyrody, a później iść głębiej, poznając chrześcijańskie nauczanie. Na marginesie sprawy Tertuliana poznamy kilka przykładów krytycznego stosunku niektórych pisarzy chrześcijańskich

do intelektualnych skarbów pogańskiego antyku. Widać to szczególnie w omówionych fragmentach pism Justyna Męczennika, Sozomena, Jana Chryzostoma, Euzebiusza z Cezarei i Arnobiusza. Autor zaznacza, że ich brak entuzjazmu dla nauk ścisłych jest w chrześcijaństwie nurtem dość ubocznym i w większości przypadków znajduje swoje uzasadnienie w specyfice rzymskiego podejścia do spraw nauki.

Powracając do Aleksandrii, bp Siemieniewski poświęca wiele miejsca uczoneму w teologii, a przy tym biegłemu w naukach ścisłych Orygenesowi, który śmiało wygłasza pogląd, że obowiązkiem chrześcijańskiego intelektualisty jest przyjęcie całego dorobku matematyczno-przyrodniczego pogan i wykorzystanie go na chwałę Bożą. Spośród nauk szczególne znaczenie przypisywał on geometrii, astronomii i muzyce, wyrażając swój stanowczy sprzeciw wobec wiedzy okultystycznej i astrologii. W jego przekonaniu naukowa pasja, rozpalająca człowieka niepohamowanym pragnieniem wiedzy o świecie, ma ścisły związek z wiarą i prowadzi do poznania dzieła Boga. W tym kontekście jako kontynuatorzy myśli Orygenes ukazani zostali Anatol z Aleksandrii i Didym Słepiec. W podobnym duchu wypowiadali się także przedstawiciele teologii kapadockiej, która zintegrowała nauki przyrodnicze z religią i życiem duchowym.

Po raz kolejny autor powraca do dzieł Grzegorza z Nyssy, przepelnionych podziwem dla nauk przyrodniczych. Św. Grzegorz w swoich pismach teologicznych posługuje się licznymi przykładami z nauk świeckich, uważając je za cenną pomoc w zrozumieniu prawideł rządzących życiem duchowym. Równie cenne odniesienia do nauk przyrodniczych odkrywamy w tekstach św. Bazylego Wielkiego, który negując naukową wartość astrologii, podkreśla znaczenie geometrii i astronomii oraz ich służebną rolę wobec prawd objawionych. Podobnie jak inni ojcowie kapadoccy przekonuje on, że tylko umysł dobrze wykształcony w naukach świeckich będzie w stanie przyjąć i w pełni docenić naukę Bożą. Rozdział zamyka omówienie pozostających w nurcie afirmacji ówczesnej nauki fragmentów pism św. Hieronima, Synezyusza z Cyreny (uczeń Hypatii z Aleksandrii), Pseudo-Dionizego Areopagity, Teodoret z Cypru, Pelagiusza oraz Ambrożyjastera.

Rozdział drugi, zatytułowany *Jak św. Augustyn dosłownie zrozumiał Księgę Rodzaju*, ma nieco inny charakter. Autora zajmuje tu twórczość jednego tylko pisarza. Wobec ogromu dorobku filozoficzno-teologicznego św. Augustyna bp Siemieniewski sygnalizuje tylko niektóre wątki jego refleksji na temat spotkania wiary z nauką. Swoistość podjętej tu problematyki stanowi także fakt, że biskup Hippony swoje rozważania o stosunku Objawienia do osiągnięć rozumu naturalnego ogniskuje zasadniczo w kontekście idei stworzenia. Właśnie w jego komentarzu do Księgi Rodzaju (*De Genesi ad litteram*) autor książki poszukuje najcenniejszych myśli na temat duchowości połączonej z naukowym badaniem przyrody. Swoje rozważania zaczyna jednak od *Wyznań*, gdyż tam właśnie znajduje interesujące go ślady bardzo osobistego zaangażowania Augustyna w sprawę połączenia wiedzy matematyczno-przyrodniczej z wiarą chrześcijańską. Mistrz z Hippony dokonuje rozgraniczenia kompetencji nauczania Kościoła w kwestiach wiary i moralności oraz kompetencji akademii świeckiej w zagadnieniach dotyczących przyrody. Poza tym Augustyn – jak wynika z analiz autora książki – stoi na stanowisku jedności prawdy, zatem wszystko, co jest prawdziwe, musi z sobą harmonizować, dlatego pewne i prawdziwe dane nauk przyrodniczych muszą być zgodne z Objawieniem chrześcijańskim, a przekonania religijne, które w sposób jawny negowałyby oczywistość matematycznego przyrodoznawstwa, należy zdyskwalifikować. Ta ostatnia przesłanka była jednym z powodów zniechęcenia się Augustyna do mani-

cheizmu. Kontynuując swoje dociekania, z Augustynowych przemyśleń dotyczących biblijnej narracji o stworzeniu autor wyciąga ważny wniosek egzegetyczny: interpretacja Biblii musi się rozwijać wraz z rozwojem nauk przyrodniczych. Aby dobrze rozumieć duchowe orędzie opisów stworzenia, należy uwzględniać postulaty płynące z nauk ścisłych. Ich zdobycze należą do koniecznego instrumentarium chrześcijanina starającego się o pełne zrozumienie Objawienia zawartego w Piśmie Świętym. Biskupa Siemieniewskiego bardziej niż konkretne rozwiązania interesuje sama metoda augustyńska. Augustyn zestawia dane biblijne z pozachrześcijańskimi wynikami badań i z tej konfrontacji wyciąga stosowne wnioski, tym samym uczy, że wszelką rzetelną wiedzę o świecie należy wykorzystywać w lekturze i interpretacji Biblii, zachowując przy tym rozróżnienie dwóch porządków poznawczych: naturalnego i objawionego. W wybranych fragmentach tekstów widzimy, jak Augustyn po mistrzowsku potrafi rozdzielić problematykę teologicznej prawdy o stworzeniu od przyrodniczego opisu tego, co wydarzyło się w historii wszechświata od jego początku. Bp Siemieniewski zwraca uwagę na pogląd św. Augustyna, który wskazuje dwie postawy nie do pogodzenia z chrześcijaństwem. Pierwsza polega na odrzuceniu danych nauk przyrodniczych w imię Biblii, druga natomiast – na podważaniu natchnionego charakteru Biblii za pomocą argumentów przyrodniczych. Poza tymi dwiema skrajnościami dopuszczalne są różne interpretacje świętego tekstu, nawet takie, które – dziś nieznanne – w przyszłości mogą się zrodzić pod natchnieniem Ducha Świętego. Kontynuując, autor odkrywa w jakimś stopniu prorocze intuicje Augustyna dotyczące matematycznego klucza do Bożego planu stworzenia czy też ewolucyjnej wizji rozwoju świata, które stały się bardzo aktualne w czasach nam całkiem współczesnych.

Posuwając się w swojej wędrówce przez dzieje chrześcijaństwa, w rozdziale trzecim pt. *Od wojennego chaosu do papieża matematyka* autor szkicuje najpierw intelektualny klimat epoki upadku cesarstwa zachodniorzymskiego i wędrówki ludów. Opisuje czynniki warunkujące specyficzne trudności, na jakie w tym czasie napotykał rozwój nauk. Zalicza do nich cztery przyczyny: wielowiekowe zamieszanie wojenne, separację kultury łacińskiego Zachodu i greckiego Wschodu, ucieczkę wielkich umysłów od zagadnień matematyczno-przyrodniczych oraz narastający konflikt z islamem. Wszystko to przygotowywało nadejście epoki, w której w porównaniu z przeszłością, siłą rzeczy, poziom nauk musiał się znacznie obniżyć. Jednakże w tak dramatycznie niesprzyjających okolicznościach nie brakowało świadectw o trwającym w Kościele szacunku dla nauk matematycznych i ich praktycznego zastosowania w astronomii. W sytuacji braku warunków już nie tylko do rozwijania wiedzy naukowej, ale choćby do jej przekazywania, najbardziej skuteczną metodą zachowania skromnego korpusu wiedzy ścisłej stały się wczesnośredniowieczne encyklopedie, pisane zwykle przez mnichów lub uczonych biskupów. Stanowiły one kontynuację analogicznych dzieł starożytnych Rzymian. Podobnie więc jak tamte pisane były bez ambicji rozszerzania omawianej problematyki i bez krytycznego wnikania w wewnętrzną logikę metod zdobywania wiedzy naukowej. Tytułem wstępu autor prezentuje najpierw starożytne pierwowzory późniejszych średniowiecznych encyklopedii chrześcijańskich. Ich autorzy spisywali dawne greckie osiągnięcia, zestawiali wyniki badań bez dbałości o precyzyjne i krytyczne odtworzenie sposobów ich osiągania. Znajdujemy tu omówienie dzieł Warrona, Lukrecjusza, Pliniusza i Seneki Młodsze oraz powstała ok. 420 roku encyklopedię Martianusa Capelli, bardzo popularną w średniowieczu, która oferowała swoim czytelnikom kompendium wiedzy starożytnych na temat siedmiu sztuk wyzwolonych.

Prezentację wczesnośredniowiecznego piśmiennictwa w aspekcie spotkania wiary i ówczesnej nauki otwiera omówienie twórczości Boecjusza, u którego autor podkreśla ogromny entuzjizm dla nauk ścisłych i potęgi rozumu rozwijającego wiedzę matematyczną, będącą kluczem do zgłębienia tajemnic stworzenia. Z kolei wspaniały przykład syntezy cywilizacji łacińsko-bizantyjskiej z kulturą plemion germańskich znajdujemy u Kasjodora, który łącząc umiejętnie refleksję teologiczną z osiągnięciami nauk przyrodniczych, położył ogromne zasługi w przekazywaniu dorobku myśli starożytnej Grecji kolejnym wiekom. Chrześcijańscy encyklopedyści łacińscy pierwszej fazy średniowiecza układają się w łańcuch naukowego dziedzictwa obejmujący okres bez mała 400 lat. W tym czasie nauki wprawdzie nie rozwijały się, ale przynajmniej w teorii były cenione i zaliczane do kanonu wykształcenia ogólnego. Myśliciele tego okresu przekazywali potomnym podstawowe dane nauk matematyczno-przyrodniczych. Jakkolwiek były one mocno okrojone, to przecież w tak trudnym czasie niewiele więcej dało się zrobić. Biskup Siemieniewski omawia w tym kontekście dokonania św. Izydora z Sewilii, św. Bedy Czcigodnego i Hrabana Maura. Osobne miejsce przeznacza na omówienie karolińskiego renesansu i twórczości Alkuina z Yorku, u którego uwydatnia zwłaszcza umiejętność harmonijnego łączenia Objawienia zawartego w Piśmie Świętym z naukami przyrodniczymi. Innymi przykładami ilustrującymi otwartą postawę wobec wiedzy przyrodniczej w akademickich kręgach IX wieku jest działalność Dungala Pustelnika, z jego umiejętnością czysto przyrodniczego wyjaśnienia podwójnego zaćmienia słońca z 810 roku, oraz Christiana Druthmara, wytrwale lansującego przekonanie o konieczności włączenia dorobku nauk o naturze świata w proces odkrywania Boga w stworzeniu.

Kolejną z wielkich postaci wczesnego średniowiecza, jaką przywołuje autor w tym rozdziale, jest Jan Szkot Eriugena, który odkrywając w Biblii zaproszenie do badania kosmosu, sięgał do źródeł starożytnych, celem między innymi ustalenia rozmiarów Ziemi, Słońca i Księżyca oraz odległości pomiędzy nimi. Materialna rzeczywistość jawiła mu się podobnie jak badaczom antycznym jako całość uporządkowana według reguł matematycznych. Okres pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa i zarazem omawiany rozdział zamyka postać francuskiego mnicha i matematyka, Gerberta z Aurillac, który walczył przyczynił się między innymi do przyswojenia przez świat łaciński przodującej wówczas arabskiej matematyki i astronomii, a który w 999 roku wybrany na papieża przełomu tysiącleci przybrał imię Sylwestra II. Obok traktatu o astrolabium, odnowieniu znajomości antycznego liczydła i przypomnieniu starożytnej metody obliczania obwodu kulistej Ziemi, rozpraw o podziale liczb i o geometrii, był on także autorem traktatu teologicznego *De Corpore et Sanguine Domini*. Zakres jego zainteresowań świadczy o otwartości umysłu i o wielkich możliwościach badawczych. Jego postać, pojawiająca się na przełomie tysiącleci – podkreśla autor – ma charakter nad wyraz symboliczny.

