
wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XIII 2005 Nr 2

wrocławski **PRZEGLĄD** teologiczny

wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu

13 /2005/ nr 2

OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk P.T. Czytelników dwudziesty szósty numer „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Czasopismo to powstało w roku akademickim 1992/1993, w 25-lecie Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, na życzenie jego Wielkiego Kanclerza, Księdza Kardynała Henryka Gulbinowicza. Inicjatorem i wieloletnim redaktorem naczelnym pisma był ówczesny rektor PFT, ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, obecny biskup i pierwszy ordynariusz utworzonej w 2004 r. diecezji świdnickiej. Zgodnie z życzeniem Wielkiego Kanclerza czasopismo to miało służyć Kościołowi wrocławskiemu i Kościołowi w całej Ojczyźnie, a także akademickiemu środowisku teologicznemu we Wrocławiu oraz duszpasterzom pracującym w parafiach rozległej metropolii. W związku tym redaktor naczelny wprowadził cztery zasadnicze działy: *Rozprawy i artykuły*, *Omówienia i recenzje*, *Pomoce duszpasterskie* oraz *Z życia Fakultetu*. Ten układ zachowano do dziś, mimo że niektórzy zarzucali redakcji, iż dział pomocy duszpasterskich obniża poziom i charakter pisma naukowego. Były nawet głosy, aby ten dział w ogóle wykreślić. Tymczasem należy pamiętać, że „Wrocławski Przegląd Teologiczny” z racji swojej tematyki jest pismem niskonakładowym i nie może sam się finansować. Stąd – podobnie jak cały Papieski Wydział Teologiczny – pismo to utrzymuje się tylko i wyłącznie z ofiar duchowieństwa i wiernych. Wprowadzony dział pomocy duszpasterskich jest więc odpowiedzią na postulat, by teologia służyła duszpasterstwu, oraz stanowi wyraz wdzięczności wrocławskiego środowiska akademickiego wobec tych, którzy trują się w parafiach i wspierają materialnie naszą uczelnię i jej wydawnictwo. Z kolei dział zatytułowany *Z życia Fakultetu* ma przybliżyć duchowieństwu i wiernym to wszystko, co dzieje się na uczelni i czym żyje środowisko akademickie.

Do istotnych działów „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” o charakterze ściśle naukowym należą *Rozprawy i artykuły* oraz *Recenzje i omówienia*. To one odzwierciedlają zainteresowania naukowe teologów wrocławskich i nie tylko, a także ważniejsze wydarzenia w Kościele powszechnym i lokalnym. I tak w związ-

ku z kończącym się w Kościele powszechnym Rokiem Eucharystii kilka artykułów o charakterze biblijnym, dogmatycznym i moralnym poświęcono tej właśnie „wielkiej tajemnicy naszej wiary”. Z kolei w Kościele lokalnym obchodzono znaczące rocznice: 75-lecie metropolii wrocławskiej, 60-lecie polskiej administracji kościelnej na Dolnym Śląsku i 40-lecie milenijnego listu biskupów polskich do biskupów niemieckich. Rocznicom tym poświęcone były XXXV Wrocławskie Dni Duszpasterskie pod hasłem: *Pamięć i dziedzictwo metropolii wrocławskiej*. Materiały z tej sesji ukażą się, jak każdego roku, w odrębnej serii książkowej. Dlatego też w *Rozprawach i artykułach* znalazł się tylko jeden artykuł o 75-leciu wrocławskiej metropolii. Wychodząc naprzeciw postulatam o poszerzeniu kręgu czytelników w innych krajach, w obecnym numerze prócz streszczeń obcojęzycznych znalazły się również dwa artykuły w języku niemieckim. Być może w przyszłości pojawią także rozprawy w innych językach obcych.

Artykuły i rozprawy w niniejszym numerze zostały zrecenzowane przez pracowników naukowo-dydaktycznych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Za ten trud składam serdeczne podziękowania na ręce ks. prof. Pawła Bortkiewicza, dziekana tegoż Wydziału. Wyrazy wdzięczności kieruję także pod adresem wszystkich autorów nadesłanych tekstów. Dziękuję również tym wszystkim, którzy przygotowali całość numeru do druku, a więc pani Mirosławie Zmysłowskiej, pani Aleksandrze Kowal oraz ks. prof. Andrzejowi Siemieniowskiemu i ks. dr. Andrzejowi Małachowskiemu Wszystkim zaś P.T. Czytelnikom życzę owocnej lektury.

ks. Józef Pater

KS. PETER CABAN (CZECHY)

CHARAKTERISTIK DER OSTKIRCHEN IM SINNE DES DEKRETS *UNITATIS REDINTEGRATIO*¹

In diesem Beitrag will ich mich mit der Haltungsproblematik und mit der Problematik des Aufbaus gegenseitiger Beziehungen zwischen der Katholischen Kirche und zwischen den Ostkirchen im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Gegenwart befassen.

Es war gerade das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965), das in einem nicht kleinem Ausmaß die ausführlichen Richtlinien für den Aufbau des praktischen Ökumenismus angegeben hat. Das ist besonders im Dekret *Unitatis redintegratio* von dem Ökumenismus zu finden. Im Dekret wird auch Problematik einer speziellen Hinsicht zu den Ostkirchen befasst. Es will zur Erneuerung der Einheit zwischen den Ost- und Westchristen beitragen. Christus hat nämlich eine Kirche gestiftet, und doch sind viele, zwar als die wirklichen Jünger und Nachfolger des Herrn sich bekennenden christlichen Gemeinden nicht gleicherweise gesinnt und ihre Wege führen manchmal zur Zertrümmerung zu. Das Testament Jesu war allerdings ein tatsächlicher Aufruf nach der Einheit, nach der Gemeinschaft der gleichartigen Menschen, *ut omnes unum sint*². Die ökumenische Bewegung³ bemüht, die entgegen der gegenseitigen Einheit unter den Ost- und Westkirchen gestellte Hindernisse zu überwinden.

¹ Die Studie behandelt die Geschichte und die Zahl der Ostkirchen aus der ökumenischen Sicht. Sie bringt die Grundcharakteristik dieser Kirchen, ihren gegenwärtigen Zustand und historische Entwicklung von den neuesten Erkenntnissen ausgehend.

² Alle sollen eins sein.

³ Vgl. *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Bd. II., SÚSCM, Rom 1970, S. 185.

Die ursprünglichen Kirchen sind im Osten durch die Ablehnung glaubenslehrender Doktrinen der Urkonzilien, besonders Ephesus- u. Chalzedonischen Konzilien entstanden. Dadurch haben die Kirchengemeindeneinheit mit Rom und mit ihren ostkirchlichen Patriarchaten⁴ abgebrochen. Damals wurden von Rom einige Nationalkirchen getrennt, von denen manche bisher ihre Identität bewahrt haben. Diese Kirchen sind reich an liturgische und spirituelle Erfahrungen und vor allem Mönchserfahrungen. Man kann sie nach den praktischen und logischen Kriterien man einteilen, je nachdem wie viele kirchliche allgemeine Konzilien sie respektieren. Es gibt vor allem⁵:

A. Die herkömmlichen orientalischen Kirchen des 5. Jahrhunderts:

Erstens Assyrische Ostkirche

Die Mitgliederzahl: 180 Tsd.

Die Wirkungsorte: Syrien, Libanon, Indien, Iran, Irak...

Sie akzeptiert die ersten zwei Konzile als ökumenische Konzile.

B. Die Orientkirchen bis zum Chalzedonischem Konzil:

1. Die Koptische orthodoxe Kirche

Die Mitgliederzahl ca.: 8 Mil.

Die Wirkungsorte: Ägypten...

2. Die Syrische orthodoxe Kirche

Die Mitgliederzahl ca.: 250 Tsd.

Die Wirkungsorte: Syrien, Libanon, Jordanland, Indien...

3. Die Armenische Apostelkirche

Die Mitgliederzahl: 6 Mil.

Die Wirkungsorte: Armenien, Iran, Irak, Indien, Äthiopien...

4. Die Äthiopische orthodoxe Kirche

Die Mitgliederzahl: 16 Mil.

Die Wirkungsorte: Äthiopien, Jerusalem...

5. Die Malankarisch-syrische orthodoxe Kirche

Die Mitgliederzahl: 1 Mil.

Die Wirkungsorte: Indien...

Diese Kirchen akzeptieren die drei ersten ökumenischen Konzilien.

Jede von den benannten orthodoxen Kirchen hat quasi einen Doppelgänger – uniatische katholische Kirche, die in der vollständigen Einheit mit Rom lebt. Ihr Ursprung wird von den mit Rom die Einheit wiederhergestellten Ostchristen abge-

⁴ Vgl. *Unitatis redintegratio*, Nr. 13, in: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Bd. II., SÚSCM Rom 1970, S. 197.

⁵ P. Tomek: *Ekumenický rozmer Cirkvi*, Vrúcko 1998, S. 102.

leitet. Es gibt heute also die Syrische katholische Kirche (1662), die Armenische katholische Kirche (1740), die Koptische katholische Kirche (1895), die Äthiopische katholische Kirche (1930) und die Syrisch-malankarische katholische Kirche (1930)⁶.

Während der Jahrhunderte ihrer Existenz haben die Ost- und Westkirchen angefangen, sich die unterschiedlichen Gewohnheiten im Kultbereich, in der Anordnung des kirchlichen Lebens und seit dem kritischen Jahr 1054 auch in doktrinalen Lehrebereich⁷ anzueignen. Das wurde durch offenes Schisma Morgenland kontra Abendland kulminiert. Die autokephalen orthodoxen Kirchen respektieren also nur die ersten sieben für ökumenisch befundenen Konzilien. Es sind die Versuche um die Einigung im Jahre 1274 in der sog. *Lionischer Union* und im Jahre 1439 in der sog. *Florentinischer Union* zu merken. Am Ende der Neuzeit und namentlich im 20. Jahrhundert wurden die Wichtigkeit und der Einfluss des Konstantinopeler Patriarchats an die ganze Orthodoxe Kirche entkräftet. Der Schwerpunkt des primären Orthodoxenkirchenpatriarchats wurde zügig nach Moskau verschoben, das sich selbst bisher für gesetzlichen Orthodoxienerbfolgen hält.

In die Autokephalen Ostkirchen werden diese eingereiht⁸:

1. Das Konstantinopeler ökumenische Patriarchat
Die Mitglieierzahl ca.: 3,5 Mil.
Die Wirkungsorte: Türkei, Griechenland, USA, Australien
2. Das Alexandrinische Patriarchat
Die Mitglieierzahl ca.: 350 Tsd.
Die Wirkungsorte: Afrika, bes. Ägypten
3. Das Jerusalemer Patriarchat
Die Mitglieierzahl ca.: 260 Tsd.
Die Wirkungsorte: Israel
4. Das Antiochinische Patriarchat
Die Mitglieierzahl ca.: 750 Tsd.
Die Wirkungsorte: Libanon, Syrien, USA, Iran, Irak
5. Das Moskauer und russische Patriarchat
Die Mitglieierzahl ca.: 50 Mil.!
Die Wirkungsorte: Russische Föderation, Ukraine, Belorussland
6. Das Serbische Patriarchat
Die Mitglieierzahl ca.: 8 Mil.
Die Wirkungsorte: Serbien, Bosnien, USA

⁶ Vgl. ders., S. 10. *Malý teologický lexikón*, Bratislava 1977, S. 487.

⁷ Vgl. K. Rahner, H. Vorgrimler: *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961, S. 274-275.

⁸ Ders., S. 102-103. P. Tomek, *Ekumenický rozmer Cirkvi*, Vrícko 1998, S. 103-104.

Die ursprünglichen Kirchen sind im Osten durch die Ablehnung glaubenslehrender Doktrinen der Urkonzile, besonders Ephesus- u. Chalzedonischen Konzilien entstanden. Dadurch haben die Kirchengemeindeneinheit mit Rom und mit ihren ostkirchlichen Patriarchaten⁴ abgebrochen. Damals wurden von Rom einige Nationalkirchen getrennt, von denen manche bisher ihre Identität bewahrt haben. Diese Kirchen sind reich an liturgische und spirituelle Erfahrungen und vor allem Mönchserfahrungen. Man kann sie nach den praktischen und logischen Kriterien man einteilen, je nachdem wie viele kirchliche allgemeine Konzilien sie respektieren. Es gibt vor allem⁵:

A. Die herkömmlichen orientalischen Kirchen des 5. Jahrhunderts:

Erstens Assyrische Ostkirche

Die Mitgliederzahl: 180 Tsd.

Die Wirkungsorte: Syrien, Libanon, Indien, Iran, Irak...

Sie akzeptiert die ersten zwei Konzile als ökumenische Konzile.

B. Die Orientkirchen bis zum Chalzedonischem Konzil:

1. Die Koptische orthodoxe Kirche

Die Mitgliederzahl ca.: 8 Mil.

Die Wirkungsorte: Ägypten...

2. Die Syrische orthodoxe Kirche

Die Mitgliederzahl ca.: 250 Tsd.

Die Wirkungsorte: Syrien, Libanon, Jordanland, Indien...

3. Die Armenische Apostelkirche

Die Mitgliederzahl: 6 Mil.

Die Wirkungsorte: Armenien, Iran, Irak, Indien, Äthiopien...

4. Die Äthiopische orthodoxe Kirche

Die Mitgliederzahl: 16 Mil.

Die Wirkungsorte: Äthiopien, Jerusalem...

5. Die Malankarisch-syrische orthodoxe Kirche

Die Mitgliederzahl: 1 Mil.

Die Wirkungsorte: Indien...

Diese Kirchen akzeptieren die drei ersten ökumenischen Konzilien.

Jede von den benannten orthodoxen Kirchen hat quasi einen Doppelgänger – uniatische katholische Kirche, die in der vollständigen Einheit mit Rom lebt. Ihr Ursprung wird von den mit Rom die Einheit wiederhergestellten Ostchristen abge-

⁴ Vgl. *Unitatis redintegratio*, Nr. 13, in: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Bd. II., SÚSCM Rom 1970, S. 197.

⁵ P. Tomek: *Ekumenický rozmer Cirkvi*, Vrúcko 1998, S. 102.

leitet. Es gibt heute also die Syrische katholische Kirche (1662), die Armenische katholische Kirche (1740), die Koptische katholische Kirche (1895), die Äthiopische katholische Kirche (1930) und die Syrisch-malankarische katholische Kirche (1930)⁶.

Während der Jahrhunderte ihrer Existenz haben die Ost- und Westkirchen angefangen, sich die unterschiedlichen Gewohnheiten im Kultbereich, in der Anordnung des kirchlichen Lebens und seit dem kritischen Jahr 1054 auch in doktrinalen Lehbereich⁷ anzueignen. Das wurde durch offenes Schisma Morgenland kontra Abendland kulminiert. Die autokephalen orthodoxen Kirchen respektieren also nur die ersten sieben für ökumenisch befundenen Konzilien. Es sind die Versuche um die Einigung im Jahre 1274 in der sog. *Lionischer Union* und im Jahre 1439 in der sog. *Florentinischer Union* zu merken. Am Ende der Neuzeit und namentlich im 20. Jahrhundert wurden die Wichtigkeit und der Einfluss des Konstantinopeler Patriarchats an die ganze Orthodoxe Kirche entkräftet. Der Schwerpunkt des primären Orthodoxkirchenpatriarchats wurde zügig nach Moskau verschoben, das sich selbst bisher für gesetzlichen Orthodoxienerbfolgen hält.

In die Autokephalen Ostkirchen werden diese eingereiht⁸:

1. Das Konstantinopeler ökumenische Patriarchat
Die Mitgliederzahl ca.: 3,5 Mil.
Die Wirkungsorte: Türkei, Griechenland, USA, Australien
2. Das Alexandrinische Patriarchat
Die Mitgliederzahl ca.: 350 Tsd.
Die Wirkungsorte: Afrika, bes. Ägypten
3. Das Jerusalemer Patriarchat
Die Mitgliederzahl ca.: 260 Tsd.
Die Wirkungsorte: Israel
4. Das Antiochinische Patriarchat
Die Mitgliederzahl ca.: 750 Tsd.
Die Wirkungsorte: Libanon, Syrien, USA, Iran, Irak
5. Das Moskauer und russische Patriarchat
Die Mitgliederzahl ca.: 50 Mil.!
Die Wirkungsorte: Russische Föderation, Ukraine, Belorussland
6. Das Serbische Patriarchat
Die Mitgliederzahl ca.: 8 Mil.
Die Wirkungsorte: Serbien, Bosnien, USA

⁶ Vgl. ders., S. 10. *Malý teologický lexikón*, Bratislava 1977, S. 487.

⁷ Vgl. K. Rahner, H. Vorgrimler: *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961, S. 274-275.

⁸ Ders., S. 102-103. P. Tomek, *Ekumenický rozmer Cirkvi*, Vrícko 1998, S. 103-104.

7. Das Rumänische Patriarchat

Die Mitgliederzahl ca.: 19,8 Mil.

Die Wirkungsorte: Rumänien, Nordamerika

8. Die Griechische orthodoxe Kirche

Die Mitgliederzahl ca.: 10 Mil.

Die Wirkungsorte: Griechenland (außer Kreta und Athos)

Die Ost- und Westkirchen sind viele Jahrhunderte ihren eigenen Weg gegangen, durch den Gemeinschaftsglauben, durch das sakramentale Leben. Das Zweite Vatikanische Konzil erinnert im Dekret *Unitatis redintegratio* daran, dass im Osten mehrere Partikular- oder Ortskirchen blühen, unter denen die patriarchale Kirche ihren besonderen Platz hat. Die Ostkirchen ähneln einem Schatz, woraus vieles auch in die westliche Kirche übernommen wurde. Man soll auch diese Tatsache nicht bagatellisieren. Manche grundlegenden christlichen Glaubensartikel waren an allgemeinen im Osten stattgefundenen Konzilien definiert. Es handelt sich um Glaubenslehrenartikel über die Allerheiligste Dreifaltigkeit, über das von der Jungfrau Maria menschengewordene Gotteswort... Für die Erhaltung dieses Glaubens litten und leiden mehrere östliche Kirchen. Die Apostolische Erbschaft wurde in verschiedenen Formen und auf verschiedenen Weise übertragen und bereits in der Alten Kirche wurde sie an manchen Orten allerlei entwickelt. Es wurde so eine Verschiedenheit der Wesensarten und Lebensbedingungen. Das Konzil macht daher alle darauf aufmerksam, dass sie sich mit Erneuerung der voller Gemeinschaft zwischen den Ostkirchen und der katholischen Kirche beschäftigen. Man muss natürlich dabei die außerordentlichen Bedingungen der Ostkirchen bei ihrer Entstehung und ihrer Entwicklung und auch die Gegebenheit ihrer interkonfessionellen Realbezüge berücksichtigen.

Es ist wohlbekannt, wie das Konzil anführt, mit welcher großen Würde ist die *Liturgie* durch die Ostchristenheit gefeiert. Heilige Jungfrau Maria wird in diesem Kult durch Überzahl der Ostkirchen als eine Jungfrau gepriesen und heilig gehalten. Sie wurde festlich durchs *Konzil in Ephesus* für die allerheiligste Gebärerin Gottes kundgegeben, um Christus im echten und eigenen Sinn für Gottessohn anzuerkennen. Auch manche Heiligen, u. a. auch die Kirchenväter der Allgemeinen Kirche werden gemeinsam für heilig gehalten⁹.

Es gibt eine enge Verbindung auf dem Glaubensgebiet zwischen der Katholischen Kirche und den die völlige Einheit mit der Katholischen Kirche nicht bildenden Ostkirchen. Diese zwar separaten Kirchen haben allgemein gültige Sakramen-

⁹ Vgl.: *Unitatis redintegratio*, Nr. 14, in: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Bd. II., SÚSCM, Rom 1970, S. 198-199.

te. Sie haben gültig geweihte Priester und Eucharistie. Der Konzeption der Katholischer Kirche nach ist es das ekklesiologische und das sakramentale Fundament bei der Gestaltung einer bestimmten Gemeinschaft vor allem auf dem Liturgiegebiet mit der Genehmigung entsprechender Kircheninstanzen. Eins ist nötig: die Seelsorger sollen die Gläubigen sorgfältig unterweisen, damit sie die seltsamen Beweisgründe derartiger Gemeinschaft im Liturgiebereich und auf dem Gebiet der verschiedensten Kirchendisziplinen erkennen können. Nach dem *Codex Iuris Canonici*: „Sooft eine Notwendigkeit es erfordert oder ein wirklicher geistlicher Nutzen dazu rät und sofern die Gefahr des Irrtums oder des Indifferentismus vermieden wird, ist es Gläubigen, denen es physisch oder moralisch unmöglich ist, einen katholischen Spender aufzusuchen, erlaubt, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von nichtkatholischen Spendern zu empfangen, in deren Kirche die genannten Sakramente gültig gespendet werden“¹⁰.

Katholische Spender spenden erlaubt die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung, Angehörige der orientalischen Kirchen, die nicht die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche haben, wenn diese von sich aus darum bitten und in rechter Weise disponiert sind; dasselbe gilt für Angehörige anderer Kirchen, die nach dem Urteil des Apostolischen Stuhles hinsichtlich der Sakramente in der gleichen Lage sind wie die genannten orientalischen Kirchen¹¹.

Bei Erteilung der sakramentalen Liturgie in der Ostkirche können die Katholiken liturgische Texte lesen, falls sie dazu aufgefordert werden. Der Ostchrist darf die liturgischen Texte während ähnlicher liturgischer Festspiele in den katholischen Kirchen lesen.

Der katholische Priester darf bei der Hochzeitsliturgie anwesend sein und an ihr teilnehmen, wenn diese in der ostkirchlichen Kirche für östliche Christen nach den östlichen Regelsätzen gespendet wird. Es kann auch um zwei Personen gehen, von denen eine der Katholik und die andere der Ostchrist sind. Hier muss man dazu durch die Autorität der Ostkirche aufgefordert werden und die für gemischte Ehen verschriebene Normen einhalten. Eine der Ostkirche angehörende Person kann beim Eheabschluss in der katholischen Kirche bezeugen. Ebenfalls eine der katholischen Kirche angehörende Person kann beim Eheabschluss in der ostkirchlichen Kirche laut Verordnung der Ostkirche bezeugen. In allen Fällen muss diese Vorgangsweise in Einverständnis mit der über die Teilnahme an derartigen Trauungen betreffender Disziplin beider Kirchen sein¹².

¹⁰ *Codex Iuris Canonici*, can. 844, § 2.

¹¹ Ders., Can. 844, § 3.

¹² *Direktórium na vykonávanie princípov a noriem o ekumenizme*, SSU, Trnava 1994, S. 95-98.

Im Osten gibt es ebenfalls Schätze der großen geistigen *Überlieferungen*. Es ist vor allem ein Phänomen des östlichen *Mönchstums*. Dort wurde schon seit der Zeit der Kirchenväter eine auch ins Abendland durchdringende blühende *Mönchsspiritualität* bekannt. Das Dekret empfiehlt daher innig, dass die Katholiken öfters in die geistigen Grundlagen der östlichen Väter hineingeführt werden. Damit wird der Mensch oftmals zur Gottesdingenskontemplation emporgebracht. Es hat nach dem Dekret eine große Bedeutung des geistigen Erbes für treue Erhaltung der christlichen Überlieferung in ihrer Völligkeit und für die Versöhnung der östlichen und westlichen Christen¹³.

Das Konzil wünscht sich gründlich: Alle Bemühungen in verschiedenen Institutionen und Kirchlebensformen sollen zum zügigen Einheitserreichen hinführen. Diese Einheit kann man durch die Gebete und den brüderlichen Dialog von der Lehre und von den dringenden seelsorgerischen Notwendigkeiten der Gegenwart erreichen. Man empfiehlt den Seelsorgern und den Gläubigen in der Katholischen Kirche, freundliche Beziehungen zur Vertiefung einer brüderlichen Mitwirkung im Geist der Christliebe zu ihren östlichen Brüdern auszuüben¹⁴.

Das Konzil erkennt ebenfalls eine historische Entwicklung der speziellen Kirchenordnung an, die für die Ostkirchen von den ältesten Zeiten zügig bestätigt war. Das Konzil erkennt ebenfalls eine eigene Lehrenverkündigungsart im Osten an. Das alles geschieht mit der Gewissheit, dass die legitime Unterschiedlichkeit die Kircheneinheit nicht behindert.

Seit des *Vaticanum II.* muss man wenigstens zwei Ereignisse erinnern, die eine große ökumenische Bedeutung zwischen dem Morgenland und Abendland haben: Es ist das 1100-jährige Jubiläum des Evangelisationswerks Hl. Kyrills und Methods (1984) und die Tausendjahrfeier der Taufe Russlands (988-1988)¹⁵.

Auch eine Einigungsidee kommt in der Gegenwart in die unter den Christen reiche Wirkung hinterlassende ökumenische Bewegung hinein. Das Konzil hat die Begeisterung für die Einigungsidee erweckt. *Die Einigkeit bedeutet allerdings keine Uniformität*. Immer wieder sind wir also in der Wachstums- und Reifensperiode. Das Konzil erinnert an eine Tatsache des *brüderlichen Dialogs*. Die zustehend vorbereiteten Katholiken sollen besser mit der Lehre und mit der Geschichte, mit dem geistigen Liturgieleben, mit der Religionspsychologie und mit der Bruderkultur bekannt gemacht werden. Hinzu sind *die Begegnungen*¹⁶ sehr nützlich.

¹³ Vgl. *Unitatis redintegratio*, Nr. 15, in: *Dokumeny Druhého vatikánskeho koncilu*, Bd. II., SÚSCM, Rom 1970, S. 199-200.

¹⁴ Vgl.: Ders., Nr. 16-18, s. 200-202.

¹⁵ *Ut unum sint*, Enzyklika, SSV Trnava 1996, s. 63-67.

¹⁶ Es sind die Bestrebungen des Papstes Johannes XXIII., Paul VI. und mancher klugen Osterzväter und Bischöfe bekannt, wie z.B. hochherziger Erzvater Athanasios war. Diese nötigen Be-

Die beiden anwesenden Seiten debattieren über die theologischen Fragen wie Gleiche mit Gleichem unter der Bedingung, dass die beaufsichtigenden teilgenommenen Erzhirten wirklich *Fachgelehrte* sind. Aus derartigem Dialog wird auch die wahre Lage der Katholischen Kirche klar. Auf diese Art kann man die Gesinnung der abgetrennten Kirche besser erkennen. Unser Glaube wird ihnen auf angemessenere Weise erklärt. Im Dekret *Unitatis redintegratio* spricht man weiter: *Die Art und die Weise dürfen nicht dem gegenseitigen Dialog Hindernisse machen. Die ihrer Lehre getreuen Theologen sollen im ökumenischen Dialog mit der Liebe zur Wahrheit und in der Demut fortsetzen*¹⁷.

Papst Johannes Paulus II. hat seinen Nachruf der hundertsten Jahresfeier des apostolischen Briefes Papstes des Leo XIII. *Orientalium dignitas*¹⁸ über die Sinnverteidigung der Osttraditionen der ganzen Kirche gewidmet. Der Weg zur Übereinstimmung kann nicht den Änderungen in doktrinalen Ansichten unterliegen.

Das erste Kapitel des Apostelbriefes des Johannes Paulus II. *Orientalium lumen* mit dem Titel *Das Erkennen des christlichen Ostens* spricht über die östlichen Charismen. Der Papst hebt den Osten als ein glaubwürdiges Beispiel der gelungenen Inkulturation hinsichtlich der Gotteswortsverkündigung hervor¹⁹. Die Ostchristen sind voll von Verständnis für Glaubensgehorsamkeit und für die Überlieferung. Im Apostelbrief wird die positive Rolle eines östlichen Anführers – des Lehrers auf dem geistigen Religionsweg ebenfalls nachgewiesen.

Im nächsten Kapitel *Vom Erkennen zum Zusammentreffen* wird eine dringende Bitte um intensivstes Bestreben auf dem Einheitsweg ausgesagt. Die Einheit wurde in so einem großen Maß nicht durch die historischen Ereignisse, sondern durch die fortlaufenden Entfremdungen gestört. Dem Apostelbrief nach wurde die gegenseitige Vielfältigkeit damals nicht als eine Bereicherung, sondern als eine Unvereinbarkeit begriffen²⁰.

Jede *Kirchenerneuerung* besteht in ihrem Wesen in *erhöhter Treue gegenüber ihrer eigenen Mission*²¹. Die Sorge um die Einheitswiedereinführung des Ostens

strebungen beginnen allmählich, aber gewiss, durch die Mauer des jahrhundertlangen angehäuften Misstrauens zu treiben. Nach einigen Ausdrücken gutes Willens und des gegenseitigen Verständnisses, nach den Zusammenkünften der Repräsentanten der verschiedensten Kirchen, nach Kirchenbanabruf wurde eine besondere Mischkommission unter den Katholiken und Orthodoxen im Jahre 1975 gegründet. Zugleich wird in verschiedenen Kontakten mit einzelnen Kirchen fortgeföhren. J. Tomko, *Ekumenizmus*, Edition *Otázky dneška* Nr. 8, SÚSCM, Rom 1977, S. 20-23.

¹⁷ Vgl. *Unitatis redintegratio*, Nr. 9-11, in: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Bd. II., SÚSCM, Rom 1970, S. 195-197.

¹⁸ Dieser Apostelbrief war i. J. 1895 herausgegeben.

¹⁹ Vgl. *Orientalium lumen*, Nr. 7, in: P. Tomek, *Ekumenický rozmer Cirkvi*, Vrícko 1998, S. 67-68.

²⁰ Vgl. ders. Nr. 17-18.

und des Westens betrifft alle Gläubigen, und zwar nach den individuellen Fähigkeiten im alltäglichen christlichen Leben, in der Eröffnung dem Heiligen Geist für den Aufbau gegenseitiger Einheit. Christus selbst ermuntert seine Kirche zur Verwirklichung der Reform. Sie braucht wie jede menschliche Institution eine Reform, um zu gelegener Zeit ordentlich und förmlich das zu ordnen, was wohl nicht genug treu hinsichtlich der Zustände und der Zeitumstände erhalten wurde. Das trifft für die Sitten, für die Kirchendisziplin, oder auch für die Art der Kirchlehrenübergabe, was man allerdings sorgfältig vom selben Glaubensdepositum unterscheiden muss. Der wahre Ökumenismus besteht im Bestreben der Vereinigung mit Ostkirchen nicht ohne innere Umkehr, denn die Sehnsucht nach der Einheit wird im erneuten Denken (Eph 4,23), in der Überwindung und dank hochherzigen Liebesäußerungen angefacht und reift²².

Ich will hoffen, dass das Streben nach der Gegenliebe zu den Ostkirchen nicht am totem Punkt bleibt. Es ist die Sache der Fachleute, dem Beziehungsaufbau und gemeinsamen Stützpunkten im doktrinalen Bereich des wissenschaftlichen Ökumenismus mitzuhelfen. Ebenfalls ist es wichtig, in unserem persönlichen Denken die Mauer der den Ostkirchen gegenüber historischen oder personalen Vorurteile abzubauen. So wird ein würdiger Boden für ökumenische Beziehungen mit Ostkirchen vorbereitet. Zur Erreichung dieses Ziels ist auch eine allgemein aufgenommene gemeinsame Linie in der Spiritualitäts- und Geistlebenszuwendung nötig, um unsere Vereinigungsbestrebungen realisieren zu können.

²¹ *V. Lateranum*, konštitúcia *Constituti mansi* Nr. 32, 988B-C, in: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Bd. II., SÚSCM, Rom 1970, S. 193.

²² *Unitatis redintegratio*, in *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Bd. II., SÚSCM, Rom 1970, Art. 5-7, S. 193-194.

RYSZARD GROŃ WROCLAW)

KAZANIA AELREDA Z RIEVAULX

Średniowieczne kazania z kręgu klasztorowego, w tym Aelreda, cysterskiego opata z angielskiego Rievaulx (1110-1167)¹, stanowią pokaźną część ówczesnego nauczania teologicznego. Jak to już niegdyś zauważył znany badacz teologii monastycznej Jean Leclercq, znajduje się w nich potężny skarb duchowej doktryny², co w przypadku Aelreda ostatnio wykazał mistrzowsko Philippe Nouzille³. Na naszym polskim gruncie, a w świetle pierwszego całościowego krytycznego łacińskiego wydania wszystkich kazań tego angielskiego opata⁴, można powiedzieć, że jest to nadal temat dziewiczy domagający się gruntownego przesłedzenia. A ponieważ upłynie jeszcze dość dużo czasu, zanim doczekamy się ich polskiego tłu-

¹ Na temat życia Aelreda, zob. A. Squire, *Aelred of Rievaulx. A Study*, London 1981; P. Krupa, *W poszukiwaniu prawdziwej przyjaźni. Rzecz o Aelredzie z Rievaulx*, „W drodze” 8 (2001), s. 79-90; R. Groń, „Spór o Aelreda”. *W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx*, Kęty 2005, s. 25-43.

² J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God. A Study of Monastic Culture*, New York 1962, s. 168-174; na temat teologii monastycznej, zob. J. Leclercq, *Miłość a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1997, s. 223-275; tenże, *St. Bernard et la théologie monastique du XIIIe siècle*, „Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis” 3-4 (1953), s. 7-23; M. Bielawski, *Polis monachorum*, Bydgoszcz 2001, s. 41-51.

³ P. Nouzille, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XIIIe siècle. Etude sur les sermons d'Aelred de Rievaulx*, Paris 1999.

⁴ Jest to owoc wieloletniej pracy G. Racitiego, opublikowanej przez wydawnictwo Turnholti Typographi Brepolis Editores Pontifici, z serii *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, cześć 2 (dalej: CCCM 2), w Belgii; zob. *Sermones I-XLVI. Collectio Claraevallensis Prima et Secunda*, CCCM 2a, Turnholti 1989; oraz: *Sermones XLVII-LXXX. Collectio Dunelmensis. Sermo a Matthaeo Rievallensi Servatus. Sermones Lincolnienses*, CCCM 2b, Turnhout 2001.

maczenia i opracowania, jeżeli w ogóle się doczekamy, warto poświęcić im nieco uwagi, pokazując w miarę możliwości historię ich powstania, strukturę oraz treść.

Zgodnie z ich pastoralnym przeznaczeniem kazania przyjęły w średniowieczu formę instytucjonalną, stając się integralnym elementem formacji monastycznej. Były one wygłaszane podczas niedzielnej czy świątecznej Mszy św. w kaplicy (lub w kościele klasztorным), a także dwa razy dziennie: na początku dnia oraz po skończonych obowiązkach na specjalnych spotkaniach formacyjnych (*capitulum*). Z reguły głosili je opaci, przełożeni klasztorów, czy to na podstawie tekstu Pisma św., czy fragmentu z *Reguły* Benedykta (normującej porządek życia klasztorного) lub innych tekstów patrystycznych; stawały się tym samym ich swoistymi komentarzami⁵. Spośród tych komentarzy należy wyróżnić kazania powstałe na bazie wybranych partii materiału biblijnego, np. Pieśni nad Pieśniami czy Księgi Izajasza, niekoniecznie w celu ich wygłaszania, ale raczej w charakterze listu lub specjalnego rodzaju literackiego, z przeznaczeniem dla szerszej publiczności⁶. W ten sposób dotarły do nas m.in. słynne kolekcje: *Kazań do Pieśni nad Pieśniami* Bernarda z Clairvaux czy Gilberta z Hoyland, oraz *De oneribus* Aelreda, które same stawały się później tekstami do medytacji.

Kazania liturgiczne z reguły były spisywane przez skrybę-mnich (mnichów) podczas ich wygłaszania, za wiedzą kaznodziei lub bez niej. Czasem sam kaznodzieja przygotowywał wcześniej lub później ich skrócony zarys dla lepszego zapamiętania; wtedy przyjmowały one formę tzw. *sententiae* czy *sententiolae*. Rzadko zachowało się jedno kazanie; raczej były to całe kolekcje skompilowane czy to przez słuchacza (słuchaczy), czy to przez kaznodzieję lub jego ucznia (uczniów)⁷. Sam kaznodzieja (lub uczeń) czasem je poprawiał, po ich spisaniu przygotowując je do swego rodzaju formy ostatecznej (jakby dzisiejszej publikacji). W podobny sposób właśnie powstawały kazania Aelreda z Rievaulx.

W jego przypadku jednak trudno prześledzić ich dokładną historię. Jedno jest wszakże pewne: musiały one powstać w okresie sprawowania przez niego funkcji opata, najpierw w filialnym wobec Rievaulx klasztorze Revesby, później w samym Rievaulx, a więc w latach 1143-1166⁸. Przemawiają za tym ustalone reguły zakonu, normujące szczegółowo życie klasztorne, które nakładały na opatów obowiązek głoszenia kazań do powierzonych jego pieczy mnichów. Opat miał przemawiać podczas codziennych zgromadzeń (*capitulum*) oraz w piętnastu głównych

⁵ Por. J. Leclercq, *The Love of Learning*, s. 169.

⁶ Więcej na ten temat, zob. E. Stigman, *The Literary Genre of Bernard of Clairvaux's. Sermones super Cantica Canticorum*, w: *Simplicity and Ordinariness. Studies in Medieval Cistercian History*, IV, red. J.R. Sommerfeldt, Kalamazoo 1980, s. 68-93; J. Leclercq, *The Love of Learning*, s. 172-174.

⁷ Więcej na ten temat, zob. J. Leclercq, *The Love of Learning*, s. 170-174.

⁸ Por. G. Raciti, *Introduction*, CCCM 2a, s. V.

dniach roku liturgicznego, szczególnie tych chrystologicznych i mariologicznych, wreszcie we wspomnienia ważniejszych dla Kościoła i Zakonu świętych czy dedykacji kościołów; razem ok. 24 kazań⁹. Nic dziwnego, że w zachowanych zbiorach, które dotarły do nas, można znaleźć całe zbiory zawierające właśnie tego rodzaju utwory.

Ponadto, jak nas informuje jego hagiograficzny biograf, Walter Daniel, Aelred przemawiał na uroczystych odpustach, zgromadzeniach i synodach¹⁰ w Anglii i we Francji. Czynił to przy okazji zleconego mu przez biskupa zadania przepowiadania słowa miejscowemu duchowieństwu podczas lokalnych synodów¹¹; a także przy okazji obowiązkowych (z racji bycia opatem) corocznych wyjazdów do macierzystego Cîteaux, z powodu których był rokrocznie we Francji i zapewne zapraszano go z kazaniem na okoliczne uroczystości. Tak było np. w przypadku synodu w Troyes (1152), po którym zachowało się jego kazanie, jakie tam wygłosił na prośbę tamtejszego biskupa, jego przyjaciela mnicha (a później opata) z Morimond, Henryka z Karyntii¹². Ponadto, kiedy po latach dał się już poznać jako ceniony opat prężnego Rievaulx, był zapraszany z kazaniem z okazji różnych uroczystości religijno-państwowych, np. podczas przeniesienia relikwii świętych z Hexham (1155)¹³, podobnego aktu celebrowanego w przypadku świętych Whithorn w Galloway (ok. 1147-1166), przeniesienia relikwii Edwarda Wyznawcy w Westminster (1163) czy w święto patronalne Kircutbright, świętego Kutberta (1164)¹⁴. Oprócz powyższych W. Daniel mówi o spisaniu przez samego opata wspomnianego już przez nas zbioru kazań w liczbie 30, na podstawie Księgi proroka

⁹ Por. L. Lekai, *The Cistercian Ideals and Reality*, Kent 1977, s. 364-367; M.B. Pennington, *Introduction*, w: Aelred of Rievaulx. *The Liturgical Sermons. The First Clairvaux Collection. Sermons 1-28: Advent – All Saints*, red. M.B. Pennington, s. 13-15.

¹⁰ „Sermones disertissimos et omni laude dignos in capituli nostris et in sinodis et ad populos peroravit, qui ad ducentas ni fallor determinaciones peruenerunt”, Walteri Danielis, *Vita Ailredi abbatis Rievall’*, w: M.F. Powicke, *The Life of Ailred of Rievaulx, by Walter Daniel* (text bilingual: Latin and English), Oxford 1950 (reprint 1978), (dalej: *Vita*), s. 42; znane są jego dwa synodalne kazania do księży z zachowanej kolekcji z Durham, zob. *Sermones in synodo ad presbyteros*, LXIII-LXIV, CCCM 2b, s. 152-169.

¹¹ „Episcopus [...] in synodis iubet illum antistes sermonem facere ad clericos, quod et facit”, *Vita*, 28.

¹² Aelredi Rievallensis, *Sermo XXVIII, Ad clerum in Synodo Trecensi*, w: CCCM 2a, s. 229-238; Por. A. Squire, s. 64-65; A. Stackpoole, *The Public Face of Aelred*, „The Downside Review” 85 (1967), s. 325.

¹³ Badacze twórczości Aelreda zauważają, że jego utwór *De Sanctis Ecclesiae Hagulstadensis (O świętych Kościoła z Hexham)*, był pierwotnie właśnie kazaniem wygłoszonym w tę uroczystość; zob. A. Squire, s. 112.

¹⁴ Zob. Reginaldus Dunelmensis, *Libellus de admirandis Beati Cuthberti virtutibus*, red. J. Raine, Surtees Society, I, London 1835, s. 178-179; A. Squire, s. 64-65; R. Groń, „*Spór o Aelreda*”, s. 36-37.

Izajasza – *De oneribus*¹⁵, co najwyraźniej odpowiada wzmiankowanym już wyżej komentarzom. Zauważamy więc, że Aelred był bardzo aktywnym opatem, jeśli chodzi o przepowiadanie Ewangelii.

Niestety nie wszystko z jego spuścizny kaznodziejskiej dotarło do naszych czasów. Jeszcze do niedawna w ogóle znana była powszechniej właściwie tylko jedna kolekcja jego 25 kazań opublikowana w 1662 roku w *Bibliotheca Patrum Cisterciensium*, t. V, przez B. Tissiera¹⁶, a potem zawarta w *Patrologia latina* Migne'a z 1855 r. (t. 195, kol. 209-360), oprócz wspomnianej kolekcji *De oneribus*¹⁷. W 1952 r. C.H. Talbot wydał następnym odnaleziony zbiór 24 kazań o podobnej do poprzedniego strukturze¹⁸. Znawcy problematyki aelrediańskiej, biorąc pod uwagę wyżej wymienione uwagi odnośnie do obowiązków opackich i jego aktywności kaznodziejskiej, szacują liczbę jego kazań na ok. 300¹⁹. Informację tę, jakkolwiek z liczbą ok. 200 kazań, poniekąd potwierdza znów wzmianka W. Daniela (*Vita*, 41).

Całkiem niedawno (1983, 1989, 2001) G. Raciti zidentyfikował, a później krytycznie opracował w dwóch tomach kilka anonimowych kolekcji kazań, pochodzących z Clairvaux, Durham i Lincoln, których autorstwo wskazywało na Aelreda (CCCM2a-b). Poprzednie opublikowane zbiory okazały się ich częścią składową, jakkolwiek Raciti wprowadził tu pewne przeróbki i logiczne przestawienia²⁰. Zgodnie bowiem z jego prawdopodobną hipotezą, niektóre kolekcje należało traktować jako kompletne kazania spisane (przez autora lub ucznia) i wygłoszone specjalnie w aktualnej sytuacji i w odpowiedzi na konkretne potrzeby (tzw. *pre-écrit*); inne z kolei były kopiowane (mniej lub bardziej wiernie i kompletnie) przez skrybę podczas ich wygłaszania; następnie sam opat mógł je przeglądać i poprawić (tzw. *post-orale*)²¹. Niewykluczone też, że i później jakiś zbiór (może kilka?) był opracowany specjalnie przez Aelreda lub przez kogoś, kto pracował pod jego okiem, tak by mógł je przesłać do filialnych (i innych) klasztorów w celu odczytywania

¹⁵ „At in illo secretario supramemorato triginta tres omelias super onus Babilonis in Ysaia [...] manu sua scribendo consummauit”, *Vita*, 41.

¹⁶ Bono-Fonte 1662, s. 162-228; za podstawę publikacji posłużył manuskrypt z Troyes, stanowiący później tzw. *Pierwszy Zbiór z Clairvaux*, zob. niżej.

¹⁷ Zob. B. Tissier, t. V, s. 229nn, PL 184, kol. 817-828; 195, kol. 361-500.

¹⁸ *Sermones inediti B. Aelredi Abbatis Rievallensis*, Series Scriptorum S.O.C., red. C.H. Talbot, t. I, Roma 1952.

¹⁹ A. Stackpoole, s. 194-195.

²⁰ Więcej i szczegółowiej na ten temat, zob. G. Raciti, *Deux collections de sermons de saint Aelred – une certaine d'inedits – decouvertes dans les fonds de Cluny and de Clairvaux*, „Collectanea Cisterciensia” 45 (1983), s. 165-184; tenże, *Introduction*, CCCM 2a, s. VI-XVII, CCCM 2b, s. V-XIV.

²¹ G. Raciti, *Deux collections de sermons*, s. 174-178.

podczas *capitula* lub by w ogóle mieć pod ręką jakąś przygotowaną serię kazań, z których następnie on sam mógł korzystać podczas swoich objazdów po północnej Anglii. Również miejsca znalezienia kopii poszczególnych kolekcji (Clairvaux, Durham, Lincoln, Oksford, Westminster, Eton) mogą wskazywać na ich specjalne przeznaczenie do użytku dla tamtejszych wspólnot zakonnych (Anglii i Francji); same zaś kopie niewątpliwie powstały zaraz po śmierci Aelreda²².

Bez dalszego dociekania historii powstawania kazań angielskiego opata z Rievaulx, którą – jak zauważyliśmy – niełatwo do końca ustalić, można skonstatować ostatecznie, że dzięki pracy G. Racitiego obecnie dysponujemy krytycznym wydaniem chyba wszystkich zachowanych zbiorów; w sumie dających ilość 84 jednostkowych utworów, oraz 30 kazań z serii *De oneribus*. Mając do dyspozycji tak pokaźny konglomerat jego twórczości kaznodziejskiej, spróbujmy pokrótce prześledzić ich strukturę i zawartość.

1. AELREDI RIEVALLENSIS, *SERMONES I-XLVI* (CCCM 2A)

Pierwszy opublikowany przez Racitiego tom kazań Aelreda (1989) zawiera dwa podstawowe zbiory: tzw. *Pierwszą kolekcję z Clairvaux*, obejmującą 28 kazań liturgicznych²³, oraz tzw. *Drugą kolekcję z Clairvaux*, obejmującą grupę dalszych 18 kazań tego samego rodzaju²⁴, razem 46; redaktor zaprezentował je wszystkie w jednym i tym samym ciągu numerycznym, od 1 do 46.

Pierwsza kolekcja została znaleziona w manuskrypcie (nr 910) Biblioteki Miejskiej w Troyes, pochodzącym pierwotnie z Clairvaux, skopiowanym dla celów tamtejszej wspólnoty (*capitula*) zaraz po śmierci Aelreda²⁵. Jak i w innych przypadkach trudno powiedzieć, kiedy i jak powstał jej oryginał. Sądząc jednak po konstrukcji poszczególnych kazań tego zbioru, zgodnie z teorią Racitiego należałoby wnioskować, że należą one do grupy, którą redaktor określił jako *post-orale*, czyli że są kazaniem spisanyymi podczas ich aktualnego wygłaszania, ewentualnie poprawionymi później przez autora lub jego ucznia (uczniów), by je wykorzystać później przy innej okazji²⁶. Jako jedyny z wszystkich zbiorów tego rodzaju zawiera on wyraźną wzmiankę o autorstwie opata na początku pierwszego kazania, w swoim nagłówku²⁷.

²² M.B. Pennington, *Introduction*, s. 16-19.

²³ *Collectio Claraevallensis Prima*, CCCM 2a, s. 1-238.

²⁴ *Collectio Claraevallensis Secunda*, CCCM 2a, s. 239-370.

²⁵ G. Raciti, *Introduction*, CCCM 2a, s. VI-VII.

²⁶ Tenże, *Deux collections de sermons*, s. 174-178; por. M.B. Pennington, *Introduction*, s. 18-19.

²⁷ „Titulum aptaui, Domni Alredi abbatis Rieuallis sermo primus de Aduentu Domini”, *Sermo I. In Adventu Domini*, CCCM 2a, s. 3.

Jak niemal we wszystkich przypadkach, mamy tu do czynienia z kazaniem liturgicznymi, których porządek zasadniczo trzyma się chronologicznego następstwa świąt i uroczystości roku liturgicznego. Jako cysters, Aelred uwzględnia tu jednak specyfikę cysterską tego porządku, dodając kazania związane ze świętymi swojego zakonu oraz wartościami przez nich pielęgnowanymi: np. czystości, ubóstwa czy powołania zakonnego. Tak więc np. oprócz chrystologicznych i mariologicznych kazań na Boże Narodzenie, Objawienie Pańskie, Wielkanoc, Wniebowzięcie NMP czy Wszystkich Świętych, spotkamy tu kazania poświęcone Oczyszczeniu NMP, Narodzeniu św. Jana Chrzciciela, Apostołom Piotrowi i Pawłowi czy św. Benedyktowi – z okazji ich wspomnienia w kalendarzu liturgicznym. Cały tom wieńczy homilia wygłoszona podczas synodu w Troyes, dołączona tu ze względu na przeznaczenie oraz pochodzenie całego zbioru z Clairvaux²⁸.

Z przyczyn praktycznych oraz dla większej przejrzystości pomijamy tu szczegółowe uwagi redaktora odnośnie do historycznej rekonstrukcji tego zbioru do takiej formy, jaką dziś mamy, z poprawionymi błędami, pominięciami, przesunięciami, przestawieniami i kompilacjami poszczególnych jednostek²⁹. Ograniczamy się tylko do wymienienia ich obecnego porządku. Obecną kolekcję stanowią zatem: dwa kazania na Adwent (*Sermones*, I-II), jedno na Boże Narodzenie (III), jedno na Objawienie Pańskie (IV), jedno na Oczyszczenie NMP (V), trzy na wspomnienie św. Benedykta (VI-VIII), jedno na Zwiastowanie Pańskie (IX), jedno na Niedzielę Palmową (X), dwa na Wielkanoc (XI-XII), jedno na Wniebowstąpienie Pańskie (XIII), jedno na Narodzenie św. Jana Chrzciciela (XIV), cztery na uroczystość Apostołów Piotra i Pawła (XV-XVIII), trzy na Wniebowzięcie NMP (XIX-XXI), trzy na Narodzenie NMP (XXII-XXIV), trzy na Wszystkich Świętych (XXV-XXVII), wreszcie jedno kazanie do kleru z synodu w Troyes (XXVIII).

Treść kazań tego zbioru, jak i pozostałych, odpowiada właściwie homiliom, bo w rzeczywistości są one refleksją, głównie alegoryczno-duchową³⁰, nad przypadającymi w tych dniach czytaniem, szczególnie ewangeliami, dotyczącymi ostatecznie wyjaśnienia roli i znaczenia danego okresu liturgicznego, święta lub uroczystości dla Kościoła i wspólnoty zakonnej. Nauka płynąca z tych kazań odpowiada teologii stosowanej wówczas w klasztorach, którą – jak pamiętamy – J. Leclercq określił mianem „teologii monastycznej”³¹. Rozważania nad obecnym zbiorem, który

²⁸ G. Raciti, *Introduction*, CCCM 2a, s. VII.

²⁹ Więcej na ten temat, zob. G. Raciti, *Introduction*, CCCM 2a, s. VI-XIII.

³⁰ Aelred podkreśla to sam wyraźnie, mówiąc o poczwórnym rozumieniu słów Pisma św., które wyjaśnia w drugim liście na samym początku: *historyczne, moralne, alegoryczne i anagogiczne*, zob. 2,2-4.8 (pierwsza cyfra oznacza nr kazania, następne – poszczególne wiersze); brakuje tu wyraźnego rozróżnienia na kazania i homilie.

³¹ Więcej na temat teologii monastycznej, zob. przyp. 2.

w swej strukturze i treści jest podobny do pozostałych kolekcji, posłużą nam za przykład poznania w ogóle tego rodzaju twórczości Aelreda³². Niektóre z nich zachowały się w niedokończonej formie; w wielu przypadkach widać też przerywane i niedokończone myśli.

Kolekcję inaugurują dwa kazania na okres Adwentu. Zgodnie z łacińskim znaczeniem słów *Adventum Domini* opat tłumaczy w nich znaczenie tego roku liturgicznego dla Kościoła (tu wyrażonej w symbolu Jerozolimy), w jego dwóch aspektach: przyście Syna Bożego w osobie Bożej Dzieciny oraz drugie przyście Jezusa w chwale, na końcu czasów. Aelred rozważa dwa historyczne etapy Kościoła: przed Chrystusem i po Wcieleniu, obydwie naznaczone oczekiwaniem na przyście Mesjasza i obydwie objęte Jego Bożym oddziaływaniem zbawczym. W kazaniu na Boże Narodzenie pokazuje zbawcze owoce płynące z faktu narodzenia Jezusa Chrystusa i ich wpływ na duchowość Kościoła w jego różnych stanach, głównie małżeńskim i celibatariuszy; w tym ostatnim przypadku koncentruje się na porządku i (samo)dyscyplinie monastycznej. Objawienie Pańskie każe angielskiemu opatowi widzieć Jezusa w roli nowego Salomona, króla pokoju w nowym Jeruzalem – Kościele, który po odrzuceniu przez Żydów skierował swą misję zbawczą do pogan. W osobie królowej Szeby, poszukującej prawdziwej mądrości, oraz trzech królów, oddających pokłon i składających dary, pokazuje ideał duchowej postawy chrześcijan w stosunku do swego Zbawcy.

Wspomnienie liturgiczne Oczyszczenia NMP jest okazją do wyłożenia przez Aelreda nauki o duchowym znaczeniu dla zakonników obrzezania i czystości, na wzór Najświętszej Maryi Panny. W trzech kolejnych kazaniach podkreśla z kolei rolę ojca monastycyzmu zachodniego dla cywilizacji i duchowości chrześcijańskiej, św. Benedykta z Nursji, którego opat porównuje z Mojżeszem i którego oddziaływanie objęło o wiele większy i głębszy zasięg niż to, jaki miał ojciec judaizmu. W kazaniu na Zwiastowanie Pańskie, poprzez figury *Józefa* i *Racheli* (matki Józefa) wskazujące na Maryję, a także przez symbole *Egiptu*, *ciemności*, *tuniki* Aelred tłumaczy prawidła życia duchowego, szczególnie czystości, miłości i pokory, jakimi odznaczała się Matka Jezusa. Z okazji Niedzieli Palmowej z kolei wyjaśnia przyczynę podwójnej przeciwstawnej postawy tłumów: akceptacji i późniejszego odrzucenia Jezusa wkraczającego do Jerozolimy; jest nią wyzwanie krzyża, którego Aelred nazywa *zwierciadłem chrześcijan* (10,30).

Następne dwa kazania dotyczą świąt Wielkanocy. Opat, opierając się na przypadających na ten dzień tekstach Pisma św., wyjaśnia znaczenie *słodyczy* pokarmu wielkanocnego, życiodajnego mleka, ofiary baranka paschalnego, pamiątki Chry-

³² Na ten temat więcej, zob. A. Hallier, *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx. An Experiential Theology*, Cistercian Publications, Dublin 1969.

stusowej ofiary na krzyżu i Eucharystii, niekwaszonego chleba i wina. W kazaniu na Wniebowstąpienie tłumaczy symbolikę i potrzebę czterdziestu dni, jakie dzieliło Jezusa od zmartwychwstania do wniebowstąpienia, podkreślając przy tym cnotę posłuszeństwa oraz ufnej i ofiarnej modlitwy. We wspomnienie Narodzin Jana Chrzciciela, poprzez karę milczenia Zachariasza, jakim dotknął go Bóg za niedowiarstwo, Aelred akcentuje dar, jaki z kolei otrzymał on w synu, Janie, którego imię oznacza *łaskę Boga*. Stąd płynie nauka dla każdego chrześcijanina: otrzymuje on dar Ducha Świętego, który zamieszkuje w jego sercu, kiedy ten potrafi tylko ufnie słuchać. W czterech kolejnych kazaniach na uroczystość Apostołów Piotra i Pawła podkreśla wyjątkową rolę tych dwóch Apostołów – większą niż patriarchów, bo powszechniejszą (por. Kazanie 18) – w krzewieniu królestwa Bożego na ziemi. Zachęca przy tym do przyłgnięcia, na wzór Piotra, do człowieczeństwa Chrystusa, w którym mamy całkowity przystęp do Boga (por. 15,35-40). To z kolei wymaga podjęcia wewnętrznej walki z upodobaniami przeciwnymi wartościom duchowym, i to bez względu na to, kto kim jest i jaką funkcję pełni w klasztorze (17,3-20).

Jednym z najpiękniejszych kazań Aelreda jest to poświęcone Wniebowzięciu NMP (19). Maryja dostała łaski Wniebowzięcia z duszą i ciałem, ale nie tylko dlatego że była Matką Boga, ale również lub przede wszystkim dlatego, że od początku zrobiła dla Niego miejsce w swym sercu (19,1-4). Poprzez metaforę biblijnej *twierdzy* (*castellum*), opat tłumaczy proces duchowego wzrostu każdej duszy, która się ćwiczy w pokorze (którą symbolizuje *fosa* okalająca twierdzę), czystości (wyrażonej w symbolu *mur* twierdzy) oraz miłości (którą symbolizuje *wieża* stanowiąca centrum *twierdzy*) (19,5-15). Maryja jest *wschodnią bramą* takiej twierdzy, poprzez którą wszedł Jezus (19,16). Kolejne rozważania są już poświęcone wytłumaczeniu dwóch komplementarnych ról w życiu duchowym: aktywnej miłości oraz kontemplacji, symbolizowanej w osobach dwóch sióstr: Marty i Marii (19,18-30). Dwa następne kazania na tę samą uroczystość podejmują tematykę człowieczeństwa Chrystusa, którego użyczyła Maryja (20,2-6), a które daje nam przystęp do Boga poprzez wspomnianie zbawczych dzieł Bożych (jak Maryja) oraz przygotowane i ozdobione cnotami serce (duchowe *łóże*) poszukujące Boga (20,7-36). Ostatnie kazanie z tej serii (21), na podstawie wiersza 31,10 z Księgi Przysłów („Niewiastę dzielną któż znajdzie?”), podkreśla odwagę duszy oparcia życia na Bogu, tak jak to uczyniła Maryja i otrzymała zasłużoną nagrodę.

Kolejne trzy kazania są związane z liturgicznym wspomnieniem Narodzenia NMP. Najpierw (Kazanie 22) Aelred podaje duchowe znaczenia słów z przypadającego na ten dzień fragmentu z Księgi Syracha (Syr 24,26-28), by za przykładem Maryi, *przeprawiać się* w kierunku Boga, poprzez pokonywanie przeszkód pokus świata (*morza*), wad (*murów*), oraz niewiedzy (*chmur*), i to za pomocą *łodzi*, czyli wyznania wiary w Chrystusa, wyrzeczenia i innych praktyk ascetycznych. Dalej, podkreślając pośredniczącą rolę Maryi w zbawieniu, zachęca mnichów do odda-

wania Jej należnej czci, służenia i miłowania Jej, by w ten sposób jeszcze bardziej czcić, służyć i kochać samego Boga (Kazanie 23). Ostatnie kazanie z tej serii (24) każe widzieć w Maryi *potomka*, w szeregu całego rodowodu ludzkiego, z którego wyszedł (*zstąpił*) Syn Boży. Następnie omawia trzy duchowe etapy *wstępowania* pokolenia ludzkiego (zakonników) na wyżyny niebieskie: *nawrócenie*, *oczyszczenie* i *uczestnictwo* w doskonałości Jezusa, za pomocą pracy ascetycznej i łaski Bożej.

Uroczystości Wszystkich Świętych poświęcił opat trzy przedostatnie kazania tego zbioru (25-27). Pierwsze kazanie z tej serii każe widzieć w czci świętych uwielbienie samego Boga, źródła wszystkich cnót, którymi oni jaśnieli; szczególnie podkreśla tu rolę unizenia się (pokory) przed majestatem Boga, bo ono gwarantuje intymne *wizytacje* (łaski) boskiego Oblubieńca i w rezultacie życie wieczne – ostatnią wizytację w czasie Sądu Ostatecznego. Następna homilia omawia sposoby osiągnięcia królestwa nieba na przykładzie świętych. Wreszcie ostatnia, na podstawie analizy Ośmiu błogosławieństw, podkreśla rolę wysiłku duchowego i nabywania cnót w dążeniu do świętości.

Jak zaznaczyliśmy wcześniej, ostatnie kazanie obecnego *Zbioru* jest wyjątkiem dodanym tylko ze względu na jego związek z Clairvaux; nie dotyczy bowiem roku liturgicznego, ale wydarzenia synodu odbywającego się prawdopodobnie w 1152 r. w Troyes, gdzie Aelred gościnnie przemawiał do zgromadzonego tam duchowieństwa i zapewne do przedstawicieli dworu królewskiego, na zaproszenie tamtejszego biskupa Henryka z Karyntii. Widać w nim echo nauki o *dwóch mieczach*: ziemskim i niebieskim, jaką zawarł w swych historycznych utworach, podkreślając rozdział spraw duchowych (Kościoła) od ziemskich (państwa), jakkolwiek w celu wspólnego budowania królestwa Bożego (28,7-10)³³. W tym ostatnim przypadku podkreśla szczególnie rolę świętości życia i pielęgnowania cnót duchowieństwa (czystości, pokory i miłości), wytykając przelotnie ich zaniedbania (por. 28,13-14.22nn).

Druga kolekcja z Clairvaux obejmuje 18 kazań liturgicznych, którym redaktor (G. Raciti) nadał ciągłość poprzedniej numeracji: od 29 do 46. Również i w tym przypadku nie znamy daty powstania, jakkolwiek według Racitiego należą one do grupy kazań *post orale*. Redaktor przyporządkował ją do zbioru Clairvaux ze względu na jego przeznaczenie oraz pochodzenie. Zostały odnalezione przez niego w 1982 r. w manuskrypcie (nr 868) Biblioteki Miejskiej w Troyes, spisane (zapisane) pod koniec XII wieku w Clairvaux³⁴. Autentyczność i aelrediański styl tego zbioru potwierdza krytyka wewnętrzna poszczególnych utworów³⁵.

³³ Więcej na ten temat, zob. *Genealogia regum Anglorum*, PL 195,728.

³⁴ G. Raciti, *Introduction*, CCCM 2a, s. XV-XVI; więcej na ten temat, zob. tenże, *Deux collections de sermons*, s. 165-184.

³⁵ *Tamże*, s. XVI.

Praca redakcyjna Racitiego dała w efekcie następujący porządek kazań liturgicznych tego *Zbioru*: dwa kazania na Boże Narodzenie (*Sermones*, XXIX-XXX), jedno na Objawienie Pańskie (XXXI), trzy na Oczyszczenie NMP (XXXII-XXXIV), jedno na Niedzielę Palmową (XXXV), jedno kazanie na Wielki Tydzień (*In Hebdomada Sancta* – XXXVI), jedno na wspomnienie św. Benedykta (XXXVII), dwa na Zwiastowanie Pańskie (XXXVIII-XXXIX), dwa na Wielkanoc (XL-XLI), jedno na Zesłanie Ducha Świętego (XLII), dwa na Narodzenie św. Jana Chrzciciela (XLIII-XLIV), jedno na Wniebowzięcie NMP (XLV) oraz jedno na uroczystość Wszystkich Świętych (XLVI).

2. AELREDI RIEVALLENSIS, *SERMONES XLVII-LXXXIV* (CCCM 2B)

W 2001 roku G. Raciti opublikował drugi tom krytycznego wydania wszystkich zachowanych kazań liturgicznych Aelreda z Rievaulx, do niedawna jeszcze niemal w ogóle nieznanymi. W podtytule tego tomu widnieją nazwy dwóch głównych kolekcji, pochodzących od miejscowości ich znalezienia (i być może przeznaczenia): *Dunelmensis* (z Durham) i *Lincolnienses* (z Lincoln), oraz jedno kazanie zachowane przez niejakiego *Matthaeo Rievallensi Servatus* (Mateusza z Rievaulx). Na niniejszy tom składają się więc w zasadzie dwa zbiory kazań: z Durham i z Lincoln, przedzielone kazaniem wspomnianego Mateusza z Rievaulx. Redaktor nadał im numerację, biorąc pod uwagę wyliczenie poprzednich zbiorów, tak że stanowią one niejako ich ciąg dalszy, kontynuację od kazania 47. do 84.

Pierwsza kolekcja, choć została zrekonstruowana na podstawie pięciu zachowanych manuskryptów pochodzących z XII/XIII w. (z Durham, dwa z Oksfordu, z Eton i z Londynu), zasadniczo opiera się na manuskrypcie z Durham, spisany jak wszystkie pozostałe dla potrzeb wspólnot północnej Anglii po śmierci Aelreda. Na ich autentyczność wskazuje krytyka wewnętrzna oraz dodane później w przypadku niektórych kazań wzmianki o autorstwie opata³⁶. W skład obecnej *Kolekcji* wchodzi 32 kazania, ponumerowane od 47 do 78. Większość z nich (w liczbie 24) została po raz pierwszy opublikowana przez C.H. Talbota w 1952 r.³⁷. Niektóre z nich są długie, a niektóre mają formę tylko kilku stosunkowo krótkich punktów, w tym też niedokończonych zwrotów (por. np. kazania XLIX, LXXXIV); to wszystko może wskazywać na ich charakter *post-orale*.

³⁶ Wszystkie szczegóły na ten temat, zob. G. Raciti, *Introduction*, CCCM 2b, s. V-IX.

³⁷ *Sermones inediti B. Aelredi abbatis Rievallensis*, Series Scriptorum S. Ordinis, 1, Rome 1952; A. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana. A Survey of the Manuscripts, Old Catalogues, Editions and Studies Concerning St. Aelred of Rievaulx*, Steenbrugis 1962, s. 84-88; P.-A. Burton, *Bibliotheca Aelrediana Secunda. Une bibliographie cumulative 1962-1996*, Louvain-la-Neuve 1997, s. 147.

Po uwzględnieniu pracy redakcyjnej Racitego *Kolekcja* ta zawiera kazania ułożone według następującego porządku: jedno na Adwent (*Sermon*, XLVII), jedno na Wigilię Bożego Narodzenia (XLVIII), jedno na Boże Narodzenie (XLIX), jedno na Objawienie Pańskie (L), jedno na Ofiarowanie Pańskie (*In Ypapanti Domini* – LI), jedno na Wielki Post (*In capite ieiunii* – LII), jedno *O poście* (*De ieiunio*), trzy na wspomnienie św. Benedykta Opata (LIV-LVI), cztery na Zwiastowanie Pańskie (LVII-LX), dwa na Wielkanoc (LX-LXII), dwa na synod do księży (LXIII-LXIV), jedno na Wniebowstąpienie Pańskie (LV), trzy na Zesłanie Ducha Świętego (LXVI-LXVIII), jedno na wspomnienie Jana Chrzciciela (LXIX), trzy na uroczystość Apostołów Piotra i Pawła (LXX-LXXII), dwa na Wniebowzięcie NMP (LXXIII-LXXIV), jedno na Narodzenie NMP (LXXV), dwa na uroczystość Wszystkich Świętych (LXXVI-LXXVII), jedno na niedziele listopada (*Dominica in kalendis Novembris* – LXXVIII).

W 1940 r. A. Wilmart zidentyfikował i opublikował kazanie Aelreda spisane przez niejakiego Mateusza z Rievaulx, mistrza chóru w Rievaulx, na podstawie zachowanego XIII-wiecznego manuskryptu z Paryża³⁸. Jest to krótkie kazanie na Zwiastowanie Pańskie, opatrzone w obecnym krytycznym wydaniu numerem LXXIX³⁹. Osnowę tego kazania stanowi rozmowa anioła Gabriela z Maryją na podstawie Ewangelii św. Łukasza o Zwiastowaniu (Łk 1,26-28)⁴⁰. Samo kazanie wydaje się być niedokończone.

Z obecnego tomu pozostaje jeszcze do omówienia druga kolekcja liturgicznych kazań dotąd nigdy niepublikowana, znaleziona i przechowywana w Katedralnej Bibliotece w Lincoln, tzw. *Kolekcja z Lincoln*. Stanowi ją zbiór pięciu kazań uszeregowanych przez redaktora w ciągłości numerycznej z kazaniem poprzednich zbiorów, a więc od LXXX do LXXXIV. Jak poprzednie zbiory, powstały one zapewne dla potrzeb wspólnot (cysterskich?) północnej Anglii, spisane (przepisane), jak pozostałe, po śmierci opata. Na autorstwo Aelreda wskazuje znów krytyka wewnętrzna oraz porównanie ich z innymi zbiorami⁴¹. W skład tego zbioru wchodzi następujące kazania: jedno na Adwent (LXXX), jedno na Narodzenie Pańskie (LXXXI), jedno na wspomnienie św. Benedykta (LXXXII), dwa na Narodzenie NMP (LXXXIII-LXXXIV).

³⁸ A. Wilmart, *Les mélanges de Mathieu prechantre de Rievaulx au debut du XIII siècle*, „Revue Benedictine” 52 (1940), s. 15-84.

³⁹ Więcej na ten temat, zob. G. Raciti, *Introduction*, CCCM 2b, s. XI-XII.

⁴⁰ CCCM 2b, s. 314-318.

⁴¹ G. Raciti, *Introduction*, CCCM 2b, s. XII-XIII; por. R.M. Thomson, *Catalogue of the Manuscripts of Lincoln Chapter Library*, Woodbridge 1989, s. 199-200.

3. AELREDI RIEVALLENIS, *SERMONES DE ONERIBUS* ET INCIPIT SERMO DE DILECTIONE DEI

Pozostają jeszcze do omówienia dwa rodzaje kazań: *Sermones de oneribus* (*Kazania o uciemieniu*) oraz jedno kazanie na temat miłości Boga. Podczas gdy pierwszy rodzaj znalazł się ostatecznie w formie drukowanej w wielkiej *Patrologia latina* Migne'a (PL 187,817-828; 195,361-500), i to bez specjalnej krytycznej obróbki, jako że miały one stanowić dzieło wykończone przez samego Aelreda; to drugi rodzaj jest krytyczną prezentacją na bazie źródeł nigdzie wcześniej niepublikowanych.

Z tego, co nam na pewno wiadomo, *Sermones de oneribus* to jedyna seria kazań przygotowanych przez samego Aelreda, o czym nas informuje jego biograf, Walter Daniel (*Vita*, 41). M. Powicke, który opracował krytycznie tę biografię, szacuje datę ich powstawania na lata 1158-1163, a ich publikację (czyli ostateczne wykończenie) wraz z dedykowaniem całego utworu Gilbertowi Foliot, jako biskupowi Londynu, na lata 1163-1164⁴². Takie wnioski wyciąga z faktu wzmianki imienia Gilberta oraz uwagi, że był on biskupem Londynu. Gilbert bowiem został powołany na stolicę biskupią w Londynie w marcu 1163 r.; ponadto kazanie 24, zawiera odniesienie do kardynała Oktawiana, antypapieża Wiktora IV, który zmarł w Lukce 20 kwietnia 1164; kazania więc musiały być wygłoszone i ostatecznie spisane przed tą datą⁴³.

Nazwa zbioru *Sermones de oneribus* bierze się ze spotykanego w średniowieczu tematu wyjaśnienia sytuacji obecności grzechu i nieprawości w świecie, jako przeszkód do osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej, na bazie tekstów z ksiąg prorockich, w tym proroka Izajasza. Nieprzypadkowo wybierano teksty z Księgi Izajasza, ponieważ Izajasz był uważany za proroka Wcielenia, a jego teksty pojawiają się najczęściej w Adwencie, wskazując na Chrystusa jako odpowiedź na wyżej wzmiankowane problemy i ratunek dla strapionej duszy⁴⁴. Tytuł pochodzi z łaciny: *onus, oneris* – oznacza ciężar, jarzmo.

Obecny zbiór odpowiada rodzajowi kazań z przeznaczeniem do rozmyślenia dla mnichów podczas *capitulum*. Jak zaznaczyliśmy wcześniej, są one rodzajem kazań-komentarzy powstałych na bazie rozważań nad Księgą proroka Izajasza, a dokładniej rozdziałów 13-16.

⁴² M.F. Powicke, *Introduction*, s. xcii-xciii; xcvi, w: W. Daniel, *The Life of Ailred with the Letter to Maurice*, by Walter Daniel, Oxford 1950.

⁴³ Zob. PL 195,361; 460-461; M.F. Powicke, s. xciii; por. A. Squire, s. 134-135; 142-143 oraz przyp. 16, s. 169.

⁴⁴ Por. np. Kazania opata Gotfryda z Admont (1138-1165), PL 174,1157nn; por. A. Squire, s. 135-136.

Walter Daniel mówi o 33 kazaniach⁴⁵, podczas gdy sam Aelred wskazuje na ilość 30, poprzedzonych kazaniem wstępnym, co razem daje 31 kazań⁴⁶. Późniejszy redaktor przygotowujący te kazania do druku, B. Tissier, rozpoczął numerację od tego właśnie wstępnego kazania i za nim poszedł Migne w swej *Patrologia latina*⁴⁷; tak więc dziś mówi się o 31 kazaniach⁴⁸. Nieporozumienie jednakże co do ilości 33 wynika z zaliczenia do tego zbioru również wstępnego dedykacyjnego listu Aelreda do Gilberta oraz kazania na Adwent, z którego inspiracji wziął początek cały zbiór⁴⁹.

Cały zbiór otwiera list dedykacyjny Aelreda do biskupa Londynu, znawcy problematyki biblijnej i świątobliwego mnicha, Gilberta Foliet. W liście tym opat odsłania drogę powstawania dzieła, który mu przesłał. Najpierw stanowiło one krótkie rozważania podczas *capitulum* nad rozdziałami dotyczącymi profetycznych uciemieżeń z Izajasza, zatrzymując się sumarycznie nad każdym z nich. Następnie na prośbę mnichów spisał je szczegółowiej, rozpoczynając od *jarzma Babilonu*, przechodząc przez *ujarzmienie Filistynów*, aż do *tajemnic jarzma Moabu*. Tak więc Aelred sam zarysował tu wstępnie schemat swego utworu; oprócz kazania wprowadzającego przedstawia: w dziewiętnastu kazaniach – *jarzmo Babilonu*, w trzech – *jarzmo Filistynów*, w dziewięciu – *jarzmo Moabu*⁵⁰.

Po liście wprowadzającym następuje *Sermo in adventu Domini*, dedykowane mnichom z Rievaulx, które stanowi wprowadzenie w poszczególne części, wyjaśniając znaczenie jedenastu *ucisków* (*onus*) i *uciemieżeń* (*pondus*), które stanowią przeszkody dla przyjścia Chrystusa do duszy ludzkiej⁵¹. Widać tu wyraźnie, że wszystkie następujące kazania wyrosły z atmosfery tematu adwentowego. Po czym, zgodnie z zarysowanym wcześniej planem, następuje seria poszczególnych jednostek, które – oprócz licznych pobocznych wątków – omawiają po kolei:

– *jarzmo Babilonu*, czyli liczne przeszkody dla duszy ze strony świata, tj. pożądanie stworzeń (*Sermones* 2-20, na bazie Iz 13-14);

– *jarzmo Filistynów*, w których dostrzega przeszkody ze strony diabła (*Sermones* 21-23, na bazie Iz 14);

– *jarzmo Moabu*, czyli pożądanie ciała (*Sermones* 24-32, na bazie Iz 15-16).

⁴⁵ „At in illo secretario supramemorato triginta tres omelias super onus Babilonis in Ysaia [...] manu sua scribendo consummauit”, *Vita*, 41.

⁴⁶ Zob. *Epistola Aelredi ad Gilbertum Londoniensem episcopum*, PL 195,361-364.

⁴⁷ Zob. B. Tissier, *Bibliotheca Patrum Cisterciensium*, Bono-Fonte 1662, t. V, s. 229nn.

⁴⁸ A. Squire, przyp. 18, s. 169; A. Hoste, s. 55-59.

⁴⁹ A. Hoste, s. 54-57.

⁵⁰ *Epistola Aelredi ad Gilbertum Londoniensem episcopum*, PL 195,361-364.

⁵¹ PL 195,363;183,817-827.

Kazanie o umiłowaniu Boga (Sermo de dilectione Dei) jest ostatnim omawianym przez nas utworem Aelreda, do niedawna jeszcze niepublikowanym. Za podstawę posłużyły mu dwa kodeksy (z Douai i Londynu) z XII/XIII w.⁵²; jako taki znalazł się po raz pierwszy w zbiorze I tomu krytycznego wydania dzieł duchowych Aelreda z 1971 r. (CCCM 1)⁵³. Jest to bardzo krótkie kazanie, być może dlatego doczekało się już pewnie i polskiego tłumaczenia⁵⁴. Jego osnowę stanowi wychwalanie miłości Boga i jej błogosławione owoce w życiu duchowym człowieka (1-3). Aelred pokazuje tu też prawdziwe oblicze tej miłości: nie przelotne uczucia, ale stałe przyłgnięcie woli człowieka i podporządkowanie jej woli samego Boga (4); co wyraża się w działaniu i doświadczeniu. W tym ostatnim przypadku ma to swe odzwierciedlenie w cierpliwym znoszeniu postanowień woli Bożej oraz w braku opieszłości we współdziałaniu z Jego łaską (5).

PODSUMOWANIE

Na tle wciąż jeszcze wrywkowej wiedzy polskiego środowiska teologicznego (medievalistycznego) na temat twórczości duchowej opata cysterskiego, Aelreda z Rievaulx (północna Anglia, 1110-1167), w obecnej prezentacji podjęliśmy próbę przedstawienia jego dorobku kaznodziejskiego, który stanowi okazałą część jego nauczania teologicznego. Chodzi tu o nauczanie teologiczne, które odzwierciedlało uprawianą w średniowiecznych klasztorach tzw. teologię monastyczną (J. Leclerq), a którą właśnie reprezentował wspomniany mnich cysterski, obok wielkiego Bernarda z Clairvaux czy Wilhelma z Saint Thierry.

Oprócz jednej wyraźnej wzmianki o autorstwie Aelreda i przeznaczeniu jego *Kazań o uciemieniu (Sermones de oneribus)*, właściwie nie dysponujemy kompletną i pewną wiedzą na temat powstawania i spisania pozostałych zbiorów jego kazań. Na ten temat trzeba szukać zapewne odpowiedzi w ogólnym procesie powstawania tego rodzaju utworów, umieszczając go oczywiście w okresie aktywnej działalności opackiej Aelreda, a więc w latach 1143-1166. Z reguły bowiem głoszenie kazań było zarezerwowane dla opata, stanowiąc instytucjonalny element formacji monastycznej. Miał on wygłaszać je w przepisane liturgiczne dni świąteczne i niedziele oraz podczas specjalnych codziennych spotkań formacyjnych (*capitulum*). W ten sposób w pierwszym przypadku powstały zbiory kazań litur-

⁵² Więcej na ten temat, zob. A. Hoste, *The sermo de Dilectione Dei*, „Collectanea Ordinis Cisterciensium” 24 (1962), s. 130-134.

⁵³ Aelredi Rievallensis, *Opera omnia*, t.I: *Opera ascetica*, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, cz. 1 (CCCM 1), Turnholti 1971, s. 242-244.

⁵⁴ Aelred z Rievaulx, *O umiłowaniu Boga*, tłum. P. Krupa, „W drodze”, 9 (2001), s. 90-91.

gicznych, w drugim – swoiste kazania-komentarze oparte na Piśmie Świętym, fragmentach *Reguły* Benedykta czy na innych tekstach patrystycznych. Znaczący zagadnienia mówią o liczbie ok. 300 kazań ogłoszonych przez Aelreda, z których zachowała się tylko część. *Sermones de oneribus* należą do drugiego rodzaju kazań (komentarzy) powstałych na bazie czterech rozdziałów z Księgi proroka Izajasa. Oprócz nich zachowało się kilka zbiorów kazań liturgicznych, z których część jeszcze do niedawna w ogóle nie ukazała się drukiem. Na liście tego ostatniego rodzaju widnieją również kazania wygłaszane przez opata na synodach oraz z okazji różnych okoliczności religijno-państwowych.

Na szczęście wiele ze zbiorów Aelreda zachowało się w rękopisach, chociaż nieoryginalnych, bowiem te prawdopodobnie do nas nie dotrwały. Zgodnie ze średniowieczną tradycją kazania były spisywane albo przez słuchacza (słuchaczy) podczas ich wygłaszania, a później ewentualnie tylko przeglądane przez ich autora, z ponownym ich zastosowaniem dla późniejszych celów (tzw. *post orale*), albo sam kaznodzieja spisywał je, najczęściej w formie punktów, dla aktualnych konkretnych potrzeb i sytuacji (tzw. *pre-écrite*) (G. Raciti). Niewykluczone, że Aelred mógł przygotować na bazie tego pierwszego rodzaju specjalny zbiór lub kilka zbiorów kazań, z przeznaczeniem dla poszczególnych wspólnot filialnych albo by mieć je pod ręką podczas swych objazdów po Anglii. W każdym razie troskę o zachowanie jego dziedzictwa kaznodziejskiego podjęły poszczególne wspólnoty zakonne Anglii i Francji (Clairvaux, Durham, Lincoln, Oksford, Westminster, Eton), którym zależało na posiadaniu jego kazań, by móc je wykorzystać w formacji zakonnej podczas czytania na *capitulum*. Tak więc powstały kopie poszczególnych zbiorów, tzw. *kodeksy*, które dotarły do nas, spisane zaraz po śmierci Aelreda i przechowywane w zakonnych bibliotekach (1167). Część z nich, po pierwszych próbach wydawniczych (Gibbons, Tissier), w XIX w. trafiła do wielkiej *Patrologia latina* J. Migne'a, t. 195, część z kolei w ogóle nie doczekała się wydania.

G. Raciti jest tym, który dokonał krytycznego opracowania całego liturgicznego dorobku kaznodziejskiego naszego opata, bazując na zachowanych manuskryptach. Uwzględniając wcześniejszą pracę redakcyjną swego poprzednika, w przypadku niektórych wydanych przezeń kazań (1952, C.H. Talbot), całą twórczość opublikował w dwóch tomach w ramach belgijskiego wydawnictwa Turnholti Typographi Brepolis Editores Pontifici, z serii *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, część 2, a-b (CCCM 2a-b), w latach 1989 i 2001. W ten sposób, oprócz wspomnianego zbioru *Sermones de oneribus*, mamy dziś dwa tomy jego kazań liturgicznych, owoc wieloletniej pracy Racitego, z której tu korzystamy.

Redaktor ów podzielił wszystkie zachowane kazania liturgiczne na kilka zbiorów i potraktował je razem, zachowując jeden i ten sam ciąg numeryczny, od 1 do 84. W pierwszym tomie (CCCM 2a) zamieścił 46 kazań w ramach dwóch tzw. *Kolekcji z Clairvaux*, znalezionych w Bibliotece Miejskiej w Troyes (manuskrypt

910 i 868), a przeznaczonych dla potrzeb wspólnoty z Clairvaux. Dla przykładu omówiliśmy szczegółowo treść 28 kazań *Pierwszej kolekcji*, by zobaczyć specyfikę ich teologicznego nauczania. Drugi tom (CCCM 2b) stanowią następną dwie kolekcje 38 kazań: z Durham i z Lincoln (zrekonstruowane na podstawie pięciu zachowanych kodeksów), przedzielone kazaniem Aelreda na Zwiastowanie Pańskie, a spisany przez niejakiego Mateusza z Rievaulx.

W ramach ostatniego punktu naszej pracy omówiliśmy serię aelrediańskich kazań-komentarzy *O uciemieniu* (*Sermones de oneribus*), czyli o przeszkodach, jakich doznają chrześcijanie w drodze do doskonałości, opartych na czterech rozdziałach (13-16) Księgi proroka Izajasza. Na końcu dodaliśmy jedno kazanie *O umiłowaniu Boga* (*De dilectione Dei*), zamieszczone w pierwszym tomie dzieł duchowych Aelreda, z roku 1971 (CCCM 1). Pierwsze utwory jako jedyne zostały spisane przez samego Aelreda w latach 1158-1164 i jako takie dedykowane biskupowi Londynu, Gilbertowi Foliot. W formie drukowanej dostały się do wielkiej *Patrologia latina* Migne'a (PL 187,817-828; 195,361-500), stanowiąc dziś dla nas podstawowe źródło. Drugi utwór ukazał się po raz pierwszy drukiem (CCCM 1, s. 242-244) na podstawie dwóch manuskryptów.

Na *Sermones de oneribus* składają się 32 kazania, poprzedzone listem dedykacyjnym Aelreda (PL 195,361-362) oraz kazaniem wstępnym na Adwent (PL 187,817-828), od którego wzięła początek cała seria. Zgodnie z zarysowanym wstępnie planem opat po kolei omawia *uciemienia* (*pondes*) i *jarzma* (*ones*), jakie napotyka chrześcijanie w drodze ku Bogu, symbolicznie reprezentowane w miastach Babilonu (przeszkody ze strony świata) (*Serm.* 2-20), nacji Filistynów (przeszkody ze strony diabła) (*Serm.* 21-23) i Moabu (przeszkody ze strony ciała) (*Serm.* 24-32). Bardzo krótkie w swej treści *Sermo de dilectione Dei* pokazuje, na czym polega prawdziwa miłość Boga, a mianowicie, na stałym i cierpliwym przylgnięciu woli człowieka do woli Bożej.

Summary

Sermons of Aelred of Rievaulx

There are not many studies in Polish theologies (medieval) milieu about the spiritual creation of the Cistercian abbot Aelred of Rievaulx, North England (1110-1167). This article tries to present his preaching activity which constituted a great part of his theological teaching. The teaching concerned the medieval form of cultivation of theology performed in monasteries, called "monastic theology" (J. Leclercq). Aelred, next to the great Bernard of Clairvaux and William of Saint Thierry, was one who represented this kind of theology.

Besides one explicit mention about Aelred's authorship and destination of his *Sermones de oneribus* (*Homilies on the Burdens*), there is missing complete and certain information related to the creation of the rest of his collection of sermons. In this question we must look for the answer to the general process of creating these kind of works, located of course in the years of the abbot's activity, that is, between 1143-1166. In general the preaching was reserved to the abbot being an institutional element of monastic formation. The abbot had to preach at prescribed liturgical feasts and Sundays as well during special daily meetings (*capitulum*). This way, in the first case were created the collection of liturgical sermons, in the second, peculiar sermons-commentaries on the basis of the Holy Scriptures, fragments of the *Rule* of St. Benedict and other patristic writings. The scholars speak of about 300 sermons said by Aelred, from which only one part has survived. *Sermones de oneribus* takes part of the second kind of sermons (commentaries) created on four chapters from the book of Isaiah. Beside them, we know about a few collections of liturgical sermons; parts of them were not printed until recently. On the list of these writings there are also sermons preached by the abbot on the synods and in many different occasions of feasts, both religious and state.

Fortunately many of these collections have been retained in manuscripts although not the original because these probably perished during the ages. In conformity with medieval tradition the sermons were both written down by the listeners during their delivering and later eventually reviewed by the author in order to use them to another occasions (so called: *post orale*); or the preacher himself had written them in form of few points for the actual concrete necessity and situation (so called: *pre-écrite*) (G. Raciti). It is not out of the question that Aelred could have prepared on the basis of the *post-orale* sermons some one special or few collections in order to send them to filial communities or to have them at hand during his travels around England and France. Anyway, the care of preserving his preacher's inheritance undertook individual communities of England and France (Clairvaux, Durham, Lincoln, Oxford, Westminster, Eton), in order to have and use them in formation of their own monks during the reading on *capitulum*. This way we have the copies of particular collections, called *codex*, written down not long after death of Aelred (1167) and kept in monastic libraries. Part of them, after first trials of publication (Gibbons, Tissier), reached in XIX century to the great L. Migne's *Patrologia latina*, vol. 195; other parts were never published.

It is G. Raciti who made the first critical elaboration of whole liturgical sermons of our abbot on the basis of retained manuscripts. After considering the earlier redaction work of his predecessor C. H. Talbot (1952), he published the Aelredian preacher's production in two volumes of Turnholt Typographi Brepolis Editores Pontifici, Belgium, in the frames of series of *Corpus Christianorum Continuation Mediaevalis*, part 2, a-b (CCCM 2a-b), in the years 1989 and 2001. This way, beside mentioned collection of *Sermones de oneribus*, we have nowadays two volumes of Aelredian liturgical sermons, the fruit of many years standing of the work of Raciti, which is present here.

The editor has divided all the sermons into four collections and has treated them together, keeping one and the same numerical draught, from 1 to 84. The first volume (CCCM 2a) contains 46 sermons in two collections, called *Collection of Clairvaux*, founded in Municipal Library of Troyes (Manuscripts 910 and 868), which comes from and were

copied for the use of the community of Clairvaux. We have discussions with details of 28 sermons of the *First Collection*, as the example of knowledge of the specifics of its theological teaching. The second volume (CCCM 2b) contains the next two collections of 38 sermons: from Durham and Lincoln (reconstructed on the basis of the five codex), separated with the sermon of *Annunciation of the Lord* written by some Mathieu of Rievaulx, the master of choir.

The last point of the article discusses the Aelredian collection of sermons-commentaries *De oneribus* (*On the Burdens*), speaking about the obstacles which the Christians experience on the way of perfection, made on the basis of the four chapters (13-16) of the book of Isaiah. At the end is added one sermon *De dilectione Dei* (*On the Love of God*) set in the first volume of the critical spiritual works of abbot (CCCM1), 1971, printed for the first time. The collection of *Sermones de oneribus*, as the unique one, has been written by Aelred himself in years 1158-1164, and was dedicated to Gilbert Foliot, bishop of London at that time. It was printed and put later into the *Patrologia latina*, of J. Migne (PL 187,817-828; 195,361-500) and this way it constitutes the basic source of our research.

Sermones de oneribus make the collection of 31 sermons, preceded by the commendatory letter to bishop Gilbert (PL 195,361-362) and by one introductory sermon on Advent (PL 187,817-828), from which the origin the whole collection was taken. According to the plan sketched in the introduction, the abbot discusses successively burdens (*pondes*) and yokes (*ones*), which the Christian meets on the way to God, symbolically expressed by the biblical cities of Babylon (obstacles from the world) (*Serm.* 2-20), nation of Philistines (obstacles from the devil) (*Serm.* 21-23), and Moab (obstacles from the body) (*Serm.* 24-31). Very short in its contents *Sermo de dilectione Dei* shows the true image of God's love which consists in firm and patient adherence of the human will to the will of God.

KS. TOMASZ HERGESEL, BOGUSŁAW KRYSZCZUK
(WROCŁAW)

POSŁANNICTWO SŁUGI

Księga Izajasza, wielkiego proroka judzkiego z VIII w. p.n.e., została przez całą tradycję tekstu przekazana w jednolitej postaci; sześćdziesiąt sześć rozdziałów potraktowano jako całość i przypisywano zgodnie jednemu autorowi. Ze względu na prowadzenie dociekań literackich, filologicznych, historycznych oraz analizy teologicznej dokonano zmiany tego założenia. Dzisiejsi uczeni wyróżniają trzy części Izajasza: Proto-Izajasz (rozdz. 1-39), Deutero-Izajasz (rozdz. 40-55) oraz Trito-Izajasz (rozdz. 56-66)¹.

W I pieśni „Sługa” występuje anonimowo. Dowiadujemy się jednak, że będzie przestrzegał Prawa Jahwe i że przyniesie narodom Prawo. Będzie ono jednak polegało na czym innym niż do tej pory. Podstawą jego będzie miłosierdzie i przebaczenie Boże. U ewangelistów (Mk 1,11; Mt 3,13-17; Łk 3,22) odnajdujemy echo tych nowych objawień, ale Sługa Jahwe już się konkretyzuje, po zmianie wyrazu „sługa” na „syn” wiemy, że chodzi tu o Jezusa².

I. PIERWSZA PIEŚŃ SŁUGI JAHWE (42,1-9)

Ogólnym tłem wszystkich przemówień proroka Izajasza są ostatnie lata niewoli babilońskiej i czasy wystąpienia na wschodzie Cyrusa, króla perskiego. Przemó-

¹L. Stachowiak, *Księga Izajasza*, t. II-III, w: *Pismo Święte Starego Testamentu* (PŚST), t. IX, cz. 2, Poznań 1996, s. 21.

²H. Langkammer, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, s. 386.

wienia te uwzględniają warunki historyczne, które rozegrały się od chwili ukazania się na widowni politycznej Cyrusa, aż do upadku Babilonu włącznie³.

Fragment Deutero-Izajasza (Iz 40-55) zawiera obietnice wyzwolenia Izraela spod panowania babilońskiego⁴.

W IV pieśni o Słudze Jahwe zawarta jest refleksja narodu będącego w niewoli, szukającego sensu swojego cierpienia i ofiary⁵.

Jest wiele hipotez co do tłumaczenia słowa *ebed* Jahwe – „Sługa” Jahwe:

– grupa ludzi: cały naród izraelski, figura alegoryczna – symbol społeczności Izraela;

– indywidualistyczna, gdzie *ebed* to może być: Mojżesz, Hiob, Jozue, Jeremiasz, Deutero-Izajasz, Zorobabel lub inna osoba;

– postać mityczna, przejęta z mitologii babilońskiej lub ugaryckiej;

– Mesjasz: choć niektórzy widzą w Nim naród izraelski, inni samego autora, jednakże porównanie IV pieśni szczególnie z relacjami ewangelistów o męce Chrystusa przekonuje wielu, że jest to jedyna słuszna interpretacja⁶.

Propozycja nazwy tekstu (Iz 42,1-9) została wzięta z Pieśni Mojżesza (Pwt 32,36) i być może z Księgi Psalmów (Ps 135,14). Wcześniej tytułu „Sługa Jahwe” używali prorocy: Jeremiasz i Ezechiel (Jr 30,10; 46,27-28; Ez 28,25; 37,25). Ten tytuł oznaczał kogoś pozostającego w specjalnej relacji do Boga. Sługa Jahwe to określenie analogiczne do wyrażenia „sługa królewski”. To też tytuł, ale wyższego urzędnika na dworze izraelskim, powołanego do spełniania specjalnych funkcji i poleceń monarchy. Izrael jest wygnańcem, jest umęczony w niewoli babilońskiej. Nie ma tu żadnego podobieństwa do królewskiej postaci Sługi Jahwe. Ale Izrael nie jest już „nie-moim-ludem”, ale naprawdę jest „moim ludem” (Iz 40,1)⁷.

Jest to niezwykły sługa – wybrany, który ma spełnić wielką misję. „On przyniesie narodom Prawo”, ale nie po to, aby rządzić twardą ręką, lecz będzie pełen miłości i miłosierdzia wobec narodów⁸.

1. Wybrany Sługa Boży

Przeprowadzając analizy tekstu (Iz 42,1-9), nie ustalono, kim był w założeniu autora Sługa Jahwe: osobą indywidualną, reprezentantem zbiorowości czy też samą zbiorowością⁹. Bóg wobec swego Sługi miał jakieś wyjątkowe zamiary:

³J. Archutowski, *Sługa Jahwy w Księdze Izajasza Proroka*, Kraków 1923, s. 34.

⁴O. Eisdeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (NTG), Tübingen 1964, s. 453.

⁵J. Łach, *Stary Testament o swoich największych postaciach*, Rzeszów 2002, s. 137.

⁶*Stary Testament*, t. II, red. Michał Peter (ST), Marian Wolniewicz (NT), Poznań 1975, s. 807nn.

⁷G.A.F. Knight, *Servant Theology. A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, *International Theological Commentary*, Edinburgh 1984, s. 43.

⁸H. Langkammer, *Życie człowieka w świetle Biblii...*, s. 386.

⁹L. Stachowiak, *Księga Izajasza...*, s. 97.

„Oto mój Sługa, którego podtrzymuję,
Wybrany mój, w którym mam upodobanie.
Sprawiłem, że Duch mój na Nim spoczął;
On przyniesie narodom Prawo”.
(Iz 42,1)

Nie można powiedzieć, że ten Sługa Pański będzie kimś ważniejszym niż np. Mojżesz (por. Lb 12,6-8) czy prorok Jeremiasz (Jr 1,4-5). Sługa jest wybrany spośród wielu, dzięki temu, że Bóg w Nim sobie upodobał. Podobny jest do wielkiego proroka lub przywódcy, którego Bóg powołuje do wykonania specjalnego zadania. Ta charakterystyka postaci przypomina wyraźnie opis chrztu Jezusa w Jordanie (Mk 1,11) z otrzymaniem Ducha Świętego (por. Mt 3,13-17). W następnych słowach pieśni Jahwe przedstawia swojego Sługę. Teraz można stwierdzić, że ten wybór ma głębsze źródło: miłość Boga do Sługi i wielkie zamiary wobec wszystkich ludzi:

„Nie będzie wołał ni podnosił głosu,
nie da słyszeć krzyku swego na dworze.
Nie złamie trzciny nadłamanej,
nie zgasi knotka o nikłym płomyku.
On niezachwianie przyniesie Prawo.
Nie zniechęci się ani nie złamie,
aż utrwali Prawo na ziemi,
a Jego pouczenia wyczekują wyspy”.
(Iz 42,2-4)

Sługa Jahwe nie będzie pełnił swej misji w sposób krzykliwy, nie będzie zabiegał o nadanie jej rozgłosu. Spokój cichość i nadzwyczajny umiar – to cechy działania Sługi. Podkreślają jeszcze te walory obie metafory: o nadłamanej trzcinie i tłącym się knocie¹⁰. Bóg, działając w zgodzie ze swoim planem, którego celem jest zbawienie, wybrał swojego Sługę i podtrzymuje Go. Umocnił swego Sługę, ponieważ Sługa nie byłby w stanie spełnić tej misji o własnych siłach. Bóg położył swego Ducha na Słudze, aby stworzyć związek sakramentalny. Sługa jest więc posłuszny Duchowi w sposób cichy i spokojny¹¹.

¹⁰ G.A.F. Knight, *Servant Theology...*, s. 45.

¹¹ J. Homerski, *Zbawiciel zapowiedziany – Sługa Pański (Iz 42,1-7; 49,1-6)*, w: *W kręgu dobrej nowiny*, red. J. Szlaga, Lublin 1964, s. 132.

Cztery Pieśni Sługi Jahwe (Iz 42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) opisują tajemniczą postać Sługi Bożego. Z jednej strony Sluga przedstawiony jest jako umiłowany, wybrany i odkupiony przez Jahwe, niezależnie od tego, czy miałby nim być Izrael. Z drugiej strony postać Sługi symbolizuje lud Izraela: ślepy, głuchy, złupiony, pełniący rolę niewolnika królów, uginający się pod brzemieniem swoich grzechów¹².

Bóg mówi o sobie, o swoim dziele stworzenia, kwiecistym językiem, stylem typowym dla hymnicznych fragmentów Deutero-Izajasza:

„Tak mówi Bóg, Jahwe,
który stworzył i rozpiął niebo,
rozpostarł ziemię wraz z jej plonami,
dał ludziom dech ożywczy,
i tchnienie tym, co po niej chodzą”.
(Iz 42,5)

W czasach Izajasza różne narody Bliskiego Wschodu wierzyły w moc stwórczą swoich bogów. W tradycji mezopotamskiej człowiek został stworzony przez osobne bóstwo, natomiast tradycje egipskie skłaniały się do przypisania mocy stwórczych wszystkiemu jednemu bóstwu¹³.

Określenie Boga jako Stwórcy, w ścisłym tego słowa znaczeniu, powraca ustawicznie, podobnie jak stwierdzenie Jego suwerennej władzy nad biegiem historii. Podkreślana jest tu potęga Bożego słowa i skutki Jego działania.

„Ja, Jahwe, powołałem Cię z całą słusnością,
ująłem Cię za rękę i ukształtowałem,
ustanowiłem Cię przymierzem dla ludzi,
światłością dla narodów,
abyś otworzył oczy niewidomym,
ażebyś z zamknięcia wypuścił jeńców,
z więzienia tych, co mieszkają w ciemności”.
(Iz 42,6-7)

Bóg wybrał właśnie tego Slugę, a nie innego. Wyposażył Go w umiejętności, potrzebne do pełnienia specjalnej misji. Sluga ma być dla ludzi gwarantem zbaw-

¹²C. Stuhlmeller, *Deutero-Izajasz (40-55) i Trito-Izajasz (56-66)*, *Księga Izajasza*, w: *Katolicki komentarz biblijny* (KKB), 26, Warszawa 2001, s. 646.

¹³J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, *Księga Izajasza*, w: *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej* (KBH), tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2005, s. 714.

czej woli Boga, dowodem wypełnienia zobowiązania do ich zbawienia. Nazwanie Go „światłością dla narodów” zapowiada, że nie tylko lud Boży, ale wszyscy ludzie otrzymają w osobie Sługi przewodnika – drogowskaz na drodze do Boga. Zapowiedź ta kojarzy się z prorocstwem Izajasza o Emmanuelu: „Naród kroczący w ciemnościach ujrzał światłość wielką” (Iz 9,1).

Misja Sługi Pańskiego ma polegać na otwieraniu oczu niewidomym, wypuszczeniu na wolność więźniów i jeńców.

Bóg jest nie tylko Stwórcą podtrzymującym świat w istnieniu, ale jedynym i wyłącznym Rządcą historii, Autorem zbawienia. Tej godności i chwały nie może dzielić z innymi bogami, którzy zresztą są niczym:

„Ja, któremu na imię jest Jahwe,
chwały mojej nie odstąpię innemu
ani czci mojej bożkom”.
(Iz 42,8)

W kolejnym wersecie jest mowa o obietnicach i ich wypełnieniu.

„Pierwsze wypadki oto już nadeszły,
nowe zaś Ja zapowiadam,
zanim się rozwiną,
[już] wam je ogłaszam”.
(Iz 42,9)

Wydarzenia, które już nadeszły, to groźby, zrealizowane w czasie wygnania narodu wybranego, nowe wypadki – to pokój i zbawienie. Bóg mówi to do Izraelitów w niewoli, którzy swoją wiarą i ufnością mają odpowiedzieć na działanie Boga.

2. Jezus – Sługa Pański

Kiedy Jezus w synagodze uzdrowił w szabat człowieka z uschlą ręką, faryzeusze postanowili Go zabić. Jezus wycofał się z synagogi, a wielu chorych poszło za Nim, wierząc, że ich wszystkich uzdrowi. I tak się stało. Lecz nakazał im, aby Go nie ujawniali. W ten sposób miały się spełnić słowa proroka Izajasza (Iz 42,1-4).

Ewangelista Mateusz zaczerpnął tekst Księgi Izajasza z przekładu syryjskiego, a nie z oryginału hebrajskiego, co pozwala wnosić, że wersety Mt 12,18-20 były znane i używane w środowisku syro-palestyńskim, w którym powstała Ewangelia Mateusza¹⁴.

¹⁴J. Homerski, *Ewangelia według Św. Mateusza*, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu* (PŚNT), t. III, cz. 1, Poznań – Warszawa 1979, s. 206.

Mateusz przypomina, że Jezus pełni rolę Sługi Jahwe:

„Oto Sługa mój, którego wybrałem,
 Umiłowany mój, w którym moje serce ma upodobanie.
 Położę ducha mego na Nim, a On zapowie prawo poganom.
 Nie będzie się spierał ani krzyczał,
 i nikt nie usłyszy na ulicach Jego głosu.
 Trzciny zgniecionej nie złamię
 ani knota tlejącego nie dogasi, aż zwycięsko sąd przeprowadzi.
 W Jego imieniu narody, nadzieję pokładać będą”.
 (Mt 12,18-20)

Każdy werset ma znaczenie dla posłannictwa Jezusa i kontrastuje z postawą faryzeuszów. Jest to niejako poszerzenie identyfikacji Jezusa, dokonanej podczas Jego chrztu (3,17) i później podczas Przemienienia (17,5)¹⁵.

Sługa Pański jest wybranym Boga, jest Jego umiłowanym, jest pełen Ducha. Obraz akcentuje delikatny i spokojny charakter Sługi, Jego troski o słabych, zniechęconych, zranionych. Poprzez imię swojego Sługi, Bóg daje obietnicę zwycięstwa wszystkim ludziom¹⁶.

II. DRUGA PIEŚŃ SŁUGI JAHWE (49,1-7)

Przemówienie proroka judzkiego z VIII w. p.n.e. w Iz 49,1-7 uwzględnia warunki historyczne, które na zachodzie Azji rozegrały się od chwili ukazania się na widowni politycznej Cyrusa, króla perskiego – aż do upadku Babilonu włącznie. Izajasz w swoim posługiwaniu prorockim przypominał mieszkańcom Jerozolimy i Judy drogę Jahwe. Napiętnował ich poczynania moralne, niesprawiedliwość i obojętność religijną.

Dynamika i ekspresywność sceny powołania proroczego przedstawiona jest szczególnie sugestywnie w II pieśni o Słudze Jahwe¹⁷.

Władcy Bliskiego Wschodu, których władza pochodziła od bogów, uważali, że ich naczelnym zadaniem jest podbój narodów, natomiast król Persji Cyrus postrzegany był jako wybawiciel¹⁸.

¹⁵ A. Leske, *Ewangelia wg św. Mateusza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (MK do PŚ), tłum. B. Widła, Warszawa 2001, s. 1171.

¹⁶ B.T. Viviano, *Ewangelia wg św. Mateusza*, w: KKB 46, s. 948.

¹⁷ L. Alonso Schökel, J.L. Sicze Diaz, *I profeti (Commenti biblici)*, tłum. T. Tosa Hi, P. Bougnoli, Roma 1989, s. 355.

¹⁸ J.W. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, *Księga Izajasza...*, s. 719.

1. Wybawienie

Idea zbawienia oznacza to samo, co: być ocalonym; być uwolnionym od niebezpieczeństwa – wykup, uleczenie, zwycięstwo, życie w pokoju¹⁹.

Sennacheryb, król Asyrii (705-681 przed Chrystusem), objął tron ogromnego imperium asyryjskiego. W roku 701 odbył tylko jedną kampanię wojenną na zachodzie²⁰. Ezechiasz (721-693), król Judy, uważany za władcę niepodzielnego, oddanego Bogu Izraela. Pokładał wielką ufność w Jahwe. Izajasz-prorok radził Ezechiaszowi, by nie poddawał Jerozolimy, gdyż Bóg ją ocali.

Zamieszkała ludność czciła Jahwe i zarazem oddała cześć innym bożkom, stełom, aszerom, wężowi miedzianemu, którego uczynił Mojżesz. Ezechiasz przylgnął do swego Boga Jahwe. Nie było po nim podobnego między wszystkimi królami Judy, jak i między tymi, co żyli przed nim. Król Judy przestrzegał wszystkich przykazań Bożych, dlatego Bóg mu błogosławił i był z nim. Ezechiasz zbuntował się przeciwko królowi Asyrii Sennacherybowi i nie okazał mu poddaństwa, jakiego król Asyrii oczekiwał. Sennacheryb najechał wszystkie warowne miasta judzkie i zdobył je. Wtedy król Judy Ezechiasz wysłał poselstwo do króla Asyrii do Lakisz:

„Zbłądziłem. Odstap ode mnie! Cokolwiek mi nałożysz, to poniosę”.
(2 Krl 18,14)

Ezechiasz w zamian za odstąpienie od Jerozolimy dostarczył Sennacherybowi wszystkie pieniądze, które znajdowały się w świątyni Jahwe. Król asyryjski mimo to posłał swego naczelnego dowódcę, dworzan i rabsaka z licznym wojskiem do Jerozolimy. Rabsak, naigrywając się z winy Jerozolimy, mówił:

„Niech was nie zwodzi Ezechiasz, ponieważ nie potrafi was ocalić z mojej ręki”.
(2 Krl 18,29)

Słyszając to, król Ezechiasz rozdarł swe szaty, okrył się worem i poszedł do świątyni Jahwe. Prorok Izajasz przekazał królowi Ezechiaszowi słowa pochodzące od Boga Jahwe, aby się nie bał, gdyż Bóg słyszał wszystkie bluźnierstwa wypowiedziane przez rabsaka.

Kiedy Izrael znajdował się w trudnych chwilach, Bóg wybawiał go od nieszczęść, wówczas ten lud przeżywał wybawienie przez Boga. Po klęsce Asyryjczyków król Asyrii Sennacheryb zwinął obóz i odszedł do Niniwy.

¹⁹ C. Lesonivit, P. Grelot, *Zbawienie* (hasło), w: *Słownik teologii biblijnej* (STB), red. X. Léon-Dufour, Poznań – Warszawa 1973, s. 1117 nn.

2. Odkupienie

W Biblii ściśle powiązana jest idea zbawienia i odkupienia. Bóg „kupi” swój lud Izraela jako naród wybrany przez wyprowadzenie go z niewoli egipskiej²¹. Głównym obrazem odkupienia w Starym Testamencie jest wykup, zapłacenie ceny z myślą o odzyskaniu czegoś, co zostało utracone²².

W celu wyrażenia idei odkupienia używa się trzech różnych rdzeni słów hebrajskich oznaczających:

– odkupienie czy wykupienie dziedzictwa, członka rodziny, dziesięciny oraz różnych przedmiotów i własności (termin prawniczy);

– odkupienie lub wykupienie syna pierworodnego lub zwierzęcia, za odpowiednią zapłatę lub ofiarę (w sposób szczególnie w przypadku rozlania krwi); w odniesieniu zaś do Boga – działającego dla odkupienia czy wybawienia swego ludu lub pojedynczych osób, które znalazły się w sytuacjach zagrażających życiu;

– po aktach buntu, nieposłuszeństwa lub niewierności, przywracanie relacji Boga do Jego ludu²³.

W roku jubileuszowym Izraela uwalniano niewolników, pierwotnym właścicielom zwracano ziemię. Nakazów dotyczących roku jubileuszowego nigdy nie zrealizowano. W Starym Testamencie pełni on rolę ideału²⁴.

W drugiej części Księgi Izajasza określenie „Odkupiciel” staje się jednym z najczęściej używanych tytułów Jahwe.

Autor psalmu mówi, że lud Izraela powinien oczekiwać wybawiciela:

„U Pana bowiem jest miłosierdzie
i obfite u Niego odkupienie.

On sam odkupi Izraela
ze wszystkich jego nieprawości”.

(Ps 129 [130], 7nn)

Słowo „wybawienie” ma różne znaczenie: wybawienie niewolnika lub jeńca z niewoli, wykup kogoś od śmierci, przez uiszczenie opłaty. Jest to wyrażenie obrazowe, oznaczające uwolnienie z różnego rodzaju nieszczęścia i od win. W ocze-

²⁰ M. Cogan, *Sennacheryb* (hasło), w: *Encyklopedia biblijna* (EB), red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1098.

²¹ S. Lyonnet, *Odkupienie* (hasło), w: STB, s. 599.

²² L.J. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Wykup, odkupienie* (hasło), w: *Słownik symboliki biblijnej* (SSB), Warszawa 2003, s. 1129.

²³ J.E. Alsup, *Odkupienie*, w: EB, s. 862.

²⁴ L.J. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Wykup, odkupienie...*, s. 1130.

kiwaniu Izraela na przebaczenie grzechów jest przekonanie, że Bóg jest pełen łaskowości i miłosierdzia²⁵.

3. Zbawiciel

Jezus wykupił nas od wszelkiej nieprawości i oczyścił lud wybrany. Dla uczniów Jezusa ich Mistrz był oczekiwanym Odkupicielem. Zrozumieli oni ten tytuł po zmartwychwstaniu i zesłaniu Ducha Świętego, oraz że męka i śmierć Jezusa nie były zniweczeniem zbawczych planów Bożych, lecz ich wypełnieniem zgodnie z Pismem.

Izajasz ukazuje sprawiedliwość Bożą, która została objawiona człowiekowi, a także wolę Bożą, którą Izrael powinien zrozumieć, aby żyć²⁶. Poprzez wybawienie nastąpiło zjednoczenie z Bogiem i otworzyła się możliwość dostępu do życia wiecznego.

III. TRZECIA PIEŚŃ SŁUGI JAHWE (50,4-9)

W trzeciej pieśni Sługi Jahwe przedstawione są Jego cierpienia związane ze służbą słowu Bożemu.

Zabiera tu głos postać anonimowa, którą można jednak utożsamić z osobą Sługi występującą w dwóch poprzednich pieśniach Izajaszowych²⁷.

Podobnie jak u proroka Jeremiasza Sługa Jahwe jest wystawiony na niebezpieczeństwa ze strony nieprzyjaciół, a są nimi Izraelici – ci, którzy powinni byli być posłuszni słowu Bożemu (50,4-9).

Prorok Izajasz, a także inni prorocy, używa formuły „słuchajcie słowa Jahwe”, która spełnia rolę bądź to kultową, mądrościową, bądź prorocką, zapowiadającą objawienie Jahwe²⁸.

W Biblii Bóg objawia się poprzez „słowo” skierowane do Jego wybrańców: proroków, którzy przekazują je ludowi. W ten sposób objawia swoją wolę i swoje zamiary. W ST słowo Boże ma znaczenie zasadnicze, przez nie Bóg stwarza wszystko; wypowiada „dziesięć słów” – dekalog²⁹.

Różnica między teraźniejszością a idealną przeszłością polega na tym, że obecnie *Tora* jest odrzucona nawet przez Judę (30,8-14), natomiast później poznają ją wszyscy³⁰.

²⁵ J. Łach, *Księga Psalmów*, w: PŚST, t. VII, cz. 2, Poznań 1990, s. 535.

²⁶ G.A.F. Knight, *Servant Theology...*, s. 129.

²⁷ L. Alonso Schökel, J.L. Sicze Diaz, *I profeti...*, s. 360.

²⁸ L. Stachowiak, *Księga Izajasza...*, s. 114.

²⁹ D.M. Smith, *Słowo* (hasło), w: EB, s. 1108.

³⁰ J. Jansen, W.H. Irwin, *Księga Izajasza. Proto-Izajasz (Iz 1-39)*, w: KKB 26, s. 619.

Słowo Boże działa z Jego mocą i jest skuteczne. Jego działanie jest porównywane z ostrym mieczem i „strzałą zaostrzoną” (Iz 49,2). Przenika wszystko i jak miecz obosieczny oddziela zbawionych od potępionych. Sięga swoją mocą do serca człowieka, tj. do najskrytszej siedziby jego jestestwa, głębin życia ludzkiego, gdzie są podejmowane codzienne decyzje i wybory. Właśnie sercem słowo Boże musi być przyjęte³¹. Jego odrzucenie spotyka się z karą Bożą polegającą często na całkowitym zniszczeniu (Sodoma i Gomora).

