
wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XXI 2013 Nr 1

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
21/2013/nr 1

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
ISSN 1231-1731

RADA NAUKOWA

Bp Andrzej Siemieniewski (przewodniczący) – Wrocław, ks. Bogdan Ferdek – Wrocław,
Imre von Gaál – Chicago, ks. Józef Grzywaczewski – Paryż, Konrad Keler SVD – Warszawa,
ks. Mariusz Rosik – Wrocław, Gabriela Ivana Vlková – Ołomuniec,
ks. Włodzimierz Wołyniec – Wrocław

REDAKCJA

Ks. Andrzej Nowicki – redaktor naczelny
Elżbieta Dołganiszewska – sekretarz redakcji
50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9
tel. 71 322-99-70 w. 24
e-mail: przeglad@pwt.wroc.pl

KOREKTA

Anna Kowalska-Grygajtis

SKŁAD I ŁAMANIE

Andrzej Duliba

Wersją pierwotną czasopisma „Wrocławski Przegląd Teologiczny”
jest wersja papierowa

DRUK

Drukarnia Tumska, zam. 41/2013

Papieżowi Benedyktowi XVI,
oddanemu Kościołowi Jezusa Chrystusa,
który w osiemdziesiątym szóstym roku życia
oświadczył,
że rezygnuje z posługi Biskupa Rzymu, Następcy Piotra.

28 lutego A. D. 2013

WZMACNIAŁ BRACI ODWAGĄ WIARY KOŚCIOŁA

Objawiona antropologia mówi, że Bóg stworzył człowieka. *Bóg pomyślał byt człowieka w sposób specyficzny, pomyślał człowieka nie tylko jako istotę, która istnieje, lecz jako istotę, która Go poznaje.* Obdarowany zdolnością poznawania dąży do zrozumienia sensu własnej egzystencji i otaczającego świata. Odnajdywać go może już w słowach, które ongiś usłyszał Abram: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę” (Rdz 12, 1). Oznacza to, że na człowieku spoczywa zadanie wyzwania się z samowoli, buntu i egoizmu, aby udawać się w pielgrzymowanie na spotkanie objawiającego się Boga oraz zaakceptować proponowaną współpracę w kwestii swojego zbawienia jako sensu życiowych wyborów.

Już od samego początku zaistniała szczególna jedność, a jej źródła należy upatrywać w stwórczym działaniu Boga, który przewidział wśród stworzeń wyjątkowe miejsce dla człowieka. Ten kreacyjny moment dał początek wierze, czyli *całkowitemu powierzeniu się Bogu*, które żywi się wciąż rękopięcią samego Stwórcy gwarantującego wszystkim powstanie do nowego życia *w nowym niebie i nowej ziemi.*

Centrum świadomości chrześcijańskiej wypełnia również Dobra Nowina z jej przekazem, że Syn Boży wkroczył w całej rozciągłości w ludzką przestrzeń życiową i podzielił los każdego człowieka. Od tego historycznego wydarzenia zapoczątkowanego Tajemnicą Wcielenia trwa przez wieki prowadzona z ogromną pasją dyskusja. Ludzie powodowani potrzebą poznania sensu tego niezwykle faktu szukają odpowiedzi na zasadnicze pytanie: „za kogo ludzie...(…), a wy za kogo Mnie uważacie?” (Mt 16, 13-15) – pytanie postawione na początku uczniom w celu zmierzenia głębi rodzącego się w nich przekonania wiary.

Niestety, wielu nie chce w dalszym ciągu przyjąć do wiadomości prawdy, że poprzez fakt obecności w historii Jezus Chrystus utworzył jedyną w swoim rodzaju jedność ze światem ludzi wszystkich czasów. Dlatego też, od dwudziestu już wieków Kościół-wspólnota, *uczestnicząc w posłanniczym charakterze posługi apostoelskiej* głosi światu wieść, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym i ukazuje jako zasadniczą prawdę w sprawie jedności i odkupienia rodzaju ludzkiego. Bowiem

żywi przekonanie wiary, że bez Boga, mimo rozmaitych wysiłków ludzkich, nie sposób zjednoczyć ludzi. I w tym orędziu Kościół jest nieomylny i nieugięty.

Kościół został powołany wyraźną wolą Jezusa i zrodził się z mocy Ducha Świętego. Otrzymał posłannictwo głoszenia, strzeżenia i przekazywania z pokolenia w pokolenie wszystkiego, co jest Chrystusowe (por. J 16, 13n.), a więc tego, co jest treścią bytu i sensem istnienia pomyślanym przez samego Boga – Stwórcę. Ponieważ jawi się jako środowisko objawiającego się Boga w świecie, jest jak jego Pan, „przeznaczony (...) na znak, któremu sprzeciwiać się będą” (Łk 2, 34). Nie można więc wobec niego przejść obojętnie: albo się wierzy i widzi w nim drogę do Jezusa Chrystusa, Zbawiciela człowieka, albo reaguje się alergicznym zgorzeniem. Bowiem od dramatycznych wydarzeń rozgrywających się w jerozolimskim Wieczerniku, na wzgórzu Golgoty, przez świadectwo pustego grobowca głoszącego chwałę Zmartwychwstałego, Chrystus podąża wraz z człowiekiem drogami historii. *Wspiera mnie i oświeca pewność, że Kościół należy do Chrystusa, który nigdy nie pozbawi go swego przewodnictwa i troski.*

Tajemnicę Kościoła, Mistycznego Ciała, wypełnia bez reszty Eucharystia – Ciało i Krew Chrystusa. Gdziekolwiek sprawowana, jest pamiątką Jezusa (por. Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24), Jego osoby, Jego miłości, Jego odkupieńczej aktywności, zwyczajnego losu oddanego sprawie ukazania człowiekowi sensu życia. Jest odpowiedzią Boga na dramat zniewalającej człowieka *słabości, aby ją przekształcić mocą Jego zmartwychwstania.*

Zatem można powiedzieć, że rdzeniem Objawienia, które przez akceptację wiary staje się również rdzeniem nadziei ludzkiego bytowania, jest prawda mówiąca, że Bóg zjednoczył się z człowiekiem, ukazując mu tym samym sens obecności w świecie wykraczającej poza materialne granice. Dlatego też warto zdawać sobie sprawę, że *wiara w istotnym znaczeniu jest wejściem w ścisły krąg przyjaźni i miłości Bożej, co właśnie jest nieśmiertelnością* i wypełnia chcianą tęsknotę człowieka.

Wszystkim, którzy zechcieli podzielić się z Czytelnikami efektami swojej pracy i umiejętności przyczyniając się do powstania kolejnego tomu „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”, serdecznie dziękuję.

*Ks. Andrzej Nowicki
Redaktor naczelny*

We wspomnienie
Najświętszej Maryi Panny z Lourdes
Wrocław, 11 lutego 2013 roku

Bp ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA*

DUCHOWOŚĆ EUCHARYSTYCZNA

Ewangelia uświadamia prawdę Jezusa Chrystusa, który pragnął być i towarzyszyć swoim uczniom oraz założonej przez siebie wspólnotie (por. Mt 28, 20). Na pewno nie ulega wątpliwości, że najwspanialszym wyrazem tego, że Chrystus faktycznie towarzyszy ciągle swojej wspólnotie jest Eucharystia. Nie ma bardziej wyraźnego znaku osobowego Jezusa Chrystusa, który pozostał i jest żywo na zawsze obecny w świecie. Wydaje się zatem, iż warto wskazać pewne myśli wokół duchowości Eucharystii¹. Istnieje pilna potrzeba, aby na Eucharystię spojrzeć nie tylko jako na dar słowa oraz chleba i wina, w których obecny jest Chrystus, ale próbować odszukać coś z duchowości tego sakramentu obecności².

* Bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba – Przewodniczący Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, Biskup Łowicki.

¹ „Ważne jest, aby Eucharystia była pojmowana nie tylko na płaszczyźnie obrzędowej, jako celebrazione, lecz także jako program życia i fundament autentycznej «duchowości eucharystycznej» (...). Eucharystia bowiem, będąc sercem życia chrześcijańskiego, nie zamyka się w ścianach kościoła, lecz wymaga przeniesienia jej w życie tego, kto w niej uczestniczy. Sakrament Ciała Chrystusa zmierza do budowania Ciała Chrystusa, którym jest Kościół. Wewnętrzne postawy eucharystyczne, których się uczymy w czasie celebracji, należy pielęgnować w życiu duchowym, stosownie do rodzaju powołania i stanu życia każdego z wiernych. Eucharystia jest naprawdę pokarmem nieodzownym dla wszystkich wierzących w Chrystusa, bez rozróżnienia wieku i stanu (...). Pragniemy tym samym podkreślić, że cechą duchowości liturgicznej jest to, iż zakorzenia się ona w znakach, obrzędach, słowach celebracji oraz czerpie z nich zdrowy i obfity pokarm” (KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW. *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*. Citta del Vaticano 2004, nr 20).

² „Nade wszystko konieczne jest rozważanie wewnętrznej jedności obrzędu Mszy św. Należy unikać, czy to w katechezie, czy w sposobie celebracji, sprawiania wrażenia, jakoby były sobie przeciwstawne dwie części obrzędu. Liturgia słowa i liturgia eucharystyczna – poza obrzędem wprowadzenia i zakończenia – «tak ściśle łączą się ze sobą, że stanowią jeden akt kultu». W rzeczywistości istnieje wewnętrzny związek pomiędzy słowem Bożym i Eucharystią” (BENEDYKT XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*. Citta del Vaticano 2007, nr 44). Por. B. NEUNHEUSER, *Spiritualite liturgique*, w: *Dictionnaire encyclopedique de la liturgie*.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że Eucharystia, to gromadzenie się, komunია na wyjątkowym spotkaniu³. Zatem celebrowanie Eucharystii nie może się skończyć z momentem wyjścia poza kościół czy kaplicę. Eucharystia musi mieć przełożenie na codzienne życie, na postawy moralne, a więc musi duchowo wpływać na chrześcijan. Można nawet powiedzieć, że skoro Eucharystia jest tak ważna dla Kościoła, to chyba jest w jakimś sensie, czy przynajmniej powinna być, sercem życia chrześcijańskiego, czymś najważniejszym. Kiedy bowiem chrześcijanie będą naprawdę Eucharystię tak postrzegać – jako serce życia wiary, to będzie to twórczo wpływać na bardziej idealne budowanie Kościoła⁴. Chyba wówczas będzie możliwe lepsze zrozumienie sensu tego życiodajnego pokarmu, jakim jest Eucharystia.

1. Gromadzenie się na Eucharystii

Gdyby więc podjąć próbę zwrócenia uwagi na pewne wątki duchowości eucharystycznej, to najpierw należy podkreślić fakt, że Eucharystia to zgromadzenie, ale także gromadzenie⁵. Wydaje się oczywiste, że Chrystus między innymi o sobie mówił, mając na myśli gromadzenie, gdy – jak zapisał między innymi św. Mateusz – chodziło Mu o to, aby zgromadzić owce, które poginęły z domu Izraela (por. Mt 10, 6; 15, 24). Idąc jeszcze dalej, szczególnie wyraźniej i klarowniej jawi się fakt, że w Eucharystii, w tym gromadzeniu, wszystko dokonuje się wokół ofiary krzyżowej. Warto w tym kontekście przypomnieć to, co powie-

Vol. 2: M-Z. Red. D. Sartore, A. Triacca, H. Delhougne. Turnhout 2002, s. 413–427; C. VAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*. Roma 1965, s. 611–669; C. CERVERA, *Liturgia e spiritualità*, w: *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*. Vol. 2. *Liturgia fondamentale*. Red. A. J. Chupungco, Casale Monferrato 1998, s. 63–82.

³ Por. PAPIESKI KOMITET MIĘDZYNARODOWYCH KONGRESÓW EUCHARYSTYCZNYCH. *Eucharystia: Komunia z Chrystusem oraz między nami. Teologiczne i pastoralne refleksje przygotowawcze do 50. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*. Dublin. Irlandia. 10–17 czerwca 2012 roku, Poznań 2012.

⁴ „Wierni (...) uczestnicząc w Ofierze eucharystycznej, w źródle i zarazem szczycie całego życia chrześcijańskiego, składają Bogu Boską Żertwę ofiarną, a wraz z Nią samych siebie” (KK 11). „W Najświętszej Eucharystii zawiera się bowiem całe dobro duchowe Kościoła, to znaczy sam Chrystus, nasza Pascha i Chleb żywy, który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiające Ciało daje życie ludziom i w ten sposób usilnie ich zaprasza i pobudza, żeby samych siebie, swoją pracę i wszystkie rzeczy stworzone wraz z Nim składali w ofierze” (DP 5). Por. KKK 1322–1419.

⁵ „Nasze gromadzenie się na Mszy świętej jest sprawą tak oczywistą, że zdarza się nam przeoczyć istotę tego zgromadzenia. Żyjemy w epoce, kiedy spotkanie z drugim człowiekiem, zwłaszcza w anonimowym świecie wielkich miast, dokonuje się raczej poprzez telewizję, internet lub telefon komórkowy, aniżeli w kontakcie twarzą w twarz. Dlatego też dobrze jest ponownie odkryć tę tak znaczącą charakterystyczną cechę Mszy świętej, jaką jest zgromadzenie ludzi różnego wieku, pochodzenia i zainteresowań. Jednym z najstarszych imion Eucharystii jest «synaxis – wspólne zebranie, zgromadzenie»” (PAPIESKI KOMITET MIĘDZYNARODOWYCH KONGRESÓW EUCHARYSTYCZNYCH. *Eucharystia: Komunia z Chrystusem oraz między nami*, nr 59).

dział Chrystus do Kajfasza: „Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12, 32), zgromadzę wszystkich wokół siebie. Z kolei Kajfasz też wypowiedział ważne słowa, mówiąc o tym wymiarze gromadzenia, jaki ma Eucharystia: Jezus ma umrzeć za naród i nie tylko za naród, ale także po to, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno (por. J 11, 51-52). Widać zatem, że ciągle pojawia się motyw gromadzenia.

Dzieje Apostolskie, a więc opis początków Kościoła, a także Ewangelie, zwłaszcza Ewangelia Janowa, ukazują, że Apostołowie po raz pierwszy jako wspólnota zgromadzili się w dzień zmartwychwstania Chrystusa (por. J 20, 19-23). Ewangelisci mówią jasno, że w niedzielę Zmartwychwstania wieczorem byli zgromadzeni. I co jest ciekawe? Tomasz, którego nie było na pierwszym zgromadzeniu, który miał takie wątpliwości – jak mówi św. Jan – kiedy za tydzień, po ośmiu dniach uczniowie byli znowu wewnątrz domu, był z nimi (por. J 20, 24-29). Mamy więc fantastyczny znak na potwierdzenie tego, że od samego początku ta mała wspólnota czuła potrzebę gromadzenia się – w powtarzający się co tydzień dzień Zmartwychwstania.

Zatem widzimy, że niedziela, ten najważniejszy czas gromadzenia się chrześcijan, od początku jest znakiem wspólnoty, która niebawem, jak usłyszał św. Tomasz, będzie bardziej błogosławiona niż on, bo nie widzi a wierzy: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20, 29). Nie widziała, a gromadzi się właśnie systematycznie co tydzień, wspominając tajemnicę zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

Kolejnym dowodem na znak duchowości eucharystycznej wyrażającej się w gromadzeniu jest niezwykle ciekawy tekst w Liście do Hebrajczyków. Mianowicie, już wtedy, jak się dowiadujemy, niektórzy chrześcijanie nie przychodzili co niedzielę na Mszę świętą, nie gromadzili się. Autor Listu zatem pisze słowa zachęty: „Nie opuszczajmy naszych wspólnych zebrań, jak to się stało zwyczajem niektórych, ale zachęcajmy się nawzajem, i to tym bardziej, im wyraźniej widzicie, że zbliża się dzień” (Hbr 10, 25).

A więc problem niedzielnej Mszy świętej, niedzielnego gromadzenia się, rozumienia duchowości Eucharystii jako zgromadzenia już wtedy zaczął się powoli pojawiać⁶. Żywo jest wskazywany⁷, a zwłaszcza w nauczaniu ostatniego

⁶ „Kiedy nauczasz, nakazuj ludowi i zachęcaj go, aby przychodził na zgromadzenie, aby go nie opuszczał, by przez swą nieobecność nie pomniejszał Kościoła i nie pozbawiał Ciała Chrystusa Jego członków. Niech każdy do siebie samego, a nie do innych odnosi to, co zostało powiedziane: «Kto nie zbiera ze Mną, [ten] rozprasza» (Mt 12, 30). Skoro jesteście członkami Chrystusa, nie rozpraszać ich przez opuszczanie zgromadzenia i nie oddzielajcie od Kościoła. Zgodnie ze swoją obietnicą Chrystus jako Głowa jest wśród was obecny i z wami złączony. Nie lekceważcie samych siebie i nie pozbawiajcie Zbawiciela Jego członków, nie rozrywajcie i nie rozpraszać Jego Ciała, ani swoich spraw doczesnych nie stawiajcie ponad słowo Boże, ale opuściwszy wszystko, w dniu Pańskim spieszcie do kościoła” (*Didascalia Apostolorum* II, 59, w: F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbornae 1905, s. 170).

⁷ „Należy wyrobić poczucie kościelnej wspólnoty, która w sposób szczególny wyraża się i umacnia we wspólnym sprawowaniu niedzielnej Eucharystii – zarówno pod przewodnictwem biskupa w kościele katedralnym, jak we wspólnocie parafialnej, której przewod-

Soboru⁸. Przecież „czas ofiarowany Chrystusowi nigdy nie jest czasem straconym, ale raczej czasem, który zyskujemy, aby nadać głęboko ludzki charakter naszym relacjom z innymi i naszemu życiu”⁹. Co jest jeszcze ciekawe? Mianowicie, kiedy sięgamy do etymologii terminu „Kościół” w języku greckim – *ecclesia*, to oznacza on zwołanie czy zgromadzenie w mocach paschalnego Pana¹⁰. A więc duchowość Eucharystii ma służyć temu właśnie duchowemu zgromadzeniu, które zapoczątkowuje zawsze i którego centrum jest sam Jezus Chrystus¹¹.

2. Słuchanie Słowa

Lud Boży Starego Przymierza bardzo często staje jako zgromadzenie zwołane przez Boga – „qahal Jahwe” dla słuchania słowa (por. Wj 19, 3-8; Joz 24, 1-28). Zwoływane zgromadzenia nowego ludu łączyły w sobie słuchanie słowa Bożego i łamanie chleba (por. Dz 20, 7-11). Także uczniowie idący do Emaus słuchali wyjaśnień Pisma, a potem zasiedli do łamania chleba ze Zmartwychwstałym (por. Łk 24, 27. 30. 35)¹².

nicy prezbiter reprezentujący biskupa” (por. KL 41-42; KK 28; DP 5, KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, Instrukcja *Eucharisticum mysterium*. Citta del Vaticano 1967, nr 26.

⁸ „W tym bowiem dniu wierni powinni się gromadzić, aby słuchając Bożego słowa i uczestnicząc w Eucharystii, wspominać mękę, zmartwychwstanie i uwielbienie Pana Jezusa oraz składać dziękczynienie Bogu, który «przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził ich do żywej nadziei» (1 P 1, 3)”, (KL 106).

⁹ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Dies Domini*, Citta del Vaticano 1998, nr 7.

¹⁰ „Uczniowie Chrystusa nie mogą poprzestawać na modlitwie indywidualnej ani wspominać Jego śmierci i zmartwychwstania tylko w swoim wnętrzu, w skrytości serca. Wszyscy bowiem, którzy otrzymali łaskę chrztu, zostali zbawieni nie tylko jako pojedyncze osoby, ale jako członki Mistycznego Ciała, włączone do społeczności Ludu Bożego (por. KK 9). Ważne jest zatem, aby gromadząc się wyrażali w pełni tożsamość Kościoła jako *ekklesia* – zgromadzenia zwołanego przez zmartwychwstałego Pana, który oddał życie w ofierze, «by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno» (J 1, 52)” (tamże, nr 31).

¹¹ „Populo congregatio, sacerdos cum ministris ad altare accedit, dum cantus ad introitum pergitur” (Missale Romanum, Editio typica tertia, Citta del Vaticano 2000, s. 503).

¹² „W opowiadaniu o Emaus słyszeliśmy, jak zmartwychwstały Jezus wyrzuca swym uczniom niewystarczające wykorzystanie Pisma do ożywienia wiary: «O nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy!»” (Łk 24, 25). Jezus, zanim otworzył uczniom oczy na swoją obecność w geście łamania chleba, wyjaśnił im Pisma. Innymi słowy, spotkanie z Nim w słowie Bożym jest ściśle powiązane z osobistym spotkaniem z Nim przez wiarę oraz w łamaniu chleba. Szósty rozdział Ewangelii według św. Jana stwierdza, że otrzymanie Chleba Życia nie może być oderwane od słuchania słów Jezusa Chrystusa, od wiary oraz życia z Nim” (PAPIESKI KOMITET MIĘDZYNARODOWYCH KONGRESÓW EUCHARYSTYCZNYCH. *Eucharystia: Komunia z Chrystusem oraz między nami*, nr 65).

Jedność obu części niedzielnej Eucharystii wyzwała ku dialogowi miłości¹³. Ożywiają się wówczas chrzcielne zobowiązania, a więc wezwanie do nieustannego nawracania się, do dziękczynienia i uwielbienia Boga. Chrześcijanie są zatem wezwani do potwierdzania swojej wierności i posłuszeństwa Bożym przykazaniom (por. Wj 19, 7-8; 24, 3.7; 2 Kor 1, 20-22). Chodzi o to, aby słuchane słowo szeroko otwierało nasze serca i w mocach Ducha Świętego oddziaływało na nasze codzienne życie wiarą¹⁴. Realną wartość ma tutaj wiara działająca przez miłość (por. J 15, 26; 16, 13; Ga 5, 6).

W tym kontekście wydaje się oczywiste, że „postawa słuchania znajduje się u podstaw życia duchowego. Wierzyć w Chrystusa, znaczy słuchać Jego słowa i zachowywać je w praktyce życia. Jest to otwarcie się na głos Ducha Świętego, Mistrza wewnętrznego, który nas prowadzi do całej prawdy, nie tylko do prawdy, którą trzeba poznać, lecz także do prawdy, która trzeba czynić”¹⁵. „Veritatem facientes in caritate” (Ef 4, 15) – należy zawsze zabiegać o wzrost oparty na Chrystusie. To słuchanie sercem jest pięknie zobrazowane w postaci Lidii z Dziejów Apostolskich: „Pan otworzył jej serce tak, że uważnie słuchała słów Pawła” (Dz 16, 14). Tę umiejętność należy rozwijać osobistym czytaniem Pisma świętego, a przede wszystkim przez wsłuchiwanie się „w głos Boga, który do nas przemawia w wielu okolicznościach codziennego życia”¹⁶.

Szczególna nauczycielka słuchania sercem i otwartości na usłyszane słowo – Maryja, Służebnica Pańska (por. Łk 1, 38) uczy, zarówno Kościół jak i wszystkich ochrzczonych¹⁷. Ona słucha Bożego zwiastowania z wiarą (por. Łk 1, 26-38), którą wychwała Elżbieta: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci przez Pana” (Łk 1, 45). Bogarodzica z wiarą przechowywała i rozważała dzieciństwo swojego Syna (por. Łk 2, 19. 51).

¹³ „(...) liturgiczne głoszenie słowa Bożego, zwłaszcza w kontekście zgromadzenia eucharystycznego, jest nie tyle okazją do medytacji i katechezy, co raczej dialogiem między Bogiem a Jego ludem” (JAN PAWEŁ II, List apostolski *Dies Domini*, nr 41).

¹⁴ „Na tym tle głoszenie słowa podczas niedzielnej celebracji eucharystycznej nabiera uroczystego charakteru, jaki w Starym Testamencie nadawano obrzędowi odnowienia Przymierza, kiedy to społeczność Izraela słuchała słów Prawa i tak jak lud na pustyni u stóp Synaju (por. Wj 19, 7-8; 24, 3.7) miała odpowiedzieć swoim «tak», potwierdzając wierność Bogu i posłuszeństwo Jego nakazom. Bóg bowiem, kierując do nas swoje słowo, oczekuje naszej odpowiedzi: odpowiedzi, jakiej już udzielił za nas Chrystus swoim «Amen» (por. 2 Kor 1, 20-22), i która za sprawą Ducha Świętego rozbrzmiewa w naszych sercach, aby to, czego słuchamy, głęboko oddziaływało na nasze życie” (tamże).

¹⁵ KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCIPLINY SAKRAMENTÓW. *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, nr 21.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ „Zasłuchana Dziewica żyje w pełnej harmonii z wolą Bożą; zachowuje Ona w swoim sercu słowa, które pochodzą od Boga, i składając je razem jak w mozaice, uczy, jak je dogłębnie pojmować (por. Łk 2, 19.51); Maryja jest tą wielką Wierzącą, która pełna ufności oddaje siebie w ręce Boże, zdając się na Jego wolę” (BENEDYKT XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, nr 33).

Podobnie Kościół w swej otwartości na słuchanie słowa ma właśnie w Maryi dostrzec najdoskonalszy wzór¹⁸.

3. Wymiar pokutny

Pierwszym wątkiem bardziej indywidualnym w duchowości eucharystycznej jest podejmowanie aktu pokutnego nawrócenia – *Miserere mei Deus* (por. Ps 50, 5)¹⁹. Uznanie swej nieprawości przed majestatem Boga, we wspólnocie ludu Bożego, popełnione myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem z dotykaniem serca – sumienia – wewnętrznego sanktuarium spotkania człowieka z Bogiem²⁰. To jest siedlisko dobrych myśli i pragnień, a z drugiej strony – zwłaszcza źle uformowane czy wypaczone – może stać się zarzewiem zła (por. Mt 15, 18-19; Łk 18, 13). Akt pokuty ma w sobie znamiona obrazu grzechu i pojednania. Grzech jest zniewagą Boga, ale jednocześnie także aktem przeciw świętości Kościoła, a więc posiada wymiar wertrykalny i horyzontalny. Pojednanie jest powrotem do Boga i jednocześnie zadośćuczynieniem wobec Kościoła²¹.

Wyznawanyym znakiem nawrócenia jest „Kyrie eleison” oraz „Criste eleison” z jednoczesnym uwielbieniem Tego, który w swym unieżeniu stał się posłuszeństwem i zapłatą naszego zmartwychwstania, a dziś Pana i Mesjasza (por. Dz 2, 36; Flp 2, 9-11; 1 Kor 12, 3). On stał się jedynym dostępem miłosierdzia (por. Łk 15). Ten sam wątek miłosierdzia pojawia się w „Chwała na wysokości Bogu”. Chrystus to Paschalny Baranek bez skazy (por. Wj 12, 1-15) i zarazem Sługa wiedziony na zabicie jako baranek (por. Iz 53, 7; J 1, 29. 36; 19, 34; 1 P

¹⁸ „Podobnie czyni Kościół, który zwłaszcza w świętej liturgii – słucha słowa Bożego i przyjmuje je oraz głosi i czci, a także udziela Chrystusa jako chleba życia (por. KO 21); który ponadto w jego świetle bada, jakie są znaki czasów i wyjaśnia je oraz przeżywa wydarzenia ludzkie” (PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus*, Citta del Vaticano 1974, nr 17).

¹⁹ „Następnie kapłan wzywa do aktu pokutnego, jaki po krótkiej chwili milczenia spełnia cała społeczność w formie wspólnego wyznania” (*Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Citta del Vaticano 2000, nr 51).

²⁰ „Sumienie jest najskrytszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, w nim pozostaje on sam na sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu” (KDK 16). «Sumienie moralne», obecne w sercu osoby, jest sądem rozumu, które nakazuje jej w odpowiedniej chwili pełnić dobro, a unikać zła. Dzięki sumieniu osoba ludzka rozpoznaje jakość moralną czynu, który zamierza wykonać lub którego dokonała, biorąc zań odpowiedzialność. Człowiek roztropny słuchając sumienia moralnego, może usłyszeć Boga, który mówi” (KKK 372).

²¹ „Ci zaś, którzy przystępują do sakramentu pokuty, otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i jednocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu przez grzech zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwami” (KK 11).

1, 18-21), a jednocześnie Baranek żyjący w chwale (por. Ap 19, 7-9; 21, 1-2. 9). Ta wewnętrzna więź Eucharystii i nawrócenia wybrzmiewa także w słowach Jezusa o konieczności pojednania się z bratem przed złożeniem daru przy ołtarzu (por. Mt 5, 23-24).

Na potrzebę nawrócenia wskazuje Modlitwa Pańska: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” (por. Mt 6, 12). Męka i śmierć Chrystusa oraz obdarowanie w Duchu Świętym są zadatkami naszego wołania „Abba, Ojcze” (Rz 8, 15; Ga 4, 6) na wzór Chrystusa (por. Mk 14, 36). I stąd pełne posłuszeństwa: „Bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi” (Mt 6, 10), podobnie jak w Getsemani (por. Mt 26, 39. 42). Z tym łączy się prawda o gotowości przebaczenia innym (por. Mt 18, 23-35). To jest ciągle pytanie o „dług”, o „winowajców” (por. Mt 20, 2)²².

W obrzędach Komunii świętej rozlega się błaganie o miłosierdzie, w łamaniu Chleba, które przypomina krzyżową śmierć Chrystusa, będącą źródłem pojednania i pokoju (por. Kol 1, 18-20). Duchowa więź Eucharystii i pokuty ukazuje się w wezwaniu św. Pawła do badania samego siebie w trosce o godne i owocne spożywanie Wieczery Pańskiej (por. 1 Kor 11, 28). Zresztą Sakrament Eucharystii i Pokuty są ze sobą ściśle związane, wręcz na każdym etapie sprawowania świętych znaków²³. Postawa pokutna winna być chrześcijańską codziennością. Winna temu sprzyjać praktyka konfrontacji „myśli, słów, czynów, zaniedbań, z Ewangelią Jezusa” czy rachunku sumienia²⁴. Nie można pominąć troski o bliźnich, zdolności współcierpienia, gotowości do pojednania, zwłaszcza przed Eucharystią, oraz wrażliwości sumienia (por. 1 Kor 11, 18)²⁵.

²² „Modlitwa Pańska jest podstawową modlitwą Kościoła. W niej poznajemy i sami siebie, i relacje Boga do nas. Będąc w komunii z Chrystusem, możemy mieć pewność, że przekroczymy próg świętości i wspólnie z Jezusem Chrystusem uznamy, że mamy jednego Ojca a także siostry i braci. Relacja ta jest uwydatniona we wzajemnym przekazywaniu sobie znaku pokoju” (PAPIESKI KOMITET MIĘDZYKONFESYJNYCH KONGRESÓW EUCHARYSTYCZNYCH. *Eucharystia: Komunia z Chrystusem oraz między nami*, nr 113).

²³ „Sakramenty Eucharystii i Pokuty są ze sobą ściśle związane. Jeśli Eucharystia w sposób sakramentalny uobecnia odkupieńczą Ofiarę Krzyża, oznacza to, iż wynika z niej nieustanna potrzeba nawrócenia, osobistej odpowiedzi na wezwanie, jakie św. Paweł skierował do chrześcijan w Koryncie: «W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem» (2 Kor 5, 20). Jeżeli więc chrześcijanin ma na sumieniu brzemień grzechu ciężkiego, to, aby mógł mieć pełny udział w Ofierze Eucharystycznej, obowiązkową staje się droga pokuty przez sakrament Pojednania” (JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*. Citta del Vaticano 2003, nr 37).

²⁴ KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW. *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, nr 22.

²⁵ „Bez pielęgnowania tych postaw Eucharystia zostaje pozbawiona swego głębokiego wymiaru” (tamże).

4. Pamiątka i obdarowanie

To sam Jezus Chrystus wskazał Apostołom w Wieczerniku: „Czyńcie to na moją pamiątkę” (1 Kor 11, 24-25; Łk 22, 19). Hebrajskie „*zikkaron*” i „*az-karah*”, greckie „*anamnesis*” i „*mnemosynon*” oraz łacińskie „*memoriale*” oznaczają upamiętnienie uobecniające zbawcze dzieło dokonane raz na krzyżu. Zatem to nie jest tylko wewnętrzny akt ludzkiej pamięci o dokonanym przez Jezusa zbawczym dziele. Tak tylko Kościół pod osłoną liturgicznych znaków ustanowionych przez Chrystusa sprawuje tę pamiątkę męki, śmierci, zmartwychwstania²⁶.

Jednocześnie Kościół łączy się ze zbawczym wstawiennictwem Jezusa, w Jego wiecznej posłudze arcykapłańskiej. Arcykapłan Nowego Przymierza właśnie przez własną krew wszedł do wiekuistego Przybytku, spełniwszy dzieło odkupienia przez swoje posłuszeństwo Ojcu (por. Hbr 9, 11-15; 10, 4-14). To dotykane całej historii zbawienia, które znajdzie zjednoczenie wszystkiego w Chrystusie (por. 1 Kor 11, 26; Ef 1, 10)²⁷, także w znaku jedności wszystkich ochrzczonych²⁸.

²⁶ „Pamiątka eucharystyczna jest zatem sprawowana w wierności Jezusowemu poleceniu. Jest nie tylko wydarzeniem historycznym, ale i donośnym głosem Kościoła proklamującym Boże przebaczenie w Chrystusie. My nie tylko wspominamy mękę Jezusa, której dokonał On dla zbawienia całego Kościoła, ale i sami mamy «dzisiaj» udział w jej owocach i uczestniczymy w Jego ofercie. Mocą Ducha Świętego raz na zawsze dokonane wydarzenie Jezusowej śmierci na krzyżu jest uobecnianie w każdej Mszy świętej. Mówiąc innymi słowami, uczestniczymy w tym wielkim wydarzeniu i jednoczymy się ze wszystkimi ludźmi w komunii, nie tylko z tymi, których spotykamy podczas każdej Mszy świętej, ale również z tymi, którzy poprzez wieki spotykają się na Eucharystii w każdym zakątku świata” (PAPIESKI KOMITET MIĘDZYNARODOWYCH KONGRESÓW EUCHARYSTYCZNYCH. *Eucharystia: Komunia z Chrystusem oraz między nami*, nr 92).

²⁷ „Kościół sprawuje pamiątkę Chrystusa, tego, co uczynił i co powiedział, Jego wcielenia, śmierci, zmartwychwstania, wniebowstąpienia (...). W niej dokonuje się pamiątka całej historii zbawienia, zapowiadanej w Starym Przymierzu (...) to, co Bóg – Ojciec, Syn i Duch Święty – uczynił i czyni dla całej ludzkości od stworzenia do «nowego stworzenia» w Chrystusie (por. 2 Kor 5, 17), w oczekiwaniu na Jego przyjście przy końcu czasów, dla zjednoczenia w sobie wszystkiego” (KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW. *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, nr 23).

²⁸ „Gdy pełnia uczestnictwa w Eucharystii między wszystkimi chrześcijanami nie jest jeszcze możliwa, powinny być kultywowane inne realne wyrazy komunii. Podążając za naszym pragnieniem jedności, nie zaczynamy od zera. Jeśli Eucharystia stanowi źródło i cel życia chrześcijanina, to istnieje rozległy obszar wokół niej, który nie tylko można, ale i należy zgłębić. Od chrztu jesteśmy włączeni w jeden Kościół Chrystusowy (Ga 3, 28; 1 Kor 12, 13; Ef 4, 4), a Chrystus jest obecny na wiele sposobów, które wysoko cenimy, a które możemy wspólnie świętować i przeżywać. Nasza wiara chrzcielna jest bramą dla wielu form interkomunii w dialogu życia, i stanowi bazę dla różnych inicjatyw, przede wszystkim naszej komunii w słowie Bożym, np. w ekumenicznych niespo-

Ta sakramentalna pamiątka powinna rodzić, zwłaszcza w celebracji eucharystycznej, wdzięczność i pamięć „o wszystkich darach otrzymanych od Boga w Chrystusie”. Jakby w dalszej kolejności powinna rodzić się wdzięczność, bezinteresowna ofiarność i odpowiedzialność za wszelkie dary natury, jak życie, zdrowie, rodzinę oraz dobra łask, jak łaski sakramentalne oraz wspólnotę Kościoła, ku rozwojowi wielu talentów (por. Mt 25, 14-30)²⁹.

5. Dziękczynienie i wdzięczność

Bardzo często stosowaną nazwą na określenie Mszy świętej jest używanie terminu greckiego Eucharystia, czyli Dziękczynienie. Chrystus sam w czasie Ostatniej Wieczerzy używał terminu Dziękczynienie (por. Mk 14, 13; Mt 26, 27; 1 Kor 11, 24; Łk 22, 17. 19). Autorzy biblijni odnoszą dziękczynienie do kielicha oraz do chleba. To „dziękczynienie Jezusa odżywa w każdej celebracji eucharystycznej”³⁰. Tego ducha wyraża m.in. dialog przed prefacją: „Dzięki składajmy Panu, Bogu naszemu” oraz odpowiedź zgromadzenia: „Godne to i sprawiedliwe”³¹. Początkowa część prefacji najczęściej wskazuje: „Zaprawdę godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, abyśmy zawsze i wszędzie Tobie składali dziękczynienie”³². Embolizm każdej prefacji jest często inspirowany przez czytaną w danym dniu Ewangelię³³, w której „kapłan w imieniu całego

rach, projektach pokojowych i modlitwach, w ekumenicznych pielgrzymkach, pracach charytatywnych na rzecz biednych i odrzuconych, w lokalnych konferencjach duszpasterskich, projektach ewangelizacyjnych, jak również w stowarzyszaniu się w nowych i starych wspólnotach, organizacjach, klasztorach, zakonach oraz ruchach religijnych” (PAPIESKI KOMITET MIĘDZYNARODOWYCH KONGRESÓW EUCHARYSTYCZNYCH. *Eucharystia: Komunia z Chrystusem oraz między nami*, nr 28).

²⁹ Por. KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW. *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, nr 23.

³⁰ Tamże, nr 25.

³¹ „Modlitwa eucharystyczna rozpoczyna się od słów kapłana, działającego «in persona Christi», nawiązującego dialog z wiernymi: «Pan z Wami... W górę serca...». Mocą swego królewskiego kapłaństwa zgromadzenie uczestniczące w Eucharystii odpowiada: «Zaprawdę godne to i sprawiedliwe...». Następująca potem Prefacja wyraża nasze dziękczynienie Bogu Ojcu za cud dzieła stworzenia, zbawienia i uświęcenia” (PAPIESKI KOMITET MIĘDZYNARODOWYCH KONGRESÓW EUCHARYSTYCZNYCH. *Eucharystia: Komunia z Chrystusem oraz między nami*, nr 85).

³² 3. Prefacja zwykła, w: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*. Wydanie drugie, poszerzone, Poznań 2010 s. 55*.

³³ „On, prosząc Samarytankę o podanie wody, już ją obdarzył łaską wiary i tak gorąco pragnął jej życia z wiary, że rozpałił w niej ogień Bożej miłości” (Prefacja na 3. Niedzielę Wielkiego Postu, w: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, s. 31*); „On światłością, która na świat przyszła, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie chodził w ciemności, lecz miał światło życia. Przez sakrament chrztu świętego uwalnia nas od ciemności grzechu,

świętego ludu wielbi Boga Ojca i składa Mu dziękczynienie za całe dzieło zbawienia lub za jakiś szczególny aspekt, zależnie od różnorodności dnia, święta lub okresu”³⁴.

Eucharystia jest szczególnym znakiem wdzięczności i uwielbienia w tajemnicy całej Trójcy Przenajświętszej³⁵. Kapłan składający to dziękczynienie czyni je *in persona Christi* – w imieniu samego Chrystusa. To jest po prostu Wieczernik, który się spełnia za każdym razem w tej wspólnotcie, która sprawuje Eucharystię. „Znaczenie tej modlitwy polega na tym, aby całe zgromadzenie wiernych zjednoczyło się z Chrystusem w głoszeniu wielkich dzieł Bożych i w składaniu Ofiary. Modlitwa eucharystyczna domaga się, aby wszyscy wsłuchiwali się w nią w pełnym czci skupieniu”³⁶.

Eucharystia zatem jest ukierunkowana ku dziękczynieniu za wszystko i w imieniu wszystkich ochrzczonych, ale zawsze w Chrystusie³⁷. Można ją coś uszczegóławiać wdzięczność za takie czy inne dary (np. życie, zdrowie, praca, chrzest), ale zawsze ze świadomością bezgranicznej miłości Boga do człowieka w zbawczym dziele dokonanym w Chrystusie wypełnionym wedle woli Jego Ojca. Może warto tu jeszcze przywołać prawdę, że takim niezwykłym znakiem dziękczynienia jest Maryja, zwłaszcza w wyśpiewanym „Magnificat”. Cały ten tekst jest wielkim dziękczynieniem i właśnie – jak mówi się niekiedy – Eucharystia winna być takim „Magnificat” kierowanym ku Bogu³⁸.

abyśmy byli dziećmi światłości” (Prefacja na 4. Niedzielę Wielkiego Postu, w: Mszał Rzymski dla diecezji polskich, s. 32*); „On jako prawdziwy człowiek opłakiwał swojego przyjaciela Łazarza, a jako Bóg i Władca życia wskrzesił go z grobu. On okazuje miłosierdzie wszystkim ludziom i przez wielkanocne sakramenty prowadzi nas do nowego życia” (Prefacja na 5. Niedzielę Wielkiego Postu, w: Mszał Rzymski dla diecezji polskich, s. 33).

³⁴ *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, nr 79a.

³⁵ „Modlitwa eucharystyczna, czyli modlitwa dziękczynienia i uświęcenia (...), jest ośrodkiem i szczytem całej celebracji. Kapłan wzywa lud, aby wznosił serca do Pana (por. Kol 3, 1-4), oraz jednoczy go z sobą w modlitwie i dziękczynieniu, jakie w imieniu całej wspólnoty zanoszą do Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym” (tamże, nr 78).

³⁶ Tamże.

³⁷ „Eucharystia wychowuje nas (...) do tego, byśmy jednoczyli się z dziękczynieniem, jakie wznosi się do Boga od wszystkich wierzących w Chrystusa, rozproszonych po całej ziemi, a w ten sposób łączyli nasze dzięki z dziękczynieniem samego Chrystusa” (KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW. *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, nr 25).

³⁸ „Jeśli Magnificat wyraża duchowość Maryi, nic bardziej niż ta duchowość nie może nam przeżywać tajemnicy eucharystycznej. Eucharystia została nam dana, ażeby całe nasze życie, podobnie jak życie Maryi, było jednym «Magnificat»!” (JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, nr 58).

6. Wątek ofiarniczy Eucharystii

„Eucharystia jest sakramentem Ofiary paschalnej”³⁹. Nie ogranicza się tylko do samej ofiary krzyżowej Chrystusa, ale obejmuje całe Jego życie ziemskie, a więc już od Wcielenia w łonie Maryi aż do ofiarniczej Kalwarii; ofiarą spełnianą z miłości ku Ojcu i ku ludziom⁴⁰. Zresztą sam Chrystus powie o sobie: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat, znowu opuszczam świat i idę do Ojca” (J 16, 28). A więc całe Jego życie, od wyjścia od Ojca aż do powrotu do Ojca, jest wpisane w Jego paschalną ofiarę.

Trzeba ciągle pamiętać, że to nowa i jedyna ofiara Nowego Przymierza (por. Hbr 10, 4. 9-19; Ps 40, 7-9). Gotowość wypełnienia woli Ojca i zadanych dzieł Bożych podejmuje Jezus z ofiarniczą miłością (por. J 4, 34; 5, 30; 6, 38; 8, 29; Mt 26, 39. 42; Mk 14, 36). W pełni wykonał owe dzieła przed oddaniem swego ducha Ojcu (por. Łk 23, 46; J 4, 34; 17, 4; 19, 30).

W celebracji Eucharystii Ofiara Chrystusa i Kościoła jest jedną Ofiarą⁴¹. Oczywiście ten wymiar ofiarniczy Eucharystii winien być złączony z darem egzystencji ochrzczonych⁴². Ma jakby uczyć wszystkich – niezależnie, jakie drogi powołania spełniamy – ofiary w uczynkach i modlitwie, w apostołskich przedsięwzięciach, w życiu każdego powołania, w pracy, a także w odpoczynku. To wszystko ma się stawać duchową ofiarą, która winna być miła Bogu przez Jezusa Chrystusa (por. 1 P 2, 5)⁴³. Ten sam Duch, przez którego Jezus oddał

³⁹ KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW. *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, nr 24; „Eucharystia jest ucztą ofiarną. (...) uobecnia ofiarę na krzyżu. I rzeczywiście ofiara Chrystusa oraz ofiara Eucharystii stanowią jedną ofiarę, która jest źródłem naszej komunii” (PAPIESKI KOMITET MIĘDZYNARODOWYCH KONGRESÓW EUCHARYSTYCZNYCH. *Eucharystia: Komunia z Chrystusem oraz między nami*, nr 105).

⁴⁰ „Od Wcielenia w łonie Maryi Dziewicy aż do ostatniego tchnienia na Krzyżu życie Jezusa jest nieustannym całopaleniem, wytrwałym podporządkowaniem się planom Ojca. Szczytem jest ofiara Chrystusa na Kalwarii” (KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW. *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, nr 24).

⁴¹ „Ofiara Chrystusa i ofiara Eucharystii są jedną ofiarą. Jedna i ta sama jest bowiem Hostia, ten sam ofiarujący – obecnie przez posługę kapłanów – który wówczas ofiarował siebie na krzyżu, a tylko sposób ofiarowania jest inny... A skoro w tej Boskiej ofierze, dokonującej się we Mszy świętej, jest obecny i w sposób bezkrwawy ofiarowany ten sam Chrystus, który na ołtarzu krzyża ofiarował samego siebie w sposób krwawy, ofiara ta jest naprawdę prześlągalna” (KKK 1367).

⁴² Por. KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW. *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, nr 24.

⁴³ „Wszystkie (...) ich uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli są cierpliwie znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa (por. 1 P 2, 5). Ofiary te są składane z największą czcią Ojcu podczas celebrowania Eucharystii wraz z Ofiarą Ciała Pańskiego” (KK 34).

swoje życie za ludzi (por. Hbr 9, 14), sprawia, że razem z Chrystusem możemy się stać wieczystym darem dla Ojca.

Tutaj znów możemy się odwołać do Maryi w wymiarze ofiarniczym Eucharystii⁴⁴. Maryja bowiem w sposób najbardziej prosty i najbardziej przekonujący wyraziła to w swoim ofiarowaniu się Bogu, w swoim słynnym „Fiat” (por. Łk 1, 38), które jest jakby swoistym echem tego Chrystusowego „Oto idę” (por. Hbr 10, 7-8). „Oto idę” i „Fiat” jakby się nawzajem uzupełniają, są dla siebie komplementarne w tym wielkim dziele ofiary. Syn – Znak sprzeciwu (por. Łk 2, 34) i zadany Maryi miecz (por. Łk 2, 35) dopełniły się na Kalwarii w pełnej ofiarniczej jedności (por. J 19, 25)⁴⁵.

7. Milczenie i adoracja

Obecność Jezusa Chrystusa dla Kościoła przybiera wielorakie formy, ale w sposób szczególny w celebracji Eucharystii, która obejmuje m.in. zgromadzenie wiernych, kapłana przewodniczącego, zwiastowane słowo, ale w sposób substancjalny i trwały – w postaciach eucharystycznych, jest to obecność, którą nazywamy „rzeczywistą”⁴⁶. Szczególnie ważne jest pielęgnowanie świadomości obecności Chrystusa, dostępnej jedynie przez wiarę. Potrzebne jest zatem świadectwo wiary. Wszystko to powinno prowadzić do radości celebracji, która pozwala na aklamację po zmartwychwstaniu: „Widzieliśmy Pana!” (J 20, 25)⁴⁷.

Temu odkrywaniu obecności Pana winno służyć milczenie, które należy także postrzegać jako jedną z postaw duchowości eucharystycznej, rodzaj czynnego uczestnictwa w liturgii⁴⁸. Czasów milczenia można wskazać bardzo wie-

⁴⁴ „Kościół składa Ofiarę eucharystyczną w łączności z Najświętszą Dziewicą Maryją, którą wspomina wraz ze wszystkimi świętymi. W Eucharystii Kościół znajduje się wraz z Maryją jakby u stóp krzyża, zjednoczony z ofiarą i wstawiennictwem Chrystusa” (KKK 1370).

⁴⁵ „W ten sposób także Błogosławiona Dziewica postępowala naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymywała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża, pod którym stanęła nie bez postanowienia Bożego (por. J 19, 25), najgłębiej współpracowała ze swym Jednorodnym i z Jego ofiarą złączyła się matczynym duchem, z miłością godząc się na ofiarowanie zrodzonej z Niej Żertwy; a wreszcie przez tegoż Jezusa Chrystusa, umierającego na krzyżu, została oddana jako matka uczniowi tymi słowami: «Niewiasto, oto syn Twój» (por. J 19, 26n)” (KK 58).

⁴⁶ „W sprawowaniu bowiem Mszy świętej, w której zostaje utrwalona ofiara krzyża, Chrystus jest rzeczywiście obecny w samym zgromadzeniu zebranych w Jego imię, w osobie szafarza, w swoim słowie, a w sposób substancjalny i trwały pod postaciami eucharystycznymi” (*Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, nr 27).

⁴⁷ Por. KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW. *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, nr 26.

⁴⁸ „W odpowiednim czasie należy zachować także pełne czci milczenie” (KL 30).

le, tak przed, jak i w trakcie celebracji⁴⁹. „Liturgię słowa należy sprawować tak, aby sprzyjała medytacji. Dlatego trzeba unikać jakiegokolwiek pośpiechu, który utrudniałby skupienie. Stosowne są w niej także odpowiednie do poziomu zgromadzenia krótkie chwile milczenia, w których wierni pod wpływem Ducha Świętego mogliby przyjąć słowo sercem i przygotować na nie odpowiedź przez modlitwę. Te chwile ciszy można z pożytkiem zachować np. przed samym rozpoczęciem liturgii słowa, po pierwszym i drugim czytaniu oraz po homilii”⁵⁰.

Milczenie jawi się jako obecność⁵¹, także w praktyce adoracji eucharystycznej, czy to osobistej, czy wspólnotowej⁵². Konieczne jest zatem przejście „od doświadczenia liturgicznego milczenia (por. List apostolski *«Spiritus et Sponsa»*, 13) do «duchowości» milczenia, do kontemplatywnego wymiaru życia”⁵³. Milczenie jest życiodajnym podłożem słowa: „Jeśli słowo nie jest zakotwiczone w milczeniu, może zmarnieć albo przemienić się w hałas, a nawet w ogłuszenie”⁵⁴.

Szczególnym wyrazem wiary w eucharystyczną obecność Jezusa jest przyklęknięcie i klęknięcie przed Najświętszym Sakramentem⁵⁵. Uwielbianie Pana (por. Flp 2, 11) czy milczące trwanie przed Chrystusem, Bogiem z nami obecnym i dla nas aż do skończenia czasów (por. Iz 7, 14; Mt 1, 22-23; 28, 20)⁵⁶.

⁴⁹ „Należy również zachować w odpowiednim czasie pełne czci milczenie. Jego natura zależy od czasu, w jakim jest przewidziane w poszczególnych obrzędach. W akcie pokuty i po wezwaniu do modlitwy, wierni skupiają się w sobie; po czytaniu lub homilii krótko rozważają to, co usłyszeli; po Komunii świętej zaś wychwalają Boga w sercu i modlą się do Niego. Godne pochwały jest zachowanie milczenia w kościele, w zakrystii i w przylegających do niej pomieszczeniach już przed rozpoczęciem celebracji, aby wszyscy pobożnie i godnie przygotowali się do sprawowania świętych czynności” (*Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, nr 45).

⁵⁰ Tamże, nr 56.

⁵¹ „Milczenie (...) zapewnia skupienie, uwewnętrznienie (interioryzację) i modlitwę wewnętrzną (...). Nie jest ono pustką czy nieobecnością, lecz właśnie obecnością, gotowością do przyjęcia i odpowiedzią wobec Boga, który mówi do nas tu i teraz i działa dla nas tu i teraz” (KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW. *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, nr 28).

⁵² Por. KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Citta del Vaticano 2001, nr 164–165.

⁵³ KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW. *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, nr 28.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, nr 43, 274.

⁵⁶ „Chrystus dał nam swoje Ciało i Krew, abyśmy i my zostali przemienieni. Mamy się stać Ciałem Chrystusa, Jego Ciałem i Krwią. Wszyscy spożywamy jeden Chleb, a to znaczy, że wszyscy stajemy się jednym. W ten sposób (...) adoracja staje się zjednoczeniem. Nie mamy już Boga tylko przed sobą, jako Tego, który jest całkowicie Inny. On jest w nas, a my w Nim. Jego dynamika udziela się nam, aby przez nas dotrzeć do innych, rozprzestrzenić się na cały świat, aby Jego miłość stała się rzeczywiście dominującą miarą świata” (BENE-DYKT XVI. *Eucharystia musi być centrum waszego życia. Msza święta na zakończenie Światowego Dnia Młodzieży 21.08.2005*, „L'Osservatore Romano” 26:2005 nr 10, s. 27).

Adoracja jest darem ku pokonaniu bałwochwalstwa (por. Mt 4, 8-9), bo „w trosce o sprawy tego świata zawsze czyha na nas pokusa, aby zginać kolana przed bożkami, a nie przed samym Bogiem”⁵⁷. Może ona nawet przybierać formę satanizmu (por. 1 Kor 8, 4-6)⁵⁸, o ile nie przeciwstawimy się jak Jezus bałwochwalczym pokusom diabła (Mt 4, 10).

Kiedy patrzymy oczyma wiary na Eucharystię, kiedy myślimy o jej duchowości, warto ciągle pamiętać o doświadczeniu Kościoła, wspólnoty eucharystycznej. Kościół i Eucharystia są zawsze razem i wzajemnie siebie wymagają. To jest święte zwołanie, gromadzenie się na obdarowaniu ku nadziejom życia ziemskiego pielgrzymowania, a także eschatologicznej pełni miłości. Eucharystia nawraca i wyzwala szczere dziękczynienie za dar pamiątki. Wszystko co jest w Eucharystii, może stać się zrozumiałe, jeżeli będzie ochrzczonym towarzyszyć głęboka świadomość, że to jest prawda świętości Pana Najwyższego, którym jest sam Jezus Chrystus, dany w ofierze paschalnej za zbawienie człowieka i świata. Eucharystia jest najpiękniejszym spotkaniem Pana, Jego obecności w Słowie i Chlebie. To dotykanie największej świętości, która jest konieczna dla naszej świętości.

La spiritualità eucaristica

Quando si guarda l'Eucaristia con gli occhi della fede e quando la si pensa alla sua spiritualità occorre sempre ricordare l'esperienza della Chiesa che è una comunità eucaristica. La Chiesa e l'Eucaristia sempre si uniscono e si aiutano reciprocamente. Quella è un'assemblea santa, il radunarsi per arricchirsi verso la vita terrena ed anche verso la pienezza escatologica dell'amore. L'eucaristia converte e fa liberare un'onesto ringraziamento per il dono della memoria. Tutto quello che è nell'Eucaristia può diventare comprensibile solo quando i battezzati saranno accompagnati dalla profonda consapevolezza che quella è la verità della santità del Signore Cristo, dato nel dono di Pasqua per la salvezza dell'uomo e del mondo. L'Eucaristia è il più bello incontro col Signore, con la Sua presenza nella Parola e nel Pane. Questo è il toccare della santità la quale è necessaria per la nostra santità.

⁵⁷ KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW. *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, nr 29.

⁵⁸ „Zginanie kolan przed Eucharystią, w adoracji Baranka, który nam pozwala świętować z sobą Paschę, wychowuje nas do tego, by się nie kłaniać bożkom stworzonym rękami człowieka i pomaga nam wiernie, z oddaniem i czcią słuchać Tego, którego uznajemy za jedyne Pana Kościoła i świata” (tamże).

KONRAD KELER SVD*

ŚWIĘTA MARCELA – WZÓR ODNOWY DUCHOWEJ W CZASIE KRYZYSU CYWILIZACYJNEGO

Pielgrzymi, którzy odwiedzają Betlejem, a konkretnie Bazylikę Narodzenia naszego Pana Jezusa Chrystusa, często wstępują jeszcze do kościoła św. Katarzyny Aleksandryjskiej, który przylega do bazyliki i jest świątynią parafialną katolickiej wspólnoty Palestyńczyków. W kościele tym znajduje się wejście do podziemi, gdzie został pogrzebany św. Hieronim (między 331 a 347 – 419 lub 420), sekretarz papieża Damazego oraz główny autor tłumaczenia Biblii na język łaciński zwanego Wulgatą. Obok grobu tego świętego jest płyta z imionami czterech kobiet: Pauli, Eustochium, Pauliny i Fabioli. To rzymskie arystokratki, które dzięki św. Marcele (330–410) najpierw przyłączyły się do kręgu biblijnego na Awentynie, a później powędrowały za św. Hieronimem do Palestyny. Tam, właśnie w Betlejem, założyły klasztor i współpracowały z Hieronimem w tłumaczeniu Biblii. Żeby zrozumieć wagę tego dokonania, warto spojrzeć na nie jako na dzieło nowej ewangelizacji w tamtych czasach, skuteczną próbę ratowania istotnych wartości cywilizacji rzymskiej, spuścizny zbiorowego wysiłku wielu pokoleń Rzymian i mieszkańców imperium.

1. Kontekst historyczny

Analizując historię, możemy łatwo prześledzić, jak upadały cywilizacje i narody. W historii zdarzają się okresy dekadencji moralnej, kulturowej i religijnej. Bezbożność, hedonizm, korupcja, rozkład moralny i utrata wszelkich zasad w życiu indywidualnym i społecznym to tylko niektóre symptomy dekadencji. Obserwuje się wówczas niezrozumiałe zjawisko autodestrukcji ludzkiego życia. Wytwarza się wówczas sytuacja, w której upadek staje się nieunikniony.

* Dr Konrad Keler SVD – Warszawa.

Inicjatywa, o której będzie mowa, zrodziła się w końcu IV wieku po Chrystusie, w czasach bardzo trudnych i przełomowych dla stolicy imperium, na rzymskim wzgórzu Awentyn. Starożytny Rzym – kiedyś pełna majestatu, ekspansywna potęga militarna, przez wieki dominująca nad światem śródziemnomorskim i większą częścią Europy – uległ degeneracji i chylił się ku upadkowi. W czasach Hieronima i Marceli jego lata były policzone, przeczuwało się nieuchronność klęski. Upadkowi wielkiego imperium już nic nie było w stanie zapobiec – ani mobilizacja militarna, która okazała się nieskuteczna, ani próby reform politycznych, które nie miały większego sensu, ani pokusy manipulacji środkami materialnymi, które były niewystarczające. Nastąpił paraliż instytucji społecznych i politycznych, a politycy i działacze publiczni nie mieli recepty na zmianę sytuacji. Wielu żyło jeszcze iluzją chwalebnej przeszłości. Inni opuszczali Rzym, udając się najczęściej do Konstantynopola, gdzie imperium wydawało się jeszcze silne i gwarantowało bezpieczeństwo. Część Rzymian przesiedliła się też do Egiptu, gdzie sytuacja była spokojniejsza i groźba najazdu barbarzyńskich ludów bardziej odległa.

Czasem musi obumrzeć suchy pień starego drzewa, które nie rodzi kwiatów i owoców, i wyrosnąć nowa odrośl, by nabrało ono żywotności. Dla ludzi włączonych w wir wydarzeń epoki przejściowej i świadomych zachodzących procesów jest to z reguły czas bolesny, któremu towarzyszy pesymizm i apatia egzystencjalna. Jednak są też tacy, którzy mimo przeszkód i trudności pragną się włączyć w tworzenie przyszłości. Czynią wysiłki, przygotowując odrastanie nowej odrośli, innymi słowy – mają nadzieję, że nie wszystko umiera, że pozostaje coś, co da początek nowym czasom. W kryzysach cywilizacyjnych wielką rolę odgrywają ci, którzy – odczytując Boży plan zbawienia w danym środowisku społecznym i konkretnym momencie historii – podejmują wyjątkowe inicjatywy. Odznaczają się też szczególną charyzmą przyciągania innych do współpracy w wysiłku budowania czegoś nowego. Może to być nawet niewielka liczba ludzi dobrej woli. Czynią oni wprost nadludzki wysiłek, by wszystko nie skończyło się na wzór Sodomy i Gomory. Tą, która pomyślała o ratowaniu przyszłości starożytnego Rzymu, była św. Marcela¹.

Pochodząca ze starożytnego rzymskiego rodu Marcellusów (gałąź rodu Klaudiuszów), urodziła się na Awentynie około 330 roku. Jej matka, Albina (również ogłoszona świętą), zadbała o znakomite wykształcenie córki, a ponadto o bogatego męża. Nie wiadomo, z jakich przyczyn siedem miesięcy po ślubie zmarł jej mąż i Marcela została wdową. Odrzuciła propozycję ponownego małżeństwa złożoną przez konsula Cerealisa. Resztę życia poświęciła Panu.

Marcela studiowała nie tylko Pismo Święte, ale i dzieła znanych pisarzy starożytnych. Wiele lat później Hieronim w liście do Marceli, odpowiadając na jej pytania, odwoływał się do dzieł Filona z Aleksandrii i Józefa Flawiusza, za-

¹ U podnóża Awentynu znajduje się kościół i parafia, których patronką jest właśnie św. Marcela.

kładając, że je zna lub przeczyta. Ci, pisał, „bardzo uczeni mężowie żydowscy, i wielu innych z naszych bardzo szeroko nad tym się rozwodzili, więc czytając ich, żywym – jak mówią – usłyszysz mnie głosem”².

2. Prostota i asceza jako odpowiedź na konsumpcjonizm

Ta rzymska arystokratka, która odziedziczyła spory majątek, zdecydowała się żyć bardzo skromnie. Rodowe srebra i meble oddała wujecznemu rodzeństwu. Nie interesowały ją przepych i luksus. Piękne świadectwo po śmierci Marceli dał o niej Hieronim, pisząc, że żyła „w przeklętym państwie i mieście” Rzymie zmierzającym do przepaści historii, ale nie uległa ogólnie panującemu zepsuciu moralnemu i zapaści religijnej. Pełen uznania i podziwu dla jej prostoty życia i niezrozumiałej w tamtych czasach ascezy pisze, że „ona pierwsza zawstydziła pogaństwo swoim przykładem pokazując wszystkim, jakie powinno być chrześcijańskie wdowieństwo, które przyrzekła w sumieniu i ubraniem podkreślała. Inne bowiem zwykle malują usta czerwoną szminką, świecą jedwabnymi szatami, błyszczą klejnotami, noszą złote naszyjniki i w przeklętych uszach wieszają bardzo cenne ziarna z Morza Czerwonego, pachną piżmem, małżonków oplakują ciesząc się raczej, że wreszcie pozbyły się ich panowania, a szukają innych nie po to, aby im według wyroku Bożego służyć, ale aby im rozkazywać. (...) Nasza wdowa takich używała szat, aby chronić się przed zimnem, a nie odsłaniać ciało, gardziła złotem tak, że nawet sygnetu nie nosiła, i oddawała je raczej na pożywienie ubogich, a nie chowała w sakwach”³.

Pozostawała w domu. Wychodziła jedynie odwiedzać bazyliki i groby męczenników⁴. Młoda, piękna, inteligentna, szlachetna kobieta po utracie męża postanowiła żyć z dala od towarzystwa mężczyzn, zaniechać rozrywek i iść pod prąd powszechnie panujących obyczajów beztroskiego społeczeństwa Rzymu. Wkrótce zgromadziła wokół siebie pobożne kobiety, które pragnęły ją naśladować. Wydawały się dziwne na tle ludzi goniących za próżnością i konsumpcją, za przelotnymi przyjemnościami.

W jej domu na Awentynie przebywał św. Atanazy, słynny biskup Aleksandrii, który zainspirował niewiasty ideą monastycyzmu egipskiego. Marcelę jeszcze jako kilkunastoletnią dziewczynkę zafascynowała osobowość tej wyjątkowej postaci Kościoła IV wieku. Wydaje się, że przyszła święta przyswoiła sobie wiele jego idei. Niewykluczone, że do domu Albiny zawitał także św. Au-

² T. 1, *List 29*, s. 131. Wszystkie cytaty listów św. Hieronima pochodzą z: HIERONIM ZE STRYDONU, *Listy*, t. 1 i 4, WAM, Kraków 2010. Tekst łaciński przygotował Henryk Pietras SJ, tłumaczenie Jan Czuj. Poprawiła zgodnie z wymogami dzisiejszej polszczyzny Monika Ożóg. Przy cytatach podajemy tom, numer listu i stronę.

³ T. 4, *List 127*, ss.170n.

⁴ A. CARUSO, *Santa Marcella*, Roma 2003, s. 132n.

gustyn i wielu innych, którzy przewijali się wtedy przez Rzym. Później już sama Marcela zapraszała znanych ludzi swojej epoki. Z biegiem lat grupa kobiet z Awentynu zaczęła wzbudzać coraz szersze zainteresowanie, szczególnie wśród tych ludzi Kościoła, którzy szukali orientacji i sił do odnowy społeczeństwa oraz nowego dynamizmu do rozwoju chrześcijaństwa. Ich działalnością interesowało się coraz więcej młodych kobiet, ale także wdów, które w obliczu kryzysu cywilizacyjnego, kierowane idealizmem, poszukiwały głębszych wartości i sensu. Marcela wprowadziła we wspólnocie pewne zasady. Życie kobiet cechowała radykalna prostota i bardzo surowa asceza. Z różną intensywnością włączały się w działalność wspólnoty. Wiele z nich pozostało celibatariuszkami, inne natomiast kobietami dobrych obyczajów. Hieronim tak scharakteryzował wspólnotę Marceli na Awentynie: „zawsze miała obok siebie dziewice i wdowy, a nawet poważne kobiety, wiedząc, że ze swawoli dziewcząt sądzi się często o obyczajach pań i, że jaka jest któraś z nich, w takim lubi przebywać towarzystwie”⁵. Chociaż wspólnota nie miała jeszcze spisanych reguł ani formalnych struktur organizacyjnych, do których sama Marcela prawdopodobnie świadomie nie dążyła, wielu autorów we wspólnocie z Awentynu upatruje początek żeńskiego życia monastycznego w świecie zachodnim. Wprawdzie asceza w tym czasie w Rzymie nie była popularna i akceptowana, lecz widać, że chrześcijaństwo było potraktowane na serio, a nie koniunkturalnie, także w arystokratycznych rodach rzymskich. To również dowód, że „zrozumienie wartości ewangelicznych zaowocowało”⁶. Struktury formalnego życia klasztorowego powstały dopiero poza Rzymem. Te spośród towarzyszek Marceli na Awentynie, które wyruszą razem z Hieronimem do Ziemi Świętej, założą w Betlejem wspólnotę monastyczną i będą żyły przepojone ideałami monastycyzmu wschodniego.

3. Słowo Boże jako źródło siły duchowej i odnowy społeczeństwa

Jako Rzymianka Marcela była zatroskana o przyszłość swojego miasta, kraju i jego ludu. Świat starożytnych bogów upadał, a chrześcijaństwo jeszcze nie było tak prężne, by przejąć inicjatywę budowania nowego społeczeństwa, potrzebowała siły duchowej. Czasy się zmieniły. Prześladowania chrześcijan ustały, męczeństwo pozostało dramatycznym wspomnieniem. Nastąpiła wolność religijna. W tej nowej sytuacji, w całkiem odmiennym kontekście historycznym, chrześcijanie musieli określić swoją tożsamość duchową.

Medytacja modlitewna i pielgrzymowanie do grobów męczenników miały w ich życiu wielkie znaczenie, ale nie można się było do nich ograniczać. Mar-

⁵ T. 4, *List* 127, s. 171.

⁶ A. STĘPNIEWSKA, *Żeński Klub Inteligencji Chrześcijańskiej na Rzymskim Awentynie IV wieku*, „Vox Patrum” 22(2002), t. 42–43, s. 263.

cela nie poprzestała na nich. To kobieta odważnych inicjatyw. Wiedziała, że nie można perspektywicznie myśleć o polepszeniu jakiejkolwiek sytuacji bez odnowy duchowej. Wzięła do ręki Pismo Święte. Słowo pochodzące od samego Boga jest źródłem natchnienia dla tych, którzy chcą zrozumieć Boże plany zbawienia w każdej rzeczywistości. Dopiero w świetle słowa Bożego, dzięki natchnieniom Ducha Świętego, człowiek lepiej rozumie sens wydarzeń historycznych. Marcela nie tylko czyta i medytuje, ale zaczyna studiować tę świętą Księgę. Studium uznaje za konieczne w rozwoju duchowym. Wokół Marceli skupiają się przyszłe święte i niektóre przyszłe współpracowniczki św. Hieronima w Betlejem: Sofronia, Albina (matka Marceli), Paula ze swoimi córkami (Eustochium i Blezyllą), Lea, Paulina, Fabiola i inne. Do wspólnoty przyłącza się też na pewien czas Marcelina, siostra św. Ambrożego, biskupa Mediolanu. Podejmują nowatorską inicjatywę. Zaczynają wspólnotowe czytanie Biblii poza liturgią. Codziennie uczą się jakiegoś urywka na pamięć. Te niezwykle światłe kobiety odznaczają się rzadko spotykaną znajomością Biblii i języków starożytnych. Wiele z nich nauczyło się nie tylko greckiego, ale i hebrajskiego. Niektóre, na pewno Paula i jej córki, znają całą Biblię na pamięć. Hieronim po śmierci Blezylly pisał do Marceli: „jeśli słyszałaś, jak mówi po grecku, sądziłabyś, że nie umie po łacinie; jeśli wargi jej powróciły do dźwięków rzymskich, nie czuć było w ogóle wpływu obcej mowy. A już naprawdę – co cała Grecja podziwia u Orygenesesa – w niewielu nie mówię, miesiącach, ale dniach tak pokonała trudności języka hebrajskiego, że w opanowaniu i śpiewaniu psalmów szła z matką w zawody”⁷.

Tą wyjątkową inicjatywą ewangelizacyjną zainteresował się także papież wielkiego formatu – Damazy. Nawiązał kontakt ze wspólnotą na Awentynie za pośrednictwem swego sekretarza Hieronima ze Strydonu. To wtedy Marcela po raz pierwszy zaprosiła go do swojego pałacu. Hieronim, człowiek o nieprzeciętnej inteligencji, wykształcony w wielu dyscyplinach wiedzy, miłośnik klasyki, szczególnie poezji, zaczyna odwiedzać wspólnotę. Jest nią zafascynowany i zafascynowany jej duchem, ale szczególnie osobowością i świętością Marceli⁸. Jest pod wrażeniem jej erudycji i znajomości Pisma Świętego. Daje o tym świadectwo, pisząc potem do niej z Betlejem: „ty sama, doskonale z Pismem obeznana”⁹. Jest pełen podziwu dla jej pasji biblijnej: „Ty jednakże, cała pogrążona w naukowych rozprawach, nic mi nie piszesz poza tym, co budzi we mnie niepokój i zmusza

⁷ T. 1, *List 39*, s. 164.

⁸ A. CARUSO, *Santa Marcella*, dz. cyt., s. 49. Marcela miała około 50 lat, kiedy po raz pierwszy spotkała Hieronima, a więc była już osobą z dużym doświadczeniem życiowym, odznaczała się łatwo dostrzegalną głębią duchową oraz długoletnią praktyką z innymi kobietami we wspólnocie na Awentynie. Hieronim natomiast miał wtedy około 40 lat. Marcela nie zadowalała się tym, co sama osiągnęła, dążyła do dalszego rozwoju duchowego i intelektualnego. Hieronim był wyjątkową osobowością i rokował pomoc we wzroście duchowym.

⁹ T. 1, *List 41*, s. 177.

do czytania Pisma”¹⁰. Kobiety zgromadzone wokół Marceli z całą powagą podeszły do analizy kryzysu cywilizacyjnego w starożytnym Rzymie w poszukiwaniu dróg naprawy sytuacji i nadziei przede wszystkim dla Kościoła. Czytały dzieła tak klasycznych, jak i współczesnych im pisarzy, mimo iż kształcenie kobiet nie było wtedy ogólnie przyjęte. Pod tym względem wspólnota z Awentynu jest w starożytnym Rzymie nowatorska. Owszem, pojedyncze kobiety wyróżniały się erudycją i czytaniem, ale na szerszą skalę jako grupa kobiet, która szukała regularnego poszerzania swojej wiedzy, wspólnota w domu Marceli jest swoistą awangardą. Dlatego też chyba słusznie można ją nazwać „żeńskim klubem inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie IV wieku”¹¹.

Wydaje się, że Hieronim znalazł wspólny język z tymi wykształconymi kobietami, z którymi rozpoczął współpracę trwającą do końca życia i dla których stał się w jakimś sensie kierownikiem duchowym. Z czasem wypracował konkretne wspólne plany współpracy, szczególnie na płaszczyźnie biblijnej, zarówno zgłębiania, jak i tłumaczenia Pisma Świętego na język łaciński. Podczas regularnych spotkań w domu Marceli nie tylko medytowano słowo Boże, ale i dyskutowano nad nim. Hieronim podjął się też systematycznego nauczania dyscyplin wiedzy, które służyły lepszemu zrozumieniu Biblii. Kobiety bowiem znały dobrze jej treść, jednak nie zawsze rozumiały znaczenie słów i kontekst ich napisania. Tutaj erudyta Hieronim był dla nich ogromną pomocą. Dlatego Caruso ośmiela się twierdzić, że dom św. Marceli na Awentynie był pierwszym instytutem biblijnym¹².

Hieronim postanawia rozpocząć tłumaczenie Biblii na język łaciński w miejscu, gdzie toczyła się historia zbawienia – tam gdzie narodził się Jezus Chrystus i dokonało się dzieło odkupienia, czyli w Betlejem i Jerozolimie. W 385 roku wyrusza do Ziemi Świętej. Towarzyszą mu kobiety z awentyńskiej wspólnoty, między innymi Lea, Paula i dwie jej córki. Paula, która podobnie jak Marcela pochodziła z bogatego rodu, swój majątek i oszczędności przeznaczyła na założenie żeńskiego klasztoru w Betlejem. Tam zadomowiły się te pobożne niewiasty rzymskie, prowadząc życie mniszek i współpracując w tworzeniu epokowego dzieła, jakim było łacińskie tłumaczenie Biblii, znane jako Wulgata. Stało się ono w Kościele na ponad tysiąc lat jedynym oficjalnym tłumaczeniem Pisma Świętego.

Co sprawiło, że Marcela zdecydowała się zostać w Rzymie i nie pojechała ze swoją wspólnotą do Ziemi Świętej? Dokumenty źródłowe nie dają na to zadowalającej odpowiedzi. Możemy snuć domysły, że pozostała, by opiekować się matką lub dlatego, że sama była już niemłoda. Caruso uważa, że była zafascynowana ideą monastycyzmu egipskiego i bliskowschodniego, jednak zdecydowała się całkowicie oddać Panu pośród gwaru miejskiego. Świat trzeba

¹⁰ T. 1, *List 29*, s. 127.

¹¹ A. STĘPNIEWSKA, *Żeński Klub...*, dz. cyt., s. 261–292.

¹² A. CARUSO, *Santa Marcella*, dz. cyt., s. 51.

przemieniać, żyjąc wśród ludzi, a nie oddalając się od wielkich skupisk ludzkich¹³. Dzisiaj powiedzielibyśmy, że wybrała kontemplację w akcji, pozostając i działając nadal wśród swojego ludu rzymskiego.

Być może chciała też zachować niezależność duchową wobec Hieronima. Dyskutowała z nim na wiele tematów. W jego listach do niej wymiana opinii i wiedzy dotyczy nie tylko spraw biblijnych, ale także życia i sposobu organizacji pustelni klasztornej w Betlejem. Marcela ma swoje zdanie i łatwo nie ustępuje Hieronimowi. On zaś, w liście, w którym chwali Asellę, jedną z tych kobiet, które wyjechały do Ziemi Świętej, akceptuje opinię Marceli: „ty lepiej znasz te sprawy, niektórych rzeczy od ciebie się dowiedziałem, ty też na własne oczy widziałas na kolanach tego świętego ciała wielbłądzią twardość, która wytworzyła się od częstej modlitwy. Ja mówię o tym, co wiem”¹⁴.

Tak więc Marcela z różnych przyczyn decyduje się na pozostanie w Rzymie. Między innymi pragnie, by wspólnota rozwijała się i kontynuowała dzieło odnowy rzymskiej społeczności, przede wszystkim, by zapładniała nową duchowością Kościół, który stał przed ogromnymi wyzwaniem wobec zachodzących przemian. Marcela wiedzona niezwykle intuicją ukazała swoim współczesnym drogowskaz odnowy duchowej i nadziei. Widziała, że nie od razu można osiągnąć spektakularne rezultaty. Jej myślenie było dalekosiężne, patrzyła w odległą przyszłość.

Wydaje się, że kobiety, które udały się do Ziemi Świętej, odczuwały brak obecności Marceli, jej rad, wsparcia psychicznego. Prawdopodobnie była dla nich wyjątkowym autorytetem, a także niezastąpionym kierownikiem duchowym. Dlatego Paula i jej córka Eustochium w jednym z listów do Marceli, który zachował się w zbiorze listów Hieronima, piszą: „czy ty, która pierwszą iskrę pod ognisko nasze podłożyłaś, która nas do tego umiłowania i słowem, i przykładem zachęcałaś i jakby kokosz kurczęta swoje pod skrzydłami swymi zgromadziłaś, pozwolisz nam teraz swobodnie bez matki latać i lękać się jastrzębia, i drzeć za każdym razem na widok cienia skrzydeł przelatujących ptaków? Otóż jedyne, co – nieobecne – możemy czynić: żalosne wznosimy modły i pragnienie nasze wyrazamy nie tyle płaczem, ile okrzykami, by nasza Marcela tu przybyła i by ta łagodna, miła, nad wszelki miód i słodycz słodsza nie była sztywna i smutnie nie marszczyła czoła wobec tych, które swą łagodnością do podobnego trybu życia nakłoniła”¹⁵. Niewątpliwie Hieronim był ich przewodnikiem w poszukiwaniu najlepszej formy życia monastycznego. Widziały, że poświęca się wyjątkowemu dziełu zgłębiania Pisma Świętego i jego tłumaczeniu, ale jego twardy charakter i bezkompromisowość wymagań mogły być nie-raz ciężkim jarzmem. Brakowało im Marceli, która wobec Hieronima umiała zachować niezależność psychiczną, duchową i intelektualną.

¹³ A. CARUSO, *Santa Marcella*, dz. cyt., s. 109.

¹⁴ T. 1, *List 24*, s. 117.

¹⁵ T. 1, *List 46*, s. 186.

4. Znaczenie inicjatywy Marceli dla Kościoła

O grupie niewiast z Awentynu dowiadujemy się z listów św. Hieronima do Marceli¹⁶. Niestety nie zachowały się listy Marceli do Hieronima. Wielka szkoda, gdyż dowiedzielibyśmy się znacznie więcej o roli i wpływie św. Marceli na poszukiwania biblijne i proces tłumaczenia Pisma Świętego. Listy Marceli rzuciłyby więcej światła na całą grupę świętych niewiast, które podążyły do Betlejem. Musimy się zadowolić tylko jednostronną informacją. Jednak to Marcela odkryła Hieronima i ona wyszła z inicjatywą współpracy¹⁷.

Z jego listów można wnioskować, że korespondencja z Marcelą nie miała charakteru kurtuazyjnego, nie ograniczała się do wymiany informacji i nie sprowadzała się do spraw banalnych. To był bardzo intensywny i głęboki dialog, głównie na tematy biblijne. Potwierdzają to słowa Hieronima, np.: „Natchmiał skwapliwie zażądałaś, bym ci przysłał wszystkie imiona [Boga] z ich tłumaczeniem. Spełniam więc twoją prośbę”¹⁸. Listy te nieraz były bardzo długie i cechowała je niezwykle wnikliwość analizy tematów teologicznych, filologicznych, historycznych w zakresie biblijnym. Lektura listów ukazuje nie tylko ogromną wiedzę w zakresie problematyki biblijnej, ale i partnerstwo w dyskusji. Trudno powiedzieć, czy nawiązuje do dyskusji biblijnych z Marcelą prowadzonych jeszcze w Rzymie, czy też Marcela zadaje konkretne pytania w listach, czy też on sam chce wyjaśnić pewne kwestie biblijne jej i kobietom, które pozostały w Rzymie i tam kontynuowały swoją misję. Znamienne, że Hieronim wyraża się o adresatce „nasza najpracowitsza Marcela”¹⁹.

Marcela zmarła lub zginęła z rąk barbarzyńskich Wizygotów, którzy pod wodzą Alaryka w 410 roku zdobyli i złupili Rzym. Włoski biograf świętej, Antonio Caruso, skłania się ku tezie, że została zamordowana w swojej willi na Awentywie²⁰. Natomiast sam Hieronim twierdzi, że najeźdźcy i zdobywcy Rzymu znęcali się nad nią i bili ją. Została jednak zaprowadzona do bazyliki św. Pawła za Murami, gdzie znalazła azyl²¹. Nie określa jednak dokładnie miejsca jej śmierci. W chwili śmierci Marcela miała około 80 lat.

Splądrowanie Rzymu było szokiem dla jego mieszkańców. Ich świat się zawałił. Legendarna potęga imperium przestała istnieć. Starożytny świat rzymski

¹⁶ Zachowało się 39 listów Hieronima do kobiet, z tego najwięcej, bo aż 18, do Marceli. Jednak większość informacji biograficznych o życiu św. Marceli znajduje się w liście Hieronima do Dziewicy Pryncypii (czyli epitafium wdowy Marceli), napisanym po śmierci Marceli. Por. T. 4, *List 127*.

¹⁷ A. CARUSO, *Santa Marcella*, dz. cyt., s. 43.

¹⁸ T. 1, *List 25*, s. 118.

¹⁹ T. 1, *List 30*, s. 136.

²⁰ A. CARUSO, *Santa Marcella*, dz. cyt., s. 132n.

²¹ Alaryk i spora część Wizygotów byli już chrześcijanami i uznali bazyliki rzymskie za miejsce azylu dla ludności. Tam właśnie chronili się Rzymianie korzystając z prawa ochrony przed gwałtami.

otrzymał śmiertelny cios i konał. Bezwzględna, nieokiełznana pogoń za konsumpcją w upadającej cywilizacji, jak na ironię, spotkała się z jeszcze agresywniejszą żądzą bogactw barbarzyńskich najeźdźców i znalazła finał w grabieniu miasta i niszczeniu wszelkich oznak jego dawnej świetności. Na pewien czas zapanowała przemoc, rozbój, pogoń za bogatymi łupami. Jednak z perspektywy historii zwycięzcami okazali się ci, którzy sięgnęli po wartości duchowe – bogaci duchem jak Marcela. Słowo Boże przenikało nie tylko jej umysł i serce, była zdolna zainspirować innych, którzy wspólnym wysiłkiem przyczynili się do zachowania tradycji chrześcijańskiej. To oni dali początek „nowej ziemi i nowemu niebu”. Nie filozofowie, nie ideolodzy polityczni, nie stratedzy militarni lub ekonomiczni byli w stanie wyprowadzić Kościół i ludzkość na nową tory, ale siła Ewangelii. Ziarno Słowa zaczęło kiełkować na gruzach starożytności. Słowo Boże pomogło ludziom szukającym nadziei odnaleźć właściwy drogowskaz na rozstajach historii.

Wyjątkowość świętości Marceli jest drogowskazem także w naszych czasach. Modlitwa, pokuta, solidne studium, znajomość i medytacja słowa Bożego oraz dzieła miłosierdzia prowadzą do poznania prawdy o Bogu i człowieku. To nas czyni odważniejszymi głosicielami i świadkami Jezusa Chrystusa nawet w sytuacji degradacji kultury i odrzucania religii.

Marcela odeszła do Pana. Bezczenna biblioteka Hieronima została spłądowana, a klasztor pobożnych niewiast w Betlejem spalono. Czy należy to uważać za klęskę? Na zgłiszczach historii ocalała Wulgata, pierwsza łacińska wersja całej Biblii. Symbol niezwyklego wysiłku duchowego i naukowego wielu ludzi. To było najcenniejsze dziedzictwo przekazane nadchodzącym pokoleniom po upadku cywilizacji starożytnego Rzymu. Wulgata stała się fundamentem rodzącej się nowej rzeczywistości europejskiej. Natchnieniem i drogowskazem na rozdrożach pełnej dramatów historii zachodniego świata.

St. Marcela, a Model of Spiritual Renewal in the Crisis of Civilization

In the second half of the 4th century, the Roman Empire went through deep crisis and was about to fall. The social and political institutions were decomposing and the moral and civil values were disappearing. The ancient Roman religion was almost gone and Christianity was still too frail to build up a new social and political order. It was a time of profound civilization crisis. In 410, Rome was besieged by the Visigoths led by Alaric. The barbarians looted and damaged the city and consequently destroyed the glorious past of the Roman Empire.

But in time of crisis, there are always forces which do not remain passive but work out a new vision for society and give direction to renew and rein-

force the vitality of the people. Not all approach historical events in a fatalistic way. In the declining years of ancient Roman civilization, there were people of vitality and vision who looked to the future with hope. Marcela (330–410), an aristocratic woman living in Aventine, began a community of women who decided to go against the main decadent stream of social life in Rome before its fall. Opposing the luxurious life style, the women lived with simplicity, an ascetic life and social commitment in favour of the poor.

Marcela gradually formed a community of women who also dedicated themselves to study of the Scriptures. Some of the women knew well Greek and learned Hebrew. Experiencing the crises of spiritual values, Marcela pointed to the Word of God as a source of renewal and hope in the time of civilization's collapse. The group used a strong intellectual approach to the given reality by reading and studying some of the famous classic writers and their contemporary thinkers. It was something exceptional in Rome that aristocratic women would look for education and lead a simple life. They were an interesting and unique group of women in ancient Rome with high intellectual ambition.

After some time, Marcella got in touch with Hieronymus (Jerome), the secretary of Pope Damasus and later proclaimed Doctor of the Church. He helped these women to grow in Biblical spirituality. The group could be called the first Biblical Institute where study and meditation of Scripture were the priority. Later on, some of the women went with Hieronymus to the Holy Land, founded a monastery, and contributed in a significant way to the translation of the Bible into Latin which is known as Vulgate.

We know the life and activity of Marcella mainly from the letters of Hieronymus. They indicate that she was an extraordinary woman for her time, the time of crisis and collapse of Roman civilization. Her story could inspire people of any epoch that has to pass through deep and intensive changes of social, cultural, and religious values.