*Średniowieczna astrofizyka* to tytuł kolejnego rozdziału recenzowanej książki. Ponieważ nic tak nie pomaga wyobraźni jak dobre rysunki, dlatego w tej części publikacji znajdujemy całą kolekcję średniowiecznych rycin wziętych między innymi z wydanego około 1150 roku rękopisu *Komentarza do „Snu Scypiona”* Makrobiusza. Posługując się reprodukcjami, autor przedstawia stan wiedzy i wyobrażeń ówczesnych uczonych na temat kształtu, wielkości i wzajemnego położenia Ziemi, Słońca i Księżyca, stref klimatycznych, grawitacji oraz mechanizmu powstawania zaćmienia Słońca i Księżyca.

W tym rozdziale także z całą mocą dochodzi do głosu wątek polemiczny, który z narastającą siłą przewija się przez całą książkę niemal od początku. Już na wstępie autor podkreślał potrzebę pozbycia się silnie zakorzenionych w powszechnej świadomości, nie wyłączając akademickiej, fałszywych stereotypów na temat stosunku średniowiecza do nauk matematyczno-przyrodniczych. Realizacja tego celu stanowi swoisty *pars destruens* publikacji. Prezentując historycznie udokumentowane fakty, bp Siemieniowski z demaskatorskim zacięciem uderza raz po raz w obrosłą mitami, bezmyślną, by nie powiedzieć: złośliwie tendencyjną interpretację chrześcijańskiej starożytności i średniowiecza. Na czarnej liście tych mitycznych absurdów można znaleźć między innymi nazwisko guru współczesnej astrofizyki S. Hawkinga czy też autora *Historii fizyki* A.K. Wróblewskiego z naszego polskiego podwórka. W omawianym rozdziale znajdujemy zdecydowaną polemikę z obiegowym także i dziś poglądem głoszącym, że do kanonów średniowiecznej astronomii należało przekonanie o płaskiej Ziemi. Jest to pogląd zupełnie nieuzasadniony i nie mający żadnych podstaw w średniowiecznych źródłach, gdzie nie ma żadnych stwierdzeń nie tylko o wierze w płaską Ziemię, ale nawet nic nie wiadomo o debatach na ten temat. Nikt, kogo w średniowieczu poważano, takich tez nie wygłaszał. Przekonanie o kulistości Ziemi wieki średnie przejęły od starożytnych Greków dzięki pracom wczesnośredniowiecznych filozofów Makrobiusza i Martianusa, rozwijanych następnie w VII wieku przez Bedę Czcigodnego. Autor przytacza wiele opinii świadczących o powszechności poglądu o kulistym kształcie naszej planety. Możemy je znaleźć we fragmentach dzieł Izydora z Sewilli, Jana Szkota Eriugeny, Tomasza z Akwinu, Roberta Grosseteste, Johna Peckhama czy też Jana Sacrobosco, którego podręczniki były w powszechnym użyciu na niemal wszystkich znaczących uniwersytetach średniowiecza. Spośród mniej znanych świadków kulistej Ziemi wymieniamy Notkera Balbulusa, Honoriusza z Autun, Gautiera z Metz, Brunetta Latiniego czy też Hildegardę z Bingen. Wobec takiego nagromadzenia świadectw płaskie dyski rysowane nieraz na ówczesnych mapach świata, zdaniem biskupa Siemieniowskiego, należy uznać jedynie za konwencję graficzną. Średniowieczny mit płaskiej Ziemi narodził się *de facto* w XIX wieku za sprawą między innymi amerykańskiego powieściopisarza Washingtona Irvina. Dla całości obrazu i naukowej rzetelności autor sięga do pism Laktancjusza (przełom III i IV w.) oraz działającego we wczesnym średniowieczu Kosmasa Indicopleustesa (VI w.). Obaj byli chrześcijanami i wypowiadali się przeciw kulistości Ziemi. Obydwu też postrzegano w wiekach późniejszych jako swego rodzaju wyjątki, a Kosmasa uważano wręcz za niegodnego zaufania fantastę. Ich poglądy, niereprezentatywne i wyraźnie odbiegające od normy, nie wyrastają ich chrześcijańskich przekonań, lecz z uprawianej przez nich naiwnej astrofizyki.

Obok problematyki związanej z kształtem Ziemi oraz poglądów na temat konfiguracji obiektów kosmicznych w najbliższym jej otoczeniu autor omawia również wyobrażenia dotyczące grawitacji, którą w średniowieczu pojmowano nie jako właściwość masy, ale jako cechę kulistego wszechświata. Przekonania te były także dziedzictwem starożytności, między innymi arystotelesowskiej koncepcji miejsca naturalnego. Autor omawia tu ryciny z *L'image du monde* Gautiera z Metz i w tym kontekście podejmuje kwestię tzw. antypodów i właściwości środka ziemi. Siega przy tym nie tylko do traktatów naukowych, ale także do literatury pięknej, a mianowicie do opisów *Boskiej Komedii* Dantego.

Swego rodzaju ciekawostką obalającą kolejny dziewiętnastowieczny mit są prezentowane tu przekonania ludzi średniowiecza dotyczące wielkości Ziemi i jej wyjątkowe-

go umiejscowienia we wszechświecie. Uczony średniowieczny nie uważał położenia Ziemi, nawet sytuując ją w centrum kosmosu, ani jej rozmiarów za wyraz jakiegos uprzywilejowania. Okazuje się, że ludzie w wiekach średnich uświadamiali sobie doskonale znikomość planety, którą przyszło im zamieszkiwać. Co ciekawe, poczucie przytulności w bezkresie wszechświata czerpali oni bardziej z przekonania o jego racjonalnej przejrzystości niż z błędnego, jak pokazała historia, przeświadczenia o centralnym położeniu Ziemi. Centrum kosmosu nie było wcale w ich mniemaniu miejscem uprzywilejowanym, lecz obszarem, który zajmowały obiekty najmniej dynamiczne, ze wszech miar ociężałe i upośledzone. W tym kontekście Kopernikańska „detronizacja” Ziemi na korzyść Słońca była nie tyle poniżeniem, ile w pewnym sensie nobilitacją naszej planety. Całość zarysowanego tu obrazu średniowiecznych koncepcji astrofizycznych kończą rozważania dotyczące pojmowania czasu, szczególnie u Orygenesusa i Tomasza z Akwinu, rozumienia przestrzeni, problemu wieczności świata oraz możliwości ewentualnego obrotu Ziemi wokół własnej osi w czasie jednej doby, szczególnie w świetle debaty Jana Buridana z Mikołajem Oresme. Na zakończenie autor dochodzi do ciekawego wniosku, że średniowieczna wizja kosmosu wykazuje pewne zadziwiające analogie do odkryć współczesnej fizyki, a nawet w pewnych aspektach jest ona bliższa dwudziestowiecznej wizji Einsteina niż koncepcjom budowanym wyłącznie na podstawie zasad fizyki Newtona.

Ostatni rozdział, pod znamienym tytułem *Epilog, czyli ile diabłów zmieści się na ostrzu szpilki*, jest próbą ukazania średniowiecznej perspektywy wielkiego przełomu naukowego, jaki nastąpił w XVI i XVII wieku. Tytułem wstępu, a także pewnej rekapitulacji autor podkreśla, że matematycy średniowieczni nie zajmowali się bynajmniej – jak głosi kolejny mit dotyczący średniowiecza – problemem demonicznej partycypacji w szpilkowym łebku, lecz bardziej pożytecznymi przedsięwzięciami, jak na przykład upowszechnianiem cyfr arabskich, studiowaniem i popularyzacją podręczników geometrii Euklidesowej oraz metodami obliczania rozmiarów kuli ziemskiej i ciał niebieskich z jej bezpośredniego otoczenia. Jako niezwykle sugestywny przykład umysłowej otwartości ludzi średniowiecza autor ukazuje fakt umieszczenia w gotyckim portalu katedry w Chartres rzeźb przedstawiających Pitagorasa, Heraklita i Ptolemeusza, którzy nie będąc chrześcijanami, znaleźli się tam z powodu swoich wybitnych osiągnięć na polu nauki. Dla zaprezentowania pełniejszego obrazu średniowiecznej nauki uprawianej przez ludzi Kościoła autor omawia kilka przykładów rozwiniętych zainteresowań matematycznych u duchownych katolickich, wśród których wymienia Piotra Juliana Hiszpana, późniejszego papieża Jana XXI, Roberta Grosseteste i wspomnianych wcześniej Jana Buridana i Mikołaja Oresme. Ukazując natomiast szerszy kontekst działalności myślicieli średniowiecznych, przypomina rolę islamskiej cywilizacji arabskiej w kulturowaniu nauk ścisłych w wiekach średnich.

Niejako u kresu wędrówki przez chrześcijańskie stulecia spotykamy postacie Kopernika i Galileusza, których umysłowość została ukształtowana przez wieki wytrwałego dialogu wiary i nauki. Chociaż bardzo często kwestię konfrontacji naukowej myśli tych dwóch uczonych z Urzędem Nauczycielskim Kościoła zwykło się przedstawiać w kategoriach konfliktu, bp Siemieniowski proponuje jako równie uzasadnione, a przy tym o wiele ciekawsze postrzeganie ich jako ludzi szczerze zainteresowanych obroną wiary katolickiej. W ramach tej obrony pragnęli oni uzgodnić najnowsze odkrycia naukowe z treścią wyznawanego przez siebie *credo*. Świadomie przy tym odwoływali się do najlepszych wzorców starożytności i średniowiecza. Każdy z myślicieli w obronie

swego dzieła powołuje się na odpowiednie fragmenty Pisma Świętego i najznamienitszych przedstawicieli Tradycji, wykazując, że prezentowane przez nich poglądy mieszczą się w nurcie najbardziej ortodoksyjnych zapatrywań. Galileusz powołuje się ponadto na orzeczenia Soboru Trydenckiego i opinie współczesnych mu katolickich astronomów tak świeckich, jak i duchownych, wykazując przy tej okazji, że nauka toruńskiego astronoma kontynuuje najlepsze tradycje katolicyzmu. W tej perspektywie autor pozwala nam zobaczyć tak Kopernika, jak i Galileusza jako obrońców prawowierności, nawiązujących do najlepszych tradycji chrześcijańskiego dialogu wiary z racjonalną nauką.

Już nawet pobieżny przegląd treści recenzowanej książki ukazuje ogrom materiału, jaki został wykorzystany do jej napisania. Stąd też jej lektura pozwala czytelnikowi dość wnikliwie spojrzeć na starożytny i średniowieczny świat myśli chrześcijańskiej przez pryzmat spotkania wiary i nauk przyrodniczych. Na jej kartach wrocławski biskup staje się entuzjastycznym świadkiem otwartości wyznawców Chrystusa wobec zdobyczy nauki zgłębiającej tajemnice otaczającego nas świata. Opowiedziana w publikacji historia uczy, że wszystko, co jest prawdą, może zostać wykorzystane do poznawania Boga, może stać się elementem duchowości. Stąd też bp Siemieniowski nie waha się zaproponować poszukiwań w kierunku mistyki nauk ścisłych. Jej istota – jak sam wyznaje – polegałaby na „takim sposobie wnikania w prawa przyrody, aby przeżywać to jako świadomy udział ludzkiego umysłu w działaniu rozumu Bożego”. Jest to propozycja na czasy obecne, w których poszukuje się duchowości bliskiej mentalności współczesnego człowieka. Pomimo charakteru demaskatorskiego, jaki ujawnia się w wielu fragmentach książki, nie jest ona nastawiona na konfrontację, lecz raczej stanowi rodzaj zaproszenia do rzetelnych badań interdyscyplinarnych, sama będąc krokiem we właściwym kierunku. Należy zatem mieć nadzieję, że niedługo zostaniemy obdarowani kolejnym tomem z cyklu *Ścieżką nauki do Boga*, tym razem z podtytułem *Nauki przyrodnicze i duchowość w czasach nowożytnych i współczesności*.