Sodoma i Gomora, miasta żydowskie położone nad Morzem Ślonym, najbardziej znane w dolinie Siddom, zostały zniszczone z powodu swoich grzechów. Jezus wielokrotnie porównywał je z grzechami mieszkańców ówczesnej Jerozolimy³². Izajasz piętnuje fałszywe, często zewnętrzne formy religijności³³.

Bóg już nieraz dotknął swoimi karami Izrael za jego zdrady, jednakże on pograża się w dalszym ciągu w niewierności i „niepoznawaniu” Boga. Konsekwencją jego występków jest spustoszenie Jerozolimy, która porównana jest z „szalasem w ogrodzie warzywnym” po najeździe Sennacheryba w 701 r. przed Chrystusem. Bóg wyraża swoje zniecierpliwienie fałszywym kultem. Dlatego przez proroka kieruje ostrzeżenie i nawołuje do przestrzegania Jego słowa: „słuchajcie słowa Jahwe” (Iz 1,10)³⁴:

„Bo z Syjonu pochodzi pouczenie, słowo Jahwe z Jerozolimy”³⁵.
(Iz 2,3)

Wówczas Jerozolima była celem pielgrzymek religijnych. Świątynia syjońska spełniała także rolę trybunału odwoławczego w sprawach religijnych.

W sprawach dużej wagi odwoływały się niekiedy, także sąsiednie narody, pragnąc zaczerpnąć rady u proroka. Słowo „pouczenie” (*tôrâch*) użyte u Iz, tak jak „słowa Jahwe”, należy rozumieć jako objawione wskazówki Boga do prowadzenia życia religijnego. Odczuwano je jako zapowiedź nadania Prawa narodom, a więc ich pełnego nawrócenia³⁶.

Tej drodze rzeczywiście, którą przebywali pielgrzymi do Jerozolimy, odpowiada droga duchowa wynikająca z pragnienia podążania za Panem, za Jego „Prawem i słowem”³⁷.

³¹ A. J. Levoratti, *Moc słowa Bożego*, w: MK do PŚ, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 2001, s. 3.

³² F. Rienecker, G. Maier, *Sodoma* (hasło), w: *Leksykon biblijny* (LB), Warszawa 2002, s. 750.

³³ L. Stachowiak, *Księga Izajasza...*, s. 114.

³⁴ A.M. Pelletter, *Księga Izajasza*, w: MK do PŚ, tłum. B. Wodecki, Warszawa 2001, s. 843-861.

³⁵ Tłum. L. Stachowiak, w: tenże, *Księga Izajasza...*, s. 130.

³⁶ Tamże.

³⁷ B. Marconcini, *Księga Izajasza*, w: *Rozumieć Stary Testament. Komentarze duchowe*, tłum. J. Dembska, Kraków 2000, s. 65.

Podobnie usytuowanie świątyni na górze Syjon, która jest widoczna z daleka, i mozolne „wstępowanie” na jej szczyt, należy zestawić z dążeniem ludów ku „górze” w sensie duchowym.

Wywyższona „góra świątyni Jahwe” będzie miała moc przyciągającą do niej narody, które zachęcając się wzajemnie, będą pociągać innych w tym dążeniu. Celem tej pielgrzymki jest nie tylko nauczanie „dróg Bożych”, lecz kroczenie nimi. Tak więc poznawszy prawdy i normy postępowania, otrzymają łaskę umacniającą je i uzdalniającą do „kroczenia Jego ścieżkami”³⁸.

Ocalały lud Izraela powiększony o nawrócone narody, staje się faktyczną świątynią Boga, a chwałą jego będzie „Odrośl Pana”³⁹.

W trzeciej pieśni Sługi Jahwe (Iz 50,4-9) Jahwe wspiera swojego Sługę.

Werset 4 w tym rozdziale jest uszkodzony i niejasny w oryginale, dlatego egzegeci nie są jednomyślni w jego tłumaczeniu. Ks. prof. Józef Archutowski tłumaczy go następująco:

„Pan Jahwe dał mnie
język wyćwiczony,
abym umiał umęczonym odpowiedzieć [...]”.

Inni krytycy starają się oddać sens tego wersetu po swojemu⁴⁰.

Ks. prof. L. Stachowiak proponuje:

„Pan Jahwe dał mi
język ucznia,
bym umiał ulżyć strudzonemu,
wzbudził słowo”.

Trudność w tłumaczeniu polega na tym, że „jedni odczytują w rękopisie *lir^eot*, a inni *la^anōt*.

We wstępie do trzeciej pieśni jest ukazana rola sługi – proroka, która polega na ciągłym słuchaniu Boga i przekazywaniu Jego słowa wszystkim, tzn. tym, którzy na nie czekają, ale i tym, którzy nie chcą go słuchać. Tak więc to, co mówi prorok, nie pochodzi od niego. To sam Bóg mówi przez niego, a skuteczność nie zależy od inteligencji czy zdolności proroka, ponieważ w tym słowie jest moc Boża.

³⁸ E. Zawiszewski, *Księgi proroków*, Pelplin 1998, s. 49.

³⁹ M. Pelletier, *Księga Izajasza...*, s. 858.

⁴⁰ J. Archutowski, *Sługa Jahwy*, s. 12.

„Strudzeni” to naród cierpiący w niewoli, to także ci, którzy choć mają nadzieję w obietnice Boże, często upadają pod ciężarem życiowych cierpień, a nawet sam prorok, który napotyka tylko niezrozumienie i obojętność.

Oczywiście on się znajduje w sytuacji korzystniejszej. Słowo Boże podnosi na duchu najpierw jego, a on pragnie pokrzepić nim lud mu powierzony⁴¹.

Słowo odkupienia nie mogło wtedy w pełni zadziałać, ponieważ nie nadszedł jeszcze na to czas⁴².

„Pan Jahwe mnie obdarzył językiem wymownym, bym umiał przyjść z pomocą strudzonemu przez słowo krzepiące”⁴³. W tym tłumaczeniu widzimy postawę proroka mówiącego, że to, co mówi i jak mówi, to dar od Boga, którego nie zatrzymuje dla siebie. Staje się narzędziem w ręku Stwórcy, aby podnieść na duchu ludzi utrapionych. Sens tych trzech tłumaczeń wersetu czwartego jest podobny, z wyjątkiem 4b, w którym Stachowiak kładzie nacisk raczej na podległość proroka Bogu, natomiast w dwóch pozostałych jest położony nacisk na otrzymany dar Boży. Choć w. 4 jest początkiem pieśni, zawiera w sobie bardzo dużo ważnych treści. Ukazuje nam bezgranicznie, heroicznie⁴⁴ oddanego i pokornego Sługę. Wyraża on tu także wdzięczność za wyposażenie go w najlepsze dary i umiejętności: „język wymowny, wyćwiczony”. Nie chodzi tu jednak o krasomówstwo, ale o dar głoszenia słowa Bożego, proroctwa.

Innym z darów, które otrzymał Sługa, jest zdolność odbierania objawień Bożych. Mamy tu przed oczami scenę, w której widzimy z jednej strony słuchającego pilnie ucznia, a z drugiej mistrza czuwającego ciągle nad nim, prowadzącego go i wkładającego mu swoje słowo w jego usta⁴⁵.

Prorok utożsamia się z uczniem, co oznacza, że należy do naśladowców, w których sercach znajduje się pieczęć słowa proroczego⁴⁶.

IV. CZWARTA PIEŚŃ SŁUGI JAHWE (52,13 – 53,12)

Na temat Sługi Jahwe wypowiedziało się już wielu egzegetów. Ich poglądy są różnorodne, a nawet często sprzeczne z sobą. Trudności w jednoznacznym określeniu tożsamości „Sługi” pojawiają się, gdy biorą górę względy ideologiczne czy tendencyjność egzegetów.

⁴¹ L. Stachowiak, *Księga Izajasza...*, s. 194.

⁴² G.A.F. Knight, *Servant Theology...*, s. 145.

⁴³ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1965.

⁴⁴ B. Marconcini, *Księga Izajasza...*, s. 205.

⁴⁵ E. Zawiszewski, *Księgi proroków...*, s. 111nn.

⁴⁶ C. Sthulmueller, *Deutro-Izajasz (Iz 40-55), i Trito-Izajasz (Iz 56-66)*, w: KKB 26, s. 662.

Rozumienie Sługi Jahwe jako całego Izraela pochodzi od Żydów. Choć obstają przy swoim stanowisku, nie zaprzeczają, że istnieje związek między pojęciem Sługi Jahwe a Mesjaszem. Wszyscy zgadzają się, że w wierszach 40-55 Iz 52 są przedstawione dwie ważne postacie sługi. Jednakże z tych wszystkich roztrząsań wynika, że Sługa Jahwe nie może być rozumiany jako zbiorowość, lecz jako jedna osoba.

Uznanie, że Sługa Jahwe jest to jedna osoba – osobistość, która otrzymała od Jahwe posłannictwo wobec Izraela i narodów pogańskich – nie rozwiązuje do końca sprawy. Wynika to z jednostronnego podejścia do charakteru i posłannictwa Sługi Jahwe. Jedni wypuklają jego cechy nauczycielskie, inni mówią tylko o jego roli prorockiej, a jeszcze inni ukazują go jako księcia z rodu Dawidowego.

W każdym razie z treści tych perykop wynika, że jest on kimś nadzwyczajnym, a jego posłannictwo jest niezwykle i wielostronne.

Dochodzimy też do wniosku, że osoba Sługi Jahwe skupia w sobie wszystkie te cechy i zadania, to znaczy jest zarazem prorokiem (nauczycielem), kapłanem i królem.

Inną trudnością, która się pojawia dla wielu egzegetów, to określenie Sługi Jahwe: trzeba tu zaznaczyć, że większość z nich nie uznaje porządku nadprzyrodzonego, a więc i prorocत्व o Mesjaszu. Analizując postać Sługi Jahwe, szukają postaci historycznej narodu izraelskiego i próbują dopasować charakter i posłannictwo Sługi Jahwe do niej. Próby te nie znajdują uznania u innych z prostego powodu: ponieważ nie można znaleźć takiej postaci historycznej, poza Jezusem, której odpowiadałby obraz Sługi Jahwe.

Niektórzy egzegeci podważają autentyczność perykopy, doszukując się wpływów lub zapożyczeń z hymnów lub pieśni religijnych babilońskich czy greckich. Jednakże z ich analizy, w zestawieniu z pieśniami Izajasza widać zasadnicze różnice ideowe, z których najistotniejszą wydaje się ta, że w pieśniach babilońskich przedstawiane są wypadki z przeszłości, jako zjawisko naturalne. Tymczasem u Izajasza jest mowa o słudze, który dopiero w przyszłości ma cierpieć, umrzeć i zmartwychwstać⁴⁷.

Józef Egipski kazał napełnić zbożem wory jego braci. Do każdego z nich rozkazał włożyć pieniądze, którymi zapłacili. W drodze powrotnej, gdy jeden z braci rozwiązał swój wór, aby dać obroku swemu osłu, spostrzegł pieniądze i powiedział o tym swoim braciom. Wtedy oni *ostupieli*⁴⁸ i pytali jeden drugiego: „Dlaczego Bóg nam to uczynił?” (Rdz 42,28).

⁴⁷ J. Archutowski, *Sługa Jahwy*, s. 110 nn.

⁴⁸ *Ostupieć* (hasło) [8], w: J. Flis, *Konkordancja SiNT*, Warszawa 1991, s. 842.

W starożytności stosowano różne środki wymiany. Jednym z cenniejszych było srebro, szczególnie w Egipcie było cenione, ponieważ nie było tam jego złóż naturalnych⁴⁹.

W Biblii – od Księgi Rodzaju do Księgi Malachiasza – jest około czterystu wzmianek na temat srebra⁵⁰. Srebro było też przedmiotem pokusy. Bracia sprzedali Józefa Hebrajczyka za 12 sztuk srebra kupcom madianickim⁵¹.

Czwarta pieśń Sługi Jahwe, jego cierpienia, śmierć i chwała:

„Jak wielu osłupiało na jego widok – tak nieludzko został *oszepeczony* jego wygląd i postać jego była niepodobna do ludzi – tak mnogie narody się zdumieją, królowie zamkną przed nim usta, bo ujrzą coś, czego im nigdy nie opowiadano, i pojmą coś niesłychanego”.

(Iz 52,14nn)

W rytuale babilońskim znajdujemy analogie co do ponizienia króla, ale są zasadnicze różnice w porównaniu z ponizieniem cierpiącego Sługi Jahwe.

W owym rytuale to kapłan, czyli ktoś z zewnątrz, zmuszał króla do uniżenia i upokarzał go. Sługa Jahwe natomiast sam dał się upokorzyć. Kwestia zasadniczą są różnice w skali cierpienia i ponizienia. Król babiloński był uderzany w policzek, targany za uszy i zmuszany do upadku przed Mardukiem.

Natomiast w pieśni Izajasza mamy obraz sługi, który pozwolił się zmaltretować i oszpecić do tego stopnia, że wręcz nie można było w nim rozpoznać istoty ludzkiej⁵².

Widok ten sprawił w osłupienie patrzących na niego, co może sugerować także ich przerażenie, a nawet obrzydzenie. Nic nie sugeruje tu ich litości czy współczucia⁵³.

Sługa był zdolny do zniesienia tych niesłychanych cierpień, ponieważ pod Jego postacią ludzką kryło się bóstwo pochodzące od Jahwe⁵⁴.

Oczywiście ówczesni świadkowie tego wydarzenia nie znali planów Jahwe wobec swojego Sługi i uznali, że to, co Go spotkało, to był wynik kary Bożej. Okaże się to dopiero później w sposób jasny, zrozumiały, widzialny, przekonując „wielu”, że Sługa wypełniał dzieło zamierzone i aprobowane przez Boga⁵⁵.

⁴⁹ J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, *Księga Rodzaju*, w: KBH, s. 60.

⁵⁰ R.A. Conghenour, *Srebro* (hasło), w: EB, s. 1134.

⁵¹ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Srebro* (hasło), w: SSB, s. 938.

⁵² J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, *Księga Izajasza...*, s. 720nn.

⁵³ E. Zawiszeński, *Księgi proroków...*, s. 118 nn.

⁵⁴ G.A.F. Knight, *Servant Theology...*, s. 165.

⁵⁵ L. Stachowiak, *Księga Izajasza...*, s. 219.

Pierwszy werset IV pieśni mówi, jaki będzie finał cierpień Sługi, jakby prorok chciał złączyć słowa o cierpieniu, które on ma przejść. W zasadzie streszczają to cztery czasowniki w czasie przyszłym: „powiedzie się”, „wybije się”, „wywyższy”, „wyrośnie”.

Mamy tu do czynienia z podwójnym zaskoczeniem: najpierw osłupieli na widok nieludzko oszpeconego oblicza, a następnie jeszcze bardziej wobec jego wywyższenia. W tej zapowiedzi Ewangelii widzimy zupełnie inne zachowanie Sługi wobec uświęconego tradycją „oko za oko, ząb za ząb”. Wrażliwość i rozum podpowiadają jeśli nie zemstę, to przynajmniej pragnienie sprawiedliwości. Tu mamy do czynienia z zerwaniem spirali gwałtu i przychodzą na myśl słowa: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12,21)⁵⁶.

Cierpienie Sługi nie było przypadkiem, lecz było zaplanowane przez Boga w Jego ekonomii zbawienia. Użycie wyrażenia kultowego, liturgicznego: „wydał duszę na ofiarę przebłągalną” – wskazuje na charakter religijny tej ofiary⁵⁷.

Summary

The Servant's Mission

In the Book of Isaiah we find four songs of the Servant of Jahwe. The “Servant” will abide by the Law and He will bring the Law to the nations. It will be the basis for His mercy and for God's forgiveness. This unusual Servant – a Chosen One - has to fulfill a great mission. “He will bring the Law to the nations”, but not as a judge with a hard and strong hand but rather He will be full of love and mercy. We do not find an answer in the text of Isaiah who the Servant of Jahwe is, but we get to know only his mission. The Servant is chosen from among many because God takes a liking in Him. He is similar to a prophet or a leader appointed for a special task. He will not fulfill his mission in a noisy way and He will not look for publicity or popularity. The Servant will suffer, but His suffering makes sense because He will become the Savior of the world.

⁵⁶ B. Marconcini, *Księga Izajasza...*, s. 365 nn.

⁵⁷ M. Peter, *Wykład Pisma Świętego ST*, „Biblioteka Pomocy Seminaryjnych”, t. V, Poznań – Warszawa 1978, s. 560.

KS. TOMASZ HERGESEL, EWA SZLACHTA
(WROCŁAW)

BAŁWOCHWALSTWO W NOWYM TESTAMENCIE

Temat bałwochwalstwa rozpatrywany w Starym Testamencie jest kontynuowany w Nowym. O wiarolomstwie czytamy w *Dziejach Apostolskich*, kiedy to św. Szczepan stara się uświadomić ludowi, że już od czasów Abrahama Bóg był naszym Ojcem i przewodnikiem do zbawienia. Nawet w chwilach zwątpienia i zboczenia z drogi prawdy cały czas jest przy nas. Jednak Izraelici, będąc na pustyni, często zapominali o swoim Ojcu i zwracali się ku bożkom astralnym. Jahwe w swej cierpliwości i nieskończonej miłości nie odwraca się od swoich dzieci, jednak chcąc uświadomić im ich błędne postępowanie, skazuje Izraelitów na wygnanie (por. Dz 7,43).

1. ZBAWIENIE

Cytując w swej mowie przed Sanhedrynem proroka Amosa (Dz 7,42-43; Am 5,25-27 – *LXX*) Szczepan twierdził, że plan Boga zostanie wypełniony tylko wtedy, gdy Izrael zostanie odnowiony, a reszta ludzkości zwróci się ku Panu. Uważał także, że poganie, którzy nawrócili się do Boga, nie powinni żyć tak jak przed nawróceniem.

W tym czasie powstają tzw. przykazania noachickie, których powinni przestrzegać Izraelici, a także cudzoziemcy mieszkający wśród nich. Najważniejsze z przykazań dotyczyło składania ofiar, które można było składać tylko Bogu, a nie jakimkolwiek bożkowi. Następnie zabraniało się spożywania krwi, gdyż w niej jest życie, a ono należy wyłącznie do Boga. Kolejne z przykazań zabraniały spożywania mięsa padłej lub rozszarpanej zwierzyny, a także uprawiania nierządu¹.

¹J. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (MK do PŚ), tłum. B. Widła, Warszawa 2001, s. 1390.

Przestrzeganie powyższych przykazań było gwarancją przyszłego zbawienia, obiecanego przez Pana. Nakazy dane od Boga były przestrzegane wśród Żydów. Stosunki wśród ludzi były poprawne, a surowo nastawieni do nich faryzeusze szanowali zasady nauczycieli innych szkół, jeśli nie mieli poparcia wśród większości społeczeństwa².

Wspomniane już wcześniej przykazania były swego rodzaju ustępstwem, które umożliwiało normalne życie i spożywanie posiłków przez pogan i Żydów. Te cztery nakazy stanowiły tzw. przepustkę na teren przeznaczony dotąd tylko dla ludu wybranego³.

Problem bałwochwalstwa poruszał także św. Paweł. Podczas swojej drugiej wyprawy misyjnej (50-53 r. n.e.) dotarł do Aten, gdzie miał głosić słowo Boże. Miasto to budziło jego wewnętrzny gniew, gdyż pełne było bożków. Wśród wielu ołtarzy znalazł jeden z napisem „Nieznanemu Bogu” i zaczął nauczać o jedynym Bogu. Mówił o nawróceniu i zbawieniu. Jednak dla większości słuchaczy słowa Pawła nie miały żadnego znaczenia. Ci zaś, co uwierzyli, nawrócili się do Boga i przyłączyli do Pawła (Dz 17,16).

Wczesne chrześcijaństwo nie występowało zdecydowanie przeciw bałwochwalstwu. Jednak dla Pawła wiarygodność było przyczyną szeregającego się upadku moralności wśród ludzi. Uważał on również, że zbytne przywiązanie wagi do bogactwa też jest bałwochwalstwem, którego należy unikać⁴.

W Atenach, podobnie jak w większości starożytnych miast, wzdłuż ulic ustawiano posągi z wizerunkami ludzi i bogów. Pod względem architektury i rzeźby miasto to nie miało sobie równych, jednak Pawła bardziej interesowała rola tych posągów w życiu Ateńczyków⁵.

Apostoł Paweł w swej mowie stara się pozyskać słuchaczy. Uświadamia wszystkim, że Bóg, o którym mówi, nie jest nowym bóstwem, ale Bogiem, któremu już oddają cześć. Następnie przedstawiając fakty stworzenia świata, stara się uświadomić Ateńczykom, że naszym jedynym celem i zadaniem jest szukanie Boga. Jednak aby się nawrócić do Boga, trzeba porzucić kult bożków i zawierzyć Bogu Ojcu⁶.

W swych wędrówkach Paweł dotarł do Jerozolimy, gdzie przywitano go z wielką radością. Opowiedział tu o swoich podróżach misyjnych i o ludziach, których na-

²C. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, przekł. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 271.

³R. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, w: *Katolicki komentarz biblijny (KKB)*, 50, R. Brown, J. Fitzmyer, R. Murphy, Warszawa 2001, s. 1225.

⁴R.J. Clifford, *Bożek* (hasło), w: *Encyklopedia biblijna (EB)*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 131nn.

⁵C.S. Keener, *Komentarz...*, s. 277.

⁶J. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, s. 1393 nn.

wrócił. Jego współbracia cieszyli się z sukcesów Pawła, ale ostrzegli, że Żydzi burzą się, uważając, że Paweł nakazuje im odstąpić od Prawa. Aby położyć kres tym oszczerstwom, Paweł zmuszony był poddać się oczyszczeniu (Dz 21,25).

Oczyszczenie Pawła miało go chronić przed fałszywymi oskarżeniami. Chcąc znowu uchodzić za człowieka pobożnego, opłacał pobożnych chrześcijan, którzy składali śluby nazireatu (Dz 21,23-24.26)⁷.

Rytuał oczyszczenia miał na celu dowiedzenie skarżącym go, że jest niewinny. Oczyszczeniu, jakiemu się poddał Paweł, poddawani byli wszyscy Żydzi wracający z krajów pogańskich. Był to rytuał ogólnego oczyszczenia⁸.

Propozycję oczyszczenia się złożył Pawłowi Jakub, który był przywódcą miejscowego Kościoła. Słyszał on o Żydach, którzy przyjęli wiarę. Jednak pojawiły się sugestie, że Paweł nakazuje odstąpić Żydom od ich obrzędów. Dlatego na znak wierności tradycji żydowskiej Paweł poddaje się oczyszczeniu i płaci za czterech nazirejczyków, którzy muszą złożyć ofiary w świątyni. Tym zaś poganom, co się nawrócili, nakazano wstrzymanie się od nierządu i od spożywania pokarmów złożonym innym bożkom (Dz 21,25)⁹.

2. PIERWSZY LIST DO KORYNTIAN

Autor 1 Kor skupia się na sprawie spożywania pogańskich żertw. Stara się nam uświadomić, że nikt nie posiadał i nigdy nie posiadzie wszelkiej mądrości, aby wiedzieć, co jest dobre, a co złe. Naszą jedyną mądrością jest Bóg, i w Nim mamy pokładać swoją ufność i nadzieję. Oprócz Niego nie było, nie ma i nie będzie innych bogów. Jednak są jeszcze tacy, co wierzą w bóstwa, składają im ofiary i spożywają pokarmy im złożone. Jednak pokarm nie przybliży nas do Boga, a jedynie nasza gorliwa wiara (1 Kor 8,1-10).

Drogą, która ma nas doprowadzić do zbawienia, nie jest osiągnięcie doskonałości i prawdziwego poznania, lecz miłość Boga, który jest źródłem naszej mądrości¹⁰.

Dla Greków obrzędy świątynne zajmowały jedno z pierwszych miejsc. Wokół nich skupiało się życie publiczne oraz rodzinne. Dla chrześcijan był to niemały problem, gdyż nie wiedzieli, czy mogą uczestniczyć w tego rodzaju ucztach i czy nabywanie oraz spożywanie mięs pochodzących z ofiar nie będzie grzechem. Aby ułatwić współżycie ludziom różnego pochodzenia, na soborze jerozolimskim uchwa-

⁷ C.S. Keener, *Komentarz...*, s. 289.

⁸ R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, s. 1237.

⁹ J. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, s. 1398.

¹⁰ H. Langkammer, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian*, w: *Biblia lubelska* (BL), Lublin 1998, 49nn.

lone tzw. klauzule Jakubowe, z których jedna dotyczyła mięsa pochodzenia sakralnego (Dz 21,25)¹¹.

Społeczeństwo Koryntu dzieliło się na zwolenników i przeciwników spożywania mięsa z ofiary. Zwolennicy wynajdywali różne wytłumaczenia swych postępów i w ten sposób usprawiedliwiali się sami przed sobą. Uważali, że jeśli rzeczywistość nie ma bożków, to mięso im składane nie może być skalane. Twierdzili, że pokarm ten jest moralnie neutralny, więc jeśli unikając jedzenia, nie przybędzie im wiary, to spożywając – nie ubędzie. Takie uczyt stanowiły problem dla przeciwników spożywania mięsa złożonego w ofierze bożkom. Czuli wewnętrzne rozdarcie między tym, co nakazuje ich sumienie, a tym, co czyni ich bliscy. Nakłaniając bliźnich do grzechu, zwolennicy grzeszyli przeciwko samemu Bogu. Zachowanie ich prowadziło do rozłamu wspólnoty wierzących, a powodem tego był brak chrześcijańskiej miłości¹².

Spożywanie pokarmu z ofiary było problemem nie tylko dla Żydów, ale również dla nawróconych z pogaństwa chrześcijan. Sama świadomość spożywania mięsa niewiadomego pochodzenia znacznie osłabiła kontakty między Żydami a poganami. Aby uniknąć rozłamu, Paweł stara się wypracować kompromis. Bogatsi regularnie spożywali mięso, a ubodzy jedynie podczas świąt pogańskich¹³.

Było to jednak błędne rozumowanie, mające na celu skłonienie „słabych” do jedzenia. „Słabi” wahali się. Nie umieli znaleźć kompromisu między wewnętrznym przekonaniem a zachowaniem się brata. Spożywanie mięsa z ofiary równe było grzechowi wobec samego Boga. Takie postępowanie niszczyło jedność Ciała Chrystusa i było wynikiem braku miłości bliźniego¹⁴. Biesiady, które odbywały się w świątyniach, miały charakter egoistyczny, gdyż odwodziły ludzi „słabych” od ich wiary (1 Kor 8,10-11)¹⁵.

Pierwszy List do Koryntian ostrzega ludzi, aby ci nie prowokowali Boga, oddając się bałwochwalstwu, gdyż w ten sposób odchodzą od Niego i sprzeciwiają się Jego woli. Wszyscy powinni być wierni Eucharystii i trwać we wspólnym kulcie jedyne Boga¹⁶.

„Mocni”, gorsząc swych współbiedników, nieświadomie niszczyli wspólnotę chrześcijan, którzy uczestniczyli w ucztach. Autor zwraca nam uwagę, że jedynie ludzie rozsądni, kierujący się wiarą i miłością do Boga, będą wiedzieli, co

¹¹ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu (PŚNT)*, t. VII, Warszawa 1965, s. 206-207.

¹² J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, w: KKB 53, s. 1334.

¹³ C.S. Keener, *Komentarz...*, s. 358.

¹⁴ J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 1334nn.

¹⁵ H. Langkammer, *Pierwszy List do Koryntian*, w: BL, s. 50-51.

¹⁶ J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, w: MK do PŚ, s. 1473.

czynić¹⁷. Należy pamiętać, że Eucharystia jest naszym uczestnictwem w Ciele i Krwi Jezusa Chrystusa. Zbierając się w Jego Imię przy wspólnym ołtarzu, stajemy się jednym ciałem w Chrystusie¹⁸.

W 2 Liście do Koryntian autor zastanawia się, co łączy Boga i Jego świątynię z bożkami. Bóg pragnie, aby ludzie odwrócili się od zła, jakie niesie bałwochwalstwo, przestali wierzyć w siły nieczyste i wrócili na łono swego Ojca (2 Kor 6,16).

Tutaj bożek jawi się jako symbol złości, próżności, kojarzy się z demonem, który przeciwstawia się Chrystusowi i Jego ludowi. Wierzący w Boga są spadkobiercami Jego obietnic, więc służba bożkom jest grzechem świętokradstwa¹⁹.

Aby liczyć na życie wieczne, lud powinien porzucić sprawy błahe i przyziemne i całkowicie oddać się Bogu, który poprowadzi go do zbawienia²⁰.

Zdaniem Apostoła chrześcijanie, którzy wiedzą, że bogowie nie istnieją, mogą spożywać składane w ofierze pokarmy. Jednak wiedza to nie wszystko. Apostoł wspomina jeszcze o miłości do braci, których wiara jest bardzo słaba. Taka postawa wobec bliźnich może wymagać rezygnacji z przysługujących chrześcijanom praw. Jednak o miłości nie mówi się wprost. Jedynym dowodem na jej istnienie będzie świadoma rezygnacja z własnych wygód, wolności i dostosowanie się do sytuacji, w jakiej znalazł się nasz bliźni²¹.

3. APOKALIPSA ŚW. JANA

Temat bałwochwalstwa pojawia się także w Apokalipsie św. Jana, który pisał list do kościoła w Pergamonie. Zdaniem Apostoła miasto to uważano za „siedzibę szatana”. Było ono jednym z najstarszych centrów, gdzie cesarz uważany był za istotę boską²². W powyższym liście św. Jan wyrzuca miastu, że wśród ludu znajdują się tacy, którzy namówieni przez nikolaitów pogrążają się w grzechu wiariolomstwa i rozpusty (Ap 2,14).

Chrześcijanie, którzy sprzeciwiali się kultowi cesarza, tracili wszelkie prawa przysługujące obywatelom. Życie ich było pod ciągłą presją z zewnątrz. Dla niektórych swoboda moralna i szerzący się nierząd były reakcją na presję środowiska. Głównym przesłaniem jest wezwanie do pójścia za Chrystusem i przeciwstawianie się panującemu zwyczajom. Apostoł pragnie nam uświadomić, że dla Boga li-

¹⁷ J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 1336-1337.

¹⁸ C.S. Keener, *Komentarz ...*, s. 362.

¹⁹ H. Langkammer, *Drugi List do Koryntian*, w: BL, s. 145-146.

²⁰ C.S. Keener, *Komentarz...*, s.382.

²¹ J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 1470.

²² A. Yarbro Collins, *Pergamon* (hasło), w: EB, s. 921-922.

czy się zgodność między wiarą, jaką wyznajemy, a sposobem życia, gdyż tylko praktyka ukazuje prawdziwe oblicze naszej wiary²³.

Nikolaici była to heretycka sekta, która namawiała do bałwochwalstwa i nierządu. Prawdopodobnie byli oni zwolennikami prozelity żydowskiego, Mikołaja, który był uważany za *szammasza*, jednak brak jest dowodów na powyższą hipotezę.

Ich praktyka stanowiła porównywalne zagrożenia dla chrześcijan, jakie dla Izraelitów stanowiły Moabitki. Zarówno nikolaici, jak i Moabitki namawiali do bałwochwalstwa i nierządu²⁴.

Pergamon to było miasto pogańskie, znane z uprawiania wielu kultów, np. Ateny, Dionizosa, Zeusa. Jako jedno z pierwszych miast stawiało cesarzowi świątynię. Aby nie być posądzonym o brak lojalności wobec państwa, ludność musiała uczestniczyć w obchodach oficjalnej religii. Chrześcijanie nie mogli uczestniczyć w tych uroczystościach ani spożywać mięsa. Baalam, jeden z fałszywych nauczycieli, uważany za symbol heretyckiego przywódcy, był „złym duchem”, który namawiał Izraelitów do spożywania mięsa z ofiar i do nierządu. Chciał, aby Bóg, widząc złe czyny Izraela, wycofał swoje błogosławieństwo i ukarał cały lud. I tak też się stało, Bóg ukarał Izraelitów, ale kara nie ominęła też Balaama, który szybko stracił życie²⁵.

Kolejny list w Apokalipsie św. Jana adresowany jest do Kościoła w Tiatyrze, gdzie przebywała spora grupa chrześcijan. Znajdujemy w nim wiele pochwał za wytrwałość, miłość i dobre uczynki. Jednak pojawia się i zarzut. Bóg sprzeciwia się działalności Jezabel, która to podobnie jak nikolaci namawia do grzechu rozpusty i wiarołomstwa. Ponieważ nie wykorzystała szansy danej przez Pana i nie chciała odwrócić się od grzechu, dlatego Bóg zapowiada nieuniknioną karę. Śmierć osiągnie jej dzieci, a na nią i jej oddanych spadną ciężkie utrapienia (Ap 2,20).

Symbolem zła stała się nierządnica Jezabel, która to skłoniła Izraelitów do grzechu wiarołomstwa. Była też posądzona o nierząd i uprawianie czarów. Prawdopodobnie była ona jedną z kilku kapłanek, które w I w. po Chrystusie opowiadały się za kompromisem w sprawie boskiego kultu cesarza. Brak jednak potwierdzenia, że wśród chrześcijan cieszyła się jakimkolwiek autorytetem.

W Tiatyrze, podobnie jak i w Pergamonie, znane były uczyty ku czci bożków pogańskich. Organizowały je związki rzemieślników, do których należeli również wierzący. Problem ludzi wierzących polegał na rozbieżności między wyznawaną wiarą a chęcią zarobkowania i przynależności do powyższych związków rzemieślniczych²⁶.

²³ E. Arens Kuckerlorn, M. Diaz Mateos, T. Kraft, *Apokalipsa św. Jana*, w: MK do PŚ, s. 1688 nn.

²⁴ A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, w: PŚNT, t. XII, Poznań 1959, s. 152.

²⁵ C.S. Keener, *Komentarz...*, s. 596.

²⁶ D.H. Stern, *Komentarz...*, s. 1065.

Chrześcijanie, którzy odmawiali uczestnictwa w życiu stowarzyszeń kupieckich, byli skazani na izolację w życiu społecznym i ekonomicznym.

Jedną z kar za grzech bałwochwalstwa i nierządu były plagi związane z „trąbami”. Srebrne trąby były używane do wzywania na zgromadzenia religijne i wojaskowe. Często były ostrzeżeniem przed nadciągającym niebezpieczeństwem (Lb 10,2nn). Wszystkich „trąb” w Apokalipsie było siedem (Ap 8,2). Uważa się, że plagi, jakie nastąpiły na głos trąby anielskiej, związane były z modlitwami świętych o pomstę, których Pan wysłuchał i zesłał na ziemię karę (Ap 8,4-5). Dla Żydów brak nawrócenia się w obliczu nieuniknionej kary był oznaką ludzkiej głupoty. Uważali, że kary zsyłane na ludzi są niejako oznaką miłosierdzia i mają spowodować nawrócenie się na drogę prawdy. Kult bożka budził ogólne uczucie drwiny, gdyż posągi te posiadały mniej mocy niż ich twórcy²⁷.

Jedną z tych plag jest „piekielna konnica”, która dokonuje wielkiego spustoszenia wśród narodu. Za jej przyczyną ginie trzecia część ludzi grzeszących. Jednak nie przyczynia się to do nawrócenia reszty grzeszników, gdyż są oni zbyt zaślepieni i zatwardziali w swych występkach:

„A pozostali ludzie,
co przez te plagi nie zostali zabici,
nie odwrócili się od dzieł swoich rąk,
iżby nie wielbić demonów
ni bożków złotych, srebrnych, spiżowych, kamiennych, drewnianych,
które nie mogą ni widzieć, ni słyszeć, ni chodzić”.
(Ap 9,20)

Rozkaz zniszczenia trzeciej części grzeszników wychodzi od Pana, gdyż takie były prośby zawarte w modlitwach świętych. Zbliżające się najazdy niosą ze sobą zagrożenie i niebezpieczeństwo. Zapowiedź inwazji jest ostrzeżeniem, które wzywa do pokuty za grzechy wiarołomstwa i zepsucia²⁸. Typową odpowiedzią ludzi na plagi nie jest skrucha i nawrócenie się, lecz bluźnierstwo wobec Boga. Ostatecznie jedynie mieszkańcy Jerozolimy porzucą swój grzech i nawrócą się do Pana²⁹.

4. BOŻKI XXI WIEKU

Bóg kocha nas miłością absolutną i tego samego wymaga od nas. Chce, abyśmy darzyli Go uczuciem bezgranicznym. Jednak uczucie to nakłada na nas pewne

²⁷ C.S. Keener, *Komentarz...*, s. 587-610.

²⁸ E. Arens Kuckerikom, M. Diaz Mateos, T. Kraft, *Apokalipsa św. Jana...*, s. 1683.

²⁹ A. Yarbro Collins, *Apokalipsa św. Jana...*, s. 1558.

obowiązki, z których będziemy potem rozliczani. Bóg w swej nieskończonej miłości jest o nas zazdrosny.

Problemem godnym uwagi są „bożki nasze własne”, a nie te będące obiektem kultu innych narodów.

Bożki zostaną pokonane, gdy całą swoją miłość i wiarę oddamy Jedynemu Bogu i w Nim będziemy pokładać nadzieję. Jednak zawierzenie Bogu nie oznacza, że bożków już nie ma. One są i w ukryciu czekają na naszą słabość bądź zwątpienie. Bożki znikną z naszego życia, kiedy zawczasu będą rozpoznawane i niszczone, a nie tylko ignorowane i odsuwane na bok.

Jednym z takich bożków jest Mamona. Z przykrością coraz częściej zauważamy w Kościele pojednanie Boga z pieniądzem. Jednak jest to pojednanie z wyrachowania – korzystne wyłącznie dla jednej ze stron. Bóg w tej kwestii nie ma nic do powiedzenia, choć jest temu przeciwny. Związek ludzi Kościoła z pieniędzmi nie jest niczym chwalebny, gdyż rzuca cień na wszystkich poważnie traktujących słowo Boże.

Należy jednak pamiętać, że kult Mamony ogłupia każdego człowieka, przyczynia się do utraty sensu rzeczy i do zatracenia hierarchii wartości. W ułamku sekundy przejmuje nad nami władzę i zaczyna karmić uludą, że pieniądz da nam poczucie bezpieczeństwa. To nieprawda! Mamona okrada nas z bezinteresowności, zabiera radość życia i spontaniczność. Ciągła gonitwa za pieniądzem wpędza nas w obsesję. Powoli tracimy sens życia. Życie w ciągłym biegu, aby zarobić więcej i więcej, zamienia się w niewolę. Pieniądze przesłaniają nam świat i przez nie zatracamy granicę kruchości dóbr materialnych.

Kolejnym bożkiem jest telewizja, która skutecznie wdziera się do domów, eliminuje dialog i rozszerza się dalej. Jest ona twórcą iluzji, który miesza fakty, obrazy, opinie i następnie ogłupia odbiorców. Zdarzają się wyjątki, że telewizja nas wzbogaca, jednak częściej stwarza niebezpieczeństwo uzależnienia się od niej, a co za tym idzie, szkodliwe oddziaływanie na uszy i oczy³⁰.

Telewizja bez naszego udziału wkrada się do naszych domów, uzależnia od siebie rozkład zajęć, rodzinne zwyczaje i powoli zaczyna przejmować kontrolę nad naszym życiem. Niepostrzeżenie telewizja staje się ołtarzem, na którym Mamonie poświęcamy wspólne rozmowy i radość z bycia razem.

W zasadzie telewizja nie ma w sobie aspektu wychowawczego. Zazwyczaj wciągają nas różne debaty, w których jedni chcą zdominować drugich i odebrać im

³⁰Bożek telewizji kradnie nam bardzo dużo czasu. Według ostatnich statystyk Włosi poświęcają dziennie 3 godziny i 50 minut na oglądanie telewizji. Czas ten wydłuża się do 5 godzin i 44 minuty w przypadku osób powyżej 65. roku życia. Oznacza to, że żyjąc 70 lat – 8 miesięcy spędzamy przed telewizorem.

głos. Coraz częściej słyszymy uwagę prowadzącego: „Proszę nie mówić równocześnie!”. Telewizja nas ogłupia, fascynuje, nawet wtedy, gdy nie ma nic ciekawego do przekazania. Dość często wmawia nam fałszywe wartości i zniekształca model życia. Jednak można się temu przeciwstawić, wyśmiewając się z tych bzdur.

Kolejnym bożkiem jest motoryzacja, a dokładniej mówiąc: samochód. Wielu z nas więcej uwagi i troski poświęca samochodowi niż innym ludziom. Dość często traktujemy go jak swoje dziecko, dopieszczając, myjąc i chwając się nim sęsiadom. Każda jego usterka jest porównywalna z ciężką chorobą członka rodziny. Nawet nie wiemy, kiedy auto staje się nierozzerwalną częścią nas samych. Kult samochodu wymaga od nas ciągłych zmian, na coraz lepsze samochody, z których podziwu nie wyjdą nasi znajomi i sąsiedzi.

Wymienione wyżej przykłady są kroplą w morzu wszystkich współczesnych bożków. Wiele z nich może stać się częścią naszego życia. Jednak wybór między jedynym i prawdziwym Bogiem a bożkami czyhającymi na naszą słabość należy tylko do nas, i od tego wyboru zależy nasza dalsza egzystencja na ziemi. Nie zachwycamy się miłością i ulotnością, jeśli możemy zachwycać się Bogiem³¹.

Summary

Idolatry in the New Testament

From the times of Abraham God is our Father and only He guides us to salvation. Even in the moments of despair or of our departing away from the road of Truth God is always near us. However, man of the Old and the New Testament often left God and turned to idols. A man of our time does the same. However, God is patient and He does not turn away from His infinite love for His children, but corrects them.

Paul steps out against idolatry in a special way. For him idolatry is the cause of moral decline. The problem of idolatry appears also in the Book of Revelation. The idolatry blinds every man and contributes to the loss of the hierarchy of values. There is a continuous choice between true God and idols waiting for our weaknesses.

³¹ A. Pronzato, *Powrót do dekalogu*, t. I, przeł. A. Ryndak-Laciuga, Kraków 2004, s. 48 nn.

S. EWA J. JEZIEWSKA OSU (WROCŁAW)

EUCHARYSTIA – KOMUNIA Z CHRYSYTEM I KOMUNIA WIERZĄCYCH W CHRYSYTA

Eucharystia ustanowiona została przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy dla uobecniania Jego ofiary, a zarazem jako sakrament zjednoczenia, pokarm duchowy i zadatek nieśmiertelności dla wierzących. Od początku sprawowania Eucharystii chrześcijanie podkreślali jej aspekt wspólnotowy, społeczny, jej wpływ na aktywność doczesną realizowaną w różnych strukturach rodziny, narodu, społeczeństw, jej aspekt skierowania „na” i „dla” innych ludzi¹. W I wiekach łączono sprawowanie Eucharystii z ucztą braterską. Te uczty braterskie wspomina św. Paweł w 1 Kor 11, jednakże już w tym jednym z pierwszych swoich listów, zmuszony jest upominać adresatów źle rozumiejących znaczenie tych wspólnych spotkań złączonych z Eucharystią.

O znaczeniu sprawowanej Eucharystii dla chrześcijan świadczy m.in. odpowiedź przesłuchiwanego męczennika z Abileny (dzisiejsza Tunezja) z II w., który na pytanie o powód gromadzenia się chrześcijan po domach w dniu Pańskim, mimo gróźb, zakazów, szykan, więzienia i męczeństwa, odpowiadał: „my nie możemy żyć bez Eucharystii”².

Teologowie wprowadzili różne określenia Eucharystii: komuniam, *communio*, solidarność, sakrament zjednoczenia, czasem sakrament pojednania. W niniejszym artykule zajmę się rozważaniem Eucharystii jako komunii – komunii z Chrystusem i z wiernymi.

¹P. Nitecki, *Eucharystia*, Wrocław 1997, s. 27-28.

²R. Skrzypczak, *Wstęp*, w: *Mnich kartuski. Eucharystia – tajemnica ślubna*, Warszawa 2005, s. 7.

1. EUCHARYSTIA – KOMUNIA Z CHRYSYSEM

Polskie słowo „komunia” jest tłumaczeniem łacińskiego *communio*, które z kolei jest tłumaczeniem greckiego *koinonia* – a to znaczy „wspólnota”. Zatem określenie „komunia z Chrystusem” ma sens „wspólnota z Chrystusem”.

Kiedy Pan Jezus przewodniczył Ostatniej Wieczerzy, przemienił chleb w swoje Ciało i wino w swoją Krew. Podzielony chleb podał uczniom ze słowami: „to jest Ciało moje za was [wydane]” (1 Kor 11,25). Jezus utożsamiał swoje Ciało „wydane” z podawanym chlebem, czyli to Ciało, które miało być za kilka godzin umęczone zastępczo, „za nas” (za was) Jezus dał do spożycia; chleb utożsamiał ze swoim umęczonym, wydanym za drugich Ciałem. I jak każdy chleb jest pożywieniem człowieka, tak od momentu Ostatniej Wieczerzy Ciało Jezusa stało się pożywieniem dla wierzącego, stało się „manną”.

Ten cielesny pokarm jest przyswajany przez ciało człowieka, przez nasze ciało, staje się więc jednym z elementów tworzących nasze ciało. Mimo podobieństwa do doczesnego pokarmu, jest to jednak inny pokarm – inny, bo łączy nas z Chrystusem. Ten pokarm jest większy od nas, ponieważ to On (Chrystus) nas przyswaja. Wszyscy pożywający ten chleb: Ciało Pana, stajemy się członkami Jego ciała, Ciała Chrystusa. Ten pokarm jednoczy nas z Nim, z Chrystusem³. Takie ujęcie Jezusowego pokarmu potwierdza św. Augustyn, przekazując słowa usłyszane podczas swego rodzaju wizji: „Jam pokarm dorosłych, dorodnij, a będziesz Mnie pożywał – i nie ty wchłoniesz Mnie w siebie, jak wchłania się cielesny pokarm, lecz ty się we Mnie przemienisz”⁴.

Także podczas Ostatniej Wieczerzy, przed jej zakończeniem, Jezus podał uczniom kielich z winem, mówiąc: „ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej” (1 Kor 11,25), „która za wielu będzie wylana” (Mk 14,21; Mt 26,28). Krew w pojęciach Żydów, w czasach Jezusa, oznaczała życie; oddzielne mówienie o ciele i krwi było mówieniem o śmierci. Eucharystia zatem uobecnia śmierć Jezusa. Natomiast picie kielicha oznacza przenikanie życia Jezusa w życie wierzącego. Przemienione wino było krwią „wylaną”, a więc tą, którą Chrystus oddał za ludzi podczas swojej męki. Wspólnota krwi z Chrystusem jest więc włączeniem wierzącego w dynamikę życia Chrystusa; wspólnota z Chrystusem dynamizuje życie chrześcijanina – dynamizuje nasze życie⁵.

Jeżeli nadto zauważymy, że samo spożywanie wspólnie łamanego chleba było wyrazem przyjaźni i solidarności, a picie wina z kielicha oznaczało wspólną dołę,

³J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2004, s. 126.

⁴Tamże, s. 126; por. także: J. Salij, *Posłanie*, w: *Mnich kartuski...*, dz. cyt., s. 122.

⁵J. Ratzinger, *W drodze...*, dz. cyt., s. 125-126.

wspólny los⁶, to przyjmowanie konsekrowanego chleba i wina rzeczywiście łączy nas w życie, we wspólnotę z Chrystusem.

Słowo „komunia”, jak powiedzieliśmy, znaczy „wspólnota”, komunია z Chrystusem to inaczej wspólnota z Chrystusem. Zatem komunikowanie (przyjmowanie Komunii) jest przyjmowaniem Chrystusa pod postaciami konsekrowanego chleba i wina, jest wchodzeniem, wgłębianiem się we współżycie z Chrystusem. Jest przyjmowaniem Jego stylu życia – na Jego wzór i wraz z Nim. Jeżeli jest w nas Chrystus, to możemy wypowiedzieć słowa Pawłowe „[teraz zaś] już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). I bardzo ważne jest dalsze zdanie św. Pawła: „choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2,20b). Ta komunია z Chrystusem dokonująca się w duszy wierzącego, komunია niewidzialna – jak podkreślał Jan Paweł II – zakłada życie w łasce i miłości, czyli życie wiary, która działa przez miłość (Ga 5,6). Dlatego też św. Paweł przestrzega „niech przeto człowiek baczy na siebie samego, spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha” (1 Kor 11,28). A św. Jan Chryzostom dodaje: „również ja podnoszę głos, proszę, błagam i zaklinam, aby nie zbliżać się do tego świętego Stołu z nieczystym i skażonym sumieniem”⁷. Przyjmowanie w Eucharystii Chrystusa z wiarą i miłością sprawia, że komunikujący „pozostaje w Chrystusie”, że „żyje z Nim”. Życie wierzącego zmienia się, przemienia się w życie Chrystusa. Jest to skutek dzielenia z Chrystusem Jego losu, skutek przyjęcia stylu życia opartego na wzorze życia Chrystusa. Upodabnianie się, utożsamianie się wierzącego z Chrystusem, Synem Boga, dokonuje się mocą Ducha Świętego i dlatego jest równocześnie komunią z Bogiem Ojcem. Komunikujący chrześcijanin wchodzi we wspólnotę z Bogiem.

Ustanowiwszy Eucharystię, Pan Jezus skierował do uczniów (po konsekracji chleba i po konsekracji wina) polecenie: „czyńcie to na moją pamiątkę” (1 Kor 11,24-25). Słowo „pamiątka” jest tłumaczeniem greckiego słowa *anamnesis* (hebrajskie *zikkaron*), które oznacza „uobecnienie”. Jezus polecił zatem uobecnianie Jego czynu, Jego wydania się „za drugich”. W każdorazowo sprawowanej Eucharystii to wydanie się Jezusa jest powtarzane bezkrwawo na oczach uczestników sprawowanej Eucharystii⁸.

⁶E.J. Jezierska, *Udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa*, w: *Eucharystia*, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 162.

⁷Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharystia*, s. 38.

⁸J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977, s. 164-165; por. P. Benoit, *Eucharystia* (hasło), w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 265-271.

W każdej ofierze Mszy św., w każdej Eucharystii, wspólnota wierzącego z Ukrzyżowanym, nasza wspólnota z wydającym się „za nas” Panem, odnawia się i umacnia, bo „kto pożywa moje Ciało, kto pije moją Krew – trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6,36). Ta wspólnota Boga-Człowieka z nami, jaka nawiązuje się i pogłębia przez przyjmowanie Komunii, nazwana jest Nowym Przymierzem: „to jest krew Nowego Przymierza”. Nowe Przymierze ma głębsze znaczenie niż starotestamentowe Przymierze Boga z narodem wybranym. Tam, w Starym Testamencie Bóg, który zawierał przymierze, był jakby naprzeciw swego ludu: „wasz Bóg, mój lud”, co często łączyło się z obietnicą „zamieszkać pośród was” (pośród ludu). Nowe Przymierze jest głębszą więzią, głębszym zjednoczeniem człowieka z Jezusem. Bóg-Człowiek przychodzi i zawierając przymierze, zamieszkuje w wiernych. Głębię tego Nowego Przymierza oddają słowa: „Ja w was, wy we Mnie” (por. J 15,4). Zatem Nowe Przymierze niejako identyfikuje z Jezusem; wierny jakby znika „w Nim”, wierny i Chrystus stają się w Duchu „jednym, Chrystusem” (por. 1 Kor 11,13)⁹.

Przyjęcie więc w Komunii Ciała Pana (Ciała i Krwi Pana) łączy przyjmującego z Chrystusem, jednoczy wiernego z Panem, włącza wiernego w życie, w los Chrystusa. Słusznie mówiło się o chrześcijańskim, że jest (i powiemy, że „ma być”) *alter ego*, drugim Chrystusem, tym, którego życie i całe postępowanie odbija postawę Chrystusa, które jest oddaniem się Bogu na wzór oddania się Chrystusa Ojcu i jest zarazem skierowaniem „na” i „dla” drugich – na wzór Chrystusa, którego oddanie przyjęło formę „wydania się za” drugich, za wielu (w sensie „za wszystkich” – jak to w dawnym mszale podkreślało wprowadzenie w wielkoczwartkowy opis Ostatniej Wieczerzy: „On to w dniu przed Męką, dla zbawienia wszystkich ludzi, wziął chleb”...) ¹⁰.

2. EUCHARYSTIA – KOMUNIA WIERZĄCYCH W CHRYSZTUSA

Wspólnota wiernego z Jezusem Chrystusem, jaka jest następstwem komunii, przyjęcia Chrystusa pod postaciami chleba i wina, jednoczy komunikującego dzięki Chrystusowi ze wszystkimi wierzącymi. Św. Paweł mówi „ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało” (1 Kor 10,17). Wszyscy, którzy spożywają Ciało i Krew Pana, stają się członkami Jego Ciała, stają się „jednym ciałem” z Nim i między sobą. Nie zyją dla siebie, lecz każdy, kto przyjmuje Komunię, jest „krwią z kości i ciałem z ciała” (Rdz 2,23) Chrystusa. Komunia (wspólnota) z Chrystusem i życie z innymi w Kościele, który jest Ciałem eklezjalnym

⁹ Por. *Mnich kartuski...*, dz. cyt., s. 78-85.

¹⁰ J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, Kraków 2005, s. 37.

¹¹ Tenże, *W drodze...*, dz. cyt., s. 127-128.

Chrystusa, są nierozdzielne. Kościół, będąc jednym Ciałem, żywi się tym samym chlebem, tak jak poszczególni wierzący¹¹. Eucharystia jest bowiem procesem, przez który Chrystus zbudował swoje Ciało eklezjalne (Kościół) i wszystkich wierzących w Niego (zatem i nas samych także) uczynił członkami jednego ciała. Treścią Eucharystii jest więc zjednoczenie wierzących; komunikujący, przyjmujący Ciało Chrystusa, tworzą jedność między sobą¹². Są ludem, który składa się z wielu narodów, zjednoczonych przez to jedno Ciało przez nich wszystkich przyjmowane. Ta jedność jest realizacją modlitwy arcykapłańskiej Jezusa: „jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał” (J 17,21).

Aby pomóc w zrozumieniu tej jedności, jaką jest Kościół – Ciało eklezjalne Chrystusa, św. Paweł porównuje jego budowę i funkcjonowanie z budową i działaniem ciała ludzkiego: „ciało bowiem to nie jeden członek, lecz liczne [członki] [...]; wprawdzie liczne są członki, ale jedno ciało” (1 Kor 12,14.20). I każdy członek ludzkiego ciała ma swoją określoną funkcję do spełnienia. I żaden drugiemu nie może powiedzieć „nie jesteś mi potrzebny” (por. 1 Kor 12,21), a gdy „jeden członek cierpi, współcierpią wszystkie członki ciała” (por. 1 Kor 12,26). Podobnie wszyscy, którzy są ochrzczeni, są jednym Duchem – czy to Żydzi, czy to Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni (1 Kor 12,13) – stanowią jedno Ciało. I każdy członek tego Ciała eklezjalnego ma wyznaczone zadanie do spełnienia. Obrazowo przedstawia to św. Paweł, mówiąc: „ustanowił Bóg w Kościele naprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami” (1 Kor 12,28). Nie wszyscy do każdej z posług są przeznaczeni, ale każdy ma jakieś zadanie do wykonania we wspólnocie wierzących. Ciekawe, że już w Liście do Koryntian (pisanym w początkowym okresie chrześcijaństwa, kiedy w kościele organizacja była charyzmatyczna), św. Paweł porządkował zadania: „najpierw [...], potem [...], następnie [...]”. Takie porządkowanie zadań wykonywanych przez członków wspólnoty kościelnej wskazuje na zarysowującą się, a w późniejszym okresie wykształconą cechę tej wspólnoty, jaką jest (1) hierarchiczność.

Hierarchiczna jedność wiernych w Kościele oznacza – jak mówił Jan Paweł II – że różni wierni spełniają różne posługi i że istnieje hierarchia tych posług, hierarchia urzędów. Hierarchiczność jest oparta na świadomości istnienia i spełniania różnych posług i różnych ról w społeczności Kościoła eklezjalnego: Ta hierarchiczność posług jest – podkreślał papież Jan Paweł II: „stale potwierdzana w Modli-

¹²Tenże, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 132.

¹³List apostolski *Mane nobiscum, Domine* Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na Rok Eucharystii, październik 2004 – październik 2005, Poznań 2004, s. 18.

twie eucharystycznej przez wspomnianie Papieża i biskupa diecezjalnego”¹³, co wyraźnie zauważa się w Pierwszym Kanonie Mszy św., który mówi: „przyjmij i pobłogosław te dary [...], te święte i nieskalane ofiary [...], składamy Ci je przede wszystkim za Kościół Twój święty, powszechny, [...] wraz ze sługą Twoim, Papieżem naszym [...], i biskupem naszym [...], i ze wszystkimi prawowiernymi powszechnej i apostołskiej wiary wyznawcami”. Również św. Ignacy Antiocheński mówił, że „można uważać za pewną tę Eucharystię, która jest sprawowana przez biskupa albo tego, któremu powierzył on to zadanie”. Każda celebrowana Eucharystia wyraża komuniję z Piotrem i całym Kościołem lub też przywołuje ją obiektywnie, jak dzieje się w wypadku kościołów chrześcijańskich odległych od Rzymu¹⁴.

Drugą cechą wspólnoty eklezjalnej jest (2) braterstwo. Kościół jest komuniją (wspólnotą) braterską – wspólnotą na szczeblu całego Kościoła złączoną z papieżem, na szczeblu diecezjalnym złączoną z biskupem, na szczeblu parafii złączoną z proboszczem, wreszcie jest wspólnotą rodzinną. Wszyscy członkowie wspólnoty kościelnej żywią się tą samą „manną”, chlebem eucharystycznym, i pijąc ten sam kielich, upodabniają się do Chrystusa, przyjmują Jego postawę oddania się „za braci”, „dla drugich”. Właśnie ta postawa nastawienia na drugiego człowieka jest konsekwencją naśladowania Chrystusa w Jego „wydaniu się za i dla innych”.

Braterstwo wyraża się (a) w dostrzeganiu potrzeb drugiego człowieka i umiejętności dzielenia się z nim zarówno dobrami duchowymi, jak i materialnymi¹⁵. Św. Jakub mówi: „wiera bez uczynków jest bezowocna” (Jk 2,20). Wyrazem wiary w Jezusa Chrystusa, wyrazem pozostawania z Nim w komunii, muszą być czyny. Niedościęgłym wzorem dla nas jest wspólnota jerozolimska, o której słyszymy: „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wiernych. Żaden z nich nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne” (Dz 4,32). Współcześnie Jan Paweł II nas pouczał: „tylko po wzajemnej miłości i trosce o potrzebujących zostaniemy rozpoznani jako prawdziwi uczniowie Chrystusa”¹⁶. A potrzeb jest wiele wokół nas, że wspomnieć tylko: bezrobocie, samotność starców, choroby nękające kraje w drodze do rozwoju, potrzeby emigrantów.

Braterstwo, to także (b) szczególne zrozumienie innych i wzajemne przebaczenie. Wprawdzie Eucharystia nie jest sakramentem pojednania, ale jest sakramentem pojednanych, czyli jest sakramentem tych, którzy dali się pojednać z Panem, którzy stali się wraz z Nim jedną rodziną. Zatem przystępowanie do Eucharystii zakłada dokonane już wejście w tajemnicę Chrystusa¹⁷. Św. Paweł, pisząc do Koryntian, wykazywał, jak bardzo ich podziały wewnątrz wspólnoty były widoczne pod-

¹⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, dz. cyt., s. 41.

¹⁵ Tamże, s. 19.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 66

czas zgromadzeń eucharystycznych i jak bardzo sprzeczne były z Eucharystią. Apostoł zachęcał swoich adresatów do powrotu do braterskiej jedności (1 Kor 11,17-34).

Braterstwo wierzących to (c) solidarność. Eucharystia sprawia, że wspólnota wierzących nie zamyka się w sobie, nie jest i nie może uważać się za samowystarczającą. Wspólnota wierzących, gromadzących się wokół Chrystusa, powinna zachowywać więź z każdą wspólnotą katolicką¹⁸, więcej, z każdą wspólnotą wierzących w Chrystusa.

Braterstwo to także (d) wspólne świętowanie dnia Pańskiego. Niedzielną Eucharystia ma ogromne znaczenie dla tworzenia komunii między wiernymi. Eucharystia, jak to czytamy w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*: jest „miejscem uprzywilejowanym, w którym nieustannie głosi się i kultywuje komunie. Właśnie przez udział w Eucharystii dzień Pański staje się dniem Kościoła”¹⁹. Dlatego ważnym zadaniem dla wierzących jest dzisiaj odnowienie swojej postawy, swojego uczestnictwa w niedzielnej celebracji Mszy św.

PODSUMOWANIE

Przystępując zatem do sakramentu Eucharystii, przyjmując w Komunii Ciało i Krew Pana Jezusa, musimy być świadomi tego, że wchodzimy we wspólnotę z Panem (w komunie z Jezusem Chrystusem), ale również że wchodzimy we wspólnotę z wierzącymi, z członkami Kościoła. Świadomość tego, że wspólnota z Chrystusem i wspólnota z współbraćmi w wierze są nierozłączne, musi rzutować na naszą postawę, która winna się charakteryzować z jednej strony oddaniem się sprawom Pana – „życiem dla Pana”, z drugiej – otwarciem się na drugiego człowieka, na jego potrzeby duchowe i materialne, oddaniem się drugiemu tak, jak Chrystus oddał się człowiekowi – na wzór Chrystusa.

Resumé

L'article présente une réflexion sur l'Eucharistie compris comme une communauté (koinonia). L'Eucharistie est une communauté des chrétiens avec le Christ et aussi une communauté des croyants entre eux-mêmes. Et c'est pourquoi il faut savoir que cette participation au sacrement de l'Eucharistie, unissant les chrétiens avec le Christ et ainsi qu'avec les autres, doit se refléter par une vie „pour le Christ” et „pour les autres”.

¹⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, dz. cyt., s. 40.

¹⁹ Tamże, s. 42.

KS. JAN KRUCINA (WROCLAW)

HAT DIE THEOLOGIE EINEN PLATZ IM HAUS DER WISSENSCHAFTEN?

Die Frage ist nicht nur an die Universität, sondern auch an Schulen und wissenschaftliche Disziplinen gerichtet, deren Profil über die ihnen gesetzten Grenzen hinausgeht, obwohl ihre Wurzeln direkt oder indirekt in der Theologie zu suchen sind. Sie betrifft in gleichem Maße sowohl die Hochschulseelsorger, das Lehrpersonal als auch die Studierenden. Dass auf diese Frage unwillkürlich eine negative Antwort zu erwarten ist, bestätigen die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte. Ich persönlich habe es erlebt, als die Machthaber des totalitären Regimes die Theologische Fakultät in Olmütz geschlossen haben. Ähnlich verlief der Prozess in Prag, Bratislava, Budapest, Lubljana und Zagreb. In vergleichbarer Absicht handelte man auch in Krakau und vorher in Lemberg und Vilnius. Die Frage nach den zukünftigen Plänen und Absichten beantwortete der tschechoslowakische Minister des kommunistischen Schulwesens kurz wie folgt: „Nach uns die Sintflut“. Dieser Sintflut wurde Einhalt geboten, nachdem einige Wochen nach den Ereignissen des Jahres 1989 die theologischen Fakultäten an den Universitäten in Prag, Olmütz und Bratislava, in Budapest, Lubljana und Zagreb, und allmählich auch auf den Territorien der ehemaligen UdSSR reaktiviert worden waren. Bis auf den heutigen Tag ist dies in Wroclaw nicht geschehen, was in einem katholischen Land wie Polen es ist, sehr überrascht. Dabei muss daran erinnert werden, dass es an dieser Universität von ihrer Anfängen bis zum Jahre 1945 eine solche Fakultät für die katholische und protestantische Theologie gegeben hat. Gewiss kann im Zusammenhang damit die Frage gestellt werden, ob eine Universität die Theologie braucht, aber auch umgekehrt – ob die Theologie, ob ein theologisches Studium eine Universität braucht. Indem diese hier zur Debatte stehenden Fragen nebeneinander gestellt werden, spitzt sich das Problem – in historischer Sicht – auf dramatische Weise zu. Wie ist

es dazu gekommen – fragt man sich – dass diese beiden entgegengesetzten Fragen hier nebeneinander stehen und eine negative Antwort nicht ausschließen? Warum können heute Universität und Theologie als Fremdkörper angesehen werden und ihre Verbindung als hybride unvereinbare Gegensätze gelten? Was ist geschehen, dass gerade der Theologie, der ehemaligen Königin der Wissenschaften und Wiege der akademischen Lehranstalten, diese fundamentale Frage gestellt wird, eigentlich zwei Fragen gestellt werden? Eine rechtfertigende Antwort verlangt von der Theologie die modern-postmoderne Gesellschaft und mit ihr der diese Gesellschaft repräsentierende liberal-demokratische Staat. Andererseits erwarten angesichts ihrer akademischen Ansprüche die Theologie und die Kirche, deren Teil sie ist und deren Handeln sie autorisiert, auch eine ehrliche Antwort¹.

Damit berühren wir ein Paradoxon, das für die Theologie von heute bezeichnend ist. Die aus dieser zugespitzten Lage resultierenden Fragen berechtigen zu den folgenden Erwägungen, wenn die komplizierte Situation, in der die Theologie sich heute befindet, eine wenn auch unzureichende Erklärung finden soll. Daher muss zuerst auf die Entwicklung der Universität näher eingegangen werden, deren Fundament die Theologie gewesen ist, und danach auf den Zerfall der als Ganzes aufgefassten akademischen Lehranstalten. Nach dem Hinweis auf die eigentlichen Ursachen jener Dekomposition – gemeint ist die Emanzipation der einzelnen universitären modernen wissenschaftlichen Fachbereiche – wäre nach einer Möglichkeit ihrer neuen Verbindung zu fragen, und zwar auf dem Umweg der Integrationsfunktion der theologischen Wissenschaften (vgl. *Fides et ratio*, 83).

1. *STUDIUM GENERALE* – *UNIVERSITAS MAGISTRORUM ET SCHOLARIUM*

Das Echo dieser Formel klingt nach in den berühmten Worten des Konvertiten aus dem 19. Jahrhundert, Kardinal J.H. Newman, in seiner *Idea of University*. Seiner Meinung nach hatte die Universität die Aufgabe, ihre Schüler zu guten Bürgern zu erziehen, und zwar durch Pflege der Geistesbildung, Erziehung in einer heimischen Atmosphäre und durch besondere, geistig wirksame Kontakte zwischen Dozenten und Studenten, und eine Tradition von einem ganz besonderen Geist, dem originellen *genius loci*. In ähnlicher Form hat sich auch Kazimierz Twardowski anlässlich der ihm verliehenen Ehrendoktorwürde durch die Universität Posen im Jahre 1933 ausgesprochen. Er verknüpfte die Aufgaben der Universität mit der

¹ W. Guggenberger, *Zwischen Wissenschaft und Kirche*, „Herder-Korrespondenz“ 32 (1998) Nr. 2, S. 80; J. Baar, *Theologische Fakultäten*, „Stimmen der Zeit“ 23 (2005) Nr. 1, S. 2; A. Loreta, *Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten*, Münster 2004, S. 199ff.

Suche nach Wahrheit und wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit sowie mit der Fähigkeit, höchste geistige Werte zu schaffen. Dies ist die Idee, die Würde der Universität².

Diese erhebenden, großen Worte klingen eher wie eine Warnung. Unüberhörbar enthalten sie den Ruf nach dem Wiedererlangen des Sinnverlustes durch die akademischen Hochschulen überhaupt – *the sens of the whole*. Aber warum nur, fragt man sich? Diese Erwartung resultiert aus der zunehmenden, unumgänglichen Spezialisierung und Atomisierung, die in den modernen Universitäten eingetreten ist. Aus diesem Grund soll hier versucht werden, auf die Ursachen dieser Wandlung näher einzugehen.

Wie wir wissen, galten wegen des kulturellen Niedergangs der sog. dunklen Jahrhunderte, *Dark Ages – saeculum obscurum*, aber noch vor der Gründung der Universitäten, bereits im 11. Jh. die großen Abteien als Zentren geistigen Lebens. Mit der Entwicklung der Städte entstanden aus ihnen die Kloster- und Domschulen. So gab es in Frankreich bekannte Stätten des Wissens, auch besaßen spanisch-arabische Zentren eine wissenschaftliche Anziehungskraft und Montpellier, Salerno und Bologna waren berühmte wissenschaftliche Zentren.

Was heute mit Universität bezeichnet wird, hieß damals *studium generale* – dies dokumentieren die Satzungen von Vercelli aus dem Jahre 1233. Das *studium universale* scheint aus einer späteren Zeit zu stammen, was aus einer Sendung der Universität von Toulouse resultiert, die an andere berühmte Stätten des Wissens – *ad universalia studia alibi florentia* gerichtet ist.

Was zeichnete diese und andere Hochschulen aus? Die akademischen Lehranstalten waren für Studenten der gesamten zeitgenössischen Welt bestimmt, ungeachtet ihrer Herkunft oder Nationalität. Gegenüber den weniger bekannten Schulen in der Provinz nahmen sie eine bevorzugte Stellung ein. Dafür sprach die Tatsache, dass das an diesen Schulen vermittelte und durch Prüfungen kontrollierte Wissen durch andere Hochschulen anerkannt wurde. Päpste sind es auch gewesen – zum ersten Mal war es zur Zeit Papst Gregors IX. – die eine allgemeine Lehrbefugnis, eine allgemeine Professur, erteilt haben – *facultas ubique docendi*.

Beachtenswert ist, dass sich aus jener *universitas magistrorum et scholarium* allmählich eine vollständige Universität in der Bedeutung des damaligen Bildungs- und Erziehungssystems, *universitas litterarum*, entwickelt hatte. Den Erfolg der allgemeinen Entwicklung der universitären Lehranstalten garantierte einerseits als höchste Oberhoheit das mit dem Universalcharakter der Kirche aufs engste verbundene Papsttum, andererseits – als entscheidenden Faktor – die ernste geistige

² Vgl. M. Pollak, *Mysli o uniwersytecie*, in: *KUL w oczach studentów*, Hrg. M. Rechowicz, Lublin 1958, S. 10ff.; A.W. Müller, *Die Universität als Thema der Ethik*, „Die neue Ordnung“ 53 (1999), S. 89.

Arbeit der Orden – der Benediktiner und der auf diese folgenden Dominikaner, Franziskaner, schließlich der Jesuiten.

Nos universitas magistrorum et scholarium – diese bereits im Jahre 1221 in Paris bekannte feierliche Formulierung umfasste eine universitäre Körperschaft mit vier Fakultäten – Philosophie mit dem Trivium und Quadrivium der freien Wissenschaften, die ein einführendes Studium in die Theologie bildeten, der Jurisprudenz und Medizin. Wer den Entwicklungsgang der heutigen fachlich differenzierten Lehranstalten verstehen will, kann – trotz des späteren Standpunktes der Aufklärung – die ungeheure Bedeutung, die die Rezeption der aristotelischen Philosophie für die weitere Entwicklung der Wissenschaft gehabt hat, nicht in Frage stellen. Trotz größter Schwierigkeiten hatte die Aufnahme des Aristotelismus durch die mittelalterliche Universität – insbesondere durch die Vermittlung der arabischen Gelehrten – eine geradezu stürmische geistige Bewegung für ganze Jahrhunderte des Mittelalters ausgelöst, die die gesamte Weiterentwicklung – auch der Naturwissenschaften – beeinflusst hat. Es überrascht also nicht, dass sich bereits Dante auf Aristoteles als den „Meister derjenigen, die ein Wissen haben“, und das nicht nur wie bisher, in Mineralogie oder Zoologie, beruft. Man begann Dispute zu führen, und zwar sowohl über Kategorien, als auch über die in Natur und Leben, *physis*, herrschenden Gesetzmäßigkeiten, was trotz alledem nicht dazu führte, dass die Theologie aufgehört hat, die Königin der Wissenschaften zu sein, die, einem Schlussstein vergleichbar, das Gewölbe eines herrlichen mittelalterlichen Domes zusammenhält³.

Man sollte nicht daran zweifeln, dass – ähnlich wie heute – die Legitimierung der mittelalterlichen Universität ihre wissenschaftlichen Forschungsergebnisse gewesen sind. Die Schwierigkeit beruht nur darauf, dass sich die Konzeption der Wissenschaft, ihrer Aufgaben, aber auch das Kontrollverständnis der Metawissenschaft verändert haben und sich auch weiterhin verändern. Dabei ist es nicht leicht zu entscheiden, ob eine Forschungsmethode als „wissenschaftlich“ oder „unwissenschaftlich“ anzusehen ist. Der Zerfall metaphysischer Weltbilder, das Infragestellen naturrechtlicher Argumente verschärften die Debatte über Wissenschaftlichkeit und Unwissenschaftlichkeit. Gewandelt hat sich lediglich der Prozess von Wachstum und Informationsvermittlung, gewandelt auch die vordergründige Rolle des Wissenschaftlers. Die bisherige Vorstellung einer Gesamtheit von differenzierten wissenschaftlichen Disziplinen veränderte sich in eine Addition von einfachen Details. Zu Recht fragt man sich heute nach dem Ergebnis und Erfolg einer derartigen Praxis.

³ W. Dettlof, *Die Bedeutung der Weltkirche für die Universität des Mittelalters*, in: *Ortskirche – Weltkirche*, Hrg. H. Fleckenstein u.a., Würzburg 1973, S. 111ff.

Die zeitgenössische Wissenschaft basiert auf den positivistischen Anschauungen des 19. Jahrhunderts. A. Comte verlangt, dass die Wissenschaft nach dem „Wie?“ zu fragen hat. Im Gegensatz zur Theologie und Metaphysik verzichtet – nach Auffassung der Positivisten – der menschliche Geist in der positiven Erkenntnisphase auf die aristotelisch-thomatische Erkenntnis von Fragen wie Herkunft, Wesen und Zweck der Wirklichkeit und ist ausschließlich auf das Aufdecken von tatsächlichen Gesetzmäßigkeiten innerhalb der Phänomene und der unter ihnen bestehenden Ähnlichkeiten ausgerichtet. Die Frage nach dem *Wie?* – *quid faciendum* – lasse sich – so die Positivisten – durch Beschreibung, Klassifikation oder empirische Nachprüfbarkeit der Erkenntnismethoden beantworten. Mit der Frage: „Wie wird etwas gemacht?“ wird die Wissenschaft zu einem Werkzeug reduziert, das die Umgestaltung der Realität und die Konstruktion der Werkzeuge erreicht, wird sie zur Technik oder Technologie von materiellen Kulturerzeugnissen und realisiert die Entdeckungen der technischen Zivilisation⁴.

Hatte die Theologie in der mittelalterlichen Konzeption eine zentrale absolute Stellung gegenüber anderen Fakultäten, vermittelte und vervollständigte sie ein in mühevoller geistiger Arbeit angeeignetes Wissen – so war es auch im Jahre 1702 gewesen, als die Grundlagen für die österreichische Breslauer Universität geschaffen wurden – so wurde sie bereits seit dem 19. Jahrhundert auf ein überflüssiges Studienfach mit der Begründung reduziert, dass sie auf einer Autorität und nicht auf induktiven, dank dem Intellekt entstandenen Entdeckungen basiert. Daher konnte sie höchstens eine tolerierte wissenschaftliche Disziplin sein, daher ist sie grundsätzlich überflüssig geworden und hatte nur noch Sinn für Fachleute, für Priester und christlich orientierte Aktivisten. An Dutzenden von deutschen und österreichischen Universitäten hat die Theologie weiter bestanden bzw. ist interdisziplinär eine Kohabitation mit anderen Wissenschaften eingegangen. In Frankreich, wo die Theologie erst nach 1895 in die Universitäten zurückgekehrt ist, bildet sie bis auf den heutigen Tag quasi einen Fremdkörper im Universitätsorganismus.

2. DER ALLMÄHLICHE ZERFALL DER *UNIVERSITATIS* IN DER NEUZEIT

Die Aufgliederung der akademischen Lehranstalten als Gesamtheit spiegelt den Verfall der kosmischen Weltansicht. An ihrem Horizont vertrat die Kirche nicht nur ein *depositum fidei*, sondern unterstützte auch die Homogenität der auf der allgemeinen Idee der *bonum commune totius universi* aufgebauten europäischen Zivilisation.

⁴ Vgl. R. Sichweh, *Die Autopoiesis der Wissenschaft*, in: *Theorie als Passion*, Hrg. D. Baecker u.a., Frankfurt a.M. 1987, S. 452-453.

Aus der mehr als drei Jahrtausende existierenden jüdisch-christlichen Tradition kann gefolgert werden, dass der Mensch eine theonomische auf Gott ausgerichtete ethische Verhaltensorientierung besitzt. Seit mehr als zwei Jahrhunderten – genauer – seit der Aufklärung, drücken Schlagworte der selbstbewussten Emanzipation- und Autonomieprogramme die Epoche der Neuzeit, der Moderne aus. Dies bedeutet einerseits eine nützliche „Entzauberung der Welt“, andererseits den menschlichen Verzicht auf seinen historisch-kulturellen Ursprung, d.h. den Bruch mit der Homogenität von Autorität, Tradition, Offenbarung – den Bruch mit allem, was der Erprobung durch den aufgeklärten Verstand nicht standgehalten hat⁵.

Den Keim der modernen Wirklichkeitsauffassung führt Kard. J. Ratzinger in der Nachfolge von Descartes und Kant auf Giambattista Vico zurück. Die Gleichsetzung eines beständigen Seins mit Wahrheit, *verum est ens*, bricht zusammen. Die Wahrhaftigkeit spielt sich in den Wandlungen der Geschichte, in der wirksamen Steuerung dieser Überzeugungen ab. Durchführbarkeit, Machbarkeit, Effektivität, Brauchbarkeit und Wirksamkeit feiern Triumphe. Wahrhaftig ist das, was ausgeführt wurde, *verum quia factum*. Wahrhaftig wird es umso mehr, als es ein Schaffensprojekt darstellt, *verum quod faciendum*. Dieses aber bedeutet Wende, Umbruch. Genügte es vormals, die Welt zu erklären, zu verstehen und zu deuten, so gilt jetzt die Devise, die Welt zu verändern, ihre Bedingungen zu verbessern. Hier liegt das revolutionäre Moment im Denken der Aufklärung. Die historischen Voraussetzungen, der erwartete Verlauf der Geschichte wird mit hypothetischen Forschungsprojekten verknüpft und durch die zuverlässige Mathematik, durch naturwissenschaftliche Methoden intensiviert. Sein Resultat ist die Entwicklung intellektueller Fähigkeiten, sind die Erfolge in Technik, Wirtschaft, Politik, und auch in Medizin⁶.

Die dank dem Positivismus entwickelten akademischen Fähigkeiten spielen sich – verkürzt – auf drei Ebenen ab: (1) in der reinen Wissenschaft, die die Erkenntnis der Naturgesetze anstrebt; (2) in der Nutzung der gewonnenen Erkenntnisse in Form einer Konstruktion von den der Beherrschung der Natur dienenden Werkzeugen und Geräten; (3) in ihrer praktischen Anwendung zwecks Nutzung der Naturkräfte – durch die Politik und die Wirtschaft. Dies ist – kurz gesagt – der Weg, der von Newtons Gesetzen zu den Düsenraketen (Atomraketen), von der Dampfmaschine zur Rohstoffverarbeitung, schließlich zur Konstruktion von Raumfahrzeugen – mit der Landung auf den Mond – führt.

Dabei muss daran erinnert werden, dass die sog. eutopischen positiven Urteile über den technischen Fortschritt gleichzeitig Möglichkeiten von Glück, Segen,

⁵ L. Roos, *Humanität und Fortschritt am Ende der Neuzeit*, Köln 1984, S. 9-19.

⁶ Vgl. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, S. 25-29.

Anhebung des Lebensstandards und ungeahntes Wachstum versprechen. Es gibt aber auch ein dystopisches Bild der Technik. In dem vorgenannten Spektrum gibt es auch menschliche Angst vor zunehmender Kontrolle, Manipulierung – und wenn auch nur im Bereich der Genetik – Gefährdung durch anonyme Steuerung, maschinelles Funktionieren ohne menschliche Mitwirkung, Entfremdung, Alienation, Arbeitslosigkeit als Folge von Rationalisierung und Automatisierung, Wasser-, Luft-, Lebensmittelvergiftung, Risiko einer radioaktiven Bodenverseuchung.

Doch Schluss mit der Aufzählung von Phobien, umso mehr, als am Beginn des Jahrhunderts, ja des Jahrtausends verschiedene, unzurechnungsfähige Chiliasten zur Genüge für erschreckende, beunruhigende Zukunftsvisionen sorgen. Wir akzeptieren zwar den technischen Fortschritt, doch sollten wir auch ernsthaft darüber nachdenken, welche verheerenden Folgen dieser Fortschritt mit sich bringt, um drohenden Gefahren vorzubeugen⁷.

Doch zurück zur Wende der Neuzeit. Als für das gegen die Tradition und Abhängigkeit gerichtete Schlagwort – gegen Freiheit von Macht, Autorität, Rom, weg vom Papst, König, Fürsten, Wojewoden, Landrat, Kapitalisten, Verwalter oder Direktor – los vom Bischof, von Vater und Mutter, vom Rektor, Lehrer oder Erzieher – für diese Epoche der Terminus *siècle le lumières*, *enlightenment*, *iluminismo* geprägt wurde, veröffentlichte Immanuel Kant die Beantwortung der Frage: *Was ist Aufklärung?*

Aufklärung bedeutete so viel wie Mut zur Überwindung von selbstverschuldeten geistiger Unmündigkeit, deren Ursache nicht im Mangel einer im Verstand gegründeten Denkfähigkeit, als vielmehr in ungenügender Bereitschaft zur Selbstbestimmung und zum Verzicht auf fremde Führung liegt. *Sapere aude!* Wage es, weise zu sein!⁸

Es dürfte kaum als eine Simplifizierung gedeutet werden, wenn ich dies neben das Bild der revoltierenden Studenten-Protestgruppen von 1968 stelle. Ihr Echo erlebte ich auf dem Philosophischen Weltkongress im Sommer 1968 an der Universität Wien, auf dem die Studentengruppen die Sitzungen gewaltsam unterbrachen, die Ordnung der Beratungen brutal störten, Transparente umhertrugen und sich lautstark mit Rufen wie: „Macht kaputt, was euch kaputt macht“. Gehör zu verschaffen suchten.

In letzter Zeit werden wir von einer Lawine einer Literatur überflutet, die uns darüber informiert, dass wir von der Neuzeit, der Moderne – bereits den Übergang

⁷ J. Krucina, *Technical Progress in View of Integral Development*, in: *Challenges to Civil and Mechanical Engineering in 2000 and beyond*, Band I, Hrg. R. Ciesielski, Wrocław 1997, S. 128ff.

⁸ J. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in: *Werke*, Band IX, Red. Weischedel, S. 53.

in die Epoche der Postmoderne, Postneuzeit erleben. Das Pendel schlägt vom absoluten Rationalismus nach der entgegengesetzten Seite in Richtung Willkür, Mutwillen. Manche behaupten, dies sei lediglich der Rest, die letzte Phase der Moderne – die nur anders genannt wird. Selbst R. Guardini, der die Leistungen der Aufklärung oft mit Begeisterung begrüßt hatte, schrieb bereits vor Jahren vom *Ende der Neuzeit*⁹.

Hier wäre eine Metapher am Platz, der sich Chantal Delsol, die Philosophieprofessorin und Direktorin des Zentrums für Europastudien an der Universität von Marne-la-Vallée in ihrem Buch *Le souci contemporain* bedient.

„Wer kennt nicht die Geschichte des Ikarus? Um aus dem Labyrinth herauszukommen, erhebt er sich – mit nur einem Paar Flügeln ausgestattet – in die Lüfte“. So der Anfang des genannten Buches. Und weiter heißt es: „Entgegen allen Ratschlägen nähert sich Ikarus so nahe der Sonne, dass das Wachs seiner Flügel schmilzt, er stürzt und im Meer ertrinkt. Stellen wir uns aber vor, dass der junge Ikarus völlig unverletzt auf die Erde, ins Labyrinth, zurückfällt, zwar zerschlagen, verletzt ist, aber lebt. Stellen wir uns weiter vor, was nach einem solchen misslungenen Flug in seinem Inneren geschieht. Ikarus muss anfangen, danach so normal zu leben, wie er einst geglaubt hat, in der Lage zu sein, die Sonne, das absolut höchste Gut, zu erreichen. Wie gewinnt Ikarus nach einer so bitteren Enttäuschung seiner unerfüllten Hoffnung sein inneres Gleichgewicht wieder zurück?“

Die Autorin schreibt weiter: „Heute befinden auch wir uns in einer vergleichbaren Situation. Im Laufe der zweihundertjährigen Aufklärung glaubten wir in der Lage zu sein, den Menschen und die Gesellschaft radikal verändern zu können, und das dank der Fortschrittsphilosophie [...], oder aber dank von Ideologien, die eine glänzende Zukunft in Aussicht stellten. Heute beginnen wir ernüchert festzustellen, dass es leere Hoffnungen gewesen sind. Wir fallen zurück auf die Erde, auf der wir uns wieder unsere menschliche Kondition aneignen müssen, doch ist uns unterwegs der Schlüssel zum Verständnis verlorengegangen. So sehen wir zwar die Welt, erkennen sie aber nicht mehr, finden in ihr keinen Sinn. Der Mensch des Westens ist am Ende dieses Jahrhunderts ein Enkel des Ikarus und fragt, auf was für eine Welt er gestürzt ist“¹⁰.

⁹ H.J. Türk, *Zeitenwende in der Philosophie?*, „Stimmen der Zeit“ 206 (1988) Nr. 3, S. 157.

¹⁰ Vgl. J. Tischner, *Upadek Ikaru*, „Tygodnik Powszechny“ 15. Februar 1998.

3. DER SCHLÜSSEL ZU EINEM NEUEN VERSTÄNDNIS DER GESAMTHEIT DER DISZIPLINEN

Vom technischen Fortschritt fasziniert, wird – obwohl dieser den Erwartungen nicht standhält – oft A. Tofflers Buch *Future Shock* zitiert. Der Autor stellt das Wachstum einer 50 000-jährigen Geschichte des Menschen in 80 Abschnitten – jeder hat die vereinbarte Dauer von 62 Jahren – dar, zeigt die Verfassung des rapiden Fortschritts bis zum letzten Abschnitt, der bereits der Jetztzeit gilt und insbesondere dank der Informatik abrupt mit den Erfahrungen der Vergangenheit abbricht, was ein grauenhafter Zukunftsschock zu werden droht. Das Durchhalten und Vorbereiten des prognostizierten Neuerungsstroms in der postindustriellen, postmodernen Gesellschaft fordert vom Menschen eine besondere Strategie, die ihn zu einem andersartigen, völlig neuen Verhalten zwingt. Worauf beruht das Problem? Die technologische Kette fordert den Einbau des letzten Gliedes – des Menschen. Die Anpassung soll auf einer neuen Relation zwischen technischen Erfindungen und Erzeugnissen und ihrem Schöpfer, dem Autor, beruhen. Wer soll sich aber nun anpassen, fragt man sich? Der Mensch dem Fortschritt oder der technische Fortschritt dem Menschen?¹¹

Zum neuen Naturverständnis, der *physis*, sprach sich der ehem. Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Prof. W. Frühwald, aus und erklärte, wir gehen von einem vorneuzeitlichen Naturbegriff, in dem die Natur außerhalb des Menschen existiert und seine Vernunft respektiert, zu einem modernen Naturverständnis über, in dem die Rationalität nur einen Teil der gesamten natürlichen Naturentwicklung bildet – und fügt hinzu, dass der Mensch damit zum Objekt einer neuen, riskanten Art von Manipulation wird¹². Weder bei uns noch im post-sowjetischen Russland, sondern in der Wohlstandsgesellschaft Schwedens meint jeder dritte Bürger, dass er zwischen Mensch und Tier keinen Unterschied sehe. Wo also liegt der Schlüssel zur menschlichen Kondition?

Darf wirklich alles getan werden, was man kann? Darf man in diesem Fall jenen großen „geistigen Rest“ übersehen, der die Grundlage der personalen Würde des Menschen, ihrer Unantastbarkeit und Unverfügbarkeit, aber auch ihrer angeborenen Rechte ist?

Indem wir so reden, knüpfen wir bereits an das theologische europäische Erbe, an die jüdisch-christliche Tradition in Europa an. Nur die Konzeption der Person allein konnte das Fundament der Menschenrechte bilden, – mehr noch – nur sie konnte in einem Kulturklima entstehen, das die Offenbarung des persönlichen Gottes kennt und diese anerkennt.

¹¹ A. Toffler, *Szok przyszłości*, Warszawa 1974, S. 337ff.

¹² W. Frühwald, *Wissen, was wir tun*, „Herder-Korrespondenz“ 50 (1996) Nr. 1, S. 23.

Hat der Breslauer Nobelpreisträger, Prof. T. Mommsen nicht recht, wenn er angesichts der zivilisatorischen Leistungen erklärt, dass die Technik den Menschen mit einer unübertroffenen Machtfülle beschenkt hat? Die Kunst des Messens macht ihm die Erde untertan, dank der Schrift ist die menschliche Erkenntnis keine vergängliche Kunst mehr. Maß und Schrift geben dem Menschen das, was ihm die Natur versagt hat – Allmacht und Ewigkeit.

Demgegenüber besitzt die Technik als solche und aus sich selbst nicht die Vorstellung irgendeiner letzten Bestimmung, eines übergeordneten Zwecks. Die Technik ist ambivalent, kann sich auf beliebige Ziele und Absichten beziehen. Wir wissen, dass viele Erfindungen Sache des Beliebigen, des Zufalls sind. Der technische Fortschritt findet nicht allein, von sich selbst, eine ganzheitliche Perspektive. Diese wird erst in dem Moment ihres Bezugs zum Menschen erkennbar und anschaulich. Von einer Sinngebung der Technologie kann erst dann die Rede sein, wenn sie dem Zweck des Menschen, seiner Zielstrebigkeit zugeordnet wird.

Daher sind die in den positivistischen Naturwissenschaften und in der Technik bestehenden Formen der Addition von Wissen und ihrer Übertragung in die Sphäre des Geistes, der Kultur von der Auffassung der menschlichen Natur, *physis*, vom Bildnis des Menschen als Person abhängig. Man weiß noch immer nicht mit Gewissheit, ob der Fortschritt im Bereich menschlichen Handelns nicht durch Rückschritt, Rückgang in einem anderen Gebiet erkauft worden ist.

Schließlich muss das Denken in den Kategorien eines absoluten Fortschritts die Frage nach dem Lebenssinn verstellen, was auch die trügerische Ansicht, dass Tugend, Leistungsvermögen, gefestigte Moral durch die Technik ersetzt werden können, bekräftigt. Wenn die Technik also einen derartigen Komfort geschaffen hat, wenn *anything goes, alles machbar ist* – wenn alles tatsächlich alles ausführbar ist, dann kann die Technik doch auch die Ordnung im Inneren des Menschen, die mühevollen Arbeit an sich selbst, die Erziehung, Bekehrung, Personalentwicklung, Metanoia ersetzen. So kann es den Anschein erwecken, dass, da fast alles mit technischen Mitteln „gemacht“, „durchgeführt“, „erreicht“ werden kann, auch das Glück, ein durch kein Hindernis beeinträchtigter durchschlagender Erfolg – auch Erlösung – machbar sind¹³. Verklungen sind zwar die Worte der Internationalen: „Es rettet uns kein höh'eres Wesen, kein Gott, kein Kaiser, noch Tribun. Uns aus dem Elend zu erlösen, können wir nur selber tun“, und doch scheint es so zu sein, dass ihre Ansprüche in verschiedener Gestalt weiter bestehen, was nicht verwundert, denn sie ist das Ergebnis eines falschen positivistischen Menschenbildes. Diese Konzeption wird gegenüber anderen auch heute noch an vielen polnischen Hochschu-

¹³J. Krucina, *Parametry techniki wobec parametru etyki*, „Colloquium Salutis“ 25 (1993), S. 76f.

len vertreten. „Der Streit um den Menschen ist in Polen absolut nicht beigelegt“ – so der Papst in Krakau.

Unumgänglich ist daher die Rückkehr von der Gefahr der Sinnleere zum verlorenen Gleichgewicht, zum Wiederfinden des Ganzheitssinns, des *sens of the whole*, an dem besonders empfindlichen, anthropologischen Ort, im Sanktuarium des Menschen, dem Ort, in dem er mit sich und seinem Gott Zwiesprache hält. Wie in einer Linse überschneidet sich hier die fast sinnlose, eigenwillige Konstituierung des modernen Menschen gegenüber den unermesslichen Dimensionen, die ihn für die theonomische Welt, für Gott den Schöpfer öffnen.

Wo ist ein Ausweg zu suchen? Es sollte gefragt werden, ob die autonome Subjektivität oder Selbstherrlichkeit des Menschen in ihrer radikalen Form, also ohne Verbindung mit der Ganzheit jeder Wirklichkeit – an sich – überhaupt möglich ist. Die grundsätzliche konstitutive Ausrichtung und Möglichkeit besteht nach wie vor im Menschen selbst. Von daher – ob er nun will oder nicht – stammt seine Wurzel oder seine Abhängigkeit von etwas, was ihn überragt, was nicht nur von ihm kommt, sondern über ihn hinaus besteht¹⁴.

Erst wenn jede autonome Subjektwerdung des Menschen nicht nur vom Verstand Gebrauch macht – wie Kant es wollte – sondern wenn sie dank der eingeborenen Fähigkeit die seichte, eindimensionale Vernunft überschreitet, wenn sie sich über sich selbst erhebt, kann sie das besiegen, was K. Rahner den *Sündenfall der Neuzeit*, die Ursünde, den fatalen Fall des neuzeitlichen Gedankens genannt hat¹⁵. Auf welcher anderen Art ist jener scheinbar geniale Unfug zu bewerten, wenn das in sich verschlossene Individuum, das in sich verkrampfte Einzelsubjekt, die Selbstständigkeit anstrebt, ohne die offene Perspektive eines Heraus aus dieser Begrenztheit bereitzuhalten. Versuche dieser Art müssen über kurz oder lang ihre Sinnlosigkeit, ihr Absurdum offenbaren, wenn der Mensch seine Verbindung von der Quelle trennt, vom Fundament sich absetzt. Liegt nicht bereits hier die Gefährdung des Wesens, der Natur, der Gesamtheit, Selbstständigkeit, Personalität, im äußersten Fall der menschlichen Identität, theologisch ausgedrückt – der Bindung des Menschen an Gott und seiner Partnerschaft mit ihm?¹⁶

Die klassische Aufklärung weckte einen naiven, fast vorwissenschaftlichen Glauben an die absolute Denkfähigkeit des Verstandes, die Überzeugung von seiner unbeschränkten Autonomie. Heute sehen wir welches klägliche Fiasko dieser

¹⁴ A. Losinger, *Iusta autonomia. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1989, S. 166.

¹⁵ K. Rahner, *Theologische Anthropologie*, in: *Sacramentum mundi*, Band I, Hrg. K. Rahner, Freiburg, 1967, S. 180.

¹⁶ W. Kasper, *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, in: *Menschenwürdige Gesellschaft*, Hrg. von W. Kasper, Graz 1977, S. 82.

absolute Rationalismus durch die verschiedenen Aktivitäten der sogenannten Postmoderne erlebt, ob nun in Gestalt eines pathologischen Irrationalismus oder einer Scharlatanerie verschiedener Bewegungen und Sekten.

Wenn wir heute nach einer möglichen Rückkehr zur Symbiose von Theologie und Universität oder akademischer Lehranstalt fragen, dann tun wir dies in der Überzeugung, dass die Zeit reif ist für eine zweite „korrigierte“ Aufklärung, eine Aufklärung, die durch die Leistungen des Intellekts, seines Einfallsreichtums und Unternehmungsgeists bereichert ist durch die Aufklärung des Evangeliums *sub luce Evangelii*. Ist es vorstellbar, dass der – so St. Thomas von Aquin – von Gott geliebte Verstand, die edle Vernunft qualifizierter Wissenschaftler und Professoren dazu fähig wäre, gegen Prinzipien zu protestieren, die eine Verbindung suchen zwischen Technik und Ethik, Humanistik und Theologie, Glaube und Verstand, Wissenschaft, Demokratie und den Werten wie zwischen hypothetischem Denken und der Überzeugung davon, was ewig ist, nicht zuletzt die Verbindung zwischen Gesellschaft, Staat und Kirche?

Es gibt zu denken, dass bei diesen Überlegungen die Theologie gewissermaßen durch die Anthropologie vertreten wurde. Seit dem zweiten Jahrhundert lehrt das Christentum, dass der lebendige, nach Vollkommenheit strebende Mensch das Lob Gottes ist, *Gloria Dei vivens homo*. Die Theologie selbst ist die Rede des Menschen über Gott, aber auch sein Gespräch mit Gott, sein Gebet. Die Kehrseite der Theologie ist unsere lebendige Beziehung zu Gott, ist die Geistigkeit des Menschen, seine Spiritualität. Wenn die Theologie eine methodisch und methodologisch disziplinierte Reflexion über die göttliche Offenbarung, die Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit ist, dann enthält sie auch die Antwort des Menschen, seine Sinnsuche, seine Reaktion auf jene Aufforderung in der Gestalt von Glauben, vertieft durch Vertrauen und Liebe.

Kann es eine Theologie geben, die – ähnlich wie in den positivistischen Wissenschaften – mit Hilfe von hypothetischen Sätzen aufgebaut ist? Gibt es eine hypothetische Theologie? In dem Buch, in dem zahlreiche Aussagen der europäischen christlichen Elite zu diesem Thema veröffentlicht sind, bekennt sich der protestantische Astronom und Naturwissenschaftler, Prof. Udo Becker, zu einem Standpunkt, den er im Kommentar zu dem die Schöpfungsgeschichte darstellenden Figurenzyklus im Portal des Freiburger Doms vertritt. Dies ist ein Beweis dafür, wie gravierend sich religiöse und wissenschaftliche Aussagen zu Realitäten gewandelt haben. Sie gehen auseinander, gehen wieder aufeinander zu, und wenn sie sich im günstigsten Fall miteinander decken, kann es zu einem ausdrucksstarken Widerspruch kommen. Eine wissenschaftliche Aussage ist eine Hypothese, die des Glaubens, das Dogma, ist immer apodiktisch und duldet keinen Widerspruch. Das Wissen bestätigt die Falsifikation einer Hypothese, belastet damit die Schwäche, Unzulänglichkeit – den Bankrott des Intellekts. Der Glaube aber ist sich der vielen

Niederlagen, Misserfolge im Leben des Menschen bewusst, verliert aber nicht die Hoffnung, dass im Leben nicht alles sinnlos ist¹⁷.

Der Glaube, der Theologie sein will, muss die Reflexion suchen, *fides quaerens intellectum*. Die Theologie stützt sich auf der Bibel, auf der Tradition, insbesondere der Urkirche, auf dem Magisterium, auf allen jenen, die sie ehrlich betreiben, schließlich auf dem Glauben der Glaubenden, *sensus fidelium*, was nicht besagt, dass die Theologie – insbesondere im Dialog, im *colloquium salutis*, in interdisziplinären Disputen – keine hypothetische Formulierungen machen darf. Diese Vorgehensweise ermöglicht das unabänderliche Geheimnis Gottes, der unveränderliche Kern der Wahrheit. Diese Wahrheit ist nicht irgendein Bündel von Sätzen, diese Wahrheit ist die Person Jesu Christi in der Einheit mit dem Vater und dem Geist Gottes. Das gibt der Theologie letztlich ihren Halt, ist ihr Fundament. Was die Theologie lehrt, worüber sie nachdenkt, das tut sie in unermesslicher Freiheit, wobei sie die genannten Grenzen beibehält. Daher braucht sie sich nicht ängstlich an einen Buchstaben zu halten. Was sie kennzeichnet, ist vor allem eine Freude, die aus der Wahrheit entspringt, und diese ist Gott¹⁸. *Gaudium veritatis*.

Streszczenie

Czy w gmachu nauk jest miejsce dla teologii

Co zaszło, że wobec teologii, która była kolebką uniwersytetów, wysuwane są zastrzeżenia, a niekiedy i odchodzi się od niej? Wątpliwości zgłasza ponowoczesna społeczność z liberalno-demokratycznym państwem, Kościół zaś – w pewnej defensywie – obawia się sekularystycznych wpływów na teologię.

Autor rozważa, jak to wpływ arystotelizmu poszerza stopniowo rozumienie nauki oraz jej metod. Nowożytność odstępuje już od pierwotnego naukotwórczego pytania o pochodzenie, istotę i cel, redukując pytanie o „co”. Szkoły ograniczają naukę do empirycznej sprawdzalności, zatrzymując się na głównym dochodzeniu: „jak to się robi?” Ograniczają się do konstruowania narzędzi, co jako przeważająca technologia ma nie tyle tłumaczyć, co przekształcać rzeczywistość. Mnożąc poznawane detale, gubią w przeroście wielości

¹⁷ U. Becker, *Die Hypothesen und der Glaube*, in: *Was ist ein christ in der Gegenwart?*, Hrg. M. Plate, Freiburg 1989, S. 43; W.J. Jeanroad, *Geringschätzung der akademischen Theologie?*, „Herder-Korrespondenz“ 58 (2004) Nr. 4, S. 206; Vgl. K. Müller, *Theologiestudium unter Reformdruck*, „Stimmen der Zeit“ 221 (2003) Nr. 7, S. 468ff.

¹⁸ Johannes Paul II, *Enzyklika „Fides et ratio“*, Nr. 92-99; W. Beinert, *Universitätstheologie und Kirche*, „Stimmen der Zeit“ 211 (1993) Nr. 11, S. 734ff.

dyscyplin szczegółowych ich całościowe powiązanie, a właściwie zasadniczy sens. Lekceważące niezrozumienie teologii eksponuje pragmatyzm i gospodarczy zysk.

Dopiero powrót do myślenia mądrościowego oraz udostępnienie przez teologię metodycznej refleksji nad tajemnicą Objawienia zdoła przywrócić w sposób rozumny całościowy horyzont nauki oraz ustrzec wiedzę przed groźbą antyhumanistycznych nadużyć.

KS. ANDRZEJ MAŁACHOWSKI (WROCŁAW)

ŚLADY TRÓJCY W STWORZENIU – POSZUKIWANIA ŚW. AUGUSTYNA

KATEGORIA TROISTOŚCI

W życiu człowieka często pojawia się kategoria troistości. Znajdujemy tu podstawowe triady: początek – środek (rozwój) – koniec; czas przeszły – teraźniejszy – przyszły; u św. Pawła: wiara – nadzieja – miłość; u św. Tomasza: poznanie – miłość – wolność; piękno – dobro – prawda. W biologii zwierzęta dzieli się na: lądowe – wodne – powietrzne; ludzi na białych – czarnych – żółtych; są trzy rzeczy najważniejsze, najtrudniejsze, najprzyjemniejsze; jest Polska trójka: Bóg – honor – Ojczyzna.

Każde ludzkie myślenie o sensie życia skupiało się wokół trzech pojęć, które nazwano trójcą filozoficzną: Bóg – człowiek – świat¹. Spośród tych trzech najbardziej tajemniczy jest Bóg w swojej nieskończoności². Człowiek – *homo religiosus* – zawsze będzie szukał Boga (Ps 105,4). To poszukiwanie jest nieodłącznym elementem struktury świadomości każdego człowieka³. Dla jednych (jak np. Mircea Eliade) będzie się ono wyrażało w projekcji marzeń i tęsknot za „czymś” utraconym „gdzieś” na początku stworzenia, u innych negacją (jak np. Jean Paul Sartre)

¹ K. Löwith, *Gött, Mensch und Welt in der Metaphisik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967, s. 9.

² B. Fischer, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, tłum. J. Świerkosz, Poznań 2004, s. 114-115.

³ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 1.

– pozorną ucieczką od problemu Boga, albo też niepokojem serca i nieustannym poszukiwaniem śladów Boga w stworzeniu (jak np. św. Augustyn⁴).

Umysł ludzki potrafi odczytywać potrójne ślady Boga w stworzeniu, bowiem jak pisze J. Daniélou, świat, wewnątrz którego żyjemy, jest światem napełnionym Trójcą Świętą, tylko że nasze spojrzenie dzisiaj jest zbyt cielesne i niewrażliwe na tę obecność, a cała przyroda jest jakby świątynią zamieszkiwaną przez Boga⁵. Człowiek dzisiaj jest zbyt zajęty sprawami doczesnymi i dlatego brakuje mu sił do zgłębiania tajemnic Boga, do szukania Jego śladów w stworzeniu oraz do kontemplacji Jego obecności. Trójca Święta jest tajemnicą samego Boga i zarazem tajemnicą ludzkiego istnienia. Jedna z tych tajemnic ukazuje drugą. Św. Augustyn odpowiedział komuś, kto skarżył się, że nie widzi Trójcy: „Widzisz Trójcę, widząc miłość”⁶. Takie stwierdzenie wprowadza w istotę tajemnicy trynitarniej, której treścią jest miłość. Miłość bowiem kierowała stwarzaniem i stanowi istotę życia. Tak więc misterium Trójcy to misterium miłości Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Jest to miłość, dzięki której każda z Osób boskich jest sobą w relacji z pozostałymi. Tę komunie trynitarną objaśnił św. Augustyn przez analogię triady: miłujący, miłowany i miłowanie. Miłość zatem stanowi pierwszy i podstawowy ślad Trójcy w stworzeniu. W życiu każdego człowieka miłość stanowi najważniejszą kategorię, jest tak bardzo oczywista, ważna i potrzebna, a jednocześnie tak trudna do określenia, że wymyka się badaniu na gruncie samego rozumu. Podobnie z misterium Trójcy, które przekracza nieskończenie nasze możliwości poznawcze. Dociekania św. Augustyna sięgają bardzo daleko, ale nie wystarczają do uprzytomnienia sobie całej treści tej tajemnicy. Możemy zrozumieć trynitarną jedność dzięki istniejącemu w nas obrazowi Trójcy. Karl Rahner wyjaśnia to następująco: „Sam Bóg jako święte, odwieczne misterium, jako niepojęty umysłem fundament transcendentnego istnienia człowieka, jest nie tylko Bogiem nieskończenie odległym, ale także chce być Bogiem absolutnie bliskim i prawdziwie udzielającym siebie stworzeniu”⁷.

ISTOTNE ELEMENTY NAUKI O BOGU TRÓJEDYNYM

Św. Augustyn przez całe życie szukał śladów Boga w stworzeniu, aby zrozumieć tajemnicę Trójcy Świętej i wyjaśnić naukę Kościoła na ten temat. Dziełem

⁴ Jego cierpiące, niespokojne i szukające serce, niedowiarka i grzesznika, a zarazem nawróconego i gorliwego głosiciela niezwyklej łaski Bożej, znajduje swój piękny i pełen wewnętrzного żaru wyraz w klasycznej literackiej spowiedzi, w jego *Wyznaniach*. Por. także: *De Trinitate*, I, 3,5.

⁵ J. Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 24.

⁶ *De Trinitate*, VIII, 12.

⁷ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg – Basel – Wien 1976, s. 142.

temu poświęconym jest traktat *De Trinitate*. Zawarte w nim spekulatywne dociekania i osobiste refleksje czynią św. Augustyna teologiem Trójcy Świętej – *theologus Trinitatis*⁸.

Zgodnie z nauką Kościoła św. Augustyn uznaje, że jest jeden Bóg, który jest Trójcą, że Ojciec, Syn i Duch Święty istnieją równocześnie, odrębnie i współistotnie, liczbowo jako jedność. Nie ukrywa trudności, jakie napotyka w swoich poszukiwaniach: istota Boża jest nieuchwytna dla ludzkiego rozumu i niewyraźna żadnymi pojęciami, Bóg jest bytem absolutnym, prostym, niepodzielnym, przekraczającym wszelkie kategorie⁹. Stara się „wymyślić jakieś specyficzne miano ogólne, które by objęło tę potrójną rzeczywistość [...]; wielkość Bóstwa przewyższa możliwości potocznego słownictwa. Bliższe bowiem prawdy jest pojęcie o Bogu niż mówienie, a sama prawda przewyższa jeszcze pojęcie”¹⁰; i pyta: „jakim bowiem rzutem umysłu człowiek obejmie Boga, jeśli sam nie obejmuje własnego umysłu, którym chce Boga uchwycić?”¹¹.

W ocenie E. Gilsona¹² św. Augustyn w swoich poszukiwaniach zaszedł tak daleko, jak tylko mógł, ale jakie są Osoby w Bogu i czym się wyjaśnia ich jedność, nie zdołał wytłumaczyć. Cytuje zatem tylko za św. Augustynem: „Trzy Osoby, ale mówi się tak nie tyle po to, żeby je wyrazić, co raczej dlatego, żeby nie pozostać, nic nie powiedziawszy”¹³.

Św. Augustyn najpierw zastanawia się nad istotą Boga. Pojęcie istoty sprowadza do jedności Osób, ich równości, ich niepodzielnego działania i jednej woli. Tym, co różni trzy Osoby istniejące w jednej istocie, są relacje, które stanowią wewnętrzne życie Boga: Ojciec jest Ojcem, bo rodzi Syna, Syn jest Synem, bo jest zrodzony z Ojca, Duch Święty jest miłością Ojca i Syna. Co za „Troje” wyznaje nasza wiara, kiedy twierdzi, że Ojciec różni się od Syna, a Duch Święty różni się od Ojca i od Syna? – zastanawia się św. Augustyn i kieruje uwagę na potrójną rzeczywistość, że „Bóg jest Trójcą”. Nie jest to cecha dodana do Boskości, ale istota Boga, że jeden w trzech Osobach, że sama natura boska polega na byciu w troistości¹⁴. Jeśli w tych warunkach są jakieś ślady Boga w naturze, to powinny świadczyć tak samo o troistości, jak o jedności Bożej. Odkrywa tego rodzaju ślady w złożoności metafizycznej struktury bytów, która odpowiada wewnętrznej złożoności stosunków Boga z samym sobą.

⁸L.A. Krupa, *Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna*, Lublin 1948, s. 5.

⁹J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 205.

¹⁰*De Trinitate*, VII, 4,7.

¹¹*De Trinitate*, V, 1,2.

¹²E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 298.

¹³*De Trinitate*, V, 9,10.

¹⁴*De Trinitate*, VI, 10,11: „Wieczność w Ojcu, piękno w Obrazie, radość w Darze”.

SZUKANIE ANALOGII

Na podstawie Pisma św. ukazuje św. Augustyn tajemnicę Trójcy Świętej. W Starym Testamencie znajduje szereg zapowiedzi Trójcy: trzech aniołowie pod dębami Mamre (Rdz 18), trzech młodzieńcy wrzuceni do rozpalonego pieca (Dn 3,19n), widzenie Izajasza z potrójnym wezwaniem „Święty” (Iz 6,3). W Nowym Testamencie wyraźnie widoczna jest relacja Syna do Ojca i rola Ducha Świętego w Ewangeliach oraz pierwsze formuły trynitarne w Listach św. Pawła. Treść trynitarnych teofanii mówi o Osobach Bożych w Ich stosunku do stworzenia i do człowieka na zasadzie przypisania: Ojciec przedstawiony jest jako Stwórca, Syn jako Zbawiciel, a Duch Święty jako Uświęciciel. Św. Augustyn stopniowo stara się pogłębić tę tajemnicę wewnętrznego życia Trójcy Świętej, sięgając jeszcze po inną księgę – księgę stworzenia, poszukując przejawów Trójcy w człowieku stworzonym na Jej obraz. Nie posługuje się tradycyjnymi porównaniami, ale tworzy nowy system analogii.

Bóg jest bytem, a wszystko, co posiada byt: materia, rośliny, zwierzęta, ludzie, duchy – ma jakiś udział w Bogu i daje obraz rzeczywistości Bożej. Trójca w Bogu nie jest czymś przypadkowym, a należy do Jego istoty. Ojciec, Syn i Duch Święty nie tworzą razem istoty większej od Ojca czy Syna. Te trzy Osoby równają się z każdej z nich, są współistotne¹⁵. Wewnętrzna struktura Bytu Bożego musi znaleźć swój odbłask w stworzeniu. Każde stworzenie jest skutkiem działania Bożego, powinno zatem prowadzić do Trójcy. Umysł ludzki musi się przyzwyczaić do Jej spostrzegania, odczytywania i interpretacji¹⁶. „Ślady” Trójcy istnieją wszędzie, bo o ile stworzenia istnieją w ogóle, to istnieją przez uczestniczenie w ideach Bożych, stąd odzwierciedlają Trójcę, która je stworzyła¹⁷. Wszystko jest podobne do Boga, gdyż ma coś z bytu Bożego i Jego mniejszej lub większej doskonałości¹⁸.

Dostęp do tajników życia Bożego św. Augustyn szuka w opisie początków stworzenia: Bóg stworzył człowieka na „obraz i swoje podobieństwo” (Rdz 1,26)¹⁹. Nie określa bliżej, jak należy rozumieć to porównanie, stąd otwarta droga do różnych, niekiedy bardzo głębokich osobistych dociekań, mających na celu odszuka-

¹⁵ *De Trinitate*, VII, 6,11.

¹⁶ *De Trinitate*, XI, 1,1.

¹⁷ *De Trinitate*, XI, 1,1.

¹⁸ *De Trinitate*, XI, 5,8.