Ks. MARIAN RUSECKI

UZASADNIANIE WIARYGODNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSTWA

Czy we współczesnym świecie wiara religijna jest jeszcze potrzebna? Czy religia, także chrześcijańska, nie należy do mitów; czy współczesnemu człowiekowi nie wystarcza nauka, która – ciągle się rozwijając – wypiera myślenie mityczne; czy laicyzujący się świat nie wypiera wierzeń, obyczajów i tradycji religijnych? Czy wiara religijna nie jest sprzeczna z rozumem, nie alienuje człowieka, nie stwarza mirażu i iluzji? Czy nie mają racji ateści i niewierzący, którzy odrzucają ów rzekomo iluzoryczny świat transcendentny, albo agnostycy i sceptycy, którzy nie widzą żadnych racji, by zawierzyć Bogu i nie widzą sensu wiary chrześcijańskiej. Argumenty przytaczane za nią są dla nich nieprzekonywające, bo nie prowadzą do wniosków oczywistych.

W świecie dzisiejszym istnieje – tak przyjmuje się w religioznawstwie – wiele religii etnicznych, narodowych, uniwersalnych¹, dlaczego więc wyróżniać chrześcijaństwo wśród wielości religii? Nie brak bowiem opinii zarówno w przeszłości, jak i dziś wśród przedstawicieli pluralizmu religijnego, sceptycyzmu i relatywizmu, którzy utrzymują, że w zasadzie wszystkie religie nie tylko są podobne, ale i równe. Tendencja taka widoczna jest też i w przekonaniu może niewielkiej liczby chrześcijan, także katolickich, według którego nieważne jest w „co” się wierzy, byleby być dobrym, bo żadna religia nie uczy niczego złego. Wyrazem tej tendencji jest fakt, że niektórzy katolicy przechodzą z łatwością do innych wyznań, religii czy nawet sekt, nie mówiąc o tych, którzy tracą wiarę.

Czy rzeczywiście istnieje możliwość egalitaryzacji wszystkich religii? Jeśli tak, to na jakich podstawach? Czy byli wyznawcy Chrystusa rzeczywiście poznali, kim On jest? Czy doświadczyli i przeżyli rzeczywisty z Nim kontakt? Czy są rzeczywiście świadomi tego, co tracą, odłączając się od Chrystusa, i co

¹ Por. M. RUSECKI, *Traktat o religii*, Warszawa 2007; *Religia w świecie współczesnym*, red. H. Zimoń, Lublin 2001, *passim*.

więcej zyskują w innych religiach, sektach, ateizmie, bezwyznaniowości? Czy te wybory życiowe, które są możliwe, gdyż każdy człowiek jest wolny, stwarzają lepszą perspektywę spełniania się człowieka, zwłaszcza finalnego? Czy nie jest to rezygnacja z wysokich wymogów chrześcijańskich, zmierzających do rzeczywistego, finalnego spełnienia się na rzecz relatywizowania wartości, życia bez odpowiedzialności, konsumizmu i nihilizmu?

Te i inne zagadnienia z nimi związane chcemy tu podjąć. Wydaje się, że są one naglące w kontekście dzisiejszych czasów. Za słusnością podjęcia niniejszej problematyki przemawia i to, że zagadnienie uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa i leżącego u jego podstaw Objawienia, które tu się powoli rysuje, było w dziejach różnie rozumiane – często jednostronnie i redukcyjnie. Ogólnie mówiąc, można wyróżnić trzy zasadniczo wadliwe stanowiska, które mieściły się pomiędzy negacją porządku nadprzyrodzonego, a więc samego Objawienia, i odrzuceniem potrzeby jakiegokolwiek uzasadniania jego wiarygodności. Poniżej skrótowo je zaprezentujemy.

1. Błędne stanowiska w kwestii uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa

Pierwsze z tych stanowisk reprezentowało i nadal reprezentuje wielu racjonalistów, a obecne było ono już od początku chrześcijaństwa, czego przykłady znajdujemy w pismach Celsusa czy Porfiriusza. W myśl charakterystycznych dla tego nurtu poglądów twierdzono, że chrześcijaństwo jest religią fideistyczną, w której nie ma racjonalnych podstaw, dowodów i przesłanek. Dodawano przy tym, że religia (chrześcijaństwo) jest formą poznania niższą od filozoficznej i naukowej; stanowi co najwyżej rodzaj przedśionka filozofii. Omawiane stanowisko uwyraźniło się i doszło do znaczącego rozgłosu w czasach nowożytnych, w których pozytywizm, scjentyzm i skrajny racjonalizm negowały w ogóle porządek nadprzyrodzony. Owa teza powstała na gruncie dynamicznego rozwoju nauk przyrodniczych. W wyniku tego ustaliło się przekonanie, że jedynym prawdziwym, obiektywnym i pewnym poznaniem jest poznanie naukowe o charakterze empirycznym, które jest zawsze precyzyjne i możliwe do sprawdzenia. Wyprowadzono z tego wniosek natury filozoficznej, że wszystko, co nie podpada pod doświadczenie empiryczne, albo nie istnieje, albo też jest niepoznawalne. Tak głosili między innymi pozytywiści z kręgu A. Comte'a. Stanowisko to znalazło swój skrajny wyraz w scjentyzmie, liberalizmie, marksizmie, postkomunizmie².

Siłą rzeczy zakwestionowano w ten sposób samo uzasadnianie w teologii. Stało się ono bezsensowne, a wręcz niemożliwe: przecież nie można uzasad-

² A. COMTE, *Metoda pozytywna w szesnastu rozdziałach*, Warszawa 1961, s. 303–305; Z. PONIATOWSKI, *Religia i nauka*, Warszawa 1963, s. 90–116.

niać rzeczywistości, która rzekomo nie istnieje. Dodajmy, że przedstawione tu przekonanie o charakterze racjonalistycznym istnieje i współcześnie, co widać w poglądach niektórych filozofów, a także postawach przyrodników itp.

Drugą postawę wobec chrystianizmu i jego wiarygodności można by określić jako agnostyczno-sceptyczną. Wynika ona w jakimś stopniu ze specyficznego zawodu z nadmiernego zaufania wobec nauk empirycznych, które miały rozwiązać wszystkie problemy świata i człowieka. Tak się jednak nie stało. Nadto agnostycy i sceptycy uważają, że w chrześcijaństwie, a także innych religiach, nie podaje się przekonujących racji, argumentów, dowodów, które można by przyjąć. Przedstawiciele tej opcji utrzymują również, że twierdzenia dotyczące tych samych rzeczywistości są nie tylko przeciwstawne, ale i sprzeczne ze sobą. W związku z tym opowiadanie się za którąkolwiek religią jest rzeczą ryzykowną, a nawet niemożliwą. Postawa agnostyczno-sceptyczna jest typowa dla środowisk zsekularyzowanych i zlaicyzowanych. Na swój sposób jest modna wśród niektórych naukowców, polityków, ludzi biznesu, postkomunistów i postmodernistów. Wzrost tego typu postaw wpływa też na wychowanie areligijne i klimat danej epoki³.

Wreszcie agnostycy wybierają taką postawę ze względu na – pozorną – wygodę. Nie obliguje ona – przynajmniej do jakiegoś momentu – do podjęcia wysiłku zmierzającego do uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa. Agnostycyzm jest postawą bojaźliwą, lękającą się podejmować najważniejsze problemy. Jest on podszyty indywidualizmem i egoizmem. Dodać więc należy, że w państwach zsekularyzowanych, być może stojących też na stanowisku agnostycyzmu, religię chrześcijańską próbuje się sprowadzić do sfery całkowitej prywatności, pozbawić ją praw obywatelskich w życiu społecznym, tak jakby mogła ona w ogóle istnieć bez tego wymiaru (tak było w tzw. krajach socjalistycznych, tzw. demokracji ludowej, tak jest dziś w wielu krajach euroatlantyckich). Głosi się w związku z tym hasła tzw. neutralności światopoglądowej państwa.

W myśl tego, co powiedziano, zwolenników postawy agnostyczno-sceptycznej nie interesuje problematyka wiarygodności Objawienia, a więc i sposobów jej uzasadniania. Problematyka ta nie jest przez to stanowisko podejmowana.

Trzecie stanowisko, jakie można wyróżnić w podejściu do kwestii uzasadniania wiarygodności Objawienia, można nazwać fideistycznym. Swoją genezę czerpie ono z wyrastających na gruncie chrześcijaństwa różnego rodzaju sekt odrzucających poznanie racjonalne, nurtów fideistycznych i tradycjonalistycznych. Obecne jest także w niektórych współczesnych ruchach religijnych i cha-

³ M. RUSECKI, *Agnostycyzm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Ru-secki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 35–38; R. GARRI-GOU-LAGRANGE, *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Paris 1955; M. F. SCIACCA, *Agnosticismo*, Roma 1957; P. M. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York 1963; E. TIerno GALVÁN, *Que es ser agnóstico?*, Madrid 1986; R.M. CHISHOLM, *Teoria poznania*, Lublin 1994.

ryzmatycznych, w których pojawiają się również tendencje o charakterze fideistycznym. Ogólnie mówiąc, zwolennicy tego stanowiska twierdzą, że wiara nie potrzebuje żadnego uzasadniania. Przedstawiciele nowożytnego fideizmu i tradycjonalizmu utrzymują nawet, że religia wchłania filozofię, wszelkie bowiem poznanie prawd, nie tylko religijnych, ale i filozoficznych, a nawet naukowych, płynie z Objawienia Bożego⁴. Takie poglądy głosili między innymi: N. de Malebranche, R. Lammenais, L. de Bautain, R. de la Mannais. W tym nurcie myślowym Pismo Święte uważano niesłusznie za księgę, w której zawarte są wszystkie prawdy, także przyrodnicze, astronomiczne i historyczne.

Fideizm ograniczał zatem udział rozumu w akcie wiary, twierdząc, że rozum przeszkadza w rozwoju pobożności, nadyma pychę, a wystarczająca jest sama wiara oraz modlitwa. W myśl tego racjonalnym uzasadnianiem decyzji wiary nie interesował się.

Nic dziwnego, że Kościół urzędowo wiele razy występował przeciwko tendencjom o charakterze racjonalistycznym i agnostycznym oraz oponował wobec deprecjacji rozumu i jego roli w religii, zwłaszcza gdy idzie o wykazywanie przezeń wiarygodności prawdy objawionej i możliwości jej pogłębionego rozumienia na drodze racjonalnej. Stanowisko *Magisterium Ecclesiae*, które w ostatnich latach zaprezentowane zostało przez Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*, utrzymuje, że wiara musi być racjonalna, mieć swoje podstawy, by nie była ślepa, naiwna, bezkrytyczna. Uzasadnienie podstaw wiary (decyzji wiary) zawsze jest pomocne w kryzysie wiary, a także służy jej harmonijnemu rozwojowi. W tym kierunku zawsze szła apologetyka oraz współczesna teologia fundamentalna.

2. Podstawy uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa

Trzeba wyjaśnić kilka kwestii ważnych dla podejmowanych tu zagadnień.

Chrześcijaństwo pojmujemy jako religię wywodzącą się od Jezusa Chrystusa, Objawiciela Boga, człowieka i świata. Religia ta, wywodząca się od Niego, ma charakter nadprzyrodzony i w pełni zbawczy. Co więcej, Jezus Chrystus jako wcielony Syn Boży, jedyny Objawiciel i Zbawiciel człowieka, inkarnował się po swoim zmartwychwstaniu w Kościół, założony przez siebie samego. Istnieje więc w nim aż do skończenia świata (Mt 28, 20). Na tej podstawie można mówić o sprzężeniu zwrotnym⁵. Chcąc mówić o uzasadnieniu wiarygodności chrześcijaństwa jako religii nadprzyrodzonej, trzeba w sposób bezwzględny brać

⁴ J. MAJEWSKI, *Dwa tradycjonalizmy a Kościół*, „Więź” 69(1998), s. 68–83; H. WALDENFELS, *Mit zwei Flügeln. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio”*, Paderborn 2000; M. RUSECKI, *Fideizm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 397–399; tenże, *Tradycjonalizm*, tamże, s. 1271–1274.

⁵ Por. M. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 237–588.

pod uwagę uprzednie uzasadnienie Boskiej misji Chrystusa jako Boskiego Legata. Bez tego trudno byłoby mówić o nadprzyrodzonym charakterze chrześcijaństwa. Z drugiej strony – gdy uzasadnia się wiarygodność Objawienia Bożego zrealizowanego w Jezusie Chrystusie, nie sposób nie mówić o Jego dziełach objawieniowo-zbawczych, do których należy założenie Kościoła i powstanie chrześcijaństwa. Stąd wszelkie próby oddzielania chrześcijaństwa i Kościoła od Chrystusa (*Christus – ja, Kirche – nein*) są absolutnie fałszywe. Na tej podstawie mówienie o wiarygodności Objawienia Chrystusowego czy chrześcijaństwa jest niemal równoważne z tym, że to drugie sformułowanie jest nieco szersze, gdyż uwzględnia dziejowość religii założonej przez Jezusa Chrystusa.

Uzasadnieniem wiarygodności nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa zajmuje się teologia fundamentalna, zwana do niedawna apologetyką (istnieją między nimi różnice przedmiotowe, a nie tylko nazwowe), która takie stawia sobie cele⁶. Zazwyczaj definiuje się ją dwojako: od strony negatywnej dyscyplina ta wykazuje, iż nasza wiara nie jest mrzonką, iluzją, nie jest naiwna, ślepa, bezpodstawna; od strony pozytywnej teologia fundamentalna zmierza do tego, by ukazać podstawy naszej wiary (jeżeli podejmuję decyzję uwierzenia, to czynię to w sposób rozsądny, rozumny, godny człowieka, nie ulegam iluzjom, ale przeciwnie – dzięki temu właśnie mogę stać się kimś, mogę coś więcej osiągnąć, zrealizować się)⁷. Nieco uszczegóławiając powyższe rozważania, trzeba stwierdzić, iż teologia fundamentalna na podstawie określonych racji wykazuje, że religia chrześcijańska nie jest czymś naturalnym, tworem człowieka, bo wtedy byłaby iluzją, nie byłaby religią zbawczą (czyli *de facto* głosilibyśmy autosoteriologię – człowiek sam jest twórcą zbawienia)⁸. Oczywiście byłaby to autoiluzja. W teologii fundamentalnej chodzi o coś więcej, bowiem uzasadnia ona nadprzyrodzoną genezę chrześcijaństwa⁹. Gdy definiujemy teologię fundamentalną od strony Objawienia (wykazując jego wiarygodność) czy od strony wiary (czyli budowania podstaw dla decyzji wiary nie tylko racjonalnych, ale i innych, w tym też teologicznych), *de facto* zmierzamy do tego samego. Gdy się bowiem wykaże wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego, to wówczas pokazuje się, że wierzymy na podstawie określonych racji;

⁶ H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, s. 13; F. HOFFMANN, *Der Stand der Fundamentaltheologie heute*, „Theologisches Jahrbuch” 1971, s. 37–55; G. HEINZ, *Divinam christianae religionis probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie*, Mainz 1984; M. RUSECKI, *Zadania teologii fundamentalnej wobec teologii*, CT 45(1975) z. 3, s. 5–17; K. GÓŹDŹ, *Jedyność i powszechność tajemnicy zbawczej Jezusa Chrystusa*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 85–97.

⁷ M. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 124–128; R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Bologna 1989, s. 165–177.

⁸ M. RUSECKI, *Autosoteriologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 136–138.

⁹ Zob. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, s. 86–112.

jeżeli budujemy podstawy wiary, to musimy sięgnąć do toku uwiarygadniania Objawienia chrześcijańskiego.

Dlaczego współczesna teologia fundamentalna mówi o uzasadnianiu? W naukach ścisłych, i nie tylko, mówi się najczęściej o dowodzeniu i dowodach, które mają doprowadzić do oczywistości poznawczej jakiejś dowodzonej tezy. Dziś o dowodach i dowodzeniu mówi się głównie w naukach formalnych, matematyce i logice, w naukach prawnych, coraz bardziej w przyrodniczych, bo te opierają się na prawach statystycznych.

W dawniejszej apologetyce na określenie celu jej badań też używało się wyrażenia „dowodzenie” (wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego). Na ścisłe dowodzenie w apologetyce nalegał już B. Pascal, który mówił o ścisłym dowodzeniu, jakie ma miejsce w geometrii (*modo geometrico*)¹⁰. O dowodzeniu w apologetyce na wzór nauk przyrodniczych mówił F. Duilhé de Saint-Projet, twórca apologetyki scjentyistycznej¹¹. Zresztą, w tradycyjnej apologetyce niemal wszyscy autorzy mówili o dowodzeniu, które prowadzi do oczywistości sądu o wiarygodności Objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie i nadprzyrodzonej genezy chrześcijaństwa. Klasycznym przykładem takiego typu myślenia był dowód z cudu na potwierdzenie Boskiego charakteru Objawienia¹².

Współcześnie pod wpływem różnych przyczyn, m.in. rozwoju metodologii nauk, powstania nowych nurtów w filozofii (egzystencjalizm, fenomenologia, personalizm, semiologia), wielkiego i szybkiego rozwoju nauk przyrodniczych oraz powstania nowych metod badawczych i coraz doskonalszych instrumentów badawczych, hermeneutyki filozoficznej, literackiej, teologicznej, coraz ostrożniej mówi się o oczywistości wyników uzyskiwanych w różnych dziedzinach nauki. Przykładowo rzecz biorąc, w naukach przyrodniczych mówi się o hipotetyczności osiągniętych wyników, a nie absolutnie pewnych i bezwzględnych, ważnych i ustalonych raz na zawsze. Jak już wspomniano, one się rozwijają dzięki coraz doskonalszym narzędziom badawczym, zmieniają się i osiągnięte wyniki oraz naukowy obraz świata (*Welt + Bild*). Ponadto w naukach przyrodniczych (i nie tylko) znane są tzw. kopernikańskie przewroty, które rewolucjonizują nasze poglądy na świat, np. heliocentryzm, fizyka kwantowa, biogenetyka. Siłą rzeczy zmieniają się i poglądy na świat; niektóre z nich są obalane, chociaż miały charakter naukowy¹³.

¹⁰ Zob. C. CONSTANTIN, *Blaise Pascal*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 10, kol. 2074–2203, gdzie autor, korzystając z dotychczasowych opracowań, omawia apologię, teologię, filozofię i apologetykę Pascala. Por. także: R. LACOMBE, *L'apologétique de Pascal*, Paris 1958; A. FOREST, *Pascal ou l'interiorité révélatrice. Présentation, choix et textes, bibliographie*, Paris 1971; J. E. KUMMER, *Blaise Pascal*, Berlin 1978; G. NEISES, *Der Charakter der Apologie Blaise Pascal* [b.m.w.] 1963.

¹¹ F. DUILHÉ DE SAINT-PROJET, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, Toulouse 1885.

¹² Por. M. RUSECKI, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 17–206.

¹³ Por. M. HELLER, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992.

Wybitny filozof i metodolog Karl Popper twierdzi, że nie da się całkowicie zweryfikować przyjmowanych dziś tez naukowych jako całkowicie pewnych i zawsze obowiązujących. Dlatego za kryterium ich prawdziwości przyjmuje zasadę falsyfikacji. Według niej – uważa on – jeśli jakaś teza (pogląd, sąd) nie da się na dzisiejszym etapie badań obalić jako nieprawdziwa, to trzeba ją aktualnie uważać za prawdziwą, co nie oznacza, że dana teza nie będzie obalona (sfalsyfikowana) w przyszłości. Podobnie ma się rzecz w innych naukach, np. humanistycznych (literatura, sztuka), w których dopuszcza wielość interpretacji. Trudno w nich uzyskać absolutną pewność¹⁴.

3. Uzasadnianie wiarygodności chrześcijaństwa w teologii fundamentalnej

Jeśli tak ma się rzecz w wielu naukach, których naukowości nikt nie kwestionuje, to tym bardziej odnosi się to do teologii, zwłaszcza fundamentalnej, tym bardziej że mamy tu do czynienia z delikatną i subtelną materią. Stanowi ją bowiem wkroczenie Syna Bożego w historię i dzieje. W chrześcijaństwie mamy do czynienia ze spotkaniem dwóch światów: nadprzyrodzonego, transcendentnego, ponadhistorycznego ze światem ludzkim, historycznym, immanentnym.

Wiara, która jest odpowiedzią na Objawienie Boże, jest aktem rozumnym i wolnym, nie może być wymuszona siłą dowodów i oczywistością wniosków. Byłoby to sprzeczne z naturą wiary i wówczas mielibyśmy do czynienia z wiedzą, która nie potrzebuje wiary. Według św. Augustyna i całej szkoły augustyńskiej wiara traciłaby wówczas charakter wolnej decyzji oraz zasługę na życie wieczne¹⁵.

W teologii, zwłaszcza fundamentalnej, nie może być mowy o dowodach dających ewidencję Objawienia i które stanowiłyby podstawy decyzji wiary o takim charakterze. Ci, którzy oczekują lub spodziewają się oczywistych dowodów na objawiony charakter chrześcijaństwa, by mogli je uznać za wiarygodne i wtedy mogliby je afirmować w wierze, muszą doznać zawodu, który w gruncie rzeczy wynika nie tyle z ich żądań, ile niezrozumienia natury tejszej religii jako w pełni objawionej i zbawczej.

W świetle dotąd przeprowadzonych wywodów słuszną jest rzeczą, że we współczesnej teologii mówi się nie o dowodzeniu, lecz uzasadnianiu wiarygodności Objawienia i wywodzącego się zeń chrześcijaństwa. To wyrażenie jest mniej ostre niż termin „dowodzenie”. Powyższego wyrażenia nie będzie

¹⁴ K. POPPER, *Mit schematu pojęciowego w obronie nauki i racjonalności*, Warszawa 1997. Por. także: A. ANDERWALD, *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych*, Opole 2007.

¹⁵ Por. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu*, s. 403–419.

się tu rozumieć jako równoważnika dowodzenia (jak chcą niektórzy metodologowie), ale w znaczeniu słabszym – jako podawanie serii argumentów, racji, motywów, które prowadzą do wiarygodności, wysokiego jej uprawdopodobnienia¹⁶.

Ponieważ na skutek uzasadniania teologicznofundamentalnego nie osiąga się ewidencji faktu Objawienia, stąd dąży się do ukazania jego wiarygodności, oczywiście na podstawie różnych racji, motywów, argumentów, które zmierzają do wywołania przeświadczenia o słuszności uzasadnianej tu tezy (wiarygodności Objawienia, nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa) lub jej pogłębienia u tych, którzy już uwierzyli, ale nie mają dostatecznych podstaw podjętej wcześniej decyzji. Mówiąc o uzasadnianiu bądź argumentowaniu, mamy zatem na uwadze głównie jego znaczenie przedmiotowe (merytoryczne), a nie funkcjonalne (jako wykonywanie czynności uzasadniania).

W tradycyjnej teologii fundamentalnej czy apologetyce podawano trzy klasyczne argumenty na uzasadnienie Boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa. Był to argument biblijny (skrypturystyczny, czyli z prorocत्व), argument z cudów Jezusa i argument ze zmartwychwstania. Niekiedy dodawano także tak zwany argument personalistyczny, a więc z niezwykłych kwalifikacji intelektualnych Jezusa, czyli że Jego intelekt i wiedza przerastały wiedzę ludzką, transcendowały ją, oraz ze świętości Jezusa i Jego dobroci, a więc że był On najdoskonalszym człowiekiem, człowiekiem bez grzechu, całkowicie oddanym służbie innym. Uważano wtedy, że na ich podstawie da się w sposób krytyczny uwiarygodnić chrześcijaństwo jako religię pochodzącą od Boskiego Założyciela¹⁷.

Dodać jeszcze należy, że tradycyjnie uważano, iż wszystkie argumenty, które formułuje się dla uzasadnienia tej tezy, pochodzą z zewnątrz Objawienia. Co więcej, paradoksalnie przyjmowano, że tzw. kryteria czy argumenty, niekiedy nazywane dowodami – jak mówiono: zupełnie zresztą niesłusznie – miały być wyraźniejsze i mocniejsze od samego faktu Objawienia. Aby to zilustrować, można podać następujący przykład. Jeśli Jezus jest Objawicielem Boga, czynił cuda, które w Jego imię dzieją się w chrześcijaństwie – jest to mocniejszy argument niż samo Objawienie dokonane w Nim, a On przecież jest pierwszorzędnym świadkiem Objawienia. Tego typu podejście było niekrytyczne i bardzo mocno przesadzone.

Dziś stwierdza się, iż wszystkie argumenty, jakie formułuje się na uzasadnienie wiarygodności Objawienia, muszą pochodzić, przynajmniej w części, z samego Objawienia, czyli że one tkwią, choćby w sposób *implicite*, w Objawieniu. Taka jest natura samego Objawienia, mianowicie Jezus Chrystus

¹⁶ Por. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 99–112.

¹⁷ Zob. A. DULLES, *A History of Apologetics*, London–Philadelphia–New York 1971; S. NAGY, *Apologetyka czy teologia fundamentalna?*, RTK 19(1972) z. 2, s. 111–130; I.S. LEDWOŃ, *Apologetyka*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 75–85.

z jednej strony jest Objawicielem Boga, z drugiej – jego pierwszorzędnym Świadkiem, a więc wierzymy ze względu na Niego i Jego postawę, dokonane czyny, naukę i wydarzenia paschalne. Ponadto Objawienie Boże realizowało się w znakach epifanijnych, to znaczy w znakach objawieniowych i Objawienie ma taką strukturę, że ma wymiar historyczny, zdarzeniowy, ale też treści nadprzyrodzone i właśnie w Znak-Jezusie Chrystusie łączy się to co historyczne, widzialne, z tym co niewidzialne, transcendentne, Boskie. Jezus jest przecież prawdziwym Człowiekiem i prawdziwym Bogiem, a więc Znakiem Boga. Jest to Rzeczywistość zespolona – i Boska, i ludzka – i właśnie tak się manifestuje w historii. Gdyby w znaku widzieć tylko element dostrzegalny zmysłowo, na przykład w Jezusie Chrystusie tylko człowieczeństwo bez odniesienia do Jego bóstwa, byłby On wtedy jednym z ludzi. Popadłoby się wtedy w czysty naturalizm, który krzewią racjoniści, naturaliści, deiści i liberałowie oraz wszyscy przeciwnicy religii nadprzyrodzonej. Natomiast gdy pomijałoby się sferę historyczną, zdarzeniową Objawienia i eksponowałoby się tylko treści nadprzyrodzone, popadłoby się w mitologię lub idealizm, jak słusznie zauważa J. Guitton¹⁸. Tym samym religię chrześcijańską pozbawiałoby się podstaw historycznych. Musi więc istnieć peryhoreza historycznego z nadprzyrodzonym. Jeśli taka jest struktura Objawienia, to i struktura argumentów, które formułujemy dla uzasadnienia jego wiarygodności, musi być podobna, a nawet taka sama. Najlepiej rozumieć je w kategorii znaku, co – jak dotąd – nie było zbyt obce w literaturze przedmiotu.

Należy wspomnieć, że współczesnej teologii fundamentalnej udało się opracować kilkanaście argumentów na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa jako religii objawionej i zbawczej. Wśród nich trzeba wymienić następujące: rezurekcyjny, skrypturystyczny, mirakulistyczny, martyrologiczny, werytatywny, bonatywny, kaloniczny, ze świętości, prakseologiczny, agapetologiczny, sperancyjny, kulturotwórczy, personalistyczny, aksjologiczny i komparatystyczny¹⁹.

W świetle dotychczasowych rozważań natury ogólnej rodzą się jeszcze pewne pytania: Czy argumentacja, jaką dysponuje teologia fundamentalna, jest kompletna i nie potrzebuje żadnych uzupełnień? Czy wydołała już wszystkie argumenty tkwiące w Piśmie Świętym i Tradycji? Odpowiedź jest negatywna. Częściowo może to być zrozumiałe o tyle, że na niektóre argumenty zwraca się uwagę pod wpływem ducha czasu i mentalności epoki; zwykle współczesność stawia określone pytania i zapotrzebowania, na które szuka się następnie odpowiedzi w świetle danych Objawienia²⁰. W związku

¹⁸ J. GUITTON, *Jezus*, Warszawa 1963, s. 58–74, 148.

¹⁹ M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010.

²⁰ Zob. I. KORZENIOWSKI, P. RABCZYŃSKI, *Znaki czasu*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 1378–1381.

z tym z Objawienia mogą być ciągle wydobywane nowe przesłanki świadczące o jego wiarygodności lub też argumentacja tradycyjna, dotąd stosowana, może uzyskiwać nowe naświetlenie. Już z tego można wnioskować, że argumentacja teologicznofundamentalna nie jest kompletna i nie obejmuje jeszcze wszystkich możliwych argumentów. Łączy się to zresztą i z dynamicznym rozwojem tej dyscypliny, co wynika także z rozwojowych praw nauki w ogóle²¹.

Glaubwürdigkeitsberechtigung des Christentums

Professor Marian Rusecki (1942–2012) hat im Jahre 2012 das Doktorat honoris causa an der Päpstlichen Theologischen Fakultät in Wrocław bekommen. Seine wissenschaftlichen Interessen sind verbunden gewesen mit der seit der Zeit des Vaticanum II diskutierten Problematik, betreffend das Gestalten des Status der Fundamentaltheologie. Unter seinen zahlreichen Publikationen sind zu erwähnen: *Traktat über die Offenbarung* (2007), *Traktat über Religion* (2007), *Traktat über die Glaubwürdigkeit des Christentums. Warum soll man Christus glauben?* (2010). Diese zeigen das breite Gebiet seiner Forschungen.

Während der feierlichen Promotion in Wrocław hielt M. Rusecki einen Vortrag, der – mit Erlaubnis des Autors – von „Wrocławski Przegląd Teologiczny“ für einen breiten Kreis der für die Fundamentaltheologie interessierten Leser publiziert wird. Der Professor fängt an mit der Erinnerung an die gegenwärtig gestellten Fragen, welche die Grundprobleme der Anthropologie betreffen: „Ist der religiöse Glaube noch unverzichtbar?“, „Kann christliche Religion heute noch irgendeine Rolle im Leben des Menschen spielen?“, „Ob das Christentum in unserer multikulturellen Welt das Recht hat, sich von anderen Religionen abzuheben?“ usw. Auf diesem Hintergrund zeigt sich das Problem des Vortrages, wo er den wissenschaftlichen Prozess der Glaubwürdigkeitsberechtigung des Christentums und der Offenbarung präsentiert hat, der gegenwärtig durch die Fundamentaltheologie angeboten wird. Sie verfügt über Argumente, welche ein gläubiger Mensch, der auf das Recht der Vernunft achtet, nicht nicht wahrnehmen kann.

Übersetzt von K. Wawrzynów OSU

²¹ W. KWIATKOWSKI, *Przedmiot apologetyki naukowej*, CT 30(1959), s. 10n.; M. HELLER, *Ewolucja kosmosu i kosmologu*, Warszawa 1985, s. 9–14; T. S. KUHN, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968.

Ks. WŁODZIMIERZ WOŁYNIEC*

TEOLOGIA OJCA W „POPRAWIONYM CREDO” SYNODU W ANTIOCHII W 341 ROKU

Wyznanie Wiary ułożone na Soborze w Nicei w 325 roku nie znajdowało powszechnego uznania w Kościołach Wschodu z powodu kontrowersyjnego terminu *homooúsios* (współistotny), który został wprowadzony do Credo na żądanie cesarza. Uważano, że termin ten może wskazywać na tożsamość Osób Ojca i Syna, a zatem nie oddaje prawdy o Ojcu i Synu w sposób właściwy. Poza tym *homooúsios* nie jest terminem biblijnym, chociaż jego odpowiednikiem mógł być biblijny termin *eikōn* (obraz). Tymczasem wielu biskupów uważało, że katolickie Credo musi być ułożone z samych terminów biblijnych, aby w ten sposób mogło pochodzić ze źródła Objawienia.

Narastająca nieufność w stosunku do nicejskiego Wyznania Wiary zrodziła pragnienie ułożenia nowego, poprawionego Credo, które zawierałoby wyłącznie biblijne wyrażenia i terminy. Okazją do ułożenia nowego Wyznania Wiary stał się Synod w Antiochii w roku 341, zwołany przez cesarza Konstancjusza II z okazji poświęcenia kościoła. Na Synodzie powstały ostatecznie cztery formuły Credo¹.

Biorąc pod uwagę wszystkie cztery formuły², pytamy: W jaki sposób formuły te wyrażają wiarę w Boga Ojca i czym różnią się w tym względzie od Nicejskiego Credo? Czy sformułowania odnoszące się do Ojca wnoszą coś nowego do współczesnej teologii Ojca? Szukając odpowiedzi na te pytania przyjrzymy się najpierw terminologii czterech formuł synodalnych, a następnie spróbujemy dotrzeć do biblijnych korzeni synodalnych terminów, odnoszących się do Ojca.

* Ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ *Acta Synodalia (Ann. 50–381)*, vol. I, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, 129–134* (odtąd skrót AS). Za oficjalną wersję przyjmuje się formułę drugą, natomiast formuła czwarta zdaje się być późniejszym dodatkiem (przypis A).

² Formuły oznaczymy kolejnymi literami rzymskimi: CI, CII, CIII, CIV.

Na tej podstawie podejmiemy próbę reinterpretacji synodalnych sformułowań, które mogą przyczynić się do ubogacenia współczesnej teologii Ojca.

1. Terminologia

Nauka o Ojcu przekazana w pierwszej części synodalnych formuł wiary pokrywa się częściowo z Credo Nicejskim. W drugiej (CII), trzeciej (CIII) i czwartej (CIV) formule wiary Synodu w Antiochii początek artykułu o Ojcu brzmi identycznie z Nicejskim Credo. Jest w nim mowa o wierze w „jednego Boga Ojca wszechmogącego” (gr. *eis hēna Theōn patēra pantokrátōra*; łac. *in unum Deum Patrem omnipotentem*)³. Z Nicejskiego Credo Ojcowie Synodu zachowują także sformułowanie mówiące o „Stworzycielu lub Stwórcy (gr. *poiētēs*) wszystkiego, co widzialne i niewidzialne” (*pántōn horatōn te kai aoratōn*)⁴, ale do tytułu „Stworzyciela-Stwórcy” (gr. *poiētēs*) dodają nowe tytuły, które w polskim przekładzie częściowo się pokrywają, a mianowicie: „Stworzyciel” (*ktístēs*), „Twórca” (*dēmiourgós*) i „Opiekun” (*pronoētēs*). I tak, w pierwszej formule (CI) występują dwa tytuły: „Twórca” (*dēmiourgós*) i „Opiekun” (*pronoētēs*)⁵; w drugiej (CII) pojawiają się trzy tytuły: „Stwórca”, (*dēmiourgós*), „Twórca” (*poiētēs*), „Opiekun” (*pronoētēs*)⁶; w trzeciej (CIII) występują dwa tytuły: „Stworzyciel” (*ktístēs*) i „Twórca” (*poiētēs*)⁷; i wreszcie w czwartej (CIV) również dwa tytuły: „Stworzyciel” (*ktístēs*) i „Twórca” (*poiētēs*)⁸.

Wymienione tytuły zdają się dopełniać i wyjaśniać podstawowe twierdzenie o Bogu Ojcu wszechmogącym. A zatem Ojciec jest Bogiem wszechmogącym, Pantokratozem (*Theōs patēr pantokrátōr*), ponieważ stwarza wszystkie byty istniejące, powołuje wszystko do istnienia. W pierwszej formule (CI) Ojciec Pantokrator jest Twórcą i Opiekunem „wszystkiego, co pojmowalne i dostrzegalne (*tōn pántōn noētōn te kai aisthētōn*)”⁹. W drugiej (CII) jest On „Stwórcą wszystkiego” (gr. *tōn hólōn dēmiourgón*; łac. *aedificator cunctorum quae sunt*)¹⁰, przy czym w wersji łacińskiej zostaje dodane na końcu wyrażenie: „z którego wszystko” (*de quo omnia*). W trzeciej formule (CIII) ponownie Ojciec Pantokrator jest nazwany „Stworzycielem wszystkiego” (*tōn hólōn*

³ AS I, 130–133; por. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 24 (odtąd skrót DSP).

⁴ DSP I, s. 24.

⁵ AS I, 129.

⁶ AS I, 130.

⁷ AS I, 132.

⁸ AS I, 133.

⁹ AS I, 129*.

¹⁰ AS I, 129–130.

ktístēn), a po tym stwierdzeniu zostaje dodane wyjaśniające sformułowanie: „z którego wszystko” (*èks ou tà pànta*). Z kolei w czwartej formule wiary (CIV) Ojciec Pantokrator jest „Stworzycielem i Twórcą wszechrzeczy” (*tōn ktístēn kai poiētēn tōn pántōn*). Do tego sformułowania zostaje dodany biblijny tekst: „od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (Ef 3, 15)¹¹.

A zatem artykuł wiary o Ojcu w synodalnych formułach zachowuje z jednej strony podstawowe sformułowanie Soboru Nicejskiego o „Bogu Ojcu wszechmogącym” (*Theòs patēr pantokrátōr*), ale z drugiej strony rozszerza je o kolejne cztery tytuły wraz z wyjaśniającymi je wyrażeniami. Spośród tych tytułów, jedynie tytuł *poiētēs* znajduje się w Nicejskim Credo, podczas gdy tytuły: *dēmiourgós*, *ktístēs*, *pronoētēs* stanowią nowy i oryginalny sposób wyrażenia prawdy o Ojcu na Synodzie w Antiochii. Jak zostało to już zauważone, Ojcowie Synodu chcieli ułożyć Wyznanie Wiary zbudowane wyłącznie z pojęć biblijnych, dlatego należy przyrzeć się podstawie biblijnej każdego z użytych w nim tytułów Ojca.

2. Podstawa biblijna

W formułach wiary Synodu w Antiochii brakuje bezpośrednich i konkretnych odniesień do tekstów biblijnych, z których zostały przejęte tytuły odnoszące się do Ojca. Dlatego w poszukiwaniach biblijnych korzeni terminów *poiētēs*, *dēmiourgós*, *ktístēs*, *pronoētēs* musimy sięgnąć do współczesnych badań biblijnych.

a) *poiētēs* („czyniciel”)

Synodalne formuły wiary zachowują Nicejski tytuł *poiētēs* określający Ojca jako Stworzyciela. Pojawia się on we wszystkich formułach oprócz pierwszej. Trzeba stwierdzić, że termin *poiētēs* jest terminem biblijnym, chociaż w Nowym Testamencie nie odnosi się bezpośrednio do Ojca. Oznacza on „twórców, poetów”, do których odwołuje się Apostoł Paweł w mowie na Areopagu w Atenach (por. Dz 17, 28), ale przede wszystkim oznacza chrześcijan, którzy wiernie wypełniają Ewangelię¹². W takim sensie używa tego terminu Apostoł Paweł w Liście do Rzymian w kontekście usprawiedliwienia: „Nie ci bowiem, którzy przysłuchują się czytaniu Prawa, są sprawiedliwi wobec Boga, ale ci, którzy Prawo wypełniają (*hoi poiētai*), będą usprawiedliwieni” (Rz 2, 13). W takim samym sensie pojawia się ten termin w Liście św. Jakuba.

¹¹ AS I, 133*.

¹² Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 510.

Apostoł pisze, że chrześcijanie (bracia) mają się stawać *poiētai lógou*, czyli „czyniącymi słowo”, a nie jedynie słuchaczami słowa (Jk 1, 22). Chrześcijanin, który jest tylko słuchaczem słowa, a nie jest jego *poiētēs* (dosłownie „czynicielem”), zostaje porównany do człowieka oglądającego w lustrze swe naturalne odbicie, który „przyjrzał się sobie, odszedł i zaraz zapomniał, jakim był” (Jk 1, 23-24). Natomiast „czyniciel” (*poiētēs*) słowa, czyli ten, który „zajrzał w Prawo dojrzał” i je wypełnia („czyni”), otrzyma błogosławieństwo („będzie szczęśliwy”) (Jk 1, 25)¹³. W dalszej części Listu św. Jakub przeciwstawia „czyniciela” (*poiētēs*) Prawa temu, który osądza brata, przyjmując rolę sędziego (*kritēs*) (por. Jk 4, 11).

Szukając biblijnych podstaw tytułu *poiētēs* należy też uwzględnić pojawiający się aż 568 razy w Nowym Testamencie grecki czasownik *poiēō*, który posiada szeroki wachlarz znaczeniowy: „czynić, robić; tworzyć, dokonywać, stwarzać; pracować; powodować, sprawiać, urządzić, wyprawiać; spełniać, praktykować, zachowywać, przestrzegać; popełniać, dopuszczać się; wyrządzać; pozyskiwać, zdobywać, sprawiać sobie; uznawać, przyjmować; postępować, zachowywać się”¹⁴. Wielokrotnie czasownik ten odnosi się do stwórczej czynności Boga. Jest on użyty w wypowiedziach Pana Jezusa o Stwórcy, który „od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę” (Mt 19, 4; por. Rdz 1, 27), i o Tym, który uczynił nie tylko zewnętrzną stronę rzeczy, ale także jej wnętrze (por. Łk 11, 40). W mowie Szczepana czasownik *poiēō* odnosi się do Boga stwarzającego swą ręką wszystkie rzeczy (Dz 7, 50; por. Iz 66, 1n), a w modlitwie po cudownym uwolnieniu Piotra i Jana chrześcijanie zwracają się do Boga, który uczynił (*ho poiēsas*) niebo i ziemię, morza i wszystko, co w nich istnieje (Dz 4, 24; por. Wj 20, 11; Ne 9, 6; Ps 146, 6; podobnie Dz 14, 15; Ap 14, 7). Z kolei w mowie św. Pawła na ateńskim Areopagu czasownik *poiēō* odnosi się do Boga, który „stworzył świat i wszystko na nim” (Dz 17, 24), a w Prologu Listu do Hebrajczyków – do Boga, który stworzył „wszechświat” (dosłownie „wieki”) (Hbr 1, 2).

b) *ktístēs* („stwórca”)

Termin *ktístēs*, pochodzący od czasownika *ktídō* (stwarzać), zdaje się najlepiej określać Ojca jako Stwórcę. Jednak w Nowym Testamencie pojawia się on jedynie w 1P 4, 19: „Zatem również ci, którzy cierpią zgodnie z wolą Bożą, niech dobrze czyniąc, wiernemu Stwórcy oddają swe dusze”¹⁵. Natomiast częściej pojawia się czasownik *ktídō* (stwarzać), który wielokrotnie wyraża stwórczą czynność Boga (por. Mk 13, 19; Rz 1, 25), przy czym Bóg zostaje

¹³ *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 1085–1086.

¹⁴ Tamże, s. 507–510.

¹⁵ Tamże, s. 351.

niekiedy nazwany *ho ktísas*, czyli Stwórca, jak w cytowanej już wypowiedzi Pana Jezusa: „Czy nie czytaliście, że Stwórca (*ho ktísas*) od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę” (Mt 19, 4)¹⁶.

Warto też zauważyć, że czasownik *ktídzō* jest użyty w Listach św. Pawła do wyrażenia czynności stwarzania nowego człowieka¹⁷. W chrystologicznym hymnie z Listu do Efezjan jest mowa o Jezusie Chrystusie, który „w swym ciele pozbawił mocy Prawo przykazań, wyrażone w zarządzeniach, aby z dwóch rodzajów ludzi stworzyć (*ktísē*) w sobie jednego nowego człowieka, wprowadzając pokój” (Ef 2, 15). W dalszej części tego Listu Apostoł mówi o potrzebie porzucenia dawnego człowieka i przyobleczeniu „człowieka nowego, stworzonego według Boga (*katà theòn ktísthénta*)” (Ef 4, 24). O dawnym i nowym człowieku jest mowa również w Liście do Kolosan: „Nie okłamujcie się nawzajem, boście zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu Boga, według obrazu Tego, który go stworzył (*ktísantos autón*)” (Kol 3, 10).

Trzeba wiedzieć, że w czwartej formule wiary Synodu (CIV) zostaje wskazany biblijny tekst, który znajdował się u podstaw synodalnych orzeczeń. Jest nim fragment z Listu do Efezjan: „Dlatego zginam kolana moje przed Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (Ef 3, 14-15), przy czym w formule jest zacytowana jedynie druga część tej wypowiedzi. Ojcowie Synodu odnoszą ten tekst do Ojca, którego określają jako *ktístēs kai poiētēs tōn pántōn* („Stwórca i Twórca wszechrzeczy”)¹⁸.

c) *dēmiourgós* („twórca”)

W synodalnych formułach wiary termin *dēmiourgós* (rzemieślnik, twórca, stwórca) znalazł się niewątpliwie dlatego, że ma on także biblijne korzenie, chociaż pojawia się tylko jeden raz w Nowym Testamencie, to jest we fragmencie Listu do Hebrajczyków, w którym jest mowa o bohaterskich przykładach wiary. Pisząc o wierze Abrahama, który po przybyciu do Ziemi Obiecanej zamieszkiwał nadal pod namiotami razem z Izaakiem i Jakubem (por. Hbr 11, 8-9), natchniony Autor wyjaśnia: „Oczekiwał bowiem miasta zbudowanego na silnych fundamentach, którego architektem i budowniczym (*dēmiourgós*) jest sam Bóg” (Hbr 11, 10)¹⁹.

A zatem termin *dēmiourgós* odnosi się bezpośrednio do Boga w Piśmie Świętym, dlatego został przeniesiony do formuł wiary Synodu w Antiochii.

¹⁶ Por. *Grecko-polski Nowy Testament...*, dz. cyt., s. 89.

¹⁷ Zob. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 351.

¹⁸ AS I, 132–132*.

¹⁹ Zob. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 124.

d) *pronoētēs* („opiekun”)

Jeżeli w zamyśle Ojców synodalnych Wyznanie Wiary powinno zawierać li tylko terminy biblijne, to termin *pronoētēs* nasuwa pewne wątpliwości, ponieważ nie występuje on w Nowym Testamencie ani razu. Trzeba zatem przyjąć, że w formułach wiary znalazł się on ze względu na pochodzenie od czasownika *pronoēō*, który pojawia się w Nowym Testamencie na określenie czynności „myślenia o czymś zawczasu” lub „troszczenia się o coś zawczasu”²⁰. Odwołując się do starotestamentowego tekstu z Księgi Przysłów w Liście do Rzymian, Apostoł Paweł zachęca: „Nikomuzem za złe nie odpłacajcie. *Starajcie się dobrze czynić (pronoōúmenoi: troszcząc się) wobec wszystkich ludzi*” (Rz 12, 17; Prz 3, 4 LXX). Ten sam tekst Prz 3, 4 w wersji Septuaginty zostaje zacytowany przez św. Pawła w Drugim Liście do Koryntian: „Staramy się (*pronoōúmen*) bowiem o dobro nie tylko wobec Pana, lecz także wobec ludzi” (2 Kor 8, 21). Jeszcze raz używa Apostoł tego słowa przy opisie sprawy wdów w Kościele: „A jeśli kto nie dba (*ou pronoēin*) o swoich, a zwłaszcza o domowników, wyparł się wiary i gorszy jest od niewierzącego” (1 Tm 5, 8).

Szukając biblijnej podstawy terminu *pronoētēs* można zwrócić też uwagę na rzeczownik *prōnoia*, pochodzący od czasownika *pronoēō*, a który oznacza: „myślenie przed, przezorność, troska o coś”²¹. Występuje on między innymi w Liście do Rzymian, w którym Apostoł wzywa: „Przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się zbytnio o ciało (*tēs sarkós prōnoian*), dogadzając żądom” (Rz 13, 14).

3. Reinterpretacja artykułu o Ojcu

Współczesna interpretacja biblijnych tekstów, które znajdują się u podstaw synodalnych formuł wiary, pozwala na nowo zinterpretować artykuł dotyczący Ojca, a tym samym pogłębić teologię Ojca.

a) Wykonawca dzieła stworzenia, który czyni wszystko Słowem

Jeśli termin *poiētēs* nie odnosi się bezpośrednio do Boga w Piśmie Świętym, to nasuwa się pytanie, dlaczego Ojcowie Synodu wybrali właśnie ten termin do wyrażenia prawdy o Ojcu wszechmogącym i jaki chcieli nadać mu sens? Z Listu św. Jakuba (1, 22-25) wynika, że termin *poiētēs* (czyniciel, wykonawca) określa tych chrześcijan, którzy nie są biernymi słuchaczami, lecz „wykonawcami słowa”, czyli tymi, którzy wcielają słowo w czyn. Wybierając

²⁰ Tamże, s. 525.

²¹ Tamże, s. 525.

to słowo Apostoł kładzie akcent na działanie, ponieważ źródłosłowem terminu *poiētēs* jest czasownik *poiein* (czynić, robić, wykonywać)²².

W analogiczny sposób termin ten w odniesieniu do Ojca w dokumentach synodalnych (CII, CIII, CIV) wyraża prawdę o stwórczym działaniu Ojca. Jako *poiētēs* jest On Bogiem stwarzającym, jest Wykonawcą dzieła całego stworzenia. Co więcej, na podstawie Listu św. Jakuba można dopowiedzieć, że Ojciec jest Tym, który stwarza wszystkie dzieła przez Logos, ponieważ termin *poiētēs* występuje w połączeniu z terminem *lógos*. Św. Augustyn zauważa, że Apostoł nie mówi „o słowach”, ale o Słowie, chociaż Kościół przekazuje wiele słów Pisma Świętego²³. Dlatego chrześcijanie mają się stawać „wykonawcami” Słowa, czyli tymi, którzy naśladują Pana Jezusa i wprowadzają Jego słowa w czyn. Można wyprowadzić stąd wniosek, że formuły synodalne mówią o Wykonawcy Słowa (*poiētēs*), czyli o Tym, który czyni wszystko przez swoje Słowo. Bóg Ojciec jako stwarzający przez Logos jest w konsekwencji prawzorem życia wierzących, którzy mają upodabniać się do Niego przez wprowadzanie słowa Bożego w czyn, czyli przez codzienne życie tym słowem. Chrześcijanin ma stawać się człowiekiem kreatywnym, „człowiekiem czynu” (*poiētēs ergou*: Jk 1, 25b)²⁴ na wzór kreatywnego Ojca, który jest Wykonawcą wszystkich rzeczy (*poiētēs tōn pántōn*)²⁵.

W odniesieniu do słów z Listu św. Jakuba o człowieku, który przyjrzał się w lustrze, a potem zapomniał, jakim był, można wyprowadzić jeszcze jeden wniosek. Jak Ojciec nie zapomina o swoich dziełach, tak chrześcijanin nie może zapominać o tym, kim jest. Jako wykonawca Słowa nie może być tym, który popatrzył w lustro, czyli poznał prawdę o sobie w świetle doskonałego Prawa Ewangelii²⁶, a potem zapomina o swojej godności i powołaniu (por. Jk 1, 24). Ojciec jako *poiētēs* jest dla nas prawzorem pamiętania o tożsamości chrześcijańskiej.

b) Stwórca godny zaufania

Kolejny termin *ktístēs*, który został użyty w formułach Synodu w Antiochii w odniesieniu do Ojca wszechmogącego (CIII, CIV), wnosi nowe akcenty w nauce o Ojcu. Można je odkryć w świetle natchnionego tekstu 1 P 4, 19,

²² Por. J. KOZYRA, *List św. Jakuba, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament* (odtąd skrót NKBNT), XVI, Częstochowa 2011, s. 113.

²³ AGOSTINO, *Discorsi 71,13,22*, w: *La Bibbia Commentata dai Padri. Nuovo Testamento 11* (odtąd skrót BCPNT). *Giacomo. 1-2 Pietro. 1-3 Giovanni. Giuda*, red. G. Bray, przekład włoski A. Genovese, Roma 2005, s. 49.

²⁴ Por. J. KOZYRA, *List św. Jakuba...*, dz. cyt., s. 115.

²⁵ Przy czym Ojciec jako Wykonawca czyni wszystkie rzeczy oprócz Logosu, o czym naucza Sobór w Nicei (325), używając wyrażenia określającego Logos jako *gennēthénta ou poiēthénta* (zrodzony a nie uczyniony): DSP 1, 24.

²⁶ Por. ILARIO DI ARLES, *Trattato introduttivo alla Lettera di Giacomo*, BCPNT 11, 50.

w którym występuje ten termin w odniesieniu do Boga. Autor natchniony pisze, że chrześcijanie, szczególnie chrześcijanie cierpiący, powinni oddać swe dusze (gr. *psychai*) „wiernemu Bogu”. Termin „Stwórca” (*ktístēs*), znany już w Starym Testamencie (por. Jdt 9, 12; 2 Mch 1, 24), oznacza Boga, który stwarzając świat, ustanowił cały jego porządek i nic nie może się wymknąć spod Jego Boskiej władzy. Dlatego jest On Stwórcą godnym zaufania (gr. *pistos*)²⁷.

Zatem w nauce synodalnej o Ojcu należy dostrzec taki sam zakres znaczeniowy biblijnego terminu *ktístēs*. Ojciec, który jest Stwórcą (*ktístēs*), posiada pełnię władzy nad wszystkim. Wyznając wiarę w takiego Stwórcę, chrześcijanin powinien powierzyć Jemu samego siebie i swój los (*psychai*). Tym bardziej, że – jak pisze Apostoł – także cierpienie jest zgodne z wolą Bożą („ci, którzy cierpią zgodnie z wolą Bożą”), to znaczy że naszym doświadczeniem towarzyszy opatrność Boża²⁸. Z 1 P 4, 19 wynika też, że zawierzeniu Stwórcy powinno towarzyszyć „czynienie dobra” (gr. *agathopoia*), czyli całokształt dobrego postępowania²⁹. Akt wiary staje się zatem zobowiązaniem do życia na miarę chrześcijańskiego powołania.

Ze względu na źródłosłów *ktídō*, występujący w Listach św. Pawła, można jeszcze zauważyć związek terminu *ktístēs* z nowym stworzeniem. Jeśli słowo Boże zawarte w tych Listach mówi o potrzebie przyobleczenia się w nowego człowieka, stworzonego według Boga (*katà theòn ktisthénta*) (por. Ef 4, 24), to wskazuje w ten sposób na pierwotny stan świętości i niewinności człowieka (por. Rdz 1, 26), chociaż powrót do takiego stanu może się dokonać tylko przez wiarę w Jezusa Chrystusa i chrzest³⁰. „Przyobleczenie nowego człowieka” jest w rzeczywistości tożsame z przyobleczeniem Jezusa Chrystusa, ponieważ On jest „nowym człowiekiem stworzonym według Boga”³¹. Podobny sens posiadają słowa o przyobleczeniu nowego człowieka w Liście do Kolosan. Nowym człowiekiem, w opozycji do starego (por. Kol 3, 9-10), jest każdy, kto coraz głębiej poznaje i czyni wolę Boga, czyli żyje w sposób godny bycia Jego obrazem. W związku z tym nowym człowiekiem jest przede wszystkim sam Jezus Chrystus³².

A zatem na podstawie tekstów biblijnych można stwierdzić, że synodalny termin *ktístēs* określa Ojca jako Stwórcę nowego człowieka, w tym również jako Stwórcę ludzkiej natury Syna Bożego.

²⁷ Por. S. HAŁAS, *Pierwszy List Piotra*, NKBNT XVII, Częstochowa 2007, s. 319.

²⁸ Por. ECUMENIO, *Commento a 1 Pietro*, BCPNT 11, s. 156.

²⁹ Por. S. HAŁAS, *Pierwszy List Piotra...*, dz. cyt., s. 320.

³⁰ Por. S. CIPRIANI, *Le Lettere di Paolo*, Assisi 1991, s. 570.

³¹ Por. GREGORIO DI NISSA, *Contro Eunomio* 3,1,52, BCPNT 8, s. 194.

³² Por. B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona. List do Kolosan*, NKBNT XII, Częstochowa 2006, s. 313.

c) Budowniczy Kościoła zbawionych

Synodalny termin *dēmiourgós* (CI, CII) na określenie Ojca nabiera teologicznego sensu w świetle natchnionego tekstu Hbr 11, 8-10, w którym jest mowa o wierze Abrahama. Abraham żyje na ziemi jak wędrujący pielgrzym w stałym oczekiwaniu na zamieszkanie w mieście, którego budowniczym (*dēmiourgós*) jest sam Bóg³³. Starożytny obraz miasta Bożego jest nie tylko symbolem wszelkiego dobra i szczęścia, ale nade wszystko symbolem Kościoła³⁴. Motyw miasta Bożego zostaje rozwinięty w Księdze Apokalipsy. W Ap 3, 12 miasto Boga jest nazwane „Nowym Jeruzalem”, na którym Bóg zapisuje swoje imię. Napisanie przez Boga imienia, które może brzmieć „Jahwe jest tam” (w nawiązaniu do Ez 48, 35), oznacza przynależność do Boga i uświęcenie przez Boga tych, którzy przebywają w mieście³⁵. W dwudziestym pierwszym rozdziale Księgi Apokalipsy „święte miasto” Boże oznacza nową rzeczywistość, względnie stolicę nowej ziemi (Ap 21, 2)³⁶. Jest to niewątpliwie nawiązanie do Pawłowej idei nowego stworzenia i nowego człowieka, który zostaje odkupiony przez Jezusa Chrystusa. Miasto Boże staje się zatem symbolem wszystkich zbawionych³⁷.

Apokaliptyczny opis miasta świętego zmierza do najistotniejszej prawdy o Bogu: „A świątyni w nim nie dojrzałem: bo jego świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek” (Ap 21, 22). Brak świątyni należy rozumieć jako sposób poszerzenia obecności Boga³⁸. Może to oznaczać, że Trójjedyny Bóg jest obecny w ludziach zbawionych w pełny sposób. I odwrotnie, zbawieni są napełnieni obecnością Trójjedynego, tak że stają się nową świątynią³⁹.

Biblijna podstawa synodalnego terminu *dēmiourgós* pozwala zatem stwierdzić jego głębszy sens teologiczny. Ojciec nazwany *dēmiourgós* jest nie tylko Stwórcą lub Twórcą pierwszego stworzenia, czyli – jak mówi pierwsza formuła wiary (CI) – Twórcą „wszystkiego, co pojmowalne i dostrzegalne”. W świetle Bożego słowa Ojciec jako *dēmiourgós* jest także Stwórcą nowego stworzenia w Jezusie Chrystusie, czyli – można by powiedzieć – Stwórcą tego, co niedostrzegalne, ale realne. Ojciec dokonuje ostatecznej przemiany tej ziemi i nieba w nową nadprzyrodzoną rzeczywistość nowej ziemi i nieba. Przemiana ta obejmuje w pierwszym rzędzie ludzką rzeczywistość, czyli osobowe istnienie nowego człowieka przemienionego przez łaskę Chrystusa. Ojciec jako *dēmiourgós*

³³ Por. S. CIPRIANI, *Le Lettere di Paolo*, Assisi 1991, s. 811.

³⁴ Por. F.J. SCHIERSE, *Lettera agli Ebrei. Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, przekład z niemieckiego na włoski G. Corti, Roma 1990, s. 103.

³⁵ Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana*, NKBNT XX, Częstochowa 2012, s. 164.

³⁶ Tamże, s. 373.

³⁷ Tamże, s. 381.

³⁸ Tamże, s. 389.

³⁹ Tamże, s. 388.

buduje w ten sposób „nowe miasto” czyli wspólnotę nowych ludzi, którzy mają pełny udział w trynitarnym życiu Boga.

d) Opiekun, który uprzednio troszczy się o swoich

Trzeba przyjąć, że termin *pronoētēs*, który nie występuje jako taki w Piśmie Świętym, został jednak zapisany w synodalnych formułach wiary (CI, CII) ze względu na swoje biblijne korzenie. Biorąc więc pod uwagę źródłosłów *pronoéō* tego terminu, widzimy, że Paweł Apostoł wzywa chrześcijan do miłości nie tylko współbraci, ale także do miłości wszystkich ludzi, w tym także nieprzyjaciół, którym nie powinni oni „odpłacać złem za zło”, ale wobec których mają się „starać czynić dobrze” (Rz 12, 17; por. 2 Kor 8, 21)⁴⁰. Ambrozjaster, chrześcijański komentator Listów św. Pawła z IV wieku⁴¹, zwraca uwagę, że słowa te nie odnoszą się do sprawiedliwości tego świata, lecz odnoszą się do „sprawiedliwości niebieskiej”, do której mają dążyć chrześcijanie⁴². Na podstawie cytowanego przez św. Pawła starotestamentowego tekstu Prz 3, 4, trzeba stwierdzić, że sprawiedliwość niebieska polega na myśleniu o innych zawczasu i na trosce o innych zawczasu (*pronoéō*). Taka sprawiedliwość jest przede wszystkim przymiotem Ojca niebieskiego, o którym mówi Pan Jezus w Kazaniu na Górze: „On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych (Mt 5, 44). Sprawiedliwość niebieska będzie naszym udziałem tylko wtedy, kiedy otrzymamy ją w darze od Ojca, stając się jej uczestnikami (usprawiedliwionymi).

A zatem synodalny termin *pronoētēs* wyraża prawdę o Ojcu, który troszczy się o wszystkie stworzenia. Ojciec jako *pronoētēs* myśli zawczasu o swoim stworzeniu, można by powiedzieć, że w uprzedzający sposób udziela mu swojej łaski. Uprzednia troska Ojca o stworzenia jest Jego stałą postawą i istotnym przymiotem.

Na podstawie Rz 13, 14 można dodać, że uprzednia troska Ojca dotyczy integralnego dobra ludzkiej osoby w jej wymiarze cielesnym i duchowym. Jeśli bowiem św. Paweł wzywa chrześcijan, aby „przyoblekli się w Pana Jezusa Chrystusa” i „nie troszczyli się zbytnio o ciało (*tēs sarkós pronoian*)”, to ma na myśli przede wszystkim dobro duchowe. Orygenes komentując te słowa wyjaśnia, że przyobleczenie się w Chrystusa oznacza przyjęcie mądrości, sprawiedliwości, świętości i wszystkich cnót, które są zawarte w Chrystusie⁴³. O takie więc dobro mają troszczyć się chrześcijanie. W analogiczny sposób Ojciec troszczy się o nas.

⁴⁰ Por. S. CIPRIANI, *Le Lettere di Paolo...*, dz. cyt., s. 479.

⁴¹ Zob. B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologia*, przekład P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 514.

⁴² Por. AMBROSIASTER, *Commento alla Lettera ai Romani 12,17*, BCPNT 6, s. 463.

⁴³ Por. ORIGENE, *Commento alla Lettera ai Romani 9,34*, BCPNT 6, s. 489.

Na jeszcze jeden aspekt terminu *pronoētēs* rzuca światło natchniony tekst 1 Tm 5, 8, w którym jest mowa o dbaniu i trosce o swoich, zwłaszcza domowników. Według św. Jana Chryzostoma, troska o bliskich jest wpisana zarówno w prawo naturalne, jak i w Prawo Boże⁴⁴. Jeśli prawo naturalne i Prawo Boże pochodzi od Ojca i wyraża Jego wolę, to w konsekwencji trzeba stwierdzić, że troska o swoich wpisana w to prawo istnieje w Nim samym. Ojciec traktuje swoje stworzenia – przede wszystkim stworzenia rozumne – jako swoich bliskich, jako swoją „rodzinę”.

Zakończenie

Formuły wiary Synodu w Antiochii w roku 341 poszerzają i pogłębiają teologię Ojca w stosunku do Nicejskiego Credo. Wprowadzone do nich nowe terminy biblijne pozwalają lepiej zrozumieć tajemnicę Ojca, który jest Stworzycielem.

Na koniec warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt teologii Ojca, na który wskazują formuły synodalne. Chodzi o to, że teologia Ojca nie jest abstrakcyjną nauką oderwaną od życia. Ponieważ w Bogu jest Ojciec, który jest Stwórcą godnym zaufania, Wykonawcą dzieła stworzenia przez Logos, Opiekunem uprzedzającym troskliwie stworzenia i Budowniczym wspólnoty zbawionych, dlatego ma On wpływ na całe stworzenie. Inaczej mówiąc, Ojciec jako Stwórca wyciska istotne znamię na wszystkich stworzeniach. Potwierdzeniem tej tezy jest biblijny cytat umieszczony w czwartej formule wiary (CIV). Mówiąc o Ojcu jako *ktístēs* i *poiētēs* wszystkich bytów (*tōn pántōn*), Ojcowie synodalni zapisują natchnione słowa: „od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi”, które stanowią drugą część zdania: „Dlatego zginam kolana moje przed Ojcem” (Ef 3, 14-15). W ich rozumieniu słowo „ród” (gr. *patriá*) oznacza „ojcostwo” (od słowa *patér*), co jest zgodne ze znaną patrystyczną interpretacją tego słowa. Jej reprezentantem jest św. Hieronim, który pisze, że Ojciec, będący Stworzycielem wszystkiego, sprawił również to, że stworzenia otrzymały „ojcostwo” od Niego, czyli otrzymały „imię Ojca”, podobnie jak otrzymały one istnienie, dobroć, nieśmiertelność od Boga⁴⁵. Teologia Ojca znajduje zatem swoje odbicie w życiu stworzeń. To, co jest powiedziane o Ojcu w Bogu Trójjedynym, staje się przez analogię programem dla nas ludzi, którzy otrzymujemy „imię Ojca”, czyli Jego „ojcostwo”. Dlatego jak nasz Ojciec w niebie mamy stawać się wykonawcami słowa Bożego, to znaczy wcielać je w nasze życie, być ludźmi godnymi zaufania, zatroskanymi o innych i budowniczymi wspólnoty Kościoła.

⁴⁴ Por. CRISOSTOMO, *Commento a 1 Timoteo 14,1*, BCPNT 9, s. 271.

⁴⁵ Por. GIROLAMO, *Commento all'epistola agli Efesini 2,3,14*, BCPNT 8, s. 173.

Teologia del Padre nel “Credo corretto” del Sinodo ad Antiochia nell’anno 341

I vescovi riuniti al Sinodo ad Antiochia cercavano di formulare la fede cristiana usando solamente i concetti ed espressioni i quali provengono dalla Sacra Scrittura. In tal modo volevano “correggere” il Credo di Nicea (325) in cui si trovano pure le espressioni non bibliche (*homooúsios*).

Il tema dell’articolo riguarda solo la teologia del Padre in base delle quattro formulazioni sinodali (CI, CII, CIII, CIV). Conservando il titolo del “Padre onnipotente” che si trova nel Credo di Nicea, il Sinodo introduce le nuove espressioni le quali spiegano il significato di tale titolo, cioè: *poiētēs*, *ktístēs*, *dēmiourgós*, *pronoētēs*. Prima di riflettere sul senso teologico delle sudette espressioni, nell’articolo vengono trovati ed indicati i testi biblici in cui si trovano questi quattro espressioni. Dall’interpretazione dei testi biblici si passa alla spiegazione del senso delle formulazioni sinodali.

Il concetto di *poiētēs* indica l’azione creatrice del Padre il quale fa tutto attraverso il Verbo. Il Padre come *ktístēs* è il Creatore degno di fiducia da parte delle creature perchè tutto il creato si trova nelle sue mani. Inoltre nel concetto di *ktístēs* si trova l’idea della nuova creazione. Per cui il Padre è anche il Creatore dell’uomo nuovo, cioè l’umanità del Cristo. Il *dēmiourgós* invece ci indica che il Padre costruisce la Chiesa dei santi la quale nel Libro dell’Apocalisse viene espresso sotto il simbolo della città santa (o Gerusalemme celeste). Infine il concetto di *pronoētēs* parla della provvidenza del Padre. Egli si occupa delle creature in anticipo pensando al bene integrale delle creature.

La teologia del Padre non è una teoria astratta ma possiede il stretto collegamento alla vita cristiana. Secondo l’insegnamento del Sinodo il quale cita il testo sacro di Ef 3, 14-15, la “paternità” di Dio passa in qualche modo alla creatura. Per cui noi viviamo l’idea della paternità divina nella nostra vita quotidiana.

Ks. JACEK FRONIEWSKI*

SPECYFIKA SAKRAMENTU NAMASZCZENIA CHORYCH W KOŚCIOŁACH ORIENTALNYCH

Kościół orientalny tworzą złożony konglomerat, będący wynikiem procesów historycznych na wzajemnie przenikających się płaszczyznach teologii i polityki. Zasadniczym impulsem do ich wyodrębnienia się na obszarze wschodniego chrześcijaństwa były kontrowersje na tle chrystologicznym, najpierw po soborze w Efezie (tzw. Kościoły wschodnie przededefeskie czy „nestoriańskie”: Asyryjski Kościół Wschodu, w tym chrześcijanie św. Tomasza w Indiach), a przede wszystkim po soborze w Chalcedonie (tzw. Kościoły wschodnie przedchalcedońskie lub „monofizyckie” – Kościoły orientalnoprawosławne: koptyjski, etiopski, syryjski, ormiański). Wydzieliła się tu trzy rodziny liturgiczne o oryginalnych korzeniach wczesnochrześcijańskich: wschodniosyryjską, antiocheńską (zachodniosyryjską) i aleksandryjską. Ponadto należy tu uwzględnić swoisty ryt ormiański¹. Trzeba jednak zaznaczyć, że w wyniku długotrwałej supremacji politycznej i kościelnej Bizancjum dzisiejsze formularze sakramentu chorych w tych Kościołach są w większości, w mniejszej lub większej skali, wtórnie uzależnione od rytu bizantyjskiego². Co jednak jeszcze istotniejsze, różnie wygląda w każdym z tych Kościołów podejście do samej

* Ks. dr Jacek Froniewski – doktor teologii.

¹ Szerzej zob. J. OELDEMANN, *Die Kirche des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, Regensburg 2011³, s. 9–10, 15–35, 63–80; R.R. ROBERSON, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Kraków 2005², s. 15–43; I.-H. DALMAIS, *Die Liturgie der Ostkirchen*, Aschaffenburg 1960, s. 10–11; W. DE VRIES, *Die altorientalischen Kirchen. Ihre älteste Eigentradition und ihre Sonderentwicklung als Folge der christologischen Streitigkeiten*, w: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, t. I, Hrsgs. W. Nyssen u.a., Düsseldorf 1984, s. 209–210.

² Por. J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements. VI. L'onction des malades*, Paris 2009, s. 148; A.G. MARTIMORT, *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, w: *The Church at Prayer. An Introduction to the Liturgy*, ed. A.G. Martimort, Vol. III, The Sacraments, Collegeville 1988, s. 124.

praktyki tego sakramentu, i to w takim stopniu, że w niektórych przypadkach współcześnie nie sprawuje się go już wcale. Dlatego każdy z rytów omówimy tu osobno, ukazując jego specyfikę, skupiając się na analizie liturgii tego sakramentu, gdyż w tradycji wschodniego chrześcijaństwa w sposób szczególny, wedle starożytnej zasady *lex orandi est lex credendi*, liturgia jest wyrazem oraz nośnikiem wiary i teologii Kościoła³.

1. Ryt aleksandryjski (koptyjski)

Według ustaleń soboru w Chalcedonie starożytny patriarchat Aleksandrii zajmował trzecie miejsce w hierarchii po Rzymie i Konstantynopolu. Był to także jeden z głównych ośrodków teologicznych okresu patrystycznego, który wypracował własny ryt liturgiczny sięgający swoim oddziaływaniem szeroko poza Egipt⁴. Spadkobiercą tej tradycji jest dzisiaj Koptyjski Kościół Prawosławny, będący obecnie największą wspólnotą chrześcijańską na Bliskim Wschodzie oraz wywodzący się z tego rytu Kościół Prawosławny Etiopii, którego wierni stanowią aktualnie w ogóle najliczniejszą grupę spośród wszystkich Kościołów orientalnych (w końcu XX wieku wydzielił się z niego jeszcze Kościół prawosławny w Erytrei).

Obrzęd namaszczenia chorych nazywany jest u Koptów „modlitwą lampy” albo „obrzędem lampy”, gdyż w czasie tej celebracji używa się świecznika z siedmioma lampami bądź dużej lampy z siedmioma knotami (w ostateczności wystarcza zwykły talerz z oliwą, w którym umieszcza się siedem knotów). To zresztą wspólny element dla liturgii orientalnych, odróżniający je od liturgii bizantyjskiej⁵. U Koptów, podobnie jak w prawosławiu bizantyjskim, w tej celebracji powinno uczestniczyć siedmiu kapłanów, ale kiedy nie ma takiej możliwości, dopuszcza się udzielenie tego sakramentu przez dwóch lub nawet tylko jednego kapłana⁶. Sam struktura obrzędu jest aktualnie bardzo podobna do rytu bizantyjskiego. Najpierw mamy siedmioczęściową Liturgię Słowa, gdzie każdy z siedmiu kapłanów po odczytaniu Ewangelii (diakon czyta pierwsze czytania z Listów apostoelskich) i odmówieniu modlitwy, zapala kolejną lampę, a samego namaszczenia oliwą ze świecznika dokonuje już po zakończeniu wszystkich siedmiu części sprawowanych przez poszczególnych kapłanów. W tym elemencie liturgia koptyjska odróżnia się w stosunku do tradycji bizantyjskiej, gdzie następuje każdorazowe namaszczenie po każdym

³ Zob. szerzej H. AŁFIEJEW, *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*, Warszawa 2009, s. 205–207.

⁴ Szerzej zob. I.-H. DALMAIS, dz. cyt., s. 44–46.

⁵ J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 148–149, A.G. MARTIMORT, dz. cyt., s. 126.

⁶ H. DENZINGER, *Ritus orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, t. 1, Graz 1961 (reprint wyd. Würzburg 1863), s. 188.

z siedmiu segmentów czytań. Pierwszy kapłan, rozpoczynając modlitwy nad chorym, odmawia długą litanie błagalną, kończącą się błogosławieństwem oleju podobnym jak w rycie bizantyjskim. Na końcu zaś, po siódmej Ewangelii, przed samym namaszczeniem, umieszczone są w rytuale jeszcze dwie modlitwy, z których pierwsza jest odpowiednikiem modlitwy podczas nałożenia Ewangelii nad głowę chorego w liturgii bizantyjskiej, a druga modlitwie podczas samego namaszczenia. Obie te praktyki onegdaj funkcjonowały tutaj tak, jak w rycie bizantyjskim, na co wskazują dawne rubryki, ale współcześnie te modlitwy w rytuale koptyjskim są pozbawione rubryk. Warto zauważyć, że jednak Koptowie unicy drugą z tych modlitw do dzisiaj traktują jako formułę sakramentalną i wypowiadają ją w trakcie namaszczenia chorego. Koptowie prawosławni natomiast podczas namaszczenia odmawiają modlitwę skierowaną do świętych lekarzy Kosmy i Damiana, która jest lekko zmodyfikowaną modlitwą końcową z rytuału bizantyjskiego. Koptyjskie księgi liturgiczne nie zawierają również rubryk wskazujących na części ciała, które należy namaszczać⁷. Zazwyczaj czyni się to na czole, piersiach oraz na żyłach przy nadgarstkach po wewnętrznej stronie obu rąk. Rubryki zalecają, by namaszczenie, tak jak dawniej w liturgii bizantyjskiej, było powtarzane przez siedem dni, ale współcześnie czyni się to najczęściej tylko podczas jednej celebracji. Niektóre warianty rytuałów wymagają też, aby kapłan namaścił również wszystkich obecnych podczas obrzędu, przy czym, w przeciwieństwie do rytu bizantyjskiego, tutaj jednoznacznie się wyjaśnia, że nie ma to charakteru sakramentalnego, lecz należy do sakramentaliów – jest tylko zwykłym namaszczeniem świętym olejem, co można porównać do pokropienia wodą święconą w liturgii rzymskiej. Po namaszczeniu następuje modlitwa końcowa i procesja okrążająca trzykrotnie ołtarz z zapalonym świecznikiem⁸.

Podobnie jak w rycie bizantyjskim treść używanych tu modlitw skupia się na uzdrowieniu z chorób ciała i duszy, a w sposób szczególny na przebaczeniu grzechów. Oryginalnym elementem jest tu prośba o przeniesienie duszy chorego do raju przez aniołów. Podobny wątek znajdujemy w *Pontificale et Euchologium* dla Kościoła koptyjskokatolickiego (unickiego) opublikowanym przez biskupa R. Tuki w latach 1761–62 w Rzymie, który zaleca spowiedź chorego przed namaszczeniem, a równocześnie zawiera modlitwę absencji nazwaną w rubrykach „poleceniem duszy, która jest bliska opuszczenia ciała”. Ten paralelizm wydaje się być śladem zbliżenia w tym punkcie z praktyką zachodnią,

⁷ Tamże, s. 186.

⁸ Zob. szczegółową prezentację struktury tego obrzędu R. KACZYNSKI, *Feier der Krankensalbung*, w: *Gottesdienst der Kirche*, t. 7, 2, Hrsg. B. Meyer, Regensburg 1992, s. 321–323; A. VON MALTZEW, *Die ostkirchlichen liturgischen Texte*, t. V, *Sacramente*, Aschaffenburg 2005 (reprint wyd. Berlin 1898), s. CCCXXIX–CCCXXXII. Por. J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 149–150. Teksty koptyjskich rytuałów namaszczenia chorych w tłumaczeniu na łacinę zob. H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 2, dz. cyt., s. 483–506.

powodującego przesunięcie akcentu w sprawowaniu tego sakramentu na bliskość śmierci⁹.

Inny specyficzny dla Koptów element znajdujemy w rubrykach pochodzącego z początków XV wieku *Rytuału Patriarchy Gabriela V* (a także w manuskrypcie Vatican copte 55), gdzie mianowicie jest mowa o tym, że cała liturgia namaszczenia powinna odbyć się w świątyni i dlatego w sytuacji, gdy człowiek jest tak bardzo chory, że nie jest w stanie tam przybyć, to w swoje miejsce może niejako delegować kogoś, kto przyjmie namaszczenie w jego imieniu podczas liturgii, a po celebracji jeden kapłan ma się udać do domu chorego i tam udzielić namaszczenia już właściwej osobie¹⁰. W praktyce przepis ten doprowadzał jednak do pewnych nadużyć i na ogół współcześnie, na prośbę chorego, sakramentu udziela się mu bezpośrednio w domu. Ta zmiana podyktowana jest również tym, że wcześniej namaszczenia udzielano także lżej chorym, którzy nie mieli problemu z dotarciem do kościoła. U Koptów sakrament namaszczenia można dowolnie często powtarzać w każdej chorobie. Aktualnie przed każdym udzieleniem sakramentu chorych wymagana jest spowiedź sakramentalna¹¹. Trzeci specyficzny element dla liturgii koptyjskiej, to w pewnych sytuacjach swoista asymilacja przez olej katechumenów także funkcji oleju chorych poświadczana w dawnych rytuałach¹².

Natomiast w wywodzącym się z rytu koptyjskiego obrządku etiopskim, posiadającym jednakże pewne odrębne elementy pochodzenia syryjskiego a nawet żydowskiego, sakrament chorych, poza niewielkimi wspólnotami będącymi w unii z Rzymem, sprawowany jest raczej rzadko¹³.

2. Ryt antiocheński (zachodniosyryjski)

Początki Kościoła w Antiochii opisane są już w *Dziejach Apostolskich*. To jedno z najważniejszych centrów wczesnochrześcijańskich, posiadające duży prestiż eklezjalny wynikający z tego, że tutejsze biskupstwo założył św. Piotr, stało się szczególnie miejscem owocnego kształtowania się i rozwoju liturgii, a także prominentnym ośrodkiem teologicznym. W liturgii antiocheńskiej do dzisiaj używa się starożytnego języka aramejskiego¹⁴. Sobór Chalcedoński w 451 roku spowodował wszakże w Patriarchacie Antiocheńskim trwały rozłam: zhellenizowana mniejszość przyjęła chrystologię soboru i została przy Bi-

⁹ J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 149.

¹⁰ Tamże, s. 150–151.

¹¹ R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 321.

¹² H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 2, dz. cyt., s. 551 – przypis 1.

¹³ R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 317, CH.W. GUSMER, *And You Visited Me: Sacramental Ministry to the Sick and the Dying*, New York 1989, s. 37.

¹⁴ Szerzej zob. A. FLIS, B. KOWALSKA, *Zapomniani bracia. Ginący świat chrześcijan Bliskiego Wschodu*, Kraków 2003, s. 18–21.

zancjum (greckoprawosławny Patriarchat Antiochii – ryt bizantyjski; ponadto maronici stale zachowujący łączność z Rzymem – ryt zachodniosyryjski w języku arabskim), większość wierna miejscowej tradycji, nazywana jakobitami, utworzyła Syryjski Kościół Prawosławny. Od XVII wieku w skład syryjskiego Patriarchatu Antiochii wchodzi także Malankarski Prawosławny Kościół Syryjski w Indiach, który przyjął ryt zachodniosyryjski, sprawując go zarówno w języku aramejskim, jak i w miejscowym języku malajalam¹⁵.

Tak jak w rycie aleksandryjskim celebrowanie sakramentu chorych nazywana jest tu „obrzędem lampy”, ponieważ olej do namaszczenia jest błogosławiony w czarkach lampy. Przy czym, według starszych ksiąg liturgicznych, w rycie antiocheńskim powinno się rozróżnić obrzęd „lampy większej” – celebrowany przez patriarchę jakobickiego Antiochii w Wielki Czwartek co siedem lat, od rytuału „lampy mniejszej”, sprawowanego przez kapłanów przy każdym udzielaniu sakramentu¹⁶. Należy tu także wspomnieć, że w Kościele syryjskoprawosławnym, podobnie jak w koptyjskim, w pewnym sensie nie występuje rozróżnienie pomiędzy olejem katechumenów a olejem chorych, na co wskazuje treść modlitwy poświęcenia oleju katechumenów, na podstawie której wolno sądzić, że może on spełniać podwójną funkcję. Proces tej swoistej asymilacji ma swoje źródło w idei umocnienia przez namaszczenie olejem w walce przeciwko demonom, które atakują zarówno katechumena (pierwotnie olej katechumenów był przede wszystkim olejem egzorcyzmu), jak i chorego, zwłaszcza w agonii¹⁷. Zasadniczą różnicą wobec obrządku koptyjskiego jest wymagana liczba kapłanów do sprawowania namaszczenia u syryjskich jakobitów. Tutaj zamiast siedmiu, jak w innych obrządkach wschodnich, koncelebruje tylko pięciu księży, co przekłada się na konstrukcję obrzędu, który zawiera pięć jednostek w Liturgii Słowa¹⁸.

Przebieg liturgii namaszczenia chorych w rycie antiocheńskim jest następujący¹⁹. Po modlitwie wstępnej i śpiewie pokutnym, każdy z koncelebransów po

¹⁵ Szerzej zob. R.R. ROBERSON, dz. cyt., 36–41; J. OELDEMANN, dz. cyt., s. 70–72, 75–76; I.-H. DALMAIS, dz. cyt., s. 36–38; W. DE VRIES, dz. cyt., s. 217–221.

¹⁶ H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 1, dz. cyt., s. 185–186; J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 151–152. Por. I.-H. DALMAIS, dz. cyt., s. 91.

¹⁷ Zob. tekst tego rytu w: H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 2, dz. cyt., s. 551–552. Por. J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 142. Zob. także H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 1, dz. cyt., s. 189, gdzie autor ten podaje przykład manuskryptu w j. arabskim zawierającego dawny syryjski obrzęd lampy, w którym znajduje oficjum dla chorych jednocześnie z wariantami dla będących w podróży, dla tych, którzy są w jakiejś potrzebie, którzy składają dziękczynienie, w końcu dla katechumenów, opętanych i pokutników. Por. J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 143.

¹⁸ R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 317; A.G. MARTIMORT, dz. cyt., s. 126. Por. H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 1, dz. cyt., s. 188, który przytacza według dawnych rytuałów syryjskich liczbę siedmiu kapłanów; podobnie A. VON MALTZEW, dz. cyt., s. CCCXXXII.

¹⁹ Przykładem może być tu XIII-wieczny tekst z *Pontyfikału patriarchy Michała Wielkiego* prezentowany w tłumaczeniu łacińskim w: H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 2, dz. cyt., s. 506–517.

kolei przewodniczy obrzędowi poświęcenia oleju połączonemu z Liturgią Słowa. Błogosławieństwo oleju polega na zapaleniu oleju w lampie i wypowiedzeniu formuły błogosławieństwa nad olejem. Formuły te mają różne warianty. Spotykamy je tu w wersji rozbudowanej, jak w rycie bizantyjskim²⁰, ale również bardzo proste formuły, jak np.: „Panie, Boże mocny, potężny i bardzo święty, pobłogosław i uświęć ten olejek i tych, którzy będą nim namaszczeni” czy też bardziej wyrażająca skutki sakramentu: „Panie Boże mocny, który przebaczasz winy człowiekowi i który nie chcesz śmierci grzesznika, wyciągnij Twą rękę i pobłogosław ten olejek jak róg namaszczenia i uczyn go lekarstwem dla duszy oraz umocnieniem dla członków, które nim będą namaszczone”²¹. Po obrzędzie poświęcenia oleju śpiewany jest psalm i kapłan odmawia modlitwy, których główną treścią jest prośba o odpuszczenie grzechów. Następnie zostaje odczytany stosowny fragment z jednego z Listów apostoelskich (oczywiście klasyczny tekst z Listu św. Jakuba oraz różne teksty ze św. Pawła), a potem z Ewangelii. Koncelebrans kończy swoją część obrzędu modlitwą nad chorym. Po tych pięciu częściach Liturgii Słowa udziela się namaszczenia choremu, którego szczegóły nie są sprecyzowane przez rubryki. Po nim koncelebransi, nakładając ręce na chorego, odmawiają modlitwę św. Jakuba, w której znów proszą usilnie o odpuszczenie grzechów. Jak wskazuje na to treść tej modlitwy, mamy w tym rycie do czynienia w wysokim stopniu z utożsamieniem sakramentu chorych z sakramentem pokuty. To pozwala nam zrozumieć podstawy stosowanej w Kościele syryjskoprawosławnym i maronickim praktyki namaszczenia, w taki sam sposób jak chorych, ludzi zdrowych, zwłaszcza pokutujących²².

Należy tu też wspomnieć, że w tradycji antiocheńskiej, zarówno u jakobitów jak i maronitów, praktykowane było namaszczenie zmarłych prezbiterów²³. U niektórych Syryjczyków zachował się do dziś zwyczaj skrapiania oliwą zmarłego w czasie spuszczenia go do grobu, co trochę przypomina użycie wody święconej w rycie rzymskim w takich samych okolicznościach²⁴.