Ks. Mirosław Kiwka

ŁUKASZ GAWEL, *La risurrezione di Gesù Cristo nella sua importanza per l'antropologia cristiana*, Edizioni Cantagalli, Siena 2009, ss. 287.

Książka została napisana jako rozprawa doktorska na Wydziale Teologii w Lugano, pod kierownictwem profesora Manfreda Hauke. Wysoko ocenił ją arcybiskup Utrechtu Willem Jacobus Eijk, prymas Holandii (*Prefazione*, fragment na okładce). W czterech rozdziałach autor rozwinął zagadnienie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa oraz jego ważność dla antropologii chrześcijańskiej. Od strony metodologicznej podjął się trudnego zadania dialogu teologii fundamentalnej z teologią dogmatyczną. W warstwie fundamentalnej podał odpowiednie argumenty świadczące o prawdziwości wydarzenia zmartwychwstania Jezusa (rozdz. I). W warstwie dogmatycznej podjął głęboką refleksję dotyczącą wszelkich zagadnień powiązanych z tym wydarzeniem. Udział trzech Osób Bożych w tym dziele oraz jego znaczenie zbawcze zostały ujęte w sposób spójny, dla ukazania paschalnego, a tym samym trynitarnego charakteru dziejów zbawienia (rozdz. II). Oddziaływanie zbawcze zmartwychwstania Chrystusa na całość życia Kościoła oraz na życie poszczególnych ludzi realizowane jest przede wszystkim w misterium Eucharystii (rozdz. III). Ostateczne spełnienie dziejów zbawienia następuje w wymiarze eschatologicznym (zmartwychwstanie powszechne, wniebowzięcie Mary-



i). Sens tego wydarzenia staje się zrozumiały o tyle, o ile zrozumiały jest człowiek. Z drugiej strony natura ludzka staje się zrozumiała w pełni dopiero w świetle jej ostatecznego spełnienia (rozdz. V).

Teologia fundamentalna podaje dwa zasadnicze argumenty świadczące o zmartwychwstaniu Chrystusa: pusty grób i chrystofanie. Przedstawienie najnowszych poglądów zostało w rozprawie wzbogacone o własne spojrzenie krytyczne, oparte na najważniejszych źródłach, wśród których na czoło wysuwa się źródło historyczne. Na uwagę zasługują zestawienia podane na s. 33 i 52. Teksty biblijne mówią o spotkaniach z Jezusem żyjącym oraz o ponadprzyrodzonych właściwościach Jego ciała. Autor rozprawy dostrzegła trynitarny wymiar wydarzenia zmartwychwstania Chrystusa i w konsekwencji trynitarny wymiar sytuacji popaschalnej. Bóg Ojciec działa jako stwórczyni podnoszący Jezusa na wyższy sposób bytowania, przyjmujący Go do swojego sposobu istnienia, wywyższając Go, napełniając Bożą chwałą. Duch Święty wieńczy swoją działalność, rozpoczętą w wydarzeniu wcielenia. Skutkiem tego działania jest pełna personalizacja ciała, ukazująca się w jego właściwościach wewnętrznych i zewnętrznych, które umożliwiają ciału ludzkiemu Chrystusa uczestniczyć w życiu Trójcy immanentnej, aż do przenikania Osoby Ojca. Pominięty został wschodni schemat pochodzenia Ducha Świętego, w którym trzecia Osoba Trójcy przenika wewnątrz Boga Ojca, wychodzi z wnętrza Osoby Ojca i w wydarzeniu zmartwychwstania Chrystusa sprawia, że ciało ludzkie ma właściwości Duchowe (od wielkiej litery), umożliwiające mu wchodzenie w głąb Misterium Ojca. W centrum refleksji nad zmartwychwstaniem Chrystusa znajduje się Jego własny udział w tym dziele. Jezus zmartwychwstaje własnymi siłami. Rozprawa analizuje „miejsca” ożywiającej mocy, poczynając od Boskiej Osoby Chrystusa, poprzez duszę ludzką zjednoczoną z naturą boską poprzez unię hipostatyczną, do możliwości znajdujących się w samym ciele, które znajdowało się w grobie i było martwe. Powołując się na św. Tomasza z Akwinu, ks. dr Łukasz Gaweł dostrzega moc samowskrzeszenia tkwiącą w ciele Jezusa. Refleksja ta powinna być jeszcze usadowiona w tekstach *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, gdzie jest mowa o unii hipostatycznej łączącej zmarłe ciało Jezusa z naturą boską Chrystusa.

Antropologia chrześcijańska rozwijana jest w też w kontekście tajemnicy wniebowstąpienia, które jest wewnętrznie zjednoczone z tajemnicą zmartwychwstania. Autor wskazuje na to, że w zasadzie treść zawarta w pojęciu wniebowstąpienia odnosząca się do natury ludzkiej Chrystusa jest identyczna z treścią zawartą w pojęciach biblijnych odnoszących się do tajemnicy zmartwychwstania. Mówią one o powstawaniu do życia i wywyższeniu. We wcieleniu natura ludzka Chrystusa wyszła z nicości mocą natury boskiej Chrystusa, drugie powstanie do życia dokonuje się już z udziałem natury ludzkiej i oznacza wchodzenie na poziom ponadziemski. Termin „wywyższenie” mówi o nowej jakości ciała ludzkiego (s. 101). Dzięki temu ciało ludzkie wchodzi w głąb misterium Trójcy, a jednocześnie w historii ludzkiej pojawia się człowiek z ciałem zmartwychwstałym. Rozpoczyna się nowy etap dziejów, w którym Bóg Trójjedyny jest zjednoczony ze światem w sposób istotnie nowy. Nowa jakość historii pojawiła się we wcieleniu; zmartwychwstanie jest drugim wywyższeniem dziejów ludzkości. Ostatecznie jedność Boga ze światem zostanie dopełniona w paruzji.

Eschatyczność dziejów ludzkości, rozpoczęta w zmartwychwstaniu Chrystusa, będzie dopełniona w paruzji, a obecnie rozwija się w śmierci poszczególnych ludzi, w ich wchodzeniu do chwały nieba. Wśród tych jednostkowych wydarzeń eschatycznych na czoło wysuwa się wniebowzięcie Maryi. Śmierć poszczególnych osób ludzkich oraz

powszechnie zmartwychwstanie na końcu czasów są najlepszą okazją do refleksji nad strukturą człowieka. Zajmuje się tym rozdział czwarty, w którym autor podejmuje dyskusję dotyczącą czasu zmartwychwstania poszczególnych ludzi. Przytacza wiele najwyższego lotu wypowiedzi teologów współczesnych oraz dokumentów Kościoła. Wynika z nich, że zagadnienie to powinno być rozpatrywane integralnie, zarówno w ujęciu odgórnym, z punktu widzenia beczasowości, jak i w ujęciu oddolnym, w ramach teologii historiozbawczej. Można dostrzec niekonsekwentną postawę teologów, którzy mieszają te dwie płaszczyzny i dwa ujęcia teologiczne.

Zasługą autora jest pozbieranie najważniejszych wypowiedzi na ten temat oraz takie ich uporządkowanie, które pozwala dostrzec dziejącą się żywą dyskusję, a nie tylko niezależne od siebie luźne wypowiedzi. W tej spójnej całości znajduje się odpowiedź na postawiony problem: tajemnica zmartwychwstania człowieka może być rozjaśniona przez ukazanie jej integralnie, w różnych aspektach. Trwająca obecnie dyskusja dostarcza informacji dotyczących struktury natury ludzkiej. Autor ukazał aktualną sytuację badań na ten temat. Z tego wynika, że pozostało jeszcze wiele do zrobienia. Sądzę, że punktem wyjścia do wszelkich rozważań dotyczących człowieka powinna być refleksja nad strukturą natury ludzkiej. W książce brak jest refleksji na temat ducha ludzkiego i jego związku z duszą i ciałem. Nie można tego uważać za mankament tej książki, jest to mankament całej teologii w całej jej historii, aż do dziś. Ten brak powinien być uzupełniony w przyszłości.

o. Piotr Liszka CMF

ANDREW CLAPHAM, SUSAN MARKS (red.), *Lessico dei diritti umani*, Milano 2009, pp. 528.

“Vita e Pensiero”, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca Pana Jezusa w Mediolanie (Università Cattolica del Sacro Cuore), wydało tłumaczenie *Leksykonu praw ludzkich*, który w języku angielskim ukazał się w 2005 r. (*International Human Rights Lexicon*, Oxford University Press). Autorami haseł są Andrew Clapham oraz Susan Marks.

Andrew Clapham to profesor prawa międzynarodowego Graduate Institute of International and Development Studies w Genewie, który kieruje Akademią Międzynarodowego Prawa Humanitarnego oraz Praw Ludzkich w Genewie. Wcześniej był przedstawicielem Amnesty International przy ONZ. Opublikował m. in. *Human Rights in the Private Sphere* (Oxford University Press, 1993), *Human Rights Obligations of Non-State Actors* (Oxford University Press, 2006) oraz *Human Rights: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2007).

Susan Marks od 2006 r. jest profesorem prawa międzynarodowego w King's College w Londynie. Wcześniej nauczwała na Uniwersytecie w Cambridge. Opublikowała *The Riddle of All Constitutions. International Law, Democracy and the Critique of Ideology* (Oxford University Press, 2000) oraz była redaktorem *International Law on the Left: Re-examining Marxist legacies* (Cambridge University Press, 2008).

Wręcz tchnie banałem stwierdzenie Wydawnictwa zamieszczone w oficjalnej prezentacji tej książki, że temat praw ludzkich „to jeden z najgorętszych i najbardziej dyskutowanych dzisiaj tematów”. Jeżeli więc Redaktorzy mają tak jasną świadomość wagi podejmowanego tematu, to tym bardziej trudno zrozumieć, skąd tyle poczucia spokoj-

nego sumienia a wręcz zadowolenia z siebie w dalszych słowach tego bądź co bądź oficjalnego wydawnictwa katolickiego uniwersytetu: „autorzy tej książki podejmują temat łącząc z wyjątkową kompetencją oryginalne i nowatorskie ujęcie”. Dowiadujemy się, że Autorzy zamiast zajmować się perspektywą filozoficzną bądź międzynarodowymi unormowaniami, podejmują „główne kwestie mające znaczenie dla podstawowych praw ludzkich”. Nowatorskość ujęcia polega jednak na tym, że spośród haseł takich, jak „kara śmierci”, „kobiety”, „kultura”, „mass media”, „ochrona dzieci”, „ofiary”, „praca”, „prawo do mieszkania”, „przestępstwa międzynarodowe”, „tortury”, „wyzywienie”, nie ma ani jednego hasła na temat prawa do życia, prawa do rodziny, praw rodziny, czy prawa rodziców do wolności wychowania swoich dzieci. Nie tylko nie ma tego typu haseł, ale nawet w pokrewnych im hasłach (np. dziecko, kobieta, zdrowie, seksualność) prawo do życia jest jedynie wspomniane, a słowo „rodzina” nie istnieje!

Wprowadzenie napisał Francesco Bestagno. To profesor zwyczajny prawa międzynarodowego oraz prawa Unii Europejskiej na Wydziale Prawa Uniwersytetu Katolickiego Sacro Cuore w Mediolanie. Wykładowca i koordynator Wyższej Szkoły Ekonomii i Stosunków Międzynarodowych. Członek redakcji czasopisma *Diritto del commercio internazionale* [Międzynarodowe Prawo Handlowe], współredaktor – z Andrea Bianchi – serii pt. *Diritti della persona e comunità internazionale* [Prawa osoby a wspólnota międzynarodowa] wydawanej przez Wydawnictwo „Vita e Pensiero”.

We wspomnianym *Wprowadzeniu* kwituje on ten brak okrągłym stwierdzeniem, że przyjęta przez autorów metoda prowadzi do rezultatów, które „mogą nie być jednoznacznie akceptowane” (possono non essere unanimemente condivisi) (s. 5). Mimo to, twierdzi, że *Leksykon* dąży do określenia podstawowych wartości na bazie analizowanych norm międzynarodowych” oraz, że książka zrodziła się z głębokiego przekonania, iż „rzeczywiste korzystanie z praw podstawowych osoby ludzkiej polega na rozpowszechnieniu w całym społeczeństwie kultury praw ludzkich oraz zakorzenieniu ich w świeckim społeczeństwie” (s. 8). Powstaje pytanie, jak można „określić podstawowe prawa” i „rozpowszechnić kulturę praw” ludzkich nie mówiąc o życiu i rodzinie?