¹⁹ Znajdujemy w *Enarrationes in Psalmos* (42,6) następujące stwierdzenie: „Posiadamy coś w sobie, gdzie przebywa obraz Boży, mianowicie duszę i rozum. Ta dusza zawsze pragnęła światłości Bożej i prawdy Bożej. Przez nią oceniamy, co prawe i co nieprawe; dzięki niej rozróżniamy prawdę od fałszu. To ona jest nazwana rozumem, którego nie posiadają zwierzęta. Jeśli ktoś w sobie zaniedbuje siły intelektualne i stawia je na ostatnim miejscu, to po prostu odrzuca je, jakby nie istniały, i może usłyszeć upomnienie Psalmu (32,9): „Nie bądźcie bez rozumu niczym koń i muł”.

nie w człowieku cech czyniących go podobnym Bogu²⁰. Dla św. Augustyna obraz Boży w człowieku to bezpośrednie odbicie wzoru w obrazie. Między obrazem a wzorem musi być nie tylko podobieństwo, ale również relacja przechodzenia. Przykładem są dwa jaja – do siebie podobne, bo cokolwiek posiada jedno, to samo ma i drugie, ale nie są one dla siebie obrazem, bo od siebie nie pochodzą. Podobnie bliźniacy, chociaż do siebie podobni, nie są dla siebie obrazem, bowiem od siebie nie pochodzą. Obrazem zaś człowieka jest jego odbicie w lustrze, ponieważ pochodzi wprost i bezpośrednio od niego. Obrazem rodziców są ich dzieci, bo od rodziców pochodzi podobieństwo dzieci. Obrazem rzeczy zewnętrznych są ich idee, pojęcia, wyobrażenia, jakie pozostają w człowieku poprzez wizualny kontakt. W sposób analogiczny do obrazu wywołanego przez zmysły powstaje obraz znacznie doskonalszy – obraz Boga. Bóg, stwarzając bezpośrednio duszę, wyciska na jej naturze swój obraz, tak „jak na wosku wyciska się obraz sygnetu, który i na wosk przechodzi, i pierścienia nie opuszcza”²¹.

OBRAZ TRÓJCY W CZŁOWIEKU

Ślady Trójcy Świętej dostrzega św. Augustyn w człowieku: „aby znaleźć Boga, trzeba wejść w siebie. Trzeba wędrować od tego, co zewnętrzne, do tego, co wewnętrzne, i od tego, co wewnętrzne, do tego, co wyższe. Będąc we wnętrzu siebie, odkrywamy troistość”²². Ta troistość realizuje się na wiele sposobów, a przed wszystkim jako: dusza – poznanie – miłość²³; oraz pamięć – intelekt – wola²⁴. Osobowość ludzka streszcza się w: 1) pamięci, 2) poznaniu (dzięki rozumowi) i 3) działaniu (dzięki woli). Te trzy władze w człowieku tworzą jedyną rzeczywistość i są jakby zwierciadłem trzech Osób będących jednym Bogiem. Pamięć utożsamia się przez analogię z Ojcem, rozum z Synem, wola z Duchem Świętym. Człowiek jest obrazem Boga z samej swojej natury, niezależnie, czy ten obraz jest nienaruszony, czy też zniekształcony. Ale jego podobieństwo do Boga jest doskonalsze, o ile – ponad świadomością własnej osoby i ponad miłością, jaką żywi do siebie samego – człowiek uświadamia sobie Boga, poznaje Go i kocha, o ile bierze udział w miłości Bożej, o ile uczestniczy w najgłębszym życiu Boga. Świadomość o Bogu prze-

²⁰ W przekładzie *Septuaginty* użyto słowa „ikona”, a więc człowiek jest ikoną Trójcy Świętej. W Nowym Testamencie św. Paweł, pisząc o godności człowieka, odwołuje się do obrazu Bożego. Por. Ef 4,23; Kol 3,10; Rz 8,29; 2 Kor 3,18. Interpretacją obrazu Bożego w człowieku zajmowali się m.in. św. Ireneusz, św. Atanazy, ojcowie kapadocy i Orygenes.

²¹ *De Trinitate*, XIV, 15,21.

²² J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko*, w: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 17.

²³ Dusza dąży do poznanie siebie. Poznanie prowadzi do miłości.

²⁴ Pamięć jest niewypowiedzianym poznaniem duszy. Coś wiem, chociaż o tym nie myślę, bo mam w pamięci. Wiedza domaga się nazwania. Poznanie prowadzi wolę do pragnienia.

kształca się wtedy u człowieka w świadomość Boga, wiedza o Bogu staje się Bożą wiedzą, miłość do Boga staje się miłością Bożą.

Człowiek, nawet w swojej zmysłowej naturze, przedstawia „pewien obraz Trójcy”²⁵. Przykładem jest wzrok, którym człowiek patrzy na świat. Ten proces postrzegania dostarcza trzech różnych elementów, które są ściśle zjednoczone i z których pierwszy rodzi drugi, podczas gdy trzeci wiąże razem dwa pozostałe. Są nimi: 1) zewnętrzny przedmiot, 2) odczuwalne przez umysł jego przedstawienie oraz 3) akt skupienia umysłu. Gdy widzimy jakiś przedmiot, wówczas bardzo łatwo możemy rozróżnić trzy składniki: rzecz widzianą, jak na przykład drzewo; widok tej rzeczy, to jest formę odcisniętą na organie wzroku przez przedmiot; a na koniec uwagę umysłu, która utrzymuje wzrok na przedmiocie przez cały czas trwania postrzegania²⁶. Te trzy rzeczy są oczywiście odrębne, gdyż ciało materialne jest jedną rzeczą, forma, którą odciska na organie zmysłowym – drugą, a uwaga umysłu różni się jednocześnie i od nieczułego ciała, na które patrzymy, i od organu zmysłowego, który go widzi, ponieważ należy ona wyłącznie do myśli. W tym samym czasie zachodzi jakby zrodzenie widzenia przez przedmiot, gdyż bez działania tego przedmiotu na zmysł nie będzie widzenia. Mamy tu zatem przykład trzech czynników tak ściśle zjednoczonych, że dwa z nich można zaledwie rozróżnić. One stanowią według św. Augustyna ślad Trójcy. Ale jest tu pewna niedokładność, bo w tej trójcy dwa z trzech czynników należą do różnych substancji: przedmiot zewnętrzny jest całkowicie obcy porządkowi myśli, jego widzenie należy już do organu ożywionego wewnętrzną siłą, a na koniec wola, należąca do czystego porządku duchowego, czyli do właściwej myśli.

Kiedy pominie się zewnętrzny przedmiot naszej obserwacji, pojawia się inna trójca, doskonalsza, bo umieszczona w całości w umyśle: 1) odbicie w pamięci, 2) wewnętrzny obraz pamięciowy i 3) determinacja woli²⁷. Tak powstaje według św. Augustyna trójca zmysłowa, tworząca ślad Boga w człowieku zewnętrznym: 1) wspomnienie, 2) widzenie wewnętrzne tego wspomnienia oraz 3) wola, która je łączy. W tej trójcy przeciwnie: działanie jest procesem, który całkowicie odbywa się w duszy. Oczywiście pochodzenie wspomnienia jest zewnętrzne, chodzi tu bowiem o wrażenie albo o obrazy stworzone ze wspomnień wrażeń. Jednak gdy już obraz jest osiągnięty, wystarczy, aby wola skierowała tam wzrok duszy, by wynikło stąd poznanie, które zaistnieje i będzie trwało tak długo, jak zechce tego wola²⁸.

²⁵ *De Trinitate*, XI, 1.

²⁶ *De Trinitate*, XI, 2,2-5.

²⁷ *De Trinitate*, XI, 6.

²⁸ *De Trinitate*, XI, 4,7.

Niepojętość Boga Trójjedynego można pojąć przez analogię do człowieka, którego życie wewnętrzne opiera się na czynnościach zewnętrznych, a w jego skład wchodzi: pamięć – wizja wewnętrzna – wola. Pamięć przechowuje to, co zebrały zmysły; wewnętrzna wizja wyobraźni inspiruje pamięć; wola rozbudza jedną i drugą, aby je z sobą połączyć. Pod wpływem działania woli na wyobraźnię jedność może dojść do tego stopnia, że przedmiot pamięci narzuci się świadomości jakby był obecnie urzeczywistniony: „Do tego stopnia, że powstaje jakaś jedność z tych trzech – już nie rozróżnionych różnicą natury, a połączonych w jednej substancji, ponieważ ta całość jest na wewnątrz i tworzy jedną duszę”²⁹.

TROISTOŚĆ W MIŁOŚCI

Piękną analogią proponowaną przez św. Augustyna jest analogia ukazana w analizie miłości³⁰: 1) w miłującym, 2) w przedmiocie miłości, 3) w miłości, która ich jednoczy albo stara się zjednoczyć³¹. Gdy kocham jakiś przedmiot, wówczas moja miłość obejmuje trzy elementy: kochającego, kochanego i moją miłość. Kocham nie miłość, ale przedmiot mojej miłości. Przedmiotem kochanym jest sama myśl, uważana tu za istotę³². Miłość nie jest jeszcze aktem, przez który wola kocha, ale jest już naturalną dyspozycją myśli do cieszenia się sama sobą, dyspozycją całkowicie gotową do aktualizacji. Mamy zatem już dwa elementy względne wobec siebie wzajemnie. Można jednak dodać, że ich stosunek jest stosunkiem równości, gdyż myśl pragnie siebie całej. Ponieważ jej miłość dla siebie samej jest tylko naturalnym potwierdzeniem samej siebie, wobec tego to, co kocha, jest ściśle równe temu, co jest kochane³³. Z drugiej strony jest oczywiste, że nie można kochać tego, czego się nie zna. Myśl zatem nie może siebie kochać, nie znając, gdyż jako niecielesna jest ona w istocie umysłowa. Otóż jak miłość duszy do siebie samej jest ściśle równa, tak samo znajomość siebie samej, jaką posiada, jest jej ściśle równa. To, co kocha w tym wypadku, nie jest wyższe od niej, jak się to dzieje, gdy kocha Boga, a nie jest również i niższe od niej, jak to jest w wypadku miłości do ciała. Jest to właśnie na jej poziomie. A zatem myśl, miłość i poznanie to trzy, które są jednym i stanowią jedność, są równe, są wiernym obrazem Trójcy³⁴.

²⁹ *De Trinitate*, XI, 4,7.

³⁰ Punktem wyjściowym jest określenie św. Jana, że „Bóg jest miłością”.

³¹ *De Trinitate*, VIII, 12,9.

³² *De Trinitate*, IX 2,2.

³³ *De Trinitate*, IX 2,2.

³⁴ *De Trinitate*, IX 4,4.

Triada: myśl – poznanie – miłość³⁵

Pojęcie myśli pociąga za sobą dalsze pojęcia poznania i woli, ponieważ myśl poznaje siebie samą w czynności poznawania, a z tego poznania bezpośrednio i koniecznie powstaje miłość ku sobie. Cała ta czynność jest zawarta w samej myśli. Dlatego te trzy elementy działania posiadają wspólną naturę: doskonale wchodzą jeden w drugi, a jednak różnią się i posiadają obiektywną rzeczywistość. „Chociaż każda z tych rzeczywistości istnieje sama w sobie, współistnieją one integralnie z sobą, każda w obu innych i obie pozostałe w każdej. Wszystkie trzy są więc w przedziwny sposób nierozdzielne, a jednak każda z osobna jest substancją, a razem są jedną substancją czyli istotą, chociaż mówi się o nich tylko w ich wzajemnym stosunku³⁶. Innymi słowy, ich wzajemne odniesienie się do siebie jest podstawą ich jedności.

Triada: pamięć – intelekt – wola³⁷

Pamięć, intelekt i wola wyrażają dokładniej równość elementów, które mimo zasadniczej różnicy tworzą jedną rzeczywistość dzięki jedności duszy ludzkiej. Pamięć oczywiście oznacza intuicyjną świadomość jaźni, która poprzedza wszelkie refleksyjne poznanie siebie i inspiruje to poznanie. Elementy tej triady łączą się istotnie: „te trzy rzeczywistości są nie trzema życiami, a jednym życiem; nie tworzą trzech dusz, a są jedną duszą; więc nie są trzema substancjami, a jedną substancją, tworzą jedno życie, jedną istotę. Ale odwrotnie, są trzema rzeczywistościami, o ile utrzymują wzajemny stosunek³⁸. Każdy człon domaga się obu innych i każdy równa się obu pozostałym wspólnie lub osobno wziętym. Tutaj więc pamięć dokładniej przedstawia Osobę Ojca, podczas gdy cały rozum, czyli substancja duszy, wyobraża całość Bóstwa. W Bogu Syn i Duch Święty pochodzą od Ojca, tak jak w duszy inteligencja i wola (czyli miłość) pochodzą z pamięci, która je przechowuje. Już w pamięci istnieją w zarodku, ale wyrażają się w świadomym poznaniu i w świadomej miłości. Dzięki tym świadomym czynnościom pamięć, czyli świadomość siebie, osiąga doskonałość.

Triada: liczba – miara – ciężar³⁹

To jest triada, którą św. Augustyn odnosi nie tylko do człowieka, lecz każdego stworzenia. Ponieważ jest platonikiem, dlatego uważa, że aby cokolwiek poznać,

³⁵ *De Trinitate*, IX, 2-8.

³⁶ *De Trinitate*, XX, V, 8.

³⁷ *De Trinitate*, X, 17-15.

³⁸ *De Trinitate*, X, 11,18.

³⁹ *De Trinitate*, XI, 11,18.

trzeba to zmierzyć. Miara jest podstawową kategorią oceniającą byt, pozwalającą porównać to, co jest mniejsze, z tym, co większe. Liczba – to ilość jednostek, z których składa się dana rzecz, ciężar zaś jest wyznacznikiem miary. Złączone razem w jedno te trzy przymioty: liczba, miara i ciężar określają precyzyjnie wszystkie rzeczy. Według św. Augustyna, posługując się nimi, możemy znaleźć obraz Boga, odbłask Jego Trójcy. On, który – jak to okazuje stworzenie, a zaświadcza Pismo św. – „wszystko urządził według miary i liczby, i wagi” (Mdr 11,20).

NIEDOSKONAŁOŚĆ ANALOGII

Oryginalnym elementem nauki św. Augustyna o Trójcy Świętej są liczne serie potrójnych ugrupowań, czyli triad. Funkcją tych triad jest nie tyle wykazanie, że Bóg jest Trójcą⁴⁰, ile pogłębienie naszego rozumienia tajemnicy absolutnej jedności, przy jednoczesnym uznaniu rzeczywistej różnicy Trzech Osób.

Św. Augustyn nie ma złudzeń co do ogromnych ograniczeń wszelkich analogii. Wszystkie są jedynie pierwszym krokiem w kierunku naszego zrozumienia Trójcy, pozwalają na chwilowe, przelotne spojrzenie na Nią.

Po pierwsze, obraz Boga w umyśle człowieka jest odległy i niedoskonały: „Podbieństwo rzeczywiście, ale obraz bardzo odległy. Obraz jest czymś innym w Synu, czym innym w zwierciadle”⁴¹. Po drugie, chociaż ludzka rozumna natura odślania wspomniane wyżej trójce, żadną miarą nie są one identyczne z bytem człowieka w taki sposób, jak Trójca Święta tworzy istotę Bóstwa⁴²; przedstawiają one zdolności lub cechy, które człowiek posiada, podczas gdy boska natura jest doskonale prosta. Po trzecie, jako następstwo tego, podczas gdy pamięć, rozumienie i wola działają odrębnie, Trzy Osoby są nawzajem w sobie i Ich działanie jest jedno i niepodzielne⁴³. Na koniec, podczas gdy w Trójcy Trzej są Osobami, nie tak ma się sprawa w duchu człowieka. „Obraz Trójcy jest tylko jedną osobą, ale najwyższa sama Trójca to są trzy Osoby”, co jest paradoksem, kiedy się zastanowić, że mimo to Trzej są bardziej nierozzerwalnie jednością niż trójca w duszy⁴⁴. Ta rozbieżność między obrazem a samą Trójcą przypomina tylko fakt, że tu na ziemi widzimy „w zwierciadle, niejasno”, dopiero potem będziemy widzieć „twarzą w twarz”.

⁴⁰ Objawienie dostarcza całkowitej pewności odnośnie do tego.

⁴¹ *De Trinitate*, 9, 17, 10, 19.

⁴² *De Trinitate*, 15,7n; 15,11-13.

⁴³ Tamże, 15,43.

⁴⁴ Tamże.

Te podobieństwa dają rozumowi najjaśniejsze pojęcie o najwyższej tajemnicy, którą on usiłuje przeniknąć. Gdy je rozważy, powinien jeszcze zdać sobie sprawę z nieskończonej odległości, która go dzieli od takiego przedmiotu. Ani badanie obrazu Bożego w nas, ani terminy dogmatycznych sformułowań, jakich używamy dla określenia Trójcy Świętej, nie dają nam jej rzeczywistego zrozumienia. Toteż poświęciwszy czternaście pierwszych ksiąg w *De Trinitate* na zgłębienie tej tajemnicy, Augustyn poświęca piętnastą i ostatnią opisowi zasadniczych różnic dzielących stwórczą Trójcę od Jej stworzonych obrazów. U podstaw wszystkich tych różnic znajduje się doskonała prostota Boga. Gdy mówimy o życiu, poznaniu, miłości, pamięci i innych doskonałościach, wtedy myślimy o cechach bytu skończonego, takiego, jakim my jesteśmy. W Bogu – przeciwnie: wszelka doskonałość utożsamia się z Jego bytem i z każdą z trzech Osób Boskich. Mówimy tak, jakby chodziło o przyznanie Mu własności, gdy w samej rzeczy chodzi o samą substancję czy istotę. Dusza ludzka nie jest żadną ze swych trójc i tylko można powiedzieć, że one są w niej, gdy Trójca przeciwnie, jest nie w Bogu, ale Bogiem⁴⁵.

The Vestiges of the Trinity in Creation – St. Augustine’s Search

The category of triplicity appears often in human life. We find basic triads: beginning – centre (development) – end, past tense – present tense – future tense, belief – hope – love, meeting – love – freedom, beauty – good – truth. Biology divides animals in: land – water – aerial, men in white – black – yellow. There are three the most important things, the most difficult things and the most pleasant things; in Poland there are three values: God – Honor – Fatherland.

In every human the thinking about the sense of life is concentrated around three notions: God – man – world. From among those three the most mysterious is God. Man – *homo religiosus* – will always look for God (Ps 105,4). This search is an inseparable element of the structure of consciousness in every man. For some (like Mircea Eliade) it will be expressed in the projection of dreams and in the longing for “something” that was lost “somewhere” at the beginning of the creation, for others (like Jean Paul Sartre) – it turns into the denial of God and the apparent escape from the problem of God, or else it becomes the anxiety of heart in an incessant search for God in creation (like by St. Augustine). St. Augustine all his life looked for some traces in creation and tried to understand the secrets of the Holy Trinity. He wrote a treaty *De Trinitate* in which he contained speculative investigations and personal reflections and became a famous theologian of the Trinity – *theologus Trinitatis*. In the Old Testament he finds: three angels under oaks of Mamre, three young men thrown into a burning stove, the Isaiah’s vision of the Thrice

⁴⁵ *De Trinitate*, XV, 5,7-8.

Holy One. In the New Testament the Son's relation to the Father is clearly visible and the role of the Holy Spirit in the Gospel as well as the first Trinitarian formulae in the letters of St. Paul. The Trinitarian theophanies tell us about God's Persons in relation to the creation and to man. God the Father as Creator, Son as Savior, and the Holy Spirit as Consecrator are to be seen together. St Augustine perceives the traces of the Trinity in man: "to find God, one should enter into oneself. Being inside ourselves, we discover triplicity". This triplicity was perceived in many ways, and first of all as: soul – meeting – love as well as memory – intellect – will.

ANDRZEJ A. NAPIÓRKOWSKI OSPPE
(KRAKÓW)

DIETRICHA BONHOEFFERA ZMAGANIE O POKÓJ CHRYSZTUSOWY

I. UWAGI METODOLOGICZNE

Kiedy gromadzimy się, aby odkrywać nie tyle może życie i dzieło luterńskiego pastora, co jego przesłanie, przyświeca nam wówczas idea odwołania się do szerszego kontekstu społeczno-historycznego życia i działania tej interesującej postaci. Bardzo dobrze zatem się stało, że nasze pochylenie się nad Dietrichem Bonhoefferem powiązane jest z 60. rocznicą jego śmierci. Za udział w nieudanym spisku na Hitlera został stracony 9 kwietnia 1945 roku. Jednocześnie data ta wypada w 60. rocznicę zakończenia wojny w 1945 r., która okazała się nie tylko wojną w Europie, ale i światową. To smutne wydarzenie niech będzie dla nas wręcz przywołaniem do odkrywania i docenienia, jak olbrzymim dobrem dla człowieka i dla całych społeczności jest pokój.

Tak sprecyzowany temat *Dietricha Bonhoeffera zmaganie o pokój Chrystusowy* spróbujemy zaprezentować na trzech poziomach. A mianowicie, po kilku krótkich uwagach na temat wartości pokoju pokażemy eklezyjalną przestrzeń życia i poszukiwań niemieckiego luteranina, następnie jego zaangażowanie w ekumenizm jako środek do osiągnięcia pokoju oraz jego duchowość, wewnętrzną postawę inspirowaną Jezusowym Kazaniem na górze, która wcale nie jest ucieczką od zewnętrznych trudności, ale dojrzałym stanem człowieka. Dopiero pokój wewnętrzny, wynikający z przyjaźni z Bogiem i z akceptacji Jego prawa, staje się gwarantem pokoju wśród grup etnicznych, narodów czy państw. Bonhoeffer proroczo wyraża tę myśl w swoim wierszu pt. *Stacje na drodze do wolności*, który powstaje w więzieniu:

„Wyruszając na poszukiwanie wolności,
 naucz się przede wszystkim trzymać w karności
 zmysły i dusze, aby żądze i twe członki
 nie wodziły cię od celu do celu.
 Czyste niech będzie twe ciało i duch,
 i całkowicie tobie samemu poddane,
 i posłuszne na drodze poszukiwania celu właściwego.
 Nikt nie pozna tajemnicy wolności,
 jeżeli nie podda się rygorom dyscypliny”¹.

II. IDEA POKOJU CZY PACYFIZMU W KRĘGACH RODZINY BONHOEFFERÓW?

Rozróżnienie między pokojem a pacyfizmem w pierwszym dość powierzchownym osądzie wydaje się być rzeczą prostą. Różnicę tę można sobie przybliżyć przez zestawienie: przejście od teoretycznych poglądów do praktycznej działalności, aby zapewnić wszystkim pokojowe współzycie. Nie idzie tu jedynie o ideę pacyfizmu rozumianą jako pogląd opowiadający się za usunięciem bądź ograniczeniem wojen. Nie idzie tylko o zapewnienie ludzkości pokoju. Idzie o coś więcej. Należy dążyć do uwolnienia wewnętrznego, aby móc stworzyć świat wolny od przemocy i wojen. Takie stanowisko jest właściwe prawie wszystkim systemom filozoficznym, religijnym czy społecznym. Zawiera się w konfucjanizmie, buddyzmie, u niektórych starożytnych Greków, w nurcie tradycji hebrajskiej – u eseńczyków, w chrześcijaństwie. W średniowieczu pojawiły się interesujące przypadki skrajnego pacyfizmu, jak np. u albigenów czy waldensów, a później w protestantyzmie u braci czeskich, braci polskich, baptystów czy kwaków².

Uważany za ojca historii Herodot, żyjący w latach 484–420 p.n.e., opisuje w swoich *Dziejach* tyranie, wojny i bitwy. Ostatecznie jednak w tych dziewięciu księgach, nazwanych imionami muz, nie idzie o bohaterские zapasy Hellenów z perskimi barbarzyńcami czy o mityczne spory, wciąż żywe w jego epoce, lecz o pokój między ludźmi, między plemionami czy całymi królestwami³. Dwa wieki później w starożytnej Grecji spotykamy stoików, którzy jednoznacznie głoszą wartość pokoju. Filozofia hellenistyczna w III-I w. przed Chr., określająca sama siebie jako *studium virtutis*, stawiała sobie za cel osiągnięcie najlepszego życia i dostępnego

¹D. Bonhoeffer, *Modlitwy i wiersze więzienne*, tłum. K. Wójtowicz, postłowie: A.A. Napiórkowski, Kraków 2005, s. 29.

²Por. *Pacyfizm* (hasło), w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, Warszawa 1998, t. IV, s. 727.

³Zob. Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2005.

człowiekowi dobra. Ta postawa, czyli tzw. eudajmonia, była rozumiana jako szczęście, którym jest wyrzeczenie. To jest największe dobro wewnętrzne człowieka, to jest cnota – głosił Zenon z Kition, Kleantes czy Chryzyp. Społeczeństwo jest zespołem organicznym. Dlatego należy dążyć do usunięcia granic między państwami, do zerwania z tradycyjnym przeciwstawieniem pełnoprawnych Hellenów i barbarzyńców. Temu wszystkiemu służy pokój⁴.

Odkrycie istoty pokoju jawiło się zatem dla kolejnych ludzkich generacji zadaniem pilnym. Z czasem zaczęli rozumieć, że pokój to nie tylko stan zgody, porozumienie między członkami grupy, rodziny, ale i między narodami. Platon pójdzie dalej, gdyż stwierdzi, że pokojowe relacje międzyludzkie mogą wynikać jedynie z pokoju wewnętrznego, to znaczy z braku w jednostce lub narodzie gwałtownych odruchów czy skłonności do agresji. Według niego ten wewnętrzny pokój wynika wyłącznie z równowagi między trzema czynnikami konstytuującymi człowieka. Są nimi: jego biologiczne pragnienia, serce (czyli odwaga) i umysł (rozum). Tym trzema składnikami odpowiadają na poziomie narodu: ekonomia (zaspokaja potrzeby życiowe), wojsko (ucieleśnia odwagę i cnoty męskie) oraz władza polityczna (będąca podstawą racjonalnych decyzji). Jeśli wewnętrzna równowaga jest zburzona bądź przez nędzę, bądź przez słabą lub nazbyt rozbudowaną armię, albo odsunięcie do władzy politycznej narodu, to wówczas wybucha wojna. Narodowy socjalizm można widzieć jako zachwianie drugiego elementu. Rozrost armii, dominacja elementu agresywnego w narodzie – jak to się działo w Niemczech w latach 1936-1939 – wywołały ekspansjonizm zewnętrzny. Krótko mówiąc, stan pokoju jest w pierwszym rzędzie uwarunkowany zgodą wewnętrzną, a wtórnie jako relacja z innymi⁵.

Na polu filozofii nieustannie były kontynuowane próby znalezienia właściwej odpowiedzi na pytania: czym jest pokój? jak go zachować? co zrobić, aby go przywrócić? Jedną z takich odpowiedzi teoretycznych, ale bardzo inspirujących i wpływowych, stało się wydane w 1785 roku dzieło I. Kanta pt. *Projekt wiecznego pokoju*. Refleksja Kanta ogranicza się do sfery politycznej. Filozof z Królewca twierdzi, że stan pokoju może zapanować naprawdę dopiero wtedy, gdy powstanie prawie doskonała polityczna konstytucja, która będzie nakazowo regulować nie tylko wzajemne stosunki jednostek w państwie, ale także stosunki państw między sobą. Postulaty Kanta dały ideową podstawę do Karty Narodów Zjednoczonych, dla Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości w Hadze, a także dla stowarzyszeń pacyfistycznych, jak np. założona w 1867 r. w Genewie i działająca w Europie Liga Pokoju i Wolności⁶.

⁴ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1979, t. I, s. 115-123.

⁵ Por. J. Didier, *Słownik filozofii*, Warszawa 1992, s. 259-260.

⁶ Por. tamże.

W rodzinie Bonhoefferów kwestia pokoju była bardzo żywo dyskutowana. Zresztą, czyż mogło być inaczej? Wystarczy wywołać tu takie tematy, jak I wojna światowa czy republika weimarska. Rodzina, w której Dietrich przyszedł na świat, zaliczała się do kręgów starego mieszczaństwa i arystokracji. Jego matka Paula była wnuczką malarza amatora i założyciela Akademii Sztuk Pięknych w Weimarze, Stanisłausa hrabiego Kalckkreutha, a córką pastora Alfreda von Hase, który wślawił się rezygnacją z zaszczytnego stanowiska kapelana na dworze cesarza Wilhelma II. Ojciec zaś, Karl Bonhoeffer, był znanym profesorem psychiatrii i neurologii, od 1912 r. zatrudnionym na Uniwersytecie Berlińskim. Bardzo zamożny dom słynnego lekarza, w którym wychowywał się Dietrich wśród ośmiorga rodzeństwa, był ośrodkiem berlińskiej elity uniwersyteckiej. Bywało tam wiele ówczesnych autorytetów naukowych. Atmosferę rodzinną cechowały intelektualne tradycje dziewiętnastowiecznego liberalizmu, wynikające z protestanckiego postrzegania świata. Nierzadko sięgano wieczorami po lekturę Kanta⁷.

Charakterystyczne poczucie społecznej odpowiedzialności, pojęte w paternalistyczno-reformistyczny sposób, kreowało swoistą kulturę polityczną, która nie była już wówczas zdolna do jakiejś twórczej historycznej roli, ale jeszcze dość żywotna, aby wyłonić z siebie mniej lub bardziej zorganizowane grupy przeciwne Hitlerowi, skupiające się zaś wokół środowisk niemieckiej generalicji. Był to ruch pozbawiony szerszej społecznej bazy, oparty w gruncie rzeczy na starych, pruskich jeszcze koncepcjach politycznych. Zarazem jednak reprezentował jedyne poza partią komunistyczną koła, które pozostały krytyczne w czasach powszechnego oportunistyzmu, by nie powiedzieć: zachwyty wobec faszyzmu. Sfery te prowadziły życie z jednej strony jakby w iluzji, że o pokój trzeba niekoniecznie zbrojnie zabiegać, a z drugiej strony jednak egzystowały w swoistej bezsilności. Nie widziano zagrożenia pokoju, wolności, godności ludzkiej, gdyż prześladowanie Żydów, komunistów, osób o innej orientacji politycznej czy ludzi upośledzonych fizycznie bądź mentalnie nie dotykało ich jeszcze bezpośrednio. Ich enklawa była jeszcze nie-
tknięta.

⁷ Literatura na temat Bonhoeffera stała się w międzyczasie dość bogata. Wydaje się, że godne uwzględnienia są następujące pozycje: por. *Bonhoeffer Dietrich* (hasło), w: *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, red. W. Härle, H. Wagner, München 1987, s. 41-42; G. Kretschmar, *Dietrich Bonhoeffer*, w: *Klassiker der Theologie*, red. H. Fries, G. Kretschmar, München 1983, t. II, s. 376-403; K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 93-107; R. Mayer, *Bonhoeffer Dietrich* (hasło), w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1994, t. II, k. 574; A. Nossol, *Bonhoeffer Dietrich*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1989, t. II, k. 791-793; F. Sherman, *Bonhoeffer Dietrich*, w: *The New Encyclopaedia Britannica*, Chicago – London – Toronto 1994, wyd. 15, s. 359-360; zob. A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970; por. I. Tödt, *Dietrich Bonhoeffer*, w: *Theologische Profile im 20. Jahrhundert*, red. M. Kappes, Kevelaer 2001, s. 73-130; zob. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, Hamburg 1999, wyd. 17.

Chrześcijaństwo protestanckie – tak doktrynalnie, jak i etycznie – było dotknięte poważnym kryzysem. Stąd w życiu osobistym, jak i społecznym swoich członków zostało zepchnięte do funkcji marginesowych. Potężna dechrystianizacja, która w czasie zbliżającej się wojny odsłoniła tragiczną bezsilność Kościołów protestanckich w Rzeszy Niemieckiej wobec rasizmu i szowinizmu, kryła w sobie wiele przyczyn. Bez wątplenia obok społecznego i intelektualnego konserwatyizmu kościelnych instytucji trzeba wskazać na czynnik natury teologicznej. Najważniejszym z nich było pojawienie się wewnątrz tych Kościołów naukowej krytyki Biblii. Dla wyznawców protestantyzmu oznaczało to zakwestionowanie samej ich podstawy i zrodziło pytanie, co jest wobec tego „twardym gruntem” chrześcijaństwa. Odpowiedzi, które podsuwała teologia liberalna, zawiodły totalnie już wobec dramatu pierwszej wojny światowej, która zakończyła się dla Niemców klęską – jak to pokaże później historia – nie do odzwignięcia⁸.

III. KOŚCIÓŁ CHRYSZTUSA W WIZJACH NIEMIECKIEGO PASTORA

Bonhoeffer wyrastał więc w akademickich kręgach i ku zaskoczeniu rodziny podjął w 1923 r. studia teologiczne w Tybindze i w Berlinie, gdzie studiował pod kierunkiem A. v. Harnacka i Reinholda Seeberga. W 1927 r. uzyskał doktorat z eklezjologii na podstawie rozprawy *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* oraz stanowisko asystenta. W 1930 r. zaś habilitował się na podstawie rozprawy *Akt und Sein*. Rok później otrzymał katedrę teologii systematycznej na Uniwersytecie w Berlinie.

Ta jednakże świetnie zapowiadająca się akademicka kariera zupełnie nie przystawała do tragicznej rzeczywistości totalitaryzmu hitlerowskiego. Bonhoeffer rezygnuje z zajęć uniwersyteckich i angażuje się w działalność duszpasterską. Człowiek jego formatu nie mógł spokojnie egzystować w takiej przestrzeni zniewolenia, jakiej doznawał on sam i inni. Chce podjąć zmaganie o pokój. Dlatego posługuje jako pastor, co doprowadza go do głębszego wniknięcia w duchowość i przynosi swoiste nawrócenie. A ponieważ był on zawsze człowiekiem Kościoła, stąd jego postrzeganie Kościoła ulegało zmianie. Wydaje się, że w jego myśli można wyodrębnić jakby trzy modele Kościoła: socjologiczny, wyznający (*Bekennende Kirche*) i „światowy” („świeckie chrześcijaństwo”). Jedyne bowiem przestrzeń eklezjalna chroniła go, dawała mu wolność i pozwalała się rozwijać⁹.

⁸Por. A.A. Napiórkowski, *Wstęp*, w: D. Bonhoeffer, *Życie wspólne*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2001, s. 7-8.

⁹Por. tenże, *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła*, Kraków 2004, s. 43.

Pierwszy, chronologicznie patrząc: najmłodszy, związany jest z jego okresem studiów i został zaprezentowany we wspomnianej już dysertacji doktorskiej w 1927 roku pt. *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Omawia on w niej dualistyczną funkcję Kościoła i jego istotę jako nieempirycznej instytucji i empirycznego czynnika władzy. Chciał wyrazić tam chrześcijaństwo w kategoriach socjologicznych, wspólnotowych. Kościół to dla niego wspólnota ludzi o odzyskanej, dzięki Chrystusowi, harmonii. Człowiek został bowiem stworzony do życia we wspólnocie, choć przez grzech zwrócił swe serce ku sobie. Kościół ma swoją podstawę w objawieniu Bożego Serca i jest Chrystusem istniejącym w naturze wspólnotowej. Dlatego fenomen Kościoła wyraża w pojęciach socjologii¹⁰.

U teologa z Berlina dokonała się swoistego rodzaju eklezjologiczna ewolucja. W początkach swojej teologicznej twórczości przyjmował zatem Kościół jako widzialną, konkretną wspólnotę, która spełnia zadania społeczno-etyczne. I tym bardziej opowiadał się za potrzebą Kościoła, tym bardziej dostrzegał olbrzymią pustkę, jaką spowodowała teologia liberalna optująca przeciw za religijnością rozumianą jako uczucie (Schleiermacher). Nawet przeciw sam Barth, którego był on entuzjastą, zmienił tytuł swojego głównego dzieła *Dogmatyki chrześcijańskiej* na bardziej wymowny, tj. na *Dogmatykę kościelną*. Chodziło o lokalizowanie konkretnego chrześcijaństwa w widzialnej, empirycznej wspólnocie, a więc w Kościele. Gdy jednak w konfrontacji z hitlerowskim nazizmem instytucjonalny Kościół nie wytrzymał godziny swej próby, Bonhoeffer zrewidował swoją eklezjologię i przedłożył model Kościoła rozumianego jako Kościół Wyznający, czyli wierny jedynie Jezusowi i Jego Ewangelii, a nieposłuszny kościelnej hierarchii, która stała się uległa wobec hitlerowskiej dyktatury. Bekennende Kirche to wspólnota chrześcijan, którzy nie uznają iluzorycznych kompromisów, ale podejmują działania przeciw nazizmowi. Widzą wyraźnie tragedie wojny, dlatego chcą aktywnie walczyć eklezjologicznie o pokój.

Dlatego już w 1933 r. dostrzegając bankructwo swojego Kościoła, luterański pastor odsuwa na bok swoją naukową karierę i bez reszty angażuje w działalność praktyczną. Chciał teraz urzeczywistnić to, o czym wcześniej tylko myślał i pisał. W warunkach zniewolenia przez nazistowski totalitaryzm i pasywnej postawy Kościołów, co było w istocie ich wielką porażką, pojawiła się u Bonhoeffera ostra krytyka kościelnego modelu chrześcijaństwa i roli religii. Ten okres (1933-1940) w życiu naszego niemieckiego chrześcijanina określany bywa często jako okres „walki kościelnej”. Uczestnicząc aktywnie w nurcie sprzeciwu, przeciwstawia się on programowi kolaborującego związku Deutsche Christen (1934), funkcjonują-

¹⁰ Por. tamże, s. 43-44.

cego w ramach Kościoła państwowego i przenoszącego do niego wprost zasady i porządku Trzeciej Rzeszy, takie jak *Führerprinzip* czy tzw. paragraf aryjski. Organizacja Niemieccy Chrześcijanie opracowuje też swoistą wersję teologiczną narodowego socjalizmu, gdzie postuluje się całkowite zerwanie ze Starym Testamentem, który jest „niemoralną historią żydowskich handlarzy bydłem”. Krzyż był symbolem tego, że trzeba poświęcić się dla Rzeszy, swastyka zaś – to krzyż połączony z nadzieją, ku której prowadzi Adolf Hitler¹¹.

Zagrożona w ten sposób nie tylko autonomia protestanckiego Kościoła, ale i podstawowe zasady ewangeliczne wymagały obrony. Jako wyraz protestu przeciwko reżimowi hitlerowskiemu Martin Niemöller i Karl Barth tworzą tzw. Kościół Wyznający (*Bekennende Kirche*), który na swoim spotkaniu w dniu 7 maja 1934 r. ogłasza tzw. *Kassler Erklärung* i uznaje się za Kościół ewangeliczny, posłuszny jedynie Chrystusowi, Panu Kościoła, odrzuca zaś podporządkowanie się władzom państwowym i narzuconemu przez nich bezprawnie kościelnemu zwierzchnictwu. Kilkanaście dni później dochodzi w Barmen (29-31 V 1934) do I synodu Kościoła Wyznającego. Ci odważni, pozostający w zdecydowanej mniejszości chrześcijanie uchwalili swoje wyznanie wiary. Część z nich, walcząc o zachowanie zasad Ewangelii na kościelnym terenie, zapłaci za to później więzieniem i obozem koncentracyjnym. W 1937 roku ok. 800 współpracowników Kościoła Wyznającego, w większości niepokornych pastorów, siedziało dłuższy bądź krótszy czas za kratkami¹².

Mimo że sam Bonhoeffer nigdy nie został członkiem kierowniczych gremiów *Bekennende Kirche*, to jednak stał się jednym z jego czołowych liderów i wniósł do niego nie tylko swoje międzynarodowe ekumeniczne kontakty, ale także swój obraz niemieckiej walki o Kościół¹³. W 1935 r. objął kierownictwo seminarium dla kaznodziejów Kościoła Wyznającego w Finkenwalde (obecnie Szczecin Dąbie), gdzie założył ewangeliczne bractwo o charakterze monastycznym. Władze Rzeszy szybko uznały go za „pacyfistę i wroga państwa” i dlatego w 1936 r. oficjalnie usunęły go z uniwersytetu, a w 1937 r. zamknęły prowadzone przez niego seminarium dla młodych pastorów tegoż Kościoła. W tej atmosferze powstała jego książka *Życie wspólne* (*Gemeinsames Leben*, München 1938), w której opisał życie tak zwanego domu braterskiego, czyli stałego bractwa o charakterze na polu monastycznym, jakie praktykują młodzi adepci teologii luteranckiej. Zaś rok wcześniej, bo w 1937 roku, ukazała się w Monachium inna książka Bonhoeffera pod znanym tytułem *Naśladowanie* (*Die Nachfolge*), która przyniosła mu duży

¹¹ Por. tamże, s. 46-47.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. G. Kretschmar, *Dietrich Bonhoeffer*, dz. cyt., s. 380.

rozgłos. Zawarte w tych dwóch książkach treści są wyrazem jego zewnętrznego i wewnętrznego zmagania o prawdziwy Kościół. Prowadzona walka z Kościołem (*Kirchenkampf*) jest przez niego przeżywana jako wezwanie do stworzenia nowej eklezjalnej wspólnoty. Stąd takie pojęcia, jak „wyznanie” (*Bekennnis*), „posłuszeństwo” (*Gehorsam*) czy „naśladowanie” (*Nachfolge*) zyskują konstytutywne znaczenie dla możliwości identyfikacyjnych z Chrystusową rzeczywistością, obecną jedynie w prawdziwym Kościele, jakim jest *Bekennende Kirche*. Prowadzi go to nawet do budzącego wiele kontrowersji stwierdzenia, że „kto się istotnie odłącza od Kościoła Wyznającego w Niemczech, ten się odłącza od zbawienia”¹⁴.

Trzeciego eklezjologicznego modelu można dopatrzeć się w treściach, które kryły się dla luterańskiego pastora w pojęciu „Świat-Kościół” (*Kirche-Welt*). Idzie tu o koncepcję „świeckiego chrześcijaństwa”. Poddając ostrej krytyce kościelny model chrześcijaństwa i rolę religii, przedłożył ideę „chrześcijaństwa anonimowego”. Ponieważ zwiększające się represje na Kościół Wyznający doprowadziły też i do jego swoistej kapitulacji, Bonhoeffer poczuł się jakby zdradzony. Swoją drugą wizję Kościoła poddaje rewizji. Świeckiemu światu i jego humanistycznemu zaangażowaniu przypisał to, co wcześniej było atrybutem Kościoła instytucjonalnego. Droga ta miała się okazać po wojnie prototypem dalszej ewolucji wielu środowisk chrześcijańskich, w których tendencje „świeckie” i uniwersalne humanistyczne są dzisiaj tak silne, iż powodują – zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej – ostry kryzys chrześcijaństwa jako zorganizowanej religii. W murach więziennych jego myśl o Kościele uległa dalszej radykalizacji. W swoich poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie, czym jest chrześcijaństwo, kim jest właściwie Chrystus, doszedł do przekonania, że dojrzały świat to taki, który nauczył się rozumieć siebie (pełnię swojej istoty) bez uciekania się do wyobrażeń religijnych i który potrafi tłumaczyć napotymane zjawiska bez przyjmowania hipotezy Boga. W obliczu zawodu, jaki sprawiły chrześcijańskie Kościoły w Trzeciej Rzeszy, uznał, że Kościół i chrześcijańskie przepowiadanie nie mogą dłużej się opierać na założeniu religijności a *priori* u człowieka. Uświadomiwszy sobie fakt istnienia w świeckim świecie, Kościół nie powinien dedukować Boga z niektórych sytuacji ludzkiej egzystencji, jak np. z winy i śmierci, lecz aprobując całą i całkowicie świecką doczesność, powinien ją natomiast konfrontować z dokonaniem w Jezusie Chrystusie usprawiedliwieniem grzesznika. W tym właśnie kontekście ten antyhitlerowski działacz wysunął postulat bezreligijnej interpretacji pojęć biblijnych i dostrzegania Boga w centrum ludzkiego istnienia¹⁵.

¹⁴ Por. Bonhoeffer, Dietrich (hasło), w: *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, art. cyt., s. 41.

¹⁵ Por. A.A. Napiórkowski, *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła*, dz. cyt., s. 27-28.

W lipcu 1944 r., pisząc wiersz pt. *Chrześcijanie i poganie*, w poetycki sposób tak formułuje swoje myśli:

„Ludzie idą do Boga, gdy spotyka ich niedola,
błagają o pomoc, proszą o szczęście i kawałek chleba,
o zachowanie od choroby, winy i śmierci.
Tak czynią wszyscy: poganie i chrześcijanie.

Ludzie idą do Boga, gdy spotyka Go niedola,
znajdują Go ubogiego, wyszydzonego,
bez domu i chleba,
widzą Go zmiążdżonego
przez grzech, winę i śmierć.
Przy Bogu, w Jego cierpieniu stoją tylko chrześcijanie.

Bóg przychodzi do wszystkich ludzi w ich niedoli,
karmi ich ciało i duszę swoim chlebem,
za chrześcijan i pogan ponosi śmierć krzyżową
i daruje winy jednemu i drugiem”¹⁶.

Przebywając w tragicznym odosobnieniu, Bonhoeffer poddaje reinterpretacji sytuację Kościoła i chrześcijaństwa. Pyta, czym jest Ewangelia dla dojrzałego człowieka. Odpowiedź na to znajdujemy w jednym z więziennych listów, które kieruje on do swojego przyjaciela, pastora Bethge. „Dręczy mnie wciąż pytanie, czym właściwie jest dla nas dzisiaj chrześcijaństwo lub też kim jest Chrystus [...]. Zmierzamy w kierunku epoki bezreligijnej [...]. Co oznacza to dla chrześcijaństwa? [...] Jak Chrystus może stać się Panem ludzi bezreligijnych? Czy są bezreligijni chrześcijanie? Czy jest bezreligijne chrześcijaństwo? [...] Pytania, na które należałoby mimo wszystko odpowiedzieć, brzmią: co znaczy Kościół, gmina, kazanie, liturgia, życie chrześcijańskie w bezreligijnym świecie? Jak bez religii mówimy o Bogu? Jak mówimy „po świecku” o Bogu? W jaki sposób jesteśmy chrześcijanami bezreligijno-świeckimi, eklezją, zgromadzeniem powołanych, nie uważając się za uprzywilejowanych pod względem religijnym, ale raczej jako przynależni do świata? Chrystus nie jest już wówczas przedmiotem religii, tylko kimś zupełnie innym, prawdziwie Panem świata. Lecz co to znaczy? [...] Jak to bezreligijne chrześcijaństwo wygląda, jaką przyjmuje postać, nad tym wszystkim się zastanawiam”¹⁷.

¹⁶ D. Bonhoeffer, *Modlitwy i wiersze więzienne*, dz. cyt., s. 29.

¹⁷ Por. K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, dz. cyt., s. 101-114.

IV. DZIAŁALNOŚĆ EKUMENICZNA FORMĄ WALKI O POKÓJ

Bonhoeffer przeszedł do historii nie tylko jako protestancki teolog czy działacz ekumeniczny, ale też jako zagorzały przeciwnik ideologii hitlerowskiej. Swój sprzeciw posunął aż do czynnego zaangażowania, dlatego z pozycji pacyfistycznej niezgody na nazistowski totalitaryzm przeszedł na pozycje czynnego spiskowca. Zamiana ideałów pacyfisty i niestosowania jakiejkolwiek przemocy panujących w kręgach protestanckich pastorów na pełne determinacji przekonanie o fizycznym usunięciu A. Hitlera była nie tyle sprawą oczywistą, co bulwersującą. Dla jego znajomych i kolegów z kręgów pastorów był to szok. Profesor teologii wprost z „getta nieskazitelnych” wkroczył na powikłaną i brudną ścieżkę podziemnej polityki, wprost od ideałów pacyfisty i niestosowania jakiejkolwiek przemocy – na mroczne drogi przemocy zbrojnej, zdeterminowanej i krwawej. Zaczął uczestniczyć w spotkaniach i naradach zwolenników zamachu zbrojnego, którymi byli wyżsi oficerowie Abwehry. Oficjalnie Bonhoeffer był pracownikiem zagranicznego wydziału służb wywiadu do specjalnych poruczeń i dzięki temu został zwolniony od służby wojskowej¹⁸.

Niemiecki teolog, wchodząc coraz bardziej w działalność spiskową, musiał nawiązywać wiele kontaktów. I właśnie płaszczyzna ekumeniczna stwarzała ku temu wiele możliwości. Jako działacz ekumeniczny mógł uczestniczyć w międzynarodowych spotkaniach i konferencjach. Wtedy też wykonywał misje zlecone mu przez tych członków wywiadu Abwehry, którzy – podobnie jak on – chcieli fizycznego usunięcia Hitlera. Dlatego ważną sprawą były kontakty z przedstawicielami państw alianckich, które prowadziły wojnę z Trzecią Rzeszą.

Zaczął uczestniczyć w spotkaniach i naradach grupy generała L. Becka, będącego szefem sztabu generalnego, i admirała W.F. Canarisa, szefa Abwehry – do grupy tej wprowadził go jego szwagier, prawnik Hans von Dohnanyi, pracujący wówczas w Ministerstwie Sprawiedliwości. Zresztą dom jego ojca Karla Bonhoeffera już od 1939 r. był ośrodkiem kontaktów i wymiany informacji grup opozycyjnych, szczególnie koła Becka i Gördelera, za co też przyjdzie później zapłacić tej rodzinie swoją cenę. Dwóch synów Karla Bonhoeffera: właśnie Dietrich i Klaus, oraz dwóch zięciów: Hans von Dohnanyi i Rudolf Schleicher, zostaną straceni za udział w przygotowywaniu zamachu z 20 lipca 1944 r. Na terenie wywiadu służył Dietrich Bonhoeffer faktycznie frakcji Canarisa. Na jego zlecenie odbył kilka podróży do krajów neutralnych. Z wyjazdami zagranicznymi wiązały się dwa cele. Z jednej, oficjalnej strony chodziło o kontakty ze środowiskami ekumenicznymi, a z drugiej o polityczny sondaż i przekaz pewnych informacji. Wyjeżdża więc

¹⁸ Por. A.A. Napiórkowski, *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła*, dz. cyt., s. 18-19.

w 1939 r. do Londynu, gdzie spotyka się z anglikańskim biskupem Chichester, G. Bellem, z W.A. Visser't Hooftem i R. Niebuhrem. Odbywa podróż do Stanów Zjednoczonych. W 1941 r. jedzie w misji specjalnej do Szwajcarii, gdzie uczestniczy w ekumenicznej konferencji Praktycznego Chrześcijaństwa. W jego biografii należy w tym miejscu zauważyć także dzień 24 listopada 1942 r., gdy zaręcza się z Marią von Wedemeyer. Następnie jedzie do Norwegii i Szwecji (1943), gdzie spotyka się ponownie z bp. G. Bellem. Niemiecka opozycja postawiła za jego pośrednictwem aliantom pytanie, czy w razie zamachu na Hitlera zaprzestaliby ofensywy, przynajmniej na czas potrzebny do sformowania nowego rządu, który podjąłby pokojowe pertraktacje. Bell przekazał dalej pytanie Bonhoeffera do brytyjskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, do Anthony Edena, a następnie doszło ono do W. Churchilla. Jednakże odpowiedź aliantów była negatywna, gdyż nie traktowali oni poważnie niemieckiego ruchu oporu¹⁹.

Pokój Chrystusowy nie jest jedynie czymś wpisanym w wewnętrzny świat indywidualnej pobożności, lecz domaga się wyrażenia na zewnątrz w kategoriach polityczno-społecznych. Ów pokój ma być czymś realnym. Bonhoeffer doszedł do takiego przekonania po zmianie swojego ujęcia Kazania na górze. Ta reinterpretacja ewangelicznego orędzia została zainicjowana w trakcie pobytu naukowego w Nowym Jorku oraz w rozmowach z francuskim teologiem Jeanem Lasserre. Przejście z pozycji totalnego pacyfisty na stanowisko zbrojnego zmagania o pokój odbywało się powoli i miało raczej charakter pewnej ewolucji. Należy tu jeszcze raz przywołać czasy młodości naszego niemieckiego chrześcijanina, które przecież przypadają na okres I wojny światowej. Pokój był nie tylko wzmacniany przez Kościół instytucjonalny. To była zresztą kwestia o wiele bardziej złożona. Stopień jej trudności pokazuje również historia późniejszych generacji, którym przyszło żyć w powojennym protestantyzmie niemieckim. Przykładowo można tu przywołać burzliwe spory o ponowne zbrojenia w Niemieckiej Republice Federalnej, problem odmowy służby wojskowej, profil kościelnych frakcji w ruchach pokojowych lat osiemdziesiątych w Niemczech²⁰.

Pierwotna postawa Bonhoeffera, wyrażająca się w całkowitym pacyfizmie, wynikała z błędnej antropologii teologicznej. Zresztą pokutuje ona i dzisiaj. Większość z nas, albo prawie wszyscy, żywi przekonanie, że człowiek jest istotą dobrą. Stąd myślimy, że w świecie może panować pokój niejako sam z siebie. Wystarczy, że nie ma agresorów – to będzie pokój. Pokój zaś znika, kiedy tworzy się spisek złych sił i tę koalicję należy zlikwidować, i nastanie pokój. Jest to teza błędna.

¹⁹ Por. tamże, s. 19-20.

²⁰ Por. S. Dramm *Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken*, Gütersloher 2001, s. 164-165.

Człowiek jest naznaczony grzechem pierworodnym i o wiele łatwiej i szybciej ludziorom jest organizować wojnę niż pokój. To wojna, a nie pokój jest czymś normalnym w historii świata. O pokój naprawdę trzeba poważnie zabiegać. Absolutny pacyfizm Bonhoefferowski okazał się utopią. Wojna jest morderczym faktem świata. Jednak luteriański pastor – dzięki realistycznej analizie ówczesnej sytuacji – potrafił dość szybko w tym względzie zrewidować swoje poglądy²¹.

Należy pamiętać, że owa błędna antropologia egzystencjalna, bazująca na filozofii ateistycznej, jest negacją eschatologicznej orientacji ludzkiej. Wyrastające z niej skrajnie pesymistyczne antropologie, jak np. egzystencjalizm ateistyczny J.P. Sartre'a, przyjmują istnienie ludzkie za bezsensowne, za pasmo udręka, cierpienia i męka. Filozofia ateistyczna zrodziła także antropologie optymistyczne, jak np. marksizm, który ujmował człowieka autosoteryjnie, wyznając możliwość budowy rajna na ziemi. W krajach, gdzie urzędowo przez państwo, były szerzone takie idee, budowano antropologię przyrodniczą, biologiczną, opartą na zasadach ewolucjonizmu naturalistycznego i negowano istnienie Boga. W ten nurt antropologii egzystencjalnej wpisuje się również totalitaryzm faszystowski²².

To z takimi postulatami nauki o człowieku wchodzi w polemikę Jan Paweł II, kiedy wskazuje na zagubienie nadziei. „Jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia doprowadził do tego, że uważa się człowieka za «absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka» – czytamy w papieskiej adhortacji *Ecclesia in Europa* – i dlatego «nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego». Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”²³.

Dlatego chcąc utrzymać pokój, trzeba podjąć o niego zmaganie. Pokój jest bowiem wynikiem łaski Bożej i ludzkiego wysiłku. W Europie mamy od 60 lat pokój, pomijając *casus* byłej Jugosławii. Ten okres pokoju, jaki mamy po II wojnie światowej na Starym Kontynencie, jest skutkiem kilku trafnych decyzji. Zawdzięczamy to projektom, które stworzyli wielcy politycy, wywodzący się z chrześcijańskiej tradycji. Ich śmiałe decyzje zapewniły nam pokój. Inicjatorem zjednocze-

²¹ Por. tamże, s. 166-167.

²² Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 1994, s. 48-49.

²³ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa* (skrót: EinE), Watykan 2003, nr 9.

nia naszego kontynentu okazał się R. Schuman (dzisiaj kandydat na ołtarze) z powodu swojej słynnej deklaracji z 9 maja 1950 roku. Dla niego, „aby zapanował pokój, trzeba przede wszystkim, aby zaistniała Europa”. Chodziło mu o włączenie Niemiec wraz z innymi krajami we wspólnotę w celach ekonomicznych, jasno określonych, i w celach politycznych, bardzo ambitnych. R. Schumanowi wtórował m.in. K. Adenauer, J. Monnet, A. de Gasperi i P.H. Spaak²⁴. „Ich zasługą – zauważa Jan Paweł II – jest to, że nie pogodzili się z rozbięciem Europy, co umożliwiło jej odbudowę, rozwinięcie jakże wspaniałego dziedzictwa kulturalnego i materialnego, odnalezienie dawnego dynamizmu nawiązującego do pozytywnych inspiracji płynących z historii”²⁵.

Wszystkim eurosceptykom można ponownie w tym miejscu – wraz z Rocco Buttiglione – po raz kolejny odpowiedzieć na pytanie: po co Europa? Po to, aby zachować pokój i bezpieczeństwo. Włoski polityk realistycznie uważa, że trzeba wielkiego wysiłku, aby panował pokój. To mądra sztuka. Taka polityka prowadząca do pokoju wspiera się na dwóch nogach: jedna to siły zbrojne, a druga – to dyplomacja. Wprawdzie nie ma już Armii Czerwonej, która mogłaby okupować nasz kraj, ale jest międzynarodowy terroryzm. Dzisiaj potrzeba sił zbrojnych, które będą gotowe do obrony terytorium własnego kraju, ale także zdolne do szybkiego zaangażowania się poza jego granicami. Tak też potrzebujemy właściwej polityki zagranicznej, dyplomacji, zdolności do dialogu. To przekracza politykę, gdyż potrzebna jest duchowość. Kształtowanie takiego klimatu znajduje się w sferze kultury i Kościoła. Trzeba modlitwy, poetów i świętych, czyli ludzi, którzy są zdolni zmienić człowieczą duszę²⁶. Taki przyczynek dla pokoju w Europie dał z pewnością Bonhoeffer, który okazał się przede wszystkim świadkiem Chrystusa w XX wieku.

V. DUCHOWOŚĆ KAZANIA NA GÓRZE

Przez duchowość chrześcijańską rozumiemy autotranscendencję człowieka ochrzczonego, angażującą intelekt i wolę, wrodzone i nabyte zdolności, a także złożoną sferę uczuć. Przedmiotem autotranscendencji jest Trójosobowy Bóg, w pełni objawiający się w Jezusie Chrystusie. Doświadczenie zjednoczenia z Trójcą Świętą

²⁴ Por. A.A. Napiórkowski, *Ekumeniczne implikacje jedności Europy w postmodernistycznym kontekście jej globalizacji*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” t. V, Kraków – Sosnowiec 2001, s. 39-54.

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, Kraków 1997, s. 139.

²⁶ Por. R. Buttiglione, *Warunki polityki zmierzające do pokoju*, w: *Scenariusze przyszłości. Co chrześcijanie mają do zrobienia w Europie? Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej* (Kraków, 10-11.09.2004), Gliwice 2004, s. 107-108.

dzięki łasce, stanowiące punkt wyjścia autotranscendencji, aktualizuje się wyłącznie przez Kościół i w Kościele. Dzieje się to wedle porządku, jaki Chrystus ustanowił raz na zawsze, powołując do istnienia Kościół święty, będący bosko-ludzką *communio*²⁷.

To coraz głębsze docieranie przez Bonhoeffera do tajemnicy świata i najważniejszego w widzialnym stworzeniu punktu, czyli człowieka, ostatecznie prowadziło go do antropologii teologicznej, czyli do Chrystusa, Zbawiciela świata, i do człowieka. Pogłębiała się jego duchowość w transcendencji samego siebie, co zostało tak mocno zintensyfikowane przez sprzeciw wobec totalitaryzmu hitlerowskiego. Pomocą do zrozumienia tych duchowych zmagania niemieckiego chrześcijanina może nam posłużyć tekst pierwszej programowej encyklice Jana Pawła II, który w 1979 roku tak pisał: „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość wcielenia i odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym [...]. Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie – również, a może nawet szczególnie «w świecie współczesnym»²⁸.

Zbliżając się do tragicznego końca swego życia, Bonhoeffer intensyfikuje swoje związki z Chrystusem Panem. Z fragmentarycznych myśli narodzonych w dniach uwięzienia można dostrzec jednoznaczne ustawienie Chrystusa w centrum jego życia. Jezus jest dla autora *Oporu i poddania* przede wszystkim Człowiekiem dla innych, i w ten sposób Bogiem dla ludzi. Egzystencja chrześcijanina polega na naśladowaniu Chrystusa, zwłaszcza na realizacji jego wymagań zawartych w Kazaniu na górze. Stąd najważniejszą sprawą jest zgodność życia z ideałem Ewangelii. Wiara chrześcijańska winna się ujawniać w konkretnym, bezkompromisowym zaangażowaniu życiowym²⁹.

²⁷ Por. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości*, Lublin 1999, s. 69.

²⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (skrót: RH), Watykan 1979, 10; por. A.A. Napiórkowski, *Milosierdzie Boga. Teo- i antropocentryczna wizja dziejów zbawienia*, w: *Servo veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 547-559.

²⁹ Por. A.A. Napiórkowski, *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła*, dz. cyt., s. 27.

Słowa Chrystusa, zwłaszcza z piątego rozdziału Ewangelii Mateuszowej, stają się dla niemieckiego chrześcijanina absolutną myślą przewodnią jego życia. Błogosławieństwa wypowiedane przez boskiego Mistrza z Nazaretu to kryterium właściwego naśladowania Jezusa. „Wy jesteście solą dla ziemi [...]. Wy jesteście światłem świata” (Mt 5, 13-14). Bonhoeffer, pochylając się nad tym tekstem, stwierdza: „*Jesteście solą* – nie zaś: macie być solą! Nie wola uczniów ma tutaj rozstrzygać, czy chcą oni być solą, czy nie. Jezus też nie kieruje do nich apelu, aby zostali solą dla ziemi. Oni są solą – obojętnie, czy tego chcą, czy nie – mocą powołania, jakie ich spotkało [...]. Chodzi tu bowiem o całą ich egzystencję, o ile mocą powołania przez Chrystusa została na nowo ugruntowana w naśladowaniu, o tę egzystencję, o której mówią błogosławieństwa. Kto – wezwany przez Jezusa – trwa w Jego naśladowaniu, ten – mocą tego wezwania – jest w całej swej egzystencji solą dla ziemi”. Uczniowie mają także być światłem świata. „W tym świetle mają być widoczne dobre uczynki uczniów. Nie was mają widzieć – powiada Jezus – lecz wasze dobre dzieła. Jakie to są, te dobre uczynki, które mogłyby być w tym świetle widziane? Żadne inne nie wchodzą w rachubę, jak tylko te, których sam Jezus w nich dokonał, wzywając ich, czyniąc ich światłem świata pod Krzyżem – to ubóstwo, wyobcowanie, cichość, zgodność, prześladowanie i odrzucenie, i w tym wszystkim jedno: dźwiganie Krzyża Jezusa Chrystusa [...]. Widoczny będzie Krzyż i widoczne będą dzieła Krzyża, widoczne będą także braki i rezygnacje błogosławionych”³⁰.

Summary

Dietrich Bonhoeffer's struggle for peace of Christ

The topic is reflected upon in this text on three levels. After several short reflections on the value of peace, the author writes about the meaning of life in the thought of this great German Lutheran. He was inspired in his ecumenical activity by the attitude of Jesus' Sermon on the Mount, which is not meant as an escape from external difficulties, but as a road toward the mature stature of man. A real internal peace coming with the friendship with God becomes warrant of peace among ethnic groups, nations or states.

³⁰ D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 1999, s. 67-69.

KS. JÓZEF PATER (WROCŁAW)

OD BISKUPSTWA DO METROPOLII (75-LECIE METROPOLII WROCŁAWSKIEJ 1930-2005)

Po wielkich obchodach jubileuszowych: dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa, tysiąclecia biskupstwa wrocławskiego i trzechsetlecia Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w tym roku przyszedł czas na świętowanie mniejszych rocznic: siedemdziesięciopięciolecia metropolii wrocławskiej, sześćdziesięciolecia polskiej administracji kościelnej na Dolnym Śląsku i czterdziestolecia *Listu biskupów polskich do biskupów niemieckich* ze słynnym zdaniem „wybaczamy i prosimy o wybaczenie”. Te ostatnie rocznice, wbrew pozorom, podobnie jak te pierwsze, są również znaczące i nie mniej godne uwagi. Wszelkie rocznice, mimo że wynikają z różnego kontekstu historycznego, wiążą się z bogatym dziedzictwem – w szerokim tego słowa znaczeniu, z dziedzictwem, z którym identyfikują się zarówno jednostki, jak i całe pokolenia oraz narody.

W niniejszym artykule chcemy poświęcić nieco więcej uwagi siedemdziesięciopięciuleciu metropolii wrocławskiej, która jako biskupstwo wrocławskie korzeniami swymi sięga roku tysięcznego. To właśnie wtedy, podczas słynnego zjazdu u grobu św. Wojciecha, została powołana metropolia gnieźnieńska, w skład której weszły biskupstwa: krakowskie, wrocławskie i kołobrzesckie. Droga od sufragalnego biskupstwa do samodzielnej metropolii była jednak długa i wyjątkowo zawijała. Warto więc zapoznać się z procesem kształtowania się wrocławskiej metropolii, gdyż ilustruje on także burzliwą i skomplikowaną historię całego regionu śląskiego¹.

¹ Zagadnienie przynależności metropolitalnej biskupstwa wrocławskiego omawiali m.in.: T. Silnicki, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca w. XIV*, Warszawa 1953, s. 65-68;

W METROPOLII GNIEŹNIEŃSKIEJ

Jak już wspomniano wyżej, biskupstwo wrocławskie zostało założone w roku 1000 w ramach metropolii gnieźnieńskiej, w wyniku długich starań i zabiegów Bolesława Chrobrego. Ten wprawdzie młody, ale doświadczony monarcha dobrze pojmował, jakie znaczenie może mieć chrześcijaństwo, ujęte w formy stałej organizacji, dla krzepnącego i młodego państwa polskiego. Wraz z przyjęciem chrześcijaństwa Polska wchodziła w krąg kultury zachodniej i zyskiwała prawo do dalszego rozwoju jako państwo niezależne, gdyż przestawała być terenem misyjnym, który należało nawracać siłą. A to równałoby się także podporządkowaniu politycznemu cesarstwu niemieckiemu².

Zamierzenia Bolesława Chrobrego w znaczeniu prawnym zaaprobowali: papież Sylwester II, którego reprezentował kardynał Roberto, oraz cesarz Otto III. Możemy powiedzieć, że byli oni formalnymi twórcami nowej metropolii, zależnej bezpośrednio tylko od Stolicy Apostolskiej. Tejże metropolii zostały podporządkowane jako sufraganie biskupstwa: w Krakowie, Kołobrzegu i we Wrocławiu. Ponadto określono granice biskupstw: poznańskiego, praskiego i ołomunieckiego³.

Jurysdykcyjne poddanie biskupstwa wrocławskiego metropolii gnieźnieńskiej było tym bardziej konieczne, że sąsiednia metropolia w Magdeburgu (założona w 968 r.) żywiła ciągle jeszcze nadzieje na poddanie sobie ziem lechickich, do których rościła sobie pretensje. Związek biskupstwa wrocławskiego z metropolią w Gnieźnie opierał się na wspólnej podstawie kościelnej i państwowej i początkowo nic nie zapowiadało poważniejszych zmian pod tym względem. Rzeczywistość okazała się jednak bardziej brutalna, gdyż w 1034 r. nastąpił nawrót pogaństwa, które zrujnowało mozolnie budowaną organizację kościelną. W czasie tej zawieruchy zniszczeniu uległy stolice biskupie, świątynie i klasztory. Ogromu klęski dopełnił najazd Brzetysława w 1038 r. Władca czeski, marząc o założeniu metropolii w Pradze i włączeniu w jej granice ziemi śląskiej, okupował ją przez blisko dwanaście lat. Zakusom tym położył kres dopiero rok 1050, kiedy to Kazimierz

293-309; W. Urban, *Jeszcze o egzempcji diecezji wrocławskiej*, „Prawo Kanoniczne” (dalej PK) rok 11 (1968) nr 1, s. 319-325 (podana ważniejsza bibliografia); K. Dola, *Związki diecezji wrocławskiej z metropolią gnieźnieńską w latach 1418-1520*, brak r. i m. wyd.; „*Studia Theologica Varsaviensia*” rok 15 (1977) nr 1, s. 147-188; I. Subera, *Separatystyczne dążenia kapituły wrocławskiej do uniezależnienia się od metropolii gnieźnieńskiej*, cz. 1: *Od czasów najdawniejszych do r. 1339*, PK rok 9 (1966) nr 3-4, s. 185-197; cz. 2: *Od r. 1339 – do końca panowania Jagiellonów*, PK rok 12 (1969) nr 3-4, s. 3-33 (podane zestawienie wcześniejszych opracowań); L. Winowski, *Stosunki między biskupstwem wrocławskim a metropolią gnieźnieńską w latach 1740-1748*, „Przegląd Zachodni” 11 (1955), s. 613-692.

² J. Swastek, *Apostołowie Słowian*, „Colloquium Salutis” 17 (1985), s. 309-334.

³ W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962, s. 99-102.

Odnowiciel po odzyskaniu Śląska natychmiast przystąpił do odnowienia polskiej organizacji kościelnej na tych ziemiach. Obsadzone w 1051 r. biskupstwo wrocławskie było w tym czasie obok biskupstwa krakowskiego jedynym biskupstwem w jego państwie.

Niestety, nie zachował się dokument erekcyjny, wystawiony dla biskupstwa wrocławskiego w roku 1000, ani też nie zachowały się dokumenty późniejszej reorganizacji z 1075 r., mówiące o poddaniu go pod władzę metropolii gnieźnieńskiej. Ale dostatecznym dla nas tego dowodem jest *Kronika Thietmara*, dzięki której dowiadujemy się, że od samego początku diecezja wrocławska wchodziła prawnie w skład metropolii gnieźnieńskiej⁴.

Tu warto przypomnieć uprawnienia metropolitów w stosunku do sufraganów. Otóż na podstawie prawa dekretalów metropolita gnieźnieński w odniesieniu do podległej mu diecezji wrocławskiej miał prawo:

- zatwierdzania elektów wybranych przez kapitułę katedralną wrocławską na stolicę biskupią,
- udzielania sakry biskupiej elektom zatwierdzonym przez Stolicę Apostolską,
- zwoływania synodów prowincjonalnych, w których miał uczestniczyć biskup wrocławski lub jego prawomocny przedstawiciel,
- przyjmowania i załatwiania apelacji od sądowych wyroków biskupów wrocławskich,
- przyjmowania od biskupów wrocławskich przyrzeczenia posłuszeństwa.

Z kolei do obowiązków biskupów wrocławskich podległych metropolie gnieźnieńskiej należało:

- ściśle przestrzeganie i wykonywanie wszelkich zarządzeń metropolity gnieźnieńskiego, szczególnie zaś uchwał synodów prowincjonalnych gnieźnieńskich,
- ogłaszanie statutów prowincjonalnych gnieźnieńskich w diecezji wrocławskiej i pilnowanie, aby zawarte w nich uchwały były przestrzegane przez podległe metropolie duchowieństwo,
- zwoływanie synodów diecezjalnych, których uchwały powinny były opierać się na uchwałach synodów prowincjonalnych gnieźnieńskich⁵.

Ten prawny związek wrocławskiego biskupstwa z metropolią gnieźnieńską był wyraźny w XIII i XIV w., chociaż Śląsk poddawano w tym czasie licznym próbom z racji przeprowadzanej kolonizacji na prawie niemieckim i zmienionej podległości politycznej. Wówczas to do jednomilionowej Polski przybyło około 100-200 tysięcy kolonistów niemieckich, głównie do miast i na tereny śląskie. Zmieniony

⁴ *Kronika Thietmara*, red. i tłum. M.Z. Jedlicki, Poznań 1953, s. 207-209.

⁵ I. Subera, *Separatystyczne dążenia kapituły wrocławskiej do niezależnienia się od metropolii gnieźnieńskiej*, cz. 1: *Od czasów najdawniejszych do roku 1339*, PK rok 9 (1966) nr 3-4, s. 189.

skład narodowościowy, zwłaszcza w instytucjach kościelnych i państwowych, sprzyjał zerwaniu łączności biskupstwa wrocławskiego z metropolią gnieźnieńską. Podejmowane w tej sprawie próby okazały się jak na razie nieskuteczne, o czym świadczy najlepiej udział biskupów wrocławskich w życiu synodalnym metropolii⁶.

Szczególne znaczenie mają dla nas synody odbyte za czasów arcybiskupa Jakuba Świnki (1285, 1287), które ostrzegały polską ludność na Śląsku przed niebezpieczeństwem zagrażającym jej ze strony kolonistów niemieckich i potępiały rozłam w zakonie franciszkanów, którzy oderwali się od prowincji polsko-czeskiej, a przyłączyli się do saskiej. Niestrudzonym obrońcą interesów kościelnych i polskich w zmieniającej się sytuacji politycznej na Śląsku okazał się świątobliwy biskup na wrocławskiej stolicy, Nankier (1326-1341)⁷.

Niestety, jeszcze za życia tego odważnego biskupa, na mocy wcześniejszych umów, ziemia śląska rozbita na 19 księstw weszła w 1335 r. w skład Korony Czeskiej. Cesarz Karol IV, chcąc zespolić ściślej nowo nabyte tereny z własnym królestwem, zabiegał w latach 1348-1360 o to, aby przeciąć więzy łączące diecezję wrocławską z metropolią w Gnieźnie i przyłączyć ją do świeżo erygowanej w 1344 r. metropolii praskiej. Zabiegi te okazały się nieskuteczne, o czym świadczy zachowana łączność synodalna i zatwierdzani przez metropolitę gnieźnieńskiego biskupi wrocławscy, wybrani przez kapitułę katedralną. Istnieją też wzmianki o wizytacjach przeprowadzanych przez metropolitów na terenie wrocławskiej diecezji. Niepoślednim ogniwem łączności Wrocławia i Gniezna było uiszczane świętopiętrze, związki zakonne, zwłaszcza polskiej prowincji dominikańskiej, kultury świętych, przede wszystkim św. Wojciecha, św. Stanisława i św. Jadwigi⁸.

Dopiero w pierwszej połowie XV w. za biskupa wrocławskiego księcia Konrada Oleśnickiego († 1447) spotykamy silniejsze dążności do osłabienia zależności Wrocławia od Gniezna. Biskup Konrad przy objęciu stolicy biskupiej złożył oboediencję tylko papieżowi, z pominięciem metropolity. Dalsze lata swych rządów starał się rozwijać po linii tej niezależności. Gdy w r. 1427 na zlecenie papieża Marcina V arcybiskup gnieźnieński Wojciech Jastrzębiec przedsięwziął wizytację całej swej prowincji kościelnej, wówczas biskup Konrad starał się udaremnić te plany. Kiedy jednak biskupowi zagroziło poważnie w 1428 r. niebezpieczeństwo husyckie, to przypomniał sobie gnieźnieńskiego metropolitę i poprosił go o pomoc, a nawet nazwał arcybiskupa *principalis pastor ecclesiae*. Wyrazem tej dążności do niezależności biskupa Konrada, według niemieckich historyków, ma być

⁶ A. Rogalski, *Kościół katolicki na Śląsku. Studia nad dziejami diecezji wrocławskiej*, Warszawa 1955, s. 16-19.

⁷ T. Silnicki, *Dzieje i ustrój Kościoła*, dz. cyt., s. 226-251.

⁸ K. Dola, *Dzieje Kościoła na Śląsku*, cz. 1: *Średniowiecze*, Opole 1996, s. 74-100.

też statut wydany 1 X 1435 r., który polecał nadawać duchowne prebendy w biskupstwie wrocławskim jedynie mieszkańcom śląskim lub z czeskiego królestwa⁹.

Mimo tych prób ze strony Wrocławia do zerwania łączności z Gnieznem mamy wyraźne ślady dalszej przynależności biskupstwa wrocławskiego do gnieźnieńskiej metropolii w urzędowych wypowiedziach Stolicy Apostolskiej, a mianowicie w bulli papieża Marcina V z dnia 12 stycznia 1418 r. i Kaliksta III z 18 kwietnia 1458 r. Szczególniej ta ostatnia bulla przypomina, że wrocławska diecezja na Śląsku rozciąga się nie w granicach prowincji praskiej, lecz metropolii gnieźnieńskiej w Królestwie Polskim, a Śląsk był poprzednio częścią tegoż królestwa¹⁰.

Z kolei biskup Piotr II Nowak († 1456) usiłował w czasie swych rządów wzmocnić węzły osłabionej zależności wrocławskiej diecezji od Gniezna. Chęć ta ujawniła się już w jego staraniach o potwierdzenie przez metropolitę wyboru na biskupa wrocławskiego dokonanego przez kapitułę. Następnie już jako biskup nominat złożył gnieźnieńskiemu metropolicie przysięgę o dotrzymaniu wierności. Z kolei arcybiskup gnieźnieński Wincenty Kot nie tylko potwierdził wybór i przyjął przysięgę wierności, lecz także nawiązując do dawnego prawa i zwyczaju, udzielił Nowakowi sakry biskupiej przez swego sufragana. Dalszym wyrazem tejże łączności z Gnieznem był przyjazd do Wrocławia (18 XII 1454) arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana IV Odrowąża Sprowskiego¹¹. Ten stosunek poprawnej zależności diecezji wrocławskiej od metropolii gnieźnieńskiej zaczął się pogarszać po śmierci biskupa Nowaka, głównie za sprawą odśrodkowych czynników niemieckich, sprzyjających reformacji¹².

Wystąpienie Marcina Lutra zostało na Śląsku przyjęte entuzjastycznie, głównie za sprawą ksiąząt i mieszczan pochodzenia niemieckiego. Już w 1519 r. został wydrukowany katechizm i niektóre pisma Lutra. Mieszczanie cieszący się znacznym samorządem skorzystali też z okazji i niekiedy gwałtem narzucali współmieszkańcom zasady nowej wiary. W krótkim czasie protestanci przejęli blisko 1300 placówek duszpasterskich, pozostawiając katolikom zaledwie 200. W samym Wrocławiu wszystkie kościoły parafialne poza Wyspą Tumską były w posiadaniu zwolenników Lutra. W tej trudnej dla katolików sytuacji wrocławska kapituła katedralna zaczęła kierować swój wzrok ku metropolitalnej stolicy w Gnieźnie, a nawet uznała za pożyteczne poprosić o pomoc polskiego króla. W tym celu wpływała nawet na swego biskupa Baltazara z Promnicy, aby uczestniczył w synodach prowincjonalnych i w ten sposób odnowił więzy wzajemnej łączności¹³.

⁹Tamże, s. 120-123.

¹⁰W. Urban, *Zarys dziejów diecezji wrocławskiej*, Wrocław 1962, s. 20-21.

¹¹K. Dola, *Związki diecezji wrocławskiej z metropolią gnieźnieńską*, dz. cyt., s. 168.

¹²J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. X: *Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty*, Wrocław 1963, s. 144-165.

¹³Tamże, s. 234-241.

W 1527 r. władzę nad Śląskiem, a tym samym i nad biskupstwem wrocławskim, w drodze układów przejęli austriaccy Habsburgowie. Przewodnią myślą ich zarządzania była centralizacja władzy zgodnie z postanowieniem augsburskim z 1555 r.: *cuius regio eius religio*. Używając władzy do zwalczania protestantyzmu, Habsburgowie czynili wszystko, aby zerwać również łączność wrocławskiej diecezji z metropolią gnieźnieńską. Tylko czujność ówczesnej dyplomacji polskiej zdołała osłabić knowania domu habsburskiego i nie dopuścić tym razem do zniszczenia bogatych polskich tradycji i praw na tym kościelnym odcinku¹⁴.

Zarządzający diecezją wrocławską bp Kasper z Łagowa († 1574) nie sprostał wprawdzie zadaniom, jakie miał do wykonania w Kościele śląskim, ale też nie troszczył się zbyt wiele o realizację cesarskiego planu osłabienia łączności Wrocławia z Gniezmem. Następcy jego też nie troszczyli się specjalnie o zerwanie tej łączności. Bp Marcin Gerstmann († 1585) popierał wydatnie katolickie odrodzenie w diecezji, które zaczęło się od soboru trydenckiego, wnoszącego w organizm kościelnego życia nowe siły. Pamiętać musimy, że przy wstąpieniu biskupa Gerstmannna na tron stolicy diecezjalnej we Wrocławiu na Śląsku panował wszechwładnie protestantyzm, a katolicyzm ugiął się pod ciężką przemocą. Kiedy Episkopat polski zamierzał ogłosić na słynnym synodzie prowincjonalnym w Piotrkowie w 1577 r. postanowienia soboru trydenckiego, przysłał też zaproszenie do wzięcia udziału w tymże synodzie biskupowi Gerstmannowi jako podlegającemu metropolii gnieźnieńskiej. Biskup zaproszenie przyjął, ale wskutek sprzeciwu kapituły nie wysłał delegata do Piotrkowa i tym samym wrocławska diecezja była nieobecna na synodzie. Metropolita gnieźnieński przysłał jednak statuty synodu piotrkowskiego i bp Gerstmann ogłosił je na synodzie wrocławskim w 1580 roku. Kolejny biskup, Andrzej Jerin († 1596) pochodzący ze Szwabii, nie przejawiał chęci przestrzegania obowiązków sufragana swej metropolii, niemniej jednak otrzymał od arcybiskupa gnieźnieńskiego Stanisława Karnkowskiego zaproszenie na synod prowincjonalny w Piotrkowie w 1589 r. Biskup, nie chcąc narażać się panującemu dworowi Habsburgów, zaproszenie pozostawił bez odpowiedzi, aby nie dopuścić czymkolwiek do przypominania starych praw metropolitalnych.

Pewna zmiana nastąpiła za biskupa wrocławskiego arcyksięcia Karola Habsburga, brata cesarza Ferdynanda, szwagra króla Zygmunta III Wazy, który przypomniał zależność Wrocławia od Gniezna. Uczynił to jednak pod wpływem trwogi. Był to bowiem okres wojny trzydziestoletniej i w 1619 r. bp Karol udał się na dwór polskiego króla do Warszawy. Widmo utraty Śląska sprawiło, że bp Karol umiał dostrzec łączność swej diecezji z metropolią i nie wahał się prosić swego szwagra króla Zygmunta III o pomoc. A przecież nie tak dawno, bo w latach 1614 i 1619,

¹⁴I. Subera, *Separatystyczne dążenia kapituły wrocławskiej*, cz. 2, dz. cyt., s. 32.

wrocławska kapituła w poczuciu swej prohabsburskiej wierności wypowiadała inne zdanie, a mianowicie, że wrocławskie biskupstwo nie należy już do metropolii gnieźnieńskiej.

Po rozegranej bitwie pod Białą Górą, w 1620 r. sytuacja polepszyła się i biskup Karol Habsburg mógł powrócić do swej diecezji. W międzyczasie został jednak powołany na wicekróla Portugallii, dokąd rzeczywiście się udał, ale już 28 XII 1624 r. zmarł w Madrycie. Biskupstwo wrocławskie objął po nim syn króla polskiego Zygmunta III – Karol Ferdynand Waza. Kapituła wrocławska wyraziła na to zgodę, ale pod warunkiem, że odtąd Polska nie będzie rościć żadnych pretensji do biskupstwa wrocławskiego, a król wpłynie na arcybiskupa gnieźnieńskiego, aby ten zrzekł się praw metropolitalnych względem diecezji wrocławskiej. Zdaniem niektórych historyków król rzeczywiście miał wystawić taki rewers 25 V 1624 r. i przekazać go kapitule wrocławskiej, mimo że arcyksiążę Karol Habsburg w czasie swego pobytu w Warszawie wyznaczył Karola Ferdynanda na swego koadiutora z prawem następstwa. W myśl tej wersji także arcybiskup gnieźnieński Henryk Firlej miał rzeczywiście zrezygnować na życzenie króla z uprawnień do wrocławskiego biskupstwa¹⁵.

Pogląd ten jest błędny, gdyż metropolici gnieźnieńscy i po tym fakcie stali nadal na stanowisku łączności Wrocławia i Gniezna. Sprawa dalszej przynależności Wrocławia do Gniezna poruszona była na prowincjonalnym synodzie w 1628, 1634 i w 1638 r. O dalszych kontaktach biskupstwa wrocławskiego z metropolią gnieźnieńską przesądziła raczej stanowcza interwencja cesarza Ferdynanda III, który polecił, aby władza kościelna we Wrocławiu nie podejmowała żadnych kroków, które mogłyby świadczyć o zwierzchnictwie polskiego metropolity nad Wrocławiem.

EGZEMPCJA BISKUPSTWA

W 1638 r. kanonik Fryderyk Berg w imieniu wrocławskiej kapituły opracował specjalny memoriał, w którym wykazano rzekomo zbyt szerokie uprawnienia metropolitalne arcybiskupa gnieźnieńskiego nad Wrocławiem. Następnie memoriał ten wysłano do cesarza z prośbą o obronę przed tymi roszczeniami metropolity. Cesarz zajął się tą sprawą i swoim autorytetem przyczynił się najpierw do osłabienia, a potem także do zerwania wszelkich kontaktów między biskupstwem wrocławskim a metropolią gnieźnieńską. Taki był stan faktyczny po roku 1640. Dokonane pod wpływem nacisku Habsburgów rozluźnienie wzajemnych więzów biskupstwa z metropolią nie miało jednak skutków prawnych. Zwłaszcza że ani

¹⁵ W. Urban, *Zarys dziejów diecezji wrocławskiej*, dz. cyt., s. 24-25.

dwór cesarski, ani też kapituła wrocławska nie poddała w tym czasie do rozstrzygnięcia Rzymowi sprawy egzempcji wrocławskiego biskupstwa i wyłączenia go z metropolii gnieźnieńskiej. Faktycznie jednak dokonało się to jeszcze przed wydaniem znanej bulli *De salute animarum* z 1821 r.

O egzempcji biskupstwa wrocławskiego spod jurysdykcji gnieźnieńskiej myślał już kardynał Fryderyk Hessen, biskup wrocławski (1671-1682), i zamierzał poczynić w tym względzie odpowiednie starania w Rzymie. Nie znamy powodów, dla czego odstąpił od tego zamiaru. Z kolei biskup Franciszek Ludwik Neuburg (1683-1732), brat cesarzowej Eleonory, objął biskupstwo w momencie krytycznym, gdy Wiedniowi groziło niebezpieczeństwo tureckie, które nie ustało mimo zwycięstwa odniesionego w 1683 r. Wobec tych zagrożeń sprawa przynależności metropolitalnej Wrocławia schodziła na plan dalszy.

Sprawa egzempcji diecezji wrocławskiej stała się aktualna za rządów Filipa Ludwika kardynała Sinzendorffa. Hierarcha ten, wybrany na wyraźne życzenie dworu wiedeńskiego, był człowiekiem światowym i typowym księciem biskupem. W związku z elekcją biskupa papież Klemens XII w wystawionym w Rzymie dokumencie z 3 IX 1732 r., skierowanym do kardynała Sinzendorffa, stwierdził: *Sane Ecclesia Wratislaviensis Sedi Apostolicae immediate subiecta* – „Kościół wrocławski rzeczywiście poddany bezpośrednio Stolicy Apostolskiej”¹⁶. Poddanie więc Wrocławia Rzymowi przeprowadziła Kuria Rzymska, która widziała, że Wrocław od dłuższego czasu nie podkreślał faktycznie władzy metropolity w Gnieźnie, ale też nie zbliżył się do metropolity praskiego¹⁷.

Za kard. Sinzendorffa doszło do wojen śląskich i podziału diecezji na część pruską i austriacką. Nowy władca Śląska, Fryderyk II, był typowym naturalistą doby oświecenia, hołdującym zasadzie, że religia i Kościół winny mu służyć za narzędzie w podporządkowaniu sobie ludzi. Kardynał, przyzwyczajony do daleko posuniętej uległości, pozostał na usługach króla i gotów był zgodzić się nawet na realizację jego planu, jakim miało być oderwanie Śląska od Rzymu i utworzenie w Brandenburgii niezależnego wikariatu katolickiego z siedzibą w Berlinie, pod przewodnictwem biskupa wrocławskiego. Tylko zdecydowany protest papieża Benedykta XIV przekreślił te zamiary. Powiódł się natomiast inny plan. Otóż król bez zgody kapituły i papieża wyznaczył na koadiutora z prawem następstwa na biskupstwie wrocławskim swego ulubieńca, zeświecczałego kanonika Gotarda Schaffgotscha. Nie pomogły w tym wypadku ani protesty duchowieństwa, ani też powszechne oburzenie wiernych. Część kanoników szykanowanych za postawę antypruską w Polsce szukała schronienia, przypominając jednocześnie polskie

¹⁶ Archiwum Archidiecezji Wrocławskiej (dalej AAW), dokument sygn. S. 53. Dokument pergaminowy wydany przez Klemensa XII, 3 IX 1732.

¹⁷ W. Urban, *Jeszcze o egzempcji diecezji wrocławskiej*, art. cyt., s. 323-324.

korzenie biskupstwa wrocławskiego¹⁸. Inni opozycjoniści znaleźli się w więzieniu. I wtedy to, w roku 1747, prymas Krzysztof Szembek w zaistniałej trudnej sytuacji politycznej starał się nawiązać do dawnych praw metropolitalnych w stosunku do Wrocławia, interweniując w obronie uwięzionych z polecenia króla wrocławskich kanoników. Interwencja była bezskuteczna. Słabość ówczesnej Polski nie mogła przyczynić się do zwycięstwa i zabezpieczenia wykonania praw metropolity.

Wobec nacisku króla kapituła wybrała potem Schaffgotscha na wrocławskiego biskupa w 1748 r., a papież Benedykt XIV nadał mu biskupstwo, pomijając jednak elekcję dokonaną przez kapitułę. W bulli papieskiej skierowanej do Schaffgotscha, prócz zawiadomienia go o dokonanej na jego korzyść prowizji, jest również wyraźna wzmianka o wrocławskim biskupstwie jako egzymowanym i podlegającym bezpośrednio Stolicy Apostolskiej (*Sane Ecclesia Wratislaviensis Sedi Apostolicae immediate subiecta*)¹⁹.

Linie polityki antykościelnej kontynuowali również następcy Fryderyka II: Fryderyk Wilhelm II i Fryderyk Wilhelm III. Kościół na Śląsku uginał się zatem przez wiele lat pod państwową przemocą. W 1810 r. przeprowadzono sekularyzację dóbr kościelnych na Śląsku, która nie tylko pozbawiła Kościół katolicki ogromnej własności, ale wywołała ponadto wielkie zamieszanie w organizacji życia kościelnego. Zniesiono bowiem wiele zakonów i kapituły kolegiackie, a ich majątek przejęło państwo. Tę niejasną sprawę wzajemnych stosunków Kościoła i państwa uregulowała dopiero wydana przez papieża Piusa VII bulla cirkumskrypcyjna z 16 VII 1821 r. *De salute animarum*. Bulla ta, wbrew opinii niektórych historyków, nie stwarzała bynajmniej nowego stanu bezpośredniej zależności wrocławskiego biskupstwa od Stolicy Apostolskiej, czyli jego egzempcji, ale stwierdzała ten stan jako już istniejący: *Episcopales vero Ecclesias Wratislaviensem ac Warmiensem huic Sanctae Sedi perpetuo subiectas esse, ac remanere debere declaramus* („Wyjaśniamy zaś, że biskupie kościoły: wrocławski i warmiński, podlegają stale Stolicy Apostolskiej i jako takie powinny pozostać”). Niemniej jednak było to pierwsze oficjalne stwierdzenie odłączenia Wrocławia od Gniezna. Ustalona została również subwencja państwowa dla biskupstwa w ramach odszkodowań za przeprowadzoną sekularyzację²⁰. Dokument ten nie zrywał bynajmniej całkowicie kościelnych związków diecezji wrocławskiej z Polską. Nadal bowiem one istniały, zwłaszcza w dziedzinie czynności sakralnych. Wystarczy tylko wspomnieć, że

¹⁸J. Pater, *Wrocławska kapituła katedralna w XVIII wieku. Ustrój – skład osobowy – działalność*, Wrocław 1998, s. 115-116.

¹⁹AAW IA 15 – dokumentacja do życia i działalności bpa Filipa Gotarda Schaffgotscha.

²⁰W. Urban, *Zarys dziejów diecezji wrocławskiej*, dz. cyt., s. 28.

w 1836 r. apb Dunin udzielił w Poznaniu święceń kapłańskich klerykom wrocławskim. W tym samym roku metropolita poznański udzielił sakry ordynariuszowi wrocławskiemu hr. Leopoldowi Sedlnickiemu. W 1858 r. w katedrze wrocławskiej arcybiskup gnieźnieńsko-poznański Leon Przyłuski konsekrował na biskupa sufragana ks. Bernarda Józefa Bogedaina. Także w 1900 r. poznański biskup sufragan Likowski asystował we Wrocławiu przy konsekracji kanonika Henryka Marxa²¹.

Prześladowanie Kościoła bynajmniej się nie zakończyło i szczytową formą dalszych antykościelnych poczynań władz pruskich był kulturkampf rozpętany przez kanclerza II Rzeszy Ottona Bismarcka. Wydane w 1873 r. prawa majowe uzależniały całkowicie Kościół od władz państwowych. Wprowadzono obowiązkowe śluby cywilne, rozpedzono studentów teologii, prześladowano księży, około tysięcy parafii pozbawiono duszpasterzy, ograniczono prawa mniejszości narodowych, zwłaszcza Polaków, zerwano kontakty ze Stolicą Apostolską, a biskupa Heryka Förstera zmuszono do złożenia urzędu²².

Po latach ucisku Bismarck przekonał się o bezowocności dalszej walki, która zamiast oczekiwanych efektów przyczyniła się do skonsolidowania śląskich katolików. Walkę z Kościołem zakończył nawiązaniem kontaktów z papieżem Leonem XIII i zawarciem w 1887 r. układów ze Stolicą Apostolską, znoszącym większość ustaw majowych²³.

ROZWIĄZANIA KONKORDATOWE Z 1929 R.

Cesarstwo niemieckie, sterowane przez cesarza Wilhelma II (1888-1918), w sierpniu 1914 r. przystąpiło do I wojny światowej. Po czterech latach wojny, w 1918 r. Niemcy uznały się za pokonane, obaliły cesarstwo i proklamowały ustrój republikański. Państwo ogłosiło neutralność w stosunku do wyznań i przyznało im osobowość prawną. Konstytucja gwarantowała naukę religii w szkole, wolność tworzenia katolickich organizacji, swobodę obsadzania stanowisk kościelnych. Niedziela i niektóre święta uznane przez państwo były dniami wolnymi od pracy. Zagwarantowane przez konstytucję szerokie wolności dla Kościoła sprzyjały jego rozwojowi i działalności. Wkrótce jednak, po 1920 r., rozgorzała walka o chrze-

²¹ A. Rogalski, *Kościół katolicki na Śląsku*, dz. cyt., s. 43-44.

²² J. Pater, *Z dziejów wrocławskiego Kościoła*, Wrocław 1997, s. 81; tenże, *Poczet biskupów wrocławskich*, Wrocław 2000, s. 115; J. Swastek, *Działalność duszpasterska księcia dr. Arcybiskupa Heinricha Förstera, ordynariusza diecezji wrocławskiej (1853-1881)*, w: *Z dziejów wrocławskiego Kościoła katolickiego. Kościół w XIX w.*, red. I. Dec, K. Matwijowski, Wrocław 2002, s. 29-39.

²³ Z. Zieliński, *Kulturkampf* (hasło), w: *Encyklopedia katolicka*, t. X, Lublin 2004, kol. 205-206; F.K. Seppelt, K. Löffler, *Dzieje papieży*, Poznań 1936, s. 592-593.

ścijańska szkołę i naukę religii, którą zwalczało wolnomularstwo i partie lewicowe. Po przewycięzeniu w 1923 r. okresu słabości i konsolidacji republiki zaczęto w Niemczech przygotowywać konkordat dla całych Niemiec, ale ten zastąpiły niebawem konkordaty krajowe. Tak np. 29 III 1924 r. Stolica Apostolska podpisała konkordat z Bawarią, 14 VI 1929 r. z Prusami i 12 X 1932 r. z Badenią. Wszystkie one były dziełem nuncjusza apostolskiego – początkowo w Monachium, następnie w Berlinie – Eugenio Pacellego, późniejszego Piusa XII. Konkordaty te gwarantowały wolność wyznania religii katolickiej pod opieką państwa, dotyczyły organizacji i uposażenia diecezji, ich instytucji, obsady biskupstw i kapituł katedralnych, kształcenia i wychowania księży, działalności wydziałów teologicznych, nadzoru biskupa nad doktrynalną działalnością teologów²⁴.

Szczególne znaczenie miał konkordat podpisany z Prusami, które zajmowały niemal połowę terytorium Niemiec i stanowiły podstawę potęgi państwa niemieckiego. Tu także znajdowała się jedna z największych diecezji niemieckich, a nawet europejskich, jaką było biskupstwo wrocławskie. Celem konkordatu pruskiego, zawartego 14 IV 1929 r., było „dostosowanie prawne położenia Kościoła katolickiego w Prusach do zmienionych okoliczności”, jakie nastąpiły po I wojnie światowej. Zgodnie z traktatem wersalskim regulującym stosunki między Francją a Polską z jednej strony i Niemcami z drugiej, Alzacja i Lotaryngia zostały odcięte od Niemiec na korzyść Francji oraz Wielkopolska i Pomorze na korzyść Polski, a z Gdańska i okręgu utworzone zostało Wolne Miasto Gdańsk. Na skutek tego Niemcy straciły 5 archidiecezji i diecezji, 4,5 mln katolików (1,9 mln protestantów). W rezultacie tych zmian zmieniła się struktura wyznaniowa Niemiec, protestanci stali się większością (36,7 proc.), a katolicy mniejszością (32,2 proc.). Poważny odsetek stanowi także bezwyznaniowcy i ateści (2,24 proc.). Także większość obszaru Górnego Śląska i niewielka część Dolnego Śląska wróciły do odrodzonego państwa polskiego. Kardynał Bertram czynił wszystko, aby Górny Śląsk utrzymać przy diecezji wrocławskiej, tzn. przy państwie niemieckim. Tymczasem z diecezji wrocławskiej wydzielona została w 1922 r. tzw. administratura apostolska, z przeszło milionem wiernych, przekształcona w 1925 r. w osobne biskupstwo śląskie z siedzibą w Katowicach²⁵.

Konkordat z Prusami pod wieloma względami podobny był do konkordatu bawarskiego. Po ogólnym stwierdzeniu, że państwo pruskie zapewni religii katolickiej wolność wyznania i praktykowania oraz opiekę prawną (art. 1), w art. 2 kon-

²⁴ T. Włodarczyk, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa 1974, s. 184-194; B. Kumor, *Historia Kościoła. Czasy współczesne 1914-1992*, cz. 8, Lublin 1996, s. 178-179.

²⁵ J. Pater, *Z dziejów wrocławskiego Kościoła*, dz. cyt., s. 88.

kordatu wprowadzono pewne ważne zmiany w terenowej organizacji Kościoła w państwie pruskim. M.in. artykuł ten w pkt. 6 postanowił, że stolica biskupia we Wrocławiu podniesiona zostanie do rangi stolicy metropolitalnej. Jednocześnie art. 1 stanowił, że podlegający dotychczas biskupowi wrocławskiemu okręg Berlina przekształcony zostaje w diecezję. W Pile (Schneidemühl) stworzono niezależną prałaturę z resztek zachodnich terytoriów archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej oraz diecezji chełmińskiej, administrowanych dotychczas przez administratora apostolskiego. Okręg Pomezanii, należący uprzednio do diecezji chełmińskiej, administrowany do tego czasu przez biskupa Warmii w charakterze administratora apostolskiego, połączono z diecezją Warmii. Biskupstwa Warmii i Berlina oraz prałatura pilska tworzyć miały łącznie z arcybiskupstwem Wrocławia wrocławską prowincję kościelną (art. 2, nr 6). Artykuł ten wprowadził więc dość poważne zmiany w dotychczasowej strukturze niemieckiej administracji kościelnej, dostosowując ją do istniejących wówczas granic politycznych między Rzeszą Niemiecką a Polską.

Konkordat nie zawierał żadnych postanowień dotyczących uregulowania spraw szkolnych i nauki religii, gdyż rząd pruski sprawy te odłożył do przyszłego konkordatu z Rzeszą Niemiecką. Stolica Apostolska przyjęła to zastrzeżenie i konkordat został podpisany 14 IV 1929 r., ratyfikowany zaś przez obie strony 13 VIII 1929 r.²⁶. W rok później, 13 VIII 1930 r., utworzenie nowej prowincji kościelnej zostało potwierdzone bullą papieską *Pastoralis officii nostri*. Jakkolwiek terytorium archidiecezji wrocławskiej w wyniku reorganizacji spowodowanej zmieniającymi się warunkami politycznymi zostało uszczuplone, to jednak aż do II wojny światowej należała ona do najrozleglejszych w Europie. Dokonane z wielkim trudem regulacje organizacyjne i administracyjne metropolii wrocławskiej zostały wkrótce zniweczone wybuchem II wojny światowej i jej konsekwencjami.

4. METROPOLIA WROCŁAWSKA PO 1945 R.

Zakończenie II wojny światowej i związane z tym postanowienia tzw. Wielkiej Trójki, czyli szefów rządów Wielkiej Brytanii, Stanów Zjednoczonych i Związku Radzieckiego, podjęte na konferencji jałtańskiej w lutym 1945 r. i potwierdzone na konferencji poczdamskiej w lipcu i sierpniu 1945 r., zmieniły dotychczasową sytuację polityczną i wyznaniową w archidiecezji wrocławskiej. Obszar Śląska należący niegdyś do Prus wszedł bowiem w skład państwa polskiego, którego granice zachodnie wyznaczyła Odra i Nysa. Mocą tej umowy nastąpiło wysiedlenie ludności niemieckiej z nowych granic państwa polskiego. Jej miejsce zajęli Polacy ze wschodnich terenów przedwojennej Rzeczypospolitej, Polski centralnej i re-

²⁶ T. Włodarczyk, *Konkordaty*, dz. cyt., s. 194.

emigranci z różnych krajów europejskich. W kontekście tych zmian kardynał August Hlond, odwołując się do nadzwyczajnych uprawnień papieskich, 15 VIII 1945 r. utworzył na terenie archidiecezji wrocławskiej trzy administracje apostolskie: we Wrocławiu, Opolu i w Gorzowie Wielkopolskim, na czele których postawił administratorów apostolskich z prawami biskupów rezydencjalnych. Administracja wrocławska stanowiła zasadniczo centralną część dawnej archidiecezji sprzed 1945 r. i objęła swym zasięgiem obszar 24 504 km². W jej skład, zgodnie z państwowym podziałem administracyjnym, weszło całe województwo wrocławskie, część województwa zielonogórskiego (pow. Głogów, Szprotawa, Żagań, Żary) oraz część województwa polskiego (pow. Brzeg i Namysłów)²⁷.

Fakt ten był poważnym problemem dla Stolicy Apostolskiej, która związana umowami konkordatowymi z Polską w 1925 r. i Niemcami w 1929 i 1933 r. zmuszona była do oczekiwania na zawarcie ostatecznego traktatu pokojowego, by posunięcia kardynała Hlonda uznać za akt kanonicznie ważny. Natomiast polskie władze państwowe, wbrew polskiej racji stanu, uznały 12 IX 1945 r. utworzenie administratur apostolskich i nominacje zarządców za podstawę do zerwania dotychczasowych umów konkordatowych z Watykanem. Wyjaśnienia kardynała Hlonda o statusie kanonicznym mianowanych przez siebie administratorów apostolskich (*Ad nutum Sanctae Sedis*), który w niczym nie narusza umów konkordatowych, zostały przez stronę rządową zignorowane. Ale później były wykorzystywane w środkach propagandowych jako argument, że Watykan w ogóle nie liczy się ze stanem faktycznym i nie chce ostatecznego uregulowania polskiej administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich²⁸.

Samym administratorom apostolskim wiele trudności sprawiał brak wyraźnie określonych obszarów, którymi mieli zarządzać, oraz brak sprecyzowania ich statusu formalno-kanonicznego. W dekretach kardynała Hlonda nie ma określeń takich, jak: administracja apostolska, ordynariat czy diecezja. Dekrety prymasowskie nie znosiły też dotychczasowych jednostek kościelnych (niemieckich) i stąd na tym tle powstało wiele nieporozumień, nawet wśród przedstawicieli Kościoła. W oficjalnym wydawnictwie watykańskim *Annuario Pontificio* do 1967 r. nie zamieszczano bowiem żadnych wzmianek, które określałyby nazwy jednostek kościelnych na Ziemiach Zachodnich. Stąd komunistyczne władze polskie, zarzucając Kościołowi wrogość i niechęć do ustroju Polski Ludowej, domagały się

²⁷ W. Urban, *Archidiecezja wrocławska w latach 1945-1965*, „Nasza Przeszłość” t. 22 (1965), s. 10-68; J. Pater, *Z dziejów wrocławskiego Kościoła*, dz. cyt., s. 91-95.

²⁸ J. Pater, *Biskupi na Ziemiach Zachodnich i Północnych jako wikariusze generalni Prymasa Wyszyńskiego*, w: *Stefan Kardynał Wyszyński wobec Ziem Zachodnich i Północnych oraz stosunków polsko-niemieckich. W 100-lecie urodzin Prymasa Tysiąclecia*, red. T. Dzwonkowski, Z. Osękowski, Warszawa – Poznań – Zielona Góra 2001, s. 33-52.

uporządkowania stanu prawnego diecezji i ich granic zgodnie z nowym porządkiem prawnym i granicami państwa²⁹. Tym też komunistyczne władze polskie tłumaczyły oficjalnie wieloletnią walkę z Kościołem, mimo że następca kardynała Hlonda, prymas Stefan Wyszyński, czynił wszystko, co było możliwe w ramach przepisów prawnych, aby doprowadzić do kanonicznego uregulowania organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych, a tym samym do unormowania wzajemnych stosunków między Kościołem i państwem. Tymczasem brak traktatu pokojowego sprawiał, że władze państwowe, wbrew zasadom międzynarodowym i przepisom prawnym, żądały od Kościoła arbitralnych rozwiązań, tam gdzie było to wprost niemożliwe.

Rozstrzygnięcie tych kwestii w skali międzynarodowej przyniósł rok 1970, kiedy to 7 grudnia został podpisany w Warszawie układ między Polską i RFN, a po jego ratyfikacji 3 VI 1972 r. nic już nie stało na przeszkodzie formalnej stabilizacji polskiej organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Jeszcze w tym samym miesiącu Papież Paweł VI bullą z 26 VI 1972 r. *Episcoporum Poloniae coetus* uregulował sprawy kościelne w Polsce, zatwierdzając utworzone po wojnie nowe diecezje i powołując dla nich pełnoprawnych ordynariuszy. Wówczas to abp Bolesław Kominek został mianowany polskim arcybiskupem metropolitą wrocławskim, któremu podporządkowano diecezję opolską i gorzowską jako sufraganalne³⁰. Dnia 5 III 1973 r. na specjalnym konsystorzu w Rzymie abp Bolesław Kominek otrzymał kapelusze kardynalski i paliusz. W rok później kardynał Kominek po ciężkiej chorobie zmarł 10 III 1974 r. Po nim przez blisko dwa lata archidiecezją wrocławską zarządzał w charakterze wikariusza kapitulnego bp Wincenty Urban. Były to lata trudne, gdyż władze państwowe utrudniały wybór pełnoprawnego ordynariusza. Dopiero 12 I 1976 r. rządy w archidiecezji wrocławskiej objął arcybiskup metropolita Henryk Gulbinowicz. Po uroczystym ingresie do katedry wrocławskiej 2 II 1976 r. przejął pieczę nad dolnośląską archidiecezją, obejmującą 2 516 300 wiernych skupionych wokół 855 kapłanów diecezjalnych i 290 zakonnych w 569 parafiach i 47 dekanatach. Powierzchnia archidiecezji wynosiła 20 630 km², na jej terenie było 1285 kościołów i kaplic³¹.

Celem usprawnienia pracy duszpasterskiej papież Jan Paweł II mocą bulli *Totus tuus Poloniae Populus* z 25 III 1992 r. dokonał zmiany granic diecezji Kościoła w Polsce. Wówczas to z rozległej archidiecezji wrocławskiej wyłączono 264 parafie z 495 kapłanami i utworzono z nich nową diecezję w Legnicy w ramach metropolii wrocławskiej. Ponadto wyłączono z archidiecezji wrocławskiej 16 parafii

²⁹ Por. „Trybuna Ludu” z 20 III 1949 r.

³⁰ J. Pater, *Biskupi na Ziemiach Zachodnich*, dz. cyt., s. 52.

³¹ Tenże, *Z dziejów wrocławskiego Kościoła*, dz. cyt., s. 113.

z 29 kapłanami dla nowo utworzonej diecezji kaliskiej. Zmianie uległy także granice metropolii wrocławskiej, z której wyłączono diecezję opolską i włączono do metropolii katowickiej; oraz diecezję gorzowską, którą po zmianie włączono jako diecezję zielonogórsko-gorzowską do metropolii szczecińsko-kamieńskiej³². Z kolei 25 III 2004 r. papież Jan Paweł II, realizując założenia wspomnianej wyżej bulli, ustanowił diecezję świdnicką z 13 dekanatów archidiecezji wrocławskiej i z 8 diecezji legnickiej. W ten sposób zmianie uległy granice diecezji, natomiast nie zmieniły się granice metropolii³³.

Decyzja Stolicy Apostolskiej, podjęta 28 VI 1972 r. w sprawie kanonicznego uregulowania organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych, oraz z 25 III 1992 r. w sprawie zmian granic diecezjalnych w Polsce, położyła ostatecznie kres niekończącym się sporom, które przez 27 lat obciążały stosunki między Kościołem a władzami państwowymi w Polsce. Ile trzeba było odwagi i rozważności, cierpliwości i determinacji, dyplomacji i dalekowzroczności, aby w tak trudnych warunkach systemu totalitarnego i konkordatowych zobowiązań Stolicy Apostolskiej zapoczątkowane dzieło polskiej organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych doprowadzić do szczęśliwego końca, bez uszczerbku dla Kościoła powszechnego i polskiej racji stanu w układach międzynarodowych.

Jak już wspomniano wyżej, droga od powstania biskupstwa wrocławskiego wchodzącego prawnie w skład metropolii gnieźnieńskiej aż do ustanowienia metropolii wrocławskiej w granicach państwa pruskiego i jej reaktywowania w państwie polskim była wyjątkowo długa i zawiła, jak zawiłe i skomplikowane były przeszło tysiącletnie dzieje regionu śląskiego. Wspomnienie siedemdziesiątej piątej rocznicy pozwala przyrzeć się nieco bliżej dziejom instytucji, z którymi splecione są także losy konkretnych ludzi. W tym wypadku chodziło o bolesne doświadczenia hierarchów kościelnych, duchowieństwa i zwykłych ludzi, którzy cierpieli wraz z Kościołem i jako Kościół.

Zusammenfassung

75 Jahre des Erzbistums Wrocław

Im Kontext der Geschichte Schlesiens zeigt der Autor die Geschichte des Bistums Breslau (Wroc³aw), von seiner Gründung im Jahre 1000, wo es rechtlich dem Bistum Gnesen (Gniezno) gehörte, bis zu seiner direkten Unterstellung dem Heiligen Stuhl im

³² Tamże, s. 117.

³³ Szerzej na temat ustanowienia diecezji świdnickiej, zob. „Świdnickie Wiadomości Kościelne” rok 1 (2004) nr 1, s. 3-20.

Jahre 1821. Nachdem der preußische Staat und der Heilige Stuhl im Jahre 1929 ein Konkordat geschlossen und im Jahre 1930 ratifiziert haben, wurde das Bistum Breslau (Wrocław) in den Rang des Erzbistums erhoben. Das neue Erzbistum umfasste das Bistum Berlin und das Bistum Ermland sowie die Prälatur Schneidemühl (Piła) als Suffragane. Nach dem Jahr 1945, auf dem in Polen eingegliederten Gebiet Schlesiens erfolgten weitgehende Umwandlungen sowohl im politischen, nationalen als auch konfessionellen Aspekt. Das bisherige Bistum Breslau wurde, als apostolische Verwaltung, der Gnesen-Warschauer Metropole unterstellt. Erst im Jahre 1972 nachdem die Grenzen und die kirchliche Zugehörigkeit Schlesiens geregelt worden sind, ernannte der Papst Paul VI. Wrocław zum Erzbistum mit den Bistümern Opole (Oppeln) und Gorzów Wielkopolski (Landsberg an der Warthe). Unter dem Johannes Paul II. erfolgte eine Umstrukturierung der Kirche in Polen, unter anderem auch des Bischofssitz Wrocław. 1992 wurde das Bistum Legnica (Liegnitz) und 2004 das Bistum Łódź (Schweidnitz) neu geschaffen, die der Metropole Wrocław gehören. Die bisherigen Bistümer Opole (Oppel) und Gorzów Wielkopolski (Landsberg an der Warthe) wurden anderen Metropoliten angeschlossen. Die Jubiläumsfeier des Erzbistums Wrocław bietet eine gute Gelegenheit auf seine lange und komplizierte Geschichte zurückzublicken.

KS. TADEUSZ REROŃ (WROCŁAW)

WSPÓLNOTOTWÓRCZA ROLA EUCHARYSTII I SAKRAMENTU POKUTY W ŚWIETLE ENCYKLIKI *ECCELESIA DE EUCHARISTIA*

Jan Paweł II na pierwszym miejscu w programie odnowy życia Kościoła postawił wezwanie do świętości¹. Wezwanie to nie może mieć charakteru tylko moralnego, musi bowiem uwzględnić jego prawdziwe źródło, tj. dar uświęcenia. Szczególną drogą uświęcenia jest całe życie liturgiczne, sakramentalne. Ludzie wprowadzeni do Kościoła poprzez sakramenty inicjacji mają swój czynny udział w życiu i działalności ewangelizacyjnej Kościoła dzięki temu, że czerpią siły z czynnego udziału w życiu liturgicznym swojej wspólnoty, nade wszystko zaś w Eucharystii.

Encyklika papieska *Eccelesia de Eucharistia* jest nie tylko świadectwem wiary w tajemnicę Eucharystii, ale także ukazuje ustawiczną aktualność sakramentu pokuty². Według Ojca Świętego „sakramenty Eucharystii i Pojednania są ze sobą ściśle związane” (EdE 37). Obydwa są zakorzenione w tym samym podłożu, a mianowicie w Kościele, jako jedynej w swoim rodzaju społeczności ochrzczonych. Dlatego nie można pojąć związku obu sakramentów i ich wzajemnej relacji, jeśli wcześniej nie uzna się, że istotą Kościoła jest wspólnota (*communio*). Wspólnota właśnie jest w wymienionej encyklice fundamentem, na którym opierają się wszystkie jej teologiczne wypowiedzi o tych sakramentach.

¹ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, Watykan 2001 (skrót: NMI).