3. Ryt wschodniosyryjski

Syria w starożytnym kształcie w czasach wczesnochrześcijańskich była podzielona politycznie pomiędzy Cesarstwo rzymskie i Persję, stąd też na wschodzie tej krainy, podległej Persom od III wieku, wykształciła się własna tradycja liturgiczna, o korzeniach judeochrześcijańskich, z głównym ośrodkiem teolo-

²⁰ Por. H. DENZINGER, *Ritus orientalem*, t. 1, s. 187.

²¹ Thum. własne z francuskiego na podstawie tekstów w: J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 152.

²² Tamże, s. 152–153. Por. H. DENZINGER, *Ritus orientalem*, t. 1, dz. cyt., s. 189; I.-H. DALMAIS, dz. cyt., s. 91.

²³ H. DENZINGER, *Ritus orientalem*, t. 1, dz. cyt., s. 189.

²⁴ J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 143–144.

gicznym w Edessie²⁵. Na początku IV wieku Kościół w granicach państwa perskiego stworzył autonomiczną strukturę, dając początki Asyryjskiemu Kościołowi Wschodu, obejmującemu chrześcijan na obszarze dzisiejszego Iraku, Iranu i południowych Indii. Po soborze w Efezie stracił on łączność z Kościołem w Cesarstwie rzymskim, gdyż znalazł się pod silnym wpływem potępionych przez sobór nestorian, wygnanych z granic imperium rzymskiego, którzy schronili się właśnie na terenie wschodniej Syrii. Z tego powodu przez wieki nazywano ten Kościół „nestoriańskim”, choć współczesne badania wykazują, że nigdy nie reprezentował on w istocie chrystologii typowo nestoriańskiej²⁶, a raczej „nestorianizującą”, czy dokładniej ujmując skrajnie antiocheńską, a brak recepcji soborów efeskiego i chalcedońskiego nastąpił głównie z racji politycznych, gdyż zapraszano tam jedynie biskupów z terenu Cesarstwa. Te względy historyczne zadecydowały również o tym, że nie ma on wspólnoty kościelnej ani z Kościołami prawosławnymi tradycji bizantyjskiej, ani z orientalnoprawosławnymi. Efektem tej długotrwałej izolacji są żywe do dzisiaj, bardzo archaiczne, oryginalne elementy w liturgii sprawowanej po syryjsku (aramejsku)²⁷.

W Kościele asyryjskim współcześnie sakramentu chorych się nie sprawuje. Natomiast zdania badaczy są podzielone, czy funkcjonował on tutaj wcześniej. Jedni uważają, że pierwotnie był on tu udzielany i dopiero po VI wieku zarzucono jego praktykowanie. Sugerują to zachowane dokumenty synodu tego Kościoła z roku 554, gdzie jest wzmianka wskazująca na używaniu oleju w połączeniu z modlitwą przy namaszczeniu chorych, a także niektóre wczesne pontyfikaty, które zawierały obrzęd poświęcenia oleju dla chorych pod nazwą „olej zdrowia”. Jednak inni twierdzą, że stosowaniu poświęconego oleju wobec chorych, czy to w formie namaszczenia, czy to podawanego do picia, nigdy tutaj nie nadawano znaczenia sakramentalnego²⁸.

²⁵ Szerzej nt. znaczenia Edessy jako ośrodka teologicznego zob. A. FLIS, B. KOWALSKA, dz. cyt., s. 14–18, 21–23. Zob. także I.-H. DALMAIS, dz. cyt., s. 34–36.

²⁶ W 1994 roku papież Jan Paweł II i patriarcha Asyryjskiego Kościoła Wschodu Mar Dinkha IV podpisali w tej sprawie Wspólną Deklarację chrystologiczną, która wyjaśnia dotychczasowe kontrowersje – jej pełna treść w j. niem. zob. *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band III, 1990–2001*, Hrsg. H. Meyer u a., Paderborn – Frankfurt am M. 2003, s. 596–598; w j. polskim: <<http://ekumenizm.wiara.pl/doc/377291.Wspolna-deklaracja-chrystologiczna-Kosciola-katolickiego-i>> (odsłona 27.11.12). Por. R.R. ROBERSON, dz. cyt., s. 18–19; W. DE VRIES, dz. cyt., s. 210–214; A. FLIS, B. KOWALSKA, dz. cyt., s. 30–33.

²⁷ Szerzej zob. J. OELDEMANN, dz. cyt., s. 26–29, 64–68; R.R. ROBERSON, dz. cyt., 15–18. Warto tu przypomnieć zapomniany na Zachodzie fakt, że Kościół asyryjski do XIV wieku miał ogromną siłę oddziaływania w Azji i swoimi wpływami sięgał aż po Chinę – zob. A. FLIS, B. KOWALSKA, dz. cyt., s. 33–38.

²⁸ R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 316. Por. J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 154; A.G. MARTIMORT, dz. cyt., s. 124; H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 1, dz. cyt., s. 184; R. HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich–Köln–Gütersloh 1979, s. 256; I.-H. DALMAIS, dz. cyt., s. 89.

Trzeba jednak zauważyć swoiste obrzędy liturgiczne w rycie wschodniosyryjskim, które można uznać za pewne formy zastępcze sakramentu chorych. Po pierwsze, istniał tutaj przez długi czas ryt namaszczenia zmarłych, najprawdopodobniej przejęty z liturgii antiocheńskiej, któremu przypisywano duże znaczenie, głównie ekspiacyjne²⁹. Po drugie, wobec chorych stosuje się obrzęd zwany ‘Hnana’³⁰ – „pył czci”, polegający na tym, że zbiera się pył z grobów męczenników i miesza się go z wodą i oliwą, a następnie taką miksturę się błogosławi „dla wyleczenia ciała i duszy”, przywołując wstawiennictwa św. Tomasza Apostoła, i nakłada ją na chorego lub daje się mu do wypicia. Choć to tylko pobożny obrzęd, nigdy nie traktowany tutaj jako sakrament, to ewidentnie w tym wypadku mamy do czynienia z niezbyt odległą pochodną sakramentu chorych³¹.

Archaiczna wschodniosyryjska formuła poświęcenia oleju zachowała się w użyciu jedynie, mimo kilkuwiekowej latynizacji, w pontyfikacie unickiego Kościoła chaldejskiego w Iraku i została współcześnie przyjęta także w Kościele syromalabarskim w Indiach³².

4. Ryt ormiański

Starożytna Armenia, obejmująca poza dzisiejszym terytorium tego państwa również wschodnie obszary dzisiejszej Turcji, była pierwszym krajem na świecie, który ustanowił chrześcijaństwo religią państwową (314 r.). W roku 451, a więc dokładnie w czasie trwania soboru w Chalcedonie, Armenia znalazła się pod panowaniem perskim, co Kościół w tym kraju postawiło w sytuacji politycznej podobnej do tej, w jakiej znalazł się wcześniej Kościół asyryjski. W VI wieku Apostolski Kościół Ormiański odrzucił nauczanie soboru w Chalcedonie, ponieważ nie uczestniczył w nim żaden z jego biskupów. Warto też przypomnieć, że Kościół ten dwukrotnie, głównie ze względów politycznych, wchodził w unię z Rzymem, najpierw w okresie wypraw krzyżowych (1198–

²⁹ I.-H. DALMAIS, dz. cyt., s. 89; H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 1, dz. cyt., s. 190; R. HOTZ, dz. cyt., s. 256, przypis 1012. Ten ostatni zwraca także uwagę, że już niektórzy autorzy patrystyczni przy wyliczaniu sakramentów wstawiali w miejsce namaszczenia chorych ryt pogrzebu, a Pseudo-Dionizy Areopagita (*De ecclesiastica hierarchia* VII, 2) daje tu wręcz opis namaszczenia zmarłych – tamże, s. 256–257, zwłaszcza przypis 1016. Por. H. AŁFIEJEW, dz. cyt., s. 156–157.

³⁰ H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 2, dz. cyt., s. 518 oraz A. VON MALTZEW, dz. cyt., s. CCCXXXIII podają też drugą nazwę tego obrzędu – Taibutha („łaska św. Tomasza”).

³¹ R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 316–317. Por. J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 154–155; A.G. MARTIMORT, dz. cyt., s. 124; H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 1, dz. cyt., s. 184, 190; tamże, t. 2, s. 517–519; I.-H. DALMAIS, dz. cyt., s. 89.

³² R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 317; I.-H. DALMAIS, dz. cyt., s. 89. Por. A.G. MARTIMORT, dz. cyt., s. 124.

1375), a następnie próbę taką ponowiono podczas soboru we Florencji (Dekret dla Ormian – 1439 r.³³). Cechująca się samodzielnym rozwojem ormiańska tradycja liturgiczna tworzyła swoje zręby pomiędzy V a VII wiekiem na bazie liturgii syryjskiej i jerozolimskiej, choć później uległa pewnej bizantynizacji, a także przejęła w średniowieczu pewne wpływy łacińskie³⁴.

Kościół ormiański, tak jak asyryjski, poza wspólnotami unickimi, aktualnie nie praktykuje już sakramentu chorych³⁵. Istnieje tutaj jedynie specjalne nabożeństwo dla chorych złożone z psalmów, modlitw, pieśni i udzielenia Komunii świętej³⁶. Trzeba tu wszak podkreślić, że w dawnych ormiańskich księgach liturgicznych znajdujemy jednak rytuał poświęcenia oleju i namaszczenia chorych przez siedmiu kapłanów bliźniaczo podobny do koptyjskiego „obrzędu lampy”³⁷. Niemniej wiele wskazuje na to, że wyszedł on z użycia najpóźniej już w czasach Soboru Florenckiego, gdy próbowano tutaj na nowo wprowadzić celebrację tego sakramentu, ale na wzór rzymskokatolicki³⁸.

W Kościele ormiańskim, podobnie jak w sąsiadującym z nim geograficznie Kościele asyryjskim, współcześnie odnajdujemy pewne formy liturgiczne będące daleką, aczkolwiek zdeformowaną reminiscencją sakramentu chorych. Otóż w Wielki Czwartek biskup, po obrzędzie umywania nóg, błogosławi masło i namaszcza nim na znak pokuty stopy wiernych, zarówno chorych, jak i zdrowych. Namaszczenie odnosi się do grzeszników, ale sama formuła poświęcenia brzmi wyraźnie, jak przejęta z poświęcenia oleju chorych i zawiera następujące słowa: „Poświęć Panie to masło, aby się stało lekarstwem na wszelkie choroby i przyniosło zdrowie duszy i ciała tym, którym będzie udzielone”³⁹. Widzimy więc jasno, że mamy tu do czynienia z przeniesieniem sensu tego obrzędu z uzdrowienia cielesnego na „uzdrowienie” z grzechów, a sam ryt stał się w ten sposób substytutem sakramentu pokuty. Użycie masła jako „materii” tego obrzędu jest tłumaczone jedynie względami klimatycznymi, gdyż oliwka nie rośnie w Armenii⁴⁰.

³³ Zob. BF 511, DH 1324, gdzie w tym dokumencie warunkującym unię zdefiniowana jest materia i forma sakramentu „ostatniego namaszczenia”.

³⁴ Szerzej zob. M.K. KRİKORIAN, *Die Armenische Kirche*, Frankfurt am M. 2007², s. 22–41, 72–83; I.-H. DALMAIS, dz. cyt., s. 43–44; J. OELDEMANN, dz. cyt., s. 26–30, 73–74; R.R. ROBERSON, dz. cyt., 25–28; W. DE VRIES, dz. cyt., s. 214–217.

³⁵ R. KACZYŃSKI, dz. cyt., s. 317.

³⁶ M.K. KRİKORIAN, dz. cyt., s. 237.

³⁷ Zob. H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 2, dz. cyt., s. 519–523. Por. A. VON MALTZEW, dz. cyt., s. CCCXXXIII–CCCXXXV.

³⁸ Por. H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 1, dz. cyt., s. 184–185; M.K. KRİKORIAN, dz. cyt., s. 237.

³⁹ Tłum. własne z łaciny na podstawie pełnego tekstu tej formuły poświęcenia w: H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 2, dz. cyt., s. 525. Por. J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 153.

⁴⁰ J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 153–154; H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 1, dz. cyt., s. 185–186, 190 – autor ten przytacza tu dawniejszą opinię, co do źródeł tego obrzędu, a mianowicie, że nie jest on traktowany przez Ormian na sposób sakramentu, lecz jedynie jako pobożnościowa praktyka nawiązująca do ewangelicznego wydarzenia namaszczenia Jezusa przez Marię Magdalenę.

Drugim zwyczajem Kościoła ormiańskiego, który wydaje się efektem swoistej derywacji sakramentu chorych, rozumianego zapewne jako „ostatnie namaszczenie”, gdzie nastąpiła kompletna transformacja jego znaczenia, jest ryt namaszczenia olejem krzyżma⁴¹ ciał zmarłych biskupów i kapłanów. Namazczenie to wykonywane jest w formie znaku krzyża na czole, na czubku głowy i na prawej ręce zmarłego, a modlitwa towarzysząca temu obrzędowi nawiązuje elementami swojej treści do obrzędu święceń oraz wskazuje, że celem namaszczenia jest umocnienie zmarłych w ich walce z Przeciwnikiem⁴².

5. Syntetyczna charakterystyka oryginalnych elementów liturgii sakramentu namaszczenia chorych w rytach orientalnych wobec praktyki rzymskokatolickiej

Przedstawiona powyżej analiza liturgii sakramentu chorych w Kościołach orientalnych zaskakuje nas różnorodnością form, która domaga się pewnej syntezy teologicznej, dającej możliwość zestawienia z praktyką tego sakramentu znaną nam z Kościoła rzymskokatolickiego. Widzimy więc przede wszystkim, że ewolucja liturgii sakramentu chorych na Wschodzie nie zmierza do takiej uniformizacji i koherencji, jak to miało miejsce na Zachodzie od średniowiecza, a zwłaszcza po Soborze Trydenckim. Wręcz przeciwnie, mamy tu do czynienia z kilkoma zróżnicowanymi rytami, a nawet w ich obrębie z różnorodnymi ich wariantami.

Pomimo tej różnorodności, możemy tu jednak wskazać pewne charakterystyczne punkty zbieżne, czego pierwotną etiologię można upatrywać we wspólnym źródle wszystkich wschodnich rytów namaszczenia chorych. Nie dysponujemy tutaj niestety pełnymi tekstami liturgicznymi starszymi niż średniowieczne i dlatego trudno nam określić miejsce i czas powstania, a przede wszystkim treść pierwotnej wschodniej liturgii namaszczenia chorych, z której ewoluowałyby późniejsze rytury. Wolno nam jednak przypuszczać, na zasadzie analogii do liturgii eucharystycznej, której historia jest dobrze udokumentowana i już w okresie patrystycznym osiągnęła dojrzałe formy, że pierwotnymi ośrodkami kształtowania się liturgii sakramentu chorych były starożytne patriarchaty Antiochii i Aleksandrii. Z wczesnochrześcijańskiej liturgii pochodzącej z Antiochii wyodrębniły się dwie gałęzie: wschodnio- i zachodniosyryjska. W rycie wschodniosyryjskim, cechującym się dużą archaicznością, jak pokazaliśmy, doszło dość szybko do swoistej degeneracji form namaszczenia chorych,

⁴¹ Taką wzmiankę, o rodzaju stosowanego tu oleju, znajdujemy w modlitwie tego obrzędu w jednym z dawnych rytuałów – zob. H. DENZINGER, *Ritus orientarium*, t. 2, dz. cyt., s. 524; oraz tamże, t. 1, s. 190.

⁴² Pełny tekst tego rytu w tłumaczeniu łacińskim zob. tamże, t. 2, s. 523–524. Por. tamże, t. 1, s. 186, 190; J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 143, 154.

wynikającej przede wszystkim z izolacji politycznej i kulturowej. Natomiast ryt zachodniosyryjski sakramentu chorych twórczo się rozwinął, stając się podstawą nie tylko dla liturgii Kościoła antiocheńskiego (syryjskoprawosławnego), ale także dla partykularnego obrządku ormiańskiego, a przede wszystkim dla rytu bizantyjskiego. W rycie ormiańskim, podobnie jak w rycie wschodniosyryjskim, choć nieco później, doszło jednak do zaniku właściwych form namaszczenia chorych na rzecz pewnych rytuałów pochodnych, aczkolwiek nie zachowujących istoty tego sakramentu. Tymczasem ryt bizantyjski w długim procesie rozwoju zaabsorbował także sporo elementów z liturgii aleksandryjskiej i osiągnął najbogatszą formę spośród wszystkich wschodnich liturgii sakramentu chorych. Później, ze względu na dominującą pozycję Konstantynopola jako patriarchatu mieszczącego się w politycznej stolicy imperium bizantyjskiego, doszło do wtórnego procesu pewnej bizantynizacji pozostałych rytów. Ta interferencja wydaje się być dodatkową przyczyną wzmacniającą zbieżności istotnych cech pomiędzy rytami orientalnymi namaszczenia chorych, które przecież dość wcześniej rozwijały się niezależnie ze względu na odrębność teologiczną i eklezjalną prawosławia bizantyjskiego i Kościołów orientalnych⁴³.

A zatem możemy wyróżnić, co prawda występujące z różną intensywnością w praktyce poszczególnych Kościołów, trzy zasadnicze cechy wspólne orientalnych rytów sakramentu chorych, które nie tylko je łączą w ich różnorodności, ale też istotnie dywersyfikują wobec tradycji zachodniej. Podstawową cechą charakterystyczną, odróżniającą znacząco od rytu rzymskiego, jest tu wspólnotowy sposób celebrowania tego sakramentu, podkreślający eklezjalny wymiar tych obrzędów i wyrażający się przede wszystkim w rozbudowanej koncelebracji przez kilku kapłanów – w normalnych warunkach siedmiu w rycie koptyjskim i wczesnoormiańskim lub pięciu w zachodniosyryjskim⁴⁴. Pochodzenie tej praktyki bierze się z wierności wobec fundamentalnego tekstu biblijnego dla tego sakramentu zawartego w Liście św. Jakuba (5,14), gdzie mowa jest o sprowadzeniu do chorego „kapłanów Kościoła”. Użyta tu liczba mnoga odnośnie do prezbiterów zainspirowała tę praktykę koncelebracji sakramentu chorych w Kościołach wschodnich, co potwierdzają nam najstarsze dokumenty liturgiczne, jakie znamy z tego obszaru. I choć datowane są one dopiero na wczesne średniowiecze, to można śmiało przypuszczać, że oddają one tradycję, która ukształtowała się tutaj dużo wcześniej. Co ciekawe, ten sam tekst św. Jakuba, odczytywany na Zachodzie również jako zasadnicza podstawa biblijna sakramentu chorych, nie spowodował takich samych konsekwencji liturgicznych i nigdy Kościół łaciński (poza rzadkimi przypadkami lokalnymi) nie obligował do sprawowania namaszczenia chorych przez kilku księży naraz. Dopiero współczesny, posoborowy rytuał rzymskokatolicki bardziej akcentuje eklezjalny wymiar tego sakramentu i zachęca do wspól-

⁴³ Por. J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 138–139; A.G. MARTIMORT, dz. cyt., s. 124, 126.

⁴⁴ Por. H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, t. 1, dz. cyt., s. 188.

notowego przeżywania namaszczenia chorych, wyrażającego się aczkolwiek w szerszym udziale wiernych (np. rodziny) w modlitwach za chorego⁴⁵.

Jednocześnie trzeba tu jednak zauważyć, że ów często trudny do realizacji w warunkach parafialnych wymóg sprawowania sakramentu chorych przez siedmiu prezbiterów, w niektórych Kościołach doprowadził, mimo wypracowanych formularzy liturgicznych, do stopniowego zaniku praktyki tego sakramentu (Kościoły ormiański i asyryjski), a w innych do jego marginalizacji i rzadkiego udzielania (Kościół etiopski) lub sprowadzenia go w praktyce do sytuacji nadzwyczajnej „ostatniego namaszczenia” (lokalnie niektóre Kościoły będące w unii z Rzymem)⁴⁶.

Druga norma liturgiczna charakterystyczna dla rytów orientalnych sakramentu chorych, która odróżnia je od tradycji łacińskiej, to poświęcenie oleju chorych nie przez biskupa, jak to odbywa się na Zachodzie, ale bezpośrednio przed udzieleniem sakramentu przez kapłana, który jest jego szafarzem. Warto w tym miejscu przypomnieć, że poświęcony olej w tradycji wschodniej traktowany jest jako szczególny znak pneumatoforyczny – „nośnik” mocy Ducha Świętego, a to dlatego, że to właśnie w czasie poświęcenia oleju następuje epikleza sakramentu chorych⁴⁷. Olej chorych w Kościołach orientalnych nie jest także przechowywany, ale ewentualnie gdy pozostaje po celebracji, jest spalany w lampie (świeczniku) lub wlewany do grobu, jeśli chory umiera. Wpływ tej wschodniej praktyki święcenia oleju chorych przez prezbiterów znalazł swoje odbicie w zmianach rytuału Pawła VI, gdzie w sytuacji nadzwyczajnej również kapłan rzymskokatolicki ma możliwość poświęcenia oleju w trakcie celebracji sakramentu chorych. Wydaje się, że ta różnica w praktyce święcenia oleju chorych wynika z tego, że Zachód, na zasadzie analogii do poświęcenia oleju krzyżma, zarezerwował dla biskupa również poświęcenie oleju chorych, bowiem praktyka konsekracji jedynie przez biskupa oleju krzyżma (na Wschodzie myronu) do namaszczenia po chrzcie (na Wschodzie chryzmacji związanej z chrztem) i zachowywania jego rezerwy jest wspólna od starożytności dla obu tradycji⁴⁸. W tym miejscu należy także przypomnieć o wspomianej wcześniej pewnej niejasności w niektórych rytach orientalnych odnośnie do użycia oleju katechumenów w funkcji oleju chorych. Czasami też używa się tam oleju chorych do namaszczenia zmarłych w celu dopełnienia ich ekspiacji za grzechy⁴⁹.

⁴⁵ Por. J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 139–140; CH.W. GUSMER, dz. cyt., s. 37; A.G. MARTIMORT, dz. cyt., s.126; J. OELDEMANN, dz. cyt., s. 160–161.

⁴⁶ Por. K. WARE, *Kościół prawosławny*, Białystok 2011², s. 330; J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 141; A.G. MARTIMORT, dz. cyt., s. 126.

⁴⁷ W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej – tom 2*, Lublin 1987, s. 357; D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, t. III, Düsseldorf–Gütersloh 1995, s. 173. Szerzej na ten temat zob. R. HOTZ, dz. cyt., s. 246–248.

⁴⁸ Por. J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 141; KKK 1290, 1519, 1530.

⁴⁹ J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 142–144; A.G. MARTIMORT, dz. cyt., s. 126; R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 317.

Trzecia specyficzna właściwość orientalnych rytów sakramentu chorych, zauważalna w niektórych formularzach liturgicznych, choć dotycząca już bardziej skutków tego sakramentu niż samej jego liturgii, to wyakcentowanie, co prawda w różnym zakresie, odpuszczenia grzechów jako fundamentalnego skutku tego sakramentu. Owszem, zasadniczo na pierwszym miejscu treść modlitw obrzędów namaszczenia wskazuje jako skutek tego sakramentu uzdrowienie z choroby, ale wiąże się je tak ściśle z uzdrowieniem duchowym, którego fundamentem jest przede wszystkim przebaczenie grzechów, że w istocie częstokroć właśnie ten skutek sakramentu chorych jest najbardziej eksponowany. Potwierdza to umieszczenie w niektórych rytach modlitwy absolucji przy końcu obrzędu namaszczenia. Prowadzi to w praktyce duszpasterskiej w niektórych sytuacjach do braku rozróżnienia na tej płaszczyźnie tego sakramentu od sakramentu pokuty. Wyrazem tego jest powszechny w niektórych Kościołach zwyczaj namaszczenia także zdrowych obecnych podczas celebracji sakramentu chorych, czy wręcz traktowania go czasami jako substytutu sakramentu pokuty. Trudno dziś orzec, czy ta cecha sakramentu chorych jest właściwa dla wschodnich liturgii od początku, czy też jest rezultatem już późniejszej ewolucji, gdyż posiadamy zbyt mało pewnych świadectw patrystycznych na ten temat. Ale być może, tak jak w przypadku koncelebracji namaszczenia chorych, tak i tu tradycja wschodnia jest po prostu od początku literalnie wierna zapisowi z Listu św. Jakuba (5,15), który mówi wyraźnie o odpuszczeniu grzechów związanym z namaszczeniem i modlitwą prezbiterów. Trzeba też tu pamiętać, że wschodnia sakramentologia nigdy nie rozwinęła się w sposób tak systematyczny i precyzyjny jak zachodnia, stąd częstokroć mimo opinii teologów, jeszcze inaczej kształtowała się sama praktyka duszpasterska. W każdym razie mamy tu do czynienia z istotną różnicą w stosunku do tradycji zachodniej, gdzie z odpuszczeniem grzechów związanym z namaszczeniem mamy do czynienia właściwie tylko w sytuacji, gdy chory nie jest w stanie się wypowiedzieć⁵⁰.

Na koniec warto tu również wspomnieć o pewnej ciekawostce dotyczącej szafarza namaszczenia chorych, którą podaje Denzinger, relacjonując zapis pewnego wschodniosyryjskiego manuskryptu, gdzie mowa jest o diakonisie, która odwiedzała z posługą i namaszczała chore kobiety. Autor ten jednak podaje w wątpliwość, czy chodzi tu o namaszczenie w sensie sakramentalnym⁵¹.

Widzimy więc, iż mimo powszechnego mniemania o zgodności wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa na płaszczyźnie sprawowania sakramentów, mamy w przypadku praktyki namaszczenia chorych w Kościołach orientalnych jednak do czynienia z istotnymi odmiennościami, co w szczególności dotyczy Kościołów asyryjskiego i ormiańskiego, gdzie *de facto* sprawuje się

⁵⁰ Por. J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 141–142; A.G. MARTIMORT, dz. cyt., s. 126.

⁵¹ H. DENZINGER, *Ritus orientarium*, t. 1, dz. cyt., s. 187.

tylko sześć sakramentów, a w miejscu sakramentu chorych funkcjonują jedynie jego dalekie formy zastępcze. Natomiast w pozostałych Kościołach odrębności nie tyle dotyczą samej natury sakramentu chorych, wyprowadzanej z jego zasadniczej podstawy biblijnej w Liście św. Jakuba (5, 14–15), ile bardziej kształtu liturgii i praktyki duszpasterskiej. Zresztą różnice te może warto traktować nie jako problem na płaszczyźnie ekumenicznego zbliżenia, lecz jako impuls teologiczny i liturgiczny dla zachodniego modelu sprawowania tego sakramentu, który po wiekach pewnego zacieśnienia, spowodowanego sprowadzeniem go do „ostatniego namaszczenia”, właściwie obecnie ciągle znajduje się w fazie pewnych poszukiwań nowych rozwiązań, zwłaszcza pastoralnych, na bazie recepcji zmian będących owocem Vaticanum II.

Die Spezifik des Sakraments der Krankensalbung in den orientalischen Kirchen

Die orientalischen Kirchen entstanden infolge der christologischen Auseinandersetzungen nach den Konzilien von Ephesus (Die Assyrische Kirche des Ostens) und von Chalcedon (Die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen der Syrer, Kopten, Äthiopier und Armenier). Diese Kirchen lassen sich seit der frühchristlichen Epoche bis heute vier Ritusfamilien zuordnen: alexandrinischer (koptischer), antiochenischer (westsyrischer), ostsyrischer und armenischer Ritus. Im Artikel wurde die Spezifik der Liturgie der Krankensalbung in jeder dieser Riten beschrieben. Als Ergebnis dieser Analyse darf man zu zwei wichtigen Schlussfolgerungen kommen. Erstens muss man klar feststellen, dass in der assyrischen und armenischen Kirche faktisch seit sehr langer Zeit kein Sakrament der Krankensalbung vollzogen wird, sondern seine Ersatzformen. Zweitens kann man auf drei besondere Merkmale hinweisen, die die Liturgien der orientalischen Kirchen vom römischen Ritus der Krankensalbung unterscheiden. Vor allem ist es die Konzelebration – 7 Priester bei den Kopten und 5 bei den orthodoxen Syrern. Die nächste Eigentümlichkeit der orientalischen Riten ist die Ölweihe von Priestern direkt bei der Krankensalbung, anstatt vom Bischof am Gründonnerstag, wie es in der lateinischen Kirche ist. Letztendlich heben die orientalischen Liturgien – viel stärker als im Westen – die Vergebung der Sünden als Wirkung der Krankensalbung hervor.

Ks. RAJMUND PIETKIEWICZ*

PRZYRODNICZO-GNOZEOLÓGICZNA HIPOTEZA O POWSTANIU RELIGII A STARY TESTAMENT

Naturalistyczna hipoteza o powstaniu religii, tzw. hipoteza przyrodniczo-gnozeologiczna, przeciwstawia wiarę wiedzy i religię nauce. Jej zwolennicy uważają, że religia powstała jako rezultat lęku biorącego się z niewiedzy. Człowiek nieznający mechanizmów działania przyrody, która go fascynowała i przerażała zarazem, przyznał jej cechy boskie i stworzył obrzędy w celu obłaskawienia bóstw odpowiedzialnych za poszczególne zjawiska i elementy natury. Według tej hipotezy religie zanikną na skutek rozwoju nauki przynoszącej racjonalne wytłumaczenie nieznanych dotychczas fenomenów. W tej koncepcji wiara zostaje ukazana jako całkowicie nieracjonalna, jako wynik strachu człowieka przed naturą. W tej perspektywie w ogóle nie można mówić o jakichkolwiek intelektualnych drogach poznania Bytu absolutnego¹.

Mogłoby się wydawać, że koncepcja ta została już dawno przezwyciężona. Tak jednak nie jest, powraca ona bowiem w różnych postaciach również dzisiaj². Także dziś ukazuje się religię jako irracjonalny wyraz słabości ludzkiego rozumu, zakładając z góry, że żadne intelektualne dotarcie do Boga nie jest możliwe.

Również w Starym Testamencie możemy znaleźć wiele materiału dotyczącego genezy postaw religijnych. Autorzy biblijni nie tylko wypowiadają się na temat pochodzenia wierzeń pogańskich, ale dają także świadectwo o własnej drodze prowadzącej do odkrycia Boga. W tej perspektywie warto postawić kilka pytań: Czy wiara i religia Izraela, w której centrum stał Bóg noszący imię Jahwe, rzeczywiście była rezultatem irracjonalnej personifikacji i ubóstwienia

* Ks. dr hab. Rajmund Pietkiewicz – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ Zob. M. RUSECKI, *Religia*. IV. *Aspekt teologiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz i in. [dalej: EK], t. 16, k. 1405.

² Zob. np. A. CHLUDZYŃSKI, *Geneza religii*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4630> [2012].

nieokreślonych i nieznanych zjawisk i elementów natury? Czy u podstaw wiary Izraela w Boga rzeczywiście leżał strach? Czy w wierze opisanej w Biblii brak elementów racjonalnych, jakiegoś rozumowego poszukiwania prawdy o istnieniu i naturze Boga?

Odpowiadając na te pytania, sięgniemy do kilku tekstów biblijnych mówiących o roli rozumu w poznawaniu Boga. Najpierw zajmiemy się błędami w intelektualnym poznawaniu Absolutu piętnowanymi przez hagiografów (punkt 1), następnie samym proponowanym przez nich procesem poznawania Boga (punkt 2). W końcu postawimy pytanie o przyczyny błędów w procesach poznawczych mających za przedmiot bóstwo (punkt 3) oraz nakreślimy biblijną wizję człowieka, który nie odkrył prawdy o Bogu (punkt 4). Artykuł zakończymy wnioskami zawierającymi odpowiedzi na postawione pytania. Studium ograniczymy do tekstów Starego Testamentu, gdyż to one mówią o genezie religii Izraela i jej relacji do wierzeń pogańskich.

1. Błędy w intelektualnym poznawaniu Boga

Krytyka pogańskiej teologii i teodycei pojawia się w Starym Testamencie na dwóch poziomach. Pierwszy dotyczy bałwochwalstwa polegającego na czci oddawanej posągom i innym wyobrażeniom bóstw, drugi odnosi się do filozofii usiłującej zrozumieć i wyjaśnić rzeczywistość za pomocą rozumu. Na obu poziomach, religijnym i filozoficznym, autorzy biblijni występują ze zdecydowaną krytyką myśli pogańskiej i wierzeń, wskazując ich błędy praktyczne i teoretyczne. W tym miejscu zatrzymamy się głównie na płaszczyźnie filozoficznej. Warto jeszcze dodać, że autorzy biblijni nie prowadzą jakiegś systematycznej krytyki filozofii greckiej, lecz ma ona raczej charakter popularny.

Na czym więc polegają teologiczne i filozoficzne błędy pogan?

[...] ogień, wiatr, powietrze chyże, gwiazdy dokoła, rwącą wodę lub światła niebieskie uznali za bóstwa, które rządzą światem (Mdr 13, 2).

Ci nie doszli do prawdy o Bogu, poszukując ostatecznych przyczyn istniejącego świata, zatrzymali się na tym, co widzialne, i nie odkryli „Tego, który jest” (Mdr 13, 1). Zwiedzeni pięknem i potęgą stworzeń utożsamili dzieło z jego Twórcą (*technitēs*). Autor Księgi Mądrości krytykuje tu nie tylko potępiany w Starym Testamencie politeizm astralny (np. Pwt 4, 19; 17, 3; Hi 31, 26-28; Jr 8, 2; 19, 13; Ez 8, 16; So 1, 5), ale przede wszystkim greckich filozofów, głównie stoików, którzy w poszukiwaniu przyczyny bytów zatrzymali się na elementach natury i nie postawili kolejnego kroku w poszukiwaniu prawdy. „Ogień (*pyr*), wiatr (*pneuma*), powietrze chyże (*tachinos aēr*)” to zapewne nawiązanie do nauki stoików, którzy uważali, że wszystko, co istnieje, jest materią składającą się

z mieszaniny żywiołów. Materia zgodnie z ich poglądami dzieliła się na czynną (duch, czyli *pneuma*) oraz bierną. Duch był według nich materią czynną przenikającą materię bierną, wprowadzał materię bierną w ruch i nadawał jej kształt. Materia czynna, nazywana też *logos*, miała charakter racjonalny, stanowiąc pewnego rodzaju świadomość świata, siłę kierującą rzeczywistością w sposób celowy w określonym kierunku. Była ona zarazem nieosobowa i boska (rodzaj panteizmu materialistycznego), odznaczała się wszechwiedzą i wszechmocą. Wyobrażano ją sobie jako wiatr. Ojciec stoicyzmu, Zenon z Kition (ok. 336–264), przypisywał boski charakter ogniewi. Chryzyp (ur. ok. 280 r. przed Chr.) uznawał, że *pneuma* składa się z ognia i z powietrza. Inni przedstawiciele tego kierunku myślowego uważali ogień za *technitēs*, czyli twórcę świata (por. Mdr 13, 1d). Powietrze, jeden ze składników *pneuma*, wśród stoików było określane – podobnie jak w Mdr 13, 2 – jako *tachinos* (‘chyży, szybki, prędkie, żwawy’)³.

Także pozostałe trzy elementy wymienione w Mdr 13, 2: „gwiazdy dookoła” (*kyklō(i) astrōn*), „rwąca woda” (*biaion hydōr*), „światła niebieskie” (*fōstēres ouranou*) – były personifikowane, a następnie ubóstwiane w starożytnych filozofach i religiach⁴. Autor Księgi Mądrości z jednej strony zgadza się z argumentami filozofów greckich przytaczanymi na dowód istnienia Boga (zob. punkt 2), jednak z drugiej strony wyraźnie polemizuje z takimi sposobami filozofowania i wierzenia, które prowadzą do personifikacji i ubóstwiania sił natury. Tego rodzaju błędne filozofowanie uważa za zawinioną niewiedzę (*theou agnōsia*)⁵. Albowiem droga poznania prawdziwego Boga za pomocą rozumu nie prowadzi przez proces personifikacji i ubóstwiania pięknych, tajemniczych i niemożliwych do kontrolowania sił, elementów oraz zjawisk natury. Jaką zatem drogę rozumowego poznania Boga proponują autorzy biblijni?

³ Zob. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średnio-wieczna*, Warszawa 1983, s. 129–132; J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, „Commenti Biblici” – Borla, tłum. wł. T. Tosatti, C. Chiecchi, Roma 1990, s. 407–409; M. GILBERT, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13–15)*, „Analecta Biblica” 53, Rome 1973, s. 14; B. PONIŹY, *Pneuma w Księdze Mądrości*, w: *Pneuma hagion. W dwudziestolecie encykliki Jana Pawła II o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, „Colloquia Disputationes” 3, red. T. Siuda, Poznań 2007, s. 48. 50–51. 54; B. PONIŹY, *Panteizm w Księdze Mądrości (13, 1-9) na tle krytyki bałwochwalstwa w Biblii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 8 (1998), s. 30–32. 38–39.

⁴ Zob. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, dz. cyt., s. 410–412; R. ROMANIUK, *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pismo Święte Starego Testamentu 8/3, Poznań – Warszawa 1969, s. 201–202; B. PONIŹY, *Panteizm...*, art. cyt., s. 39–41.

⁵ Szerzej na temat wyrażenia *theou agnōsia* zob. punkt 3. Zob. również: G. SCARPAT, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, „Biblica. Testi e Studi” 6, t. 3, Brescia 1999, s. 26–27; B. PONIŹY, *Poznanie Boga na podstawie Księgi Mądrości 13, 1–9*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 34 (1981) 2, s. 101–103. Przedruk z nieznaczными zmianami: B. PONIŹY, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, „Biblioteka Pomocy Naukowych” 17, Poznań 2000, s. 164–170.

2. Rozumowy akt poznania Boga

Obok drogi objawienia i doświadczenia obecności Boga Biblia podkreśla także rolę rozumu w procesie okrywania prawdy o Nim, ponieważ rozum jest w stanie nie tylko poznać fakt istnienia Stwórcy, ale również niektóre Jego przymioty.

Tekstem biblijnym najszerzej traktującym o możliwości intelektualnego poznania Boga są wersety 1-9 z rozdziału 13 Księgi Mądrości⁶:

¹ Głupi z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga; z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła, nie poznali Twórcy, ² lecz ogień, wiatr, powietrze chyże, gwiazdy dokoła, rwącą wodę lub światła niebieskie uznali za bóstwa, które rządzą światem. ³ Jeśli urzeczeni ich pięknem wzięli je za bóstwa – winni byli poznać, o ile wspanialszy jest ich Władca, stworzył je bowiem Twórca piękności; ⁴ a jeśli ich moc i działanie wprawiły ich w podziw – winni byli z nich poznać, o ile jest potężniejszy Ten, kto je uczynił. ⁵ Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Sprawcę. ⁶ Ci jednak na małą zasługują naganę, bo wprawdzie i oni błędzą, ale Boga szukają i pragną Go znaleźć. ⁷ Obracając się bowiem wśród Jego dzieł, badają, i ulegają pozorom, bo piękne to, na co patrzą. ⁸ Ale im także nie można wybaczyć: ⁹ jeśli się bowiem zdobyli na tyle wiedzy, by móc ogarnąć wszechświat – jakże nie znaleźli rychlej jego Władcy?

W jaki sposób wygląda poprawny proces poznania Boga? Punktem wyjścia są rzeczy dobre i piękne, które człowiek widzi (*ek tōn horōmenōn agathōn*). Istnieje podobieństwo rzeczy widzianych przez człowieka, z „Tym, który jest” (por. Wj 3, 14 wg LXX) – jest nią samo istnienie oraz dobro, piękno i potęga zakorzenione w naturze (Mdr 1, 1. 3-4). Rzeczy widzialne, materialne, zmienne, nie są jednak bytami przez duże „B” – one odsyłają człowieka do Bytu, który jest wieczny, do którego natury należy samo istnienie. To właśnie „Ten, który jest” jest źródłem istnienia oraz dobra i piękna – tego, co człowiek dostrzega za pomocą zmysłów. Autor sugeruje tu wyraźnie, że człowiek jest w stanie wychodząc od kontemplacji widzianego świata odkryć istnienie i niektóre przymioty Boga⁷.

⁶ Teksty biblijne za: Biblia Tysiąclecia, wyd. 5 [dalej: BT 5]: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich*, wydanie piąte na nowo opracowane i poprawione, Poznań 2003. Wykorzystanie innych przekładów zaznaczamy w przypisach lub nawiasach.

⁷ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI I, *Dei Filius* 20. Korzystamy z: Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej, *Dei Filius*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski* („Źródła Myśli Teologicznej” 33), red. A. Baron, H. Pietras, t. 4/2, Kraków 2007, s. 888–911.

Można tu zauważyć aluzję do platonizmu: rzeczy, które poznajemy doświadczalnie zmysłami, są tylko cieniem, obrazem boskiego świata idei – jedyne prawdziwego i rzeczywistego świata⁸. Można jednak zauważyć istotną różnicę między myślą autora Księgi Mądrości a platonizmem. Platon (427–347) uważał, że więź łącząca świat rzeczy z boskim światem idei jest dziełem Demiurga, pośredniego bytu, który stwarza rzeczy, wzorując się na ideach⁹. W Księdze Mądrości brak jest takiego pośrednika. Demiurg (Artysta-Twórca świata – *technitēs*) został tu utożsamiony z „Tym, który jest”, a Jego dzieła z „widzianymi dobrami”¹⁰. Niektórzy tłumaczą Mdr 13, 1: „Ten, którzy rzeczywiście jest”, co jeszcze bardziej podkreśla związek tego tekstu z platonizmem¹¹.

Dwa ostatnie zdania podrzędne w Mdr 13, 1 mówią o przedmiocie poznania: jest to „Bóg” (*theos*), „Ten, który jest” (*ho ōn*), „Twórca”, „Artysta” (*technitēs*) świata. Jak widać, umysłowe poznanie Boga, biorące początek z kontemplacji Bożych dzieł, prowadzi do odkrycia Boga, który istnieje i działa w sposób stwórczy. Do tego logicznego wniosku prowadzi obserwacja bytów: jeśli one istnieją, to musi istnieć ich Twórca – proces poznawczy prowadzi w tym przypadku od skutku do przyczyny, co było charakterystyczne dla myśli greckiej, znanej – przynajmniej w formie popularnej – autorowi Księgi Mądrości¹². Każdy twórca pozostawia w swoim dziele własny ślad. Z występującego tu słowa *technitēs* wyraźnie wynika, że Bóg jest artystą, a stworzony świat dziełem sztuki, czyli stworzenie musi być piękne i dobre (*agathos*). Podobną treść zawierają pozostałe określenia Boga występujące w Mdr 13, 1-9: *despotēs* (‘pan, władca’ – w. 3b), *genesiarchēs* (‘twórca początków, praojciec’ – w. 3c¹³), *ho kataskeusas* (‘czyniący, stwarzający’ – w. 4b), *genesourgos* (‘twórca rodzajów’ – w. 5b¹⁴). Są to wyraźne nawiązania do opisów stworzenia świata, które pokazują, że autor natchniony utożsamia odkrywany rozumem Absolut z osobowym Bogiem nazywanym w Rdz 1-2 imieniem Jahwe lub Jahwe Elohim. Wyrażenie *ho ōn* („Ten, który jest”) to z kolei nawiązanie do Boga przymierza. Termin *despotēs* podkreśla dystans między światem a Bogiem, a więc mówi o Jego transcendencji. Wymienione skojarzenia terminologiczne ukazują, w jaki sposób autor posiada-

⁸ Zob. np. PLATON, *Timaios*, 27D–28A, za: PLATON, *Dialogi*, tłum. i wstępy W. Witwicki, t. 2, Kęty 2005. Zob. również: W. TATARKIEWICZ, dz. cyt., s. 86–89.

⁹ Zob. np. PLATON, *Tomaios*, 28A–29A; zob. również: W. TATARKIEWICZ, dz. cyt., s. 92–93.

¹⁰ Zob. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, dz. cyt., s. 406–407; K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 201.

¹¹ G. SCARPAT, dz. cyt., s. 71.

¹² B. PONIŻY, *Poznanie Boga...*, art. cyt., s. 100–101.

¹³ Dosłownie: *genesiarchēs* = *genesis* (‘narodzenie, początek’) + *archō* (‘uczynić początek, zaczynać’).

¹⁴ Dosłownie: *genesourgos* = *genesis* + *ergon* (‘praca, działanie, rzecz’). B. Poniży proponuje tłumaczyć jako ‘twórca piękna’ lub ‘pierwotny twórca’. Zob. B. PONIŻY, *Panteizm...*, art. cyt., s. 36.

jący doświadczenie wiary Izraela wzbogaca swoją znajomość Boga, korzystając z możliwości rozumu i posługując się elementami filozofii greckiej¹⁵.

W tym rozumowaniu można zauważyć aluzję również do Arystotelesowej myśli o istnieniu Architekta świata. Filozof, obserwując i kontemplując świat, zauważał w nim ład oraz harmonię i dochodził do wniosku, że nie mogą one być dziełem przypadku, przeciwnie: racjonalność świata domaga się racjonalnej przyczyny, która by go wyjaśniła. W ten sposób Arystoteles wyprowadzał swój dowód na istnienie Architekta świata¹⁶.

W Mdr 13, 3-5 mogą być obecne ślady polemiki między sceptykami, kwestionującymi możliwości poznania istnienia bóstwa i jego natury¹⁷, a stoikami, którzy za pomocą racjonalnych argumentów dowodzili, że bóstwo istnieje i że w pewnej mierze można je poznać. Posługiwali się oni między innymi argumentem z harmonii i piękna świata (por. w. 3) oraz z mocy i działania zjawisk przyrody budzących w człowieku lęk (por. w. 4)¹⁸. Uważali, że rzeczy piękne nie powstają z przypadku, ale zawsze według pewnego projektu, za którym stoi ich twórca i artysta¹⁹. Ponadto Chryzyp twierdził, że jeśli w naturze istnieje coś, czego człowiek nie jest w stanie stworzyć własnoręcznie, to musi to pochodzić od kogoś, kto przewyższa człowieka. Czymś takim, czego człowiek nie może stworzyć, jest sam świat – stąd wniosek, że musi istnieć ktoś, kto stworzył świat, kto tym samym przewyższa człowieka. A kto może przewyższać człowieka, jeśli nie samo bóstwo? – stąd wnioskował, że bóstwo istnieje²⁰.

Autor Księgi Mądrości podziela te poglądy, ale równocześnie zarzuca obrońcom możliwości poznania istnienia bóstwa, którzy drogą intelektualną przeniknęli cały świat i doszli do poznania konieczności istnienia zasady jednoczącej

¹⁵ Zob. tenże, *Poznanie Boga...*, art. cyt., s. 99.103; tenże, *Panteizm...*, art. cyt., s. 36.

¹⁶ Fragmety dzieła Arystotelesa *Peri filosofias* na ten temat cytuje Cynceron w *De natura deorum*, II, 37, 95. Zob. również: tamże, II, 30, 75; II, 35, 90, za: MARCUS TULIUS CICERO, *De natura deorum*, w: *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, The Loeb Classical Library 268, tekst łac., tłum. ang. H. Rackham, t. 19, Cambridge (MA) – London 1967, <http://archive.org/details/denaturadeorumac00ciceuoft> [2012]. Tłum. pol. MARCUS TULIUS CICERO, *Pisma filozoficzne*, Biblioteki Klasyków Filozofii 56, t. 1: *O naturze Bogów. O wróżbiarstwie. O przeznaczeniu*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960, s. 1–223. Podobny wywód na istnienie Architekta świata przeprowadzał również Filon z Aleksandrii oraz stoicy, np. Chryzyp, Epiktet i inni (MARCUS TULIUS CICERO, *De natura deorum*, II, 6, 16-17). Zob. B. PONIŻY, *Panteizm...*, art. cyt., s. 41–42 – tu też więcej cytatów ze źródła; W. TATARKIEWICZ, dz. cyt., s. 115–116.

¹⁷ Zob. W. TATARKIEWICZ, dz. cyt., s. 151.

¹⁸ Zob. M. GILBERT, dz. cyt., s. 20–25; B. PONIŻY, *Panteizm...*, art. cyt., s. 32.

¹⁹ PLUTARCH, *De placitis philosophorum libri quinque*, I, VI. Za: tłum. ang.: PLUTARCH, *On the Opinions of the Philosophers*, <http://ebooks.adelaide.edu.au/p/plutarch/nature/> [2012]). Zob. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, dz. cyt., s. 413–414, przyp. 53.

²⁰ Chryzypowy dowód na istnienie Boga przytacza Cynceron w *De natura deorum*, III, 10, 25; II, 6, 16; J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, dz. cyt., s. 413.

go, czyli do istnienia jakiegoś Absolutu – że jednak nie odkryli prawdziwego Boga i Jego natury odbijającej się w stworzeniu, które utożsamili z jego Twórcą (Mdr 13, 9). Hagiograf zarzuca filozofom – zapewne stoikom – „zadowalanie się niewystarczającymi poszukiwaniami, gdyż ich bóg Aion nie jest ani osobą, ani prawdziwą transcendencją”²¹.

Natchniony mędrzec, wyjaśniając mechanizm poznania Boga, posługuje się pojęciem analogii (*analogōs*), czyli relacji opartej na podobieństwie i proporcji porównywanych elementów²². Analogię jako sposób poznawania stosował Platon, Arystoteles (384–322) i stoicy. Filozofowie posługiwali się nią w celu „penetrowania rzeczywistości wprost niedostępnej [...], realiów wymykających się spod kontroli doświadczenia”. Np. Platon „w przedmiocie niedoświadczanym dopatruje się – na podstawie analogii – pewnych cech wspólnych z tym, który stanowi punkt wyjścia i który jest bezpośrednio doświadczalny”²³. W ten sposób na podstawie rzeczy widzialnych można było uzyskać wiedzę o rzeczach, które wymykały się poznaniu zmysłowemu²⁴. Mdr 13, 1-9 to pierwsza w historii piśmiennictwa greckiego próba zastosowania analogii do relacji stworzenie – Bóg. Zabieg ten pozwala na przewyżczenie błędu pogańskich filozofów, którzy widząc rzeczy potężne i piękne, utożsamiali je z Bogiem. Tymczasem należało zastosować analogię, a więc kierować się podobieństwem i proporcją.

Pierwszym podobieństwem jest tu istnienie: rzeczy widziane ludzkimi oczyma istnieją (Mdr 1, 14), istnieje również Bóg (Mdr 13, 1) – ich Stwórca i źródło istnienia. Jednak zastosowanie proporcji ukazuje nam dwa różne sposoby istnienia: nie można postawić znaku równości między istnieniem Boga, „Tego, który jest”, a istnieniem czegoś, co pochodzi od Stwórcy²⁵.

²¹ Słowo *aiōn* może być aluzją do przekonania Greków o istnieniu *syndesmos aiōn*, czyli zasady jednoczącej świat, która sprawia, że różnorodne rzeczy stanowiące świat zachowują się w sposób harmonijny i uporządkowany. Niektórzy widzą tu aluzję do boga Aiona uważanego za boga kosmicznego, który przez stoików mógł być uważany za personifikację *syndesmos*. W Mdr taką zasadą jednoczącą i podtrzymującą świat w istnieniu są utożsamiane ze sobą *pneuma*, czyli *duch*, i *sofia*, czyli *mądrość* (Mdr 1, 7; 7, 22–30; 8, 1; 12, 1). Oczywiście autor Mdr nie idzie za panteizmem stoików i nie przypisuje im materialnej natury. Zob. B. PONIZY, *Poznanie Boga...*, art. cyt., s. 101; tenże, *Pneuma...*, art. cyt., s. 50–51, 54; tenże, *Panteizm...*, art. cyt., s. 30–31, 47–48.

²² Definicja za: J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, dz. cyt., s. 415. Zob. również: M. GILBERT, dz. cyt., s. 25–30; A. STĘPIEŃ i in., *Analogia*, EK I, k. 491.

²³ B. PONIZY, *Poznanie Boga...*, art. cyt., s. 104.

²⁴ PLATON, *Państwo*, IV, za: PLATON, *Państwo*, Biblioteka Europejska, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, <http://katedra.uksw.edu.pl/ramka.htm> [2012]. Zob. również: M.A. KRĄPIEC, *Analogia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 1, Lublin 2000, s. 217–218; M. GILBERT, dz. cyt., s. 27–29; B. PONIZY, *Panteizm...*, art. cyt., s. 44–45.

²⁵ Zob. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, dz. cyt., s. 416.

Drugie podobieństwo narzuca się, gdy człowiek dostrzega w rzeczach piękno i potęgę²⁶. Stoicy twierdzili, że rzeczy piękne i potężne zawsze posiadają swojego wykonawcę (zob. s. 75). Podobnie ma się z elementami natury: muszą być przez kogoś stworzone. Nosząc w sobie piękno i potęgę, świadczą o pięknie i potędze Boga-Stwórcy, nie wolno ich jednak z Nim utożsamiać. Należy tu zastosować zasadę proporcji: „winni byli poznać, o ile wspanialszy jest ich Władca [...], winni byli poznać, o ile jest potężniejszy Ten, kto je uczynił” (Mdr 13, 3-4).

Człowiek, kierując się rozumem i korzystając z dorobku greckiej filozofii, odkrywając stosunek podobieństwa i proporcji (czyli analogię), może, biorąc za punkt wyjścia rozważanie o rzeczach, które widzi, poznać istnienie najlepszego i najpotężniejszego Boga. Od doskonałości przyrody można przejść do najwyższej doskonałości Stwórcy (por. KKK 41)²⁷. W ten sposób autor natchniony wyraża swoją myśl o transcendencji Boga.

Ostatecznie analogię stosowaną przez autora Księgi Mądrości można sformułować w następujący sposób: piękno rzeczy tak ma się do piękna Boga jak stworzenie do Stwórcy²⁸.

Konieczny jest tu jeszcze jeden krok: ludzki umysł pociągnięty przez właściwe sobie rozumowe poznanie powinien przejść do kontemplacji Boga. W tym miejscu rozważanie filozoficzne przechodzi w doświadczenie religijne, wprost mistyczne: z kontemplacji Boga rozum „czierpie poczucie obecności, bliskości, bezpośredniości, oczywistości obiektu swego celu”²⁹, „gdyż na podstawie potęgi i piękna rzeczy stworzonych można przez podobieństwo (*analogōs*) dojść do kontemplacji (*theōreitai*) Stwórcy” (Mdr 13, 5)³⁰.

Kolejny krok w procesie poznawania Boga, którego poganie nie byli w stanie wykonać, to uznanie Go za Pana³¹.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt analizowanego tekstu: w w. 4 pojawia się motyw świata w działaniu. Występujące tu dwa rzeczowniki: *dynamis* ('potęga, siła, moc') i *energeia* ('czynność, działanie'), odnoszą się do wewnętrznych sił żywiołów świata (Mdr 19, 20) oraz do ich działania: *dynamis* jako pozytywna zdolność aktualizuje się, umożliwiając podmiotowi przejście do

²⁶ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], 41.

²⁷ Zob. B. PONIŻY, *Panteizm...*, art. cyt., s. 43–46. 50–52; por. A. STĘPIEŃ i in., art. cyt., k. 498–499.

²⁸ M. GILBERT, dz. cyt., s. 40; B. PONIŻY, *Panteizm...*, art. cyt., s. 51.

²⁹ M. GILBERT, dz. cyt., s. 30–33; B. PONIŻY, *Panteizm...*, art. cyt., s. 46–47.

³⁰ Tłum. za: Biblia Edycji św. Pawła: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2009.

³¹ Zob. B. PONIŻY, *Panteizm...*, art. cyt., s. 52.

aktu (*energeia*)³², z tym że chodzi tu o działanie zgodne z harmonijnymi i powtarzalnymi zasadami rządzącymi światem:

On mi dał bezbłędną znajomość rzeczy: poznać budowę świata i siły (*energeian*) żywołów, początek i kres, i środek czasów, przemienność przesilen słońca i następstwa pór, obroty roczne i układy gwiazd, naturę zwierząt i popędy bestii, moce duchów i myślenie ludzkie, różnorodność roślin i siły (*dynameis*) korzeni. Poznałem i to, co zakryte, i to, co jest jawne, pouczyła mnie bowiem Mądrość – sprawczyńi wszystkiego! (Mdr 7, 17-21).

W tym kontekście słowa *dynamis* i *energeia* można uznać za odpowiednik dzisiejszego pojęcia praw natury, które się obserwuje i poznaje w działaniu. Te same dwa pojęcia w Księdze Mądrości określają moc i działanie Boga (7, 25. 26; 11, 20). Wychodząc więc od obserwacji praw natury w działaniu, przez analogię można poznać moc i działanie Boga, znowu w pewnej proporcji właściwej poznaniu analogicznemu: „winni byli poznać, o ile jest potężniejszy Ten, kto je [dzieła stworzone] uczynił” (Mdr 13, 4).

Podobną drogę intelektualnego poznania Boga można znaleźć także w innych świadectwach Pisma Świętego. Autorzy biblijni poznają Boga jako mądrego i dobrego, obserwując piękno i harmonię świata:

Podobnie i błyskawica, kiedy zabłyśnie, jest piękna dla wzroku. Dlatego też i wiatr wieje w każdym miejscu. Podobnie i chmury, kiedy otrzymają od Boga polecenie, by przelatywać nad całą ziemią, wykonują nakaz; także i piorun z wysoka zesłany, aby niszczyć góry i lasy, wykonuje polecenie. A ci ani wyglądem, ani siłą nie dadzą się [z nimi] porównać (Ba 6, 60-62).

On mocą swą uczynił ziemię, umocnił świat swą mądrością, a swoim rozumem rozpostarł niebiosy. Na dźwięk Jego głosu huczą wody w niebie, On sprawia, że się chmury podnoszą z krańców ziemi; On czyni błyskawice – zapowiedź deszczu – i wysyła wiatr ze swoich zbiorników (Jr 10, 12-13).

Można w tych tekstach zauważyć ewolucję biblijnego rozumienia Boga i Jego stworzenia: obok tekstów wiążących zjawiska przyrodnicze z bezpośrednim działaniem Pierwszej Przyczyny („On sprawia [...], On czyni [...] i wysyła”) pojawiają się elementy pośredniczące w Bożym zarządzaniu światem. Są to: „mądrość” (Mdr 7, 21; Jr 10, 12), „słowo” lub „głos” Boga (Jr 10, 13; por. Ps 33, 6), „polecenie”, „nakaz” (Ba 6, 61), „duch” (Jdt 16, 14; Ps 104, 30). Bóg stworzył świat i nadał mu przez swego ducha, mądrość i słowo określone prawa, które teraz kierują stworzeniem. W ten sposób słowo stwórcze wciąż

³² Por. tamże, s. 42.

trwa w świecie (por. Hbr 1, 3), wprawiając nieustannie w ruch wszystko, co istnieje. Stworzenie i działanie świata dokonało się zgodnie z precyzyjnym, wprost matematycznym zamysłem, co autor Księgi Mądrości wyraził krótkim stwierdzeniem: „Ty wszystko urządziłeś według miary i liczby, i wagi!” (Mdr 11, 20)³³.

Warto zauważyć, że opisanych tu zjawisk naturalnych nie personifikuje się ani nie ubóstwia w celu ich wyjaśnienia i obłaskawienia. Przykłady obawiania się zjawisk przyrody, „znaków niebieskich” (Jr 10, 2) oraz wiązanie ich z konkretnymi bóstwami i fatum to przejawy bałwochwalstwa, które w Biblii jest przedmiotem pogardy i pośmiewiska (Jr 10, 1-16). Bóstwom przeciwstawiany jest „Bóg żywy i Król wieczny” (Jr 10, 10), Stwórca nieba i ziemi, który nadał światu prawa nim rządzące.

W analizie tekstów o możliwości poznania Boga drogą rozumową istotne jest studium terminologii. Pojęcia używane w Mdr 13-15 i w Ba 6 odnoszą się do procesów poznawczych: *noeō* (‘postrzegać, myśleć’ – Mdr 13, 4b; Ba 6, 41), *oida* (‘wiedzieć, znać’ – Mdr 13, 1a.9), *ginōskō* (‘wiedzieć’ – Mdr 13, 3b; Ba 6, 22. 28. 50. 64. 71), *epiginōskō* (‘wiedzieć dokładnie’ – Mdr 13,1c), *theōreō* (‘patrzeć, oglądać, rozważać, rozmyślać’ – Mdr 13, 5a), *heuriskō* (‘znaleźć, zrozumieć’ – Mdr 13, 6c. 9), *aisthanomai* (‘zrozumieć, pojąć’ – Ba 6, 40), *nomisteos* (‘rozważany, brany pod uwagę, konieczny do przemyślenia’ – Ba 6, 39. 44. 56. 63), *analogōs* (Mdr 13, 5). Efektem tych procesów jest konkretna wiedza (*gnōrimos* – Ba 6, 14). Przymiotniki *gnōrimos* (‘znany’) i *faneros* (‘jasny, oczywisty, ewidentny’ – Ba 6, 50. 68) podkreślają oczywistość procesów poznawczych, w których prawda jest tak jasna, że narzuca się człowiekowi poprzez doświadczenia zmysłowe (Ba 6, 14. 50). Warto podkreślić, że ta sama terminologia była stosowana przez filozofów greckich opisujących zmysłowo-rozumowe procesy poznawcze³⁴.

3. Przyczyny bałwochwalstwa. Geneza religii pogańskich

Wyrażenie *theou agnōsia* (‘nieznajomość Boga’), jak już wspomniano (zob. punkt 1), nie jest tylko błędem w poznaniu racjonalnym, choć zawarty jest on w tym pojęciu. Brak poznania prawdziwego Boga jest wynikiem grzesznej postawy odznaczającej się pychą oraz nieprawością i brakiem dobrej woli otwie-

³³ Wzmianka ta przypomina pitagorejską teorię o porządku liczbowym we wszechświecie. Zob. również: PLATON, *Prawa*, VI, 757b, za: Platona „Państwo” z dodaniem siedmiu ksiąg „Praw”, tłum. W. Witwicki, t. 2, Warszawa 1958. Zob. też: R. ROMANIUK, dz. cyt., s. 190.

³⁴ Zob. B. PONIZY, *Poznanie Boga...*, art. cyt., s. 99–101; tenże, *Panteizm...*, art. cyt., s. 36–38. 45.

rającej na poznanie Absolutu³⁵. Grzech niszczy w człowieku to, co otwiera na poznanie Boga. Według myśli biblijnej człowiek został stworzony „na obraz, na podobieństwo Boga” (Rdz 1, 27). Jest on zarówno prochem ziemi, jak i „tchnieniem życia” (Rdz 2, 7). To właśnie podobieństwo do Boga i Boże tchnienie życia sprawiają, że człowiek ma możliwość poznania Boga (por. KKK 36). Grzech, zacierając to podobieństwo (choć nigdy całkowicie), pozbawia człowieka zmysłu otwartego na poznanie Boga. W tej sytuacji w grzeszniku pozostaje tylko zmysł związany z „prochem ziemi”, który prowadzi go do wytwarzania i czci podobnych do niego bałwanów:

Bo nie rozpoznał Tego, który go ulepił, tchnął w niego duszę zdolną do działania i napełnił duchem żywotnym. Mniemał, że nasze życie jest zabawą, targiem zyskownym nasze bytowanie, bo mówi, że trzeba ze wszystkiego ciągnąć zyski, nawet z nieprawości. Ten wie lepiej niż wszyscy, że grzeszy, gdy z ziemskiej materii wytwarza kruche naczynia i rzeźby (Mdr 15, 11).

Bardzo trafnie taką postawę opisuje inny fragment Księgi Mądrości:

Bo przewrotne myśli oddzielają od Boga, a Moc, gdy ją wystawiają na próbę, karci niemądrych. Mądrość nie wejdzie w duszę przewrotną, nie zamieszka w ciele uwikłanym w grzech. Święty Duch [uczający] karności ucieknie przed obłudą, odsunie się od niemądrych myśli, wypłoszy Go nadejście nieprawości (Mdr 1, 3-5).

Idolatria jest konsekwencją niepoznania prawdziwego Boga. Autorzy biblijni, mówiąc o bałwochwalstwie, odwołują się do władz umysłowych człowieka, do błędów, jakie popełnia rozum. Cześć oddawana fałszywym bóstwom jest przeciwieństwem mądrości, czyli głupotą, obejmującą także defekty poznawcze i wynikające z nich praktyki religijne.

W tak zwanych satyrach na bałwochwalstwo natchnieni autorzy wyśmiewają fałszywe kultы bóstw pogańskich, bardzo wyraźnie odwołując się przy tym do ludzkiego rozumu i procesów poznawczych (np. Ba 6; Mdr 13-15; Iz 44, 9-20). Bożki czczone przez narody ościenne są przede wszystkim materialnymi dziełami ludzkich rąk, są bezsilne, gdyż nie ma w nich życia (Ba 6, 24; Mdr 13, 10-19). Ich kult jest wynikiem błędnego poznania i myślenia, czyli mówiąc innymi słowami, brakiem rozumu:

Jakże więc można myśleć (*nomisteon*) o nich, że są bogami? [...] nie mogą pojąć (*noēsantes* od czasownika *noeō*), że takich bogów należy porzucić; do tego stopnia rozumu (*aisthēsín*) nie mają [...]. Jakże więc nie pojąć tego (*ouk estín aisthēsthai*), że nie są bogami ci, którzy nie mogą zachować siebie od wojny i klęsk? (Ba 6, 39. 41. 49; zob. też w. 44. 47. 56).

³⁵ Por. tamże, s. 31.

Wymyślanie bożków – to źródło wiarołomstwa, wynalezienie ich – to zatura życia. Nie było ich na początku i nie będzie na wieki. Zjawiły się na świecie przez ludzką głupotę, dlatego sądzony im rychły koniec (Mdr 14, 12-14).

I nie dość, że błędzą co do poznania Boga, ale ponadto, żyjąc w wielkim zamęciu niewiedzy, to tak wielkie zło nazywają pokojem (Mdr 14, 22).

Idole nie są w stanie zastąpić prawdziwego Boga, dlatego biblijni autorzy nazywają je „kłamstwem” i „oszustwem” (*pseudēs*), któremu ulega ludzki rozum (Ba 6, 50; por. w. 44. 50. 58; Mdr 12, 23-27). Dla każdego logicznie myślącego człowieka wniosek jest tu oczywisty: bałwany nie są bogami, nie należy ich czcić ani się ich obawiać, gdyż jako martwe przedmioty nie posiadają żadnej mocy ani możliwości działania (Ba 6, 14. 64; zob. też w. 22. 28. 51. 64).

Podobne oceny irracjonalnego bałwochwalstwa można znaleźć w hebrajskiej części Starego Testamentu:

[Tacy] nie mają świadomości ani zrozumienia, gdyż [mgłą] przesłonięte są ich oczy, tak iż nie widzą, i serca ich, tak iż nie rozumieją. Taki się nie zastanawia; nie ma wiedzy ani zrozumienia, żeby sobie powiedzieć: Jedną połowę spaliłem w ogniu, nawet chleb upiekłem na rozżarzonych węglach, i upiekłem mięso, które zjadam, a z reszty zrobię rzecz obrzydliwą. Będę oddawał pokłon kawałkowi drewna. Taki się karmi popiołem; zwiedzione serce wprowadziło go w błąd. On nie może ocalić swej duszy i powiedzieć: Czyż nie jest fałszem to, co trzymam w ręku? (Iz 44, 18-20).

Podsumowując: jedną z ważnych przyczyn grzechu bałwochwalstwa jest niewłaściwe posługiwanie się rozumem³⁶.

Bezrozumne zachowania, o których mowa wyżej, przejawiają się w bogatym wachlarzu form bałwochwalstwa wypływających z różnych przyczyn. Jedną z nich jest strach przed nieokiełznanymi siłami przyrody, np. przed przerażającym bezkresem morza i jego potęgą (Mdr 14, 1).

Autor Księgi Mądrości również odczuwa potrzebę odwołania się do Boga w czasie morskiej podróży, ale jest dla niego oczywiste, że Bóg nie jest wykonaną z drewna podobizną. Nie jest również bóstwem o wąsko pojętym zakresie działania. Prawdziwy Bóg rozacza swoją Opatrzność nad całym światem, w tym również nad morzami (Mdr 14, 3-4; por. Jon 1, 9).

Kolejnym tekstem krytycznym wobec bezrozumnych wierzeń pogan personifikujących i ubóstwiających budzące lęk siły przyrody jest opis teofanii na

³⁶ Por. R. ROMANIUK, dz. cyt., s. 75–76; B. PONIŹY, *Panteizm...*, art. cyt., s. 29–34.

górze Horeb, której świadkiem był Eliasz (1 Krl 19, 11-13). Teofanii towarzyszyły zjawiska naturalne: gwałtowna wichura o ogromnej sile, trzęsienie ziemi i ogień. Zjawiska te były przez Kananejczyków personifikowane w postaci bożka Baala. Autor biblijny swoją religię rozumie jednak radykalnie odmiennie, podkreślając, że „Pana nie było w wichurze, w trzęsieniu ziemi ani w ogniu”. Bóg Izraela nie jest bowiem bóstwem władającym tylko określonym zjawiskiem, wymyślonym z lęku przed przyrodą, które należy obłaskawić. Jahwe nie jest jak Baal, On jest inny, co podkreśla Jego obecność „w łagodnym głosie ciszy następującej po burzy” (hebr. *qôl d'māmâ daqqâ*) lub jak tłumaczą inni: „w szmerze łagodnego powiewu” (BT 5)³⁷.

Kolejne przejawy braku rozumu bałwochwalców to kult zmarłych przedzający się stopniowo w idolatrię. U podstaw tego kultu leży żal i cierpienie spowodowane utratą najbliższych. Autor Księgi Mądrości łączy tego typu obrzędy fałszywej religii z rządzą władzy: cześć oddawana posągom i podobiznom ludzi oraz sprawowane misteria stają się prawem obowiązującym innych. Chodzi tu głównie o kult panujących, którzy kazali sobie i członkom własnej rodziny oddawać cześć boską³⁸. W ten sposób religia oparta na braku właściwego poznania stała się narzędziem manipulacji również w sferze polityki (Mdr 14, 15-17).

Motyw ten jest dobrze znany również z innych tekstów biblijnych: Aaron już pod górą Synaj wykonał podobiznę Jahwe, która miała być niesiona przed Izraelem w czasie wędrówki do Ziemi Obiecanej (Wj 32, 1-6). Odkrywamy tu najgłębszą przyczynę bałwochwalstwa, wyjaśniającą zarazem istotę tego grzechu: bóstwo wykonane ludzką ręką staje się narzędziem w dążeniu do realizacji celów i ambicji człowieka. Takim martwym i pozbawionym mocy bożkiem można manipulować i niejako zaprząć go na służbę jednostek i grup. Grzech bałwochwalstwa polega więc na próbie zajęcia przez człowieka miejsca, które należy się tylko żywemu i prawdziwemu Bogu.

Głupota bałwochwalców objawia się także w nieumiejętności oddzielenia piękna dzieł sztuki od piękna Boga, który jest źródłem wszelkiego piękna. W ten sposób piękno sztuki, podobnie jak piękno przyrody (zob. wyżej punkt 1), staje się dla bałwochwalców pułapką: zamiast wychodząc od piękna rzeczy materialnych, odkryć źródło piękna, same rzeczy materialne utożsamili z bóstwem (Mdr 14, 18-21).

³⁷ Por. J. B. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Pismo Święte Starego Testamentu 4/2, Poznań 2007, s. 341–342.

³⁸ Przypadki ubóstwienia przez rodzica zmarłego przedwcześnie dziecka są znane w historii starożytnej. Np. Ptolemeusz III (246–221) nakazał, by jego zmarłej w dzieciństwie córce Berenice okazywać cześć boską poprzez kult jej wizerunku. Zob. B. PONIZY, *Panteizm...*, dz. cyt., s. 33; R. ROMANIUK, dz. cyt., s. 76.

4. Kim są ci, którzy nie poznali prawdziwego Boga?

Autor Księgi Mądrości osoby, które nie poznały prawdziwej natury Boga, określa trzema terminami odpowiadającymi trzem typom bałwochwalstwa: *mataioi* – ‘głupi’ – czciciele sił przyrody (13,1), *talaipōroi* – ‘nieszczęśliwi, godni pożałowania’ – uprawiający ikonolatrię (13, 10) i *pantes de afro-nestatoi* – ‘wszyscy zaś zupełnie bezrozumni’ – oddający się zoolatrii (15, 14)³⁹.

Zatrzymajmy się na terminie *mataioi* (odpowiednik hebr. *hbl*), który oznacza ‘głupi, puści, marni’. Przymiotnik ten w Septuagincie określa pogańskie bóstwa, które są bezużyteczne i marne, podobnie jak ich kult (zob. LXX: 1 Krl 16, 13. 26; Jr 8, 19; 10, 3. 15; Ez 8, 10; Mdr 15, 8)⁴⁰:

Odrzucili przykazania Jego i przymierze, które zawarł z przodkami, oraz prawa, które im nadał. Szli za nicością (hebr. *hebel*; gr. *mataios*) i stali się niczym (hebr. *hbl*; gr. *mataioō*), naśladując ludy wokół siebie, co do których przykazał im Pan, aby nie postępowali tak, jak one (2 Krl 17, 15; por. Jr 2, 5).

Ludzie, którzy nie doszli do poznania prawdy o Bogu drogą rozumową, stają się tacy sami jak bóstwa, którym oddają cześć: puści, głupi, marni, bezużyteczni i niemocni (Iz 44, 9). Poprzez akt bałwochwalstwa człowiek nie tylko fałszuje swoje podobieństwo do Boga-Stwórcy, ale upodabnia się do bożka. Obaj, bożek i jego czciciel, są przekłęci i podzielą ten sam los (Mdr 14, 8-11), dlatego bałwochwalcy są określani jako „nieszczęśni i w rzeczach martwych zadufani” (Mdr 13, 10). Nie rozpoznali oni prawdziwego i żyjącego Boga-Stwórcy ani nie odkryli w sobie podobieństwa do Niego. Toteż zaczęli wykonywać bóstwa na własny obraz, lepiąc je z gliny, z której sami zostali ulepieni. Autor biblijny uważa tę postawę za świadomy wybór grzechu w imię realizacji własnych rządów i ambicji, dla których bóstwo staje się narzędziem (Mdr 15, 7-19)⁴¹.

Hagiograf inaczej traktuje bałwochwalców oddających cześć bałwanom oraz zwierzętom i filozofów usiłujących poznać świat. Pierwsi są ocenieni jednoznacznie negatywnie (Mdr 13, 10; 15, 14-15). Ci drudzy zaś, choć nie są bez winy, „na małą zasługują nagane, bo wprowadzie i oni błędzą, ale Boga szukają i pragną Go znaleźć” (Mdr 13, 6). Ich błąd polega na tym, że odkrywając piękno natury, zatrzymali się na nim i nie zrobili kolejnego kroku w procesie

³⁹ Zob. B. PONIŻY, *Panteizm...*, art. cyt., s. 30–34.

⁴⁰ Zob. G. SCARPAT, dz. cyt., s. 74; O. BAUERNFEIND, *mataios* [i in.], w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, tłum. ang. G.W. Bromiley, t. 4, Grand Rapids (MI) 1967 [reprint z 1978], s. 519–522; B. PONIŻY, *Panteizm...*, art. cyt., s. 35–36.

⁴¹ Por. R. ROMANIUK, dz. cyt., s. 77–78.

zglębiania rzeczywistości. Autor nie rozwija tego wątku, tylko wyraża swoje zdziwienie, że ci, którzy zdobyli tyle wiedzy i przeniknęli myślą wszechświat, nie potrafili odkryć jego Władcy (Mdr 13, 9). Jak to się mogło stać, skoro „poznanie świata, badanie jego tajników i praw, jakimi się rządzi, jest zdaniem autora trudniejsze niż przejście od tego, co stworzone i przemijające, do nieprzemijającego Stwórcy”⁴²

Brak rozumu stanowiący przyczynę bałwochwalstwa jest jednoznacznie oceniany przez pisarzy biblijnych jako grzech: „początek, przyczyna i szczyt wszelkiego zła” (Mdr 14, 27), który z kolei prowadzi pogan do następnych występków, np. do dzieciobójstwa w celach kultowych, nieczystości płciowej, zabójstwa, niesprawiedliwości, grzechów przeciwko naturze itd. (Mdr 14, 9-11. 23-31).

Warto również zauważyć, że tak jak grzech ignorancji Boga staje się źródłem dalszych grzechów⁴³, tak poznanie Boga prawdziwego uwalnia z grzechu i przemienia wewnętrznie człowieka, przywracając mu podobieństwo do Boga (Mdr 15, 1-6).

W tym miejscu autor Księgi Mądrości ukazuje różnicę między Izraelitami a innymi narodami. Paganie żyją w sposób grzeszny, bo wiedząc, że ich bóstwa są niczym, nie obawiają się ich. Karę wymierzy im jednak Bóg Izraela, sprowadzając na nich zagładę i śmierć. Izraelici przeciwnie: wiedzą, że ich Bóg jest żywy i że to do Niego należy sąd i pomsta, dlatego powstrzymują się od grzechu, żyją uczciwie i sprawiedliwie, co z kolei przynosi im nieśmiertelność. To właściwe poznanie Boga upodabnia człowieka do Absolutu, dając mu nieśmiertelność (14, 27-15, 6; 1, 15; 2, 23)⁴⁴.

Zakończenie

Podsumowując, warto podać kilka wniosków końcowych, które ukazą również aktualność poruszonych wyżej zagadnień.

1. Według autorów biblijnych możliwe jest rozumowe odkrycie prawdy o istnieniu Boga i poznanie Jego natury. Ów proces poznawczy dokonuje się przez analogię do świata widzialnego. Jego istnienie, piękno, dobro i harmonijne działanie odsyłają nas do Bytu, który sam jest „Tym, który istnieje”, „Twórcą piękności” i Tym, który uczynił wszystko, co jest i działa.

⁴² Tamże, s. 203; zob. też: B. PONIŻY, *Panteizm...*, art. cyt., s. 30-32.

⁴³ Por. R. ROMANIUK, dz. cyt., s. 78.

⁴⁴ Zob. B. PONIŻY, *Panteizm...*, art. cyt., s. 33-34; tenże, *Athanasia i aftharsia. Elementy filozofii greckiej w Księdze Mądrości*, w: *Sapientis est ordinare. Opuscula Ludovico Wciórka septuagenario dedicata*, „Opuscula Dedicata” 4, red. F. Lenort, Poznań 2001, s. 25-26, 30-31.

2. Przeanalizowane teksty biblijne pozwalają określić treść wiedzy o Bogu możliwej do osiągnięcia za pomocą rozumu. Przede wszystkim jest to fakt istnienia Boga – źródła i Stwórcy wszystkiego, co istnieje, oraz piękna, dobra i mocy kierującej działaniem rzeczy poprzez określone prawa. Według Izraelitów Bóg nie należy do świata materii, jest niewidzialny i nie można Go sobie wyobrazić w widzialnej postaci ani oddawać czci wytworom rąk ludzkich, jakby były bogami.

3. Stosowana przez autorów natchnionych terminologia, zwłaszcza grecka, odnosi się do procesów poznawczych i opisuje poznanie intelektualne. Występowała ona w epistemologii starożytnych nurtów filozofii: Platona, Arystotelesa, stoików i innych. Mamy tu więc do czynienia z poznaniem racjonalnym.

4. Trzeba pamiętać, że autorzy biblijni, mówiąc o możliwości umysłowego poznania Boga, wypowiadają się z pozycji ludzi, którzy poznali Boga już wcześniej z Objawienia spisanego i z doświadczenia Jego działania w historii. Są oni w sytuacji uprzywilejowanej, gdyż ich intelektualne poszukiwania nie są prowadzone „niejako po omacku” (Dz 17, 27). Izraelici wiedzą, kogo szukają. Upřednie doświadczenie Boga pozwala na uniknięcie błędów w rozumowym poznawaniu Jego natury.

5. Z innej perspektywy rozpoczynają swoje poszukiwania poganie, którzy szukają „niejako po omacku” (Dz 17, 27), i choć zbliżają się do prawdy, to jednak są narażeni na liczne błędy poznawcze, wśród których najpoważniejszym jest personifikacja i ubóstwianie elementów i sił przyrody oraz idolatria polegająca na czczeniu bałwanów. Przyczyna tych błędów nie leży jednak w samym tylko rozumie ludzkim, ale w grzechu, który zakłóca proces poznawania. Grzech jest kwestią wyboru, a więc wiąże się z winą, która towarzyszy błędom w odkrywaniu natury bóstwa. Przeszkoda grzechu pojawiająca się na drodze rozumowego poznania Boga domaga się Objawienia (por. KKK 37-38), dającego możliwość wejścia człowieka w bezpośrednią relację z Bogiem, która przejawia się między innymi w nawróceniu od bożków do Boga żywego.

6. Biblia zna przypadki personifikacji i ubóstwiania budzących lęk zjawisk naturalnych. Zdecydowanie jednak krytykuje takie postawy i uważa je za bezrozumne. Według hagiografów lęk przed naturą i próby obłaskawienia jej nie były przyczyną powstania religii, ale raczej jej wypaczeniem i degradacją. Argumenty wysuwane przez zwolenników hipotezy przyrodniczo-gnozeologicznej o pochodzeniu religii mają więc pewne zastosowanie w przypadku wypaczonej wizji religii wyznawanej przez pogan, ale absolutnie nie wyjaśniają genezy religii jako takiej, a już na pewno nie mogą być odnoszone do jahwizmu i judaizmu ani w konsekwencji do chrześcijaństwa.

7. Warto na koniec zatrzymać się jeszcze nad pytaniami praktycznymi stawianymi przez tzw. osoby poszukujące: Czy trzeba najpierw uwierzyć w Boga, aby następnie poznać Go na drodze rozumowej (zob. Mdr 1, 2)? Oraz: Dlaczego

go jest tak wielu ludzi, którzy nie poznali Boga ani poprzez osobiste doświadczenie, ani drogą intelektualną? Bardzo istotna w procesie poznawania Boga jest postawa moralna stanowiąca tło poszukiwań. Sobór Watykański II posługuje się kilkoma określeniami, aby ją nazwać: „ci, którzy [...] szczerym sercem szukają Boga, a Jego wolę poznaną przez nakaz sumienia starają się pod wpływem łaski wypełniać”, „którzy [...] usiłują [...] prowadzić życie uczciwe”⁴⁵. Ważna jest tu również postawa pokory, która wyrasta z zachwyty nad ogromem i pięknem świata. Ludzka pycha nie jest bowiem w stanie zmusić Boga do odsłonięcia przed umysłem człowieka wszystkich Jego tajemnic. Bóg daje się poznać pokornym, nawet jeśli ich pokora rodzi się na razie tylko z doświadczenia piękna i mocy tego, co dostępne zmysłom.

The natural-gnosiological hypothesis of the emergence of religion versus the Old Testament

The natural-gnosiological hypothesis of the emergence of religion juxtaposes faith and knowledge, religion and science, claiming that religion appeared as a result of lack of knowledge of the world, and fear of the unknown natural phenomena. According to this hypothesis, religions are to disappear in due course as a natural consequence of the development of science, which will attempt at explaining the unknown phenomena in a rational way. The Bible has been one of the most important written documents dealing with the origin and phenomenon of religion. There, you can find the analysis of pagan religious acts, examining their origin and nature, telling us about the beginnings of Yahwism and later Judaism and Christianity. Having taken all that into consideration leads to the appearance of questions such as: Whether one can find arguments in the Bible, confirming the statements of the natural-gnosiological hypothesis? Whether it was fear and ignorance of the laws of nature and natural phenomena that formed the foundation of religion, for example, that of Israel? Whether faith substitutes knowledge in religiousness? Finally, whether there is any room for reason in the cognitive process of comprising God, as has been proposed by the Israeli religion?

The authors of the Old Testament (Wis, Ba 6 and others) are of the opinion that rational cognition of God is possible, on the analogy of existence, beauty, power and harmony of the visible world (Wis 13: 1-9). Thus, there is a rational element in the religious stance.

⁴⁵ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 16, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

The Hagiographs, while talking about rational cognition/nonrecognition of God, resort to Greek terminology, which was used by ancient philosophers in their epistemology. The Bible provides us with examples of personification and worshiping of natural elements and phenomena, yet it is critical of such attitudes, regarding them as irrational. According to the authors of the Bible, the fear of nature and attempts at its taming were not at the root cause of the emergence of religion, but at the root of its distortion and degradation. The arguments put forward by the followers of the natural-gnosiological hypothesis are applicable, to some extent, only in case of the distorted version of religion, as practiced by pagans, yet they provide no explanation of the emergence of religion as such. What is more, they cannot be applied in any way to Yahwism and Judaism and as a result to Christianity.

Ks. PIOTR PRZYBOREK*

SZABAT W ŁUKASZOWYM OPISIE PIERWSZYCH CUDÓW JEZUSA W KAFARNAUM (Łk 4, 31-44)

1. Wstęp

Ewangelia według świętego Łukasza opisuje dwa przypadki, w których cuda dokonane w szabat przez Jezusa nie prowokują ani debaty, ani kontrowersji związanej z przekroczeniem przykazań szabatowych. Pierwsza historia nie pociągająca za sobą dysputy szabatowej, to perykopa opisująca egzorcyzm dokonany przez Jezusa w synagodze w Kafarnaum (Łk 4, 33-37). Zarówno szabatowe nauczanie Jezusa, jak i Jego władza nad demonami budzą powszechny podziw i szacunek, jednak nie prowadzą do żadnych kontrowersji związanych z wyrzucaniem demonów w szabat. Druga historia, następująca zaraz po niej, to uzdrowienie w szabat teściowej Szymona.

Fakt, że działanie Jezusa nie wywołało sprzeciwu i dyskusji, jak będzie to miało miejsce później, nie oznacza, że fragment opowiadający o cudach Jezusa, dokonanych na początku Jego działalności w Kafarnaum, nie wnosi nowego spojrzenia na szabat i rolę, jaką pełni on w Ewangelii Łukasza. Wprost przeciwnie. Potwierdzi to dokonana dalej analiza fragmentu Łk 4, 31-44.