Trzeba koniecznie zapytać o zgodność tej publikacji z celami Katolickiego Uniwersytetu oraz z Magisterium Kościoła. Przede wszystkim jednak trzeba zastanowić się poważnie nad wartością naukową tego rodzaju publikacji. Czyż bowiem rozprawa o prawach ludzkich która lekceważy prawo do życia i do rodziny oraz prawa rodziny może być uznana za pracę naukową? Czy nie należy zakwalifikować jej rzeczowo do publicystyki obciążonej ideologią poprawności politycznej. Prawa osoby ludzkiej mają to do siebie, że są nierozdzielne. Uznawać je, to respektować wszystkie bez wyjątku. Jeżeli zaś odrzuci się którekolwiek z nich – wszystkie zostają wypaczone a nawet pogwałcone. Omawiany *Leksykon* jest dramatycznym przykładem, jak wyeliminowanie z rozważań naukowych o prawach człowieka prawa do życia i do rodziny słyca, banalizuje a wręcz pozbawia sensu rozprawianie o innych prawach. Np. tych związanych z płciowością. W *Leksykonie* hasło „seksualność” (s. 395-414) całkowicie jest uzależniona od ideologii genderowej. Płeć rozumie jako „orientację seksualną” zdeterminowaną jedynie kulturowo i historycznie. Pod hasłem „zdrowie” (s. 381-394) mówi o „prawie do zdrowia reprodukcyjnego”. Aby było jasne: „Zdrowie reprodukcyjne jest stanem dobrego samopoczucia w aspekcie fizycznym, psychicznym i społecznym, a nie wyłącznie brakiem choroby lub niedomagań, we wszystkich sprawach związanych z układem rozrodczym oraz jego funkcjami i procesami. Zdrowie reprodukcyjne oznacza zatem, że ludzie mogą prowadzić satysfakcjonujące i bezpieczne życie seksualne oraz że mają zdolność

do reprodukcji, jak również swobodę decydowania czy, kiedy i ile chcą mieć dzieci” (IV Międzynarodowej Konferencji ONZ w sprawie Kobiet, *Platforma Działania*, Pekin, 1995, nr 94).

Jak widać, z metodologicznego punktu widzenia, najpoważniejszym brakiem *Leksykonu* nie jest pominięcie takiego czy innego hasła, ale redukcjonizm antropologiczny, który leży u podstaw opracowanych haseł. Pominięcie jednego z praw splyca bowiem rozumienie pozostałych praw. Zatem tego rodzaju publikacja nie tylko urąga powszechnie dostępnym wypowiedziom Magisterium, ale lekceważy rygory studium naukowego.

Jeżeli nauka chce być poważnie traktowana, nie może tworzyć wirtualnych faktów, a lekceważyć istniejącą rzeczywistość. Nie można udawać, że nie dostrzega aż nazbyt wyraźnie i dotkliwie objawiających się w empirycznym świecie konsekwencji pogwałcenia prawa do życia, do rodziny i do godnego życia seksualnego. Chociażby uprawiana w Chinach polityka jednego dziecka, która łamie tyle innych praw, aby złamać prawo do życia czy też ideologiczny mit „zdrowia reprodukcyjnego” narzucany kobietom w ubogich krajach w imię obrony interesów krajów bogatych, mogą wiele nauczyć, gdy chodzi o metodologię

O. Kazimierz Lubowicki OMI

ADAM CZABAŃSKI, *Samobójstwa altruistyczne. Formy manifestacji, mechanizmy i społeczne reperkusje zjawiska*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009, ss. 517.

Książka Adama Czabańskiego pt. *Samobójstwa altruistyczne. Formy manifestacji, mechanizmy i społeczne reperkusje zjawiska* (Kraków 2009) dotyczy różnych form samobójstw altruistycznych, mechanizmów ich powstawania i społecznych konsekwencji. Samobójstwa altruistyczne są specyficznym typem zachowań w ramach zachowań suicydalnych człowieka. Profilaktyka postsuicydalna ma wyrobić u niedoszłych samobójców pojawienie się postaw altruistycznych i prospołecznych. Tymczasem w analizowanym fenomenie społecznym mamy często do czynienia z ludźmi wybitnie uspołecznionymi, z silnie już rozwiniętymi postawami prospołecznymi. Perspektywa socjologiczna wymaga powołania się na koncepcję samobójstw altruistycznych Emila Durkheima, według której samobójstwo takie jest spowodowane zbyt dużą integracją samobójcy ze swoim społeczeństwem. W tej perspektywie ważne jest jedynie to, by samobójca działał między innymi ze względu na grupę lub dla dobra grupy społecznej czy całego społeczeństwa. Śmierć dla niego nie byłaby celem, lecz tylko środkiem służącym do osiągnięcia innych wartości. Tak więc w samobójstwa altruistyczne wpisują się wszystkie te działania, w których jednostka odbiera sobie życie w celu poprawy jakości życia innych ludzi, grupy społecznej czy społeczeństwa (narodu).

Samobójstwa altruistyczne zorientowane są na małe i konkretne grupy społeczne (np. samobójstwo ubogiego człowieka, który pozoruje wypadek, aby jego rodzina otrzymała za niego wysokie odszkodowanie z ubezpieczalni; samobójstwo starszej i schorowanej osoby, która nie chce być dalej ciężarem dla swoich najbliższych; samobójstwo konspiratora, który wolał odebrać sobie życie niż zdradzić podczas śledztwa swoich towarzyszy). Samobójstwa altruistyczne mogą być też zorientowane na wielkie i anonimowe grupy społeczne (np. samobójstwa lotników *kamikadze*, którzy bronili swojej ojczyzny; samobójstwa polityczne będące protestem przeciwko łamaniu praw

człowieka w danym społeczeństwie; samobójstwa terrorystów zamachowców, poza innymi motywacjami podkreślających swoją walkę o wolność swojego narodu). Można zatem wyróżnić samobójstwa altruistyczne ukonkretnione (zorientowane na konkretne osoby) i samobójstwa altruistyczne uogólnione, w których samobójca nie znał osobiście ewentualnych beneficjentów swojej działalności. Możliwe są też samobójstwa altruistyczne mieszane.

Samobójstwa altruistyczne różnią się formą, przebiegiem, okolicznościami towarzyszącymi i oceną moralną, natomiast łączy je cel nadrzędny: zmiana *status quo*, zmiana obecnej sytuacji społecznej, postrzeganej jako niekorzystna dla grupy czy społeczeństwa, na sytuację lepszą. Cel jest zatem wyrazisty, choć niekiedy wysoce uogólniony. W opracowaniu Czabańskiego analizowane są wybrane formy samobójstw altruistycznych, które w koncepcji Emila Durkheima nazywane są samobójstwami fakultatywnymi (niezależnie od tego, czy są one postrzegane jako obiektywne, czy subiektywne). Wymaga tego inspirująca koncepcja socjologii rozumiejącej Floriana Znanieckiego i jej współczynnika humanistycznego, nieodrzucającego subiektywnych interpretacji i ocen zachowań samych samobójców.

Badania społeczne, przeprowadzone przez Adama Czabańskiego z mistrzowską precyzją, wykazują, że nie istnieje jeden profil społeczny samobójców altruistycznych. Także w ramach poszczególnych samobójstw altruistycznych występuje znaczne zróżnicowanie społeczno-demograficznej charakterystyki samobójców. Zarówno samobójstwa altruistyczne będące protestem politycznym, jak i samobójstwa altruistyczne podczas wojny, a także samobójcze ataki terrorystyczne podejmowane są przez ludzi w zróżnicowanym wieku, legitymizujących się zarówno niskim, jak i wysokim poziomem wykształcenia, wykonujących różne zawody, przez osoby stanu wolnego, ale i przez osoby żonate lub zamężne, przez osoby bezdzietne, ale niekiedy i posiadające dzieci. Brak jednolitego wzorca samobójcy altruistycznego utrudnia działania profilaktyczne zmierzające do ograniczenia tego zjawiska.

Tak spontaniczne samobójstwo altruistyczne na polu walki, jak i samobójstwa konspiratorów łączy pierwszorzędny cel: uratowanie towarzyszy od śmierci. Samobójstwa te nie są nastawione na wywołanie szczególnego oddźwięku społecznego. Z kolei samobójcze ataki żołnierzy na siły wroga i jego wojskową infrastrukturę opierają się na ratowaniu swoich i niszczeniu wrogów. Te czyny są nagłaśniane przez rodzimą propagandę, podobnie dzieje się w przypadku samobójczych ataków terrorystycznych wymierzonych w cywilów. Zwłaszcza w przypadku samobójczych ataków na siły militarne wroga i w przypadku samobójczych ataków terrorystycznych można mieć wątpliwości co do czystości altruistycznych (ofiarnych) motywacji sprawców tych ataków. Altruizm oznacza w pewnym stopniu bezinteresowność, a tu mamy oczekiwanie na nagrodę, choćby nawet po śmierci, gdy rośnie społeczna ranga rodzin, dość wyraźny jest także motyw zemsty. Sprawcy tych ataków publicznie przyznają się do wyłącznie altruistycznych motywów (np. walka o niezawisłość narodu, obrona religii i rodzimej kultury).

Samobójcze ataki terrorystyczne wynikają ze specyficznych okoliczności makro- i mikrosocjalnych. Niemal każdy może zostać zamachowcem samobójcą, jeśli natrafi na odpowiednią organizację dokonującą totalnej indoktrynacji, także za sprawą charyzmatycznego przedstawiciela, który potrafi przekonać do słuszności aktu poświęcenia się. Terrorysty samobójcy to osoby szukające prestiżu i silnie motywowane obietnicą czci i strachem przed wstydem. Nie można wskazać jednego profilu społeczno-

demograficznego terrorysty samobójcy. Osoby te nie stymulują się alkoholem ani narkotykami i nie stwierdza się u nich zaburzeń osobowości lub chorób psychicznych. Terroryci samobójcy tworzą często subkultury. Jeżeli bazują na społecznym poparciu ze strony otaczającego społeczeństwa, przyjmują odmienne formy konspiracji, niż gdy działają na emigracji bez społecznego poparcia.

Mechanizmy poszczególnych samobójstw altruistycznych różnią się bardzo między sobą, nie istnieje jeden profil społeczny takich samobójstw. Przykładowo samobójstwa będące protestem politycznym są przygotowywane zazwyczaj przez samotne jednostki pozbawione jakiegokolwiek wsparcia logistycznego czy ideologicznego, natomiast samobójcze ataki na siły militarne wroga czy samobójcze ataki terrorystyczne są wynikiem wysiłku wielu ludzi szkolących, indoktrynujących, materialnie wspierających i nagłaśniających owe wydarzenia w środkach masowego przekazu. Samobójstwa altruistyczne wywołują skrajne reakcje: od potępienia po bezwarunkową akceptację i kult „męczenników”. Często opinie społeczeństwa ulegają silnej polaryzacji, co zależy od wielu czynników: od tego, czy się sympatyzuje z elitą aktualnie rządzącą, czy też nie; czy należy się do społeczności walczącej o niezawisłość, czy do społeczności próbującej utrzymać podległość innych społeczności, itp.

Elementem łączącym wszystkie samobójstwa altruistyczne jest silne poczucie działania na korzyść społeczności. Mamy tu do czynienia z mechanizmem skupienia odpowiedzialności, odwrotnym do mechanizmu rozproszenia odpowiedzialności. Przeanalizowane przykłady samobójstw altruistycznych zawierają wiele elementów odmiennych i wzajemnie do siebie nieprzystających. Można wyróżnić: a) samobójstwa altruistyczne będące protestem politycznym, które wiążą się z ideą walki bez przemocy (zupełnie inaczej wygląda to w przypadku samobójczych formacji wojskowych lub samobójców terrorystów); b) niektóre samobójstwa nastawione na szeroki odbiór społeczny (np. samospalenie Jana Palacha czy Ryszarda Siwca), inne przez samych sprawców pozorowane na wypadek (np. samobójstwa starszych osób pragnących przez swoją śmierć ulżyć rodzinie).