² Tenże, Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła *Ecclesia de Eucharistia*, Rzym 2003 (skrót: EdE).

1. KOŚCIÓŁ JAKO *COMMUNIO*

Eklezjologia komunii jest centralną i podstawową ideą zawartą w aktach Urzędu Nauczycielskiego³. Pojmowanie Kościoła jako komunii odnosi się do jego istoty, do „być komunią”⁴. Za Pawłem VI mówi się także o Kościele jako wspólnocie wspólnot. Jednym z istotnych zadań Kościoła w trzecim tysiącleciu jest „czynić Kościół domem i szkołą komunii; oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu” (NMI 43).

W sensie podstawowym, gdy mowa o komunii, chodzi o komunię z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Jednakże w Kościele chodzi także o komunie między wiernymi. Wspólnota eklezjalna, podkreśla encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, posiada bowiem zarówno wymiar widzialny⁵, obejmujący komunie w „zakresie nauczania Apostołów, sakramentów i porządku hierarchicznego” (EdE 35), jak też i „niewidzialny”, zakładający życie w łasce, dzięki czemu wierni stają się „uczestnikami boskiej natury (2 P 1,4)”; oraz „praktykowanie cnót wiary, nadziei i miłości” (EdE 36). Tylko „w ten sposób wchodzi się w prawdziwą komunie z Ojcem i Synem, i Duchem Świętym” (EdE 36). Dobitnie wyraża to katolickie *Credo*: „sama wiara nie wystarczy, konieczne jest trwanie w łasce uświęcającej i miłości oraz pozostawanie «ciałem» i «sercem» w łonie Kościoła” (EdE 36). Św. Paweł wzywa więc członków Kościoła, aby posiadali „wiarę, która działa przez miłość (Ga 5,6)” (EdE 36).

Kościół jest w swojej naturze wspólnotą łaski odzwierciedlającą boskie życie Trójcy Świętej, jest „świętych obcowaniem” na ziemi, do którego należą także błogosławieni i aniołowie (EdE 36). Wbrew wszelkim fałszywym interpretacjom, które redukują pojmowanie Kościoła do poziomu organizacji religijno-społecznej

³ Kościół, zwłaszcza od II Soboru Watykańskiego, ukazuje się jako tajemnicę, komunie i misję. Z ważniejszych prac w języku polskim na ten temat można wymienić: F. Blachnicki, *Wspólnota w Chrystusie jako zasada teologii pastoralnej i duszpasterskiej*, „Collectanea Theologica” (skrót: CT) 39 (1969) fasc. 2, s. 1101-1113; J. Krucina, *Wspólnotowa struktura Kościoła*, „Znak” 20 (1968) nr 9, s. 1101-1115; R. Łukaszyk, *Kościół jako wspólnota*, „Zeszyty Naukowe KUL” 16 (1969) z. 3, s. 3-17; E. Ozorowski, *Trynitarna struktura chrześcijańskiego communio*, CT 41 (1971) fasc. 4, s. 59-66; M. Rusecki, *Kim jest Kościół?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. tenże, Lublin 1996, s. 101-106; P. Liszka, *Najważniejsze aspekty trynitologii posoborowej*, w: *Słowo nieskowane*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 409-412; B. Gienza, *Współpraca instytutów zakonnych w kościelnej komunii*, „Świdnickie Studia Teologiczne” (2004) nr 1, s. 347-356.

⁴ Por. J. Losada, *Wspólnota w Kościele-Komunii*, „Communio” (pol.) 9 (1989) nr 3, s. 63.

⁵ Jak łatwo zauważyć, eklezjologia komunii nie może być zatem zredukowana do samych spraw organizacyjnych albo do kwestii samych form władzy. Niemniej jest podstawą porządku w Kościele. Por. II Nadzwyczajne Zgromadzenie Generalnego Synodu Biskupów, Relacja końcowa *Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje tajemnicę Chrystusa dla zbawienia świata*, 7 XII 1985, „Życie Katolickie” 5 (1985) nr 2, s. 164.

mającej na celu ulepszenie świata, lub też tych, które głoszą, że ze swojej istoty jest on „grzesznym Kościołem”, w encyklice jest on ukazany jako wspólnota świętych w Chrystusie i w Duchu Świętym, nawet jeśli należą do niego grzesznicy. Są oni „chorymi” członkami Ciała Chrystusowego, przy czym zakłada się, że nie powinni oni pozostawać w stanie choroby i braku świętości.

W papieskim opisie natury Kościoła znajduje się zdanie, które jest bardzo znaczące dla zrozumienia związku między Eucharystią i pokutą. Mówi ono o „niewidocznej wspólnotcie” łaski i miłości, która znajduje się „zgodnie ze swoją naturą zawsze we wzroście” (EdE 36). A więc wspólnota członków z Chrystusem i między sobą nie jest czymś stałym, pasywnym, lecz raczej czymś organicznie rosnącym, dążącym do wyższej doskonałości, ukierunkowanym na szczyt, na którym ziemską jedność się wypełni i już na zawsze włączy w niebiańskie zjednoczenie. Ten szczyt i spełnienie ziemskiej wspólnoty Kościoła urzeczywistnia sakrament, w którym wypełnia się z całą mocą zapowiedź Chrystusa skierowana do uczniów: „Będę z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Tym sakramentem jest Eucharystia.

2. JEDNOCZĄCA ROLA EUCHARYSTII

Eucharystia w sposób wyjątkowy buduje jedność Kościoła. Jan Paweł II w swym nauczaniu zwrócił uwagę na fundament jedności Kościoła, jakim jest Chrystus. Sakrament Eucharystii jest znakiem i środkiem najwyższego na ziemi „zjednoczenia świętych”, czyli usprawiedliwionych w Chrystusie i między sobą. Umożliwia on osiągnięcie szczytu i rozwinięcie najwyższej mocy jednoczącej. Eucharystia buduje autentyczną wspólnotę i odradza ją „na zbawczym zrębie ofiary samego Chrystusa”⁶. W tym właśnie sakramencie Pan jest obecny w sposób najdoskonalszy, działa w nim jako Gospodarz Wieczery, Kapłan dokonujący ofiary i Dar ofiarany w swoim sakramentalnym, ale jednak rzeczywistym Ciele i Krwi, w znaku ofiary krzyżowej. Mogą w nim uczestniczyć usprawiedliwieni i przyjmować owoc ofiary samego Pana, aby w ten sposób urzeczywistnić jedność z Chrystusem i pomiędzy sobą.

Eucharystia, budując jedność z Chrystusem, wymaga równocześnie, by uczestnicy liturgii tworzyli „jedno ciało”, czy to słuchając słowa Bożego, łącząc się w modlitwie, biorąc udział w śpiewie, czy łącząc się we wspólnym składaniu ofiary i przyjmowaniu Komunii Świętej. Dla pełniejszego ukazania wzajemnej więzi człowieka z Bogiem i braćmi w duchu miłości, która buduje się na ofierze Chrystusa, należy odwołać się do Nowego Przymierza. Najpierw Nowe Przymierze pozwala

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (skrót: RH), Watykan 1979, nr 20.

zrozumieć istotne znaczenie Ofiary krzyża dla Eucharystii, albowiem „Nowe Przymierze jest stanem, który trwa i sankcjonuje ofiarę Chrystusa, tę z Wieczernika i tę z krzyża, wzajemnie się na siebie nakładającą jako danina wieczysta. Jest to ofiara nowej Paschy”⁷. Idea Nowego Przymierza pozwala także lepiej związek Ofiary eucharystycznej z Kościołem. Eucharystia, jako znak nowego porządku zbawienia, obejmuje zarówno relacje człowieka z Bogiem, jak i relacje międzyludzkie. Te dwie płaszczyzny w Nowym Przymierzu nie tylko się wzajemnie przenikają, ale i warunkują. Jest to niezwykle ważny aspekt Eucharystii, która jako sakrament Nowego Przymierza ma przyczyniać się do budowania jedności Kościoła, jedności zarówno z Bogiem, jak i z ludźmi.

Warto jednak spytać, na jakiej drodze w Eucharystii buduje się jedność Kościoła. Dokonuje się ona na drodze miłości, którą człowiek przyjmuje i którą ma okazywać Bogu i bliźniemu. Eucharystia, która jest niezniszczalnym znakiem miłości Boga do człowieka, rodzi bowiem w człowieku odpowiedź miłości: „nie tylko poznajemy miłość, ale sami zaczynamy miłować. Wkraczamy niejako na drogę miłości i na niej czynimy postępy. Miłość, która rodzi się w nas z Eucharystii, dzięki Eucharystii też w nas się rozwija, gruntuje i umacnia”⁸. Kto przyjmuje Jezusa Chrystusa, zostaje włączony w dynamikę miłości i ofiary z własnego życia, aby wypełnić pierwotne powołanie do miłości⁹. Jeśli Eucharystia jest szczytem i źródłem życia chrześcijańskiego, to właśnie dlatego stanowi szczyt kultu i uwielbienia Boga poprzez ofiarę miłości Chrystusa, a jednocześnie staje się źródłem, z którego płynie cała moc do prowadzenia życia chrześcijańskiego w miłości (por. EdE 40).

Eucharystia buduje więc Kościół od najgłębszych podstaw, jest ona sakramentem miłości Boga do człowieka i człowieka do Boga, a równocześnie jest to sakrament miłości człowieka do człowieka. Eucharystia jest szkołą miłości, albowiem otwiera ona na przyjęcie miłości Boga i wzywa do wyrażenia jej Bogu i braciom: „prawdziwa cześć dla Eucharystii staje się z kolei szkołą czynnej miłości bliźniego” (DC 6). Dla człowieka dwojaka miłość Boga i bliźniego jest jednocześnie darem, wezwaniem i nakazem; jest zobowiązaniem do czynu i aktywności przez modlitwę, ewangelizację i bezinteresowną służbę¹⁰. Eucharystia jako sakrament miłości Boga do człowieka wyzwala także miłość między ludźmi, która wyraża się

⁷ Por. J. Szłaga, *Eucharystia – ofiara Nowego Przymierza*, w: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, red. W. Słomka, J. Nowak, Lublin 1992, s. 18-19.

⁸ Jan Paweł II, List o tajemnicy i kulcie Eucharystii *Domicae cenae* (skrót: DC), Watykan 1980, nr 5.

⁹ Por. Jan Paweł II, Encyklika o wartości nienaruszalności ludzkiego życia *Evangelium vitae*, Watykan 1995, nr 25.

¹⁰ Por. R. Coste, *Sakrament społeczności braterskiej*, w: *Eucharystia*, „Kolekcja Communio” nr 1, s. 344.

przez afirmację drugiego człowieka i gotowość czynienia dobra, angażowania się sprawy innych, poświęcenia się bliźnim, ponoszenia wyrzeczeń i ofiar dla nich.

Eucharystia wychowuje do miłości bliźniego w sposób najgłębszy, ukazuje bowiem personalny charakter miłości. Chrystus w Eucharystii uczy pierwotnej tożsamości z drugim człowiekiem, bowiem nie tylko za każdego umarł, ale także dla każdego staje się pokarmem: „Eucharystia do tej miłości wychowuje nas w sposób najgłębszy, ukazuje bowiem, jaką wartość w oczach Bożych ma każdy człowiek, nasz brat i siostra, skoro każdemu w taki sam sposób Chrystus daje siebie samego pod postaciami chleba i wina” (DC 6). Pełny udział w Eucharystii pozwala odkryć najgłębszy motyw odniesienia do bliźniego, jego godność, którą Chrystus potwierdził swoją ofiarą, oddając życie za wszystkich. Spotkanie z Chrystusem eucharystycznym przygotowuje do życia w społeczeństwie, jest szkołą formacji postawy społecznej. Społeczne oddziaływanie Eucharystii zobowiązuje do dzielenia się z bliźnim tym, co się posiada, ze względu na wspólnotę z drugimi. Eucharystia w ten sposób włącza się w nurt cywilizacji miłości poprzez pogłębiony szacunek dla godności człowieka i gotowość do służby.

Nie zamykając oczu na rozbity świat i zranioną podziałem ludzkość, trzeba głosić i sprawować pojednanie, które jest obecne w sakramentach. Jan Paweł II wskazał na podstawowe znaczenie Eucharystii dla sprawowania pojednania: „definicja Eucharystii, jaką daje św. Augustyn: *sacramentum pietatis, signum unitatis, vivnculum caritatis*, ukazuje w jasnym świetle skutki osobistego uświęcenia (*pietas*) i wspólnotowego pojednania (*unitas i caritas*), które płyną z samej istoty tajemnicy eucharystycznej jako bezkrwawego ponowienia ofiary Krzyża, źródła zbawienia i pojednania dla wszystkich ludzi”¹¹. To znaczenie Eucharystii w dziele pojednania Kościoła ma wciąż odkrywać i praktykować.

Jeżeli Eucharystia jest najdoskonalszym sposobem urzeczywistnienia jedności Kościoła ze swoimi członkami, to zrozumiałe jest, że nie może być ona przyjmowana bez wcześniejszego rzeczywistego włączenia w widzialny i niewidzialny Kościół. Nie sposób osiągnąć szczytu wiary, miłości i jedności bez uczestniczenia w rozwijającej się wspólnoty i bez pozostawania na jej fundamencie. Nie można dotrzeć do centrum kręgu, jeżeli nie przeszło się całej odległości promienia, tzn. wspólnej dla wszystkich członków Ciała Chrystusowego drogi wiary i miłości. Nie można przeniknąć do Najświętszego, jeżeli nie przekroczyło się obszaru Świętego. Trzeba być zakorzenionym w „łonie Kościoła”, aby razem z nim dotrzeć do Najwyższego. I dlatego wyklucza się udział w największym sakramencie Kościoła tych, którzy nie należą do Kościoła widzialnego (por. EdE 38).

¹¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym postępnictwie Kościoła *Reconciliatio et poenitentia* (skrót: RP), Watykan 1984, nr 27.

Ze względu na charakter świętości Kościoła w szczególności obowiązuje jego członków nakaz, aby przystępowali do Wieczerzy Pańskiej w stanie łaski uświęcającej¹². Kościół mówi o Eucharystii jako o sakramencie żyjących, stąd nie może być przyjmowana przez tych, którzy w odniesieniu do łaski są „umarli”, tzn. znajdują się w stanie grzechu śmiertelnego.

3. SAKRAMENT POKUTY W SŁUŻBIE JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

Kościół jest społecznością dynamiczną, podlega ciąglemu kształtowaniu i rozwojowi oraz doskonaleniu do świętości. Jednak na drodze do świętości członkowie Kościoła napotykać na przeszkodę grzechu. Dar i wezwanie do pojednania z Bogiem i ludźmi jest istotą Chrystusowego testamentu i zobowiązania, które zostawił swojemu Kościołowi. Kościół w swej strukturze bosko-ludzkiej, ze względu na wymiar boski – jest święty i niepokalany, zaś ze względu na wymiar ludzi – jest niedoskonały i grzeszny¹³. Dlatego też pełnienie przez Kościół zbawczego posłannictwa wymaga ustawicznej pokuty. Znaczy to, że wspólnota Kościoła bierze odpowiedzialność za grzesznych braci i poprzez pokutę jedna ich z Bogiem i całą wspólnotą. W ten sposób Kościół odzyskuje braci, których – zdawało się – utracił, i tym samym odbudowuje swoją jedność.

Zadanie pojednania oznacza odtworzenie wszelkich relacji, które naruszył grzech człowieka. Toteż Jan Paweł, w powiązaniu z posłannictwem Chrystusa, widzi „misję Kościoła w zadaniu dla niego centralnym – jednaniu człowieka: z Bogiem, z samym sobą, z braćmi, z całym stworzeniem; i to w sposób trwały, gdyż Kościół ze swej natury zawsze niesie pojednanie” (RP 8). Kościół dokonuje dzieła pojednania, kiedy głosi orędzie pojednania, a jednocześnie ukazuje człowiekowi drogi i ofiaruje mu środki do niego. Te drogi to nawrócenie serca i zwycięstwo nad grzechem egoizmu, a środkami są: wierne i pełne miłości słuchanie słowa Bożego, modlitwa osobista i wspólnotowa, a przede wszystkim sakramenty, wśród których na czoło wysuwa się sakrament pojednania.

Kościół od swoich początków widział w przyjęciu sakramentu pokuty nieodzowny warunek godnego przyjęcia Komunii Świętej. Jan Paweł II przypomniał w encyklice o tym warunku, gdy cytował św. Pawła: „Każdy ma się samemu badać – dopiero potem powinien jeść ten chleb i pić z tego kielicha (1 Kor 11,28)” (EdE 36). Przywołał także – dla ochrony Najświętszego Sakramentu przed niegodnym

¹² Związek sakramentów potwierdza się w świetle prawdy o całościowej postawie pokutnej człowieka, do której odwołuje się i którą wyraża wstępna część Mszy św. Eucharystia nie jest wprost sakramentem odpuszczenia grzechów. W tym celu Chrystus ustanowił inny sakrament, dlatego też Eucharystia nie może zastąpić sakramentu pokuty i pojednania.

¹³ Por. J. Orzeszyna, *Społeczno-eklezyjalny wymiar sakramentu pokuty*, Kraków 1996, s. 50.

przyjmowaniem przestroge św. Jana Chryzostoma¹⁴: „Zaklinam was, abyście do tego stołu nie przystępowali z nieczystym, obciążonym sumieniem”, ponieważ takie postępowanie przynosi „potępienie, męki i pomnożenie kar” (EdE 36). I dlatego najwyższy Pasterz Kościoła potwierdza obowiązującą naukę Soboru Trydenckiego, który skonkretyzował surowe napomnienie apostoła Pawła: „godne przyjęcie Eucharystii powinna poprzedzać sakramentalna spowiedź, jeśli ktoś jest świadomy grzechu śmiertelnego” (EdE 36).

To żądanie nie jest tylko wymogiem prawnym stawianym katolikom przez Magisterium Kościoła, lecz wypływa ono z samej Eucharystii, która jest ciągłym wezwaniem do nawrócenia i pojednania. Wierzący musi odpowiedzieć na to wezwanie każdorazowo, kiedy popełnił grzech ciężki. Wezwanie to ma obecnie – w czasach rozmycia się świadomości grzechu – szczególne znaczenie¹⁵. Występuje ono oczywiście najwyraźniej tam, gdzie ma się do czynienia zwłaszcza z „zewnętrznym zachowaniem” z poważnym, jawnym i upartym sprzeciwem wobec naturalnych norm, jak np. u osób, które „żyją zatwardziałe w bezsprzecznie ciężkim grzechu” (EdE 37). Przy takim przyjmowaniu sakramentu szacunek dla Najświętszego Sakramentu ulega dezawuacji; również takie przyjmowanie sakramentu nie przynosi zbawienia, lecz potępienie.

Zasady te były szczególnie surowo przestrzegane już przez Kościół pierwotny. Kościół, jako wspólnota łaski zraniona grzechem, poddawała grzesznika publicznemu aktowi pojednania przed sakramentem Eucharystii¹⁶. Sakrament odpuszczenia grzechów obchodzony był uroczyście najpierw jako wykluczenie z udziału w Eucharystii i następnie pojednanie z Kościołem, w jego centrum z Eucharystią.

Pomimo zmiany z czasem zewnętrznego rytu obu sakramentów, w istocie wewnętrzny porządek ukazujący relację między sakramentem pokuty a Eucharystią został zachowany: pokuta służy podniesieniu człowieka z upadku grzechu, Eucharystia przenosi jego wywyższenie na szczyt uświęcenia; pokuta uwalnia od duchowej śmierci, Eucharystia prowadzi do najwyższego zjednoczenia z Chrystusem; pokuta odnawia zerwaną wspólnotę łaski z Kościołem, Eucharystia doprowadza ją do najwyższego wypełnienia w komunii z Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym. Dla człowieka grzesznego Eucharystia to pełen blasku cel, a pokuta jest drogą do tego celu. Niemożliwe jest jednak osiągnięcie chwalebego celu bez pokonania uciążliwej drogi, bez zwrotu ku życiu, bez odwrócenia się od śmierci, dlatego też te dwa sakramenty są dla grzesznych członków Kościoła niczym początek i koniec, punkt wyjścia i cel, początek wspinaczki i szczyt¹⁷.

¹⁴ *Vidi Dominum*, hom. 6,3, PG 56,139.

¹⁵ Por. J. Kowalski, *Przyczyny osłabienia poczucia grzechu we współczesnej społeczności chrześcijańskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 14 (1986), s. 26.

¹⁶ Por. A. Młotek, *Nawrócenie i pokuta w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Homo Dei” 43 (1974), s. 99.

Encyklika akcentuje także ważną rolę człowieka przyjmującego sakramenty. Papież podkreśla, że ostateczny osąd o grzechu i stanie łaski pozostaje sprawą sumienia penitenta (EdE 37). Nie należy rozumieć tego jako tzw. autonomii sumienia, fałszywie rozumianej „decyzji sumienia”, gdzie człowiek sam, zgodnie ze swoimi zamiarami decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Chodzi o sumienie, które zgodnie z wewnętrzną boską normą rozpoznaje i ocenia obiektywne dobro lub zło własnego postępowania. Jest to zdrowe, poprawne sumienie, które do swojego ukształtowania potrzebuje nauki Kościoła¹⁸. Także i tu Kościół, jako wspólnota łaski i prawdy, ukazuje swoją nieodzowność, by poszczególni wierni mogli dojść od sakramentu zgładzenia grzechów do sakramentu pełni życia.

Nauka i zwyczaj kościelny orzeka, że nikt będąc świadomy ciężkiego grzechu, nie powinien przystępować do Eucharystii bez uprzedniej spowiedzi (por. EdE 36). Jedynym wyjątkiem jest sytuacja nadzwyczajna, gdy brakuje spowiednika, a jest poważny powód przyjęcia Komunii św., wówczas należy obudzić akt żalu doskonałego i przystąpić do Komunii (RP 27). Dopuszczenie tego wyjątku świadczy o znaniu nadrzędnej roli wspólnotowej komunii braterskiej.

Podług Jana Pawła II grzech, jako akt nieposłuszeństwa i odrzucenia Boga, prowadzi konsekwentnie do zerwania wspólnoty i przymierza z Bogiem Trójjedynym oraz do wewnętrznego rozbicia człowieka i podziałów. W wymiarze osobistym grzech narusza godność osobową, powoduje utratę wewnętrznej jedności, staje się aktem samozatrącenia¹⁹. W ten sposób zostaje także naruszona relacja z innymi ludźmi oraz z całym stworzeniem, bowiem grzech osobisty nabiera szczególnego znaczenia społecznego, prowadząc niejednokrotnie do tworzenia się grzesznych struktur²⁰. Grzech przynosi szkodę świętości wspólnoty kościelnej i jest powodem zgrzeszenia całego świata²¹.

Zbawcze posłannictwo Kościoła wyraża się w sposób istotny w zadaniu pojednania. Jest to najpierw pojednanie z Bogiem, a co więcej, źródłem tego pojednania jest zawsze sam Bóg. To pojednanie z Bogiem prowadzi w konsekwencji do pojednania ludzi między sobą. Ma więc charakter wspólnotowy, a w odniesieniu do Kościoła – eklezjalny. Ponieważ na drodze tego pojednania stoi zawsze ludzki grzech, to wezwanie do pojednania jest zawsze ściśle związane z wezwaniem do pokuty.

¹⁷ Por. A. Skowronek, *Sakrament pojednania*, Włocławek 1995, s. 209.

¹⁸ Por. J. Nagórny, *Wezwanie do odpowiedzialności*, w: *Człowiek – sumienie – wartości*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s. 138; Z. Sareło, *Sumienie w relacji do prawa w nauczaniu Magisterium*, „Communio” (pol.) 14 (1994) nr 5, s. 102.

¹⁹ Por. J. Orzeszyna, *Spoleczno-eklezjalny wymiar...*, dz. cyt., s. 79-95.

²⁰ Szerzej na ten temat: J. Mariański, „Struktury grzechu” w ocenie społecznego nauczania Kościoła, Płock 1998.

WNIOSKI

Eucharystia, będąc źródłem kościelnej jedności, jest jednocześnie jej największym przejawem. Jest ona epifanią komunii. Z tego właśnie powodu możliwość pełnego uczestnictwa w celebracji eucharystycznej Kościół obwarowuje pewnymi warunkami. Tego rodzaju różne ograniczenia mają w wiernych coraz bardziej umacniać świadomość wymogów, jakie stawia komunია z Jezusem.

Wspólnota eucharystyczna powinna stawać się nie tylko znakiem jedności wiary i miłości w Chrystusie, ale także znakiem żywej potrzeby korzystania z sakramentu pokuty i pojednania. Dlatego należy podkreślić szczególny związek Eucharystii z sakramentem pokuty. Te dwa sakramenty: pojednania i Eucharystii są ze sobą powiązane wzajemną zależnością: nie tylko pokuta prowadzi do Eucharystii, ale także Eucharystia do pokuty. Kiedy bowiem uświadamia się sobie, Kim jest Ten, którego w Komunii eucharystycznej ma się przyjąć, rodzi się niejako spontanicznie poczucie niegodności, rodzi się także żal za grzechy i potrzeba wewnętrznego oczyszczenia.

Eucharystia i pokuta warunkują życie w duchu Ewangelii miłości, albowiem udział w Tajemnicy Paschalnej, będącej przyczyną sprawczą pojednania, przynosi pojednanie w dwojakim sensie: uwalnia od grzechu i obdarza łaską wspólnoty z Bogiem i braćmi. Także samo sprawowanie liturgii eucharystycznej odbywa się w ten sposób, że wierni włączają się stopniowo w rytm nawrócenia, daru z samego siebie i komunii, która kształtuje ich życie według życia Chrystusa.

Riassunto

La comunità eucaristica non è soltanto un segno dell'unità della fede e dell'amore in Cristo ma anche è l'espressione della necessità di partecipazione al sacramento di Penitenza e della Riconciliazione.

Questi sacramenti sono strettamente legati tra di loro: non solo la penitenza porta all'Eucaristia ma anche l'Eucaristia porta alla penitenza.

Quando cominciamo a renderci conto Chi e Quello con qui stiamo per comunicarci (prendere) nella Comunione eucaristica, nasce in noi il senso di essere indegni, il pentimento, la spinta alla purificazione interiore.

L'Eucaristia e la penitenza condizionano (?) la partecipazione al Mistero Pasquale che porta alla riconciliazione nel doppio senso: alla liberazione dai peccati e alla grazie della comunione con Dio e coi fratelli.

KS. SŁAWOMIR STASIAK

KATEGORIA WYSOKOŚCI
W DZIELACH JÓZEFA FLAWIUSZA
STUDIUM TERMINÓW *HYPPOS*, *HYPSELOS*,
HYP SISTOS I *HYP SOO*

Po niespokojnych czasach na północnych (Germania i Galia) i południowych (Numidia i Afryka) terenach imperium rzymskiego za panowania Tyberiusza (14-37 po Chr.), przyszedł okres rządów Kaliguli (37-41 po Chr.) i niepokoju w prowincjach południowo-wschodnich imperium, a zwłaszcza w Judei. „Kaligula, łamiąc przywileje ludu żydowskiego, który był zwolniony od składania ofiar cesarzowi i bogini Romie, pragnął narzucić kult swej osoby [...], zamierzał postawić swój posąg w świątyni jerozolimskiej”¹. W takich to okolicznościach, w pierwszym roku panowania Kaliguli w Jerozolimie przychodzi na świat niejaki Józef, syn kapłana Mattiasa i matki spokrewnionej z Hasmonejczykami². Otrzymuje staranne wykształcenie, a następnie przez trzy lata przebywa wśród esseńczyków. Po powrocie do Jerozolimy przyłącza się do faryzeuszów i w obronie kilku kapłanów uwięzionych jeszcze przez prokuratora Feliksa (52-60 po Chr.) zostaje wysłany do Rzymu (około roku 64 r. po Chr.). Po powrocie z pomyślnie wypełnionej misji, mając w pamięci potęgę imperium rzymskiego pod panowaniem Nerona (54-68 po Chr.), przeciwstawiał się walce zbrojnej z Rzymem o niepodległość Judei³. Mimo

¹ M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa, s. 233.

² Por. J. Flawiusz, *Autobiografia*, 1,2, w: Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1986, s. 95.

³ Por. M. Starowieyski, *Józef Flawiusz* (hasło), w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, s. 168.

takiej postawy, w okresie powstania przeciwko Rzymowi, które wybuchło w 66 r. po Chr., dowodził oddziałami powstańców w Galilei. Po upadku twierdzy Jotapata, jako jedyny z żyjących jej obrońców, zostaje pojmany przez wodza rzymskiego Wespazjana. Do końca wojny służył jako rzymski tłumacz, oddając znaczne usługi cesarom Wespazjanowi i Tytusowi. Resztę życia spędził w Rzymie, zajmując się twórczością pisarską pod protektoratem Epafrodyta z Cheronei⁴.

Józef Flawiusz jest autorem kilku dzieł historycznych. Dzieje wojny Żydów z Rzymianami opisał w *Ioudaikos polemos (Wojna żydowska)*⁵. Historię narodu izraelskiego od stworzenia świata aż do roku 66 po Chr. zawarł w *Ioudaïke archaiologia (Dawne dzieje Izraela)*⁶. Przeciw Apionowi z Aleksandrii, szkalującemu Żydów w swym dziele *Historia Egiptu*, napisał apologię *Kata Apionos (Przeciw Apionowi)*, a swoją własną biografię zawarł w *Iosepou bios (Autobiografia)*⁷.

We wszystkich z wyżej wspomnianych dzieł autor zawiera odniesienie do kategorii wysokości wyrażonej za pomocą czterech terminów: *hypsoo*, *hypsos*, *hypselos* i *hypsistos*. Nie mają one zbyt szerokiego wachlarza znaczeniowego w analizowanych przez nas tekstach. Odnosi je przede wszystkim do rzeczy materialnych: nieożywionych (góra, świątynia, mur) i ożywionych (roślina, zwierzę), rzadko do osób. W pięciu tekstach możemy dostrzec znaczenie przenośne terminów *hypsos*, *hypselos* i *hypsistos*. Aby zachować pewien porządek, nasze poszukiwania roz-

⁴ Por. H.W. Attridge, *Józef Flawiusz* (hasło), tłum. Z. Kościuk, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 493. Obszernie omówiony życiorys Józefa Flawiusza, zob. E. Dąbrowski, *Józef Flawiusz. Życie i dzieła*, w: *Józef Flawiusz, Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 2001, cz. 1, s. 9-49.

⁵ Wydanie krytyczne, którym będziemy się posługiwali w niniejszej pracy, to: *Flavii Iosephi opera edidit et apparatus critico instruxit Benedictus Niese*, red. B. Niese, Berlin 1887-1895 (t. VI zawierający *Bellum Judaicum* opracowany przy współpracy J. Destinona). Wersja elektroniczna dostępna jest na stronie: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0147&layout=&loc=1.1>; tłum. polskie: *Józef Flawiusz, Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1980.

⁶ Wydania tekstu oryginalnego, którymi będziemy się posługiwali, to: *Flavii Iosephi opera omnia ab Immanuele Bekkero recognita*, red. I. Bekker, t. I-IV, Leipzig 1855-1856; *Flavii Iosephi opera edidit et apparatus critico instruxit Benedictus Niese*, red. B. Niese, t. I-VII, Berlin 1887-1895; wersja elektroniczna: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0145&layout=&loc=1.1>; tłum. polskie: *Józef Flawiusz, Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt.

⁷ Wydanie tekstu oryginalnego *Autobiografii*, do którego będziemy odwoływali się w niniejszym artykule, to: *Flavii Iosephi opera omnia ab Immanuele Bekkero recognita*, red. I. Bekker, t. IV, Leipzig 1856. Również B. Niese zawarł oba dzieła w swoim wydaniu: *Flavii Iosephi opera edidit et apparatus critico instruxit Benedictus Niese*, red. B. Niese, Berlin 1887-1895; wersja elektroniczna *Przeciw Apionowi* dostępna jest na stronie: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0215>; zaś *Autobiografii* na stronie: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0149>. Tłum. polskie: *Józef Flawiusz, Przeciw Apionowi. Autobiografia*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1986.

poczniemy od przedstawienia konstrukcji gramatycznych i składniowych, w których występują wyżej wspomniane terminy, z podaniem przedmiotów i osób, które są przez nie opisywane (punkt I). Następnie omówimy te teksty, w których odnajdujemy przenośne znaczenie określeń *hypsos*, *hypselos* i *hypsistos* (punkt II).

KONSTRUKCJE GRAMATYCZNE I SKŁADNIOWE

Józef Flawiusz, posługując się terminami wyrażającymi kategorię wysokości, używa ich w sześciu konstrukcjach:

- 1) jako rzeczownika *ὑψος* (*hypsos*) z rodzajnikiem określonym *τὸ* (*to*) lub bez;
- 2) w zwrotach przyimkowych;
- 3) w konstrukcji *μέν ... δε* (*men ... de*) lub z samym *δε* (*de*);
- 4) jako przymiotnika *υψηλός* (*hypselos*);
- 5) jako przymiotnika *ὑψιστος* (*hypsistos*);
- 6) jako czasownika *ὑψώω* (*hypsoo*).

1) (*to*) *hypsos* – rzeczownik z rodzajnikiem określonym lub bez

W języku greckim rzeczownik poprzedzony jest rodzajnikiem. Zasadniczo nie spotykamy rodzajnika nieokreślonego, stąd termin używany po raz pierwszy w tekście zazwyczaj nie posiada rodzajnika⁸. Józef Flawiusz zasadę tę stosuje dość dowolnie. Spotykamy bowiem sformułowania bez rodzajnika, podczas gdy nasz termin był już używany wcześniej: *deka baseis...*, *touton... hupsos...* – „dziesięć podstaw [...], których [...] wysokość [...]” (por. AI⁹ 8,81; rzeczownik *hypsos* był już użyty w 8,77). Spotykamy również zwroty z rodzajnikiem, w których ów termin pełni funkcję podmiotu, a dołączony rzeczownik funkcjonuje jako przydawka: *ho hupsos tou pyrgou* – „wysokość wieży” (por. WŻ¹⁰ 5,242). W swoich dziełach Józef Flawiusz stosuje zarówno jedną, jak i drugą formę w połączeniu z rzeczownikami np. *ochthos* = ‘wzgórze’ (por. np. WŻ 4,8), *bema* = ‘wzniesienie’ (por. np. WŻ 7,307), *koryfe* = ‘szczyt’ (por. np. WŻ 1,405; 4,74), *pyrgos* = ‘wieża’ (por. np. AI 1,115; WŻ 5,166), *choma* = ‘mur’ (por. np. AI 10,131), *thyra* = ‘drzwi’ (por. np. WŻ 5,211) itd.

Interesującą konstrukcją kilkakrotnie powtarzaną przez naszego autora jest *to pan hypsos*. Zasada ogólna mówi nam, że jeśli przymiotnik *pas* znajduje się pomiędzy rodzajnikiem a rzeczownikiem, wówczas pełni funkcję atrybutywną i ozna-

⁸ Por. J.W.L. Roslón, *Gramatyka języka greckiego*, Warszawa 1990, s. 120.

⁹ AI = Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*.

¹⁰ WŻ = Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*.

cza ‘cały’ w antytezie do ‘częściowy’¹¹. W omawianych przez nas dziełach mamy do czynienia z *całą* wysokością (*to pan hypsos*) ‘świątyni’ = *naos* (WŻ 5,221; AI 8,64), ‘muru’ = *teichos* (WŻ 5,155), ‘wieży’ = *pyrgos* (WŻ 5,165; 5,169; 5,171), w przeciwieństwie do częściowej wysokości ich elementów.

Józef Flawiusz używa *hypsos* z reguły w *nominativie* lub *accusativie*. Trzy razy spotykamy ten przymiotnik w *genetivie* w funkcji przydawki (WŻ 4,189; 7,178; 7,305;) i raz w *dativie*, w funkcji dopełnienia dalszego (WŻ 7,298).

2) (*to*) *hypsos* w konstrukcjach przyimkowych

Nasz autor łączy interesujący nas termin (używany z rodzajnikiem i bez) z czterema przyimkami: *dia*, *eis*, *kata* i *pros*.

Dia łączy się z *genetivem* oraz z *accusativem*¹². W dziełach naszego autora spotykamy konstrukcję *dia to hypsos* (*dia* z *accusativem*). W odniesieniu do rzeczy przyimek ten wskazuje wówczas na przyczynę: ‘przez, z powodu’¹³. I tak żołnierze Wespazjana są „zasłonięci przez wysokość (*dia to hypsos*) wież” (WŻ 3,286). Żydzi nie byli w stanie osiągnąć napastników „z powodu wysokości (*dia to hypsos*) ich pozycji” (WŻ 5,297). Pożar Jerozolimy po zdobyciu jej przez Tytusa wydaje się ogarniać całe miasto „z powodu wysokości (*dia to hypsos*) wzgórza” (WŻ 6,272). Żydzi, wspierając Demetriusza, „z powodu wysokości (*dia to hypsos*) swojej pozycji” rażą Antiocheńczyków (AI 13,138).

Eis łączy się z *accusativem*¹⁴ i wyraża ruch do środka czegoś albo do bezpośredniego sąsiedztwa czegoś¹⁵. J. Flawiusz stosuje zwrot *eis (to) hypsos* w połączeniu z czasownikami wyrażającymi ruch: *huperecho* – ‘unoszę’ (WŻ 5,156), *anegeiro* – ‘wznoszę’ (AI 8,65), *aneimi* – ‘wznoszę, wschodzę’ (AI 15,324), *eksairo* – ‘podnoszę’ (AI 19,326). Wówczas *eis* wyraża ideę granicy, do której dana czynność jest wykonywana lub odpowiada na pytanie „dokąd?”: „unosily się wieżycy [...] do dwudziestu łokci wysokości” (WŻ 5,156), „przedsiomek [...] wznoszący się do wysokości stu dwudziestu łokci” (AI 8,65), „wzgórze w górę [...] wzniesione” (AI 15,324), „podnosząc [...] w górę” (AI 19,326). Ciekawym użyciem jest połączenie konstrukcji *eis hypsos* z czasownikiem *edeno*, który wyraża ideę braku: *endei d’auto pros to megathos eis hypsos heksekonta pecheis* – „brakuje mu [przybytkowi] w wielkości do wysokości sześćdziesięciu łokci” (AI 15,385). Mowa jest o dorównaniu wysokością przybytku Heroda temu, który wzniósł Salomon. Mieli-

¹¹ Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, red. G. Pisi, Brescia 1997, wyd. 2, § 275.3.

¹² Por. J.W.L. Roston, *Gramatyka języka greckiego*, dz. cyt., s. 357.

¹³ Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. I, Warszawa 1958, s. 519.

¹⁴ Por. J.W.L. Roston, *Gramatyka języka greckiego*, dz. cyt., s. 357.

¹⁵ Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. II, Warszawa 1960, s. 39-40.

byśmy więc i tutaj do czynienia z ideą granicy, do której ma sięgać wysokość budowli.

Kata łączy się z *genetivem* i z *accusativem*¹⁶. W *Dawnych dziejach Izraela* spotykamy zwrot *kath' ypsos* (*kata* z *genetivem*), co wyraża ruch w dół z jakiegoś miejsca: „z”¹⁷. Za czasów panowania Heroda niektórzy z Gadareńczyków „zadają sobie śmierć rzucając się z wysokości (*kath' ypsous*)” (AI 15,358).

Pros łączy się z trzema przypadkami: *genetivem*, *dativem* i *accusativem*¹⁸. W naszych tekstach spotykamy połączenie *pros (to) hyspos* (*pros* z *accusativem*). W takich konstrukcjach powyższy przyimek może wskazywać na kierunek lub stosunek między rzeczami¹⁹. Przykład pierwszego znaczenia mamy, kiedy J. Flawiusz, opisując złoty świecznik w przybytku Mojżesza (AI 3,145), pisze, że „wszystkich części, od podstawy do szczytu (*pros hyspos*), było siedemdziesiąt”. Także w WŻ 5,209, kiedy czytamy, że tylko pierwszy budynek przybytku Heroda „widoczny był od podnóża aż do szczytu (*pros to hyspos*)”. Podobne znaczenie spotykamy w AI 8,63: ozdoby wsparte na fundamentach świątyni Salomona miały dodawać „budowli wysokości (*pros hyspos*), masywności, a także wdzięku i wspaniałości”. Stosunek między rzeczami ukazany został w AI 8,74: drzwi Miejsca Najświętszego zostały „dopasowane do wysokości (*pros to hyspos*) muru”. Zbliżone znaczenie odnajdujemy w opisie planów Heroda co do świątyni: miała ona być „obszerniejsza i wyższa (*pros hyspos*)” niż istniejąca dotąd (por. AI 15,380).

3) (*to*) *hyspos* w konstrukcji *men ... de*

Zanim przejdziemy do rozpatrzenia stosowanej przez J. Flawiusza powyższej konstrukcji, zatrzymajmy się nad zagadnieniem występowania spójnika przeciwstawnego *de*. W języku greckim często spotykamy go w wyliczeniach, wówczas z reguły nie jest tłumaczony na język polski lub jest oddawany przez „a”²⁰. Nasz autor używa go, opisując wymiary: *...pleuran pente pecheis ekmemetremenos, to de hyspos tripechus* – „bok mierzył długości pięć łokci, a wysokości trzy łokcie” (AI 3,149); *eikosi pechon to mekos kai tosouton to euros to de hyspos deka* – „dwadzieścia łokci długości, tyleż samo szerokości, a wysokości dziesięć” (AI 8,88); *peri pente kai eikosi pecheis epi mekos, okto de hyspos, euros de peri dodeka* – „około dwudziestu pięciu łokci długości, a ośmiu wysokości, i około pięciu szerokości” (AI 15,392).

¹⁶ Por. J.W.L. Rosłon, *Gramatyka języka greckiego*, dz. cyt., s. 357.

¹⁷ Por. *Słownik grecko-polski*, t. II, dz. cyt., s. 565.

¹⁸ Por. J.W.L. Rosłon, *Gramatyka języka greckiego*, dz. cyt., s. 357.

¹⁹ Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. III, Warszawa 1962, s. 676-677.

²⁰ Por. *Słownik grecko-polski*, t. I, dz. cyt., s. 497-498.

Częstszą jest jednak w pismach J. Flawiusza konstrukcja klasyczna, w której *de* następuje po *men*. Również tej używa on w opisach wymiarów. Czasami *hypsos* występuje w połączeniu z *men*, po którym zostają wyliczone pozostałe wielkości: szerokość – *euros de* (WŻ 5,225; AI 11,99, podobnie AI 11,13), *to latos de* (WŻ 5,215; A. 10,213; CA²¹ 2,119); obwód – *he de perimetros* (AI 8,77). Innym razem *hypsos* występuje w połączeniu ze spójnikiem *de*, jako jeden z kolejnych wymiarów: powierzchnia – *men to platos* (AI 3,147; 3,174); szerokość – *euros men* (AI 8,66); długość – *to men mekos* (AI 8,133; 12,64; 20,221; podobnie 15,391); bok – *pleuran men* (CA 1,198).

4) przymiotnik *hypselos*

Józef Flawiusz stosuje tę część mowy we wszystkich trzech stopniach, tak w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej:

– stopień równy: *hypselos* (por. np. WŻ 1,99 – l. poj.; WŻ 5,460 – l. mn.), *hypselle* (por. np. WŻ 7,280 – l. poj.; AI 8,96 – l. mn.), *hypselson* (por. np. AI 4,325 – l. poj.; 12,252 – l. mn.);

– stopień wyższy: *hypseleros* (por. np. AI 1,114 – l. poj.; WŻ 2,512 – l. mn.), *hypselerota* (por. np. WŻ 5,173 – l. poj.), *hypseleron* (por. np. AI 10,270 – l. poj.);

– stopień najwyższy: *hypselatatos* (por. np. WŻ 1,42 – l. poj.; AI 10,44 – l. mn.), *hypselatate* (por. np. WŻ 7,168 – l. poj.), *hypselataton* (por. np. AI 8,371 – l. poj.).

Przymiotnik ten spotykamy w pismach naszego autora w dwóch spośród trzech klasycznych funkcji składniowych²²: a) jako przydawkę i b) jako orzecznik.

a) *hypselos* jako przydawka

Jest to najczęstsza funkcja, jaką spełnia on w interesujących nas tekstach. Zwykle łączy się z rzeczownikami: *pyrgos* – ‘wieża’ (por. np. WŻ 1,147; 5,160; AI 1,118; 10,44; 12,371; 13,57; 13,181; 13,202; 17,257), *oros* – ‘góra’ (por. np. WŻ 1,134; 4,5; AI 3,76; 4,83; 9,98; 11,310), *teichos*, *toichos*, *trinchos*²³ – ‘mur’ (por. np. WŻ 1,99; AI 12,252; AI 20,191; Vita²⁴ 92), *bema* – ‘ołtarz’ (por. np. WŻ 2,2; AI 4,209; 7,370; 17,201). Niemal zawsze przymiotnik ten określa cechy lub właściwości rzeczy i oznacza: ‘wysoki, wzniosły, wspaniały, dumny’²⁵, jakkolwiek

²¹ CA = Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*.

²² Z reguły wymienia się następujące funkcje składniowe, jakie może pełnić przymiotnik w zdaniu: przydawka, orzecznik i podmiot; por. D. Podlaska, I. Plóciennik, *Leksykon nauki o języku*, Bielsko Biala 2002, s. 92.

²³ Termin określający „mur” (por. wyjaśnienie podane przez samego Józefa Flawiusza w AI 8,95), ale nieznaną w grece klasycznej.

²⁴ Vita = Józef Flawiusz, *Autobiografia*.

²⁵ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. IV, Warszawa 1965, s. 484.

w jednym tekście spotykamy w ten sposób określoną cechę pychy człowieka. Dawid przyprowadzony do Saula mówi: „Niech podźwignie się twe serce z przygnębienia i trwogi, o królu, bo ja złamię *pychę* tego wroga [...]” (AI 6,179)²⁶.

b) W dwunastu tekstach spotykamy *hypselos* w funkcji orzecznika, zawsze w połączeniu z czasownikiem *eimi* – ‘jestem’. Z reguły słowo to jest obecne w składni, czasami jednak obserwujemy jego elipsę (por. WŻ 5,137; 5,173). W konstrukcjach przyjmuje ono różne tryby, czasy i strony:

- oznajmujący, czasu teraźniejszego, strony czynnej – AI 2,265; 11,55; 11,310; 19,71;
- oznajmujący, czasu *imperfectum*, strony czynnej – WŻ 5,221; AI 12,252;
- *optativus*, czasu teraźniejszego, strony czynnej – WŻ 5,150;
- *coniunctivus*, czasu teraźniejszego, strony czynnej – AI 13,215;
- imiesłów czynny, czasu teraźniejszego – WŻ 5,160; 5,246.

5) przymiotnik *hypsistos*

W literaturze klasycznej w odniesieniu do miejsc – „najwyższy”, w odniesieniu do rzeczy – „najzaszczytniejszy”, w odniesieniu do osób w sensie metaforycznym (o Zeusie) – „najwyższy”²⁷. W swoich dziełach Józef Flawiusz używa go jedynie raz, jako przydawki przy imieniu Boga: „kapłan Boga Najwyższego” – *archiereos theou hypsistou* (AI 16,163).

6) czasownik *hypsoo*

Jest to część zdania niezbyt często używana przez naszego autora – sześć razy w formie niezłożonej (*hypsoo*) i dwa razy z przedrostkiem (*prosypsoo*).

W trybie oznajmującym spotykamy go w: WŻ 1,146 (*imperfectum* aktywny – *hypsou*); WŻ 5,523 (*imperfectum* aktywny – *hypsoun*); WŻ 7,306 (aoryst pasywny – *hypothe*). Jeden raz został użyty jako imiesłów pasywny czasu teraźniejszego w WŻ 7,313 (*hypsoumenou*).

Najczęściej Józef Flawiusz stosuje ten czasownik w bezokoliczniku z połączeniem z innym czasownikiem: *kaleuo* – ‘wzywam’ (WŻ 3,171 – *hypsoun* – czas teraźniejszy aktywny), *deomai* – ‘proszę’ (WŻ 3,284 – *prosypsosai* – aoryst aktywny), *hyposteridzo* – ‘podnoszę’ (WŻ 5,36 – *prosypsosai* – aoryst aktywny). Jeden raz spotykamy go w konstrukcji ACI²⁸ i wówczas występuje on w bezokoliczniku (w naszym przypadku w aoryście aktywnym), którego podmiot wyrażony jest w *ac-*

²⁶ Tłumaczenie tekstu przytoczone za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., cz. 1, s. 298.

²⁷ Por. *Słownik grecko-polski*, t. IV, dz. cyt., s. 486.

²⁸ *Accusativus cum infinitivo*.

*cusativie*²⁹: „zanim dzieło osiągnęło odpowiednią wysokość (*hypsosai to ergon*), zmarł on [Agryppa] w Cezarei” (WŻ 2,219).

II. KATEGORIA WYSOKOŚCI W SENSIE PRZENOŚNYM

We wprowadzeniu do niniejszego opracowania zauważyliśmy, że w pięciu tekstach Józefa Flawiusza odnajdujemy przenośne znaczenie terminów *hypselos*, *hypsos* i *hypistos*. Wszystkie one znajdują się w *Ioudaike archaiologia* (*Dawne dzieje Izraela*). Dla porządku omówimy je w podanej wyżej kolejności.

Przymiotnik *hypselos* w odniesieniu do osób może oznaczać człowieka: 1) możnego, znakomitego, szlachetnego charakteru; lub 2) wynoszącego się z jakiegoś powodu³⁰. W AI 6,179 znajdujemy luźną parafrazę 1 Sm 17,32³¹. W tekście biblijnym nie odnajdujemy przymiotników *hypselos* i *megas*, które zostały użyte przez naszego autora (*kai ton hypselon kai megan hyp' emautoi balon*). Oba mogą posiadać znaczenie dosłowne: ‘wysoki’ i ‘wielki’, ale biorąc pod uwagę pejoratywny kontekst wypowiedzi Dawida na temat Goliata (por. użyty wcześniej termin *he aladzoneia* – ‘chętność, przechwalanie się, samochwalstwo’), sędzę, że zwrot *kai ton hypselon kai megan* należy rozumieć w sensie ‘dumnego olbrzyma’, tak jak to przetłumaczyli Z. Kubiak i J. Radożycki³². W tej sytuacji mielibyśmy więc do czynienia z drugim z podanych wyżej znaczeń.

Rzeczownik *to hypsos* tak w grece biblijnej, jak i pozabiblijnej w odniesieniu do osób może mieć dwa znaczenia: 1) wyniesienie kogoś do wysokiej godności przez Boga i 2) wzniosłość, wielkość w sensie etycznym³³. Oba też znaczenia odnajdujemy w dziele Józefa Flawiusza.

AI 8,126 jest luźną parafrazą 1 Krl 9,4-5³⁴. Nasz autor uzupełnia obietnicę, jaką Bóg daje Salomonowi, o słowa: *eis hypsos kai megathos eudaimonias anoisein* – „do wysokiej godności i wielkiego powodzenia wydzwignie [go Bóg]”³⁵. Połączone

²⁹ Por. M. Zerwick, *Graecitas biblia*, Romae 1960, § 349, s. 125.

³⁰ Por. *Słownik grecko-polski*, t. IV, dz. cyt., s. 484.

³¹ „Rzekł Dawid do Saula: «Niech niczyje serce się nie trapi! Twój sługa pójdzie stoczyć walkę z tym Filistynem»”.

³² Zob. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., s. 298.

³³ Por. G. Bertram, ὑψος κτλ, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, G. Fridrich, t. VIII, Stuttgart 1969, s. 600-601.

³⁴ „Ty zaś, jeżeli będziesz postępował wobec Mnie, jak postępował twój ojciec, Dawid, w szczęści serca i uczciwości wypełniając wszystko, do czego cię zobowiązałem, jeżeli będziesz strzegł moich praw i nakazów, to na wieki utrwale tron twego królowania nad Izraelem, jak przyrzekłem niegdyś twemu ojcu, Dawidowi, mówiąc: Nie będzie ci odjęty mąż zasiadający na tronie Izraela”.

³⁵ Treść tej obietnicy przywołuje 1 Krl 3,13, w której jednak zostały użyte inne terminy, tak w wersji biblijnej (*LXX: kai plouton kai doksan* – „i bogactwo, i sławę”), jak i Flawiuszowej (*plouton doksan niken polemion* – „bogactwo, chwałę, zwycięstwo wojenne”).

nie spójnikiem terminów *hypsos* i *megathos* wydaje się sugerować, że mogą one oba funkcjonować jako przydawka do *eudaimonias*. Możliwa jest jednak inna interpretacja, w której oba te określenia możemy potraktować paralelnie. Z jednej strony Salomon zostanie wyniesiony „do wysokiej godności”, a z drugiej strony „do wielkiego powodzenia”. Taka interpretacja pozostaje w zgodzie z pierwszym z podanych wyżej znaczeń rzeczownika *to hypsos*. Zgadza się również z biblijnym znaczeniem tego terminu (por. Jdt 13,20), a te właśnie teksty były jednym ze źródeł *Dawnych dziejów Izraela*.

W AI 19,296 autor przytacza refleksję Agryppy I nad przywróceniem go do władzy przez Klaudiusza w 41 r. po Chr. Wypowiedź ta następuje nie tylko po przywróceniu Agryppie godności króla, ale również po przekazaniu mu przez Klaudiusza we władanie Judei, Samarii i Idumei³⁶. Oparta jest ona na znanej antytezie poniżenia i wywyższenia³⁷: *pasein olisthanein ta megathe kai ta klithenta dynatai perifanes labein palin hypsos* – „mogą upaść wielkości, a te, które upadły, mogą widoczne znów wziąć wysokie stanowisko”. Analizując strukturę tego fragmentu, zauważamy paralelizm antytetyczny, który może wyrażać niskość i wysokość w sensie fizycznym, ale wówczas powinien być odniesiony do konkretnego obiektu, jak: góra, nizina, człowiek, zwierzę³⁸. Z ogólnego charakteru wypowiedzi (*ta megathe* – ‘wielkości’ i *hypsos* – ‘wysokość’, bez dodatkowych odniesień do konkretnych przedmiotów lub osób) możemy wnioskować, że chodzi, na przykład, o jakieś wysokie stanowisko piastowane przez autora wypowiedzi, a ściślej rzecz biorąc, przywrócenie go na to stanowisko³⁹.

Ósmy rozdział dziewiętnastej księgi *Dawnych dziejów Izraela* zawiera opis wizyty sąsiednich królów na dworze Agryppy I. Opisując styl, w jakim władca przyjął gości, Józef Flawiusz zauważa między innymi, że chciał on w ten sposób jak najbardziej okazać *froneseos hypsos* (AI 19,339). Rzeczownik *he fronesis*, z którym łączy się nasz termin, może posiadać tak znaczenie pejoratywne (‘duma, py-

³⁶ Por. np. E. Zawiszewski, *Historia zbawienia*, Pelplin 1993, s. 76.

³⁷ Antyteza ta należy do podstawowych figur retorycznych Biblii (por. Ez 17,24; 21,31; Flp 2,6-11; Łk 1,46-55). Co do jej opracowań egzegetycznych, zob. T. Hergesel, *Ez 21,31 – maszał o poniżeniu i wywyższeniu – jako interpretacja dziejów zbawienia*, Wrocław 1970 (mps), passim; J. Blunck, D. Müller, *Höhe, Tiefe w: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, t. I, Wuppertal 1971, s. 703-710. Zob. również E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich 1955, passim.

³⁸ Por. G. Bertram, ὑψος κτλ, art. cyt., s. 600.

³⁹ Kontekst historyczny potwierdza tę interpretację: Agryppa uwięziony przez Tyberiusza, w 37 r. uwolniony przez wstępującego na tron Kaligulę i obdarzony tetrarchią Abileny, a następnie Galilei i Perei, przez swego przyjaciela Klaudiusza, oprócz władzy nad terytoriami wspomnianymi wyżej zostaje mianowany konsulem. Por. F.O. García-Treto, *Agryppa I*, tłum. M. Wojciechowski, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 18.

cha') jak i pozytywne ('rozsądek, roztropność w rządzeniu i sprawach praktycznych')⁴⁰. Nielatwo jest jednoznacznie rozstrzygnąć, jaki odcień posiada on w naszym tekście, ale trudno się spodziewać, aby Agryppa chciał przedstawiać samego siebie w negatywnym świetle wobec władców sąsiednich królestw. Możemy więc z pewnym prawdopodobieństwem założyć, że chodziłoby raczej o wielkość (*hypsos*) roztropności w rządzeniu (*froneseos*).

Przymiotnik *hypsistos* (-e, -on) w grece klasycznej może określać miejsce lub osobę (Zeusa)⁴¹. W odniesieniu do Zeusa spotykamy to określenie od V w. przed Chr. – Pindar (*Nemeonikai*, 1,60), Ajschylos (*Eumenidy*, 28) i Sofokles (*Filoktet*, 1289), aż po II w. po Chr. – Pauzanasz (*Wędrówka po Helladzie*, 9, 8,5)⁴². W judaizmie zwrot *theos hypsistos* jest odpowiednikiem hebrajskiego *el eljon*, *el mema' al* lub *el marom* i odnoszony jest do JHWH⁴³. Tak też przekładają te tytuły tłumacze *Septuaginty*. W AI 16,163 spotykamy zwrot *archieiros theou hypsistu* – „arcykapłan Boga Najwyższego”, na określenie funkcji wypełnianej przez Hirkana II (63-40 przed Chr.)⁴⁴. Biorąc pod uwagę, że twórczość Józefa Flawiusza pozostaje w kręgu judaizmu, możemy bez żadnej wątpliwości stwierdzić, że tytuł ten odnosi się do Jedynego Boga, który przebywa na wysokościach, czyli JHWH⁴⁵.

PODSUMOWANIE

Z naszych poszukiwań wynika, że Józef Flawiusz we wszystkich swoich dziełach zawarł odniesienie do kategorii wysokości. Zwykle jednak jest to opisywanie fizycznej wielkości przedmiotów, miejsc geograficznych, rzadziej roślin czy ludzi, czasami w odniesieniu do innych wymiarów: szerokości, długości czy powierzchni. Towarzyszy temu bogata gama form gramatycznych (rzeczownik, przymiotnik, czasownik) i konstrukcji składniowych (zwroty przyimkowe, konstrukcja *men ... de*). Ubogie jest jednak znaczenie przypisywane omawianym przez nas terminom. Jedynie w pięciu tekstach odnaleźliśmy przenośne znaczenie omawianego przez

⁴⁰ Por. *Słownik grecko-polski*, t. IV, dz. cyt., s. 561.

⁴¹ Por. H.G. Liddel, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1948, wyd. 9, s. 1910.

⁴² Por. G. Bertram, ὑψιστος, art. cyt., s. 613.

⁴³ Odrębnym zagadnieniem jest pochodzenie zwrotu *theos hypsistos*, zob. U. Cassuto, *Il nome divino „El” nell'antico Israele*, „Studi e materiali di storia delle religioni” 8 (1932), s. 125-145.

⁴⁴ Jakkolwiek sam dekret, w którym jest wymienione imię arcykapłana, został wydany przez Oktawiana Augusta w 8 r. przed Chr.; por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., cz. 2, s. 718, przyp. 55.

⁴⁵ Por. G. Bertram, ὑψιστος, s. 617; por. też A.D. Nock, C. Robins, T.C. Skeat, *The Gild of Zeus Hypsistos*, „Harvard Theological Review” 29 (1936), s. 88.

nas leksemu. I tak rzeczownik *to hypsos* oznacza w takich przypadkach: 1) wysokie stanowisko, na które człowiek zostaje wyniesiony przez Boga (por. AI 8,126; 19,296), 2) wzniosłość, wielkość w sensie etycznym (por. AI 19,339). Przymiotnik *hypselos* określa dumę człowieka (por. AI 6,179), a *hypsistos* odnosi się do przymiotu Boga JHWH (por. AI 16,163). Mimo że pod względem ilości terminologia dotycząca wysokości w sensie przenośnym w dziełach Józefa Flawiusza nie jest zbyt bogata, to jednak pokazuje niemal pełną gamę takiego właśnie rozumienia terminów *hypsos*, *hypselos*, *hypsistos* i *hypsoo*.

Sommario

La categoria della altezza nelle opere di Flavio Giuseppe
Studio dei termini “hypsos”, “hypselos”, “hypsistos” e “hypsoo”

Flavio Giuseppe ha racchiuso in tutte le sue opere riferimento alla categoria della altezza – dell’esaltazione. Di solito, però, in questo modo descrive l’altezza naturale dei oggetti, dei posti geografici, raramente delle piante o degli uomini. Ogni tanto collegala con le altre misure: larghezza, lunghezza o area. Per esprimerlo lui usa diverse forme grammaticali (soggetto, verbo, aggettivo) e diverse costruzioni sintattiche (l’espressioni pronominali, le costruzioni *men ... de*). Il campo semantico, però, non è così ricco. Solo in cinque frammenti del testo abbiamo trovato il significato metaforico dei termini di cui stiamo trattando. In tal modo il soggetto *to hypsos*, in questi casi significa: a) l’importante carica che è stata data ad un uomo da Dio (cf. A.I. 8,126; 19,296), b) l’altezza o la grandezza nel senso etico (A.I. 19,339). L’aggettivo *hypselos* descrive la superbia del uomo (cf. A.I. 6,179) e *hypsistos* ci riferisce a Dio – JHWH (cf. A.I. 16,163). Anche se la terminologia che riguarda l’esaltazione, nell’aspetto quantitativo, è scarsa esprime, però, praticamente tutti i significati delle parole *hypsos*, *hypselos*, *hypsistos* e *hypsoo*.

KS. ANDRZEJ SZAFULSKI

NATURA NAUCZANIA SPOŁECZNEGO KOŚCIOŁA

Obecność i zadania chrześcijan w świecie mogą stanowić przedmiot zainteresowania różnorodnych dyscyplin naukowych, zawsze jednak – z perspektywy Kościoła katolickiego – zasadniczy punkt odniesienia dla tego typu refleksji powinno stanowić społeczne nauczanie Kościoła¹. Nauka społeczna Kościoła należy nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej. Prawda ta, przypomniana przez Jana Pawła II², nie jest dla wszystkich oczywista, dlatego warto wskazać na prawo Kościoła do społecznego nauczania (1), a następnie na zakres ewangelicznej misji Kościoła, w której znajduje się także miejsce na jego społeczne nauczanie (2). Ważna jest też treść i przeznaczenie społecznego przesłania Kościoła (3) oraz jego charakter (4). Na zakończenie wreszcie będzie można sformułować stosowne wnioski.

1. PRAWO KOŚCIOŁA DO SPOŁECZNEGO NAUCZANIA

Kościół katolicki po to został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa, by wszyscy, którzy w ciągu wieków znajdą się w jego łonie i zostaną jego członkami, osiągnęli pełnię doskonałego życia i zbawienia. Temu właśnie Kościołowi powierzył jego Założyciel dwojakie zadanie: by Mu rodził dzieci oraz by je nauczał i rządził nimi, otaczając macierzyńską troską życie jednostek i narodów³. Nauka Chrystusa, łącząc niejako ziemię z niebem, obejmuje całego człowieka: jego ducha i ciało, rozum i wolę. Wzywa go przy tym do wzniesienia myśli ponad zmienne warunki

¹ J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie. Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 17.

² Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”* (skrót SRS), Wrocław 1988, nr 41.

³ Jan XXIII, *Encyklika „Mater et Magistra”* (skrót MM), Paris 1965, nr 1.

ludzkiego bytowania, ku szczytom życia wyższego, gdzie będzie kiedyś zażywał nieprzemijającego szczęścia i pokoju (MM 2)⁴.

Sobór przypomina, iż objawienie chrześcijańskie prowadzi do głębszego rozumienia praw życia społecznego (KDK 23). Dlatego Kościół czerpie z Ewangelii pełne objawienie prawdy o człowieku. Pełniąc zaś misję głoszenia Ewangelii, w imię Chrystusa przypomina człowiekowi o jego godności i powołaniu do wspólnoty osób. Poucza go o wymaganiach sprawiedliwości i pokoju zgodnych z Bożą mądrością⁵. Nic więc dziwnego, że Kościół katolicki, czerpiąc naukę od Chrystusa i wypełniając Jego nakazy już przez dwa tysiące lat, czyli od chwili ustanowienia urzędu pierwszych diakonów aż do naszych dni, zawsze niósł wysoko żagiew miłości zarówno w swych wskazaniach, jak i w bardzo licznych przykładach. Miłość bowiem, która łączy harmonijnie przykazanie wzajemnego miłowania się z jego wykonywaniem, urzeczywistnia wspaniałe nakaz tego dwojakiego dawania, w którym zawiera się cała nauka i działalność społeczna Kościoła (MM 5)⁶.

Kościół jawi się jako społeczny podmiot odpowiedzialności za prawdę Bożą. Chrystus bowiem zapewnia, że nauka, którą głosi, nie jest Jego, ale Tego, który Go posłał – Ojca (J 14,24). Dlatego jest rzeczą konieczną, by Kościół w wyznawaniu i nauczaniu tej wiary pozostawał ściśle wierny Bożej prawdzie i by ta wierność wyrażała się w żywej postawie zgodnej z rozumem uległości⁷. Jeśli bowiem Kościół poznaje, jakim ma być z woli Bożej, wtedy zstępuje nań szczególna pełnia sił. Łączy się z nią potrzeba przelania ich na innych oraz wyraźna świadomość zarówno posłannictwa otrzymanego od Boga, jak konieczność głoszenia wszędzie Dobrej Nowiny. Z tego właśnie poznania bierze początek obowiązek rozpowszechniania Ewangelii, nauczania wszystkich narodów oraz podejmowania trudów apostołskich dla zbawienia ludzi⁸.

Zadanie „autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane go czy przekazane go przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa” (DO 10). Tak więc Kościół w swoim życiu i w swoim nauczaniu jawi się jako „filar i podpora prawdy” (1 Tm 3, 15 – MM 1), w tym także prawdy o zasadach moralnego postępowania. Ma on bowiem zadanie „głoszenia zawsze i wszędzie zasad moralnych również w odniesieniu do porządku społecznego oraz wypowiedzania oceny o wszystkich sprawach ludzkich, na ile wymagają tego fundamentalne prawa osoby ludzkiej i zbawienie człowieka”⁹. Stąd też Urząd Nauczycielski, wierny

⁴ Por. J. Krucina, *Myśl społeczna Kościoła*, Wrocław 1993, s. 5-13.

⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (skrót KKK), Poznań 1994, nr 2419.

⁶ Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1989, s. 377.

⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (skrót RH), Watykan 1979, nr 19.

⁸ Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”* (skrót ES), Watykan 1964, nr 64.

⁹ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, kan. 747, 2.

Jezusowi Chrystusowi i nieprzerwanej Tradycji Kościoła, poczuwa się do szczególnego obowiązku, by wypowiedzieć się właśnie na temat zagadnień, które stały się przedmiotem współczesnej dysputy moralnej i wokół których wyłoniły się nowe kierunki myślenia i teorie; by w ten sposób podzielić się swoim rozeznaniem oraz dopomóc człowiekowi w jego dążeniu do prawdy i wolności¹⁰.

2. ZAKRES EWANGELIZACYJNEJ MISJI KOŚCIOŁA

Kościół pochodzący z miłości Ojca przedwiecznego, założony w czasie przez Chrystusa Odkupiciela, zjednoczony w Duchu Świętym, ma cel zbawczy i eschatologiczny, który jedynie w przyszłym świecie może być osiągnięty w pełni. Sam zaś istnieje tu na ziemi złożony z ludzi, którzy będąc członkami ziemskiego państwa, powołani są do utworzenia już w ciągu dziejów ludzkich rodziny dzieci Bożych, mającej ciągle się powiększać aż do przyjścia Pana. Rodzina ta, zjednoczona wprawdzie dla dóbr niebieskich i nimi ubogacona, założona została i urządzona jako społeczeństwo wśród tego świata przez Chrystusa oraz zaopatrzona przez Niego w odpowiednie środki jedności widzialnej i społecznej. Tak to Kościół, stanowiąc zarazem zrzeszenie dostrzegalne i wspólnotę duchową (por. KK 8), kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego, co świat, istniejąc w nim jako zaczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej, która ma się w Chrystusie odnowić i przemienić w rodzinę Bożą (KDK 40).

Ewangelizacja nie polega wyłącznie na przekazie depozytu wiary czy „nauczaniu religii”, ale istnieje bardzo istotna współzależność pomiędzy głoszeniem Ewangelii a nakazami sprawiedliwości społecznej. Kościół, aby mógł wypełnić swe posłanie wobec świata, winien stać się sumieniem społeczności ludzkiej¹¹. Oznacza to, że spełnia on funkcję krytyczną, poprzez ujawnianie niesprawiedliwości, oraz wychowawczą, poprzez nauczanie chrześcijańskiej myśli społecznej¹². Stąd też nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła. A ponieważ chodzi o naukę zmierzającą do kierowania postępowaniem człowieka, wynika z niej jako konsekwencja „zaangażowanie dla sprawiedliwości” według roli, powołania i warunków każdego.

Do sprawowania zatem posługi ewangelizacji na polu społecznym, która jest aspektem prorockiej funkcji Kościoła, należy także ukazywanie zła i niesprawiedliwości. Należy jednak wyjaśnić, że przepowiadanie zawsze jest ważniejsze od

¹⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Wrocław 1998, nr 27; por. C. Caffara, *Doktryna społeczna Kościoła*, „Communio” 4 (1984) nr 3 (21), s. 3-10.

¹¹ J. Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, Wrocław 1995, s. 107.

¹² B. Sorge, *Ewangelizacja i zaangażowanie polityczne*, „Chrześcijanin w Świecie” (1975) nr 1, s. 60.

oskarżenia. To ostatnie nie może jednak być oderwane od przepowiadania dającego mu prawdziwą stałość i moc wyższej motywacji (SRS 41). W duchu bowiem wiary chrześcijanin rozpoznaje swoje zadania w świecie i społeczeństwie jako jeden z elementów Bożego powołania¹³.

Trzeba mieć świadomość tego, że królestwo Boże, mające tu, na ziemi, początek w Kościele Chrystusowym, nie jest z tego świata, którego postać przemija. Wzrostu zaś tego królestwa nie można uważać za to samo, co postęp kultury ludzkiej czy też wiedzy lub techniki. Wzrost ten bowiem dotyczy wprost coraz głębszego poznawania nieprzebranych bogactw Chrystusowych, coraz usilniejszego pokładania nadziei w dobrach wiecznych, coraz żarliwszego odpowiadania na miłość Bożą i wreszcie coraz obfitszego szerzenia między ludźmi łaski i świętości. Ta sama miłość skłania również Kościół do ciągłej troski o prawdziwe korzyści ludzi, gdy chodzi o dobra doczesne. „Nakaz miłości bliźniego nie wyczerpuje się w trosce o poszczególnego człowieka, lecz wymaga, aby także społecznym i politycznym rozwojem pokierować tak, by nie istniały niegodne człowieka stosunki społeczne, a gdzie powstały, tam czym prędzej ustały”¹⁴. Stąd też „Kościół nie przestaje przypominać swoim dzieciom, że „tu, na ziemi, nie mają stałego mieszkania” (Hbr 13,14), i jednocześnie nakłania, aby każdy, zależnie od warunków i możliwości, przyczyniał się do wzrostu własnego ludzkiego społeczeństwa, popierał sprawiedliwość, pokój i zgodę braterską między ludźmi i udzielał pomocy swoim braciom, zwłaszcza biedniejszym i bardziej nieszczęśliwym”¹⁵.

Ponieważ ukazywanie Bożej tajemnicy, jaką jest cel ostateczny człowieka, powierzone jest Kościołowi, dlatego otwiera on człowiekowi oczy na sens własnej jego egzystencji, czyli na najgłębszą prawdę o człowieku. Kościół naprawdę wie, że sam Bóg, któremu służy, odpowiada najgłębszym pragnieniom serca ludzkiego, którego nigdy nie da się nasycić pokarmami ziemskimi (KDK 41). Stąd też Kościół wyposażony w dary swego Założyciela i wiernie dochowujący Jego przykazań miłości, pokory i wyrzeczenia otrzymuje posłannictwo głoszenia i krzewienia królestwa Chrystusowego i Bożego wśród wszystkich narodów i stanowi załączek oraz zaczątek tego królestwa na ziemi. Sam tymczasem wzrastając powoli, tęskni do królestwa w pełni dokonanego i ze wszystkich sił spodziewa się i pragnie połączenia się z Królem swoim w chwale (KK 5).

Kościół nie wyłącza się z ludzkiej społeczności, lecz tkwi pośród niej. Dzieci Kościoła ulegają jej wpływom, są przepojone jej kulturą, podlegają jej prawom, przyjmują jej obyczaje. To obcowanie Kościoła ze społecznością ludzką powoduje

¹³ E. Hamel, *Wiara a sprawiedliwość społeczna*, „Communio” 1 (1981) nr 3, s. 44.

¹⁴ A. Marcol, *Wiara w Boga a społeczne zaangażowanie*, w: *Zaangażowanie chrześcijan w życiu społecznym*, red. A. Marcol, Opole 1994, s. 179.

¹⁵ M. Wrzeszcz, *Paweł VI*, Warszawa 1982, s. 208.

stale trudności, szczególnie poważne w obecnych czasach. Życie chrześcijańskie bowiem, którego Kościół broni i które rozwija, chroniąc się jakby przed zarazą błędu, powinno wystrzegać się tego wszystkiego, co może je sprowadzić na błędną drogę, skazić czy przytłumić¹⁶. Równocześnie jednak, jeśli formy myślenia i postępowania, wprowadzane i niejako narzucane przez ducha czasu, nie sprzeciwiają się głównym nakazom religii i moralności, życie chrześcijańskie musi się do nich nie tylko dostosować, lecz nawet do nich zbliżyć, aby je poprawiać, uszlachetniać, podnosić i uświęcać (ES 42).

Kościół ofiarowuje ludziom Ewangelię, dokument proroczy, odpowiadający na wymogi i dążenia ludzkiego serca, który jest zawsze „Dobrą Nowiną”. Nie może On zaprzestać głosić, że Jezus przyszedł objawić oblicze Boga i wysłużyć, przez krzyż i zmartwychwstanie, zbawienie dla wszystkich ludzi¹⁷. Wszystko, co ludzkie, jest Mu bliskie. Posiada bowiem wspólną z całym rodzajem ludzkim naturę i życie wraz z całym bogatym uposażeniem oraz ze wszystkimi przygniatającymi trudnościami. Jest gotowy uczestniczyć w tej podstawowej powszechnej wspólnotcie, podejmować to, czego wymagają jej zasadnicze potrzeby, z radością przyjmować nowe osiągnięcia jej kultury. Sam zaś wnosi w ludzką społeczność i utrwała w ludzkich sumieniach prawdy moralne najwyższej wagi, niosące zbawienie wszystkim. Ze wszystkimi, którzy usiłują zrozumieć siebie i świat, może znaleźć wspólny język (ES 97)¹⁸.

3. TREŚĆ I PRZEZNACZENIE SPOŁECZNEGO PRZESŁANIA KOŚCIOŁA

Odwołanie się do osoby ludzkiej znajduje się w centrum nauczania społecznego Kościoła. Społeczna zatem Jego troska o autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa, czyli taki, który zachowuje szacunek dla osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach oraz służy jej rozwojowi, dochodziła do głosu zawsze i na różne sposoby¹⁹. Jednym z owych sposobów, do których sięgano w ostatnich czasach najchętniej, stały się wypowiedzi Magisterium Biskupów Rzymu, którzy – od czasów Leona XIII i encykliki *Rerum novarum* biorąc ją za punkt odniesienia – wiele razy zabierali głos w tych sprawach, ogłaszając różne dokumenty społeczne, często w rocznicę wydania owego pierwszego dokumentu.

Najwyżsi Pasterze naświetlali w nich także nowe aspekty nauki społecznej Kościoła. Dlatego poczynając od Leona XIII, poprzez dalsze cenne wypowiedzi

¹⁶ Por. J. Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, Lublin 1992, s. 10-16.

¹⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”* (skrót RM), Watykan 1990, nr 11.

¹⁸ Por. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Program społeczny*, red. R.A. Sirico, M. Zięba, Watykan 2000, s. 8.

¹⁹ Por. J. Kowalski, *Współczesna wyzwania stawiane teologii moralnej*, Częstochowa 1996, s. 9-10.

Magisterium, nauczanie to stanowi uaktualniony *corpus* doktrynalny, który rozwija się, w miarę jak Kościół, w pełni słowa objawionego przez Jezusa Chrystusa (DO 4) i przy pomocy Ducha Świętego (por. J 16,13-15) odczytuje wydarzenia zachodzące w ciągu dziejów²⁰. Kościół stara się więc tak prowadzić ludzi, aby – także z pomocą refleksji rozumowej oraz nauk o człowieku – mogli realizować swoje powołanie odpowiedzialnych budowniczych ziemskiej społeczności (SRS 1).

W sytuacji zagrożenia i niepewności współczesnej epoki Kościół jest w stanie proklamować szczególne orędzie i udzielić poparcia ludziom, którzy usiłują decydować o własnym losie i kształtować przyszłość według własnych planów. Od czasów, w których encyklika *Rerum novarum* stanowczo i kategorycznie demaskowała haniebne i niegodne człowieka położenie robotników w rodzącym się społeczeństwie przemysłowym, opartym na wyzysku, ewolucja historyczna uświadomiła ludziom inne jeszcze wymiary i zastosowania sprawiedliwości społecznej²¹. Dzisiaj zaś najbardziej idzie o to, aby wszyscy uznali i jakby wyczuwali, że kwestia społeczna jest sprawą całej ludzkości (PP 3). Gdy bowiem Kościół jaśniej jeszcze i głębiej osądził i ocenił usilne żądanie Ewangelii Jezusa Chrystusa w tej sprawie, uznał On również za swój obowiązek bardziej i lepiej pomagać ludziom, aby nie tylko jak najdokładniej badali aspekty tego nader doniosłego zagadnienia, lecz by także nabrali przekonania, że w tej godzinie ogromnego zagrożenia zachodzi nagle potrzeba wspólnego działania wszystkich (PP 1)²².

Dzięki swemu teologicznemu fundamentowi, który pozwala na wypracowanie zasad refleksji, kryteriów ocen oraz na sformułowanie najbardziej podstawowych wytycznych działania, społeczne nauczanie Kościoła nie staje się jedynie próbą tworzenia konkretnego programu dla życia społecznego, lecz stanowi istotną część całego zbawczego orędzia Kościoła. Dlatego też doktryna społeczna Kościoła obejmuje zbiór zasad służących refleksji, kryteria oceny i wskazówki postępowania²³ i kierowana jest przede wszystkim do członków Kościoła. Ważne jest, aby wierni zaangażowani w promocję wartości ludzkich dokładnie rozumieli to nauczanie i uczynili z niego integralną część swej misji ewangelizacyjnej. Stąd też animatorzy życia chrześcijańskiego w Kościele i społeczeństwie, szczególnie zaś ludzie świeccy pełniący odpowiedzialne funkcje publiczne, powinni dobrze znać kato-

²⁰ Por. P. Góralczyk, *O teologię katolickiej nauki społecznej*, „Communio” 1 (1981) nr 3, s. 98-111.

²¹ Zagadnienie to zostało podjęte w encyklikach *Quadragesimo anno* oraz *Mater et Magistra*. Sobór Watykański II rozpatruje te sprawy w Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*. Podobnie też czyni papież Paweł VI w encyklice *Populorum progressio*.

²² Por. Paweł VI, *List apostolski „Octogesima adveniens”* (skrót OA), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, Rzym – Lublin 1987, cz. 1, nr 5.

²³ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt., cz. 2, nr 72.

licką naukę społeczną, aby mogli inspirować i ożywiać społeczeństwo i jego struktury, dzieląc się zacznym słowa Bożego²⁴.

Dzisiaj coraz bardziej odczuwa się pilną potrzebę formacji doktrynalnej katolików świeckich, nie tylko ze względu na naturalny proces pogłębiania ich wiary, ale także na wymóg „uzasadnienia tej nadziei, która w nich jest” (por. 1 P 3,15), wobec świata i w obliczu jego poważnych i złożonych problemów. Rzeczą nieodzowną, zwłaszcza dla katolików świeckich w różny sposób zaangażowanych na polu społecznym i politycznym, jest dokładniejsza znajomość społecznej nauki Kościoła²⁵.

Kościół katolicki, wierny naukom i przykładom swego Założyciela Chrystusa – uzasadniającego swe boskie posłannictwo tym, że „ubogim głosi się Ewangelię” (Łk 7,22) – zawsze starał się rozwijać ludzkie wartości u ludów, wśród których zasiewał wiarę chrześcijańską (PP 12). Dzieli też z ludźmi naszych czasów pragnienie życia pod każdym względem sprawiedliwego. Nie przestaje też poddawać uwadze licznych aspektów owej sprawiedliwości, o jaką chodzi w życiu ludzi i społeczeństw. W ślad za nauczaniem idzie wychowywanie, czyli kształtowanie ludzkich sumień w duchu sprawiedliwości, a także poszczególne inicjatywy, zwłaszcza w dziedzinie apostołstwa świeckich, które w tym duchu się rozwijają²⁶.

Ważną cechą doktryny społecznej Kościoła jest jej charakter interdyscyplinarny. By lepiej wcielać w rozmaite i stale się zmieniające konteksty społeczne, gospodarcze i polityczne jedyną prawdę o człowieku, doktryna ta podejmuje dialog z różnymi dyscyplinami, które zajmują się człowiekiem, przyswajają sobie ich doświadczenia i ukazuje im szerszą perspektywę służby osobie ludzkiej, poznanej i miłowanej w pełni jej powołania.

Obok wymiaru interdyscyplinarnego doktryny społecznej trzeba także widzieć jej wymiar praktyczny i w pewnym sensie doświadczalny. Sytuuje się ona w miejscu spotkania życia i sumienia chrześcijańskiego z życiem świata i znajduje wyraz w wysiłkach podejmowanych przez jednostki, rodziny, ludzi kultury i działaczy społecznych, polityków i mężów stanu, którzy starają się znaleźć dla niej historyczną formę i zastosowanie²⁷.

4. CHARAKTER SPOŁECZNEGO NAUCZANIA KOŚCIOŁA

Nauka społeczna Kościoła rozwinęła się w XIX wieku, gdy nastąpiła konfrontacja Ewangelii z nowożytnym społeczeństwem przemysłowym, jego nowymi struk-

²⁴ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Asia”*, Watykan 1999, nr 32.

²⁵ Tamże, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Watykan 1988, nr 60.

²⁶ Tamże, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Kraków 1981, nr 12.

²⁷ Tamże, *Encyklika „Centesimus annus”* (skrót CA), Watykan 1991, nr 59.

turami mającymi służyć produkcji dóbr konsumpcyjnych, jego nową koncepcją społeczeństwa, państwa i władzy, z jego nowymi formami pracy i własności. Rozwój nauki społecznej Kościoła w kwestiach gospodarczych i społecznych potwierdza ciągle aktualną wartość nauczania Kościoła, a zarazem prawdziwe znaczenie jego wciąż żywej i czynnej tradycji (CA 3; por. KKK 2421).

Kościół nie proponuje żadnych modeli. Realne i naprawdę skuteczne modele mogą się zrodzić jedynie w ramach różnych historycznych sytuacji, dzięki wysiłkowi tych wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują konkretne problemy we wszystkich ich aspektach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych, ząbębajających się ze sobą (por. KDK 36; OA 2-5). Temu wysiłkowi Kościół ofiarowuje, jako niezbędną ideę przewodnią, swoją naukę społeczną, która uznaje pozytywny charakter rynku i przedsiębiorstwa, ale jednocześnie wskazuje, że muszą być one nastawione na dobro wspólne (CA 43)²⁸.

Nauczanie społeczne Kościoła zawiera zbiór zasad doktrynalnych, który kształtuje się, w miarę jak Kościół interpretuje wydarzenia historyczne w świetle całości nauki objawionej przez Chrystusa Jezusa przy pomocy Ducha Świętego (SRS 1). Nauczanie to tym bardziej staje się możliwe do przyjęcia przez ludzi dobrej woli, im głębiej inspiruje postępowanie wiernych (KKK 2422). Może się niekiedy zdarzyć, że gdy przyjdzie do wprowadzenia tych zasad w czyn, sami nawet katolicy, i to szczerze wyznający swą wiarę, będą się różnić w poglądach. W takich wypadkach winni oni dążyć do zachowania i okazywania sobie wzajemnie szacunku i poważania, a równocześnie poszukać możliwości wspólnego działania, aby szybko odpowiedzieć na naglące potrzeby. Niechaj zważą ponadto pilnie, by nie wyczerpywać swych sił w niekończących się dyskusjach i by – pod pretekstem szukania najlepszych rozwiązań – nie zaniedbywać tymczasem tego, co rzeczywiście mogą uczynić, a tym samym uczynić powinni (MM 238).

Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne. Ta powściągliwość znajduje istotne uzasadnienie w fakcie, że filozofia – także wówczas, gdy nawiązuje relacje z teologią – musi posługiwać się własnymi metodami i przestrzegać własnych zasad; w przeciwnym razie zabrakłoby gwarancji, że pozostanie ona skierowana ku prawdzie i będzie do niej dążyć w sposób, który poddaje się kontroli rozumu. Filozofia, która nie postępowałaby w świetle rozumu, zgodnie z własnymi zasadami i specyficzną metodą, byłaby mało użyteczna. Głęboki fundament autonomii, jaką cieszy się filozofia, należy dostrzec w tym, że rozum jest ze swej natury zwrócony ku prawdzie, a ponadto został wyposażony w niezbędne środki, aby do niej dotrzeć. Jest oczywiste, że filozofia świadoma tej swojej „pier-

²⁸ Por. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Program społeczny*, dz. cyt., s. 12-13.

wotnej konstytucji” będzie respektować także wymogi i potwierdzenia znamienne dla prawdy objawionej²⁹.

Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś „trzecią drogą” między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorię niezależną. Nie jest także ideologią, lecz dokładnym sformulowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym. Zmierza ona do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania (SRS 41). Chce zatem oddziaływać jako czynnik porządkujący w społeczeństwie. Pragnie być rozumiana jako zdecydowana pomoc dla sił i osób współdziałających w kształtowaniu społeczeństwa³⁰. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej (SRS 41).

Z pewnością zadaniem Kościoła nie jest prowadzenie ludzi do przemijającego i znikomego szczęścia, ale do wiecznego. Kościół jest świadom, że nie wolno mu się mieszać do tych ziemskich spraw bez powodu. Jednak w żaden sposób nie może On zrezygnować z obowiązku nałożonego nań przez Boga, który każe mu występować, wprawdzie nie w sprawach techniki życia społeczno-gospodarczego, bo do tego nie ma ani odpowiednich środków, ani powołania, ale we wszystkich sprawach mających związek z moralnością. Powierzenie nam przez Boga skarbu prawdy i obowiązku głoszenia prawa moralnego w całej jego rozciągłości, wyjaśniania go i przynaglania w porę i nie w porę, poddaje naszemu najwyższemu sądowi tak ustrój społeczny, jak i gospodarczy³¹.

Nauka społeczna interesuje się dziś szczególnie człowiekiem w jego powiązaniu ze złożoną siecią relacji, charakterystyczną dla współczesnych społeczeństw. Nauki humanistyczne i filozofia pomagają wyjaśnić, na czym polega centralna rola człowieka w społeczeństwie, i uzdalniają go do lepszego rozumienia samego siebie jako „istoty społecznej”. Jednakże tylko wiara objawia mu w pełni jego prawdziwą tożsamość i właśnie z niej wyrasta nauka społeczna Kościoła (CA 54)³².

²⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Watykan 1998, nr 49.

³⁰ A. Klose, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 40.

³¹ Pius XI, *Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii „Quadragesimo anno”*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt., cz. 1, nr 41.

³² Por. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Program społeczny*, dz. cyt., s. 15.

WNIOSKI KOŃCOWE

„Nowa ewangelizacja”, której współczesny świat pilnie potrzebuje, winna uczynić jednym ze swych istotnych elementów głoszenie nauki społecznej Kościoła, który zdolny jest dzisiaj, tak jak za czasów Leona XIII, wskazywać słuszną drogę i podejmować wielkie wyzwania współczesnej epoki, podczas gdy ideologie tracą wiarygodność. Tak jak wówczas, trzeba dziś powtórzyć, że nie ma prawdziwego rozwiązania „kwestii społecznej” poza Ewangelią i że „rzeczy nowe” mogą w niej odnaleźć swoją przestrzeń prawdy i odpowiedni fundament moralny (CA 5)³³. Stąd też większy akcent należy położyć na formację moralną w klimacie ewangelicznym oraz na utrwalanie postaw duchowych i moralnych życia społecznego³⁴.

Trzeba ciągle pamiętać, że liczy się – tak tutaj, jak w każdej innej dziedzinie życia chrześcijańskiego – ufność płynąca z wiary, to znaczy z pewności, że nie my jesteśmy głównymi podmiotami misji, ale Jezus Chrystus i Jego Duch. My jesteśmy tylko współpracownikami i kiedy uczyniliśmy wszystko, co w naszej mocy, winniśmy mówić: „Słudzy nieużyteczni jesteśmy, wykonaliśmy to, co powinniśmy wykonać” (Łk 17,10 – RM 36).

Winno także nastąpić wielkie społeczne odczytanie na nowo encykliki Papieża Leona XIII. To spojrzenie wstecz, to jest na jej tekst, przypomni bogactwo sformułowanych w niej fundamentalnych zasad, dotyczących rozwiązywania kwestii robotniczej. W ten sposób ujawni się prawdziwe znaczenie Tradycji Kościoła, która zawsze żywa i dynamiczna, wznosi się na fundamencie położonym przez naszych ojców w wierze, a w szczególności na tym, co Apostołowie przekazali Kościołowi w imię Jezusa Chrystusa, fundamentu, „którego nikt nie może zastąpić” innym (por. I Kor 3,11 – CA 3). Społeczna bowiem troska Kościoła, zarówno w swej praktyce, jak i w swej doktrynie, mieści się ściśle w kontekście religijnym i chrystologicznym. Tworzy jedno z Jego posługą ewangelizacyjną, nie odwołując jednak tej ostatniej od istotnego dla niej zadania, jakim jest wyraźne głoszenie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego³⁵.

Kościół nie może dać się zamknąć w ramach jakiejś popularnej ideologii. Jego nauka rozwija się na bazie źródeł chrześcijańskich, z których czerpie wprost kierunek dla właściwego ustawienia antropologii społecznej³⁶. Głoszenie zatem ewangelicznego orędzia jest zadaniem i obowiązkiem Kościoła, nałożonym mu przez

³³ Por. J. Kowalski, *Sprawiedliwość społeczna u podstaw skutecznej ewangelizacji*, w: *Ad libertatem in veritate*, red. P. Morciniec, Opole 1996, s. 427-432.

³⁴ R. Heckel, *Duchowy status wymagań społecznych w nauczaniu Jana Pawła II*, „Communio” 4 (1984) nr 3 (21), s. 18.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 19.

Pana Jezusa, ażeby ludzie mogli wierzyć i dostąpić zbawienia. Głoszenie Ewangelii jest zgoła konieczne, jest jedyne w swoim rodzaju i nic go nie może zastąpić³⁷. Kościół bowiem jest posłany, służba zatem życiu nie może być dla niego powodem do wynoszenia się, ale obowiązkiem, który rodzi się ze świadomości, że jesteśmy „ludem [Bogu] na własność przeznaczonym, abyśmy ogłaszali dzieła [Jego] potęgi” (por. 1 P 2,9). W Jego zaś wędrówce prowadzi Go i umacnia prawo miłości, którego źródłem i wzorem jest wcielony Syn Boży, który stał się człowiekiem i „przez swoją śmierć dał życie światu”³⁸.

Tak w teorii, jak i w praktyce wszystko winno być rozważane pod kątem wzięcia służby i odpowiedzialności człowieka, którego godność wypływa z faktu, że jest on „obrazem Boga” i że ten obraz, jaki każdy w sobie nosi, został przez Chrystusa w pełni odkryty i odrestaurowany³⁹. Obowiązek służby życiu spoczywa na wszystkich razem i na każdym z osobna. Jest to zadanie w ścisłym sensie „eklezyjalne”, wymagające zgodnego i ofiarnego działania wszystkich członków i wszystkich środowisk chrześcijańskiej wspólnoty. Wspólnotowy charakter tego zadania nie pozbawia ani nie umniejsza jednak odpowiedzialności osoby, do której skierowany jest nakaz Chrystusa, by „stawała się bliźnim” każdego człowieka: „Idź, i ty czyn podobnie!” (Łk 10,37)⁴⁰.

Zusammenfassung

Die Sendung, zu der Jesus Christus die Kirche verpflichtet hat, bezieht sich nicht in erster Linie auf den politischen, sozialen und ökonomischen Bereich. Trotzdem betont unser Glaube unsere Verpflichtungen gegenüber Leuten, die in Not sind. Aus diesem Grund hat die Kirche eine Soziallehre entwickelt. In dieser Lehre zeigt die Kirche den Mitgliedern ihre Rechte und Verpflichtungen gegenüber dem gemeinsamen Gut auf nationaler und internationaler Ebene. In dieser Lehre der Kirche geht es um viele Ideale und moralische Werte, die die Würde eines jeden Menschen akzeptieren und stützen. Die Anwendung dieser Regel auf ökonomischer, politischer und sozialer Ebene könnte allen Menschen Frieden und Gerechtigkeit bringen. Diese Regel konnte auch allen Menschen die volle Entwicklung bringen und die Befreiung von drohender Armut, Gewalt und Verfolgung sichern. Diese Wahrheit ist nicht für alle bekannt und selbstverständlich. Darum lohnt es sich zu zeigen, welchen Umfang, Inhalt und Charakter die soziale Lehre beinhaltet, worauf die Kirche ein Recht hat.

³⁷ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, Watykan 1975, nr 5.

³⁸ Papińska Rada Iustitia et Pax, *Program społeczny*, dz. cyt., s. 17.

³⁹ R. Heckel, *Duchowy status wymagań społecznych*, art. cyt., s. 18-19.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Wrocław 1997, nr 79.

KS. WIESŁAW WENZ (WROCŁAW)

DECYZJE SĘDZIEGO ORAZ PRZESŁANIE SPRAWY DO TRYBUNAŁU APELACYJNEGO I POSTĘPOWANIE NA PODSTAWIE INSTRUKCJI PAPIESKIEJ RADY DS. TEKSTÓW PRAWNYCH *DIGNITAS CONNUBII*

I. WPROWADZENIE

Dignitas connubii – to najbardziej aktualna instrukcja Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych na temat zasad obowiązujących w około ośmiuset trybunałach diecezjalnych lub międzydiecezjalnych, które obecnie zajmują się niemal wyłącznie sprawami z zakresu nieważności małżeństwa. W ostatnich dziesięcioleciach liczba spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa w trybunałach kościelnych znacznie wzrosła, zwłaszcza w krajach o dawnej tradycji chrześcijańskiej. Dokument, jak wspomniano, został opracowany przez członków Papieskiej Rady do spraw Tekstów Prawnych we współpracy z innymi pracownikami dykasterii Kurii Rzymskiej.

Doświadczenie poucza, że sądy kościelne raczej nie będą cierpiały na brak pracy, zwłaszcza że daleko posunięta laicyzacja środowisk, również katolickich, zazwyczaj powoduje szerzenie się błędnych koncepcji małżeństwa. Taki stan rzeczy również może sprawiać, że zawierane licznie małżeństwa w jakimś procencie są nieważne, gdyż osoby je zawierające mogą wykluczać pewne elementy istotne dla zaistnienia związku małżeńskiego. Głębsza znajomość psychologii osoby ludzkiej coraz śміiej pozwala dziś zdać sobie sprawę z braków zachodzących w pewnych przypadkach co do zgody małżeńskiej, koniecznej dla zawarcia tego sakramentu. Ponadto sumienie wielu wiernych, którzy otrzymali rozwód cywilny, skłania do wniesienia prośby o stwierdzenie nieważności ich małżeństwa, by móc wziąć ślub kościelny z następną osobą.

Nie można takich spraw rozstrzygnąć inaczej, jak przy zastosowaniu procedur, których wymaga prawodawca kościelny. W tym kontekście decyzje sędziego stają się integralną i najistotniejszą częścią czynności procesowych

II. ZAKRES DECYZJI SĘDZIEGO

1. Sprawa główna i wpadkowa

W Instrukcji *Dignitas connubii* prawodawca przypomina, że sprawę *główną* sędzia rozstrzyga wyrokiem, z zachowaniem przepisu art. 265, § 1 tejże instrukcji, *wpadkową* zaś wyrokiem przedstanowczym, z zachowaniem przepisu art. 222, § 1¹. Dla jasności należy stwierdzić, że art. 265, § 1 instrukcji rozstrzyga, że jeśli wyrok stwierdzający nieważność małżeństwa został wydany w trybunale pierwszej instancji, trybunał apelacyjny, po rozważeniu obserwacji (uwag) obrońcy wężła małżeńskiego tegoż trybunału apelacyjnego, a także stron, jeśli takowe są, własnym dekretem ma niezwłocznie zatwierdzić decyzję lub dopuścić sprawę do zwyczajnego rozpatrzenia w nowym stopniu². Natomiast artykuł 222, § 1 swoje umocowanie znalazł w kan. 1589, § 1, w którym prawodawca zobowiązuje sędziego, aby po przyjęciu prośby i po wysłuchaniu stron jak najszybciej rozstrzygnął, czy przedstawiona sprawa *wpadkowa* ma podstawę i związek ze sprawą *główną*, czy też powinna być na wstępie odrzucona. Jeśli sędzia ją dopuszcza, to powinien ocenić, czy jest aż tak ważna, że powinna być rozstrzygnięta wyrokiem przedstanowczym lub dekretem.

2. Miejsce pewności moralnej w toku orzekania przez sędziego

Pewność moralna (*moralis certitudo*) to osąd sędziego, przeciw któremu brakuje racjonalnego motywu wątplenia; to wewnętrzne przekonanie o czymś, czyli sąd oparty na przeświadczeniu o prawdziwości lub fałszywości czegoś; to stan ducha, który przejawia się w silnym przyłgnięciu do poznanej prawdy, bez lęku popełnienia pomyłki³. Pewność moralna charakteryzuje się wykluczeniem wszelkiej uzasadnionej, czyli roztropnej wątpliwości. Powinno się ją rozumieć jako pew-

¹ Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi. *Dignitas connubii*. Istruzione da osservarsi nei tribunali diocesani e interdiocesani nella trattazione delle cause di nullita del matrimonio. Testo ufficiale latino con traduzione italiana (skrót DC), Libreria Editrice Vaticana 2005, art. 246: „Causa principalis definitur a iudice per sententiam definitivam, salvo art. 265, § 1; incidens vero per sententiam interlocutoriam, firmo praescripto art. 222, § 1”. „Sprawa *wpadkowa* ma miejsce, ilekroć po rozpoczęciu procesu przez wezwanie, zostaje przedstawiona kwestia, która chociaż nie jest wyraźnie zawarta w skardze powodowej wprowadzającej spór, niemniej tak należy do sprawy, że najczęściej musi być rozstrzygnięta przed sprawą *główną*”. Kan. 1587 KPK.

² Por. kan. 1682, § 2 KPK.

ność przedmiotową, opartą na przedmiotowych racjach, a nie tylko jako pewność podmiotową – opartą jedynie na instynkcie, mniemaniu, łatwowierności osobistej, braku odwagi i doświadczenia⁴. Nabycie przez sędziego moralnej pewności jest konieczne i pozwala na wydanie wyroku. Jan Paweł II, wskazując na źródła pewności moralnej: *ex actis et probatis* (z faktów i dowodów), przypomniał o obowiązku dokładnego analizowania akt, tak aby nic nie umknęło z poznania sędziego, który musi być świadomy, że jednak w toku fazy instrukcji sprawy coś może zostać zapomniane, przeoczone czy też czasami naznaczone podstępem czy oszustwem (krzywoprzysięstwo, składanie fałszywych zeznań, wprowadzenie w błąd). Stąd sędzia musi posiadać zmysł krytyczny, bowiem *błędy mogą być liczne, a prawda jest jedna*⁵. Jan Paweł II umiejscawia *pewność moralną* między *pewnością absolutną* a *prawdopodobieństwem*.

W kwestii pewności moralnej prawodawca przypomina w cytowanej instrukcji, że aby orzec nieważność małżeństwa, sędzia winien mieć pewność moralną o jego nieważności⁶. Dlatego dla uzyskania tej wymaganej przez prawo pewności moralnej nie wystarcza pewność wynikająca z dowodów i domniemań, lecz winna być wykluczona wszelka pozytywna możliwość błędu, tak co do stanu prawnego, jak i faktycznego, chociaż nie jest wykluczona czysta – a więc teoretyczna – możliwość dokonania błędnej oceny⁷. Prawodawca przypomina, że do wydania jakiegokolwiek wyroku wymaga się od sędziego wewnętrznej pewności moralnej co do sprawy, która ma być rozstrzygnięta wyrokiem (kan. 1608, § 1), a tę pewność sędzia ma czerpać z faktów i dowodów⁸. W kwestii oceny dowodów sędzia zostaje zobowiązany do kierowania się swoim sumieniem, zachowując przy tym wier-

³ Por. Z. Grocholewski, *Zasady inspirujące Księgę VII „De processibus” Kodeksu Prawa Kanonicznego*, w: „Ius Matrimoniale” 10 (1999) t. IV, s. 157-158; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, *Dobra doczesne Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1990, s. 290; W. Szafrąński, *Pewność moralna w kościelnym wyroku sądowym*, w: *Prawo kanoniczne* (1959), s. 282.

⁴ Samo pojęcie *pewności moralnej* powtórzył Pius XII w swoim przemówieniu do Roty Rzymskiej z 2 X 1944 roku. Zob. AAS 36 (1944) 281.

⁵ Jan Paweł II, *Allocutiones – Ad Tribunalis Sacrae Romanae Rotae Decanum, Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos, novo Litibus iudicandis ineunte anno: de veritate iustitiae matre*, w: AAS 72 (1980) 175.

⁶ DC, art. 247, § 1: „Ad declarandam nullitatem matrimonii requiritur in iudicis animo moralis certitudo de eiusdem nullitate”; por. kan. 1608, § 1 KPK.

⁷ DC, art. 247, § 2: „Ad certitudinem autem moralem iure necessariam, non sufficit praevalens probationum indiciorumque momentum, sed requiritur ut quodlibet quidem prudens dubium positivum errandi, in iure et in facto, excludatur, etsi mera contrarii possibilitas non tollatur”.

⁸ DC, art. 247, § 3: „Hanc certitudinem iudex haurire debet ex actis et probatis”; por. kan. 1608, § 2 KPK.

nie przepisy prawa (ustaw) odnoszące się do skuteczności niektórych dowodów⁹. Wynika z tego, że sędzia nie może przyjmować wiadomości zawartych w aktach w sposób bezkrytyczny. Praca sumienia to również wysiłek oceny wiarygodności poszczególnych zeznań, aby zdobyć ogólne przekonanie o sprawie, w której przychodzi mu wyrokować. Poznanie wszystkich akt sprawy i całego materiału dowodowego przyczyni się do zrodzenia u sędziego pewności moralnej, zwłaszcza gdy w toku tej czynności zderza się z wielością zdań, dowodów, które istniejąc samotnie, nie mogły spowodować zaistnienia u sędziego tego wewnętrznego stanu pewności moralnej. Tak więc pojęcie pewności moralnej jawi się jako bardzo ważny i właściwy klucz do lektury i interpretacji norm procesowych: powinny być one interpretowane w taki sposób, aby rzeczywiście służyły zagwarantowaniu poszukiwania obiektywnej prawdy, tzn. służyły osiągnięciu autentycznej, czyli obiektywnie uzasadnionej pewności moralnej¹⁰.

Natomiast w przypadku, kiedy sędzia po starannym zbadaniu sprawy nie może osiągnąć takiej wewnętrznej moralnej pewności, winien orzec, że nie udowodniono nieważności małżeństwa, z zachowaniem art. 248, § 5¹¹.

3. Dyskusja i decyzja wiążąca w instrukcji procesowej

W powyższej kwestii Instrukcja *Dignitas connubii* rozstrzyga, że po zakończeniu dyskusji nad sprawą przewodniczący trybunału kolegiального winien wyznaczyć dzień i godzinę, w którym tylko sędziowie, z wykluczeniem innych pracowników sądu, winni zebrać się, by podjąć decyzję. Przywołuje się w tym artykule na kodeksową normę, według której to zebranie winno odbyć się w samej siedzibie trybunału, chyba że jakaś szczególna racja doradza inaczej¹². Następnie w dniu wyznaczonym na zebranie poszczególni sędziowie mają przynieść swoje wota w sprawie na piśmie, z podaniem uzasadnienia stanu prawnego i faktycznego, na

⁹ DC, art. 247, § 4: „Probationes autem aestimare iudex debet ex sua conscientia, firmis praescriptis legis de quarundam probationum efficacia”; por. kan. 1608, § 3 KPK.

¹⁰ Por. Z. Grocholewski, *Zasady inspirujące...*, art. cyt., s. 158; por. P. Sadowski, *Pewność moralna – wymogiem wydania wyroku*, w: „Forum Duszpasterskie. Biuletyn Pastoralny” nr 49, Opole 2003, s. 57-69.

¹¹ DC, art. 247, § 5: „Iudex qui hanc certitudinem post diligens causae examen adipisci non potuit, pronuntiet non constare de nullitate matrimonii, firmo art. 248, § 5”; por. kan. 1608, § 4 KPK oraz kan. 1060 KPK.

¹² DC, art. 248, § 1: „Expleta causae discussione, tribunalis collegialis praeses statuatur, qua die et hora soli iudices, remotis quibusvis tribunalis ministris, ad deliberandum convenire debent; hic autem conventus, nisi peculiaris causa aliud suadeat, in ipsa tribunalis sede habeatur”; por. tamże, art. 31; por. kan. 1609, § 1 KPK.

podstawie których doszli do swoich wniosków¹³. Z kolei po wezwaniu Imienia Bożego, przedstawieniu wniosków każdego według pierwszeństwa, tak jednak aby zawsze zaczynał ponens lub relator sprawy, otwiera się dyskusję pod kierownictwem przewodniczącego trybunału, przede wszystkim w tym celu, aby ustalić, co należy postanowić w rozstrzygającej części wyroku¹⁴. Następnie prawodawca podtrzymuje kodeksową normę, że w toku dyskusji każdy ma prawo odstąpić od swego pierwszego wniosku, zaznaczając to w swym pierwszym wniosku. Sędzia jednak, który nie chciał dołączyć się do wniosku innych, może domagać się, by jego wotum zostało przekazane do trybunału wyższej instancji, z zachowaniem jednak tajemnicy¹⁵. W przypadku, gdyby sędziowie w toku tej pierwszej dyskusji nie chcieli lub nie mogli dojść do decyzji wydania wyroku, decyzja winna zostać odłożona do nowego posiedzenia, które ma być wyznaczone nie później niż w ciągu tygodnia, chyba że zgodnie z przepisem art. 239 należałoby uzupełnić instrukcję sprawy. W tym wypadku sędziowie winni zdecydować: sprawa zostaje odłożona dla uzupełnienia akt¹⁶.

Instrukcja *Dignitas connubii* następnie poleca, po ustaleniu decyzji sędziego ponens sformułował ją w formie pozytywnej lub negatywnej odpowiedzi na uprzednio postawione pytanie, podpisał ją razem z innymi sędziami i włączył do akt sprawy¹⁷. Następnie wota sędziów mają być dołączone do akt w zamkniętej kopercie i trzymane w tajemnicy¹⁸.

¹³ DC, art. 248, § 2: „Assignata conventui die, singuli iudices scripto afferant vota sua de merito causae, cum rationibus tam in iure quam in facto, quibus ad conclusionem quisque devenit”; por. kan. 1609, § 2 KPK.

¹⁴ DC, art. 248, § 3: „Post divini Nominis invocationem, prolatis ex ordine singulorum votis secundum praecedentiam, ita tamen ut semper a causae ponente seu relatore initium fiat, habeatur discussio sub tribunalis praesidis duetu, praesertim ut constabiliatur quid statuendum sit in parte dispositiva sententiae”; por. kan. 1609, § 3 KPK.

¹⁵ DC, art. 248, § 4: „In discussione autem fas unicuique est a pristino suo voto recedere, adnotatione suae recessionis in ipso voto facta. Iudex vero qui ad decisionem aliorum accedere noluit, exigere potest ut suum votum sub secreto ad tribunal superius transmittatur”; por. kan. 1609, § 4 KPK.

¹⁶ DC, art. 248, § 5: „Quod si iudices in prima discussione ad sententiam devenire aut nolint aut nequeant, differri poterit decisio ad novum conventum scripto statutum, non tamen ultra hebdomadam, nisi ad normam art. 239 complenda sit causae instructio; quo in casu iudices pronuntiare debent: dilata et compleantur acta”; por. kan. 1609, § 5 i 1600, § 1-3 KPK.

¹⁷ DC, art. 248, § 6: „Constabilita decisione, ponens eam scribit sub forma responsionis affirmativae vel negativae ad propositum dubium, eamque subscribit una cum aliis iudicibus et unit fasciculo actorum”.

¹⁸ DC, art. 248, § 7: „Vota singulorum iudicum actis adiungantur, in involucre clauso secreto servanda”; „Wnioski te (wota sędziów) dołącza się do akt sprawy, zachowując je w tajemnicy”. Kan. 1609, § 2 KPK.

4. Zredagowanie wyroku w sprawie o nieważność małżeństwa

Prawodawca w prezentowanej instrukcji zachował podstawowe normy dotyczące możliwości formalnego zmaterializowania sentencji wyroku w procesie o nieważność małżeństwa. Sprawy te z reguły prowadzi trybunał kolegialny. W takim przypadku, a więc jeśli w sprawie trybunał jest kolegialny, to redagowanie wyroku należy do ponensa czyli relatora, chyba że w trakcie dyskusji sędziowie uznali, że dla słusznej przyczyny zredagowanie wyroku należy powierzyć innemu z sędziów¹⁹. Ustalony prawnie *redaktor wyroku* ma czerpać uzasadnienia z tego, co sędziowie przedstawili w trakcie dyskusji, chyba żeby większość sędziów nie ustaliła, którym uzasadnieniom należy dać pierwszeństwo²⁰. Z kolei tak przygotowany wyrok ma być następnie przedstawiony każdemu z sędziów do aprobaty²¹.

Instrukcja określa również okoliczność wydania wyroku, gdy sprawę o nieważność małżeństwa prowadzi trybunał jednoosobowy. Wówczas, jeśli jest jeden sędzia, to on sam redaguje wyrok²². Pozostaje jeszcze sprawa terminu opublikowania wyroku. Stąd w instrukcji powtórzenie kodeksowej decyzji prawodawcy, a mianowicie, że wyrok ma być opublikowany nie później niż miesiąc od decyzji o rozstrzygnięciu sprawy (wydanie wyroku), chyba że sędziowie tworzący trybunał kolegialny z poważnej przyczyny wyznaczyli dłuższy termin²³.

5. Wartość merytoryczna wyroku i szczegółowe zalecenia

Wiemy dobrze, że ustawodawca kościelny słusznie wymaga stanu wewnętrznej pewności moralnej u sędziego, który wydaje wyrok. Taki wymóg pomaga sędziemu uniknąć subiektywizacji jego przekonań i pewnej dowolności w kanonicznej ocenie rozpoznawanych sytuacji. Wydany wyrok powinien potwierdzać rzetelną

¹⁹ DC, art. 249, § 1: „In tribunali collegiali, ponentis seu relatoris est exarare sententiam, nisi forte in discussione visum fuerit iusta de causa hoc munus alii ex iudicibus committere”; por. kan. 1610, § 2 KPK: „W trybunale kolegialnym ponens, czyli relator, ma obowiązek sporządzenia wyroku”.

²⁰ DC, art. 249, § 2: „Extensor motiva desumat ex iis quae singuli iudices in discussione attulerunt, nisi a maiore numero iudicum praefinita fuerint motiva praeferenda”; por. kan. 1610, § 2 KPK: „Kodeksowy ponens-relator ma czerpać uzasadnienie wyroku z tego, co poszczególni sędziowie przedstawili w dyskusji, chyba że przez większość sędziów zostały wskazane uzasadnienia, którym należy dać pierwszeństwo”.

²¹ DC, art. 249, § 3: „Sententia dein singulorum iudicum subicienda est approbationi”; por. kan. 1610, § 2 KPK: „Następnie wyrok musi być przedstawiony każdemu z sędziów do zatwierdzenia”.

²² DC, art. 249, § 4: „Si iudex sit unicus, ipse sententiam exarabit”; por. kan. 1610, § 1 KPK: „Jeśli sędzia jest jednoosobowy, sam sporządza wyrok”.

²³ DC, art. 249, § 5: „Sententia edenda est non ultra mensem a die quo causa defmita est, nisi in tribunali collegiali, iudices gravi ex ratione longius tempus praestituerint”; por. kan. 1610, § 3 KPK: „Wyrok powinien być wydany nie później niż w ciągu miesiąca od dnia, gdy sprawa została rozstrzygnięta, chyba że w trybunale kolegialnym sędziowie dla ważnej przyczyny wyznaczyli dłuższy okres czasu”.

wiedzę sędziego, jak również to, że w takim działaniu kieruje się roztropnością i trafnością sądu, musi zatem umieć zaaplikować prawo do osądzanego przypadku. Jest sługą prawdy, która oczekuje od niego pełnego zaangażowania, pokory, miłości, by mogła zatriumfować sprawiedliwość, w trosce o ludzi nieraz zalęknionych i dotkniętych bolesną sytuacją życiową²⁴.

Prawodawca w Instrukcji *Dignitas connubii*, bazując na kodeksowej normie, przyjął, że wyrok powinien:

– rozstrzygnąć spór toczący się w trybunale, dając odpowiedź na poszczególne wątpliwości;

– określić argumenty lub motywacje tak prawne, jak i faktyczne, na których opiera się rozstrzygająca część wyroku;

– dołączyć zakazy, jeśli wymaga tego okoliczność, o których jest mowa w art. 251;

– określić koszty procesu²⁵.