2. Struktura tekstu (Łk 4, 31-44)

Sekcja relacjonująca dzień szabatu w Kafarnaum, umieszczona w Łk 4, 31-44, jest trzecią częścią wprowadzenia do publicznej misji Jezusa. Po tym jak w pierwszej części autor opisał reakcję ludzi związaną z cudowną działalnością Jezusa nauczającego w synagogach Galilei (Łk 4, 14-15), druga część relacjonowała Jego nauczanie w dzień szabatu w Nazarecie (Łk 4, 16-30). Podczas na-

* Ks. dr Piotr Przyborek – teolog, katecheta, Rumia.

bożeństwa w synagodze Jezus, posługując się proroctwem Izajasza, ogłosił program swojej misji, po czym został odrzucony przez mieszkańców miasta „gdzie się wychował” (4, 16). Jezus przenosi zatem swoją działalność do Kafarnaum. Wspomina o niej już Łukasz (4, 23), ale dopiero w 4, 31-44 czytelnik będzie mógł poznać jej szczegóły. Skoncentrowana przede wszystkim na uwalnianiu chorych i opętanych, demonstrowała Jego potęgę. Sekcja z Kafarnaum kończy się odejściem Jezusa, który zamierza głosić Dobrą Nowinę o Królestwie Bożym również innym miastom.

Struktura sekcji Łk 4, 31-44 jest bardzo prosta. Opisy cudów dokonanych przez Jezusa zostały wprowadzone i zakończone dwoma summariami (Łk 4, 31-32 i Łk 4, 42-44), które pełnią jednocześnie rolę łączników z poprzedzającą i następującą potem perykopą. Summaria przedstawiają Jezusa jako Tego, który naucza: w Łk 4, 31 – Jezus naucza w synagodze, podczas gdy w Łk 4, 43-44 – Jezus naucza w Kafarnaum i w synagogach Żydów. Struktura fragmentu Łk 4, 31-44 ma kształt chiastyczny¹:

- A. nauczanie w synagodze w Kafarnaum (4,31-32)
- B. egzorcyzm w synagodze (4,33-37)
- C. uzdrowienie teściowej Szymona (4,38-39)
- C'. uzdrowienia chorych po zachodzie słońca (4,40)
- B'. egzorcyzmy wieczorne (4,41)
- A'. Nauczanie w synagogach Judei (4,42-44)

Na podstawie struktury zaprezentowanej powyżej zostanie teraz szczegółowo dokonana analiza całej sekcji, opisującej cuda dokonane przez Jezusa w Kafarnaum.

3. (A) Nauczanie w Kafarnaum (Łk 4, 31-32)

Fragment opisujący szabatową działalność Jezusa w Kafarnaum rozpoczyna się od jednego z kilku krótkich podsumowań, które pojawiają się również i w innych miejscach Ewangelii Łukasza (por. Łk 4, 14-15)². Ukazuje ono sposób, w jaki zaczyna realizować się misja Jezusa ogłoszona przez Niego w synagodze w Nazarecie (Łk 4, 18-19), a związana z głoszeniem Dobrej Nowiny ubogim i wyzwolenia więźniom.

Łukasz rozpoczyna 31 werset czwartego rozdziału, w którym opisane zostało przyjście Jezusa do Kafarnaum, czasownikiem *κατήλθεν* („szedł”). Jest to

¹ Por. M. D. GOULDER, *Luke, A New Paradigm. Part I: The Argument – Part II: Commentary: Luke 1.1-9.50*, (JSNTSS 20), Sheffield 1989, s. 312.

² J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, (AYB 28), New York 1981, s. 542: „It is not easy to decide how vv. 31-32 should be regarded. Though they resemble the summary of 4, 14-15, they are best taken with the rest as a simple introduction to the specifically Capernaum ministry”.

znacząca różnica w porównaniu z tekstem Ewangelii Marka, gdzie występuje εἰσπορεύονται (‘przyszli, weszli’)³. Czasownik „zszedł” bardziej odpowiada opisowi Łukaszkowej Ewangelii, w której scenę z Kafarnaum poprzedza nauczanie w Nazarecie, znajdującym się około 540 m n.p.m. Tak więc Jezus, zmierzając do Kafarnaum leżącego nad brzegiem Jeziora Galilejskiego (położonego ok. 220 m n.p.m.), musiał przejść 40 kilometrów schodząc jednocześnie prawie 760 metrów⁴.

Wyrażenie: κατήλθεν εἰς Καφαρναούμ, mówiące o zejściu Jezusa do Kafarnaum (Łk 4, 31), rozpoczyna w Ewangelii Łukasza tzw. „sekcję Kafarnaum”, która rozciąga się aż do stwierdzenia: „Następnie Jezus wędrował przez miasta i wie...” w Łk 8, 1. Po tym, jak na zawsze opuścił Nazaret (Łk 4, 30), Jezus osiedlił się w Kafarnaum, które stało się Jego nowym domem. Było to stałe miejsce zamieszkania Jezusa do tego stopnia, że w Łk 5, 1–8, 1 Łukasz tylko dwukrotnie wspomina, że Jezus wyprawił się gdzieś daleko poza Kafarnaum. Raz Jezus wyszedł na górę, by powołać swoich uczniów (Łk 6, 12), następnie poszedł do Nain, gdzie wskrzesił syna ubogiej wdowy (Łk 7, 11). Za wyjątkiem tych dwóch sytuacji Jezus działał w Kafarnaum i w okolicznych miejscowościach⁵.

Dzięki stworzonej przez Łukasza „sekcji Kafarnaum”, w której znalazły się opisy większości cudów dokonanych przez Jezusa w Galilei, jeszcze bardziej widoczny jest kontrast pomiędzy Kafarnaum a Nazaretem. Uwydatnia on kontynuację wydarzeń mających miejsce w obu tych miejscowościach. To, co zapowiedziane zostało w synagodze w Nazarecie, wypełnia się w Kafarnaum⁶.

³ Czasowniki te różnią się nie tylko znaczeniem, ale również formą gramatyczną (u Łukasza czasownik występuje w liczbie pojedynczej). Związane jest to z opisem powołania uczniów, znajdującym się w Łukaszkowej narracji dopiero po wydarzeniach opisanych w perykopie z Kafarnaum.

⁴ Kafarnaum opisane zostało przez Łukasza jako: πόλιν τῆς Γαλιλαίας. Określenie to odwołuje się do wersetu Łk 4,14, otwierającego nauczanie Jezusa w Galilei. Jest również ważną wskazówką topograficzną dla Teofila i pozostałych czytelników Ewangelii Łukasza, nieobeznanych z geografią Palestyny. Por. W. HENDRIKSEN, *Exposition of the Gospel according to Luke*, (NTC), Grand Rapids 2007, s. 263; F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, t. 1, (NKB), Częstochowa 2011, s. 269.

⁵ Porównanie Łk 4, 31–8,1 z paralelnymi fragmentami Ewangelii Marka pokazuje wiele redakcyjnych zabiegów dokonanych przez Łukasza, aby uzyskać pożądaną efekt. Por. M. D. GOULDER, *Type and History in Acts*, London 1964, s. 125–127.

⁶ Uprzednie odwołanie się do działalności Jezusa w Kafarnaum w Łk 4, 23 oraz proctwo Izajasza przeczytane w synagodze w Nazarecie (Łk 4, 18-19) łączą w jedno całość narracji Łk 4, 14-44. Wyrażenie πνεῦμα κυρίου z Łk 4, 18a przywołuje πνεύματος z Łk 4, 14a; εὐαγγελίσασθαι..., ἀπέσταλκέν με, κηρύξαι..., κηρύξαι z Łk 4, 18cd. 19 zostało powtórzone przez Jezusa w Łk 4, 43 oraz Łk 4, 44 (εὐαγγελίσασθαι με..., ἀπεστάλην..., ἦν κηρύσσων); czasownik ἔχρισέν z Łk 4, 18b jest oddźwiękiem odwołania do wiedzy demonów z Łk 4, 41 (τὸν χριστὸν). Oprócz tego, zawartość Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym, która po raz pierwszy jest wyraźnie wspomniana w Łk 4, 43, można znaleźć w Łk 4, 18-21. Por.

Druga część wersetu Łk 4, 31 wskazuje na cel przybycia Jezusa do Kafarnaum. Tak samo jak w Łk 4, 14, Jezus naucza bądź zaczyna nauczać (ἦν διδάσκων). Miejszem nauczania była synagoga, na co wskazuje werset 33 i 38 oraz paralelny opis Mk 1, 21.

Łk 4, 31 określa również czas, w którym Jezus nauczał: ἐν τοῖς σάββασι („w szabaty”). Być może użycie liczby mnogiej miało wyrażać stały zwyczaj Jezusa, który w każdy szabat nauczał w synagodze. Jednak zarówno fakt, że paralelny tekst Marka mówi o szabacie w liczbie pojedynczej, jak i to, że Łukasz nigdzie nie używa τὰ σάββατα jako określenia oddającego liczbę mnogą, tylko w znaczeniu liczby pojedynczej (Łk 4, 16; 6, 2; 13, 10; 24, 1), świadczy o tym, że również w Łk 4, 31 znaczenie rzeczownika w liczbie pojedynczej jest bardziej prawdopodobne⁷.

W drugiej części wstępu (Łk 4, 32) Łukasz opisuje wrażenie, jakie nauczający Jezus wywarł na swoich słuchaczach: „zdumiewali się Jego nauką” (καὶ ἐξεπλήσσοιτο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ). Nie podaje jednak treści nauczania podobnie jak w Łk 4, 15⁸. Jest to już trzeci opis relacjonujący podziw, z jakim spotyka się Jezus u progu swojej publicznej działalności (por. Łk 4, 14. 22)⁹. O ile Marek (Mk 1, 22) tłumaczy przyczynę tego zdumienia odmiennym, od uczonych w Piśmie, sposobem nauczania przez Jezusa, o tyle Łukasz omija to porównanie i notuje, że słowa Jezusa „były pełne mocy” (ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ)¹⁰. Tak krótkie i zarazem konkretne odwołanie się do mocy słowa (ὁ λόγος) Jezusa zapowiada jedną z kluczowych idei dzieła Łukasza. Przepowiadanie słowa Bożego, tak jak czynił to Jezus, czerpiąc bezpośrednio ze źródła Bożego objawie-

F. O FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts: A Study of the Role of Lk 1,1-4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work*, (AnBib 126), Roma 1991, s. 25.

⁷ Por. I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, (NIGTC), Grand Rapids 1978, s. 191. J. A. FITZMYER (*The Gospel of Luke (I-IX)*, s. 544) dowodzi, iż użycie l. mn. jest arameizmem, spotykanym także często w grece hellenistycznej, i ostateczne znaczenie słowa może być wyrażone liczbą pojedynczą.

⁸ Słowa Jezusa z Łk 4, 43 o tym, że musi On głosić Dobrą Nowinę o Królestwie Bożym również i innym miastom zakładają, że wprawdzie Jezus głosił ją mieszkańcom Kafarnaum. Fakt ten daje jakieś wyobrażenie o treści Jezusowego nauczania, które wywarło tak wielkie wrażenie na słuchaczach (Łk 4, 32). Por. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. I: *The Gospel According to Luke*, Philadelphia 1986, s. 78.

⁹ Reakcja wywołana nauczaniem Jezusa w Kafarnaum jest podobna do początkowego zdumienia mieszkańców Nazaretu (Łk 4, 22). Marek i Mateusz, wyrażając w paralelnych opisach zdumienie mieszkańców Nazaretu, słyszących Jezusa nauczającego w rodzinnej miejscowości (Mt 13, 54; Mk 6, 2) używają czasownika ἐξεπλήσσοιτο. Jest to ten sam czasownik, przez który Łukasz opisał zadziwienie nauczaniem Jezusa w Kafarnaum (Łk 4, 32). Czasownik ἐξεπλήσσοιτο określa również zdziwienie nauczycieli wywołane przez bystrość umysłu i odpowiedzi dwunastoletniego Jezusa w świątyni w Jerozolimie (Łk 2, 48). Por. D. L. BOCK, *Luke 1:1-9:50*, (BECNT 3A), Grand Rapids 1994, s. 429.

¹⁰ Przyczyną tego omińnięcia jest fakt, że Łukasz chce, żeby uwaga czytelnika skoncentrowała się bezpośrednio na Jezusie. Por. D. L. BOCK, *Luke 1:1-9:50... dz. cyt.*, s. 430.

nia, będzie pierwszorzędnym zadaniem tych wszystkich, którzy głosić będą Ewangelię (por. Łk 1, 2)¹¹.

Podkreślenie mocy słów Jezusa w ostatnim zdaniu Łk 4, 32 zapowiada nie tylko wypędzenie demona opisane w kolejnej perykopie, ale także dalsze wydarzenia zrelacjonowane w Łk 4, 33-44. Motyw słów pełnych mocy wypowiedzianych przez Jezusa pojawia się bowiem wielokrotnie w ramach narracji o cudach dokonanych w Kafarnaum: w Łk 4, 33-37 Jezus rozkazuje demonom (Łk 4, 35), a świadkowie podziwiają moc Jego słowa (Łk 4, 36); w Łk 4, 38-39 Jezus rozkazuje gorączce (Łk 4, 39); w Łk 4, 40-41 Jezus wypędza kolejne demony, nie pozwalając im mówić o swojej mesjańskiej godności (Łk 4, 41); w Łk 4, 42-44 Jezus nie pozwala mieszkańcom Kafarnaum zatrzymać Go w swoim mieście, powołując się na konieczność głoszenia Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym również innym miastom.

4. (B) Egzorcyzm w synagodze (Łk 4, 33-37)

Fragment Łk 4, 33-37 opisuje pierwszy spośród dwudziestu jeden cudów Jezusa przedstawionych w Ewangelii Łukasza. W synagodze w Kafarnaum Jezus uwolnił z mocy nieczystego ducha opętanego człowieka. Po tym wydarzeniu Łukasz opisuje dalszy ciąg konfrontacji rozpoczętej pomiędzy Jezusem a siłami zła w czasie kuszenia na pustyni (Łk 4, 1-13). W Jezusie manifestuje się moc Boża. Namaszczony przez Ducha Pańskiego (Łk 4, 18), rozpoczyna mesjańską erę, przynosząc człowiekowi uwolnienie z mocy zła (Łk 4, 18; 7, 21-22; 1 J 3, 8).

Perykopa Łk 4, 33-37, mimo że jest nową sceną, zdradza powinowactwo z dwoma poprzedzającymi ją wersami, które określają miejsce i czas wydarzenia. Posiada ona wszystkie charakterystyczne cechy klasycznej historii relacjonującej egzorcyzm¹²:

- a. demon rozpoznaje egzorcystę i zaczyna szamotać się (krzyczeć)
- b. egzorcysta wydaje rozkaz
- c. demon wychodzi krzycząc, hałasując czy nawet rzucając swoją ofiarę
- d. opisana zostaje reakcja widzów.

Przedstawiona dalej analiza perykopy ukaże znaczenie tego pierwszego cudu Jezusa dokonanego w poranek szabatu.

¹¹ To, że przepowiadanie słowa Bożego jest jedną z kluczowych idei dzieła Łukasza widać szczególnie w *Dziejach Apostolskich* (6, 7; 8, 4; 12, 24; 19, 20), które opisują rozszerzanie się go, dzięki głoszeniu przez świadków Jezusa. Por. F. W. DANKER, *Jesus and the New Age: According to St. Luke A Commentary on the Third Gospel*, St. Louis 1974, s. 61.

¹² Cechy te zawierają również dalsze opisy egzorcyzmów w Ewangelii Łukasza (Łk 8, 26-39; 9, 37-43a; 11, 14-15). Por. R. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, London 1968.

4.1. Demon rozpoznaje egzorcystę (Łk 4, 33-34)

Perykopa opisująca wypędzenie złego ducha rozpoczyna się od określenia miejsca tego wydarzenia. Zostało ono dokonane „w synagodze” (ἐν τῇ συναγωγῇ). W związku z tym można domniemywać, że nauczanie Jezusa wspomniane w Łk 4, 31-32 również miało miejsce w synagodze. Na podstawie opisanego już fragmentu Łk 4, 16, jak i innych (Łk 4, 14; 6, 6; 4, 44), można wysunąć wniosek, że Jezus wykorzystywał szabatowe zgromadzenia synagogałne głównie do tego, żeby podczas nich przekazywać swoją naukę¹³.

W narracji perykopy pojawia się nowy aktor (Łk 4, 33). Jest nim człowiek, który „był” (ἦν) w synagodze podczas Jezusowego nauczania, „mający” (ἔχων) w sobie „ducha demona nieczystego” (πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου).

Pierwsza trudność leksykalna występująca w omawianym wersecie związana jest ze znaczeniem sformułowania πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου. Nie pojawia się ono w żadnym innym miejscu Nowego Testamentu¹⁴. Powód, dla którego Łukasz użył tego sformułowania, stanie się zrozumiały po omówieniu wcześniejszych przykładów użycia rzeczownika πνεῦμα. Łukasz – w przeciwieństwie do Marka, który w kontekście poprzedzającym perykopę z Kafarnaum tylko trzy razy używa tego określenia – mówi często o „duchu” (πνεῦμα) w odniesieniu do Ducha Świętego¹⁵. Używając zatem πνεῦμα w tym ostatnim kontekście nie mniej niż czternaście razy w Łk 1, 1-4, 32, Łukasz stosuje dodatkowe określenie w 4,33 – δαίμων, żeby uniknąć jakiegokolwiek pomyłki, wynikającej ze znaczenia rzeczownika πνεῦμα¹⁶. Tak więc określenie πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου przetłumaczyć można jako: „duch, którym jest nieczysty, demon”¹⁷.

Jak na to wskazuje schemat historii opisującej egzorcyzm, po rozpoznaniu egzorcysty demon zaczyna krzyczeć: καὶ ἀνέκραξεν φωνῇ μεγάλῃ („krzyczał wielkim głosem”)¹⁸. W wypadku sceny opisującej uwolnienie opętanego w Kafarnaum demon wypowiada dwa pytania i jedno stwierdzenie:

a. ἔα, τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; („Och, czego chcesz od nas, Jezusie Nazarejczyku?”);

¹³ W. RORDORF, *Sunday: the History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*, London 1968, s. 67–68.

¹⁴ W innych miejscach swojej Ewangelii Łukasz używa następujących sformułowań na określenie złego ducha: demon (4, 41), duch nieczysty (6, 18) i duch (9, 39).

¹⁵ Por. Łk 1, 15. 35; 2, 25–26; 3, 22; 4, 1.

¹⁶ Por. J. B. GREEN, *The Gospel of Luke*, (NICNT), Grand Rapids 1997, s. 222.

¹⁷ Sformułowanie Łukasza ἀκαθάρτων wzmacnia późniejszy kontrast z ἄγιος wypowiedzianym przez demona w odniesieniu do Jezusa (Łk 4, 34).

¹⁸ Demon niejako wchodzi w posiadanie człowieka opętanego i przymusza go do profanacji zarówno synagogi jak i liturgii, przez okrzyki wyrażające sprzeciw wobec Jezusa. Czasownik ἀνακράξειν (‘krzyczeć, wrzeszczeć’) użyty w Łk 4, 33 występuje wyłącznie u Łukasza i Marka i oznacza krzyk spowodowany przerażeniem i strachem (Mk 1, 23; Łk 8, 28) lub nienawiścią (Łk 23, 18).

b. ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; („Przyszedłeś nas zgubić?”);

c. οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ („Wiem, kto jesteś: Święty Boży”).

Okrzyk demona rozpoczyna *ἔα*, nieobecne w Markowej narracji. Wydźwięk tego określenia, zgodnie z jego znaczeniem w klasycznej grece i LXX (por. Job 15, 16; 25, 6), może odpowiadać eksklamacji wyrażającej zaskoczenie i gniew¹⁹. Określenie to może być także trybem rozkazującym czasownika *ἔαω* i oznaczać: „Zostaw mnie!”²⁰ Biorąc pod uwagę pierwsze i drugie znaczenie, można stwierdzić, że *ἔα* oddaje niepokój wynikający z faktu rozpoznania przez demona nadzwyczajnej mocy w Jezusie, która była w stanie mu zagrozić²¹. Niepokój przebijający poprzez *ἔα* wyrażony zostanie jeszcze dobitniej w dalszej części wypowiedzi złego ducha.

Po wykrzykniku *ἔα* następuje agresywne pytanie: τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; („Co Tobie do nas?”). Jest to idiom występujący w NT²², mający semickie tło zakorzenione w tekście 1 Krl 17, 17-24, który relacjonuje spotkanie pomiędzy Eliaszem i wdową z Sarepty Sydońskiej. Jezus, podobnie jak Eliaz²³, który usłyszał pytanie wdowy: „Czego chcesz ode mnie (τί ἐμοὶ καὶ σοι) mężu Boży?” (1 Krl 17, 18), spotyka się z pełnym obawy pytaniem nieczystego ducha. Źródłem Eliazowej typologii obecnej także w Łk 9, 8²⁴ jest wiara, że walka Jezusa przeciwko demonom to podjęta na nowo walka Eliasza przeciwko obcym bożkom²⁵.

Również kolejne retoryczne pytanie: ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; („Przyszedłeś nas zgubić?”) zawiera określenie związane z typologią Eliazową. W pytaniu tym pojawia się czasownik ἀπολλυμι, oznaczający ‘zniszczyć’. Kontekst użycia tego czasownika w Starym Testamencie odnosi się do opisu zniszczenia nieprzyjaciół Izraela (np. Egipcjan w Wj 10, 7; Kananejczyków i ich bożków w Lb 33, 52-55). Na tej podstawie można przypuszczać, że Łukasz, odnotowując okrzyk

¹⁹ Por. J. A. FITZMYER, *The Gospel of Luke (I-IX)*..., dz. cyt., s. 545; I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*..., dz. cyt., s. 193.

²⁰ Por. J. NOLLAND, *Luke 1-9:20*, (WBC 35A), Dallas 1989, s. 206; D. L. BOCK, *Luke 1:1-9:50*..., dz. cyt., s. 430.

²¹ Por. H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus*, (NT.S 9), Leiden 1965, s. 379.

²² Określenie to występuje sześć razy w NT: Łk 4, 34; 8, 28; Mk 1, 24; 5, 7; Mt 8, 29 i w odmiennym kontekście w J 2, 4.

²³ W porównaniu tym występują znaczne różnice pomiędzy Jezusem i Eliazem. Zostały one opisane w: P. GUILLEMETTE, *Un enseignement nouveau, plein d'autorité*, NovT 22 (1980), s. 240-241.

²⁴ Niektórzy ludzie uważali Jezusa za Eliasza ze względu na cuda, których dokonywał.

²⁵ Τί ἡμῖν καὶ σοί jest formułą często używaną w ST w kontekście walki lub sądu (Sdz 11, 12; 2 Krn 35, 21) – w znaczeniu: „Dlaczego nas dręczysz?” Por. G. H. TWELF-TREE, *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (WUNT 54), Tübingen 1993, s. 63.

opętanego: ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; („Przyszedłeś nas zgubić?”)²⁶ wskazuje na swo go rodzaju ciągłość i powiązanie pomiędzy świętą wojną Izraela opisaną w ST, a egzorcyzmami Jezusa²⁷. Tym samym to zdanie opisuje cel misji Jezusa, jakim jest zniszczenie rzeczywistości szatana.

Trzecia wypowiedź, która nie jest już pytaniem, lecz stwierdzeniem dotyczącym tożsamości Jezusa: „Wiem, kim jesteś, Święty Boga” (οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ)²⁸, ujawnia przyczynę strachu złego ducha. Jezus nie jest zwyczajnym Nazarejczykiem, ale jest Świętym Boga. Tytuł ten w Łukaszej narracji połączony jest z godnością mesjańską. Już w Łk 1, 31-35 autor pokazuje związek pomiędzy określeniem „Święty Syn Boży”, a Mesjaszem, pochodzącym z rodu Dawida. Tak samo w Łk 4, 41, gdzie demony nazywają Jezusa Synem Bożym, Łukasz dodaje komentarz o ich wiedzy, że Jezus jest Mesjaszem.

Dodatkowo jeszcze ἅγιος („Święty”), wypowiedziane w odniesieniu do Jezusa, wzmacnia kontrast z wcześniejszym określeniem demona z Łk 4, 33 – ἀκαθάρτον („nieczysty”). Wskazuje też, że spotykając opętanego, Jezus stawia czoło duchowi nieczystemu jako Ten, który jest nosicielem Ducha Świętego (Łk 1, 35; 4, 18). Zły duch zdaje sobie sprawę z niemożności współistnienia ze sobą tych dwóch rzeczywistości, co jeszcze bardziej wzmacnia jego obawę wobec Jezusa. W kolejnym wierszu okaże się, że słuszna.

4.2. Wyrzucenie demona (Łk 4, 35)

Demoniczna wiedza (οἶδά σε – „znam Cię”) związana z imieniem i pochodzeniem Jezusa (Ἰησοῦ Ναζαρηνέ – „Jezusie Nazarejczyku”), z celem Jego działalności (ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; – „Przyszedłeś nas zgubić?”) oraz tożsamością (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ – „Święty Boży”), w połączeniu z wydanym rozkazem: „Zostaw mnie!” (ἔα), prowadzi do wniosku, że zły duch chciał uzyskać kon-

²⁶ Użycie liczby mnogiej w Łk 4, 34 (ἡμῖν oraz ἡμᾶς) świadczy o tym, że nieczysty duch krzyczący w synagodze występuje w imieniu wszystkich rodzajów złych duchów wypędzonych przez Jezusa w Kafarnaum. Por. J. Ch. IWE, *Jesus in the Synagogue of Capernaum: The Pericope and Its Programmatic Character for the Gospel of Mark: An Exegetico-Theological Study of Mk. 1:21-28*, (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 57), Roma 1999, s. 74.

²⁷ Por. T. E. KLUTZ, *The Exorcism Stories in Luke-Acts: A Sociostylistic Reading*, (SNTSMS 129), Cambridge 2004, s. 47.

²⁸ W. HENDRIKSEN, *Exposition of the Gospel...* dz. cyt., s. 265: “When the demon declares, ‘I know’, he is not telling a lie. There are certain things that are known to the prince of evil and his servants. Moreover, some of this knowledge causes them to tremble, to be frightened, to shudder (Jk 2,19). They know that for them there is no salvation, only dreadful punishment. The demon is thinking of this very fact, as he realizes that he is at this moment being confronted with his Great Opponent, the very One who came to destroy the works of the devil (1 J 3,8), and whom he, again correctly, calls the Holy One of God”.

trolę nad Jezusem²⁹. W wyniku tego, w wersecie Łk 4, 35, który jest punktem kulminacyjnym całej perykopy, Jezus zwraca się bezpośrednio do demona (καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς – „Jezus zgromił go i rozkazał”) słowami: „Milcz i wyjdź z niego!”

Czasownik ἐπιτιμάω, użyty w pierwszej części wersetu Łk 4, 35 pochodzi od semickiego נָעַר. Występuje on w pismach z Qumran³⁰, w żydowskiej literaturze apokryficznej oraz w Starym Testamencie w znaczeniu „komendy wydanej przez Boga, lub w Jego imieniu, która przymusza demoniczne moce do uległości. W ten sposób przygotowana zostaje droga do ustanowienia Bożego panowania na świecie”³¹. W LXX czasownik ἐπιτιμάω pełni funkcję technicznego określenia mocy Boskiego słowa, związanego zarówno z naganą, jak i groźbą³². W NT ἐπιτιμάω występuje 9 razy u Marka, 7 razy u Mateusza oraz 12 razy u Łukasza, podtrzymując wcześniejszą tradycję jego znaczenia.

W związku z tym znaczenie ἐπετίμησεν z Łk 4, 35 można opisać następującymi słowami: „(Jezus) rozkazał (mu) i zgromił go, aby go zaraz wypędzić”.

Wypędzenie ducha nieczystego (Łk 4, 35a) dokonuje się mocą słowa Jezusa. Po uciszeniu demona³³ Jezus wypowiada ἐξέλθε ἀπ’ αὐτοῦ („wyjdź z niego”). Nakaz ἐξέλθε, skierowany do demona, jest typowym terminem w egzorcyzmach (por. Mk 1, 25; 5, 8; 9, 25)³⁴ i oznacza: „wyjdź, odejź”. Nakaz Jezusa przynosi natychmiastowy skutek: „Wtedy zły duch rzucił go na środek i wyszedł z niego nie wyrządzając mu żadnej szkody”.

4.3. Reakcja obecnych w synagodze (Łk 4, 36-37)

Ostatnia część perykopy relacjonującej egzorcyzm w Kafarnaum opisuje reakcję ludzi zgromadzonych w synagodze (Łk 4, 36). Świadkowie egzorcyzmu zrozumieli, że spotkali się z Bożą mocą. Są pełni podziwu, ale także przerażeni. Nie ukrywają swojego zdziwienia i dyskutują nad tym, co się wydarzyło. Poprzez opis reakcji widzów, narrator tworzy paralełę pomiędzy werselem Łk 4, 36, a Łk 4, 32. W pierwszym fragmencie podziw wywołało nauczanie Jezusa, a w drugim Jego działalność (egzorcyzm). Obie te reakcje sprowadzają się do zwrócenia uwagi na moc słów Jezusa. W Łk 4, 32 Jezus przepowiada z mocą, a w Łk 4, 36 widoczna jest moc sprawcza Jego słów, która wypędza

²⁹ Por. G. H. TWELFTREE, *Jesus...*, dz. cyt., s. 67.

³⁰ 1QM 14.10; 1QapGen 20.28-9.

³¹ H. C. KEE, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*, NTS 14 (1968), s. 239.

³² Por. J. Ch. IWE, *Jesus in the Synagogue...*, dz. cyt., s. 82-83.

³³ Jezus ucisza demona, gdyż to Jego czyni, a nie demon, mają o Nim wydawać świadectwo.

³⁴ W omawianej perykopie czasownik ἐξέρχεται występuje trzykrotnie. W wersecie Łk 4, 35a jest rozkazem wydanym przez Jezusa, w wersecie Łk 4, 35b ἐξέρχεται opisuje skutek tego rozkazu, a w werse Łk 4, 36 pełni rolę opisu działalności Jezusa.

złego ducha: „Cóż to za słowo? Z władzą i mocą rozkazuje nawet duchom nieczystym, i wychodzą”.

W ten sposób programowa zapowiedź Jezusa z Nazaretu o wyzwoleniu (ἄφροις) więźniów i uciśnionych (Łk 4, 18)³⁵, która również pierwotnie wywołała zdumienie (Łk 4, 22), została zrealizowana w Kafarnaum, gdzie pełne mocy słowo Jezusa wyzwoliło opętanego z mocy złego ducha.

Nie należy jednak przeceniać reakcji mieszkańców Kafarnaum w odniesieniu do cudu dokonanego w synagodze. Oprócz zdumienia wywołanego mocą Jezusa reakcja ta nie doprowadziła do wiary w Niego jako Mesjasza³⁶. Przyczyniła się jedynie do tego, że, podobnie jak po powrocie z pustyni w „mocy Ducha” (Łk 4, 14), „wieść o Nim rozchodziła się po całej okolicy” (Łk 4, 37).

Kończąc analizę perykopy należy postawić pytanie: Dlaczego wypędzenie złego ducha przez Jezusa nie wzbudziło żadnego sprzeciwu i nie doprowadziło, tak jak w wypadku późniejszej szabatowej działalności Jezusa do kontrowersji? Mimo że egzorcyzm odbył się w synagodze³⁷, nie spotkał się on jednak z negatywną reakcją faryzeuszów (inaczej niż w przypadku uzdrowienia opisanego w Łk 6, 6-11) czy też napomnienia ze strony przełożonego synagogi (Łk 13, 10-17)³⁸. Fakt ten może oznaczać, że akt egzorcyzmu nie był zdefiniowany jako czyn zabroniony w szabat w czasach Jezusa. Argument ten można potwierdzić przepisami Tory i literatury międzytestamentalnej, które milczą na ten temat. Egzorcyzm nie jest nawet wspomniany na liście 39 prac zakazanych w szabat, wymienionych w Misznie. Stąd wniosek, że brak negatywnej reakcji wynikającej z działalności egzorcystycznej Jezusa w szabat wynika z faktu, iż Jezus nie popełnił przestępstwa, nawet względem faryzejskich przepisów.

Powyższe uwagi, jak i analiza kolejnego cudu – uzdrowienia teściowej Szymona – mogą prowadzić do następującego wniosku: Początkowy brak opozycji w stosunku do szabatowej aktywności Jezusa wynika stąd, że działalność tę zaczęto kwestionować dopiero wtedy, kiedy zaczęła się wzmacniać wrogość względem samego Jezusa. Od tego momentu zaczęto używać przeciw Niemu szabatowej legislacji.

³⁵ Zarówno w Ewangelii (13, 16), jak i w Dziejach Apostolskich (10, 38) Łukasz przedstawia opętanie oraz chorobę jako więzy, z których trzeba zostać wyzwolonym.

³⁶ Wprawdzie skutkiem tego zdziwienia będzie jeszcze wiele uzdrowień i uwolnień dokonanych w Kafarnaum (na czele z uzdrowieniem teściowej Szymona), jednak Jezusowe „Biała!” odnotowane przez Łukasza (10, 13-15), potwierdza brak wiary mieszkańców Kafarnaum w mesjańskie posłannictwo Jezusa.

³⁷ W przeciwieństwie do uzdrowienia teściowej Szymona, które miało miejsce w prywatnym domu.

³⁸ Gdyby nawet założyć, że żaden z faryzeuszów nie był świadkiem egzorcyzmu, to musiał być przecież obecny przełożony synagogi, którego zadaniem, jak pokazuje to przykład uzdrowienia opisany w Łk 13, 10-17, było zapobieganie łamaniu szabatowego prawa.

5. (C) Uzdrawienie teściowej Szymona (Łk 4, 38-39)

Uzdrawienie teściowej Szymona w Kafarnaum w szabat (4, 38-39) jest pierwszym uzdrawieniem opisanym przez Łukasza. Zmienia się miejsce: Jezus wychodzi z synagogi, udaje się do domu Szymona i tam uzdrawia jego teściową³⁹. Wydarzenie to pozostaje niejako w cieniu egzorcyzmu dokonanego uprzednio w synagodze. Dokładna analiza perykopy uwydatnia sens teologiczny tego tekstu, który w powiązaniu z wymową poprzedzającego ją egzorcyzmu wskazuje na rolę szabatu, podczas którego dokonały się oba cuda: Jezus wyzwala i uzdrawia w dniu szabatu, realizując tym samym szabatową typologię wyzwolenia – co z kolei jest zapowiedzią zbawienia, czyli ostatecznego wyzwolenia, które dokonane zostanie na krzyżu.

Najpierw jednak należy wskazać na znaczenie cudów (szczególnie uzdrowień) dokonanych przez Jezusa, dla wspólnoty pierwszych chrześcijan. Dzięki temu możliwe będzie odkrycie teologicznego sensu uzdrowienia teściowej Szymona oraz wskazanie cech wspólnych z poprzedzającym je egzorcyzmem.

5.1. Cuda Jezusa

Interpretacja, jaką Łukasz nadał cudom Jezusa, zmierza w dwóch kierunkach. Z jednej strony, poprzez cuda manifestuje się potęga Wszchemogącego Boga działającego w Jezusie, z drugiej zaś strony, cuda są znakami odkupienia dokonanego przez Jezusa.

Oba te aspekty zostały wyrażone w wypowiedzi Piotra przytoczonej w *Dziejach Apostolskich* (2, 22-24). Pierwszy z nich to fakt, że Jezus jest mężem, którego posłannictwo zostało potwierdzone potężnymi czynami, cudami i znakami, jakich Bóg przez Niego dokonał wśród was (Dz 2, 22). Czyny Jezusa są zatem manifestacją Jego potęgi (δύναμις), która wyraża się poprzez cuda (τέρασσα), które są jednocześnie znakami (σημείον). Faktycznie, w Nowym Testamencie te dwa ostatnie określenia są zawsze połączone ze sobą. Widoczne jest to na przykładzie wypowiedzi Piotra poprzedzającej cytowany fragment. Łukasz w Dz 2, 19 dodał „znaki” (σημείον) do proroctwa Joela, które zawierało pierwotnie jedynie „cuda” (τέρασσα). Czyny Jezusa są cudami, których oczekiwano jako znaków ogłaszających koniec czasów. W ten sposób cuda stają się znakami symbolizującymi zbawienie dokonane przez Jezusa z Nazaretu, „którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą. Dlatego że Bóg był z Nim, przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła”

³⁹ Łukasz wspomina tutaj Szymona po raz pierwszy, chociaż w pełni pojawi się on dopiero od 5, 1-11. Zapowiedź czyjejs obecności, przed oficjalnym wprowadzeniem danej osoby w narrację, jest charakterystyczna dla stylu Łukasza, który nie zawsze przejmuje się chronologicznym porządkiem (por. Filip: Dz 6, 5 i Dz 8, 5-40; Szawel/Paweł: Dz 7, 58 i 9, 1-31). Por. J. B. GREEN, *The Gospel...*, dz. cyt., s. 225.

(Dz 10, 38). Dobro, które Jezus czynił w czasie swojego życia na ziemi, winno być rozumiane jako zbawienie tych, którzy wpadli pod władanie demona⁴⁰.

Perspektywa cudu, jako znaku zapowiadającego zbawienie, widoczna jest szczególnie w uzdrowieniach opisywanych przez Łukasza. Biblia nadaje chorobie i cierpieniu jednoznaczne znaczenie. Jest to rzeczywistość sprzeczna z intencją Stwórcy i wskazuje na wpływ demona, który uwiódł człowieka i doprowadził do buntu względem Boga. Ta religijna wizja, łącząca chorobę z grzechem, wyrażona została w Ewangelii głównie przez słownictwo opisujące uzdrowienia⁴¹. Dodatkowo, często widoczny jest związek pomiędzy uzdrowieniem a przebaczeniem grzechów. W Kafarnaum Jezus odpuszcza grzechy paralytykowi, a później go uzdrowia, aby podkreślić, że przebaczenie wyraża się poprzez uzdrowienie (Łk 5, 18-25).

To podwójne znaczenie aktu uzdrowienia dokonanego przez Jezusa jest bardzo wyraźne w Łukaszej relacji uzdrowienia teściowej Szymona (4, 38-39). Łukasz opisuje działanie Jezusa w kategoriach egzorcyzmu, używając tych samych określeń, które, w poprzedzającej to wydarzenie perykopie, posłużyły do przedstawienia uwolnienia opętanego w synagodze (4, 33-35). W ten sposób Łukasz nie tylko relacjonuje wydarzenie uzdrowienia, ale nadaje mu teologiczne znaczenie, zgodne z cytowanym powyżej tekstem Dz 10,38: Jezus ukazany jest jako Zbawiciel, który przechodząc czyni dobro i uzdrowia tych, którzy byli pod władzą diabła⁴².

5.2. Analiza Łk 4, 38-39

Analiza perykopy przedstawiającej uzdrowienie teściowej Szymona oraz porównanie jej z Markowym opisem pozwolą wydobyć opisane już cechy Łukaszej narracji i potwierdzą sformułowane wnioski. Perykopa relacjonująca uzdrowienie teściowej Szymona jest, jak na pierwsze uzdrowienie opisane przez Łukasza, stosunkowo krótka i zawiera zaledwie dwa wersety. Po wypędzeniu demona Jezus opuścił synagogę (ἀναστὰς)⁴³ i poszedł do domu Szymo-

⁴⁰ Por. X. LÉON-DUFOUR, *La guérison de la belle-mère de Simon-Pierre*, EstBib 24 (1965), s. 195–196.

⁴¹ Por. podwójne znaczenie takich terminów jak: ἐγείρω; σῶζω.

⁴² J. J. PILCH, *Healing in the New Testament: insights from medical and mediterranean anthropology*, Minneapolis 2000, s. 105: „In a passage found only in Luke, Jesus asserts: ‘Behold I cast out demons and perform cures today and tomorrow’ (Luke 13, 32). Casting out demons is not just another instance of healing but a way of describing the illness itself. By this association of the relationship of evil spirits and healing, Luke thus proclaims Jesus’ identity as an exorcist. But exorcist is our term; Luke considers Jesus’ exorcisms as the healing of illnesses”.

⁴³ Łukasz używa ἀναστὰς, żeby uniknąć powtórzenia: ἐξεληθόντες ... ἦλθον (Mk 1, 29). Por. I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke...*, dz. cyt., s. 194.

na⁴⁴. Tam prawdopodobnie został dla Niego przygotowany posiłek (oraz być może również dla Jego towarzyszy) – spożywany zazwyczaj zaraz po zakończeniu szabatowego nabożeństwa w synagodze (por. Łk 14, 1).

Z ewangelicznego opisu można wnioskować, że Szymon, pochodzący z Betsaidy (J 1,44), przeprowadził się prawdopodobnie do domu swojej żony w Kafarnaum⁴⁵. Fakt wspólnego zamieszkania z teściową można wytłumaczyć tym, że była ona wdową i nie miała syna, który mógłby wziąć ją pod opiekę.

Drugie zdanie, Łk 4, 38, opisuje stan, w jakim się znajdowała teściowa Szymona: „trawiła ją wysoka gorączka” (ἦν συνεχομένη πυρετῶ μεγάλῳ). Użyte słownictwo wskazuje na poważną chorobę (πυρετῶ μεγάλῳ). Diagnozę tę potwierdza również fakt, że najprawdopodobniej kobieta musiała leżeć i nie była w stanie usługiwać gościom, jak to będzie miało miejsce zaraz po uzdrowieniu. Na wagę choroby, która mogłaby nawet zagrażać życiu, wskazuje również brak negatywnej reakcji na cud dokonany w szabat⁴⁶.

Z drugiej jednak strony, słownictwo użyte przez Łukasza do opisu uzdrowienia zostało dobrane w ten sposób, żeby jego relacja z wydarzenia zaistniałego w domu Szymona jak najbardziej przypominała egzorcyzm dokonany chwilę wcześniej w synagodze. Widać to w porównaniu z wersją Marka. Opisując w Mk 1, 30 tę samą sytuację, stwierdza, że teściowa Szymona „leżała w gorączce” (κατέκειτο πυρέσσουσα). Z kolei ἦν συνεχομένη πυρετῶ μεγάλῳ użyte przez Łukasza świadczy wręcz o osobowym zagarnięciu tej biednej kobiety, która była „w posiadaniu wielkiej gorączki”. Tak dobitne wyrażenie prowadzi niektórych, zgodnie ze sposobem myślenia ówczesnych ludzi, do utożsamienia choroby teściowej Szymona z pewną formą opanowania jej przez demona gorączki⁴⁷.

Tak wyraziste zdefiniowanie choroby przez Łukasza, który był lekarzem⁴⁸, miało z pewnością na celu zwrócenie uwagi czytelnika na pełne mocy słowo Jezusa, który dokonał pierwszego uzdrowienia w domu Szymona.

Werset Łk 4, 38 kończy zdanie pojedyncze: „I prosili Go za nią”. Należy tu podkreślić dwie sprawy. Po pierwsze, o ile liczba mnoga w wersji Marka wydaje się być zrozumiała (ἠρώτησαν αὐτόν), bo Jezus wyszedł z synagogi z towarzy-

⁴⁴ Może dziwić to, że Łukasz mówi o Szymonie, chociaż nie wspomina o Jakubie, Janie i Andrzeju (por. Mk 1, 29). Fakt ten sugeruje, że Szymon jest postacią powszechnie znaną i jego pojawienie się na scenie nie potrzebuje żadnego komentarza.

⁴⁵ O tym, że Szymon Piotr miał żonę, wspomina Paweł w 1 Kor 9, 5.

⁴⁶ Jednym z religijnych obowiązków była troska o bliźniego. Zatem legalnie naruszanie szabat, jeżeli ludzkie życie znajdowało się w niebezpieczeństwie. Zasada ta była główną regułą dotyczącą leczenia chorych w szabat: jeżeli ludzkie życie było w niebezpieczeństwie, ingerencja ze względu na osobę była uważana za ominięcie szabatowego przykazania.

⁴⁷ Gorączka często była postrzegana jako demon. Por. G. THEISSEN, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* („Studies of the New Testament and Its World” 3), Edinburgh 1983, s. 86.

⁴⁸ Por. Kol 4,14.

szącymi Mu uczniami, o tyle u Łukasza nie wiadomo, kim są ci, którzy prosili Jezusa „za nią” (teściową). W kolejnym wersecie sytuacja się powtórzy. Zaraz po uzdrowieniu kobieta wstała i „usługiwała im”. Łukasz nadal zachowuje formę liczby mnogiej, nadając jej znaczenie teologiczne. Nie wymienia uczniów z imienia, ale do nich odnosi liczbę mnogą użytą w omawianym fragmencie. Mówiąc o uczniach, nie ogranicza jednak ich liczby wyłącznie do kilku apostołów, ale rozszerza na wspólnotę chrześcijan, która powinna modlić się i prosić Jezusa o uzdrowienie (zbawienie) chorych i grzeszników (Jk 5, 14-15; Dz 8, 15)⁴⁹. W tym również kontekście należy zwrócić uwagę na drugi fakt wskazany w Łk 4, 38. Chodzi mianowicie o wiarę w moc Jezusa. Ci, którzy prosili Go w intencji chorej kobiety, byli z pewnością świadkami wcześniejszego egzorcyzmu w synagodze. Można więc domniemywać, że ten właśnie cud doprowadził ich do wiary w to, że Jezus jest w stanie również zaradzić chorobie teściowej Szymona.

Po opisaniu przez Łukasza sytuacji panującej w domu Szymona następuje scena, w której Jezus przychyła się do prośby ogółu i uzdrawia chorą (Łk 4, 39). Dokonuje się to w następujący sposób:

a. Jezus staje nad kobietą (ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς);

b. rozkazuje gorączce (ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ);

c. gorączka ją opuszcza (ἀφῆκεν αὐτήν);

d. kobieta natychmiast (παραχρῆμα) wstaje i służy im (ἀναστᾶσα διηκόνει αὐτοῖς).

Powyższy opis sceny uzdrowienia różni się nieznacznie od relacji Markowej, co jeszcze bardziej upodabnia uzdrowienia opisane przez Łukasza do egzorcyzmu. Jezus nie chwytą chorej za rękę (por. Mk 1, 31), ale staje (pochyła się) nad leżącą. Do uzdrowienia wystarczy więc samo słowo. Następnie wyrzuca gorączkę (ἐπετίμησεν), tak samo jak wyrzucił demona w synagodze (por. ἐπετίμησεν w Łk 4, 35). Po raz kolejny zostaje tu podkreślona wielka moc słowa Jezusa, dzięki której gorączka opuściła (uwolniła) teściową Szymona. Mimo że orzeczenie ἀφῆκεν („uwolnić”) użyte zostało również w paralelnych opisach Ewangelii Marka i Mateusza, to u Łukasza wpisuje się ono w kontekst Jezusowej zapowiedzi wyzwolenia więźniów i uciśnionych, którą ogłosił w synagodze w Nazarecie (por. ἄφεσιν z Łk 4, 18).

W omawianym tekście Łukasz nie zatrzymuje się tylko na bezpośrednim skutku rozkazu Jezusa, czyli na ustąpieniu gorączki, lecz mówi, że uzdrowiona natychmiast wstała i służywała. Oznacza to błyskawiczny i całościowy efekt działania słowa Jezusa, który przywraca chorej zdrowie. Wiąże się to oczywiście z jej powrotem do rodziny i gospodarstwa domowego. Odpowiedzią kobiety na doznaną łaskę była jej służba Jezusowi i tym wszystkim, którzy znajdowali się w domu. Dzięki temu teściowa Szymona staje się przykładem

⁴⁹ Por. P. LAMARCHE, *La guérison de la belle-mère de Pierre et le genre littéraire des Évangiles*, NRT 87 (1965), s. 522.

dla innych kobiet z Galilei, które później będą usługiwały Jezusowi (Łk 8, 1-3; 23, 49. 55)⁵⁰.

Kończąc analizę perykopy, należy, podobnie jak w wypadku egzorcyzmu dokonanego w synagodze, zapytać o przyczynę braku negatywnej reakcji otoczenia na uzdrowienie w szabat. Przecież późniejsze przypadki uzdrowień dokonanych przez Jezusa właśnie w szabat budziły kontrowersje. Oznacza to, że były już postrzegane jako przekroczenie prawa (Łk 6, 6-11; 13, 10-17; 14, 1-6). Aby wytłumaczyć powyższą sytuację, można podać następujące argumenty:

1. Opis gorączki teściowej Szymona sugeruje, że stan chorej był na tyle poważny, iż mógł stanowić zagrożenie dla jej życia. W takim wypadku łagodzone zakazy związane z zachowaniem szabatowego prawa.

2. Ponieważ uzdrowienie zostało dokonane w prywatnym domu, w gronie najbliższej rodziny Szymona i uczniów Jezusa, nie było nikogo, kto mógłby ewentualnie zakwestionować te działania Jezusa.

3. W narracji całej perykopy opowiadającej o wydarzeniach w Kafarnaum widać dążenie Łukasza do podkreślenia autorytetu i mocy słowa Jezusa, zarówno poprzez przepowiadanie (4, 32), jak i działanie (4, 35. 39. 41). To mocą słowa Jezus zadziwia słuchaczy, wyrzuca demona z opętanego w synagodze oraz gorączkę z teściowej Szymona. Patrząc na ten fenomen w kontekście naruszenia szabat, trudno znaleźć jakikolwiek powód do oskarżenia Jezusa, który ani nie wykonuje żadnego gestu, ani nikogo nie dotyka.

6. (C' i B') Uzdrowienia i egzorcyzmy wieczorne (Łk 4, 40-41)

Części C' oraz B' zawierają po jednym wersecie i są rodzajem podsumowania cudów opisanych w części B i C (podsumowanie ma charakter chiastyczny w odniesieniu do cudów opisanych w Łk 4, 33-37 i 38-39). Ludzie, widząc moc Jezusa objawioną w synagodze (B) i w domu Szymona (C), przynoszą do Niego chorych (C') i opętanych (B'), a On ich uzdrawia i uwalnia.

Pierwszą wiadomością, która pojawia się w części C' jest określenie czasu – zachód słońca (δύωντος δὲ τοῦ ἡλίου). Skoro szabat zaczyna się i kończy zachodem słońca, tzn. że mieszkańcy Kafarnaum czekali aż do zakończenia szabat, żeby przynieść do Jezusa swoich chorych. Przyczyną tej zwłoki nie była z pewnością postawa Jezusa, który – jak pokazały poprzednie dwie perykopy – uwalniał i uzdrawiał w szabat.

Opis ten wskazuje na fakt przestrzegania przez zwyczajnych ludzi, żyjących w czasach Jezusa, przynajmniej podstawowych zakazów związanych z szabatem, takich jak: zakaz noszenia ciężarów (chorego na pośłaniu) czy chodzenia (droga szabatowa). Zostałyby one przekroczone, gdyby wcześniej przyniesiono chorych do Jezusa.

⁵⁰ Por. J. A. FITZMYER, *The Gospel...* dz. cyt., s. 549.

Wzmianka o zachodzie słońca pokazuje również pewną cechę posłannictwa Jezusa. Mimo pracowitego dnia, w ciągu którego nauczał, uwalniał i uzdrawiał, nie odprawia on tych, którzy usłyszawszy o Jego cudownej działalności, przyszli prosić o uzdrowienie. Miłosierdzie Jezusa wzmacniają jeszcze określenia: ἅπαντες („wszyscy”)⁵¹ oraz ἐκάστῳ αὐτῶν („każdego z nich”), wskazując na wiele przypadków uzdrowień.

Łukaszowy opis wprowadza też dodatkowy element związany z uzdrowieniem, którego nie ma w wersjach paralelnych (por. Mk 1, 33; Mt 8, 16) – gest nałożonych rąk (τὰς χεῖρας ἐπιτιθεῖς). Jezus kładł na chorych ręce i uzdrawiał ich. Werset Łk 4, 40 można porównać ze wzmianką dotyczącą pobytu Pawła na Malcie: „Ojciec Publiusza leżał właśnie chory na gorączkę i biegunkę. Paweł poszedł do niego i pomodliwszy się położył na nim ręce (ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας αὐτῶ) i uzdrowił go. Po tym wszystkim przychodzili również inni chorzy na wyspie i byli uzdrawiani” (Dz 28, 8-9).

Ten sam gest – nałożenie rąk połączone z uzdrowieniem – Łukasz odnotowuje w scenie uzdrowienia pochyłonej kobiety (13, 13). Gest ten jest również wielokrotnie przedstawiany w opisach uzdrowienia u Marka (5, 23; 6, 5; 7, 32; 8, 23. 25; 16, 18). Wskazane fragmenty świadczą o tym, że Jezus uzdrawiając przez nałożenie rąk w Łk 4, 40 ustala praktykę, która powtarzana będzie w czasie modlitwy o uzdrowienie przez pierwotne gminy chrześcijańskie (por. Jk 5, 14).

Kolejny werset (Łk 4, 41) jest relacją o dokonywaniu egzorcyzmów przez Jezusa. Jest to jednak odmienny sposób, niż ten opisany w Łk 4, 35. Brak w nich bowiem elementu rozkazu, w miejsce którego, jak można przypuszczać, pojawia się gest nałożenia rąk skutkujący uwolnieniem opętanych: ἐξήρχετο δὲ καὶ δαιμόνια ἀπὸ πολλῶν („także złe duchy wychodziły z wielu”). Wspólną cechą obu opisów pozostaje reakcja demonów na spotkanie z Jezusem. Łk 4, 41 podaje, że opuszczały one swoje ofiary krzycząc (κράζειν). Jest to krzyk rozpaczliwy, ale artykułowany, co wyraźnie zaznacza drugi czasownik: λέγειν („mówić”).

Łukasz ostrzej niż Marek (Mk 1, 34) formułuje zakaz wydany demonom dotyczący dalszego mówienia o Jezusie i, podobnie jak w poprzednich perykopach (Łk 4, 35-39), używa imiesłowu ἐπιτιμῶν. Uciszenie demonów zostało uzasadnione przez Marka tym, że znały one Jezusa. Łukasz utożsamia tę wiedzę z tytułem mesjańskim – τὸν χριστὸν αὐτὸν εἶναι (wiedziały, że On jest Chrystusem). Poprzez użycie określenia Χριστός autor kolejny raz podkreśla, że Jezusowe uzdrawianie i uwalnianie jest wypełnieniem Jego programu ogłoszonego w synagodze w Nazarecie (Łk 4, 18), gdzie powiedział: „Duch

⁵¹ Opis Markowy eufemistycznie przedstawia liczbę chorych, zaznaczając że: „całe miasto było zebrane u drzwi” – domu Szymona (Mk 1, 33).

Pański namaścił mnie” (ἐχρισέν με). Jezus ucisza demony, gdyż ich świadectwo może doprowadzić ludzi do zwodniczego nieporozumienia dotyczącego Jego osoby. Tymczasem On objawia swoją godność Chrystusa poprzez cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie (Łk 9, 22). Szatan natomiast sugeruje możliwość omińnięcia tej drogi. Poprzez odmówienie demonom możliwości identyfikacji Jezusa jako Mesjasza, po raz kolejny zostało podkreślone zdecydowanie, z jakim opiera się On kusicielowi (por. Łk 4, 1-13). Z tego powodu nawet uczniom w późniejszym okresie Jezus zabronił rozgłaszania, że jest Chrystusem (Łk 9, 21). Jak stwierdza F. Danker: „Nie miał On bowiem zamiaru uczynienia spektakularnej apokaliptycznej demonstracji. Swoją prawdziwą tożsamość ujawni dopiero wobec Wysokiej Rady (Łk 22, 69-70) oraz na krzyżu (Łk 23, 35-46)”⁵².

7. (A') Dalszy ciąg misji Jezusa (Łk 4, 42-44)

Po zakończeniu nocnej działalności związanej z uzdrawianiem w Kafarnaum, Jezus wyszedł z miasta niezauważony przez nikogo i udał się na miejsce pustynne (εἰς ἔρημον τόπον). Patrząc na paralelny fragment Ewangelii Marka (1, 35) i na późniejsze fragmenty Ewangelii Łukasza (5, 16; 9, 18), można się domyśleć, że celem wędrówki Jezusa było znalezienie miejsca na modlitwę w samotności.

Gdy mieszkańcy Kafarnaum zorientowali się, że Jezus opuścił ich miasto, poszli Go szukać, gdyż chcieli Go zatrzymać u siebie. Tymczasem Jezus odmawia pozostania w Kafarnaum, gdyż przebywanie w jednym miejscu byłoby sprzeczne z Jego misją. Ta odmowa jest jednocześnie odrzuceniem pokusy mesjanizmu opartego na popularności uzyskanej przez dokonane cuda. Ludzie nie zrozumieli celu Jego misji i dlatego, tak samo jak diabeł przed nimi na innym pustkowiu (Łk 4, 1-13), próbują odwieść Jezusa od wypełnienia Jego powołania. Rozgłos uzyskany w ten sposób, jak to można wywnioskować z Łk 10, 13-15⁵³, z pewnością nie jest celem Jezusowego posłania, które – odwołując się do nauczania w Nazarecie⁵⁴ – powtórnie zostało

⁵² F. W. DANKER, *Jesus and the New Age...*, dz. cyt., s. 63.

⁵³ „Biada tobie, Korozain! Biada tobie, Betsaido! Bo gdyby w Tyrze i Sydonie działały się cuda, które u was się dokonały, już dawno by się nawróciły, siedząc w worze pokutnym i w popiele. Toteż Tyrowi i Sydonowi lżej będzie na sądzie niżeli wam. A ty, Kafarnaum, czy aż do nieba masz być wyniesione? Aż do Otchłani zejdziesz!”

⁵⁴ W odmowie Jezusa dotyczącej pozostania w Kafarnaum z Łk 4, 43 znajdują się dwa terminy pojawiające się w opisie misji Jezusa z Łk 4, 18: εὐαγγελίσασθαι (głosić dobrą nowinę) i ἀποστάλην (zostałem posłany). W ten sposób Łukasz podkreśla, że mimo iż Jezus odchodzi, to Jego misja pozostaje bez zmian. Por. D. L. BOCK, *Luke 1:1-9:50...*, dz. cyt., s. 440.

sprecyzowane w Łk 4, 43. Dodatkowo jeszcze użyte określenie δεῖ („trzeba, należy”) wzmacnia niecierpiącą zwłoki konieczność realizowania misji ogłoszonej przez Jezusa⁵⁵.

Nowym jeszcze bardziej precyzującym określeniem, które dołącza do zdefiniowanej w Nazarecie misji Jezusa, jest: εὐαγγελίσασθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ („głosić Dobrą Nowinę o królestwie Bożym”). Określenie to występuje 31 razy w Ewangelii Łukasza i 6 razy w Dziejach Apostolskich. W zależności od kontekstu, w którym się znajduje, może oznaczać⁵⁶:

a. Królowanie Boga, Jego władzę lub zwierzchnictwo uznane przez człowieka. To znaczenie „królestwa Bożego” występuje w stwierdzeniu: „Królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17, 21);

b. Całkowite zbawienie, tzn. pełnię duchowego i materialnego błogosławieństwa – dla duszy i ciała – które jest rezultatem rozpoznania i przyjęcia Boga jako króla w sercu człowieka. To przyjęcie związane jest również z posłuszeństwem okazywanym Bogu. Takie znaczenie odnaleźć można w Łk 18, 24: „Jak trudno bogatym wejść do królestwa Bożego”;

c. Kościół: wspólnotę ludzi, którzy w swych sercach uznają Boga za króla (Dz 20, 25. 28);

d. Odkupiony wszechświat: nowe niebo i ziemia z całą swoją chwałą; jest to coś ciągle oczekiwanego, gdyż jest widziane jako końcowa realizacja zbawczej mocy Boga. Takie znaczenie występuje w Łk 22, 29-30: „Dlatego i Ja przekazuję wam królestwo, jak Mnie przekazał je mój Ojciec: abyście w królestwie moim jedli i pili przy moim stole oraz żebyście zasiadali na tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela”.

Cztery ukazane powyżej koncepcje są ze sobą ściśle powiązane i wzajemnie się przenikają. Można to zaobserwować na przykładzie Łk 4, 43. Kontekst występującego w tym wersecie pojęcia „Królestwo Boże” wskazuje na powiązanie z „Dobrą Nowiną” ogłoszoną w Łk 4, 18-19 oraz posługą Jezusa dotyczącą wyzwolenia i uzdrowienia (Łk 4, 31-41). Dzięki niej opętany, chora kobieta i inni ludzie żyjący na marginesie społecznym doświadczyli zbawczej działalności Boga. Jej cel stoi w sprzeczności ze zniewoleniem, do którego dąży władca królestwa tego świata (Łk 4, 5-6). Stąd zderzenie i konflikt widoczny na kartach Ewangelii.

Na podstawie powyżej zarysowanego kontekstu można zatem zdefiniować pojęcie Królestwa Bożego. Jest nim zbawcza działalność Boża zmierzająca do wyzwolenia człowieka z mocy władcy tego świata. Odbywa się to mocą autoritetu Jezusa namaszczonego Duchem Pańskim.

⁵⁵ L. SABOURIN, *L'Évangile de Luc: Introduction et commentaire*, Roma 1985, s. 142: „Ce terme détermine tout le ministère de Jésus et sa morte comme une mission reçue de Dieu pour accomplir sa volonté”.

⁵⁶ Por. W. HENDRIKSEN, *Exposition of the Gospel...* dz. cyt., s. 273.

Kolejny werseł, Łk 4, 44, opisuje, w jaki sposób Jezus kontynuuje swoją misję: Καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας („I głosił słowo w synagogach Judei”). Po opuszczeniu Kafarnaum, zgodnie z zapowiedzią, udaje się On do innych miejscowości, by tam nauczać i ogłaszać swoje posłannictwo. Problemem, na który trzeba zwrócić uwagę w wierszu Łk 4, 44, jest określenie συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας. W kontekście umieszczenia przez Łukasza wydarzeń rozgrywających się w Kafarnaum i okolicznych miejscowościach w rozdziałach Łk 4, 31–8,⁵⁷ nielogiczne wydaje się nagłe odejście Jezusa do Judei⁵⁸. W takiej sytuacji, biorąc pod uwagę kontekst rozdziałów Łk 4, 31-8,1, należy odczytać określenie τῆς Ἰουδαίας jako odniesienie do Judei, kraju zamieszkałego przez Żydów (por. Łk 1, 5; 6, 17; 7, 17; 23,5; Dz 10, 37)⁵⁹. W ten sposób Łukasz podkreśla zasięg posługi Jezusa nie tyle w sensie geograficznym (tak jak Marek i Mateusz), ile bardziej wskazując na adresatów, do których jest ona skierowana.

Podsumowanie działalności Jezusa w Kafarnaum (Łk 4, 42-44) jest jednocześnie wprowadzeniem do Jego posługi w Galilei. Od tego momentu wejdzie ona w decydującą fazę. Rozpoczyna się opisem powołania pierwszych uczniów, a towarzyszy mu cudowny połów ryb (por. Łk 5, 1-11).

8. Wnioski: Pierwsze cuda Jezusa w Kafarnaum a kwestia szabatu

Analizując Łukasową perykopę opisującą cuda dokonane w Kafarnaum można wyciągnąć kilka wniosków odnośnie do znaczenia pojęcia „szabat” w tym tekście:

1. Wydarzenia z Kafarnaum nie świadczą o tym, że Jezus wiernie zachowywał szabat. Jego obecność w synagodze w dniu szabatu wskazywała raczej na wykorzystanie zgromadzenia synagogałnego do nauczania. Mieszkańcy Kafarnaum zachowywali podstawowe nakazy związane z szabatem, o czym zaświadcza fragment Łk 4, 40-41.

2. Z drugiej jednak strony nic w opisie Łk 4, 31-44 nie sugeruje przekroczenia przez Jezusa nakazów szabatowego prawa.

⁵⁷ Już akcja opisana w kolejnym wersecie (powołanie pierwszych uczniów) ma miejsce nad jeziorem Genenezaret. Oprócz tego, należy zwrócić uwagę na fakt ominięcia przez Łukasza (5, 17) uwagi o powrocie Jezusa do Kafarnaum, znajdującej się w paralelnej wersji Ewangelii Marka (2,1). Łukasowe pominięcie wynika stąd, że Jezus wcale nie opuścił Kafarnaum. Por. M. D. GOULDER, *Type and History...*, dz. cyt., s. 126.

⁵⁸ Stąd w części manuskryptów (D, Ψ, A, Δ, Θ, Byz.) znajduje się lekcja Γαλιλαίας w miejsce Ἰουδαίας, podobnie jak Mk 1, 29 i Mt 4, 23. Por. D. L. BOCK, *Luke 1:1-9:50...*, dz. cyt., s. 445.

⁵⁹ Por. W. HENDRIKSEN, *Exposition of the Gospel...*, dz. cyt., s. 274; J. A. FITZMYER, *The Gospel of Luke (I-IX)...*, dz. cyt., s. 556; D. L. BOCK, *Luke 1:1-9:50...*, dz. cyt., s. 441.

3. Dokonane cuda demonstrują realizację wyzwolenia, które Jezus zapowiedział w czasie szabatowego nabożeństwa w Nazarecie (głoszenie dobrej nowiny ubogim, więźniom wolności, niewidomym przejrzenia, odsyłanie uciśnionych wolnymi, obwoływanie roku łaski od Pana³). Zarówno pierwszy cud – egzorcyzm w synagodze w Kafarnaum – jak i sposób opisu drugiego cudu (uwolnienie z gorączki teściowej Szymona) wskazują na demona jako tego, który ciemieży człowieka. Stąd też pierwszym etapem wyzwolenia, który Jezus realizuje w czasie szabatu w Kafarnaum, jest uwolnienie z mocy złego ducha. W ten sposób wypełnia również szabatową zapowiedź związaną z wyzwoleniem. Szabat, jak na to wskazuje Pięcioksiąg, jest pamiątką wyzwolenia ludu Izraela przez Boga. W wersji Dekalogu podanego w Księdze Wyjścia, Bóg ukazany został jako miłosierny Odkupiciel, który wywiódł Izraela z „Egiptu, z domu niewoli” (Wj 20, 2). Aby członkowie żydowskiej społeczności mogli korzystać z tej wolności, przykazanie szabatu nakazuje odpoczynek wszystkim, włączając w to również zwierzęta (Wj 20, 10). W Dekalogu przekazanym w redakcji deuteronomistycznej, idea odkupienia również została wyraźnie powiązana z przykazaniem szabatu. Uzasadnienie szabatowego prawa odnosi się do działalności zbawczej, która dotyczy ludzi: „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał Pan, Bóg twój, strzec dnia szabatu” (Pwt 5, 15). Powód, dla którego Izraelici powinni zachowywać szabat jest jasny: Bóg uwolnił Izraelitów z Egiptu i każdy szabat powinien być dla nich przypomnieniem, że jest On Bogiem wyzwolenia.

4. Obserwacja skutków wywołanych przez cuda dokonane w szabat przez Jezusa: wyzwolenie z opętania, uzdrowienie, przywrócenie teściowej Szymona jej rodzinie i jej natychmiastowa posługa oraz pełna podziwu reakcja mieszkańców Kafarnaum, wskazuje na początek wypełniania przez Jezusa tego, co w symbolice szabatu powiązane jest z odkupieniem i radością. Wymiar ten szczególnie mocno podkreślany był przez Trito-Izajasza, dla którego znaczenie szabatu związane było z prefiguracją misji Mesjasza. Prorok błogosławił tych, którzy zachowywali szabat i trzymali się przymierza Pana, zapowiadając, że tego „Pan rozweseli w domu modlitwy, a jego ofiary i całopalenia zostaną przyjęte na ołtarzu Pana” (Iz 56, 7). Zgodnie z Iz 58, 13-14 zachowywanie szabatu nazwane zostało rozkoszą i powiązane z licznymi obietnicami ze strony Pana.

Dodatkowym potwierdzeniem dla tego typu interpretacji są okrzyki demonów jednoznacznie wskazujących na mesjańskie posłannictwo Jezusa z Nazaretu. To, co Jezus zapowiedział definiując swoje posłannictwo w dniu szabatu w Nazarecie, zaczyna się realizować podczas szabatu w Kafarnaum. Ostatecznie zaś doprowadzi do wypełnienia jego treści w szabat, w którym Chrystus spoczywał będzie w grobie (Łk 23, 56).

Sabbath Day in Luke's Description of Jesus' First Miracles in Capernaum (Lk 4:31-44)

The fourth chapter of Luke's Gospel ends with a description of the first miracles Jesus makes on a Sabbath day. In the synagogue in Capernaum, Jesus drives out a demon from a possessed man, then he heals Simon's mother-in-law and performs many other miracles – when the Sabbath is over. An analysis of Luke 4:31-44 helps define the relationship between these miracles and the Sabbath day when they were performed and shows a continuation of the pericope: Luke 4:16-30. What Jesus foretold by stating his mission on one Sabbath day in Nazareth starts to come true on another Sabbath day in Capernaum.

Bibliografia

- Bock D.L., *Luke. Volume 1, 1:1-9:50*, (BECNT 3A), Grand Rapids 1994.
- Bultmann R., *The History of the Synoptic Tradition*, London 1968.
- Danker F.W., *Jesus and the New Age: According to St. Luke A Commentary on the Third Gospel*, St. Louis 1974.
- Fitzmyer J.A., *The Gospel According to Luke (I-IX)*, (AYB 28), New York 1981.
- Goulder M.D., *Luke, A New Paradigm. Part I: The Argument – Part II: Commentary: Luke 1.1-9.50*, (JSNTSS 20), Sheffield 1989.
- Goulder M.D., *Type and History in Acts*, London 1964.
- Green J.B., *The Gospel of Luke*, (NICNT), Grand Rapids 1997.
- Guillemette P., *Un enseignement nouveau, plein d'autorité*, NovT 22 (1980).
- Hendriksen W., *Exposition of the Gospel according to Luke*, (NTC), Grand Rapids 2007.
- Iwe J.Ch., *Jesus in the Synagogue of Capernaum: The Pericope and Its Programmatic Character for the Gospel of Mark: An Exegetico-Theological Study of Mk. 1:21-28*, (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 57), Roma 1999.
- Kee H.C., *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*, NTS 14 (1968).
- Klutz T.E., *The Exorcism Stories in Luke-Acts: A Sociostylistic Reading*, (SNTSMS 129), Cambridge 2004.
- Lamarche P., *La guérison de la belle-mère de Pierre et le genre littéraire des Évangiles*, NRT 87 (1965).
- Léon-Dufour X., *La guérison de la belle-mère de Simon-Pierre*, EstBib 24 (1965).
- Marshall I.H., *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, (NIGTC), Grand Rapids 1978.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według Świętego Łukasza*, t. 1, (NKB), Częstochowa 2011.
- Nolland J., *Luke 1-9:20*, (WBC 35A), Dallas 1989.

- Ó Fearghail F., *The Introduction to Luke-Acts: A Study of the Role of Lk 1,1-4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work*, (AnBib 126), Roma 1991.
- Pilch J.J., *Healing in the New Testament: insights from medical and mediterranean anthropology*, Minneapolis 2000.
- Rordorf W., *Sunday: the History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*, London 1968.
- Sabourin L., *L'Évangile de Luc: Introduction et commentaire*, Roma 1985.
- Tannehill R.C., *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. I: *The Gospel According to Luke*, Philadelphia 1986.
- Theissen G., *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, (Studies of the New Testament and Its World 3), Edinburgh 1983.
- Twelftree G.H., *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, (WUNT 54), Tübingen 1993.
- Van der Loos H., *The Miracles of Jesus*, (NT.S 9), Leiden 1965.

PIOTR SROCZYŃSKI*

KATECHETA PRZEWODNIKIEM KATECHIZOWANYCH

1. Wstęp

Po Soborze Watykańskim II obserwuje się doniosłe wysiłki nad próbą odnowy życia w Kościele. Istotnym elementem w realizowaniu podjętych działań jest kwestia skuteczności prowadzonej katechezy. Stawia się przed nią ważne zadanie głoszenia współczesnemu człowiekowi nauki objawionej przez Boga w sposób integralny i komunikatywny, dostosowany do dzisiejszych czasów¹. Poza tym na katechezie – jako jednej z form głoszenia Słowa Bożego – spoczywa obowiązek rozwijania wiary i wprowadzenia jej w liturgię i życie Kościoła. Wreszcie katecheza jest kształtowaniem nowego człowieka, żyjącego w duchu Ewangelii.

Wobec tak doniosłych zadań rodzi się potrzeba odpowiednio przygotowanych katechetów, którzy mogą sprostać stawianym wymaganiom². Ich zawodowy wizerunek, profesjonalność i właściwa postawa są istotnymi czynnikami, które mają doprowadzić do coraz lepszej skuteczności w wypełnianiu misji głoszenia nauki Chrystusa młodemu pokoleniu³. Oczywiście trzeba zauważyć, że nie wszystko zależy od nich.

Owocność katechetycznego oddziaływania wynika z aktywności wszystkich osób biorących udział w procesie kształtowania wiary. Z obu stron wy-

* Ks. dr hab. Piotr Sroczyński – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ S. ŁABENDOWICZ, *Formacja katechetów w dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II*, Radom 1997, s. 229.

² Tamże, s. 230–231.

³ J. BAGROWICZ, *Uwarunkowania skuteczności katechezy*, Włocławek 1993, s. 159.

maga się wolności, tolerancji i odpowiedzialności. Od katechety jednak rozpoczyna się tworzenie podstaw skuteczności przekazu. Stąd wymogiem jest podkreślenie istotnych czynników, których realizacja może spowodować, że nauczyciel religii stanie się przewodnikiem katechizowanych. Pojawia się więc pytanie: Jakim więc przewodnikiem, dla współczesnych katechizowanych, ma być dzisiejszy katecheta?

2. Dokumenty Kościoła odnoszące się do katechety

W roku 2001 ukazały się w Polsce trzy dokumenty, podstawowe dla działalności katechetycznej: *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*⁴, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*⁵ oraz *Program nauczania religii*⁶. Dwa ostatnie dokumenty zostały przeredagowane i opublikowane w roku 2010, zgodnie z nową, świecką podstawą programową nauczania dzieci i młodzieży. Wywodzą się one z dokumentów katechetycznych Kościoła Powszechnego.

Już *Ogólna instrukcja katechetyczna*⁷, wydana w 1971 roku, przestrzegała przed zbyt dużym pokładaniem nadziei jedynie w nowych podręcznikach czy metodzie. Nie trzeba nikogo przekonywać, podkreślała ta instrukcja, jak ważnym ogniwem w szkole jest katecheta – nauczyciel, współtwórca procesu dydaktyczno-wychowawczego. Jest on jednym z czynników, który w dużym stopniu decyduje o powodzeniu tego procesu.

W edukacji religijnej rola ta jest szczególnie ważna, bowiem w działaniu następuje przejście z dydaktyki na płaszczyznę duszpasterstwa. Katecheta, oprócz tego, że jest nauczycielem, musi stać się wychowawcą i świadkiem wiary. Uczniowie, zafascynowani osobowością dobrego katechety, widzą w nim wzór godny naśladowania, przyjmują wiele cech pozytywnych, usiłują wyjść poza przeciętność i realizować ukazane cele.

Zmienia się rola dzisiejszego katechety, z przeprowadzającego proces edukacyjny przechodzi on coraz bardziej w kierunku życzliwego doradcy wspierającego i motywującego działanie. Staje się on skutecznym przewodnikiem i mistrzem, promotorem sukcesu swych wychowanków, inspiratorem

⁴ EPISKOPAT POLSKI, KOMISJA WYCHOWANIA KATOLICKIEGO, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001. Dalej PDK.

⁵ EPISKOPAT POLSKI, KOMISJA WYCHOWANIA KATOLICKIEGO, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.

⁶ EPISKOPAT POLSKI, KOMISJA WYCHOWANIA KATOLICKIEGO, *Program nauczania religii*, Kraków 2001.

⁷ KONGREGACJA DS. WYCHOWANIA KATOLICKIEGO, *Ogólna instrukcja katechetyczna*, Watykan 1971.

i organizacyjnym doradcą, wyrozumiałym w prowadzeniu ich do lepszego życia.

Jako fundamentalne zadanie dzisiejszych czasów rysuje się nowa formacja kadry katechetycznej. Reforma polskiego systemu oświaty w latach 90. ubiegłego wieku umożliwiła wzrost autonomii zawodowej katechety. Z realizatora zadań zmienia się on w profesjonalistę, decydującego o sprawach programowych, organizacyjnych, o swojej pracy i odpowiedzialnego za jej rezultaty. Działania te umożliwiają budowę jego osobistego autorytetu.

*Dyrektorium ogólne o katechizacji*⁸ stwierdza, że katecheta ma przewodzić w przekazywaniu Ewangelii tym, którzy pragną się powierzyć Jezusowi Chrystusowi – narodzić się na nowo. Wymaga to oczywiście wcześniejszego narodzenia się na nowo samego katechety, poprzez odpowiednią formację intelektualną i duchową.

Formacja katechety osiąga swój szczyt i centrum, gdy zdobywa on odpowiedzialność i zdolność przekazywania ewangelicznego orędzia (DOK 235). Nie jest ona niczym innym, jak tylko pomocą w utożsamianiu się z żywą i aktualną świadomością, jaką ma Kościół odnośnie do Ewangelii.

Formacja katechety obejmuje różne wymiary⁹. Najgłębszy odnosi się do samego bytu katechety, jego człowieczeństwa, a potem chrześcijaństwa. Powinna ona pomagać przede wszystkim w dojrzewaniu najpierw jako osobie, a potem chrześcijaninowi, a więc człowiekowi wierzącemu i gorliwemu apostołowi. Dopiero na końcu następuje to, co katecheta ma wiedzieć, aby dobrze wypełniać swoje zadanie (DOK 238).

W konsekwencji wymienia się trzy wymiary chrystologicznej i eklezjalnej formacji katechety:

– **być** – odnosi się do bytu katechety, jego duchowości, dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej oraz świadomości apostołowskiej;

– **wiedzieć** – dotyczy znajomości i wierności orędziu Bożemu i osobie ludzkiej;

– **działać** – pozostawać wiernym pedagogii wiary i dojrzałości, zdolności wychowawczej i interpersonalnej komunikacji¹⁰.

Poprzez swoją posługę katecheta przekazuje uczniom w sposób całościowy Słowo Boże i daje świadectwo wiary. Formacja przewodnika duchowego zmierza do uczynienia z katechety nauczyciela, wychowawcy i świadka, który ukazuje uczniom sposób ludzkiego życia w wierze (DOK 219).

⁸ KONGREGACJA DS. WYCHOWANIA KATOLICKIEGO, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Watykan 1997. Dalej DOK.

⁹ E. ALBERICH, *Katecheza dzisiaj*, Warszawa 2003, s. 299–312.

¹⁰ J. SZPET, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 264–265.

3. Katecheta jako nauczyciel

Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae*¹¹ wnosi ważny impuls dla właściwego zrozumienia funkcji osób zajmujących się nauczaniem katechetycznym. Przypomina on, że katecheci powinni pamiętać, iż uczestniczą w posłannictwie i misji jedyne go nauczyciela – Jezusa Chrystusa. Misja nauczyciela, którą każdy katecheta wykonuje, związana jest z dokładną znajomością orędzia zbawienia oraz z jego wiernym i ochoczym przekazywaniem (CT 62). W tym wymiarze katecheta powinien realizować swoje powołanie, odkrywając nieustannie głębię Bożego wezwania. Papież dodaje, że katechezy nie można uważać za zwykłą pracę zawodową. Jej celem jest nauczanie orędzia Chrystusowego i z tej racji posługa katechety pozostaje powołaniem i zarazem zaszczytną misją¹².

Istnieje więc potrzeba pasji w nauczaniu religii. Nieodzowna staje się więc dziś ewolucja pracy katechetycznej. Chodzi zwłaszcza o katechezę młodzieżową, gdzie trzeba rozwijać pracę w małych zespołach i stosować metody aktywizujące.

Jeśli więc katecheta jako nauczyciel ma być efektywny, musi poszerzać własne kompetencje¹³. Stanowią o tym zarówno ustalenia Ministerstwa Edukacji Narodowej, jak i Komisji Wychowania Katolickiego Episkopatu Polski.

Do kompetencji dydaktycznych katechety należy zaliczyć umiejętność właściwego przygotowania programu kształcenia i zaplanowania zajęć z uczniami. Chodzi o umiejętność takiego konstruowania zajęć, aby katechizowani mogli poznać nową wiedzę oraz wartości, wkomponowując je w posiadany już zasób wiadomości i doświadczeń. Dotyczy to umiejętności konkretnego i precyzyjnego określania celów lekcji oraz zdolności metodycznego rozplanowania procesu dydaktycznego i rozbudzenia zainteresowań uczniów, a także wyzwalania ich motywacji do zrozumienia, przeżycia, opanowania i akceptacji treści.

Kompetencje merytoryczne to gruntowna i stale aktualizowana wiedza oraz umiejętności zawodowe doskonalone i uzupełniane. Na tej płaszczyźnie *Dyrektorium ogólne o katechizacji* wskazuje na niezbędność formacji biblijno-teologicznej, humanistycznej i pedagogicznej (DOK 240-245).

Na pierwszym miejscu wymienia się tu formację biblijno-teologiczną. Powinna ona wyposażać katechetę w organiczną znajomość orędzia chrześcijańskiego oraz zdolność do jego przekazywania. Istnieje głęboka troska Kościoła o podnoszenie kompetencji merytorycznych zarówno wśród osób duchownych, jak i świeckich.

¹¹ JAN PAWEŁ II, *Catechesi tradendae*, Watykan 1979. Dalej: CT.

¹² Tenże, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 32.

¹³ J. PIELACHOWSKI, *Co jest treścią nauczycielskiego programowania, planowania, projektowania?*, „Edukacja Medialna” 4/2001, s. 11–14.

Nie bez znaczenia jest język, jakim posługuje się katecheta. Ważne jest, aby był on o treści religijnej, informujący i wprowadzający w tajemnicę Boga. Z kolei percepcja uczniów domaga się, by katecheta posługiwał się mową zrozumiałą i komunikatywną, związaną z doświadczeniami życiowymi dzieci i młodzieży. Pożądaną cechą jest bogaty zasób słów oraz znajomość obecnych zagrożeń duchowych wynikających z wpływu mass mediów na dzieci i młodzież (np. Harry Potter, manga, pokemony, anime itp.). Wymaga to także dokonywania właściwej oceny tych zagrożeń w świetle głoszonego przez niego orędzia.

Urozmaicona mowa katechety jest wyrazem jego emocjonalnego zaangażowania, eliminującego męczącą monotonię. Wreszcie pozytywną cechą katechety – nauczyciela jest jego poczucie humoru, który harmonizuje z prowadzoną katechezą¹⁴. Przeplatanie katechezy umiejętnym żartem winno jednak stanowić metodę, a nie cel w zamierzonym przekazie treści.

Istotną cechą języka na katechezie jest jego zgodność z prawdą. Deprecjowanie go może prowadzić do sytuacji, w której uczniowie mogą nieufnie odnosić się do przekazywanych treści. Język katechezy nie może wypaczać prawd wiary, a poprzez jasny i systematyczny wykład powinien przywracać słowom ich właściwe znaczenie (CT 59).

Przekazując depozyt wiary katolickiej, trzeba pamiętać, że należy rezygnować z tonu moralizatorskiego i kazuistycznego. Wszelkie nakazy i zakazy bez motywacji tworzą blokady w umysłach i sercach słuchaczy. Skuteczność przyjęcia przekazywanych treści zależy od wolności, w której katechizowani mogą dokonać autentycznych wyborów moralnych. Pozostawia się im możliwość poszukiwania oraz akceptowania wartości metodą prób i błędów.

Dopiero w atmosferze wolności i wzajemnego szacunku nabierają sensu wysiłki nauczyciela – katechety, by ukazać piękno Bożej nauki. Toteż z większym zrozumieniem można przyjąć słowa Jana Pawła II: „Ewangelia działa mocą Bożej atrakcji, ale ta Boża atrakcja zawsze posługuje się ludźmi”¹⁵. Z tego wynika, że katecheta jako nauczyciel winien się jawić jako osoba bezwarunkowo i pozytywnie odnosząca się do dzieci i młodzieży oraz empatycznie odbierająca i rozumiejąca świat ich przeżyć. W ten sposób może dokonać się przygotowanie uczniów do zapoznania się z treścią objawioną przez Boga i podaną przez Kościół.

¹⁴ M. MAJEWSKI, *Przegląd problematyki pedeutologicznej*, w: tenże, (red.), *Postawy katechetów*, Kraków 1996, s. 17–18.

¹⁵ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do wyższych przełożonych żeńskich zakonów i zgromadzeń zakonnych, Częstochowa, 5 czerwca 1978*, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 1999, s. 32.

4. Katecheta jako wychowawca

Po Soborze Watykańskim II pojawia się idea katechety jako wychowawcy. Z tego tytułu powinien on kształtować w sobie wszystkie cechy dojrzałej osobowości. Jest ona rozumiana jako zespół charakterystycznych cech psychicznych i fizycznych, wrodzonych i nabytych, odróżniających jednego człowieka od drugiego i czyniących zeń jednostkę niepowtarzalną¹⁶.

Fundamentem osobowości katechety jest dojrzałość ludzka. Na jej fundamencie działalność wychowawcza katechety pozwala mu wzrastać w równowadze uczuciowej, zdolności relacji i dialogu, w duchu konstruktywnym i pracy grupowej. Taka osobowość będzie przede wszystkim przyczyniać się do wzrastania w szacunku i miłości katechumenów i katechizowanych (DOK 239).

Do kompetencji pedagogicznych katechety należy pozytywne i odpowiedzialne nastawienie do katechizowanych jako podmiotów decydujących i współodpowiedzialnych za własny rozwój oraz efekty edukacji i wychowania¹⁷. Pomaga to w umiejętności komunikowania i porozumiewania się z uczniami. Chodzi zwłaszcza o aktywne i uważne wysłuchiwanie ich wypowiedzi. Przeważnie są to rozmowy rzeczowe, zdecydowane i konsekwentne bez okazywania zniecierpliwienia i agresji, spokojne i łagodne, ale odważne i bez lęku.

Skuteczne komunikowanie się z uczniami wymaga od katechety opanowania umiejętności rozwiązywania konfliktów i nieporozumień oraz znajomości sztuki negocjacji. Jest to wymóg bardzo ważny, skoro podkreśla go *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji* (DOK 235).

Do kompetencji wychowawczych katechety zalicza się także umiejętność motywowania uczniów do wysiłku uczenia się i realizacji wartości z tym związanych. Oznacza to zachęcanie do wyrażania samodzielnych i osobistych sądów, opinii i wartościowań, konsekwentne gratyfikowanie nawet najmniejszych osiągnięć, wspieranie uczniów w sytuacjach trudnych, dodawanie im otuchy i utwierdzanie ich w pozytywnej samoocenie. Niezbędne jest też jasne i precyzyjne formułowanie oczekiwań, wymagań oraz kryteriów oceniania, umiejętne tworzenie grupy klasowej, klimatu poczucia bezpieczeństwa, więzi koleżeńskiej, solidarności i lojalności.