Ważną część opracowania stanowią wyniki badań empirycznych, którymi objęto młodzież maturalną z Wielkopolski. W ramach zrealizowanych badań socjologicznych zastosowano technikę ankiety audytoryjnej (1019 maturzystów) oraz technikę wywiadu swobodnego (175 maturzystów). Badania pokazały, że respondenci raczej negatywnie ustosunkowywali się do poszczególnych przypadków samobójstw altruistycznych. Największą akceptacją obdarzono samobójstwo żołnierza na polu walki w celu uratowania współtowarzyszy i samobójstwo konspiratora pragnącego w ten sposób uchronić współpracowników przed aresztowaniami i torturami. Zdecydowana większość ankietowanych odrzucała samobójcze ataki terrorystyczne. Zauważono, że wśród badanych nieco większą akceptację samobójstw altruistycznych wyrażali mężczyźni, mieszkańcy Poznania, niewierzący i obojętni religijnie, rzadko praktykujący, najmniejszą akceptacją charakteryzowały się kobiety, mieszkańcy miast od 20 do 100 tysięcy mieszkańców, wierzący i głęboko wierzący, praktykujący w każdą niedzielę bądź częściej. Młodzież maturalna w przeszłości usiłująca popełnić samobójstwo nieco częściej akceptowała analizowane przykłady samobójstw altruistycznych. Nie stwierdzono natomiast specjalnego wpływu pozostałych doświadczeń suicydalnych respondentów (śmierci samobójczej kogoś z rodziny lub kogoś z przyjaciół) na stopień akceptacji bądź braku akceptacji poszczególnych przykładów samobójstw altruistycznych.

Całość opracowania składa się z pięciu rozdziałów (I. *Samobójstwa altruistyczne – mnogość interpretacji*; II. *Samobójstwa altruistyczne będące protestem politycznym*; III. *Samobójstwa altruistyczne podczas wojny*; IV. *Samobójcze ataki terrorystyczne*; V. *Opinie młodzieży na temat samobójstw altruistycznych*), logicznie z sobą powiązanych, ukazujących z rozmaitych perspektyw teoretycznych i empirycznych problem samobójstw altruistycznych. Rozważania są oparte na bardzo bogatej literaturze przedmiotowej i pomocniczej (łącznie blisko 600 pozycji), w formie książek, artykułów i źródeł internetowych, także w języku angielskim i niemieckim. Czytelnik otrzymuje do lektury swoistą *summę* socjologiczną dotyczącą samobójstw, stawiającą jej autora wśród wybitnych polskich uczonych zajmujących się problematyką suicydologiczną, jak Maria Jarosz czy Brunon Hołyst. Opiniowana praca nie ma odpowiedników w polskiej literaturze socjologicznej, a do pewnego stopnia i w europejskiej. Jej koncepcja jest osobistym osiągnięciem Adama Czabańskiego. Zawiera ona liczne wnioski i konstatacje ukazujące i wyjaśniające zjawisko samobójstw altruistycznych, zwłaszcza w świetle teorii racjonalnego wyboru Mansura Olsona.

Książka *Samobójstwa altruistyczne*, jak również wcześniejsze prace naukowe Adama Czabańskiego wzbogacają dorobek polskiej socjologii empirycznej, a także wnoszą ważne elementy do dyskursu nad kształtem i formami polskiej transformacji. Wybrał on określoną rzeczywistość społeczno-kulturową jako przedmiot swoich badań i obraca się konsekwentnie w ramach przyjętych przez siebie założeń teoretycznych i szczegółowych dyrektyw metodologicznych. Starał się te założenia sprecyzować i trzymać się przyjętej przez siebie metody, choć jej wybór i zakres zastosowań może nie być do końca bezdyskusyjny. Starał się jednak wydobyć w granicach obfitych materiałów socjologicznych i historycznych to wszystko, co było konieczne dla naświetlenia postawionego problemu. Przyjmuje on w pełni postawę obiektywnego i rzetelnego badacza, który nie miesza założeń ideologicznych z podejściem doświadczalnym, zachowuje w analizach empirycznych neutralny aksjologicznie punkt widzenia. W polskiej literaturze socjologicznej są potrzebne adekwatne analizy życia społecznego, opracowane kompetentnie i obiektywnie.

ks. Janusz Mariński

LUCJAN MOMOT, *Z Łucka do Świdnicy. Rzecz o Księdzu Prałacie Dionizym Baranie (1913-1995), kapłanie diecezji łuckiej i archidiecezji wrocławskiej*, Wydawnictwo Maria, Świdnica 2008, ss. 104.

Lucjan Momot przedstawił w tej pracy życie i działalność duszpasterską księdza prałata Dionizego Barana w diecezji łuckiej oraz w archidiecezji wrocławskiej.

W pracy tej wykorzystał materiały źródłowe zebrane przez pracowników Miejskiej Biblioteki Publicznej im. C.K. Norwida w Świdnicy, przygotowane do ekspozycji z cyklu *Wybitni świdniczanie*, poświęconej życiu i posłudze duchowej ks. prałata Dionizego Barana i zatytułowanej: *Być w służbie Boga, Kościoła i polskiego narodu* (Świdnica, maj-lipiec 2003). Wykorzystał też maszynopis pracy magisterskiej T. Filipowskiej: *Książd prałat Dionizy Baran. Kapłan i duszpasterz* oraz liczne artykuły, które ukazały się w prasie lokalnej w Świdnicy po śmierci ks. prałata D. Barana (zm. 1995).

Praca Lucjana Momota obejmuje cztery rozdziały. W rozdziale pierwszym przedstawił rys biograficzny swojego bohatera do czasu jego ekspatriacji do Polski w 1945 r.

Ks. prałat Dionizy Baran urodził się 4 października 1913 roku w Sieniawie nad Sanem koło Jarosławia, w Galicji, będącej podówczas pod panowaniem cesarza Franciszka Józefa. Rodzice jego, Jan i Zofia z domu Buško, bardzo dbali o wychowanie sześciorga dzieci: czterech córek oraz dwóch synów – Dionizego i Antoniego. „Więzi rodzinne, zrodzone i zakorzenione w dzieciństwie, trwały do końca życia prałata. Czuł się odpowiedzialny między innymi za wcześniej osierocone dzieci ukochanej siostry Heleny. Zajmował się nimi z ojcowską troską, uczestnicząc w ich wychowaniu i kształceniu” (s. 20). Szkołę podstawową ukończył w rodzinnej Sieniawie, po czym jego stryj, ks. Józef Kranowski, skierował go do Państwowego Gimnazjum Bolesława Chrobrego w Leżajsku. Maturę złożył w 1934 roku, po czym został powołany do odbycia rocznej służby wojskowej w Szkole Podchorążych w Jarosławiu. W 1935 roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Łucku, który należy do najstarszych miast na Wołyniu. Wzmiankowany jest już w roku 1085. Był on stolicą książąt ruskich i kijowskich, następnie włodziemsko-wołyńskich i halicko-wołyńskich, potem litewskich, a od unii lubelskiej w roku 1569 należał do Korony i został stolicą województwa wołyńskiego. W roku 1795 Łuck został włączony do Rosji. Dopiero w roku 1920 powrócił do Polski jako stolica województwa wołyńskiego. W roku 1428 Łuck stał się siedzibą biskupstwa rzymskokatolickiego. Czternastego grudnia 1925 roku pięćdziesiątym czwartym biskupem ordynariuszem diecezji łuckiej został mianowany ks. bp dr Adolf Piotr Szelażek (1865-1950). „Od tego czasu diecezja zaczęła leczyć rany po zaborach i po krótkich, ale tragicznych rządach bolszewickich” (s. 23). W latach 1925-1939 utworzono w diecezji łuckiej pięć nowych dekanatów i ponad siedemdziesiąt parafii; ponadto wybudowano lub odnowiono czterdzieści kościołów oraz sto kaplic. Wyremontowano i odnowiono po pożarze w roku 1924 katedrę pw. Świętych Piotra i Pawła. Istotnym wydarzeniem dla życia duchowego diecezji łuckiej było sprowadzenie z Warszawy w listopadzie 1935 r. udownego obrazu *Matki Bożej Latyczowskiej*, Pani Podola i Wołynia. „Słynący od wieków cudami obraz został umieszczony w wielkiej niszy ołtarza łuckiej katedry, gdzie w okresie międzywojennym, aż do lata roku 1945, cieszył się wielkim kultem” (s. 24).

Ks. Dionizy Baran zawsze ciepło i serdecznie wspominał Łuck oraz „z wielkim wzruszeniem wspominał lata studiów w łuckim Wyższym Seminarium Duchownym – pod ojcowskim, troskliwym okiem biskupa ordynariusza, który miał szczere zaufanie do swoich podopiecznych”, podkreślał też życzliwość ze strony łuckich profesorów.

Jedenastego czerwca 1939 roku alumn Dionizy Baran przyjął święcenia diakonatu z rąk bp. A. Szelażka. Wybuch drugiej wojny światowej zastał go na wakacjach w domu rodzinnym. Rowerem z Sieniawy przedostał się do Łucka, gdzie bp A. Szelażek, obawiając się likwidacji seminarium przez bolszewików, przyspieszył święcenia kapłańskie ostatniego rocznika. Piętnastego października 1939 roku diakon D. Baran, wraz ze swymi kolegami z roku, został wyświęcony na kapłana w łuckiej katedrze. W latach 1939-1943 ks. Baran był kapelanem sierocińca w Łucku, a następnie proboszczem parafii Perespa koło Kowła, wikariuszem parafii w Kowlu i wreszcie od 18 sierpnia 1941 roku – proboszczem parafii Sienkiewiczówka w dekanacie łuckim. Na jej terenie mieszkała obok Ukraińców, Żydów i Czechów ludność polska. Latem 1942 r. w ciągu jednego dnia, policja ukraińska oraz Niemcy wymordowali w Sienkiewiczówce Żydów zgromadzonych w getcie. W kwietniu 1943 roku rozpoczęły się w tym rejonie wzmoczone mordy ludności polskiej i palenie jej zagród przez grupy uzbrojonych Ukraińców. Od 19 czerwca 1943 roku UPA intensywnie gromadziła siły wokół Sienkiewiczówki. „W tej dramatycznej sytuacji placówka samoobrony z księdzem Baranem,



posłuchawszy rady życzliwego Polakom Niemca Leopolda Hampela, podjęła decyzję o ewakuacji ludności polskiej z Sienkiewiczówki do Łucka. Przygotowania czyniono szybko, ale w spokoju, aby nie obudzić czujności banderowców” (s. 27). Konwój ludności polskiej został zorganizowany na wzór wojskowego taboru: pod osłoną oddziału samoobrony i żołnierzy Hempla wyruszył do Łucka 23 czerwca 1943 roku.

Ks. Baran, jadący konno i w kapeluszu, czuwał nad całością. Konwój po przebyciu około trzydziestu kilometrów dotarł szczęśliwie do Łucka. Po drodze był atakowany przez małe grupki uzbrojonych bojowników z UPA. „Chytremu Lachowi – ks. Dionizemu – przestrelili kapelusze. Po przybyciu do Łucka uświadomił sobie, że został cudownie ocalony. Za tę łaskę ze skrucą i wielką miłością podziękował Bogu najlepszemu i Najświętszej Pannie Maryi Łatyczowskiej” (s. 28). W Łucku część uciekinierów z Sienkiewiczówki zatrzymała się u rodzin i znajomych. Wiele osób Niemcy wywieźli do Rzeszy na przymusowe roboty. Ks. Baran zamieszkał przy łuckiej katedrze. Ks. bp Adolf Szelażek nadał mu godność kanonika i powierzył obowiązki proboszcza parafii katedralnej, które pełnił do przymusowego wysiedlenia parafii katedralnej i kurii łuckiej do Polski w sierpniu 1945 roku.