Sądowy obowiązek dołączenia w treści wyroku wyraźnego zakazu odnosi się do przypadku absolutnej niemocy płciowej i utrwalonej niezdolności. Dlatego norma prawna w treści instrukcji dokładnie obliguje: Jeśli w trakcie procesu okaże się, że jedna ze stron cierpi na impotencję absolutną (niemoc płciową) lub w sposób trwały jest niezdolna do zawarcia małżeństwa, w wyroku ma być zaznaczony zakaz zawarcia małżeństwa, bez skonsultowania się z trybunałem, który wydał wyrok²⁶. Natomiast w przypadku, kiedy jedna ze stron stała się przyczyną nieważności z powodu podstępu lub symulacji, trybunał jest zobowiązany postanowić, czy po rozważeniu wszystkich okoliczności sprawy do wyroku należy dołączyć zakaz zawierania nowego małżeństwa bez uprzedniej (zgody) porady Ordynariusza miejsca, w którym nowe małżeństwo będzie zawierane²⁷. Z kolei w przypad-

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Allocutiones...*, dz. cyt.

²⁵ DC, art. 250 n. 1-4: „Sententia debet: 1° definire quaestionem coram tribunali agitatam, data singulis dubiis congrua responsione; 2° exponere argumenta seu motiva, in iure et in facto, quibus dispositiva sententiae pars innititur; 3° apponere, si casus ferat, vetitum de quo in art. 251; 4° statuere de expensis iudicialibus”; por. kan. 1611 nr 1-4 KPK: „Wyrok powinien: 1) rozstrzygać spór toczący się przed trybunałem, dając właściwą odpowiedź na poszczególne wątpliwości; 2) określać, jakie są obowiązki stron wynikające z procesu i w jaki sposób należy je wypełnić; 3) przedstawić racje, czyli uzasadnienia, zarówno prawne, jak i faktyczne, na których opiera się rozstrzygająca część wyroku; 4) ustalić koszty procesu”.

²⁶ DC, art. 251, § 1: „Si pars in processu absolute impotens vel matrimonii incapax reperta fuerit incapacitate permanenti, vetitum sententiae apponatur quo, inconsulto ipso tribunali quod sententiam fert, a matrimonio novo ineundo prohibeatur”.

²⁷ DC, art. 251, § 2: „Si vero pars causa nullitatis ex dolo aut ex simulatione fuit, tribunal videre tenetur num, perpensis omnibus casus adiunctis, sententiae apponendum sit vetitum quo a novo matrimonio ineundo prohibeatur inconsulto Ordinario loci in quo matrimonium celebrandum est”.

ku, jeśli trybunał niższej instancji dołączył zakaz zawierania małżeństwa w wyroku, to trybunał apelacyjny winien zdecydować, czy zakaz podtrzymać czy też nie²⁸.

Prawodawca kościelny zobowiązał sędziego, aby nie zapomnieć o tym, by w wydanym wyroku strony odpowiednio upomnieć o zobowiązaniach moralnych lub także cywilnych, którymi ewentualnie będzie związana jedna strona wobec drugiej lub wobec potomstwa, zwłaszcza co się tyczy zapewnienia utrzymania i wychowania²⁹.

Instrukcja zawiera także dokładne ustalenia opisujące poszczególne elementy wyroku. Stąd wyrok, po wezwaniu Imienia Bożego, winien wskazać z zachowaniem porządku, kto jest sędzią, jaki jest trybunał, kto jest stroną powodową, pozwaną, prokuratorem (pełnomocnikiem), zaznaczając poprawnie ich imiona, nazwiska i adresy, kto jest obrońcą wężła, jak również promotorem sprawiedliwości, jeśli występował w procesie³⁰. Następnie wyrok winien zawierać krótko opis stanu sprawy, wnioski stron i sformułowanie wątpliwości³¹. Zdaniem prawodawcy po tych danych w wyroku powinna nastąpić tzw. część rozstrzygająca, poprzedzona motywami stanu prawnego i faktycznego, na jakich się ona opiera³². Wyrok kończy się wskazaniem miejsca, dnia, miesiąca i roku, w których został wydany, podpisany przez wszystkich sędziów lub jednego sędziego i notariusza³³. Do integralnej części wyroku powinny być także dołączone informacje wskazujące, czy wyrok podlega natychmiast wykonaniu czy nie; sposób, w jaki może on być podważony lub nie, i czy zachodzi wypadek, że sprawa w takim razie ma być przesłana z urzędu do trybunału apelacyjnego³⁴.

²⁸ DC, art. 251, § 3: „Si tribunal inferius sententiae vetitum apposuerit, tribunalis appellationis est videre num id confirmandum sit”.

²⁹ DC, art. 252: „In sententia partes moneantur de obligationibus moralibus vel etiam civilibus, quibus forte teneantur, altera erga alteram et erga prolem, ad sustentationem et educationem praestandam”; por. kan. 1689 KPK: „W wyroku należy upomnieć strony o zobowiązaniach moralnych lub także cywilnych, którymi ewentualnie będą związane jedna strona względem drugiej i wobec dzieci, co do zapewnienia utrzymania i wychowania”.

³⁰ DC, art. 253, § 1: „Sententia, post divini Nominis invocationem, exprimat oportet ex ordine qui sit iudex aut tribunal; qui sit actor, pars conventa, procurator, nominibus et domiciliis rite designatis, defensor vinculi necnon promotor iustitiae, si in iudicio partem habuerit”; por. kan. 1612, § 1 KPK.

³¹ DC, art. 253, § 2: „Referre postea debet brevier facti speciem cum partium conclusionibus et formula dubiorum”; por. kan. 1612, § 2 KPK.

³² DC, art. 253, § 3: „Hisce subsequatur pars dispositiva sententiae, praemissis rationibus tam in iure quam in facto quibus innititur”; por. kan. 1612, § 3 KPK.

³³ DC, art. 253, § 4: „Claudatur cum indicatione loci, diei, mensis et anni in quibus prolata est et cum subscriptione omnium iudicum, vel iudicis unci, et notarii”; por. kan. 1612, § 4 KPK: „Kończy się wskazaniem dnia i miejsca, w którym został wydany wyrok, z podpisem sędziego lub, jeśli chodzi o trybunał kolegialny, wszystkich sędziów i notariusza”.

³⁴ DC, art. 253, § 5: „Addantur insuper notitiae num sententia statim executioni mandari valeat et de modo quo impugnari possit necnon, si casus ferat, de transmissione causae ex officio ad tribunal

Sędzia kościelny powinien być biegły w prawie kanonicznym i nieustannie doskonalić umiejętność aplikowania norm prawnych. Dlatego jego wyrok bez zbyteknych skrótów i dłużyzn winien być jasny w przedstawieniu dowodów, tak co do stanu prawnego, jak i faktycznego, oparty na faktach i dowodach, aby było zrozumiałe, jaką drogą sędziowie doszli do wydania wyroku i w jaki sposób dostosowali prawo do faktów³⁵. Natomiast sama prezentacja faktów, w miarę jak tego wymaga natura rzeczy, ma być roztropna i uważna, aby wykluczyć jakąkolwiek obrażę stron, świadków i innych członków trybunału³⁶.

Prawodawca w instrukcji uświadamia, że również sędziowie mogą pełnić swój urząd do pewnego momentu, bowiem ich ciało również podlega fizycznym słabościom. Dlatego jeśli sędzia z powodu śmierci, poważnej choroby lub innej przeszkody nie może podpisać wyroku, to wystarczy, że przewodniczący kolegium lub wikariusz sądowy to wyjaśni, dodając w dniu decyzji autentyczną kopię części rozstrzygającej (formuły wyroku) podpisanej przez tegoż sędziego, zgodnie z art. 248, § 6³⁷. Prawodawca postanowił również, że zasady powyżej podane, a odnoszące się wyroku ostatecznego, odnoszą się też do wyroku przedstanowczego³⁸.

Kolejna norma instrukcji rozstrzyga, że w sprawie o nieważność małżeństwa wyrok ma być jak najszybciej ogłoszony. Przed publikacją nie ma on żadnego znaczenia, nawet w wypadku, gdyby jego część rozstrzygająca, za zezwoleniem sędziego, została podana do wiadomości stron³⁹. Również jeśli od wyroku można

appellationis”; por. kan. 1614: „Wyrok powinien być jak najszybciej ogłoszony, ze wskazaniem środków, przy pomocy których można go podważyć; nie posiada on żadnej mocy prawnej przed ogłoszeniem, chociażby część rozstrzygająca została, za zezwoleniem sędziego podana do wiadomości stron”; 1682, § 1 KPK: „Wyrok orzekający za pierwszym razem nieważność małżeństwa, wraz z apelacjami, jeśli takie są, i pozostałymi aktami sądowymi, należy przesłać z urzędu do trybunału apelacyjnego, w ciągu dziesięciu dni od ogłoszenia wyroku”.

³⁵ DC, art. 254, § 1: „Sententia, vitata nimia sive brevitate sive diffusionem, in exponendis argumentis tam in iure quam in facto perspicua ac in actis et probatis fundata sit oportet, ut pateat qua via iudices ad decisionem ferendam pervenerint et quomodo ius factis applicaverint”.

³⁶ DC, art. 254, § 2: „Expositio vero factorum, prout natura rei postulat, prudenter et caute fiat, remota qualibet offensione partium, testium, iudicum aliorumque ministrorum tribunalium”; por. kan. 220 KPK: „Nikomiu nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia, które ktoś posiada, ani też naruszać prawa każdej osoby do ochrony własnej intymności”.

³⁷ DC, art. 255: „Quod si iudex mortis, gravis infirmitatis vel alius impedimenti causa sententiae subscriptionem apponere non possit, satis est ut praeses collegii vel Vicarius iudicialis id declaret, addito exemplari authentico partis dispositivae sententiae ab eo iuxta art. 248, § 6 die iudicii subscriptae”.

³⁸ DC, art. 256: „Regulae superius positae de sententia definitiva, sententiae quoque interlocutoriae aptandae sunt”; por. kan. 1613 KPK: „Podane wyżej zasady, dotyczące ostatecznego wyroku, należy dostosować także do wyroku przedstanowczego”.

³⁹ DC, art. 257, § 1: „Sententia quam primum publicetur; eaque ante publicationem nullam vim habet, etiamsi dispositiva pars, iudice permittente, partibus significata sit”; por. kan. 1614 KPK.

złożyć apelację, wtedy razem z jego ogłoszeniem ma być podany sposób, w jaki można złożyć apelację, zaznaczając, że oprócz możliwości apelacji w miejscu może być złożona apelacja do Roty Rzymskiej⁴⁰.

Natomiast samo ogłoszenie wyroku, czyli powiadomienie o wyroku, ma być dokonane albo przez doręczenie go stronom lub ich pełnomocnikom, albo przez przesłanie im egzemplarza (wyroku), zgodnie z art. 130⁴¹. Również wyrok w tym samym czasie i w ten sam sposób ma być zawsze przekazany obrońcy wężła małżeńskiego i promotorowi sprawiedliwości, jeśli brał udział w procesie⁴². Natomiast jeśli strona procesowa oświadczy, że odmawia przyjęcia jakiejkolwiek informacji o sprawie, wtedy zakłada się, że też nie chce otrzymać egzemplarza wyroku. W takim przypadku, zgodnie z zachowaniem przepisów partykularnych, można jej tylko zakomunikować treść wyroku⁴³.

W kwestii ponownego rozpatrywania wyroku prawodawca postanowił w Instrukcji *Dignitas connubii*, że ważny wyrok stanowczy nie może być ponownie rozpatrywany, choćby wszyscy sędziowie na to się godzili⁴⁴. Natomiast w przypadku, jeśli do tekstu wyroku zakradł się błąd materialny przy przepisywaniu części rozstrzygającej lub w przytaczaniu faktów, lub żądań stron, albo zostało pominięte to, co jest wymagane w art. 253, § 4, wyrok ma być poprawiony lub uzupełniony dekretem na końcu wyroku przez ten trybunał, który wyrok wydał, czy to na wniosek strony, czy z urzędu, zawsze jednak po wysłuchaniu obrońcy wężła małżeńskiego i strony procesowej⁴⁵. Również jeśli strona lub obrońca wężła

⁴⁰DC, art. 257, § 2: „Si locus est appellationi, una cum publicatione sententiae, explicita mentione facta de facultate adeundi Rotam Romanam praeter tribunal appellationis loci, indicandus est modus quo appellatio interponenda et prosequenda est”; por. kan. 1614 KPK.

⁴¹DC, art. 258, § 1: „Publicatio seu intimatio sententiae fit vel tradendo exemplar sententiae partibus aut earum procuratoribus, vel eisdem transmittendo idem exemplar ad normam art. 130”; por. kan. 1615 KPK: „Ogłoszenie, czyli zawiadomienie o wyroku, może być dokonane albo przez wręczenie stronom lub ich pełnomocnikom egzemplarza wyroku, albo przesłanie im tegoż egzemplarza, według przepisów kan. 1509: [...] przez pocztę lub w inny sposób, który jest najpewniejszy, z zachowaniem przepisów ustanowionych prawem partykularnym”.

⁴²DC, art. 258, § 2: „Sententia simul eademque ratione vinculi defensori et promotori iustitiae, si partem in iudicio habuerit, semper notificari debet”.

⁴³DC, art. 258, § 3: „Quod si pars expresse declaraverit se quaslibet notitias circa causam recusare, censetur se facultati obtinendi exemplar sententiae renuntiasse. Quo in casu, servata lege particulari, eidem notificari potest dispositiva sententiae pars”.

⁴⁴DC, art. 259: „Sententia definitiva, eaque valida, etsi iudices unanimiter consentiant, retractari non potest”.

⁴⁵DC, art. 260, § 1: „Si in sententiae textu error irreperit materialis in transcribenda parte dispositiva aut in factis vel partium petitionibus referendis, vel omissa sint quae art. 253, § 4 requirit, sententia ab ipso tribunali, quod eam tulit, corrigi vel compleri debet sive ad partis instantiam sive ex officio, semper tamen auditis defensora vinculi et partibus atque decreto ad calcem sententiae apposto”; por. kan. 1616, § 1 KPK: „Jeżeli w tekst wyroku albo wkradł się błąd w rozliczeniach, albo

małżeńskiego wyrażają sprzeciw, sprawa jako wpadkowa ma być rozstrzygnięta dekretem⁴⁶.

Prawodawca w kwestii wydawanych decyzji sędziego rozstrzygnął ogólnie, że wszystkie pozostałe orzeczenia sędziego, poza wyrokiem, są dekretami. Jeśli nie mają one charakteru czysto zarządzającego, nie mają mocy, jeśli przynajmniej sumarycznie nie przytaczają motywów albo nie odwołują się do motywów podanych w innym akcie prawnie opublikowanym⁴⁷. Natomiast wyrok przedstanowczy lub dekret mają moc wyroku ostatecznego, jeśli uniemożliwiają prowadzenie procesu albo kładą kres procesowi lub jakiemuś jego stopniowi, w odniesieniu przynajmniej do jednej ze stron w sprawie⁴⁸.

III. PRZESŁANIE SPRAWY DO TRYBUNAŁU APELACYJNEGO I POSTĘPOWANIE

1. Natura Trybunału Apelacyjnego i zobowiązania procesowe

Prawodawca obligatoryjnie rozstrzygnął, że Trybunał Apelacyjny, a więc drugiej lub dalszej instancji, winien być kolegialny, zgodnie z normą art. 30, § 4, i to pod karą nieważności⁴⁹. Należy z naciskiem zauważyć, że – zgodnie z instrukcją – ta norma ma również zastosowanie także wtedy, gdy sprawa jest rozpatrywana w formie skróconej, zgodnie z normą art. 265 *Dignitas connubii*, którą niebawem omówimy⁵⁰. Dyscyplinarny charakter ma również kolejna norma prawna, dotycząca terminu przesłania wyroku o nieważność małżeństwa przez instancję, która jako pierwsza orzekła nieważność małżeństwa. Otóż wyrok, który jako pierwszy

popołniono błąd materialny przy przepisywaniu części rozstrzygającej, albo w przytaczaniu faktów lub żądań stron, albo pominięto to, czego wymaga kan. 1612, § 4, wyrok powinien być poprawiony lub uzupełniony przez sam trybunał, który go wydał, bądź na żądanie strony, bądź z urzędu, zawsze jednak po wysłuchaniu stron i dekretem umieszczonym na końcu wyroku”.

⁴⁶ DC, art. 260, § 2: „Si qua pars vel defensor vinculi refragetur, quaestio incidens decreto definitur”; por. kan. 1616, § 2: „Jeśli któraś ze stron wyraża sprzeciw, sprawa wpadkowa winna być rozstrzygnięta dekretem”.

⁴⁷ DC, art. 261: „Ceterae iudicis pronuntiationes, praeter sententiam, sunt decreta. Quae quidem, si mere ordinaria non sint, vim non habent, nisi saltem summarie motiva expriment, vel ad motiva in alio actu rite publicato expressa remittant”; por. kan. 1617 KPK.

⁴⁸ DC, art. 262: „Sententia interlocutoria vel decretum vim sententiae definitivae habent, si iudicium impediunt vel ipsi iudicio aut alicui ipsius gradui finem ponunt, quod attinet ad aliquam saltem partem in causa”; por. kan. 1618 KPK.

⁴⁹ DC, art. 263, § 1: „Tribunal, ad normam art. 30, § 4, in secundo vel ulteriore iudicii gradu ad validitatem collegiale esse debet”; por. kan. 1441 KPK: „[...] Trybunał drugiej instancji powinien działać kolegialnie”.

⁵⁰ DC, art. 263, § 2: „Id etiam valet si causa pertractatur forma brevior ad normam art. 265”.

orzekł nieważność małżeństwa, należy przesłać z urzędu wraz z apelacjami, jeśli są, i innymi aktami sądowymi do trybunału apelacyjnego w ciągu 20 dni od publikacji wyroku⁵¹.

Wyrok stwierdzający nieważność małżeństwa wydany w trybunale pierwszej instancji, trybunał apelacyjny, po rozważeniu obserwacji (uwag) obrońcy wężła małżeńskiego tegoż trybunału apelacyjnego, a także stron, jeśli takowe są, własnym dekretem ma niezwłocznie zatwierdzić decyzję lub dopuścić sprawę do zwyczajnego rozpatrzenia w nowym stopniu⁵².

Następnie w kwestiach proceduralnych prawodawca postanowił, że gdy skończą się terminy ustanowione prawnie dla dokonania apelacji i po otrzymaniu aktów sądowych, należy jak najszybciej ustanowić kolegium sędziów, a przewodniczący lub ponens swoim dekretem winien przesłać akta obrońcy wężła małżeńskiego dla opracowania swego wotum i ma powiadomić strony, które – jeśli tego pragną – mogą przedstawić swoje obserwacje (uwagi) trybunałowi apelacyjnemu⁵³. Trybunał Apelacyjny powinien pamiętać, by wszystkie akta winny być dane do dyspozycji sędziów, zanim kolegium wyda dekret, o którym mówi § 1 tej normy prawnej⁵⁴.

Z kolei prawodawca zawarł w instrukcji istotne zobowiązanie w sprawie wartości merytorycznej dekretu wydanego przez instancję apelacyjną. Otóż dekret, którym decyzja pozytywna zostaje zatwierdzona postępowaniem skróconym winien, *pod karą nieważności*, zawierać przynajmniej w ogólnym zarysie motywy i dać odpowiedź na uwagi obrońcy wężła małżeńskiego i – jeśli są – także stron⁵⁵.

⁵¹ DC, art. 264: „Sententia, quae matrimonii nullitatem primum declaraverit, una cum appellationibus, si quae sint, et ceteris iudicii actis, intra viginti dies a sententiae publicatione ad tribunal appellationis ex officio transmittatur”; por. kan. 1682, § 1 KPK: „Wyrok orzekający za pierwszym razem nieważność małżeństwa, wraz z apelacjami, jeśli takie są, i pozostałymi aktami sądowymi należy przesłać z urzędu do trybunału apelacyjnego, w ciągu *dwudziestu dni* od ogłoszenia wyroku [*viginti* – choć w polskim przekładzie jest *dziesięciu*]”.

⁵² DC, art. 265, § 1: „Si sententia pro matrimonii nullitate prolata sit in primo iudicii gradu, tribunal appellationis, perpensis animadversionibus defensoris vinculi eiusdem fori appellationis et, si quae sint, etiam partium, suo decreto vel decisionem continenter confirmet vel ad ordinarium examen novi gradus causam admittat”; por. kan. 1682, § 2: „Jeżeli wyrok za nieważnością małżeństwa został wydany na pierwszym stopniu sądu, trybunał apelacyjny, po zapoznaniu się z uwagami obrońcy wężła i, jeżeli takie są, także stron, swoim dekretem albo bez zwłoki potwierdza, albo dopuszcza sprawę do zwyczajnego rozpatrzenia na nowym stopniu”.

⁵³ DC, art. 265, § 2: „Terminis iure statutis ad appellandum elapsis atque actis iudicialibus receptis, quam primum constituatur collegium iudicum atque praeses vel ponens suo decreto acta transmittat vinculi defensori pro voto et partes moneat ut, si velint, animadversiones tribunali appellationis proponant”.

⁵⁴ DC, art. 265, § 3: „Omnia acta iudicibus praesto sint antequam collegium decretum de quo in § 1 ferat”.

⁵⁵ DC, art. 265, § 4: „Decretum, quo continenter decisio affirmativa confirmatur, ad validitatem motiva saltem summarie exprimere atque animadversionibus defensoris vinculi et, si casus ferat,

Podobne wymagania prawodawca wiąże z dekretem, przez który sprawa jest przyjęta do postępowania zwyczajnego. Również tam motywy winny być wskazane przynajmniej w ogólnych zarysach i wskazywać jakie są wymagane uzupełnienia dla instrukcji sprawy⁵⁶. Kolejna norma *Dignitas connubii* rozstrzyga, że jeśli wyrok wydany w I instancji orzekł nieważność małżeństwa z powodu wielu tytułów nieważności, procedura skrócona może być zastosowana w odniesieniu do wszystkich tytułów nieważności lub tylko w odniesieniu do niektórych⁵⁷.

2. Trybunał Apelacyjny wobec wyroku negatywnego

Następnie prawodawca opisał postawę instancji apelacyjnej wobec wyroku negatywnego instancji podstawowej, zwłaszcza na skutek wniesionej apelacji. W takim przypadku, jeśli na skutek wyroku negatywnego została wniesiona apelacja albo wyrok afirmatywny został wydany w drugiej lub dalszej instancji, sprawa – czy to w drugiej, czy następnej instancji – zawsze ma być prowadzona procesem zwyczajnym⁵⁸. Dlatego jeśli sprawa ma być prowadzona procesem zwyczajnym czy to w drugiej, czy dalszej instancji, ma ona być prowadzona z zastosowaniem odpowiednich proporcji i w ten sam sposób, co w pierwszej instancji⁵⁹. W przypadku, kiedy dowody nie muszą być uzupełniane, ewentualnie po dokonaniu cytacji i ustaleniu sporu, należy jak najszybciej przystąpić do dyskusji sprawy i do wydania wyroku⁶⁰. Natomiast nowe dowody mogą być dopuszczone tylko zgodnie z przepisem art. 239 tej instrukcji⁶¹.

partium respondere debet”; por. kan. 1617: „Pozostałe orzeczenia sędziego, poza wyrokiem, to dekrety, które nie mają charakteru zwykłego zarządzenia, nie mają mocy, jeżeli przynajmniej sumarycznie nie przytaczają motywów lub nie odsyłają do motywów podanych w innym akcie”.

⁵⁶ DC, art. 265, § 5: „Etiam in decreto quo causa ad ordinarium examen admittitur, motiva summarie exprimenda sunt, indicato quodnam instructionis supplementum, si et quatenus, requiratur”.

⁵⁷ DC, art. 265, § 6: „Si sententia in primo iudicii gradu lata matrimonium ob plura capita nullum declaraverit, eadem ob plura vel ob unum tantum caput potest continenter confirmari”.

⁵⁸ DC, art. 266: „Causa per examen ordinarium semper pertractanda est in secundo vel ulteriore iudicii gradu, quoties agatur de sententia negativa adversus quam appellatio proposita est vel de sententia affirmativa quae in secundo aut ulteriore gradu lata est”.

⁵⁹ DC, art. 267, § 1: „Si causa in secundo vel ulteriore iudicii gradu per ordinarium examen pertractanda sit, eodem modo, quo in prima instantia, congrua congruis referendo, procedendum est”; por. kan. 1640 KPK: „Na stopniu apelacyjnym należy postępować w ten sam sposób jak w pierwszej instancji, zachowując odpowiednie proporcje, lecz zaraz po zawiązaniu sporu, według przepisu kan. 1513, § 1 i 1639, § 1 należy przystąpić do dyskusji sprawy i do wyroku, chyba że ewentualnie należałoby uzupełnić dowody”.

⁶⁰ DC, art. 267, § 2: „Nisi forte complendae sint probationes, quam primum post citationes peractas et dubii formulam statutam, ad causae discussionem et ad sententiam deveniatur”; por. kan. 1640 KPK.

⁶¹ DC, art. 267, § 3: „Novae autem probationes admittuntur tantum ad normam art. 239”; por. kan. 1639, § 2 KPK; kan. 1600 KPK.

3. Nowy tytuł nieważności w Trybunale Apelacyjnym

W przypadku, kiedy w drugiej instancji zostanie dodany nowy tytuł nieważności, trybunał może go przyjąć jako w pierwszej instancji zgodnie z przepisem art. 114-125, 135-137 i rozstrzygnąć⁶². Kolejna norma precyzuje, że rozstrzygnięcie nowego tytułu nieważności w drugiej i dalszej instancji jest zarezerwowane, pod karą nieważności, dla trybunału trzeciej i dalszej instancji⁶³; oraz jeśli w stosunku do nowego tytułu nieważności małżeństwa został wydany wyrok pozytywny, jako w pierwszej instancji, trybunał kompetentny winien postępować zgodnie z normą art. 265, § 1⁶⁴.

IV. ZAKOŃCZENIE

Instrukcja *Dignitas connubii* w zakresie podejmowanych przez sędziego decyzji procesowych, bazując na normach VII Księgi KPK *De processibus*, jasno określiła zakres jego uprawnień i zobowiązań procesowych. Kładzie nacisk na zdobycie przez sędziego stanu pewności moralnej, tak znamiennej dla skuteczności całej dynamiki procesowej. Decyzje sędziego w instancji podstawowej kończą się wydaniem wyroku, który może podlegać weryfikacji w instancji apelacyjnej. Czynności sędziego w instancji podstawowej i apelacyjnej mają zawsze służyć prawdzie.

Summarium

Decisio iudicis et transmissio causae ad Tribunal Appellationis et modus procedendi ad normam Instructionis Pontificiae Commissionis ad Textus Iuridicos *Dignitas connubii* (25 I 2005)

Instructio *Dignitas connubii* quoad decisiones processuales iudicis, in fundamento normarum Libri VII CIC *De processibus* eius potestates et iura processualia clare descripsit. Insistit in certitudine moralem iudicis, quae in efficacitatem totius dinamicae processualis influit. Decisiones iudicis in prima instantia sententia finiuntur, quae in instantia appellationis verificari potest. Activitas iudicis in prima et in instantia appellationis semper veritatem prae oculis habere debet. Qua de causa iudices activitatem processualem subientes plena opera, humilitate et caritate dirigantur, ut bonum partium processualium et iustitia defendatur.

⁶² DC, art. 268, § 1: „Si in gradu appellationis novum nullitatis matrimonii caput afferatur, tribunal potest, tamquam in prima instantia, illud admittere, servatis art. 114-125, 135-137, et de eo iudicare”; por. kan. 1683 KPK: „Jeśli na stopniu apelacyjnym zgłoszono nowy tytuł nieważności małżeństwa, trybunał może go dopuścić i rozstrzygnąć jako pierwsza instancja”.

⁶³ DC, art. 268, § 2: „Videre autem de illo novo capite in secunda vel ulteriore instantia ad validitatem tribunalii tertii vel ulterioris iudicii gradus reservatur”.

⁶⁴ DC, art. 268, § 3: „Si sententia pro matrimonii nullitate ob illud novum caput tamquam in prima instantia prolata sit, competens tribunal procedat ad normam art. 265, § 1”.

KS. WŁODZIMIERZ WOŁYNIEC (WROCŁAW)

ADORACJA NAJŚWIĘTSZEGO SAKRAMENTU WE WSPÓŁCZESNEJ REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ

WSTĘP

Przeżywany obecnie rok Eucharystii ogłoszony przez Ojca Świętego Jana Pawła II skłania do refleksji nad wielkim misterium Eucharystii wraz z wszelkimi formami kultu eucharystycznego. Wśród wielu znanych form tego kultu – takich, jak: wystawienia Najświętszego Sakramentu, godziny święte, procesje eucharystyczne, kongresy eucharystyczne, nawiedzenia Najświętszego Sakramentu¹ – centralne i podstawowe miejsce zajmuje adoracja Najświętszego Sakramentu. Chociaż pozostaje ona nadal żywa w praktyce Kościoła i w życiu wielu chrześcijan, można jednak zauważyć tu i ówdzie brak właściwego zrozumienia tej formy kultu. Stąd rodzi się potrzeba teologicznej refleksji nad jej wartością i sensem. Taka refleksja może przyczynić się do pogłębienia pobożności i duchowości eucharystycznej, do której wzywa Jan Paweł II w Encyklice *Ecclesia de Eucharistia* i w Liście apostolskim *Mane nobiscum, Domine* ogłoszonym na rozpoczęcie Roku Eucharystii: „Wzywałem wszystkich do celebrowania Eucharystii z takim zaangażowaniem, na jakie ona zasługuje, oraz do okazywania Jezusowi, obecnemu w Eucharystii także poza Mszą, kultu adoracji odpowiadającego tak wielkiej Tajemnicy. A przede wszystkim ponownie przypominałem potrzebę duchowości eucharystycznej, dając za wzór Maryję jako Niewiastę Eucharystii”².

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi o adoracji i nawiedzeniach Najświętszego Sakramentu (nr 1418), natomiast akta synodów diecezjalnych wymieniają także inne formy kultu Najświętszej Eucharystii poza Mszą Świętą (na przykład Synod Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1985-1991).

² Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine*, nr 10.

TRYNITARNY FUNDAMENT ADORACJI: TRÓJCA ADORUJĄCA

Jezus Chrystus, pełni Objawienia, prowadzi nas do odkrycia źródła i fundamentu adoracji eucharystycznej. Wystawiając Ojca, który tajemnicze zbawienia objawia ludziom prostym, Wcielony Syn mówi: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn” (Mt 11,27; por. Łk 10,22). Wzajemne poznanie Ojca i Syna, o którym mówi Jezus, wynika z „widzenia” prowadzącego do poznania. Ojciec widzi Syna w Duchu-Miłości i Syn widzi Ojca w Duchu-Miłości. A zatem Ojciec zna Syna, ponieważ ciągle wpatruje się w Niego z miłością, a Syn zna Ojca, ponieważ nieustannie patrzy na Niego z tą samą miłością. To, że odwieczny i wcielony Syn widzi Ojca, wyrażają też słowa Prologu Ewangelii św. Jana: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył” (J 1,18).

Wewnętrzne życie Trójcy Świętej można nazwać przez analogię wieczną wzajemną adoracją Osób Boskich. Bóg jeden w Trójcy adoruje siebie.

Jeśli prawdziwy Bóg, który objawia się w Jezusie Chrystusie, jest Trójcą adorującą, to w konsekwencji wiara chrześcijańska przybiera i powinna przybierać formę adoracji, czyli patrzenia z miłością. Co to znaczy? Dokument Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów na XI Zwyczajne Zgromadzenie Biskupów, które odbędzie się w dniach 2-23 października 2005 roku w Rzymie, noszący tytuł *Eucharystia źródłem i szczytem życia oraz misji Kościoła*, zwraca uwagę na to, że „chrześcijaństwo jest religią, w której się nie tylko słucha, lecz również widzi”³. Oznacza to, że uczeń Chrystusa powinien nie tylko słuchać Jego słowa, ale także patrzeć na Niego i adorować Go w Najświętszym Sakramencie. Zauważmy, że o ile protestanci kładą nacisk w praktyce życia chrześcijańskiego na słuchanie Słowa Bożego, o tyle katolicy dostrzegają konieczność zarówno słuchania Słowa, które stało się Ciałem w Jezusie Chrystusie, jak i widzenia Wcielonego Słowa w Najświętszym Sakramencie, czyli podczas adoracji.

Joseph Ratzinger wskazuje na antropologiczny argument konieczności patrzenia i widzenia w przeżywaniu wiary. Według niego, „nie można komunikować się z drugim człowiekiem, nie znając go”⁴. Znaczy to, że patrzenie jest koniecznym warunkiem komunikacji z Innym. Aby wiara mogła mieć coraz bardziej personalny charakter, musi wyrażać się w słuchaniu i w patrzeniu, w posłuszeństwie i w adoracji.

Ponadto adoracja Najświętszego Sakramentu staje się w pewnym sensie naśladowaniem Boga, który jest Trójcą adorującą. Jeśli patrzę z miłością na Pana Jezu-

³ Numer 65 tego Dokumentu. Ponieważ stanowi on *Instrumentum laboris* tegoż Synodu, będziemy go odtąd określać skrótem „*Instrumentum laboris* Synodu Biskupów 2005”.

⁴ J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, Kraków 2005, s. 111.

sa obecnego w Najświętszym Sakramencie, to czynię to samo, co czyni Ojciec i Syn w Duchu Świętym w swoim życiu trynitarnym. Adorowanie staje się formą naśladowania Boga jednego w Trójcy. W ten sposób upodabniamy się do Boga Trójjedynego i już teraz pełniej uczestniczymy w Jego życiu.

Jeśli Osoby Boskie w swoim wewnętrznym życiu adorują siebie, tworząc jedność, to przez analogię także adoracja Najświętszego Sakramentu prowadzi w konsekwencji do jedności. Od komunii z Jezusem Chrystusem we Mszy Świętej przechodzimy do jedności z Trójcą Świętą podczas adoracji. Adoracja dopełnia komunie eucharystyczną. Trójca adorująca jest w tym wypadku nie tylko źródłem i fundamentem adoracji eucharystycznej, ale także jej celem, duchową jednością z Bogiem.

NATURALNE PRZEDŁUŻENIE EUCHARYSTII: JEZUS CHRYSZTUS ADORUJĄCY I ADOROWANY

W słowach i czynach Jezusa Chrystusa odnajdujemy odpowiedź na pytanie, czym jest w swojej istocie adoracja i jaki jest jej sens. Krótko mówiąc, odpowiedzią tą jest On sam: Jezus Chrystus adorujący i adorowany.

Według opisu ewangelicznego Pan Jezus po ustanowieniu Eucharystii w Wieczerniku udaje się z uczniami do ogrodu Getsemani na modlitwę, zachęcając ich do czuwania: „Zostańcie tu i czuwajcie ze Mną!» I odszedłszy nieco dalej upadł na twarz i modlił się tymi słowami: «Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech Mnie omiśnie ten kielich! Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty»” (Mt 26,38-39; par.). Postawa modlącego się Jezusa, który upadł na twarz, jest starożytną formą adoracji. Adorujący Chrystus daje swoim uczniom nie tylko przykład, ale – co najistotniejsze – zaczyna wypełniać to, co dokonało się już na sposób sakramentalny w Wieczerniku na Eucharystii, to znaczy przeżywa w sposób osobowy i rzeczywisty (już nie tylko sakramentalny!) misterium zbawienia przez swoją zbawczą Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie.

A zatem adoracja Jezusa w Getsemani wynika bezpośrednio z Eucharystii. Pozwala nam to wysunąć ogólny teologiczny wniosek, że każda adoracja Najświętszego Sakramentu w Kościele ma bezpośredni związek ze sprawowaną Eucharystią na Mszy Świętej. W istocie jest ona naturalnym przedłużeniem Eucharystii⁵. Podobnie jak modlący się Jezus w Getsemani po ustanowieniu Eucharystii, na adoracji możemy już nie tylko sakramentalnie, ale także jakby wewnętrznie i duchowo przeżywać Eucharystię. Adoracja pozwala nam na nowo łączyć się i trwać z Jezusem Chrystusem oraz Jego Ofiarą składaną podczas Mszy Świętej⁶.

⁵ Tak ujmuje to *Instrumentum laboris* Synodu Biskupów 2005, nr 41.

⁶ Por. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja o zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii*, z dnia 25 marca 2004 roku, nr 129.

Zewnętrzne i obiektywne przeżycie sakramentu (*ex opere operato*) powinno być dopełnione przez wewnętrzne i osobiste przyjęcie tego wszystkiego, co się w nim dokonuje. Jest więc prawdą, że do życia sakramentalnego musi dołączyć się życie wewnętrzne, które znajduje swój wyraz w adoracji Najświętszego Sakramentu⁷. W ten sposób adoracja staje się wewnętrznym przyswajaniem tego wszystkiego, co dokonuje się na Eucharystii. Pan daje się w nasze ręce w sakramencie i chce wejść do naszego wnętrza na adoracji. Joseph Ratzinger ujmuje to w następujący sposób: „Komunia z Chrystusem wymaga więc patrzenia na Niego, słuchania Go i poznawania oraz ludzkiej zgody na to, by On na nas patrzył. Kontemplacja jest po prostu osobowym aspektem Komunii. Nie możemy przystępować do Komunii sakramentalnej, nie czyniąc tego osobowo. Sakramentalna Komunia pozostanie pusta [...], jeżeli nie zostanie przez nas ponownie wypełniona osobowo”⁸. Kontemplacja i wypełnienie osobowe Komunii sakramentalnej, o której mówi obecny Ojciec Święty Benedykt XVI, dokonuje się właśnie na adoracji i jest jej najistotniejszą treścią.

Adoracja Najświętszego Sakramentu łączy nas duchowo z Jezusem Chrystusem Umęczonym i Zmartwychwstałym. Patrzymy na Słowo, które stało się Ciałem w misterium Wcielenia i zostało za nas wydane, i ukrzyżowane w misterium Odkupienia. Adorujemy wcielone Słowo, które przez Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie zostało przemienione i uwielbione. Na adoracji patrzymy więc na Jezusa Chrystusa narodzonego z Dziewicy, umęczonego i zmartwychwstałego.

Sztuka sakralna pomaga w zrozumieniu sensu adoracji Najświętszego Sakramentu, przedstawiając adorację Dziecięcia Jezus w Betlejem oraz niezwykłą adorację Jezusa po zdjęciu z krzyża. Ta ostatnia forma adoracji umęczonego Jezusa zwana Pietą jest wypełnianiem się proroctwa zapisanego w Księdze Zachariasza (12,10), a przypominanego przez św. Jana: „Stało się to bowiem, aby się wypełniło Pismo [...]. Będą patrzeć na Tego, którego przebili” (J 19,37). Wynika stąd, że adoracja Najświętszego Sakramentu jest czynnością profetyczną.

Najistotniejsze jest jednak to, że na adoracji człowiek nie patrzy na siebie, lecz na Boga w Jezusie Chrystusie⁹. Dlatego jest ona czasem, w którym w człowieku wzrasta Chrystus, zgodnie ze słowami Jana Chrzciciela: „Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał” (J 3,30)¹⁰.

⁷ R. Cantalamessa, *Eucharystia – nasze uświęcenie*, Warszawa 2004, s. 92.

⁸ J. Ratzinger, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 111.

⁹ *Instrumentum laboris* Synodu Biskupów 2005, nr 42.

¹⁰ Tamże, nr 52.

PRZYJMOWANIE JEZUSA CHRYSZTUSA DO OSOBOWEGO WNĘTRZA: MARYJA ADORUJĄCA

O tym, że adoracja jest naturalnym przedłużeniem sakramentu Eucharystii i wewnętrznym przyjmowaniem treści tego sakramentu, poucza nas adorujący Jezus w Ogrodzie Oliwnym. Natomiast Maryja, Matka Boża, która w całym swoim życiu jest osobą adorującą, pozwala nam pogłębić zrozumienie adoracji jako wewnętrznego przyjmowania Jezusa Chrystusa.

1. Uzdolnienie do naśladowania Jezusa Chrystusa

Zgodnie z nauką ojców Kościoła, Maryja podczas Zwiastowania (por. Łk 1,26-38) jest „pełna Jezusa nie tylko w swoim ciele, ale także w swoim duchu”¹¹. Świadczą o tym słowa Maryi wyrażające Jej ogromną tęsknotę bycia z Jezusem Chrystusem: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa!”. Za św. Augustynem można powiedzieć, że Jezus był obecny w sercu Maryi, zanim począł się w Jej łonie¹². Postawa Maryi przyjmującej odwieczne Słowo do swojego serca ukazuje, czym jest w istocie adoracja Najświętszego Sakramentu, a mianowicie, że jest ona przyjmowaniem wcielonego Słowa do wnętrza ludzkiej osoby.

W postawie Matki Bożej odkrywamy jednak kolejny istotny wymiar adoracji. Bezpośrednio po Zwiastowaniu następuje Nawiedzenie. Ewangelista notuje: „W tym czasie Maryja wybrała się i poszła z pośpiechem w góry” (Łk 1,39). Wynika stąd, że adoracja uzdalnia do przejścia od Komunii sakramentalnej do naśladowania Pana w służbie miłości. Maryja zjednoczona duchem i ciałem z Jezusem Chrystusem śpieszy z pomocą swojej krewnej Elżbiecie (por. Łk 1,40-56). Dlatego Jan Paweł II nazywa adorację eucharystyczną „szkołą czynnej miłości bliźniego”¹³. Przykład Maryi adorującej swojego Syna mówi nam o tym, że adoracja jest konieczna do przechodzenia od komunii z Chrystusem we Mszy Świętej do naśladowania Go w życiu¹⁴. Adoracja usuwa lęk i pomaga w dawaniu autentycznego świadectwa o Jezusie Chrystusie¹⁵.

2. Wspominanie i pamięć

O Maryi adorującej mówią najwyraźniej słowa z Ewangelii św. Łukasza: „Lecz Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2,19; por. 2,51). Wynika z nich, że adoracja jest wspominaniem i pamięcią o Jezusie

¹¹ Por. R. Cantalamessa, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 94.

¹² Św. Augustyn mówi dokładnie, że „Maryja poczęła Słowo pierwiej umysłem niż ciałem” (*prius concepit mente quam corpore*), za: R. Cantalamessa, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 94.

¹³ W Liście apostołskim *Dominicae cenae* z dnia 24 lutego 1980 roku, nr 6.

¹⁴ Por. R. Cantalamessa, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 93.

¹⁵ *Instrumentum laboris* Synodu Biskupów 2005, nr 78.

Chrystusie. Warto zauważyć, że czynność wspominania, określana łacińskim słowem *recordare* (ponownie umieszczać w sercu), jest w swoim najgłębszym znaczeniu „myśleniem z miłością”¹⁶. Maryja myśli więc z miłością o swoim Synu i zachowuje w pamięci każde wydarzenie z Jego życia. Można powiedzieć, że Jej pamięć i serce są wypełnione Jezusem. Adoracja Maryi pokazuje wyraźnie różnicę między kontemplacją chrześcijańską na adoracji a kontemplacją w religiach Wschodu (na przykład buddyjską). Podczas gdy pierwsza z nich polega na wypełnianiu pamięci Jezusem Chrystusem, to druga – zmierza do całkowitego zapomnienia o wszystkim i niemyślenia, do stanu pustki umysłu¹⁷.

Adoracja Najświętszego Sakramentu jako pamięć o Jezusie Chrystusie oczyszcza ludzką pamięć, ponieważ odwraca uwagę od własnego „ja” i ukierunkowuje na Innego. Pamięć bowiem choruje, jeśli ludzka osoba skupia się tylko na sobie i wspomina jedynie krzywdy wyrządzone przez innych. Dlatego wspomnianie dobrodziejstw Bożych udzielanych przez Jezusa Chrystusa uzdrawia i leczy ludzką pamięć.

KSZTAŁTOWANIE WNEŹRZA LUDZKIEJ OSOBY

Adoracja leczy nie tylko pamięć osoby. Na przykładzie adoracji mędrców ze Wschodu można zauważyć, że adoracja jest czasem przemiany całego wnętrza ludzkiej osoby.

O adoracji mędrców ze Wschodu pisze św. Mateusz: Spodziejając się narodzin Mesjasza-Króla w Jeruzolimie, mędrcy mówią Herodowi o adoracji jako celu swojej drogi: „Ujrzelśmy Jego gwiazdę na Wschodzie i przybyliśmy oddać Mu pokłon” (Mt 2,2). Istotnie, po odnalezieniu Go w Betlejem mędrcy adorują Jezusa: „Weszli do domu i zobaczyli Dziecię z Matką Jego, Maryją; upadli na twarz i oddali Mu pokłon” (Mt 2,11). To spotkanie z ubogim Jezusem i Jego Matką dokonało istotnej zmiany myślenia mędrców o Bogu. Zwrócił na to uwagę Benedykt XVI w swojej homilii w czasie Wigilii podczas Światowego Spotkania Młodych w Kolonii w dniu 20 sierpnia 2005 roku. Mędrcy poznają prawdziwe oblicze Boga, którego moc kryje się w słabości. Bóg objawiający się w Jezusie Chrystusie jest inny niż ludzkie wyobrażenia.

Wraz ze zmianą myślenia idzie w parze przemiana uczuć, woli i sumienia. Słowem, adoracja kształtuje cały wewnętrzny świat ludzkiej osoby. Joseph Ratzinger podkreśla formowanie się ludzkiego sumienia w tej przemianie: „Adoracja kształ-

¹⁶ Por. R. Cantalamessa, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 98.

¹⁷ Według Dokumentu Kongregacji Nauki Wiary z 1989 roku, *Orationis formas*, osobowe zjednoczenie z Jezusem Chrystusem stanowi istotę i wewnętrzną naturę modlitwy chrześcijańskiej (nr 2-3.12).

tuje sumienie, czyli pozwala doświadczać głosu Pana w sercu i Jego Prawa, które ma charakter wewnętrzny”¹⁸.

Przemiana wnętrza nie jest owocem ludzkiego działania, lecz działania Bożego. Na adoracji Bóg szuka człowieka i dotyka jego osobowego „ja”, kształtując wnętrze osoby na swoje podobieństwo. Na niektórych obrazach przedstawiających adorację mędrców widzimy Dziecię Jezus, które dotyka głowy jednego z nich i błogosławi go. W ten sposób sztuka sakralna wyraża teologiczną prawdę o dotykaniu człowieka przez Boga podczas adoracji¹⁹.

Adoracja Najświętszego Sakramentu jest wydarzeniem, w którym Bóg zbliża się do człowieka. Zauważa to Ojciec Święty Benedykt XVI, wyprowadzając teologiczne rozumienie adoracji od łacińskiego słowa *adoratio*. „Adoracja – mówi Papież – to kontakt usta-usta, pocałunek, uścisk, a więc miłość”²⁰.

Istnieje jeszcze jeden istotny element adoracji, na który wskazuje doświadczenie adoracji Chrystusa przez mędrców. W wydarzeniu tym szczególną rolę odgrywa gwiazda, którą ujrzeli na Wschodzie. Blask tej gwiazdy prowadzi ich do adoracji Pana. Jeśli prawdziwą gwiazdą jest światło Słowa Bożego²¹, to trzeba powiedzieć, że każdą adorację powinno oświecać to światło. Słowo Boże – jak betlejemska gwiazda – prowadzi do adoracji Jezusa Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, a jej światło umożliwia kształtowanie się wnętrza ludzkiej osoby na Jego podobieństwo.

ESCHATOLOGICZNY WYMIAR ADORACJI

Adoracja Najświętszego Sakramentu jest nie tylko czynnością profetyczną, ale także czynnością eschatologiczną. Jej eschatologiczny charakter wynika z Księgi Apokalipsy, która opisuje życie zbawionych w niebie jako „widzenie”, czyli wieczną adorację²². W tym sensie adoracja Najświętszego Sakramentu uprzedza to wszystko, co będzie naszym udziałem w niebie. Jeśli ustanie eucharystyczna konsekracja i Komunia, to kontemplacja Baranka ofiarowanego za nas nigdy się nie skończy²³.

Adoracja jako czynność eschatologiczna świadczy też o przenikaniu wieczności w naszą codzienną, skończoną rzeczywistość. Pozwala doświadczyć bliskości

¹⁸ J. Ratzinger, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 121.

¹⁹ Na przykład na obrazie we Florencji pędzla Gentile da Fabriano (ok. 1370-1427), *Hołd trzech króli*.

²⁰ Homilia Mszy Świętej na zakończenie XX Światowych Dni Młodzieży w Kolonii w dniu 21 VIII 2005 roku, w: „Nasz Dziennik” 22 VIII 2005, s. 7.

²¹ Por. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań 2004, s. 16-17.

²² Zwłaszcza rozdziały 4-5 Księgi Apokalipsy.

²³ Por. R. Cantalamessa, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 108.

Boga, tak jak w historii doświadczał tego naród wybrany: „Bo któryż naród wielki ma bogów tak bliskich, jak Pan, Bóg nasz, ilekroć Go wzywamy?” (Pwt 4,7).

Życie i doświadczenie świętych potwierdza eschatologiczny wymiar adoracji. Można powiedzieć, że jest ona uszczęśliwianiem Pana na ziemi, podczas gdy On będzie nas uszczęśliwiał w niebie. Tak rozumiał adorację Najświętszego Sakramentu Karol de Foucauld, kiedy modlił się: „Twoje szczęście, Jezu, mi wystarczy!”²⁴. W tym sensie należy też rozumieć słowa zachęty do wynagradzania braku miłości ludzi do Jezusa Chrystusa przez adorację Najświętszego Sakramentu²⁵.

WARUNKI ADORACJI

W naszej refleksji trzeba zwrócić jeszcze uwagę na warunki dobrej adoracji, które są konieczne do tego, aby w praktyce życia chrześcijańskiego wylaniało się całe bogactwo jej treści.

1. Wytrwałość i cierpliwość

Pierwszym warunkiem jest wytrwałość. Mówi o niej Jezus Chrystus w przypowieści o winnym krzewie i latoroślach: „Wytrwajcie we Mnie, a Ja będę trwał w was. Podobnie jak winorośl nie może przynosić owocu sama z siebie – jeśli nie trwa w winnym krzewie – tak samo i wy, jeżeli we Mnie trwać nie będziecie” (J 15,4). Wytrwałość jest stanem i sposobem życia ucznia Chrystusa. W odniesieniu do adoracji trzeba powiedzieć, że jest ona również trwaniem w Chrystusie. Nie może być czymś przypadkowym, jednorazowym i okazjonalnym. Adoracja Najświętszego Sakramentu powinna stanowić życie wierzącego. Biblijny zwrot „być w Chrystusie” oznacza również adorować Jezusa Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie.

Wytrwałość w adoracji łączy się z cierpliwością. Jeśli często brakuje nam cierpliwości w codziennym życiu, to na adoracji Najświętszego Sakramentu możemy szczególnie odczuć jej brak. Może on wynikać z faktu, że adorowanie nie jest efektywną ani łatwą formą osobowego działania. Patrzenie na Jezusa Chrystusa wymaga przede wszystkim cnoty wiary i miłości, aby widzieć sercem to, co nie jest widoczne dla oka.

Z myśli pogańskiego filozofa Platona można wyprowadzić jeszcze jeden wniosek dotyczący wytrwałości i cierpliwości na adoracji. Według niego, „celem kultu jest leczenie miłości”²⁶. Jeśli kult pogański miał uzdrawiać ludzką miłość, to tym

²⁴ Tamże.

²⁵ Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine*, nr 18.

²⁶ Za: J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 67.

bardziej kult chrześcijański – a w nim adoracja Najświętszego Sakramentu – jest uzdrawianiem niedoskonałej miłości ucznia Jezusa Chrystusa.

Uzdrawianie to wymaga czasu, wytrwałości i cierpliwości. Prawdę o stopniowym, jakby rozłożonym w czasie uzdrawianiu miłości na adoracji Najświętszego Sakramentu ukazuje ewangeliczny opis uzdrowienia niewidomego z Betsaidy. Kiedy przyprowadzono go do Jezusa, „On ujął niewidomego za rękę i wyprowadził go poza wieś” (Mk 8,23). Opis ten nasuwa na myśl adorację, ponieważ także tutaj Pan Jezus ujmuje za rękę człowieka i przebywa z nim jakby na osobności, poza „wsią”. Najbardziej wymowny jest jednak sposób uzdrowienia. Jezus nie dokonuje cudu w jednym momencie, lecz stopniowo: „Zwilżył mu oczy śliną, położył na niego ręce i zapytał: «Czy widzisz co?»». A gdy przejrzał, powiedział: «Widzę ludzi, bo gdy chodzą, dostrzegam ich niby drzewa». Potem znowu położył ręce na jego oczy. I przejrzał on zupełnie, i został uzdrowiony; wszystko widział teraz jasno i wyraźnie” (Mk 8,23-25).

2. Milczenie

Jeśli przeżywanie liturgii Kościoła wymaga w odpowiednim czasie pełnego cici milczenia podczas sprawowania Najświętszej Eucharystii (KL 30), to podobnie trzeba powiedzieć o adoracji Najświętszego Sakramentu, która jest jej naturalnym przedłużeniem. Pomaga ono w skupieniu się wiernych w sobie, w rozważaniu usłyszanego słowa Bożego, wychwalaniu Boga w sercu i modlitwie do Niego, a zachowywanie ciszy przed rozpoczęciem celebracji – w pobożnym i godnym przygotowaniu się do sprawowania świętych czynności²⁷. Milczenie i cisza odpowiadają sposobowi przychodzenia i objawiania się Boga człowiekowi. Wskazuje na to opowiadanie o objawieniu się Boga Eliaszowi „w łagodnym powiewie” (1 Krl 19,12), a przede wszystkim wydarzenie oczyszczenia świątyni w Jerozolimie, kiedy Jezus przypomina, że ma być ona domem modlitwy, a nie targowiskiem (por. Mt 21,12-13; J 2,13-17).

ZAKOŃCZENIE

Teologiczna refleksja nad istotą adoracji Najświętszego Sakramentu ukazuje jej głęboki sens i znaczenie. Krótko mówiąc, adoracja przedłuża Eucharystię, która jest źródłem i szczytem życia oraz misji Kościoła. W świetle tej refleksji łatwiej zrozumieć, dlaczego adoracja nie może pozostawać „maleńką wysepką czasu”²⁸.

²⁷ *Nowe ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego. Rzym 2002, Poznań 2004, nr 45.*

²⁸ Takiego określenia używa J. Ratzinger, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 109-110.

Ponadto teologiczna interpretacja adoracji Najświętszego Sakramentu pozwala odczytać na nowo sens wielu zaleceń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczących konkretnych sposobów i form adoracji Najświętszego Sakramentu. Niektóre z nich znajdują się w aktach ostatniego Synodu Archidiecezji Wrocławskiej, które chcemy teraz przypomnieć:

- całodzienne wystawienie Najświętszego Sakramentu w ramach adoracji wieczystej, według porządku ogłoszonego w Kalendarzu liturgicznym;
- dłuższe uroczyste wystawienie Najświętszego Sakramentu w niedzielę, poniedziałek i wtorek przed Środą Popielcową, albo przed odpustem parafialnym, bądź w innym terminie dogodnym dla wiernych;
- godzina święta przed pierwszym piątkiem miesiąca;
- wystawienie i adoracja Najświętszego Sakramentu połączona z odmówieniem Litanii do Najświętszego Serca Pana Jezusa po Mszy Świętej w pierwszy piątek miesiąca;
- adoracja Najświętszego Sakramentu po każdym nieszpórach i *Drodze krzyżowej*;
- wystawienie Najświętszego Sakramentu i uroczysta procesja teoforyczna po głównej Mszy świętej w dniu odpustu parafialnego;
- według zwyczaju polskiego odprawiamy wobec wystawionego Najświętszego Sakramentu: *Gorzkie żale*, nabożeństwa majowe, czerwcowe i październikowe oraz nabożeństwo na zakończenie roku kalendarzowego;
- adoracja w pierwszą niedzielę każdego miesiąca zakończona procesją²⁹.

Głęboki teologiczny sens adoracji Najświętszego Sakramentu wyjaśnia ostatecznie, dlaczego jest ona nie tylko potrzebna i zalecana przez Urząd Nauczycielski Kościoła, ale także – według słów Jana Pawła II – „*jest szczególnym obowiązkiem poszczególnych wspólnot parafialnych i zakonnych*”³⁰.

Sommario

L'articolo *Adorazione eucaristica nella riflessione teologica contemporanea* tende di scoprire il senso teologico dell'adorazione del Santissimo Sacramento fuori della santa Messa. Le sue radici più profonde e il suo fondamento si trovano nel mistero della vita trinitaria di Dio: il Padre adora il Figlio nello Spirito ed il Figlio adora il Padre nello Spirito. Allora, per l'analogia la nostra adorazione eucaristica è un'imitazione della Santissima Trinità e la partecipazione nella vita trinitaria. La vita cristiana non è soltanto l'ascolto della Parola di Dio, ma pure – il guardare al Signore che si fa presente nel Sacramento.

²⁹ *Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985-1991*, Wrocław 1995, nr 37, s. 289.

³⁰ Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine*, nr 18.

L'adorazione del Santissimo Sacramento è un prolungamento naturale dell'Eucaristia. Tutto ciò che viviamo nella santa Messa in modo sacramentale, ossia il Sacrificio di Cristo e la sua Risurrezione – viene di nuovo vissuto durante l'adorazione in modo interiore e personale. Questo significato dell'adorazione ci svela il Signore Gesù il quale dopo l'istituzione dell'Eucaristia nel Cenacolo comincia a soffrire la Passione nel Giardino degli Olivi.

Prendendo in considerazione la persona di Maria, Madre di Dio, si può dire che l'adorazione è un'accoglienza del Signore Gesù da parte della persona umana. Come Maria – il cristiano Lo prende nel suo cuore e ricorda tutto ciò che Gesù dice e fa. L'adorazione è dunque il “re – cordare” cioè il pensare con amore al Signore.

L'adorazione non è soltanto un'azione umana, ma piuttosto un'azione divina. Il Signore tocca la persona adorante e la forma dal di dentro. E' sempre Dio che nell'adorazione eucaristica sta cercando la persona umana. Questa verità si scopre nell'avvenimento dell'adorazione dei magi a Betlemme. Il Gesù Bambino ha cambiato dei loro pensieri e cuori.

L'adorazione eucaristica è infine un'azione profetica e escatologica. La profezia riguarda la contemplazione del Signore sacrificato e trafitto (cfr. Gv 19,37). Invece il valore escatologico dell'adorazione consiste nell'anticipazione della visio beatifica in cielo.

L'ultima parte dell'articolo riflette le condizioni per una giusta adorazione. Queste sono: perseveranza, pazienza e silenzio.

Jana Pawła II inspiracje chrystologiczno-fundamentalne I Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce (Kielce, 20-21 IX 2005)

Tegoroczne spotkanie teologów fundamentalnych wyraźnie różniło się od wielu poprzednich. Dotychczasowa Ogólnopolska Sekcja Teologii Fundamentalnej przy Komisji Episkopatu ds. Nauki przekształciła się i 7 marca 2005 r. została oficjalnie zarejestrowana jako Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce, otrzymując tym samym osobowość prawną. Stowarzyszenie, któremu przewodniczy ks. prof. dr hab. Marian Rusecki (Lublin), liczy ponad sześćdziesięciu członków zwyczajnych i sześciu nadzwyczajnych. Tym, którzy przez lata wnosili znaczący wkład w rozwój tej dyscypliny teologii, wręczono w Kielcach dyplomy honorowego członka Stowarzyszenia. Na wniosek Zarządu otrzymali je: kard. prof. Stanisław Nagy SCJ (Kraków), ks. prof. Józef Kudasiewicz (Kielce), ks. prof. Adam Kubiś (Kraków), ks. prof. Wojciech Tabaczyński (Warszawa), ks. dr Edward Chat (Kielce) oraz bp prof. Kazimierz Ryczan, biskup kielecki i gospodarz spotkania.

Problematyka zjazdu zrodziła się z oczywistej potrzeby ponownego sięgnięcia do bogatej myśli filozoficznej i teologicznej Jana Pawła II, aby czerpiąc z niej, doszukiwać się i odkrywać wciąż na nowo inspiracje pobudzające teologiczno-fundamentalną refleksję. Aspekt wiarygodności chrześcijaństwa był zresztą stale obecny w nauczaniu Jana Pawła II i przejawiał się na różne sposoby. Po pierwsze, jako przekonywanie do tego, że wiara człowieka miała swoje racjonalne podstawy. W inny sposób jako zalecenia i apele kierowane do teologów, by bronili chrześcijańskiej wizji człowieka i stali na straży ludzkiego przeznaczenia i ostatecznego spełnienia w spotkaniu z Bogiem. Podjęcie tematyki związanej z chrystologiczno-fundamentalną inspiracją nauczaniem papieskim jest więc wyrazem pamięci i czci, jaką teologowie fundamentalni chcą złożyć Ojcu Świętemu przez intelektualny wysiłek i refleksję nad jego przemyśleniami pozostawionymi Kościołowi.

Pierwszy dzień obrad zainicjował ks. kard. prof. dr hab. Stanisław Nagy przedłożonym *Wprowadzeniem do myśli teologiczno-fundamentalnej Jana Pawła II*. Zwrócił on uwagę na oficjalne wypowiedzi Papieża, które – ze względu na wnikliwość i trafność diagnozowania współczesnych tendencji w kulturze duchowej człowieka – stanowią, zdaniem prelegenta, „epokę w dziejach teologii fundamentalnej”. Istotne znaczenie w tym kontekście trzeba przypisać fundamentalnej encyklice *Fides et ratio* oraz książce *Przekroczyć próg nadziei*. Na szczególną uwagę zasługują też specjalne przesłania kierowane przez Ojca Świętego do uczestników Kongresów Teologów Fundamentalnych, które odbywały się w Rzymie (1995) i w Lublinie (2001). W nich po raz pierwszy w tak jednoznaczny sposób zostało wyrażone znaczenie tej dyscypliny teologii dla uzasadniania wiarygodności Obj-

wienia i Kościoła. Bliska Janowi Pawłowi II postawa dialogu i otwarcia uczyniła zeń prawdziwego promotora teologii fundamentalnej, który poszerzył przestrzeń i doprecyzował zadania fundamentalistyki, przypominając zarazem o aktualności jej pierwotnej postaci, jaką jest apologia.

W poszukiwaniu źródeł chrystologii Jana Pawła II ks. prof. dr hab. Tadeusz Dzidek (Kraków) wybrał dwa główne zagadnienia (historyczność Osoby Jezusa Chrystusa i zbawienie dokonane za Jego pośrednictwem), a następnie powiązał je z kontekstami, bez odniesienia do których nie sposób, jego zdaniem, rozumieć i adekwatnie interpretować źródeł. Sceptycyzm historyczny R. Bultmanna wobec prawdy o Jezusie z Nazaretu otworzył współczesnym drogę do upowszechniania szczególnego typu literatury popularyzatorskiej, w której historyczny wymiar poznania Jego Osoby jest eksponowany kosztem teologii (np. E. Drewermann, J. Duquesne, D. Brown). Tymczasem według Papieża właściwym źródłem umożliwiającym pełne odkrycie tajemnicy Jezusa jest Objawienie oraz wiara rozumiana jako łaska i uprzywilejowany klucz w procesie poznawczym.

Osobista relacja z Jezusem odczytywana jako duchowy postulat wielu współczesnych sekt i ruchów religijnych jest – zdaniem Jana Pawła II – wymownym znakiem czasu, który pokazuje wielkość ludzkiego pragnienia zbawienia. Z drugiej jednak strony ruchy te proponują mocno zredukowany obraz Jezusa, który nie ma nic wspólnego z rzeczywistością. W związku z tym Kościół winien poszerzać przestrzeń refleksji o zbawczym pośrednictwie innych religii, które nie są przecież wykluczone z jedynego pośrednictwa Jezusa Chrystusa. Tak więc pytanie: Jak współczesnemu człowiekowi ukazywać zbawienie dokonane przez Jezusa Chrystusa?, zachęca do zdecydowania w inicjowaniu interdyscyplinarnych poszukiwań i rodzi postulat pluralizmu metod głoszenia zbawczego orędzia.

Dwa kolejne, komplementarne wobec siebie wykłady wyeksponowały różne aspekty chrystologii oraz jej wpływ na rozumienie antropologii. Ks. prof. dr hab. Jerzy Cuda (Katowice), mówiąc na temat *Chrystologia stworzenia w myśli Jana Pawła II*, przesunął akcenty na stwórczą antropogenezę, której fundamentem jest Jezus Chrystus. On objawia człowieka samemu człowiekowi i w jego najgłębszy wymiar wpisuje możliwość poznania siebie samego oraz własnej chrystologicznej tożsamości i celowości. Wobec współczesnych tendencji poznawczych i fragmentaryzacji ludzkiej egzystencji oraz złudnego poczucia samowystarczalności i związanego z nią nieuchronnie osamotnienia, Jan Paweł II postawił przed teologią fundamentalną nowe zadania. Winna ona jeszcze wyraźniej podejmować problematykę racjonalności i wiarygodności interpretacji tożsamości człowieka, wskazując także na jego wolność. Przyzwolenie rozumu ma bowiem istotne znaczenie w wypracowaniu motywacji decyzji zawierzenia objawionym treściom, które jako jedyne są w stanie wyjaśnić człowiekowi, kim jest i po co jest. Człowiek w swojej racjonalnej i wolnej zarazem decyzji jest w stanie pojąć, że zawiera Temu, który jest niepojęty.

W wykładzie na temat *Antropologia paschalna Jana Pawła II* ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola (Opole) postanowił wykazać, że antropologia Papieża posiada ukierunkowanie paschalne i ujmowana jest przez niego w taki sposób, iż pełnię człowieczeństwa należy widzieć w Chrystusie paschalnym, który stoi przed każdym człowiekiem jako ostateczny cel życiowy i szansa spełnienia własnej osobowej egzystencji. Zdaniem prelegenta filozofia kard. K. Wojtyły stanowi przygotowanie do antropologii teologicznej i ma wyraźny rys personalistyczny. Bytowo odrębność człowieka trzeba postrzegać w wymiarze dynamicz-

nym jako świadomą siebie przyczynę działania. Człowiek jako sprawca czynów spełnianych w wolności urzeczywistnia w ten sposób swoją najgłębszą osobową tożsamość, a przez uczestnictwo realizuje solidarność i dopełnia innych. Perspektywa teologiczna antropologii Jana Pawła II ukazuje niemożność redukcji człowieka wyłącznie do świata przyrody, eksponuje jego osobność, samotność, która twórczo przekroczona otwiera na dialog i spotkanie w komunii. Konsekwencją dzieła pierwszego stworzenia jest odkupienie rozumiane jako ponowne odzyskanie obrazu Boga, niejako nowe stworzenie, które ma wyraźny rys paschalny. W ekonomii zbawczej mówi się o dwóch wymiarach „zdumiewającej wymiany”. Pierwszy odnosi się do wcielenia, gdy Bóg stał się człowiekiem, aby człowieka wynieść do bóstwa. Drugi, gdy objawia człowiekowi jego samego przez tajemnicę cierpienia, śmierci i zmartwychwstania, wzywając go w ten sposób do całkowitego oddania się i zawierzenia Bogu. Najpełniejsze praktyczne przyswajanie rzeczywistości odkupienia w swoim życiu i trwanie w niej dokonuje się w darze uobecnionej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Eucharystia daje bowiem szansę przemiany i rzeczywistego stawania się człowiekiem paschalnym.

Wątek eklezjologiczny podjął natomiast ks. prof. dr hab. Marian Rusecki (Lublin) w wykładzie *Chryścyczna ikoniczność Kościoła według Jana Pawła II*. Stwierdził, że tradycyjne, na gruncie teologii fundamentalnej, ujmowanie faktu chrystologicznego i eklezjologicznego w ścisłym związku przyczynowym wydaje się obecnie niewystarczające. Wobec wątpliwości kierowanych pod adresem sposobu uzasadniania współzależności obu traktatów postulowana jest potrzeba metodologicznego ujednoczenia w tym zakresie.

Mówienie o Kościele jako ikonie czy obrazie Chrystusa odwołuje się do biblijnych i teologicznych źródeł rozumienia tego pojęcia. Wczesne ujmowanie ikoniczności Chrystusa jako obrazu Boga niewidzialnego ma swój wymiar dynamiczny, tzn. On działa tak, jak działa Ojciec, stopniowo ujawnia się, staje się i będzie upodobniony do Ojca. Starożytność chrześcijańska łączy ikoniczność Chrystusa z faktem wcielenia i nadaje jej nierzadko także wymiar moralny i komunijny. Jeśli zatem Chrystus jest archetypem stworzenia, to oznacza, że ludzkie upodobnienie do obrazu Boga, które człowiek w sobie nosi, może być wzmacniane. W aspekcie chryścycznej ikoniczności Kościoła, która związana jest z teologią rzeczywistości transcendentnej, kluczowe znaczenie ma rozumienie pojęcia ikony. Ikona ujmowana jako symbol w znaczeniu patrystycznym łączy w sobie dwa wymiary: jednocześnie ukrywa i manifestuje tajemnicę obecności Boga. Ikoniczność eklezjalna pozwala więc ujmować Kościół jako nośnik łaski i miejsce teofanii, które skupia na modlitwie.

Referat dr Małgorzaty Grzeni (Tuchów) *Chrystus sensem dziejów w ujęciu Jana Pawła II* podkreślił, że sens dziejom może nadać tylko Ktoś, kto te dzieje przenika i ogarnia od początku do końca. W nauczaniu Ojca Świętego Chrystus jest zasadą, celem i wzorem całego stworzenia. On nadaje historii ostateczny sens, czyniąc się jej centrum i fundamentem. Następnie próbowano odpowiedzieć na pytania: Co to znaczy, że Chrystus-Słowo jest progiem, za którym zaczynają się dzieje stworzenia? W jakim znaczeniu Słowo, które jest Panem czasu, stało się punktem odniesienia i miarą dla spełnienia się rzeczywistości trwającej przez pokolenia? Na czym polega pełnia objawienia i samoudzielania się Boga? I w końcu: Jak Jan Paweł II ujmuje kres i cel wszelkiego stworzenia, który w jego piśmach jawi się jako ostateczne spotkanie i zjednoczenie ze Stwórcą, początkiem wszystkiego?

Organizatorzy przewidzieli też czas na dyskusję oraz interesujące i twórcze dopowiedzenia kierowane do autorów poszczególnych wykładów. Pierwszy dzień obrad zakończyły tradycyjne już „nocne fundamentalistów rozmowy”, które dają okazję do równie potrzebnych rozmów i spotkań w nieco swobodniejszej formie i małych grupach.

W drugim dniu zjazdu kontynuowano problematykę chrystologiczną w ujęciu Jana Pawła II, ze szczególnym uwzględnieniem jej współczesnych i teologicznofundamentalnych aspektów. Ks. prof. dr hab. Tomasz Węclawski (Poznań) zaprezentował w swoim referacie *Chrystologię Jana Pawła II w kontekście współczesnych nurtów chrystologicznych*. Jego zdaniem sedno tej chrystologii polega na rozumieniu i konsekwentnym eksponowaniu jej związku z życiem każdego człowieka. Nowe relacje pomagają wówczas odczytać w nowym świetle nie tylko człowieka, ale również samą tajemnicę Chrystusa. Specyfiką przemian religijnych jest sposób, w jaki współczesny człowiek pyta o kwestię własnego zbawienia. Silne uwarunkowania kulturowe, etniczne i socjologiczne wzmacniają i niekiedy radykalizują antropocentryzm myślenia chrystologicznego. Idzie o konkretnego człowieka ujmowanego w głębi jego tajemnicy jako obrazu Boga, gdzie wolność jest zdolnością do wewnętrznego przekształcania siebie po to, aby być bardziej „dyspozycyjnym”, a nie „dysponującym”.

Także w obszarze dialogu międzyreligijnego i misji podejmowane są próby scalania wielu koncepcji chrystologicznych, które wypływają z różnic kulturowych. Idzie o przemianę „terytorialnego” sposobu myślenia chrześcijan w kategoriach poszerzania wpływów na taki, w którym, „misja” polega na doprowadzeniu do spotkania ludzkiej wolności z Bogiem, aby człowiek chciał się Jemu w pełni powierzyć.

Wybitnie fundamentalny charakter miało wystąpienie ks. prof. dr hab. Henryka Seweryniaka (Warszawa), który w kilku punktach nakreślił perspektywę *Chrystologii fundamentalnej w myśli Jana Pawła II*, eksponując najbardziej charakterystyczne jej cechy, oraz wskazał na ważny element autentycznego przeżywania własnego Piotrowego powołania w łączności z Chrystusem. Na ukształtowanie się papieskiej chrystologii wpłynęło kilka decydujących czynników, wśród których wymienił kenotyczną mistykę Krzyża, dążenie do możliwie najpełniejszego odczytywania obrazu Jezusa Chrystusa oraz chrystologię spotkania z charakterystycznym akcentem antropologicznym.

Z przedstawionego wywodu dla teologii fundamentalnej wynika kilka postulatów i zadań. Należy konsekwentnie dążyć do ukazywania sobie i innym racji i motywów wiary w Jezusa Chrystusa oraz Jego odkupieńczą świadomość. Kategoria spotkania, ale także świadectwo i związana z nim *via testimonia* winny być w jeszcze większym stopniu traktowane jako kluczowe argumenty w uzasadnianiu wiarygodności chrześcijaństwa.

W podsumowaniu obrad ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski (Kraków) stwierdził, że temat sympozjum okazał się potrzebny, twórczy i nowatorski. Poszczególne aspekty chrystologii Jana Pawła II prezentowane przez prelegentów stały się materiałem wyjściowym, który z jednej strony inspirował do tworzenia syntez, ale z drugiej pozwalał jedynie na usytuowanie jej na szerokim tle kulturowym i zarysowanie szkiców do dalszej refleksji. Ta różnorodność ujęć stanowi bogactwo, które wyrasta przecież z wielkiego pontyfikatu Jana Pawła II, z głoszonych przez niego nauk, ale też z symboliki i języka gestów i czynów. Domagają się one dostrzeżenia, teologicznego namysłu i interpretacji, jeśli Kościół chce dogłębnie i kompleksowo odczytać dziedzictwo Ojca Świętego i nim się karmić.

Wyższemu Seminarium Duchownemu w Kielcach należy się podziękowanie za stworzenie dobrych warunków dla obrad pierwszego Zjazdu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Dużą nadzieją na przyszłość napawa również zapowiedź wydawania własnego czasopisma, które będzie stanowiło forum prezentacji rodzimych osiągnięć w dziedzinie fundamentalistyki.

Elżbieta Dołganiszewska

Johann Baptist Metz, *Teologia polityczna*, WAM, Kraków 2000, ss. 344

Wśród danych hermeneutycznych wprowadzających w podstawowe założenia „teologii politycznej” Metza wymienić trzeba rozwój myśli teologicznej konfrontowanej z dokonującymi się procesami społecznymi i politycznymi na przestrzeni wieków. Aby sięgnąć jedynie do kończącego się średniowiecza, można w świadomości społecznej dostrzec odbieranie Kościoła, społeczeństwa i państwa jako strukturalnej jedności. Także później, u progu epoki nowożytnej, pomimo ran i pęknięć pozostawionych (na owym poczuciu jedności) przez reformację, warunki integracji tworzone dla rozdzielonych Kościołów przez poszczególne państwa (niekiedy z intencjami niewinnymi, bo łączonymi z zasady z naciskami politycznymi) przyczyniły się do przetrwania wcześniejszych socjokulturowych schematów. Wszakże nurt historii szedł w kierunku społecznej emancypacji, co w równej mierze dotyczyło państwa i Kościoła. Ujawniło się to w tonach wrogiej krytyki porządku opartego na wzorach konstantyńskich przez różne tendencje oświeceniowe, co dezintegrowało świadomość powyższego rozumienia jedności aż do jej faktycznego rozbicia przez rewolucję francuską. Potem, zależnie od tradycji i wynikających z właściwych dla konkretnych sytuacji warunków społeczno-politycznych, zostały przyjęte zróżnicowane modele odniesień pomiędzy Kościołem a państwem, państwem i społecznością oraz społecznością a Kościołem.

Metz buduje swój sposób ujęcia z punktu widzenia teologa fundamentalisty, czerpiąc bodźce z krytyki społecznego funkcjonowania chrześcijaństwa dokonywanej przez współczesne nurty filozoficzne, których główne zarzuty brzmią w nieco wyostrozonym ujęciu następująco.

Funkcjonujące w ramach kultury europejskiej chrześcijaństwo przejęło właściwości społeczeństw, na bazie których się rozwija, czy inaczej: przyswoiło sobie cechy małomiasteczkowe (*kleinbuerlichen*), z różnicującą je jedynie od społecznego podłoża abstrakcyjną teorią wiary. W konsekwencji została zachwiana nie tylko równowaga pomiędzy teorią a praktyką oraz uruchomiony proces prywatyzacji zbawienia, ale również uaktywnione niebezpieczeństwo (o dużo poważniejszym wymiarze) szybkiego i łatwego dopasowywania się Kościoła do panującego porządku państwowego, z naśladowaniem jego tendencji triumfalistycznych, faworyzowania pędu do posiadania władzy, skupiania się na interesach prywatnych i w następstwie wspierania egoizmu. Skutkiem są zafałszowania autentycznego obrazu Kościoła i jego posłannictwa, z równoczesnym nadaniem mu charakteru instytucji o działaniach alienacyjnych.

Metz chce znaleźć odpowiedź na pytanie o społeczne znaczenie i miejsce nauczanej, poszukującej i pastoralnie oddziałującej teologii oraz dotrzeć z jednej strony do kryteriów atrakcyjności Kościoła, z drugiej zaś – jego potrzeby dla życia społecznego.

Pole usytuowania „teologii politycznej” określają zagadnienia w trójkącie tematów: (1) Kościół jako wspólnota wierzących; (2) krytyczna postawa wobec społeczności wnika-jąca z samej natury Kościoła (wzrastająca wraz ze stopniem realizowanej wierności sobie); (3) spełnianie misji chrześcijańskiego przepowiadania dokonywane w konkretnej sytuacji historycznej, zakładające krytyczną samoocenę, spełnianą w Kościele przez teologię.

Jak już wspomniano, sposób podejścia Metz sytuuje się w nurcie wyzwań teologii fundamentalnej dzisiaj, różnych już w samym sformułowaniu od założeń czynionych wcześniej. Jak bardzo stosowana argumentacja od nich odbiega, najwyraźniej widać z perspektywy historycznej. Dowody na prawdziwość Kościoła konstruowano najpierw w teologii, wychodząc od jego atrybutów sformułowanych w konstantynopolikańskim wyznaniu wiary: jedności, świętości, katolickości i apostołskości. Chodziło, jak widać, o kryteria zewnętrzne, tak jak zewnętrzne było dowodzenie prawdy z powołaniem się na Pismo Święte oraz potwierdzenia w cudach.

Słabości pierwszego rodzaju argumentacji wykazywali przeciwnicy, zarzucając, że atrybuty Kościoła są raczej dezyderatami niż rzeczywistością, zaś siłę stosowanych dowodów ze wskazań Pisma Świętego i cudów podważały badania historyczno-krytyczne. Następowal więc odwrót od motywów zewnętrznych wiary do wewnętrznych. Nowy przełom przygotował Blondel ze swoją apologetyką immanencji, gdy Objawienie zaczęto odczytywać jako odpowiedź na pytania stawiane przez ludzką egzystencję. Podkreślano mianowicie, że człowiek bez odwołania się do Objawienia nie dysponuje możliwościami właściwego jej projektu. Pragnienia ludzkie zawsze wychodzą ponad wszystko, co jest w stanie sam osiągnąć, czy nawet jako cel do osiągnięcia sobie tylko wyznaczyć.

Metz ustosunkowuje się krytycznie do obu podejść nie tyle ze względu na stosowaną metodę, ile z racji wywołanych skutków. Ich adresatem był bowiem zawsze człowiek rozumiany jako jednostka, natomiast pomijane były społeczne implikacje i konsekwencje wiary. Dlatego uważa on rozpracowanie wymiaru eklezyjalnego wiary i jej struktury wspólnotowej za potrzebę chwili. Nikt nie wierzy dla siebie samego, lecz w ramach społeczności Jezusa Chrystusa i w społeczności uczniów pomiędzy sobą (por. 2 Kor 5, 15; Rz 14, 7nn). Inaczej mówiąc, istnieje tylko jeden związek z Chrystusem – za pośrednictwem braci.

Powyższy postulat już wcześniej był obecny w teologii protestanckiej (D. Bonhoeffer, K. Barth), gdzie mówiono o konkretyzacji wiary, odprywatyzowaniu bycia chrześcijaninem, oraz wskazywano na istnienie wspólnot pozornych. Metz jednak bardziej czerpie bodźce z myśli neomarksistowskiej w wydaniu Blocha i krytycznej teorii szkoły frankfurckiej, którą zinterpretował w perspektywie teologicznej. Odprywatyzowaniu wiary nadał priorytet, choć samego pojęcia ściśle nie sprecyzował przede wszystkim w relacji do jednostki i osoby oraz wspólnoty i społeczeństwa, co się stało zresztą jednym z poważniejszych zarzutów stawianych przedstawionej przez niego koncepcji.

Metz zdaje sobie sprawę z pewnej utopijności projektu odprywatyzowania wiary w jakiegokolwiek społeczności, bo żadna nie spełnia warunków idealnych. Dlatego wśród głównych zadań Kościoła widzi on nie tyle wykład systematyczny nauki społecznej, ile utrzymanie krytycznej postawy wobec społeczeństwa. Nie można bowiem przesłania Chrystusa o królestwie Bożym identyfikować z jakimkolwiek nie wiadomo jak doskonałym stanem osiągniętym przez społeczność. Jedyne Bóg zna moment nadejścia tego królestwa, ale dla nas spełnia ono rolę ostatecznej korekty podejmowanych działań, stąd czas

„pomiędzy” nazywa Metz „rezerwą eschatologiczną” (*eschatologischer Vorbehalt*). Zadanie Kościoła polega w nim nie na głoszeniu siebie, ale szukaniu zbawienia wszystkich. Spełniać ma więc on rolę herolda królestwa Bożego, w krytycznej jednak postawie wobec siebie i społeczności, przyjmując przy tym cechy instytucji „krytyczno-wyzwalającej”, o postawie „krytyczno-negatywnej” wobec doświadczenia zagrożeń ludzkości na płaszczyznach, wolności, sprawiedliwości i pokoju.

Ideą przewodnią wreszcie, będącą własnością wyłącznie „teologii politycznej”, jest niebezpiecznie wyzwalające wspomnienie chrześcijańskiej pamiętki zbawienia, niebezpiecznej nie tylko w sensie *memoria passionis Christi*, lecz cierpienia wszystkich zmarłych, których los nie został odpokutowany i opłakany, pozostając przez to stałym, przynajmniej abstrakcyjnie pośredniczącym sprzeciwem wobec całościowej koncepcji emancypacji. Brakowi współczucia takiej szczególnego rodzaju historii zwycięzców wobec owej *massa damnata* na korzyść niepohamowanego optymizmu przyszłości Metz przeciwstawia zstąpienie Jezusa Chrystusa do piekieł, aby zdezaktywować takie konstrukcje wolności w ich abstrakcyjności. Grożącym zaś Kościołowi (w sensie stałego bodźca) jest *communio sanctorum*, choćby to z Dziejów Apostolskich 2,46-48. Natomiast sama wspólnota uczniów Chrystusa, a bardziej jej jakość zadecyduje, czy wspomnienie to pozostanie czystą abstrakcją i romantycznym marzeniem, czy żywą rzeczywistością. Zaś zadaniem teologii jest dbać, aby to wspomnienie było ciągle działającym bodźcem w służbie odnowy Kościoła. Ten natomiast swoją wiarygodność obroni, stając się miejscem odczuwalnego braku alienacji, a w tej postaci będzie z siebie zawsze krytyczny wobec społeczności.

Interesującą stroną recenzowanej książki *Teologia polityczna* jest ukazanie dynamiki rozwoju koncepcji Metza, której niejednokrotnie zarzucano niekonsekwencje, niejasności czy zawężenia. Autor musiał się do zarzutów ustosunkowywać czasem wprost, a częściej pośrednio w różnych artykułach lub wystąpieniach. Prezentowane dzieło nie wnosi niczego nowego, lecz stanowi rodzaj odtworzenia przebytej drogi, której kierunek wytycza sam autor, wskazując dobermanymi przez siebie artykułami na miejsca wprowadzanych korekt. Na ile są one przekonujące, musi już ocenić czytelnik.

ks. Michał Chłopowiec

Volker Caysa, *Körperutopien. Eine philosophische Anthropologie des Sports*, Campus Verlag, Frankfurt – New York 2003, ss. 318

Omawiana książka jest pracą habilitacyjną przedstawioną na Wydziale Socjologii i Filozofii Uniwersytetu w Lipsku w roku 2001. Caysa, jej autor, był swego czasu sportowcem wyczynowym, obecnie jest nauczycielem akademickim. Rozważania przedstawione w pracy są dużej mierze zamyśleniem nad jego własnym życiem sportowym i dotyczą obchodzenia się człowieka – zwłaszcza sportowca wyczynowego – z własnym ciałem. Książka składa się z dziewięciu rozdziałów.

W rozdziale I: *Filozofia sportu jako analityczna filozofia kultury fizycznej* (s. 9-35), Caysa próbuje nakreślić istotę i zadania filozofii sportu. Sport jest autonomiczną częścią kultury powszechnej, ma znaczny wpływ na politykę, gospodarkę, media, modę. Wielki sport to wielkie pieniądze. W aktualnych środkach masowego przekazu sport jest sposo-

bem na życie, propagują one kult młodości i sprawności i zmierzają do usportowienia wszelkich obszarów życia społecznego. Sport to życie! Był czas w Niemczech o diametralnie przeciwnym nastawieniu do sportu: *Sport ist Mord!* Już ze względu na polaryzację stanowisk fenomen sportu należy poddać krytycznej refleksji.

Filozofia sportu nie jest i nie może być jednostronną krytyką sportu. Winna ona być możliwie wieloaspektową jego oceną, umiejscowioną między bezmyślnym uwielbieniem – ubóstwieniem sportu – i jego apokaliptyczną wizją, między apologią sportu głoszoną przez jego funkcjonariuszy i denuncjującą krytyką dziennikarzy.

Filozofia sportu podejmuje aktualny fenomen cywilizacji Zachodu. Jeśli nawet sport jest „światem w sobie i dla siebie”, to przecież funkcjonuje on tylko w łączności ze wszystkimi pozostałymi światami życia kulturowego człowieka. Filozofię sportu Caysa rozumie jako antropologię ciała, dlatego koncentruje swoją uwagę na pytaniu: Na ile jest możliwe naturalne, suwerenne, ludzkie, ekologiczne obchodzenie się człowieka ze swoim ciałem w coraz bardziej technicyzującym się świecie sportu?

Rozdział II: *Analityczno-fizyczna rekapitulacja ciała* (s. 36-78), przybliży fenomen ciała ludzkiego u sportowca. Ciało jest dla sportowca „narzędziem” pracy. Sportowiec żyje ze swego ciała. Wiek XX jest wiekiem wyzwolenia ciała, wolności ciała pozyskanej przez sport. Caysa toczy swoje analizy na podłożu filozofii Nietzschego. Z chwilą śmierci Boga ożyli bogowie olimpijscy: sport stał się religią ludzi nowoczesnych, stadiony stały się katedrami, a olimpiady i mistrzostwa – nabożeństwami.

Niektórzy sprowadzają religię do prywatnej sprawy człowieka. Podobnie dzieje się ze sportem, jeśli on zajmuje miejsce religii. „Obywatel państwa ma ciało, którym sam zarządza i z którym może zrobić, co tylko chce. A ponieważ obywatel jest definiowany przez własność prywatną i wszystko jest traktowane według schematu własności prywatnej, dlatego też ciało jest jego prywatną własnością. Obywatel narodu związany jest przez swoje ciało z ciałem całości swojego narodu. Utrzymanie czystości ciała narodu, podniesienie jego zdrowotności i siły jest pierwszym zadaniem polityki narodowej” (s. 38). A więc obywatel nie może zrobić ze swoim ciałem, co tylko chce, może swoje ciało, siebie samego przez swoje ciało oddać na usługi systemu totalitarnego.

Ze śmiercią Boga umiera teologia i rodzi się nowa antropologia: człowiek staje się bogiem człowieka (Feuerbach). Pozbycie się Boga w filozofii prowadzi do odczłowieczenia człowieka. Ponieważ człowiek już nic nie jest wart, umiera razem z Bogiem, dlatego antyhumanizm jest bezpośrednią konsekwencją śmierci Boga. Dotychczasowe przedstawienia człowieka są bez znaczenia, niech żyje nadczłowiek! Tutaj trzeba zmierzyć się z myślą Nietzschego, tym bardziej że siłą sportu nie jest myślenie (*Ich denke!*), lecz cieleśnienie (*Ich leibe!*).

W rozdziale III: *Kultura fizyczna w polu napięcia między elementem dionizyjskim i apolińskim* (s. 79-122), Caysa kreśli w duchu Nietzschego pojęcie kultury i pojęcie nowej cieleśności. Kultura jest „jednością stylu artystycznego wszystkich wyrazów życia narodu”, innymi słowy, ona jest: „zamkniętym w sobie artystycznym systemem życia” (s. 79). Życie określają dwa przeciwne sobie i siebie dopełniające elementy: apoliński – będący sztuką obrazową i zrównoważeniem, oraz dionizyjski – związany ze sztuką nieobrazową i upojeniem.

Rozdział IV: *Odkrycie sposobu funkcjonowania nowoczesnej mocy ciała przez Foucaulta* (s. 123-159). Moc ciała jest – według Foucaulta – wynikiem różnorodności stosunków siły

pojawiących się w danej przestrzeni i organizujących ją (s. 123). Technika jest możliwością dysponowania odpowiednimi środkami dla osiągnięcia określonego celu, technologia określa techniki i postępowania w procesie produkcyjnym. W sporcie można mówić o technologii, czyli produkcji samego siebie za pomocą rozmaitych technik. Za pomocą określonych środków sportowiec postępuje z własnym ciałem tak, że osiąga stan doskonałości, szczęścia, „czystości”, że jest w posiadaniu „nadnaturalnych sił”. Techniki i technologie stanowią sztukę prowadzenia, kształtowania własnego ciała, korzystania z niego.

Rozdział V: *Technika ciała i technologia ciała w polu napięcia między technologiami biologicznymi i technologiami samego siebie* (s. 160-181). Kant zachęcał współczesnych sobie do korzystania z rozumu i odwagi w myśleniu. Czas protestów studenckich z roku 1968 jest wezwaniem do korzystania z ciała, to okres – między innymi – tzw. rewolucji seksualnej i kultu ciała. Ciało jest pierwszym, najbardziej naturalnym instrumentem człowieka. Człowiek to ciało! Nie tylko w sporcie dochodzi do technologizacji ciała. Ciało staje się produktem! Sportowiec, wraz ze wspomagającym go zapleczem, stara się ukształtować swoje ciało tak, aby odpowiadało ono jego indywidualnym i społecznym potrzebom. Ciało ma funkcjonować na wzór doskonałej maszyny.

Rozdział VI: *Moc – technika – protokół* (s. 182-208). Oczywiście, że ciało człowieka można traktować jak bezmyślną maszynę. Ale człowiek to nie maszyna. Maszyna ma granice obciążenia. Czy to samo odnosi się do ciała człowieka? Nauka daje człowiekowi do ręki i do głowy środki wspomagające jego ciało. Takimi środkami są: trening, produkty farmakologiczne, motywacja. Caysa mówi tutaj o czymś jeszcze innym: o rozmowie sportowca z trenerem na temat treningu, o rachunku sumienia, o spowiedzi, o rekolekcjach przed i po zawodach. Sport stał się religią, przejmuje nawet słownictwo od religii. „Techniczno-fizyczne rekolekcje sportowca posiadają nie tylko funkcję biotechniczną, przez nie sportowiec uczy się prowadzenia samego siebie, panowania nad samym sobą [...]; techniki odnoszące się do niego samego są nie tylko koniecznym elementem codziennego treningu, są one praktykami, przez które atleta staje się podmiotem, o ile sam siebie ustanawia przedmiotem własnej pracy nad samym sobą [...]; przez nie atleta tworzy siebie samego, przeżywa siebie samego, poznaje siebie samego” (s. 207). Ciało człowieka, tj. sportowiec wyuczony, przestaje być bezmyślną maszyną.

W rozdziale VII: *Technologizacja i industrializacja ciała przez doping* (s. 209-277) Caysa analizuje w szerokim kontekście filozoficznym wybrane sposoby odnoszenia się do własnego ciała. Nowożytność to sekularyzacja, współczesność to kult ciała. „Humanizacja kultury jest procesem dyscyplinowania, «wypierania» dzikiego ciała, jest to proces mechanizacji organicznej rzeczywistości przez pedagogikę i technologię” (s. 212). Droga do szczęścia nowoczesnego człowieka wiedzie przez poprawienie swego wyglądu zewnętrznego. Kultura fizyczna zmienia się w kulturę ciała. W naszych czasach dochodzi do niespotykanej do tej pory manipulacji ciałem. Pojawiają się pytania: Czy wszystko, co jest możliwe do zrobienia z ciałem, należy i trzeba zrobić? Ożywiają wielkie utopie, aby być panem samego siebie. Stworzenie siebie samego na swoje własne wyobrażenie wydaje się być w zasięgu możliwości człowieka. Środki farmakologiczne w sposób przemysłowy pomagają w tworzeniu ciała na życzenie. Otwierają szansę dla utalentowanych chłopców i dziewcząt z rodzin robotniczo-chłopskich, manipulowanych przez polityków, działaczy, lekarzy, rodziców, one pozwalają pokazać się tym, którzy za chwilę „stania na pudle” są w stanie

zapłacić śmiercią czy kalectwem na całe życie. Sprawa dopingu jest sprawą nastawienia do życia.

Rozdział VIII: *Od industrializacji do ekologizacji ciała* (s. 278-297). Doping jest problemem wolności lub niewolnienia – zależnie od tego, jak do niego podchodzimy. Jest to problem użycia czy też używania ciała jak prywatnej, własnej rzeczy pod wpływem i presją państwa – gdy zwycięstwo lub klęska staje się sprawą narodową; działacze – znakomitych manipulatorów żyjących własnymi utopiami, dla których liczy się tylko zwycięstwo; zbyt ambitnych rodziców – zaślepionych własnym pragnieniem, wymagających od dzieci rzeczy niemożliwych; samych sportowców – trenujących w nastawieniu, że z moim ciałem mogę zrobić to, co chcę. Moje ciało – to moja sprawa.

Caysa opisuje przypadki technologizacji i industrializacji ciała, analizuje ujawnione przypadki dopingu. Nie widzi możliwości zatrzymania tego procesu, dostrzega przy tym ekologizację ciała: przyjazne obchodzenie się z własnym ciałem. Etyki własnego ciała rozumianej jako „mocy swojego bycia” nie można oddzielić od sposobu prowadzenia własnego życia, od przeżywanego sensu istnienia.

Rozdział IX: *Technologiczno-cielesny imperatyw i ekologiczno-cielesna sztuka życia* (s. 298-307). Jaka jest przyszłość ludzkiego ciała? – temu pytania poświęcony jest ostatni rozdział pracy Caysy. Przyszłość ludzkiego ciała to przyszłość ludzi nowożytnych. A dla ludzi nowożytnych nie ma czegoś takiego jak odejście, zrezygnowanie z wiedzy, nauki i osiągnięć techniki. Kultura zawsze była i zawsze będzie drugą naturą człowieka. Przyszłość człowieka zależy od kultu kultury, od zamyślenia nad własnymi wytworami dokonywanymi na naturze. Caysa proponuje przechodzenie od technologizacji ciała i do jego ekologizacji. Ekologizacja polega na „przyjaznym” obchodzeniu się człowieka z własnym ciałem, rozumianym jako obchodzenie się z ciałem przy zachowaniu praw ciała. Z technologizacji ciała nie można wyjść, nie można odejść, ale technologizację można ukrócić, skorygować jej ekstremalne ambicje i wytwory. Nowożytny człowiek musi inaczej obchodzić się ze swoim ciałem. Nowe, jakościowo inne od dotychczasowego obchodzenie się z ciałem polega na wyższym stopniu samooczyszczenia.

„Powiedz mi, jak uprawiasz sport, a ja ci powiem, jakim jesteś człowiekiem” (s. 299). „Jak” – określa sam uprawiający, w odpowiedzi na to pytanie pomocny jest imperatyw brzmiący: uprawiaj sport tak, abyś zawsze akceptował przyjęte przez siebie podejście do ciała, abyś ty sam dla siebie samego, inni dla ciebie, a ty dla innych nigdy nie byłś środkiem, lecz zawsze celem.

Sportowiec jest artystą swojego ciała. On przez ciało się wyraża, ale i we własnym ciele musi pozostać sobą. Jako *homo sportivus* winien krytycznie pytać o swoje działanie, winien w pełni żyć ciałem i przeżytego życia nigdy nie żałować. Sportowiec działający w ten sposób nadaje swemu życiu formę estetyczną, kształtuje samego siebie i swoje życie jako dzieło sztuki (s. 307).

Rozważania o przyszłości ludzkiego ciała kończy Caysa podaniem literatury (s. 308-318).

Sport jest fenomenem czasów nowożytnych. Caysa analizuje ten fenomen z perspektywy etyki, estetyki, ontologii, prawa, kreśli podstawy nowego, ekologicznego obchodzenia się człowieka z własnym ciałem. Książka przeznaczona dla wszystkich odpowiedzialnych za kulturę fizyczną i duchową. Zasygnalizowane w niej problemy winny być dyskutowane w kręgach sportowców i działaczy, lekarzy i naukowców oraz tych, dla których sport jest

możliwością spotkania z sobą samym, odkrywania swojego potencjału i spotkania z innymi – na zasadzie zabawy i współzawodnictwa.

ks. Jerzy Machnacz

Elisabeth Lammers, *Als die Zukunft noch offen war. Edith Stein – das entscheidende Jahr in Münster*, Dialogverlag, Münster 2003, ss. 222

W życiu każdego człowieka są chwile i miejsca szczególne, na które się on świadomie lub nieświadomie przygotowuje i które określają jego dalsze życie. Bez wątpienia takim czasem i miejscem szczególnym w życiu Edyty Stein był jej 17-miesięczny pobyt w Münster. Omawiana książka stara się ten czas i to miejsce w sposób przystępny przybliżyć, adresowana jest zatem do szerszych kręgów, przywołując fakty, osoby, wydarzenia i ich jakże często złożony kontekst, mało lub prawie nieznanymi nawet osobom zainteresowanym życiem i działalnością Stein. Do nich należy np. opublikowanie listu – również jako fotokopii – E. Stein do papieża Piusa XI. Tak się bowiem złożyło, że decyzją Jana Pawła II z lutego 2002 roku, dnia 15 lutego 2003 r. udostępniono zainteresowanym uczynom część akt dotyczących stosunków politycznych między Watykanem a Niemcami w latach 1922-1939. Źródłowa dokumentacja podnosi znacznie wartość pracy Lammers.

Stein przyjeżdża do Münster pod koniec lutego 1932 i pozostaje tu do 15 lipca 1933 r. Wykłada w Niemieckim Instytucie Pedagogiki Naukowej na stanowisku docenta, z którego dobrowolnie rezygnuje w kwietniu 1933 r., aby swoją osobą nie narazić Instytutu na szykany ze strony NSDAP.

Münster – czas i miejsce dla Edyty Stein niezwykle. W tym sensie niezwykle, że nie jest to czas ani miejsce dla Stein wymarzone, że nie można mówić o „otwartej przyszłości”. Wprost przeciwnie, Münster nie był spełnieniem jej marzeń – czas nie był jej życzliwy, nacjonalisci dochodzili do władzy, a i stanowisko docenta nie spełniało jej oczekiwań i aspiracji, marzyła ona o katedrze profesorskiej. Jeśli wolność jest zaakceptowaniem konieczności, to Stein w tej sytuacji jest osobą absolutnie wolną. Żyje w danym jej, darowanym czasie i miejscu, ale się z nimi nie identyfikuje, czas i miejsce „pozwała” jej być, stać się sobą, wyzwala jej osobowość. Nie ma zatem złych czasów i złych miejsc, wszystko zależy od człowieka. W tym sensie Münster „otwiera przyszłość” przed Stein, można powiedzieć, że ona wtedy i tam osiąga kształt swego życia. Dlatego też jest ona dla nas przykładem nie tyle „brania życia we własne ręce”, co „podejmowania życia jako daru i zadania”, przykładem odpowiedzialności za własne życie oraz odpowiedzialności za życie osób nam bliższych i dalszych. Dlatego też Jan Paweł II ogłosił Edytę Stein, urodzoną 12 października 1991 r. we Wrocławiu i zamordowaną 9 sierpnia 1942 r. w Oświęcimiu: błogosławioną – 1 maja 1987, świętą – 11 października 1998, patronką Europy – 1 października 1999 roku.

Książka jest adresowana – jak wyżej zaznaczono – do szerszych kręgów i pomyślana jako coś w rodzaju przewodnika po czasie i miejscu spędzonym przez Stein w Münster oraz po miejscach pamięci o niej. Stosunkowo krótkie rozdziały można potraktować jako kroki po szlaku wyznaczonym przez Stein. A znaczy się on następująco: 1) Droga do

Münster, 2) Wykład: *Kształtowanie życia w duchu św. Elżbiety*, 3) Powołanie do Münster, 4) Collegium Marianum, 5) Niemiecki Instytut Pedagogiki Naukowej, 6) Wykład: *Goethe*, 7) Wykłady w semestrze letnim 1932: *Problem nowego kształcenia dziewcząt*, 8) Spotkania w Münster, 9) Wykład w radio bawarskim: *Macierzyńska sztuka wychowania*, 10) Wybory prezydenckie, 11) Wykład: *Czasy niedoli i wykształcenie*, 12) Dzień związku Biała Róża w Augsburgu, 13) Wykład: *Zadania kobiety jako przewodniczki młodzieży do Kościoła*, 14) Obrady Towarzystwa Tomistycznego w Juvisy pod Paryżem, 15) Tłumaczenie *De veritate*, 16) Pytanie o „dobrowolny obowiązek pracy”, 17) Wykłady w semestrze zimowym 1932/33: *Budowa osoby ludzkiej*, 18) Spotkania, 19) Zjazd Niemieckiego Instytutu Pedagogiki Naukowej w Berlinie, 20) Wykład: *Kształcenie młodzieży w świetle wiary katolickiej*, 21) Przygotowanie do wykładów: *Kim jest człowiek?*, 22) Wybory do parlamentu Rzeszy i gminy w Münster, 23) Rozwój polityczny, 24) List do papieża, 25) Utrata stanowiska docenta, 26) Decyzja o wstąpieniu do Karmelu, 27) Palenie książek, 28) Listy z czasu pobytu w Münster, 29) Pożegnanie, 30) List pasterski biskupów niemieckich z okazji Zesłania Ducha Świętego, 31) Po 12 latach czekania – nowa droga, 32) Uroczyste obłóczyny, 33) Trwałe związki z Münster, 34) Listy do matki P. Brüning, 35) Edyta Stein i P. Wust, 36) Pamiątki i miejsca związane ze Stein w Münster: kolegium Stein, parafia pod wezwaniem Stein, medal, kaplica, rzeźba.

Przewodnik wiedzy, opowiada i pokazuje, książka jest bogato ilustrowana, zamieszczonych jest tu wiele zdjęć z czasów Stein w Münster oraz związanych z miejscami jej pamięci.

W życiu każdego człowieka są chwile i miejsca szczególne. Bez wątplenia takim szczególnym czasem i szczególnym miejscem jest dla Edyty Stein Wrocław: tutaj przyszła na świat, tutaj chodziła do szkoły i tutaj rozpoczęła studia, tutaj też wracała do swojej matki, tutaj spoczywają też jej rodzice. Wielkim życzeniem do spełnienia jest opracowanie przewodnika, napisanego w sposób przystępny, oprowadzający w sposób dokumentarny po czasie i miejscach związanych z Edytą Stein. Że trzeba i że warto coś takiego zrobić – nikt nie wątpi.

ks. Jerzy Machnac

José B. Cibeira, *Medicina y bioética en el siglo XXI*, Ediciones Lumiere S.A., Buenos Aires (Argentina) 2004, ss. 288

José Benito Cibeira jest argentyńskim lekarzem, dla którego etyka odgrywa pryncypialną rolę w humanistycznym postępie medycyny, jako jedynej możliwej drodze prawidłowego rozwoju. Ma za sobą wieloletnią praktykę lekarską i naukową w środowisku amerykańskim (USA), gdzie podnosił swe kwalifikacje i zdobywał uznanie w dziedzinie, którą się interesował, a mianowicie w medycynie fizykalnej oraz rehabilitacji. Po powrocie do Argentyny zakłada w Buenos Aires Instytut Rehabilitacji Psychofizycznej, będąc przez 30 lat jego dyrektorem. Z czasem instytut ten przekształca się w sekcję Medycyny Fizykalnej i Rehabilitacji Wydziału Medycyny w Buenos Aires, którego Cibeira nadal jest dyrektorem. Oprócz pracy lekarskiej w swej dziedzinie, ma on za sobą wieloletnie badania naukowe, które owocowały w postaci wielu publikacji (w tym 11 książek), zauważanych również

przez środowisko medyczne. Świadczą o tym liczne nagrody i wyróżnienia Państwowej (Argentyńskiej) Akademii Medycyny (1969, 1971, 1975, 1981, 2003). Omawiana przez nas książka jest kolejną publikacją wyróżnioną w 2003 r. nagrodą Edwarda Leona Capdehourata przez Argentyńskie Stowarzyszenie Medyczne (Asociación Médica Argentina).

Treść publikacji argentyńskiego profesora pokazuje humanistyczny aspekt medycyny, jaką uprawia, wykazując wrażliwość na ludzki ból i cierpienie i jego etyczne rozwiązania. Taka jest właśnie geneza i posłanie medycyny, stąd tytuł książki. Autor nie ogranicza się tu tylko do czystej medycyny, ale wchodzi w sferę filozoficzną i duchową, próbując je połączyć i zaangażować w służbie człowieka, nie zaś przeciw niemu. *Medycyna i bioetyka w XXI wieku* jest tego przykładem.

Chcąc dogłębnie zrozumieć prezentowaną tu publikację, musimy pokrótce przedstawić cibeirowski punkt widzenia medycyny. Autor dzieli ją na: klasyczną medycynę ubezpieczającą (*asistencial clásica*) i tzw. predyktywną (*predictiva*). Do pierwszej zalicza jej klasyczne dziś odmiany i funkcje takie, jak: lecznicza (*curativa*), uzupełniająca (*perfectiva*), rehabilitacyjna i paliatywna; drugą klasyfikuje zgodnie z analizami genetycznymi, tj. przed poczęciem, aplikowaną do embrionu lub płodu, w momencie narodzenia lub w laboratorium *in vitro*. Wyjaśnia tu też zjawisko tzw. samobójstwa wspomaganego, nadając w tym kontekście nowe koncepcje działaniom medycznym określanym jako: eutanazja, dystanazja i ortotanazja; jest tu też miejsce na rozważania dotyczące przywołania linii granicznej śmierci człowieka i losu jego ciała po śmierci (s. 114-179).

Samej bioetyce nadaje znaczenie pierwszorzędne, analizując takie działania terapeutyczne, jak: aborcja, antykoncepcja, wybór płci lub tzw. wynajem macicy (*úteros subrogados*), motywowane już to wskazaniami medycznymi, już to interesem, czy wreszcie „kobietą” przyszłej matki. W swej wizji medycyny autor rozważa również prawne tematy związane z zastosowaniem spermy małżonka zmarłego lub umierającego, jak również zastosowanie embrionów zamrożonych w przypadku rozvodu. Jest tu też miejsce na dyskusję o klonowaniu ludzi i zwierząt, zapładnianiu wspomaganym między ludźmi o orientacji hetero- i homoseksualnej oraz transplantacji organów.

Dalej Cibeira opisuje medycynę nieubezpieczającą (*no asistencial*) z implikacjami medycznymi, gdzie mówi się o środkach farmakologicznych produkowanych przez zwierzęta, tak jakby były one „ruchomymi laboratoriami”. Analizuje wreszcie inżynierię genetyczną i środowiskową, zaprzęgając ich zdobycze naukowe w służbę człowiekowi i przyrodzie. Po tym wszystkim przedstawia wreszcie swoją przyszłą wizję człowieczeństwa na podstawie zasygnalizowanych tematów w świetle bioetyki.

Całą tę ogromną problematykę autor zamieścił w prezentowanej przez nas książce, której próbował nadać jakąś logiczną jedność, skoncentrowaną wokół zagadnień bioetyki. Po *Wstępie*, w którym tłumaczy integracyjną rolę i znaczenie bioetyki dla nauk biologiczno-medycznych, w dziewięciu rozdziałach omawia po kolei:

– bioetykę w jej aspekcie edukacyjnym na tle ludzkich błędów i nadużyć wobec człowieka i przyrody, szczególnie w dobie zachodzących dziś procesów mundializacji osoby ludzkiej (rozpowszechnienia podstawowych praw ludzkich) i globalizacji (uniwersalizacji przyrody i świata) (*Bioética y educación*);

– bioetykę w jej ścisłej relacji do biologii i nauk ściśle z nią związanych, głównie fizyki; autor wierzy, że obecny wiek będzie wiekiem fizyki i biologii zjednoczonej przez bio-

etykę i filozofię; widzi tu również niebagatelną rolę cybernetyki i informatyki, jako środków szybszej komunikacji, które jednak nie znoszą logicznego myślenia i humanistycznej refleksji; na tym tle omawia cztery historyczne etapy rozwoju wiedzy biologicznej: antropocentryzm (XVI-XIX w.), ewolucję Darwina (XIX w.), biologię molekularną (XX w.), inżynierię genetyczną (XX-XXI w.); w ramach tych dwóch ostatnich etapów znów omawia ewolucję badań genetycznych (idących w kierunku badań nad genomem ludzkim) przynoszących dodatkowe informacje, które należy uwzględnić w refleksji bioetycznej (*Bioética y ciencias básicas. Biología*);

– bioetykę w jej relacji do immunologii (*Inmunología*);

– bioetykę w jej relacji do ekologii (*Ecología*), w jej pięciu aspektach zanieczyszczenia środowiska: powietrza, gleby, wody przez nadmiar śmieci, odpadów radioaktywnych; automatycznie ukazuje reperkusje tego zjawiska w sukcesywnym ginięciu fauny i flory;

– bioetykę w jej relacji do klasycznej medycyny ubezpieczającej, w jej wielorakich przejawach, o których wspomnieliśmy wyżej; tu jest też miejsce na omówienie relacji lekarz – pacjent oraz rolę religii, szczególnie wobec zjawiska cierpienia i śmierci (*Bioética y medicina asistencial*);

– bioetykę w jej relacji do medycyny ubezpieczającej predyktywnej, czyli związanej z działaniami medycznymi na płodzie ludzkim w jego różnych stadiach: przed, w trakcie i po poczęciu, w ramach ustroju i pozaustrojowych, uwzględniając zdobycze nauk genetycznych oraz legislacyjne regulacje poszczególnych państw; tu jest też mowa o klonowaniu ludzi, które jest stosunkowo najświeższym zagadnieniem medyczno-bioetycznym, a któremu autor poświęcił dość sporo miejsca (s. 148-162), oraz o moralności transplantacji organów różnego pochodzenia (*Medicina asistencial predictiva*);

Siódmy rozdział jest już poświęcony medycynie nieubezpieczającej (*Medicina no asistencial con implicaciones médicas*). W jej ramach autor na przykładzie dotychczasowych doświadczeń omawia klonowanie zwierząt oraz produkowanie żywności transgenicznej – wraz z rozwiązaniami legislacyjnymi.

Ostatnie dwa rozdziały wyraźnie odbiegają od medyczno-etycznego charakteru poprzednich rozważań i są bardziej filozoficznymi rozważaniami autora z pogranicza koncepcji holistycznych. Siódmy rozdział zajmuje się bioetyką i środowiskiem (*Bioética y medio ambiente*), tematem raczej niespotykanym na płaszczyźnie medycyny. Bioetyka jawi się tu jako wypadkowa dwóch punktów widzenia: indywidualnego i uniwersalistycznego, w kierunku ogólnej humanizacji człowieka. Ósmy rozdział z kolei rozpatruje bioetykę w jej relacji do globalizacji (*Bioética y globalización*), podając – na bazie własnych analiz kulturotwórczych – jego futurystyczne przewidywania odnośnie do medycyny i bioetyki XXI wieku. Rozdziały te, ze względu na najmniejszą zawartość treściową, wydają się być tu niepotrzebne; wyrażają bowiem bardziej opinie filozoficzne autora niż naukowe medyczno-etyczne rozwiązania. Autor zamieścił je jednak ze względu na swą filozoficzno-holistyczną koncepcję rzeczywistości, która stanowi poniekąd osnowę całej jego książki.

Publikacja kończy się *Aneksem*, w którym Cibeira podaje chronologicznie etapy stopniowego internacjonalizowania się, jego zdaniem, bioetyki. Mamy tu więc: powstanie Narodów Zjednoczonych (1945) z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka (1948), Powszechną Deklaracją UNESCO na temat Genomu Ludzkiego i Praw Człowieka (1997),

wreszcie wynikające z niej rady i zalecenia dla naukowców zajmujących się problematyką badań biomedycznych. Ostatnie strony (279-288) zawierają już tylko *Bibliografię*.

Na pierwszy rzut oka książka wydaje się interesująca – szczególnie wtedy, kiedy zobaczy się przyciągający badaczy problematyki bioetycznej tytuł oraz wzmiankę o jej autorze i jego dorobku naukowym. Rzeczywiście, zgodnie z tytułem książki, czytając poszczególne rozdziały dotykające relacji bioetyki i medycyny, odczuwa się wyraźną satysfakcję i zdobywa nawet dodatkową wiedzę, która nie tylko wskazuje na erudycję autora w dziedzinie medycyny i bioetyki, ale którą z powodzeniem można wykorzystać w dalszych badaniach.