Katecheta nie powinien korzystać z gotowych diagnoz, przeprowadzonych przez innych, ani też recept opracowanych przez osoby z zewnątrz, ale sam w sposób poprawny i twórczy poznawać przyczynę określonego zjawiska czy sytuacji wychowawczej. Dlatego niezbędne jest zdobycie przez niego wiedzy

¹⁶ M. KACZYŃSKA, *Psychologia dla każdego*, Warszawa 1975, s. 32.

¹⁷ L. JARZĄBEK, *Kompetencje pedagogiczno-osobowościowe katechetów w ich ocenie oraz w opinii uczniów*, w: M. Śnieżyński (red.), *Struktury pedagogiczne w katechezie*, Kraków 2001, s. 66.

i umiejętności z metodologii badań katechetyczno-pedagogicznych¹⁸. Znajomość i wykorzystywanie ich pozwala lepiej poznać ucznia, a przez to efektywniej kierować rozwojem jego osobowości. Stosowanie ich w praktyce umożliwi też skuteczniejszą katechizację.

Istotnym elementem w skuteczności oddziaływania wychowawczego na ucznia jest ogólny klimat panujący w szkole i w klasie. Chodzi o jakość kontaktów osobowych między nauczycielami i uczniami a katechetą. Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski poucza, że katecheta pragnąc kształtować postawy zgodne z duchem Ewangelii oraz tworzyć nowy typ kultury, sam powinien być wzorem człowieka dialogu i współpracy, bezinteresowności i poświęcenia (PDK 159). Zatem powinien on w sposób absolutny zrezygnować z poczucia wyższości, izolacji czy też przeświadczenia o samowystarczalności. Tylko wspólne i solidarne podejmowanie dzieła wychowania młodego pokolenia może przynieść spodziewane efekty w klasie i całej szkole¹⁹.

Rola katechety w tak pojętym procesie wychowawczym przybiera postać przyjacielskiej animacji ku dobru. Wychowanie jawi się wtedy jako umiejętne prowadzenie uczniów do rozwinięcia w nich całego życiowego potencjału. Nie szukają oni posagowego, nieosiągalnego wzorca, lecz osobowości wywołującej respekt, głęboki szacunek, przy której można doświadczyć pewności i bezpieczeństwa.

Wychowawca nie może lekceważyć problemów dorastania ani kierować się zasadą, że sprawy tego wieku jakoś same się rozwiążą i ograniczać się do ogólnikowych wypowiedzi. W ramach funkcji wychowawczej katecheza głoszona przez katechetę powinna stać się religią nowego życia w Chrystusie, prowadzącą do chrztu w Duchu Świętym. Będzie to antidotum na duchowe zagrożenia ze strony propagowanego powszechnie okultyzmu i przesłania New Age.

Katecheta jako wychowawca zmierza do kształtowania osoby każdego ucznia w kierunku celu ostatecznego. Tak ukierunkowane wychowanie przyczynia się do rozwoju wiary i pełnej ludzkiej ich wartości. Z tych powodów można do katechetów odnieść słowa, które dotyczą także kapłanów: „Niech będą wychowawcami człowieka i życia ludzkiego w wierze” (CT 18).

5. Katecheta jako świadek wiary

Większość teologów twierdzi, że sukces doprowadzenia innych do życia wiary nie leży w przekazie teoretycznym, lecz w autentycznej egzystencji opartej na zaufaniu Bogu²⁰. Katecheta, będąc nauczycielem religii i katolickim wycho-

¹⁸ E. SZEWCZYK, *Metodologiczne uwarunkowania pedagogicznych badań empirycznych w szkole*, w: M. Śnieżyński (red.) *Struktury pedagogiczne...*, dz. cyt., s. 335.

¹⁹ K. PAWLINA, *Polska młodzież przelomu wieków*, Warszawa 1998, s. 189.

²⁰ W. ŚWIERZAWSKI, *Panie, naucz nas modlić się*, Kraków 1984, s. 13.

wawcą jest jednocześnie świadkiem Chrystusa. Wypełnienie tej zależności jest realizacją podstawowych oczekiwań uczniów. Stwierdzają oni bowiem, że w katechezie najbardziej poszukują świadectwa autentycznie przeżywanej wiary²¹. Dzisiaj nie wystarczają już umiejętności dydaktyczne katechety, głęboka jego wiedza czy nawet życzliwa akceptacja uczniów, ale potrzebny jest ich wspólny trud w poszukiwaniu zagubionych w wierze²².

Pojęcie świadka wiary związane jest z katechetą, który ukazuje uczniom Chrystusa nie tylko przez słowa, lecz także wiernie całą osobą wyraża, że Jezus wywiera na niego i jego życie ogromny wpływ. Aby móc to przekazać trzeba w pełni zaangażować się w przyjęcie prawdy o zbawieniu, która pobudza radość i motywacje do ewangelicznego nauczania w duchu przyjaźni i chrześcijańskiego braterstwa. Dzieje się to zgodnie z powiedzeniem: „Kto pragnie rozgrzać chłód obojętności tego świata, musi w swym sercu wzniecić wielki płomień”²³. Chodzi zatem o to, aby była to rzeczywistość wciąż aktualna, dynamiczna i stale podlegająca rozwojowi²⁴. W niej realizuje się pogłębianie związków z Chrystusem i Kościołem. Zasadniczą rolę odgrywa tu przywiązanie katechety do parafii, którą reprezentuje w szkole²⁵.

Z tego tytułu w dokumentach wielu synodów diecezjalnych w Polsce podkreśla się fakt, że rozwijanie wiary u innych może się realizować dopiero wtedy, gdy katecheta będzie pielęgnował ją przez żywą łączność z Kościołem i z życiem wspólnoty parafialnej, zażyłe obcowanie z natchnionym Słowem Bożym i osobistą relacją z Chrystusem²⁶.

Katecheci nie mogą ograniczać swego świadectwa o Jezusie jedynie do szkolnych lekcji religii. Cenne jest także umiejętne i właściwe zachęcanie uczniów do aktywnego uczestnictwa we wspólnocie kościelnej i podejmowanie odpowiedzialności za wiarę wychowanków. Katecheta jest członkiem Ludu Bożego i pełni w nim swoje zadania z racji mandatu, który uzyskał od Kościoła. Właściwym jego działaniem jest także stworzenie swego duszpasterstwa dzieci i młodzieży (KSM, ERM) w szkole i w parafii. Jest to więc kolejna szansa dla katechezy szkolnej, która może się stać interesującą i ubogacającą formą pogłębienia wiary.

Zainteresowanych problemami wiary młodych ludzi może katecheta gromadzić na rozmowy, dyskusje, dzielenie się świadectwem życia chrześcijańskiego. Toteż Kościół ma uzasadnione prawo oczekiwać od katechety, poza samą

²¹ R. SUPERLAK, *Kapłan – katecheta w oczekiwaniach młodzieży*, „Zeszyty Katechetyczne” 6/2000, s. 70.

²² J. GRACLA, *Jakiego katechety potrzebuje szkoła?*, „Katecheta” 3/1996, s. 154.

²³ P. BOSMANS, *Być człowiekiem*, Warszawa 1994, s. 46.

²⁴ F. BLACHNICKI, *Świadectwo wiary w katechezie*, „Seminare” 1/1981, s. 87.

²⁵ R. SAREK, *Obraz katechety „nauczyciela”, „wychowawcy” i „świadka”*, w: J. Stala (red.), *Dzisiejszy katecheta, stan aktualny i wyzwania*, Kraków 2002, s. 264.

²⁶ *Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985–1991*, Wrocław 1995, nr 19 i 204.

katechezą, np. udziału we mszy św. dla dzieci i młodzieży, nabożeństwach okresowych, przy spowiedziach miesięcznych czy rekolekcjach.

Ważnym elementem, który łączy się z wizerunkiem katechety jako świadka wiary, jest jego autentyczność. Domaga się ona tożsamości przekazywanej nauki i stylu życia. Dlatego katecheta powinien być w zgodzie sam ze sobą. Tylko ten katecheta, który łączy swoje słowa z jednoznaczną postawą moralną, może zyskać uznanie wśród uczniów. Natomiast brak takiej postawy prowadzi do kryzysu autorytetu katechety²⁷.

Należy zauważyć, że dzisiejszy relatywizm doktrynalny i moralny nie sprzyja katechezie i jego służbie w Kościele. W obecnych czasach jest niezwykle trudno stać na straży wartości, praw i przykazań. Szkolna katecheza daje jednak okazję do głoszenia Ewangelii, by uczniowie również stawali się świadkami Chrystusa. Jest to też miejsce, gdzie dzieci i młodzież ze środowisk zdechrystianizowanych mogą usłyszeć nauczycielski i wychowawczy głos Kościoła (PDK 57).

Katecheta to człowiek modlitwy i dialogu. Taka postawa ułatwia mu realizację trudnych zadań wypływających z jego powołania i pracy. Jego zjednoczenie z Chrystusem daje mu bowiem inspirację do znalezienia dla każdego ucznia słowa otuchy i nadziei, przynoszącej pokój. Jako świadek ma on kierować uczniów do Boga, który jest kochającym Ojcem i pragnie dobra każdego człowieka.

6. Zakończenie

Szkoła bywa niekiedy miejscem porażek, drobnych sukcesów, ale też i wielkich zwycięstw katechety. Szacunek i miłość katechizowanych zdobywa on służąc dzieciom i młodzieży w sposób ofiarny, pełen oddania i często bezinteresownie. Katecheta, który jest nauczycielem, wychowawcą i świadkiem może być wpływowym przewodnikiem dla współczesnego młodego pokolenia, prowadzącym do Jezusa Chrystusa i bliźnich.

Der Katechet als Leiter der Katechisierten

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beobachtet man erhebliche Anstrengungen im Versuch, das Leben der Kirche zu erneuern. Ein wesentliches Element bei der Verwirklichung der vorgenommenen Handlungen ist die Frage der Wirksamkeit der Katechese. Man stellt vor ihr die wichtige Aufgabe der Verkündigung der zeitgenössischen, jungen Generation die von Gott offenbar-

²⁷ A. ZELMA, *Autorytet katechety w kulturze „instant”*, w: J. Stala (red.), *Dzisiaj...*, dz. cyt., s. 274.

ten Lehre in einer integralen und kommunikativen, der Neuzeit angepassten Weise.

In Hinsicht auf so bedeutsame Aufgaben besteht die Notwendigkeit der einer angemessen vorbereiteten Katecheten, die den vorgeschriebenen Anforderungen entsprechen können. Ihr berufliches Image, Professionalität und richtige Haltung sind wesentliche Forderungen, die zu immer besserer Wirksamkeit in der Erfüllung der Verkündungsmission der Lehre Christi der jungen Generation führen sollen. Solche Aufgaben kann nur so ein Katechet bewältigen, der ein kompetenter Lehrer, ein weiser Erzieher und dem Heiligen Geist untertaner Christi Zeuge ist.

DARIUSZ ADAMCZYK*

ETOS NAUCZYCIELA W KONTEKŚCIE JEGO POWOŁANIA NA PODSTAWIE TRAKTATU DE MAGISTRO ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU

Wśród rozmaitych tematów podejmowanych w dziedzinie pedagogiki coraz częściej pojawia się pytanie o model współczesnego nauczyciela. Ma to związek z przeżywanym obecnie kryzysem wychowania i kryzysem nauczyciela, a także z kryzysem uczonego. Ów kryzys jest w naszej ojczyźnie ukazywany poprzez pryzmat wynagrodzenia pracy nauczyciela, od strony jego praw i obowiązków, zaś rzadziej w kontekście jego samoświadomości związanej ze specyfiką pracy wychowawczej, która od wieków jest postrzegana jako powołanie. Uznanie dla pracy nauczyciela i wyniesienie jej do rangi powołania wynika z tego, że w jego ręce zostaje złożony los drugiego człowieka, a w szerszej perspektywie – całych ludzkich społeczności¹.

Edukacja jest pochodną kondycji kultury. W tej ostatniej natomiast dokonują się obecnie poważne przewartościowania, co nie pozostaje bez wpływu na szkołę i proces wychowania. Istotnym czynnikiem poprawy sytuacji wydaje się być nauczyciel, którego praca jawi się jako zajęcie wzniosłe, szlachetne i odpowiedzialne. Jego zadaniem jest zdobywanie wiedzy o rzeczywistości i jej przekazywanie. W ujęciu zaś filozofii arystotelesowsko-tomistycznej rzetelną wiedzę o rzeczywistości jest w stanie osiąść jedynie mędrzec. Działanie nauczyciela winno zatem mieć znamiona mądrości².

W tej perspektywie warto przybliżyć prawdę o nauczycielu w ujęciu świętego Tomasza z Akwinu, która pozwoli niejako na nowo odkryć etos jego pracy.

* Prof. WSH dr hab. nauk teologicznych Dariusz Adamczyk – Wyższa Szkoła Handlowa w Radomiu.

¹ Por. A. MARYNIARCZYK, *O ethosie nauczyciela w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, w: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, red. A. Rynio, Stalowa Wola 1999, s. 397.

² Por. M. SZYMONIK, *Ideal nauczyciela w traktacie „De Magistro” św. Tomasza z Akwinu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1 (2005), s. 152 n.

W traktacie *De Magistro* podejmuje on refleksję nad istotą życia i działania nauczyciela. Znajduje się tam pogłębione spojrzenie na pracę nauczyciela, które w swej istocie nie traci na aktualności również w czasach współczesnych. Ów traktat o nauczycielu był przez świętego Tomasza omawiany jako odrębna, jedyną kwestia wśród dysput zgromadzonych w tzw. *Quaestiones disputatae*³.

1. Człowiek jako nauczyciel – czynny kontemplatyk

Święty Tomasz z Akwinu rozważając kwestię nauczyciela rozpoczyna od refleksji, czy człowiek może być nauczycielem, czy też to zaszczytne miano przysługuje tylko Bogu jako jedynemu i największemu Nauczycielowi. I stwierdza, że we właściwym sensie tytuł nauczyciela, czyli tego, który daje wiedzę, przysługuje jedynie Bogu. Powołuje się przy tym na słowa Jezusa Chrystusa z Ewangelii według świętego Mateusza: „Otóż wy nie pozwalajcie nazywać się Rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście” (Mt 23, 8)⁴.

Święty Tomasz pisze ponadto, że miano nauczyciela w sensie właściwym przysługuje wyłącznie Chrystusowi, który jest jednocześnie człowiekiem i Bogiem. A zatem, nauczając jako człowiek, czyni to jednocześnie jako osoba Boska, która jest jedynym źródłem prawdziwej wiedzy i mądrości (por. J 1, 38). Tylko Bóg jest bowiem Dawcą prawdy, która uprzedza wszelkie poznanie. W takim znaczeniu człowiek nauczać nie może. Jego działanie jako nauczyciela Tomasz sprowadza tylko do funkcji wspomagającej i jednocześnie służebnej. Człowiek-nauczyciel wspomaga bowiem naturalne władze poznawcze, służąc w ten sposób drugiemu człowiekowi oraz Bogu. A zatem ludzkie nauczanie pełni funkcję znaku, ponieważ naprowadza na głos jedynego prawdziwego Nauczyciela⁵.

Człowiek zatem naucza, chociaż w nieco innym znaczeniu, niż przysługuje to Pierwszemu Nauczycielowi, którym jest Bóg. Może bowiem pogłębiać wiedzę ucznia tylko za pośrednictwem jego rozumu naturalnego. Głównym zaś czynnikiem nauczania jest ukierunkowanie na poznanie i afirmację prawdy objawionej, która dokonuje się za sprawą przyczynowości Bożej⁶. Nie zaprzecza to tezie, że nauczać w pełnym tego słowa znaczeniu może jedynie Bóg, który jednak nie czyni tego przez iluminację, ale przez obdarzenie człowieka zdol-

³ W niniejszym opracowaniu zostanie wykorzystany polski przekład: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *O nauczycielu*, w: tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, przekł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, s. 505–525.

⁴ Por. K. KOWALSKI, *Nauczanie i nauczyciel podług św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu*, w: *Św. Augustyn*, red. S. Bross, Poznań 1930, s. 86; ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *O nauczycielu*, s. 508; M. SZYMONIK, *Ideal nauczyciela w traktacie „De Magistro” św. Tomasza z Akwinu*, s. 154.

⁵ Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *O nauczycielu*, s. 511.

⁶ Por. K. KOWALSKI, *Nauczanie i nauczyciel podług św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu*, s. 83.

nością uczenia się z rzeczywistości. Człowiek ma możliwość uczyć się z rzeczy, w których Bóg zawarł prawdę o nich, a także o sobie samym. W dziele stworzenia uczynił bowiem człowieka istotą, która sama może się uczyć prawdy zawartej w świecie osób i rzeczy. Człowiek może samodzielnie nabywać wiedzę, ponieważ otrzymał od Boga naturalne władze poznawcze. To Bóg usprawnia człowieka do poznania owej prawdy zawartej w świecie stworzonym⁷.

W tej perspektywie ulokowania przez świętego Tomasza właściwego sensu nauczania w stwórczym działaniu Boga nauczyciel ziemski jest jedynie sługą prawdy, lecz nie jej twórcą. Powiązanie nauczania z Pierwszym Nauczycielem ma na celu uświadomienie tego faktu⁸. Działalność nauczyciela sprowadza się zatem do pobudzania ucznia w kierunku zdobywania wiedzy. Z tego wynika istota nauczania, która polega na wyprowadzaniu wiadomości w umyśle ucznia ze stanu potencjalnego w aktualny⁹.

Sam człowiek nie powinien sobie uzurpować mądrości i czynić siebie jej źródłem. Takie przekonanie wyraża starotestamentalny mędrzec w słowach modlitwy: „Boże przodków i Panie miłosierdzia, któryś wszystko uczynił swoim słowem i w Mądrości swojej stworzyłeś człowieka, by panował nad stworzeniami, co przez Ciebie się stały, by władał światem w świętości i sprawiedliwości i w prawości serca sądy sprawował – dajże mi Mądrość, co dzieli tron z Tobą, i nie wyłączaj mnie z liczby swych dzieci! Bom sługa Twój, syn Twojej służebnicy, człowiek niemocny i krótkowieczny, zbyt słaby, by pojąć sprawiedliwość i prawa. Choćby zresztą był ktoś doskonały między ludźmi, jeśli mu braknie mądrości od Ciebie – za nic będzie poczytany” (Mdr 9, 1-6). O mądrość modlił się także Sokrates: „Panie przyjacielu nasz, i wy inni, którzy tu mieszkacie bogowie! Dajcie mi to, żebym piękny był od wewnątrz a z wierzchu co mam, to niechaj w zgodzie żyje z tym, co w środku. Obym zawsze wierzył, że bogatym jest tylko człowiek mądry. A złota obym tyle miał, ile ani unieść, ani uciągnąć nie potrafi nikt inny, tylko ten, co zna miarę we wszystkim”¹⁰.

Człowiek może zatem uczyć drugiego. Czyni to bowiem nie własną mocą, lecz mocą, której udzielił mu Bóg. W autentycznym dziele nauczania sam Bóg jest wewnętrznie obecny. To On jako źródło ludzkiej sprawności poznawania, komunikowania i mocy nauczania jest nazywany *interior Magister*, czyli „wewnętrznym Nauczycielem”, Nauczycielem w najdoskonalszym tego słowa znaczeniu. Godność nauczania i nauczyciela zasadza się na celu, którym jest

⁷ Por. A. MARYNIARCZYK, *O ethosie nauczyciela w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 400.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. K. KOWALSKI, *Nauczanie i nauczyciel podług św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu*, s. 92; ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *O nauczycielu*, s. 511; M. SZYMONIK, *Ideal nauczyciela w traktacie „De Magistro” św. Tomasza z Akwinu*, s. 157.

¹⁰ PLATON, *Faidros*, 279 b-c. Cyt. za: A. MARYNIARCZYK, *O ethosie nauczyciela w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 399.

zbliżenie do mądrości ostatecznej, czyli do Boga¹¹. Każdy nauczyciel tym lepiej wykonuje swoją posługę nauczania, im bardziej upodobnia się do tego prawzoru Nauczyciela. Stąd Tomasz z Akwinu modli się: „Ciebie, którego słusznie zowią źródłem światłości i mądrości, jako też i ostateczną rzeczy przyczyną, proszę, racz spuścić w ciemności umysłu mego promienie światłości Twojej. Ty, który języki dziecięce czynisz wymownymi, wykształć mowę moją i wlej w usta moje łaskę Twego błogosławieństwa. Daj mi przenikliwość rozumu, moc pamięci, możność i łatwość nauki, subtelność w dociekaniu, i obfitą łaskę wymowy”¹².

Nauczanie według Tomasza z Akwinu jest przekazywaniem innym prawdy poddanej uprzedniemu rozważeniu¹³. W tej perspektywie nauczyciel łączy w sobie dwie odmienne od siebie formy życia i działania: praktyczną i teoretyczną. Jest zatem ewenementem w świecie ludzkiego działania, ponieważ człowiek jako istota racjonalna i wolna, mając do wyboru dwa rodzaje życia, może prowadzić życie czynne lub kontemplacyjne, wybierając zwykle tylko jedną z tych form¹⁴.

Nauczyciel oddając się kontemplacji winien rozważać dane zagadnienie w celu odkrycia prawdy (działanie teoretyczne) i przekazywać uczniom wyniki swoich dociekań (działanie czynne, praktyczne czyli nauczanie). Można go zatem nazwać czynnym kontemplatykiem¹⁵. W tej specyficznej działalności nauczyciela kontemplacja jako pierwiastek wyższy panuje nad działaniem (czynem) jako pierwiastkiem niższym. A zatem praca nauczyciela wymaga przede wszystkim skoncentrowania się na płaszczyźnie teoretycznej, to zwłaszcza w tym obszarze nauczyciel powinien zaprowadzić ład. Kontemplacja stanowi fundament działalności dydaktycznej¹⁶.

Jednak w działaniu nauczyciela jego życie czynne nie stanowi jakiegoś sztucznego dodatku do życia kontemplacyjnego, lecz wypływa z niego jako ze swego źródła. Jest ono niejako zewnętrznym przejawem życia kontemplacyjnego, uzewnętrznieniem owoców kontemplacji. Zachowanie równowagi, harmonii między obydwojema rodzajami życia, stanowi podstawę autentycznej działalności nauczyciela. Samo przekazywanie prawdy nie przynosi uszczerbku

¹¹ Por. K. KOWALSKI, *Nauczanie i nauczyciel podług św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu*, s. 85; ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *O nauczycielu*, s. 508; M. Szymonik, *Ideal nauczyciela w traktacie „De Magistro” św. Tomasza z Akwinu*, s. 155.

¹² ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Orationes*. Cyt. za: A. MARYNIARCZYK, *O ethosie nauczyciela w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 400.

¹³ Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, w: tenże, *Opera omnia*, Romae 1882–1912, II–II, q. 181, a. 3, ad. 3.

¹⁴ Por. A. MARYNIARCZYK, *O ethosie nauczyciela w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 397 n.

¹⁵ Por. É. GILSON, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałta, Warszawa 1960, s. 11 n.

¹⁶ Por. M. SZYMONIK, *Ideal nauczyciela w traktacie „De Magistro” św. Tomasza z Akwinu*, s. 157 n.

działalności kontemplacyjnej, lecz pomnaża niejako jej najcenniejszą część. Zachowanie owej równowagi między wiedzą (odkrywaniem prawdy) i działalnością zawodową (nauczaniem) jest szczególnie istotne w byciu dobrym nauczycielem¹⁷.

Proces dydaktyczny sprowadza się bowiem do jak najlepszego przekazu wiedzy, która została głęboko przemyślana przez nauczyciela. Stąd wezwanie do przekazywania innym prawdy przekontemplowanej: *contemplata aliis tradere*, jawi się jako naczelną normą wszelkiego owocnego nauczania. Działalność nauczyciela winna zatem wypływać z bogactwa jego życia wewnętrznego. Nauczanie, które ma swój początek w pełni kontemplacji, stanowi niejako zewnętrzny wykwit owego bogactwa, w którego posiadaniu jest człowiek¹⁸. W tej perspektywie autentyczne nauczanie polega zatem na trosce o zrozumienie przez słuchacza, że to, co mówi nauczyciel, jest prawdziwe, i na tym, aby słuchacz pojął, dlaczego to jest prawdziwe. Taka droga jest autentycznym prowadzeniem ucznia do prawdy¹⁹ jako dobra, zaś owo prowadzenie stanowi dzieło miłosierdzia wobec bliźniego.

2. Odpowiedzialność w kontekście posługi miłosierdzia a skuteczność nauczania

Tomasz z Akwinu przyrównuje pracę nauczyciela do posługi miłości, do dzieła miłosierdzia wobec bliźniego²⁰. Nauczanie jest nazywane przez niego jałmużną duchową – według tradycji ojców Kościoła²¹. Przedstawia on bowiem nauczanie jako dar dla nieznających słów mądrości²². Rozumienie miłosierdzia przekracza ramy sprawiedliwości i nie ogranicza się do samego tylko przekazywania drugiemu tego, co słusznie się jemu należy. Stanowi bowiem najdoskonalszy przejaw miłości. Jak pisze Jan Paweł II, miłosierdzie jest „nieodzownym

¹⁷ Por. É. GILSON, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 12 n.; ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *O nauczycielu*, s. 526; A. MARYNIARCZYK, *O ethosie nauczyciela w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 398; W. STARNAWSKI, *Prawda jako zasada wychowania. Podstawy pedagogii personalistycznej w nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 2008, s. 66–70.

¹⁸ Por. É. GILSON, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 12.

¹⁹ Por. J. PIEPER, *Tomasz z Akwinu*, Kraków 1966, s. 29 n.; M. SZYMONIK, *Ideal nauczyciela w traktacie „De Magistro” św. Tomasza z Akwinu*, s. 158.

²⁰ Por. A. MARYNIARCZYK, *O ethosie nauczyciela w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 400.

²¹ Por. M. SZYMONIK, *Ideal nauczyciela w traktacie „De Magistro” św. Tomasza z Akwinu*, s. 158.

²² Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *O nauczycielu*, s. 526.

wymiarem miłości, jest jakby drugim jej imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawiania się i realizacji²³.

Według Akwinaty, skoro nauczanie jest dziełem miłosierdzia, to wymaga ubóstwa. Stawia on tezę o konieczności łączenia pracy nauczycielskiej z ideałem ubóstwa. Argumentując przywołuje nauczycieli antycznych, którzy wyrzekali się dóbr materialnych, aby móc bez przeszkód oddawać się kontemplowaniu prawdy. Wskazuje ponadto, nawiązując do chrześcijaństwa, że podobne wyrzeczenie jest tym bardziej wskazane dla każdego, kto poza chęcią zdobycia mądrości pragnie jeszcze osiągnąć duchową doskonałość²⁴.

W tej perspektywie dzieła miłosierdzia Tomasz z Akwinu postrzega godność nauczyciela. Nie chodzi o same tylko przywileje wynikające z pełnionej funkcji. Właściwe znaczenie godności nauczyciela zawarte jest w prawie do nauczania, które może otrzymać wyłącznie ten, kto rzeczywiście może udzielać swojej wiedzy innym, ponieważ posiada ją na odpowiednio wysokim poziomie. Przekazywanie zaś wiedzy tylko ze względu na własną próżność albo oczekiwanie nagrody wskazuje na to, że ktoś taki nie jest prawdziwym nauczycielem²⁵.

Tomaszowe rozumienie nauczania jest ściśle związane z miłością ukierunkowaną na dobro. Stąd wynika również cel nauczania, którym Akwinata czyni prowadzenie drugiego człowieka do prawdy. Prawda bowiem jest dobrem osobowym człowieka, a zarazem głównym celem rozumnego życia. Nauczyciel mając na względzie tkwiącą w człowieku zdolność samodzielnego dochodzenia do prawdy, pomaga tylko swoim uczniom w jej odkrywaniu. W ten sposób jedynie wspomaga działanie natury. Swoim nauczaniem tylko pobudza ucznia do tego, żeby ten sam urabiał sobie pojęcia umysłowe, podsuwając mu z zewnątrz znaki tych pojęć²⁶.

A zatem, w myśl Tomaszowego ujęcia, mając na uwadze dobro drugiego nie można go nie nauczać. Oczywiście pod warunkiem, że ma się do tego prawo. Samo zaś nazywanie kogoś nauczycielem jest tylko zewnętrznym przejawem owego prawa. Skoro zaś nauczanie rozumie się jako dzieło miłosierdzia, to warto mu się całkowicie poświęcić. Dzielać się z innymi posiadaną przez siebie wiedzą, człowiek spełnia bowiem akt miłości²⁷.

Dzieło nauczania jako rozważanie prawdy, służba jej oraz dzielenie się nią z drugim człowiekiem winno być powodowane miłością do uczniów. Jest to naj-

²³ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in Misericordia*, Rzym 1980, p. 7.

²⁴ Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, II-II, q. 186, a. 3, ad 3.

²⁵ Por. tenże, *Contra impugnantes*, w: tenże, *Opera omnia*, Romae 1882–1912, § 3.2.2.

²⁶ Por. tenże, *Summa Theologiae*, I, q. 117, a. 1, ad 1.3; tenże, *O nauczycielu*, s. 511; A. MARYNIARCZYK, *O ethosie nauczyciela w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 399.

²⁷ Por. É. GILSON, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 13 nn.; M. SZYMONIK, *Ideal nauczyciela w traktacie „De Magistro” św. Tomasza z Akwinu*, s. 158 n.

doskonalsza forma naśladowania Boga jako Najwyższego Nauczyciela. Prawda jest w tym kontekście właściwym i podstawowym przedmiotem nauczania. I to właśnie prawda nakłada na nauczyciela poczucie odpowiedzialności za tych, którym ową prawdę przekazuje bądź powinien przekazywać. Odpowiadać można za coś lub za kogoś. Odpowiedzialność w przypadku nauczyciela za prawdę jest odpowiedzialnością przed uczniem jako potrzebującym prawdy, ale i przed Bogiem jako jej zasadą i Dawcą²⁸.

Tomaszowe ujęcie pracy nauczyciela dotyczy nie tyle prawdy w sensie logicznym, co metafizycznym. W tej perspektywie należy rozumieć tezę, że człowiek stanowi jedynie wtórną przyczynę nauczania i nie jest gwarantem jego skuteczności. Człowiek nie może być gwarantem skuteczności nauczania właśnie dlatego, że prawda o rzeczywistości (o rzeczach) nie stanowi jedynie zgodności intelektu z rzeczą (prawda poznawcza), lecz dotyczy również samego zamysłu rzeczy w intelekcie Stwórcy lub twórcy (prawda ontyczna), a także zgodności z nim (prawda metafizyczna)²⁹. Te dwie ostatnie nie są czymś oczywistym i empirycznie poznawalnym. Stąd nauczyciel może jedynie na nie naprowadzać.

Celem działania nauczyciela jest przekazanie prawdy o rzeczywistości. Jednak nauczanie nie jest prostym przelewaniem wiedzy z umysłu do umysłu, nie jest też skutkiem samej 'mocy' prawdy, czy jej 'działania' w ludzkim umyśle. Skuteczność tego procesu domaga się czynnego zaangażowania odbiorcy. Głównym zadaniem nauczyciela jest zatem działanie pobudzające intelekt ucznia do poszukiwania i afirmacji prawdy. Stąd dla Tomasza z Akwinu podstawową metodą nauczania jest rozmowa. Dialog stanowi niejako pomost między kontemplacją a życiem czynnym. Stąd dzięki nauczaniu nie tylko uczeń ma szansę poznania prawdy, ale również nauczyciel ma możliwość lepszego jej rozważenia, a tym samym stawania się coraz lepszym nauczycielem³⁰.

Rozmowa musi jednak spełniać pewne warunki, aby mogła realizować tak ważne cele. Święty Tomasz uczy przede wszystkim jak słuchać, a także w jaki sposób odpowiadać, wskazując na wielką otwartość na rozmówcę, aby łączyć dążenie do prawdy z miłością do drugiego człowieka. Słuchanie swojego rozmówcy jest pierwszym warunkiem dialogu. Chodzi o to, aby właściwie uchwycić treści jego wypowiedzi, celem zrozumienia kontrargumentów będących wyrazem myśli oponenta, co stanowi niezwykle ważny element wspólnego odkrywania prawdy. Reguła dobrej dysputy nakłada na rozmówców obowiązek parafrazowania przedstawianych zarzutów, aby wykazać ich zrozumienie. Jest to cenna wskazówka odnośnie do sposobu prawidłowego słuchania swojego rozmówcy, oczywiście przy założeniu, że celem rozmowy jest dotarcie do prawdy, a nie np.

²⁸ Por. W. STARNAWSKI, *Prawda jako zasada wychowania...*, dz. cyt., s. 68 n.

²⁹ Por. A. MARYNIARCZYK, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2007, s. 72.

³⁰ Por. J. PIEPER, *Tomasz z Akwinu*, s. 68.

ośmieszenie przeciwnika. Właściwe zrozumienie treści argumentów rozmówcy ma na celu słuszną ocenę ich wartości. Akwinata uczy w ten sposób jednocześnie właściwej postawy względem rozmówców. Słuchanie oprócz zrozumienia treści wypowiedzi powinno zakładać poszanowanie rozmówcy jako osoby³¹.

Innym warunkiem właściwej dyskusji jest sztuka udzielania odpowiedzi. Należy tak przygotować swoją wypowiedź, aby rozmówca mógł zrozumieć prezentowane argumenty. Stąd używany do formułowania odpowiedzi język winien być dostosowany do poziomu i możliwości percepcji rozmówcy. Już sam udział w dyskusji stanowi wyraz gotowości zajęcia jakiejś postawy i odpowiedzialności za nią, a biorący udział w dyskusji jest gotów poddać się krytyce. Chodzi o przyznanie partnerowi w dyskusji prawa do zrozumienia wypowiedzi oraz do krytycznego ustosunkowania się do jej treści, do zbadania, co w niej jest prawdziwe, a co fałszywe³².

W ten sposób prawdziwe nauczanie jest niejako wrastaniem w duchową rzeczywistość ucznia. Dzieło nauczania łączy w sobie sztukę pedagogiczną z prawdziwą miłością nauczającego wobec słuchacza³³. Mając na uwadze pośrednictwo w zetknięciu się słuchacza z prawdą, nauczyciel w procesie nauczania winien zwracać się do ucznia z przyjaźnią, tak aby uczeń mógł zaufać nauczającemu, jego myśleniu i umiłowaniu prawdy³⁴.

Podsumowanie

Podsumowując rozważania nad Tomaszowym ujęciem etosu nauczyciela w perspektywie jego powołania należy stwierdzić, że w swej istocie nie straciło ono na aktualności. Te średniowieczne wskazania mogą być z powodzeniem zastosowane w pracy współczesnego nauczyciela-wychowawcy, jak również nauczyciela akademickiego. W obliczu zagubienia świadomości, kim jest nauczyciel i na czym polega specyfika jego działania, warto przypominać o istocie jego pracy jako najwyższej formie życia osobowego, która jest człowiekowi dostępna.

W toczącej się dyskusji na temat reformy szkolnictwa wizja nauczyciela jako czynnego kontemplatyka, którego działalność jest posługą miłosierdzia, może okazać się niezwykle cenna. Przeniesienie w dzisiejszej szkole środków dydaktycznych bądź wyposażenia placówek edukacyjnych nie daje jeszcze gwarancji powodzenia nauczania. Ciągle potrzebny jest potencjał ludzki w postaci

³¹ Por. tamże, s. 68 n.

³² Por. tamże, s. 70.

³³ Por. tamże, s. 77 n.

³⁴ Por. M. GOGACZ, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985, s. 173; M. SZYMONIK, *Ideal nauczyciela w traktacie „De Magistro” św. Tomasza z Akwinu*, s. 159.

dobrego nauczyciela o dojrzałej osobowości, który obdarowując miłością pełni niezastąpioną rolę w procesie kształcenia i wychowania mając świadomość, że nauczanie jest dziełem miłosierdzia, co wyraża się w przekazywaniu innym prawdy poddanej uprzedniemu pogłębionemu rozważeniu. Stąd pracę nauczyciela powinna cechować przede wszystkim gorliwość, pełne miłości zaangażowanie oraz odpowiedzialność wobec uczniów i przed Bogiem³⁵.

Wydaje się, że współczesna szkoła potrzebuje przede wszystkim nauczyciela jako świadka prawdy, który mając odpowiednie kwalifikacje kompetentnie wypełnia swoją misję. Święty Tomasz z Akwinu nadal stanowi w tym względzie niedościgniony wzór mistrza, z którego warto brać przykład. Jego modlitwa o dar mądrości stanowi wyraz głębokiego zatroskania o sprawę etosu nauczyciela oraz osobistego dążenia do ideału w tym względzie: „Stwórco niewypowiedziany! Ty czynisz zrozumiałym język niemowląt, ukształtuj i mój język, wlej w moje usta łaskę swego błogosławieństwa. Daj mi jasność rozumienia, zdolność zapamiętywania, łatwość uczenia się, dokładność wyjaśniania i omawiania. Gdy rozpoczynam – pouczaj mnie, gdy rozwijam i wyjaśniam – kieruj mną, gdy kończę – dopełnij łaską rozumienia”³⁶. Nakreślony przez świętego Tomasza z Akwinu obraz nauczania wskazuje, że w szerszym znaczeniu jest ono zadaniem i powinnością każdego człowieka, ponieważ stanowi najlepszą drogę do pełnej realizacji osoby. Nauczanie motywowane miłością i ukierunkowane na dobro osobowe, jakim jest prawda, doskonalili nie tylko ucznia, ale również samego nauczyciela.

Ethos of teacher in the context of his vocation – based on treaty *De Magistro* of St. Thomas Aquinas

St. Thomas Aquinas in treaty *De Magistro* is considering the essence of teacher's life and activity. The true teacher can be only the God – because He is the Giver of truth. The human can be only the teacher which is support and ancillary, he is supporting natural senses serving another human and the God. He is considering the matter to discover the truth and showing students results of his investigation what is work of mercy. It is based on his responsibility. It is responsibility for truth to the student and the God. Efficiency of this progress of teaching demands student involvement.

³⁵ Por. S. KOWALCZYK, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 47 n.

³⁶ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Modlitwa o dar mądrości*. Cyt. za: M. Szymonik, *Ideal nauczyciela w traktacie „De Magistro” św. Tomasza z Akwinu*, s. 162.

Bibliografia

- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałta, Warszawa 1960.
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, Rzym 1980.
- Kowalczyk S., *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.
- Kowalski K., *Nauczanie i nauczyciel podług św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu*, w: *Św. Augustyn*, red. S. Bross, Poznań 1930, s. 86.
- Maryniarczyk A., *O ethosie nauczyciela w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, w: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, red. A. Rynio, Stalowa Wola 1999, s. 397–401.
- Maryniarczyk A., *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2007.
- Pieper J., *Tomasz z Akwinu*, Kraków 1966.
- Starnawski W., *Prawda jako zasada wychowania. Podstawy pedagogii personalistycznej w nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 2008.
- Szymonik M., *Ideal nauczyciela w traktacie „De Magistro” św. Tomasza z Akwinu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1 (2005), s. 152–162.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Contra impugnantes*, w: tenże, *Opera omnia*, Romae 1882–1912.
- Św. Tomasz z Akwinu, *O nauczycielu*, w: tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, przekł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, s. 505–525.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, w: tenże, *Opera omnia*, Romae 1882–1912.

MICHAŁ JÓŻWIK*

RODZINA I JEJ FUNKCJA W ZMIENIAJĄCYCH SIĘ WARUNKACH SPOŁECZNYCH

Współczesne rodziny przechodzą dość intensywne przeobrażenia związane ze zmianami społecznymi. Obecnie następuje odrzucenie dawnych wartości i przekonań bez jednoczesnego wytworzenia się nowych. Powoduje to powstawanie w rodzinach zjawisk niepożądanych, takich jak uzależnienia i przemoc.

Zjawiska patologiczne pojawiają się nie tylko w tych rodzinach, gdzie nastąpił rozwód. Rozkład życia rodzinnego często pojawia się w związkach formalnych i nieformalnych.

Rodzina to skomplikowana sieć: miłości, zazdrości, dumy, zmartwień, radości, winy – przyplwy i odpływy ludzkich emocji w najszerszej gamie. Emocje te są efektem rodzinnych postaw, sposobów wzajemnego postrzegania się i wzajemnych stosunków¹.

Rodzina jest grupą wielofunkcyjną, opartą na codziennym, kilku- czy kilkunastogodzinnym obcowaniu jej członków i obejmującą najbardziej intymne sfery życia. Źródłem kolizji i możliwości konfliktów jest bardzo wiele i uwarunkowania strukturalne przeplatają się z czynnikami osobowościowymi członków rodzin.

Rodzina stanowi naturalne środowisko, w którym człowiek przychodzi na świat, rozwija się i dorasta, w którym uczy się bliskich kontaktów z innymi ludźmi, zdobywa podstawową wiedzę, kształtuje i doskonali swoje umiejętności. Stąd wzorce zachowań, sposoby przeżywania, umiejętność przystosowania się człowieka do otoczenia w znacznym stopniu są zdobywane i kształtowane w rodzinie².

* Dr Michał Józwick – teolog, prawnik, Łódź.

¹ S. FORWARD, *Toksyczni rodzice*, Warszawa 1994, s. 122.

² A. POCHORECKA, *Funkcjonowanie rodziny a zagrożenie uzależnieniem. Zapobieganie uzależnieniom uczniów*, red. B. KAMIŃSKA-BUŚKO, Warszawa 1997, s. 105.

Prawidłowo funkcjonująca rodzina przyczynia się do rozwoju człowieka; rodzina funkcjonująca źle – staje się w stosunku do niego rodziną dysfunkcyjną, oddziałuje negatywnie na niektórych lub wszystkich swoich członków.

Dysfunkcja rodziny, a więc defektywne jej funkcjonowanie, w większym lub mniejszym stopniu dotyczy – przynajmniej przejściowo – wielu rodzin. Jeśli dysfunkcyjność przekracza określone granice, zaczynają się poważne problemy emocjonalne, uzależnienia, współuzależnienia, zachowania autodestrukcyjne, zaburzenia osobowości i przemoc³.

Zmieniająca się szybko rzeczywistość i konieczność przystosowywania się do nowych warunków egzystencji staje się przyczyną zaburzeń wewnętrznej struktury rodziny, a tym samym – zaburzeń w relacjach wewnątrzrodzinnych.

Przyczyn dysfunkcji w małżeństwie może być wiele. Należą do nich na przykład: brak poczucia odpowiedzialności, nadmierne przejęcie się pracą, dążenie do dominacji, sposoby dysponowania pieniędzmi, brak dialogu i czasu dla siebie wzajemnie, niechęć do rozwiązywania konfliktów, rozczarowanie co do cech małżonka, egoizm i brak wczuwania się w przeżycia współmałżonka, zdrada małżeńska⁴.

Podkreśla się jednak, że najczęstszymi źródłami problemów małżeńskich są niewłaściwe postawy wobec współmałżonka, niewłaściwa komunikacja, konflikty ról, nieudane pozycje seksualne, a także oddziaływanie osób trzecich⁵.

Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania roli rodziny i jej funkcji w zmieniających się warunkach społecznych oraz przyczyny dysfunkcji w rodzinie i jej wpływu na poszczególnych jej członków.

1. Konflikty w rodzinie a trudności wychowawcze młodego pokolenia

Jednym z istotnych elementów dysfunkcjonujących organizację życia codziennego są konflikty rodzinne. Konflikt małżeński i rodzinny wywołuje napięcie emocjonalne o negatywnym znaczeniu, ma z reguły charakter dynamiczny, otwarty, jego konsekwencją jest z jednej strony wzrost egocentryzmu stron uczestniczących w konflikcie, z drugiej natomiast strony brak możliwości podejmowania z drugą stroną relacji innych niż te, których dotyczy konflikt⁶.

³ M. RYŚ, *Psychologiczne źródła dysfunkcji w małżeństwie i rodzinie*, w: *Rodzina polska u progu trzeciego tysiąclecia*, red. W. MAJKOWSKI, Warszawa 2003, s. 85.

⁴ E. WÓJCIK, *Jak sprawić, by dojrzała w nas miłość*, Płock 1994, s. 221.

⁵ M. RYŚ, *Konflikty w rodzinie. Niszczą czy budują?*, Warszawa 1994, s. 127.

⁶ Tamże, s. 127.

Przyczyn konfliktów rodzinnych jest wiele: niezaspokojone potrzeby małżonków, przyjście na świat pierwszego dziecka, ingerencja dziadków, różnica cech osobowości, sytuacja ekonomiczna rodziny, inercja małżonków.

Do innych przyczyn konfliktowości w rodzinie należą: alkoholizm jednego bądź obojga rodziców, bezrobocie ojca lub matki, agresywne zachowanie rodziców, różnice w poglądach na wychowanie dzieci, różnice kulturowe i światopoglądowe rodziców, zazdrość, nieprawidłowe postawy rodzicielskie.

Konflikty trwale występują w rodzinie o osłabionych więziach emocjonalnych, traumatyzują one atmosferę domową. Nerozłożone konflikty wynikają z ich trudności i braku wzajemnego kompromisu między członkami rodziny. Konflikty te mogą doprowadzić do dysfunkcji wychowawczej, opiekuńczej i socjalizacyjnej rodziny. Sytuacje te, które są na granicy patologizacji życia rodzinnego, prowadzą często do trudności wychowawczych u dzieci⁷.

Cechą charakterystyczną rodziny dysfunkcyjnej są zatarte i splątane albo sztywne i nieprzepuszczalne granice interpersonalnych relacji. W takiej rodzinie nie ma miejsca na intymność, ponieważ nikt nie jest pełną, spójną osobą, która może wchodzić z innymi we właściwe relacje⁸.

Rodziny dysfunkcyjne bardziej poszukują bezpieczeństwa niż satysfakcji. Ich członkowie tłumią emocje, zaprzeczają im lub wyrażają je w złagodzonej formie, przyjmując założenie, że konfrontacja emocjonalna, wyrażanie nieprzyjemnych uczuć może doprowadzić do chaosu w rodzinie. Autentyczne uczucia nie są wyrażane, ale także nigdy nie są dobrze rozpoznane⁹.

Rodzina dysfunkcyjna jest systemem charakteryzującym się interakcjami doprowadzającymi do frustracji podstawowych potrzeb, wykorzystywania niektórych osób, pogwałcenia ważnych praw osobistych, zaniku odpowiedzialności lub pojawienia się nadmiernej odpowiedzialności niektórych osób z rodziny. System dysfunkcyjny cechuje deprivacja potrzeb, wchłanianie lub stąpienie granic poszczególnych osób¹⁰.

Dysfunkcje małżeńskie mogą mieć swoje źródło w negatywnych przeżyciach z okresu przedmałżeńskiego. Często dotyczą one lat dzieciństwa, a szczególnie niewłaściwych relacji z rodzicami. Ich rozpamiętywanie sprawia ból i może przyczyniać się do niewrażliwości na problemy partnera¹¹. Próba ukrywania tego typu wspomnień, tłumienie ich czy też wymazywanie z pamięci pogłębia

⁷ K. DĄBROWSKI, *Higiena psychiczna*, w: *Między praktyką a teorią wychowania*, red. T. E. DĄBROWSKA, B. WOJCIECHOWSKA-CHARLAK, Lublin 1997.

⁸ B. TRYJARSKA, *Terapia rodzinna. Psychoterapia. Szkoły, zjawiska, techniki i specyficzne problemy*, red. L. GRZESIUK, Warszawa 1994, s. 262.

⁹ M. RYŚ, *Psychologiczne źródła...*, dz. cyt., s. 87.

¹⁰ C. WILLIS-BRANDON, *Jak mówić nie i budować udane związki*, Gdańsk 1994, s. 102.

¹¹ Por. S. FORWARD, *Toksyczni rodzice*, Warszawa 1993, s. 32.

bolesne przeżycia i tym samym wywiera wpływ na zachowanie człowieka. Najczęściej przykre wspomnienia dochodzą do głosu, gdy w małżeństwie pojawiają się problemy.

Rodzina dysfunkcyjna jest zamknięta, jej członkowie żyją w izolacji od świata zewnętrznego, bliskich kontaktów towarzyskich, przyjaźni bądź też kontakty te są powierzchowne, konwencjonalne, w których dominują pozory, brak prawdziwych uczuć, nieszczerłość oraz niezdolność do zwracania się o pomoc. Rodzina dysfunkcyjna żyje w zakłamaniu, braku szczerości i mówienia prawdy o problemach nękających członków rodziny, fałszując i zniekształcając rzeczywistość rodzinną¹².

Szczególnie istotnym czynnikiem mającym wpływ na powstawanie dysfunkcji w stosunkach międzyludzkich jest niewłaściwa komunikacja¹³. Niedomówienia, niejasne wyrażanie myśli, dwuznaczne wypowiedzi uniemożliwiają właściwe odczytanie zgłaszanego komunikatu. Niejednokrotnie przyczyną nieprawidłowych stosunków z innymi jest brak umiejętności przebaczenia¹⁴. Wybaczenie innym wiąże się także z przyjęciem przebaczenia¹⁵.

W rodzinie dysfunkcyjnej brakuje wzajemności, czyli nikt nikomu nie pomaga, każdy jest skoncentrowany na sobie, a problemy innych członków są ignorowane lub też stosunki oparte są na nadopiekuńczości jednych wobec drugich.

Rodzina jest tą grupą społeczną, która powstaje na bazie więzi emocjonalnych. One to w dużej mierze stanowią o jej trwałości i spójności. Odpowiedni klimat emocjonalny jest niezbędnym warunkiem dobrego funkcjonowania wszystkich członków rodziny, a zwłaszcza rozwoju i wychowania dzieci. To więź emocjonalna sprawia, że rodzina staje się silna i jej członkowie mogą wzajemnie na siebie liczyć w różnych sytuacjach.

Rodzina doświadcza obecnie wielu trudności i na tym polu, tzn. w procesie budowania więzi emocjonalnych. Wiele rodzin żyje w sposób dość chaotyczny. Praca rodziców pochłania coraz więcej czasu. Brak więc czasu na bliskie relacje emocjonalne i dobre komunikowanie się. Proces wychowania, polegający na przekazie wartości i na kształtowaniu osobowości, jest więc utrudniony¹⁶.

Niepokojącym zjawiskiem staje się rozpad coraz większej liczby rodzin. Niezależnie od przyczyn, zawsze powoduje to emocjonalne perturbacje, zwłasz-

¹² M. RYŚ, *Psychologiczne źródła...*, dz. cyt., s. 86.

¹³ J. POWELL, *Dlaczego boję się kochać*, Warszawa 1993, s. 178.

¹⁴ J. MCDOWELL, P. LEWIS, *Dawać, brać, kochać*, Kraków 1992, s. 59.

¹⁵ M. LAWSON, *Wobec konfliktu*, Kraków 1993, s. 187.

¹⁶ G. PAPROTNA, *Trudności współczesnej rodziny w procesie wychowania dzieci*, w: *Rodzina w kontekście współczesnych problemów wychowania*, red. B. SUCHACKA, Kraków 2008, s. 414.

cza dla dzieci. Stają one przed tak trudnymi sytuacjami, jak np. odrzucenie przez rodzica, rozdzielenie rodziców, czy budowania porozumienia z nową osobą w rodzinie. Nie zawsze się udaje odbudowa zerwanych czy choćby naruszonych więzi. Wiele jest też rodzin, które pozostają niepełne i przez to dziecko nie może zaspokoić w pełni swych potrzeb emocjonalnych, gdyż więź z rodzicami uległa zachwianiu. To z kolei w znacznym stopniu utrudnia identyfikację z rodzicami jako osobami znaczącymi, a mechanizm ten jest w procesie wychowania ważnym czynnikiem decydującym o jego skuteczności¹⁷.

Młodzi ludzie często żywią nadzieję, że małżeństwo samo zmieni ich stosunek do przeszłości. Tymczasem trudne sytuacje najczęściej powodują przywołanie krzywd, które się kiedyś doznało. Minione doświadczenia niesprawiedliwości oraz pamięć niewłaściwego traktowania przez innych mogą wpływać na reakcje dotyczące współczesnych zdarzeń. Ostre i bolesne doświadczenia, które małżonkowie przeżywają w konfliktach, mogą mieć związek z przeżyciami z przeszłości¹⁸.

Przyczyn tworzenia się i rozwoju trudności wychowawczych jest dużo. Jednak najważniejsze z nich jest środowisko rodzinne, a w nim konflikty małżeńskie i rodzinne pojawiające się z dużą częstotliwością i nasileniem emocjonalnym. Konflikty rodzinne powodują rozbitcie wspólnoty rodzinnej, osłabienie więzi emocjonalnych między jej członkami, zaburzoną atmosferę wychowawczo-socjalizacyjną, agresję w rodzinie, przemoc, negatywne postawy wobec siebie, deprecjacje zasad moralnych i etycznych, zaniedbanie opiekuńcze dzieci, braki w zaspokojeniu potrzeb psychospołecznych dzieci, nieodpowiednie metody oddziaływania wychowawczego¹⁹.

Rodzinę dysfunkcyjną cechuje sztywny podział ról, nieadekwatne widzenie świata i zachowań, które obowiązują nawet wtedy, gdy nie ma już potrzeby kierowania się wyuczonymi reakcjami o charakterze obronnym²⁰. Rodzinę tę charakteryzują następujące zachowania: niezdolność do wyrażania uczuć, niezdolność do cieszenia się, skłonność do emocjonalnego znęcania się, sztywność zasad, perfekcjonizm, niepodejmowanie z nikim spoza grona rodziny tematyki dotyczącej istotnych problemów życia, lekceważenie bolesnych konfliktów międzyludzkich w rodzinie, zaniedbywanie obowiązków, znęcanie się fizyczne, molestowanie seksualne, brak osobistych granic, wkroczenie na terytorium innych²¹.

¹⁷ Tamże, s. 415.

¹⁸ M. LAWSON, *Wobec konfliktu*, Kraków 1993, s. 32, por. M. RYŚ, *Psychologia małżeństwa. Zarys problematyki*, Warszawa 1993.

¹⁹ S. CUDAK, *Konflikty rodzinne a trudności wychowawcze dzieci i młodzieży*, w: *Rodzina w kontekście współczesnych problemów wychowania*, red. B. SUCHACKA, Kraków 2008, s. 199.

²⁰ E. WOYDYŁŁO, *Początek drogi*, Warszawa 1990, s. 77–80.

²¹ J. CONWAY, *Dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców. Jak uwolnić się od bolesnej przeszłości*, Warszawa 1995, s. 81.

U źródeł wielu problemów małżeńskich leży – wyniesiony z dzieciństwa – brak samoakceptacji. Osoby, które cechuje niska samoocena, przeżywają głębsze konflikty wewnętrzne i zewnętrzne, mają także większe problemy z wybaczeniem²².

W odniesieniu do małżeństwa szczególnego znaczenia nabiera akceptacja własnej płci²³. Jej brak powoduje pojawienie się poważnych wewnętrznych konfliktów, te zaś mogą sprowokować wystąpienie poważnych konfliktów między małżonkami.

Inną przyczyną dysfunkcji w małżeństwie może być odmienny system wartości ukształtowany w rodzinach macierzystych. Małżonkowie wnoszą do związku własne systemy wartości. Konflikty na tym tle nie wiążą się bezpośrednio z osobą partnera, lecz wynikają z nabytych uprzednio wzorców zachowań, itp.²⁴ W przypadku gdy partnerzy nie wykazują szacunku dla systemu wartości uznawanego przez drugą osobę, może dochodzić do okazywania braku szacunku dla współmałżonka. Sytuacja taka może stać się przyczyną głębokich konfliktów między małżonkami²⁵.

Ważną płaszczyzną, na której mogą się rozgrywać konflikty, są niewłaściwe postawy małżonków wobec siebie. Wyróżnia się cztery rodzaje takich postaw:

1. Postawa nadmiernie wymagająca – traktowanie partnera jak kogoś gorszego, kogoś kogo trzeba ciągle pouczać i poprawiać, nie pozostawiając mu wolności w działaniu;

2. Postawa nadmiernie troskliwa – usługne traktowanie współmałżonka, zwalniające go z odpowiedzialności i troski o siebie oraz tolerujące każde jego zachowanie;

3. Postawa unikająca – obojętny stosunek do współmałżonka, utrzymywanie pewnego dystansu wobec niego, niechęć do nawiązywania bliższych kontaktów;

4. Postawa odtrącająca – ciągle krytykowanie partnera i okazywanie mu swej dezaprobaty poprzez czynienie złośliwych uwag lub potępianie jego postępowania²⁶.

Bywają małżonkowie, którzy podświadomie pragną ukształtować partnera na swój wzór. Starają się więc podporządkować sobie drugiego człowieka. Postawa taka świadczy o głębokiej nieufności wobec współmałżonka, a także o lęku, że gdy pozwoli mu działać samodzielnie, to zacznie zachowywać się

²² I. TROBISCH, *Być kobietą*, Warszawa 1983, s. 15.

²³ F. FISCHALECK, *Uczciwa kłótnia małżeńska*, Warszawa 1990, s. 90.

²⁴ Por. M. RYŚ, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 32.

²⁵ E. SUJAK, *Poradnictwo małżeńskie i rodzinne*, Katowice 1988, s. 111.

²⁶ M. ZIEMSKA, *Postawy małżonków wobec siebie*. „Problemy Rodziny” 5-6 (1982), s. 10–17.

w sposób niezgodny z oczekiwaniami. Takie nastawienie wobec współmałżonka uniemożliwia porozumienie, a tym samym przyczynia się do powstawania konfliktów²⁷.

W sytuacjach poważnych kryzysów rodzice są zajęci innymi problemami, często ich postawy rodzicielskie nie są prawidłowe. O najpoważniejszych zaburzeniach można mówić w przypadku, gdy konflikty i kryzysy małżeńskie prowadzą do odrzucenia psychicznego dzieci, obojętność wobec nich czy też nadmiernych wymagań, przy braku akceptacji.

W rodzinie, w której dominują częste i poważne konflikty, nie są zaspokajane podstawowe potrzeby psychiczne dziecka, takie jak doznawanie i odwzajemnianie miłości, potrzeba akceptacji i afiliacji, bezpieczeństwa, uznania i współdziałania. W przyszłości u dzieci wychowywanych w takiej atmosferze występuje poczucie mniejszej wartości, poczucie braku miłości ze strony najbliższych, nieumiejętność obrony własnego zdania. Dziecko wychowywane w takiej rodzinie nabywa postawy braku ufności, otwartości, może też być agresywne lub bierne społecznie²⁸.

Dzieci funkcjonujące w środowisku rodzinnym, w którym występują konflikty rodzicielskie, przeżywają sytuacje kryzysowe. Zaburzony zostaje ich system nerwowy i struktury emocjonalne. Odczuwają one osamotnienie we własnej rodzinie, pustkę i rozdrażnienie psychiczne oraz społeczne.

W rodzinie o nieprawidłowej atmosferze wychowawczej nie uruchamiają się w dziecku dążenia do samoaktualizacji, czyli tendencji do życia i wzrostu, do rozwoju i dojrzewania, do wyrażania swoich możliwości. Potrzeba samorealizacji dziecka musi znaleźć aprobatę rodziców i warunki rozwoju niepowtarzalności indywidualności dziecka²⁹.

Konflikty między rodzicami i między rodzicami a dziećmi stanowią duże zagrożenie dla socjalizacji i wychowania dzieci. Dotknięte one są na co dzień patologią emocjonalną i moralną w środowisku im najbliższym – w rodzinie. Tym większe jest ich negatywne przeżycie wszelkich sporów rodzinnych, kłótni, agresji i przemocy.

Agresja w zachowaniach rodziców przenosi się z reguły na agresywne zachowania dzieci. Przemoc stosowana w rodzinie uczy dziecko zachowań na pograniczu przemocy w interakcjach społecznych, tj. z rodzicami, w szkole i grupie rówieśniczej. Lekceważenie norm społecznych przez rodziców jest naśladowane w bezpośredniej obserwacji i kontaktach przez dzieci. Brutalizacja zachowań w środowisku rodzinnym w trakcie konfliktów rodziciel-

²⁷ Z. CELMER, *Człowiek na całe życie*, Warszawa 1986, s. 39.

²⁸ A. SIEROTA, *Postawy rodzicielskie a społeczne zachowania dzieci zależne od ich płci*, „Problemy Rodziny” 3 (1997), s. 11–13.

²⁹ M. RYŚ, *Psychologiczne źródła...*, dz. cyt., s. 101.

skich przenosi się na podobne zachowania wśród dzieci. Przekaz negatywnych wzorów zachowań rodziców w czasie konfliktów i po nierozwiązanym sporze rodzinnym powoduje u dzieci i młodzieży ubożenie i dewaluację wartości³⁰.

Rodzice, którzy nie potrafią właściwie rozwiązywać konfliktów, zakłócają proces osiągania wewnętrznej dojrzałości swoich dzieci. Zasadniczym wskaźnikiem tej dojrzałości jest integracja osobowości młodego człowieka, będącego harmonią pomiędzy wszystkimi elementami osobowości, pomiędzy pragnieniami i działaniami, postawami, ideami, wartościami, ambicjami, potrzebami czy uczuciami. Brak dojrzałości dzieci żyjących w rodzinach konfliktowych może przejawiać się wtedy na wszystkich poziomach, szczególnie na poziomie uczuciowości³¹.

Rodzinny przekaz negatywnych wzorów zachowania w czasie kłótni małżeńskich, agresja i ponížanie godności współmałżonka oraz brak racjonalnego reagowania w emocji konfliktowej prowadzi w konsekwencji do trudności wychowawczych wśród dzieci i młodzieży – obserwatorów i uczestników tych niebezpiecznych sytuacji rodzinnych.

Czynnikami warunkującym prawidłowe relacje w rodzinie jest właściwa atmosfera życia rodzinnego. Wpływa ona na tworzenie prawidłowych stosunków między członkami rodziny, a szczególnie między rodzicami i dziećmi.

Jednym z istotnych elementów zaburzających atmosferę życia domowego są konflikty wewnątrzrodzinne. Powodują traumatyczną, nerwową atmosferę w domu rodzinnym. Sprzyjają one także powstawaniu różnych trudności wychowawczych u dzieci. Odczuwają one brak troski i zainteresowania ze strony rodziców. Dzieci są dobrymi obserwatorami życia rodzinnego. W toku wzajemnych interakcji członków rodziny uczą się zachowań prospołecznych. Jeśli zachowania w rodzinie są zaburzone konfliktami, wówczas w drodze naśladownictwa i negatywnych przeżyć emocjonalnych nabywają dzieci zachowań trudnych, nie uznawanych społecznie w rodzinie, szkole i środowisku lokalnym³².

Człowiek, który wychowywał się w rodzinie, w której dominowały napięcia i kryzysy, w późniejszym życiu wykazuje małe przystosowanie społeczne, nieufne nastawienie do innych, małą zdolność przeżywania intymności i niezaborczej miłości. Negatywny obraz siebie wyniesiony z domu rodzinnego wpływa na brak umiejętności znoszenia frustracji i przykrych stanów emocjonalnych³³.

Trudności wychowawcze u dzieci, choć nawet w porę rozpoznane przez rodziców czy nauczycieli w szkole, pogłębiają się wskutek narastających konflik-

³⁰ S. CUDAK, *Konflikty rodzinne...*, dz. cyt., s. 199–200.

³¹ M. RYŚ, *Psychologiczne źródła...*, dz. cyt., s. 101.

³² S. CUDAK, *Konflikty rodzinne...*, dz. cyt., s. 200–205.

³³ M. PORĘBA, *Współżycie pokoleń...*, dz. cyt., s. 135–138.

tów między rodzicami. Konflikty najpierw małżeńskie z czasem przeradzają się w konflikty rodzinne, włączając w nie dzieci w różnym wieku.

Poważne kryzysy i napięcia w rodzinie mogą stać się przyczyną zaburzeń także w postawach społecznych dzieci³⁴. W środowiskach rodzinnych o częstych konfliktach następuje lekceważenie norm społecznych, a także osłabienie norm moralnych, które mają decydujące znaczenie w zaburzeniu procesu wychowania i socjalizacji dzieci funkcjonujących w tych dyskomfortowych sytuacjach domowych.

2. Rodzina wiktymologiczna konsekwencją braku dialogu

W literaturze przedmiotu rodzina określana jest jako „elementarne i naturalne środowisko życia, najsukuteczniejsze środowisko wychowania oparte na więzi wewnątrzrodzinnej i międzypokoleniowej oraz systemie wartości wychowawczych”³⁵.

Według tej definicji, istotnym predykatorem rodziny jest więź wewnątrzrodzinna. Ma ona charakter relatywny, stanowiąc wypadkową indywidualnych cech poszczególnych członków rodziny, świadomości bliskości, zaufania, wsparcia, itp. Powstaje w oparciu o wzajemne oddziaływanie na siebie poszczególnych członków rodziny, w codziennym życiu, poprzez to, jak postępują ze sobą, jak się zachowują, jakie wyrażają o sobie opinie, jak i w jaki sposób do siebie mówią³⁶.

Kompetencja komunikacyjna rodziców zależy często od ich motywacji, wiedzy i umiejętności. Niejednokrotnie rodzice nie mają dostatecznej motywacji do dobrego komunikowania się z dziećmi, nie wkładają oni dostatecznego wysiłku, aby zwiększyć efektywność swojego działania. Najczęściej też nie mają odpowiedniej wiedzy na temat skutecznego porozumiewania się. Sposób, w jaki to robią jako nadawcy, bywa zazwyczaj intuicyjny, oparty na własnych doświadczeniach z obcowania ze swoimi rodzicami czy członkami rodziny. Natomiast rodzice jako odbiorcy nie potrafią aktywnie słuchać tego, co mówią dzieci, czy odczytywać komunikatów ukrytych. Rodzice nie dysponują też zwykle zasobem różnych form porozumiewania się, nie wiedzą, że na kształt komunikatu można świadomie wpływać, że uzależniony on bywa od wielu czynników, że w końcu sztuki porozumiewania się można się nauczyć³⁷.

³⁴ W. STOJANOWSKA, *Ochrona dziecka przed negatywnymi skutkami konfliktu między jego rodzicami*, Warszawa 1997, s. 14.

³⁵ R. SKRZYPNIAK, *Rodzina mała ojczyzna wychowawcza*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, red. Z. TYSZKA, Poznań 1993, s. 201.

³⁶ M. GAWEĆKA, *Rodzina wiktymologiczna rezultatem braku dialogu*, w: *Dialog pokoleń. Studium interdyscyplinarne*, red. K. FRAN CZAK, Warszawa 2007, s. 175.

³⁷ P. ZBRÓG, J. ZBRÓG, *Kompetencje komunikacyjne...*, dz. cyt., s. 188.

W rodzinie kształtuje się człowiek poprzez doświadczanie u siebie naturalnych cech dziecka: bezbronności, niedoskonałości, zależności, niedojrzałości, skupienia na sobie, energiczności. Kiedy w rodzinie, w codziennej komunikacji, rodzic ignoruje lub atakuje naturalne cechy dziecka, przebudowuje ono siebie, aby nie ulec niszczyтельской sile poczucia bezwartościowości czy wstydu wzbudzonego w nim skutek poniżania. Rozwijają wtedy dysfunkcyjne cechy samozachowawcze, wyrażające się w jednej z dwu skrajności: albo czuje się gorsze od innych, albo lepsze od innych. Brak poczucia własnej, samoistnej wartości, obecny w kompleksie megalomanii lub niższości stanowi rdzeń wiktylizacji jednostki. Zaburza on stosunek jednostki do samej siebie i innych oraz powoduje, że komunikujemy się ze sobą czy innymi, przepuszczając wszystko przez filtr psychicznego urazu, który wypacza sposób myślenia³⁸.

Stąd człowiek poddany w rodzinie indoktrynacji upokarzania, cierpi, stale aktualizując własne cierpienie, ponieważ nadaje własne znaczenia docierającym do niego danym, przepuszczając je przez filtr chowania urazy doznanej krzywdy.

Rodzice, unikając agresji językowej, ograniczają znacząco negatywne powielanie takiego sposobu wyrażania się przez dzieci. Jednak obserwacje dowodzą, że często rodzice nie przywiązują zbyt dużej wagi do sposobu wyrażania własnych myśli, nie zdając sobie sprawy, jak bardzo w przyszłości utrudni im to oddziaływanie wychowawcze na postawy własnych dzieci. W konsekwencji dzieci bezwiednie powielają takie negatywne zachowania językowe nie tylko w czasie porozumiewania się w gronie rodziny, ale przede wszystkim podczas kontaktów z innymi członkami różnych społeczności³⁹.

Rodzina wiktylogiczna charakteryzuje się tym, że układ stosunków wewnątrzrodzinnych opiera się na wiktylogicznych wzorcach wzajemnych interakcji osobniczych, gdy przynajmniej jeden z jej członków doznaje krzywdy obiektywnej i (lub) subiektywnego poczucia krzywdy.

Porównując relacje rodziców reprezentujących autorytet ujarzmiający z relacjami rodziców wykazujących cechy charakterystyczne dla autorytetu wyzwalającego, dostrzegane są różnice w zakresie poziomu porozumiewania się. Rodzice o autorytecie wyzwalającym – wewnętrznym – osiągają wyższy poziom efektywności w zakresie porozumiewania. Jest to porozumienie obustronne, życzliwe, o silnej więzi, zapobiegające konfliktom. Natomiast rodzice o autorytecie ujarzmiającym – zewnętrznym – sprawiają, że komunikacja między nimi a dziećmi jest zaburzona, narastają konflikty⁴⁰.

³⁸ M. GAWEĆKA, *Rodzina wiktylogiczna...*, dz. cyt., s. 176.

³⁹ D. DURREL, *Starting Out Wright: Essentials Parenting Skills for Your Children's First Seven Years*, Oakland 1989, por. P. ZBRÓG, J. ZBRÓG, *Kompetencje komunikacyjne...*, dz. cyt., s. 191.

⁴⁰ A. FIDELUS, *Dialog wewnątrzrodzinny – rola i znaczenie w kształtowaniu postaw prospołecznych dzieci i młodzieży*, w: *Dialog pokoleń*, dz. cyt., s. 165.

W tego typu rodzinach mamy do czynienia z antynomią dominacji – wycofania, stąd poczucie krzywdy może uruchamiać u jednych ekshibicjonizm, a jednocześnie zanik sumienia, u drugich – waloryzować własną znikomość czy niemoc, a jednocześnie ucieczkę w masochizm, jako obowiązującą strategię przeżycia. Stąd w rodzinach wiktyologicznych mamy do czynienia z zaburzoną komunikacją, której podstawą jest brak zrozumienia i porozumienia, a słowa lub gesty mające łączyć i scalać członków rodziny używane są po to, by ranić, oskarżać, poniżać.

Rodzina wiktyologiczna stanowi przykład braku dialogu, ponieważ komunikacja w tego typu rodzinie opiera się na: braku ujawniania prawdy o sobie; braku komunikowania o swoich uczuciach, przeżyciach; braku dzielenia się swoimi wątpliwościami; braku możliwości zwierzenia się; nieumiejętności przyznania się do własnych błędów; nieumiejętności wybaczenia; braku szacunku do samego siebie i innych, rozkazach i nakazach nieznoszących sprzeciwu⁴¹.

Kiedy w rodzinie brakuje porozumienia i zrozumienia, narastają wrogość i poczucie krzywdy. Rodzi się wówczas dotkliwe poczucie bycia niekochanym, samotnym, nieszczęśliwym. Brak dialogu w rodzinie wyzwala poczucie zagrożenia, osamotnienia, bezradności, co prowadzi do akceptacji wyrzekania się siebie oraz zanegowania sensu życia.

Gdy w rodzinie panuje atmosfera ukrytej lub jawnej wrogości, zagrożenia i lęku, w stosunkach interpersonalnych stosowana jest przemoc, agresja, wyzwala się brak wzajemnego zaufania oraz poczucie poniżenia godności, dewaloryzując sens komunikacji jako procesu rozwoju człowieka. Mechanizmy te, jako poczucie samotności, winy i wstydu, powstają na skutek dysfunkcjonalnego doświadczania siebie jako dziecka bezwartościowego i niechronionego. Rodzice domagają się od dziecka doskonałości, atakują je za wyrażanie potrzeb i pragnień lub wręcz – ignorują. Dziecko nadaje sobie taką wartość, jaką nadają mu rodzice. Kiedy wartość dziecka w rodzinie podlega stałemu redukowaniu na skutek ciągłego jego krytykowania, ośmieszania, stosowania rozkazów lub nakazów, kar fizycznych czy psychicznych – staje się to dla niego kryterium, na podstawie którego kształtuje ono ocenę siebie jako osoby, kryterium oceny co mu wolno a czego nie, kryterium wyboru, jak kształtować swoją tożsamość i jakim celem podporządkować własną strategię życiową⁴².

Dialog w rodzinie wymaga zrozumienia siebie oraz innych, ponieważ dialog warunkuje rozwój osoby jako człowieka. Dlatego prawidłowy jego rozwój zależny jest od tego, jak człowiek doświadcza siebie jako osoby w kontekście, jak odbierany jest przez innych.

⁴¹ R. GAWEŃKA, *Rodzina wiktyologiczna...*, dz. cyt., s. 178.

⁴² Tamże, s. 179.

Jednostka, która jest rozumiana w rodzinie, staje się tolerancyjna wobec innych, potrafi rozumieć siebie i prawidłowo oceniać zachowania swoje i innych. Potrafi współczuć ludziom i wyrażać w większym stopniu chęć udzielania pomocy, a więc potrafi przeciwstawić się własnemu egocentryzmowi na korzyść społecznej wrażliwości.

Niezrozumiany przez najbliższych człowiek oddala się psychicznie, czuje się osamotniony oraz zdezorientowany we własnych intencjach, przeżyciach⁴³.

Ofiara w zaburzonej komunikacji poszukuje miłości, aprobaty i poczucia bezpieczeństwa. Zamiast dialogu w rodzinach wiktyologicznych występuje konflikt paralelny, mianowicie nierozwiązany konflikt wewnętrzny między faktyczną zależnością a pragnieniem niezależności oraz konflikt zewnętrzny wynikający z braku rozumienia siebie i innych.

Człowiek, który wychował się w rodzinie, w której dominowały napięcia i kryzysy, w późniejszym życiu wykazuje małe przystosowanie społeczne, nieufne nastawienie do innych, małą zdolność przeżywania intymności i niezabórce miłości. Negatywny obraz siebie, wyniesiony z domu rodzinnego, wpływa na brak umiejętności znoszenia frustracji i przykrych stanów emocjonalnych⁴⁴.

W rodzinie wiktyologicznej na poziomie komunikacji uwypukla się nie kwestie przynależności, uczuć, zaufania, bliskości, ale kwestie kontroli, statusu i władzy. Komunikacja w tego typu rodzinach zasadza się na sprawowaniu kontroli w celu wymuszenia aprobaty bądź władzy w kontekście relacji uwiązania, stwarzając własną rzeczywistość poprzez prywatyzowanie cierpienia i skrywanie urazy. Stąd członkowie tego typu rodzin są uwikłani w podwójne związanie wzajemnie wykluczających się oczekiwań⁴⁵.

W ten sposób członkowie rodzin angażują się w patologiczną „grę bez zakończenia” i nie przerywają jej, ponieważ spełnia ona dla nich określone funkcje podtrzymywania dychotomii dominacji-uległości, która wynika z tego, że każdy z członków rodziny bądź czuje się winny, bądź zrzuca winę na innych, stosując, celem uwolnienia się od ciężaru upokorzenia i cierpienia, różne strategie manipulacji.

Istotnym elementem wzajemnych, prawidłowych interakcji w rodzinie jest autentyczne porozumienie jej członków. Jest ono możliwe tylko wtedy, gdy jednostka w rodzinie doświadcza godności, szacunku, miłości, gdy ma możliwość wartościowania siebie i innych, ma zaspokojoną potrzebę poczucia bezpieczeństwa i pewności emocjonalnej.

Ma możliwość różnicować „ja”, a dzięki jasnym granicom „ego” osiąga umiejętność oddzielania emocji od intelektu, kieruje się racjami i logiką, a nie targają nią silne emocje.

⁴³ M. GAWĘCKA, *Rodzina wiktyologiczna...*, dz. cyt., s. 180.

⁴⁴ M. RYŚ, *Psychologiczne źródła...*, dz. cyt., s. 101.

⁴⁵ E. GRYFFIN, *Podstawy komunikacji społecznej*, Gdańsk 2003, s. 181–183.

W rodzinach wiktymologicznych występuje niepartnerski styl komunikowania się. Styl ten charakteryzuje się tym, iż jednostka nie traktuje rozmówcy jako równoprawnego partnera, nie bierze pod uwagę jego odczuć, emocji, tego co aktualnie przeżywa⁴⁶.

Druga forma niepartnerskiego stylu komunikowania się w rodzinach wiktymologicznych przejawia się w podporządkowaniu własnego punktu widzenia i potrzeb jednostki oczekiwaniom komunikującego. Stąd jednostka, jako osoba podporządkowująca się, ulega żądaniom komunikującego w sposób bezwzględny, rezygnując z prób zaprezentowania własnego zdania, ponieważ odczuwa strach przed komunikującym, czuje się od niego zbyt zależna, boi się samotności, izolacji, jest zbyt bezsilna i bezradna, aby przeciwstawić się komunikującemu.

Jeśli więc rodzice nie mają wiedzy na temat, jak wpływać na zmiany postaw, jak słownie i pozasłownie nagradzać, w jaki sposób wyrażać własne niezadowolenie, jak prowadzić spory, negocjować, przekonywać, jak formułować cele, jak odmawiać, zachęcać, ale też jak poprawnie i stosownie się wyrażać, jak być kulturalnym językowo, trudno im będzie intuicyjnie sprostać tym zadaniom. Tym bardziej, iż wychowanie zmusza do takich zachowań językowych. Jeśli ponadto nie nabędą praktycznych umiejętności porozumiewania się z dziećmi oraz nie wzbudzą w sobie motywacji do podjęcia wysiłku zmiany własnych zachowań komunikacyjnych, trudno im będzie podolać obowiązkom współczesnych rodziców⁴⁷.

Rodzina wiktymologiczna jest typem rodziny, w której występuje brak dialogu na skutek deprivacji potrzeby miłości; jest to rodzina, gdzie komunikacja rozwija trajektorię cierpienia i prywatyzację tego cierpienia, odgradzając człowieka od doświadczania człowieczeństwa oraz poszanowania jego godności.

Jednak obecnie brak jest zorganizowanego systemu wspomagania rodziców w zakresie komunikacji interpersonalnej. W związku z tym nie można obwiniać wyłącznie rodziny za niewłaściwe zachowania językowe, które są przyczyną wielu jej dysfunkcji.

3. Dialog w rodzinie a poczucie bezpieczeństwa

Dialog, będąc postacią relacji międzyludzkich, zajmuje poczesne miejsce w życiu ludzkim, funkcjonowaniu człowieka. Relacje człowieka z innymi ludźmi są źródłem szczególnej wartości. Współżycie z innymi ludźmi, uczestnictwo w ich życiu i dopuszczanie innych do uczestnictwa w życiu własnym, dzielenie się własnymi przeżyciami i myślami, podejmowanie wspólnych z nimi zadań,

⁴⁶ L. GRZESIUK, *Teorie ludzkiej komunikacji*, „Przegląd Psychologiczny”, 1997, n. 1.

⁴⁷ P. ZBRÓG, J. ZBRÓG, *Kompetencje komunikacyjne...*, dz. cyt., s. 196.

włączanie wyników własnej działalności do dorobku ogólnego – to dla człowieka jedno z najpotężniejszych źródeł wartości⁴⁸.

Można zauważyć, że rozmowa rozumiana jako forma bezpośredniej wymiany informacji (nadawanie-odbieranie) między osobami (generacjami wiekowymi), stanowi nieodłączny składnik każdego wymiaru dialogu (tj. informacyjno-poznawczego, społeczno-emocjonalnego i działaniowego), a dokładniej rzecz ujmując – niezbędny warunek i zarazem środek do uzyskania, wykreowania określonych znamion-rezultatów dialogu w postaci rozszerzenia i pogłębienia przez jego uczestników wiedzy – informacji, otworzenia się „do wewnątrz” i „na zewnątrz”, wzajemnego zrozumienia (rozumienia) siebie, zbliżenia społeczno-emocjonalnego osób oraz pomocniczości wobec siebie w sytuacjach trudnych.

Warunki i atmosfera życia rodzinnego, jaką tworzy wspólnota bliskich sobie emocjonalnie osób, zespolonych ze względu na silną więź, wymaga od swych członków integralnego zespolenia celów i dążeń, podejmowanych dobrowolnie. Jest ona początkiem i źródłem kontaktów międzyludzkich, pierwszych więzi emocjonalnych między rodzicami i dzieckiem, rodzeństwem. Trwałość więzi duchowej i materialnej, funkcjonalnie związanych z codziennym współdziałaniem wszystkich członków rodziny, świadczy o jedności wspólnoty i jej sile, również w zakresie wychowawczego funkcjonowania.

Odpowiedni klimat emocjonalny jest niezbędnym warunkiem dobrego funkcjonowania wszystkich członków rodziny, a zwłaszcza rozwoju i wychowania dzieci. To więź emocjonalna sprawia, że rodzina staje się silna i jej członkowie mogą wzajemnie na siebie liczyć w różnych sytuacjach⁴⁹.

Wspólnota rodzinna stwarza nieograniczone możliwości wzajemnego oddziaływania na siebie, interakcji, możliwości permanentnego obcowania najbliższych osób. W tym między innymi tkwi olbrzymia wartość rodziny jako wspólnoty życia, wspólnoty emocjonalnej, kulturowej, wychowawczej, opiekuńczej i zamieszkania.

Jeżeli w rodzinie nie ma dobrej komunikacji, a sama rodzina jest niespójna, sytuacja jest trudna nie tylko dla partnerów, ale również dla dzieci oraz osób chorych, w podeszłym wieku czy zmagających się z silnym stresem.

Dialog w rodzinie stanowi sztukę negocjacji, działań poszczególnych jej członków, którego celem jest zrozumienie i porozumienie wzajemne, warunkujące rozwój rodziny jako wspólnoty duchowej, emocjonalnej, ekonomicznej, społecznej⁵⁰.

Każda komunikacja międzyludzka zawiera w sobie ładunek semantyczny, emocjonalny, kontekstowy, znaczeniowy i interpretacyjny. Stąd dia-

⁴⁸ T. TOMASZEWSKI, *Ślady i wzorce*, Warszawa 1984, s. 207.

⁴⁹ G. PAPROTNA, *Trudności współczesnej...*, dz. cyt., s. 414.

⁵⁰ M. GAWĘCKA, *Rodzina wiktymologiczna...*, dz. cyt., s. 173.

log w rodzinie może umożliwiać wyrażanie stanów emocjonalnych, przeżyć uczuciowych, myśli, pomagać w uświadamianiu ich sobie, pełniąc rolę harmonizatora w stosunkach małżeńskich czy rodzicielskich. Umiejętność szczerego dialogu między małżonkami, między ojcem a dzieckiem, lub matką a dzieckiem, rozumianego jako wzajemna wymiana poglądów, racji, myśli, informacji, uczuć w sposób wyważony, gdzie każda ze stron ma możliwość wymiany własnych myśli, poglądów, przeżyć, odczuć z zapewnieniem wzajemnego szacunku, akceptacji i zrozumienia stanowi podstawę rodziny wzajemnie obdarzającej się miłością i zaufaniem, „rodziny silnej Bogiem” (Jan Paweł II). Dialog w rodzinie, to wartościowanie i waloryzowanie w niej człowieka jako osoby⁵¹.

Dialog, to rozwój przez aktualizację osoby, ponieważ dzięki niemu osoba ma możliwość określania samej siebie i innych poprzez to, co mówi, jak mówi, jak postępuje, zachowuje się. Dialog jest więc możliwy tylko wtedy, gdy człowiek potrafi zdefiniować samego siebie poprzez doświadczenie w rodzinie miłości oraz szacunku, gdy uznawane jest i respektowane jego prawo do godności, gdy doświadcza zobiektywizowanych dyspozycji ludzkich w postaci „dekalogu” moralnego, służącego mu jako kryterium oceny siebie, innych, świata rzeczywistego i transcendentnego, kryterium wyboru postępowania i zachowania w stosunku do innych⁵².

Niepartnerski styl komunikowania pojawia się w związkach, w których partner(ka) inaczej traktuje swoje potrzeby, preferencje i zamierzenia niż oczekiwania partnera(ki). Natomiast druga strona nie reaguje, ulega żądaniom, naciskom, stosuje się do rad i sugestii agresora. Powoduje to brak jasności wypowiedzi partnerów, wywieranie nacisku na drugiego człowieka oraz nietolerancji dla ekspresji potrzeb własnych⁵³.

Jeżeli własna osoba zajmuje wyższą pozycję w hierarchii wartości niż inni ludzie, to jednostka będzie uważała za ważniejsze swoje potrzeby niż innego człowieka. I odwrotnie, jeżeli własna osoba zajmuje niższą pozycję w hierarchii wartości niż inne, jednostka przyznaje wyższość ich potrzebom, dążeniom i uczuciom⁵⁴.

Ogólnie uznaje się, że każda rodzina posiada swoją indywidualną, niepowtarzalną wewnętrzną organizację oraz układ stosunków rodzinnych. Układ ten mogą wyznaczać czynne w danej rodzinie i na zewnątrz niej siły przyjazne harmonii i wspierające scalanie wspólnoty rodzinnej lub przeciwnie – siły wrogie

⁵¹ M. GAWĘCKA, *Rodzina wiktymologiczna...*, dz. cyt., s. 175.

⁵² M. GAWĘCKA, *Rodzina jako casus wiktymologiczny*, w: H. CUDAK, *Współczesna rodzina polska – jej stan i perspektywy*, red. H. MARZEC, Mysłowice 2005, s. 340.

⁵³ J. MAZUR, *Przemoc w rodzinie. Teoria i rzeczywistość*, Warszawa 2002, s. 30.

⁵⁴ L. GRZESIUK, E. TRZEBIŃSKA, *Jak ludzie porozumiewają się*, Warszawa 1978, s. 187.

i zagrażające tej jedności, które mogą spowodować rozkład rodziny, doprowadzając nieraz aż do zupełnego jej rozpadnięcia się.

Na wdzieranie się do rodziny sił wrogich jej spistości może ona jednak też zareagować odmiennie – wzmocnieniem swej solidarności.