Na początku 1945 roku ks. bp Adolf Szelażek został przez władze sowieckie aresztowany i wywieziony do więzienia w Kijowie pod zarzutem szpiegostwa na rzecz Watykanu. Po konferencji poczdamskiej (17 lipca – 2 sierpnia 1945 r.), w której brali udział szefowie rządów trzech zwycięskich mocarstw: Stanów Zjednoczonych, ZSRR i Wielkiej Brytanii, Wołyn i Podole wcielono do Związku Sowieckiego. Kapłani kurii biskupiej w Łucku otrzymali rozkaz opuszczenia Łucka. Ks. kan. D. Baran brał czynny udział w przygotowaniu transportu ewakuacyjnego. Za odpowiednią ilość samogonu wyjednał u Rosjan wagony towarowe, dzięki czemu zakończyło się dwutygodniowe oczekiwanie na transport. Pociąg ewakuacyjny ruszył do Lublina 6 sierpnia 1945 roku. Na miejsce dotarł 9 sierpnia. Po przekazaniu mienia kościelnego w Lublinie ks. D. Baran zaczął szukać miejsca dla siebie w diecezji przemyskiej, opolskiej i wrocławskiej. Dwudziestego pierwszego sierpnia 1945 roku od wikariusza kapitulnego archidiecezji wrocławskiej, ks. kanonika dr. Ferdynanda Pionka, otrzymał jurysdykcję kościelną w parafii pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Brzegu nad Odrą. Parafia brzeska była wówczas bardzo rozległa. Kościół parafialny został zniszczony. Dwudziestego czwartego października 1945 roku napisał do wrocławskiej kurii m.in.: „Zostaję sam w Brzegu i w dwunastu wioskach należących do tej parafii”. Wkrótce potem, 29 listopada tegoż roku, napisał do kurii arcybiskupiej we Wrocławiu: „Dopóki mogłem – ciągnąłem, ale od miesiąca stanęło wszystko. Ja cały miesiąc już leżę chory na tyfus...”.

Powołał w Brzegu komitet odbudowy kościoła. Na jego apel „stawiła się grupa robotników, dla których zorganizowano kuchnię polową. Korzystali z niej także bezdomni i jeszcze niezagospodarowani ekspatrianci. Wydawano 120 obiadów dziennie” (s. 39). Dzięki olbrzymiemu wysiłkowi parafian 10 grudnia 1945 roku odbyło się poświęcenie kościoła parafialnego w Brzegu nad Odrą.

W 1950 roku pod naciskiem władz komunistycznych Metropolitalna Kuria Wrocławska przeniosła go do Wrocławia, powierzając mu m.in. obowiązki wikariusza w parafii Świętych Stanisława, Waclawa i Doroty. W lutym 1950 roku ks. D. Baran został aresztowany za to, że 12 lutego 1950 roku w swojej parafii publicznie nawoływał do nieposzanowania zarządzeń władz państwowych i odczytał w kościele oświadczenie Episkopatu w sprawie bezprawnego odebrania Kościołowi przez władze komunistyczne

w 1950 roku organizacji Caritas. Czternastego marca 1950 roku trafił do więzienia. Przebywał w nim przez okres czterech miesięcy. Po wyjściu z więzienia wrocławska kuria arcybiskupia mianowała go proboszczem i dziekanem w Lubaniu Śląskim. Placówkę tę musiał jednak opuścić, ponieważ władza ludowa nie chciała zameldować księdza „z przeszłością”. W roku 1951 przez sześć miesięcy administrował parafią św. Michała w Nowej Soli. Ale i tutaj nie mógł być zameldowany. W tej sytuacji Metropolitalna Kuria Wrocławska 19 czerwca 1951 roku powierzyła mu obowiązki wikariusza pomocnika parafii katedralnej oraz wikariusza ekonoma parafii Świętego Krzyża we Wrocławiu. „Obdarzony pięknym głosem – barytonem – elegancją ruchów i spokojem, młody ksiądz zaczął zyskiwać popularność jako doskonały kaznodzieja” (s. 43).

Dwudziestego dziewiątego lipca 1952 roku został mianowany generalnym ceremoniarzem katedry wrocławskiej, a 2 października 1952 roku – radcą kurii arcybiskupiej, z obowiązkiem czuwania nad pracą kaznodziejów i rekolekjonistów. Od 15 sierpnia 1955 roku do 30 września 1957 roku był administratorem parafii św. Maurycego we Wrocławiu – w miejsce niepokornego wobec partii i rządu ks. prałata Kazimierza Bilczewskiego. W dowód uznania za wybitne zasługi położone dla Kościoła na Wołyniu i w PRL Ojciec Święty Pius XII przyznał 11 czerwca 1957 roku księdzu D. Baranowi honorową godność tajnego szambelana papieskiego.

Trzydziestego września 1957 roku otrzymał nominację księdza biskupa dr. Bolesława Kominka na stanowisko administratora parafii pw. św. Stanisława i św. Wacława w Świdnicy oraz dziekana dekanatu świdnickiego. Od samego początku objęcia parafii „energicznie organizował różnego rodzaju prace, zarówno w zakresie remontów, administrowania, nauczania katechezy dla różnych poziomów słuchaczy, jak i uroczystości aktywizujące i jednoczące wiernych przy nabożeństwach i modlitwie. Zorganizował wzorowo duszpasterstwo dzieci przedszkolnych, szkolnych i młodzieży” (s. 52). Starannie przygotowywał swoje kazania i nauki dla poszczególnych grup społecznych, zawodowych, wiekowych. Wielką wagę przywiązywał do duszpasterstwa rodzin. Chorych, ubogich i potrzebujących objęto kartoteką ewidencyjną, która w znacznym stopniu ułatwiała pomoc materialną i duchową.

Jesienią 1982 roku ks. prałat D. Baran napisał prośbę do abp. Henryka Gulbinowicza o przeniesienie w stan spoczynku, ze względu na pogarszający się stan zdrowia. Arcybiskup Gulbinowicz przychylił się do jego prośby i zwolnił go z pełnionych obowiązków. Obowiązki te przejął 27 czerwca 1983 roku ks. mgr Ludwik Sosnowski. Ks. prałat D. Baran cierpiał on na chorobę Alzheimerera. Zmarł 26 stycznia 1995 roku w wieku osiemdziesięciu dwóch lat. W niedzielę, 29 stycznia 1995 roku, o godzinie czternastej została odprawiona uroczysta Msza Święta żałobna, a po niej odbyły się uroczystości pogrzebowe; przewodniczył im ks. bp Józef Pazdur, sufragan wrocławski, w asyście ponad stu kapłanów. „Zasłużonego dla Kościoła i wszystkich wiernych kapłana żegnała najbliższa rodzina, przyjaciele, duchowieństwo i niezliczone rzesze mieszkańców Świdnicy i okolic” (s. 77). Pochowany został na cmentarzu parafialnym w Świdnicy przy alei Brzozowej.

Książka Lucjana Momota przedstawia nie tylko historię życia ks. prałata Dionizego Barana, ale jest też przyczynkiem do męczeńskich dziejów Kościoła na Wołyniu w okresie międzywojennym oraz na Dolnym Śląsku po drugiej wojnie światowej.

*Maria Musiol*

Cz. KUSTRA (red.), *Wdzięczność i zobowiązanie. Myśl Jana Pawła II źródłem inspiracji współczesnego środowiska akademickiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, ss. 272.

Jan Paweł II niewątpliwie był i jest postrzegany jako postać wyjątkowa. Wszędzie gdzie był, uczył wiary, nadziei i miłości. Triada „wiera, nadzieja i miłość” była naczelną zasadą jego nauczania. Uczył wartości trwałych, którym żadna inna pojęciowa triada nie jest w stanie dorównać. Jego nauka trwa, wolna od skazy doraźności i mody, wolna od relatywizmu i doczesnych potrzeb.

Siódmego czerwca 1999 roku na spotkaniu z rektorami wyższych uczelni w auli Uniwersytetu Mikołaja Kopernika Jan Paweł II powiedział: „Spotykany się dzisiaj w Toruniu, w mieście zwanym miastem Kopernika, na uniwersytecie jego imienia. Odkrycie, jakiego dokonał Kopernik i jego znaczenie w kontekście historii nauk, przypominają nam stale żywy spór, jaki toczy się pomiędzy rozumem i wiarą. Jak jest naprawdę? Czy rozum i wiara to dwie rzeczywistości, które wzajemnie muszą się wykluczać? W rozdzwiku pomiędzy rozumem i wiarą wyrażają się jeden z wielkich dramatów człowieka. Ma on wiele przyczyn. Zwłaszcza począwszy od doby oświecenia, przesadny i jednostronny racjonalizm doprowadził do radykalizacji postaw na gruncie nauk przyrodniczych oraz na gruncie filozofii. Powstały w ten sposób rozłam pomiędzy wiarą a rozumem wyrządził niepowetowane szkody nie tylko religii, ale i kulturze. W ogniu ostrych polemik zapomniano często, iż wiara «nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność. Jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię, tak wiara opiera się na rozumie i doskonali go» – to jest cytat z encykliki *Fides et ratio* (nr 43). Wiara i rozum to jakby «dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy» (tamże, *Wstęp*). Potrzeba jest dzisiaj praca na rzecz pojednania wiary i rozumu. W encyklice *Fides et ratio* pisałem: «Wiara, pozbawiona oparcia w rozumie, skupiła się bardziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Żłudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu. [...] Odpowiedzią na odwagę (*parresia*) wiary musi być odwaga rozumu» (nr 48). Jest to w gruncie rzeczy problem wewnętrznej jedności człowieka, ciągle zagrożonej podziałem i atomizacją jego poznania, któremu brak zasady jednoczącej. Specjalne zadanie w tej dziedzinie staje przed dzisiejszą filozofią”.

W dalszej części przemówienia – czytamy we *Wstępie* – Papież podkreśla, że ludziom nauki oraz ludziom kultury została powierzona szczególna odpowiedzialność za prawdę – dążenie do niej, jej obrona i życie według niej. Wskazywał na trudności związane z ludzkim poszukiwaniem prawdy, z których dzisiaj na czoło wysuwają się: sceptycyzm, agnostycyzm, relatywizm i nihilizm. Jawi się więc nagląca konieczność potwierdzenia podstawowego zaufania do ludzkiego rozumu i jego zdolności do poznania prawdy – także tej prawdy absolutnej i ostatecznej. Mówi także do ludzi nauki, że człowiek jest zdolny do wypracowywania sobie jednolitej i organicznej koncepcji poznania. Wycinkowość wiedzy i fragmentaryzacja sensu burzy wewnętrzną jedność człowieka. Człowiek dąży do poznania, gdyż jest istotą, która z natury szuka prawdy (por. *Fides et ratio*, nr 28) i nie może bez niej żyć.

W końcowej części przemówienia papieskiego w Toruniu znalazł się następujący apel: „Trzeba, aby nauka współczesna, a zwłaszcza współczesna filozofia, odnalazły – każda we własnym zakresie – ów wymiar sapiencjalny polegający na poszukiwaniu ostatecznego i całościowego sensu ludzkiej egzystencji”. Dlatego pracownicy Wydziału Nauk Pedagogicznych w Toruniu – napisał ks. Cz. Kustra we *Wstępie* – w nawiązaniu do wypowiedzianego tekstu Jana Pawła II postanowili uczcić nie tylko jego samego, ale przede wszystkim jego kopernikańskiej doniosłości myśl o rozumie i wierze. Stąd zrodził się pomysł napisania tekstów wskazujących na wielką potrzebę kształcenia (formacji) rozumu i wiary.

Intencją redaktora prezentowanej publikacji było zwrócenie uwagi na potrzebę narracji we współczesnym myśleniu o edukacji. Choć niektóre zamieszczone w tej publikacji artykuły nie mówią wprost o Janie Pawle II i nie odnoszą się do jego oficjalnych tekstów, to jednak zawierają ogromne bogactwo treści, o których często mówił Papież: godność człowieka, wolność, miłość, odpowiedzialność, wychowanie, nauczanie, wartości itp.

Wartością prezentowanej publikacji jest to – jak czytamy we *Wstępie* – że książka może poszerzyć sposób myślenia czytelnika o współczesnej rzeczywistości i podstawowych kategoriach, jak: podmiotowość, aksjologia, pogranicze subiektywności i obiektywności w kulturze. Może też nadać rangę teorii komunikacji jako zasadniczej dla rozumienia świata, jako strategii rozwojowej zarazem i ważnej zarówno z perspektywy jednostki, jak i społeczeństwa.