Jednakże wyraźna filozoficzno-holistyczna osnowa tych rozważań, widoczna od samego początku książki, odbiera jej charakter rzeczywiście ściśle naukowy, czego by się po niej należało spodziewać, służąc raczej za pewną subiektywną propozycję autora, jako przyczynek do szerszej dyskusji światopoglądowej na bazie zdobyczy współczesnej medycyny i przy zastosowaniu bioetyki. Wiele z poruszanych tu zagadnień nie ma odzwierciedlenia w nauce katolickiej, ze względu na błąd u podstaw: niebrania pod uwagę rzeczywistości Boga, chociaż może dezorientować częste powoływanie się autora na nauczanie moralne Kościoła ostatnich lat w zagadnieniach zbieżnych z jego własną opinią. Miejsce Boga zdaje się zajmować tu raczej koncepcja *Natury (Systemu Naturalnego)*, *Przyrody*, *Kosmosu*, *Ziemi*, a nawet *Człowieczeństwa*, pisanych przez autora wielką literą (szczególnie jest to widoczne w dwóch ostatnich rozdziałach, s. 199-269). W każdym razie nie należy traktować tej pozycji jako nauczania katolickiego, bo nią nie jest, mimo wielu odnośników, np. do encyklik papieskich. Jeżeli ktoś chce ją przeczytać jako formę i przykład filozofowania opartego na medycynie, z uwzględnieniem etycznych konsekwencji, to jest to książka właśnie dla niego.

ks. Ryszard Gron

Zdzisław Florek, *Der mystische Läuterungsprozess – ein Weg in die Freiheit. Tiefenphänomenologie des Leidens nach Edith Stein*, Verlag Kohlhammer, Stuttgart 2004, ss. 202

Omawiana książka jest w sposób przykładowy napisaną pracą doktorską na Katolickim Fakultecie Teologicznym Uniwersytetu w Monachium pod kierunkiem prof. dr. hab. H. Döringa. W słowie wstępnym Florek pisze: „Mojemu współbratu, prof. dr. hab. José Sánchezowi de Murillo OCD, założycielowi i wydawcy rocznika Edyty Stein, zawdzięczam różnorakie wskazówki i wsparcie podczas całego czasu powstawania pracy” (s. 5). Podziękowanie jest niezmiernie ważne: to nie tylko wyraz grzeczności, ale forma zobowiązania. Wrócimy do niego w dalszej części omówienia.

Florek podzielił swoją pracę na pięć rozdziałów; po słowie wstępnym, wykazie skrótów i w wprowadzeniu, w rozdziale I: *Fundamentalne doświadczenie Edyty Stein – biografia* (s. 22-42), kreśli zasadnicze wydarzenia z życia uczennicy Husserla, analizuje jej dzieciństwo i lata młodzieńcze, życie akademickie i zawodowe, miłość i rozczarowanie, drogę do chrześcijaństwa i do Karmelu, jej żydowskie pochodzenie. Opisy są syntetyczne, kończą się trafnymi uwagami. Jest w nich dużo świeżości. Punktem zainteresowania i odniesienia jest wolność.

Rozdział II: *Teologia cierpienia z światła fenomenologii głębi* (s. 43-72), jest poświęcony „przejściu” Stein od fenomenologii do mistyki, nowej nauce, tj. „nauce krzyża”, oraz teologicznej przemianie fenomenologii. Stein zostaje uczennicą Husserla. W ostatnim okresie życia i twórczości, zgłębiając „naukę krzyża” – nie tylko intelektualnie, lecz przede wszystkim egzystencjalnie – Stein oddala się od fenomenologii w rozumieniu jej Mistrza. Znaczna część uczniów Husserla z Getyngi nie opowiedziała się za idealizmem transcendentnym, spór dotyczył bytowego statusu fenomenu. W przypadku Stein chodzi o coś zupełnie innego, o dalszy rozwój lub o nowe rozumienie fenomenologii. A to są dwa różne problemy. W pracy doktorskiej Stein podejmuje temat Husserla, wychodzi Mistrzowi naprzeciw: dowodząc możliwości wczucia, osobowego spotkania z drugim podmiotem, przezwycięża solipsyzm – sytuację, w której istnieje tylko sam podmiot myślący. W tym sensie Stein odsłania fenomenologii nowe perspektywy.

Trzeba powiedzieć, że w szerokim strumieniu fenomenologii można wskazać trzy nurty: transcendentálny (Husserl), egzystencjalny (Heidegger) i ontologiczny (Conrad-Martius i większość uczniów Husserla z Getyngi). Gerl-Falkovitz mówi o fenomenologii personalnej Stein, gdyż jej zasadniczym tematem jest osoba. Fenomenologię personalną należy usytuować w nurcie fenomenologii ontologicznej.

Florek dostrzega w rozwoju filozoficznym Stein początki czy zarys fenomenologii teologicznej. Nie chodzi mu o nową nazwę, lecz o odkrycie przez Stein zapoznanej w europejskim myśleniu sytuacji ontycznej i nowe ujęcia zadań filozofii. Jego rozważania bazują tutaj na dziele de Murillo.

Rozdział III: *Fenomenologiczno-teologiczne założenia myślenia mistycznego* (s. 73-89), podejmuje dwa tematy: a) Stein jako interpretatorka Jana od Krzyża; oraz b) byt jako proces wznoszenia się według nauki Jana od Krzyża. Florek przybliży tutaj kwestię, że przeżycia mistyczne opisane przez Jana od Krzyża w jego dziele służą Stein w dużej mierze do opisu jej własnych przeżyć mistycznych, dlatego o interpretacji należy mówić w sposób ostrożny.

Rozdział IV: *Interpretacja Edyty Stein mistycznego procesu wolności* (s. 90-131), zajmuje się przeanalizowaniem symboliki krzyża i nocy, zarysowaniem teologii zmysłowości, fenomenologii wiary i fenomenologicznej teologii miłości. Krzyż jest znakiem śmierci, absolutnej samotności, opuszczenia człowieka przez niebo i ziemię. W krzyżu Jezusa Chrystusa jest życie wszystkich ludzi. Krzyż jest znakiem życia, bo jest on znakiem bezgranicznej miłości Boga do ludzi: Bóg jest z człowiekiem i dla człowieka nawet poza życie, również w śmierci. Krzyż Jezusa zadaje śmierć śmierci.

Rozdział V: *Myślenie i kształt – proces wolności w życiu i myśleniu* (s. 132-162). Można się spierać, co jest pierwsze: praktyka czy teoria. Kwestią bezsporną jest wewnętrzne powiązanie myśli z czynem, poglądu na życie z jego kształtem. Jeśli w człowieku myśli odpowiadają czynom, życie ugruntowane jest na wizji, wtedy mówimy o osobowości zintegrowanej. Taką osobowością była Edyta Stein. Florek przybliży w tym miejscu w analizach religijno-fenomenologicznych historyczne znaczenia życia i dzieła Stein i porównuje je – na zasadzie kontrastu – z życiem i dziełem Simone Weil i Etty Hillesum.

W rozdziale VI: *Uwagi końcowe* (s. 163-166), Florek analizuje problem aktualności Edyty Stein dla współczesnych i znaczenie zarysowanej przez nią zmiany pojęcia nauki.

Ostatnie strony omawianej pracy to bibliografia (nie jest kompletna, pominięte zostały w większości prace w języku polskim), wykaz osób (częściowo sporządzony niealfabetycznie) oraz wykaz ważniejszych dat dotyczących Edyty Stein.

Jak już zaznaczyłem na początku, Florek napisał pracę w sposób przykładowy, dużo jest w niej świeżości i samodzielnego myślenia, stara się też – na ile to tylko możliwe – unikać powtórzeń. Nad całą jego pracą unosi się duch J.S. de Murillo. Kto zna życie i zasadniczą myśl tego hiszpańskiego karmelity, ten – po pierwsze – od razu dostrzeże korzenie pracy Florka i – po drugie – uświadomi sobie perspektywę, z której Florek patrzy na życie i dzieło Edyty Stein.

Kim jest José Sánchez de Murillo, jak toczyło się jego życie, czego takiego dokonał? Kilka ważniejszych faktów z jego życia: urodził się w Hiszpanii, jest karmelitą, studiował filozofię scholastyczną i muzykę (Francja), teologię i mistykę (Włochy), fenomenologię francuską i niemiecką (Niemcy). Przełomowym wydarzeniem w jego życiu i twórczości było spotkanie z myślą Jakuba Böhme, którego podstawowe dzieło przeczytał w jedną noc, i kulturą Indian z Gwatemali, gdzie dłuższy czas przebywał. Te dwa wydarzenia pozwoliły mu zrozumieć to, czym jest bycie, uświadomić podstawową różnicę między powierzchnią (*Oberfläche*) i głębią (*Tiefe*), osiągnąć przekonanie, że filozofia musi wreszcie przestać być dyscypliną akademicką, poszukując prawdy dla samej pracy, i stać się wysiłkiem w sposób systematyczny przemieniającym rzeczywistość człowieka. Jeśli filozofia ma wejść w życie człowieka, to trzeba ją zmienić. Swoje stanowisko de Murillo przedstawił w pracy habilitacyjnej: *Der Geist der deutschen Romantik. Franz von Baaders Versuch einer Erneuerung der Wissenschaft. Von Kant zu Jakob Böhme*, przedłożonej w roku 1980 na Uniwersytecie w Würzburgu, która wzbudziła kontrowersje do tego stopnia, że de Murillo przeniósł się z habilitacją do Augsburga (*Der Geist der deutschen Romantik. Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenphänomenologie*, Pfeil, München 1986). Przez jakiś czas de Murillo wykładał w Hiszpanii, ale brakowało mu języka niemieckiego, dlatego wrócił do Niemiec i założył w r. 1993 Instytut Edyty Stein w Monachium oraz rozpoczął wydawanie rocznika „Edith Stein Jahrbuch”.

Swoje życiowe zadanie de Murillo dostrzega w ugruntowaniu i rozwinięciu fenomenologii głębi (*Tiefenphänomenologie*). Na czym polega ta nowa nauka filozoficzna? Źródłem jej jest, według Murillo, doświadczenie cierpienia: własnego, osobistego i całych narodów, które to doświadczenie można opisać tylko w sposób racjonalny i poetycki. Filozofia i cywilizacja Zachodu skoncentrowała się, według de Murillo, na powierzchni bycia, nie wchodzi w głębię, chociaż wie o jej istnieniu. Przez powierzchnię bycia rozumie hiszpański karmelita „panowanie panowania”, te wszystkie sytuacje, w których moc i siła dają znać o sobie. Głębia jest, tak jak powierzchnia, prapodstawą bycia. Powierzchnia i głębia nie są zatem ani pojęciami, ani fenomenami, ani strukturami, ani nawet obrazami. One są względem siebie diametralnie przeciwne, dlatego też w tym przeciwieństwie siebie dopełniają. Są one biegunami bycia, podobnie jak w przypadku elementu męskiego i żeńskiego, których zjednoczenie prowadzi do powstania człowieka.

De Murillo twierdzi, że żeński, tj. głęboki biegun bycia został przez mężczyzn, w ich myśleniu bazującym na sile i mocy, zapoznany. Czułość można odkryć tylko w głębi. Podstawowa trudność opisu żeńskiej rzeczywistości polega na zupełnym braku języka. Trzeba stworzyć język oddający „głębłą głębi”. Fenomenolog jest tym, który opisuje rzeczywi-

stość taką, jaką ona jest i czym ona jest. W tym sensie fenomenolog (filozof) jest wierny rzeczywistości, rzeczywistość „mówi” przez niego. Wszystko, co on dodaje od siebie, jest fałszowaniem rzeczywistości.

Cóż dostrzeżga de Murillo? Według niego cielesna zmysłowość, czyli powierzchnia bycia, zasłania, skrywa głębię. Z powierzchni jest przejście do głębi. Nie może istnieć sama powierzchnia, tak jak nie istnieje sama głębia. W niej znajdują się podstawy istnienia i stawania się, które są poddane procesowi przemijania. Fenomenologia głębi odsłania podstawowy fenomen, którym jest umieranie, niszczenie, ona pokazuje, że pramateriałem życia bytu (*Seinsleben*) jest twórcza nicość. Cierpienie, śmierć jest u podstaw sensu życia, życie „rozciąga się”, „unosi się” nad nicością. W sposób paradoksalny nicość jednak nie unicestwia bycia. Dlaczego? Bo przepaść przemijania, w którą zanurza się bycie, jest jednocześnie podstawą powstawania bycia. W przemijaniu odnawia się wszelki byt, i to w sposób źródłowy.

De Murillo uważa, że dotychczasowa historia kultury europejskiej jest historią świata mężczyzn, jeśli ma się ona zbliżyć do rzeczywistego człowieka, to musi się otworzyć na element żeński: ciepło i czułość żeńskiej rzeczywistości muszą stać się kształtem życia człowieka. W tym kontekście de Murillo stawia problem ludzkiej wolności i pyta o jej ontyczne podstawy. Człowiek jest „kształtem wolności”, ponieważ zawsze szuka samego siebie.

Tyle o życiu i zasadniczych rysach fenomenologii głębi nakreślonych przez de Murillo. Na zakończenie kilka uwag:

– Zdziwienie budzi (nie)przypadkowa zbieżność niektórych wydarzeń z życia i dzieła Stein i de Murillo. Oboje są znakomicie wykształceni i inteligentni, oboje zupełnie przypadkowo, po całonocnej lekturze odkrywają prawdę bycia: Stein – czytając biografię św. Teresy Wielkiej, de Murillo – dzieło Jakuba Böhme, oboje mają problemy z habilitacją, działają w środowisku im niezyczliwym, ich głębokim, dającym znać o sobie doświadczeniem jest niezrozumienie, stąd też wewnętrzne cierpienie. Dziwi również, że oboje próbują, każde na swój sposób, zarysować podstawy nauki ujmującej całą rzeczywistość człowieka, taką nauką dla Stein jest „nauka krzyża”, a dla de Murillo – fenomenologia głębi.

– Najbardziej interesująca i najbardziej sporna w przypadku Stein i de Murillo jest koncepcja nowej nauki filozoficznej. Stein zdawała sobie z tego sprawę i próbowała swoje rozumienie filozofii przybliżyć i uzasadnić na pierwszych stronach *Endliches und ewiges Sein*. De Murillo przedstawia nowość swojej myśli w pracy *Durchbruch der Tiefenphänomenologie. Die Neue Vorsokratik*. Odpowiedź na pytanie: czym jest filozofia?, jest odpowiedzią na pytanie o „naukę krzyża” i o fenomenologię głębi jako umiłowanie mądrości.

– Jeśli pozostaniemy przy klasycznym rozumieniu pojęć, z którymi tutaj mamy do czynienia, to trzeba powiedzieć, że metafizyka nie jest religią, tak jak Absolut nie jest Bogiem, a fenomenologią nie jest mistyka, tak jak przeżycie oglądu istoty nie jest przeżyciem zjednoczenia z osobowym Bogiem. A tego, że metafizyka i fenomenologia wiele wnoszą do teologii, nikt nie będzie negował.

– De Murillo twierdzi, że „rzeczywista rzeczywistość” jest rozpięta między płaszczyzną i głębią i że do tej pory elementy płaszczyzny, „brutalnej siły” męskiej, określają myślenie ludzkości. Rzeczywistość głębi jest skryta. Tak, bo do głębi należy skrytość. Wszelkie próby wydobycia głębi na powierzchni skazane są na niepowodzenie. Przybliżanie głębi

do powierzchni stwarza nowe głębie. Skoro do istoty głębi należy skrytość, chociaż wiemy o jej istnieniu, to próby stworzenia opisującego ją języka z góry skazane są na niepowodzenie.

– Wydaje mi się, że Florek w swojej bardzo interesującej pracy zbyt mało miejsca poświęcił fenomenologii głębi, wprawdzie ona jako taka nie była jej tematem, ale stanowi podstawy prowadzonych przez niego analiz i wynikających z nich twierdzeń. Przy szerszej prezentacji fenomenologii głębi życie i dzieło Edyty Stein byłyby dla Czytelników bardziej klarowne. Z tym że każda interpretacja, o ile jest wewnętrznie spójna, jest prawdziwa. Ale nie jest to klasyczne rozumienie prawdy.

ks. Jerzy Machnac

Marcel Neusch, *Les traces de Dieu. Éléments de théologie fondamentale*, Les Éditions du Cerf, Paris 2004, ss. 250

W każdej epoce historii wiara staje wobec rozmaitych wyzwań. Zmieniają się one bardzo szybko, tworząc wciąż nowe konteksty kulturowe. Wiara winna im oczywiście sprostać dla dobra człowieka, mając po swojej stronie jako wiernego sprzymierzeńca teologię wrażliwą na znaki czasu. Działalność teologii obejmuje całość intelektualnych poczynąń, które pozostają na służbie uwierzytelnienia aktu wiary. Z wiarygodnym uzasadnieniem mamy do czynienia wówczas, gdy wskazuje ono na spójność treści wiary i jej istotne znaczenie dla człowieka. Twórcza aktywność teologii zwykle wzrasta, gdy trzeba sprostać szczególnym wyzwaniom i tym samym przeciwdziałać kryzysom tożsamości ludzi wierzących.

Żyjemy w takim momencie dziejowym, o którym można powiedzieć, że człowiek traci z pola widzenia ślady Boga, które od stworzenia świata zostały wpisane w strukturę wszystkiego, co istnieje. Mamy więc do czynienia z poważnym kryzysem w ludzkim życiu, który swój początek ma w fakcie, że dla wielu ludzi świat stworzony nie przemawia już na rzecz swojego Stwórcy, gdyż jest – w odbiorze człowieka – jak stary pergamin, który trudno odczytać i w związku z tym nie można poznać sensu pozostawionego na nim zapisu. Co w takiej sytuacji pozostaje chrześcijaninowi?

Jedną z możliwych propozycji wskazuje Marcel Neusch w niezwykle interesującej książce, która wpisuje się w coraz bardziej znaczący dorobek teologii fundamentalnej. Przedstawiona w niej problematyka stanowi wieloletni program studium, dociekań i wykładów teologii fundamentalnej w Instytucie Katolickim w Paryżu. Autor interesował się dotąd myślą św. Augustyna, problematyką współczesnego ateizmu i jego filozoficznym zapleczem, stale uczestnicząc w debacie o Bogu. Tym razem proponuje czytelnikowi zwrot w kierunku objawienia rozpatrywanego z punktu widzenia teologii fundamentalnej, by tym samym pokazać i uzasadnić człowiekowi oryginalność chrześcijaństwa. Refleksja – jak zawsze u tego autora – będzie dotyczyć zatem głęboko zakorzonego we współczesnym świecie człowieka, ale także człowieka, któremu Bóg przygotował zbawienie i chce go nim obdarzyć.

Jeżeli godzimy się, że teologia jest mówieniem o Bogu, to może być ona tylko mówieniem w określonym kontekście. Nie wystarczy, by była wyłącznie intelektualnym debатовaniem o wierze, lecz powinna także podejmować wysiłek interpretacji wiary w zależno-

ści od wyzwań, jakie rodzi historia. Zadaniem teologii fundamentalnej, jej specyficznej funkcji, jest stawianie czoła wyzwaniom, które pojawiają się przecież stale, dialog z tymi ludźmi, którzy kontestują wiarę czy są wręcz obojętni, a zatem do niej należy zmaganie się z sytuacją wiary w konkretnym kontekście. Argumentacja wypracowana w przeszłości może zachowywać walor znaczeniowy, w miarę jak niektóre wyzwania są stałe, ale też wobec pojawiających się nowych problemów trzeba wypracowywać lub też modyfikować posiadane zasoby, przede wszystkim dla potrzeb samej praktyki teologicznej.

M. Neusch, jak przystało na wnikliwego obserwatora procesów dziejowych, dostrzega wiele współczesnych wyzwań, jakim trzeba sprostać. Nie wszystkie znajdują w książce należyte im miejsce, bowiem po prostu nie sposób ich w syntetycznym dziele krytycznie zaprezentować. Ale z punktu widzenia proponowanej koncepcji teologii fundamentalnej, a także i samego ich zasięgu i znaczenia w świecie, podejmuje dwa, chyba najważniejsze. Jednym z nich jest bez wątpienia szerząca się w zsekularyzowanym świecie obojętność, będąca impulsem wielu nieznanym dotąd w życiu społecznym procesów. Drugim, który w kontekście świata zachodniego zwraca na siebie szczególną uwagę, jest pluralizm religijny, wywołujący swoistego rodzaju szok kulturowy. Zatem poszukiwanie zrozumienia dla tej samej, niezmiennej prawdy wiary dokonuje się w zmieniających się szybko warunkowaniach, w jakich przychodzi żyć człowiekowi. Ale także trzeba wiedzieć, że samo wyrażenie problemu wiary ulega równie silnej presji zmian.

Zaznaczone w samym tytule ślady Boga zwracają uwagę czytelnika przynajmniej na dwa problemy, które będą w rozmaity sposób przewijały się jak nić przewodnia proponowanego wywodu teologicznego. To po prostu Bóg wytycza człowiekowi drogę pewnego doświadczenia. Jeśli bowiem Bóg udzielający się w Objawieniu i przez Objawienie nie jest obcy człowiekowi, a wręcz jest głęboko zaangażowany w jego istotne sprawy, to doświadczenie, do którego zaprasza, zawiera obietnicę spełnienia się. Droga owego doświadczenia Boga została ostatecznie wytyczona przez Jezusa Chrystusa – Chrystus „jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15). To właśnie w Jezusie Chrystusie Bóg stał się wydarzeniem historii, przybierając postać Człowieka. Tak więc doświadczenie Boga nie rozgrywa się na płaszczyźnie dowolnie podjętej, a dla niektórych być może nawet wątpliwej decyzji, lecz wspiera się na konkretnych przesłankach, to znaczy na spotkaniu Chrystusa, który przedstawił siebie w rysach ludzkiej twarzy. Jeśli można Boga doświadczyć i spotkać na drogach historii, to na podstawie tych śladów, które sam rozsiał w świecie ludzkim. Już Paweł wskazywał zdecydowanie z głębi swojego przekonania na osobę Zbawiciela: „Gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1,22-23).

Teologia fundamentalna podejmująca dialog z kulturą każdej epoki kieruje się wskazaniem, jakie pozostawił Piotr Apostoł adresatom pierwszego Listu: „bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która jest w was” (1 P 3,15). Ale aby to zadanie mogło być spełnione, potrzebna jest również dyspozycja wewnętrzna, na którą zwraca uwagę M. Neusch. Powinniśmy po prostu wiedzieć – pisze – czy chcemy słyszeć Boga, lecz nie tam, gdzie mamy chęć Go usłyszeć, lecz tam, gdzie rzeczywiście przemawia.

ks. Andrzej Nowicki

Gerard J.M. van den Aardweg, *Homosexualidad y esperanza. Terapia y curación en la experiencia de un psicólogo*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (Eunsa), Pamplona 2005 (wyd. 4), ss. 183

Nakładem wydawnictwa Eunsa ukazała się ostatnio książka Gerarda J.M. van den Aardwega na temat możliwości psychologicznej terapii i leczenia zjawiska homoseksualizmu, pt. *Homoseksualizm i nadzieja. Terapia i leczenie w doświadczeniu psychologa*. Autor zrobił doktorat z psychologii na Uniwersytecie w Amsterdamie. Po praktyce uniwersyteckiej w Brazylii jest obecnie wykładowcą psychologii w Instytucie Małżeństwa i Rodziny „Medo” w Aerdenhout (Holandia). Specjalizując się w psychoterapii homoseksualizmu, objeżdżał Europę i USA z konferencjami, w których wyrażał przekonanie o możliwości terapeutycznego leczenia tego zjawiska, wbrew wielu obiegowym opiniom. Jest autorem kilku naukowych publikacji z tej i podobnych dziedzin. Obecna książka jest owocem jego wieloletniej pracy, w której chce się podzielić pozytywnymi efektami swych badań. Na jej podstawie odważa się dać nadzieję wszystkim, którzy zmagają się z tym zjawiskiem i cierpią z tego powodu, pokazując drogę wyjścia w proponowanej przez siebie terapii. Książka po raz pierwszy wydana w 1985 r. w jej oryginalnym języku holenderskim, ze względu na aktualność i wyjątkowość problematyki, doczekała się już czwartego wydania, po włoskim (Edizioni Ares, Milano 1995) i hiszpańskim (EUNSA, Pamplona 2005).

Autor podzielił ją na 9 rozdziałów, poprzedzonych *Wstępem* i zakończonych *Ostrzeżeniem* (*Prevención*) oraz bardzo krótką *Bibliografią*. Pierwszy rozdział (*Actitudes sociales actuales hacia la homosexualidad*) przedstawia współczesną sytuację społeczną związaną z rozumieniem zjawiska homoseksualizmu. Autor z niepokojem zauważa, jak trudno jest dziś mówić i pisać o homoseksualizmie jako swego rodzaju nieprawidłowości rozwojowej o podłożu psychicznym (nazywa je *nieładem emocjonalnym* (*trastorno emocional*) *pozostałym z okresu dorastania*), za jaką uważa to zjawisko, na tle ogólnej tendencji jego społecznej akceptacji i usprawiedliwiania przez tzw. *radykałny* lub *wojujący ruch homoseksualny*, który domaga się społecznego uznania i równouprawnienia. Autor kieruje swą książkę, ofiarując pomoc terapeutyczną, do wszystkich, którzy zmagają się z tym zjawiskiem i cierpią z tego powodu, wbrew rozpowszechnianej przez środowiska gejowsko-lesbijskie opinii o jego „normalności”.

Drugi rozdział, zgodnie z jego tytułem (*Cuándo uno es homosexual?*), stara się wytłumaczyć zjawisko homoseksualizmu (w jego aspekcie rozwoju człowieka, stąd pytanie „*cuándo?*” (kiedy?) z punktu widzenia psychologicznego. Autor już na samym początku odrzuca koncepcję „naturalności”, „normalności”, „wrodzoności” tego zjawiska w przypadku ludzi nim dotkniętych. Widzi w nim raczej efekt wychowania lub stworzenia przez daną osobę własnej identyfikacji „bycia homoseksualistą” (nazywa ją *autoidentyfikacją*). Ma ona nastąpić w okresie, kiedy uczucia homoseksualne, właściwe okresowi dojrzewania, z różnych powodów natury rozwojowej nie przeszły w etap zainteresowania heteroseksualnego. Uczucia i inklinacje homoseksualne, po okresie niepokoju ze strony dotkniętego nimi młodego człowieka, stają się podstawą jego późniejszej *autoidentyfikacji* („Jestem

gejem”). *Autoidentyfikacja*, wzmocniona dodatkowo propagandą środowiska gejowskiego, która ma go uspokoić i dowartościować w społeczeństwie heteroseksualnym, w rzeczywistości – twierdzi autor – jest *zastępczym uczuciem niższości* (*sentimiento desplazamiento*), wyrazem kompleksu niższości, wobec nienarodzonego jeszcze zainteresowania heteroseksualnego. Na tym tle rodzi się dopiero jego terapia, która trafi do każdego, kto wbrew prądowi chce uregulować w tym względzie swój problem osobowościowy.

W następnym (III) rozdziale (*Es la homosexualidad innata?*) zajmuje się zagadnieniem „wrodzoności” homoseksualizmu, na którą powołują się środowiska homoseksualne, chcąc usprawiedliwić swoje skłonności i dążenia równouprawnieniowe. Autor rozpatruje to zagadnienie z różnych punktów widzenia (przyczyn hormonalnych, dziedzicznych, filozoficzno-psychologicznych) i nie znajduje żadnych pewnych dowodów usprawiedliwiających jego wrodzoność. Po tych rozważaniach, w następnych rozdziałach (IV-VII) przystępuje już do szczegółowego wyjaśnienia mechanizmu swojego sposobu terapeutycznego. Najpierw omawia swoją koncepcję homoseksualizmu jako *nieładu psychicznego* (*La homosexualidad como trastorno psíquico*), następnie przyczyny nabyte genetyki kompleksu homoseksualnego i jego mechanizm (*Origen y mecanismos del complejo homosexual*), sprowadzające się do braku należyte wyważonych relacji z rodzicami, którzy traktują swe dzieci nieproporcjonalnie do ich wieku czy płci, oraz destrukcyjnego wpływu środowiska. Wreszcie na fundamencie opisu mechanizmu działania kompleksu seksualnego (*Cómo opera el complejo homosexual?*), wyrażonego głównie w samoużalaniu się nad sobą (*autocompasión*) z racji fiaska zaspokojenia prawdziwej miłości i jej neurotycznych prób zastępczych, pokazuje drogę terapeutycznego wyjścia z niego, czyli sposób uleczenia (*El camino para el cambio*).

Ten rozdział jest centralnym i kulminacyjnym punktem całej książki. Autor podaje ogólnie dwie wersje swojej terapii, już to o charakterze i wpływie bardziej psychologicznym, już to religijnym (*El cambio sin psicoterapia*), choć ostatecznie sprowadza się ona do pierwszego rozwiązania, byleby tylko zainteresowany chciał tej terapii i w jej wyniku uleczenia. Najważniejsza jest motywacja zainteresowanego do zmiany, jego stałość i szczerłość z samym sobą, by przy pomocy terapeuty mógł on dotrzeć do korzeni swej neurotycznej sytuacji i zerwać z wpływem jego dotychczasowego środowiska (np. z partnerem). Proces jest długi i stopniowy; nigdy u początku nie widać jego finału, ale za każdym zdobytym szczeblem (osiągnięciem) ukazują się nowe horyzonty i znaki widocznego postępu (s. 125-128). Chodzi o to, by poprzez rozmowę i śledzenie wskazówek terapeuty odważyć się zgłębić swoją obecną sytuację, docierając do historii i źródła swego kompleksu niższości. Wtedy u jej źródła zdramatyzować (*hiperdramatización*) swoją dotychczasową infantylną sytuację i każdy jej przejaw, by humorystycznie śmiejąc się z samego siebie, za każdym razem przywracać jej prawidłowe dojrzałe (nieegoistyczne) reakcje. Wtedy stopniowo zmniejsza się obsesyjność emocji i zachowań infantylnych, pojawia się optymistyczna wizja i zaufanie do samego siebie, wreszcie z czasem następuje całkowita emocjonalna reorientacja. Oczywiście cały czas jest w cenie przewycięzanie samego siebie, walka z pragnieniami homoseksualnymi, ataki zwyczajów egoistycznych, oraz świadomość tego, że nic cennego nie przychodzi łatwo.

Ostatni (IX) rozdział (*Efectos de la terapia antiqúeja*) omawia już pozytywne efekty swojej terapii na przykładzie konkretnych przypadków. Książkę kończą pewne przestrze-

zenia autora (*Prevención*) dane rodzicom przed ich ewentualnymi nieprawidłowościami wychowawczymi w stosunku do ich dzieci, nieprawidłowościami, które mogą zaważyć na ich przyszłej deformacji osobowościowej, jeśli chodzi o ich seksualność.

Przystępując do krótkiej oceny książki, trzeba zauważyć w niej odważny, stanowczy głos rozsądku, który przywraca rzeczom ich właściwą proporcję, zachwianą nieco przez ostatnie dwudziestolecie zdominowane powszechnym wręcz trendem kultury i mody gejojskiej. Wszelkie argumenty przeciwne, gdziekolwiek głoszone (nawet na uniwersytetach), odczytywane były jako wyraz nietolerancji i zaściankowego konserwatyzmu. Rozwiązania psychoterapeutycznego leczenia homoseksualizmu zakłada uznanie samego zjawiska za przejaw pewnej niedojrzałości osobowościowej, związanej z niedomaganiem wychowawczymi, co autor wyraźnie zaznacza wbrew opinii środowiska progejojskiego. Swoją doktryną terapeutyczną autor daje nadzieję tym wszystkim, którzy poszukują wyjścia ze swojej neurotycznej sytuacji. Przede wszystkim pokazuje źródła i genezę tego zjawiska w nieprawidłowym rozwoju wychowawczym. Następnie, poprzez ukazanie drogi wyjścia i podanie konkretnych tego przykładów, daje pomoc chrześcijańskiej nauce moralnej, która piętnując praktyki homoseksualne, może wskazać na konkretną formę pomocy ludziom tym zjawiskiem dotkniętym. Książka jest pomocna dla każdego duszpasterza, by mógł on wiedzieć, że może i jak może pomóc takim ludziom, nie ulegając współczesnym modom i trendom. Szkoda tylko, że jest dostępna na razie w języku holenderskim, włoskim i hiszpańskim; być może ktoś z kultury angielsko- i polsko-języcznej zechce ją przetłumaczyć dla pożytku szerszego społeczeństwa.

ks. Ryszard Groń

Janusz Czerny, *Czy prawo Moore'a zdetronizuje osobę ludzką?* Wydawnictwo KOS, Katowice 2005, ss. 136

Książka prof. Czernego jest niezwykła. Technie z niej wielka świadomość naszej niewiedzy wobec tajemnic wszechświata i człowieka. Zmusza i inspiruje do myślenia – a to jest bardzo cenne.

Moja polemika w stosunku do tez prof. Czernego nie wynika z czystej przekory, ale z chęci wejścia w dyskusję. Szczерze podziwiam wnikliwość autora takich książek, jak chociażby *Podstawy filozofii fizyki*, która to książka dla humanisty jest zbawienna, a ja sam czytałem ją z wielkim zainteresowaniem. *Czy prawo Moore'a...* jest książką, która uświadamia nam, w jakiej sytuacji żyjemy i gdzie jesteśmy. Dotyka filozoficznej głębi naszego istnienia tu i teraz, oraz w przyszłości. Wyraża niepokój o los człowieka i nie przesądza, co może się stać.

Nie znaczy to, że czytelnik musi zgadzać się we wszystkim z autorem. Tak więc na początku poczynione jest rozróżnienie, które naszym zdaniem jest nieprawdziwe. Chodzi o pojęcia cywilizacji i kultury. Wg Czernego pojęcie kultury dotyczy przede wszystkim kwestii obyczajów, obrzędów, wzajemnych zachowań ludzi itd. Tak więc kultura to sfera mentalna, związana z „duchowością”, jest ona pewną determinantą, która – jak w przypadku religii – prowadzić może do wojen. Cywilizacja natomiast to sfera produkcji wytworów technicznych takich, jak lodówki, mikroprocesory, samochody, samoloty itd. Co

nam przypomina takie rozróżnienie? Jesteśmy blisko rozwiązań marksistowskich. Mamy bazę i nadbudowę. Twierdzi się ponadto, że kultura ulega erozji, a cywilizacja rozkwitowi, ponieważ coraz gorzej jest w sferze mentalnej, w nadbudowie. Natomiast baza, czyli cywilizacja, rozwija się jak najlepiej.

Nie wydaje się, aby rozróżnienie powyższe było prawdziwe w znaczeniu rosnącego rozdźwięku między obydwooma dziedzinami. Zmienia się baza, a nadbudowa nie nadąża, co prowadzi do kryzysu i rewolucji. Po pierwsze, nie bardzo jest zrozumiałe, dlaczego np. sfera wynalazczości, która niewątpliwie wpływa znacząco na rozwój cywilizacji, nie może należeć do kultury. Przecież podobnie jak wiersz czy taniec, należy ona do sfery mentalnej czy nawet duchowo-mentalnej. Tak więc cywilizacja i kultura wywodzą się z jednego źródła, jakim jest sfera mentalna (obojętnie, jak ją rozumieć). W tym kontekście nieuzasadniona jest również krytyka Spenglera, dokonana przez Czerneho, ponieważ ten wielki jakoby rozwój i rozkwit cywilizacji jest w gruncie rzeczy nie tyle zmianą jakościową, co ilościową. Ludzie dłużej żyją, szybciej się przemieszczają, sprawniej komunikują itd. Oczywiście tylko część ludzi! Znaczna część żyje krócej i w coraz gorszych warunkach! Czy rzeczywiście więc można mówić o wielkim rozwoju cywilizacji, która ma na koncie nie tylko potworne zbrodnie, ale również zniszczenie środowiska, choroby cywilizacyjne, imperializm itd.? Czy to jest rozkwit? Z drugiej strony nie wydaje się też do końca uzasadnione mówienie o wielkim kryzysie kultury (chyba że w wąskim znaczeniu, jakie zostało zaprezentowane w książce). Prosty przykład: to, że kultura „wysoka” nie jest widoczna powszechnie, nie znaczy to, że jej nie ma. Ona istnieje i ośmielamy się twierdzić, że na nic cały rozwój cywilizacyjny, jeśli nie ma najwyższej kultury. Cywilizacja może tworzyć rozory demokracji, kultura jest z założenia niedemokratyczna a więc nie może być powszechnie obecna. Rozwój cywilizacji, zainicjowany przez kulturę Zachodu, rozszedł się na świat innych kultur, przenosząc na swoim grzbiecie kulturowe fenomeny Zachodu, bardziej te powierzchowne (jak na przykład garnitury czy krzesła) niż te głębsze, archetypowe.

Twierdzimy ponadto, że rozwój tak naprawdę zależy od kultury, od sfery duchowej i mentalnej, nie zaś od sfery materialnej czy zrzecznościowo-materialnej. To ta sfera (duchowa) umożliwia człowiekowi rozwijanie nauki i wynalazczości (na przykład dzięki kulturowej instytucji uniwersytetu z jego ideą wolności badań). Ilościowy rozwój cywilizacyjny jest rezultatem jakościowych zmian w sferze kultury. Kultura uruchamia lawinę rozrostu, która działa niemal samoczynnie. Wystarczy przyrzeć się kulturom różnych rejonów świata. To określone kulturowe klucze aksjologiczne umożliwiały rozwój cywilizacyjny w określonym kierunku. Na przykład niewątpliwie zjawiskiem kulturowym jest kult pracy, który jest źródłem bogactwa Zachodu. Tutaj znajdują się źródła zmiany sytuacji. Zmiana mentalności, stosunku ludzi do przyrody i swego ciała jako elementu tej przyrody, zmiana postaw ludzkich w odniesieniu do siebie wzajemnie itp. – wszystkie te problemy mają szansę rozwiązywać się nie przez wprowadzenie nowych wynalazków technicznych (na przykład samolotów przelatujących na drugą półkulę w coraz krótszym czasie), ale przez zmianę sposobu myślenia, swego odniesienia, które będzie bardziej rozumne i mądre.

Prawo Moore’a głosi, że komputery podwajają swoje możliwości obliczeniowe co 18 miesięcy. Rozrost ten dokonuje się wykładniczo, a w tej chwili osiągnęliśmy połowę możliwości; pod koniec tego wieku pojedynczy komputer będzie miał moc obliczeniową i pamięć ośmiu miliardów osób. Tutaj też odnajdujemy treści marksistowskie, kiedy to Czerny

wychodzi z tezy o ilości przechodzącej w jakość. Mianowicie komputery mają uzyskać świadomość na skutek osiągniętej złożoności i „przeskoczyć” w sferę świadomości. Człowiek zostanie zdetronizowany. Autor jest jednak na tyle ostrożny, że stawia tylko hipotezę. Prawo to ma się odnosić do całej przyrody, a także do kwestii powstania człowieka. W człowieku jako jednemu z naczelnych dokonało się przejście ilości w jakość – i stał się człowiekiem. Sprawa jednak nie jest taka prosta. Dlaczego nowa jakość człowieczeństwa załamała się u neandertalczyka czy u innych? Dlaczego wszystkie kultury na Ziemi nie przeszły automatycznie w nową jakość cywilizacyjną? Bardzo często ogromna ilość jakiegoś czynnika działa wręcz odwrotnie, erozyjnie, niszczy jakość. Dotyczy to chociażby sfery etycznej, edukacyjnej itp. Na przykład w Polsce gwałtownie wzrosła ilość studentów, ale czy dzięki temu poprawiła się ich jakość? Wzrosła ilość dróg, ale czy poprawiła się ich jakość? Wzrosła ilość wydawanych książek, ale czy dzięki temu zwiększyła się ich jakość? Można przedstawić dziesiątki takich przykładów, kiedy to jakość wcale nie powstaje wskutek ilości. Wydaje się, że można postawić równie mocne, jeśli nie mocniejsze prawo, że jakość osiągnana jest przede wszystkim skokowo, a po drugie, jest bardzo rzadka. Ta nowa jakość zapoczątkowuje nową gałąź rozwoju. Tak właśnie było z człowiekiem, że dokonał skoku jakościowego. Za skokiem jakościowym dokonuje się rozwój ilościowy, który jednak – jeśli nie ma żadnej zasady porządkującej go na wyższym poziomie, płynącej z zewnątrz – nigdy nie zmienia się w nową jakość. Oczywiście prof. Czerny jest świadomy, że marksowskie prawo nie sprawdza się, dlatego rozpatruje kilka możliwych scenariuszy wydarzeń. Ponadto rozpatruje możliwość stworzenia komputerów molekularno-kwantowych, które będą miliardy razy szybsze niż krzemowe. Wtedy, jak twierdzi autor, z całą pewnością człowiek zostanie zdetronizowany. Czy rzeczywiście? Nie ma żadnej pewności, że powstanie takich komputerów będzie oznaczać „detronizację” człowieka. Przy okazji warto zauważyć, że taka „detronizacja” jest tylko określoną interpretacją zarówno człowieka, jak i komputera. Czy człowiek jest rzeczywiście na „tronie” świata? To tylko nasza perspektywa, nasycona megalomanią gatunku, czysty wymysł „humanizmu”, który ostro i chyba zasadnie skrytykował J.M. Bocheński. Czy humanistyczne wychowanie jest w stanie zatrzymać komputeryzację i technicyzację, jak twierdzi Czerny? Nie wydaje się to możliwe. Człowiek musi się „zdehumanizować”, aby uświadomić sobie bezmiar własnej bezmyślności i duchowego upadku. Humanistyczne podejście da się zrelatywizować dzięki prostym przykładom bezsilności humanizmu rodem z oświecenia w obliczu współczesnych zjawisk społecznych, politycznych oraz technologicznych.

Bycie liderem na Ziemi oznacza oczywiście uzależnienie od tej Ziemi, silny z nią związek. Jaki związek z Ziemią mają komputery? Do czego będzie im ona potrzebna? Czy będą umiały zapewnić sobie źródła energii? Podobnie odniesienie do komputera oznacza, że sam człowiek jest rodzajem biologicznego komputera, czego większość autorów zajmujących się zagadką ludzkiej świadomości nie potwierdza. Świadomość jest zjawiskiem bardziej złożonym i bardziej prostym równocześnie i może nie mieć nic wspólnego z ilością wykonywanych operacji pamięci itd. Możliwe, że powstanie sztuczna świadomość, która będzie sprawniejsza od ludzkiej. Pozostanie jednak tylko imitacją świadomości. Nie będzie ona w stanie przekroczyć granicy zachowań mechanicznych i niemechanicznych. Wydaje się, że tylko możliwość posiadania woli, wyobraźni i uczuć oraz funkcji duchowych (nie tylko poznawczych) daje możliwość samotranscendencji. Świadomość powsta-

ła w wyniku bardzo złożonych procesów antropicznych, chociaż nie oznacza to, że nie może istnieć świadomość pozaludzka, nieantropiczna. Można oczywiście wszystko redukować do wąskiej genetyki i elementów kultury, ale nie wyeliminuje się wolności, miłości i prawdy jako fundamentalnych żywiołów ludzkiego bytowania. Sztuczna świadomość natomiast może być bardzo pomocna w spotęgowaniu możliwości intelektualnych (strona racjonalna to tylko jeden z elementów świadomości) człowieka. Możliwości te, chociażby ze względu na ograniczający je element fizyczny, zawsze będą skończone. Świadomość trwała wynika z przełamania wzorców związanych ze strukturami czasoprzestrzennymi, które trwałości z zasady dać nie mogą. Świadomość taka musi wbudować w siebie zupełnie inne zegary niż te, które teraz są jej procesem odniesienia.

Rozdziały są krótkie, ale obfite w treść i dające wiele do myślenia. Ot, chociażby rozdział pt. *Antykomputeryzacja* wyprowadza wnioski, które również postawiliśmy w niektórych swoich publikacjach, mianowicie groźba dramatycznego rozejścia się świata na elitę bogatych i rzeszę biednych. Może jednak być zupełnie inaczej, że to właśnie techniki informatyczne spowodują, iż ludzie będą coraz mniej pracować, życie stanie się o wiele tańsze, ubodzy zaczną się kształcić, osiągać określone standardy, naciskać na bogatych. Uprzywilejowani rozumieją, że bogactwo nie polega na gromadzeniu, ale na uczestnictwie we wspólnym dobru.

Autor rozdziela sferę *phronesis* (rozum) i sferę *thymos* (uczucia i wola). Sfera *phronesis* ma być sferą racjonalną, zaś sfera *thymos* jest sferą woluntarystyczno-uczuciową. Nie sądzę jednak, aby tak drastyczne rozdzielenie sfery *phronesis* i *thymos* było zasadne. Komputery opanowały wg Czernego sferę *phronesis*, a niedługo opanują także sferę *thymos*. Po pierwsze, wydaje się, że podział ten jest tylko podziałem teoretycznym, w praktyce obie te sfery przenikają się (jeśli chodzi o człowieka). Istnieją nawet hipotezy, że nie jest możliwe, aby rozwinęła się świadomość i racjonalność bez sfery woli i uczuciowej. Komputerowe *phronesis* jest ponadto bardzo wąskie i nieświadome. Prof. Czerny utożsamia komputery ze sferą *phronesis*, natomiast zaraz później mówi o sferze wirtualnej, która jest zupełnie odmienna od sfery realnej (czego przykładem są internetowe znajomości i późniejsze rozczarowania w świecie rzeczywistym). Wydaje się, że Czerny przecenia moce komputerów, a nie docenia człowieka z jego *thymos*. Wydaje się, że to właśnie ta sfera jest źródłem rozwoju ludzi i wspomagana jest często przez sferę *phronesis*. Związek między sferą woluntarystyczną-uczuciową a sferą racjonalną wydaje się być bardziej złożony i ma olbrzymi udział przy powstawaniu sfery świadomości odpowiadającej za nasze człowieczeństwo. Ponadto sfera *phronesis* komputerów jest czymś całkowicie innym niż sfera *phronesis* u człowieka. Przede wszystkim komputery są nieświadome i takimi pozostaną. Człowiek ma świadomość i za jej pomocą może operować myślą. W myśleniu ludzkim dużą rolę odgrywają czynniki aksjologiczne, woli, emocjonalne, duchowe itd. Ponadto myśl człowieka ma charakter określonej teleologii. Abstrakcyjność myślenia nie jest sztuką dla sztuki. Służy ona celowemu, zaplanowanemu działaniu liczącemu się z różnorodnymi jego okolicznościami. Myślenie to ma charakter „wielościęzkowy” i syntetyczny, nie zatrzymuje się na obliczalnych tylko wartościach, ale odkrywa wartości niepoliczalne. Wydaje się, że dla człowieka właśnie te wartości odgrywają dużą rolę w działaniu.

Niezwykłą zaletą książki prof. Czernego jest stawianie pytań i dostrzeganie niewiedzy tam, gdzie inni widzą już ostateczne wyjaśnienia. Odkrywanie niewiedzy jest niezwykle

ważne, szczególnie w kontekście problematyki, jaką podejmuje autor. Tak na przykład zaczynamy sobie uświadamiać, że nie wiemy, czym jest informacja, mimo że nieustannie posługujemy się nią na co dzień. Nie wiemy, dlaczego ciała mają ciężar, dlaczego masy grawitacyjne przyciągają się, a nie odpychają, czym jest ciemna materia i energia (85 proc. „materiału” wszechświata!), nie wiemy, dlaczego wszechświat się rozszerza i dokąd zdąża... Ta świadomość naszej niewiedzy powinna wzbudzać pokorę uczonych, świadomych tego, że pozytywistyczno-oświeceniowe przekonania nie sprawdziły się.

Książka prof. Czernego (który ma też w swoim dorobku prace poświęcone wychowaniu i aksjologii!) wyraża niepokój kierunkiem rozwoju cywilizacji zachodniej, a także uświadamia nam stan naszej niewiedzy. Autor akcentuje swój niepokój dotyczący technicyzacji życia, która może prowadzić (choćby w kontekście komputerów i sieci neuronowych) do dehumanizacji i samozniszczenia ludzkości.

Czerny uświadamia też kryzys w nauce, która ucieka od pytań głęboko filozoficznych i zajmuje się sprawami marginalnymi. Należy wg Czernego zmienić cały proces edukacji, uczyć zdolności samodzielnego myślenia, uzbrajać w narzędzia pozwalające atakować najtrudniejsze problemy.

Sądzę, że książka Czernego jest niewątpliwie bardzo wartościowa i cenna, niczego nie narzuca, jest dobrą prowokacją do własnych przemyśleń. Z tego powodu cenna jest zarówno dla studenta, jak i dla profesora. Dlatego należy polecić ją wszystkim: zarówno technokratom, jak i humanistom.

Jan Wadowski

Marzena i Marek Florkowscy, *Kameduli*, Wydawnictwo M, Kraków 2005, ss. 449

Z dużym zainteresowaniem przeczytałem książkę Marzeny Florkowskiej poświęconą ojcu Piotrowi Rostworowskiemu (*Ojciec Piotr. Benedyktyn – kamedula – rekluz*, Wydawnictwo M, Kraków 2004, ss. 307), która ukazała się w piątą rocznicę jego śmierci i czterechsetną rocznicę powstania eremu Srebrnej Góry na krakowskich Bielanych. Ojciec Piotr był chyba jednym z największych przedstawicieli życia monastycznego w Europie w XX wieku.

W ostatnim okresie na półkach księgarskich ukazała się nowa książka, również bardzo ciekawa, pt. *Kameduli*, a napisana przez małżonków z Krakowa, Marzenę i Marka Florkowskich. Prezentowana publikacja została wydana bardzo starannie, co zachęca do lektury. Książka ma niepowtarzalny charakter. Myślę, że takim wyjątkowym elementem jest cisza, która emanuje z jej wnętrza, a przez to szczególnie obecność Boga.

Otwierając książkę, na początku czytamy List generalnego przełożonego Kamedułów Pustelników Góry Koronnej skierowany do Państwa Florkowskich, który wyraża radość, że zebrano w jednym woluminie informacje dotyczące historii, duchowości oraz sztuki pustelni kamedulskich. Następnie możemy przeczytać wstęp, który nakreślił o. Korneliusz Wencel, obecny przeor i mistrz nowicjatu w klasztorze w Bieniszewie koło Konina, oraz słowo od Autorów. Ukazane dzieło omawia dzieje kamedułów, głównie na ziemiach polskich. „Chcieliśmy – jak piszą Autorzy – przypomnieć dzieje pustelni w kolejności ich fundowania, a zatem Bielany krakowskie, Rytwiany, Bielany warszawskie, Bieniszew,

Pozajście, Wigry, Szaniec i Milatyn” (s. 14). Innym istotnym elementem książki jest to, że Autorzy od wielu lat są związani z kamedulami, a przede wszystkim z ojcami i braćmi z eremu Srebrnej Góry. Jest to zakon ściśle kontemplacyjny, ale nie jest on zamknięty na drugiego człowieka. Mnisi, „którzy odcięci od świata i przywiązani do swej celi przez kilkadziesiąt lat nie utracili rzeczowej oceny wielu sytuacji i czasem jednym, prostym słowem potrafią rozwiązać wątpliwości niepokojące tygodniami osobę świecką” (s. 13).

W kolejnych rozdziałach została opisana historia wymienionych wyżej klasztorów. Przedstawiono także obecnie istniejące dwa eremy siostr kamedulek w Złoczewie i w Tyśzowcach, które w 1999 r. obchodziły złoty jubileusz swojej obecności w Polsce. W ostatnim rozdziale wspomniano o kartuzach i trapistach. W dalszej części książki zamieszczono adresy kamedulów i kamedulek, kalendarium, kalendarium eremu Srebrnej Góry na krakowskich Bielanych, modlitwy, np. *Litanie do Świętych Pięciu Braci Męczenników*, słowniczek terminów kościelnych, bogatą literaturę, indeks osób i nazw geograficznych, źródła ilustracji. Wplecione w tekst liczne barwne fotografie pozwalają przenieść się w dawne, ale i bliższe dzieje kamedulów, np. w rozdziale *Zmęczeni bałaganem świata przychodzili tu* możemy zobaczyć dzień Zielonych Świąt 2004 r., kiedy to „erem tętnił gwarem i śmiechem tak na co dzień odległym temu miejscu” (podpis pod fotografią, s. 257), dzień świętowania czterechsetnej rocznicy Fundacji Eremu Srebrnej Góry.

Dzisiaj w Polsce są dwa czynne eremy: Pięciu Braci Męczenników w Bieniszewie i Srebrnej Góry na krakowskich Bielanych. Mimo troski ich mieszkańców wymagają one zainteresowania – szczególnie ten krakowski – innych, „zewnątrznych” osób, aby ten skarb ducha, architektury przetrwał dla dalszych pokoleń. Dla gości odwiedzających te miejsca, jak i samych zakonników, którzy „[...] są waszym piorunochronem” (abp Karol Wojtyła, metropolita krakowski, s. 17).

Jan Dąbrowski

Karmelici bosi w Polsce 1605-2005. Księga jubileuszowa, praca zbiorowa, red. Cz. Gil, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2005, ss. 512

Mija właśnie czterysta lat od momentu przybycia pierwszych karmelitów bosych na ziemię polskie. Pragnąc uświetnić ten szczególny czas dla Karmelu Terezańskiego w Polsce, wydano księgę jubileuszową, która stanowi „syntezę tego, jak przez cztery stulecia, od owych początków XVII wieku do naszych dni, duchowi synowie świętych Mistyków Hiszpańskich wpisali się w historię Kościoła i Ojczyzny, dając swój niezastąpiony wkład w kształtowanie duchowego oblicza Polaków, co stwierdził także Jan Paweł II w swym liście z 14 grudnia 2004 r., otwierającym stronicę tej *Księgi*” (okładka).

Myślę, że trudno zawrzeć w jednym woluminie syntezę – jak to wyraził w powyższych słowach o S.T. Prażkiewicz, prowincjał Krakowskiej Prowincji Karmelitów Bosych – czterech wieków działalności ojców i braci. Praca, która realizowała się na różnych polach, była i jest bardzo bogata. Wydała ona już wiele pięknych owoców i dalej możemy to obserwować, np. w ostatnich przygotowaniach peregrynacji relikwii św. Teresy od Dzieciątka Jezus w naszej ojczyźnie.

Prezentowane dzieło pragnie przede wszystkim wyrazić hołd „dla tych, którzy – jak pisze Ojciec Redaktor – „«winnicę Karmelu» sadzili, pielęgowali i odnawiali” (s. 8). Rozpoczynając lekturę, warto na początku zapoznać się z pracą o. Cz. Gila, która w sposób syntetyczny ukazuje „czterysta lat karmelitów bosych w Polsce (1605-2005)”. W drugim artykule, który napisała A. Nowicka-Struska, możemy przeczytać na temat historii, czasów i ludzi w siedemnastowiecznych pogrzebowych kazaniach karmelitańskich. Kolejny tekst, pióra wybitnego archiwisty Prowincji Krakowskiej, B.J. Wanata OCD, dotyczy losów szkoły w Berdyczowie na Ukrainie. Natomiast E. Niebelski zajął się karmelitami bosymi z klasztorów Królestwa Polskiego, którzy uczestniczyli w powstaniu 1863 r. i przebywali na zesłaniu w Rosji. Interesującą pracę przedstawia czytelnikowi o. P.F. Neumann, pisząc o karmelitach bosych „w klasztorach polskich w okresie ich przynależności do austriackiej prowincji zakonu (1875-1911)”. Biogramy, które zostały tam zamieszczone, są dodatkowym jej wzbogaceniem. W drugiej publikacji o. Gila możemy zapoznać się z dziejami odnowionej polskiej prowincji w latach 1911-1947. Ciekawą historię odzyskania klasztoru karmelitów bosych w Lublinie w latach 1918-1939 podejmuje P. Janowski.

Tematyka kolejnych artykułów obejmuje karmelitańską teologię duchowości. Ojciec D. Wider zajął się traktatem eucharystycznym o. Stefana Kucharskiego OCD (1595-1653), a drugą pracę poświęcił osobie o. Bonawentury Frezera OCD (1638-1687). Św. Rafał Kalinowski (1835-1907) szczególnie przyczynił się do odnowienia Karmelu Terezańskiego w Polsce. Jego bogate życie wewnętrzne i pozostawione pisma do dzisiaj inspirują wielu teologów. Ojciec S. Fudala przedstawił nadzieję w rozumieniu św. Rafała Kalinowskiego. Bł. Alfons Maria Mazurek był pierwszym beatyfikowanym męczennikiem polskiego Karmelu, o nim to napisał o. S.T. Praškiewicz. *Duchowe dziecięctwo drogą chrześcijańskiej doskonałości według sługi Bożego Anzelma Gadka OCD* – to tytuł pracy o. P.P. Ogórka. Ostatnią publikacją, nakreśloną przez o. W. Kiwiora, jest przedstawienie sylwetki Franciszka Powiertowskiego, nowicjusza i męczennika karmelitańskiego z 1944 r.

Księga wydana na czterechsetną rocznicę obecności ojców i braci karmelitów bosych w Polsce zasługuje na uwagę, gdyż wprowadza czytelnika w historię posługiwania, które jest ukierunkowane zwłaszcza na ducha. Jest to niezaprzeczalny atut tego wydawnictwa, przez co należy wyrazić wdzięczność Autorom, jak i o. Gilowi, głównemu redaktorowi tej książki, za zaistnienie tej pozycji w literaturze teologicznej.

Jan Dąbrowski

Ks. Waldemar Irek, *Spółeczność w świetle rozumu i wiary*, Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Wrocław 2005, ss. 424

Wydawnictwo PWT we Wrocławiu wydało ostatnio ważną pozycję poświęconą problematyce społecznej. Można powiedzieć, że książka ta kontynuuje chlubne tradycje wrocławskiej szkoły wybitnych znawców tematu w osobach śp. ks. prof. Józefa Majki czy ks. inf. prof. Jana Kruciny, przytaczanych zresztą bardzo często w omawianej publikacji.

Dzieło Jana Pawła II wpływa na świat dzisiejszy w różnych zakresach. Stanowi ono m.in. inspirację dla uczonych. Tak jest na pewno w przypadku ks. prof. Waldemara Irka,

który, inspirowany nauką Jana Pawła II, napisał kolejną książkę zgłębiającą problematykę społeczną. Już w tytule widzimy wpływ encykliki *Fides et ratio*. Oczywiście nie jest to jedyne źródło; autor ma niezwykle rozległą orientację zarówno w nauczaniu Kościoła, jak i we współczesnej literaturze odnoszącej się do poruszanej wiązki zagadnień.

Ta obszerna praca z zakresu katolickiej nauki społecznej dotyka kluczowych zagadnień związanych z wszechstronnym rozwojem człowieka. Nie chodzi jednak tylko o powtórzenie znanych już tez, ale o wskazanie nieutopijnych dróg rozwiązań, które tylko pod warunkiem integralności swego ujęcia mają szansę się sprawdzić. Taka jest właśnie propozycja Kościoła. O tym mówił niemal w całym swoim nauczaniu Jan Paweł II.

Rozdział I zajmuje się problematyką osoby ludzkiej w kontekście społeczności. Personalizm społeczny wskazuje wyraźnie, że integralne rozumienie człowieka musi brać pod uwagę jego odniesienie do Absolutu, a także do innych osób. Społeczeństwo nie powstaje żywiolowo, ale kształtuje się poprzez określone, immanentne zasady społeczne, budujące je niejako od wewnątrz. Istotne jest, aby człowiek traktowany był w społeczeństwie podmiotowo, nie przedmiotowo.

Człowiek jest istotą, która rozwija się w różnorodnych kontekstach. Jest to przede wszystkim rodzina, szkoła, państwo. Instytucje te muszą być zdrowe i służyć człowiekowi, szczególnie temu, który wymaga pielęgnacji, opieki i troski przez długie lata (dziecko, człowiek chory, stary, umierający). Te zagadnienia bezpośrednio związane z życiem i rozwojem osoby podejmuje rozdział II. Znajdujemy tam również problematykę pluralizmu i tolerancji, tak często źle rozumianych, i wreszcie zagadnienie pracy ludzkiej. Wszystkie te kwestie charakteryzowane są wszechstronnie, z odwołaniami do historii. Autor dokładnie wypunktowuje słabości i fragmentaryczność większości ujęć powołujących się na przykład na tolerancję czy pluralizm. Proponowane rozwiązania skomplikowanej problematyki dzisiejszego świata nie są nigdy w KNS naiwne czy oderwane od rzeczywistości. Są to zwykle postulaty płynące z integralnej wizji osoby ludzkiej, zarysowanej wcześniej. Dotyczy to również problematyki pracy ludzkiej w świecie zekonomizowanym, gdzie na przykład wskazana jest konieczność zaistnienia duchowego impulsu w ekonomii (s. 248).

Kościół nie unika konfrontacji. Tak jak musiał spotkać się z myślą grecką, nie odrzucając jej, tak też musiał stanąć do konfrontacji z nowożytnymi i współczesnymi systemami społecznymi. Kościół spotkał się z liberalizmem, socjalizmem i demokracją, którą należy odpowiednio rozumieć. Ten Kościół, mimo wielu swoich słabości, jest dziełem Ducha Świętego i znakiem sprzeciwu, spełniając krytyczną rolę wobec świata, który uważa się za autonomiczny (co właśnie jest utopijne). Ks. Irek rozwija raz jeszcze powody, których Kościół jest krytyczny wobec świata, który zgubił uniwersalną ideę prawdy, sumienia, wolności; w konsekwencji człowiek został zreizowany poprzez kult posiadania i „kulturę śmierci” (s. 371n).

Książka niezwykle wszechstronnie analizuje sytuację człowieka, pokazując możliwe i realne ścieżki rozwiązań, od ogólnej koncepcji człowieka począwszy, a na wizji społeczeństwa skończywszy. Nie wydaje się, aby ujęciom zawartym w pracy można było zarzucić brak otwartości, o jakim mówił Karl Popper, pisząc o społeczeństwie otwartym i jego wrogach.

Praca ks. prof. Irka dowodzi również po raz kolejny wielkości dzieła Jana Pawła II; był on jak mało kto wrażliwy na świat współczesny i jego problemy, na które żywo reagował, i pozostawił po sobie wielkie dzieło nauczania zawarte w encyklikach, listach, książkach itp. To dzieło będzie inspirować jeszcze wielokrotnie.

Jan Wadowski

Jan Paweł II – Encyklopedia nauczania moralnego, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2005, ss. 636

Zachwyty osobą Jana Pawła II trwały właściwie od początku Jego pontyfikatu aż do śmierci. Dla jednych jest to związane z wiarą chrześcijańską, przynależnością do Kościoła katolickiego, któremu przewodzi Następca św. Piotra, Prorok naszych czasów. Dla innych wiąże się to raczej z zewnętrznymi atrybutami tego pontyfikatu: fascynowały liczne pielgrzymki, łatwość nawiązywania kontaktów z ludźmi, a także wszystko to, co wiązało się z chorobą i fizyczną słabością Papieża. Świadczenie życia i śmierci Ojca Świętego nie pozostało bez echa w ludzkich sercach. Napawa to nadzieją, że jego osoba i nauczanie na długo będzie wyznaczać poszukiwanie prawdziwego sensu i celu życia. W Janie Pawle II zarówno wierzący, jak i ludzie o innych przekonaniach światopoglądowych widzieli stały punkt odniesienia i autorytet moralny w rozchwianym i zagubionym na płaszczyźnie wartości świecie.

Ojciec Święty w swoim nauczaniu podejmował problemy nie tylko z zakresu wiary, ale i życia chrześcijańskiego. Zabierał właściwie głos we wszystkich ważniejszych sprawach, które dotyczą zagadnień moralnych. Najwymowniejszym tego świadectwem jest encyklika *Veritatis splendor*, odnosząca się wprost do moralności chrześcijańskiej, czy też encyklika poświęcona wartości ludzkiego życia *Evangelium vitae*, ale również dokumenty poświęcone małżeństwu i rodzinie oraz poszczególnym stanom i powołaniom w Kościele. Wielu jest takich, którzy uważnie wczytują się w to nauczanie i potrafią dość dobrze odczytać jego najważniejsze płaszczyzny i fundamentalne zasady. Inni jednak, zabierając się do czytania papieskich wypowiedzi, dochodzą do wniosku, że ogrom tego przesłania, a także trudności w jego właściwym odczytaniu nie dają im szansy na owocną lekturę. Jedni i drudzy potrzebują jakiejś pomocy w poznaniu orędzia moralnego Jana Pawła II.

Wydanie publikacji *Jan Paweł II – Encyklopedia nauczania moralnego* wychodzi na przeciw tego rodzaju oczekiwaniom. Wyrasta z przekonania, że bez głębszego poznania nauki Papieża nie będzie można odpowiedzieć na wyzwania moralne aktualnych czasów. Redaktorom publikacji chodziło o opracowanie przewodnika po nauczaniu moralnym Ojca Świętego, który miałby zachęcić do lektury papieskiego przesłania, a nie próbować w tym wyręczyć. Przyświecała im świadomość, że nie chodzi o opracowanie czysto naukowe, tylko o takie przedstawienie istotnych problemów moralnych, by to dzieło mogło służyć jako pomoc pastoralna dla kaznodziejów i katechetów, oraz dla tych wszystkich, którzy chcą lepiej zrozumieć aktualne przesłanie moralne Kościoła.

Należy podkreślić, że ta publikacja nie pozwala automatycznie odczytać w sposób integralny nauczania moralnego Jana Pawła II. Natura encyklopedii jest bowiem taka, że ujmując wszystko aspektowo, że ukazuje jak najpełniej poszczególne tematy nauczania moralnego. Dzięki odsyłaczom do innych haseł Czytelnik może lepiej poznać, jak bardzo te problemy są powiązane ze sobą, jak wynikają jeden z drugiego.

Papieskie nauczanie moralne, ukazane w encyklopedii w sposób hasłowy, pozwala stwierdzić, że Jan Paweł II nie boi się zmierzyć z tego typu wezwaniami. Jest w tym wierny nie tylko Tradycji Kościoła, ale także samemu Chrystusowi. Ojciec Święty, świadom zagubienia moralnego współczesnego człowieka, chce go skierować ku Chrystusowi, gdyż

jest przekonany, że tylko w Nim może on odnaleźć prawdę i otrzymać dar nowego życia, a w konsekwencji w pełni odnaleźć siebie.

Encyklopedia ma na celu zachęcić wyznawców Chrystusa, by w nauczaniu moralnym Jana Pawła II nie tylko szukali pouczeń doktrynalnych, ale nade wszystko wskazań, jak pozostać wiernym Chrystusowi we wszystkich wyborach życiowych. Jakże gorące były niekiedy wezwania i apele, które kierował Jan Paweł II do poszczególnych ludzi, grup społecznych, narodów i całego świata. Nauczanie moralne Papieża trzeba bez wątpienia lepiej poznawać, ale co jeszcze ważniejsze, trzeba próbować wedle niego żyć. Encyklopedia niniejsza stanowi rodzaj przewodnika po istotnych kwestiach papieskiej doktryny i wskazuje szlaki, po których człowiek podąża.

Najważniejsze zagadnienia moralne współczesności w świetle nauczania Jana Pawła II przedstawione zostały w układzie alfabetycznym. Problemy poruszone w encyklopedii to m.in.: antykoncepcja, badania prenatalne, celibat, kara śmierci, klonowanie, korupcja, media, męczeństwo, pornografia, przyjaźń, przyjemność, rozwód, starość, wartość życia. Hasła te zostały opracowane przez teologów moralistów reprezentujących różne środowiska naukowe w Polsce, m.in. KUL: bp J. Wróbel, ks. F. Greniuk, ks. J. Nagórny, ks. K. Jeżyna; Uniwersytet im. kard. S. Wyszyńskiego w Warszawie: bp. A. Dziuba, ks. I. Mroczkowski; Uniwersytet Poznański: ks. P. Bortkiewicz; Uniwersytet Opolski: ks. P. Morciniec, Uniwersytet Olsztyński: ks. M. Machinek; PAT w Krakowie: ks. J. Kowalski, ks. J. Orzeszyzna; PWT we Wrocławiu: ks. T. Reroń.

Pozycja niniejsza ukazała się w serii encyklopedii odnoszących się do osoby Jana Pawła II. Wydano już bowiem: *Encyklopedię pontyfikatu 1978-2005*; *Encyklopedię nauczania społecznego* oraz *Encyklopedię dialogu i ekumenizmu*. Redaktorami *Encyklopedii nauczania moralnego* są: ks. prof. dr hab. Janusz Nagórny, dyrektor Instytutu Teologii Moralnej KUL, przewodniczący Sekcji Polskich Teologów Moralistów, oraz ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, kierownik Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej KUL.

Można mieć nadzieję, że trud włożony w przygotowanie tego dzieła zaowocuje nie tylko lepszą znajomością nauczania moralnego Jana Pawła II, ale także sztuką życia na wysoką miarę wymagań Ewangelii – czyli świętością.

ks. Tadeusz Reroń

Ks. Janusz Królikowski, *Wady główne wciąż aktualne. Saligia*, Dom Wydawniczy „Rafael”, Kraków 2005, ss. 88

Wśród niebezpieczeństw i przeszkód na drodze realizacji powołania Bożego ważne miejsce zajmują wady moralne. Niosą one z sobą groźbę ponawiania grzechów, a więc potęgowania się stanu grzesznego i jego skutków. Jako sprawności działania zapewniają łatwość działania i przyjemność. Z czasem, zwłaszcza w postaci nałogu, eliminują wewnętrzny opór i wyrzuty sumienia. Wady moralne, podobnie jak cnoty, nie są wrodzone człowiekowi, jakkolwiek przynosi je on ze sobą na świat. Wśród wad istnieje grupa takich, które wywierają szczególnie szkodliwy wpływ na psychikę i na charakter moralny czynów. Nazywa się je głównymi dlatego, że stanowią źródło wykroczeń oraz innych wad moralnych, a nie dlatego, że ich złość jest największa.

Właśnie tematyce wad głównych poświęca swą książkę ks. Janusz Królikowski. Idea wad głównych – według Autora – ma w tradycji chrześcijańskiej długą historię, w której odzwierciedla się głęboka i realistyczna chrześcijańska znajomość człowieka, jego psychologii, kultury i możliwości duchowych. Oficjalnie wymienia się siedem wad głównych. Liczba tych wad, według św. Tomasza, rodzi się stąd, że są cztery rodzaje dobra, którego człowiek może pożądać w sposób nieumiarkowany: chwała (pycha), dobro własnego ciała (łakomstwo), dobro gatunku ludzkiego (nieczystość) i bogactwo (chciwość). Ponadto istnieją trzy dobra, których człowiek może unikać w niewłaściwy sposób ze względu na zło, jakie się z nimi wiąże: własne dobro duchowe, o ile połączone jest z trudnościami (lenistwo), dobro bliźniego pojmowane jako powód smutku (zazdrość) i dobro bliźniego, które rodzi gniew.

Podtytuł książki brzmi *Saligia*. Autor chce czytelnikowi wyjaśnić, że w średniowieczu pierwsze litery siedmiu grzechów głównych składały się na słowo, które pozwalało łatwo nazwy tych grzechów, czy raczej wad, zapamiętać i podkreślało ich wzajemną łączność. *Saligia* więc to: *superbia* – próżna chwała, *avaritia* – chciwość, *luxuria* – nieczystość, *invidia* – zazdrość, *gula* – łakomstwo, *ira* – gniew, *acedia* – ociężałość.

J. Królikowski w sposób interesujący wyjaśnia treść poszczególnych wad ludzkich i ich skutki. Pycha to nieumiarkowana żądza wywyższania siebie. Ma ona wpływ na wszystkie inne wady. Jest źródłem wszystkich wykroczeń moralnych. Jej bezpośrednim owocem, „córka pychy”, jest próżność, czyli nieumiarkowana żądza zewnętrznego uznania. Popycha ona do ciągłego szukania pochwały, rozgłosu i poklasków. Chciwość polega na nieumiarkowanym pożądaniu dóbr materialnych. Nieumiarkowanie to wyraża się zarówno w chęci zdobywania, jak i w chęci posiadania, czyli w skąpstwie. Nieczystość jest nieuporządkowaną żądzą przyjemności płciowej. Utrwalona w psychice, skłania do grzechów nieczystości, a pośrednio do innych wykroczeń moralnych. Zazdrość jest smutkiem z powodu dobra cudzego, osądzonego jako pomniejszenie osoby doświadczającej zazdrości. Nie znaczy to, że człowiek chciałby to dobro posiadać dla siebie, ale że pragnie, by bliźni go nie posiadał. Wada ta powoduje wewnętrzne akty: zawiści, nienawiści, gniewu, prowadzi do oszczerstw, obmowy plotek itp. Łakomstwo jest nieuporządkowanym pożądaniem pokarmu i napoju co do jakości i sposobu ich spożywania. Prowadzi do powstania szkód tak materialnych, jak i duchowych, wynikających z tego powodu. Może prowadzić również do wielu wykroczeń takich, jak: nieczystość, lekkomyślność, gniew czy niesprawiedliwość. Gniew natomiast polega na nieopanowanej rządzy zemsty, a wyraża się w nieuzasadnionych lub przesadnych wybuchach złości. Gniew godziwy winien przejawiać się we właściwej formie, we właściwym czasie i ze słusznej przyczyny, a więc powinien być normowany rozumem. Lenistwo zaś jest stałym zniechęceniem do rzeczy Bożych, do dóbr duchowych i wewnętrznej pracy nad sobą. Jako wada utrwalona w psychice promieniuje szkodliwie na całokształt życia moralnego, wnosząc do psychiki i utrwalając w niej paraliżujący smutek i odrazę do dóbr wyższych.

Przedstawiona doktryna wad głównych – wyjaśnia we wstępie Autor – nie jest doktryną mającą przesładować człowieka czy też zozydzić mu działanie wypływające z jego wewnętrznych dynamizmów. Jej zadaniem jest zdemaskowanie wielorakich niebezpieczeństw, które ukrywają się w człowieku i które łatwo mogą zostać wzbudzone, stając się uciążliwe i ponizające dla samego człowieka, jak i demoralizujące dla otoczenia. Chodzi

więc o to, by skłonić człowieka do odpowiedzialnego traktowania danych mu możliwości sprawczych, przy uwzględnienia celu, do którego jest przeznaczony.

Rzeczywistość grzechu w człowieku wyznacza konieczne zadania moralne podejmowania ciągłej walki i przewycięzania grzechu w sobie i w innych. Wiadomo, że ta walka byłaby beznadziejna, gdyby był on zdany tylko na własne siły. Walkę ze złem prowadzi sam Chrystus, a człowiek grzeszny ma się tylko przyłączyć do Niego, odpowiedzieć na Jego wezwanie. To wezwanie obejmuje trzy dziedziny: proces pokuty, nawrócenia i przemiany serca; pozytywną pracę nad sobą, zmierzającą do wyrobienia w sobie łatwości w czynieniu dobra oraz wzrastanie w enocie. Istotne jest tu wzrastanie w miłości. Powstanie z grzechu i odrodzenie moralne jest właśnie przede wszystkim przywróceniem do stanu miłości. Kroczenie drogą miłości, duchowe wzrastanie na tej drodze, dokonuje się głównie poprzez uczestnictwo w sakramentach świętych.

Dobrze się stało, że na półkach księgarskich pojawiła się pozycja poświęcona ludzkim wadom, które zaciemniają sumienie i nakłaniają do zła. Istnieje i dziś pilna potrzeba powrotu do refleksji nad ludzkim działaniem, w które wpisuje się doktryna wad głównych. Chodzi o to, by stale kształtować człowieka i prowadzić go do stawania się sobą w wolności, a tym samym, by otwierać przed im drogę do stania się odpowiedzialnym chrześcijaninem. Nie jest bowiem przeznaczeniem człowieka uleganie niepohamowanemu wirowi pożądań. Jego drogą jest zrzucenie ich z siebie, by odzyskać wolność ducha i urzeczywistniać swoje duchowe możliwości.

ks. Tadeusz Reroń

Karl Rahner, *Pisma wybrane*, t. I, wybór tekstów i przekład G. Bubel, WAM, Kraków 2005, ss. 356

Karl Rahner wpłynął w wielkim stopniu na rozwój teologii katolickiej XX wieku. Należy on do najwybitniejszych teologów katolickich ubiegłego stulecia. Przy znaczącym udziale Rahnera powstały tak znane dzieła teologiczne, jak: *Lexikon für Theologie und Kirche*, *Sacramentum mundi*, *Mysterium salutis*, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, *Handbuch der Pastoraltheologie*, seria wydawnicza *Quaestiones disputatae* oraz posoborowe czasopismo teologiczne „Concilium”. W Polsce Karl Rahner jest jednak wciąż mało znany, ze względu na trudny, zmuszający do myślenia język refleksji teologicznej. Niemniej posiadamy w języku polskim ważne dzieło Rahnera *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa* (1987) oraz wybór artykułów pod tytułem *O możliwościach wiary dzisiaj* (1965 i 1983). Mamy też w języku polskim takie prace Rahnera, jak: *Kiedy się modlisz* (1968), *Wierzę w Jezusa Chrystusa* (1977), *Bóg stał się człowiekiem. Medytacje* (1978), *Ryzyko chrześcijanina* (1979), *Przez Syna do Ojca* (1979), *Mały słownik teologiczny* (1987, 1996), *Mój problem. Karl Rahner odpowiada na pytania młodzieży* (1985) oraz *Słowo z krzyża* (1985). Myśl Rahnera przybliżają dwa opracowania: I. Bokwy, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera* (Tarnów 1996); oraz K. Góździa, *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera* (Lublin 2004).

Większość twórczości teologicznej Karla Rahnera to artykuły, konferencje i wykłady opublikowane w jego *Schriften zur Theologie* w latach 1954-1984. Dzieło to, wydane

w 16 tomach, liczy około 8000 stron. W wersji angielskiej *Theological Investigations* mieści się w 28 tomach, a pierwsze tomy ukazały się już w roku 1965. Niestety, aż do tej pory teksty te dla polskiego czytelnika były niedostępne. Starając się, przynajmniej w niewielkim stopniu, zapłacić tę istotną lukę na polskim rynku wydawniczym, krakowscy jezuici zaproponowali niewielki wybór tekstów K. Rahnera (w dwóch tomach), opublikowanych w jego *Schriften zur Theologie*.

Pierwszy tom *Pism wybranych* K. Rahnera obejmuje 16 jego publikacji ujętych w trzy części: *Zagadnienia fundamentalne*, *Nauka o Bogu* oraz *Chrystologia*.

Pierwsza część zawiera artykuły poruszające te aspekty teologii Rahnera, które cechowały jego refleksję teologiczną. Jest tutaj artykuł *Wyzwanie postawione przed teologią przez Sobór Watykański II*, który prezentuje wizję teologii posoborowej. Artykuł *Teologia i antropologia* uzasadnia nieodzowność oraz teologiczne podstawy „zwrótu” antropologicznego w teologii. Autor ukazuje podstawy swej metody transcendentalnej, teologiczno-filozoficzne racje jej użycia oraz konsekwencje wynikające z zastosowania jej w teologii dogmatycznej. Antropologiczny punkt wyjścia teologii pomaga uchwycić egzystencjalne doświadczenie konkretnego człowieka w jego całościowej relacji do siebie, Boga i świata. Trzeci artykuł *Filozofia i filozofowanie w teologii* omawia problem wzajemnej relacji między filozofią a teologią. Konieczność naukowej refleksji jest nieodzownym warunkiem rozwoju myśli teologicznej. Wobec istniejącego pluralizmu filozoficznego teologia powinna również uwzględnić i zaakceptować taki pluralizm. Kolejny artykuł *Historia dogmatów i teologii z wczoraj na dziś* dotyczy istotnego zagadnienia rozwoju dogmatu katolickiego. Artykuł ten pozwala spojrzeć na dogmat wiary jako rzeczywistość ciągle żywą, wymagającą stałej interpretacji – w imię żywej wiary wspólnoty Kościoła, która w konkretnej sytuacji historycznej daje świadectwo Prawdzie. Podobnie jak w przeszłości, rozwój dogmatu i teologii będzie następował pośród napięć i konfliktów, nawet jeśli postawa dialogu i tolerancji będzie przyczynić się do większej otwartości na dyskusję teologiczną nad proponowanymi poglądami. Kolejny artykuł *Podstawowy wykład wiary* nawiązuje do książki pod takim samym tytułem. Ostatni artykuł części pierwszej porusza zagadnienia „anonimowych chrześcijan” i nakreśla teologiczne podstawy takiej tezy, a także możliwości i granice jej zastosowania w zgodności z katolickim dogmatem wiary.

Druga część jest poświęcona nauce o Bogu. Otwiera ją artykuł *O specyficie chrześcijańskiego pojęcia Boga*. W kontekście dialogu chrześcijaństwa z religiami świata została ukazana złożoność zagadnienia oraz nieodzowność postrzegania go w perspektywie powszechnej woli zbawczej Boga. Artykuł *Pytanie człowieka o sens w obliczu absolutnej tajemnicy Boga* wprowadza w doświadczenie ludzkiego bytu w jego fundamentalnej relacji z niepojętym Innym, którym jest objawiający się w historii Bóg. To Bóg ukryty we wnętrzu ludzkiego istnienia jest najbardziej wewnętrzną tajemnicą człowieka. A człowiek jest wezwany do jej nieustannego, egzystencjalnego odkrywania. Spełnienie sensu ludzkiego istnienia może nastąpić jedynie przez przyjęcie niepojętości Boga w postawie wolności i miłości. Kolejny artykuł to *Uwagi na temat dogmatycznego traktatu „De Trinitate”*. Rahner, polemizując z teologią neoscholastyczną, wysuwa postulatory nowego rozumienia istoty trójcznej. Nauka o Trójcy jest podstawowym misterium zbawczym w chrześcijaństwie i dlatego powinna wyrażać się jednoznacznie w całościowej strukturze teologicznej refleksji. W *Uwagach na temat nauki o Bogu w dogmatyce katolickiej* ukazu-

je nową perspektywę metafizycznej refleksji o Bogu, uwzględniającą kontekst kulturowy, w którym żyje współczesny człowiek.

Ostatnia część zawiera sześć chrystologicznych tekstów Rahnera. Pierwszy tekst *Jezus Chrystus – sens życia* ukazuje egzystencjalne znaczenie, ale także granice chrześcijańskiej odpowiedzi na tego rodzaju wyznanie. Pełna wiary odpowiedź chrześcijanina to wezwać do tego, aby nieskończone pragnienie spełnionego sensu człowieka zawierzyć niepojętej tajemnicy Boga. Ten tekst ukazuje, jak istotna dla Rahnera jest egzystencjalna relacja do Jezusa Chrystusa, przyjętego wiarą, jako osobiste spotkanie z Bogiem przynoszącym zbawienie. W następnym artykule *Kościelna chrystologia między egzegezą a dogmatyką* poszukuje się wspólnej płaszczyzny dla refleksji dogmatycznej i badań egzegetycznych. Znajdujemy tu uzasadnienie znaczenia Jezusa historycznego dla chrystologii dogmatycznej. Wystarczającą podstawą dla chrystologii jest uznanie, że Jezus przedpaschalny pojmował siebie jako absolutne, eschatologiczne wydarzenie zbawcze. Historia Jezusa osiągnęła swą ostateczną pełnię dopiero w zmartwychwstaniu i na tej podstawie stała się ostatecznie wiarygodna. Artykuł *Dwa podstawowe typy chrystologii* jest przedstawieniem dwóch podstawowych modeli chrystologicznych: model historiozbawczy, czyli chrystologia „wstępująca, oraz model metafizyczny, czyli „chrystologia zstępująca”. Rahner ukazuje wzajemny stosunek między dwoma typami podstawowymi oraz analizuje znaczenie i wiarygodność ich obu dla duszpasterskiego przepowiadania Ewangelii. W artykule *O Wcieleniu* szuka warunków możliwości Wcielenia. Akt stworzenia człowieka jest istotnym warunkiem możliwości Wcielenia Syna. Jednocześnie polemizuje z twierdzeniem teologii scholastycznej, że każda Osoba Boska mogła stać się człowiekiem. Akt Wcielenia odpowiada bowiem wewnętrznemu życiu Boga i dlatego Wcielenie mogło dokonać się jedynie w Osobie Syna. Wcielenie Syna, które jest tajemnicą wiary, jest w swej najgłębszej istocie najpełniejszym objawieniem tajemnicy człowieka. Kolejny artykuł *Jeden Pośrednik i różnorodność pośrednictw* dotyczy zagadnienia istotnego dla dialogu ekumenicznego z Kościołami wywodzącymi się z reformacji. Ukazany został tu problem jedyności pośrednictwa zbawczego Chrystusa w jego relacji do innych form pośrednictwa osobowego (Maryja, święci) występujących w historii zbawienia i we wspólnocie Kościoła. Karl Rahner przedstawia teologiczne uzasadnienie pojmowania pośrednictwa Chrystusa jako eschatologicznie doskonałego i jedyne w swym rodzaju „przypadku” ludzkiej więzi wspólnotowej przed Bogiem i solidarności zbawczej wszystkich ludzi. Przy zachowaniu jedyności Pośrednictwa Chrystusa inne formy pośrednictwa osobowego znajdują swe teologiczne uzasadnienie jako wyraz wspólnotowej więzi i solidarności zbawczej między ludźmi, którzy czerpiąc siłę z Chrystusa, współdziałają w dziele zbawczym Boga. Ostatnia publikacja nosi tytuł *Pojednanie i idea zastępstwa*. Refleksja na temat idei pojednania oraz związanego z nią rozumienia ludzkiej winy stała się okazją do rozważań nad niepojętością Bożego przebaczenia. W ramach tej refleksji Rahner przeprowadza interesującą analizę soteriologicznej koncepcji związanej z biblijną ideą zastępstwa. Solidarność zbawcza Jezusa z nami, której wyrazem jest Jego śmierć na krzyżu, jest nieprzemijającą podstawą wzajemnej solidarności między ludźmi, wyraża się we wzajemnej odpowiedzialności za siebie. W ostatecznym wymiarze zbawienie każdego człowieka, nawet jeśli jest aktem jego wolności, pozostaje zawsze darem miłości i wierności wszystkich ludzi.

Artykuły zamieszczone w pierwszym tomie *Pism wybranych* dają czytelnikowi obraz metody teologicznej Rahnera, jego sposobu formułowania myśli oraz pozwalają pojąć znaczenie teologii dla rozwoju refleksji teologicznej. K. Rahner poprzez stawianie istotnych i odważnych pytań zmusza do myślenia i refleksji. Nie zadowala się prostymi odpowiedziami na istotne pytania, lecz z odwagą szuka uzasadnienia dla wiary, która we współczesnym świecie wymaga zrozumienia. Przedstawione w pierwszym tomie artykuły, pomimo skomplikowanego języka, potrafią przykuć uwagę czytelnika, który będzie w stanie przeдрzeć się przez trudności, na jakie napotka podczas ich lektury. Teksty te stanowią dobry materiał nie tylko do samodzielnych, własnych przemyśleń, ale także do wspólnej dyskusji.

ks. A. Małachowski

John R. Sommerfeldt, *Aelred of Rievaulx. Pursuing Perfect Happiness*, The Newman Press, New York – Mahvah (N.J.) 2005, ss. 184

To już trzecia książka tego autora związana z Wydawnictwem Paulińskim, The Newman Press (New York – Mahvah [N.J.]), po *Bernard of Clairvaux. On the Spirituality of Relationship* oraz *Bernard of Clairvaux. On the Life of the Mind*. Wydawnictwo – jak zaznacza wydawca – zajmuje się promowaniem znaczących naukowych studiów z historii teologii, oferując przy tym komentarze znawców tej dziedziny dla lepszego zrozumienia wciąż aktualnych kwestii w nich poruszanych (s. 1). Trzecia książka profesora historii z Dallas (Tex.), J.R. Sommerfeldta, świadczy o jego uznanym już autorytecie w dziedzinie studiów mediewistycznych, szczególnie problematyki św. Bernarda z Clairvaux i Aelreda z Rievaulx. Tym razem publikacja dotyczy tematu osiągnięcia doskonałej szczęśliwości wg Aelreda z Rievaulx (*Aelred z Rievaulx. Osiąganie doskonałej szczęśliwości*). W tej dziedzinie postać ta jest najbardziej kompetentna, bowiem to właśnie ten dwunastowieczny mnich cysterski z Anglii potrafił jak nikt inny bardzo celnie pokazać pewną drogę do Boga i doskonałej szczęśliwości życia z Nim i bliźnimi poprzez cnotę przyjaźni duchowej, nierozłącznie związanej z miłością. I dobrze również, że przedstawił ją równie kompetentny badacz problematyki aelrediańskiej, prof. Sommerfeldt.

Na książkę składa się dziewięć rozdziałów, poprzedzonych *Wykazem skrótów* oraz *Wstępem* i zakończonych *Przypisami*, *Bibliografią* oraz *Indeksami: osób i kwestii*. Rozdział I (*Wstęp do Aelreda*) omawia w dwóch punktach życie i dzieła Aelreda oraz wzrost zainteresowania problematyką aelrediańską w ostatnich czasach. Następne rozdziały (II-IX) wchodzi już szczegółowo w temat książki, omawiając po kolei:

– pierwotny „zdumiewający” stan człowieka (Adama) przed jego upadkiem grzesnym; doskonałość tego stanu w ujęciu Aelreda (wg relacji Sommerfeldta) wyraża się w rozumnym i społecznym byciu człowieka, pięknu jego ciała oraz mocy jego duszy, która z natury jest zdolna sięgać (*capable*) boskości; w tym ostatnim przypadku dzieje się to poprzez intelekt, dający poznanie Prawdy i Boga, wolę pozwalającą na wolny wybór, pamięć dającą zdolność odczuwania i wyobrażania, wreszcie *affectus*, tj. przywiązania i uczucia; w tym pierwotnym stanie rajskim widać było wyraźną wzajemną harmonię ciała i duszy;

– grzechowy upadek Adama i jego „odnowę” (*restoration*); najpierw autor omawia skutki upadku człowieka w ciele i na duszy (zaciemnienie rozumu i pamięci, autodestrukcyjny wybór woli wprowadzający w błąd rozum i uczucia, a przez to oddalający od ostatecznego celu szczęśliwości), wreszcie dar szczęśliwości na nowo wprowadzony w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa;

– pokorę, jako pierwszy etap odnowy i doskonałości intelektu w wierze, poprzez zwalczanie jej pierwszorzędnego nieprzyjaciela, jakim jest pycha; dobrymi przykładami służą tu pokora Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który stał się człowiekiem, oraz Maryi, Matki Bożej, Służebnicy Pańskiej; odnowa intelektu odbywa się poprzez środki wzmacniające wiarę, tj. medytację nad naturą i przez naturę, Pismo św., medytację o samym sobie i o Bogu;

– miłość, jako środek doskonalenia woli; chodzi tu o umiejętność rozróżniania prawdziwej i fałszywej miłości, roli w niej ciała, poprzez cielesne uczynki; prawdziwe rozumienie miłości samego siebie i drugih, wreszcie miłość Boga w jej relacji do innych miłości, wreszcie jej owoce;

– przyjaźń jako swoistą drogę doskonałości angażującej ludzką przywiązaną; autor omawia zagadnienie bycia prawdziwym przyjacielem; przyjaźni ugruntowanej w Bogu oraz w cnocie;

– cnotę jako drogę, rozpoczynającą się w nawróceniu, odnowie (tu jej elementami są: skrusza, spowiedź i oczyszczenie); dalej omawia rolę czterech cnót kardynalnych i praktykę cnoty w: ciszy i samotności, prostocie, posłuszeństwie, czystości i modlitwie, niekonierniecznie praktykowanych tylko w zakonie;

– stan szczęśliwej doskonałości człowieka: w jej procesie doskonalenia ciała i duszy; w zadziwiającej harmonii; w przyszłym życiu; w jej ostatecznym wypełnieniu, gdzie jest już doskonale widzenie Prawdy, zjednoczenie miłosne z Bogiem, wieczna pamięć, radosne przywiązanie, chwalebne ciało;

– stan kontemplacji, gdzie autor omawia jej cechy charakterystyczne, zarówno od strony negatywnej (czym ona nie jest), jak i pozytywnej (czym ona jest); pokazuje to również na przykładzie symboliki stosowanej przez Aelreda: trzeciej wizyty Boga (opisanej w jego drugiej księdze *Zwierciadła miłości*), jako specjalnej łaski Bożej w duszy ludzkiej, oraz „szabat szabatów” (opisanej w trzeciej księdze *Zwierciadła miłości*), kontemplacji rozumianej jako przedsmak samego nieba; ta kontemplacja, z kolei jako „pocałunek duchowy” jest obrazem spełnienia się doskonalej przyjaźni duchowej; sama kontemplacja misterium Bożych w niebieskim (wiecznym) Jeruzalem jest już końcem wędrówki ziemskiej człowieka; tak szczegółowy opis kontemplacji, wskazuje na to, iż sam Aelred mógł być też kontemplatykiem (przynajmniej jej wytrawnym nauczycielem); poświadcza to zresztą jego (hagiograficzny) biograf, Walter Daniel (*Epistola ad Mauricium*, nr 69).

Profesor Sommerfeldt jest jak na razie jedynym, który drogą systematyczną przedstawił w omawianej obecnie pozycji w miarę spójną doktrynę mistyczną Aelreda z Rievaulx. To prawda, że przed nim kilku badaczy próbowało to również pokazać (zob. np. Nouzille Ph., *Expérience de Dieu et la théologie monastique au XIIe siècle: Etude sur les sermons d'Aelred de Rievaulx* (Les Editions du Cerf, Paris 1999); lub świetny artykuł Marsha L. Duttona, *Friendship and the Love of God: Augustine's Teaching in the "Confessions" and Aelred of Rievaulx's Response in Spiritual Friendship*, w: „American Benedictine Review” 56 (2005), s. 3-40), ale czynili to w kontekście innej omawianej przez siebie tematyki i siłą rzeczy w zawężonym zakresie.

Wielką rolę prof. Sommerfeldta w tym zakresie zrozumiemy i docenimy może lepiej, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że dzieła średniowiecznych mnichów nie były systematycznymi wykładami doktryny, ale przykładem pisarstwa monastycznego dla zakonników, powstałego przy różnych okazjach, by wzmocnić ich w drodze do Boga. Nie przykładano tu większej wagi do rozróżnień, definicji i schematów, które były tak charakterystyczne dla późniejszej nieco scholastyki. Niegdyś (1953) zmarły już Jean Leclercq (1993) ten sposób uprawiania teologii w klasztorach nazwał „teologią monastyczną”. Dopiero teraz w zderzeniu się z tym rodzajem utworów, pisanych notabene w oryginalnej średniowiecznej łacinie, możemy docenić wielki trud usystematyzowania doktryny, która się kryje za poszczególnymi utworami.

Dodatkowo walor pracy Sommerfeldta wzmacnia fakt, że wykorzystał on w swych źródłach do niedawna jeszcze niedostępne w krytycznym wydaniu kazania Aelreda (zob. bardzo bogate pod tym względem przypisy, s. 139-170), które udostępnił dopiero G. Raciti (zob. *Sermones I-XLVI. Collectio Claraevallensis Prima et Secunda*; oraz *Sermones XLVII-LXXX. Collectio Dunelmensis. Sermo a Matthaео Rievallensi Servatus. Sermones Lincolnenses*, Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis II a-b, Brepols Publisher, Turnhout 1989-2001). Rzadko który badacz dotychczas powoływał się na nie w przedstawianiu doktryny mistycznej Aelreda.

Praca prof. Sommerfeldta nie jest ostatnią z dziedziny mistyki Aelreda z Rievaulx. Zapowiedziana jest już następna książka przygotowywana obecnie do druku, tego samego wydawnictwa: *Aelred of Rievaulx. On Love and Order in the World and the Church (Aelred z Rievaulx. O miłości i porządku w świecie oraz w Kościele)*. Mamy nadzieję, że zarówno obecna, jak i ta przyszła pozycja przyczynią się do coraz lepszego zrozumienia problematyki mistycznej tego dwunastowiecznego „Bernarda z Północy” (D. Knowles).

ks. Ryszard Groń

P O M O C E D U S Z P A S T E R S K I E

UROCZYŚCIE ŚWIĘTEJ BOŻEJ RODZICIELKI MARYI – 1 I 2006

Dom rodzinny

Dziś czcimy tajemnicę Maryi jako Bożej Rodzicielki. O Niej mówi Ewangelista, że troszcząc się o swoją Rodzinę jako Matka, „zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu”. Wpatrzeni w Nią, chcemy rozważać w naszych sercach sprawy naszego życia i naszych rodzin. Wyraża to pięknie jedna z najstarszych maryjnych modlitw rodzinnych: „Pod Twoją obronę uciekam się, Święta Boża Rodzicielko”.

Myśl naszą kierujemy na Świętą Rodzinę, na dom rodzinny w Nazarecie. A przy okazji patrzemy na nasze domy rodzinne. Jaki ten nasz dom jest? To wielka różnorodność wystroju zewnętrznego i klimatu, nastroju wnętrza. To firanka w oknie, którą przesłonięte jest ludzkie życie, aby była domowa intymność, której ciekawski intruz wyraźnie z zewnątrz nie podpatrzy. To łóżko z chorym i nastrój powagi. To gromada rozkrzyczanych dzieci i płacz niemowląt. To zmęczenie matki i zatroskane oczy ojca, to marzenia panny wypatrzonej przez okno rycerza na białym koniu. Dom to całe życie człowieka, od urodzenia aż do starości i śmierci.

W domu człowiek czuje się bezpiecznie. Dziś o domu rodzinnym zapomina się coraz częściej. Dziś z domu rodzinnego ucieka się, bo świat proponuje wiele atrakcji. To pójście na ciekawy wykład, prelekcję albo do kina, to wyprawa na zakupy bądź oglądanie wystaw sklepowych w domu towarowym, tu promocja, tam prezentacja. Chce się być tu i tam, wszystkiego doświadczyć i zobaczyć jak najwięcej. Pospolita ucieczka z domu na ulicę.

U fundamentów domu rodzinnego jest miłość. To miłość decyduje, że młodzi opuszczają rodziców i zakładają swój nowy dom rodzinny z troską o zachowanie tradycji rodzinnych swoich rodziców. W domu podejmowane są najważniejsze życiowe decyzje i w swoim domu, a nie w szpitalu chce człowiek umierać. Dziś się to zmienia. Dziś na człowieka patrzymy instrumentalnie, ile i co do domu przyniesie, jak to będzie wydane. Problem konsumpcji i przyjemności, nawet ze szkodą dla zdrowia.

Dawno temu we Francji porównywano życie człowieka z maszyną w zakładzie pracy. Człowiek jest jak maszyna. Maszyna ma „serce” stalowe, twarde, wytrzymałe. Wsluchując się w rytm pracy maszyny, łatwo wyczuć to serce, które precyzyjnie pomnaża dobra materialne i napędza dumą właściciela. To serce cieszy, gdy maszyna jest sprawna, gdy nie ma zgrzytów, gdy rytmicznie wykonuje polecenia człowieka. Tylko jednego maszynie brakuje, to „serce” maszyny nigdy nie kocha, jest twarde; sumienne, ale zawsze zimne. Dzisiaj coraz częściej spotykamy ludzi z takim właśnie sercem maszyny. Czy można o takim człowieku powiedzieć, że jest człowiekiem, jeśli jego serce jest zimne, twarde; chociaż sumienne, ale bez miłości? Bystrość spojrzenia ludzkiego i powierzchowna ocena w pośpiechu, i ciągłe życie w krainie schorowanej wyobraźni. A gdzie miejsce na to, co

najważniejsze w życiu, gdzie miłość, gdzie dobroć, wrażliwość, wyrozumiałość? – chciałoby się wykrzyknąć na rynku dużego miasta albo przed kościołem parafialnym. Serce maszyny dobrze i sumiennie pracuje, spala się w tej pracy, tylko nie umie kochać. Tylko twardość życia i nieubłagany realizm, walka o byt i gonitwa za codzienną troską, by temu drugiemu nie pomóc, ale dokuczyć. Miłości człowiek uczy się tylko w domu rodzinnym!

Popatrzmy dzisiaj na dom Świętej Rodziny z Nazaretu. On – św. Józef – prosty człowiek, w pocie czoła wyrywający strugiem z drewna kawałek chleba dla swojej rodziny, Ona – Maryja – młoda kobieta, doświadczona sceną Zwiastowania i obietnicą Bożą. I małe Dziecię Jezus w ramionach u Matki, otulone i całowane z miłością, jak czyni to każda matka. W rodzinie z Nazaretu było dużo miłości, a z nią szczęście i radość. Był uśmiech i łzy, a nade wszystko miłość serdeczna, bo był w tej rodzinie Bóg.

Dzisiaj przeżywamy uroczystość Świętej Rodziny. Trzeba patrzeć na tę Bożą Rodzinę i nasze rodziny. Trzeba więcej miłości, a więc więcej Boga, bo Bóg jest miłością. Jak niegdyś Bóg w Jezusie Chrystusie był noszony na rękach mamy, tak samo ten sam Bóg w Jezusie Chrystusie chce być noszony w naszym życiu. Nosimy Boga w naszym sercu po Komunii św. Dzisiaj także możemy wprowadzić Boga do swego serca przez rodzinne drzwi, pod dach swojego rodzinnego domu. Na pewno będzie w domu rodzinnym więcej miłości i więcej szczęścia jeśli znajdzie się tam obecność Boża. Amen.

ks. Andrzej Malachowski

NIEDZIELA CHRZTU PAŃSKIEGO – 8 I 2006

Duch Ojca na Nim spoczął

Treść błogosławieństwa wody chrzcielnej podczas Wigilii Paschalnej podkreśla znak wody, która stanie się materią sakramentu chrztu świętego. Modlitwa sięga do początków, kiedy to Duch Pański unosił się nad wodami, „aby już wtedy woda nabrała mocy uświęcania” (Mszał Rzymski). Ukazuje Stwórcę, który nawet w wodach potopu zawarł obraz odrodzenia. Wreszcie przypomina dzisiejsze wydarzenie: Chrzt Jezusa w wodach Jordanu i namaszczenie Go Duchem Świętym.

Ewangelia św. Marka rozpoczyna się od fragmentu usłyszanego dzisiaj, czyli od sceny chrztu Jezusa. Wcześniej odczytany został fragment pieśni Izajasza o Słudze Jahwe, w którym Bóg mówi o Nim: „Oto mój Sługa, którego podtrzymuję. Wybrany mój, w którym mam upodobanie” (Iz 42,1). W proroctwie Izajasza sam Bóg Ojciec przedstawia swego Sługę, charakter Jego posłannictwa i rezultaty Jego działalności. Podczas chrztu Janowego powyższe proroctwo zaczęło się realizować wobec niewtajemniczonych i nic nieprzeczuwających tłumów. Wobec Jana Chrzciciela, który może sam jeden tylko odgadywał tę wielką Tajemnicę na mocy świadomości własnej roli, sam Ojciec objawi prawdziwą tożsamość Syna, tak jak to zapowiadał Izajasz: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” (Mk 1,11).

W domu setnika Korneliusza, pierwszego poganina, który został ochrzczony, głos zabrał św. Piotr. Wprowadzając go do Kościoła, nawiązuje do wydarzenia znad Jordanu.

Sam sposób, w jaki tego dokonał, uroczysty nastrój, słownictwo – chociażby następujące słowa: „Wiecie, co się działo w całej Judei, począwszy od Galilei, po chrzcie, który głosił Jan” (Dz 10,37) – pokazuje, że dla pierwotnego Kościoła chrzest Jezusa był ogromnie ważnym wydarzeniem.

Czy dla nas jest takim wydarzeniem? Czy wiemy, co się działo i co dzieje się w Kościele po chrzcie Jezusa? Najpierw, w jak delikatny i pokorny sposób Jezus zstąpił w najgłębsze pokłady swego narodu i całej ludzkości? – „Nie będzie wołał ni podnosił głosu [...]. Nie złamie trzciny nadłamanej, nie zgasi knotka o nikłym płomyku” (Iz 42,2-3). Ta delikatność jest wyrazem wielkiej miłości do nas, uszanowaniem naszej godności i wolności. Ale zabraknie jej dla ludzkiej niewierności i grzechu. Wtedy będzie działał radykalnie, z wielką mocą i stanowczością.

Jezus wszedł w przeszłość zamuloną jak wody Jordanu. Wszedł ze wspomnianą pokorą i uniżeniem w nasze dzieje, aby wziąć na siebie nasze grzechy i obmyć je w swojej krwi. Z uniżeniem pochyla głowę pod ręką Jana, aby otrzymać chrzest. Wchodzi do wody jako sługa, wychodzi jako Syn, w którym Ojciec ma upodobanie i którego namaścił Duchem Świętym i mocą (Dz 10,38). Dzięki temu, co rozpoczęło się w ów pamiętny dzień nad brzegiem Jordanu, z jego wód wraz z Synem wynurza się nowa ludzkość. Dzieło jeszcze piękniejsze niż to, które powstało zaraz potem, gdy u początków „Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1,2).

Jeszcze raz powtórzmy pytanie: Czy my, wiemy „co się działo w całej Judei, począwszy od Galilei, po chrzcie, który głosił Jan”? Będzie o tym opowiadał Piotr w domu Korneliusza, że: „Bóg namaścił Go Duchem Świętym i mocą, że przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła”.

Zatrzymajmy się jeszcze przez moment nad słowami uwiarygodnienia mesjańskiej misji Syna przez Ojca: „Tyś jest mój Syn umiłowany” (Mk 1,11). Wiele wieków wcześniej to, co przydarzyło się Abrahamowi, gdy usłyszał słowa: „Weź Izaaka, swego syna jedynego, którego miłujesz [...], i złóż go w ofierze” (Rdz 22,2), stało się zapowiedzią ofiary Chrystusa.

Rozpoczynając publiczną działalność nad Jordanem, Jezus ma świadomość, że jest Synem Bożym, że został specjalnie wyposażony na misję, którą ma wypełnić, że przejdzie w mocy Ducha, dobrze czyniąc, uzdrawiając, wprowadzając pokój, wyzwalając z ciemności, aż po Ofiarę na Krzyżu. Nie będzie to już tylko sakramentalne smakowanie nowego życia, lecz to, co chrzest oznacza: prawdziwe obmycie świata z grzechów we krwi Baranka.

ks. Julian Rafalko

2. NIEDZIELA ZWYKŁA – 15 I 2006

Droga ku jedności

Dzisiejsza niedziela poprzedza w społecznościach chrześcijańskich Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan. Styczniowe dni wspólnych modlitewnych spotkań są bardzo ważnym elementem w życiu wszystkich wyznawców Chrystusa, którzy pragną jedności. Dla-

tego winniśmy znać problemy związane z podziałami, jakie powstały w Kościele, oraz poznać wysiłki ruchów ekumenicznych związanych z dążeniem do ponownej jedności.

1. Aby przybliżyć sobie i uświadomić te zagadnienia, powróćmy w naszych myślach do słów dzisiejszej Ewangelii. Ukazuje nam ona początek Kościoła, który Chrystus zaczyna budować od powołania swoich pierwszych uczniów. Spotkanie z Mistrzem wywarło na nich tak wielkie wrażenie, że zapamiętali sobie nawet godzinę tego niezwykłego wydarzenia w ich życiu. Ciekawe też jest pierwsze spotkanie z Chrystusem Szymona, któremu Jezus zmienia imię na Piotr. Fakt ten odegrał bardzo ważną rolę w jego życiu. Wkrótce następują nowe powołania – i tak na fundamencie Apostołów, w którym czołową postacią staje się z woli Chrystusa Piotr, będzie zbudowany Kościół. Mimo tych skromnych początków wkrótce nastąpi jego wspaniały wzrost. Stanie się to dzięki duchowej mocy, która płynie od Chrystusa i Jego zbawczych dzieł: Męki, śmierci i Zmartwychwstania. Po zesłaniu Ducha Świętego Apostołowie, niezwykle umocnieni, głoszą naukę Jezusa już nie tylko w ziemi palestyńskiej, lecz na całym obszarze basenu Morza Śródziemnego. Wielką rolę w tej pracy misyjnej odegra św. Paweł.

2. Tego rozwoju Kościoła nie zatrzymały nawet trwające trzy wieki prześladowania. Musimy jednak z pokorą stwierdzić, że po ustaniu prześladowań, które bardzo integrowały wyznawców Chrystusa, niełatwo było zachować jedność w Kościele. Te trudności Chrystus przewidział i dlatego tak usilnie modlił się o nią w Wieczerniku w przededniu swej śmierci.

Kościół bowiem tworzą ludzie, którzy mają też różne słabości i ambicje prowadzące do waśni i wypaczeń zarówno dyscyplinarnych, jak też i doktrynalnych. Pierwszy wielki kryzys nastąpił w wyniku nagromadzonych nieporozumień, oziębłości, wzajemnych podejrzeń i oskarżeń. Wystarczyła mała kropla, aby kielich goryczy się rozlał. Było nią zderzenie się dwóch osobowości: gorliwych, ale porywczych. Mamy tu na myśli papieża i patriarchę Konstantynopola, żyjących w XI w. I tak doszło do podziału na Kościół wschodni i zachodni, czyli prawosławny i katolicki.

Jeszcze bardziej złożony był drugi podział w XVI w. w Kościele zachodnim. Otóż nagromadziło się wiele nadużyć i nastąpiło ogólne rozluźnienie obyczajów. Reformacja zamierzała usunąć te patologie i nie chciała podziału Kościoła. Niestety wtrącanie się polityków, niecierpliwość niektórych reformatorów, a ze strony katolickiej opór przed zmianami – doprowadziły nie do odnowy, lecz rozłamu. Reformacja rozbiła się na dwa nurty: luteranizm i kalwinizm, czyli na zwolenników Lutra i Kalwina. Z tych społeczności wyłoniła się potem wielka liczba innych wyznań, które dziś trudno zliczyć.

3. Taki stan rzeczy trwał do końca XIX wieku, w którym to czasie zrodziła się najpierw w kościołach protestanckich idea ekumeniczna, czyli dążność do jedności. Do tego nurtu dołączyły się potem społeczności prawosławne.

Kościół katolicki stoi na stanowisku, że jedność to ruch, który ma doprowadzić społeczności chrześcijan rozłączonych do jedności z Rzymem. Taką też postawę przyjmuje II Sobór Watykański, a także nowy *Katechizm Kościoła Katolickiego*, w którym czytamy o Kościele Chrystusowym takie stwierdzenie: „Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany

w tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim w komunii”.

Niemniej jednak, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach, nastąpiło duże zbliżenie pomiędzy Kościołem katolickim a społecznościami prawosławnymi i protestanckimi. Doniosłą rolę spełniają w ruchu ekumenicznym papieże: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II. Wiemy także, jak bardzo na dialogu z wyznawcami innych Kościołów chrześcijańskich zależy Benedyktowi XVI.

Przełomowymi momentami w drodze do pełnej jedności były takie wydarzenia, jak zaproszenie przez bł. Jana XXIII przedstawicieli różnych wspólnot chrześcijańskich jako audytorów na II Sobór Watykański, zniesienie przez Pawła VI i patriarchę Konstantynopola w 1965 r. wzajemnej ekskomuniki, która trwała od rozłamu w XI w., wydanie przez II Sobór Watykański dekretu o ekumenizmie, zarządzenie przez Jana Pawła II w Roku Jubileuszowym pokuty za grzechy ludzi Kościoła katolickiego. Zmienił się także język we wzajemnych relacjach. Dziś nie mówi się o heretykach czy schizmatykach, lecz o braciach odłączonych. Ważną rolę w ruchu ekumenicznym odgrywają instytuty naukowe, ekumeniczne, w których poprzez badania i dyskusje teologów tworzy się pozytywny klimat na drodze ku jedności. Gdy chodzi o Kościół katolicki, to należy wspomnieć o Ekumenicznym Instytucie Badań Teologicznych TANTUR w Jerozolimie, który w 1971 r. powołał Paweł VI.

W Polsce od 1965 r. istnieje Komisja Episkopatu do spraw Ekumenizmu, która utrzymuje kontakty z Polską Radą Ekumeniczną, skupiającą Kościoły chrześcijańskie, prowadzące działalność duszpasterską w naszym kraju.

4. Musimy sobie zadać pytanie. W jaki sposób ja mogę przyczynić się do jedności wszystkich chrześcijan?

Po pierwsze, muszę ten problem znać, być otwartym na braci należących do innych wyznań, zdawać sobie sprawę z trudności, które stoją jeszcze na drodze zjednoczenia, zwłaszcza zaś takich, jak nauka o Eucharystii, kapłaństwie czy prymacie Papieża. Należy mieć jednak świadomość, że Bogu dzięki, bardzo wiele w ostatnich latach wydarzyło się pozytywnych znaków prowadzących do jedności. Zwłaszcza zmienił się język dialogu z konfrontacyjnego na ugodowy, wydaje się ekumeniczne tłumaczenie Biblii itd.

Po drugie, wszyscy starajmy się angażować w ruch zjednoczeniowy przez modlitwę, spotkania ekumeniczne czy tworzenie grup modlitewnych.

Wysiłki te są zwłaszcza niezbędne w pracy misyjnej Kościoła. Nie znamy jednak czasu i formy zjednoczenia. Wie to tylko Bóg. Mamy jednak mocną nadzieję i prosimy usilnie Ducha Świętego, aby ten dzień rychło nastąpił, bo więcej nas łączy niż dzieli.

ks. Zdzisław Zdebski

3. NIEDZIELA ZWYKŁA – 22 I 2006

„Nawracajcie się i wierźcie w Ewangelię!”

Karta dzisiejszej Ewangelii zawiera zapis jednej z najbardziej znanych wezwań Jezusa skierowanych do nas. Gdy Jezus pojawił się w okolicach Jeziora Galilejskiego, nawoływał zgromadzony tam lud: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierźcie w Ewangelię!”. To drugie zdanie będące wezwaniem Chrystusa wyznacza szlak naszych dzisiejszych rozważań: nawrócenie – wiara – Ewangelia.

1. Nawrócenie

O Franciszku Salezym opowiada się taką anegdotę: gdy okrył się już sławą świętości, pewnego razu przyszła do niego arystokratka z pytaniem: „Co mam zrobić, aby naprawdę się nawrócić?”. Franciszek spojrział na nią przenikliwie i rzekł: „Proszę ciszej zamykać drzwi”. Bo nawrócenie często rozpoczyna się od rzeczy małych.

Najprościej mówiąc, nawrócenie jest zmianą sposobu myślenia, a w konsekwencji – zmianą sposobu postępowania (działania). Człowiek na drodze refleksji dochodzi do wniosku, że jego sposób widzenia świata, ludzi, siebie nie jest właściwy, jest wykrzywiony – jak w krzywym zwierciadle – i postanawia zmienić swój styl myślenia. Na jaki? Na Boży sposób myślenia. Chodzi tu o próbę spojrzenia na świat oczyma Boga.