Przyjazne otoczenie, które członkom danej rodziny dostarcza okazji do wyrażania swej osobowości i zdobycia uznania w szerszym kręgu, może spowodować rozluźnienie więzi rodzinnych i zwiększenie aktywności społecznej tych członków. Jeżeli rodzina jest dobrze zorganizowana wewnątrz, to może na to zareagować większym zamknięciem się i zwiększoną satysfakcją jej członków w działalności wewnątrzrodzinnej⁵⁵.

Rodzina musi przystosować się od wewnątrz do różnorodnych oddziaływań niezliczonych i zmiennych czynników składających się na życie i wpływających na stosunki jednych członków rodziny do drugich. W warunkach korzystnych uczucia miłości, lojalności przeważają i utrzymana jest harmonia rodzinna. W warunkach nadmiernych napięć i konfliktów powstają wzajemne antagonizmy, a nawet nienawiść, i wówczas całość rodziny jest zagrożona⁵⁶.

Warunki i atmosfera życia rodzinnego, jaką tworzy wspólnota bliskich sobie emocjonalnie osób, zespolonych ze względu na silną więź, wymaga od swych członków integralnego zespolenia celów i dążeń, podejmowanych dobrowolnie. Jest ona początkiem i źródłem kontaktów międzyludzkich, pierwszych więzi emocjonalnych między rodzicami i dzieckiem, rodzeństwem.

Trwałość więzi duchowej i materialnej, funkcjonalnie związanych z codziennym współdziałaniem wszystkich członków rodziny, świadczy o jedności wspólnoty i jej sile, również w zakresie wychowawczego funkcjonowania. Wspólnota rodzinna stwarza nieograniczone możliwości wzajemnego oddziaływania na siebie, interakcji, możliwości permanentnego, codziennego obcowania najbliższych osób.

Atmosfera wychowawcza domu, którą można porównać do klimatu, w którym wzrasta i rozwija się dziecko, ma wielkie znaczenie dla jego prawidłowego rozwoju i bezpieczeństwa. Atmosfera pogody i zyczliwości otaczająca dziecko ma wpływ na jego aktywność, a tym samym na jego lepszy i szybszy rozwój. Ostre konflikty między rodzicami, awantury domowe, powodują ciągłą niepewność sytuacji. Czasem atmosfera panująca w domu, pozornie spokojna na zewnątrz, faktycznie pełna jest napięć, stresów i obcości⁵⁷.

⁵⁵ S. ŁATOWSKA, *Środowisko rodzinne w kształtowaniu zachowań u dzieci*, w: *Rodzina w trosce o życie – Kościół w trosce o rodzinę*, red. R. BUCHTA, Katowice 2010, s. 83.

⁵⁶ J. REMBOWSKI, *Rodzina jako system powiązań*, w: *Rodzina i dziecko*, red. M. ZIEMSKA, Warszawa 1986, s. 130.

⁵⁷ S. ŁATOWSKA, *Środowisko rodzinne w kształtowaniu zachowań u dzieci*, dz. cyt., s. 84.

Atmosferę rodzinną kształtuje całe życie rodziny, wyrasta ona z naturalnej więzi miłości, która łączy rodziców ze sobą i z dziećmi oraz rodzeństwo pomiędzy sobą. Oznacza to, że najważniejszym źródłem atmosfery rodzinnej są osoby w rodzinie i jakość relacji między nimi, które wytwarzają pewien dominujący nastrój uczuciowy.

Każda rodzina tworzy swój własny świat, który określa jej spójność, rozwija uczucia i działania, kształtuje i przekształca osobiste dążenia członków rodziny oraz wyobrażenia o sobie i innych. Rodzina wytwarza swoją indywidualną i niepowtarzalną organizację i układ stosunków rodzinnych. Stanowi ona miejsce „przepływu uczuć”, które określają właściwą danej rodzinie atmosferę⁵⁸.

Niekorzystna atmosfera wychowawcza w rodzinie często hamuje normalny rozwój intelektualny i emocjonalny dzieci. To ona powoduje, że dziecko czuje się w otaczającym świecie bezpieczne lub ma poczucie zagrożenia, przeżywa stany lękowe, pozytywnie odczuwa bliskość innych ludzi lub czuje się wśród nich zagrożone, samotne. Dziecko pod wpływem złej atmosfery wychowawczej w domu nie liczy się z potrzebami innych kolegów, w wypadku konfliktu z nimi używa często siły fizycznej. Decydujące znaczenie dla kształtowania pozytywnej atmosfery wychowawczej ma odpowiedni styl kierowania i stosowanie odpowiednich środków wychowawczych. Niedopuszczalny jest brak uporządkowanego planu życia codziennego, ponieważ rodzi to napięcia, zdenerwowanie, kłótnie. Na atmosferę w rodzinie wpływa też odpowiedni rytm życia domowego. Rozkład codziennych obowiązków powinien ułatwić tworzenie pozytywnych relacji między domownikami, wdrażanie dzieci do określonych prac, rozwijania wspólnych zainteresowań, wspólnego spędzania czasu⁵⁹.

Zakończenie

Obecnie w funkcjonowaniu rodzin nastąpiło wiele zmian, również niepokojących, jednak choć napotyka ona wiele trudności w realizacji swych funkcji względem dzieci, to jednak pozostaje podstawową i najistotniejszą grupą społeczną. I chociaż różne czynniki mogą osłabiać jej oddziaływanie, to właśnie rodzina w wychowaniu dzieci i młodzieży pełni pierwszoplanową rolę⁶⁰.

Małżeństwa i rodziny dysfunkcjonalne najczęściej radzą sobie z problemami w sposób destrukcyjny, nieprawidłowy, poprzez zaprzeczania, ukry-

⁵⁸ *Tamże*, s. 85.

⁵⁹ A. SKRE CZKO, *Atmosfera wychowawcza domu*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/atmosfer.html>

⁶⁰ G. PAPROTNA, *Troski współczesnej...*, dz. cyt., s. 417.

wanie problemów. To prowadzi do pogłębiania się dysfunkcyjności. Rodziny dysfunkcyjne często negują istnienie problemów wewnątrz rodziny, stąd uniemożliwiają poszukiwanie ich rozwiązania. W takich rodzinach zaprzecza się spostrzeżeniom, myślom, dążeniom i wyobrażeniom, uczuciom, szczególnie negatywnym, takim jak lęk, samotność, smutek, zranienie, odrzucenie i potrzeba zależności.

Osoby żyjące w rodzinie dysfunkcyjnej mają skłonności do kontrolowania wszystkich interakcji, uczuć i zachowań. Kontrola ta jest ważną strategią obronną przed wstydem, z którym musi się borykać rodzina dysfunkcyjna. Kontrola ta daje poczucie władzy, możliwości przewidywania zdarzeń, zapewnia poczucie bezpieczeństwa. Jednak efektem tego typu kontroli jest usztywnienie ról i utrata spontaniczności⁶¹.

Dysfunkcje w swojej istocie stanowią z jednej strony niebezpieczeństwo dla jakości i trwałości rodziny, z drugiej zaś zrozumienie ich przyczyn i podjęcie rozwiązania problemu jest wielką szansą przejścia na nową wyższą płaszczyznę porozumienia oraz pogłębienia wzajemnej więzi⁶².

Każda dysfunkcyjność wymaga indywidualnego podejścia, gdyż pod pojęciem „dysfunkcyjności” kryje się różnorodność problemów. Zasadnicze wątki procesu wychodzenia z dysfunkcyjności można ująć jako:

- odwołanie się do profesjonalnej pomocy (system zaprzeczeń uniemożliwia spojrzenie na prawdziwe korzenie problemów),
- odejście od uzależnień i współuzależnień (przerwanie cyklu uzależnieniowego i kontrolowania innych, sterowania i manipulowania innymi),
- budowanie komunikacji rodzinnej opartej na nowych zdrowych zasadach.

Jeśli zachowania w rodzinie są zaburzone konfliktami, wówczas w drodze naśladownictwa i negatywnych przeżyć emocjonalnych dzieci nabywają zachowań trudnych, nie uznawanych społecznie w rodzinie, szkole i środowisku lokalnym. Konflikty najpierw małżeńskie z czasem przeradzają się w konflikty rodzinne, włączając w nie dzieci w różnym wieku.

W środowiskach rodzinnych o częstych konfliktach następuje lekceważenie norm społecznych, a także osłabienie norm moralnych, które mają decydujące znaczenie w zaburzeniu procesu wychowania i socjalizacji dzieci funkcjonujących w tych dyskomfortowych sytuacjach domowych⁶³.

Każda rodzina, jako niepowtarzalna i jedyna w swoim rodzaju, musi także wypracować sobie właściwy sposób rozwiązywania konfliktów. Dla każdej sytuacji konfliktowej istnieje wiele możliwych i alternatywnych rozwiązań. Istotnym

⁶¹ Por. J. BRADSHAW, *Toksyczny wstyd*, Warszawa 1997, s. 70.

⁶² E. WÓJCIK, *Z myślą o małżeństwie*, Sandomierz 1990, s. 186.

⁶³ S. CUDAK, *Konflikty rodzinne a trudności wychowawcze...*, dz. cyt., s. 205.

elementem pokonywania nieporozumień jest przyjęcie sytuacji konfliktowej jako zadania, które trzeba rozwiązać.

Dla pozytywnego rozwiązywania konfliktu konieczne jest uświadomienie sobie przyczyn konfliktów i odpowiednie się od nich zdystansowanie, a także właściwa komunikacja między partnerami. Każdy konflikt może stać się okazją do przemyślenia, a w konsekwencji lepszego zrozumienia wielu spraw związanych z sytuacją, w jakiej znajduje się rodzina, jak również lepszego poznania istniejących problemów. Konflikt ukierunkowuje rodzinę na istotne dla niej problemy. Jest sposobnością ku temu, by wykształciły się nowe podstawy, na których wspólnota rodzinna będzie mogła się rozwijać i doskonalić.

Czasy współczesne ukazują ogromną potrzebę odbudowania życia rodzinnego, podkreślenia jego znaczenia i ukazania trudności w realizacji przez rodzinę podstawowych funkcji. Nie należy bagatelizować trudności, jakie ona dziś przeżywa. Powinno to być przedmiotem troski wielu instytucji, gdyż tylko w dobrze funkcjonującej, trwałej, spójnej rodzinie istnieją sprzyjające warunki do wychowania nowego pokolenia, przygotowanego do realizacji wielu ról społecznych, w tym również roli rodzica⁶⁴.

Współcześnie nauka Kościoła na temat małżeństwa i rodziny znajduje wiele praktycznych wykładni w różnych inicjatywach pastoralnych. Rozwijają się inicjatywy duszpasterskie, których celem jest obrona zagrożonej rodziny. Organizowanie kursów przedmażeńskich, parafialnego wsparcia młodych małżeństw, permanentna formacja duchowa rodziców mają na celu niesienie pomocy zagrożonej rodzinie i stworzenie dla niej wsparcia „lokalnej wspólnoty”⁶⁵. Wszystkie te działania przypominają jak ważna jest rodzina, a także nieustannie wysoka jej pozycja w życiu społecznym, kulturalnym, duchowym i religijnym.

Family and its role in changing social conditions

Today's families are going through rather intensive transformations associated with social changes. A well-functioning family contributes to human development; a family functioning poorly-becomes a dysfunctional family for him/her, has negative impact on some or all of its members. Dysfunction of family concerns – at least temporarily – many families.

There may exist many causes of dysfunction in marriage, including, for example, lack of responsibility, desire for domination, the lack of dialogue and

⁶⁴ G. PAPROTNA, *Trudności współczesnej...*, dz. cyt., s. 418.

⁶⁵ A. ZWOLIŃSKI, *Zanik współczesnej rodziny*, w: *Rodzina w kontekście współczesnych problemów wychowania*, red. B. Suchacka, Kraków 2008, s. 31.

time for each other, reluctance to resolve conflicts, selfishness and lack of empathy towards spouse, adultery.

Today, despite the fact that many factors impair the functioning of family it is family still playing primary role in children and young people upbringing.

The purpose of this paper is to attempt to show family and its role in changing social conditions as well as the causes of dysfunction in family and its impact on each of its members.

MICHAŁ PIELA SDS*

NA STRAŻY NAUCZYCIELSKIEGO URZĘDU KOŚCIOŁA – ZMAGANIE SIĘ KARD. A. BERTRAMA Z ORGANIZACJAMI WROGIMI CHRZEŚCIJAŃSTWU W OKRESIE REPUBLIKI WEIMARSKIEJ (1918–1930)

1. Nauczycielskie odrzucenie socjalizmu

Zamiarem moim jako autora niniejszego artykułu jest ukazanie wielorakich wysiłków ordynariusza diecezji wrocławskiej (1914–1945) i Przewodniczącego Fuldajskiej Konferencji Biskupów (1920–1945), których celem było przeciwstawianie się doktrynie i działaniom różnorodnych związków i organizacji, jawnie i wręcz aktywnie zwalczających chrześcijaństwo w życiu obywateli Republiki Weimarskiej. W mojej refleksji naukowej jasno zostały sprecyzowane cezury czasowe. Punktem wyjścia moich rozważań jest upadek monarchii i Cesarstwa Niemieckiego oraz narodziny systemu republikańskiego w życiu narodu niemieckiego. Rozważania te pragnę zakończyć na progu bardzo ważnego zjawiska w życiu Niemiec: ujawnienia się znaczącej siły partii narodowosocjalistycznej A. Hitlera po wyborach wrześniowych 1930 roku. Hierarchowie Kościoła katolickiego w Niemczech byli zmuszeni do zajęcia stanowiska, a owocem ich wystąpień były pierwsze ich enuncjacje, skierowane wprost przeciwko błędnej i zaraźliwej doktrynie, szerzonej z ogromnym impetem przez członków NSDAP. Jednym z tych, który wówczas zabrał publicznie głos, był kard. A. Bertram¹.

* Prof. PWT dr hab. Michał Pielą SDS – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ *Kundgebung Bertrams. Die Stellung der katholischen Kirche zu Radikalismus und Nationalismus. Ein offenes Wort in ernster Stunde am Jahresschlusse 1930 (Stosunek Kościoła katolickiego do radykalizmu i nacjonalizmu. Otwarte słowo w poważnej godzinie na koniec roku 1930, Wrocław, 31 grudnia 1930)*, w: *Akten Deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*, Bearbeitet von Bernhard Stasiewski, B. I: 1933–1934, Mainz 1968, s. 800–806.

Zagadnieniu temu poświęciłem uwagę w innym z opracowań². W niniejszym artykule pragnę skupić uwagę na okresie określonym cezurą w jego tytule.

Pierwszym ze zjawisk, któremu należy poświęcić uwagę, jest zjawisko szerzącej się wówczas doktryny socjalistycznej. Socjalizm reprezentowany przez Socjaldemokratyczną Partię Niemiec (SPD) był – obok komunizmu i bolszewizmu – najważniejszym przeciwnikiem światopoglądowym katolicyzmu w pierwszych latach Republiki Weimarskiej. Na początku grudnia 1918 roku Paul Löbe i Franz Hacks – w imieniu frakcji SPD we wrocławskiej Radzie Ludowej – zwrócili się z prośbą, wystosowaną w otwartym liście do księcia-biskupa Bertrama, aby „w obliczu zmienionych stosunków zostało zmienione dotychczasowe stanowisko [władz kościelnych] i udzielone wyjaśnienie, iż pozwala się na przynależność katolików do każdej partii politycznej, włącznie z socjaldemokracją”. Głównym celem tej prośby było umożliwienie wstępowania katolików do partii i odprężenie stosunków pomiędzy socjaldemokracją a katolicką partią Centrum. W konsekwencji socjaldemokraci mogliby zaprzestać ataków na Centrum z powodu ich stanowiska w kwestiach religijnych. Ponadto taki krok odniósłby i taką korzyść, że katolicy, i tak zresztą sympatyzujący z Partią Socjaldemokratyczną Niemiec, nie musieliby się odwracać plecami do katolickiego Kościoła³. Bertram odmówił zajęcia stanowiska, sam jednak sporządził pismo, którym polecił odpowiedzieć swojemu wikariuszowi generalnemu, Alfonsowi Blaeschke. Blaeschke skierował więc pismemną odpowiedź do Löbe, w której czytamy, iż

jest wystarczająco znanym, jakie stanowisko Kościół katolicki zajmuje z jednej strony wobec usprawiedliwionych roszczeń życia społecznego, a z drugiej wobec poważnych niebezpieczeństw grożących najświętszym interesom Kościoła i życiu wiary katolickiego chrześcijaństwa ze strony partii socjalistycznych⁴.

Tuż przed Bożym Narodzeniem 1918 roku bp Bertram – czasowo równocześnie ze wspomnianym wyżej listem pasterskim biskupów pruskich – wskazał energicznie swojemu duchowieństwu na przeciwieństwo pomiędzy katolickim i socjalistycznym światopoglądem. Nikt nie powinien się ludzi próbami uspokojenia, że należy wykluczyć „nadciganie nowego Kulturkampfu”:

Znane encykliki papieża Leona XIII dają jasne wyjaśnienie duchowieństwu odnośnie do przeciwieństwa i sprzeczności socjalistycznych zasad z chrześcijańską reli-

² Ks. M. PIELA SDS, *Wkład kard. A. Bertrama w przygotowanie orędzia biskupów niemieckich w kwestii stosunku Kościoła katolickiego do narodowego socjalizmu* (28 III 1933), w: *Cierpliwość i miłość. Księga dla uczczenia Kardynała Henryka Gulbinowicza*. Pod redakcją bp. E. Janiaka, ks. W. Irka, Wrocław 2010, s. 543–559.

³ *Löbe i Hacks do kard. A. Bertrama*, 9.12.1918, Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. I A 25 o 129; L. RICHTER, *Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung*, Düsseldorf 1996, s. 100.

⁴ *Blaeschke do Löbe*, 15.12.1918, Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. I A 25 o 129.

gią oraz odnośnie do oceny kwestii natury społecznej, chrześcijańskiej demokracji, chrześcijańskiego porządku państwowego i obowiązków obywatela. Obowiązkiem biskupów i duchowieństwa jest ostrzeganie wiernych przed organizacjami, które są przeciwne tym zrozumiałym normom [danym] dla życia publicznego katolików. Takie ostrzeżenia wypływają z obowiązkowej troski o życie wiary katolickich chrześcijan i dla [ochrony, utrzymania] chrześcijańskiego porządku świata. Wraz z tym ostrzeżeniem jest związane serdeczne ujmowanie się za sprawiedliwymi żądaniem klas pracujących, jak to otwarcie zostało ogłoszone w dalekowzrocznych encyklikach Leona XIII i w owocnej współpracy w społecznym ustawodawstwie Niemiec. Równie widoczny musi być serdeczny wszędzie szacunek dla klas pracujących oraz zrozumienie i gotowość pomocy dla pilnych potrzeb w kręgach robotniczych, tym bardziej że te biedy mają wielokrotnie zgubny wpływ na chronione przez Kościół moralne dobra ludu⁵.

W liście wielkopostnym, wydanym w styczniu 1919 roku, Bertram, konsekwentnie trzymający się obranej linii, określił socjalizm, komunizm i bolszewizm błędnymi naukami:

Kościół jest tym, który z całym autorytetem występuje przeciwko błędnym naukom, zawartym w socjalizmie, komunizmie i bolszewizmie. Mogą całe państwa popaść w te błędy, ale Kościół nigdy nie porzuci tych zasad, które papież Leon XIII postawił światu przed oczy w swoich niezrównanych encyklikach, jako dane od Boga zasady porządku życia publicznego⁶.

Ówczesna prasa atakowała względnie broniła wyjaśnień Bertrama odnośnie do sprzeczności pomiędzy katolicyzmem a socjalizmem, jak to ukazywała relacja „Germanii”:

„Vorwärts” oburza się na oświadczenie księcia-biskupa dra Bertrama [...] i nazywa je zgodnie ze znanymi przykładami „niesłychanym przymusem sumienia”, „jawnym nadużyciem kościelnego urzędu”, „swawolnym znieważeniem socjaldemokracji, która nigdy nie zamierza sprzeciwiać się religijnym poglądom albo wykonywaniu kościelnych zobowiązań”. Znamy podwójną twarz socjaldemokracji [...]. Powinno być zabronione naszemu księciu-biskupowi przedstawiać kościelny punkt widzenia ... i to z dziwnym uzasadnieniem, że religia nie powinna być wciągana w polityczną walkę⁷.

⁵ A. BERTRAM, *Betreffend Haltung des hochwürdigen Klerus der Diözese in den gegenwärtigen politischen Wirren (Hirtenwort/Pastoralanweisung)*, w: *Adolf Kardinal Bertram, Hirtenbriefe und Hirtenworte*, bearbeitet von Werner Marschall, Köln-Weimar-Wien 2000, nr 33, s. 129–130.

⁶ A. BERTRAM, *Die Kirche unsere Mutter und unsere Hoffnung*, 15.1.1920, w: *Adolf Kardinal Bertram, Hirtenbriefe und Hirtenworte*, bearbeitet von Werner Marschall, Köln-Weimar-Wien 2000, nr 40, s. 157–171; tutaj s. 168–169.

⁷ *Hetze gegen den Herrn Fürstbischof Dr. Bertram*, „Germania” nr 40 (25.1.1919); cyt. za: L. RICHTER, *Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung*, Düsseldorf 1996, s. 100–101.

Duże znaczenie w sporze pomiędzy katolickim i socjalistycznym światopoglądem miał list pasterski kolońskiej prowincji kościelnej z 8 stycznia 1919 roku, w którym biskupi Dolnej Nadrenii odrzucili socjalizm w dobitnych słowach. List ten zyskał duże znaczenie, bo do tej enuncjacji przyłączyli się inni biskupi, w tym także Bertram. W tymże słowie pasterskim biskupów jasno zostało powiedziane, że socjalizm znajduje się w całkowitej opozycji do katolickiej wiary, że pragnie rozbijać chrześcijańskie małżeństwo i rodzinę, że popiera rozdział Kościoła od państwa i optuje za bezwyznaniową szkołą. W liście biskupów znalazły się znamienne słowa Augusta Bebela: „Chrześcijaństwo i socjalizm mają się do siebie jak ogień i woda”. „Nie można być przekonany zwolennikiem socjalizmu i równocześnie dobrym katolickim chrześcijaninem. Albo – albo. Nieubłaganymi [nieprzejednanymi] są sprzeciw i walka socjalizmu wobec chrześcijaństwa i przeciw Kościołowi”⁸.

W związku z kolońskim listem pasterskim kard. Bertram w lutym 1920 roku odpowiedział na zapytanie pruskiego ministra ds. kultu Konrada Haenisch'a jak i wrocławskiego prezydenta policji Voigta, że nie jest możliwe, aby – z kościelnego punktu widzenia – istniało zezwolenie na przynależność katolików do wszystkich i każdych partii, a szczególnie socjalistycznych, jak to się propaguje ponownie od czasów rewolucji, i z tych kręgów⁹. Sami biskupi niemieccy wyrazili swoje jednolite stanowisko w tej kwestii podczas obrad Fuldajskiej Konferencji Biskupów w sierpniu 1921 roku¹⁰. Po wyrażeniu we wcześniejszym okresie sądów przez niektórych biskupów odnośnie do „traktowania tych, którzy przynależą do partii wrogich chrześcijaństwu”, biskupi, zgromadzeni w Fuldzie w sierpniu 1921 roku, zdecydowali się na przyjęcie syntetycznie ujętych, ważnych wytycznych w tej materii:

Nic nie może nakłaniać Kościoła do zaprzestania czy osłabienia w jego wyrażaniu negatywnego stanowiska wobec wszystkich i każdemu z osobna wrogich chrześcijaństwu i Kościołowi związków i orientacji, czy są one socjalistyczne czy wolno-

⁸ *Hirtenbrief der Bischöfe der niederrheinischen Kirchenprovinz und der ihr angeschlossenen Diözesen über den Sozialismus*, 8.1.1919, w: E. R. HUBER – W. HUBER, *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Teil 4. Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik*, nr 210, s. 392–394; tutaj s. 392; powyższy list pasterski został również opublikowany w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband I 1918–1925*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 25, s. 47–50; *Diözesansynode des Bistums Breslau 1925*, Breslau 1926, s. 118–120 [Anhang 11.].

⁹ Kard. A. Bertram do Haenisch'a, 10.2.1920, Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. I A 25 s 130.

¹⁰ „[...] Der Entwurf über seelsorgliche Behandlung von Mitgliedern kirchenfeindlicher Gesellschaften (besonders Sozialisten) wird mit einigen kleinen Änderungen angenommen”; *Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz*, Fulda, 23.-25.1921, p. 30 (25.8.1921), w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband I 1918–1925*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 169, s. 351.

mularskie, czy noszą inną nazwę. Jest i pozostaje surowo zabronione dla każdego katolika przynależenie do takich partii i organizacji czy popieranie ich dążeń. Ten zakaz obowiązuje również wtedy, kiedy poszczególne partie dążą – obok celów nie do przyjęcia – również do realizacji niektórych usprawiedliwionych [słusznych] celów albo usiłują się powoli przybliżyć do chrześcijaństwa czy Kościoła. Dopóki jakaś orientacja czy partia stosuje się do doktryny czy dążeń, niespójnych z nauczaniem i prawami Chrystusa i Jego Kościoła, niedozwolona jest przynależność do nich, ponieważ przynależność nie ogranicza się do pojedynczych aprobowanych dążeń, lecz poddaje każdego z osobna, jego imię i jego składki, w służbę całego programu, a tym samym w służbę dążeń wrogich Kościołowi; dla poszczególnej osoby pojawia się niebezpieczeństwo zarażenia, stopniowego oddalania się od życia wiary i praktyk kościelnych¹¹.

Przypatrzmy się wykładni powyższych rozporządzeń pasterskich. W każdym poszczególnym przypadku powinno być sprawdzone, czy należy nazwać po imieniu partię czy organizację, przeciwko której zostaje skierowane obecne pouczenie. Żaden jednak z katolików nie może powiedzieć, że został doprowadzony do niejasności z powodu mało precyzyjnej wykładni w tej materii. Ponadto nie zawsze jest łatwe znalezienie właściwego środka pomiędzy mądrą przezornością a pasterską otwartością. Ten, który przynależy do zakazanego stowarzyszenia, musi z niego wystąpić, nawet gdy ponosi ofiarę. Nauczycielski Urząd Kościoła jest kompetentny w ocenie udzielenia katolikom pozwolenia na taką przynależność czy też wydania negatywnej opinii. Kto z katolików nie spełnia tego obowiązku, jakkolwiek go zna wystarczająco i może spełnić bez większych szkód, nie powinien być dopuszczony do sakramentów świętych, ponieważ on sam tak długo wyklucza się z godnego przyjęcia świętych sakramentów, dopóki dobrowolnie znajduje się w sprzeczności w istotnych kwestiach do obowiązków, głoszonych przez najwyższy Urząd Nauczycielski Kościoła. W poszczególnym przypadku duchowni muszą wziąć wzgląd na tych katolików, którym by groziły wielkie szkody, a więc „terror i bojkot”, z powodu natychmiastowego wystąpienia z zakazanych organizacji. Do najtrudniejszych pastoralnych pytań należy to, czy należy wzbraniać przystępowania do świętych sakramentów tym, którzy poprzez przynależność do zakazanych organizacji realizują tylko cele gospodarcze a nie te, nieprzyjazne Kościołowi; i wobec tych, którzy bez potrzeby są tylko sympatykami (Mitläufer). Również tutaj musi zostać sprawdzony i zróżnicowany każdy przypadek, pomiędzy tymi, którzy mogą wystąpić bez niebezpieczeń-

¹¹ *Winke betr. Aufgaben der Seelsorger gegenüber glaubensfeindlichen Vereinigungen*, 25.8.1921, w: *Diözesansynode des Bistums Breslau 1925*, Breslau 1926, s. 110–111; tutaj s. 111 [Anhang 9.]; wytyczne te zostały zwięźle powtórzone przez biskupów podczas ich konferencji w Fuldzie w 1923 roku: *Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz, Fulda*, 21.-23.1923, p. 32 (23.8.1921), w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband I 1918–1925*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 253, s. 518–519.

stwa i takimi, którym to przyniesie trudności; pomiędzy tymi, którzy działają czynnie agitatorsko i sympatykami, jak również pomiędzy tymi, którzy ignorują pouczenia a tymi, u których można się spodziewać poprawy. Kiedy jednak zawiodą wszelkie próby pouczenia, nie ma innej alternatywy niż wykluczenie z przyjmowania świętych sakramentów¹².

Podsumowując, wskutek podjętych decyzji stanowisko Episkopatu było jednoznaczne i również kard. Bertram kierował się nim w następnych latach. Jednakże nie w całym duchowieństwie wrocławskim przynależność katolików do socjalistycznych organizacji była postrzegana jako problem. W jednym z protokołów dekanalnych wrocławski ordynariusz przeczytał zdanie: „Nie powinno się niepokoić socjaldemokratów, którzy regularnie chodzą do kościoła i częściej przyjmują sakramenty, gdyż w rzeczywistości nie są oni socjaldemokratami”. Bertram opatrzył to stwierdzenie komentarzem: „Takie stanowisko nie może pozostać nieodwołalne”¹³. W diecezjalnym organie wydawniczym odwołał się do rozporządzeń Fuldajskiej Konferencji Biskupów z 1921 roku i powtórzył ich treść: „Zresztą jest wystarczająco znane, że te zasady odnoszą się nie tylko wobec socjalistycznych organizacji, lecz od dawna były stosowane i będą wobec wszystkich zakazanych zgromadzeń, przy czym w sposób porównywalny należy tu się powołać na stanowisko Kościoła do wolnomyślicieli”¹⁴. Kard. Bertram powtórzył zdecydowanie te zarządzenia w 1924 roku. Okazją były zbliżające się wybory polityczne¹⁵. Na początku tego roku odniósł się do kwestii robotniczej. Chociaż nie odrzucał całkowicie walki robotników o prawa pracownicze – w końcu w sporze związków zawodowych poparł on chrześcijańskie związki zawodowe – odrzucał on zarówno niekończący się strajk jak i nienawiść klasową. „Chrześcijańska odwaga pracy” i „chrześcijańska radość pracy” – podkreślał arcybiskup – są obowiązkami każdego katolika. Przez tę pracę każdy katolik, który otrzymał miejsce w społeczeństwie przyznane mu przez Boga, stanie się Jego podobieństwem¹⁶.

¹² *Winke betr. Aufgaben der Seelsorger gegenüber glaubensfeindlichen Vereinigungen*, 25.8.1921, w: *Diözesansynode des Bistums Breslau 1925*, Breslau 1926, s. 110–111; tutaj s. 111 [Anhang 9.]; *Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz*, Fulda, 21.-23.1923, p. 32 (23.8.1921), w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband I 1918–1925*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 253, s. 518–519.

¹³ S. HINKEL, *Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik in Kaiserreich und Weimarer Republik*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2010, s. 118–120.

¹⁴ *Beilage Zum Verordnungsblatt des Fürstbischöflichen Ordinariats Breslau*, nr 742, 11.11.1923.

¹⁵ A. BERTRAM, *Hirtenwort zu bevorstehenden politischen Wahlen*, Breslau, 1.8.1924, w: *Adolf Kardinal Bertram, Hirtenbriefe und Hirtenworte*, bearbeitet von Werner Marschall, Köln–Weimar–Wien 2000, nr 75, s. 157–171; tutaj s. 279–280.

¹⁶ A. BERTRAM, *Die Arbeit nach christlicher Lehre*, Breslau, 2.2.1924 (Fastenhirtenbrief), w: *Adolf Kardinal Bertram, Hirtenbriefe und Hirtenworte*, bearbeitet von Werner Marschall, Köln–Weimar–Wien 2000, nr 70, s. 264–274; tutaj s. 264.

Fuldajska Konferencja Biskupów upomniała równocześnie robotników i pracodawców, że nie istnieje różnorodna moralność dla różnych stanów. Czy to będzie chętnie słyszane czy nie – biskupi wezwali robotników, aby nie dawali się podżegać do buntu „agentom wywrotowych partii”. Jednocześnie zażądali od pracodawców, aby oferowali robotnikom sprawiedliwe wynagrodzenie i sprawiedliwe umowy pracy. Podczas wrocławskiego synodu diecezjalnego w październiku 1925 roku kard. Bertram powtórzył dobitnie dotychczasowe ustosunkowania się do socjalizmu i komunizmu i zestawiał razem odnośne wystąpienia biskupie w dodatku protokołu¹⁷.

Wrocławski kardynał usiłował związać pracowników z Kościołem katolickim, by nie utracić ich na rzecz socjalistów. To musiało być szczególnie poważną troską kleru parafialnego w obszarze przemysłowym, dlatego popierał on rozbudowę związków katolickich¹⁸. Na początku marca 1928 arcybiskup wrocławski poświęcił robotnikom list pasterski. Przedstawił w nim Jezusa jako wzór pracownika i okazał wiele zrozumienia dla ich sytuacji życiowej. Niedzielę przed świętem św. Józefa ustanowił „niedzielą robotniczą”. Wezwał robotników przede wszystkim do tego, aby nie przyłączali się do organizacji, które prowadzą do zburzenia koniecznego porządku, do nienawiści klasowej, tak samo do pogrzebania chrześcijańskiej kultury, a tym samym do upadku chrześcijańskiej religii i do zagrożenia wiecznego zbawienia. Musi być ostatecznie jasne – stwierdzał kard. Bertram – że nie można być wiernym katolikiem a równocześnie przez przynależność do zakazanych stowarzyszeń faktycznie popierać ich cele. Kościół katolicki w równej mierze broni pomyślności wszystkich stanów, a więc zarówno interesów robotników jak i pracodawców¹⁹.

2. Zmaganie się z narodowymi związkami militarnymi

Jednym z istotnych przejawów życia młodej Republiki Weimarskiej było powstawanie organizacji paramilitarnych, skupiających początkowo w swych szeregach weteranów pierwszej wojny światowej. Organizacje, zwane też związkami ojczyznianymi, rozrastały się w bojówki paramilitarne, głosiły coraz bardziej niebezpieczne hasła antyrepublikańskie, podnosząc coraz wyraźniej hasła

¹⁷ *Diözesansynode des Bistums Breslau 1925*, Breslau 1926.

¹⁸ A. BERTRAM, *Förderung katholischer Arbeitervereine in Oberschlesien, Breslau, 12.10.1927* (Aufruf/Pastoralanweisung), w: *Adolf Kardinal Bertram, Hirtenbriefe und Hirtenworte*, bearbeitet von Werner Marschall, Köln–Weimar–Wien 2000, nr 96, s. 359–360.

¹⁹ A. BERTRAM, *Der St.-Joseph-Sonntag ein Festtag katholischer Arbeiter und Arbeitervereine. Hirtenwort, Breslau, 1.3.1928*, w: *Adolf Kardinal Bertram, Hirtenbriefe und Hirtenworte*, bearbeitet von Werner Marschall, Köln–Weimar–Wien 2000, nr 98, s. 377–381.

nacjonalistyczne. „Stahlhelm”²⁰, „Jungdeutsche Orden”²¹ czy inne ojczyźnianie związki bojowe, wywodzące się z „Freikorps”²² odnotowały znaczny wzrost członków na przełomie lat 1923/1924²³. Przeciwno tym związkom podnoszono wciąż słuszne zarzuty, że są one „antyrepublikańskie, nienawistne partii Centrum, antysemickie, przesadnie narodowe, częściowo nowopogańskie, częściowo niemieckochrześcijańskie”, że sympatyzowały „z włoskim faszyzmem”, zwalczały „uniwersalizm katolickiego Kościoła”, głosiły „nienawiść wobec politycznego przeciwnika”, przygotowywały „wojnę odwetową wobec państw sąsiednich” i chciały „ustanowić narodową dyktaturę za pomocą wszystkich będących do dyspozycji środków”²⁴. W diecezji wrocławskiej rok 1923 upływał stosunkowo spokojnie. Duchowieństwo w ogólności miało mało pojęcia o działalności nowych organizacji. Katolicy kapłani odmawiali licznym prośbom, wysuwanym ze strony „Zakonu Młodych Niemców”. Jego członkowie usiłowali nakłonić duchownych do organizowania „nabożeństw polowych” czy też do poświęcenia sztandarów tej organizacji. Natomiast członkowie „Jungdo” znaleźli wielkie

²⁰ „Stalowy hełm”; pełna nazwa: *Bund der Frontsoldaten* – Związek Żołnierzy Frontowych, organizacja paramilitarna powstała po pierwszej wojnie światowej w Republice Weimarskiej; związkowi temu – jak i innym tego rodzaju, istniejącym w Republice Weimarskiej, poświęcił szczególną uwagę przywoływany już tutaj autor, Wieland Vogel. Przybliżył on problem częściowo tylko sygnalizowany, a ważny dla tego okresu: stosunek Kościoła katolickiego do związków paramilitarnych; zob. W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989; tenże autor szeroko omawia konfrontację Kościoła katolickiego z organizacją *Stahlhelmu*: o samej organizacji, tamże, s. 23–30; o konflikcie z Kościołem katolickim, tamże, rozdział V. *Der Konflikt zwischen Kirche und Stahlhelm Bund der Frontsoldaten in den Jahren 1926 bis 1933 und seine Auswirkungen auf weitere Stellungnahmen der Fuldaer Bischofskonferenzen*, tamże, s. 249–321.

²¹ „Zakon Młodych Niemców“ (Jungdo), był znaczącą organizacją paramilitarną, działającą w Republice Weimarskiej. Ugrupowanie zostało utworzone przez Artura Mahrauna w maju 1920 roku w Kassel. Organizacja starała się przywrócić idee przedwojennego ruchu młodzieżowego *Wandervögel*. W krótkim czasie zgromadziła 70 tys. członków. Jej działalność została zakazana dwukrotnie: od sierpnia 1920 do lutego 1921 i od lipca 1922 do stycznia 1923 roku. Przez pewien okres stanowiła największe z licznych ugrupowań paramilitarnych lat 20. XX wieku. Przed rokiem 1930 zrzeszała niemal 300 tys. osób. W roku 1933 zdelegalizował ją rząd nazistowski; W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 9–23.

²² *Freikorps* (niem. „wolny korpus”) – ochotnicze, skrajnie prawicowe formacje paramilitarne działające w Niemczech w latach 1918–1922, założone przez zdemobilizowanych żołnierzy; szeroko na ten temat: W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 9–23.

²³ Do rozwoju tych organizacji przyczynił się niewątpliwie wyrok sądu państwowego (z 21 i 23 marca 1923), uchylający zakaz ich organizowania i istnienia; W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 34.

²⁴ W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 338.

zrozumienie pośród wyznawców protestantyzmu²⁵. Dopiero z okazji protestanckiego święta zmarłych („Totensonntag”), odprawianego w Legnicy, możemy się dowiedzieć o zażaleniach kierowanych wobec duchowieństwa katolickiego, jak to wynika z listu przywódcy śląskiej komturii tego zakonu, Königa, do kard. A. Bertrama. König uskarżał się wrocławskiemu arcybiskupowi, że protestancki superintendent Kleinod i pastor Streetz przyjęli zaproszenie organizacji „Stahlhelmu” do wzięcia udziału w obchodach tego święta, natomiast zdecydowanie odmówił katolicki duchowny, proboszcz Bumbke²⁶. Kard. A. Bertram pominął milczeniem pisemną prośbę Königa o udzielenie odpowiedzi. Umiarkowana postawa kard. A. Bertrama, okazana przy podobnych wydarzeniach w następnych latach, mówi wiele o jego taktycznej powściągliwości: jego osobowość cechowała dyplomatyczna oszczędność słowa. Wrocławski arcybiskup, uspokojony pełną rezerwą postawą kleru diecezjalnego wobec agitacji związków narodowych, nie czuł się zobowiązany w tym momencie do podejmowania jakichś szczególnych środków²⁷. Jednakże zabrakło mu w tym okresie – jak to pokażą wydarzenia następnych miesięcy – ważnych informacji, udzielonych ze strony duchowieństwa diecezjalnego: kapłani nie doceniali intensywnego rozwoju ruchu „młodoniemieckiego” i zagrożeń, jakie ten ruch niósł dla Kościoła²⁸.

Dopiero z listu, skierowanego do kard. A. Bertrama w dniu 7 stycznia 1924 roku przez proboszcza K. Baucha w Polkowicach k. Głogowa tenże dowiedział się o szybkim rozwoju młodego ruchu niemieckiego, sięgającego po ideologię narodowości niemieckiej („deutschvölkisch”) i budującego na niej swoje cele i dalszy rozwój. W takiej sytuacji kard. A. Bertram wezwał do okazania – analogicznie do swojego dotychczasowego stanowiska w kwestii Górnego Śląska – „tej samej miłości, sprawiedliwości i tego samego względu dla różnych plemion i języków w naszej diecezji, należącej do pogranicza”²⁹. Kard. Bertram dysponował teraz osądem – jak może żaden z innych niemieckich biskupów – na temat politycznej eksplozji nacjonalistycznej propagandy ideologicznej. Dlatego wykreślił jasną linię podziału pomiędzy agresywnymi dążeniami różnych grup interesu w „Zakonie Młodych Niemców”, celujących w propagowanie ideologii volkistowskiej, bazującej na wartościach samego narodu niemieckiego, a chrześcijańską koncepcją pojednania i budowania na niej dalszego życia narodowego. Pewne aluzje, jakie kard. Bertram zamieścił na końcu listu skierowanego do pro-

²⁵ W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 36–37.

²⁶ *König do kard. A. Bertrama*, 23.11.1923, Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. I A 25 j 4.

²⁷ W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 38.

²⁸ Tamże.

²⁹ *Kard. A. Bertram do K. Baucha* (proboszcza w Polkowicach k. Głogowa), Breslau, 10.1.1924, w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband I 1918–1925*, Bearbeitet von Heinz Hürten, nr 269, s. 550–552; tutaj s. 551.

boszcza Baucha, mogą wskazywać, że arcybiskup nosił się z myślą skierowania odpowiedniego słowa pasterskiego do szerszego kręgu odbiorców, ale cały omawiany tutaj problem wymagał jeszcze poważnego przeegzaminowania i dogłębniejszej oceny³⁰. Okazją do nawiązania kontaktu z innymi biskupami w kwestii znalezienia rozwiązania dla coraz bardziej nabrzmiałego problemu nadarzyła się wkrótce. 21 stycznia 1924 roku kard. A. Bertram otrzymał pismo od śląskiej komturii „Zakonu Młodych Niemców”. Jej członkowie ubolewali nad zachowaniem proboszcza Baucha, który z powodzeniem ostrzegał z ambony przed tą organizacją. Upraszała ona pilnie wrocławskiego arcybiskupa o „usunięcie tego zła” z następującym uzasadnieniem: zarzut wrogości wobec katolików, wysuwany wobec nich, nie miał już racji bycia z powodu ich wyjaśniającego pisma, skierowanego do biskupich wikariatów generalnych³¹. Należy tutaj także nadmienić, że wspomniany wyżej zakon nie był jedyną organizacją, budzącą niechęć ze strony Kościoła katolickiego. Jakby owocem puczu monachijskiego Hitlera i Ludendorffa w listopadzie 1923 roku było ujawnienie się organizacji zwanej „Hochschulring deutscher Art” (HDA); należały do niej grupy akademickie i związki studenckie, a także katolickie korporacje. Te różnorodne grupy usiłowały wpływać na młodzież poprzez organizowanie szkoleń, wieczorów teatralnych, wykładów czy własne publikacje. Zdaniem jednego z biskupów, organizacja ta budziła entuzjazm młodzieży, szermując hasłami narodowej jedności i walki o prawo i wolność. Za tymi hasłami kryło się – zdaniem tego hierarchy – wzbudzanie nieufności wobec Kościoła, usuwanie ideałów religijnych czy głoszenie protestanckiego indywidualizmu i subiektywizmu³².

Kard. Bertram, dowiadując się o tym, postanowił użyć tych wiadomości w szerszym wymiarze. Już w czasie obrad Fuldańskiej Konferencji Biskupów w 1922 roku podjął on próbę, aczkolwiek bezskuteczną, przygotowania przez biskupów specjalnego listu pasterskiego, adresowanego do katolickich stowarzyszeń³³. Ponieważ teraz także jeden z biskupów wysunął życzenie podjęcia duszpasterskich środków wobec nacjonalistycznej agitacji uwodzącej młodzież,

³⁰ W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 38; por. Kard. A. Bertram do Nowacka, 7.2.1924, Archiwum Archidiecezjalne Wrocław, sygn. I A 25 j 4.

³¹ König do kard. A. Bertrama, 21.1.1924, Archiwum Archidiecezjalne Wrocław, sygn. I A 25 j 4; w grudniu 1923 roku Mahraun zwrócił się do wikariatów generalnych w Paderborn, Fuldzie, Münster, Hildesheim, Kolonii, Moguncji i Osnabrück w celu zdeklarowania lojalności „Zakonu Młodych Niemców” wobec chrześcijańskich wyznań; W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 42.

³² W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 42–43.

³³ Zamiast takiego listu został opracowany *Wspólny list pasterski Biskupiej Konferencji w Fuldzie* adresowany do „katolickich akademików”; W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 42–43, s. 43.

można było także – jak sądził kard. A. Bertram – wznowić dyskusję odnośnie do podobnej tematyki, a szczególnie rozwoju organizacji „Zakonu Młodych Niemców”. 24 stycznia 1924 roku Przewodniczący Fuldajskiej Konferencji Biskupów zwrócił się do jej członków ze specjalną ankietą, dotyczącą omawianej tutaj problematyki³⁴. Biskupi w swych wypowiedziach wyrażali szczególną niechęć wobec ideologii promowanej tak szumnie przez tę organizację. Podstawy ideowe tego „zakonu” określili jako panującą w nim „nacjonalistyczną” czy też „volkistowską tendencję”, czy też przesadne akcentowanie wszystkiego co „narodowe” w „duchu protestancko-narodowym”³⁵.

Z odpowiedzi biskupów na pierwszą ankietę odnoszącą się do związków ojczyznianych wynikało, że związki te były w swej działalności bardzo zróżnicowane pod względem regionalnym, dlatego wówczas jeszcze nie była możliwa wspólna enuncjacja Episkopatu. Kard. Bertram utwierdził się jednak jeszcze bardziej w przekonaniu o niebezpieczeństwach grożących wiernym i porządkowi państwowemu ze strony organizacji ojczyznianych, gdy organizacja „Stahlhelm” zaatakowała ks. Aurasę z Legnicy. Tenże w czasie kazania jasno wskazywał na volkistowski oraz germańsko-pogański charakter ideologii szerzonych zarówno przez „Zakon Młodych Niemców” jak i „Stahlhelm”. Wskazał także na obecną w nich nienawiść, okazywaną przez członków tych organizacji chrześcijaństwu³⁶.

5 marca 1924 roku kard. A. Bertram wydał własne rozporządzenie dla diecezji. Odrzucał w nim „przesadne, prawie fanatyczne akcentowanie jednostronnego nacjonalizmu”³⁷. Skutki dekretu arcybiskupa wrocławskiego były widoczne gołym okiem. Duchowni nie tylko odmawiali poświęcenia sztandarów organizacji ojczyznianych, ale wprost określali te związki, jak przykładowo organizację „Stahlhelm”, jako pogańskie i wrogo nastawione wobec Kościoła katolickiego³⁸. Wrocławski ordynariusz odrzucił również starania tych organizacji o udzielenie pozwolenia na kładzenie wieńców na grobach zmarłych ich członków czy poświęcanie sztandarów. Na zapytanie ks. K. Herde udzielił jasnej

³⁴ W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989.

³⁵ Tamże, s. 44–45.

³⁶ Tamże, s. 46–49; *Niekisch do Papena*, 9.4.1924, Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. I A 25 v 9.

³⁷ *Zur Frage einer Stellungnahme zu einzelnen neuen Organisationen*, w: *Verordnungen des Fürstbischöflichen Ordinariats in Breslau*, nr 749 (5.3.1924), nr 71, s. 35–36; *Bertram an die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz, Breslau*, 3.3.1924, w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband I 1918–1925*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 274, s. 560–561.

³⁸ Rotmistrz von Niekisch szukał wsparcia dla organizacji „Stahlhelm” u centrowego posła w Landtagu, Franza von Papena. Opisywał mu przypadki niechętnego czy wprost wrogiego odnoszenia się duchownych do tej organizacji; *Niekisch do Papena*, 9.4.1924, Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. AAW I A 25 v 9.

odpowiedzi: „Za wysoko sobie cenię kapłana i katolicką liturgię, aby ich używać do dekoracji i celów propagandowych wszystkich możliwych niekatolickich organizacji”³⁹. Wszystkie próby przekonania wrocławskiego kardynała ze strony tychże organizacji („Stahlhelm”, „Jungdeutsche Orden”, komitet katolików „Deutschnationalen Volkspartei”)⁴⁰ o tym, iż z ich strony nie grozi żadne niebezpieczeństwo, spęzły na niczym.

Wprawdzie Fuldańska Konferencja Biskupów nie zastrzyła tonu wobec tychże związków, ale powtórzyła teraz upomnienie kard. Bertrama z marca tego roku (1924) w imieniu wszystkich biskupów, zebranych w Fuldzie:

Biskupi, [jak mówi Bertram], chcieli również tym razem uniknąć prowokującego potępienia narodowych związków i ograniczyli się do ich pośredniego odrzucenia, powstrzymując się z jednej strony przed uznaniem za rzecz bezsporną wstępowanie do „Jungdeutschen Orden”, „Stahlhelm” i innych organizacji, a z drugiej, w nakazującym wskazaniu polecieli własne związki katolickiej młodzieży, o których było wiadomo, że od dłuższego czasu przeważały nad przymiotami organizacji narodowych i wypełniały również religijne obowiązki⁴¹.

³⁹ Kard. A. Bertram do K. Herde (proboszcza w Szczawienku k. Wałbrzycha), 2.4.1924, Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. I A 25, s. 115; W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1898, s. 51.

⁴⁰ „Reichskatholikenausschuß der Deutschnationalen Volkspartei” – „Komitet Katolików Niemieckiej Narodowej Partii Ludowej”; kard. A. Bertram został powiadomiony o założeniu komitetu katolików, którzy zrezygnowali z popierania katolickiej partii Centrum i zgłosili swój akces przynależności do Niemieckiej Narodowej Partii Ludowej (*Deutschnationale Volkspartei*, DNVP); *Landsberg-Steinfurt do Bertrama*, Drensteinfurt, przed 16.10.1920, w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband I 1918–1925*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 129, s. 266–270; kard. Bertram wyraził ubolewanie z powodu mającego nastąpić faktu odłączenia się tych katolików od katolickiej partii Centrum; *Bertram do Landsberga-Steinfurta*, w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband I 1918–1925*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 130, s. 270–271; Niemiecka Narodowa Partia Ludowa (niem. *Deutschnationale Volkspartei* – DNVP), partia nacjonalistyczno-konserwatywna działająca w Niemczech w czasach Republiki Weimarskiej. Partia ta była wrogo ustosunkowana wobec konstytucji weimarskiej i większość czasu spędziła w opozycji wobec innych sił politycznych (poza pewnymi epizodycznymi koalicjami). Popierana była głównie przez bogatych właścicieli ziemskich i przemysłowców. Opowiadała się za monarchią i sprzeciwiała się postanowieniom traktatu wersalskiego. Współpracowała z NSDAP, co w końcu zaowocowało tym, że duża część jej członków przeszła do tej drugiej partii. Pozostali w niej głównie przedstawiciele klasy średniej i arystokracji w odróżnieniu od „robotniczej” NSDAP. Partia po nieudanej koalicji z Hitlerem sama się rozwiązała niedługo przed tym, jak zdelegalizowano wszystkie partie oprócz narodowych socjalistów; zob. W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 9–23.

⁴¹ W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 110; tenże autor powołuje się na dokument: *Handschriftlicher Entwurf des Beschlusses nr 14 z 18.8.1924*, Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu,

Ze strony związków ojczyźnianych biskupiej enuncjacji nadano inne znaczenie w polemice publicystycznej, określając ją „enuncjacją neutralności”, dlatego kard. Bertram zmuszony był do opublikowania sprostowania i do precyzacji stanowiska Episkopatu⁴². W styczniu 1925 roku przedstawił on proboszczowi ze Starego Grotkowa swoją zasadniczą opinię odnośnie do organizacji „Stahlhelm”. Jego zdaniem, organizacja ta nie gwarantowała należytego wychowania religijno-moralnego młodzieży, przeinaczała każde wyjście naprzeciw w rozumieniu takiego kroku jako „środka propagandowego”, szerzyła „niedogodne polityczne tendencje”, jej „piękne teksty programowe” nie dawały gwarancji dla ich realizacji, i w końcu miały miejsce w ostatnim czasie różnego rodzaju poważne nieprawidłowości ze strony grup „Stahlhelmu”⁴³. Przede wszystkim z powodu umyślnych mylnych rozumień enuncjacji z sierpnia 1924 roku, Fuldajska Konferencja Biskupów była zmuszona w następnym roku do sprecyzowania swojego stanowiska z poprzedniego roku:

Odnośnie do tak zwanych związków ojczyźnianych, Episkopat podaje do publicznej wiadomości w kwestii wyjaśnienia nieporozumień: kiedy Episkopat ogłosił swoje wątpliwości wobec takich związków ojczyźnianych, to nie jest to neutralne stanowisko, lecz wprost ostrzeżenie. Episkopat nie może tolerować, aby duchowni angażowali się w takich związkach⁴⁴.

To postanowienie było „w swoim czasie jednym z najbardziej rozpoznańczone i najczęściej dyskutowanych kościelnych ogłoszeń w ogóle”,

sygn. I A 25 j 4; por. *Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz, Fulda, 18–20. August 1924, Punkt 14* (18.8.1924), w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband I 1918–1925*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 291, s. 589; myśli, jakie kard. A. Bertram wykorzystał podczas mowy kończącej wspomniane obrady Fuldajskiej Konferencji Biskupów, były zbliżone do zaprezentowanego stanowiska biskupów. Przewodniczący Konferencji dał wyraz swoim obawom: trosce o zachowanie „czystej wiary” towarzyszyła nieufność wobec organizacji, które wprost czy pośrednio rezygnowały z „celów nadnaturalnych”. Wzywał, by w miejsce „nienawiści klasowej” i „przesadnego nacjonalizmu” panowały sprawiedliwość i chrześcijańska miłość; W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 110.

⁴² *Erlaß Bertrams*, Breslau, 15.9.1924, w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband I: 1918–1925*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 293, s. 598–599.

⁴³ *Kard. A. Bertram do R. Werscha* (proboszcza w Starym Grotkowie), Breslau, 26.1.1925, w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband I: 1918–1925*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 304, s. 615–616.

⁴⁴ *Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz, Fulda, 18.–20.8.1925, Punkt 25b* (19.8.1925), w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband I: 1918–1925*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 334, s. 678.

gdyż ostatecznie biskupi przestrzegli zdecydowanie wiernych przed uczestnictwem w związkach ojczyźnianych i zakazali je stanowczo duchowieństwu. Jednakże enuncjacje Fuldajskiej Konferencji Biskupów z 1924 i 1925 roku miały jeden zasadniczy brak: nie było w nich obszernego i precyzyjnego uzasadnienia, z którego kard. A. Bertram zrezygnował, aby nie być wciągniętym w publicystyczną polemikę⁴⁵.

Dokładnie o takie uzasadnienie postarali się zwolennicy związków ojczyźnianych. Należeli do nich głównie szlachcice reńscy, westfalscy i śląscy, którzy usiłowali nawiązać bezpośredni kontakt z biskupami, przede wszystkim z kard. A. Bertramem. Już w roku 1924 hrabiowie: Hans Praschma, Anton Magnis, Georg Henckel i Marco Ballestrem starali się przekonać swojego biskupa o nieszkodliwości „Stahlhelmu”, ale ich próby spełzyły na niczym. Z takim samym celem przywódca „Stahlhelmu”, Landsberg-Steinfurth, zwrócił się – aczkolwiek daremnie – do kard. Bertrama. Tenże zareagował nerwowo na takie permanentne próby zbliżenia i napisał do swojego kolegi, bpa Poggenburga w Münster:

Gdyby przedstawiciele tak zwanych związków ojczyźnianych ponosili cały ciężar odpowiedzialności duszpasterskiej, którą ponoszą biskupi za wychowanie i kształcenie wyznaniowe, religijne i moralne kolejnych pokoleń, to byłoby bardziej powściągliwi w krytyce stanowiska biskupów⁴⁶.

Również hrabia Caius Praschma, jeden z miarodajnych przywódców katolickich śląskiego „Stahlhelmu”, ponadto członek komitetu katolików Narodowo-Niemieckiej Partii Ludowej („Reichskatholikenausschusses DNVP”), żądał – podobnie jak wcześniej westfalski przywódca „Stahlhelmu”, Ferdinand Freiherr von Lüninck, uzasadnienia dla ostrzeżenia przed związkami ojczyźnianymi. Praschma pisał do berlińskiego nuncjusza E. Pacellego, że wraz z brakiem ich wysłuchania i pozytywnej odpowiedzi ze strony władz kościelnych zaniknie również ich autorytet jako katolickich przywódców w szeregach członków związków ojczyźnianych. Tym samym setki tysięcy katolickich mężczyzn, którzy nie mogą się włączyć w obecnie panujący kierunek polityczny w Niemczech, zostaną nawet wepchnięci przez kościelną zwierzchność pod protestanckie przywództwo i temuż wydani⁴⁷.

Argumentacja hrabiego Praschmy przypominała tę Paula Löbego z grudnia 1918 roku, który, podobnie jak graf Praschma, upominał, że Kościół dystansuje się z własnej winy od tych swoich wiernych, którzy nie postrzegali reprezentowania swoich poglądów jedynie za pośrednictwem katolickiej partii Centrum. Również niezwykle jest to, że kard. Bertram w tym przypadku nie odmówił całkowicie ko-

⁴⁵ W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 173.

⁴⁶ Kard. A. Bertram do Poggenburga, 18.1.1926, Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. a 25 v 9.

⁴⁷ S. HINKEL, *Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik in Kaiserreich und Weimarer Republik*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2010, s. 124.

respondencji, jak to uczynił w przypadku Löbego – w końcu petent był katolikiem, a on kompetentnym biskupem – ale nie życzył sobie żadnego bezpośredniego kontaktu. Bertram odrzucał prośby o audiencję przedstawicieli związków ojczyźnianych, gdyż nie spodziewał się żadnego powodzenia po takich spotkaniach, co pozostawiało „nieprzyjemne wspomnienie” po obydwu stronach. Ponadto, i ten powód był decydujący, zdaniem kard. Bertrama „Stahlhelm” z premedytacją wystawiał młodą awangardę przy wyborach przeciwko partii Centrum⁴⁸.

Kard. Bertram nie potrafił i w następnych latach wyeliminować zarzutu, że odrzucając związki ojczyźniane, reprezentuje interesy partii Centrum. Jego działania zawierały w sobie – jak stwierdzał Wieland Vogel – chcianą „ambiwalentną celowość”, jak również „utrzymanie politycznych wspólnot wyborców Centrum, świadomie włączone w odparcie niebezpieczeństw [zagrożających] wierze. Wcześniejsze podejrzenie, nigdy również nie odparte przez Bertrama, że ostrzeżenia Episkopatu były ukierunkowane «centrowo-politycznie», da się dzisiaj udowodnić jeszcze bardziej przekonująco”⁴⁹.

Spór pomiędzy kard. Bertramem a związkami ojczyźnianymi trwał również w następnych latach. W uzasadnieniu dla biskupich ostrzeżeń, skierowanym do westfalskiego przywódcy „Stahlhelmu” Lünincka, kard. Bertram wskazał na niebezpieczeństwa religijnego indyferentyzmu jak i międzywyznaniowości, które zostaną wzniecone poprzez przynależność do związków ojczyźnianych, ponieważ te nie popierały aktywnie wartości chrześcijaństwa⁵⁰. Wskutek tego przedstawiciele związków ojczyźnianych usiłowali wykazać kard. Bertramowi niekonsekwencję na podstawie tej argumentacji. W końcu „Reichsbanner Schwarz-Rot-Gold” („Sztandar Rzeszy Czarno-Czerwono-Złoty”; od barw państwowych Republiki Weimarskiej – nacjonałiści i NSDAP posługiwali się bowiem flagą Cesarstwa Niemieckiego: czarno-biało-czerwoną) był również związkiem militarnym, który nie popierał czynnie chrześcijaństwa, ale biskupi nie ostrzegali przed nim. „Reichsbanner” został założony w reakcji na nieprzyjemne tendencje demokratyczne związków ojczyźnianych w celu obrony republiki i przynależeli do niego zasadniczo – wszakże w sposób bardzo zróżnicowany terytorialnie – socjaldemokratyczni członkowie. Otwarte pozostawało najpierw pytanie, czy „Reichsbanner” był socjalistyczną organizacją i katolikom było zakazane należenie do niego. Czynnymi członkami tej organizacji byli jednak nie tylko prominentni działacze partii Centrum jak Wirth czy Wilhelm Marx; byli również członkowie pasywni, ukierunkowani na obronę republiki, co przemawiało pozytywnie za takim związkiem

⁴⁸ Kard. A. Bertram do członków Fuldajskiej Konferencji Biskupów, 26.1.1926, w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband II: 1926–1933*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 356, s. 718–719; W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 228.

⁴⁹ W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 331–332.

⁵⁰ Tamże, s. 176–178.

w oczach kard. Bertrama. Jednakże „Reichsbanner”, poza popieraniem panującego porządku państwowego, równie mało popierał chrześcijańskie cele, podobnie jak związki ojczyźniane. Odpowiedzi członków Fuldajskiej Konferencji Biskupów, do których kard. Bertram skierował w listopadzie 1925 roku zapytanie odnośnie do organizacji „Reichsbanner”, wskazywały – prawie wszystkie bez wyjątku – na tendencję zastosowania tych samych kryteriów pastoralnych, za pomocą których dotychczas zostały zweryfikowane niebezpieczeństwa „z prawej strony”, również „dla lewej strony”⁵¹. W czasie obrad biskupów w Fuldzie w sierpniu 1926 roku biskupi dołączyli żądane uzasadnienie do ostrzeżeń wobec związków ojczyźnianych i rozciągnęli te ostrzeżenia również na te „(zasadniczo politycznie ukierunkowane) organizacje, które szkodzą trwałości katolickich związków młodzieżowych i które poprzez osobliwość ich struktury prowadzą do szerzenia niekatolickich zasad, popierają religijny indyferentyzm, względnie jako organizacje militarne mogą szkodzić pokojowi i jedności narodu”⁵².

Także i tym razem biskupie wyjaśnienie nie było precyzyjne, gdyż nie wymieniało jasno organizacji „Sztandaru Rzeszy” („Reichsbanner”). Dlatego wrocławski poseł partii Centrum, Karl Anton Schulte, pytał kard. Bertrama w tej właśnie kwestii. Ten wyjaśnił, że przytoczone wyżej postanowienie biskupów odnosi się w takiej mierze do organizacji „Reichsbanner”, o ile powyższa charakterystyka związków dotyczy także tej organizacji. To wyjaśnienie kard. Bertrama pozostało sformułowane w sposób otwarty: w niektórych regionach Niemiec organizacja ta miała wiele wspólnego z organizacjami, na które wskazywali biskupi w enuncjacji z sierpnia 1926 roku; natomiast w Niemczech południowych, gdzie większość tej organizacji stanowili członkowie partii Centrum, nie zachodziła taka sytuacja⁵³.

W celu usunięcia trwających wciąż niejasności, kard. Bertram opublikował w styczniu 1927 roku wspomnianą enuncjację Fuldajskiej Konferencji Biskupów i ostrzegł katolicką młodzież męską o niebezpieczeństwach grożących ze strony organizacji, do których w większości terenów Niemiec należeli członkowie wywodzący się z kręgów socjaldemokratycznych. W sierpniu 1927 roku biskupi zebrani w Fuldzie przystali na sformułowanie kard. Bertrama, odnoszące się do organizacji „Reichsbanner”⁵⁴. W następnym roku biskupi ostrze-

⁵¹ W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 211–241.

⁵² *Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz*, 10-12.8.1926, Punkt 21 (12.8.1926), w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband II: 1926–1933*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 374, s. 754–755.

⁵³ „Promemoria” do rozmowy pomiędzy kard. A. Bertramem a K. Schulte, 18.11.1926, Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. I A 25 r 54; W. VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, s. 246.

⁵⁴ *Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz*, 9-11.8.1927, Punkt 54 (11.8.), w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband II: 1926–1933*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 406, s. 826.

gli duchowieństwo przed braniem udziału w imprezach związków militarynych o orientacji prawicowej lub lewicowej i uzależnili takie uczestnictwo od zgody kompetentnego biskupa miejsca⁵⁵.

„Stahlhelm”, DNVP i NSDAP zainicjowały wspólnie w październiku 1929 roku działania na rzecz przeprowadzenia referendum narodowego przeciwko przyjęciu planu Younga⁵⁶. Socjaldemokratyczny minister spraw wewnętrznych, Carl Severing, prosił kardynałów: J. Schultego i A. Bertrama, o wsparcie ich w agitacji na rzecz odrzucenia wspomnianego referendum. Bertram opublikował pouczenie pasterskie, które znalazło wielki oddźwięk w partii centrowej. Z tego listu pasterskiego wynika jasno, że powodem wstrzeźliwej postawy wrocławskiego kardynała wobec autorów takiej inicjatywy była nie tylko kwestia odmienności światopoglądu, lecz również jego osobista refleksja, związana z ogólną troską o wewnątrz- i zewnątrzpolityczny rozwój Niemiec. Polityka porozumienia rządu Republiki Weimarskiej z mocarstwami europejskimi była zagrożona, dlatego Bertram polecił duchowieństwu, by oddziaływali oni „w pozakościelny sposób” na wiernych, by pozostali z dala od agitowanego referendum:

Znowu niemieccy biskupi opublikowali poważne ostrzeżenie odnośnie do uczestnictwa w takich zebraniach i dążeniach, które zagrażają zdrowemu i powsolnemu umacnianiu wewnętrznego i zewnętrznego pokoju narodu niemieckiego. Powodem takich enuncjacji nie jest partyjno-polityczne stanowisko czy uprzedzenie, lecz troska o odbudowę tego, co zostało zniszczone przez wojnę światową i przewrót⁵⁷.

Kard. Bertram – przy licznych ostrzeżeniach i protestach biskupów niemieckich, kierowanych przeciwko związkowi militarynemu, przejmował rolę inicjatora [Vorreiterrolle]. Te ostrzeżenia wskazują na to, że Przewodniczący Episkopatu Niemiec dostrzegwał w tych organizacjach wielkie niebezpieczeństwo zarówno dla partii Centrum, jak i dla istniejącego porządku państwowego⁵⁸.

⁵⁵ *Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz, 7-9.8.1928, Punkt 36 (9.8.)*, w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband II: 1926–1933*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 440, s. 900–901.

⁵⁶ Plan Younga – plan spłat reparacji niemieckich, opracowany w 1929 roku przez międzynarodową komisję rzeczoznawców pod przewodnictwem Owena Younga, który stał się podstawą do rokowań nad sprawą reparacji niemieckich na pierwszej (6 sierpnia – 31 sierpnia 1929) i drugiej (4 stycznia – 20 stycznia 1930) konferencji w Hadze; zob. Z. ZIELIŃSKI, *Niemcy. Zarys dziejów*, Kraków 1998, s. 223.

⁵⁷ *Erklärung Bertrams über das Volksbegehren gegen den Young-Plan, 13.10.1929*, w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, Teilband II: 1926–1933*, Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 482, s. 985.

⁵⁸ S. HINKEL, *Adolf Kardinal Bertram, Kirchenpolitik in Kaiserreich und Weimarer Republik*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2010, s. 127.

Über Lehramt der Kirche Wache halten – Kardinal A. Bertrams Kampf gegen den Christentums feindlichen Organisationen in der Zeit der Weimarer Republik (1918–1930)

Im folgenden Artikel wurden die mannigfachen pastoralen Bemühungen vom Kardinal A. Bertram, den Breslauer Erzbischof (1914–1945) und den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz (1920–1945) gezeigt, denen Ziel die Auseinandersetzung mit der Doktrin und der Handlungen verschiedenen Vereinigungen und Organisationen war, die öffentlich und geradezu aktiv das Christentum im Leben der Bürger und der Gläubigen der Weimarer Republik bekämpfen haben.

Das beschriebene Thema wurde in der konkreten zeitlichen Rahmen gezeigt; vom der Zeit des Zusammenbruchs der Monarchie und des Deutschen Reiches sowie der Geburt des republikanischen Systems im Leben des deutschen Volkes bis zu dem Moment der Erscheinung bedeutsamen Kraft der nationalsozialistischen Partei vom A. Hitler nach den Wahlen im September 1930.

Kardinal A. Bertram stand entschieden als Wächter des Lehramtes der Kirche, sowohl als der Breslauer Erzbischof als auch der Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz. Im folgenden Artikel wurden seine mannigfachen pastoralen Wirkungen gezeichnet, die das Ziel hatten, den Sozialismus abzulehnen sowie den Kampf mit der falschen nationalistischen (vaterländisch) Ideologie der militärischen Verbänden.

Übersetzt von Józef Tarnówka SDS

KRYSTYNA LASZCZYŃSKA-FANKANOWSKA*

„DOBRO CENIĘ WE WSZYSTKICH, NAWET W SOBIE”. NORWIDOWE UJĘCIE DOBRA

Preludium do niniejszych rozważań niech stanowią wybrane dystynkcje pojęcia dobra z historii filozofii. Dla Platona dobro było wartością najwyższą jako transcendentna idea, principium oraz ostateczny cel wszystkiego¹. Według Arystotelesa wartość człowieka stanowi jego rozumna natura oraz rozumne działanie poznawcze i cnotliwe. Cnotę uważa Stagiryta za sprawność czyniącą człowieka posiadającego ją i dzieło tegoż człowieka dobrym. Najwyższą wartością dla twórcy Perypatu była doskonałość stanowiąca również ostateczny cel. Stoicy za naczelną wartość uważali cnotę złączoną z wolnością. Św. Tomasz z Akwinu przejął te ujęcia i dobro określił: *Bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum*. Klasycznych rozróżnień dobra dopatrujemy się w twórczości Norwida, co wykażemy w dalszej części artykułu. U poety w obszarze semantycznym dobra odnajdujemy również takie wartości jak: godność osoby, miłość, dobrą wolę, wolność, sprawiedliwość oraz doskonałość. Nasze rozważania zatem oscylować będą wokół dobra i zasugerowanego kręgu wartości. Norwidową problematykę dobra ukażemy w trzech odsłonach. Po pierwsze, skupimy się na zagadnieniu metafizyki dobra, po drugie, omówimy dobro etyczne, po trzecie, rozpatrzemy doskonałość i dążenie do niej jako dynamiczny aspekt osoby.

1. Metafizyka dobra w myśli filozoficznej Norwida

Norwida określić można jako poetę ładu moralnego. Jego myśl przenika etyka chrześcijańska, w której człowiek stworzony na obraz Boży ma szczególną godność. Należy go szanować, ponieważ sam Bóg odnosi się do niego z szacunkiem. W liście do Marii Trębskiej pisał: „powiedziano w Księgach Mądrości,

* Krystyna Laszczyńska-Fankanowska – kulturoznawca, teolog, Wrocław.

¹ S. KAMIŃSKI, *Jak filozofować*, Lublin 1986, s. 294.

iż *cum magna reverentia... avec une grandereverence Dieu dispose de l'homme*. I każdy, ktokolwiek czuł sprawę ręki Pańskiej, choćby sobie nie śmiał powiedzieć tego, ani napotkał tego w Piśmie Świętym, w głębi serca czuje to – nieuszanowanie człowieka jest czysto-ludzki wynalazek” (VIII, 2005)². Wielu norwidologów uważa poetę za jednego z najbardziej i najgłębiej katolickich umysłów dziewiętnastego stulecia³. Myśl jego konsekwentnie wskazuje na transcendencję jako instancję ostatecznych odniesień. We wstępie do dialogów *Promethidiona* znajdujemy słynne ujęcie relacji *Piękna, Dobra i Prawdy*:

*W dialogu pierwszym idzie o formę, to jest Piękno.
W drugim o treść, to jest o Dobro, i o światłość obu, Prawdę.* (III, 429)

Pojęcie formy i treści przywołuje na myśl złożenia bytowe, charakterystyczne dla filozofii bytu Arystotelesa przejętej przez św. Tomasza z Akwinu. Złożenia bytowe leżą u podstaw filozofii uprawianej w ramach Lubelskiej Szkoły Filozoficznej⁴. Według finalistycznej koncepcji dobra istnieją relacje pomiędzy bytem a pożądaniem, czyli wolą⁵. Można wskazać na trojaką specyfikę dobra: jako przymiot samej rzeczy, jako przymiot pożądania oraz dobro moralne jako przymiot woli. „Byt nie dlatego jest dobry, że jest pożądany przeze mnie, lecz dlatego jest przeze mnie pożądany i kochany, że już sam w sobie ma treść taką, że jest ona zdolna w jakiejś mierze uzupełnić moją bytowość. A zatem dlatego byt jest kochany, że jest dobry”⁶.

W poemacie *Psalmów Psalm jako pieśni społecznej poszyt trzeci* odnajdujemy parafrazę *Hymnu o miłości* św. Pawła:

*Bo rzeczy swoich nie szuka, a przecie
Cudzego nie chce – wie, że Bożym trzecie... (...)
Tej – co to z Prawdy tylko się uciesza,
Wszystkiemu wierzy i wszystko rozgrzesza (...)*

*Miłości! W tobie jednej odpocznienie
I moc, i bytu oś; w tobie – sumienie –* (III, 411)

Dostrzegamy paralelność ujęcia Norwida z powyższym rozumowaniem – w miłości tkwi moc i bytu oś, a zatem byt jest kochany, ponieważ jest dobry. Sło-

² C. K. NORWID, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz Gomulicki, Warszawa 1971; w nawiasach na końcu cytatów z Norwida cyfra rzymska oznacza numer tomu, a arabska – strony.

³ Por. S. BRZOZOWSKI, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków–Wrocław 1983, s. 221–222.

⁴ Por. A. KRĄPIEC, *Metafizyka*, Lublin 1985, s. 224–390.

⁵ Tamże, s.190.

⁶ Tamże, s. 182.

wo *Miłość* odsyła do szerokiego spektrum semantycznego; moc – Boża Energia, bytu oś – w każdym czynie przedłużona jest bytowość, by zachować istnienie. „Cokolwiek bowiem działam, to przedłużam mą bytowość poprzez moje czyny. W każdym czynie chcę zachować i zarazem ubogacić moje istnienie”⁷. Poprzez czyny i działania uwidacznia się zasadnicza inklinacja: miłość do własnego istnienia. Wydaje nam się zasadne odwołanie do takich ontologicznych analogii ze względu na powiązanie pojęcia miłości z bytem, wszak:

*Do Boga!... Miłość tylko pozostanie
Jak w zapalonym stosie hełm brązowy
Z napisem „jesteś!” (III, 411)*

Pobrmiewają tu echa finalistycznej (teleologicznej) koncepcji dobra, wywodzącej się od Arystotelesa, a zaadaptowanej przez Akwinatę. Dobro jest racją, celem działania i dążenia bytów: *bonum est quod omnia appetunt*. Ostatecznie celem człowieka i całej natury jest Dobro Najwyższe.

*Więc Ten, O! dobry, tam, gdzie miłosierdzia źródłisko,
Śpiewaki swoje nam sprawił i przysłał tu blisko (III, 402)*

Norwid akcentuje społeczny wymiar człowieka. Warunkiem podstawowym społecznego funkcjonowania człowieka jest spełnianie obowiązków. Nie przychodzi prawna leży u podstaw tych obowiązków, ale moralna, wynikająca z dekalogu. Mojżesz nie otrzymał od Boga karty praw człowieka, ale dwie tablice obowiązków. Bóg stwarzając człowieka na swój obraz, powołuje go do życia we wspólnocie (rodzinnej, narodowej, ogólnoludzkiej). I tu pojawia się moment odpowiedzialności za siebie, za innych i za historię⁸. Takie powołanie może być realizowane tylko w obszarze wolności.

*Nie niewola i wolność są w stanie
Uszczęśliwić cię... nie! – tyś osobą:
Udziałem twym – więcej!... panowanie
Nad wszystkim na świecie, i nad sobą. (II, 64)*

Co to znaczy „panować nad wszystkim i nad sobą”? Zadaniem osoby jest panowanie nad własnymi zmysłami i namiętnościami oraz nad zbiorowością, której jest się członkiem; nie dopuścić do własnego uprzedmiotowienia i zniewolenia⁹. Myśliciel Norwid pragnął, by utworzono „Towarzystwo uszanowania człowieka” (VII, 52). Pisze memoriał, w którym podkreśla prawo człowieka – osoby ludzkiej – do tego, by zbiorowość jej służyła, umożliwiając rozwój osobowości przez

⁷ A. KRĄPIEC, *Metafizyka*, Lublin 1985, s. 181.

⁸ K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 116–120.

⁹ Por. H. SIEWIERSKI, *Architektura słowa*, Kraków 2012, s.161–162.

stwarzanie warunków życia moralnego i duchowego. Znana maksyma Norwida: *Ojczyzna to wielki zbiorowy obowiązek* – nawiązuje do personalizmu chrześcijańskiego, zgodnie z którym „obowiązek ten dzieli się, albo raczej składa się w naturze rzeczy z dwóch: zobowiązującego ojczyznę dla człowieka i zobowiązującego człowieka dla Ojczyzny” (VII, 113). „Nie można dostrzegać w człowieku jedynie jednostki, która służy, zapominając o osobie, ale która wymaga”¹⁰.

W rozumieniu Norwida szlachetną ambicją filozofii winno być i było – co rozumie filozofowie starożytni, nie tylko rozjaśnianie zagadek bytu, ale też uczynienie człowieka „moralnie szczęśliwym”. Niepokoiły poetę objawy dehumanizacji w świecie. Dał temu wyraz w liryku *Źródło*, który zawiera wizję oraz sąd nad zbliżającą się epoką wynaturzeń i bezdroży cywilizacji. Wskazuje w nim na rozbrat kultury i cywilizacji. Ten surowy sąd Norwida nad znieprawioną przyszłością pojawił się w czasach, gdy głośna już była na Zachodzie filozofia Maxa Stirnera, przekreślająca autorytatywnie wszelkie normy moralne, głosząca, że należy żyć, mając na uwadze własny jedynie interes, jako że miarą rzeczy jest jaźń ludzka zmienna i przemijająca. Rozwijający się wtedy pozytywizm niewiele poświęcał uwagi zagadnieniom teorii wartości, etyki czy religii. W cyklu *Vademecum* mówił Norwid o pewnych powinnościach ludzkich, by stawić opór tym złowrogim dla człowieka tendencjom. Dokonuje obrachunku z epoką kupiecko-przemysłową. Rysem specyficznym tej epoki jest zamęt w sferze wartości. Nadzieję poety po tej pesymistycznej diagnozie podtrzymuje przeświadczenie o stałej opiece Boga i wiara w sens cierpienia.

W system wartości Norwida, obok prawdy, dobra i piękna, wpisana jest cnota nadziei. System ten nie jest wyłożony bezpośrednio jako koherentny tekst, ale jest on *implicite* zawarty we wszystkich wypowiedziach autora *Assuntę*. Poeta podejmuje te kwestie, uciekając się do paraboli, metafor, sięga do źródeł i istoty słów i znaczeń. Język poety zmierza w kierunku syntezy¹¹. Jednym z pierwszych norwidologów podejmujących kwestie filozofii języka w twórczości autora *Rzeczy o wolności słowa* był Kazimierz Bereżyński. Dostrzegł istotną dla naszych rozważań kwestię twierdząc iż: „przewycięzeniem dualizmu boskości i ludzkości jest Słowo: ma ono swoją stronę wewnętrzną, ściśle z duchem człowieka związaną, boską – i zewnętrzną, ludzką. Harmonia obydwu stron Słowa jest jego ideałem, *celem i arcydziełem*. Dzieje ludzkości wykazują większe lub mniejsze oddalenie od ideału. Chrystianizm przyniósł z sobą upragnioną harmonię – a widocznym tego znakiem jest Jezus Chrystus, wcielone Słowo, łączący w swej osobie boskość i ludzkość”¹². Z tak ambitnego podejścia do istoty słowa wynika specyfika języka poety. Docieranie do właściwych znaczeń stanowiło dla autora *Quidama* powinność moralną. Stąd *ciemność mowy*, na którą skarżyli się już współcześni Norwidowi. Nie czynił on ani jednego gestu, ani jednego ustęp-

¹⁰ H. SIEWIERSKI, *Architektura słowa*, Kraków 2012, s.15.

¹¹ Por. J. FERT, *Norwid poeta dialogu*, Wrocław 1982, s. 110.

¹² K. BEREŻYŃSKI, *Filozofia Cypriana Norwida*, Warszawa 1911, s. 19.

stwa, umożliwiającego wejście w łączność myślową i uczuciową z odbiorcami swojej epoki. *Błądził samotnie* licząc na zrozumienie *późnego wnuka*.

Ty skarżysz się na ciemność mojej mowy:
– Czy też świecę zapalałeś sam? (...)
Wiary trzeba – nie dość skry i popiołu...
Wiarę dałeś?... patrz – patrz, jak płonie!... (...)

Podobnie są i słowa me, o! człeku,
A Ty im skąpisz chwili marnej,
Nim, rozgrzawszy pierwszej zimnotę wieku,
Płomień w niebo rzucą ofiarny... (II, 26)

W owej syntetycznej ekspresji zamyka poeta odkrywany wciąż na nowo profil *Nieskończonego*¹³. Od odbiorcy świadomie wymaga pewnego przygotowania i zaangażowania intelektualnego, oraz postawy otwarcia na transcendencję.

2. *Sumienie Słowa* – dobro etyczne

Słowo *sumienie* prowadzi nas w kierunku etyki. W „Kurierze Wileńskim” z 1939 roku czytamy wypowiedź Arcimowicza: „Fundamentem filozofii Norwida jest katechizm – jest to filozofia wierzącego głęboko i niezachwianie katolika. «Co by zostało z całego dzisiejszego ukształcenia, gdyby mu odjąć to, co za pieniądze się nabywa, i na powrót dla pieniędzy...» Mnie się zdaje, że zostałyby katechizm – czytamy w liście do M. Trębackiej z 1854 r. Katechizm to fundament, wiązaniem zaś całości (...) jest teoria «Zwolenia». Na katechizmowej prawdzie, że Bóg stworzył świat, Syn Boży odkupił, a Duch Święty oświecił i oświeca w dalszym ciągu rozumy ludzkie, uszlachetnia uczucia i wspiera wolę, buduje Norwid wspomnianą teorię. (...) Ta teoria «Zwolenia» leżała w podwalinach wszystkich poglądów poety»¹⁴. W teorii tej dobro oznacza być *z-wolonym* z wolą Przedwiecznego. Przed wolną wolą człowieka pojawia się alternatywa: współdziałać z wolą Bożą w celu doskonalenia świata albo się jej przeciwstawić idąc w odmiennym kierunku. By uwydatnić znaczenie *Zwolenia* autor *Quidama* dokonuje zmiany słowa *zwolona* na *zwolona* w *Bogurodzicy*. W trzecim akcie monologii *Zwolon* po monologu tytułowego bohatera chór śpiewa:

¹³ M. GIERGIELEWICZ, *Cyprian Norwid. Laur Dojrzały*, Londyn 1946, s. 150–158, cyt. za M. INGLOT, *Norwid. Z dziejów recepcji twórczości*, Warszawa 1983, s. 409–416.

¹⁴ W. ARCIMOWICZ, *W 50-tą rocznicę zgonu*, „Kurier Wileński” 1939, nr 134, s. 2–3, cyt. za M. INGLOT, *Norwid...*, dz. cyt., s. 265.

*U Twego Syna, hospodyna, Matko zwolona Maryja,
Ziści nam – spuści nam
Twego Syna Chrzcziciela zbożny czas...
Kyrie Elejson. (IV 47)*

Wykładnię zasad etycznych daje Norwid m.in. w poemacie *Psalmów Psalm*, w którym odnajdujemy poetycko-filozoficzny komentarz ośmiu błogosławieństw ze słynnego Kazania na Górze (Mt 5), które *kością bytu nam*:

1

*O! dobrze, dobrze, wam – którzyście w duchu ubozi,
Nie wiedząc wyszli z bram, i korzystacie już z żniwa,(...)*

2

*Lecz i ci tęskni, och! Którzy o czasie się biedzą,
I nie są jako wy i po nad czasem nie siedzą,
Ale wciąż smętni tu, choć im tu wszego nie stawa:
O! i was czeka dar stamtąd, skąd wszystko się dawa.*

3

*Toż ciszy, którzy są bez-mowej ziemi obrazem,
Pracując jako ta i w głuchym rytmie z nią razem,
Tak ziemię w sobie pierw prac tych posiedzą ćwiczeniem,
Że daną będzie im i ta, której są sklepieniem.*

4

*A owi – którzy roz-sprawiedliwości spragnieni,
Co marny znają los, króle! a siedzą w przedsieni,
I owym z czasem dzban do ust się spiekłych nachyli,
Jeżeli pragnąc wciąż, nie sami dzbanu kusili!*

5

*Wam słodziej, o! i jak ... co miłosierdzie czynicie,
Bo Ten, co Miłość jest, od-pomni przeszłe wam życie,
Bo każdy dobro-czyn wpierw zmartwychwstanie już Wami,
Nie sami czując tu i tam staniecie nie sami*

6

*Czystego serca mąż, pocięch i teraz nie próżny,
Widzi on bowiem Cel, lubo do celu podróżny,
I dobrze, pewno, mu – ani go tuman błyskawic,
Ani go błędna skra w samotrzask zwiedzie trzęsawisk.*

7

*Lecz z wszystkich pono ten rzecz ma najlepszą w udziale,
Kto czyni pokój tu pomiędzy ale a ale,
I nie sam pokój-słów, który jest śmierci-pokojem,
Lecz pokój w Słowie-słów, pokój pokojem i bojem... (III, 412-413)*

Norwida marzeniem było, by te siedem słów *ciałem się stało* w Ojczyźnie. Jest przekonany, że gdyby to nastąpiło, ziściłoby się Królestwo Boże na ziemi i można byłoby zawołać:

I – amen – amen przed-wieczny! (III, 414)

Program mesjański z Kazania na Górze był bliskim sercu programem autora *Vade-mecum* i to zarówno dla pojedynczego człowieka, jak i całego narodu i całej ludzkości¹⁵. Norwid wiedział, że program ten nie spotka się z uznaniem mu współczesnych. Inaczej odczytywał rolę Polski i Polaków niż Krasiński czy Cieszkowski, dla których miała ona odegrać znaczącą rolę w transformacji własnej i europejskiej sytuacji polityczno-społecznej. Myśliciel przedkładał poziom moralny społeczeństwa nad jego rolę przywódczą wśród innych narodów.