Publikacja składa się z dwóch części. W pierwszej z nich znajdują się artykuły odnoszące się do obszaru szeroko rozumianej wiary (*fides*). Wiara nie oznacza tego samego co religia, ale jest nośnikiem wartości, szczególnie tych obiektywnych: prawdy, dobra, piękna i miłości. W części drugiej zaś zamieszczono artykuły odnoszące się do obszaru szeroko rozumianego rozumu (*ratio*). Patrząc na wiele zjawisk, jak np. przemoc, seksizm, autodestrukcja itp., zadajemy sobie pytanie: czy człowiek to *animal rationale*? Artykuły tam zawarte wskazują na potrzebę kierowania się rozumem, na potrzebę myślenia i postępowania wedle istniejących w społeczeństwie zasad.

Prezentowany czytelnikowi zbiór – jak napisał w *Przedmowie* prof. dr hab. A. Nalaśkowski – to zestaw bardzo dobrze napisanych i nader ciekawych tekstów. Jego autorami są utytułowani hierarchowie i przedstawiciele akademickiej profesury, jak również niemal debiutanci, młodzi adepci nauki poszukujący swoich dróg. W różnym dystansie, z różną jaskrawością i w różnych momentach Jan Paweł II był rodzajem latarni morskiej, światła w tunelu, inspiracją, podpowiedzią. Warto zatem tę książkę przeczytać.

Ks. Czesław Parzyszek SAC

## NOTY O AUTORACH

KS. MICHAŁ CHŁOPOWIEC, ur. w 1939 r. w Żórawnie, woj. stanisławowskie, dr hab., Kierownik Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej PWT we Wrocławiu. Po święceniach kapłańskich (1964) wikariusz i katecheta w Nowej Soli (1964-67) i we wrocławskich parafiach: Św. Doroty (1967-70) i Św. Elżbiety (1970-71). Studia specjalistyczne w Instytucie Katolickim w Paryżu (1971-77), uwieńczone doktoratem na podstawie rozprawy *La lutte de classes dans l'enseignement de l'Episcopat Francaise*, której promotorem był M.D. Chenu. Stypendysta Uniwersytetu w Münster (1979-80). Rozprawa habilitacyjna (1998): *Wychowanie religijno-moralne dziecka w rodzinie*.

KS. DR ANDRZEJ JAROSIEWICZ, ur. 1966, w roku 2000 obronił pracę doktorską pt. *Pneumatologia w ujęciu Paula Evdokimova* na PWT we Wrocławiu. W ramach Instytutu Teologii Systematycznej na I Katedrze Teologii Dogmatycznej pełni funkcję adiunkta. W Wyższym Seminarium Duchownym w Legnicy prowadzi działalność dydaktyczną. Ostatnio w książce pt. *Teologia jako sztuka życia* opublikował artykuł pt. *Aby nie zagubić Bożego Daru. Pneumatologia i życie* oraz zredagował książkę pt. *Synod Pięćdziesiątnicą Kościoła*.

KS. NORBERT JERZAK, ur. 1974 r. w Bogatyni. W latach 1993-1999 studia magisterskie na Papieskim Wydziale Teologicznym i Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu. Magisterium z Historii Kościoła pod kierunkiem ks. Prof. Dr hab. Józefa Swastka. Studia doktoranckie na PWT zwieńczone doktoratem pod kierunkiem ks. Prof. Mieczysława Koguta na podstawie rozprawy *Życie religijne wiernych parafii Kąty Wrocławskie w latach 1653 - 1945*. Pracuje w duszpasterstwie parafialnym. Adiunkt w Instytucie Historii Kościoła w Średniowieczu, prowadzi ćwiczenia i konwersatoria z Historii Kościoła na PWT we Wrocławiu, prowadzi przy współudziale ks. Prof. dr hab. Mieczysława Koguta Seminarium naukowe z Historii Kościoła.

KS. MIROSLAW KIWKA, ur. w 1963 r. w Złotoryi, dr, od 1995 r. adiunkt przy Katedrze Filozofii Systematycznej PWT we Wrocławiu. Studia teologiczne na PWT we Wrocławiu (1982-1988). Praca magisterska z teologii (1988) pt. *Kardynała Karola Wojtyły teoria miłości*. Studia specjalistyczne z filozofii na Uniwersytecie Nawarry w Pamplonie (1990-1993), uwieńczone doktoratem na podstawie pracy: *Hombre y Amor en San Juan de la Cruz*. Pobyt w Stanach Zjednoczonych (1994-1995). Wicerektor Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu (1995-2001), dyrektor diecezjalny Papieskich Dziel Misyjnych i delegat biskupi do spraw misji w archidiecezji wrocławskiej

(1996-2001). Stypendium naukowe w Paderborn oraz w Chicago (2001-2003). Rektor kościoła pw. św. Marcina we Wrocławiu i diecezjalny duszpasterz środowisk twórczych (2003-2004). Dyrektor Caritas Archidiecezji Wrocławskiej (2004-2005). Opublikował książki: *ABC filozofii* (2001), *Rozumieć filozofię* (2007) oraz liczne artykuły naukowe.

KS. JAN KLINKOWSKI, ur. w 1962 r. w Chojnowie, dr hab., Kierownik katedry Egzegezy Ksiąg Starego Testamentu PWT we Wrocławiu, sekretarz Rady Wydziału. Po święceniach kapłańskich (1987) duszpasterz w Walimiu (1987-89), w parafii św. Elżbiety we Wrocławiu (1989-1991), a od 1991 w Legnicy. Studia specjalistyczne z biblistyki na KUL-u, uwieńczone doktoratem (1999). Wykładowca w WSD w Legnicy, Wrocławiu i Świdnicy oraz w Diecezjalnym Kolegium Teologicznym w Legnicy, Jeleniej Górze i Wałbrzychu. Asystent kościelny Akcji Katolickiej diecezji Legnickiej oraz zastępca moderatora Dzieła Biblijnego. Na Synodzie Diecezji Legnickiej przewodniczący Komisji ds. Katolików świeckich. Ostatnio opublikował m.in.: *Herod Wielki i jego epoka* oraz *Arka Przymierza. Od Synaju do Aksum*.

DOROTA KUCHTA (1960), prof. ndzw. dr hab. inż., profesor Instytutu Organizacji i Zarządzania Politechniki Wrocławskiej, autorka 3 książek i ok. 120 artykułów z zastosowań matematyki w zarządzaniu, absolwentka Podyplomowego Studium Biblijnego przy Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, tłumaczka książek o tematyce biblijnej, publikuje w „Liście nie tylko do parafian” Parafii św. K. Boromeusza we Wrocławiu, Zainteresowania: studia biblijne, języki obce, tłumaczenia, podróże.

O. KAZIMIERZ LIJKA OMI, ur. w 1950 r. w Hrycewoli (obecnie Ukraina), dr hab., adiunkt w Zakładzie Liturgiki i Homiletyki UAM w Poznaniu. Studia specjalistyczne na Papieskim Instytucie Liturgicznym Anzelmianum w Rzymie (1976-1979), oraz w KUL (1981-1986) uwieńczone doktoratem pt. *Motywy liturgii sakramentalnej w Apokalipsie. Studium egzegezyjno-liturgiczne*. Habilitował się na podstawie rozprawy pt. *Rewaloryzacja roli paschału w odnowionej liturgii Wigilii Paschalnej*. Wykładowca liturgiki w WSD Misjonarzy Oblatów M.N. w Obrze oraz w WSD OO. Franciszkanów we Wronkach. Autor ponad 30 artykułów w *Anamnesis*, *Collectanea Theologica*, *Colloquia Theologica Adalbertina*, *Kieleckie Studia Teologiczne*, *Liturgia Sacra*, *Poznańskie Studia Teologiczne*, *Seminare*, *Teologia Praktyczna*.

KS. DR PIOTR MRZYGLÓD, ur. 5 czerwca 1971 roku w Świdnicy. Ukończył studia teologiczne na PWT we Wrocławiu, uzyskując najpierw magisterium (1998) opublikowane później w pracy pt. *Wokół filozofii Kardynała Karola Wojtyły*, a następnie licencjat (2000). W latach 2001-2008 studiował filozofię na KUL-u, gdzie się doktoryzował. Interesuje się personalizmem, współczesną filozofią polską oraz filozofią rosyjską XIX i XX wieku. Jest autorem publikacji *Personalizm teologikalny ks. Józefa Majki. Studium filozoficzno-społeczne*. Prowadzi wykłady z filozofii na PWT we Wrocławiu.

S. ANNA MURAWSKA USJK, ur. 1965 roku w Wielichowie. Studia podstawowe z teologii odbyła w latach 1992-1997 na PWT we Wrocławiu. Mgr z teologii uzyskała na podstawie pracy: *Eschatologia KKK na tle współczesnej eschatologii*. Studia doktoranc-

kie odbyła w latach 1999-2004 na PWT we Wrocławiu. Rozprawę doktorską obroniła 10.06.2009 roku. (tytuł taki, jak w projekcie). Mieszka w Sieradzu. Pracuje w II LO w Sieradzu. Jest zaangażowana w pracę katechetyczną i formacyjną Ruchu Światło-Życie. Publikowała w Biuletynie Ośrodka Informacji o Sektach i Nowych Ruchach Religijnych, w Ładzie Bożym i w dodatku do Niedzieli diec. wrocławskiej.

KS. STANISŁAW PASZKOWSKI ur. w 1946 r. w Tatkwie, pow. Milicz. dr teologii, adiunkt w Katedrze Teologii Pastoralnej PWT we Wrocławiu, archidiecezjalny duszpasterz rodzin, dyrektor Podyplomowych Studiów Nauk o Rodzinie. Jako kleryk wcielony do specjalnej jednostki wojskowej w Bartoszycach, gdzie służył razem z bł. Ks. Jerzym Popiełuszką. Po święceniach kapłańskich (1972) wikariusz w Oleśnicy (1972-76). Następnie studia specjalistyczne w Instytucie Studiów nad Rodziną w Łomiankach uwieńczone doktoratem (1986) na podst. rozprawy *Spoleczno-religijne uwarunkowania postaw nupturientów wobec wybranych norm katolickiej etyki małżeńskiej*.

O. MICHAŁ PIELA SDS, ur. 1958 r. w Lipowej, dr hab., adiunkt w Katedrze Historii Kościoła na Śląsku PWT we Wrocławiu. Święcenia kapłańskie 1984. Postulator procesu beatyfikacyjnego O. Jordana. Członek Międzynarodowej Komisji Historycznej Salwatorianów Ostatnio opublikował: *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym w latach 1914-1924, Kobieta o apostołskim sercu. Błogosławiona Maria od Apostołów (Teresa von Wüllenweber) 1833-1907; Z dziejów Parafii pod wezwaniem św. Bartłomieja w Lipowej. W stulecie wybudowania nowej świątyni; Być salwatorianinem. Rekolekcje z o. Franciszkiem Jordanem ; Działalność misyjna Towarzystwa Boskiego Zbawiciela w Apostolskiej Prefekturze Assamu w Indiach (1889-1915)*.

MAGDALENA RAGANIEWICZ, ur. w 1974 r. w Częstochowie, dr teologii. Studia filologiczne na Uniwersytecie Wrocławskim (-1998), uwieńczone magisterium z filologii angielskiej. Następnie studia teologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (1998-2008), gdzie w 2002 zdobyła magisterium, a w 2008 doktorat na podstawie rozprawy pt. *Tożsamość religijna św. Teresy Benedykty od Krzyża, Edyty Stein: spotkanie katolicyzmu z judaizmem*, przygotowanej pod kierunkiem bpa prof. Andrzeja Siemienińskiego. Aktualnie nauczyciel j. angielskiego w gimnazjum w Częstochowie.