Na siedem wieków przed Chrystusem Bóg przemówił przez Izajasza, tłumacząc klęski, które spotkały naród wybrany. Podał tylko jedną przyczynę nieszczęść: „Myśli moje nie są myślami waszymi, ani wasze drogi Moimi drogami”. Inaczej mówiąc: brak nawrócenia. Brak postawy mieszkańców Niniwy, o których opowiada dzisiejsze pierwsze czytanie: „Uwierzyli mieszkańcy Niniwy Bogu, ogłosili post i oblekli się w wory od najmniejszego do największego. [...] Zobaczył Bóg czyny ich, że odwrócili się od swego złego postępowania. I ulitował się Bóg nad niedolą, którą postanowił na nich sprowadzić, i nie zesłał jej” (Jon 3,5.10).

2. Wiara

W 1911 roku pięciu podróżników pod przewodnictwem Roberta Scotta wybrało się na wyprawę do bieguna południowego. Musieli pokonać ponad 800 mil. Warunki były ekstremalnie trudne. Choć udało się osiągnąć cel wyprawy, w drodze powrotnej wszyscy zginęli. Jednym z uczestników wyprawy był Bill Wilson, lekarz po Cambridge, egoista, cynik i zarozumialec. Po latach odnaleziono wymarły obóz polarników, a w nim ich dziennik podróży. Okazuje się, że w owym lekarzu zaszła niesamowita zmiana: w najtrudniejszych chwilach okazał się radosny, chętny do pomocy, dodający ducha i odwagi. Zapisał w dzienniku: „Musimy czynić to, co możemy, a resztę pozostawmy Bogu. Pokładam w Bogu całą moją ufność, niezależnie od tego, co się stanie”.

Ufność w Bogu – to istotny element wiary. Wiara bez ufności, z której wynikają czyny, nic w życiu nie zmienia. Sama wiara w istnienie Boga jest jak wiara w istnienie bieguna południowego: ani jednego, ani drugiego – jak przypuszczam – nikt z nas nie widział.

Sama wiara w to, że Bóg istnieje, jeszcze nie ma wpływu na nasze życie. A Bóg, który istnieje, ale nie wpływa na nasze życie, mógłby równie dobrze nie istnieć.

W Nowym Testamencie znajduje się księga napisana przez ucznia Jezusa, który został zwierzchnikiem Kościoła w Jerozolimie. Chodzi o List św. Jakuba Apostoła. Autor pyta: „Wierzysz, że jest jeden Bóg? Słusznie czynisz, lecz także i złe duchy wierzą i drżą” (Jk 2,19). I dodaje: „Wiara bez uczynków martwa jest” (w. 26). Luter wydarł tę księgę ze swojej Biblii, dziś jednak protestanci coraz częściej powołują się na konieczność spełniania dobrych czynów wynikających z wiary. Zdają sobie sprawę, że wiara niepotwierdzona życiem – nie jest wiarą.

3. Ewangelia

Truizmem stało się już twierdzenie, że Ewangelia to „dobra nowina”. Człowiek skłonny jest raczej dostrzegać to, co złe. Jednak spojrzenie oczyma wiary potrafi nawet w trudnej sytuacji dostrzec dobro. O Sokratesie opowiada się, że gdy przebywał w swojej celi śmierci, czekając na wyrok (który sam sobie wymierzył), usłyszał pewnego razu przez ścianę śpiew jednego ze współwięźniów. Była to jedna z najtrudniejszych pieśni Stesychorosa. „Naucz mnie jej” – zawołał Sokrates. „Po co? – zapytał więziony – przecież i tak wkrótce umrzesz”. „Chcę mieć pewność, że do ostatniej godziny poszukiwałem tego, co dobre, prawdziwe i piękne” – odpowiedział skazaniec.

Ten grecki filozof, choć nie był przecież chrześcijaninem, zdał sobie sprawę z prawdy głoszonej przez św. Pawła w dzisiejszym drugim czytaniu: „Przemija bowiem postać tego świata”. A tym, co pozostaje, jest dobro czynione z miłości.

ks. Mariusz Rosik

4. NIEDZIELA ZWYKŁA – 29 I 2006

Kto czeka na przyjście Pana?

Dzisiejsza ewangelia maluje przed nami obraz paradoksalny: wśród tłumu pobożnych ludzi jedyną osobą, która wyznaje wiarę w Świętego Bożego, jest... zły duch. Wydaje się, że tylko ten demon wie, kim jest Jezus Chrystus. Zgromadzeni w synagodze ludzie nie znają Jezusa, nie umieją rozpoznać w Nim Mesjasza Bożego. My mamy nad nimi przewagę: nam ogłoszono Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie i wiemy, że jest On Synem Bożym. Czym więc nasza wiara różni się od wiary demona? Czy czymś się różni? Prawdę mówiąc, jeżeli masz poczucie, że Bóg nęka cię i ogranicza swoimi zakazami, że cię męczy i prześladowa, że bez Jego prawa żyłoby ci się dużo wygodniej i przyjemniej – to taka postawa faktycznie niewiele odbiega od postawy przeciwnika planu Bożego! Jeśli krzyczysz do Boga: „Przecież chodzę co tydzień do kościoła i wpuszczam księdza po kołędzie, czego jeszcze chcesz ode mnie? Chcesz mi zabrać całą radość życia, chcesz mnie zniszczyć!” – to twoja wiara w zasadzie niczym się nie różni od wiary ducha nieczystego, którego Jezus wypędził z opętanego.

Dzisiejszy fragment Ewangelii stanowi więc może dobrą okazję, żeby zadać dziś sobie podstawowe pytanie: Na czym polega wiara chrześcijańska?

Na pewno większość z nas urodziła się w rodzinie katolickiej i od dziecka żyła w środowisku wiary. W stopniowym poznawaniu Pana Boga pomagały rozmowy z rodzicami i wspólne modlitwy, lekcje religii, przygotowanie do pierwszej spowiedzi i Komunii św., rekolekcje, karmienie się słowem Bożym i Ciałem Pańskim – słowem, cała tradycja katolicka dała nam możliwość stopniowego wzrastania w wierze. Ta wiara została umocniona w sakramencie bierzmowania, corocznie, albo i kilka razy w roku jest potwierdzona podczas odnawiania przyrzeczeń chrzcielnych w liturgii Wielkiej Soboty i podczas każdego chrztu, w którym uczestniczymy. Wyznajemy naszą wiarę w każdej niedzielnej Eucharystii w formule *credo* Kościoła. Gdyby jednak ktoś niewierzący zapytał cię, dlaczego wierzysz w Boga, co byś odpowiedział? Bez wyuczonych formułek, na podstawie swojego doświadczenia i tego, co masz w sercu – co byś powiedział?

Niektórzy mówią: Chodzę do kościoła, bo tak wychowali mnie rodzice czy dziadkowie. Ale wiara przejęta od przodków musi stać się również twoją osobistą wiarą. To prawda, że jesteśmy przedmiotem miłości Boga ze względu na praojców (por. Rz 11,27), ale ta miłość domaga się odpowiedzi od ciebie osobiście. Inaczej nie ostoisz się w obliczu życiowych prób, kiedy musisz stanąć z Bogiem sam na sam. Inni mówią: Wierzę w Boga, bo wiara mi pomaga: daje mi nadzieję i jasne wskazówki, jak mam w życiu postępować. To prawda, ale są ludzie, którym wiara zdaje się utrudniać życie: skłania ich do odważnego opowiedzenia się za słabymi i bezbronnymi, do dzielenia się swoimi dobrami, nieraz do porzucenia swoich rodzin i wyjazdu na misje, a nawet do ofiary z życia. Czy wiara ułatwia, czy utrudnia życie?

Jakie inne odpowiedzi można usłyszeć? Na przykład taką: Jestem chrześcijaninem, bo ze wszystkich religii ta najbardziej mi odpowiada. Problem tylko w tym, że wiara to nie kwestia wyboru i osobistych upodobań. A może jutro buddyzm wyda ci się bardziej interesujący? Za ile nabyłeś sobie wiarę na targowisku świata? Czy nie jest napisane: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem” (J 15,16)?

Niektórzy mówią: Droga chrześcijańska zapewnia mi duchowy postęp, więc praktykuję katolicyzm ze względu na rozwój mojej osobowości. Ale czy Jezus Chrystus umarł na krzyżu i zmartwychwstał po to, abyś miał poczucie duchowego wzrostu? Czy to nie jest pewnego rodzaju subtelne, ale jednak pragmatyczne traktowanie wiary? Czy wiara może być narzędziem w rękach człowieka?

Zły duch z Ewangelii św. Marka nie życzył sobie przyjścia Chrystusa, wyraźnie protestował przeciwko groźbie, jaką niosła obecność Świętego na ziemi. A ty, czy ty życzysz sobie powrotu Syna Bożego? Czy szczerze wołasz „Przyjdź, Panie Jezu!”? Podczas każdej Mszy św. jest taki moment, kiedy na słowa celebransa: „Oto wielka tajemnica wiary”, odpowiadamy: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”. Czy rzeczywiście Jego przyjścia z utęsknieniem oczekujesz, czy może powtarzasz te słowa mechanicznie? Łatwo zrobić myślowy eksperyment. Wyobraź sobie, że Pan Jezus ma przyjść zaraz, że po słowach naszej aklamacji podczas dzisiejszej Eucharystii naprawdę nastąpi paruzja i Sąd Ostateczny. Jakie myśli pojawiają się w twojej głowie? Czy jest to uczucie ulgi i szczęścia? Dzieci zaprotestują może: „Byłe po feriach!”. Na pewno niejedyn człowiek pomyśli sobie: Chciałbym uporządkować przedtem

swoje życie: pooddawać długi, zapłacić rachunki, zakończyć zaczęte prace: napisać książkę, wyremontować dom, wychować dzieci. Proboszcz, który rozpoczął budowę nowego kościoła, zapewne chciałby tę budowę zakończyć. Przecież to takie ważne Boże dzieło!

Wśród opowieści o ojcach pustyni można znaleźć jedną bardzo pouczającą o posłuszeństwie: Kiedy strzec Sylwan zapukał do celi młodego mnicha i zawołał go, ten natychmiast wybiegł. Starzec wszedł potem do celi swego ucznia, trudniącego się przepisywaniem książki, i zobaczył arkusz, nad którym młodzieniec właśnie pracował. Na dole strony widniało niedokończone „o”, którego obwołu posłuszny mnich nie zdążył zamknąć. A przecież to wymagało zaledwie drobnego ruchu trzcina pisarską! Oto wzór gotowości na wezwanie! Wezwanie, dodajmy, człowieka, a nie samego Pana. Oto wyrzeczenie się swojej woli i gorliwość. Ale my nie jesteśmy przecież pustelnikami: my lubimy postawić jednak kropkę nad „i”, jesteśmy przywiązani do swoich własnych planów i osobistych sukcesów. A gdyby Pan przyszedł naprawdę?

Na przyście Pana demony czekają ze strachem, zaś do chrześcijan Pismo na tę okazję mówi: „A gdy się to dzieć zacznie, nabierzcie ducha i podnieście głowy, ponieważ zbliża się wasze odkupienie” (Łk 21,28). Aby czekać na Jezusa z nadzieją, trzeba więc mieć wiarę inną niż zły duch. Ów duch nieczysty z dzisiejszej ewangelii był osobą wierzącą, a nawet odważną: czyż nie świadczył o niebieskim posłannictwie Jezusa wśród zaskoczonych ludzi? Demon jednak ucieka z krzykiem w obliczu Mesjasza, bo wie, że zostanie zniszczony. My zaś wierzymy, że Jezus Chrystus jest posłanym od Boga Chrystusem, który wypowiada słowa w imieniu Ojca, tak jak zapowiadało prorocтво z Księgi Powtórzonego Prawa. Staramy się słuchać Jego głosu i być Mu posłuszni, troszczymy się o Jego sprawę, nie tylko o swoje.

Wierzymy w Niego nie tylko dlatego, że wierzyli nasi ojcowie, chociaż wychowaniu w katolickiej tradycji zawdzięczamy często możliwość poznania Boga w Trójcy Jedynej; nie dlatego, że to dodaje otuchy w chwilach trudnych, ani nie dlatego, że wiara pomaga rozwinąć się naszej osobowości. Wierzymy w Boga, ale nie na podstawie subiektywnych przesłanek. Wierzymy w Boga przede wszystkim na podstawie obiektywnej prawdy, po prostu dlatego, że On JEST. Przyjmujemy Jego słowo jako objawione słowo Boże: prawdziwe i niezawodne. I ta nauka ma moc wygnąć z naszej duszy wszelkie nieczyste duchy!

Maranatha!

ks. A. Napach

5. NIEDZIELA ZWYKŁA – 5 II 2006

On nas uczy walczyć ze złem

Biorę do ręki którąkolwiek gazetę i widzę niemal na każdej stronie wypowiedzi, reportaże, wiadomości mrozące krew w żyłach. Za mało powiedzieć, że taki już jest świat, tacy ludzie, tak musi być! Czy musi być aż tyle łez, udręk, przykrości? Nie widząc często już

wyjścia z tych ciężkich sytuacji, człowiek szuka pomocy i oparcia w Bogu. Tutaj często w pustce życia próbuje znaleźć choć iskierkę wiary, kruszynę odwagi, by spojrzeć gorzkiej prawdzie w oczy. Apostołowie, wróciwszy z misyjnej wyprawy, wyznają Panu Jezusowi: „wszyscy Cię szukają!”. Wiadomo, czego chcą od Chrystusa owi poszukujący. Mrok i cierpienie bywają gorsze niż noc.

1. W jaki sposób można stawiać czoło ludzkim i światowym dramatom? Odpowiedź jest bardzo prosta i od wieków zapisana w Ewangelii: „Nad ranem, gdy jeszcze było ciemno, wstał, wyszedł i udał się na miejsce pustynne, i tam się modlił” (Mk 1,35).

To niezwykle prosty i sprawdzony przykład, jaki zostawił nam Jezus. I bardzo wielu nam współczesnych, naśladując Chrystusa wtedy, gdy nasze ulice budzą się do życia, już jest gotowych do sprostania wymogom rozpoczętego dnia. To styl życia wielu mężczyzn i kobiet, tych dawniejszych i dzisiejszych, którzy odczuwali potrzebę przebywania z Bogiem, nim rozpoczną jakąkolwiek działalność, jakiegokolwiek powolne przemienianie oblicza ludzkiego życia. Szczególnie wtedy, gdy jest ono trudne, potrafią pełni ufności zwrócić się do Boga, który „leczy złamanych na duchu i przewiązuje ich rany, dźwiga pokornych” (Ps 147, 3.6). Prosić Jego o pomoc – to znak naszej mądrości.

2. Przypomnijmy sobie dzisiejszą ewangelię odczytaną przed paru minutami. Było to w mieście Kafarnaum. Pan Jezus spieszy do chorej teściowej swego ucznia, Piotra. Podszedł do niej, podniósł ją, ująwszy za rękę. Gorączka opuściła chorą, a ona wstała i usługiwała im. Podobnie było wielokrotnie w czasie nauczania i publicznej działalności. A zresztą i dla Niego samego cierpienie nie było czymś obcym, aż do oddania ducha na Krzyżu. Jezus troszczy się nie tylko o ludzkie ciało. Wydaje się czymś oczywistym, że poprzez uzdrowione ciało pragnie dotknąć ludzkiego serca. Uzdrowienie teściowej św. Piotra, zamieszczone w dzisiejszym fragmencie Ewangelii, nie jest tylko gestem humanitarnym. Nie było obliczone na osobiste korzyści i uznanie otoczenia. Sięgało swoimi korzeniami głębiej. Jezus wychodził z założenia, że każdemu człowiekowi, bez względu na to, kimkolwiek by on był, należy zawsze pomagać. Począwszy od konkretnej, namacalnej, materialnej pomocy, aż po przywrócenie człowiekowi nadziei i wiary we własne siły. Trzeba stać się na miarę własnych możliwości św. Bratem Albertem, św. Matką Teresą z Kalkuty, św. Wincentym à Paulo. Oni nie potrafili przechodzić obojętnie obok ludzkiej słabości i nędzy człowieka.

3. Chrystus, jak wynika z dzisiejszej ewangelii, troszczył się o stan ludzkiej duszy. „Uzdrowił wielu [...] i wiele złych duchów wyrzucił” (Mk 1,34). To dotyczyło konkretnych ludzi, ale miało też i inną smutną symbolikę. I słuchaczom Jezusa, i nam przypominało, że na świecie jest dużo ludzi, którzy potrzebują tego samego zabiegu. Potrzebują uwolnienia swego serca od ducha egoizmu, lenistwa, swoich słabości, nałogów, grzesznych przyzwyczajień. To czyniąc, Jezus chce w ich sercach odtworzyć swoje oblicze, przywrócić królestwo Boże, panowanie miłości, dobra, piękna i nadziei. A to czyniąc, nie chce zawęzić swej działalności tylko do granic Kafarnaum. Mówi do swoich uczniów: „Pójdźmy gdzie indziej, do sąsiednich miejscowości, abym i tam mógł nauczać, bo na to wyszedłem” na świat (w. 38). Pan Jezus wzywa nas, abyśmy razem z Nim podjęli walkę z każdym przejawem zła w naszym życiu. Sam przychodzi z pomocą, ale nie automatycznie

zglaszając się na przycisk kontaktu, dzwonka. Bóg jest dobry, kochający i miłosierny, jest Miłością, wkracza w chwili stosownej, wspiera w roztargnieniu, zagubieniu. On najlepiej wie, kiedy ma zadziałać i w jaki sposób. Gdy światło się zapala – mrok musi odejść. Nie ma drogi bez wysiłku. Gorzkie doświadczenie zdobyte w codziennym życiu staje się mocną lekcją, nauzką, a nawet skarbem zdobytym na dalsze lata. Człowiek musi znać siebie i swoje możliwości. Zagubieni, rozmarzeni przegrywają nie tylko na skoczniach narciarskich, nie tylko za kierownicą. Człowiek bez nadziei, bez zaufania daleko przed siebie nie zajdzie. Rzeczywistość nas nie czaruje, ale uczy, i to często gorzkiej prawdy. Uczy roztropności, myślenia, wytrwałości, cierplivej pracy nad sobą.

Na takie wołanie Chrystusa trzeba odpowiedzieć jednym: szczerym nawróceniem, wsłuchiowaniem się w głos Chrystusa. Otwarcie szeroko drzwi swojego życia, jego najbardziej bolesnych miejsc. By przemienić nie tylko tytuły i treści reportaży, wiadomości, ale przemienić jakość codziennego życia. Amen.

ks. Jarosław Leśniak

6. NIEDZIELA ZWYKŁA – 12 II 2006

Wyjdźmy do trędowatych

Dzisiejsze czytania ze Starego Testamentu i z Ewangelii dotyczą pewnej choroby, która niegdyś była prawdziwą plagą ludzkości. W czasach biblijnych to właśnie trąd budził powszechny lęk i odrazę, gdyż nie znano nań wówczas lekarstwa, a jego objawy z postępującym rozkładem skóry wyglądają naprawdę przerażająco. Fragment z Księgi Kapłańskiej, należącej do Pięcioksięgu Prawa Mojżeszowego i zawierającej reguły postępowania w przypadku wystąpienia trądu, daje nam wgląd, jak przedstawiała się sytuacja trędowatych. Ludzie dotknięci tą chorobą praktycznie byli wykluczeni ze społeczności Izraela, mieszkali w odosobnieniu, zaś ich wygląd miał z daleka sygnalizować niebezpieczeństwo. Ich obowiązkiem było ostrzeganie innych przed niebacznym zbliżeniem się, dotknięciem i możliwym zarażeniem. Powszechnie wierzone, że trąd jest karą Bożą za grzechy, szczególnie obmowę, o czym świadczy chociażby historia Miriam, siostry Mojżesza, która została obsypana trądem za to, że źle mówiła o Mojżeszu, i tylko za jego wstawiennictwem Bóg cofnął swój wyrok, a po siedmiu dniach mogła wrócić do obozu (Lb 12,1-15).

Jak Bóg rzeczywiście odnosi się do trędowatych, pokazuje nam naocznie dzisiejsza ewangelia. Mimo że według Prawa samo dotknięcie trędowatego czyniło człowieka nieczystym, Jezus z własnej inicjatywy wyciąga rękę do chorego, który przyszedł do Niego błagać o uzdrowienie. Człowiek ten musiał pokonać wielkie bariery religijne i społeczne, odważając się opuścić getto „nieczystych”, zbliżyć do Jezusa i przedstawić swoją prośbę. Na płaszczyźnie rozumienia dosłownego słów Pisma widzimy, jak miłosiernie Jezus traktuje chorego: rozmawia z nim, dotyka go i uzdrawia. Nie stara się w ten sposób wykroczyć poza Prawo, wręcz przeciwnie: poleca uzdrowionemu złożyć ofiarę i pokazać się kapłanom, aby uczynić zadość rytuałom przewidzianym przez Prawo w razie ustąpienia trądu.

Jednak znaczenie Pisma nie zamyka się jedynie na jego powierzchni, na tłumaczeniu literalnym słów ewangelicznego opowiadania. Na sens duchowy tego zdarzenia wskazuje psalm responsoryjny, jaki Kościół wybiera dzisiaj jako nieodłączny składnik liturgii, słowa: „Szczęśliwy człowiek, któremu odpuszczona została nieprawość”... (Ps 32).

Przypomnijmy sobie, że Jezus, wysyłając Apostołów, przykazał im: „Uzdrowiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy!” (Mt 10,8). W tych słowach nasz Pan odgraniczył zwykłe choroby od trądu, który często jest w Biblii obrazem grzechu. Oczyszczenie trędowatego nie jest więc zwykłym uzdrowieniem, symbolizuje ono tutaj moc odpuszczania grzechów, jakiej udzielił Kościołowi Syn Boży. Nie ma takiego grzechu ani tak strasznej choroby duszy, której Chrystus nie mógłby uleczyć. Sam mówi do trędowatego: „Chcę!” – On chce oczyścić i twoją duszę z trądu grzechu, wystarczy, że do Niego przyjdiesz.

Jezus jest naszym prawdziwym starszym Bratem, który wyszedł z domu Ojca, aby nas odszukać. Nie tak jak starszy brat z przypowieści o miłosiernym ojcu, ale jak brat, który z miłości do grzesznika wyrusza na poszukiwanie zaginionych, chorych i zabłąkanych. Wychodzi z domu Ojca, „poza obóz”, gdzie w odosobnieniu mieszkają trędowaci, i „poza obozem” zostaje ukrzyżowany. List do Hebrajczyków wzywa nas do naśladowania Jezusa: „Również i my wyjdźmy do Niego poza obóz, dzieląc z Nim Jego urągania” (Hbr 13,13). Co to oznacza? Wyjść poza obóz – to znaczy przede wszystkim opuścić bezpieczne miejsce i udać się tam, gdzie bracia czekają na pomoc, chociaż grozi to niewygoda, wyrzeczeniem, upokorzeniem, szykanami, a nawet i śmiercią. Wyjść „do Niego” – to iść w Jego imieniu, mocą Jego posłannictwa. To widzieć obraz Boży w każdym człowieku, nawet jeśli jest to obraz straszliwie zniekształcony trądem. Aby odszukać tych, co umierają bez nadziei, co Chrystusa jeszcze nie znają albo swoją wiarę gdzieś zagubili na zawitych ścieżkach życia – aby odszukać bliźniego w potrzebie, czasem trzeba szukać poza Kościołem. Tak postąpił sługa Boży o. Jan Beyzym, beatyfikowany 18 sierpnia 2002 roku w Krakowie przez Jana Pawła II. O. Beyzym, jezuicki misjonarz, zamieszkał na stałe wśród trędowatych Madagaskaru, aby dzielić z nimi los wyrzutków społeczeństwa, aby ich żywić, pielęgnować i leczyć. Nie tylko w czasach Jezusa i Apostołów, ale i na początku XX wieku trędowatych wypędzano z osad ludzkich, skazując na śmierć nie tylko z powodu choroby, ale też zwyczajnie z powodu nędzy i głodu. Odważny misjonarz przełamał bariery strachu, przekleństwa, wzgardy i obojętności, jakimi społeczeństwo odgradzało się od chorych. O. Beyzym zrealizował wezwanie biblijne dosłownie: wyszedł poza obóz, aby dzielić los ludzi odrzuconych, by dzielić z Jezusem „Jego urągania”. Niewielu jest dzisiaj duchowych nauczycieli, którzy odważyliby się powiedzieć za św. Pawłem: „Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa”. Ale dzięki łasce Bożej nie brakuje prawdziwych świadków wiary, w których obraz Jezusa przemawia tak czytelnie, że pociągają za sobą rzesze naśladowców.

Czy jesteśmy w stanie naśladować apostoła trędowatych z Madagaskaru? Dzisiaj problem trądu został już w znacznym stopniu opanowany, trąd jest chorobą uleczalną i nie musi powodować usunięcia chorych poza nawias społeczeństwa. Czy to znaczy, że nie ma już trędowatych? Chyba każdy może spróbować wypełnić misję wchodzenia poza obóz na swoją własną miarę. Biskup wraz ze swoimi pomocnikami, prezbiterami, ma moc w imię Chrystusa odpuszczać grzechy i w ten sposób leczyć dusze z trądu duchowego. A wierni

z laikatu? Jak ja mogę przyczynić się do walki z tą straszną plagą? Współczesnymi nam trędowatymi są dzisiaj także bezdomni, bezrobotni, mieszkańcy przytułków, schronisk i hospicjów. Mieszkają z dala od naszych wygodnych mieszkań, ale przecież w naszym zasięgu. Nawet nie na Madagaskarze, ale może na sąsiedniej ulicy. Budzą wstręt, a nawet strach. Nasi trędowaci. Ciekawe, czy Jezus brzydziłby się z nimi rozmawiać...

ks. A. Napach

7. NIEDZIELA ZWYKŁA – 19 II 2006

„Uzdrow mnie, Panie, bo bardzo zgrzeszyłem”

Dzisiejsza liturgia słowa przypomina nam termin, który dla wielu już dawno przeniesiony został do „słownika wyrazów całkiem obcych” – a najlepiej gdyby zupełnie przestał istnieć. Tym zgrzytającym w ludzkich uszach słowem jest słowo „grzech”.

Nie ma już grzechu?

Wiele zrobiono, by usunąć dyskomfort, który to słowo powoduje: wyśmiano, wytłumaczono, dorobiono ideologię, pomnożono niemoralność i nienormalność przez miliony praktykujących „wyznawców” bezbożnego systemu, przegłosowano nawet przykazania Boże, aby tylko każdy z nas mógł dowolnie – na miarę swoich potrzeb i wyobrażeń – kształtować świat zasad i postępowania. Efekty tych poczynań są straszliwe, a w dodatku i tak sumienia nie da się zagłuszyć.

Grzech – to nieprawość, postępowanie przeciwne normom etycznym, wykroczenie przeciw dobru, nadużycie wolności, którą człowiek został obdarzony przez Boga. Katechizm przypomina, że nie odnajdziemy istoty grzechu, jeśli nie uwzględnimy głębokiej więzi człowieka z Bogiem (KKK 386).

„Uzdrow mnie, Panie, bo bardzo zgrzeszyłem” – powtórzyliśmy kilka razy, śpiewając psalm. Może – podobnie jak ewangeliczny paralytyk – chcielibyśmy uzyskać od Jezusa tylko pełnię zdrowia fizycznego, „bo to najważniejsze, by być zdrowym”? Ale przecież i najzdrowsi w końcu poumierają – choćby nawet i po tych tradycyjnych stu latach – i co wtedy będzie się liczyło na Sądzie Ostatecznym?

I przyznajmy się: czy to rzeczywiście tak jest, że ci zdrowi, silni, a nawet bogaci są prawdziwą chlubą swojej rodziny, narodu, Kościoła, żyjąc w sposób godny naśladowania?

Moja szansa: przyznać się do grzechu

Ludzie nie znają tej opcji, na którą czeka Bóg. Gdy ktoś przyzna się do błędu, wady, okaże się słaby – przegra z konkurencją, zostanie odrzucony, a nierzadko brutalnie wykorzystany.

Bóg działa zupełnie inaczej: moje zgięte w pokorze kolana, szczere wyznanie grzechów – otwiera upusty Jego miłosierdzia! A tego miłosierdzia potrzebuje naprawę każdy

z nas! Św. Jan przecież zapisał: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy. Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, [Bóg] jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości. Jeśli mówimy, że nie zgrzeszyliśmy, czynimy Go kłamcą i nie ma w nas Jego nauki” (1 J 1,8-10).

Pozostaje zatem dokonanie wyboru: chcę odejść ze świątyni, z tej Eucharystii o własnych siłach jako w pełni uzdrowiony czy raczej imponuje mi los paralytyka, z którym inni mogą zrobić ostatecznie, co tylko zechcą?

„Posyłam was” – czyli wyobraźnia miłosierdzia w praktyce

Paralytyk miał szczęście; można się zastanawiać: skąd wytrzasnął takich czterech pomysłowych bliźnich, dzięki którym dostał się do Jezusa? Dowiemy się kiedyś. Poznamy też w niebie, jak i przez kogo ta akcja została zorganizowana.

Dzisiejsi paralytycy jednak na ogół nie mają tyle szczęścia – przynajmniej większość z nich – dlaczego? Bo sprawy wiary i moralności uznaliśmy za tematy na tyle prywatne, by ich nie poruszać nawet w gronie najbliższych. Tymczasem powstaje pytanie: kto – jeśli nie my – przyprowadzi do uzdrawiających rąk Jezusa tych, z którymi przyjmowaliśmy Komunię, przyjmowaliśmy sakrament bierzmowania, a może nawet staliśmy blisko ołtarza – a którzy dziś deklarują swoją niewiarę – ba, nawet wrogość wobec wszystkiego, co Boże?

Poza tym tak rozwinęliśmy naszą niby to delikatność i wrażliwość, że pozwalamy sobie uciec od spraw zasadniczych wobec chorych czy umierających, tłumacząc, że widok księdza (a nawet sama myśl związana z jego obecnością) spowoduje u nich strach przed wizją końca ziemskiego życia.

„W tym, co do was mówię, nie ma równocześnie «tak» i «nie»” – wyznał Apostoł Narodów, św. Paweł. Oby i nam się udało dojść do takiej jasności widzenia: ja sam potrzebuję uzdrowienia jako „zawodowy” grzesznik i zadbam, by pomóc innym w spotkaniu z Panem, który ma moc uzdrawiania i odpuszczania grzechów.

ks. Aleksander Radecki

8. NIEDZIELA ZWYKŁA – 26 II 2006

Dlaczego nie pościmy?

W dzisiejszej ewangelii pojawiło się pytanie, skierowane przez uczniów Jana Chrzciciela i faryzeuszów do Pana Jezusa: „Dlaczego uczniowie Jana i uczniowie faryzeuszów poszczą, a Twój uczniowie nie poszczą?”. Proszę wybaczyć, że odejdę od analizowania tego pytania w podanym kontekście, ale zadam to pytanie właśnie nam, chrześcijanom XXI wieku – na trzy dni przed Środą Popielcową, przed Wielkim Postem: Dlaczego my nie pościmy, choć wezwanie do tej praktyki jest wciąż aktualne?

Nie wiemy i nie chcemy wiedzieć, czym jest post

Kto dzisiaj jeszcze rozumie sens postu? Proszę zrobić wywiad z dowolnie wybranymi osobami i zapytać o post, a okaże się, jak termin ten jest niezrozumiały i daleki od naszej współczesności. To, co w szczątkowej postaci przetrwało w piątki każdego tygodnia (czyli niejedzenie mięsa, jakże często zresztą ignorowane) – zakrawa na kpinę i świadczy o naszej duchowej nędzy.

Słowo „post” nie należy już do podstawowego słownika dzisiejszego pokolenia i nie znajduje potwierdzenia w praktyce życia Kościoła domowego. Postaraliśmy się (jako rodzice, wychowawcy, właściciele mass mediów), by młodym „wszystko się należało”, by „nie musieli musieć”, by „mieli lepiej niż poprzednie pokolenia” i „pełną gębą” korzystali z życia, nie oglądając się na innych (starszych, chorych, naiwniaków i frajerów).

Kościół nie zrezygnował z wzywania wiernych do postu. Czwarte przykazanie kościelne brzmi obecnie tak: „Zachowywać nakazane posty i wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych, a w okresach pokuty powstrzymać się od udziału w zabawach”.

Właśnie ta decyzja Kościoła, obowiązująca od I niedzieli Adwentu 2004 r., wzburzyła polskie społeczeństwo do tego stopnia, iż nawet niektórzy duchowni byli zdania, że lepiej było tego tematu w ogóle nie poruszać. Gdyby jednak owe gorące dyskusje wnikały w istotę praktyk postnych, należałoby się z tego naprawdę cieszyć. Tymczasem wielu z nas nie chce dojść do sedna sprawy, zasłaniając się płytką tradycją i uważając, że dokonany został swoisty zamach na wigilijny post Polaków.

Powiedzmy krótko i zwięźle, co naprawdę napisali do nas polscy biskupi w sprawie tego przykazania:

1. Kto, kiedy i jak ma pościć?

– We wszystkie piątki roku obowiązuje wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych (chyba że w piątek przypada uroczystość).

– Kto nie może zachowywać w piątki wstrzemięźliwości od pokarmów mięsnych, powinien podjąć inne formy pokuty.

– Post ścisły obowiązuje w Środę Popielcową i Wielki Piątek.

– Powstrzymywanie się od spożywania pokarmów mięsnych obowiązuje katolików, którzy ukończyli 14. rok życia; post ścisły (czyli jeden posiłek do syta w ciągu dnia) obowiązuje katolików w wieku od 18 do 60 lat.

– Zalecane jest – zgodnie z tradycją – powstrzymywanie się od spożywania pokarmów mięsnych w wigilię Bożego Narodzenia (zatem teraz, gdy ktoś będzie pościł w Wigilię, uczyni to nie dlatego, że musi – pod presją przykazania – lecz dlatego, że świadomie taką postawę wybiera, rozumiejąc istotę tej praktyki).

2. Dni pokuty w Kościele

Katechizm wylicza okresy i dni pokuty, które chrześcijanie powinni uwzględnić w swoim życiu codziennym. Należą do nich dni Wielkiego Postu i wszystkie piątki.

W związku z tym we wszystkie piątki i w wszystkie dni Wielkiego Postu katolicy powinni powstrzymać się od udziału w zabawach.

Zauważmy, jak nam trudno przychodzi zachowanie tak prostych norm – poczynając od niewinnych szkolnych zabaw! Zauważmy również, że zatracił się klimat poszczególnych dni tygodnia: piątek niewiele różni się np. od wtorku (może tylko o tyle, że w to w piątek po południu, a nie we wtorek zaczyna się weekend).

Aby takie dni pokuty wykorzystać, trzeba mieć jakiś konkretny plan działania, aby ten czas nie pozostawał pusty, niezagospodarowany. Nie pójdę na zabawę – zatem co zaproponuję sobie i innym?

Na czym ma polegać post?

Termin „post” może być dla wielu wręcz mylący, sugerując, że chodzi tu jedynie o powstrzymanie się od jedzenia czy przynajmniej ograniczenie spożywanych pokarmów. Tymczasem pościć to znaczy odmówić sobie jakiegokolwiek rzeczy dozwolonej i dobrej – ze względu na Pana Boga. W świecie przeróżnych bożków, jakich sobie ludzie namnożyli, zasłaniając tym samym obraz Boga prawdziwego, post jest bardzo potrzebny jako sposób przywracania porządku w myśleniu i działaniu. Jeśli potrafię pościć – potrafię w każdej sytuacji Boga postawić na pierwszym miejscu, a wtedy wszystko znajdzie się na swoim miejscu; jeśli potrafię odmówić sobie rzeczy dozwolonej i dobrej – prawdopodobnie będę umiał odmówić sobie także rzeczy niedozwolonej i złej.

Wiele zrobiliśmy, by człowiek – najpierw ten mały, a potem ten dorosły – był uzależniony od tysięcy różnych impulsów, reklam, mody, zachcianek itp. Gdy nie potrafi nad tymi požądaniemi zapanować – właśnie wtedy to, co jest w nas niższe, wręcz zwierzęce, rządzi tym, co wyższe, duchowe.

Jeśli post ma posiadać wartość aktu religijnego, to stanie się to ze względu na motywację, dla której się go podejmuje. W końcu ludzie znają dietę (np. odchudzającą), umieją na różnych rzeczach oszczędzać (po to, by sobie coś cennego kupić), znoszą przymusowe braki i biedę – a te akty stają się postem dopiero wtedy, gdy są podejmowane ze względu na Boga. Jest w tym wyrzekaniu się rzeczy dozwolonych i dobrych także aspekt pokuty i zadośćuczynienia za grzechy swoje i bliźnich. Post nie dotyczy zatem tylko przewodu pokarmowego!

Chcemy od siebie wymagać!

Nie stawiając sobie żadnych wymagań – poza tymi narzuconymi czy wymuszonymi – słabniemy i upadamy! Jak organizmowi potrzebna jest gimnastyka, by utrzymać się w dobrej kondycji, tak i nasz duch potrzebuje ascezy – ćwiczeń duchowych, bez których ów duch marnieje. Ilu z nas zasługuje zatem na tytuł pani lub pana dlatego, że nad sobą panuje, że umie sobie coś kazać i coś zakazać? A w konsekwencji: ilu z nas jest naprawdę wolnych? Ktoś, kogo nie stać na odmówienie sobie mięsa w piątek (a chyba nie ma już nic prostszego!) – jest po prostu mięczakiem i trudno uwierzyć, by taki ktoś poradził sobie z czymś poważniejszym i trudniejszym!

Trzeba zatem umieć wybierać. Trzeba odważyć się i sporządzić własny katalog artykułów na „nie” (nie każdy film, nie każdy strój, rozrywka, towarzystwo, lektura, impreza itd.), aby ocalić to, co w nas, ludziach, najświętsze, najważniejsze. Trzeba umieć przynajmniej przymknąć drzwi świata, aby w ciszy serca spotkać się z Bogiem, ale i... z sobą samym!

Choć sztuka postzczenia nie dotyczy jedynie przewodu pokarmowego, to jednak istnieje dziwne wyraźne powiązanie głowy i brzucha. Panie na ogół znają teorię trafiania przez żołądek do serca mężczyzny (i rzeczywiście stół jest dla bardzo wielu bożkiem, za którego oddadzą bardzo wiele, może nawet wszystko).

Jeśli Pan Jezus, zanim rozpoczął swą publiczną działalność, pościł przez 40 dni, jeśli przez całe wieki ta praktyka były kontynuowane w Kościele, w życiu świętych, ale też w normalnym życiu codziennym chrześcijan – to dlatego, że w poście tkwi jakaś tajemnicza siła, niosąca radość, wolność, wrażliwość na innych, stanowiąc znak pokuty i dając siłę do zwalczania pokus. Są takie złe duchy – mówi Jezus – które pokona jedynie modlitwa i post (zob. Mt 17,21).

ks. Aleksander Radecki

ŚRODA POPIELCOWA – 1 III 2006

3 × „tak” dla pokuty i nawrócenia

Królowa Sirikit idzie na sześć miesięcy do klasztoru. Ta sama Sirikit, którą zachodnio-europejskie magazyny zaliczają do najlepiej ubranych kobiet świata. Królowa Sirikit żyje w Tajlandii. Nie jest chrześcijanką. Jest buddystką. Trzydzieści sześć lat licząca królowa postanowiła sześć miesięcy spędzić w skupieniu i ciszy surowego klasztoru, aby pomyśleć o sensie ludzkiego życia! – taką, moim zdaniem intrygującą informację przeczytałem w numerze wielkopostnym „Przewodnika Katolickiego”.

Każdego roku Środa Popielcowa inauguruje wielkopostną, pokutną pielgrzymkę ku Wielkanocy. Znakiem inicjującym tę pielgrzymkę jest przyjęcie przez praktykujących katolików szczypty popiołu na głowę i podjęcie przez nich programowego apelu: „Nawracajcie się i wierźcie w Ewangelię” (Mk 1,15). Jednakże to wielkopostne wezwanie do pokuty i nawrócenia skłania do refleksji nad sensem ludzkiego życia nie tylko chrześcijan.

Wcześniej jednak może pojawić się pytanie o sens samej pokuty i nawrócenia. Czy orędzie skierowane przez Chrystusa do człowieka dwa tysiące lat temu jest aktualne dziś, na początku XXI wieku? Czy współczesny wyznawca Chrystusa jest w stanie podjąć ten mesjański apel? Czy odpowiedź nań traktuje jako swoją chrześcijańską powinność, swój chrześcijański przywilej?

Czy aktualny obyczajowo-kulturalny kontekst sprzyja duchowi pokuty i nawrócenia? Czy w krainie pepsi-coli, *Big Maca*, *Big Brothera*, Idola jest miejsce na pytanie o sens życia, o prawdę dotyczącą Boga i człowieka? Kiedy do konsumenta, dostarczyciela zysku, dobiega komunikat: *Wszystko jest bez sensu! Z twojego życia, człowieku, nie będzie ani pożytku, ani zgrozy, ani nagrody, ani kary. Twoja miłość i cierpienie nie służą ani Bogu, ani ojczyźnie, ani ludziom, ani diabłu. NIC!!! Jedyne, co warto zrobić, to napić się pepsi. Nie ośmieszaj się wyimaginowanymi wyborami między dobrem a złem. Masz wybierać między PZU a Wartą! Ubierz się w najwyższej jakości odzież. I pij pepsi – na umór; jedz pizzę – aż pęknie, i na pohybel wszystkiemu!*

O zgrozo! A może właśnie żaden czas, żadna epoka nie były tak odpowiednie dla pokuty i nawrócenia jak nasze, niemal apokaliptyczne czasy? I może właśnie też na przekór tym modnym trendom, lansującym bezsens wszystkiego, należy z szczególną wrażliwością pytać o sens i drążyć prawdy o Bogu i człowieku, nie bojąc się metafizycznych pytań?!

Choć w krainie pepsi-coli, billboardów i reklam pokuta i nawrócenie trącą myszką, zacofaniem, dekadencją czy ciemnogrodem, to jednak usłyszane w Środę Popielcową wezwanie do pokuty i nawrócenia można, a może trzeba wziąć poważnie i zobowiązująco! Może w takim naszym konsumpcyjnym dziś świecie szkoda byłoby stracić ostrość widzenia i siłę miłowania Boga i człowieka?! Stąd też na dziś zdecydowanie deklaruje 3 x „tak” dla pokuty i nawrócenia.

1. „Tak” dla Chrystusa

Nasze właściwe reflektowanie pokuty i nawrócenia może się dokonywać jedynie na płaszczyźnie religijnej. Dla chrześcijanina sens czynienia pokuty i konieczność ciągłego nawracania się wypływa z wiary. „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15); „Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie” (Mt 4,17) – takim apelem rozpoczął Jezus „głoszenie Ewangelii Bożej” (Mk 1,14). Zatem podjęcie pokuty i nawrócenia jest nie tylko akceptacją słów Chrystusa, lecz przede wszystkim pełną akceptacją Jego samego. Więcej, wcielenie w życie nauki Jezusa jest wyrazem wielkiego zawierzenia ucznia wobec Mistrza. Jest to wyraźne opowiedzenie się za Chrystusem. Taki też jest ewangeliczny sens pokuty i nawrócenia. Pokuta i nawrócenie stają się praktycznym potwierdzeniem, wręcz świadectwem uznania zbawczego posłannictwa Jezusa i przyjęcia Jego orientacji za własną. Ta pozytywna odpowiedź na możliwość zbawienia zaoferowaną przez Jezusa wytycza kierunek pokuty i nawrócenia, które powinny objąć zarówno sposób myślenia, jak i całe postępowanie człowieka. Chodzi więc o nową orientację umysłu i nowe nastawienie woli; o takie uregulowanie przekonań, pragnień, działań, by były godne wyznawcy Chrystusa, by stały się odzwierciedleniem postawy naśladowania Jezusa, bezkompromisowego pójścia za Nim.

Na uwagę zasługuje fakt, że bez Chrystusa, bez Jego zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania podejmowanie pokuty nie byłoby skuteczne i owocne dla zbawienia i nawrócenia. To Chrystus przez ofiarowanie się za nas na krzyżu i odkupienie naszych grzechów wysłużył nam łaskę odpuszczenia grzechów, a przez to też możliwość wewnętrznej przemiany.

Jeśli uwzględnimy pedagogię Jezusa, który wszystkich prowadzi do Ojca, to podjęcie pokuty i nawrócenia jest również wyraźnym określeniem siebie wobec Boga. Przyznaniem Bogu w naszym życiu pierwszego miejsca, aby wszystko inne było na właściwym miejscu. Pokuta i nawrócenie jako znak akceptacji Chrystusa jest zdecydowanym zwrotem człowieka ku Bogu, by odnowić i mocniej zadzierzgnąć z Nim najbardziej osobistą, duchową więź, by stać się kochającym Go dzieckiem. Z tym właśnie zdeklarowanym powrotem do Boga wiąże się wspomniane wcześniej przyjęcie orientacji Chrystusowej za swoją własną jako nadającą nową treść i nowy sens całemu życiu człowieka.

2. „Tak” dla człowieka

Rozumienie pokuty i nawrócenia jako wyraz lojalności wobec Chrystusa, zakłada potrzebę uczciwego wnikięcia w najgłębsze pokłady człowieczeństwa. Po co? Po to, aby w prawdzie sumienia określić „swoje dziś” człowieka – chrześcijanina. Inaczej mówiąc, pokuta i nawrócenie zakłada postawienie pytania: Jakim jestem człowiekiem? Jakim jestem chrześcijaninem? Jakimi zasadami i normami kieruję się w rodzinie, w pracy, realizując swoje powołanie? Rzetelny rachunek sumienia staje się podstawą do postawy nowej, udoskonalonej postawy najbardziej godnej człowieka, i to człowieka wierzącego. Chodzi o postawę miłości. Dlatego w pokucie i nawróceniu tak ważne jest odwrócenie się od antymiłości, od zła, grzechu. Zło jest znakiem działania nieludzkiego, jest symptomem chorego człowieczeństwa. Zło nie czyni człowieka bardziej człowiekiem. Zło, choćby przybrało postać dobra, nie oszuka Miłości. Dlatego w pokucie i nawróceniu jeszcze ważniejsze jest zwrócenie się ku Miłości, która najbardziej uczłowiecza człowieka. Powracająca do człowieka Miłość staje się źródłem nowej jakości człowieka i siłą do przezwycięzania zła dobrem.

Słyszy się dziś o kryzysie człowieka! Mocno brzmią ostrzeżenia futurologów: „Człowieczeństwo człowieka znalazło się w niebezpieczeństwie! Na ratunek człowiekowi!”.

Podczas sierpniowej pielgrzymki do Ojczyzny w minionym roku Ojciec Święty Jan Paweł II apelował: „Dziś otwórzcie się na największy dar Boga, na Jego miłość, która przez Krzyż Chrystusa objawiła się światu jako miłość miłosierna [...]. Dziś z całą mocą proszę was: Pomóżcie współczesnemu człowiekowi zaznawać miłosiernej miłości Boga! Niech w jej blasku i ciepłe ocala swoje człowieczeństwo!”.

I oto pokuta i nawrócenie jawią się jako koła ratunkowe dla człowieka w jego człowieczeństwie – stają się szansą człowieka w ocaleniu człowieczeństwa!

3. „Tak” dla miłości

Jak już zauważyliśmy wcześniej, w pokucie i nawróceniu istotnym jest zwrócenie się człowieka ku Miłości, która jest podstawową wartością i energią jego działania. Zło – grzech – tę miłość rani, a nawet uśmierca. Rodzi się zatem pytanie: Czy zraniona miłość może być uzdrowiona, a miłość uśmiercona przez grzech śmiertelny, czy może być wskrzeszona? To pytanie koresponduje z mogącą się pojawić wątpliwością dotyczącą w ogóle możliwości pokuty i nawrócenia: Czy możliwa jest tak głęboka przemiana człowieka? Odpowiedź jest jednoznaczna. Nie tylko jest możliwa, ale według Chrystusa jest konieczna: „jeśli się nie nawrócicie, wszyscy zginiecie” (Łk 13,5); „a ci, którzy trwać będą w zatwardziałości serca, zginą jak owa figa nie rodząca owoców” (Łk 13,6-9). Człowiek, który dopuścił się utraty miłości w sobie, może ponownie odzyskać miłość, ale pod jednym warunkiem: że sprzeciwi się złu, które miłość z niego wyeliminowało, i uczyni wysiłek, aby to konkretne zło (grzech), stanowiące przeszkodę dla oczekiwanej Miłości, z siebie usunąć. Jednakże sam człowiek, własnymi tylko możliwościami zabiegu tego dokonać nie może. Istnieje więc potrzeba zwrócenia się do Kogoś, kto jest mocen poradzić sobie z grzechem i winą człowieka.

Tym, który może i chce człowiekowi pomóc w odzyskaniu miłości, jest nie kto inny jak Jezus Chrystus, Odkupiciel człowieka. Właśnie Jezus, wzywając do pokuty i nawrócenia, nie tylko zachęca człowieka do porzucenia drogi grzechu, lecz daje dowody, że „Syn

Człowieczy ma na ziemi moc odpuszczania grzechów” (Mt 9,6). Z tej władzy Syn Boży korzysta, odpuszczając grzechy paralitykowi (Łk 5,20) i pokutującej kobiecie (Łk 7,48). Pełna miłość postawa Jezusa powoduje nawrócenie wielu. Ich egzemplifikacją jest Maria Magdalena. Jezus – Miłość, umiera na krzyżu i zwycięża zło, aby do człowieka mogło wrócić Życie. Lapidarnie wyraził tę prawdę poeta wrocławski R. Kołakowski: „W Śmierci jest Miłość, w Miłości jest Życie”.

Jak konkretnie człowiek może odzyskać utraconą miłość? Dla chrześcijanina odpowiedź jest znana. Udzielił jej w przypowieści o miłosiernym ojcu marnotrawny syn: „Zabiorę się i pójdę do mego Ojca, i powiem mu: Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie [...]. Wybrał się więc i poszedł do swojego ojca” (Łk 15,19-20). A jak zachował się ojciec? „A gdy [syn] był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec i wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niemu, rzucił mu się na szyję i ucałował go” (Łk 15,20). Taką właśnie Miłość odczuwa człowiek w sakramencie pokuty, w którym miłosierdzie jest przed sprawiedliwością. W sakramencie pokuty człowiek żałujący za grzechy i pragnący programem swoim uczynić miłość zostaje obdarzony pełnią Miłości miłosiernej, jaką wyraził już wobec niego Jezus Chrystus na krzyżu, a w sakramentalnym spotkaniu mu ją przekazuje.

Ta odrodzona Miłość pragnie jeszcze większej intensywności. Dlatego wzywa człowieka do wejścia w komunię z Jezusem Eucharystycznym, aby z Nim stanowić jedno. Wówczas człowiek w swym człowieczeństwie osiąga swoje apogeum. Wówczas zdolny jest do składania świadectwa Miłości, którą do końca został umiłowany. Jakże znamienne są słowa Ojca Świętego skierowane do słuchaczy na Błoniach krakowskich: „Wszystkim moim rodakom przynoszę dziś przesłanie nadziei płynące z Dobrej Nowiny, że Bóg bogaty w miłosierdzie w Chrystusie objawia każdego dnia swoją miłość. To On, Zmartwychwstały Chrystus, mówi dziś do każdego i każdej z was: «Przestań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni, i Żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków». Przestań się lękać! Uwierz w Miłość. Uwierz Miłości”.

Niech pokuta i nawrócenie podjęte w czasie wielkopostnej pielgrzymki ku Wielkanocy stanie się dla każdego pokutującego i pragnącego nawrócenia człowieka sposobnością dotknięcia Boga w Jego Miłości miłosiernej i doświadczenia siebie w godnym, wyznaczonym mu przez Boga człowieczeństwie. A wyśpiewane w wielkanocny poranek „Alleluja” niech stanie się wyznaniem, że uwierzyliśmy w Miłość i uwierzyliśmy Miłości!

ks. Marian Biskup

I NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 5 III 2006

Nadzieja zbawienia

W pierwszą niedzielę Wielkiego Postu zatrzymujemy się nad dwoma wydarzeniami z ziemskiego życia Pana Jezusa. Pierwsze – to post i kuszenie Jezusa na pustyni, drugie – to początek nauczania Jezusa. Zastanówmy się nad pierwszym, o którym św. Marek pisze bardzo krótko: „Czterdzieści dni przebył na pustyni, kuszony przez szatana” (Mk 1,13).

1. Przewycięzanie pokus

Próba kuszenia okazuje się porażką szatana. Więcej, Pan Jezus jako człowiek wychodzi z niej umocniony. Umocnienie to jest związane z obecnością aniołów. Ewangelista pisze, że „aniołowie Mu usługiwali”. Ich posługa stanowi umocnienie dla Jezusa jako człowieka.

Postawmy pytanie: Czego uczy nas dzisiaj Pan Jezus w tym wydarzeniu? Jakie przesłanie zbawcze, jaka dobra nowina jest w nim zawarta?

Przed wszystkim wydarzenie kuszenia na pustyni mówi nam i przypomina o tym, że można wychodzić zwycięsko z każdej pokusy szatana. Takie zwycięstwo nas umacnia duchowo. Ponadto w przewycięzaniu ataków Złego pomagają nam aniołowie. Jak Jezusowi na pustyni usługiwali aniołowie, tak również nam usługują oni przez dobre natchnienia i wstawiennictwo u Boga.

2. Ocalająca moc wody chrzcielnej

Św. Piotr pisze w swoim Pierwszym Liście o potopie w czasach Noego w następujący sposób: „Za dni Noego cierpliwość Boża oczekiwała, a budowana była arka, w której niewielu, to jest osiem dusz zostało *uratowanych przez wodę*” (1 P 3,20). Dla Apostoła wody potopu nie są śmiertelnie siłą zagłady, lecz stanowią środek ocalenia – są ocaleniem dla Noego i jego rodziny.

Wody potopu, które uratowały rodzinę Noego, są zapowiedzią wód chrzcielnych. Św. Piotr pisze o tym w dalszej części swego Listu następująco: „Teraz również zgodnie z tym wzorem ratuje was ona we chrzcie nie przez obmycie brudu cielesnego, ale przez zwróconą do Boga prośbę o dobre sumienie, dzięki zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa” (w. 21).

W jakim sensie ratuje nas woda chrztu?

3. Dobre sumienie

Apostoł zwraca uwagę na sumienie człowieka. Według niego, woda chrztu ratuje człowieka w ten sposób, że otrzymuje on od Boga dobre sumienie, które ostatecznie jest darem Zmartwychwstałego Pana. Woda chrzcielna jest zewnętrznym, widzialnym znakiem obecności i działania Zmartwychwstałego Pana. Św. Piotr pisze, że woda chrzcielna posiada moc ocalającą człowieka „dzięki zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa”.

Czym jest zatem dobre sumienie? Według nauki II Soboru Watykańskiego jest ono miejscem świętym w człowieku, jest wewnętrznym sanktuarium, w którym człowiek może usłyszeć głos samego Boga. Ten głos jest przede wszystkim słowem Jezusa Chrystusa, słowem wcielonego Syna Bożego, o którym pisze na końcu dzisiejszego fragmentu Listu św. Piotr: „On jest po prawicy Bożej, gdyż poszedł do nieba, gdzie poddani Mu zostali Aniołowie i Władze, i Moce” (w. 22). Zmartwychwstały Pan, siedząc po prawicy Ojca, jest równocześnie Tym, który przemawia do nas w sumieniu. Jeśli słyszymy Jego głos i jesteśmy Mu posłuszni, wtedy nasze sumienie jest dobre. Jeśli nie słuchamy Jego głosu, lecz tylko siebie samych, to sumienie jest złe.

Nasze zbawienie zależy więc od dobrego sumienia. Dzięki Jezusowi Chrystusowi przemawiającemu do nas w dobrym sumieniu możemy mieć nadzieję zbawienia.

ks. Włodzimierz Wołyniec

II NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 12 III 2006

Chrześcijańska przemiana

Dzisiejsza ewangelia zawiera opis niezwykłego wydarzenia. Pan Jezus przemienia się wobec swoich uczniów: Piotra, Jakuba i Jana. Nauka płynąca z tego wydarzenia jest bardzo bogata. Zatrzymajmy się dzisiaj nad jednym aspektem ewangelicznego przesłania. Otóż Przemienienie Jezusa jest zapowiedzią naszej przemiany, prowadzącej do pełni szczęścia w niebie – do udziału w chwale Bożej. Jest to przemiana wynikająca z wiary w Jezusa Chrystusa, dlatego możemy ją nazywać przemianą chrześcijańską.

1. Trud przemiany: wchodzenie na górę

Św. Marek rozpoczyna opis tego wydarzenia słowami: „Po sześciu dniach Jezus wziął ze sobą Piotra, Jakuba i Jana i zaprowadził ich samych osobno na górę wysoką. Tam przemienił się wobec nich” (Mk 9,2). Zwróćmy uwagę na czyn Jezusa, na Jego działanie. Jezus wchodzi na górę wysoką i prowadzi ze sobą wybranych uczniów. Jeśli każdy czyn Jezusa jest nauką Bożą – jak uczy Tradycja Kościoła: *omnis actio Christi nostra instructio* – to także Jego wejście na górę zawiera w sobie jakieś Boże przesłanie dla nas. Jakie? Otóż wejście na górę – i to górę wysoką! – wiąże się z ludzkim wysiłkiem, trudem i zmęczeniem fizycznym, ale także z wysiłkiem duchowym. Pan Jezus uczy nas w ten sposób, że przemiana ludzkiej osoby wymaga zaangażowania i trudu – wymaga po prostu ofiary. Wejście Jezusa na górę i Przemienienie jest jakąś zapowiedzią wydarzeń paschalnych: wejścia Jezusa z krzyżem na górę Golgotę, Jego śmierci i zmartwychwstania.

W sensie duchowym nasze wchodzenie na górę oznacza dojrzewanie w wierze, nadziei i miłości. Jest „szukaniem najpierw królestwa Bożego i jego sprawiedliwości”. Jest także „szukaniem tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus”. Dlatego jeden z chrześcijańskich pisarzy powie: „Kto pragnie złączyć się z Bogiem i Go oglądać, nie może tarzać się w niskich rozkoszach. Ciągłe powinna wznosić go ku niebu miłość tego, co w górze” (Remigiusz).

2. Gotowość i posłuszeństwo

Kulminacyjnym momentem Przemienienia Jezusa na górze jest pojawienie się obłoku symbolizującego objawienie się Boga i głos Ojca: „To jest mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie!” (w. 7). Ojciec wzywa nas zatem do posłuszeństwa Jezusowi Chrystusowi, który jest umiłowanym Synem Ojca, odwiecznie z Niego zrodzonym, co jest zapowiedziane także w Psalmie 2: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem” (w. 7). Wezwanie: „Jego słuchajcie!” – oznacza stałą gotowość słuchania wszystkiego, co mówi Pan Jezus w swoim Kościele. Ci, którzy uczestniczą w Przemienieniu – jak Piotr, Jakub i Jan – muszą żyć w świetle Ewangelii Chrystusowej, która jest wypełnieniem starego Prawa i proroków: „Niech ustąpią cienie Prawa i zapowiedzi proroków, idźcie za jasnym światłem Ewangelii” (Remigiusz).

Znaczenie posłuszeństwa słowu Bożemu dla chrześcijańskiej przemiany ludzkiej osoby podkreśla dzisiejsze pierwsze czytanie. Przykładem posłuszeństwa jest Abraham, który

na każde wezwanie Boga odpowiada „Oto jestem” i jest gotowy wypełnić najtrudniejsze polecenie Boga do złożenia swojego syna Izaaka w ofierze. Próba posłuszeństwa Abrahama kończy się błogosławieństwem Boga.

3. Szczęście

Wydarzenie Przemienienia mówi też o szczęściu, do którego wezwani są ci, którzy uczestniczą w chrześcijańskiej przemianie. Piotr wypowiada słowa: „Rabbi, dobrze, że tu jesteśmy; postawimy trzy namioty: jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza” (w. 5). Apostoł doświadcza radości z przebywania razem z Przemienionym Panem, a także z Eliaszem i Mojżeszem. Z jego słów wynika, że chce zatrzymać na dłużej to doświadczenie, pragnie, aby trwało ono cały czas.

Ewangelista zauważa, że słowa Piotra są niewłaściwe: „Nie wiedział bowiem, co należy mówić, tak byli przestraszeni” (w. 6). Jeden z teologów, komentując słowa Piotra, stwierdza: „Piotr chciał otrzymać wieczne szczęście, nie skosztowawszy śmierci” (Remigiusz).

Na tej ziemi możemy doświadczać chwil szczęścia – tak jak Piotr na Górze Przemienienia – ale nie możemy zatrzymać na dłużej tych chwil. Pełne i trwałe szczęście można osiągnąć tylko przez udział w śmierci i zmartwychwstaniu Pana Jezusa. Wtedy dokona się też w pełni nasze chrześcijańskie przemienienie.

ks. Włodzimierz Wołyniec

III NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 19 III 2006

Fundament świętości w życiu

1. Fundament świętego obdarowania

Pomimo zachwytu nad geniuszem ludzkich wytworów, autentycznie wielkich dzieł, zachwycającej techniki i sporych możliwości człowieka, czasy współczesne nadal są określane jako wyjątkowo trudne, nawet przerażające. Niepokoić może często prezentowana w codzienności postawa wielu osób: to cyniczne gesty, obojętność, radość z tego, że to nie mnie dotknęło nieszczęście czy tragedia, której byłem świadkiem, dostrzeganie sensu istnienia tylko w chwili obecnej. Człowiek jawi się jako ograniczony i skończony w swoich pragnieniach, jakby pozbawiony sensownego spojrzenia w przyszłość. Może to potwierdzać fakt jego poważnego zagubienia, wewnętrznej pustki, niewiary w dobro, fundamentalne prawdy i zasady, które przecież człowieka inspirowały dotychczas w każdym pokoleniu, ludzie i narodzie.

Warto więc dzisiaj, w trzecią niedzielę wielkopostnego przygotowania do świętowania Tajemnicy Paschalnej, pochylić się nad darem Dziesięciu słów Boga. Warto odkryć w nich Dawcę życia, zatroskanego o teraźniejszość i przyszłość każdej osoby ludzkiej. Bóg jawi

się w nich nie jako konkurent czy uzależniające zniewolenie dla osoby ludzkiej, ale jako gwarant pełnej i wewnętrznej wolności człowieka. Bóg pragnie przez te słowa zainspirować człowieka pozytywnie i najgodniej, aby ten nie bał się przeżywania z Nim osobowej wspólnoty. Tego, że jest On jest Bogiem, człowiek nie jest w stanie zmienić, nawet odrzucając tę prawdę. Szanując Jego Imię, człowiek uczy się szanować w sobie to, co najistotniejsze, najważniejsze i najcenniejsze: własną godność. To, że Bóg wskazuje na sens świętowania, odsłania przed człowiekiem przestrzeń wolności i możliwość złożenia daru dla siebie, bowiem nie jest trudno zrozumieć, że czas poświęcony Bogu staje się najpiękniejszym czasem, jaki człowiek może ofiarować sobie. Wezwanie do czci i szacunku wobec rodziców to nic innego jak odkrycie miłości tych i do tych, dzięki którym jestem i oglądam dar pięknego nieba. Czy mogę mieć do Niego pretensje, że oczekuje ode mnie uszanowania dla każdej postaci życia, zwłaszcza życia ludzkiego; że chce, abym był skromny, czysty i szanował najgłębszą ludzką intymność, seksualność, godną miłość? Czy nie chcę, aby zawsze uszanowano moją własność i bym sam nie naruszał własności innej osoby; był zawsze prawdziwym, szanował wartość słowa prawdy? Czy nie stać mnie na szacunek dla pięknej miłości innych osób i uszanowania radości, jaką sprawiają nawet rzeczy? To jest fundament, to jest Boże święte obdarowanie każdemu ofiarowane, aby był człowiekiem: „na Jego obraz i podobieństwo”.

2. Moc odkrytego fundamentu

Te przytoczone słowa Boga, Jego przykazania, nieustannie dają nam życie wieczne. Bardzo szybko możemy odkryć, że treść tego Bożego obdarowania została nam dana jako prawo doskonałe i pokrzepiające naszą duszę, jako księga oczekiwanej mądrości. Czy jest w nas wystarczające zatroskanie o stałe odkrywanie pokładów tej mądrości? Czy mamy w sobie wystarczająco rozwinięte ziarenko wiary, aby już w samym Chrystusie dostrzec źródło tej mocy i mądrości, tak koniecznej w życiu? Nie żądamy niepotrzebnych znaków, nie mędrkujemy, szukając tego, co Boże i pewne w życiu wiary, ale zanurzmy się w mądrości Chrystusa Ukrzyżowanego. On jest, On przewyższa mądrością ludzi i ich mocy daje niezwykle uszlachetnienie, kiedy z Nim zostają przybity do Krzyża, bowiem „już nie ja żyję, ale On we mnie” (Ga 2,20). W Nim Bóg tak umiłował świat i każdego człowieka, że „kto w Niego wierzy, ma życie wieczne” (J 3,16).

3. Jako człowiek osobiście dotykam świętości Chrystusa

Charakterystyczna jest dzisiejsza ewangelia, w której Chrystus zapowiedział swoją mękę i zbawczą śmierć. Chcąc ofiarować za człowieka samego siebie, udał się do Jerozolimy i do miejsca w tym miejscu najświętszego. Cóż zobaczył i czego doświadczył? Otóż dostrzegł, czego człowiek dokonał na tym świętym miejscu: po prostu zamienił je w targowisko. Nie dziwimy się zdenerwowaniu Chrystusa i Jego reakcji, bowiem zapłonęła w Nim gorliwość o dom Ojca i sens swego dzieła, swej Ofiary. Nie zrozumieli tego Żydzi, o czym wymownie przekonuje dialog ewangeliczny i ważne słowa tej rozmowy. Dopiero kiedy zmartwychwstał, niektórzy spośród Jego uczniów przypomnieli sobie i zrozumieli, że On stał się fundamentem i życiem dla człowieka przychodzącego w całej historii zbawczej i każdym pokoleniu.

Może dzisiaj czas zapytać siebie: Co zrobiłem ze świątynią swego ciała, serca, wartości moralnych? Czy czasem ze swego sumienia nie uczyniłem miejsca, w którym wszystkie śmieci mają swoją półkę i jestem z tego dumny? Jak zachowałby się Chrystus, gdyby wszedł do mego serca? A może warto Go zaprosić! Nie obawiaj się, nawet jak dokona zburzenia, spustoszenia, nawet jak powywraca twoje półki i półeczki z ustawioną na nich zawartością – nie zniszczy fundamentu twojej świętości i twego życia. Burząc, odsłania fundament i razem z tobą zacznie budować. Czyni to już teraz, zwłaszcza teraz, kiedy w tym Najczcigodniejszym Sakramencie Eucharystii staje pośród nas, staje się pokarmem – pełnią życia dla nas.

ks. Wiesław Wenz

IV NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 26 III 2006

Ludzka bojaźń przed miłosiernym Panem

1. Dlaczego się lękasz?

Dramatyczne odczuwanie lęku przed Bogiem towarzyszy człowiekowi niemal od początku. Przypomnijmy sobie Adama, którego Bóg umieścił w raju, jak skrywał się przed Panem, bowiem „był nagi”. Ta nagość to nic innego jak dobrowolne pozbycie się Bożej szaty i Bożego okrycia, a po części próba udowodnienia Bogu, że sobie sam poradzę i On nie jest mi już tak bardzo potrzebny. Czy na pewno?

Taka pewność w myśleniu może człowiekowi towarzyszyć tylko wtedy, gdy jest on jeszcze w dobrej kondycji duchowej, zatrzymał jeszcze w sobie moc, która jednakże była darem Boga. W momencie odejścia ten dar znika, więz z Bogiem została zerwana, pojawia się pustka samotności. Z kolei tę pustkę wypełnia powoli, lecz skutecznie lęk. Pojawia się nawet uczucie paniki i wówczas człowiek zaczyna „mnożyć nieprawości, naśladować wszelkie obrzydliwości”, dopuszczając się bezczeszczenia siebie jako świątyni Pana. Spotykając się z taką osobą, możemy przeżyć szok albo zostać co najmniej niemile zaskoczeni. Tak po prawdzie nawet trudno rozpoznać w takiej osobie człowieka, którego wcześniej znaliśmy. Może nawet pytamy: gdzie podziała się jego dobroć, wrażliwość, skromność, czułość, wiara? Był oparciem i prawdziwym świadkiem Jezusa dla wielu, a teraz co się z nim stało?

Zaskoczenie to powinno mnie jednak zainspirować do cierpliwego budowania więzów braterstwa z taką osobą. Taka osoba nadal potrzebuje świadka utraconej pełni i bliskości Boga. Właśnie taki świadek może skutecznie i umiejętnie pomóc odbudować zniszczoną świątynię, zlekceważoną w sercu świętość Bożą. Takie trwanie ma sens, bowiem choć człowiek odważa się opuścić Boga i zniszczyć w sobie Jego dzieło, to jednak Bóg nigdy z człowieka nie rezygnuje i nie porzuci. Przychodzi jako Pan miłosierdzia, który jest cierpliwy i obficie obdarzający pokojem.

2. Ze śmierci do życia

Odejście od Boga dokonuje się przez grzech odrzucenia Jego miłości. Człowiek doświadcza tego, kiedy skutecznie zamyka swoje wnętrze na dar Bożego życia i pełnego zjednoczenia. Jednakże dopóki żyje, dopóty ma szansę skorzystania z Jego miłosierdzia, które nieustannie zachwyca człowieka rozmiarami swojej hojności. Miłosierdzie Boże nie ma granic, bowiem jest największym bogactwem Boga, objawionym przez miłość. „Bóg będąc bogaty w miłosierdzie”, chce nas nieustannie przywracać do życia. Oczekuje, że nie zmarnujemy Jego troski i zapłać, Jego łaski i dobroci okazywanej stale przez posługę Jezusa Chrystusa.

Trzeba zapytać: Dlaczego Bogu zależy, aby człowieka uśmierconego przez grzech i słabość wyprowadzić ze śmierci do życia? Jasna i komunikatywna odpowiedź padła w dzisiejszej liturgii, kiedy w słowie Bożym zostało nam zwiastowane, że przecież „jesteśmy Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie dla dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili” (Ef 2, 10). Czego nas to może nauczyć? Może większej odpowiedzialności za to, kim naprawdę jesteśmy? Może głębszego szacunku dla swego człowieczeństwa i dziecięctwa Bożego, dla człowieczeństwa i dziecięctwa innych osób, które tworzą z nami wspólnotę wiary i codziennego życia? A może tego, byśmy wreszcie w sposób zdecydowany podjęli się pełnienia dobrych czynów miłości i miłosierdzia?

3. Słuchać sercem

Kiedy człowiek pragnie spocząć w Bogu, nie może Go strofować, z Nim się kłócić, po swoim Go ustawiać, mieć dla Niego swój własny plan, scenariusz postępowania i działania. Powinien natomiast słuchać uważnie, co Jezus mówi do niego, jak starał się to uczynić Nikodem. Właśnie wobec niego Chrystus wypowiedział najważniejszą kwestię ze zwiastowanej prawdy ewangelicznego nauczania, a mianowicie: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 15n).

A ja, co czynię, kiedy Jezus tak bezpośrednio mówi o swojej tajemnicy, która ma realizować się w moim życiu? Czy zależy mi, aby nieustannie ta prawda była słyszana w moim sumieniu, aby głos Bożej deklaracji przypominał mi o wyciągniętej do mnie dłoni kochającego Mistrza? Warto pójść za głosem Chrystusa, warto wziąć krzyż swojej codzienności i Go naśladować, ale w blasku Jego prawdy i światłości. Słuchając Boga sercem, doświadczymy sercem daru Jego miłości.

ks. Wiesław Wenz

V NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 2 IV 2006

Nowe przymierze – nowe serce

1. Zwiastowanie nowego przymierza

Nowe przymierze jawi się jako bezpośrednia propozycja Boga. To właśnie Bogu najbardziej zależy, aby człowiek odpowiedzialnie i już samodzielnie związał się z Nim, korzystając z wolnej woli i odczuwając autentyczną potrzebę wewnętrznej jedności. To pierwsze przymierze, zgodnie ze słowami proroka Jeremiasza, przypominało bardziej fizyczne wydobywanie człowieka z niewoli egipskiej, bowiem Bóg scharakteryzował je w ten sposób: „ująłem cię za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej”. Kiedy już jednak człowiek poczuł smak wolności, to wtedy zdobył się na porzucenie Wybawiciela.

Zwiastowane Nowe Przymierze ma zupełnie nową jakość. Prowadzi człowieka do wolności wewnętrznej i wypełnienia wewnętrznej przestrzeni niespotykaną dotąd nową jakością. Gwarantem tej nowej rzeczywistości jest sam Bóg. To właśnie On pragnie umieszczyć swe prawo w głębi ludzkiego serca i tam je utrwalić. To On pragnie zainspirować człowieka do decyzji o przyzwoleniu na najbardziej intymne zjednoczenie: „będę ich Bogiem, oni zaś będą Mi narodem”. Tak przeżywana jedność uzdalnia człowieka do przeżywania nieustannie czystej więzi, łączącej Boga z człowiekiem. Istotą tej więzi jest przede wszystkim nieustanna dyspozycyjność Bożego miłosierdzia względem spragnionego łaski i pełni życia człowieka. Grzech i zło powoduje nie tylko smutek w duszy, zerwanie jedności i utratę pięknego oblicza serca. Grzech i zło prawdziwie niszczy człowieka. Natomiast przyjęte Boże miłosierdzia niesie odrodzenie i daje gwarancję Bożego zapomnienia o tym, co się wydarzyło w życiu człowieka. Tak więc Boże miłosierdzie to propozycja nowego życia, nowego żywego przymierza.

2. Pogłębienie przymierza

W Jezusie Chrystusie to przymierze nabrało nowego znaczenia i nowej skuteczności. Można by się było zdziwić, gdyby tak się nie stało. Przecież Pan Jezus w sposób zdeterminowany złożył swoje życie na okup za wielu, stając się sprawcą wiecznego zbawienia. Przez Jego mękę i śmierć stało się coś nieodwracalnego: otóż ukazał człowiekowi jedyny kierunek owocnego pielgrzymowania. Co więcej, potwierdził swoją gotowość, by dotykając sumienia i serca człowieka, skutecznie prowadzić go do zbawienia. Ofiara na krzyżu stała się nie tylko doskonałym obrazem posłuszeństwa Ojcu, ale przede wszystkim doskonałym darem miłości rodzącej do nowego życia. Istotą tego daru stała się Chrystusowa zdolność zrodzenia wszystkich do nowego życia: „a gdy wszystko wykonał, stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają” (Hbr 5,9).

3. Chrystusa trzeba słuchać sercem

W potoku słów, jakie przyjmujemy codziennie, trzeba dokonać stosownej i mądrej selekcji. Trzeba wiedzieć, co przyjąć, a co zdecydowanie odrzucić jako mało znaczące bądź

nawet deprawujące. Cóż więc zachować? – jedynie te słowa, o których możemy z przekonaniem powiedzieć, że są ziarnem ewangelicznej pszenicy. Tylko takie ziarno jest zdolne, by obumrzeć w sercu i zrodzić plon obfity. Decyzja człowieka o przyjęciu ziarna pszenicy jest nieustannie wspomagana przez Najczcigodniejszą Obecność Zbawiciela. Najświętsza Eucharystia wielkopostna uświadamia nam, że to dzieło zbawczego obumierania, by rodzić się do życia, nieustannie trwa i dokonuje się mocą samego Chrystusa. Zjednoczenie z Jego krzyżem i tajemnicą śmierci staje się jedyną drogą do zbawienia, na której powinno się dokonać „moje z Nim ukrzyżowanie”. Nie mam innej drogi jak tylko z Chrystusem zostać przybity do krzyża i razem z Nim żyć. Wówczas na drodze mojego nowego życia nie zabraknie mi Jego mocy i Jego zbawczej obecności. To jest właśnie Nowe Przymierze i nowa jakość serca spoczywającego w Bogu.

ks. Wiesław Wenz

WIELKI CZWARTEK – 13 IV 2006

Dałem wam przykład

Rozpoczynamy obchód świętych trzech dni, zwanych w liturgii Triduum Sacrum. Są to dni szczególne, gdyż wchodzimy niejako w ostatnie chwile ziemskiego życia Jezusa, aż do Jego pogrzebu w cudzym grobie i zwycięskiego zmartwychwstania.

Dziś przeżywamy Wielki Czwartek, który jest dniem ustanowienia sakramentu Eucharystii i kapłaństwa, a zarazem lekcją szczególnej miłości wzajemnej, jaką mamy okazywać sobie jako prawdziwi uczniowie Chrystusa. W dzisiejszy wieczór przestępujemy więc progi Wieczernika i gromadzimy się wokół Chrystusa Pana, by jak Apostołowie przeżyć ucztę paschalną, będącą znakiem przymierza z Bogiem Abrahama, Izaaka, Jakuba i Mojżesza. Uczestniczymy bowiem w tych samych wydarzeniach, w jakich uczestniczyli Apostołowie. Chrystus Pan poucza nas najpierw, że jesteśmy Jego uczniami, a zatem powinniśmy wyróżniać się wśród innych ludzi szczególnymi cechami. Najpierw mamy być czysti, przy czym nie chodzi tu tylko o czystość zewnętrzną, choć higiena jest bardzo ważna, by brudem nikogo od siebie nie odpychać i nie zrażać. Stąd zanim rozpocznie się uczta paschalna, Pan Jezus umywa najpierw uczniom nogi. On, Mistrz i Pan, czyni to, co właściwie czynili niewolnicy. Ale od czystości zewnętrznej ważniejszą jest czystość wewnętrzna, duchowa, w tym czystość myśli, spojrzeń, pragnień, a zwłaszcza czystość intencji. Niestety, ludzie często znajdują sobie tyle wyjaśnień i usprawiedliwień, że wszystko jest w porządku, ponieważ myśli czy pragnienia, a nawet intencje nikomu przecież nie szkodzą. Co więcej, często czystość ciała przedkładają nad czystość ducha.

Tymczasem Chrystus wyraźnie podkreśla, że prawdziwa miłość, czysta miłość, potrafi pochylić się nad człowiekiem, niekiedy bardzo nisko, aż do brudnych nóg, by nauczyć go, jak służyć innym. Jedni przyjmą tę lekcję z wdzięcznością, inni z oburzeniem, a jeszcze inni z obojętnością, a nawet ironią.

Co to znaczy miłować innych? To znaczy służyć im. To znaczy również poświęcić się dla innych, zrezygnować z własnej wyższości i pochylić się nawet jak niewolnik. Niestety, niektórzy to pochylenie nazwą wykorzystywaniem. Kościołowi bowiem zarzuca się niekiedy naiwność, słabość czy łatwowierność. Co więcej, mówi się, że taka postawa jest niezgodna z honorem czy godnością człowieka. Chrystus Pan dał nam jednak przykład, jak mamy służyć innym. Św. Piotr nie rozumiał tego i dlatego protestował: „Nie, to się nigdy nie może stać”. Po wyjaśnieniu Chrystusa prosił z kolei, aby Mistrz i Pan obmył mu nawet głowę i nogi. Nie słyszymy natomiast oporu ze strony braci Boanerges, którzy chcieli zasiadać w królestwie niebieskim po prawej i lewej stronie Jezusa. Służebnej posłudze Chrystusa nie przeciwstawiał się także Judasz, który myślał raczej, jak na Nim zarobić. Milczeli też inni Apostołowie na ten niezwykle gest Jezusa. I tu rodzi się już pytanie pod naszym adresem, o naszą postawę wobec wielkiej miłości Chrystusa. Czy przypadkiem też nie chcemy korzystać z jakichś wyjątkowych przywilejów i czekać, kiedy On nam usłuży? Chrystus bowiem mówi wyraźnie: „Dałem wam przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem”.

Dopełnieniem tego aktu miłości, a zarazem jej szczytem było ustanowienie Eucharystii, znaku Nowego Przymierza. Chrystus, zanim będzie wydany w ręce oprawców, najpierw sam wyda samego siebie swoim uczniom: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje, które za was będzie wydane; [...] bierzcie i pijcie, to jest Krew moja, która za was i za wielu będzie wylana. To czyńcie na moja pamiątkę”. Nie jest to dotychczasowa ofiara z kozłów i cielców, ani też złota Arka Przymierza, tylko sam Chrystus, który wydał za cały rodzaj ludzki samego siebie. Co więcej, pozostał z nami po wszystkie dni aż do skończenia świata pod skromną postacią chleba i wina. Co za wielka miłość i jakże ogromne zaufanie do człowieka!

Tymczasem apostoł Judasz sprzedaje Go za 30 srebrników. Oprawcy zrobią z Nim, co zechcą: osądzą po swojemu, ośmieszają, oplują, ubiczują i ukrzyżują. A co uczynią inni z Jego Ciałem i Krwią pod postacią chleba i wina? Czy nie za wielkie to ryzyko i zaufanie? Czy każdy uwierzy Jego słowom, że to jest Jego prawdziwe Ciało i Jego prawdziwa Krew? Czy nie zabraknie wśród uczniów kolejnych zdrajców i sprzedawczyków na podobieństwo Judasza? Czy nie ma także wśród nas oprawców zdolnych do profanacji, niszczenia i bezczeszczenia Bożego Ciała i Najświętszej Krwi? A mimo to Chrystus zaufa ludziom i pozostał z nami po wszystkie dni aż do skończenia świata. Taki jest Chrystus. Taka jest Jego miłość. Jeżeli miłuje, to miłuje do końca, bez żadnych zastrzeżeń i granic.

Jaka jest zatem nasza reakcja na Chrystusową miłość? Czego tak naprawdę nauczyliśmy się od Chrystusa? I co zastosujemy w naszym życiu z Jego przykładu i przykazania?

ks. Józef Pater

WIELKI PIĄTEK – 14 IV 2006

Nasze patrzyenie na krzyż

Przeżywamy dziś drugi dzień Triduum Paschalnego. Centralnym wydarzeniem liturgii wielkopiątkowej jest adoracja krzyża. Zanim to nastąpi, wysłuchaliśmy najpierw historię Męki Pańskiej według św. Jana. Ten naoczny świadek, jedyny uczeń, który stał pod krzyżem, przedstawił nam ostatnią drogę Chrystusa, która była drogą krzyżową. Droga ta zaczęła się w Ogrodzie Oliwnym, a skończyła na szczycie Kalwarii, na której rozegrał się największy dramat w dziejach ludzkości – dramat, wobec którego zamilkł sam Bóg. To właśnie na szczycie Kalwarii Chrystus przybity do krzyża, zawieszony między niebem i ziemią, skarżył się słowami Psalmisty: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił” (Mt 27,46). „Przebodli ręce i nogi moje, policzyć mogę wszystkie moje kości. A oni się wpatrują, sycą mym widokiem; moje szaty dzielą między siebie i los rzucają o moją suknię” (Ps 22,17-19).

To, co przeżywał psalmista w widzeniu, wcieliło się wszystko w męce Jezusa. Przez oficjalne władze został On uznany za przestępcę politycznego i przeklętego przez Boga. Zdeorientowany zaś tłum uznał Go za bluźniercę i dlatego krzyczał do Pilata: „Ukrzyżuj Go! Ukrzyżuj Go!”. Tymczasem z opisu ewangelicznego wiemy, że Jezus przeszedł przez ziemię, dobrze czyniąc. Nawet jeśli wytykał zło czy wytykał niewłaściwą postawę, to czynił to dla dobra człowieka. Stąd Jego śmierć na krzyżu była szokiem nie tylko dla najbliższych: Matki Bolesnej, św. Jana i zebranych uczniów, ale nawet dla współukrzyżowanego łotra, który wyznał: „My przecież sprawiedliwie odbieramy słuszną karę za nasze uczynki, ale On nic złego nie uczynił” (Łk 23,41). Nikt z wymienionych nie znajdował wytłumaczenia dla takiej śmierci swego Mistrza. W ich oczach Chrystus był niewinny i za wszelką cenę bronił do końca prawdy, ale przegrał. Byli zatem zgorszeni i zrozpaczeni. Wobec tego krzyż stał się dla nich w tej bolesnej chwili, podobnie jak dla pogan i Żydów, wielkim głupstwem i zgorszeniem. Dopiero w świetle zmartwychwstania Apostołowie i najbliżsi uczniowie zobaczą, że Chrystus nie był przeklęty przez Boga i pokonany przez ludzi, lecz prawdziwym Synem Bożym i zwycięzcą zła. Jego śmierć to nie tylko skutek spisku władz przeciwko Niemu, lecz także element Bożego planu zbawienia: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16).

Śmierć nie spadła na Chrystusa jako nieuniknione fatum, On sam ją wybrał, będąc do końca posłuszny Ojcu i solidarny z ludźmi. Jego krzyż stał się znakiem największej miłości, która nie cofa się nawet przed śmiercią i która bierze ciężar drugiego na siebie, aby go uwolnić i ochronić przed wszystkim, co niszczy. Chrystus wziął na siebie cierpienie, grzech i ludzką śmierć, całe zło świata, aby je przezwyciężyć, pozbawić mocy. Krzyż nie jest więc znakiem słabości, przekleństwa i śmierci, ale mocy, mądrości i życia. Jest początkiem zwycięstwa, chwały i wywyższenia. Krzyż jest znakiem solidarności Boga z człowiekiem w momencie cierpienia i śmierci, bramą do życia. Jest końcem starego świata i początkiem nowego. O krzyż Chrystusa rozbija się zło i traci swą moc.

Krzyż jest także znakiem nadziei i powodem do chluby. Święty Paweł, który ze względu na Chrystusa doświadczył wielu cierpień, wołał: „Co do mnie, nie daj Boże, bym się

miał chlubić z czego innego jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata” (Ga 6,14). Krzyż jest także programem dla człowieka, zgodnie ze słowami Chrystusa: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje”.

I tu rodzi się pytanie: Jak my patrzymy na krzyż? Czy nie jest on dla nas zgorzeniem i głupstwem, który za wszelką cenę należy wykreślić ze swego życia? Ktoś słusznie powiedział, że pod krzyż nie trzeba się pchać, ale gdy przyjdzie, należy go przyjąć. Być może, jako chrześcijanie nie wykreśliamy krzyża całkowicie z naszego życia i może nawet go nosimy, ale w jakiej formie? Czyż nie traktujemy go jako ozdoby – połączaną biżuterię, zredukowaną do małych rozmiarów? A przecież krzyż prawdziwy jest zwykle surowy, twardy i ciężki – bo taki Chrystus wziął na swoje ramiona, na takim został ukrzyżowany i na takim dokonał odkupienia świata! Warto zatem zastanowić się głębiej nad słowami pieśni wielkopostnej: „W krzyżu cierpienie, w krzyżu zbawienie, w krzyżu miłości nauka. Kto krzyż odgadnie, ten nie upadnie, w boleści sercu zadanej”.

ks. Józef Pater

WIELKA SOBOTA – 15 IV 2006

Jezus żyje

Dziś, w Wielką Sobotę, cały Kościół jest pogrążony w milczeniu i adoracji. Wsłuchujemy się najpierw w wielką ciszę, która powstała po niezwykle hałaśliwym sądzie, a właściwie po sądowej parodii, po drodze krzyżowej, ukrzyżowaniu i złożeniu martwego ciała Jezusa do grobu. Następnie patrzymy na pusty krzyż, na którym nie wisi już Ciało Jezusa. Spoglądamy wreszcie na grób i otwieramy oczy szeroko ze zdumienia nad ogromem Jezusowej miłości. Bóg umiera i leży w grobie. Pozostaje człowiekiem do końca, bo czyż śmierć nie jest częścią człowieczeństwa? Wszyscy kiedyś będziemy martwym ciałem, więc i Bóg umarł w ciele. Umarł, byśmy mogli żyć. Umarł, by wyrwać nas śmierci, by obudzić nas ze snu, który nie wzmacnia, lecz niszczy. Jak do tego doszło?

W dzisiejszych czytaniach ukazana jest w wielkim skrócie historia zbawienia. Z niej to dowiadujemy się, że Bóg w swej dobroci i miłości stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Następnie umieścił go w raju, gdzie człowiek mógł zażywać pełnego szczęścia, ciesząc się bliską obecnością Boga. Niestety, początkowa harmonia stworzenia ze Stwórcą została przez człowieka zakłócona. Człowiek odszedł tak daleko, że aż Bóg żałował, że stworzył człowieka. I dlatego ukarał go śmiercią: „wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty” (Rdz 3,19). Bóg jednak nie unicestwił swego dzieła. Ukarzał, ale nie porzucił. Obiecał zbawienie i dlatego uczynił wszystko, aby wyrwać człowieka z jarzma grzechu i śmierci. „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem” (św. Atanazy).

Tajemnicę tego dnia oddaje najlepiej jeden ze starożytnych tekstów, który w tym dniu jest czytany w porannej Liturgii godzin. Nieznany autor tego tekstu tak ją przedstawia: „Wielka cisza spowiła ziemię; wielka na niej cisza i pustka. Cisza wielka, bo Król zasnął,

ziemia się przelękała i zamilkła, bo Bóg zasnął w ludzkim ciele, a wzbudził tych, którzy spali od wieków [...]. Idzie, by odnaleźć pierwszego człowieka, jak zgubioną owieczkę. Pragnie nawiedzić tych, którzy siedzą zupełnie pogrążeni w cieniu śmierci; by wyzwolić z bólów niewolnika Adama, a wraz z nim niewolnicę Ewę, idzie On, który jest ich Bogiem i Synem Ewy [...]. Oto Ja, twój Bóg, który dla ciebie stałem się twoim synem [...]. Zbudź się, który śpisz! Nie po to bowiem cię stworzyłem, byś pozostawał splewany w Otchłani. Powstań z martwych, albowiem jestem życiem umarłych. [...] Powstań, pójdźmy stąd! Niegdyś szatan wywiódł cię z rajskiej ziemi, Ja zaś wprowadzę cię już nie do raju, lecz na tron niebiański. Zakazano ci dostępu do drzewa będącego obrazem życia, ale Ja, który jestem życiem, oddaję się tobie”.

Czas między śmiercią Chrystusa a zmartwychwstaniem określa prawda wiary o Jego zstąpieniu do krainy umarłych. W wyznaniu wiary mówimy krótko: „Zstąpił do piekieł”. Z kontekstu wypowiedzi biblijnych wynika, że chodzi o miejsce, w którym dusze oczekiwały na przyście Mesjasza (Rz 10,7; Ef 4,8). Ale Jezus, chociaż nieśmiertelny, zechciał poddać się prawom śmierci również po to, byśmy mogli żyć. Umarł, by wyrwać nas ze śmierci, by obudzić nas ze snu, który nie wzmacnia, lecz niszczy. Zszedł do grobu, by nas wyprowadzić z grobu grzechu. Umarł, by nam dać siłę, by odsunąć głaz zła zamykający nasze serca i otworzyć je dla Boga. Dlatego patrzmy na grób. Na Jego grób. Niepojęte to. Bóg umarł w ludzkim ciele i jest w grobie. Już nie chodzi po ziemi, nie naucza, nie uzdrawia, nie wypędza demonów, nie karci faryzeuszów, nie czyni cudów, nie wskrzesza z martwych – bo sam jest martwy. Bóg w grobie. A na ziemi – pustka. Straszna ta pustka, przerażająca. Co musieli czuć Apostołowie, Jego najbliżsi uczniowie, widząc swego Nauczyciela i Pana w grobie? A my ileż razy pochwaliliśmy Boga głęboko na samym dnie naszej duszy, zastawiając wejście głazem – ogromnym i ciężkim głazem grzechu? Ile było prób, by pogrzebać Boga i zapomnieć o Nim, by wmówić sobie, że Go nie ma, że umarł? Ale pochowawszy Boga, chowamy wraz z Nim samych siebie, swoje własne człowieczeństwo. Całe szczęście, że Jezus nie pozostał w grobie, że zmartwychwstał, o czym mówi nam dzisiejsza ewangelia. I choć grzech nie został unicestwiony, ale został zwyciężony. Stąd możemy mówić, że ziemia, mimo że nadal jest miejscem grzechu, jest również miejscem zmartwychwstania.

Kończąc adorację przy Grobie Pańskim, rozpoczęliśmy liturgię Wigilii Paschalnej, stanowiącej centralny fragment Triduum Sacrum. Liturgia ta składa się z czterech zasadniczych części, które wprowadzają nas w tajemnicę zmartwychwstania, a tym samym ogromnej nadziei i radości. Przed kościołem poświęciliśmy ognisko, od którego zapaliliśmy wielkanocną świecę – paschał, wypowiadając znamienne słowa: „Chrystus wczoraj i dziś. Początek i koniec. Alfa i Omega. Do Niego należy czas i wieczność. Jemu chwała i panowanie przez wszystkie wieki wieków”. Zapalenie paschału, oznaczającego Osobę Chrystusa, czyli Światłość świata, uzmysławia nam raz jeszcze, że dokonała się Pascha, czyli przejście z mroku śmierci do jasności życia. Liturgia światła zakończyła się odśpiewaniem tzw. Orędzia paschalnego, czyli modlitwy dziękczynno-uwielbiającej, która wysławia łaskę zbawienia dzięki męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Stąd po czytaniach mogliśmy zaśpiewać radosne „Alleluja!” i wysłuchać ewangelii o pustym grobie i radosnej nowinie: „Nie bójcie się. Szukacie Jezusa z Nazaretu, ukrzyżowanego; powstał, nie ma Go tu” (Mk 16,6). Jeśli Chrystus zmartwychwstał, to i my zmartwychwstanjemy – dzięki łasce chrztu świętego: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony” (Mk 16,16). Dlatego

składamy dziś ponownie przyrzeczenia chrzcielne: wyznając swoją wiarę i wyrzekając się szatana. Uroczystości Wigilii Paschalnej ukoronowane są Komunią Świętą, uroczystym błogosławieństwem i radosnym „alleluja”: „Jezus żyje, już Go dłużej grób nie kryje”.

A zatem „zbudź się, który śpisz!” – mówi Pan. „Nie po to bowiem cię stworzyłem, abyś pozostawał spętany w Otchłani. Powstań z martwych, albowiem jestem życiem umarłych. Powstań ty, który jesteś dziełem rąk moich. Powstań ty, który jesteś moim obrazem wykonanym na moje podobieństwo. Powstań, wyjdźmy stąd! Ty bowiem jesteś we Mnie, a Ja w tobie, jako jedna i niepodzielna osoba” (ze starożytnej homilii na Wielką Sobotę).

ks. Józef Pater

WIELKANOC – 16 IV 2006

Chrześcijanin – człowiekiem Wielkanocy

„Dlaczego się tak radujecie?” – „bo Jezus Chrystus zmartwychwstał!”, odpowiadali bez wahania na pytanie licznie przybyli do wrocławskiej Hali Ludowej uczestnicy Kongresu Ewangelizacyjnego.

W Wielkanoc chrześcijanie donośnym głosem śpiewają, a może powinni śpiewać „Oto jest dzień, który dał nam Pan; radujmy i weselmy się zeń” (Ps 118,24). Takim właśnie dniem jest przede wszystkim Wielkanoc, uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego. W tę uroczystość tradycyjnie witamy się pozdrowieniem: „Chrystus zmartwychwstał!”. Odpowiedź brzmi: „Prawdziwie zmartwychwstał!” lub „Prawdziwie z martwych powstał!”. Oto dla ucznia, wyznawcy Jezusa Chrystusa, najważniejszy powód do radości. Po palmowym „hosanna!”, po wielkopiątkowym „niech będzie ukrzyżowany!”, następuje wielkanocny poranek, w który triumfalne, bo zwycięskie „alleluja!” nabiera szczególnej wymowy i mocy. „Żyw już jest śmierci Zwycięzcy!” Wierzący i niewierzący zwykli uroczystość obchodzić dni pamięci narodowej, dni zwycięstwa. Chrześcijaństwo także posiada swój „Dzień Zwycięstwa”. Jest nim uroczystość, *Wielkanoc*, która wyciska na wyznawcach Chrystusa, chrześcijanach, specjalne wezwanie czy wręcz zobowiązanie.

Człowiek Wielkanocy – człowiekiem wiary

„Żywego już Pana widziałam, grób pusty [...]. Zmartwychwstał już Chrystus, Pan mój i nadzieja” – wyznaje w wielkanocnej sekwencji Maria Magdalena. Grób, pusty grób, okazuje się początkiem chrześcijańskiej wiary. Moc pustego grobu to po prostu moc Tego, który zwyciężył śmierć. Fakt ten staje się wezwaniem do uwierzenia w Jezusa Chrystusa, Bożego Syna. W Ewangelii św. Jana czytamy opis związany z wydarzeniem zmartwychwstania Jezusa: „Wyszedł więc Piotr i ów drugi uczeń i szli do grobu. Biegli oni obydwoj razem, lecz ów drugi uczeń wyprzedził Piotra i przybył pierwszy do grobu. A kiedy się nachylił, zobaczył leżące płótna, jednakże nie wszedł do środka. Nadszedł potem także Szymon Piotr, idący za nim. Wszedł on do wnętrza grobu i ujrzał leżące płótna oraz chustę,

która była na Jego głowie, leżącą nie razem z płótnami, ale oddzielnie zwiniętą na jednym miejscu. Wtedy wszedł do wnętrza także i ów drugi uczeń, który przybył pierwszy do grobu. Ujrzał i uwierzył. Dotąd bowiem nie rozumieli jeszcze Pisma, które mówi, że On ma powstać z martwych” (J 20,3-9). Chrystusowy grób rodzi wiarę, wiarę w Życie. „Śmierć zawarła się z życiem i w boju, o dziwy, choć poległ Wódz życia, króluje dziś żywy” – stwierdza dobitnie sekwencja. Święty Paweł zaś mocno podkreśla, że „Jeśli Chrystus nie zmarł, to śmierć jest daremna, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także nasza wiara” (1 Kor 15,14). Wielkanoc to święto zwycięskiej wiary, które spełnia człowieczeństwo: „Tym właśnie zwycięstwem, które zwyciężyło świat, jest nasza wiara” (1 J 5,4). Wierzymy, że w Zmartwychwstałym zwycięży światło nad ciemnością, prawda nad fałszem, dobro nad złem, wiara nad zwątpieniem, miłość nad nienawiścią, nadzieja nad rozpaczą. Wierzymy, że w Jezusie Chrystusie Zmartwychwstałym, Zwycięzcy śmierci, została pokonana i nasza śmierć. Zmartwychwstanie to całkowite zwycięstwo nad śmiercią. „Zwycięstwo pochłonęło śmierć” (1 Kor 15,54). W Wielkanoc chrześcijanie to zwycięstwo Chrystusa-Życia nad śmiercią świętują na gruncie wiary. Właśnie ona, *wiara wielkanocna*, nadaje optymalnego dynamizmu życiu chrześcijanina.

Człowiek Wielkanocy – człowiekiem nadziei

Już tutaj na ziemi lud Zmartwychwstałego Zbawiciela może „kosztować”, tzn. doświadczać Chrystusowego zwycięstwa śmierci, piekła i szatana. Rozpościera się więc przed człowiekiem wierzącym wspaniała perspektywa szczęśliwego życia wiecznego. Szczególnego sensu nabierają wówczas słowa Jezusa: „Nie lękajcie się [...]. Ja będę z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,10.30). Jezus Zmartwychwstały jest z nami! On jest z człowiekiem! On żyje! Dlatego i my żyć będziemy bądź żyć możemy, ciągle lepiej, doskonale, pod warunkiem, że przyjmujemy Go jako Zwycięzcę śmierci do naszego osobistego i społecznego życia.

Nasza mroczność, lęk przed przyszłością, również wieczną, straciły swe absolutne znaczenie. Cały krąg ziemi został napelniony i wypełniony światłością, którą jest Zmartwychwstały Chrystus. Dlatego Ojciec św. Jan Paweł II mówi do nas tak optymistycznie: „Nie lękajcie się przyszłości. Nie bójcie się człowieka! Jest to spojrzenie pełne nadziei związanej i wypływającej z zaufania do Zmartwychwstałego Zbawiciela, który jest także ostatecznym Zwycięzcą szatana”. Jakże znamienne są słowa Ojca Świętego skierowana do nas na Błoniach krakowskich w sierpniu ubiegłego roku: „Wszystkim moim rodakom przynoszę dziś przesłanie nadziei płynące z Dobrej Nowiny, że Bóg bogaty w miłosierdzie w Chrystusie objawia każdego dnia swoją miłość. To On, Zmartwychwstały Chrystus, mówi do każdego i każdej z was: «Przestań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni, i Żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków». Przestań się lękać!”.

Człowiek wielkanocny, mający udział w potrójnym zwycięstwie Chrystusa: nad śmiercią, piekłem i szatanem, jest na wskroś przepelniony nadzieją, że Zmartwychwstały Pan może uczynić nasze życie osobiste, rodzinne, parafialne, narodowe bardziej wielkanocnym, ale pod warunkiem, że pozwolimy Mu w naszych sercach naprawdę zmartwychwstawać i w nich królować przez prawdę, sprawiedliwość, miłość, szacunek, życzliwość i pokój.

Człowiek Wielkanocy – człowiekiem miłości

Wielkanoc to święto Bożej Miłości. Jezus Chrystus wyszedł od Ojca i przyszedł do nas jako Świadek miłości Ojca do człowieka. Jego miłość do Ojca wyraża się przez miłość do ludzi, nawet tych, którzy w ludzkiej złości i nienawiści dopuścili się bogobójstwa, do tego, co w pewnym sensie można nazwać tragedią Golgoty. Ale Miłość nie została uśmiercona. W śmierci jest Miłość! Miłość Boga nie umiera! Bóg człowieka się nie boi. Bóg kocha człowieka. Miłość uczłowiecza człowieka. Miłość czyni człowieka bardziej ludzkim, umacnia jego człowieczeństwo.

Miłość czerpana od Chrystusa czyni chrześcijanina człowiekiem wielkanocnym: wierzącym w Miłość i pragnącym kierować się w życiu tą najbardziej godną człowieka wartością.

Dlaczego Miłość nie jest dziś kochana? Chrześcijanin kocha Miłość! Chrześcijanin wpatrujący się w Zmartwychwstałego Pana staje się Miłością. Człowiek wielkanocny czyni wszystko, aby przykazanie miłości Boga i bliźniego nie było tylko teorią, lecz urealniało się przez niego w codziennym życiu.

Każdego roku ludzie tworzący wspólnotę Kościoła podniosłe i bardzo uroczyste przeżywają Wielkanoc, największe chrześcijańskie święto, składając też sobie nawzajem najlepsze życzenia. Wszystkim uczestnikom dzisiejszej Eucharystii życzę, aby tegoroczne, już szóste w nowym wieku i tysiącleciu przeżywanie świąt Zmartwychwstania Pańskiego związane było z wyznaniem żywej wiary w Zmartwychwstałego Zbawiciela, wyrażało pełnię okazanej Mu ufności i podkreślało praktycznie spełnianą na co dzień miłość.

Bądźmy ludźmi Wielkanocy! Alleluja!

ks. Marian Biskup

NIEDZIELA MIŁOSIĘRZDZIA – 23 IV 2006

Wyobrażenia miłosierdzia

1. Niedziela, którą dzisiaj celebруем, jest ostatnim dniem oktawy wielkanocnej. Kościół zaprasza nas do rozważenia Janowego opisu dwóch spotkań uczniów Pańskich ze Zmartwychwstałym. Pierwsze spotkanie wydarzyło się w sam dzień Zmartwychwstania, czyli pierwszego dnia tygodnia, w Dzień Pański, w *niedzielę*. Drugie spotkanie odbywa się po ośmiu dniach, czyli w kolejny pierwszy dzień tygodnia, w Dzień Pański, w *niedzielę*. Podkreślamy te dni, aby sobie uwyraźnić, dlaczego chrześcijaństwo od początku schodzą się w tym dniu na wspólne zebrania, aby celebrować Eucharystię.

2. Przypatrzmy się jednak przesłaniu owych dwóch pierwszych niedziel. Podczas pierwszego spotkania Chrystus Zmartwychwstały staje w sali Wieczernika pośród swoich uczniów, stworzonych i zamkniętych z obawy przed tymi, którzy mogliby zgotować im taki los, jaki zgotowali ich Nauczycielowi. Jakie zatem zaskoczenie i radość ze spotkania z Tym, który był umarły, a teraz jest Żyjący. Słowa Mistra są zwięzłe i bardzo głębokie. To przekazanie misji, jaka ich czeka. Zatrzymajmy się nad elementami tejże misji:

– Chrystus, obdarzając ich pokojem („Pokój wam!”), wzywa, aby uczniowie byli ludźmi pokoju – nie tego, który daje świat, ale który płynie z przesłania wydarzenia paschalnego. Pokój ten wynika z pojednania z Bogiem, jakiego doświadczają w Chrystusie.

– Posłanie uczniów, o którym mówi Jezus, jest takim posłaniem, z jakim przyszedł On sam, posłany przez Ojca, aby wszelkiemu stworzeniu głosić Dobrą Nowinę. Apostołowie i kolejni uczniowie Chrystusa mają za zadanie przedłużanie misji Jezusa tutaj, na ziemi.

– Odkupiciel udziela im swojego Ducha, aby mieli moc odpuszczania grzechów. Będąc sami pojednani z Bogiem, mają za zadanie przywracanie wolności człowiekowi mocą Bożego Ducha, w imię Chrystusa.

Bóg przychodzący do człowieka w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, jest Bogiem miłości. Otwiera przed człowiekiem możliwość udziału w swoim życiu. Obdarzonego zaś udziałem w swoim życiu człowieka wzywa do dzielenia się otrzymanym darem.

3. Podczas pierwszego spotkania Jezusa z uczniami nie było Tomasza. Wydaje się, że po ośmiu dniach Chrystus przychodzi specjalnie dla niego. Tomasz ma zatem okazję, by wyznać swoją wiarę w Zmartwychwstałego Pana. Jezus zaś wypowiada kolejne błogosławieństwo, które można nazwać dopełnieniem Ośmiu błogosławieństw: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli”. Chcemy zatem w tym spotkaniu z Tomaszem sięgnąć naszym duchowym wzrokiem jeszcze głębiej. Owo błogosławieństwo Zmartwychwstałego Chrystusa kieruje naszą uwagę właśnie na wrażliwość zauważania obecności Jezusa w różnych okolicznościach naszego życia.

Pierwsze czytanie mówi nam o tej obecności Pana w postawie „jednego ducha i jednego serca”, które ożywiało wspólnotę pierwszych chrześcijan. To następnie prowadziło ich do zauważania Chrystusa w potrzebujących i dzielenia się z innymi tym, co sami posiadali.

4. Nasze niedzielne przeżywanie Eucharystii i doświadczanie przez nas Bożego miłości nie może zatem zamknąć się w czterech ścianach parafialnego kościoła czy własnego mieszkania. Gromadzimy się, aby doświadczyć spotkania ze Zmartwychwstałym w naszych braciach i siostrach, zgromadzonych w Jego Imię, w kapłanie – przewodniczącym naszemu zgromadzeniu i uobecniającemu Jezusa, w słowie Bożym i w znakach sakramentalnych chleba i wina. Jednak to spotkanie z Nim musi rozciągnąć się na całe nasze życie. Przypominamy sobie zatem słowa Sługi Bożego Jana Pawła II: „Doznajemy niejako przynaglenia, abyśmy korzystając z daru miłosiernej miłości Boga, sami z dnia na dzień oddawali życie, czyniąc miłosierdzie wobec braci. Uświadamiamy sobie, że Bóg, okazując nam miłosierdzie, oczekuje, że będziemy świadkami miłosierdzia w świecie” (Kra-ków, 18 VIII 2002).

ks. Paweł Cembrowicz

III NIEDZIELA WIELKANOCNA – 30 IV 2006

Jesteśmy Jego świadkami

1. Okres wielkanocny jest nazywany jedną wielką niedzielą, która trwa 50 dni. Pewnie nawet nam, chrześcijanom, trudno sobie wyobrazić tak długą niedzielę, ale poprzez tę nazwę Kościół ukazuje nam, jak wielkim wydarzeniem jest fakt zmartwychwstania Bożego Syna.

Dzisiejszej niedzieli znów zatrzymujemy się nad jedną z chrystofanii, czyli nad objawieniem się Chrystusa Zmartwychwstałego. Tym razem jest to opis św. Łukasza. Ponownie widzimy podobne cechy charakterystyczne spotkania Jezusa ze swoimi uczniami: ich strach i przerażenie, obdarowanie pokojem przez ich Mistrza i Jego przesłanie.

2. Chrystus, objawiając się swoim uczniom, ukazuje im prawdę zmartwychwstania. Czyni to w niezwykle prosty sposób: ukazuje rany, pozwala się dotknąć, spożywa posiłek. Wraz z ukazaniem faktu swojego zmartwychwstania Jezus zostawia swoim przesłanie. Tym razem sięga do Mojżesza, Proroków i Psalmów, ukazując, że to, co się wydarzyło na ich oczach i czego są świadkami, zostało już przez Boga zapowiedziane i ogłoszone.

3. Sięgnijmy jeszcze do pierwszego czytania dzisiejszej liturgii słowa. Dzieje Apostolskie mówią nam o zdarzeniu, które wydarzyło się po uzdrowieniu chromego przez Piotra i Jana. Przed chwilą widzieliśmy załęcznionych i rozczarowanych uczniów, zamkniętych w Wieczerniku. Teraz natomiast ci sami uczniowie są po przeżyciu spotkań ze Zmartwychwstałym, po Jego Wniebowstąpieniu i po umocnieniu przez Pocieszyciela – Ducha Prawdy. Zauważamy, jak wielka zmiana dokonała się w ich życiu. Podejmują się owej misji, o której mówił im Jezus podczas spotkania w dniu zmartwychwstania: „w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy. Wy jesteście świadkami tego” (Łk 24,47).

Uzdrowienie chromego stało się zatem pretekstem, aby mówić o Jezusie jako jedynym Odkupicielu człowieka, obiecany Mesjaszu, na którym spełniają się wszystkie zapowiedzi Starego Testamentu. Jest to też okazja, by wzywać do nawrócenia i uwierzenia, że On jest Synem Bożym. Dzieje się to w Jerozolimie, ale za chwilę przepowiadanie Dobrej Nowiny obejmie cały ówczesny świat.

4. Misję, którą zlecił Chrystus Apostołom, podejmowali i podejmują chrześcijanie od początku istnienia Kościoła aż do naszych czasów. Święci i błogosławieni, których ukazuje nam Kościół, potwierdzają swoim życiem, jak bardzo przejęli się wypełnianiem Chrystusowej misji i jak Boży Duch pozwala prowadzić ją w wieloraki sposób, w zależności od uwarunkowań danego okresu.

My też dzisiaj spotykamy Zmartwychwstałego tutaj, podczas Eucharystii, którą sprawujemy. Modlimy się, abyśmy rozumieli Pisma. Prosimy, by pałało w nas serce, gdy Jezus do nas mówi. Błagamy, abyśmy rozpoznawali Jego Obecność w znaku chleba i wina.

Eucharystię nazywamy Mszą, od łacińskiego słowa *missa*. Podczas ostatniego Synodu Biskupów jeden z ojców synodalnych zaproponował ciekawą interpretację łacińskich słów

rozesłania: *Ite, missa est* – Idźcie, ofiara spełniona”, zamieniając je na: *Ite, missio est* – „Idźcie, jest misja”. Warto zatem pamiętać, że nasz udział w spotkaniu z Chrystusem nie może zakończyć się w obrębie murów tej świątyni. Jest misja do spełnienia. Idźcie zatem i głoscie całemu światu, że Jezus Chrystus, który oddał za nas swoje życie, powołuje nas do pełni życia. My jesteśmy tego świadkami.

ks. Paweł Cembrowicz

UROCZYŚTOŚĆ NMP KRÓLOWEJ POLSKI – 3 V 2006

Królowa do naśladowania

W dzisiejszej liturgii stawia się Najświętszą Maryję Pannę jako Królową Polski. W jakim sensie skromnej, cichej i ubogiej dziewczynie żydowskiej, żyjącej w Palestynie dwa tysiące lat temu przysługuje tytuł Królowej naszego narodu? Czy w ogóle życzyłaby Ona sobie takiego wyniesienia i chwały, skoro zawsze stała w cieniu i wskazywała na swojego boskiego Syna?

1. Arka Przymierza

Dzisiejsze czytanie z Księgi Apokalipsy św. Jana uchyla przed nami drzwi świątyni niebieskiej. Zdumionym oczom ukazuje się Miejsce Najświętsze, sanktuarium dotąd niedostępne dla ogółu wiernych, i – co jeszcze bardziej zaskakujące – ukazuje się dawno zaginiona Arka Przymierza. Połączana skrzynia *‘aron berit-Jahve* stanowiła najświętszą relikwię żydowską, symbol Starego Przymierza, największy skarb, dla przechowywania którego zbudowano pełną przepychu świątynię jerozolimską. Prawie 600 lat p.n.e., podczas zburzenia pierwszej świątyni Arka zaginęła bezpowrotnie, sprowadzając na pobożnych Żydów nieodżałowaną żalobę. Następne zdania Apokalipsy ukazują wielki znak na niebie, Niewiastę obleczoną w słońce, w której bezbłędnie i z niedowierzaniem rozpoznajemy Dziewicę Nazaretańską. Okazuje się, że w niebie niepotrzebna jest już święta skrzynia, w której pieczołowicie przechowywano spisane na kamiennych tablicach Prawo Boże. Arką Nowego Przymierza jest Maryja, która w swym dziewiczym łonie piastowała wcielone Słowo Boże. Pamiętamy, jak Dawid z wielką radością wprowadził do Jerozolimy świętą Arkę. Maryja zaś po ukończeniu swego życia została w chwale wzięta do Jeruzalem niebieskiego i tam ukoronowana wieńcem z dwunastu gwiazd na Królową nieba.