*Bo nasza rzecz jest wieczność w Polsce, a rzecz Wasza –
Polska w dziejach wiecznego.* (III, 417)

Osiem błogosławieństw jako streszczenie, kwintesencja Ewangelii była dla poety fundamentem tradycji naszego narodu, stanowiącym o jego tożsamości. Przeszłość jest zawsze obecna w teraźniejszości. Nie do pomyślenia jest człowiek bez własnej tradycji. To z niej czerpiemy i uaktualniamy perspektywę historii zbawienia¹⁶. Według Norwida tradycja stanowi o istocie człowieka i jego godności: „Wiedz, że to przez tradycję wyróżniony jest majestat człowieka od zwierząt polnych, a ten, co od sumienia historii się oderwał, dziczeje na wyspie oddalonej i powoli w zwierzę zamienia się” (III, 250). Człowiek rodząc się, twierdzi Sawicki, ma w sobie zakodowane to, że jest Bożym obrazem. Nosi w sobie równocześnie tragiczny ślad pierwotnej dezintegracji, której nie jest świadomy¹⁷. Człowiek nie może zrozumieć własnych korzeni bez odniesienia do przeszłości i tradycji, a Jan Paweł II ujął to chrystologicznie: „Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa, co więcej, człowiek nie może sam siebie zrozumieć bez Chrystusa”. To odniesienie ewokuje istotę norwidowego rozumienia tradycji, która ma być „wstępem do zmartwychwstania i trwania wiecznego”¹⁸. Norwid interpretował wszystkie zjawiska w dwóch odniesieniach: horyzontalnym i wertykalnym i, jak zauważa Sawicki, był głęboko przekonany, że prawda domaga się perspektywy całości, również ta związana z tradycją¹⁹. Tradycja jest nośnikiem wartości, które mają ogromny wpływ na kształtowanie sumienia – tak

¹⁵ Por. A. MERDAS, *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983, s. 86.

¹⁶ Por. S. SAWICKI, *Wywyższenie tradycji*, „Studia Norwidiana” 1990 nr 8, s. 3–14.

¹⁷ Tamże, s. 11.

¹⁸ Tamże, s. 12.

¹⁹ Tamże, s. 13.

ważnej dla Norwida świętości. Inspiracja chrześcijańska w twórczości autora *Białych kwiatów* ma wymiar teologiczny. O Norwidzie jako o teologu często wypowiadał się ks. Dunajski²⁰.

*Ale czas idzie – Szlachty – Chrystusowej,
Sumienia – głosu i wiedzy – bezmownej* (I, 122)

Bardzo istotną dla aksjologii Norwida wartością jest sumienie, które stanowi jedno z kluczowych pojęć etyki personalistycznej²¹. Sumienie to swoiście ludzki zmysł moralny, swoiście ludzka dyspozycja umożliwiająca wydawanie sądów o moralnej wartości czynów i stanowiąca pierwotne źródło rozpoznania powinności moralnej²². Kreśli ono etyczny wymiar osoby ludzkiej i pozwala na bycie w sferze wartości moralnych. Poeta ujmuje je jako zakorzenione w *sacrum*. Na związek sumienia z *sacrum* wskazuje Puzynina²³. W dialogu *O Tuzinie i czynie* czytamy: „Tę wiedzę-ufność indywidualnie zyskuje się przez odniesienie indywidualnego sumienia swego do ostatecznego źródła prawdy, za pomocą najzdrowszej – ekstazy, modlitwami coraz to krótszymi, aż do tak krótkiej i w tym zjętej toku, w jakim jest Modlitwa Pańska (Ojczy nasz). Sumienie indywidualne, zamiarem zaprzątnięte i z onym tą i tam idące drogą, od-źródła wyboru i wynalastwa wolę i siłę (VII, 55). Koneksje sumienia z *sacrum* odnajdujemy również w *Promethidionie*:

*Jeśli mistycyzm jest to urojenie,
Lub urojenie tylko mistycyzmem,
To nie wiem, za co słowo to: sumienie,
Miałby dotykać kto z was ostracyzmem...
I owszem... toć jest urzeczywistnienie
Najdoskonalsze, i może jedyne,
I owszem, brylant to jest, który wagą
Przecieka, prując powierzchowną glinę,
I owszem – prawda to, z swą piersią nagą!*

Dobro – jako wartość moralna i sumienie sięgające *sacrum* tworzą Norwidowego „sumiennego męża”. Kim on jest? Jest to człowiek zakorzeniony

²⁰ A. DUNAJSKI, *Norwid wobec tradycji teologicznej*, „Studia Norwidiana” 1990 nr 8, s. 15–22.

²¹ J. LEOCIĄK, *Vade-mecum czyli wędrówka przez świat „mylnego zamętu”*, w: *Język Cypriana Norwida. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Pracownię Słownika Języka Norwida w dniach 4-6 listopada 1985 roku*, red. K. KOPCZYŃSKI, J. PUZYŃNINA, Warszawa 1990, s. 119.

²² Por. K. WOJTYŁA, *Wykłady lubelskie*, t. 3, Lublin 1986, s. 59.

²³ J. PUZYŃNINA, *Z problemów języka wartości „Vade-mecum”*, w: *Język Cypriana Norwida. Materiały z konferencji...*, dz. cyt., s. 89.

w tradycji chrześcijańskiej, odpowiedzialny za siebie samego oraz za cały zniewolony naród. Jest to człowiek odrzucający wolę zemsty, ale dążący do doskonalenia siebie i świata przez rzetelną pracę „z potem Czoła” (I, 390).
Wszak:

– *O! nieskończona jeszcze Dziejów praca,
nie przepalony glob sumieniem.* (II, 19)

Autor *Assunty* dostrzegł możliwość wyboru dobra w zaufaniu do rozumu. Ujmował je zwykle podmiotowo – jako życzliwe nachylenie ku drugiemu człowiekowi, oddanie mu. Taką postawę wiązał poeta z wolną wolą ludzką. Był przekonany, że wiele zależy od człowieka i nic nie może mu przeszkodzić w poszukiwaniu Prawdy i realizowaniu Dobra, tworzeniu Piękna²⁴. Sumienie jest walką, doczesność polem bitwy i drogą prowadzącą –

*Tam, gdzie jest Nikt i jest Osoba:
– Podzielni wszyscy, a cali!...*

Ogromnym niebezpieczeństwem dla człowieka jest zatracenie sumienia, głuchy i tępy spokój, który wynika ze śmierci tego, co ludzkie.

*W każdym kraju inaczej prawda się udziela,
Lubo wszędzie jednego ma nieprzyjaciela,
A tym jest kłamstwo, tudzież lenistwo i pycha,
I nerwów – wstręt, co, aby mieć pokój, ucicha.* (II, 102)

Z metafizycznego punktu widzenia zło jest brakiem dobra²⁵. Norwid zdaje się podzielać ten punkt widzenia. Przyczynę zła upatruje w:

Braku albo fałszu jawności w społeczeństwie (Szczęście)?

U podstaw dobrych stosunków społecznych leży porządek moralny:

*I moralność nie tylko jest osobistą:
Jest i wtóra – moralność – zbiorowych ciał* (II, 78)

Odrzucenie tego związku deformuje relacje międzyludzkie, jest przyczyną zła, skazuje społeczność na poruszanie się w przestrzeni kłamstwa i zła. W kategoriach metafizycznych i norwidowskich zarazem, kłamstwo jest powiązane ze złem stanowiąc brak:

²⁴ Por. J. MACIEJEWSKI, *Cyprian Norwid*, Warszawa 1992, s. 47.

²⁵ A. KRĄPIEC, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 197–199.

*Zawsze – zemści się ma tobie brak.
– Piętnem globu tego – niedostatek, (III, 257)*

Brak, kłamstwo stanowi przeszkodę w dobrych relacjach interpersonalnych. Zamiast prawdy w Buberowskiej przestrzeni „ja – ty” pojawia się fałsz, prowadzący do rozpadu więzi międzyludzkich:

*Jak niewiele jest ludzi i jak nie ma prawie
Pragnących się objawić!... – Przechodzą – Przechodzą – (...)
Popularnie nieświadomi siebie i osobni. (II, 84)*

Przestrzeń sumienia staje się dla Norwida przestrzenią napięcia, walki. W liście do Marii Trębackiej napisał: „Jestem nieprzyjacielem harmonii w kwestiach sumienia...” (VIII, 198)

W jednym z pierwszych liryków *Vade-mecum – Harmonii* mówił o zgodności opinii na sprawy najistotniejsze, regulowane sumieniem jako o możliwości głębszych kontaktów międzyludzkich. Taka harmonia możliwa będzie w wymiarze eschatycznym, a dziś:

*I nerwów gra, i współ-zachwycenie,
I tożsamość humoru –
Łączą ludzi bez sporu:
Lecz bez walki nie łączy sumienie! (II, 21)*

Tęsknotę za prawdomównością bez zbędnych konwenansów dialogowania salonowego, omijającego istotę zjawisk, wyraził w *Mojej piosnce* adresowanej do Marii Trębackiej. Fragment:

*Do tych co mają tak za tak,
Nie za nie bez światłocienia.
Tęskno mi Panie.*

nawiązuje bezpośrednio do ewangelicznego: „niech wasza mowa będzie tak – tak, nie – nie”.

Po zasygnalizowaniu związku norwidowego sumienia z *sacrum*, wskazać należy na paralelność sumienia z norwidowym Słowem. Swoją niedokończoną historię sztuki – *Sztuka w obliczu dziejów jako syntetyki księga pierwsza* – rozpoczął mottem wyjętym z Prologu Ewangelii św. Jana:

1. Na początku było Słowo a ono Słowo było u Boga, a Bogiem było ono Słowo.
2. To było na początku u Boga.
3. Wszystkie rzeczy przez (VI, 269)

Pojęciu Logosu Norwid nadał sens antropologiczny w duchu filozofii chrześcijańskiej. Słowo wcielone stało się pośrednikiem między boskością a człowieczeństwem, między sferą ducha a materią. W cytowanym powyżej dziele myśliciel pokazuje, że źródło sztuki jest tam, gdzie „duch się uzewnętrznia i naznacza stosunek swej czynności do otaczającej go przyrody” (VI, 279)²⁶. Ten pierwszy kontakt myśli człowieka z naturą zapoczątkowuje jego wrodzone predyspozycje porządkowania rzeczywistości oraz nadawania jej znaczeń, w wyniku czego powstaje symbol. Umiejętność tworzenia symboli wpisana jest w ludzką naturę i jest czynnikiem kulturotwórczym. U Norwida pojęcie słowa jako aktu ludzkiego nie da się oddzielić od Słowa – aktu Bożej kreacji²⁷. Stąd ogromna odpowiedzialność poety za Słowo i cierpienie wyrażane zarówno w twórczości jak i w korespondencji z powodu jego dewaluacji.

Język ludzki przez swą genezę i twórcze możliwości jest odzwierciedleniem tego Słowa, które było na początku u Boga. I tak jak w naturę ludzką wpisane jest Słowo, tak też wpisana jest w nią odpowiedzialność za nie czyli *sumienie słowa*. Tischner odpowiadając na pytanie – czym jest u Norwida „sumienie słowa – utożsamia je z samym Norwidem. „Norwid pozwala, by strumień życia przepływał przez jego wnętrze i znalazł tam swój sąd, jeśli nie ostateczny, to jednak nieodwołalny. Szukamy u Norwida definicji sumienia? Czym było? Jak je rozumieć? Oto definicja: sumieniem jest sam Cyprian Kamil Norwid”²⁸.

Na Boski wymiar Słowa-sumienia wskazuje wstęp do *Rzeczy o wolności słowa*: „słowo było z człowieka wywołane i dlatego dwie przyczyny tam uczestniczyły: jedna – w sumieniu człowieka, druga – w harmonii praw stworzenia” (III, 559). W katolickiej myśli Norwida odnajdujemy nurt „etyzacji” przestrzeni odniesień interpersonalnych, które chociaż rozdarte ciągłym antagonizmem dobra i zła, Słowa i anty-Słowa, posiada swą dominantę w przymierzu z najwyższym Dobrem²⁹.

*I moralność nie tylko jest osobistą:
Jest i wtóra – moralność – zbiorowych – ciał
Dwie było tablic – dwie! prawowitego cudu:
Jedna – władnie do dziś wszech-sumieniem,
Druga – całym pękła kamieniem
O twardość ludu.*

„Sens chrześcijaństwa widzi Norwid w przyjściu Słowa Wcielonego nie tylko do pojedynczego człowieka, ale również do «człowieka zbiorowego»³⁰. Poeta był szczególnie wyczulony na symboliczny kontekst potocznych społecznych za-

²⁶ H. SIEWIERSKI, *Architektura słowa*, dz. cyt., s. 80.

²⁷ Por. tamże, s. 82.

²⁸ J. TISCHNER, *Cyprian Norwid. Sumienie słowa*, Wrocław 2004, s. 8.

²⁹ H. SIEWIERSKI, *Architektura słowa*, dz. cyt., s. 138.

³⁰ Tamże, s. 139.

chowań. Łatwo postrzegał fałsz w słowach i gestach nieadekwatnych do pozycji mówcy, panujących obyczajów, instytucji oraz sytuacji politycznych³¹. Pracę nad precyzją słowa uważał on za najistotniejszy postulat etyczny. Dbał o to by:

Odpowiednie dać rzeczy – słowo! (II, 13)

W dobie dewaluacji słowa warto przyjrzeć się tezie Norwida, *implicite* zawartej w poemacie *Promethidion*. Tezę tę pod wpływem lektury artykułu Siewierskiego: *Ludzkości wstrząśnięte sumienie* sformułowaliśmy następująco: opinia publiczna jest przestrzenią, w której do człowieka przemawia Bóg. „Opinia jest promieniem prawdy, której uniwersalnym centrum jest sam Bóg”³². Zacytujmy za wymienionym powyżej autorem fragment *Promethidiona*:

– A ja wam mówię – Wiesław się odzywa –
 Że, co opinii głosem się nazywa,
 To jest... cóż?...
 ...to jest Proroctwa promieniem
 Ostatnim... z którym świat nie całkiem zrywa.
 To jest – Ludzkości wstrząśniętym sumieniem!...
 I nie Narodu tego lub owego,
 Wedle spuścizny i Ojczyzny jego
 (Co tylko służy ku zespolczeniu
 Różnowyraźnych akordów w Sumieniu),
 Ale ludzkości, ile jej dojrzewa
 Co wiek, co wieku mąż, co cud, co dzieło,
 Jeśli się w Boga obliczu poczęło!
 ... Opinio! ojczyzn ojczyzno – twe siły
 Są z głosu ludu... głos ten wszakże wtedy
 Pozarastane otwiera mogiły
 I jest ogromnym głosem Boga, kiedy
 Już tylko głosem i bez swojej siły,
 Kiedy orzeka prawdę, by ją orzec,
 Jak w nieczłowieczym ujęciu toporze... (III, 451–455)

Norwid opinii przypisuje charakter proroczy. Twierdzi, jak zauważa Siewierski, że jest najwyższą, ponadnarodową instancją moralną i głosem prawdy, bo jest nośnikiem wartości wspólnych wszystkim ludziom, niezależnie od kulturowych i politycznych podziałów. „Ponieważ obce jej są jakiegokolwiek deterministyczne koncepcje prawdy, nie godzi się na gwałcenie ludzkiej godności pod

³¹ Por. Z. ŁAPIŃSKI, *Pieśń zwycięska*, „Studia Norwidiana” 1994–1995 nr 12–13, s. 144–145.

³² H. SIEWIERSKI, *Ludzkości wstrząśnięte sumienie*, w: tenże, *Architektura słowa*, Kraków 2012, s. 149.

jakimkolwiek pozorem”³³. W dobie ponowoczesnej dyktatury relatywizmu słowa Norwida brzmią szczególnie aktualnie i mogą stanowić drogowskaz dla koryfeuszy opinii publicznej. Zgodnie z wyżej wspomnianą tezą, ponadnarodowa opinia stanowi najwyższą instancję moralną, jest niejako boskim objawieniem. Ze względu na jej ogromną wartość należałoby zabezpieczyć ją przez społeczne formy instytucjonalne. Należy więc „oczyszczać głos opinii, tak iżby przeczysto się dał słyszeć – trąbę jakby sprawując ku wysłuchiowaniu wołań Pana” (III, 469). W zniewolonym narodzie taką instancją zinstytucjonalizowaną opinii miała być, według Norwida, sztuka narodowa. Ma ona podnosić to, co *ludowe do ludzkości*, tak jak to uczynił Chopin.

*I była tam Polska, od zenitu
Wszech-doskonałości dziejów
Wzięta, tęczę zachwytu* (III, 257)

I właśnie tak pojmowana sztuka miała być wyrazem opinii – „który jest to – co głos Boga”. Norwid wypowiadał się w tej kwestii w konkretnych sytuacjach politycznych i społecznych, a czynił to z poczucia obowiązku obywatelskiego. Kiedy podczas wojny rosyjsko-tureckiej pojawiła się nadzieja stworzenia legionu polskiego po stronie tureckiej, poeta zabiera głos, by zaakcentować konieczność „ogłoszenia narodowej opinii”: „Wielkie i bliskie rzeczy dzieją się – nie mamy ambasadorów i floty – mamy opinię – trzeba walnym manifestem ogłosić opinię narodową w sprawach zagajonych, aby przeto uprzedzone były rokowania i rozwiązane ręce pojedynczym zachodom, i stanęła kontrola. Bez kontroli i steru opinii można być podchwyconym jaką Targowicą – rzezi – galicyjskiej...” (VII, 179)³⁴.

Norwidowe Słowo-sumienie to nie tylko sam Norwid, jak chciał Tischner, nie tylko indywidualna przestrzeń, ale także społeczna, a nawet ponadnarodowa. I ta ponadnarodowa instancja opinii miała być odbiciem głosu całej Prawdy w wymiarze transcendentnym. Prorok, jak zauważa Puzynina, nie lata, lecz idzie, idzie po ziemi z jej dobrem i złem „w nadziei razem, w miłości i w wierze”³⁵.

3. Doskonałość – wartość człowieka, który się staje

Z właściwą sobie ironią dostrzega Norwid w poemacie *Quidam*, że człowiek współczesny to ten, co „prawdę poprawiał lub winił” (III, 96). „Naród, tracąc przytomność – traci obecność – nie jest – nie istnieje... Głos prawdy – ludzie prawdą żyjący i dla prawdy – mogą znowu powołać go do życia” (III,

³³ H. SIEWIERSKI, *Ludzkości wstrząśnięte sumienie*, w: tenże, *Architektura słowa*, Kraków 2012, s. 150.

³⁴ Tamże, s. 151–152.

³⁵ J. PUZYWINA, *Prawda w poematach Norwida*, „Studia Norwidiana”, 1991–1992 nr 9–10, s. 9.

468). W trzecim rozdziale niniejszego artykułu skupimy się na wyartykułowanych przez poetę powinnościach dążenia do doskonałości. Życie dla niego jest dobrem, gdy uwzględnia trzy aspekty: świadomość aktualności, zakorzenienie w tradycji i sens perspektywy, z którego wynika bezpośrednio imperatyw wspinania się wzwyż. Doświadczenie etyczne wiąże się z poznaniem człowieka, który się staje. Stawanie się Norwid rozumie jako proces doskonalenia, zdobywania mądrości, którego uwieńczeniem jest odkrycie prawdy. Syn Aleksandra z poematu *Quidam* jest przede wszystkim tym, który w trudnym momencie przesilenia epok „szuka tylko i pragnie dobra i prawdy” (III, 79)³⁶. Norwid w swoich poematach wskazuje na liczne zagrożenia prawdy we współczesnym świecie: w *Promethidionie* tym zagrożeniem jest szatan, w *Rzeczy o wolności słowa* jest to jakaś bezosobowa siła przyjmująca postać „potwora wietrzącego” lub „węża, który oślini mowę”(III, 599). Poeta twierdzi, że ostoją prawdy są ludzkie charaktery oraz poddawanie się działaniu budującego słowa.

Wyrobić musi pierw: umysłu stałość.

Sił bez niej, ciągu bez niej nie ma – nie ma zysku...

*

Realnych mistrzów wszystkich zbierz i nagle

Zapytaj, co jest pracy abecadłem?...(..)

.....

Z prac najpierwszą jest: umysłu stałość. (III, 632)

Zdaje się być bliskie Norwidowi rozumienie dobra w sensie dobra godziwego, ale i przyjemnego³⁷. Owo rozróżnienie dobra godziwego, czyli dobra – celu obiektywnego, dobra przyjemnego, czyli dobra – celu osobistego jest rozróżnieniem analogicznym. A zatem wszystkie typy dobra, charakteryzujące działanie człowieka, mogą się sobie przeciwstawiać lub dopełniać. „Każda miłość indywidualna (w społeczeństwie chrześcijańskim) zrównoważona odpowiednią jej miłością idealną, to jest: miłość Ojca – miłością społeczeństwa; miłość Matki – miłością prawdy; miłość narzeczonych – pojęciem Miłości samej i kontemplacją jej – dadzą (...) wywalczoną spod wpływów trafu trzeźwość i moc postanowienia” (VI, 634). Bohater *Menego* jest przekonany, że „nic nie ginie, co prawdziwie

³⁶ Por. dz. cyt., s. 12.

³⁷ Krąpiec uważa, że jeśli przedmiotem i celem naszych pożądań jest sam przedmiot dla niego samego, ze względu na sam przedmiot, to taki rezultat pożądania nazywa się dobrem godziwym, który zazwyczaj jest osobą, gdyż tylko wtedy możemy kochać kogoś tylko dla niego samego, nie podporządkowując tego pożądania czemuś innemu. Jeśli natomiast pożądamy dobra ze względu na sam akt pożądania, czyli w samej funkcji pożądania – kochania znajdujemy powody naszego zaangażowania w działanie, wówczas mamy do czynienia z dobrem przyjemnym. Por. M. KRĄPIEC, *Metafizyka. Zarys teorii bytu, Dzieła*, t. VII, Lublin 1995, s. 190–191.

piękne, bo to ma w sobie nieśmiertelności iskrę, miłość” (VI, 168). Dla autora *Promethidiona* życie ludzkie ma o tyle wartość, o ile realizuje się w nim dobro. Jest to możliwe przez tworzenie piękna, „kształtu prawdy i miłości” (III, 456). Miłość wymaga widomych znaków dotyczących jej przedmiotu, a więc takich jak chociażby: „cień obrazu” ukochanej osoby, „ślad do lubej wiodący mieszkania”, „rozłożone ręce drogowskazu”, „krzyż”, „litanii nawoływania”, wieża kościoła³⁸. Symetryczność powyższego układu, jak zauważa Lisowski, polega na tym, że trzy pierwsze motywy dotyczą miłości do kobiety, trzy ostatnie – miłości do Boga. Drogowskazem stojącym na pograniczu kierunku horyzontalnego i wertykalnego jest wieża kościoła z krzyżem, jako znakiem prowadzącym do wieczności. Te dwie perspektywy są nieodłącznym motywem myśli Norwida i stanowią o perspektywie etycznej jego twórczości. Najpełniej postawę poety charakteryzuje kluczowy symboliczny gest: „spojrzenie ku niebu”. „Motyw „spojrzenia ku Niebu” funkcjonuje jako dominanta w poemacie *Assunta*”³⁹. *Assunta* w języku włoskim znaczy właśnie ‘uniesiona w niebo, wniebowzięta’. Główna, tytułowa bohaterka poematu jest zatem uosobieniem idei „spojrzenia ku Niebu”. Tę ideę można uznać za prymarną w całej twórczości autora *Wędrownego sztukmistrza*.

Kluczem stawania się człowieka „patrzącego w niebo” jest spełnianie dobra i innych wymienianych wyżej wartości. Określamy je w perspektywie realizmu aksjologicznego czy też metafizycznej teorii wartości Krąpca, co koresponduje z punktem widzenia Norwida. Wartość można określić jako doskonałość bytu (dobroć), zdolną wywołać pożądanie. Krąpiec odróżnia dobro od wartości, w tym sensie, że dobrami są byty *in se*, zaś wartościami te ich właściwości, dzięki którym są one aktualnie pożądane przez kogoś, czyli stanowią cel jego działania. Wartość może być uważana za jakość, przymiot bytu, o ile jest ona przedmiotem intencyjnych aktów poznawczo-wolitywnych⁴⁰. Myśl Norwida stanowi jeden z etapów tego systemu myślenia, który określa się mianem filozofii bytu, filozofii Boga lub metafizyką Absolutu. U podstaw filozofii poety leży przeświadczenie o absolutnej transcendencji Boga. „Jest w niej również pewność, że na dnie transcendentnej osoby ludzkiej, w jądrze «cało-człowieczeństwa» mieszka Logos-Chrystus, «światłość oświecająca każdego człowieka przychodzącego na ten świat». Przebywa on tam, gdzie świętość sumienia, miłość Prawdy i twórczość geniuszu”⁴¹. Wyżyny doskonałości można osiągnąć przez twórczość.

*Wciąż wyrzucać przed siebie zadatek,
– Kłos, gdy dojrzał jak złoty kometa,*

³⁸ Z. LISOWSKI, *Cyprian Norwid – poeta moralista*, w: *C. Norwid – materiały z sesji popularno-naukowej*, Siedlce 1986, red. Z. LISOWSKI, s. 28.

³⁹ Tamże, s. 14.

⁴⁰ A. KRĄPIEC, *Metafizyka*, dz. cyt., s.175.

⁴¹ J. BRAUN, *Filozofia Norwida*, Rzym 1972, s. 37.

*Ledwo że go wiew ruszy,
Deszcz pszenicznych ziarn kruszy,
Sama doskonałość go – rozmiata... (III, 258)*

Tylko twórczość jako wyraz miłości ma wartość. Wszystko co piękne rodzi się z miłości. Takie rozumowanie Norwida Sawicki odnosi do kontekstu teologii chrześcijańskiej⁴². Bóg, z miłości do człowieka, stworzył ludzkie uniwersum i podtrzymuje je w istnieniu. Według Norwida człowiek jest zdolny do tworzenia, także siebie, jeśli posiada od Niego dar miłości. W naszej polskiej historii kultury widziano w miłości siłę twórczą, sprzyjającą sprawiedliwości społecznej. Sawicki w cytowanym artykule, dotyczącym związku miłości z kulturą u Norwida, przytacza fragment preambuły Unii horodelskiej: „przez nią (miłość) prawa się tworzą, królestwa rządzą, miasta porządkują”⁴³.

*Rzeczy one nie samym widzeniem,
Ale miłością prawdy każąc, więc natchnieniem,
Więc dobrą wolą. Tej zaś Święty Duch z wysoka
Błogosławi... (I, 120)*

W *Quidamie* pojawia się „wieczny Kościół prawdy” (III, 63?), który przedstawiony jest przez poetę jako przedmiot miłości człowieka zacnego. Kościół ten, jak w swych norwidologicznych rozważaniach dostrzega Puzynina, „budowany od wieków przez ludzi na cześć Bytu Nadprzyrodzonego, powstaje z ich prawości i autentyczności, jest zatem wytworem prawdy w sensie poznawczym i etycznym. Ta piękna metafora chrześcijaństwa otwartego wydaje się być szczególnie związana z istotnym przekazem myślowym *Quidama*”⁴⁴. Pisząc o Norwidowej prawdzie sumienia nie można nie wspomnieć J. Ferta, który uważa, że relacja prawdy i sumienia to problem fundamentalny w refleksji etycznej poety, który włącza często motyw sumienia w dyskurs prawdy⁴⁵. Zacytujmy za Fertem wiersz zawierający swoistą definicję sumienia:

*Jaka różnica między oskarżeniem,
Z-niesieniem, klątwą, albo przemienieniem? –
I jak te rzeczy do siebie się mają,
I czy sądzący, ucząc się jej, zna ją?
I czy sumienie może jąć się za nic,
Bez-organicznym będąc, bo bez granic,
Czymś, co jak magnez odpycha lub styka?...
A cnoty-treść – co? – galwanoplastyka?...*

⁴² S. SAWICKI, „Kształtem jest miłości”, „Studia Norwidiana” 2001 nr 19, s. 12.

⁴³ Tamże, s. 14.

⁴⁴ J. BRAUN, *Filozofia Norwida*, dz. cyt., s. 16.

⁴⁵ J. FERT, *Poeta sumienia*, dz. cyt., s. 13.

*A jaw co wtedy będzie – a praktyka
Czym?...
...tu – odpowiedź – w pukaniu stolika! (I, 249)*

Sumienie nakazuje tu celowe działanie, którego zadaniem jest odkrywanie moralnego aspektu prawdy. Podstawowym warunkiem takiej aktywności jest istnienie konkretnego przedmiotu sądu. Sumienie nie jest abstrakcją, jest konkretnym wymiarem ludzkiej osoby⁴⁶. Możemy dostrzec tu paralelną ujęcie zagadnienia sumienia przez Wojtyłę w jego *Elementarzu etycznym*: człowiek to osoba, która obdarzona samostanowieniem w zakresie własnych czynów winna polegać na sędzię własnego sumienia o dobru i złu moralnym. Sąd Boga jako ostatnia instancja prawdy o człowieku nie dewaluuje w żadnym szczególe sądu człowieka, ale z jednej strony z nim się przede wszystkim liczy, a z drugiej strony wyostza go i wysubtelnia⁴⁷. Dobro moralne doskonali człowieczeństwo. Człowiek przez nie staje się lepszym człowiekiem, staje się lepszy jako człowiek – aktualizuje drzemiącą w nim możliwość do bycia właśnie takim. Doskonałość moralna jest w ten sposób głównym i centralnym aktem natury ludzkiej, wobec czego wszystkie inne wyróżniające cechy człowieka do niej się w jakiś sposób sprowadzają.

Innym określeniem doskonałości ludzkiej jest dojrzałość. Dojrzałość, jak twierdzi Stróżewski, pojawia się na różnych drogach. Szczególnie wyraźnie widoczna jest w sztuce⁴⁸. To właśnie na jej gruncie dochodzi do tej postaci dojrzałości, której Norwid daje poetycki wyraz w *Fortepianie Szopena*:

*O Ty! – co jesteś Miłości-profilem,
Któremu na imię Dopelnienie;
Te – co w sztuce mianują Stylem,
Iż przenika pieśń, kształci kamienie... (...)
Zwiesz się razem: Duchem i Literą,
I „consumatum est”
O! Ty – zupełne Dokończenie! (III, 257)*

Dojrzewanie człowieka wiąże się z trudem, nie tylko z natchnieniem. W wierszu *Bogowie i człowiek* poeta powie:

*Dziś autorowie są jak Bóg:
Dość jest, że tchną, wnet arcydzieło wstawa:
W skrzydlany lot posuwa ciężki pług –
Trud jest jakoby zabawa!*

⁴⁶ Por. J. FERT, *Poeta sumienia*, dz. cyt., s. 14.

⁴⁷ JAN PAWEŁ II, *Elementarz etyczny*, Watykan 2006, s. 54.

⁴⁸ W. STRÓŻEWSKI, *Filozofia człowieka*, w: *Vade-mecum Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana”, 1999–2000, nr 17–18, s. 9.

Istotne znaczenie w procesie dochodzenia do doskonałości w myśli Norwida ma czas. Jednym z podstawowych zadań człowieka jest jego właściwe wykorzystanie. Dobrze wykorzystanie czasu ma łączyć w sobie terażniejszość z przeszłością.

*Przeszłość jest i dziś, i te dziś dalej;
Za kołami to wieś,
Nie – jakieś tam – coś, gdzieś,
Gdzie nigdy ludzie nie bywali!...*

Norwid zdawał sobie sprawę z konieczności wewnętrznej trudnej walki o wartości w sercu człowieka, w wyniku której zyskuje się spokój sumienia. Analiza wiersza *Harmonia* doprowadziła Stróżewskiego do poetyckiego wniosku: „Pozostanie kontemplacja harmonii gwiazd i spokój sumienia”⁴⁹. Warto przytoczyć pytanie, jakie nasunęło się Stróżewskiemu w związku z powyższym wnioskiem: czy Norwidowi znana była Kantowska maksyma: „Niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie”. Fert twierdzi, że w twórczości poety dostrzec można polemikę z Kantowskim czystym aprioryzmem etycznym, który oddziela sferę racjonalną od pożądawczej, przypisując czystemu rozumowi zdolność formułowania prawa moralnego⁵⁰. W liście do Marii Trębackiej Norwid pisze: „Świątą jest rzeczą obowiązek – rzeczą, mówię – bo formą, ale obowiązek bez miłości jest tylko świętym formalizmem” (VII, 48). W myśli etycznej Norwida można wielokrotnie zetknąć się z przesłaniem moralnym, w którym ideał prawdy ewokuje czyn. Ideał bycia w prawdzie uaktywnia nastawienie „na człowieka”⁵¹. Owo bycie w prawdzie domaga się spotkania osób w komunii prawdy⁵². Wydaje nam się, że personalistyczne i Buberowskie konotacje myśli Norwida warte są przeanalizowania.

*Nie ma woli bez nie-woli;
Nad ich zespolenie,
chce, czy nie chce, wszystko boli
Ciałem – lub sumieniem. (III, 349)*

Ten fragment poematu *Pieśni społecznej cztery stron* sugeruje jeszcze jedno odniesienie etycznych norwidologicznych poszukiwań – cierpienie. Tischner na

⁴⁹ W. STRÓŻEWSKI, *Filozofia człowieka*, w: *Vade-mecum Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana”, 1999–2000, nr 17–18, s. 12.

⁵⁰ J. FERT, *Poeta sumienia*, dz. cyt., s. 20.

⁵¹ Tamże, s. 16.

⁵² Można zauważyć u Norwida prekursorskie intuicje etyczne wobec współczesnych poglądów personalistycznych czy filozofii dialogu. Epoce Norwida, zdominowanej przez szukanie relacji między myślą a bytem, obce były takie refleksje filozoficzne.

pytanie: czym jest filozofia, którą uprawiam?, odpowiada, że „rodzi się ona z bólu”⁵³. Zaskakuje nas paralelność tej myśli ze stwierdzeniem autora *Assunty*: „dramat życia prawdę wyrabiający” (VI, 433). A zatem do prawdy, również tej filozoficznej, dochodzimy przez *dramat życia*. Odkrywanie prawdy i przekazywanie jej innym uczynił Norwid swoją powinnością, kierunkiem swoich działań wyrażonych w *II lekcji o Juliuszu Słowackim*: „Nie trzebaż to nam jeszcze filozofię ucłowieczyć, politykę i ekonomię uchrześcijanić, praktyki religijne odserdecznic – choćby w nas samych? – salonowe formy uprostodusznić, a rubaszność gminną wznieść nad poziom?! Jeszcze przecież w postępie pogwałconym lub opóźnionym, jakby antropofagi, spychamy starców, a młodzieńcom dostępu nie dajemy, jeszcze bibułą drukowaną zaklejamy sobie oczy, a słowa natury i liter palcem pisanych Bożym czytać zaniechaliśmy” (VI, 418).

„Etyczna myśl” Norwida została tu tylko zarysowana. Uczyniliśmy to w trzech odsłonach: metafizycznej, etycznej oraz teleologicznej. W odsłonie pierwszej ukazaliśmy dobro stanowiące treść życia człowieka zorientowanego na transcendencję – jako przedmiot pożądania. Według finalistycznej koncepcji dobra istnieją relacje pomiędzy bytem a pożądaniem, czyli wolą. Odsłona druga ilustruje etyczny wymiar pojęcia – sumienie Słowa. Dobro jako wartość moralna i sumienie sięgające *sacrum* tworzą norwidowego „sumiennego męża”. Jest to człowiek zakorzeniony w tradycji chrześcijańskiej, odpowiedzialny za siebie samego oraz za cały zniewolony naród. Odrzuca on wolę zemsty, ale dąży do doskonalenia siebie i świata przez rzetelną pracę. Z pojęciem sumienia koresponduje w myśli Norwida pojęcie Logosu, rozumiane w duchu filozofii chrześcijańskiej. Trzecią część tryptyku naszych rozważań wypełnia pojęcie doskonałości – jako wartości człowieka, który się staje. Myśliciel podkreśla powinność dążenia do doskonałości. Stawanie się jest według niego procesem zdobywania mądrości, którego uwieńczenie stanowi prawda. Główny bohater poematu *Quidam* „szuka jedynie dobra i prawdy”.

Wszystkie podjęte tu wątki mogą być kontynuowane. Nasuwa się pytanie: co sprawia, że myśl Norwida może być penetrowana bez końca; jaka tajemnica leży u podstaw jej niezwyklej pojemności i ponadczasowości? Niech odpowie dzi udzieli sam poeta:

O! żar słowa, i treści rozsądek,
I niech sumienia berło
W muzykalny łączą się porządek
Słowem każdym, jak perłą! (II, 25)

⁵³ J. TISCHNER, *Myślenie według wartości*, Kraków 1981, s. 13.

“I appreciate the good in everyone, even at me”. **Norwid concept of good**

This article is an attempt to systematize the category of good in the philosophical thought by C.K. Norwid. Our considerations form the triptych illustrating the concept.

The first scene shows the metaphysics of the good in the works of the poet. Good is the content of a person's life, which is oriented to transcendence. It is the object of desire. According the finalistic conception of the good, there are relationships between being and desire means will.

The second scene draws the ethical dimension of the concept – conscience of the Word. Good as a moral values and conscience, reaching sacrum, create Norwid “conscientious man”. He is a man rooted in the Christian tradition responsible for himself and for the whole enslaved nation. He reject the will of revenge, but tends to improve himself and the world by honest work. With the concept of conscience corresponds to the concept of the Logos understood in the spirit of Christian philosophy.

The final part of the triptych our study fills notion of perfection as a value of man, who becomes himself. Thinker emphasizes the duty of striving for excellence. Becoming Norwid understood as a process of gaining wisdom, which is the culmination of the discovery of the truth.

The main character of the poem *Quidam* “seeks only the good and truth” as Norwid in all his life.

Ks. NORBERT JERZAK*

ŚREDNIOWIECZNE DZIEJE KATOLICKIEJ PARAFII W GAJKOWIE

W okresie średniowiecza w strukturze organizacyjnej Kościoła wytworzyły się archidiaconaty i archiprezbiteraty. Archidiaconaty powstały w XIII w.: głogowski – 1228 r., opolski – 1230 r., legnicki w latach 1261–62. W ciągu XIII w. nastąpił dalszy podział na dziekanaty wiejskie, na Śląsku nazywane archiprezbiteratami. Archidiaconat wrocławski składał się z 8 archiprezbiteratów i 182 parafii¹. Gajków należał do archidiaconatu wrocławskiego i archiprezbiteratu św. Mikołaja we Wrocławiu, do którego należało 30 parafii².

Wieś Gajków pojawiła się w źródłach pierwszy raz w 1276 r., kiedy to książę śląski Henryk IV Probus (1270–1290) przekazał swemu marszałkowi Pakosławowi (Pacoslaus) Zdzieszycowi dobra Gaycowo wraz ze wszystkimi książęcymi prawami i prawem patronatu nad kościołem pod wezwaniem św. Małgorzaty³. Wspomniana została tutaj także nazwa Boberwitz (Rolawniki), która nawiązuje do bobrów, występujących w owych czasach w okolicach Odry⁴. Karol Eistert w swojej pracy przesuwając i przyspieszając czas pojawienia się Gajkowa w źródłach

* Ks. dr hab. Norbert Jerzak – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój Kościoła Katolickiego na Śląsku do końca w. XIV*, Warszawa 1953, s. 346–356.

² J. HEYNE, *Dokumentierte Geschichte des Bistums und Hochstiftes Breslau*, t. 2, Breslau 1864, s. 112.

³ *Regesten zur schlesischen Geschichte*, hrsg. von C. Grünhagen (dalej Regesten), *Codex Diplomaticus Silesiae, herausgegeben vom Vereine für Geschichte und Altertum Schlesiens* (dalej CDSil), t. VII, t. I, Breslau 1884, nr 1513; E. Michael, *Die schlesische Kirche und ihr Patronat im Mittelalter unter polnischem Recht*, Görlitz 1926, s. 98.

⁴ P. HEFFTNER, *Ursprung und Bedeutung der Ortsnamen im Stadt- und Landkreise Breslau*, Breslau 1910, s. 108–109; J. DOMAŃSKI, *Nazwy miejscowe dzisiejszego Wrocławia i dawnego okręgu wrocławskiego*, Warszawa 1967, s. 73–74. Podają, że w dokumentach Gajków dość często występował jako: Gaytovo, Gaycono, Goitono, Gaicovo.

na 1250 r.⁵ Mianowicie w tym okresie Gaycovo miało należeć do nieznanego rycerza Obezana, który na drodze sprzedaży przekazał wieś Stefanowi Luna, od którego ponownie uzyskał dobra Gajków książę śląski Henryk IV. K. Eistert widzi w tymże rycerzu protoplastę sławnego śląskiego rodu von Festenberg-Packisch.

Wydaje się najprawdopodobniejsze, że marszałek Pakosław nabył obydwie alodia i lokował je na prawie niemieckim. W *Landbuch*-u Gajków pojawił się wraz z 53 łanami, z czego 3 łany należały do kościoła parafialnego⁶.

Pakosław został przez księcia Henryka V (1290–1296) skazany na śmierć, do dzisiaj nie znamy powodów tej kary. Majątek skazanego wraz z wsią odziedziczył jego syn Bernhard, który pojawił się w dokumencie, w którym Piotr, proboszcz parafii w Gajkowie w 1310 r., sprzedał rycerzowi Janowi Langvelt, należący do beneficjum parafialnego młyn, niejakiemu Cunad z Wierzbicy za 50 grzywien pod warunkiem, że Cunad będzie miał zboże parafii bezpłatnie oraz będzie płacił proboszczowi procent w wysokości jednej grzywny rocznie. Wspomniany Bernhard, syn Pakosława, występuje w tym dokumencie jako świadek obok innych świadków: prawdopodobnie sołtysa Heynmann Wastwał, młynarza Jana i rolników z Gajkowa o imionach: Stephan, Wenzel i Zisneyus⁷.

Proboszcz w Gajkowie, Piotr, pojawia się także w innych dokumentach datowanych na lata 1310–1317, gdzie występuje w roli świadka. Proboszcza Piotra spotykamy także w dokumentach diecezjalnych, gdzie pełni funkcję polubownego sędziego w zatargach o dziesięcinę⁸. Piotr posiadał własną pieczęć, w której tarcza *auf einem unterwölbten* muru, w których proszący klęczy, i jest odbite popiersie Najświętszej Maryi Panny z Dzieciątkiem⁹.

Proboszcz Piotr pochodził z bardzo wpływowej wówczas rodziny, prawdopodobnie von Festenberg-Packisch. Stąd też nasuwa się wniosek, że kościół w Gajkowie w średniowieczu należał do eksponowanych. Taką tezę można wysunąć także z późniejszych sporów o prawo prezentacji.

Późniejszy właściciel Gajkowa Hanko von Schellendorf przedstawił w 1364 r. biskupowi wrocławskiemu do prezentacji swojego brata Mikołaja, pełniącego wówczas funkcję kantora kolegiackiego w Głogowie i kanonika katedralnego we Wrocławiu, na proboszcza parafii Gajków. Prezentacja ta nie została zaakceptowana, gdyż jak twierdził biskup Przeclaw z Pogorzeli

⁵ K. EISTERT, *Die Erwerbung von Steine und Margareth, Kr. Breslau, durch das Matthiasstift*, „Matthesia” 11(1936), s. 84–93.

⁶ G. A. STENZEL, *Das Landbuch des Fürstentums Breslau. Übersicht der Arbeiten und Veränderungen der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur im Jahre 1842*, Breslau 1843, s. 130–131.

⁷ Regesten nr 3114.

⁸ Regesten nr 3257, 3337, 3400, 3553, 3692.

⁹ Regesten nr 3114 i 3692.

(1342–1376)¹⁰ prawo prezentacji jemu przynależało i osadził na urzędzie swego protegowanego Henryka Conoplath (Konoplath). Dwa lata później kolejny właściciel Gajkowa Jan von Schellendorf nie dając za wygraną siłą próbował usunąć Conoplatha z urzędu i osadzić na nim swego syna Konrada. I tak rozpoczął się spór kanoniczny o prawo prezentacji na wakujący urząd proboszcza w Gajkowie, który znalazł swój finał w rozstrzygnięciach papieskich. Finał sprawy był taki, że Conoplath został na urzędzie, a Konrad von Schellendorf został ekskomunikowany. W czasie trwania sporu nie tylko sprawa duchowa doznała ogromnego uszczerbku, ale też parafialne beneficjum było przez rodzinę von Schellendorf ograbiane i niszczone. Konrad von Schellendorf w czasie sporu musiał ponieść dość znaczną stratę na swojej majątności, gdyż w 1368 r. był zmuszony na sześć lat wydzierżawić swoje dobra wrocławskim kupcom. W roku następnym zawarł on związek małżeński z Katarzyną. W umowie ślubnej można było wyczytać, że wniósł on do małżeństwa, jako posag, wszystkie swoje dobra znajdujące się w Gajkowie¹¹.

Ciekawą opinię na temat przyczyn owego sporu o prezentację przedstawił w swojej pracy K. Eistert. Twierdził on, że przyczyną była nieuczciwa postawa kanonika katedralnego Mikołaja von Schellenberg, który siłą chciał przejąć uprawnienia, które przynależały się wrocławskiemu biskupowi¹². Inne zdanie przedstawił J. Buder, który przypuszcza, że podstawy sporu były o wiele bardziej skomplikowane, niż przedstawił to K. Eistert. Opierając się na danych pochodzących ze sprawozdań wizytacyjnych z lat 1638 i 1651 spór toczył się o dwa kościoły drewniane, z których jeden (nieistniejący już) znajdował się na niewielkim wzniesieniu¹³, na tak zwanym Kunnichberg¹⁴, oraz o beneficjum przypisane do jednego z kościołów. Przypuszcza, że Pakosław po 1276 r. przy lokowaniu dwóch swoich alodiów na prawie niemieckim ufundował nowy kościół dla wsi i wyposażył go w 3 łany, poświęcając go duchowej opiece Matki Boskiej. We wsi stał od niepamiętnych czasów stary drewniany kościół – poświęcony „s. Maria ad s. Margaretam Wratislav. diocesis”,¹⁵ podległy bezpośredniej jurysdykcji Stolicy Apostolskiej. Dla obu kościołów prezentowany był proboszcz i dlatego,

¹⁰ Sylwetkę biskupa Przeclawa przedstawił dość obszernie M. KACZMAREK, *Przeclaw z Pogorzeli*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXVIII, s. 682–684, a także T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój Kościoła Katolickiego na Śląsku do końca w. XIV*, Warszawa 1953, s. 251–275.

¹¹ K. EISTERT, *Die Erwerbung...*, dz. cyt., s. 91.

¹² Tamże, s. 92.

¹³ J. SOFFNER, *Die beiden Kirchenvisitationen des Archidiaconates Breslau aus den Jahren 1638 und 1651/52*, „Schlesisches Pastoralblatt” 19(1898), s. 68, 20(1899), s. 24.

¹⁴ J. BUDER, *Zur Entstehung und frühen Geschichte der Kirche und des Kirchspiels Margareth*, Kreis Breslau, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte” (ASGK) 45(1987), s. 90.

¹⁵ *Repertorium Germanicum*, t. 2, Berlin 1961, s. 1172.

przy zaginięciu pewnych dokumentów, a do tego chęci odczytywania starych zwyczajów na korzyść rodziny von Schellendorf, co w tamtych czasach nie było czymś wyjątkowym, doprowadziło do powstania sporu o prawo prezentacji¹⁶.

W czasie trwania sporu miejscowy właściciel von Schellendorf namawiał parafian, rolników, sołtysa do uchylania się od płacenia należnych względem proboszcza zobowiązań. Jednakże zdecydowana postawa Stolicy Apostolskiej i wrocławskiego biskupa spowodowały, że sprawa ta została pozytywnie załatwiona. Oczywiście, jak przy takich kwestiach bywa, proboszcz z Gajkowa powoli z poszczególnymi osobami załatwiał należne mu zobowiązania, i tak w 1368 r. doszło najpierw do ugody z rolnikami z Nadolic Wielkich, którzy zapłacili przypisaną prawem dziesięcinę z 4 łanów. Dodatkowo zobowiązali się, aby z każdego łana uiszczać korzec żyta i owsa. Niejaki Apeczko von Wederow wzbraniał się z uiszczaniem ze swego alodium, folwarku w Wojnowicach, należnej dziesięciny rycerskiej. Z tego powodu proboszcz z Gajkowa rozpoczął z nim negocjacje, w wyniku których w 1369 r. Apeczko zadeklarował się, że w zamian za dotychczasową dziesięcinę wypłaci proboszczowi 3 widerunki, a więc $\frac{3}{4}$ grzywny rocznie. Natomiast w 1370 r. właściciel ziemski von Blyscowic zgodził się płacić odpowiednie miary zboża z siedmiu łanów. W 1371 r. papież Grzegorz XI polecił wrocławskiemu dziekanowi Albertowi von Schellendorf, aby proboszczowi z Gajkowa, Henrykowi, oddał względnie wyrównał wszystkie, w czasie trwania sporu, należne mu dobra materialne. W następnym 1372 r. właściciel ziemski z Dobrzienia Wielkiego, niejaki Cunczko von Borsnitz oraz rolnicy wraz z sołtysem z Biskupic Oławskich zobowiązali się obietnicą, że będą płacić wszelkie należności i to bez ociążania się, regularnie w wyznaczonym terminie. W 1376 r. proboszcz Henryk zawarł ugodę z sołtysem i rolnikami z Gajkowa w sprawie płacenia należnej dziesięciny, która regulowana była korcami żyta. W sumie ówczesne dochody proboszcza Henryka wynosiły 4 grzywny rocznie¹⁷.

W 1373 r. ówczesna właścicielka Katarzyna von Schellendorf „całą wieś St. Margrithin, które wcześniej nazywano Gaytono lub Bobirwinken, z polami uprawianymi i ugorami, z łąkami, pastwiskami, młynami, miejscami do łowienia ryb, z jazem na Odrze itd.” sprzedała panu Henrykowi Schlanz. Nowy właściciel dokonał, po śmierci proboszcza Henryka Konoplat w 1390r., prezentacji nowego proboszcza „Nicolaus quandam Gotfridi de Haynovia”, który był synem Gottfrieda von Haynau.

Rodzina Schlanz niedługo była właścicielem wsi. W 1393 r. syn Henryka, Hannos Schlanz, sprzedał ją wraz z przynależnościami mistrzowi Piotrowi z zakonu Krzyżaków z Czerwoną Gwiazdą z Wrocławia. Wspomniany powyżej proboszcz Mikołaj był ostatnim diecezjalnym duszpasterzem parafii w Gajko-

¹⁶ J. BUDER, *Zur Entstehung...*, dz. cyt., s. 90.

¹⁷ K. EISTERT, *Die Erwerbung...*, dz. cyt., s. 92.

wie. Zrzekł się swego urzędu w r. 1401. Przedtem papież Bonifacy IX kościół parafialny „s. Maria ad s. Margaretam Wratislav. diocesis” z prawem patronatu, należnymi dziesięcinami i wszelkimi przynależnymi parafii prawami inkorporował do klasztoru św. Macieja we Wrocławiu¹⁸. Zakonnicy przejmując parafię byli zobowiązani z wpływów przekraczających 200 grzywien resztę przekazywać na potrzeby chorych, którymi zajmowali się we Wrocławiu zakonnicy¹⁹. Duszpasterstwo w Gajkowie zakonnicy prowadzili aż do sekularyzacji, która miała miejsce w 1810 r. Warto wspomnieć, że w 1348 r. istniał we wsi folwark klarysek wrocławskich.

Chcąc ustalić wielkość średniowiecznej parafii można posłużyć się danymi zaczerpniętymi z okręgu dziesięcinnego, wiedząc że nie zawsze pokrywał się on z rzeczywistym okręgiem parafialnym. W XIV w. gajkowski proboszcz pobierał dziesięcinę w ziarnie ze wsi Mokry Dwór, leżącej po lewej stronie Odry, dziesięcinę z dobra leżącego w Wojnowicach, Biskupicach Oławskich niedaleko Odry i Dobrzenia Wielkiego, posiadał prawo patronatu nad kościołem w Swojcu. Można przypuszczać, że tak daleka miejscowość jak Dobrzeń Wielki wchodziła w skład gajkowskiej parafii, gdyż to one zostały nabyte przez wrocławskiego biskupa od synów Henryka de Holesnitz i zapewne zostały włączone pod opiekę proboszcza z Gajkowa. Idąc tym samym tokiem rozumowania można przyjąć, że jeśli biskup wrocławski był od 1245r.²⁰ w posiadaniu miejscowości Ratowice niedaleko Oławy, Biskupic Oławskich od południa i także Miłocic, Siedlec, Minkowic, Miłoszyc, Jelcza²¹ i Starego Otoka, to te wioski wchodziły w skład parafii²². Pierwsze wzmianki o okręgu parafialnym czerpiemy ze sprawozdania powizytacyjnego z 1666 r., i obejmował on następujące miejscowości: Gajków, Chrzastawa Mała, Nadolice Wielkie, Nadolice Małe, Krietern, Kotowice, Chrzastawa Wielka, Ratowice, Kamieniec Wrocławski, Czernina, Dobrzykowice i nieokreślona wieś Latowiz²³.

¹⁸ *Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation*, t. 2, Berlin 1961, s. 1172.

¹⁹ J. HEYNE, *Dokumentierte Geschichte des Bistums und Hochstifts Breslau*, t. 2, Breslau 1864, s. 704.

²⁰ *Schlesisches Urkundenbuch*, t. 2, hrg. W. Irgang, Wien-Köln-Graz 1977, nr 287, s. 172-173.

²¹ Jelcz wraz z Oleśnicą za czasów księcia Henryka Pobożnego (1238-1241) należał do księcia. Przez pewien czas pozyskał go biskup wrocławski, traktując go jako miejsce postojowe. W r. 1277 Jelcz stał się ponownie własnością księcia i w r. 1279 przez Henryka IV Probusa określony jako „curie nostre Gelsch”. J. BUDER, dz. cyt., s. 93.

²² Tego samego zdania był K. EISTERT, *Ergänzung und Berichtigungen zu den beiden Schutzurkunden des Bistums Breslau von 1155 und 1245*, ASKG 5(1940), s. 40-43.

²³ Visitationsberichte der Diözese Breslau, „Archidiakonats Breslau” 1904, t. I, s. 285, 508.

Dobrzeń Wielki mógł się znajdować w okręgu parafialnym, gdyż w 1372 r. był w posiadaniu rodu von Borsnitz. W tym samym czasie w rękach tej rodziny znajdowała się dzierżawa rycerska Jelcz. To może wyjaśnić dawny związek tych dwóch miejscowości. Chrzęstawa Mała, którą Henryk III (1241–1266) sprzedał w r. 1250 wrocławskim kanonikom z NMP na Piasku. Wydaje się, że w akcie sprzedaży nie widniały sprawy kościelnych praw i danin, gdyż, jak wiemy, zachował je gajkowski proboszcz²⁴.

Dobrzykowice początkowo należały do książąt śląskich. Henryk III dał w dzierżawę wieś w 1257 r. rycerzowi Henrykowi von Gurgouiz²⁵.

Patronkami kościoła w Gajkowie od samego początku była Najświętsza Maryja Panna i św. Małgorzata. Najświętsza Maryja Panna uwidoczniła się na parafialnej pieczęci proboszcza Piotra z 1310 r.²⁶ i wzmiankowana była w papierskim dokumencie z 1398 r.²⁷ Bez wątplenia pierwotny kościół poświęcony był św. Małgorzacie i stąd wzięła się nazwa miejscowości. Podobną sytuację możemy zaobserwować w Świętej Katarzynie. Nazwa ta pojawiła się w sfałszowanym dokumencie datowanym na 1253 r., dotyczącym donacji na rzecz klasztoru św. Macieja. Pomijając ten fakt należy stwierdzić, że po raz pierwszy nazwa Margaret pojawiła się w dokumencie z 1310 r.²⁸ W pracy H. Tuckaya zauważamy ciekawe spostrzeżenie, dotyczące kościołów posiadających wezwania św. Małgorzaty, znajdujących się na terenie dawnego archidiakonatu opolskiego. Ze względu na fakt, że wszystkie takie kościoły leżały wzdłuż granicy z Czechami, wysnuł on wniosek, że *patrocinium* to ma pochodzenie typowo czeskie²⁹. Datuje *patrocinia* św. Małgorzaty z ich źródłowym pojawieniem na okres lat 1230–1500³⁰. Z tym stwierdzeniem nie można się zgodzić, gdyż na Śląsku w Bytomiu św. Małgorzata, jako patronka, pojawiła się w 1201 r.³¹, a pojawienie się wezwania św. Małgorzaty na prawobrzeżnej części Odry powiatu wrocławskiego dokonało się na pewno na ogólnopobożnościowej fali na całym Śląsku. Benedyktyni mogli być krzewicielami kultu tej świętej. Do faktu nadania wezwania św. Margarety pierwszemu kościołowi w Gajkowie przyczynił się także kult św. Jadwigi, która, według legendy, była fundatorką tegoż kościoła³².

²⁴ *Schlesisches Urkundenbuch*, t. 2, nr 391, s. 248.

²⁵ Tamże, t. 3, nr 254, s. 168.

²⁶ Regesten nr 3114 i 3692.

²⁷ *Repertorium Germanicum*, t. 2, s. 1172.

²⁸ W. MARSCHALL, *Alte Kirchenpatrozinien des Archidiakonats Breslau*, Köln 1966, s. 98.

²⁹ H. TUCKAY, *Oberschlesien im Spannungsfeld zwischen Deutschland, Polen und Böhmen-Mähren. Eine Untersuchung der Kirchenpatrizinien im mittelalterlichen Oppeln*, Köln–Wien 1976, s. 255.

³⁰ Tamże, s. 275.

³¹ *Schlesisches Urkundenbuch*, t. 1, nr 75, s. 49.

³² Tak przypuszcza J. BUDER, *Zur Entstehung*, dz. cyt., s. 94.

Krewną św. Jadwigi była św. Małgorzata, która w latach 1232–1239 była żoną margrabiego z Moraw Przemysława. J. Gotschalk przyjmuje, że obie nawzajem były przedstawicielkami polityki rodu Andechs i w tych ramach stały w ścisłym połączeniu³³. Także skuteczne pośrednictwa św. Jadwigi były obecne na tym terenie przed 1257 r., kiedy to święta przyczyniła się do uzdrowienia Bartumiły, żony Waclawa z Jelcza³⁴. O dość znacznym kulcie św. Jadwigi pośród miejscowego ludu świadczy także fakt, że w 1666 r. nie świętowano dnia poświęcenia kościoła w święto św. Małgorzaty, lecz w pierwszą niedzielę po święcie św. Jadwigi³⁵. Ta okoliczność mogłaby wskazywać na fakt współudziału św. Jadwigi przy fundacji kościoła w Gajkowie w latach pomiędzy 1190 a 1243.

Należy podkreślić, że kościół w Gajkowie należał do najstarszych wiejskich parafii wschodniej części diecezji wrocławskiej i został ufundowany prawdopodobnie jeszcze przed 1243 r. przez samych śląskich władców z ich posiadłości. Patronat św. Małgorzaty wydaje się być pierwotnym i wskazuje na ścisły związek z rodem Andechsów³⁶.

Medieval history of the catholic parish in Gajków

Gajków appears in sources in 1276 and by K. Eisert in 1250. Gajków belonged at that time to Marshal Pakosław Zdzieszyc, after his death the goods inherited his son Bernhard.

The pastor in Gajków was Peter, who originated from an influential family von Festenberg-Packisch. The origin of the pastor from that family raises the idea that the parish in Gajków was in Middle Ages one of the prominent parishes.

During the rule of Bishop of Wrocław Przeclaw from Pogorzela there was a dispute about the right to present the priest, between the Bishop of Wrocław and the owner of Gajków – Hanko von Schellendorf. The diocesan canonical dispute about the right to presentation find his final in the conclusion of Pope Gregory XI. The dispute was also an opportunity for parishioners and farmers to avoid their commitments to the priest of parish in Gajków.

The parish in Gajków was sold to the monks of Wrocław, to the Teutonic Order of the Red Star, who operated there the pastoral ministry until the time of the Prussian secularization in 1810.

³³ J. GOTSCHALK, *St. Hedwig, Herzogin von Schlesien*, Köln–Graz 1964, s. 72, 182, 187.

³⁴ Tamże, s. 36; P. PFOTENHAUER, *Schloss Jelsch bei Ohlau und seine historische Bedeutung*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens” 25(1895), s. 188.

³⁵ Visitationsberichte, I, s. 508.

³⁶ J. BUDER, *Zur Entstehung...*, dz. cyt., s. 90.

Analyzing tax districts it is possible to reconstruct, with some margin, the parish circle which included Gajków, Chrzóstawa Mała, Nadolice Wielkie, Nadolice Małe, Krietern, Kotowice, Chrzóstawa Wielka, Ratowice, Kamieniec Wrocławski, Czernina, Dobrzykowice and not determined Latowicz village, which is confirmed by a report from the visit of 1666.

The patrons of the church in Gajków were from Middle Ages the Blessed Virgin Mary and St. Margaret, whose cult has developed along with the cult of St. Jadwiga.

JERZY TUPIKOWSKI CMF*

„NIESZCZĘSNY DAR” ATEIZMU. SZKIC DO PERSPEKTYWY DIALOGU – WYZWANIA I TRUDNOŚCI

Wstęp – „usprawiedliwienie” sformułowania tematu

Użyte tutaj wyrażenie „nieszczęsny dar” jest bezpośrednim nawiązaniem do tytułu znanej książki ks. prof. Józefa Tischnera – *Nieszczęsny dar wolności*¹. Mierzył się on w niej z tą rzeczywistością, która w sposób istotny konstytuuje ludzkie, osobowe „ja”, czyniąc z człowieka istotę w każdym niemal swoim przejawie wyróżnioną, ale z drugiej strony istotę, dla której ów dar – dar wolności, jest swoistym „ciężarem”. Wolność jest poniekąd dramatem; jej przeżywanie jest *sui generis* dramaturgią; człowiek jest przeżywającym swoje własne wnętrze „aktorem”. Jak powiedziałby, analogicznie, inny znawca tematu, o. prof. Mieczysław A. Krąpiec – wolność jest niezbywalnym darem, ale jest jednocześnie czymś dramatycznym, ponieważ od niej *de facto*, od wnętrza jej wymagań nie ma „ucieczki”. „Ucieczka jest daremna – pisze – gdyż od decyzji – nawet niezdecydowania – nie ma możliwości uchylecia się”².

W tym sensie tytułowy ateizm jawi się jako „dar”, czy mówiąc może bardziej precyzyjnie – owoc tego fundamentalnego (w ścisłym znaczeniu) daru, jakim jest wolność. Już teraz pozwólmy sobie na małą konstatację, iż w istocie poza faktem ludzkiej wolności, sam ateizm byłby jakimś darem – naturalnie, w jakiś semantycznie odwrócony sposób – „szczęsnym”. Ateizm więc niejako domaga się wolności. A z całą pewnością, i to gdzieś już w samym punkcie wyjścia, słusznie czy nie, ją zakłada, tzn. chce skorzystać z owego – jak się oka-

* Prof. PWT dr hab. Jerzy Tupikowski CMF – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ Kraków, Znak 1993.

² M. A. KRĄPIEC, *Dziela*, t. IX: *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 261.

zuje – rodzącego to dramatyczne napięcie daru. Warto tu jednak dodać, że takie wstępne ujęcie problemu rodzi wiele pytań. Jednym z nich jest to, podstawowe pytanie: w jakim znaczeniu ateizm jest owym darem wolności, a więc sprawą suwerennej, ludzkiej, wolnej decyzji, w jakim zaś swoistym „zamknięciem” – zamknięciem ducha, zamknięciem umysłu, bądź co bądź jakimś przecież – w pewnym tego słowa znaczeniowym zabarwieniu – ograniczeniem, zacieśnieniem możliwości, jakimś przejawem (świadomego) hamowania przyrodzonej ludzkiej transcendencji oraz autotranscendencji. Oczywiście, są to sprawy głęboko dyskusyjne i faktem pozostaje to, że sam ateizm – bez względu na konkretne jego przyczyny natury indywidualnej każdego człowieka – jest swoistym „darem”. „Dramat wiary i niewiary – mówi w związku z tym J. Tischner – dramat Boga czy braku Boga – to wszystko rozgrywa się w człowieku gdzieś o wiele głębiej. To wszystko dzieje się *na dnie*. Dzieje się to w tym miejscu, gdzie krystalizuje się zasadnicza postawa życiowa człowieka”³. Gdzie – zapytajmy – znajduje się wspomniane tutaj „dno”; czym jest owa „zasadnicza postawa” każdego człowieka?

1. Znaczeniowe ułożenie terminów

W tym miejscu nadmienimy jedynie, że sama treściowa architektura nazw „ateizm” – „teizm” wymaga pewnych dookreśleń. Na potrzeby naszych refleksji przypomnijmy to tylko, iż w tym splocie zagadnień należy odróżnić dwie sprawy. Mianowicie, 1) problem różnorodnych typów (zupełnie wolnych) postaw człowieka wobec Boga, gdzie z całą pewnością jedną z nich jest ateizm oraz postawa mu przeciwna, będąca wyrazem głębokiego przekonania (wiary religijnej), czyli afirmacji istnienia Absolutu oraz 2) kwestia odnotowanych dotychczas w historii myśli filozoficznej typów relacji pomiędzy światem a Bogiem, gdzie swoje miejsce odnajduje teizm i znowu – w jakiejś swoiście odwróconej perspektywie – ateizm. Pierwsze z zasygnalizowanych tu zagadnień dotyczy, owszem – będącej przedmiotem poważnej refleksji wielu dziedzin – specyficznej, bo egzystencjalnej niszy życia człowieka, jego światopoglądu, także – w jakiejś przynajmniej mierze – symptomów natury ideologicznej. Drugie zaś jest w istocie domeną i wypadkową zarazem nastawienia (bardziej) systemowego, integralnego, metafizycznego.

W tym świetle wystarczy tylko wskazać, że mówiąc o rzeczonych wyżej typach ludzkich postaw, dokonujących się zawsze w sposób wolny, mówi się o postawie afirmacji bądź też jej negacji. Owa afirmacja to po prostu akceptacja pewnej doktryny porządkującej świat, akceptacja pewnego wachlarza wartości, także ściśle określony sposób życia. Krótko mówiąc, postawa wiary to swo-

³ J. TISCHNER, *Jak żyć?*, Wrocław 1994, s. 59.

ista synteza doktryny (pewnej teorii), a zatem chodzi tutaj o wiarę rozumianą jako akt oraz wypływającą stąd – wiarę jako postawę. Ta druga jest zawsze konsekwencją pierwszej. W tym obszarze wyjaśnień ateizm jako postawa byłby brakiem akceptacji dla samej doktryny, jej fundamentalnego przesłania, a także pewnego zespołu postaw. Przy czym należy dodać, iż mówiąc o zanegowaniu „praktycznej” strony wiary, nie należy tego (bezpośrednio) kojarzyć ze skalą ocen na płaszczyźnie moralnej.

2. Ateizm – teizm: rzeczywisty dialog czy „próba sił”?

W celu wskazania na perspektywy dialogu w obrębie dyskursu filozoficznego zasadne wydaje się wskazanie na merytoryczne zaplecze obydwu tych stanowisk. Przy czym – choć brzmi to może nieco paradoksalnie – metafizycznie prostsze okazuje się zwrócenie uwagi na niezbywalne składowe-faktory tej pozycji, jaką jest teizm. Dyskusje ostatnich dziesiątek lat w obszarze napięcia: teizm – ateizm są nieco mętne, głównie z uwagi na to, iż w sposób nieco uproszczony sam ateizm traktuje się jako prostą przeciwwagę wobec teizmu. Tymczasem – raz jeszcze zwróćmy na to uwagę – należałoby odróżniać ludzkie, czysto egzystencjalne postawy i w ich kontekście dokonujący się dyskurs (religijny, bądź też areligijny) od rozumienia teizmu jako zwartej metafizycznej, a przez to integralnej (czy też integrującej) wizji rzeczywistości.

Chodzi więc o to, że wokół samego pojmowania teizmu narasta spora liczba różnych interpretacji. Bywa bowiem często tak, iż za ściśle filozoficzny (metafizyczny) dyskurs – właśnie teistyczny, bierze się każdy prawie rodzaj namysłu, refleksji, która sama w sobie charakteryzuje się sporym zakresem dowolności. W związku z tym, bywa w tym kontekście refleksji tak, że samo choćby wzmiankowanie Boga, Jego istnienia traktuje się jako pełny, adekwatny wykład w obszarze teizmu; mniejsza o to, czy dokonuje się to jedynie w sferze wnętrza ludzkiej egzystencji, czy też nawet na gruncie którejś z dyscyplin filozoficznych – antropologii, etyki, czy samej filozofii religii. Tymczasem teizm (teizm rozumiany tradycyjnie) to taka metafizyczna wykładnia, której podstawowym i niezbywalnym przesłaniem jest wizja Boga jako Bytu Absolutnego, Doskonałego, Stwórcy całego istnienia, Bytu transcendentnego i immanentnego, a także Bytu Osobowego przejawiającego troskę o stworzony przez siebie kosmos. I od razu dodajmy, iż w tych obszarach ustaleń należałoby – z owego systemowego punktu widzenia – prowadzić rzeczowy, racjonalny dialog.

Uściślając te kwestie – z metodologicznego punktu widzenia – J. Herbut zauważa: „teizm jest monoteizmem w teorii i w religijnym kulcie, tzn. głosi, że jest tylko jeden Bóg o takiej naturze, że obok Niego nie może istnieć żaden inny bóg; w konsekwencji odrzuca również hipotezę o istnieniu innego absolutnego

pryncypium, przeciwstawnego Bogu, które miałyby być źródłem materii lub zła w świecie”. I dla merytorycznego porządku dopowiada: „Od panteizmu teizm odróżnia się ostro przez tezy o stworzeniu świata z nicości (*creatio ex nihilo*), o substancjalnej odrębności Boga od świata oraz Jego osobowej naturze. Przeciw deizmowi teizm broni tezę, iż Bóg podtrzymuje stworzenia w istnieniu (*continua creatio*) oraz współdziała z nimi, jak i tezy o opatrności”. Usprawiedliwiając poniekąd swoje stanowisko Herbut podkreśla, iż „współcześnie występuje także szersze rozumienie terminu *teizm*, utożsamiające go z *naturalną teologią* lub nawet z *monoteistyczną religią objawioną* (chrześcijaństwo, judaizm, islam). Wydaje się jednak – zauważa ten Autor – że takie odejście od pierwotnego znaczenia *teizmu* jest niefortunne, ponieważ rozmywa jego zakres i może powodować nieporozumienia”⁴.

Wracając do samego rdzenia owego systemowego dialogu (w sferze metafizyki i pośrednio także logiki) nadmienimy jedynie to, iż z dużo mniejszym powodzeniem ateista będzie mógł uzasadnić swój światopogląd mieszczący się w tezie: „Bóg nie istnieje”, niż teista swój w postaci zdania: „Bóg istnieje”. Jeśli bowiem nie istnieją racje uniesprzeczniające istnienie czegoś – w tym wypadku Absolutu, to tym bardziej nie istnieją takie przesłanki, które byłyby w stanie uzasadnić racje nieistnienia⁵. Każde rzeczone tu czy postulowane „nieistnienie” jest w istocie (ontologicznym) niebytem i w związku z tym leży poza obrębem jakichkolwiek racjonalnych prób orzekania. Załóżmy bowiem, że nasz dyskutant-ateista jest konsekwentnym sceptykiem, to w tej sytuacji jednocześnie z gruntu nie może nic (konsekwentnie) twierdzić. Nie jest przecież – przy ścisłej interpretacji – ani deistą, ani nawet agnostykiem. Ten pierwszy, aczkolwiek wyklucza wszelkie przejawy Boskiej opatrności, zakłada jednak istnienie czegoś transcendentnego, „pozaziemskiego”, czegoś co jest realne. Drugi natomiast czyni coś analogicznego, ale podkreśla przy tym fakt totalnej bądź częściowej niepoznawalności tego wszystkiego, co stanowi ów „inny wymiar”⁶.

Podejście takie przypomina klasyczne już pytanie Leibniza, które na płaszczyźnie współczesnych sporów pomiędzy kauzalizmem a naturalizmem nabiera szczególnego znaczenia: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Nic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś. Co więcej, dopuściwszy, że rzeczy powinny istnieć,

⁴ J. HERBUT, *Teizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, tenże (red.), Lublin 1997, s. 505.

⁵ Zob. uwagi poczynione przez Z. Janowskiego w pracy – *Teodycea Kartezjańska*, Kraków 1998, s. 97nn.

⁶ J. HICK, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2005. W odmiennie co prawda tonacji merytorycznej J. Hick mówi tutaj o „piątym wymiarze”, stwierdzając iż jest zwolennikiem tezy przemawiającej za „radikalną niewystarczalnością czysto naturalistycznego albo humanistycznego rozumienia życia i za realnością piątego, duchowego wymiaru wszechświata” (s. 31).

trzeba podać rację, dlaczego powinny istnieć tak, a nie inaczej”⁷. Krótko mówiąc, w interpretacji Autora *Monadologii*, głównie zaś w odsłonięciu nośności jego wersji zasady racji dostatecznej, teizm ma rację bytu – zapytuje bowiem o rację (racje) tego, co jest-istnieje. Ateizm natomiast z tego punktu widzenia nie ma „racji (bytu)”, ponieważ – jakby wbrew zasadom logiki – nie chce pytać o rację. Przypomina to kontekst jednej z uwag poczynionych przez L. Wittgensteina, wedle którego „nie to, *jaki jest świat* jest tym, co mistyczne, lecz to, *że jest*”⁸. Czy zatem prowadzić dalej nasz dialog w obszarze „czystego rozumu”?⁹ Z perspektywy postawy ateizmu chyba nie, ponieważ sam ateista – jak przekonuje J. Tischner – zachowuje się tak, że usiłuje uzasadnić swoją własną niewiarę, ale czyni to w ten sposób, iż argumentacja przez niego stosowana jest skutkiem rzeczowej niewiary, nie zaś jej przyczyną¹⁰.

Tak czy inaczej, rodzi się tutaj wniosek będący wyrazem „myśli mocnej”, iż sam ateizm, tj. fundamentalne jego ustalenia podlegają swoistemu „przesunięciu” z płaszczyzny rozumu w stronę działania ludzkiej woli. Naturalnie, jest to zagadnienie dyskusyjne. Niemniej, pojawia się wniosek, że – jak to m.in. wyraża E. Gilson – postawa ateizmu jest fenomenem bardzo trudnym do jakichkolwiek, a zwłaszcza jednoznacznych, interpretacji. Otwartym zatem problemem pozostaje to, czy rzeczony w tytule tych analiz problem dialogu z ateizmem jest sprawą czysto intelektualną, a zatem należałoby postulować dialog z („ateistycznym”) rozumem, czy też może chodzi tu o dialog z inklinacjami ludzkiej („ateistycznie” zorientowanej) woli. Nie może tu być chyba mowy o jakiejś ideowej (intelektualnie czy też wolitywnie pokierowanej) „pustce”.

Dla ubogacenia tej porcji refleksji przywołajmy jeszcze uwagi poczynione przez J. Życińskiego. Mówiąc o modelu tzw. „czwartego człowieka postmodernity” zauważa on, że człowiek współczesny prowadzi swego rodzaju „estetyzującą grę ze środowiskiem”, tzn. sonduje ciągle obydwie te możliwości. Twierdzi zatem, że ów człowiek nie neguje w istocie ani istoty religii, filozofii, czy też nauki. Nie podważa ich, ale widzi w nowy sposób. W nowy, tzn. upatruje w tych obszarach „formy gier językowych”. Pytanie o Boga nie jest w związku

⁷ G. W. LEIBNIZ, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, tłum. S. Cichowicz, w: G. W. LEIBNIZ, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. tenże, J. Domański, red. J. Rolewski, Toruń 1995, par. 7, s. 103.

⁸ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1979, 6. 44.

⁹ Warto w tym kontekście odnotować stanowisko reprezentowane przez Z. J. Zdybicką zawarte w jej artykule: *Alienacja zasadnicza: człowiek bogiem* (oprac. A. Gudaniec, A. Nyga, Lublin 1998, s. 23–37), gdzie zauważa, że z czysto filozoficznego punktu widzenia można by wskazać na pewne, pojawiające się w nowożytnym duchu filozofowania symptomy, które w dużej mierze zdecydowały i utwierdziły wiele występujących aktualnie stanowisk ateistycznych, a w każdym razie deifikujących byt człowieka.

¹⁰ J. TISCHNER, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 58.

z tym odrzucane w punkcie wyjścia jako z gruntu fałszywe, ale jest poddawane „semantycznemu rozmyciu”, co prowadzi do osobliwej dość konstatacji, że „zarówno teizm, jak i ateizm stanowią pewną formę naszej subiektywnej gry ze środowiskiem”. Wskazując na meandry przeobrażeń w obszarze myśli postmodernistycznej, J. Życiński podkreśla, że w jej wnętrzu jest jakieś (wstępne) przyzwolenie na nietzscheańską „śmierć Boga”, ale to z kolei prowadzi do konieczności sformułowania innej uwagi: „Bóg umarł, ale następstwem tej śmierci nie jest proklamacja ateizmu, lecz odrodzenie bożków”. Tak więc zarysowująca się egzystencjalna pustka musiałaby być zagospodarowana – poniekąd w sposób naturalny – przez jakiś nowy politeizm, który proponuje „klimat supermarketu”, przez co daje możliwość permanentnych wyborów, „nawet – jak pisze – na poziomie zainteresowań teologicznych”¹¹. Co z rzeczonego przez nas dialogu pozostaje? Jaka perspektywa jest dla niego najlepsza? Być może, należy dokonać zmiany perspektywy – są to raczej kwestie otwarte.

3. Horyzont dialogu – „mystyk” i „sceptyk” *contra* nihilista

W szlaku myślowym zaproponowanym przez L. Kołakowskiego mistyk to ten człowiek, który – mówiąc skrótowo – w tym, co osobiście przeżywa, w jakimś sensie interioryzuje, doświadcza swoistej graniczności wszelkich duchowych napięć, to znaczy w pewien sposób „chwytą” to, co Nieskończone w obrębie skończoności. Oczywiście, przy tym podejściu jest to fundamentalna jego „przewaga” wobec wszelkich wysiłków filozofów, a więc wszelkich rodzajów umysłowości nastawionych na spekulacje¹². Mówiąc innymi słowy, wszystko to, co filozof (racjonalista) ujmuje w swoich abstrakcyjnych kategoriach, dokonując tego w sposób zupełnie nieadekwatny, zatapiający się w swoje wewnętrzne, mocne przeżycie mistyk, jakby całkowicie „naturalnie” dostrzega („widzi”)¹³. Oto – jak się wydaje – sedno sprawy: doświadczyć Nieskończonego Boga w bliskości, w jasnym poczuciu swojej osobistej przemijalności oraz kruchości bytu, w obliczu – jak się wyraża Autor *Głównych nurtów marksizmu* – „niepokoju wobec doświadczenia” i to już nie jedynie samej przygodności, ale również „nierealności świata”. W tej, czysto egzystencjalnej, odsłonięty Bóg ma być zasadą „ocalenia świata”; ma go zatem „uratować” przed zwykłym „umieraniem bez początku i bez końca”¹⁴.

¹¹ J. ŻYCIŃSKI, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, s. 19. 36–37.

¹² Zob. L. KOŁAKOWSKI, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 105.

¹³ Por. tamże, s. 127.

¹⁴ Tenże, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 67–68.

Wyrażając się inaczej, L. Kołakowski, posiłkując się terminologią zbliżoną do panteistycznych ujęć Spinozy¹⁵, stwierdza, iż mistyk w jednym swoim przeżyciu, wewnętrznym doświadczeniu potrafi uchwycić Absolutną Jedność i akcydentalną wielość. I to jest zasadniczy powód sytuacji, że doświadczenie mistyczne (jako takie) nie poddaje się jakimkolwiek próbom pojęciowych schematyzacji. Więcej – jest ono przy tym wszystkim czymś, co do swej realności (prawdziwości), okazuje się być czymś absolutnie niepodważalnym. To zaś oznacza, iż mistyk nie ma powodu, aby cokolwiek w tej sferze poddawać konceptualizacji, a zatem i jakoś „udowadniać”. Wyraża on bowiem tylko całkowicie niepowątpiewalne przekonanie, że to, czego – a raczej Kogo – doświadcza jest doświadczeniem faktycznym; jego treść jest prawdą. Stąd wynika, iż jakiejś podstawowej autentyczności swoich przeżyć i przekonań nie musi dodatkowo weryfikować i udowadniać. „Mystyk radykalny” jest głęboko przekonany, że w jego osobistym doświadczeniu, w jego realnej „komunikacji z Bogiem” najbardziej właściwą postawą jest „milczenie”. Tak więc, już nie jakieś dowody, jakieś wspomagające spekulacje, ale poczucie potrzeby swoistego „opróżniania” swego intelektu i to już nie tylko z samych słów, lecz również z jakichkolwiek pojęć, a także prób ekspresji, jest bazą tego osobliwego rodzaju „poznania”¹⁶.

Zgłębiając tę problematykę Kołakowski mówi, iż mistyk w obszarze tego napięcia, jakie ma miejsce na płaszczyźnie tego, co wiele wieków wcześniej kard. Mikołaj z Kuzy opatrzył wyrażeniem *coincidentia oppositorum*, jest „epistemologicznym bliźniakiem” tego, kto deklaruje się jako sceptyk¹⁷. I jest to – w jego przekonaniu – jak najbardziej uzasadnione. Daje się tu bowiem odnotować specyficzna dość odpowiedniość między pojawiającą się na gruncie poznania postawą „radykalnego mistyka” i „radykalnego sceptyka”. Stąd też rzeczona wyżej „bliźniaczość” tego epistemologicznego podejścia zaznacza swą obecność właśnie w zawirowaniach przywołanego tutaj „skupiska sprzeczności”. W miejsce jakiegoś nieadekwatnego dyskursu mającego wyrazić coś, co ze swej istoty okazuje się być całkowicie niewyrażalne, postuluje ono raczej „milczenie”. Ale prowadzi to wszystko do pewnej antynomii, a nawet jakiejś „niekonsekwencji”. Wszak sceptyk – rozpocznijmy od niego – nie z tego powodu jest niekonsekwentny, iż po prostu jest sceptykiem, ale wyłącznie z tego tytułu, że on w ogóle o tym mówi, tj. swoją – słuszną czy też nie – postawę stara się uzasadnić, poddawać racjonalizacjom; snuje jakieś refleksje. Mistyk natomiast – z drugiej strony – zachowuje się nieco analogicznie. Zadowolona go bowiem *de facto* wiara,

¹⁵ Zob. L. KOŁAKOWSKI, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Seria II, Kraków 2005, s. 53–60.

¹⁶ Por. tenże, *Jeśli Boga nie ma*, s. 154.

¹⁷ Por. tamże, s. 96.

ale w głębi swojego wnętrza odczuwa „imperatyw”, którego treścią jest nakaz, iż „mówienie o Bogu jest pożyteczne, nawet konieczne”. Dzieje się tak pomimo tego, iż owo mówienie nie jest żadną miarą odwzorowaniem „rzeczywistej wiedzy o Bogu”¹⁸.

Pojawia się tu więc następująca pointa: mistyk co do swojego doświadczenia Boga jest całkowicie przeświadczony. A zatem z absolutnie niewzruszoną pewnością on (po prostu) wie, o czym mówi. A nawet coś więcej – „nie martwi się” on tym, iż to, czego doświadcza, wtedy kiedy jest wyrażane w słowach, jawi się jako mało, czy też w ogóle coś logicznego. Trudno – powie za Kołakowskim – „tym gorzej dla logiki”¹⁹. Dlatego też, jedyną godną uwagi pozostaje wyłaniająca się stąd postawa, będąca poniekąd wypadkową dwóch pierwszych, tzn. sceptyka oraz mistyka. Należałoby w tym kontekście refleksji skonstatować, iż nihilista – bo o nim tutaj mowa – to człowiek, który wyprawdza wniosek podsuwany przez sceptyka. I w związku z tym, jeśli istnieje jakaś teoretyczna trudność w dotarciu do poznania Boga, to jakby wprost przekłada się to na postawę czysto egzystencjalną, praktyczną.

Przywołana wcześniej sytuacja *post mortem Dei* rodzi jedynie pustkę, a także – na przekór pozornie optymistycznie brzmiącym prognozom, które dla przykładu w ustach E. Blocha brzmią: „Boga nie ma, ale będzie”. Wypływa stąd zatem wniosek, że sama nihilistyczna perspektywa nie daje żadnych – chcąc zresztą pozostać w zgodzie ze swoimi naczelnymi prerogatywami – nadziei na przełamanie rysującego się tu kryzysu. I to nie tyle kryzysu samego rozumu, ale także jakiegoś totalnego wobec niego braku zaufania²⁰. „Obaj – pisze w związku z powyższym L. Kołakowski – sceptyk i mistyk, stają wobec nihilisty, co przenosi całe myślenie ze sfery akademickich sporów w realną sytuację człowieka, który po raz pierwszy w dziejach stanął wobec takiego wyzwania. Groza płynie z tego, że – jeżeli Boga nie ma, jeżeli nie ma absolutnej wartości – człowiek stoi wobec alternatywy: pustka albo totalitaryzm”²¹.

¹⁸ L. KOŁAKOWSKI, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Seria II, Kraków 2005, s. 155–156. Usprawiedliwiając takie przekonanie Kołakowski mówi: „Nie staram się dowieść, że sceptycyzm i mistycyzm są tym samym, ani że są pod każdym względem analityczne. Powiadam, po pierwsze, że podejście epistemologiczne jest w obu przypadkach podobne, i, po drugie, że być sceptykiem i mistykiem zarazem nie jest ani niekonsekwencją, ani szaleństwem” (tamże, s. 156–157).

¹⁹ Tamże, s. 162–163.

²⁰ Por. tamże, s. 321.

²¹ Tamże, s. 325. 326.

Uwagi końcowe

Biorąc pod uwagę powyższe ustalenia, uwzględniając przywołane perspektywy, należy stwierdzić, że dialog jest konieczny. Nie jest łatwy, ale jest konieczny. Jego brak musiałby oznaczać jakąś nową postać konfrontacji, wywołanej i wołaniem rozumu, i siłą niezaspokojonej do końca woli. „Gdy nie może istnieć rzeczywisty dialog – zauważa J. Życiński – dopuszczalna okazuje się jedynie konwersacja”. Ale przecież w samym rdzeniu dialogu nie o nią jedynie chodzi. „Gdyby wyraźnie określić jej wszystkie cechy – przestrzega Autor *Teizmu i filozofii analitycznej* – trzeba by stwierdzić, że jest to konwersacja monologiczna”²².