KS. ANDRZEJ SAPIEHA; ur. 1971 r.; dr teologii pastoralnej; Studiowałem teologię pastoralną na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie w latach 1998-2003. wykładowca teologii pastoralnej w Zielonogórsko-Gorzowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gościńsku-Paradyżu oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Oblatów w Obrze; dyrektor notariatu i rzecznik prasowy Kurii Diecezjalnej w Zielonej Górze; koordynator diecezjalny odnowy charyzmatycznej; ważniejsze publikacje: *L'apporto del rinnovamento carismatico alla nuova evangelizzazione* (Roma 2003), *Parafialna rada duszpasterska. Droga do parafii - wspólnoty?* (w: A. BRENK /red./, *Facere veritatem in caritate. Księga jubileuszowa ku czci Księdza Biskupa Pawła Sochy CM w 70 rocznicę urodzin*, Poznań 2005, 349-357), *Działalność Kościoła i refleksja teologiczno-pastoralna do 1777 r.* (Studia Paradyskie, t. 17-18 /2007-2008/, 197-203)

KS. ROMAN SŁUPEK SDS, ur. w 1971 r. w Wodzisławiu Śl., dr teologii fundamentalnej. Studia specjalistyczne w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL (1998-2002) zwieńczo-

ne rozprawą doktorską pt. *Kolegialność Kościoła według Yves'a Congara* (wydanie drukiem: *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga*, Lublin 2004). Wykładowca teologii fundamentalnej i religiologii w WSD Salwatorianów w Bagnie (od 2002) oraz na PWT we Wrocławiu (od 2007). Współzałożyciel i sekretarz redakcji pisma *Studia Salvatoriana Polonica*. Autor artykułów naukowych z eklezjologii i metodologii teologii.

KS. JÓZEF SWASTEK, ur. w 1936 r. w Tropiu, prof. zw. dr hab., Kierownik Katedry Historii Kościoła w Czasach Nowożytnych i Współczesnych PWT we Wrocławiu. Świecenia kapłańskie - 1960. Studia specjalistyczne na KUL-u uwieńczone doktoratem na podst. rozprawy *Przedtrydencki kult św. Jerzego Kapadockiego w diecezji krakowskiej w świetle wezwań kościołów, fundacji prostych i ksiąg liturgicznych* (1969). Sekretarz PWT (1969-1973), prefekt seminarium (1970-72). Przewód habilitacyjny na KUL-u (1986). Prodziekan PWT (1988-97), Przewodniczący Kolegium Prorektorów Wyższych uczelni Wrocławskich (1995-96), od 1972 kapelan sióstr Elżbietanek.

KS. ANDRZEJ TOMKO, ur. w 1965 r. w Kłodzku, dr teologii (pedagogika rodziny). Od 2007 r. prorektor PWT ds. organizacji. Studia filozoficzno-teologiczne we Wrocławiu. Po święceniach kapłańskich (1989) przez pięć lat był wikariuszem i katechetą w Świdnicy, następnie kontynuował studia doktoranckie z zakresu pedagogiki rodziny na KUL-u w Lublinie. W 1998 r. został powołany na prefekta MWSD w Henrykowie. Po roku objął funkcję sekretarza generalnego PWT we Wrocławiu. Wykłada pedagogikę specjalną i katechetykę.



## SPIS TREŚCI

PREZYDENT LECH KACZYŃSKI, <i>Rodzina będzie nadzieją Europy, jeśli zostanie zdrowo odbudowana. Wystąpienie na VIII Zjeździe Gnieźnieńskim, 12 III 2010</i> .....	5
--	---

### ROZPRAWY I ARTYKUŁY

#### **Teologia systematyczna**

KS. MICHAŁ CHŁOPOWIEC, <i>Ryty i obrzędy procesu pojednania grzesznika w Kościele Zachodnim pierwszych wieków</i> .....	9
KS. ANDRZEJ JAROSIEWICZ, <i>Glosolalia Pięćdziesiątnicy i jej współczesna interpretacja w teologii René Laurentina. Próba pneumatologicznej syntezy</i> .....	31
KS. JAN KLINKOWSKI, <i>Symbolika światłości w ewangelii według św. Jana na tle starożytnej kultury</i> .....	57
DOROTA KUCHTA, <i>Świadectwo o dziełach Bożych</i> .....	73
S. ANNA MURAWSKA USJK, <i>Antycypacja pełni zbawienia jako problem teologiczny</i> .....	99
KS. ROMAN SŁUPEK SDS, <i>Eklezjologia personalistyczna Benedykta XVI</i> .....	113

#### **Teologia pastoralna**

O. KAZIMIERZ LIJKA OMI, <i>Korony i wieńce małżeńskie w Kościołach Wschodnich</i> .....	123
KS. ANDRZEJ SAPIEHA, <i>Teologiczny charakter refleksji pastoralnej według Sergio Lanzy</i> .....	139
KS. ANDRZEJ TOMKO, <i>Działalność trzeźwościowa Kościoła w Polsce w czasach przełomu</i> .....	153

#### **Historia Kościoła**

KS. NORBERT JERZAK, <i>Ks. Jan Sossalla (1908-1979) duszpasterz i badacz śląskich dziejów Kościoła</i> .....	167
KS. STANISŁAW PASZKOWSKI, <i>Jerzy Popiełuszko – alumn żołnierz</i> .....	175

KS. MICHAŁ PIELA SDS, <i>Ideal kapłaństwa w świetle dzieła kard. Adolfa Bertrama</i> .....	181
KS. JÓZEF SWASTEK, <i>Najstarsze sanktuarium maryjne na Śląsku w Bardzie</i> .....	199

### Filozofia chrześcijańska

KS. MIROSLAW KIWKA, <i>Doświadczenie mistyczne czy mistyczna świadomość? B. McGinna rozumienie mistyki</i> .....	219
KS. PIOTR MRZYGLÓD, <i>Bogocłowieczeństwo i zło w idealistycznej myśli rosyjskiej Władimira S. Solowjowa</i> .....	249

### DZIEDZICTWO ŚW. EDYTY STEIN

MAGDALENA RAGANIEWICZ, <i>Św. Edyta Stein odkrywa prawdę w Jezusie Chrystusie</i> .....	275
---	-----

### OMÓWIENIA I RECENZJE

ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA, <i>Biblia w teologii fundamentalnej. V Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce (Toruń, 24-25 września 2009)</i> .....	291
S. EWA JEZERSKA OSU (REC.): A. Paciorek (red. naczelny) <i>Scripturae Lumen</i> .....	295
KS. MIROSLAW KIWKA (rec.): Bp. Andrzej Siemieniewski, <i>Ścieżką nauki do Boga. Nauki przyrodnicze i duchowość w starożytności i w średniowieczu</i> .....	296
O. PIOTR LISZKA CMF (rec.): Ks. Łukasz Gawęł, <i>La risurrezione di Gesù Cristo nella sua importanza per l'antropologia cristiana</i> .....	304
O. KAZIMIERZ LUBOWICKI OMI (REC.): Andrew Clapham, <i>Lessico dei diritti umani</i> .....	306
KS. JANUSZ MARIAŃSKI (rec.): Adam Czabański. <i>Samobójstwa altruistyczne. Formy manifestacji, mechanizmy i społeczne reperkusje zjawiska</i> .....	308
MARIA MUSIOŁ (rec.): Lucjan Momot, <i>Z Łucka do Świdnicy</i> .....	311
KS. CZESŁAW PARZYSEK SAC (rec.): Czesław Lustra (red.), <i>Wdzięczność i zobowiązanie. Myśl Jana Pawła II źródłem inspiracji współczesnego środowiska akademickiego</i> .....	315
Noty o Autorach.....	317

## CONTENTS

PRESIDENT LECH KACZYNSKI, <i>The Healthy Family – the Hope of Europe</i> .....	5
--	---

### ARTICLES

#### Systematic Theology

KS. MICHAŁ CHŁOPOWIEC, <i>Confession Rites and Rituals in the First Century Western Church</i> .....	9
KS. ANDRZEJ JAROSIEWICZ, <i>Pentacost Glosolalia and its interpretation in the theology of Rene Laurentin</i> .....	31
KS. JAN KLINKOWSKI, <i>The Symbol of light in the Gospel of St John in the context of ancient culture</i> .....	57
DOROTA KUCHTA, <i>Testimony about Gods Works as a Way Leading to the Lord: Linguistic Analysis of the Pericope John 9,1-41</i> .....	73
S. ANNA MURAWSKA USJK, <i>The anticipation of full salvation as a theological problem</i> .....	99
KS. ROMAN ŚLŪPEK SDS, <i>The personal ecclesiology of Benedict XVI</i> .....	113

#### Pastoral Theology

O. KAZIMIERZ LIJKA OMI, <i>Marriage Crowns and wreaths in the Eastern Church</i> .....	123
KS. ANDRZEJ SAPIEHA, <i>The theological character of the pastoral reflections of Sergio Lanzu</i> .....	139
KS. ANDRZEJ TOMKO, <i>Sobriety Initiatives of the Church in Poland in times of transition</i> .....	153

#### Church History

KS. NORBERT JERZAK, <i>Father Jan Sossalla, pastor and researcher on Silesian Church history</i> .....	167
--	-----

KS. STANISŁAW PASZKOWSKI, <i>Jerzy Popiełuszko – soldier</i> .....	175
KS. MICHAŁ PIELA SDS, <i>The ideal of the priesthood in the light of the work of Cardinal Adolf Bertram</i> .....	181
KS. JÓZEF SWASTEK, <i>Bardo – the oldest Sanctuary of Mary in Silesia</i> .....	199

### Christian Philosophy

KS. MIROŚLAW KIWKA, <i>Mystical Experience or Mystical Consciousness? B. McGinn's Understanding of Mysticism</i> .....	219
KS. PIOTR MRZYGLÓD, <i>God-Manhood and evil in the idealistic thought of Russian Wladimir S. Solowjowa</i> .....	249

### THE HERITAGE OF ST. EDITH STEIN

MAGDALENA RAGANIEWICZ, <i>St Edith Stein discovers the truth in Jesus Christ</i> .....	275
--	-----

### COMMENTS AND REVIEWS

ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA, <i>Biblia w teologii fundamentalnej. V Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce (Toruń, 24-25 września 2009)</i> .....	291
S. EWA JAZIERSKA OSU (REC.): A. Paciorek (red. naczelny) <i>Scripturae Lumen</i> .....	295
KS. MIROŚLAW KIWKA (rec.): Bp. Andrzej Siemieniewski, <i>Ścieżką nauki do Boga. Nauki przyrodnicze i duchowość w starożytności i w średniowieczu</i> .....	296
O. PIOTR LISZKA CMF (rec.): Ks. Łukasz Gaweł, <i>La risurrezione di Gesù Cristo nella sua importanza per l'antropologia cristiana</i> .....	304
O. KAZIMIERZ LUBOWICKI OMI (REC.): Andrew Clapham, <i>Lessico dei diritti umani</i> .....	306
KS. JANUSZ MARIĄSKI (rec.): Adam Czabański, <i>Samobójstwa altruistyczne. Formy manifestacji, mechanizmy i społeczne reperkusje zjawiska</i> .....	308
MARIA MUSIOŁ (rec.): Lucjan Momot, <i>Z Łucka do Świdnicy</i> .....	311
KS. CZESŁAW PARZYŚZEK SAC (rec.): Czesław Lustra (red.), <i>Wdzięczność i zobowiązanie. Myśl Jana Pawła II źródłem inspiracji współczesnego środowiska akademickiego</i> .....	315
About the Authors .....	317

# WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU  
pl. Katedralny 14, 50-329 Wrocław, tel./fax (0-71) 322 99 70

## RADA NAUKOWA

Bp prof. zw. dr hab. Andrzej Siemieniewski (przewodniczący),  
Ks. prof. zw. dr hab. Bogdan Ferdek, Ks. prof. ndzw. dr hab. Mariusz Rosik,  
Ks. dr Jerzy Witczak, Ks. prof. ndzw. dr hab. Włodzimierz Wołyniec

## REDAKCJA

O. prof. ndzw. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI (redaktor naczelny),  
O. dr hab. Jacek Kiciński CMF, Mgr Alina Szuszkiewicz (sekretarz redakcji)

## KOREKTA

Aleksandra Kowal

## DRUK

Wydawnictwo i Drukarnia „Akcydens”, ul. Wejherowska 28, 54-239 Wrocław  
tel (0-71) 790 56 30