2. Królowa Matka

W tradycji monarchii ludu izraelskiego wyjątkowa rola przypadła do odegrania matce króla. W przeciwieństwie do żony króla (wówczas król mógł mieć kilka żon), która nie odgrywała zwykle większej roli politycznej – jego matka cieszyła się szczególnym szacunkiem panującego władcy. Tytuł królowej-matki posiadała Batszeba, matka króla Salomona. Oto jak traktował ją królewski syn: „Batszeba więc weszła do króla Salomona, aby

przemówić do niego w sprawie Adoniasza. Wtedy król wstał na jej spotkanie, oddał jej pokłon, a potem usiadł na swym tronie. A wtedy postawiono tron dla matki króla, aby usiadła po jego prawej ręce. Ona wtedy powiedziała mu: «Mam do ciebie jedną małą prośbę. Nie odmawiaj mi!». A król jej odrzekł: «Proś, moja matko, bo tobie nie będę odmawiał» (1 Kol 2,20). To jest zupełnie podobna scena do tej, kiedy Matka Boża wstawia się za gośćmi weselnymi w Kanie Galilejskiej: „Nie mają już wina”. A królewski Syn nie może odmówić prośbie Matki, chociaż nie nadeszła jeszcze godzina objawienia Jego chwały.

Stary Testament opisuje również matkę króla Asy, która posiadała ten tytuł (2 Krn 15,16). Królową-matkę nazywano „Wielką Panią” (*gebirah* – „władczyni”). Ten sam rdzeń ma imię anioła Gabriela, które tłumaczymy „Bóg jest mocą” (*gebir* znaczy „władca”, „mocarz”). W pobożności wielu narodów Maryję czci się jako Naszą Panią.

Dla Polaków Najświętsza Maryja Panna jest w szczególności Matką i Królową. Jak mówią słowa prefacji na dzisiejszą uroczystość: „Wyniesiona do niebieskiej chwały otacza macierzyńską miłością Naród, który ją wybrał na swoją Królową”. Nic więc dziwnego, że słowa pobożnej pieśni nazywają ją Hetmanką, skoro tytuł hebrajski „Władczyni” jest pokrewny takim słowom, jak „wojownik”, „bohater”, „dowódca”. Nasza Pani przewodzi nam w duchowej walce. Nie wiadomo więc, czy słusznie śpiewamy: „Matka, która dobro zobaczyć w nas umie”. Matka Boża raczej pomaga nam odkryć w sobie grzech, kiedy stajemy w obecności Niepokalanej. Słowa pieśni *Jasna Góra – polską Kaną* przedstawiają rzeczywistość bardziej realistycznie: „Największą, Matko, łaską i największym cudem świata – jasnogórski konfesjonał, gdzie się człowiek z Bogiem brata, gdzie pomagasz nam, Maryjo, zrzucić ciężar naszych win, gdzie powraca znów do Ojca marnotrawny, grzeszny syn”.

3. Błogosławiona Maryja

Matkę Bożą bez wątplenia można nazwać Niewiastą Błogosławieństw, gdyż na Niej właśnie najpełniej wypełniły się słowa Kazania na górze. To Ona, uboga w duchu, cicha i pokorna, zgodnie ze słowami Jezusa posiadała na własność królestwo niebieskie. Jej smutek i ból zamieniony się w wieczną radość. Maryja, miłosierna i wprowadzająca pokój, odtąd już w wiecznej szczęśliwości cieszy się oglądaniem Boga, który otoczył Ją swoją chwałą. Niewiasta z Apokalipsy wychodzi zwycięsko z walki ze Smokiem, którym jest szatan, Jej zagorzały wróg. Zwyciężyła „dzięki krwi Baranka” (Ap 12,11) i dzięki temu, że nie umiłowala swej duszy. Cała powierzyła się woli Bożej jako wieczna Służebnica, która najpilniej słuchała słowa Bożego i zachowywała je wiernie w swym sercu.

Z woli Pana wyrażonej z krzyża została Matką umiłowanego ucznia, który przyjął Ją do siebie na znak, że odtąd w porządku łaski Maryja jest Matką wszystkich wierzących, Matką Kościoła. A my, polski naród, przyzywamy Jej wstawiennictwa i obieramy za naszą Patronkę: nie tylko, aby schronić się pod połami Jej płaszcza, ale przede wszystkim, aby naśladować Jej heroiczną wiarę.

ks. A. Napach

IV NIEDZIELA WIELKANOCNA – 7 V 2006

Jezus – Dobry Pasterz

Beduini to koczownicze plemiona arabskie, które żyją jeszcze na pustynnych i górzystych terenach dawnej Palestyny. Zajmują się głównie wypasem owiec. Zadziwiające, że nawet kilkudziesięcioosobowa grupa Beduinów potrafi posługiwać się sobie tylko zrozumiałym językiem i pielęgnować właściwe im zwyczaje. Żyjąc z dala od miast i większych osiedli, wieczorami zasiadają przy ognisku przed swoimi namiotami, by długo rozmawiać, śpiewać, ale także trzymać straż nocną przy swych stadach. Niekiedy okazuje się to konieczne, gdyż zdarzają się przypadki kradzieży owiec. Jeszcze niedawno izraelska prasa podawała informacje o wzajemnym wykradaniu sobie zwierząt ze stad przez różne plemiona beduińskie. Niejeden pasterz postradał życie w obronie swych owiec. „Dobry pasterz oddaje życie swoje za owce” (J 10,11), mówi Jezus w dzisiejszej ewangelii i zaraz dodaje: „Ja jestem dobrym pasterzem” (w. 14).

Temat pasterza powraca w dzisiejszej liturgii słowa Bożego. W psalmie powtarzaliśmy słowa: „Pan mym pasterzem, nie brak mi niczego” (Ps 23); na kartach Ewangelii Jezus rysuje przed nami obraz owczarni, której przewodzi On sam.

1. Bóg mnie szuka

Starożytne podanie opowiada o Diogenesie, greckim filozofie, który miał chodzić w jasny dzień, w samo południe po ateńskim rynku z zapaloną pochodnią i wołać: *Hominem quero!* – „Szukam człowieka!”. Przygodni przechodnie wyrażali zdziwienie: „Przecież otaczają cię tłumy ludzi! Jak możesz mówić: szukam człowieka?!”. Diogenes odpowiadał, że szuka człowieka, który jest godny tego miana. Tylko osoba żyjąca uczciwie, kierująca się cnotą jest godna, by nazywać ją człowiekiem.

Na szczęście Bóg nie jest jak grecki filozof. Szuka nie tylko ludzi uczciwych i sprawiedliwych. Pragnie dotrzeć do każdego człowieka. Każdemu pragnie okazać swą troskę. Przede wszystkim szuka ludzi zagubionych, grzeszników, którzy oddalili się od Niego. Wszyscy znamy przypowieść o zagubionej owieczce. Bóg pochyla się nad nią z litością. Kto zwiadał kiedyś rzymskie katakumby, z pewnością pamięta prosty rysunek Chrystusa Dobrego Pasterza wymalowany na twardym kamieniu ręką pierwszych chrześcijan. Chrystus dźwiga na ramionach owieczkę. Ten rysunek symbolizuje prostą, ale jakże głęboką prawdę: że Bóg szuka człowieka, jak pasterz szuka swej owcy, i że pierwszy wychodzi nam na spotkanie.

2. Bóg wyzwala mnie od lęku

W przepięknym Psalmie 23 śpiewaliśmy dzisiaj: „Chociażbym przechodził przez ciemną dolinę, zła się nie ulęknę, bo Ty jesteś ze mną”. Ciemna dolina jest tu symbolem każdej sytuacji zagrożenia, jaką spotkać możemy w życiu. Może być symbolem utraty pracy, ciężkiej choroby, odejścia kogoś bliskiego, odrzuconej miłości, lęku o przyszłość, samotności.

„Chociażbym przechodził przez ciemną dolinę, zła się nie ulękę, bo Ty jesteś ze mną”. Obecność Boga jest gwarantem poczucia bezpieczeństwa. Bóg jest nie tylko Dobrym Pasterzem, jest najlepszym Ojcem, który troszczy się o każdego z nas osobiście. Dlatego Jego obecność pozwala pokonać wszelki lęk. Autor dzisiejszego drugiego czytania, św. Jan, zapewnia nas: „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1 J 3,1).

Telewizja pokazała kiedyś reportaż o porwaniu samolotu. Po długich pertraktacjach, które speliły na niczym, komandosom udało się ostatecznie obezwładnić terrorystów. Kamera pokazywała zbliżenia twarzy ludzi wychodzących z odzyskanego samolotu. Były to twarze ludzi przerażonych, spiętych, twarze pełne napięcia i bólu. Pewien ojciec trzymał na ramieniu kilkuletnie dziecko. To uśmiechało się słodko i spokojnie spało, wtulone w ramiona ojca. Obecność ojca dawała mu poczucie bezpieczeństwa. Bóg jest najlepszym Ojcem, dlatego „chociażbym przechodził przez ciemną dolinę, zła się nie ulękę, bo Ty jesteś ze mną”.

3. Bóg mnie naucza

Gdy pewnego razu św. Augustyn zastanawiał się na modlitwie nad kierunkiem swojego życia, usłyszał głos dziecka śpiewającego słowa: „weź i czytaj!”. W *Wyznaniach* tak wspomina to wydarzenie: „Zdusiwszy w sobie łkanie, podniosłem się z ziemi, znajdując tylko takie wytłumaczenie, że musi to być Boski nakaz, abym otworzył Biblię. Ledwie przeczytałem kilka słów, stało się tak, jakby do mego serca spłynęło strumieniem światło ufności, przed którym rozprysła się cała ciemność”. Słowo Boże ma moc zmiany życia człowieka, może okazać się światłem, które wskaże drogę postępowania, może wlać w serce nadzieję i pociechę, może stać się źródłem wiary i zaufania złożonego w Boga. Właśnie dlatego w dzisiejszej ewangelii czytamy słowa Chrystusa: „[Moje owce] będą słuchać mojego głosu i nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz” (J 10,16).

Jeśli rzeczywiście chcę należeć do owczarni Chrystusa, winienem słuchać Jego głosu. Bo przecież – zgodnie z nauką św. Piotra z dzisiejszego pierwszego czytania – „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Biblia jest głosem Boga skierowanym do nas. Dlatego warto codziennie choćby na 5 minut wziąć do ręki tę księgę i pozwolić Bogu mówić do naszego serca. Czy to przy porannym brzasku, czy też przy wieczornej lampie – pozwólmy, by słowo Boże przemieniało nasz sposób myślenia, a w konsekwencji nasz sposób postępowania. I nawet jeśli pewnych fragmentów nie rozumiemy, to może nam się przydarzyć sytuacja pokrewna do tej, jaką przeżył św. Augustyn: gdy staniemy przed ważną decyzją, przypomną nam się słowa Chrystusa i wskażą nam światło.

Konkluzja

Dzisiejsza liturgia słowa stawia przed naszymi oczyma postać Chrystusa Dobrego Pasterza. To On mnie szuka jak zagubionej owcy; to On wyzwala mnie od lęku, bym spokojnie przeszedł przez ciemną dolinę; to On naucza mnie, bym opierając się na Jego słowie, kształtował swoje życie. A gdy czasem czujemy się jak zagubiona owieczka i sądzimy, że Bóg nas opuścił, przypomnijmy sobie słowa włoskiego poety: „Śniło mi się, że szedłem wraz z Bogiem brzegiem morza i ujrzałem jeden po drugim wszystkie dni mojego życia.

Przez cały ten czas widziałem na piasku cztery ślady stóp: Jego i moje. Jednak w najtrudniejszych dniach widziałem na piasku tylko dwa ślady. Powiedziałem: «Panie, zawsze Cię kochałem. Dlaczego w tych najtrudniejszych chwilach zostawiłeś mnie samego?». Bóg mi odpowiedział: «Nigdy cię nie opuściłem. W tych najtrudniejszych dniach, gdy widziałeś na piasku tylko dwa ślady, niosłem cię na ramionach». Tak jak pasterz owcę.

ks. Mariusz Rosik

V NIEDZIELA WIELKANOCNA – 14 V 2006

Oprzeć się na słowie Bożym

Czas Wielkanocy to czas radości, triumfu życia nad śmiercią. Rozpoczynamy już piąty tydzień, gdy prawda Zmartwychwstania umacnia się w naszych sercach.

Każdy człowiek doskonale wie, jak dużo pracy i wysiłku kosztuje utrzymanie porządku. Widać to na każdym kroku, na naszych ulicach, w domach i w miastach. Są dzielnice, domy, które zachwycają swą elegancją, a niektóre obiekty – wręcz przeciwnie. Schłodny wygląd na pewno sporo kosztuje – często nie tyle nakładu finansowego, co fizycznej pracy i troski ludzi, którym na tym zależy, dla których otoczenie i wygląd nie są obojętne. Człowiek doskonale wie, jak należy dbać o czystość ubrania, mebli, dywanu, trawnika, chodnika. Cieszy fakt, że coraz częściej potrafimy dbać o siebie i otoczenie.

Chrystus przypomina współczesnemu człowiekowi, że wśród wielu detergentów służących utrzymaniu czystości bardzo ważnym dla nas ludzi jest słowo, którym żyjemy, które człowiek wypowiada. Słowo, które wychodzi z naszych ust, jest świadectwem o nas, jest świadectwem prawdy o człowieku, który je wypowiedział.

Zewnętrzny brud potrafimy zmyć przy użyciu wody i mydła. Wnętrze oczyścić potrafi tylko delikatne słowo Boga, które gdy człowiek usłyszy i się na nie otworzy, splywa łagodnie, niosąc ukojenie, spokój i nieprzeciętną siłę. Słowo miłosiernego Boga, które uzdrowia, dodaje odwagi, zawarte jest w sakramencie pokuty. To wielki skarb, jaki Bóg dał człowiekowi. Dzięki oczyszczającemu działaniu słowa stajemy w nowym blasku, z nową siłą, wiarą i nadzieją. Nie szukamy siły w sobie, ale odnalazł ją człowiek w Bogu.

Tylko wtedy, gdy potrafimy wrosnąć w Jego naukę, karmić się Jego słowem, Jego prawdą, możemy żyć. Trwając przy Nim, przynosimy obfity plon. Trudne do zrozumienia, że tak dużo siły potrafimy czerpać z wewnętrznej harmonii, która rodzi się w nas dzięki słowu Boga.

Popatrzmy na dzieci, które ufają swoim rodzicom. Mama i tato, gdy coś mówią, robią i czynią to z wiarą, z przekonaniem, w poczuciu słuszności, gdy nie cofają danego słowa, co więcej, gdy ich słowo jest zgodne z życiem z postępowaniem – stają się wtedy niekwestionowanym autorytetem. Dzieciom takich rodziców łatwiej rozwijać się i wzrastać. Wzrost ten następuje niemal samoczynnie. Szczerość, uczciwość słów i czynów ojca i matki trafiają do serca dziecka nie na chwilę, ale na całe życie. Dziecko z tak silnym fundamentem ojca i matki odważniej wchodzi w życie pełne przygód, niespodzianek, trudności. Młode-

mu człowiekowi nic nie będzie straszne. Na początku drogi życia zdobyło zaufanie do rodziców.

Tym zaufaniem w dalszym etapie rozwoju człowiek naturalnie powinien obdarzyć Boga. W Jego ręce złoży swój los. Trwając przy Bogu, będąc z Nim, sprawimy, że wszelkie dobro, o które poprosimy, które dokona się przez nasze życie i pracę, będzie trwało, przyniesie owoc.

Słowo i czyn muszą być wsparte na silnym fundamencie, muszą wrosnąć głęboko korzeniami w skałę wiary, w drzewo życia, którym jest Chrystus. Nie ma silniejszego i trwałszego wsparcia jak w Chrystusie, który spełnił wolę Ojca, który zaprasza nas, byśmy pełniąc nasze zadania i obowiązki, kierowali się prawdą opartą na Bogu. Wtedy wszystko, o cokolwiek dobrego poprosimy, spełni się.

Bogu wierzę, ufam i się nie zawiodę.

ks. Krzysztof Borecki

VI NIEDZIELA WIELKANOCNA – 21 V 2006

Miłość wzajemna ideałem chrześcijańskiego życia

Może się wydawać, że obok miłości Boga ideałem życia chrześcijanina jest miłość bliźniego tak jak siebie samego, z całego serca, z całej swej duszy, a zwłaszcza miłość nieprzyjaciół. A więc wystarczy właściwa postawa: nie dać się zniechęcić, nie skarżyć się czy też darować bliźniemu wszelkie winy. Tymczasem Chrystus uczy nas dziś, że chodzi raczej o miłość wzajemną. „To wam przykazuję, abyście się wzajemnie miłowali” (J 15,17).

1. Bóg – Miłość

Punktem wyjścia w życiu każdego chrześcijanina jest uwierzenie, iż Bóg jest miłością. To bardzo ważne odkrycie, którego każdy musi dokonać sam, mówi nam, że Bóg nie jest daleki, nieprzystępny czy obcy, lecz wręcz przeciwnie: szuka i dociera On do nas ze swoją nieustającą miłością. Bóg kocha każdego nieskończenie. To On wyjaśnia, że wszystko sprawił z miłości: to, kim jesteśmy, że jesteśmy Jego dziećmi, a On jest naszym Ojcem, oraz że nic nie umknie Jego miłości, nawet nasze błędy. Jego miłość ogarnia wszystkich chrześcijan, ogarnia Kościół, świat, wszechświat.

Pytamy: kogo kocha miłość Boża, kto jest jej przedmiotem? Jest nim każdy człowiek. Jego miłość rozciąga się na wszystkich ludzi, jest więc powszechna. Ponadto warto zauważyć, że Bóg zawsze kocha jako pierwszy. „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On [pierwszy] nas umiłował i posłał Syna swego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4,10). Zatem i człowiek winien uczyć się tak kochać.

2. Miłość bliźniego

Czym jest miłość bliźniego? Po pierwsze, trzeba zauważyć, że wyraża się ona w sposób konkretny. Wszystkie uczynki miłosierdzia, również te co do duszy, są konkretne.

Jednakże miłość bliźniego, choć wyraża się realnie, nie jest właściwa, jeśli nie jest zakorzeniona w odpowiedniej postawie duchowej chrześcijanina. Kiedy św. Paweł pisze o miłości Boga, uczy, że nawet gdy ktoś rozda wszystko ubogim, gdy nie towarzyszy temu określona postawa duchowa, jest „cymbałem brzęczącym” (1 Kor 13,1). Twierdzi także, że „miłość jest cierpliwa, jest łaskawa; miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą, nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego, nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się prawdą, wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma” (1 Kor 13,4-7). Apostoł wpoił nam jednocześnie, że jednoczenie się z bliźnim, stawanie się z nim jednym, oznacza stawanie się „pustym”. Aby więc stawać się jednym z bratem, trzeba być wolnym od wszelkiego zniecierpliwienia. Kiedy jednoczymy się z kimś drugim, z pewnością chcemy jego dobra. Taka postawa jest więc daleka od zazdrości. Chcąc stać się jedno z bratem, nie można unosić się także pychą, wręcz przeciwnie, trzeba być wolnym od siebie. Skoro myślimy o drugim, nie może w nas być miejsca na egoizm. Kiedy jednoczymy się z bratem, nie można się też obrażać, bo wtedy trzeba wielkiego spokoju. Nie myślimy także źle o bliźnim, bo jednocząc się, mamy nadzieję na zwycięstwo dobra, sprawiedliwości oraz prawdy w nim.

Jak widać, w realizowaniu miłości bliźniego należy unicestwić wszystkie ograniczenia, które przeszkadzają w zjednoczeniu się z nim. W tym miejscu warto podać kilka podstawowych zasad. Pierwszą jest konieczność przełamania w sobie blokady, tak aby „woda żywa” Ducha Świętego będąca w nas przepłynęła również na innych. Ponadto wszystko musi zacząć się z miłością Boga, który pierwszy nas umiłował. Trzeba starać się pierwszemu wejść w komuniję z drugim. Chodzi m.in. o dobre spojrzenie, pozdrowienie, słowo czy uśmiech. Jest to zawsze możliwe, jeśli rozpozna się w drugim brata, jeśli także dostrzeże się w nim Jezusa. Patrząc na boską dynamikę miłości, dojść można do niezwykle wniosku: Jezus obecny w nas kocha Jezusa, który jest w drugim. On przecież powiedział: „beze mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5). Wynika stąd, iż nie można właściwie kochać, jeżeli sam Jezus w nas nie kocha.

Aby Jezus mógł kochać nas i z nami, musimy patrzeć na drugiego jak na Jezusa, którego należy kochać. Nie wystarczy mieć zamiar kochania; trzeba przyjmując każdego bliźniego, który wychodzi nam naprzeciw. Nie jest to proste, gdyż jest wiele takich osób, które czują się dobrze w samotności. Znajdują się w takim swoim grobowcu i boją się, że ktoś przyjdzie i powie do nich: „Łazarzu, wyjdź z grobu!” (J 11,43). Oznacza to, że aby wejść w relację z kimś drugim, należy najpierw wyjść z grobowca samotności, co zwykle nas wiele kosztuje.

3. Miłość wzajemna

Miłość dąży do wzajemności, do komunii, do urzeczywistnienia jedności nadprzyrodzonej. Miłość wzajemna to właściwie serce Ewangelii. Jezus mówi: „Tak jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13,34). Uczy nas On tu dwóch rzeczy, a mianowicie: jak być dziećmi jednego Ojca i jak być braćmi jeden dla drugiego.

W odczytanym dziś fragmencie Ewangelii Chrystus przedstawia nam swoje „nowe przykazanie”, przykazanie miłości wzajemnej, które jest przykazaniem *par excellence* chrześcijaństwa: „To jest moje nowe przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali” (J 13,34).

Równocześnie jednak wskazuje na istotne cechy tej miłości: ma to być miłość taka, jakiej On dał osobisty przykład: „tak jak Ja was umiłowalem”. Ma to więc być także miłość bezinteresowna i ofiarna: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13). Taka jest miłość Chrystusa i taką winna być nasza miłość.

Można odnieść wrażenie, że w drugim tysiącleciu istnienia Kościoła w naszym myśleniu przeważało widzenie Boga jako Boga Jedynego – nad Bogiem w Trójcy Świętej. Bóg, który wszedł w naszą mentalność i kulturę, jest Bogiem jedynym, Wszechmogącym, jest Absolutem, Bogiem, który wydaje się surowy. Zapomniano, że jest On Bogiem Miłości, który nikomu się nie narzuca. Trzecie tysiąclecie jednakże winno być milenium Boga-Trójcy, Boga komunii, Boga relacji, Boga w trzech Osobach, które żyją między sobą we wzajemnej komunii. Ten Bóg wydaje się Bogiem słabym, bo miłość czyni osoby równocześnie mocnymi i słabymi. Jezus ukazał nam oblicze Boga „słabego” i „mocnego” jednocześnie. Przypowieść o miłosiernym ojcu przedstawia nam Boga o „słabym” sercu. Chrystus daje się poznać w swej ludzkiej słabości: w pierwszej kenozie – kiedy Słowo stało się Ciałem, ale przede wszystkim w drugiej kenozie, kenozie opuszczenia i śmierci na krzyżu. Nie ma nikogo słabszego niż Jezus Ukrzyżowany i Opuszczony.

Często w historii Kościoła święci założyciele wspólnot zakonnych przypominali w regułach swoim uczniom przykazanie miłości wzajemnej. Takie jest właśnie „prawo nieba”, uczyli, które Jezus przyniósł na ziemię. To jest życie Trójcy Świętej, które powinniśmy starać się naśladować, kochając się wzajemnie, tak jak się miłują Osoby Trójcy Świętej. Dynamizm życia Trójcy jest bezwarunkowym darem z siebie, jest całkowitą komunią między Ojcem i Synem w Duchu Świętym.

Znakiem takiej miłości jest krzyż. Nie wymaga się dziś od nas krzyża w dosłownym znaczeniu. Ten krzyż jest rozłożony na wszystkie akty naszych trudów, ofiar i wyrzeczeń, podjętych dla drugiego człowieka. Krzyżem są oznaczone obowiązki ojca wobec rodziny, żony wobec męża, rodziców wobec dzieci, obywatela wobec narodu, urzędnika wobec interesantów, lekarza wobec pacjentów, wszystkie znaki poświęcenia, przebaczenia, ustępliwości, pomocy braterskiej.

Chrześcijanin wierzy, że Bóg naprawdę stworzył go na swój obraz i podobieństwo. Prawzorem tej prawdy jest Trójca Święta. Bóg stworzył nas, abyśmy stanowili „my”; umieścił „ja” każdego z nas obok „ja” drugiego po to, abyśmy byli razem, tak Jak Jezus mówił o swoim Ojcu: „Jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie” (J 17,21).

ks. Tadeusz Reroń

WNIEBOWSTĄPIENIE PAŃSKIE – 28 V 2006

Pragnienie nieba

Zanim Syn Boży stał się człowiekiem, obraz wniebowstąpienia służył w Starym Testamencie do opisywania ludzkiej pychy, która przywłaszcza sobie równość z samym Bogiem. W niebie zamieszkuje Bóg, na ziemi pozostaje człowiek. Na prapoczątku czło-

wiek był blisko Boga, ale tę bliskość utracił. Do dziś istnieją religie, które uważają, że na początku stworzenia niebo było tak blisko ziemi, iż człowiek bez trudu mógł przechodzić z jednej rzeczywistości w drugą. Przez upadek człowiek utracił taką możliwość, ale w jego sercu pozostała nostalgia za utraconą możliwością przedostawania się do nieba. Wśród biblijnych opowieści o upokorzeniu i upadku, jakimi kończyło się przypisywanie sobie przez pyszałków cech boskich i stawianie samych siebie na pierwszym miejscu zamiast Boga, dobrze znany jest opis budowania wieży Babel. Ta wieża miała sięgać aż do nieba.

W Księdze Izajasza znajdujemy opis nieudanego wniebowstąpienia, jaki prorok umieścił w swoim szyderstwie z króla asyryjskiego: Jakże to spadłeś z niebios [...]? Jakże runąłeś na ziemię, ty, który podbijałeś narody? Ty, który mówiłeś w swym sercu: Wstąpię na niebios; powyżej gwiazd Bożych postawię mój tron” (Iz 14,12-13). W rozmowie z Nikodemem Jezus zapowiedział, że tylko On jeden ma moc wstąpić do nieba: „Nikt nie wstąpił do nieba, oprócz Tego, który z nieba zstąpił – Syna Człowieczego” (J 3,13). Ale też On, choć równy Ojcu, któremu niebo z natury się należy, przeszedł przez swoje ludzkie życie dokładnie odwrotnie niż zarozumiali ludzie. On uwielbił swojego Ojca, „stawszy się posłusznym aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,8). Udowodnił wtedy, że Boga można stawiać na pierwszym miejscu nawet w najtrudniejszej sytuacji życiowej. „Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię!” (Flp 2,9). Dana Mu została – czytamy w dzisiejszej ewangelii – „wszelka władza w niebie i na ziemi”. Zobaczmy, na czym polega akt tej najwyższej władzy naszego Pana: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu!”. Wszechwładza naszego wywyższonego Zbawiciela jest władzą miłości i dlatego można jej nawet nie zauważyć. Podobnie jak obietnicy: „jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata”. A przecież potęga najpotężniejszych nawet pyszałków tego świata jest niczym w porównaniu z władzą naszego Zbawiciela. Pyszałkowie i cała ich moc przeminą, a Jezus już teraz siedzi po prawicy swego Ojca wszechmogącego. Jego uwielbione człowieczeństwo w pełni uczestniczy w Bożych doskonałościach w niebie. Również w miłości Przedwiecznego Ojca i w Jego wszechmocy, i wszechobecności. To właśnie dlatego, siedząc po prawicy Ojca, zarazem może On być z nami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata. A dlatego jest On z nami, że swoją potężną miłością chce nas wszystkich przyprowadzić do Ojca w niebie. Po to zstąpił z nieba na ziemię, by po skończeniu swej misji, w swojej uwielbionej ludzkiej naturze wstąpić ponownie do nieba i aby wprowadzić tam wszystkich, którzy stanowią Jego Ciało i Jego Kościół.

Apostołowie po tym wydarzeniu dalej nie rozumieli wielu rzeczy. Kogo mają nauczać i jak? Gdzie iść? Dlatego trwali z Maryją na modlitwie w Wieczerniku, oczekując obiecanego Ducha Świętego, który miał im dać pełne zrozumienie ich działalności. Jezus tłumaczył im wcześniej: „Otrzymacie moc Ducha Świętego i będziecie moimi świadkami”.

Jezus przed wniebowstąpieniem powiedział: „Idę przygotować wam miejsce stałego zamieszkania”. Tu na ziemi takiego stałego miejsca nie ma, tu jesteśmy tylko pielgrzymami poszukującymi, a tam w niebie będzie dopiero miejsce na stałe zamieszkanie. Tu na ziemi mamy pewność nagrody – zbawienia wiecznego, czyli pójścia do nieba, za dobro doczesne wykonane na ziemi. O własnych siłach do nieba nie wstąpimy, jak było to możliwe dla Jezusa, ale do nieba będziemy wzięci przez naszego Zbawiciela.

Dla nas ziemia to miejsce zasługi na niebo, ale jeśli tu na ziemi omijamy Boga, to nie spotkamy Go i po śmierci tam, w niebie. Czasem chrześcijanie chcieliby uciec z ziemi do nieba, co jest niemożliwe w staraniach ludzkich, ale jest odwrotnie, oto Bóg przyjmuje postać człowieka, zstępuje z nieba i zamieszkuje między nami na ziemi, jednoczy się jakoś z każdym z nas. Nie przychodzi na ziemię z wizytą na krótki czas, lecz prawdziwie pozostaje z nami aż do końca, bo jest głową naszego Kościoła i jedynym Zbawicielem świata. Tajemnica wniebowstąpienia Jezusa jest przypomnienie tego, że nasza prawdziwa Ojczyzna jest w niebie.

Dziękujemy Ci, Jezu, za to, że pozostałeś z nami i że przygotowałeś nam miejsce w niebie, i czekasz na nas, i tam, do nieba, nas zabierzesz. Sami bowiem nie zasłużyliśmy na takie wyróżnienie i zaszczyt. Amen.

ks. Andrzej Matachowski

ZESŁANIE DUCHA ŚWIĘTEGO – 4 VI 2006

Dar dla Kościoła

Uroczystość Zesłania Ducha Świętego to powracające co roku zaproszenie dla każdego chrześcijanina do radykalnego spojrzenia ku górze. Nasz kontakt z Bogiem jest przecież darowanym nam prezentem, a nie wytworem naszej przemyślności. Na ten dar można oczekiwać, ale nie można go sobie zapewnić; można prosić o niego z otwartymi rękami i wzniesionym do góry wzrokiem, nie można go jednak zamówić i oczekiwać na zrealizowanie zamówienia.

Stąd wynika, że dzisiejsza uroczystość jest okazją do kontestacji religijnej mody współczesności. Jakże głębokimi słowami w sierpniu 2005 roku, w czasie swojej pierwszej zagranicznej podróży do Kolonii przypominał o tym młodzieży Benedykt XVI: „Religia poszukiwana metodą «zrób to sam» ostatecznie nam nie pomaga. Jest wygodna, ale w chwili kryzysu pozostawia nas samym sobie”. Nie znaczy to, że według Papieża prawdziwej religii nie należy poszukiwać. Z całą pewnością trzeba to robić, ale inną metodą: nie tyle «zrób to sam», co raczej «niech zrobi to Bóg». W takim znaczeniu Papież na Światowym Dniu Młodzieży dalej wołał: „Pomóżcie ludziom odkrywać prawdziwą gwiazdę, która wskazuje drogę: Jezusa Chrystusa!”. Gwiazda zbawienia jest dla chrześcijanina czymś, co można ze zdziwieniem i wdzięcznością, z zaskoczeniem i wzruszeniem odkryć i przyjąć z ręki Boga, a nie czymś, co należy wydobyć z własnych zasobów ludzkiego ducha i religijnego geniuszu.

Tak, chrześcijaństwo to dziwna wiara. W połowie polega na czekaniu, aż Bóg zechce odpowiedzieć na nasze modlitwy. A w drugiej połowie polega na pewności, że się nie zawiedziemy i że nie trzeba będzie czekać zbyt długo: „Jeśli wy, choć zli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, o ileż bardziej Ojciec z nieba da Ducha Świętego tym, którzy Go proszą” (Łk 11,13).

W naszych czasach fascynacji statystykami lubimy przytaczać dane, jak wielu chrześcijan jest na świecie: oto katolików w skali globalnej jest ponad miliard, a wszystkich

wierzących w Chrystusa nawet ponad dwa miliardy. Te liczby cieszą serce: to znaczny procent mieszkańców świata! Jest nas dużo! Na pewno trzeba się cieszyć każdym wierzącym i trzeba dziękować Bogu, że liczba wierzących idzie w miliardy. Ale warto też pamiętać, że istniał taki czas, kiedy Kościół był znacznie mniej liczny. W II lub III wieku Kościół, w którym było tak wielu męczenników, stanowił przecież zaledwie znikomą mniejszość, obejmującą zaledwie kilka procent ludności cesarstwa rzymskiego. A wcześniej? Była to tylko garstka uczniów Jezusa. Cofając się w czasie, dojdziemy aż do chwili, kiedy Kościół był wspólnotą zaledwie... jednoosobową. Tak, był taki czas, kiedy tylko jedna osoba na świecie wierzyła, że sam Bóg stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Tylko jedna osoba miała niezłomną ufność, że ów Zbawiciel pomimo przeciwności, odrzucenia i Krzyża obejmie zwycięski tron na wieki. Mówiąc krótko: tylko jedna osoba była chrześcijanką. Była to oczywiście Maryja.

Ten czas niezwykle, bo jednoosobowego Kościoła zaczął się z chwilą Zwiastowania. Później do wierzących w Chrystusa dołączyli następni: św. Józef, św. Elżbieta, Apostołowie i cała rzesza innych. Ale na początku wiara w zbawienie w Jezusie zamknięta była tylko i wyłącznie w jednym ludzkim sercu. Każdy, kto uwierzył później, naśladował wiarę Maryi. Nikt nie mógł uwierzyć w co innego niż to, w co wierzyła Ona. I wszyscy od pierwszych wieków aż do naszych czasów nie inaczej praktykowali wiarę chrześcijańską, niż powtarzając Jej słowa: „Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według Twego słowa, Panie”. W ten sposób stała się dla Kościoła Matką wiary. Maryja – pełna mocy Ducha Świętego.

ks. A. Siemieniowski

UROCZYŚĆ TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ – 11 VI 2006

Bóg żywy – Bóg żyjących

Słowo „Trójca” wciąż jeszcze kojarzy się niejednemu chrześcijaninowi z trudną teologią, którą lepiej zostawić specjalistom. Cóż dopiero, kiedy słyszymy o „trynitarnym wymiarze pobożności chrześcijańskiej”! Miejsce takich określeń jest zapewne w podręcznikach albo w opasłych zbiorach soborowych kanonów sprzed wieków. Zaś w codziennym życiu człowieka wierzącego umiemy się bez nich świetnie obejść.

Tymczasem w refleksji nad czytaniem dzisiejszej liturgii słowo „Trójca” okazuje się wezwaniem do zachwytu nad ogromem miłości Bożej. Co to bowiem znaczy wiedzieć, że udzielono nam chrztu „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”? Oznacza to, że skutkiem sakramentu musi być najpierw odnawiany nieustannie zachwyty nad tym, jak bardzo Bóg umiłował świat: tak że Syna swojego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne (J 3,16). Ja, chrześcijanin, jestem umiłowany i wybrany, przybrany za syna albo córkę w Bożej rodzinie.

Następnie przychodzi wdzięczność dla miłości Syna, który powiedział: „Oto idę, abym pełnił wolę Twoją” (Hbr 10,9). Ja, chrześcijanin, jestem człowiekiem, który zawdzięcza

Komuś życie. Tak wielu mi darowano. A powód? – tylko jeden: bo zostałem przez Kogoś ukochany.

Wreszcie słowo „Trójca” ma tchnąć przenikającym nas powiewem Ducha. Tylko w Nim można poznać wyzwalającą prawdę, Dobrą Nowinę o zwycięskiej miłości Krzyża i Zmartwychwstania. Niedziela Trójcy Świętej to wspomnienie tych wszystkich obietnic Bożych – i jeszcze o wiele więcej.

Jest to przecież wspomnienie Boga, który królując z nieba jako Ojciec i Stworzyciel, jednocześnie staje się obecny pośród nas jako Odkupiciel i działa aż do tej pory jako Duch Uświęciciel. Taka jest tajemnica wiary wielkich bohaterów wiary, i to zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Bóg obecny, działający i uświęcający jest Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba – jest Bogiem wielkich ludzi, ludzi świętych. „Tylko święci są prawdziwymi reformatorami” – w sierpniu 2005 roku na spotkaniu w Kolonii ogłosił młodzieży Benedykt XVI. „Tylko od świętych i od Boga pochodzi prawdziwa rewolucja, decydująca o przemianach świata” – przekonywał. Bóg jest więc Bogiem rewolucjonistów. Ale nie tych spod znaku ponurego buntu, zajadłej podejrzliwości, fałszywego snucia mrocznych marzeń o człowieku zajmującym miejsce Boga. Tacy rewolucjoniści od ponad dwustu lat pustoszyli duszę Europy i niestety ich dziedzictwo wciąż jeszcze rozlega się głośnie echem w sercach i umysłach nowych pokoleń. Wzywali do zabijania, by wprowadzić zdefiniowaną przez siebie sprawiedliwość społeczną, do eliminacji całych narodów, aby dać przestrzeń życiową „czystej rasie”, do odrzucenia wszelkich norm prawa naturalnego, by nic nie stało na przeszkodzie nieskrępowanego korzystania z przyjemności chwili.

Boży rewolucjoniści pochodzą z całkiem innej szkoły. Nie marzą o zajęciu tronu tego świata. Są raczej rycerzami na służbie najwspanialszego Władcy. Są romantykami oddającymi swoje życie na Boże wezwanie i otrzymującymi w zamian stokroć więcej. Do tego – odziedziczają życie wieczne. Takimi byli Abraham, Izaak i Jakub. Takie były wybory życiowe Maryi i Józefa. Tak myśleli Piotr i Paweł, Dominik i Franciszek, s. Faustyna i brat Roger, Matka Teresa z Kalkuty i Jan Paweł Wielki. Niektórzy z nich są już kanonizowani oficjalnie, innych zaś instynkt chrześcijan kanonizował przez akklamację ludu Bożego. Bóg w Trójcy jedyny, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba jest przecież także ich Bogiem.

ks. A. Siemieniowski

BOŻE CIAŁO – 15 VI 2006

Zaproszenie do drogi z Jezusem

„W niedzielę i święta we Mszy św. nabożnie uczestniczyć”. Właściwie dlaczego? Jak najlepiej zrozumieć to, co nazywamy obowiązkiem Mszy św. w niedzielę i święta? Najlepiej nam w tym pomoże, jeśli najpierw przypomnimy sobie pewną życiową sytuację: skierowałem do kogoś serdeczne zaproszenie, wszystko przygotowałem, wyglądałem – a oczekiwany gość nie przyszedł. Wielu z nas pewnie przeżyło kiedyś takie rozczarowanie. Wiemy,

jak może to być raniące i bolesne. Przypomnijmy sobie też inne sytuacje: zaproszeni goście przyszli, mogliśmy razem z nimi świętować. Wiemy, ile radości i serdecznych wspomnień może przynieść taki dar obecności.

Wszystko to przyda się nam, by zrozumieć, dlaczego katolik nie może sobie wyobrazić niedzieli bez Eucharystii. Wspomnijmy, jakimi słowami Jezus zaprosił swoich uczniów na tę Ucztę ofiarną, w której daje nam samego siebie: „gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał” (Łk 24,15). To zaproszenie jest jednocześnie otworzeniem Jezusowego Serca. W chwili, kiedy zapraszał Apostołów na Ostatnią Wieczerzę, która stała się pierwszą Eucharystią, Chrystus podzielił się swoimi uczuciami. A ponieważ jest On „ten sam wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8), więc możemy być pewni, że takie same uczucia towarzyszą naszemu Panu w każdy niedzielny poranek. Nasze osobiste duchowe pragnienia, nasze wewnętrzne wzloty i pobożny zapał – to wszystko nic w porównaniu z temperaturą Serca Jezusa, który także dziś powtarza każdemu chrześcijaninowi: „gorąco pragnę spożyć tę Paschę z tobą”, właśnie dziś, w to święto i w każdą nadchodzącą niedzielę. Dlatego nie sposób odmówić Jezusowemu zaproszeniu na Mszę Świętą.

Dziś naszą decyzję pójścia za zaproszeniem Jezusa wyrażamy też przez procesyjne pielgrzymowanie ulicami naszych miast i wsi. To ważny znak: aby wyruszyć w drogę chrześcijańskiego życia za Jezusem w Eucharystii, trzeba ruszyć się z miejsca; trzeba też porzucić wiele z tego, do czego nasze serca się przyzwyczyły.

Niełatwe wezwanie: odciąć powód do grzechu w swoim życiu, odrzucić go, choćby było to niewygodne, trudne, dramatycznie bolesne. Stanowczo, nie jest to uładzona wersja jakiegoś chrześcijaństwa lekkostrawnego, którą proponuje się nam niekiedy zamiast prawdziwej Ewangelii Jezusa. „Ja jestem OK, ty też jesteś OK” – tak przemawiał „Jezus” jednego z bestsellerów religijnych lat dziewięćdziesiątych. Książka ta uchodziła za bardzo pomocne wprowadzenie do chrześcijaństwa dla poszukujących i zaczytywały się nią miliony. Jej krytycy uważani byli zaś za nienowoczesnych i nierozumiejących współczesnych trendów...

Owa intrygująca ludzi poszukujących lektura dostarczała im nauki, która miała mnóstwo zalet: była lekka, łatwa i przyjemna, była nawet modna i popularna. Niestety, miała również i wady. Czytelnik nie znajdował tego, co naprawdę mówił Jezus z Nazaretu. A On mówił, i mówi w dalszym ciągu: „niestety, bracie, niestety, siostrzo, wcale nie jesteś OK”. Prawdziwy Jezus mówi: „jesteś grzesznikiem i tak dalej żyć nie możesz”. Ewangelia Chrystusa uczy, że sami siebie od grzechu nie uwolnimy i że może to zrobić dla nas tylko ktoś inny, ktoś z zewnątrz: musi to być Boży Zbawiciel. Od Niego usłyszymy słowa rozgrzeszenia sakramentu pokuty: „I Ja ciebie nie potępiam”. Nie zapominajmy jednak, że Ten sam, który przez posługę kapłana odpuszcza nam grzechy, dodaje od razu: „Idź, i nie grzesz więcej”. Zastosowanie się do drugiej części tego polecenia będzie trudne. Coś trzeba będzie odciąć, z czymś się pożegnać, coś odrzucić.

ks. A. Siemieniowski

11. NIEDZIELA ZWYKŁA – 18 VI 2006

Bóg z nami

„Osobno zaś objaśniał wszystko swoim uczniom” (Mk 4,34). Jaka szkoda, że chociaż Ewangelista dokładnie spisał Jezusowe przypowieści, to nie otrzymaliśmy od niego również dokładnego zapisu owych objaśnień danych uczniom. Jakże pasjonująca musiałaby to być lektura!

Chociaż właściwie nie powinniśmy na to narzekać. Przecież spisane w Biblii słowo Boże to – chociaż wielki – jednak nie jedyny dar Jezusa dla uczniów. Chrystus zostawił nam samego siebie także w Kościele. Widziany oczyma wiary Kościół to Jego własna żywa obecność na ziemi: „Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnym członkami” (1 Kor 12,27). To oczywiście prawda, że gdy odczytujemy księgę Ewangelii, brzmi głos Zbawiciela. Ale Jego głos słyhać też w żywym i nieprzerwanym nauczaniu pasterzy Kościoła: „Kto was słyha, Mnie słyha” (Łk 10,16). Dzieje się tak nie dlatego, że pasterze Kościoła to zawsze i bez wyjątku najmądrzejsi ludzie na świecie, górujący nad wszystkimi innymi intelektem i zdolnością rozumowania. Nie, powód jest inny: Jezus obiecał uczniom: „gdy przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,13); oraz oznajmił: „Weźmijcie Ducha Świętego!” (J 20,22).

Po Wniebowstąpieniu Jezusa Duch Święty działał z mocą w Apostołach i już nigdy potem Kościoła nie opuścił. To w ten sposób mamy bezpośredni dostęp do tego, co Jezus objawiał i co w dalszym ciągu objawia swoim uczniom na osobności. Dopóki trwamy we wspólnocie wierzących, która wspólnie słyha słów Pisma Świętego, która wspólnie nastawia ucha na głos nieziennej od dwudziestu wieków Tradycji i posłuszna jest nauce Magisterium Kościoła – tak długo i do nas dociera głos Zbawiciela, który „osobno – także i w naszych czasach – objaśnia wszystko swoim uczniom”. To my jesteśmy tymi uczniami, którym Jezus objawia tajemnice Ojca.

„Ojczy nasz, któryś jest w niebie” – modlimy się codziennie. Czy znaczy to, że Bóg jest kimś odległym? Jak daleko właściwie jest z nieba do ziemi? Czy tak daleko, że Ojciec nasz na tej ziemi jest raczej nieobecny? Trudno ukryć, że życie wielu chrześcijan, także i nasze własne życie czasem wskazuje, że tak właśnie rozumiemy te słowa. Pan Jezus nam to wyjaśnia: owszem, niebo jest tronem Bożym. Bóg jest kimś niepojętym i „mieszka w niedostępnej światłości” (por. 1 Tm 6,16). Ale jednocześnie „ziemia jest podnóżkiem stóp Jego” (Mt 5,35). Chociaż tutaj Jego obecność jest ukryta i czasem nielatwa do zauważenia, to przecież jest ona nie mniej realna i odczuwalna dla spojrzenia okiem wiary. Jerozolima zaś jest „miastem wielkiego Króla”: nasz Król ma tutaj, pośród nas, swoją stolicę; nasze sprawy to także i Jego sprawy. Bóg chce być i działać pośród nas.

Dziś zapewne mamy nieustannie kierować swoje nadzieje na bliską obecność Boga niekoniecznie w stronę konkretnego miasta położonego na Bliskim Wschodzie. Choć podchodzimy z wielkim szacunkiem do ziemskiej Jerozolimy, to przecież stolicą wielkiego Króla staje się dzisiaj każde miejsce, gdzie znajduje się prawowity ołtarz Pana Zastępów, gdzie czciciele oddają mu cześć w Duchu i w prawdzie. Coniedzielną Eucharystia jest miejscem, gdzie najłatwiej będzie nam doświadczyć tej rzeczywistości: chociaż niebo jest

tronem Boga, to jednak nasza ziemia jest podnóżkiem Jego stóp, a stolica Boża tak bliska, na wyciągnięcie ręki każdego z nas.

ks. A. Siemieniowski

12. NIEDZIELA ZWYKŁA – 25 VI 2006

Mówić do Boga, wsłuchiwać się w Jego słowo

„Nauczycielu, nic Cię to nie obchodzi, że giniemy?” (Mk 4,38) – jak Apostołowie mogli zwrócić się z takim wyrzutem do Pana Jezusa? Dlaczego nie modlili się poprawniej, uwzględniając niezmierną Bożą Opatrzność, niezgłębione plany Boga i Jego nieprzeniknioną mądrość? A jednak lepiej mieć pretensje do Boga i wylać przed Nim swoje żale w swojej nawet niezbyt uczonej i poprawnej modlitwie, niż wcale do Niego nie mówić. Apostołowie nauczyli się tego podczas niezwyklej podróży na drugą stronę Jeziora Galilejskiego. Modlitwa wyrażająca pełne niezrozumienie, którą zapewne skrytykowano by z wyżyn teologicznej mądrości, okazała się nadspodziewanie skuteczna. W jaki sposób? – po prostu doczekała się odpowiedzi. Apostołowie usłyszeli także słowa przygany ze strony Pana Jezusa, to prawda. Ale wcześniej zobaczyli ucieszenie wichru i burzy.

Na całe wieki wcześniej nauczył się tego Hiob, bohater czytanej dzisiaj księgi Starego Testamentu. Wielu ludzi pobożnie wymądrzało się z okazji jego nieszczęść. A to tłumaczyli, przez jakie grzechy Hiob zasłużył na swoje niepowodzenia, a to znowu wyjaśniali, dlaczego Bóg musiał to wszystko na niego dopuścić. Hiob ani nie wyjaśniał, ani nie tłumaczył: skarżył się na swój los, i nawet głośno narzekał, a wszystko to wyraził w modlitwie skierowanej do Boga. Bóg jakoś nie obraził się na niski poziom teologicznego wykształcenia Hioba. Przyjął jego skargę – nie dlatego, że była słuszna, ale dlatego, że było to serdeczne i zanesione wprost do Boga wołanie w modlitwie. Nie możemy zapomnieć o jeszcze jednym ważnym szczególe: przemądrzałym doradcom, którzy tłumaczyli człowiekowi w nieszczęściu, dlaczego to wszystko musiało go spotkać i dlaczego tak właśnie jest dla niego najlepiej, Bóg też miał coś do powiedzenia: „Mój sługa Hiob będzie się za was modlił – ze względu na niego nic złego wam nie zrobię” (Hi 42,8).

Słowa o cierpieniu należą do trudnych słów Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa. Założyciel kościelnego ruchu Drogi neokatechumenalnej, Hiszpan Kiko Argüello, zauważył kiedyś bardzo trafnie, że jeśli dziś za mało jest ludzi prawdziwie wierzących, to może być tak dlatego, że nigdy w życiu nie widzieli, aby ktoś wprowadził w życie najtrudniejsze słowa Ewangelii. A pośród takich szokująco trudnych i wymagających słów jest właśnie i to: „nie stawiajcie oporu ziemi: zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące” (Mt 5,39-41).

Z własnego osobistego doświadczenia wiemy, że łatwiej nam przypisywać sobie miano chrześcijan, łatwiej legitymować się chodzeniem do kościoła, niż wypełnić to świadectwo posłuszeństwa spisanej Dobrej Nowinie. Czy więc warto czytać słowa, których prawie nikt nie wprowadza w życie? Jak najbardziej, nawet jeśli dziś nie stać mnie na pójście za

takimi słowami, jeśli one mnie nieskończenie przerastają, to i tak warto je usłyszeć. Może staną się narzędziem Bożego niepokoju? Takie dobre zaniepokojenie to stan serca człowieka, który pyta samego siebie: może właśnie dziś zdarzy się sytuacja, w której Pan wezwie mnie do zastosowania tego pouczenia? Może właśnie dziś po raz pierwszy w życiu będę miał okazję sprawdzić, jak to jest, kiedy pójdzie się za Jezusem jeszcze o krok dalej? Bywa, że trudne wezwanie biblijne działa jak budzik: „Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus” (Ef 5,14).

ks. A. Siemieniowski

Z ŻYCIA WYDZIAŁU

STAROŻYTNI PISARZE O MĄDROŚCI – AKTUALNOŚĆ OREŃDZIA

(Wykład ks. abp prof. dr. hab. Mariana Gołębiowskiego na spotkaniu
Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego)

STAROTESTAMENTOWE OBLICZA MĄDROŚCI

Rozpoczynający się rok akademicki stanowi dla środowisk uniwersyteckich wezwanie: wszyscy związani ze światem nauki, zarówno profesorowie, jak i studenci są wezwani, by zdobywać i pogłębiać swą mądrość. Seminarium duchowne jest miejscem, w którym szczególnie mocno dociera do nas prawda, że mądrość jest Bożym darem. To On, Bóg i Stwórca, jest Dawcą i ostatecznym źródłem mądrości. Otwierając stronicę Biblii, czerpiemy obficie ze źródeł Bożej mądrości.

Chrześcijański kanon ksiąg dydaktycznych, zwanych inaczej mądrościowymi, obejmuje siedem utworów o charakterze poetyckim, uzupełniając katalog żydowski (Hi, Ps, Prz, Koh, Pnp) o księgi Mądrości i Syracha. Nikt już dziś nie poddaje w wątpliwość faktu, że księgi te miały wielu autorów, a proces ich kształtowania był długi i złożony. Tradycyjnie jednak księgi dydaktyczne przypisywano pięciu postaciom. Są nimi: Salomon, Dawid, Syrach, Hiob i Kohelet. Każda z nich reprezentuje pewien typ rozumienia mądrości, pojmowanej zgodnie z teologicznym przesłaniem księgi im przypisywanej. Jak rozumiana jest mądrość w poszczególnych księgach dydaktycznych? W jaki sposób odczytać na nowo, w kluczu *aggiornamento*, przesłanie tych ksiąg? Spróbujmy nakreślić zasadnicze rysy mądrości, grupując je umownie wokół postaci tradycyjnie uważanych za autorów literackiej spuścizny mądrościowej Izraela.

Zanim odniesiemy się do poszczególnych ksiąg, wypada poczynić kilka uwag natury ogólniejszej. Starożytna literatura mądrościowa Izraela kształtowała się nie bez wpływu myśli środowisk ościennych. W tym kontekście na mapie Bliskiego Wschodu należałoby zaznaczyć Edom, Egipt czy Babilonię. Izraelici, korzystając z dorobku kultur sąsiednich, przystosowali zaczerpnięte stamtąd idee do swej religii o charakterze monoteistycznym.

Wydaje się, że największy wpływ na mądrościową myśl Izraela miały – oprócz niektórych trendów filozofii greckiej i hellenistycznej – dwa poematy: *Pouczenie Amenemope* oraz *Historia Achikara*. Starożytny poemat egipski, zatytułowany *Pouczenie Amenemope*, przekazuje zamysły bogów dotyczące życia ludzkiego. Człowiek winien kierować się na co dzień wymaganiami *maat* – prawdy, bo tylko w ten sposób będzie w stanie zapewnić sobie szczęście. *Maat* ma przede wszystkim wymiar moralny – określa, jakie postępowanie jest sprawiedliwe, a jakie nie. Egipskie szkoły mądrościowe kładły niezwykle silny

nacisk na zgodność i ścisły związek teoretycznej nauki mądrości z codzienną praktyką życia. Starożytna *Historia Achikara*, rodem z terenów Mezopotamii, w mistrzowskiej formie przedstawia rady tytułowego bohatera dotyczące wychowania, udzielane jego siostrzeńcowi.

Oczywiście mądrość dla starożytnych Izralitów nie ograniczała się jedynie do wiedzy. Owszem, *chokmah* obejmuje wiedzę (*daat*), ale jest to przede wszystkim wiedza o charakterze religijnym. Człowiek pozyskuje ją, aby mógł w sposób prawidłowy, czyli znajdujący akceptację Jahwe, kształtować swe postępowanie. Wiedza uzyskuje swój pełny walor dopiero wtedy, gdy znajduje zastosowanie w konkretnych sytuacjach życiowych. Judaizm czasów mędrców nie wykształcił pojęcia „sumienie”; zastępował je termin „serce”, rozumiany jako ośrodek regulujący wszelkie działania człowieka. A właśnie w działaniu przejawia się mądrość. Literatura mądrościowa dąży do wykształcenia w czytelniku zdolności osobistego przeżywania wiary; wiary opierającej się na intymnym spotkaniu z Bogiem, a wyrażającej się w kulcie. Tak rozumiana wiara jest doświadczeniem, a nie techniką; przeżyciem, a nie rutyną; spotkaniem, a nie bezduszną ceremonią.

SALOMON – MĄDROŚĆ MIŁOWANIA I UMIŁOWANIE MĄDROŚCI

„Bóg dał mu mądrość i bardzo wielką roztropność, i serce szerokie jak piaszczyste wybrzeże morskie” (1 Krl 5,9) – opiewa mądrość izraelskiego króla autor Pierwszej Księgi Królewskiej. Król izraelski prosił Boga w modlitwie o „serce słuchające” (*leb szomea* – 1 Krl 3,9); modlitwa ta została wysłuchana – otrzymał od Stwórcy „serce mądre i rozsądne” (*leb chakam wenabon* – 1 Krl 3,12). Już z samego zestawienia terminów (serce słuchające – serce mądre i rozsądne) wysnuć można wniosek, że mądrość Salomona wypływała z umiejętności słuchania Boga. Refleksje zrodzone z tego wsłuchiwania się w Boży głos znalazły swój wyraz w literackiej spuściźnie narodu wybranego. W biblijnej tradycji Izraela Salomonowi przypisuje się Księgę Przysłów czy Księgę Mądrości.

„Umiłujcie sprawiedliwość” – to pierwsze wezwanie Księgi Mądrości. Autor używa tu czasownika *agapan* („miłować”), który wskazuje na życzliwość opartą na podziw i szacunku. Poszukiwanie mądrości ma więc dla autora biblijnego za swą podstawę zdziwienie, podobnie jak w filozoficznej tradycji greckiej, i prowadzi do postawy szacunku wobec boskich praw rządzących światem natury i wyznaczających etyczne szlaki zachowań ludzkich. Pole znaczeniowe terminu *chokmah* (mądrość) szeroko nakreśla autor Księgi Przysłów – jak już wspomniano – tradycyjnie utożsamiany z Salomonem. Jego zdaniem mądrość obejmuje wiedzę, roztropność, rozwagę, uczciwe postępowanie i jako taka jest darem Bożym: „Jahwe udziela mądrości, z Jego ust wywodzi się wiedza i roztropność, dla prawych zachowuje On swoją rozwagę, tarczę dla tych, którzy postępują uczciwie” (Prz 2,6-7).

Mądrość jest nie tylko przymiotem Bożym, ale jest wręcz tożsama z samym Stwórcą; Bóg nie tylko jest mądry, ale jest samą Mądrością. Biorąc pod uwagę tę koncepcję mądrości uosobionej (Prz 1-9), widzianą z perspektywy nowotestamentowej (zwłaszcza pism Janowych, których autor podkreśla, że „Bóg jest miłością”), można wysnuć wniosek o istnieniu swoistej tożsamości pomiędzy mądrością a miłością: Bóg, który jest samą mądrością, kocha człowieka; Jego mądrość przejawia się więc w miłości. Analogicznie mądrość człowieka może przejawiać się w miłości ku Bogu i ludziom.

Autor Mądrości Salomona podkreśla jeszcze jedną jej cechę: mądrość strzeże przed grzechem, ma więc walor na wskroś etyczny. Salomon wyznaje: „Boże [...], w mądrości swojej stworzyłeś człowieka [...], by władał światem w świętości i sprawiedliwości” (Mdr 9,1-3). Innymi słowy, kto trzyma się dróg wytyczonych przez Boga, z pewnością uniknie grzechu, który wiedzie ku śmierci.

DAWID – DIALOG DROGĄ MĄDROŚCI

Księga Psalmów jest nie tyle księgą o Bogu, co księgą dialogu z Bogiem. Pisana językiem poetyckim, tchnie pięknem i mądrością zarazem; pięknem – bo daje wyraz ludzkim uczuciom, mądrością – bo wprowadza w tajniki myślenia człowieka osadzonego w kręgu wiary. Starożytna tradycja judaistyczna autorstwo Księgi Psalmów przypisuje Dawidowi. Choć z pewnością nie tylko jeden człowiek stoi u źródeł wszystkich tych poetyckich modlitw, wydaje się, że niektóre z psalmów łączą się ściśle z postacią króla izraelskiego. Mądrość rozumiana jest przez psalmistę specyficznie: wyraża się ona w dialogu z Bogiem; dialogu, który dotyczy wszystkich egzystencjalnych sytuacji, w jakich może znaleźć się człowiek. Grupa psalmów zwanych mądrościowymi (Ps 1, 14, 15, 19, 32, 34, 37, 49, 50, 52, 73, 92, 94, 101, 105, 106, 112, 113, 119, 127, 133, 135, 136 i 138) podejmuje bardzo zróżnicowaną problematykę: wskazuje drogę do szczęścia, nawiązuje do konieczności realizacji Prawa, rozważa kwestię retribucji i cierpienia czy wreszcie daje wyraz uczuciom człowieka przed Bogiem. Ten ostatni aspekt niejednokrotnie motywował psalmistę do stawiania pytań pod adresem Stwórcy. Zachwył dziełem stworzenia prowadził do uczucia małości i znikomości człowieka, który jednak jest wielki w oczach Boga (Ps 8); mądrość przejawiająca się w naturze budziła podziw dla Mądrości Bożej (Ps 104); poczucie winy skłaniało do próśby pokutnej (Ps 51); radości dawano upust w psalmach pochwalnych (Ps 150); nie brakło też buntu wobec powodzenia grzeszników i braku fortuny sprawiedliwych (Ps 37 i 73). Wszystkie te uczucia targające ludzkim sercem, rozterki i radości, niechęć do wroga i bojaźń sakralna, lament, podziw, wdzięczność i uległość – znalazły swój wyraz w dialogicznym charakterze psalmów. Dlatego słusznie o psalmach pisał św. Atanazy: „W psalmach, jak w zwierciadle, odnajdujemy własne oblicze” (PG 27). Wtórował mu św. Bazyli, który twierdził: „Psalm jest uspokojeniem duszy. Przynosi pokój, oddala niepokojność i nieuporządkowane myśli. [...] Psalm jedna tych, którzy oddalili się od siebie, i gasi nieprzyjaźń. Czyż można jeszcze uważać za nieprzyjaciela kogoś, z kim wspólnie wychwala się Boga jednym psalmem?” – pytał retorycznie kapadocki ojciec Kościoła w *Homiliach do Psalmów* (PG 29).

Istota dialogu pomiędzy człowiekiem i Bogiem, reprezentowanego przez psalmy, może być wyrażona za pomocą gry dwóch hebrajskich słów: *chesed* i *chasisid*. *Chesed* jest przymiotem Boga, oznacza łaskę i miłosierdzie; *chasisid* to postawa człowieka pobożnego, oddanego Jahwe w miłości i bojaźni. Na boskie *chesed* człowiek winien odpowiedzieć poprzez stawanie się *chasisid*. Właśnie to jest istotą zbawczego dialogu, w którym wyraża się mądrość człowieka w rozumieniu psalmisty. Naturalnym podłożem i warunkiem takiego dialogu jest wiara. Podobnie jak niezwykle trudno jest człowiekowi niewierzącemu zrozumieć literaturę religijną, tak też trudno jest uchwycić znaczenie psalmów człowiekowi, który się nimi nie modli. Znakomity egzegeta Luis Alonso Schoekel mawiał: „Aby zrozu-

mieć psalmy jako modlitwy, należy się z nimi utożsamiać. Bez tego utożsamienia zrozumienie psalmów jest jak próba wyobrażenia sobie kolorów przez człowieka, który urodził się niewidomy”. Psalmy włączone w liturgię, zwłaszcza w Liturgię godzin i tę uobecniającą Boga działającego w Eucharystii, stają się więc narzędziem dialogu.

Amerykański rabin, Harold Kushner, autor książki *Komu potrzebny jest Bóg*, który z czcią i pieczołowitością przewracał strony psalterza, wyznaje z podziwem: „Zazdroszczę ludziom, którzy napisali psalmy. [...] Nawet kiedy skarżą się na Boga, nawet kiedy wykrzykują: «Jak długo, Panie, jak długo nieprawi cieszyć się będą?», wydają się w pełni wierzyć w Boga, który boleje nad niesprawiedliwością, który wysłuchuje modlitw i który ma moc naprawy tego, co w świecie zło. Bywają dni, kiedy niełatwo mi w to wierzyć, kiedy zastanawiam się nad skutecznością modlitw i nad tym, czy dobro rzeczywiście zatriumfuje nad złem. W takie dni zwracam się do psalmów nie po to, by znaleźć odpowiedź, ale po to, by mi przypomniały, jak wygląda świat widziany oczami wiary”.

SYRACH – MĄDROŚCI I SPRAWIEDLIWOŚCI SPRZEŻENIE ZWROTNE

W mentalności semickiej czasów Syracha (a chodzi o II połowę II w. przed Chr.) utrwaliło się przekonanie, że warunkiem zdobywania mądrości jest zachowywanie Prawa Mojżeszowego. Najwyższa mądrość wyrażała się w najwierniejszym przestrzeganiu *Tory*. Mądrość w rozumieniu Syracha ma więc charakter etyczny; odwołuje się do wewnętrznych motywacji budzących się w sercu człowieka, nie do zewnętrznych nakazów; akcentuje postawy moralne zwane później cnotami, a nie same zakazy. Sięgając po porównania bliskie swym czytelnikom, Syrach naucza:

„Prawo, które dał nam Mojżesz,
jako dziedzictwo plemionom Jakuba,
zalewa [...] mądrością jak Pizson,
i jak Tygrys w dniach nowych płodów;
obficie napęlnia rozumem jak Eufrat,
i jak Jordan w czasie żniw” (Syr 24,23-26).

Praktyczna mądrość wyrażająca się w zachowywaniu przepisów regulowanych Bożą wolą narażona była na niewłaściwe rozumienie. Na tle utożsamiania mądrości z Prawem dochodziło niekiedy do wypaczeń. Kult Izraela posunął się tak daleko, że wierność przepisom kultowym utożsamiono z osiągnięciem zbawienia i uczyniono z nich drogę moralności. Pobożny, choć nieuczony Izraelita uważał za swój obowiązek percepcję zasady: „aby osiągnąć zbawienie, należy skrupulatnie wypełniać przepisy Prawa”, przy czym przymiotnik „skrupulatnie” rozumiał zazwyczaj jako synonim terminu „technicznie”; co z kolei wykluczało dbałość o wewnętrzną intencję ofiarnika. Najpierw prorocy (zwłaszcza Izajasz), a później mędrzy występowali przeciw takiej interpretacji wykładni Prawa: *Tora* to nie same przepisy, ale wewnętrzna intencja Prawodawcy.

Tak rozumiana mądrość, której zawsze ostatecznym źródłem jest sam Bóg, wprowadza człowieka w zakres oddziaływania Bożego błogosławieństwa i pozwala doświadczyć Jego miłości:

„Kto ją [mądrość] posiędzie, odziedziczy chwałę,
 a gdzie ona wejdzie, tam Pan błogosławi.
 Którzy jej służą, oddają cześć Świętemu,
 A miłujących ją Pan będzie miłował” (Syr 4,13-14).

Syrach zauważa, przypuszczalnie nie bez wpływu filozofii greckiej, że jednym z boskich darów dla człowieka jest wolność woli: „On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygnięcia” (Syr 15,14). Codzienna mądrość przejawia się w umiejętnym korzystaniu z tego daru. Słuszne wybory prowadzą ku sprawiedliwości, a ta jest przejawem mądrości. Choć korzystanie z wolnej woli jest utrudnione po grzechu pierwszych rodziców, nie jest ona jednak darem utraconym. Staje się darem-zadaniem. Pomiedzy mądrością i sprawiedliwością istnieje więc swego rodzaju sprzężenie zwrotne: mądrość skłania do sprawiedliwego postępowania, wyznaczonego przez Boże wskazania; sprawiedliwość zaś jest wyrazem mądrości.

HIOB – DRAMATURGIA MĄDROŚCI

„Całe dzieło przesycone jest dramatyzmem, który głęboko porusza czytelnika. Należy jednak widzieć w nim utwór literacki odzwierciedlający dramat wszystkich ludzi, którzy utożsamiają się z wewnętrzną rozterką bohatera” – pisze o Księdze Hioba Antonio Salas. Utwór podejmuje odwieczne pytanie człowieka: pytanie o cierpienie i retribucję.

Doświadczenie Hioba zaprzecza tradycyjnej tezie izraelskiej literatury mądrościowej o powodzeniu sprawiedliwych i zgubie łamiących Boże Prawo. Pytania niemal nieśmiało stawiane dotychczas w innych księgach sapiencjalnych (np. Ps 37 i 73) powracają tu z natężoną siłą. Nie znajdując jasnych odpowiedzi, Hiob wskazuje jedyną drogę mądrości: całkowite poddanie się Bogu w zaufaniu, że jest On po stronie człowieka cierpiącego. Uznając za niewystarczającą wartość dotychczasowych rozwiązań, bohater księgi wyznaje w końcu dramatu: „odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu i popiele” (Hi 42,6), co otwiera mu drogę do odzyskania utraconych dóbr (Hi 42,10). Przebył drogę, którą określić można mianem wędrówki cyklicznej: od szczęścia poprzez doświadczenie cierpienia do szczęścia. I choć punkt wyjścia i dojścia w tej wędrówce jest taki sam, bohater zostaje ubogacony odkryciem trudnej prawdy, że nie wszystko w życiu można zrozumieć, ale wszystko można przeżywać w obecności wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga. Wydaje się, że w kwestii retribucji mógłby Hiob powtórzyć sokratejskie *Scio me nihil scire*, jednak w kwestii wiary pozyskał poznanie prawdy o konieczności pokory przed Bogiem, którego mądrość przewyższa ludzkie pojmowanie. Fragment kończący księgę, któremu biblijni komentatorzy najczęściej nadają tytuł „Hiob przywrócony do dawnego stanu”, nie zawsze znajduje potwierdzenie w życiu sprawiedliwych, doświadczających cierpienia. Nie wszyscy przytłoczeni niezasłużonym ciężarem doświadczą Hiobowej rekompensaty w swej ziemskiej egzystencji. Rekompensatą wszystkich bez wyjątku może stać się jednak doświadczenie wewnętrznej *katharsis*, przybliżające duszę ku światłu Bożej obecności.

Współczesna interpretacja księgi w duchu psychologii głębi (w stylu reprezentowanym przez Anselma Gruena), każe widzieć w trzech przyjaciółach głównej postaci konformi-

styczną stroną naszego „ja”, która nakazuje nam biernie zaakceptować zastaną sytuację, bez uciekania się do twórczego poszukiwania odpowiedzi na dręczące pytanie o cierpienie. Bierność i rezygnacja staje się nieodpartą pokusą człowieka uwikłanego w dramat „kary bez winy”, czyli w dramat cierpienia niezawinionego. Mądrość w tym wypadku polega na tym, by postawić sobie zasadne pytania i w odkrywaniu odpowiedzi przybliżyć się do światła prawdy. Nawet jeśli ostateczne konkluzje nie mogą być nigdy wystarczające (bądź po prostu ich brak), dojść można jednak do postawy wewnętrznego pogodzenia ciężaru bolesnego doświadczenia z wizją Boga będącego po stronie człowieka. Taką drogę odbył Hiob:

„Wiem, że Ty wszystko możesz,
co zamyślasz – potrafisz uczynić [...].
O rzeczach wzniosłych mówiłem.
To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem [...].
Dotąd znałem Cię ze słyszenia,
obecnie ujrzałem Cię wzrokiem” (Hi 42,2-5).

Simone Weil, wychowana w duchu ateistycznego intelektualizmu, w chwilach narastającego bólu i nachodzącej ją depresji, po odkryciu Osoby Chrystusa mówiła, że ujawnił On swoją obecność w jej życiu jako „obecność miłości wśród cierpienia; miłości podobnej do tej, którą można odczytać w uśmiechu ukochanego oblicza”. Hiob zbliża się w swej wędrówce ku temu odkryciu: odkryciu miłości Boga pośród cierpienia człowieka. Nie mógł jednak wiedzieć, że miłość ta przybierze twarz Chrystusa.

KOHELET – MĄDROŚĆ WYZBYCIA SIĘ ZŁUDZEŃ

Postawa autora tej książki, zaliczanej przecież do zbioru pism mądrościowych, odbiega zdecydowanie od postawy innych starożytnych mędrców Izraela. Podczas gdy ci ostatni zachęcają do odrzucenia frustracji, mottem Koheleta staje się: *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* (1,2). Nic dziwnego, że próbie włączenia książki do kanonu świętych pism żydowskich na synodzie w Jamni (ok. 90 rok po Chr.) towarzyszyła ożywiona dyskusja, a wśród polemik znalazło się nawet posądzenie „syna Dawida, króla w Jeruzalem” (1,1) o ateizm! Jako argumentu za jej włączeniem do Biblii powoływano się najczęściej na jedno zdanie, dołączone zresztą przez późniejszego redaktora do całości dzieła: „Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj” (Koh 12,13).

„Przestanie Koheleta ujawnia całkowity rozdzwiek z tradycją, kiedy podejmuje zasadnicze problemy ludzkiej egzystencji. Zgodnie z tradycją, mądrość ludzka prowadzi do osiągnięcia szczęścia i powodzenia w życiu. Kohelet jednak nie przypisuje jej takiego znaczenia. Kohelet nie podąża śladem cudzych poglądów, próbuje jedynie wykorzystać pewne sposoby myślenia po to, aby pójść własną drogą” (A. Barucq). Wydaje się, że osobiste doświadczenia Koheleta prowadziły go jedynie drogami rozczarowań. To prawda – przyznaje mędrzec – że rozczarowania hartują ducha. Czy więc należy szukać cierpienia? Żadną miarą! Cierpienia przyjęte, a nie poszukiwane, są wystarczającym motywem wyzbycia się złudzeń. Złudzenia pozwalają odsunąć od siebie pokusę polegania na tym, co ulotne i prze-

mijające. Na tym, co znikome, nie można budować szczęścia. Wartości nietrwałe są ulotne jak „para”, są „marnością” (hebrajski termin *hewel* przyjmuje obydwa znaczenia). Czy więc mądrość może przynieść szczęście? Mądrość w oderwaniu od Boga jest próżna:

„Postanowiłem przyjrzeć się mądrości,
a także szaleństwu i głupocie [...].
I zobaczyłem, że mądrość tak przewyższa głupotę,
jak światło przewyższa ciemności” (Koh 2,12-13).

„Kohélet jest surowym krytykiem nurtu mądrościowego – zauważa R.E. Murphy. – Nurt ten dążył do ustalenia kategorii rządzących naturą oraz zachowaniem człowieka, i określił je w sposób zdecydowany: sprawiedliwość prowadzi do świętości, a zło do śmierci. Uznając teoretycznie, że drogi Boże są niezbadane, przejawiał on jednak tendencję do zamykania Boga w wąskich schematach ludzkiego umysłu. Kohélet występuje w obronie zwierzchnictwa i autonomii Boga, których nie wolno ograniczać czysto ludzkimi względami. Kohélet «przywraca» Bogu wolność dawania”. Stąd też trudno utrzymać dziś dawne posądzenia autora księgi o ateizm. Patrzy on na życie i świat z punktu widzenia jahwizmu, rozumianego jako wszystko to, co łączy tradycje Izraela. Kohélet próbuje stawiać podstawowe pytania: o sens życia i świata, o cierpienie i śmierć, o początki zła i ludzką skłonność do grzechu. Nawet jeśli nie mówi o bezpośrednich interwencjach Boga w historię Izraela, to wcale ich nie neguje. Wręcz przeciwnie: on je zakłada. Nie jest również Kohélet sceptykiem, ale raczej wierzy w siłę i skuteczność mądrości. Znany egzegeta Lohfink przeanalizował dokładnie te jednostki literackie księgi, w których pojawia się problem poznania i wiedzy człowieka (1,8.9-11; 3,11.21; 6,11; 7,14.23.25-29; 8,7; 9,1.12; 10,14; 11,2.5). Biblista dostrzega, że problem ten powraca w kluczowych momentach ciągu myślowego Kohéleta, nigdy jednak nie prowadzi go do przekonań sceptycznych. Owszem, Kohélet uznaje ograniczoność ludzkiego poznania (6,10-12 mówi o niemożności zrozumienia tajemnicy Boga; por. także 8,17) i zdolności rozumienia świata, nie mówi jednak o całkowitej niemożności poznania. Nie ma więc w jego dziele pesymizmu epistemologicznego (ani razu poznanie lub wiedza człowieka nie są w księdze określane terminem *hewel*), choć problem poznania pozostaje jednym z centralnych w księdze (por. 9,13-16). Człowiek winien dążyć do mądrości i za jej pomocą poznawać wszystko, co jest „pod słońcem”. Jednak nadmiar mądrości prowadzi do cierpienia, gdyż uzdalnia (*de facto* zmusza) jej posiadacza do uchycenia absurdałności wydarzeń, które mają miejsce „pod słońcem”.

KONKLUZJA

Księgi sapiencjalne rysują przed swymi czytelnikami zróżnicowane oblicza mądrości. Zestawione razem tworzą obraz komplementarny: mądrość warta jest, by ją umiłować, i właśnie dojrzała miłość jest jej pięknym owocem (Salomon); drogą wiodącą do pozyskania mądrości jest dialog, przede wszystkim ten z Bogiem – Dawcą mądrości (Dawid); nie można odłączyć mądrości od prawego postępowania (Syrach); mądrość konieczna jest tym, którzy doświadczają dramatu cierpienia (Hiob); to właśnie ona pozwala realnie, bez złudzeń, spojrzeć na siebie i świat wokół nas (Kohélet). „Mądrość zdolna dać człowiekowi

szczęście hartuje się dopiero w ogniu praktycznych przeżyć i powszechnych doświadczeń. Tezę taką rozwijają autorzy biblijni w swoich utworach, będących zachętą do nieustannego dialogu z Bogiem żyjącym w realiach dnia codziennego. Im pełniejsze będzie nasze życie, tym owocniejszy będzie dialog z Bogiem, dialog, który jest żywym fundamentem prawdziwej mądrości” (Antonio Salas). W refleksji teologicznej, którą na nowo podejmujemy wraz z rozpoczynającym się kolejnym rokiem akademickim, chodzi nie tylko o dialog prowadzony o Bogu; chodzi nade wszystko o dialog z Bogiem. To On jest *ostatecznym* źródłem mądrości.

apb Marian Gołębiewski

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY – SZKOŁA NADZIEI

Mowa rektorska podczas inauguracji roku akademickiego 2005/2006
na PWT i w MWSD we Wrocławiu – 11 X 2005

Eminencjo, Ekscelencje, Magnificencje,

Panowie Parlamentarzyści,

Szanowni Państwo!

Droga Młodzieży akademicka!

Każdego roku, po powitaniu Wielce Szanownych Gości uroczystości inauguracyjnej, wygłaszane jest przesłanie rektorskie, a po nim krótkie sprawozdanie prorektora. Nie zmieniam więc ustalonego porządku, z tą tylko różnicą, że po dłuższym powitaniu znacznych gości tym razem *exposé* będzie bardzo krótkie. Dziś chcemy zastanowić się nad miejscem i rolą Papieskiego Wydziału Teologicznego we współczesnym świecie, w jednoczącej się Europie i w naszym mieście. Chcemy mieć świadomość, że to, co czynimy, jest nie tylko pożyteczne, ale wręcz konieczne.

Zdajemy sobie sprawę z tego, że czasy, w których przyszło nam żyć i działać, są niezwykle ciekawe, ale też i wyjątkowo trudne, gdyż obok wielu wspaniałych odkryć oraz osiągnięć naukowych i technicznych istnieje całe mnóstwo niebezpieczeństw i zagrożeń, z którymi trzeba nam nieraz się zmierzyć. Zwłaszcza po licznych i dramatycznych przeżyciach minionego stulecia, jak wojny, zbrodnicze ideologie totalitarne, obozy koncentracyjne i gułagi, czy to wszystko niekiedy nie skłania do ulegania pokusie zniechęcenia i rozpacz? Stąd w kręgu uczonych rodzą się nieraz dramatyczne pytania: Czy warto się trudzić i wysilać w pracy naukowej i badawczej, skoro te odkrycia bardzo często wbrew woli naukowców bywają użyte przez nieodpowiedzialnych decydentów do niszczenia ludzi i otaczającego nas świata?

Ten pesymizm, niechęć do dalszych poszukiwań i badań, a nawet rozpacz i utratę woli dalszego życia wyrażają apokaliptyczne wizje i tytuły niektórych filmów, książek czy artykułów, głoszące „śmierć Zachodu”. „Zachód umiera – czytamy. – Narody mają ujemny przyrost naturalny. W siedemnastu europejskich krajach więcej jest pogrzebów niż narodzin, więcej trumien aniżeli kołysek. [...] Nasz świat wywrócił się do góry nogami. To, co wczoraj było słuszne i prawdziwe, dzisiaj jest fałszem i złem. To, co niegdyś było niemożliwe i karygodne – dziś stało się «postępowe» i «chwalebne». Dawne cnoty stają się grzechem, dawne grzechy – cnotami. Człowiek Zachodu, uwolniony od obowiązku cywilizowania i chrystianizowania ludzkości, pławiący się w luksusie i rozpasaniu, zdaje się tracić wolę życia. Na Zachodzie zapanowała kultura śmierci. Czy śmierć Zachodu jest nieodwracalna?” – pyta jeden z autorów (Patrick J. Buchanan, *Śmierć Zachodu*, Wrocław 2005).

Przy tak uroczystych okazjach poruszanie tak bolesnych spraw może wydać się wielkim nieporozumieniem i nietaktem. Tymczasem Błażej Pascal napisał niegdyś, że poznanie swej własnej nędzy przez człowieka rodzi rozpacz (por. *Mysli*, 75). My natomiast zrodzeni jesteśmy do nadziei. Aby odkryć nadzieję, trzeba zwrócić wzrok ku górze. Dopiero poznanie Chrystusa – dodaje Pascal – wyzwala od rozpacz, bo w Nim poznajemy nie tylko naszą nędzę, ale i naszą wielkość (por. *Mysli*, 690, 729, 730).

Dla nas szczególnym autorytetem był i jest w tym względzie Sługa Boży Jan Paweł II, który od początku aż do końca swego pontyfikatu wzywał wszystkich do nadziei. „Nie lękajcie się. Otwórzcie drzwi Chrystusowi!” Wielokrotnie też wypowiadał się na temat uniwersytetu i jego misji. W przesłaniach do ludzi nauki podkreślał zawsze, że „świat potrzebuje dziś nadziei i szuka nadziei” (Jan Paweł II, Toruń 1999), ale nasze poszukiwania i nasza praca potrzebują też idei wiodącej, fundamentalnej wartości, która by nadała sens i połączyła w jeden nurt badania uczonych, refleksje historyków, twórczość artystów i rozwijające się w zawrotnym tempie zdobycze techniki. Czy istnieje jakaś inna idea, inna wartość lub inne światło, które byłoby w stanie nadać sens wielorakim poszukiwaniom i działaniom ludzi nauki i kultury, nie ograniczając równocześnie ich twórczej wolności? Otóż miłość jest tą siłą, która nie narzuca się człowiekowi od zewnątrz, lecz rodzi się w jego wnętrzu, w jego sercu, jako jego najbardziej wewnętrzna własność. Idzie tylko o to, by człowiek pozwolił się jej narodzić i by umiał nasycić nią swoją wrażliwość, swoje myślenie w laboratorium, w sali seminaryjnej i wykładowej, a także przy warsztacie wielorakiej sztuki. Człowiek może miłować, ponieważ został najpierw umiłowany przez Boga (por. 1 J 4,19).

Prawda o Bożej miłości rzuca światło również na nasze poszukiwanie prawdy, na pracę nad rozwojem nauki, nad całą naszą kulturą. Ta właśnie prawda o Bogu-Miłości staje się źródłem nadziei świata i drogowskazem naszej odpowiedzialności.

Nad tą prawdą o Bożej miłości pochylamy się między innymi na wydziałach teologicznych. Próbuje ją nie tylko odkrywać i zgłębiać, lecz także przekazywać innym, w duchu Chrystusowego posłania: „Idąc na cały świat, nauczajcie wszystkie narody” (por. Mt 28,19). Teologia starała się zawsze stać na straży wartości humanistycznych i moralnych. Przestrzegła tych, którzy ulegając rajskiej pokusie, marzyli, by stać się bogami tego świata, a w rzeczywistości zostawali dyktatorami i tyranami. Mądrość teologiczna broniła i broni człowieka, broni narodów przed otchłanią zła i nieszczęścia. Dlatego też dobrze zdajemy sobie sprawę z naszego powołania i zadania zarówno jako uczelnia, jako akademicka społeczność, jak i każdy z nas z osobna. *Mamy być świadkami nadziei*. Tak jak przed wiekami, tak i dziś dzięki ewangelizacji Kościoła zmienia się radykalnie kultura duchowa i materialna Europy i świata.

Za chwilę Ksiądz Prorektor złoży krótkie sprawozdanie z naszej działalności za miniony rok akademicki. Nie będzie w nim mowy o budżecie i pieniądzach, gdyż mamy ich naprawdę niewiele. I dlatego już w tym miejscu pragnę serdecznie podziękować całej kadrze nauczającej i pracownikom administracyjnym za ofiarny trud i wysiłek. Za to, że nie bacząc na skromne wynagrodzenie, poświęcają swe siły i umiejętności.

Kończąc słowo rektorskie, wyrażam jeszcze raz wdzięczność Jego Ekscelencji Księdzu Arcybiskupowi, naszemu Wielkiemu Kanclerzowi, za szczerą troskę o dzień dzisiejszy i przyszłość naszej uczelni. Wszystkim reprezentowanym tu uczelniom życzę w no-

wym roku akademickim obfitego błogosławieństwa Bożego, duchowego entuzjazmu, wytrwania, cierpliwości i przyjaźni na drogach poszukiwania i głoszenia prawdy oraz niezłomnej nadziei. Szczególnie powinszowania składam społeczności akademickiej.

Szanowni Państwo!

Teologia wrocławska wraz Uniwersytetem od trzech lat kroczy przez czwarte już stulecie swojej działalności, mimo że nie brakowało okresów burz i naporu. I dziś wyruszamy w nowy etap z nadzieją i z przekonaniem, że czuwać będzie nad nami Boża Opatrzność, że będzie z nami Ten, który zapewnił: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20b); „Miejcie odwagę, Jam zwyciężył świat” (J 16,33b). Zawierając całą społeczność akademicką Bożemu Miłosierdziu, ogłaszam rok akademicki 2005/2006 na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu za otwarty:

Quod felix, faustum fortunatumque sit!

ks. Józef Pater

SPRAWOZDANIE REKTORSKI E Z DZIAŁALNOŚCI PAPIESKIEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO WE WROCŁAWIU ZA ROK AKADEMICKI 2004/2005

1. Cel i struktura Wydziału

W klimacie wyjątkowych wydarzeń związanych z odejściem do Pana Sługi Bożego Jana Pawła II, a następnie z wyborem na Stolicę św. Piotra jego następcy, papieża Benedykta XVI, który jest doktorem *honoris causa* naszej uczelni, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, zgodnie z wymogami Konstytucji apostolskiej *Sapientia Christiana* (art. 66-67) i Normami wykonawczymi (*Ordinationes*) do tej konstytucji (art. 50), realizował w roku sprawozdawczym w sposób konsekwentny swój istotny cel, to jest: zgłębianie nauki opartej na Objawieniu Bożym i interpretację w świetle tegoż Objawienia rzeczywistości ziemskich obejmujących fundamentalne problemy osoby ludzkiej.

Praca naukowa i dydaktyczna była prowadzona w ramach zasadniczych struktur Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, którą tworzą cztery instytuty związane z określoną specjalizacją badawczą i określonym przedmiotem nauczania: INSTYTUT FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ, obejmujący cztery katedry (Katedra Filozofii Systematycznej, Katedra Historii Filozofii, Katedra Antropologii Filozoficznej i Etyki, Katedra Psychologii), INSTYTUT HISTORII KOŚCIOŁA również z czterema katedrami naukowymi (Katedra Historii Kościoła w Starożytności i Patrologii, Katedra Historii Kościoła w Średniowieczu, Katedra Historii Kościoła w Czasach Nowożytnych i Współczesnych, Katedra Historii Kościoła na Śląsku), INSTYTUT TEOLOGII SYSTEMATYCZNEJ, poszerzony w roku sprawozdawczym o nową katedrę naukową (Katedra Historii Dogmatów i Ekumenizmu), tak że obejmuje obecnie jedenaście samodzielnych katedr naukowych (Katedra Egzegezy Ksiąg Starego Testamentu, Katedra Egzegezy Ksiąg Nowego Testamentu, Katedra Teologii Biblijnej, Katedra Teologii Fundamentalnej i Religiofilozofii, I Katedra Teologii Dogmatycznej, II Katedra Teologii Dogmatycznej, Katedra Eklezjologii i Sakramentologii, Katedra Historii Dogmatów i Ekumenizmu, Katedra Teologii Moralnej Ogólnej, Katedra Teologii Moralnej Szczegółowej, Katedra Teologii Duchowości) oraz INSTYTUT TEOLOGII PRAKTYCZNEJ obejmujący pięć katedr (Katedra Teologii Praktycznej i Duszpasterstwa Rodzin, Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Duszpasterstwa, Katedra Prawa Kanonicznego, Katedra Katechetyki i Pedagogiki, Katedra Liturgiki, Homiletyki i Kultury Muzycznej Kościoła).

2. Pracownicy Wydziału

W roku sprawozdawczym na PWT we Wrocławiu pracowało dwunastu profesorów tytularnych, dziesięciu profesorów nadzwyczajnych PWT, czterech doktorów habilitowanych, dwóch starszych wykładowców, czterdziestu czterech adiunktów i doktorów, dwięciu asystentów (mgr lic.) i sześciu lektorów języków nowożytnych. Ponadto wykłady zlecone prowadziło siedmiu profesorów tytularnych i dwóch doktorów habilitowanych.

Nominację na stanowisko profesora zwyczajnego otrzymali: s. prof. PWT dr hab. Józefa Ewa Jezierska i ksiądz prof. PWT dr hab. Andrzej Siemieniowski. Czterech doktorów Wydziału otrzymało stanowisko adiunkta: ks. dr Witold Baczyński, ks. dr Jan Babacz, ks. dr Mieczysław Kinaszczuk, ks. dr Krzysztof Moszumański.

Profesorowie i wykładowcy naszego Wydziału brali czynny udział w kongresach, sympozjach, konferencjach i sesjach naukowych o charakterze międzynarodowym lub krajowym, które odbywały się we Wrocławiu i w innych polskich ośrodkach naukowych, jak Lublin, Kraków, Warszawa, Poznań, Opole, Szczecin, Katowice, Toruń, oraz w ośrodkach zagranicznych: Rzym (ks. A. Kielbasa), Lozanna w Szwajcarii (ks. J. Kowalski), Mönchengladbach (ks. T. Reroń), Grottaferrata (ks. T. Reroń), Wiesbaden (ks. A. Małachowski), St. Marienthal-Ostritz (ks. A. Małachowski), Debreczyn na Węgrzech (ks. J. Witczak), Spišské Podhradie, Ołomuniec (ks. E. Górecki).

W ramach współpracy i utrzymywania kontaktu z osiągnięciami nauk humanistycznych i przyrodniczych (por. *Sapientia Christiana*, nr 79) profesorowie i wykładowcy brali również czynny udział w sesjach naukowych i konferencjach organizowanych przez inne wyższe uczelnie Wrocławia takie, jak: Politechnika Wrocławska (ks. J. Krucina, ks. W. Irek, J. Wadowski), Akademia Medyczna (ks. J. Czarny, ks. T. Reroń), Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego (ks. J. Czarny), Akademia Wychowania Fizycznego (ks. J. Czarny), Akademia Rolnicza (ks. J. Pater).

3. Stopnie i tytuły naukowe

Po ukończeniu podstawowych studiów teologicznych stopień magistra teologii otrzymało dwustu osiemdziesięciu trzech studentów. W ramach studiów podyplomowych stopień licencjata z teologii (kościelnego) otrzymało czterdziestu trzech studentów. Natomiast stopień doktora teologii uzyskało dziesięciu magistrów licencjuszy (tyle samo, co w ubiegłym roku): ks. Andrzej DRUTEL, Pani Bożena NOWAK, ks. Zbigniew RADZIWIOLĘK, Pan Marian SENTEK, Pan Andrzej SOBIERAJ, ks. Roman SKARŻYŃSKI, ks. Józef STEC, ks. Andrzej TOMKO, ks. Franz WEIDEMANN, ks. Władysław WĘGLARZ.

4. Studenci i absolwenci

W roku akademickim 2004/2005 na PWT we Wrocławiu studiowało łącznie 1959 studentów i słuchaczy. Wśród nich na studium podstawowym teologii cyklu „A” studiowało łącznie 395 alumnów przygotowujących się równocześnie w seminariach duchownych do przyjęcia sakramentu święceń. W tym: 215 alumnów w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu; 94 – w Wyższym Seminarium Duchownym w Legni-

cy; 55 – w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salwatorianów w Bagnie; 31 – w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów we Wrocławiu. Na studiach podstawowych teologii dla świeckich cyklu „B” studiowało łącznie 494 studentów; w tym 404 – we Wrocławiu i 90 – w Legnicy. Na studiach zaocznych magisterskich studiowało łącznie 592 studentów.

Wzrosła liczba studentów studiów podyplomowych. W roku sprawozdawczym kształciło się na nich ponad 500 studentów. Wzrost ten wynika z konieczności stałej formacji kapłanów (*formatio permanens*) i coraz szerszego zakresu tematycznego proponowanych przez Wydział studiów podyplomowych, które w roku sprawozdawczym stanowiły: Studia o Rodzinie, Studia Dziennikarskie, Studia Zarządzania w Oświacie, Studia Teologii dla Absolwentów innych kierunków, Studia Teologii Życia Konsekwentnego, Studium Proboszczowskie i Studium Wikariuszowskie.

Zgodnie z zatwierdzonym przez Stolicę Apostolską *Ratio studiorum*, oprócz kształcenia na poziomie uniwersyteckim Papieski Wydział Teologiczny prowadził również formację duchową studentów. W kaplicy akademickiej codziennie była sprawowana Msza Święta z udziałem wykładowców i studentów. Odbywały się również Dni Skupienia i Wielkopostne Rekolekcje Akademickie pod hasłem *Aby stanowić Kościół*, które prowadził wykładowca Wydziału, ks. dr Ryszard Kempniak.

Szczególnym duchowym przeżyciem było czuwanie modlitwne młodzieży akademickiej podczas peregrynacji ikony Matki Boskiej „Stolicy Mądrości” (*Sedes Sapientiae*) w dniu 18 lutego 2005 roku.

Pod patronatem PWT działa od roku Stowarzyszenie Absolwentów Papieskiego Wydziału Teologicznego. W ramach swojego programu stowarzyszenie organizuje spotkania i wykłady dla studentów oraz jest współorganizatorem cyklu spotkań *Verbum cum musica*.

Dzięki zwiększonej pomocy materialnej przyznanej Wydziałowi przez Ministra Edukacji Narodowej i Sportu w roku sprawozdawczym ze stypendiów socjalnych korzystało 334 studentów, zaś stypendium naukowe otrzymało 45 studentów. Z pomocy materialnej w formie jednorazowej zapomogi korzystało ponad 400 studentów.

5. Sesje naukowe i sympozja

W roku sprawozdawczym na Papieskim Wydziale Teologicznym odbywały się sesje i sympozja naukowe. Wśród nich: XXXIV Wrocławskie Dni Duszpasterskie *Ecclesia in Europa – Kościół w Europie i w Polsce* (23-25 VIII 2004); VII Dolnośląski Festiwal Nauki; XXVII Dni Kultury Chrześcijańskiej *Odpowiedzialność katolików za sprawy życia publicznego w Polsce* (17-24 X 2004); XX Forum Młodych *Kościół – przestrzeń otwarta* (17-20 XI 2004); Sesja Naukowa z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny (16 XII 2004).

Cykl spotkań Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego w roku sprawozdawczym zainaugurował w dniu 20 października 2004 roku Wielki Kanclerz PWT, JE Arcybiskup prof. dr hab. Marian Gołębiowski, Metropolita Wrocławski, wykładem na temat: *Starożytni pisarze o mądrości – aktualność orędzia*. Kolejne wykłady głosili profesorowie Wydziału i zaproszeni goście. Wśród nich JE Ksiądz Biskup Ryszard Bogusz, biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, pan mgr inż. Jerzy Kichler, ks. prof. Antoni Rauscher (Uni-

wersytet w Augsburgu, Ośrodek Centralny Katolickiej Nauki Społecznej – Mönchengladbach).

Papieski Wydział Teologiczny był również współorganizatorem cyklu regularnych spotkań pod nazwą Wieczory Tumskie.

Za ofiarną pomoc przy organizowaniu sesji i sympozjów naukowych oraz za aktywne w nich uczestnictwo składamy na ręce Jego Magnificencji Księdza Rektora Mariana Biskupa serdeczne podziękowanie wszystkim przełożonym i alumnom Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu.

Uroczystość 440-lecia Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu odbyła się dnia 27 października 2005 roku, poświęcono wówczas nowy ołtarz w kaplicy seminaryjnej jako wotum Roku Eucharystii.

6. Biblioteka Główna

Dzięki Księdzu Dyrektorowi Biblioteki, ks. dr Jerzemu Witczakowi, pełniącemu również funkcję Przewodniczącego Federacji Bibliotek Kościelnych FIDES, oraz dzięki wytrwałej pracy pracowników – w bardzo skromnej liczbie siedmiu – w roku akademickim 2004/2005 Biblioteka odnotowała kolejny wzrost wykonywanych usług zarówno dla pracowników i studentów PWT, jak i dla pracowników i studentów innych uczelni wrocławskich.

Biblioteka systematycznie gromadzi pozycje z zakresu współczesnej problematyki teologicznej. Zakupiono ok. 830 woluminów, które stanowią w większości polskie nowości wydawnicze. Spośród książek zagranicznych najważniejszym osiągnięciem było nabycie brakujących woluminów wielotomowych dzieł encyklopedycznych z wyd. Letouzey & Ané (Francja): *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* oraz *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, uzupełnianie 24-tomowej edycji dzieł zebranych Edyty Stein (wyd. Herder), a także nabycie *International Biographical Dictionary of Religion* (wyd. Saur, 1994).

Księgozbiór powiększył się także dzięki darowiznom i wymianie. Biblioteka otrzymała w ten sposób ok. 1 500 wol. druków zwartych. Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna przekazuje swoje nowości wydawnicze. Z indywidualnych ofiarodawców najwięcej książek przekazał JEm Ksiądz Kardynał Henryk Gulbinowicz. Ksiądz Prałat Ryszard Mroziuk z Niemiec regularnie opłaca prenumeratę pięciu tytułów czasopism w języku niemieckim.

Kontynuowano prace nad porządkowaniem i konserwacją starych druków. Niezbędne prace konserwacyjne pozwoliły na uratowanie najbardziej zagrożonych woluminów. Spośród nich trzy woluminy pochodzą z XVI w., osiem – z XVII w., sześć – z XVIII wieku.

Liczba zarejestrowanych czytelników wyniosła ok. 1 400 osób. Z wypożyczalni korzystało 870 osób. Wzrosła także liczba wypożyczeń: ok. 7,9 tys. książek (w roku 2003/04 – 7,6 tys.). Odnotowano ok. 7,4 tys. odwiedzin w wypożyczalni. Natomiast w czytelni głównej odnotowano 2 430 odwiedzin, a w czytelni czasopism – 3 452.

W dalszym ciągu prowadzono katalogowanie retrospektywne. Łączna ilość dokumentów w katalogu komputerowym wzrosła do ok. 53 400, obejmując ok. 68,7 tys. woluminów, co stanowi ok. 54 proc. całego księgozbioru. Katalogi i bibliografie tworzone przez

Bibliotekę są dostępne poprzez Internet pod adresem <http://www.pft.wroc.pl/pft/bg>. W roku 2004 zanotowano ok. 85 tys. zapytań przez Internet do wszystkich udostępnianych w ten sposób baz danych.

Dobrze układa się współpraca z bibliotekami Wrocławia. Biblioteka współpracuje również z Biblioteką Narodową w Warszawie oraz prowadzi wymianę książek z bibliotekami innych uczelni w Polsce (Uniwersytet w Białymstoku, UKSW w Warszawie, Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Opolu, Katowicach i Poznaniu) oraz z bibliotekami uczelni zagranicznych (Papieski Uniwersytet „Urbanianum” w Rzymie, Uniwersytet Katolicki w Leuven).

7. Wydawnictwa i publikacje

Papieski Wydział Teologiczny opublikował w całości niektóre wyróżniające się rozprawy doktorskie i rozprawy habilitacyjne w serii *Rozprawy naukowe*. W drugiej serii wydawniczej *Sympozja i Sesje naukowe* zostały opublikowane materiały z organizowanych przez Wydział sesji naukowych.

W roku sprawozdawczym ukazało się wiele publikacji profesorów i wykładowców Wydziału. Są to publikacje naukowe i popularno-naukowe o charakterze duszpasterskim. Ich dokładny wykaz ukaże się w najbliższym numerze rocznika „Biuletyn Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu”.

Papieski Wydział Teologiczny wydał dwa kolejne numery czasopisma naukowego „Wrocławski Przegląd Teologiczny”. Został wydany również „Informator PWT” na rok akademicki 2004/2005 w opracowaniu ks. prof. PWT dr. hab. Wiesława Wenza, oraz numer 2 i 3 studenckiego pisma „Nasz Fakultet”.

8. Administracja i sprawy ekonomiczne

Dzięki ofiarom dobrodziejów Papieskiego Wydziału Teologicznego podjęto niektóre przedsięwzięcia gospodarcze. Przede wszystkim przygotowano dokumentację dotyczącą generalnego remontu obiektów PWT. Dokonano wymiany grzejników w głównym gmachu uczelni oraz odmalowano Aulę.

Wszystkim ofiarodawcom i sponsorom Wydziału składamy wyrazy najserdeczniejszego podziękowania i zapewniamy o pamięci w modlitwie.

ks. Włodzimierz Wołyniec

SPIS TREŚCI

Od redakcji	5
-------------------	---

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Ks. Peter Caban, <i>Charakteristik der Ostkirchen im Sinne des Dekrets Unitatis redintegratio</i>	7
Ks. Ryszard Groń, <i>Kazania Aelreda z Rievaulx</i>	15
Ks. Tomasz Hergesel, Bogusław Kryszczuk, <i>Postannictwo Sługi</i>	33
Ks. Tomasz Hergesel, Ewa Szlachta, <i>Bałwochwalstwo w Nowym Testamencie</i>	49
S. Ewa J. Jezierska OSU, <i>Eucharystia – komunią z Chrystusem i komunią wierzących w Chrystusa</i>	59
Ks. Jan Krucina, <i>Hat die Theologie einen Platz im Haus der Wissenschaften?</i>	67
Ks. Andrzej Małachowski, <i>Ślady Trójcy w stworzeniu – poszukiwania św. Augustyna</i>	81
Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, <i>Dietricha Bonhoeffera zmaganie o pokój Chrystusa</i>	93
Ks. Józef Pater, <i>Od biskupstwa sufragalnego do samodzielnej metropolii (75-lecie metropolii wrocławskiej 1930-2005)</i>	109
Ks. Tadeusz Reroń, <i>Wspólnotorwórcza rola Eucharystii i sakramentu pokuty w świetle encykliki Ecclesia de Eucharistia</i>	125
Ks. Sławomir Stasiak, <i>Kategoria wysokości w dziełach Józefa Flawiusza. Studium terminów hypsos, hypselos, hypsistos i hypsoo</i>	135
Ks. Andrzej Szafulski, <i>Natura nauczania społecznego Kościoła</i>	147
Ks. Wiesław Wenz, <i>Decyzje sędziego oraz przesłanie sprawy do Trybunału Apelacyjnego i postępowanie na podstawie Instrukcji Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych Dignitas connubii</i>	159
Ks. Ks. Włodzimierz Wołyniec, <i>Adoracja Najświętszego Sakramentu we współczesnej refleksji teologicznej</i>	173

OMÓWIENIA I RECENZJE

Elżbieta Dołganiszewska, <i>Jana Pawła II inspiracje chrystologiczno-fundamentalne I Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce (Kielce, 20-21 IX 2005)</i>	185
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Johann Baptist Metz, <i>Teologia polityczna</i> (rec. ks. Michał Chłopowiec)	189
V. Caysa, <i>Körperutopien. Eine philosophische Anthropologie des Sports</i> (rec. ks. Jerzy Machnac)	191
E. Lammers, <i>Als die Zukunft noch offen war. Edith Stein – das entscheidende Jahr in Münster</i> (rec. ks. Jerzy Machnac)	195
José B. Cibeira, <i>Medicina y bioética en el siglo XXI</i> (rec. ks. Ryszard Groń)	196
Z. Florek, <i>Der mystische Läuterungsprozess – ein Weg in die Freiheit. Tiefenphänomenologie des Leidens nach Edith Stein</i> (rec. ks. Jerzy Machnac)	199
M. Neusch, <i>Les traces de Dieu. Eléments de théologie fondamentale</i> (rec. ks. Andrzej Nowicki)	203
Gerard J. M. van den Aardweg, <i>Homosexualidad y esperanza. Terapia y curación en la experiencia de un psicólogo</i> (rec. ks. Ryszard Groń)	205
Janusz Czerny, <i>Czy prawo Moore'a zdetronizuje osobę ludzką?</i> (rec. Jan Wadowski)	207
Marzena i Marek Florkowscy, <i>Kameduli</i> (rec. Jan Dąbrowski)	211
<i>Karmelici bosy w Polsce 1605-2005. Księga jubileuszowa</i> , praca zbiorowa, red. Cz. Gil (rec. Jan Dąbrowski)	212
Ks. Waldemar Irek, <i>Spoleczność w świetle rozumu i wiary</i> (rec. Jan Wadowski)	213
Jan Paweł II – Encyklopedia nauczania moralnego, red. J. Nagórny, K. Jeżyna (rec. ks. Tadeusz Reroń)	215
Ks. Janusz Królikowski, <i>Wady główne wciąż aktualne. Saligia</i> (rec. ks. Tadeusz Reroń)	216
Karl Rahner, <i>Pisma wybrane, t. I, wybór tekstów i przekład G. Bubel</i> (rec. ks. Andrzej Małachowski)	218
John R. Sommerfeldt, <i>Aelred of Rievaulx. Pursuing Perfect Happiness</i> (rec. ks. Ryszard Groń)	221

POMOCE DUSZPASTERSKIE

Świętej Bożej Rodzicielki, <i>Dom rodzinny</i> (ks. Andrzej Małachowski)	225
Niedziela Chrztu Pańskiego, <i>Duch Ojca na Nim spoczął</i> (ks. Julian Rafałko)	226
2. niedziela zwykła., <i>Droga ku jedności</i> (ks. Zdzisław Zdebski)	227
3. niedziela zwykła., „ <i>Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!</i> ” (ks. Mariusz Rosik)	230
4. Niedziela zwykła., <i>Kto czeka na przyjście Pana?</i> (ks. A. Napach)	231
5. niedziela zwykła., <i>On nas uczy walczyć ze złem</i> (ks. Jarosław Leśniak)	232
6. niedziela zwykła., <i>Wyjdźmy do trędotawych</i> , (ks. A. Napach)	235
7. niedziela zwykła., „ <i>Uzdrow mnie, Panie, bo bardzo zgrzeszyłem</i> ” (ks. Aleksander Radecki)	237

8. niedziela zwykła, <i>Dlaczego nie pościmy?</i> (ks. Aleksander Radecki)	238
Środa popielcowa, 3 x „tak” dla pokuty i nawrócenia (ks. Marian Biskup)	241
I niedziela Wielkiego Postu, <i>Nadzieja zbawienia</i> (ks. Włodzimierz Wołyniec)	244
II niedziela Wielkiego Postu, <i>Chrześcijańska przemiana</i> (ks. Włodzimierz Wołyniec)	246
III niedziela Wielkiego Postu, <i>Fundament świętości w życiu</i> (ks. Wiesław Wenz)	247
IV niedziela Wielkiego Postu, <i>Ludzka bojaźń przed miłosiernym Panem</i> (ks. Wiesław Wenz)	249
V niedziela Wielkiego Postu, <i>Nowe przymierze – nowe serce</i> (ks. Wiesław Wenz)	251
Wielki Czwartek, <i>Dałem wam przykład</i> (ks. Józef Pater)	252
Wielki Piątek, <i>Wasze patrzenie na krzyż</i> (ks. Józef Pater)	254
Wielka Sobota, <i>Jezus żyje</i> (ks. Józef Pater)	255
Wielkanoc, <i>Chrześcijanin – człowiekiem Wielkanocy</i> (ks. Marian Biskup)	257
Niedziela Miłosierdzia, <i>Wyobraźnia miłosierdzia</i> (ks. Paweł Cembrowicz)	259
III niedziela wielkanocna, <i>Jesteśmy Jego świadkami</i> (ks. Paweł Cembrowicz)	261
Uroczystość NMP Królowej Polski, <i>Królowa do nasładowania</i> (ks. A. Napach)	262
IV niedziela wielkanocna, <i>Jezus – Dobry Pasterz</i> (ks. Mariusz Rosik)	264
V niedziela wielkanocna, <i>Oprzeć się na słowie Bożym</i> (ks. Krzysztof Borecki)	266
VI niedziela wielkanocna, <i>Miłość wzajemna ideałem chrześcijańskiego życia</i> (ks. Tadeusz Reroń)	267
Wniebowstąpienie Pańskie, <i>Pragnienie nieba</i> (ks. Andrzej Małachowski)	269
Zesłanie Ducha Świętego, <i>Dar dla Kościoła</i> (ks. Andrzej Siemieniewski)	271
Uroczystość Trójcy Świętej, <i>Bóg żywy – Bóg żyjących</i> (ks. Andrzej Siemieniewski)	272
Boże Ciało, <i>Zaproszenie do drogi z Jezusem</i> (ks. Andrzej Siemieniewski)	273
11. niedziela zwykła, <i>Bóg z nami</i> (ks. Andrzej Siemieniewski)	275
12. niedziela zwykła, <i>Mówić do Boga, wsłuchiwać się w Jego słowo</i> (ks. Andrzej Siemieniewski)	276

Z ŻYCIA FAKULTETU

Abp Marian Gołębiowski, <i>Starożytni Pisarze o mądrości – aktualność orędzia</i>	279
Ks. Józef Pater, <i>Papieski Wydział Teologiczny – szkoła nadziei</i>	287
Ks. Włodzimierz Wołyniec, <i>Sprawozdanie rektoskie z działalności PWT w roku akademickim 2004/2005</i>	291

CONTENTS

From the Editor	5
-----------------------	---

ARTICLES

Ks. Peter Caban, <i>The Characteristic of the Eastern Churches According to the Decree Unitatis Redintegratio</i>	7
Ks. Ryszard Groń, <i>Aelred of Rievaulx' Sermons</i>	15
Ks. Tomasz Hergesel, Bogusław <i>The Servant's Mission</i>	33
Ks. Tomasz Hergesel, Ewa Szlachta, <i>Idolatry in the New Testament</i>	49
S. Ewa J. Jezierska OSU, <i>Eucharist: Communion with Christ and Communion of Believers in Christ</i>	59
Ks. Jan Krucina, <i>Does Theology Have a Place among Sciences?</i>	67
Ks. Andrzej Małachowski, <i>Vestiges of the Trinity in Creation – Augustine's Inquiry</i>	81
Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, <i>Dietrich Bonhoeffer's Struggle for Christ's Peace</i>	93
Ks. Józef Pater, <i>From Bishopric to Metropolis</i>	109
Ks. Tadeusz Reroń, <i>Eucharist and the Sacrament of Penance - Creating Community According to the Encyclical Letter Ecclesia de Eucharistia</i>	125
Ks. Sławomir Stasiak, <i>Category of Height in Joseph Flavius; A Study in Terms hypsos, hypselos, hypsistos i hypsoo</i>	135
Ks. Andrzej Szafulski, <i>The Nature of the Church's Social Teaching</i>	147
Ks. Wiesław Wenz, <i>Judge's Decisions and Relegation of the Cause to the Higher Tribunal According to the Instruction Dignitas connubii</i>	159
Ks. Włodzimierz Wołyniec, <i>Adoration of the Blessed Sacrament in the Contemporary Theological Thought</i>	173

COMMENTS AND OPINIONS

Jan Wadowski, <i>XXXIV Wrocław Pastoral Days – „Ecclesia in Europa”(23-25 VIII 2004)</i>	177
ks. Ryszard Zawadzki, <i>Conference Ethos and Egsegesis organized by Faculties of Theology and Filology of the Silesian University (19-20 XI 2004)</i>	194

Elżbieta Dolganiszewska, <i>John Paul II's Christological and Fundamental Inspirations</i> , I Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce (Kielce, 20-21 IX 2005)	185
Johann Baptist Metz, <i>Teologia polityczna</i> (rec. ks. Michał Chłopowiec)	189
V. Caysa, <i>Körperutopien. Eine philosophische Anthropologie des Sports</i> (by fr. Jerzy Machnac)	191
E. Lammers, <i>Als die Zukunft noch offen war. Edith Stein – das entscheidende Jahr in Münster</i> (by fr. Jerzy Machnac)	195
José B. Cibeira, <i>Medicina y bioética en el siglo XXI</i> (by fr. Ryszard Groń)	196
Z. Florek, <i>Der mystische Läuterungsprozess – ein Weg in die Freiheit. Tiefenphänomenologie des Leidens nach Edith Stein</i> (by fr. Jerzy Machnac)	199
M. Neusch, <i>Les traces de Dieu. Eléments de théologie fondamentale</i> (by fr. Andrzej Nowicki)	203
Gerard J. M. van den Aardweg, <i>Homosexualidad y esperanza. Terapia y curación en la experiencia de un psicólogo</i> (by fr. Ryszard Groń)	205
Janusz Czerny, <i>Czy prawo Moore'a zdetronizuje osobę ludzką?</i> (by Jan Wadowski)	207
Marzena i Marek Florkowscy, <i>Kameduli</i> (rec. Jan Dąbrowski)	211
<i>Karmelici bosci w Polsce 1605-2005. Księga jubileuszowa</i> , praca zbiorowa, red. Cz. Gil (by Jan Dąbrowski)	212
Ks. Waldemar Irek, <i>Spoleczność w świetle rozumu i wiary</i> (by Jan Wadowski)	213
Jan Paweł II – <i>Encyklopedia nauczania moralnego</i> , red. J. Nagórny, K. Jeżyna (by fr. Tadeusz Reroń)	215
Ks. Janusz Królikowski, <i>Wady główne wciąż aktualne. Saligia</i> (by fr. Tadeusz Reroń)	216
Karl Rahner, <i>Pisma wybrane, t. I, wybór tekstów i przekład G. Bubel</i> (by fr. Andrzej Małachowski)	218
John R. Sommerfeldt, <i>Aelred of Rievaulx. Pursuing Perfect Happiness</i> (by fr. Ryszard Groń)	
PASTORAL TOOLS	225
FROM THE FACULTY'S LIFE	279

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

KOMITET REDAKCYJNY

ks. Józef Pater (przewodniczący), ks. Andrzej Siemieniowski,
ks. Andrzej Małachowski, Jan Wadowski

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

pl. Katedralny 9, 50-328 Wrocław, tel./fax (0-71) 322 99 70
wydawca@pft.wroc.pl

Niniejszy numer recenzowali:

Pracownicy naukowcy Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Poznańskiego

Redakcja techniczna i łamanie tekstu: Mirosława Zmysłowska

korekta: Aleksandra Kowal

Projekt okładki i stron tytułowych: Andrzej P. Bator

Druk: Drukarnia „ARGI” S.C. ul. Klimasa 6, 50-515 Wrocław, argi@wr.home.pl