Skąd ta monologiczność? Próbując na to pytanie odpowiedzieć, J. Tischner mówi: „Są (...) ateści, którzy pozostają ateistami nawet wtedy, gdy nie mają pod ręką żadnego argumentu za niewiarą. Są ludzie wierzący, którzy pozostają wierzącymi nawet wtedy, gdy im człowiek niewierzący wytrąci chwilowo wszelki argument za prawdziwością wiary”. I konsekwentnie sam pyta: „Dlaczego jedno i drugie jest możliwe?”²³ Jest możliwe, ponieważ jedno i drugie jest swoistą „próbką” ludzkich postaw – ludzkich egzystencjalnych wyborów. Wybory te jednak okazują się być czymś dość zasadniczym. Człowiek bowiem wybiera zawsze (jedynie) siebie lub siebie i Boga. Dlatego też, analizując głębię i niezwykłą powagę tej sytuacji Tischner zauważa, że „niewiara religijna to uznanie, że Bóg nie istnieje, że nie ma zatem komu się ofiarować”. I dopowiada: „Istota braku wiary religijnej to uznanie, że człowiek *stworzył* sobie Boga i że w rzeczywistości człowiek sam dla siebie jest celem życia, że zatem to człowiek jest bogiem. Taka wiara – stwierdza nasz Autor – kryje się pod każdą postacią ateizmu. Jest to wiara w bóstwo człowieka”²⁴. Rodzi się więc głębokie przekonanie, iż w istocie „istnieje tylko jedna prawda religii i jedna prawda niewiary. Tutaj zaczyna się wszystko i tutaj kończy – prawda, że człowiek nie jest bogiem” i z drugiej strony – prawda „że Bóg jest Bogiem”. Dlatego J. Tischner podkreśla to, że „gdy człowiek uwierzy, że on sam jest bogiem, wtedy wszystko będzie dowodem jego niewiary”. I analogicznie, z owej odmiennej perspektywy – „gdy człowiek uwierzy, że Bóg jest Bogiem, wszystko będzie dowodem jego wiary”²⁵.

Stąd wynika, że w całej zasygnalizowanej w tytule tych analiz centralnej aporii chodzi i o dialog rozumu, i o dialog woli. Jeden i drugi jednak harmonizuje w swym wnętrzu ten dar ludzkiej – „nieszczęsnej” i „szczęsnej” zarazem wolności człowieka, jakim jest świadectwo: świadectwo wiary, świadectwo przejrzystości sumienia, świadectwo prozaicznej i dramatycznej zarazem

²² J. ŻYCIŃSKI, *Bóg postmodernistów*, dz. cyt., s. 93.

²³ J. TISCHNER, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 59.

²⁴ Tamże, s. 60.

²⁵ Tamże.

egzystencji; egzystencji będącej wyrazem ściśle określonego – na różne sposoby komunikowanego – „myślenia według wartości”²⁶. Sam spór pozostaje w istocie sporem; sama dramaturgia pozostaje dramaturgią, ale dialog jako taki – dialog z wnętrza ludzkiej (wolnej) egzystencji jest możliwy, a nawet konieczny. Lepszy jest bowiem spór „mistyka” ze „sceptykiem”; lepszy jest – nawet bez szans na powodzenie – dialog wierzącego z ateistą, niż jakaś wyniszczająca obie te egzystencjalne sytuacje zastraszająca, niszcząca konfrontacja, wynikająca z braku jakichkolwiek argumentów – i światła rozumu, i mocy woli.

“The unfortunate gift” of atheism.

A sketch of the prospect of the dialogue – challenges and difficulties

This article explores the complexity of the phenomenon of atheism in the horizon of human freedom. Starting from as it seems the right diagnosis of the problem presented by Rev. Prof. J. Tischner, the paper shows a prospect of the dialogue at the crossroads of fundamental contemporary religious and ideological choices and attitudes. They are represented, as it is expressed by L. Kołakowski, by the three leading “protagonists”: “the mystic”, “the skeptic” and “the nihilist”. The dialogue between reason and faith conducted in the field of skeptic’s sharp arguments and in the light of testimony given by the mystic, though difficult, is possible. In fact, religious faith demands “a speech about God”, while doubt, provided it is an authentic pursuit, namely a search for truth, is actually an initial opening up to God being the Truth.

Translated by Wojciech Rojek

²⁶ Sformułowanie to współbrzmi z tytułem jednej z prac J. TISCHNERA – *Myślenie według wartości* (Kraków 1993).

Ks. PIOTR MRZYGLÓD*

MIKOŁAJA BIERDIAJEWA APOTEOZA BEZGRANICZNEJ WOLNOŚCI

*Oryginalność mojej filozofii polega na tym,
że u podstaw jej leży nie istnienie – lecz w o l n o ś ć.
W istocie całe życie uprawiam filozofię wolności
– nazywają mnie „filozofem wolności”¹.*

Wstęp

Filozofia rosyjska, pomimo ukazujących się dziś wielu poświęconych jej poważnych studiów – wciąż pozostaje nam, Polakom, bardzo mało znana. Powodów tego faktu szukać należy zapewne nie tylko w niełatwej wspólnej historii obu naszych narodów, ale także w wyrosłej na tym gruncie fali wzajemnych uprzedzeń i nieufności. Wszystko to razem sprawia, że myśl rosyjska – jaka by ona nie była – odruchowo i tendencyjnie kojarzona bywa najczęściej z marksizmem i leninizmem oraz ich tragicznymi dla historii Europy implikacjami. Tymczasem jest to myśl niezwykle ciekawa, wielowarstwowa – momentami wręcz oryginalna, choć budowana w specyficznym, często niezrozumiałym dla współczesnego Europejczyka klimacie intelektualnym Wschodu.

* Ks. dr Piotr Mrzyglód – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ N. BIERDIAJEV, *Samopoznaniye. Opyt filozofskoj awtobiografii*, Paris 1983, s. 60. Polskie tłumaczenie tego tekstu (Zob. tenże, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 47–48) – mimo że uznane i bardzo dobre – niestety nie oddaje aż tak wielkiej dramaturgii i ładunku emocjonalnego związanego z przeżywaniem wolności, jak ma to miejsce w oryginale. Brakuje w nim również wielu istotnych tez stawianych przez Bierdiajewa, które znajdują się w tekście oryginalnym lub chociażby w tłumaczeniu tego dzieła na język angielski. Zob. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 10: *Filozofia rosyjska*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009, przypis nr 5, s. 309.

Myśl ta bowiem wpisuje się w tradycję i wielowiekowy dorobek bogatej kultury bizantyjskiej. Dlatego też historycznym barbarzyństwem byłoby niedocenienie jej wkładu i spychanie przez to do przestrzeni „filozoficznego skansenu” czy „zaścianka”. Tym bardziej, że w jej łonie zrodziło się wiele niezwykle ciekawych intuicji. W dialogu bowiem z myślą wielu filozofów rosyjskich – głównie egzystencjalistów – rodziła się dwudziestowieczna filozofia Europy, m.in. myśl Emmanuela Mouniera, Gabriela Marcela, Alberta Camusa, a nawet Jacquesa Maritaina².

Zapewne dlatego żaden nurt rosyjskiej filozofii nigdy nie zyskał takiego rozgłosu w świecie zachodnim jak ten, który do dziś w tradycji filozoficznej zwykło się nazywać „religijnym egzystencjalizmem”. Wśród intelektualnych ikon tego kierunku niezmiennie wymienia się dwie najbardziej wyraziste postaci: Mikołaja Bierdiajewa i Lwa Szestowa, czyli – historycznie rzecz ujmując – pierwszych rosyjskich myślicieli, którzy stali się (uwaga ta dotyczy zwłaszcza Bierdiajewa) niekwestionowanymi „gwiazdami dwudziestowiecznej humanistyki”³.

Ponieważ myśl rosyjska, od samego zarania, była na wskroś „antropocentryczna” (interesował ją przede wszystkim człowiek, jego ostateczne przeznaczenie i jego rozwój), dlatego nie może dziwić, że obaj wspomniani tutaj myśliciele koncentrowali się niemal wyłącznie na problematyce antropologicznej. Obaj też – jaki nikt dotąd w przestrzeni rosyjskiej filozofii – wyczuleni byli na tragizm ludzkiej kondycji i niezgłębioną „tajemnicę człowieka”; obaj, wreszcie, badali ze szczególną uwagą paradoksy ludzkiej wolności⁴.

Ten ostatni wątek, zwłaszcza w myśli filozoficznej Mikołaja Aleksandrowicza Bierdiajewa (1874–1948)⁵, odegrał niebywałą rolę, kładąc się u fundamentów budowanego przez niego – religijnie zorientowanego – personalizmu. Autor ten, prezentacji myśli którego poświęcić chcemy niniejszy artykuł, właśnie z wolności czyni naczelną kategorię interpretacyjną swego filozofowania

² Por. T. TERLIKOWSKI, *Koncepcja Boga w religijno-filozoficznej myśli Lwa Szestowa*, w: *Filozofia wobec tajemnic religijnych. Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. 3, red. J. Sochoń, Warszawa 2005, s. 307.

³ Por. T. ŚPIDLIK, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 11. Oprócz tej dwójki nie sposób nie wspomnieć, w nieco innym kontekście, także i innych wybitnych egzystencjalistów, m.in.: N. Czadajewa, F. Dostojewskiego czy wielkiego W. Sołowiowa. Zob. w związku z tym również: F. COPLESTON, *Historia...*, dz. cyt., s. 323.

⁴ Por. S. MAZUREK, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 156.

⁵ Zob. w związku z tym mój tekst prezentujący, m.in., bogatą sylwetkę naukową wspomnianego tu rosyjskiego myśliciela: P. MRZYGŁÓD, *Człowiek jako osoba na tle egzystencjalistycznej twórczości Mikołaja Bierdiajewa*, „*Perspectiva*». Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1(2010), s. 168–171.

oraz „klucz” do swej metafizyki. Dzięki temu głoszący bezgraniczną wolność ludzkiej jednostki Bierdiajew pozwala zrozumieć, czym jest prawdziwa wolność w świecie pełnym oszustw i iluzji.

„Bierdiajewowski człowiek” bowiem wprost emanuje wolnością, jawiąc się jednocześnie jako istota, do której absolutna wolność jest niejako dodana „z zewnątrz”. Jest to wolność przedziwna, czasowo i historycznie poprzedzająca wszelki byt oraz wszelką konieczność; wolność niemająca dla siebie jakiegokolwiek podstawy, przyczyny i źródła⁶. Wolność ta dotyczy tak jednostek, jak i całych narodów. Choć na marginesie zaznaczyć należy, że pod pojęciem braku wolności i determinacji nigdy nie występuje u Bierdiajewa brak swobód politycznych. Sam bowiem wielokrotnie zastrzegał się, że nie jest myślicielem politycznym i nie walczy o wolność polityczną. Deklaracja ta może nieco dziwić, zwłaszcza wówczas, gdy się przypomni fakt, że będąc w więzieniu, zarówno w okresie caratu, jak i po rewolucji, myśliciel ten uparcie mówił o potrzebie wolności⁷. Jednak chodziło mu wtedy prawdopodobnie o „wolność wewnętrzną” – metafizyczną⁸ – a nie zewnętrzną swobodę myśli i działań, jak wielu jego zachodnich komentatorów mylnie sądziło. Stąd też i rozmaite interpretacje jego „filozofii wolności”, od których często sam się wyraźnie dystansował.

Tak czy inaczej – jak uważał Bierdiajew – dzieje całej ludzkości oscylowały i niezmiennie oscylują wokół problematyki wolności i zniewolenia, a ludzie w każdym czasie stawiają sobie pytania: Czym owa wolność jest? Czy, i jakie są właściwe jej granice? Jaki jest jej fundament? Bez zrozumienia tego problemu nie da się rozwikłać niezgłębionej dotąd „tajemnicy człowieka” ani przybliżyć nawet do „zagadki” sensu jego istnienia, życiowego powołania, praw i obowiązków⁹.

Wolność bowiem, choć stanowi integralną część natury człowieka, jest dla niego także niebezpiecznym wyzwaniem, gdyż jest mu tak samo „dana, jak i zadana”. Jak bowiem pisał w jednej ze swych encyklik Jan Paweł II: „Człowiek jest wolny i staje się wolny”¹⁰. Inni wielcy myśliciele XX wieku, opisując ten dramat natury i osoby, mówili wprost o „nieszczęsnym darze wolności”¹¹.

⁶ Por. E. MATUSZCZYK, *O wolności według M. Bierdiajewa*, w: M. BIERDIAJEW, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995, s. XI.

⁷ Por. A. OSTROWSKI, *Koncepcja wolności w filozofii Bierdiajewa*, w: *Studia nad ideą wolności*, red. Z. J. Czarnecki, Lublin 1995, s. 168; zob. w związku z tym: D.A. LOWRIE, *Rebellious Prophet. A Life of Nicolai Berdyaev*, New York 1960, s. 244.

⁸ Zob. M. BIERDIAJEW, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 48.

⁹ Por. H. MAJKRZAK, *Godność i niegodność człowieka*, Kraków 2011, s. 112.

¹⁰ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 31.

¹¹ Zob. w związku z tym publikację J. TISCHNERA, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993. „Czy nie stajemy się dziś ofiarami nowego, nieznanego nam dotąd lęku –

Tymczasem rosyjski egzystencjalista – pionier tzw. filozofii „srebrnego wieku”¹² i jeden z najczęściej przekładanych niemarksistowskich filozofów rosyjskich – niezmiennie „głosił wolność”¹³.

Głosił ją jako ktoś zdecydowanie przeciwstawiający się wszelkim próbom nacisku i narzucania ludzkim umysłom jakichkolwiek systemów idei i przekonań – tak świeckich, jak i religijnych. Gotowy iść „na wojnę” o ludzką wolność – jak pisał Frederick Copleston – z każdym, kto stanie mu tylko na drodze. A nawet, jako gorliwy wyznawca prawosławia, sprzymierzyć się w tej walce choćby i z marksistami, byle tylko uratować wolność człowieka¹⁴.

Być może dlatego sam o sobie mawiał, że całe życie jest „buntownikiem” i „niewolnikiem wolności” (...) „niestrudzenie walczącym o wolność”¹⁵. Okazuje się, że w tak radykalnej formie nie czynił tego chyba żaden ze znanych nam filozofów¹⁶. Bierdiajew bowiem traktował swoje życie i filozofowanie jako „mi-

lęku przed wolnością? Jeszcze nie tak dawno potwierdzaliśmy dzielnie naszą tożsamość w oporze przeciw gwałtowi, a dziś – odnoszę wrażenie – nie potrafimy spojrzeć w głąb odzyskanej wolności. Czyżby to, o co tak długo walczyliśmy, było dla nas zapowiedzią samego tylko piekła? Gdy bowiem mówimy o niebezpieczeństwach konsumpcjonizmu, obwiniamy wolność. Gdy wskazujemy na aborcję, obwiniamy wolność. Gdy szukamy źródeł pornografii, podejrzewamy wolność. To wolność sprawia, że „wszędzie panoszą się komuniści”, że „są obrażane uczucia ludzi wierzących. Powoli, niepostrzeżenie wina wolności staje się większa nawet niż wina komunizmu”. Tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, „Tygodnik Powszechny” nr 46(1992).

¹² „Srebrny wiek” – to okres w historii kultury rosyjskiej przypadający na przełom XIX i XX wieku. W filozofii rosyjskiej okres ten oznaczał zdecydowany „powrót do metafizyki”, w tym do prawosławia lub też przyjęcie postawy całkowicie apolitycznej i skupienie wyłącznie na poszukiwaniu piękna. Krytyce poddano działania wcześniejszych pokoleń radykalnej inteligencji rosyjskiej, rewolucyjny nihilizm, terrorizm i socjalizm – działaczom tym zarzucono lekceważenie religii, prawa i prawdy obiektywnej oraz doprowadzenie do ostatecznych granic przekonania o uświęceniu środków przez cel. Do najwybitniejszych filozofów epoki zaliczani są Władimir Sołowjow, Nikołaj Bierdiajew, Piotr Struwe, Siergiej Bułhakow, Wasilij Rozanow, Lew Szeszow, Siemion Frank, Nikołaj Łoski. Zob. N. V. RIASANOVSKY, M. D. STEINBERG, *Historia Rosji*, tłum. A. Bednarczyk i T. Teszner, Kraków 2009, s. 469–470 i 479–481.

¹³ Zob. w związku z tym jedno z największych dzieł M. Bierdiajewa, pod takim właśnie tytułem. Tenże, *Głoszę wolność*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1999.

¹⁴ Zob. F. COPLESTON, *Historia...*, dz. cyt., s. 324.

¹⁵ M. BIERDIAJEW, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 47.

¹⁶ Zob. tamże. „Rzeczywiście, nade wszystko kocham wolność. Wywodzę się z wolności, to ona jest moją rodzicielką. Wolność jest według mnie bardziej pierwotna niż byt. Szczególną cechą mojej filozofii jest to, że za podstawę filozofii uznałem nie byt, a wolność. W tak radykalnej formie, jak się wydaje, nie czynił tego żaden z filozofów. W wolności ukryta jest tajemnica świata. Bóg jest obecny tylko w wolności; działa w wolności i zapragnął wolności. Stąd wzięła się tragedia świata. Wolność na początku i wolność przy końcu. W istocie, całe życie piszę filozofię wolności”. Tamże, s. 47.

się”, dlatego bronił bezgranicznej wolności osoby ludzkiej wobec presji każdego systemu, społeczeństwa czy idei – niezależnie od ich charakteru.

1. W kierunku „nowej” metafizyki wolności

Wielowiekowa tradycja filozoficzna, która zrodziła się w perspektywie metafizyki realistycznej, niezmiennie sytuowała wolność w kontekście duchowości osoby, jednocześnie traktując ją jako nieodłączny komponent ludzkiej natury. Podobną intuicję odnaleźć można także w myśli Bierdiajewa. Z tą jednak różnicą, że swoje rozważania na temat wolności rozpoczyna on od zgłębienia i reinterpretacji największej z istniejących w naturze sprzeczności – od niepokonalnej antynomii ducha i materii; tego, co psychiczne i fizyczne. W antynomii tej klasycznie rozumiany „duch” jest podmiotem, życiem, ogniem, twórczą działalnością i przede wszystkim wolnością – materia zaś jest przedmiotem, rzeczą, koniecznością, określonością, pasywnym trwaniem, bezruchem¹⁷.

Oba te pierwiastki tworzą odrębne od siebie „królestwa”, jednak tylko w „królestwie ducha” panuje ład, który wprowadza miłość, pokonując wszelkie sprzeczności. Dlatego też dla naszego myśliciela duch nie jest rzeczywistością ani subiektywną, ani obiektywną. Jego poznanie nie odbywa się na drodze myślenia, logiki czy pojęć rozumowych, ale tylko na drodze doświadczenia życiowego i mistyki. Z tego właśnie powodu m.in. niepojęciwalny Bóg jest niczym innym, jak duchem – będąc w swej istocie irracjonalny, a nawet metaracjonalny¹⁸. Takim samym bytem jest również człowiek w swej odsłonie duchowej, albowiem – jak pisze Bierdiajew – w swej istocie „osoba ludzka należy do porządku ducha, będąc obrazem Bożym w człowieku”¹⁹. Składa się ona jednak nie z dwóch, ale z trzech rzeczywistości, będących pierwiastkami ludzkiej natury – ciała i duszy oraz jednoczącego wszystko nadprzyrodzonego ducha, który ogarnia byt ludzki i go porządkuje. W nim także człowiek mistycznie jednoczy się z Bogiem²⁰.

Dopiero tak sformułowana i zakreślona perspektywa metafizyczna wprowadza nas w zręby Bierdiajewowskiej nauki na temat wolności. Ta bowiem – w opinii naszego autora – choć ujawnia się w świecie i „królestwie ducha”, wbrew wszelkim przypuszczeniom nie jest częścią ani natury duchowego Boga, ani też podobnego mu człowieka. Dzieje się tak, mimo iż rosyjski egzystencja-

¹⁷ Por. M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 263.

¹⁸ Por. tamże, s. 263–264.

¹⁹ M. BIERDIAJEW, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 88.

²⁰ Por. T. GADACZ, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, Kraków 2009, s. 416.

lista często powtarzał, że już „sama osoba jest wolnością”, ponieważ w swej istocie jest ona duchem – a „duch i wolność są ze sobą tożsame”. Tymczasem okazuje się, że ma ona jednak zupełnie nieznaną dotąd „źródło” i nieoczekiwany „rodowód”.

1.1. „Przedboski” rodowód wolności

Bierdiajew od samego początku rozróżnia aż trzy różne rodzaje wolności. Mówi bowiem najpierw o irracjonalnej wolności pierwotnej i określa ją wprost, jako *samowolę*. Jest to w istocie swej wolność ślepa, potencjalna i negatywna, ponieważ tak samo jest możliwością dobra co i zła. Dlatego jest ona „wolnością upadłą”, czyli pustą siłą, pragnącą jedynie samej siebie – dla samej siebie. Na drugim stopniu wymienia wolność *racjonalną*, czyli taką, która realizuje się poprzez spełnienie jakiegoś obowiązku moralnego. Jest ona pozytywna i aktualna, a poprzez ten fakt staje się w swej istocie wolnością nadprzyrodzoną i boską²¹. Na samym szczycie tej drabiny klasyfikacyjnej znajduje się wreszcie tzw. wolność trzecia. Opisywana przez naszego myśliciela jako faktyczne zjednoczenie dwóch wolności: Boga i człowieka; „wolności od” i „wolności do”. Jej jedynym podmiotem będzie zbawca ludzkości – „Bogoczłowiek” – Chrystus²². W swej pełni ujawni się ona jednak dopiero w czasach eschatologicznych i będzie wolnością do końca przenikniętą miłością Boga²³.

Co ciekawe, Bierdiajew nigdy nie rozpatrywał wolności w związku z wolną wolą i wolnym wyborem. Była ona bowiem dla niego przede wszystkim określeniem właściwości osoby i to określeniem dokonywanym niejako „od środka” – „od wewnątrz”, a nie źródłem i normą moralności. Dopiero tak rozumiana wolność stawała się osobową „mocą twórczą” – innymi słowy – „kreacją” a nie jedynie odniesionym do moralności prostym decydowaniem za dobrem lub złem odkrywanym w świecie. „Wolność bowiem wbrew wszelkim dotychczasowym ustaleniom filozofii klasycznej polega na dowolnym tworzeniu dobra i zła”²⁴. Dzięki temu – jak twierdził nasz autor – bezdyskusyjnie stanowi największy

²¹ Por. T. GADACZ, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, Kraków 2009, s. 417.

²² Por. tamże, s. 418.

²³ Por. M. BIERDIAJEW, *Sens twórczości*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 128. „Odkupiciel i Zbawiciel świata, Absolutny Człowiek, który zjednoczył naturę ludzką z naturą boską, odczarowuje wszelką konieczność. On jest Wyzwolicielem. (...) Wolność z Chrystusem i w Chrystusie jest wolnością Nowego Adama, wolnością «odczarowującą» świat przez miłość. Człowiek po Chrystusie jest już nowym stworzeniem, znającym nową wolność”. Tamże; zob. w związku z tym również komentarz do tego tekstu zawarty w: M. ŁOSSKI, *Historia...*, dz. cyt., s. 264–265.

²⁴ R.T. PTASZEK, hasło: *Bierdiajew Nicolai Aleksandrowicz*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 572.

skarb człowieka, upodabniający go bezpośrednio do Stwórcy-Boga, będącego samą wolnością²⁵.

Tajemnica ludzkiej wolności staje się zatem tajemnicą ludzkiej ekspresji, kreacji i twórczości, dlatego – w opinii Bierdiajewa – historycznie i kauzalnie poprzedzać musi byt. Jak pisał w jednej ze swoich książek, zatytułowanej: *Głoszę wolność* – „jest ona bardziej pierwotna niż byt, gdyż wypływa z nicości (z chaosu), z której Bóg stworzył świat”. Wolność poprzedza zatem wszystko, co istnieje i jednocześnie określa drogę bytu. Przez ten fakt „należy do zupełnie innego porządku, do innego planu niż porządek i plan bytu”²⁶. Oznacza to, że Bierdiajewowska wolność nie ma jakiegokolwiek podstawy i uzasadnienia, jest pierwotna, bezpodstawna i poprzez ten fakt niejako „boska”. Stanowi więc coś w rodzaju wczesnogreckiego *arché* – absolutny początek wszystkiego.

1.2. Nicość i otchłań – źródło wolności i bytu. *Ungrund*

Z tej bezpodstawności, którą rosyjski myśliciel za niemieckim filozofem i mistykiem Jakubem Boehmem (1575–1624) nazywa: *Ungrund* (dosł. tłum.: pozbawiony bazy; zawieszony w próżni; pierwotny chaos; otchłań), jako pełen nadmiar wypływa absolutna wolność, tak Boga, jak i człowieka²⁷. Jak pisze, komentując myśl Bierdiajewa wybitny polski historyk filozofii, Tadeusz Gadacz: „*Ungrund* jest zupełnie niezależny od Boga, dlatego też logiczne, że nie panuje On w żaden sposób nad ludzką wolnością. Ta zaś, niepoddająca się jakiegokolwiek racjonalizacji (irracjonalna) «ciemna wolność» jest warunkiem autonomiczności wolnych aktów”²⁸. Bierdiajewowski *Ungrund* jest więc czymś wiecznie bezpostaciowym, nieskończonym, bez granic i bez miejsca. Można zaryzykować nawet stwierdzenie, że jest to najprawdziwsze pozakategorialne *outopos*, czyli „wszędzie i nigdzie”.

Badający szczegółowo to zagadnienie Józef Piórczyński w swym opisie *Ungrund* jest jeszcze bardziej radykalny. Uważa, że nie znajduje się w nim żadna podstawa, i żaden fundament, nie ma bowiem w nim nic określającego i określanego. „Jest bezpostaciowy; nie zawiera w sobie żadnego zróżnicowania i rozczłonkowania, nie jest ani dobry, ani zły. Ani zagniewany, ani pełen miłości. W tej otchłani bez dna nie istnieją żadne jakości, nic się nie dzieje. Wieczna nieskończoność nie posiada niczego, co by ją poprzedzało lub następowało po niej – niczego przeto nie może pragnąć. Jest wszystkim i ni-

²⁵ Zob. M. BIERDIAJEW, *Sens...*, dz. cyt., s. 122.

²⁶ Tenże, *Głoszę...*, dz. cyt., s. 53.

²⁷ Zob. m.in.: M. BIERDIAJEW, *Sens...*, dz. cyt., s. 264 oraz tenże, *Głoszę...*, dz. cyt., s. 54–55.

²⁸ T. GADACZ, *Historia...*, dz. cyt., s. 417.

czym: wszystkim – bo nie ma nic poza sobą, niczym – bo nic nie da się w niej wyróżnić²⁹. Jest to zatem „coś”, czego nie można w żaden sposób określić – coś, co jest po prostu „nicością”; pierwszym źródłem bytu pozbawionym atrybutów.

Tak więc *Ungrund*, czyli pierwotna nicość i otchłań czasowo, historycznie, a nawet logicznie poprzedza także Boga. Dzięki temu metafizycznemu zabiegowi, „zło – jak pisze Bierdiajew – ma źródło nie w urodzonym Bogu, lecz w podstawie Boga, w *Otchłani*, z której wypływa i światło, i ciemność”. Zło więc to nic innego, jak „cień Boskiego światła”³⁰. Dlatego też „*Ungrund* Boehmego – pisał dalej nasz autor – pojmuję jako pierwotną przedbytową wolność. Z tą jednak różnicą, że u niego tkwiła ona w samym Bogu, jako jego ciemny pierwiastek, u mnie zaś [wolność] znajduje się poza Bogiem”³¹.

Rozumowanie to, na pierwszy rzut oka, zgodne jest także z chrześcijańską teologią, w myśl której „Bóg stworzył świat w wolności”. Inaczej mówiąc, stworzył go w sposób wolny, sam przy tym będąc absolutnie wolnym. Przekonanie to jednak, w żaden sposób, nie znaczy, iż Bóg stworzył świat z materii – jak myśleli chociażby antyczni Grecy i o czym mówiło starożytne *opinio communis (ex nihilo nihil fit)* – gdyż nicość nie jest przecież materią, ale jest wolnością i czystą możliwością. Jeżeli więc wolność byłaby zakorzeniona w bycie – to wolność byłaby tylko w Bogu i od Boga, co praktycznie oznaczałoby, że nie istniałaby ani wolność człowieka, ani wolność stworzenia³². Tymczasem z tej oto „wolnej nicości” Bóg tworzy świat i wszelki byt i tam jest ostateczne źródło wszystkiego. Innymi słowy – parafrazując „Prolog” Ewangelii Janowej – rzecz by można, że przez „Nią” [Otchłań nicości i wolności] *wszystko się stało, a bez niej nic by się nie stało, co się stało*³³.

1.3. Wolność jako „Czysty Absolut” wobec Bierdiajewowskiego rozumienia Boga

Konkludując dotychczasowe ustalenia, należy zatem stwierdzić, że prawdziwe źródło wolności jest odwieczną tajemnicą. Jako takie jest ono nie tyle irracjonalne, niepojęte i tajemnicze, co niejako również „praboskie”. Wolność – zdaniem rosyjskiego filozofa – jest bowiem bardziej pierwotna niż nawet

²⁹ J. PIÓRCZYŃSKI, *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródła*, Warszawa 1991, s. 124.

³⁰ Cyt. za: L. STOŁOWICZ, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 273; zob. w związku z tym: N. BIERDIAJEW, *Filozofia swobody. Smysł tworcze-stwa*, Moskwa 1989, s. 373.

³¹ Tamże.

³² M. BIERDIAJEW, *Głoszę...*, dz. cyt., s. 54.

³³ Por. „Prolog” Ewangelii św. Jana (1, 3).

Święta Trójca, czyli religijny Bóg chrześcijan – bardziej pierwotna niż jakikolwiek stworzony byt. A ponieważ jej źródłem jest nicłość, dlatego nawet Bóg nie może nad nią panować. Bo jak mógłby zapanować nad tym, czego nie stworzył, czyli nad „brakiem” i „niebytem”? Jeśli zatem – wobec zrodzonej z otchłani niebytu wolności – *Wszchemocny Bóg* jest bezsilny i ontologicznie wtórny, to już tylko krok od tego, by Bierdiajewowską „wolność” ogłosić prawdziwym i „Pierwotnym Bogiem”. Wszak mając korzenie „przedboskie”, jest ona bardziej pierwotna, nie tylko niż byt, ale również prawdopodobnie niż sam Bóg. Z tym wszakże istotnym założeniem, że dla Bierdiajewa Bóg nigdy nie był i nie będzie „Filozoficznym Absolutem” – ze wszystkimi metafizycznymi i moralnymi konsekwencjami tego założenia³⁴.

Rosyjski egzystencjalista miał bowiem do Niego – jak to zresztą sam wyznał – „stosunek egzystencjalnie dramatyczny” (...) Twierdził, że Bóg w istocie swej nie był nawet bytem – stąd nie miały też do Niego żadnego zastosowania kategorie tak ontologiczne, jak również i te, przynależne naszemu o Nim myśleniu³⁵. Wynika z tego, że zawsze był i dalej pozostanie dla ludzkiego umysłu *Tajemnicą*, której poznanie jest dotknięciem nieodgadnionego misterium.

Jak widać, w tle budowanej – niejako od podstaw – Bierdiajewowskiej „metafizyki wolności” jawi się nam także – jako jej logiczna implikacja – swista „teodycea”. Jest ona rozumiana jako kolejna „apologia” Boga wobec świata i kolejna próba usprawiedliwienia Go za panujące w świecie zło; czyli jest dokładnie tym, czego już w XVII wieku próbował Gottfried W. Leibniz³⁶. Z tym jednak zastrzeżeniem, że dla Bierdiajewa źródłem zła nie jest Bóg, lecz niestworzona wolność, pochodząca z bezkresnej Otchłani. To zaś bynajmniej nieortodoksyjne „usprawiedliwienie Boga” – jak pisze komentujący myśl Bierdiajewa Leonid Stołowicz – konsekwentnie zaprowadziło naszego myśliciela do zupełnie nietradycyjnego rozumienia miejsca Boga w świecie³⁷. Był to więc Bóg, który – owszem – może i objawiał siebie światu, objawiał siebie w prorokach, w Synu, w Duchu, w duchowej wielkości człowieka, ale nie rządził On nigdy tym światem, który pochodzi z zewnętrznej ciemności. Dlatego „Bóg –

³⁴ Por. M. BIERDIAJEW, *Niewola i wolność człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 62; zob. w związku z tym także: T. GADACZ, *Historia...*, dz. cyt., s. 418 oraz W. KRZEMIENIŃ, *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979, s. 147.

³⁵ Tenże, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 65. „Należy poczynić rozróżnienie między Bogiem i ideą człowieka o Bogu, między Bogiem jako istotą i Bogiem jako przedmiotem. Między Bogiem i człowiekiem stoi świadomość człowieka, eksterioryzacja i projekcja ograniczonego stanu tej świadomości, stoi obiektywizacja. Zobiektywizowany Bóg był przedmiotem niewolniczego kultu człowieka”. Tenże, *Niewola i wolność człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 62.

³⁶ Zob. w związku z tym: G. W. LEIBNIZ, *Teodycea: O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz i J. Kopania, Warszawa 2001.

³⁷ L. STOŁOWICZ, *Historia...*, dz. cyt., s. 273.

twierdzi Bierdiajew – nie posiada *de facto* żadnej władzy, ma On nawet mniej władzy niż policjant”³⁸.

Ostatecznie religijny Bóg – zdaniem Bierdiajewa – nie jest pierwotną i jedy­ną siłą rządzącą światem, bo nicość i płynąca z niej wolność są przecież o wiele bardziej pierwotne³⁹. Nie jest wobec tego także przyczyną wszechświata i nie jest też jakąkolwiek koniecznością. Tak przedziwnie i niezrozumiale sformu­lowana teza owocuje ocierającym się niemal o ateizm stwierdzeniem Bierdiajewa, że „w pierwotnej otchłani nicości ginie bowiem i Bóg”⁴⁰. Jest to jednak tylko jeden (domagający się zresztą osobnych studiów) z kilku niezrozumiałych para­doksów Bierdiajewowskiej „metafizyki Boga”, jako konsekwencji rozwinięcia wcześniejszej „metafizyki wolności”.

W zasadzie nie powinny one czytelnika dziwić, albowiem nieraz sam wy­znawał, że programowo odrzuca wszelką ontologią (metafizykę), rozumianą kla­sycznie, jako „nauka o Byciu” uznając ją za „złobną filozofię w ogóle o niczym; wyjąwszy tylko pewne wytwory ludzkiego mózgu”⁴¹. A ponadto doktryna pier­wotności bytu naturalnie pociągała, dla niego, za sobą determinizm i przez ten fakt nie dało się zbytnio jej uzgodnić z uznaniem absolutnej wolności ludzkiej.

1.4. Wolność jako modyfikacja „dodana” do ludzkiej natury

W trakcie studiów nad problematyką wolności u Bierdiajewa – i po uka­zaniu jej odniesień do Boga – nie może zabraknąć też odpowiedzi na pytanie o wolność w relacji do człowieka. Nasz autor niejednokrotnie podkreślał, że w jego przekonaniu „Bóg uczestniczy w wolności i działa przez nią”⁴². Jak za­tem rzecz ma się z człowiekiem? Otóż najpierw stwierdzić należy, że człowiek – w opinii Bierdiajewa – jest „istotą sprzeczną”⁴³. Jest on także „największą zagadką świata”, i to nie jako zwierzę czy istota społeczna lub cząstka przyrody, ale jako osoba⁴⁴. Ta przedziwna antynomia dotyczy zatem nie człowieka jako biologicznego *indywiduum*, ale raczej ludzkiego ducha, duszy i ciała, a przede wszystkim odniesionej do ducha wolności.

³⁸ M. BIERDIAJEW, *Filosofija swobody. Smysl tworcztwa*, Moskwa 1989, s. 173 i 177.

³⁹ W. KRZEMIENIŃ, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 150; cyt. za: A. OSTROWSKI, *Koncepcja...*, dz. cyt., s. 175. „Nicości” nie przysługuje ten sam sposób bytowania, co zobiektywizowanej rzeczywistości. „Nicość jest”, ale – zdaniem Bierdiajewa – nie istnieje tak jak każdy inny byt.

⁴⁰ W. KRZEMIENIŃ, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 150; cyt. za: A. OSTROWSKI, *Koncepcja...*, dz. cyt., s. 175.

⁴¹ N. BERDYAEV, *Dream and Reality. An Essay in Autobiography*, tłum. K. Lampert, London 1950, s. 98–99.

⁴² Zob. M. BIERDIAJEW, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 47.

⁴³ Tamże, s. 29.

⁴⁴ M. BIERDIAJEW, *Niewola...*, dz. cyt., s. 17.

Osoba bowiem, dla rosyjskiego filozofa, nie jest kategorią biologiczną lub psychologiczną, ale kategorią etyczną i duchową. Dlatego też to, co w nas ludzkie, pochodzi wyłącznie z ducha – wszak „gdzie duch – tam bowiem wolność” (zob. 2 Kor 3, 17); w nim człowiek jednoczy się z Bogiem! Duch zatem jest wolnością, a bezkresny *Ungrund* nicością. Zaś „wolność” – jak to już wiemy – to dla naszego autora tyle, co po prostu „boskość”. Z tej niezmierzonej „boskości” wyłania się zarówno chrześcijańska *Trójca*, co świat i człowiek. Dlatego Bierdiajew przez całe swe życie starał się wyjaśnić, że tak człowiek, jak i Bóg uczestniczą w tej samej nicości i obaj – w swej naturze – rozpięci są tak samo na starogreckim bezkresie – *apeironie*, który ich stworzył i ostatecznie określa. Wszystko to sprawia, że wolność człowieka dorównuje wolności Boga⁴⁵.

Ponieważ – zdaniem rosyjskiego egzystencjalisty – poprzedza ona i warunkuje byt, warunkować i poprzedzać musi także samą naturę bytu. Stąd w odniesieniu do człowieka, wolność jest tym, co najgłębiej modyfikuje ludzkie istnienie, co niejako określa go i metafizycznie „rzeźbi”. Innymi słowy, bez wolności człowiek nie byłby tym, kim jest! Został on bowiem stworzony przez Boga wolnym i żyje w przestrzeni „preegzystującej” wolności. Dzięki temu zewnętrznemu wobec swej natury darowi i modyfikacji, mimo że „upadł” w biblijnym *Raju* i zgrzeszył (co zresztą z góry zakładała jego wolność), ma on dziś – jako partner – pomóc Bogu w dziele dokończenia kreacji świata i ostatecznie wykorzenić zło. Wszystko to będzie możliwe jednak dopiero w przestrzeni *eschatonu* i dokona się wspólnym wysiłkiem pierwszej istoty „Bogoludzkiej” – Chrystusa – „Bogoczłowieka”⁴⁶. Wszak – jak to pisze Bierdiajew – „tworzący człowiek zyskuje wspólnotę z naturą boską, dzięki czemu kontynuuje się w nim Bogoczłowiecza twórczość”⁴⁷.

Rozumowanie to jako swoją prostą konsekwencję zakłada zatem jakiś przedziwny „panteizm”, który zresztą nieobcy jest całej rosyjskiej filozofii religijnej. Jego ślady odnajdujemy przecież także w myśli innych wielkich autorów, m.in. W. Sołowiowa, P. Ewdokimowa, I. Iljina czy K. Mierieżkowskiego, a więc wszystkich tych, którzy podejmują i filozoficznie eksplorują tzw. wątek *Bogoczłowieczeństwa*. Wszystko dlatego, że najbardziej podstawowym „mitem” chrześcijaństwa jest nieustanny dramat miłości i wolności, toczący się między Bogiem a człowiekiem, czyli symboliczne narodziny Boga w człowieku i narodziny człowieka w Bogu. Przyjście Chrystusa, „Boga-Człowieka” – jak pisze T. Špidlik – „ustanawia zaś doskonałą jedność obydwu ruchów, realizuje jedność dwoistości i misterium *teandryczne*”⁴⁸. Tak twierdzi i Bierdiajew mó-

⁴⁵ Por. A. OSTROWSKI, *Koncepcja...*, dz. cyt., s. 178–179.

⁴⁶ Por. S. MAZUREK, *Rosyjski renesans...*, dz. cyt., s. 159–160.

⁴⁷ M. BIERDIAJEW, *Sens...*, dz. cyt., s. 116.

⁴⁸ T. ŠPIDLIK, *Myśl rosyjska...*, dz. cyt., s. 44.

wiąc, że jak istnieje wieczne człowieczeństwo w Bogu – tak istnieje również „Bóstwo” w człowieku⁴⁹.

Osoba ludzka bowiem, od samego początku stworzenia, powołana jest zatem do roli „współtwórcy świata” – a więc kreacji, która jest synonimem i realizacją odwiecznej wolności. Dlatego nie mogą też nikogo dziwić wzniosłe słowa Bierdiajewa, że „chrześcijaństwo to skierowanie całego świata ku człowiekowi i uczynienie wolnego człowieka słońcem tego świata”⁵⁰. Zapewne dlatego największym bólem rosyjskiego myśliciela był moment, gdy widział, że ów człowiek często jednak nie pragnie owej wolności, lecz szuka raczej ucieczki od niej; gdy tak łatwo rezygnuje z wolności, aby uwolnić się choćby od ciężarów codziennego życia. Wolność bowiem, ubocznie, zawsze rodzi cierpienie i tragizm. Stąd też uparcie twierdził, że „wolność nie jest prawem, lecz obowiązkiem i długiem człowieka”. Ponieważ to nie ludzie domagają się wolności od Boga, lecz właśnie Bóg jej żąda od człowieka”⁵¹.

Ostatecznie należy stwierdzić, że analizowana przez Bierdiajewa ludzka wolność, w swej najgłębszej istocie, jest „duchem”. Jest także metafizycznym ujawieniem się, a nawet – jeszcze bardziej – „manifestacją” tegoż ducha na zewnątrz, bo – jak sam niejednokrotnie twierdził – „tylko duch jest wolnością”, która „ogranicza się i pomniejsza w miarę zstępowania do materialnego planu bytu”. Stąd ludzkie ciało – choćby najpiękniejsze i najdoskonalsze – ogranicza nas tylko jako osoby. Wolność jest także wieczną zasadą człowieczego ducha, fundamentem autentycznego obcowania bytów ludzkich – zasadą, która tworzy więzi i buduje całe społeczeństwa⁵².

Zapewne dlatego istniejąca wokół nas materia, zawsze – zdaniem naszego autora – kojarzona będzie z niewolą, stając się prostym ograniczeniem i deformacją darowanej nam wolności. Maksymalna wolność bowiem „dodana” niejako u początków wszelkiego bytu do życia człowieka faktycznie istnieje tylko w intymnej przestrzeni życia duchowego osoby, w jej wewnętrznym świecie, w sferze ludzkiej myśli i sumienia⁵³. W związku z tym można stwierdzić, że skażona i upadła duchowo-cieleśna ludzka natura wprost „leczy się” energią, którą niesie jej odwieczna i „przedboska” wolność. Dlatego też, ostatecznie, Bierdiajew powie, że to „sama osoba jest wolnością” – a personalizm, który tak namiętnie uprawia, jest „filozofią ducha”⁵⁴.

⁴⁹ M. BIERDIAJEW, *Sens...*, dz. cyt., s. 116.

⁵⁰ Tenże, *Okruchy twórczości*, tłum. Z. Podgórzec, Białystok 1993, s. 11.

⁵¹ Tenże, *Rosyjska idea*, tłum. J.C.-S.W., Warszawa 1987, s. 116.

⁵² Por. tenże, *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 180; tenże, *Sens...*, dz. cyt., s. 124.

⁵³ Por. tamże, s. 182.

⁵⁴ Cyt. za: T. GADACZ, *Historia...*, dz. cyt., s. 417; zob. w związku z tym: M. BIERDIAJEW, *Niewola...*, dz. cyt., s. 102; zob. w związku z tym: P. MRZYGŁÓD, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 176.

2. Twórczość „drugie imię” i synonim wolności

Od czasów dramatycznego upadku w *Ogrodzie Eden* „duch ludzki” trwa w metafizycznej niewoli, którą rosyjski myśliciel krótko nazywa „światem”. Nie jest to jednak „świat zła i grzechu”, jak sugerowałiby to wielcy uczeni Kościoła albo Ewangelia Janowa, ale raczej świat niewoli ludzkiego ducha i podporządkowania się szatańskiej konieczności. „Od chwili upadku – pisał Bierdiajew – duch ludzki pozostaje w zaklętym kręgu bez wyjścia”⁵⁵. Dlatego wielkim kłamstwem i strasznym błędem poglądów religijnych i moralnych jest pozostawianie człowieka na nizinach tego „świata” w imię posłuszeństwa tzw. skutkom grzechu, co dotychczas skutkowało tylko „mistycznym upojeniem się pasywnością i pokorą” całych ludzkich rzesz naznaczonych szatańskim ukąszeniem. Stąd wyzwolenie ludzkości przyjść może jedynie przez swobodną kreację, pasję budowania i *poietyczną* twórczość. „Akt twórczy – jak twierdził nasz autor – jest bowiem zawsze wyzwoleniem i przezwyciężeniem; w nim także najpełniej doświadcza się potęgi i przeżywa własną moc”⁵⁶. Wszak „Bierdiajewowski człowiek” narodzony z wolności – stworzony został przez Boga jako istota genialna. Jego natura, poprzez „twórczy czyn” absolutnego *Człowieka-Chrystusa* stała się w swej praosnowie, naturą *Nowego Adama*, wezwanego do tego, by być „współboskim” twórcą i – na wzór platońskiego *Demiurga* – niejako „drugim bogiem”.

Dla Bierdiajewa bowiem, jak i dla wszystkich uczestników „rosyjskiego renesansu” przełomu XIX i XX wieku, ukochaną ideą było – wspomniane tu już – „Bogoczołwieczeństwo” (*Teandryzm*), czyli tajemnica Bosko-ludzkiej rzeczywistości Chrystusa (*Bóg-Człowiek*); koegzystencja elementu ludzkiego w Bogu i Boskiego w człowieku, otwierająca przed świadomością chrześcijańską absolutnie nowe perspektywy procesu współpracy Boga i człowieka (*synergizm*) w przemianie świata, prowadzącej do eschatologicznej pełni, rozumianej jako stworzenie „nowej ziemi i nowego nieba” (zob. Ap 21, 1-5)⁵⁷.

2.1. „Boskie” uzasadnienie i źródło ludzkiej twórczości

W opinii rosyjskiego filozofa, żaden człowiek nie może zawdzięczać sobie swojego talentu i swojego geniuszu, ponieważ otrzymał go od Boga i dlatego intuicyjnie odczuwa, że w rękę Stwórcy jest, niejako, narzędziem Bożego dzieła w świecie. To ogólnoludzkie doświadczenie i odczucie Bierdiajew określa

⁵⁵ M. BIERDIAJEW, *Sens...*, dz. cyt., s. 9.

⁵⁶ Tamże, s. 10.

⁵⁷ Por. H. PAPROCKI, *Filozof bezgranicznej wolności*, w: M. BIERDIAJEW, *Głoszę...*, dz. cyt., s. 13–14.

jako „świadomość bycia opanowanym przez twórczego *daimoniona*”⁵⁸. Dlatego też geniusz odczuwa, że nie działa sam, ale jest jakby ovladnięty Bogiem, przez co jest narzędziem Bożych dokonań i Bożych przeznaczeń.

Wszystko dlatego, że natura aktu twórczego jest – jak pisze nasz autor – niejako „małżeńska”, tzn. jest ona brzemieniem w skutki spotkaniem dwóch wolności: Boga i człowieka. Jako taka zaś musi być *teurgiczna*, musi być więc współpracą Boga i człowieka, musi być po prostu „bogoczłowiecza”. I tak, jak w wypadku pierwotnej bezgranicznej wolności, z której rodzi się byt, i której Bóg żąda od człowieka – tak samo rzecz ma się z twórczością. Od Boga bowiem pochodzi wezwanie, aby człowiek spełnił akt twórczy i urzeczywistnił to, do czego został stworzony i powołany⁵⁹. Twórczość bowiem – i tylko ona jedyna – usprawiedliwia istnienie człowieka w świecie. Człowiek istnieje w świecie, człowiek „żyje w świecie” jedynie po to, aby tworzyć!

Metafizycznie ujęta twórczość jest niczym innym jak wolnym „darem” człowieka dla świata. Jest także, przez ten fakt, największą tajemnicą życia. Dotyczy ona przede wszystkim – jak twierdzi Bierdiajew – „pojawienia się czegoś nowego, niebyłego i nie wyprowadzonego z czegokolwiek, nie wynikającego z czegokolwiek i nie rodzącego się z czegokolwiek” – jest więc swoistym przedarciem się wszystkiego z nicości, z niebytu; z wolności do bytu i do świata⁶⁰. Jest też na wzór scholastycznej koncepcji *productio ex nihilo* metafizycznym wprowadzeniem rzeczy do bytu i do świata. Nie tylko więc prostą przemianą dotychczasowej substancji świata w inną, a więc przetwarzaniem i budowaniem artefaktów, lecz także całkowitym powoływaniem nowych rzeczy do bytu i do istnienia⁶¹. Uwaga ta jednakże nie dotyczy istot żywych oraz osób, te bowiem – zdaniem Bierdiajewa – stwarzane są odwiecznie jedynie przez samego Boga⁶².

Wszystko dlatego, ponieważ twórczość, podobnie jak wolność, u swego praźródła zakłada tzw. *meon*, czyli absolutną „nicość”, przełamując w ten sposób kolejny raz w historii dziejów ludzkiej myśli tzw. starożytne *opinio com-*

⁵⁸ M. BIERDIAJEW, *O przeznaczeniu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2006, s. 133; zob. w związku z tym również: tenże, *Zarys metafizyki eschatologicznej*, tłum. W i R. Paradowski, Kęty 2004, s. 133.

⁵⁹ Por. tamże, s. 133–134.

⁶⁰ M. BIERDIAJEW, *O przeznaczeniu...*, dz. cyt., s. 133.

⁶¹ Por. A. MARYNIARCZYK, *Dlaczego kreacjonizm?*, w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, red. P. Jaroszyński i inni, Lublin 2008, s. 81–83.

⁶² M. BIERDIAJEW, *Sens...*, dz. cyt., s. 120. „Substancje rozumiane jako istoty żywe nie mogą być tworzone w procesie twórczym. Wszelka próba rozumienia twórczości jako tworzenia nowych żywych istot, a nie jako wzrostu energii i wstępowania stworzonych bytów ku Bogu jest demoniczna i bezbożna. (...) Jedynie Bóg ma moc stworzenia żywych istot! (...) Stworzony byt nie jest także zdolny do stworzenia osoby, osobę stwarza jedynie Bóg”. Tamże.

munis, utrzymujące że *ex nihilo nihil fit* (z niczego nie może powstać coś)⁶³. Tak więc tajemnica twórczości jest tajemnicą wolności człowieka i niejako jej „drugim imieniem”, tylko bowiem wolny człowiek tworzy wzorem samego Boga, który stworzył świat z nicości, tj. w wolności i z wolności. Twórczość zatem – podobnie jak wolność – jest także objawieniem i udzieleniem się światu Boskiego Ducha. Dlatego człowiek, jako współpracownik Boga w dziele nieustannego stwarzania, powołany jest do nieustannej aktywności i kreacji, do pracy nad materią tego świata i do oddawania jej pod władzę ducha⁶⁴.

Posiadająca swe „boskie źródło” twórczość jest więc sposobem nieustannego doskonalenia człowieka oraz – co najważniejsze – jego duchowego oczyszczenia i usprawiedliwienia. W prawdziwej bowiem twórczości – jak utrzymuje rosyjski egzystencjalista – zawsze występuje religijne *katharsis*, czyli mityczne „wyzwolenie ducha z żywiołu duszy i materialnego ciała lub też przewyciężenie namiętności i żywiołu ludzkiej duszy, przez mającego boskie korzenie ducha”⁶⁵. Dlatego przez skomplikowany „proces twórczy” rozumie Bierdiajew nie tylko pojawianie się w świecie artefaktów i wytworów kulturowych, ale dogłębne wstrząśnienie i podniesienie wzwyż całej ludzkiej istoty. Innymi słowy, skierowanie jej ku innemu – wyższemu życiu, ku nowemu bytowi⁶⁶.

Wszystko to razem sprawia, że osobowy „akt twórczy” posiada, dla naszego autora, swoje głębokie odniesienie do transcendencji⁶⁷. Nie tyle nawet chodzi w nim o końcowe, ostateczne uformowanie czegoś, o końcowy produkt kreacji i kształt bytu – co o otwarcie się człowieka na świat nieskończoności – wręcz zanurzenie się w pierwotną Boską Otchłń i nieskończoność. W tym akcie człowiek wręcz dosięga Boga i jako twórca staje się niejako „równy” Bogu. W każdym bowiem zamyśle twórczym – podsumowuje Bierdiajew – „kryje się element pierwotnej ludzkiej wolności, wolności niczym niezdeterminowanej, bezdennej, wolności nie od Boga idącej, ale takiej, która do Boga prowadzi”⁶⁸.

⁶³ „Jest powszechnym przekonaniem wszystkich filozofów, że z niebytu nie może powstać żaden byt”. Zob. ARYSTOTELES, *Fizyka*, Księga I. Cyt. za: A. MARYNIARCZYK, *Dlaczego...*, dz. cyt., s. 74.

⁶⁴ M. BIERDIAJEW, *Zarys metafizyki...*, dz. cyt., s. 134.

⁶⁵ Por. tenże, *O przeznaczeniu...*, dz. cyt., s. 132.

⁶⁶ Por. L. STOŁOWICZ, *Historia...*, dz. cyt., s. 277.

⁶⁷ Zob. M. BIERDIAJEW, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 197; zob. w związku z tym również: T. GADACZ, *Historia...*, dz. cyt., s. 416. Jak zauważa T. Gadacz: „Sens twórczości ujawnia się w perspektywie tęsknoty”. Tęsknota zaś wpływa ze świadomości skończoności życia, pojawia się między transcendencją i otchłnią niebytu, ale poza tę skończoność nie prowadzi”. Tamże.

⁶⁸ M. BIERDIAJEW, *O przeznaczeniu...*, dz. cyt., s. 134.

3.2. Twórczość pojęta jako „osobofania”

Swoje *Rozważania o egzystencji* rozpoczyna Mikołaj Bierdiajew od stwierdzenia, że „problem osoby jest najbardziej podstawowym problemem filozofii egzystencjalistycznej” – zaznaczając przy tym zaraz, że nasze „ja” jest tylko pierwotną daną, natomiast osoba jest już „zadaniem”⁶⁹. To zaś życiowe zadanie spełnia się w klimacie realizowanej i nieustannie aktualizowanej wolności i twórczości. Takie stwierdzenie nie powinno dziwić, albowiem – jak sam przyznawał – akt twórczy był dla niego zawsze „porywem wolności”, osobistym „przemianieniem” i „głównym tematem życia”. Tutaj więc szukać nam trzeba źródeł Bierdiajewowskiej „apoteozy twórczości”⁷⁰, w której autor ten widział genezę, moc sprawczą oraz drogę ujawniania się fenomenu osoby w świecie.

Osoba, jak wiemy, była dla niego wolnością i duchem, ale do jej najgłębszej istoty należała też twórczość, przejawem której – oprócz, rzecz jasna, wolnej kreacji – jest miłość. Uczucie to bowiem przewycięża ludzką samotność i jest wyjściem osoby ku osobie. „Przez miłość – pisze rosyjski uczonek – osoba się realizuje i przez nią także przychodzi Królestwo Boże”⁷¹. Tak rozumiana miłość jako pochodną twórczości „przyczynowo zakłada osobę”. Jest zatem dziełem i darem osoby, jest także jej intuicją i niejako „zachowuje ją na wieczność”, wszak mówi Biblia: „miłość silniejsza jest niż śmierć!” (zob. Pnp 8, 6). Dlatego za Maksem Schelerem Bierdiajew stwierdza, że „miłość jest najpełniejszą realizacją osoby”⁷².

O tak rozumianą osobę, każdego dnia, „walczy” w świecie połączona „moc pamięci, miłości oraz twórczości”. Zaś jej realizacja wymaga odwagi i zwycięstwa nad lękiem – tak przed życiem, jak i przed śmiercią. Okazuje się bowiem, że jedynie to, co bezosobowe w świecie nie zna „tragedii” śmierci, w tym sensie, w jakim zna ją osoba, mimo że samej osoby śmierć nie osiąga⁷³. Wszak jest ona kategorią duchową, absolutnie niematerialną, a przez to niezniszczalną i przynależą do wieczności.

Równocześnie twórczość osoby przeciwstawia się egocentryzmowi, będąc zapomnieniem o sobie i ukierunkowaniem się ku temu, co jest ode mnie wyższe. Zapewne dlatego – jak utrzymuje nasz autor – jest ona ustawicznie związana z bólem i cierpieniem. Doświadczenie twórcze nie jest więc auto-refleksją nad własną doskonałością lub niedoskonałością, ale zwróceniem się

⁶⁹ Zob. M. BIERDIAJEW, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 87.

⁷⁰ Zob. tenże, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 187 i 197.

⁷¹ Tenże, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 106–107; tenże, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 193; tenże, *Głoszę...*, dz. cyt., s. 106.

⁷² Zob. M. SCHELER, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.

⁷³ M. BIERDIAJEW, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 107–108.

ku przemianie świata, które powinien przygotować człowiek. Nie będzie także próżnym, egoistycznym zajmowaniem się sobą; będzie natomiast wyjściem z siebie i poza siebie.

Tak rozumiane „tworzenie” staje się zatem podstawowym nakazem osoby, jej odwiecznym powołaniem, jedyną formą jej samorealizacji, a zarazem drogą przygotowującą świat na nadejście „nowej epoki” – *Epoki Ducha*. Wszystko bowiem co nowe, wszystko co koronujące Objawienie – będzie objawieniem osobowej twórczości człowieka – jego „osobofanią”⁷⁴. Dlatego m.in. kultura, a więc wszystko to, co stworzone przez człowieka – wyrwa go z przestrzeni leniwego barbarzyństwa, stawia „w centrum” i „obdarza osobą”.

Temat ten stawiany był, co prawda, jako nieśmiała teza, już myśli patrystycznej i scholastycznej, odnosił się do niego żywo także renesans i humanizm, ale nigdy dotąd – jak utrzymuje Bierdiajew – nie został jednak poprawnie odczytany i zinterpretowany. Miało to związek z dostrzeżeniem na poły boskiego charakteru osoby. Wspominaliśmy już, że człowiek jako „twórca” – w ocenie rosyjskiego filozofa – stworzony został przez Boga, wyłaniając się z otchłani niebytu – z bezkresu nicości i wolności – jako istota genialna. Dlatego owa „genialność” odbija w nim najintensywniej boski obraz Stwórcy⁷⁵. Ona także stanowi najpełniejsze bytowe uposażenie osoby, upodabniając człowieka do Boga.

Wspomniana tutaj genialność jest całościową jakością osoby ludzkiej, a nie tylko specjalnym darem i świadczy ona o tym, że tworząc – czyli realizując na co dzień własną osobowość – człowiek przedziera się do tajemniczego pierwoźródła i że proces twórczy w człowieku jest pierwotny, nie zaś określony przez naleciałości społeczne i kulturowe. Dlatego człowiek jako „twórca” swą doskonałość zawdzięcza określającej go naturze, a nie statusowi społecznemu, wykształceniu czy nawet moralności. Stąd twórca – pisze Bierdiajew – nawet wielki twórca, może być zwyczajnym, próżnym hulaką, skończonym łajdakiem i najmarniejszym z marnych dzieci tego świata⁷⁶. Twórczy geniusz dany jest bowiem człowiekowi darmo i nie jest związany z religijnym lub moralnym wysiłkiem, dzięki któremu miałby on osiągać doskonałość, czyli przeobrażać świat i siebie.

Wszystko dlatego, że twórczość jako „objawienie i manifestacja osoby” – zdaniem Bierdiajewa – znajduje się tak poza etyką prawa, jak i poza etyką

⁷⁴ Por. M. BIERDIAJEW, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 190.

⁷⁵ Por. tenże, *O przeznaczeniu...*, dz. cyt., s. 135. „Genialność – jak zauważa Bierdiajew – nie oznacza, że człowiek ma jakiś np. ogromny dar pisania utworów literackich lub książek filozoficznych, rządzenia państwem lub dokonywania odkryć i wynalazków. Genialność powinna być odniesiona do twórczości wewnętrznej, a nie do realizacji twórczości obecnej w produktach”. (...) „Genialność nie jest także tożsama z geniuszem!” Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 136.

odkupienia. Zakłada bowiem zupełnie inną „etykę”, która – z kolei – jako swą podstawę zakłada „ofiare”. Twórca więc, dokonując kreacji, zapomina o wszystkim, nawet o własnym zbawieniu – myśli bowiem w zupełnie innych, niż znane nam dotąd kategoriach, poruszając się w sferze wartości ponadludzkich. Taki akt wymaga od niego twórczego „napięcia”, odwołującego się do pierwotnej wolności, a nie ascetycznego usiłowania samodoskonalenia się. Co więcej – jak zauważa nasz autor – „gdyby człowiek wstąpił na drogę samodoskonalenia się – wszystko jedno – katolickiego, prawosławnego, tołstojowskiego, jogi, teozoficznego czy jakiegokolwiek jeszcze innego – może się on okazać zwyczajnie straconym dla twórczości”⁷⁷. Jej natura zakłada bowiem zapomnienie o osobistej doskonałości, jak i „ofiare” z samej osoby, która ze swej duchowej natury jest egzystencjalnym „centrum”, któremu z kolei właściwa jest zdolność doznawania radości i cierpienia.

Innymi słowy, najpełniejsze „objawienie prozopiczne” dokonuje się w chwili dramatycznej rezygnacji osoby z siebie samej, niejako na wzór odkupieńczego czynu Bogocześnika – Chrystusa, w którym „Bóg-Osoba” zakorzenia się w człowieku i staje się „ludzki” – a „człowiek-osoba” „boski”⁷⁸. Stąd każde twórcze dzieło, aby osiągnęło swoje apogeum, aby było ezoteryczne, prorockie i wieszczce, posunięte być musi aż do szaleństwa; do rezygnacji „człowieka-twórcy” z samego siebie, po to, aby ukazać się w nim mogła boska moc. W twórczej pracy człowieka – jak nigdzie indziej dotąd – objawia się bowiem światu sam Bóg i ujawniają się też kolejne Jego osoby: *Syn* oraz *Duch*. Tam też ostateczne swoje wypełnienie osiąga ludzka wolność.

Zakończenie

Problematyka wolności w filozofii Bierdiajewa wynika z jego najbardziej podstawowego założenia, że „życie ludzkie ma sens”. I pojawia się stosunkowo wcześnie, bo już w początkowym okresie jego studiów uniwersyteckich. Tam też zrodziła się jego fascynacja wolnością, która z czasem niemalże przeszła w jej „ubóstwienie”. Wolność bowiem jest pierwotna

⁷⁷ M. BIERDIAJEW, *O przeznaczeniu...*, dz. cyt., s. 135–136.

⁷⁸ Por. L. STOŁOWICZ, *Historia...*, dz. cyt., s. 274. „Podobieństwo Boga do człowieka w Jednorodzonym swoim Synu już jest wieczną osnową samoistnej i wolnej natury człowieka, zdolnej do twórczości. Bogocześnik [Chrystus] jest bowiem objawieniem nie tylko tego, co boskie, ale także ludzkiej wielkości oraz zakłada wiarę nie tylko w Boga, ale także i w człowieka. Albowiem samo odkupienie było wewnętrznym wzrostem człowieka”. M. BIERDIAJEW, *Sens...*, dz. cyt., s. 83.

i jako „źródło bytu i istnienia” poprzedza dosłownie wszystkich i wszystko; wolność to niezależność i określoność ludzkiej godności od wewnątrz, to niczym nieokiełznana boska i ludzka siła twórcza, to również „tworzenie” dobra lub zła⁷⁹.

Dlatego patrząc na życie i myśl Mikołaja Aleksandrowicza Bierdiajewa, trudno nie przyznać mu racji – gdy mówił – że w istocie „całe życie niestrudzenie pisał filozofię wolności”⁸⁰. Wszystko, co czynił, było wyzwaniem i kolejną próbą – czy słuszną, to już rzecz oceny – definitywnego uporządkowania „bałaganu myślowego”, związanego z właściwym rozumieniem tajemnicy, sensu i charakteru ludzkiej wolności.

Niestety, brak jednoznacznego stwierdzenia czym jest wolność oraz niezdecydowanie co do określenia relacji zachodzących między wolnością a nicością, duchem czy Bogiem (Bierdiajew raz utożsamia te elementy, innym razem przeciwstawia je sobie mówiąc, że jedno warunkują drugie), sprawiają do dziś wrażenie jakiejś – mimo wszystko – bezradności tego autora wobec problemów, które podjął i zobowiązał się wyjaśnić⁸¹. Próbując zaprezentować swoje intuicje odnośnie do zagadnień metafizycznych – zwłaszcza analizowanej wolności – tworzył czasem otwarte paradoksy, przez co jego myśl może wydawać się niekonsekwentna, a co za tym idzie, niezrozumiała.

Chociaż Bierdiajew nigdy nie był filozofem tylko jednego tematu i jednego problemu, to zagadnienie wolności odegrało niezwykle ważną rolę w jego twórczości. Z biegiem czasu, badając historię ludzkiej myśli, rozwinął i uzasadnił swoją pierwotną intuicję, że wolność stanowi zarówno podstawę dla rzeczywistości, jak i sposobu uprawiania filozofii, co stało się później fundamentem budowanej przezeń nie tylko metafizyki, ale również personalistycznej antropologii oraz teodycei. Ostatecznym zaś wnioskiem rozważań zawartych w niniejszej publikacji jest teza, że podniesiona niemalże do kategorii „boskości” wolność – jest najwłaściwszym – jeśli nie jedynym – „kluczem” interpretacyjnym tego, co ten wybitny rosyjski myśliciel chciał ważnego powiedzieć światu.

Niniejszy artykuł nie pretenduje, rzecz jasna, do miana jakichkolwiek ostatecznych filozoficznych rozstrzygnięć odnośnie do myśli Bierdiajewa, a zwłaszcza jego metafizycznej teorii wolności. Pomyślany jest raczej jako tekst popularyzatorski, stanowiący zachętę do wnikliwego pochylenia się nad twórczością tego rosyjskiego egzystencjalisty oraz dalszych studiów prowadzonych wokół jego myśli.

⁷⁹ Por. A. OSTROWSKI, *Koncepcja...*, dz. cyt., s. 167–168.

⁸⁰ M. BIERDIAJEW, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 47.

⁸¹ A. OSTROWSKI, *Koncepcja...*, dz. cyt., s. 179–180.

Nikolai's Berdyaev's apotheosis of unlimited freedom

“Freedom” belongs to the group of the most popular words which are most frequently used in many different meanings in all languages of the world. During many last centuries almost all the great philosophers try to get closer to its mystery and understand its essence. What is a freedom then? What are its borders? Who is its object? For these and similar questions tries to answer famous Russian existentialist Nikolai Alexandrovich Berdyaev, who is called by European philosophical tradition as “a philosopher and eulogist of freedom”.

This article is an attempt to show the characteristic and foundations Berdyaev's “metaphysics of freedom”. The final conclusion of these considerations is the thesis that “freedom” which is considered almost as a the divinity category is the most appropriate – if not the only one – the “key” of interpretation of personalism. Freedom as activity of the Spirit assimilates man to the Creator and makes him a person. The best way which freedom can be expressed and realized is creativeness, which is its “second name” and a synonym.

Translated by Bożena Rojek

VIII Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*

Bydgoszcz, 27–28 września 2012 r.

Kościół jest zawsze w ruchu i zawsze w dialogu z nurtami społecznymi, religijnymi i kulturowymi swoich czasów, czytamy w najnowszym (z marca 2012 r.) dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej zatytułowanym: *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*. Nadmierna w przeszłości ostrożność wobec nich ustępuje dziś miejsca raczej poszukiwaniu ich znaczenia po to, aby w świetle Ewangelii z większą gotowością dostrzegać, że przez nie może przemawiać Duch Boży.

W tym kontekście teologia, również fundamentalna, zyskuje specjalne uprawnienia i ponosi szczególną odpowiedzialność za dążenie do lepszego rozeznawania i interpretowania znaków czasu, by Kościół skutecznie głosił światu Ewangelię i jednocześnie uczestniczył w dramacie życia ludzkiego (por. *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* 51-58). Dlatego Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce, wpisując się w wymienione wskazania, wybrało jako temat przewodni kolejnego, ósmego już zjazdu, problematykę *Wiarygodności chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*.

Tym razem organizatorzy tegorocznego spotkania zaprosili przedstawicieli polskiej fundamentalistyki do Bydgoszczy, gdzie w murach Wyższego Seminarium Duchownego odbywały się wykłady i dyskusje. W pierwszym dniu na rozpoczęcie zjazdu zgromadziliśmy się w katedrze św. Marcina i św. Mikołaja, gdzie ordynariusz bydgoski **bp dr Jana Tyrawa** odprawił mszę św. i w wygłoszonej homilii wskazał na współczesne kierunki postmodernistyczne, które gubią transcendentny wymiar rzeczywistości. W związku z tym zachęcał teologów do odkrywania i głoszenia najgłębszej tajemnicy człowieka, który w swojej duchowej strukturze jawi się jako *capax Dei*, tzn. otwarty na Boga i całą swoją istotą domagający się Boga.

Oficjalnego otwarcia zjazdu dokonał **ks. prof. dr hab. Tadeusz Doła (WT UO – Opole)**, który w uzasadnieniu przyjętej w tym roku problematyki obrad stwierdził, że pozornie nieaktualny już dziś w wielu dziedzinach postmoder-

nizm pozostawił jednak silne ślady w ludzkiej mentalności. Nowym wyzwaniem jest na przykład sposób rozumienia prawdy postrzeganej często jako źródło nietolerancji.

Jakie są zatem możliwości uprawiania teologii fundamentalnej w warunkach dominującego we współczesnej mentalności postmodernistycznego apofatyizmu, który programowo nie jest zainteresowany ani racjonalnością wiary, ani poszukiwaniem prawdy. Pytanie to postawił ks. dr Robert Woźniak (UP JP II – Kraków) w inicjującym wykładzie pt. *Teologia w epoce słabej racjonalności. Filozofia postmodernistyczna i problem wiarygodności Objawienia*. Odpowiedzią współczesnej teologii są próby wypracowania niemetafizycznych modeli prawdy. Jako przykład takich poszukiwań Autor przywołał koncepcję estetycznego uwiarygodnienia chrześcijaństwa U. von Balthasara czy fenomenologiczną (a nie metafizyczną) teorię objawienia J.-L. Mariona.

Historia potwierdza, że Kościół jest w stanie podejmować możliwy do prowadzenia dialog z nowymi nurtami umysłowymi każdego czasu i potrafi poszukiwać dróg spotkania z nimi. Ks. dr Grzegorz Dziewulski (WSD – Łódź) w wykładzie pt. *Wyzwania postmodernizmu wobec Kościoła i teologii fundamentalnej* wskazał, że dobrymi narzędziami w dialogu chrześcijaństwa z postmodernizmem mogą być bliskie obu stronom kategorie symbolu i metafory biblijnej, które nie opisują, a raczej przybliżają i pozwalają doświadczyć tego co niewypowiedziane. Duże znaczenie może mieć również powrót do uprawiania tradycyjnej teologii apofatycznej (mistycznej), teologii narratywnej czy hermeneutycznej.

Wpływ idei postmodernistycznych wychodzi daleko poza problematykę filozoficzną i teologiczną. Dotyka w dużej mierze również kultury w wielorakich jej przejawach. Ks. dr Marek Lis (WT UO – Opole) podjął próbę spojrzenia na film jako *locus (anti-)theologicus*. Autor potraktował sztukę filmową jako szczególnego rodzaju narzędzie, poprzez które można przybliżyć chrześcijańskie przesłanie (*pro-theologicus*) lub je zanegować (*anti-theologicus*). Zatrzymał się dłużej przy tej grupie filmów, które złamały lub zdeformowały narrację biblijną, albo też użyły jej w zmienionych kontekstach odległych od oryginału. Okazuje się często, że ich początkowe odczytanie jako *anti-*, z biegiem czasu i pod wpływem przemian mentalnych otworzyło nowe możliwości interpretacyjne, które dziś pozwalają dostrzec w tych obrazach mniej lub bardziej wyraźne odniesienia chrześcijańskie. Tak więc *locus*, który jest *anti-*, może być również postrzegany jako *pro-* i odwrotnie.

Drogi dialogu z postmodernizmem prędzej czy później muszą doprowadzić do bezstronnego poszukiwania także jego elementów... pozytywnych. Na tym wyzwaniu skoncentrował się ks. dr hab. Krzysztof Kaucha (KUL JP II – Lublin) w swoim wykładzie pt. *Czy może być co dobrego w postmodernizmie?* W dziedzinie literatury i teatru za charakterystyczne zjawiska pozy-

tywne Autor uznał mistrzowskie władanie językiem, które cechuje błyskotliwa metafora, krwiste wyrażenia i granie słowami w taki sposób, aby krótko powiedzieć dużo, zwłaszcza o bezsensie istnienia i kompletnej dekonstrukcji rzeczywistości. Podobnie rzecz się ma w obszarze filozofii, gdzie jako element pozytywny wymieniono głoszenie wolności i tolerancji w stosunku do każdej postawy i poglądu (krytyką objęte są jedynie fundamentalistyczne skrajności i roszczenia do posiadania prawdy absolutnej). Co pozytywnego wynika z tego dla chrześcijaństwa? Na naszych oczach przecież postmodernizm kwestionuje wszelkie pewniki i obala definitywnie mit samozbawienia przez postęp nauki. Autor dopatruje się w tym procesie szansy na uwolnienie się chrześcijaństwa z otoczki rutyny, aby w czystej postaci wyszło ono na spotkanie Światłości.

Po południu organizatorzy zaproponowali uczestnikom zjazdu zwiedzanie rezerwatu archeologicznego w Biskupinie, gdzie obejrzelśmy dobrze zachowane drewniane konstrukcje budowli w neolitycznej osadzie sprzed 2700 lat oraz bogatą ekspozycję muzealną z zakresu życia codziennego, rzemiosła, łowiectwa, a także wierzeń i kultu mieszkańców Biskupina. W sąsiedniej Gąsawie pokazano nam zabytkowy modrzewiowy kościół pw. św. Mikołaja z 1625 r., w którym podziwiać można zespół iluzjonistycznych barokowych polichromii mających charakter arrasów oraz liczne rzeźby o tematyce biblijnej.

Nocne fundamentalistów rozmowy stały się już tradycyjnym punktem każdego zjazdu Stowarzyszenia, bo stwarzają dobry klimat do spontanicznego dzielenia się uwagami i refleksją, a odbywające się w niespiesznej wieczornej atmosferze sprzyjają osobistym kontaktom. Jest to również dogodny czas na zaprezentowanie pracy i dorobku poszczególnych ośrodków teologiczno-fundamentalnych w kraju.

Drugi dzień zjazdu rozpoczęła msza św. w kościele Polskich Braci Męczenników. To miejsce szczególnie związane z bł. Księdzem Jerzym Popiełuszką, który stąd właśnie wyruszył w swoją ostatnią męczeńską drogę i tutaj z wielkim pietyzmem kultywuje się pamięć o nim poprzez zorganizowanie stałej ekspozycji o jego życiu i działalności. Z podobną czcią przechowuje się w przeszklonej sali zgromadzone przedmioty (duże fragmenty ołtarza, sprzęty liturgiczne, strój papieski, zdjęcia i liczne dary) związane z pobytem w Bydgoszczy papieża Jana Pawła II w 1999 r. W krótkiej homilii ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski (UP JP II – Kraków) powiedział, że przed trudem odpowiedzi na pytanie Jezusa: „a wy za kogo Mnie uważacie?” staje dziś także teologia fundamentalna. Winna ona uważnie wsłuchiwać się w to, co Jezus mówi o sobie. Jej zadaniem jest bowiem poszukiwanie odpowiedzi na problemy duchowe dzisiejszego świata i artykułowanie ich w taki sposób, aby prawda o Jezusie mogła być przez współczesnego człowieka przyjęta i słuchana.

Zachęta do pójścia drogą dialogu z postmodernizmem przewijała się często podczas wystąpień. Ks. dr hab. Sławomir Zieliński (WT UŚ – Katowice)

przestrzegął w związku z tym, że teologia fundamentalna nie może ignorować tego nurtu współczesnej myśli, bo w przeciwnym razie mogłaby podzielić los klasycznej apologetyki. W wykładzie nt. *Zadania teologii fundamentalnej w spotkaniu z francuskojęzyczną myślą ponowoczesną* stwierdził, że z inspiracji derridiańską koncepcją „dekonstrukcji” i „różni” podejmuje się dziś próby tworzenia nowych modeli uprawiania teologii fundamentalnej, która w nowy sposób poszukiwałaby prawdy i pomagała uzasadnić chrześcijańską tożsamość (przykład kanadyjski – François Nault, przykład szwajcarski – Hans-Christoph Askani, Carlos Mendoza Álvarez OP, przykład paryski – Christoph Theobald SJ).

Z rozpoczynającym się w r. 2013 Rokiem Wiary dobrze korespondował wykład pt. *Benedykta XVI sensotwórcza apologia wiary jako odpowiedź na postmodernistyczny „kryzys sensu i wartości”* wygłoszony przez ks. **dr. Romana Słupka SDS (PWT – Wrocław)**. Papieska diagnoza współczesnej duchowej kondycji człowieka sprowadza się najogólniej mówiąc do zaniku poczucia sensu życia i istnienia. Ten stan ma swoje źródła w postmodernistycznie naznaczonej kulturze, którą cechuje dyktatura relatywizmu i racjonalizmu, sekularyzmu i materializmu oraz mentalność nieufnych podejrzeń wobec Boga, co prowadzi do zniewolenia i egzystencjalnej samotności człowieka. Odpowiedzią na kryzys sensu i wartości, zdaniem Benedykta XVI, winno być poszukiwanie prawdziwego oblicza Boga objawionego w Jezusie Chrystusie, który jest Logosem, tzn. ucieleśnionym Sensem. Dlatego papież stawia przed Kościołem najważniejsze zadanie, jakim jest udostępnianie ludzkości Boga i otwieranie dróg wiary.

Czy istnieje możliwość przyjęcia takiego rodzaju metafizyki pierwszej, która pozwalałaby na uwiarygodnienie roszczeń chrześcijańskich (wcielenie Słowa), przy równoczesnym respektowaniu roszczeń postmodernizmu (anty-reprezentacjonizm, apofatyka)? Próbę odpowiedzi na tak postawione pytanie podjął ks. **dr hab. Krystian Kałuża (Bamberg)**, który uznał, że pomocne w rozwiązaniu tej kwestii mogłoby być biblijne ujęcie *Jezusa Chrystusa jako obrazu Nieprzedstawialnego* (por. Kol 1, 15). W interpretacji Autora (pod wpływem myśli Eckharda) we wcieleniu Bóg jest doskonale obecny jako obraz, tzn. nie jest identyczny z tym, którego przedstawia. W tym sposobie myślenia Chrystus jest pełnią Objawienia Bożego i obrazem Ojca, który dał się poznać człowiekowi jako absolutna miłość. Objawienie jednak (*revelatio*) pozostawia Go nadal niewidzialnym i ukrytym.

W ciekawy sposób **dr Elżbieta Kotkowska (WT UAM – Poznań)** zwróciła się do głównego przedstawiciela i twórcy współczesnej literatury postmodernistycznej i przedstawiła w swoim wystąpieniu temat pt. *Umberto Eco model „dzieła otwartego” a Pismo święte. Możliwości czy kontrowersje?* „Dzieło otwarte”, zaproponowane na gruncie literatury przez U. Eco, to narzędzie, rodzaj użytecznej funkcji przydatnej do badania wzajemnych relacji dzieło –

odbiorca dzieła. To propozycja, która, zgodnie z duchem postmodernizmu, wyklucza istnienie jednej interpretacji dzieła i dopuszcza istnienie potencjalnie nieskończenie wielu różnorodnych wykładni i sensów w nim zawartych. W związku z tym Autorka postawiła pytanie: czy i w jakim stopniu poetyka „dzieła otwartego” mogłaby mieć zastosowanie w przestrzeni Objawienia odczytywanego w Kościele jako wyraz poszukiwania nowych sposobów spotkania z odbiorcą i wyrażania tego, kim są chrześcijanie?

Na zakończenie zjazdu **ks. prof. dr hab. Marian Rusecki (WT KUL JP II – Lublin)**, przewodniczący Stowarzyszenia, ogłosił decyzję Zarządu o przyjęciu **ks. prof. dr. hab. Jerzego Cudy (WT UŚ – Katowice)** do grona Honorowych Członków tego gremium. Nawiązał przy tym do bogatego dorobku naukowego zasłużonego dla fundamentalistyki Księdza Profesora oraz do zjazdu w Katowicach w 2003 r., gdzie zrodził się pomysł utworzenia organizacji zrzeszającej polskich teologów fundamentalnych.

Słowo zamykające obrady wygłosił **ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski (UP JP II – Kraków)**, dziękował w nim organizatorom za odwagę podjęcia ważnej problematyki, jakość przygotowanych wykładów i poziom dyskusji oraz za pokazanie piękna ziemi bydgoskiej.

Elżbieta Dołganiszewska

Ks. Jerzy Cuda *Człowiek dowodem istnienia Boga?*

Studio Noa, Katowice 2010, ss. 127.

Inaczej, niż zwykle się to czyni, informując o problemach opisywanych w książkach i zachęcając do lektury, już na początku oddajmy głos samemu autorowi.

„HOMO VIATOR idzie egzystencjalną pustynią, nie wiedząc «dokąd», – pisze J. Cuda – co nie przeszkadza mu bawić się urojeniami okazyjnych fatamorgan... Niewyobrażalna tragedia praktyczno-społecznych skutków tego antropo-logicznego uwiedzenia paradygmatem alienacji jest dostrzegalna w sytuacjach, które ten paradygmat mogą narzucać społeczno-politycznymi strukturami. Dramat absurdu tych sytuacji zbliża się do swego apogeum, gdy te struktury upominają się o «prawa człowieka» nie znając jego tożsamości...” (s. 126).

Podany fragment zamyka rozważania i może spełniać podwójną rolę. Po pierwsze, dobrze wprowadzi w sedno poruszanych w książce zagadnień dotyczących nie tylko czegoś, o czym można powiedzieć, że dotyka aktualnie ważnych kwestii, gdyż jednocześnie podejmuje się w sposób poważny sugerować odpowiedzi na stawiane zawsze pytania. Po drugie natomiast, refleksje wyrażone zostały w charakterystycznym dla autora języku, do którego od samego początku trzeba będzie przyzwyczaić się najszybciej, jak to jest możliwe, a to w tym celu, aby przy lekturze, poza oczywistym zaciekawieniem oczekującego czytelnika co spotka na kolejnych stronicach, mogła zaistnieć wspólnota myślenia.

Z wykształcenia teolog fundamentalista, J. Cuda z zamiłowaniem zainteresowania naukowo-badawcze koncentruje wokół zagadnień rozpoznawania wiarygodności objawionej antropologii. W jej ramach problematyka tożsamości człowieka zajmuje ważne miejsce i stanowi jedną z poważnych racji przemawiających na rzecz uprawiania refleksji teologicznej. W swoich pracach poświęconych tej właśnie dziedzinie ukazuje krytycznie zmieniające się wraz z biegiem historii sposoby jej prezentowania i uczestniczy w toczącej się również współcześnie debacie – jaka ma miejsce zarówno wśród filozofów jak i teologów – na temat rozumienia godności osoby ludzkiej i wyłaniającego się z niej właściwego obrazu człowieka. W systemie uprawianej przez siebie teologii fundamentalnej zmierza do obrony i uzasadniania prawa przysługującego człowiekowi do poznawania i realizacji swojej tożsamości.

Zatem trzeba powiedzieć, że teologa z Katowic interesuje przede wszystkim człowiek, którego stara się ukazać zgodnie ze swoimi zainteresowaniami

również w prezentowanej publikacji książkowej. Zaznacza to już w nieco tajemniczym tytule ze znakiem zapytania i niemal od samego początku stara się wprost zapowiedzieć i przygotować czytelnika, że we wszystkich częściowych opracowaniach przedmiotem refleksji będzie problematyka tożsamości człowieka. Wpisuje się tym samym – zachowując oczywiście właściwe proporcje – w trwający od zarania dziejów proces osobowego samopoznawania, który charakteryzuje zwłaszcza człowieka dążącego do poznania prawdy. W tym dążeniu ku poznaniu prawdy pytanie o sens rzeczy i znaczenie osobowego istnienia znajduje się u podstaw najważniejszego z antropologicznych pytań wymagających w sposób kategoryczny rozstrzygnięcia, a mianowicie: „Kim jest człowiek?”

To zasadnicze pytanie stawia również papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* i proponuje jako odpowiedź definicję, którą uzasadnia historia kultury ludzkiej ukazująca nieustanne starania człowieka zmierzającego do samookreślenia siebie i zrozumienia własnej tożsamości. Od znanego dobrze już w starożytności imperatywu-wezwania „poznaj samego siebie” do określenia z papieskiego nauczania „człowieka”, czyli tego, kto „zna samego siebie” (FR 1) upłynęło tylko z pozoru wiele czasu. Przecież, jak wiadomo, pytanie stale towarzyszące ludzkiej egzystencji: „Kim jestem?”, domagało się zawsze od człowieka, jako bytu różniącego się istotnie od świata rzeczy, poznawania i poznania siebie, niwelując jednocześnie wszelkie możliwe odległości i miary.

J. Cuda spina jedną wspólną klamrą postulat poznania własnej tożsamości, wpisany wyraźnie w definicję człowieka, podaną przez papieża z jednoczesnym zadaniem jej realizacji jako wyczerpującą całość życiowych czynności, tworząc tym metodologicznym zabiegiem nową rzeczywistość, godną ze wszech miar intelektualnej refleksji potrzebnej współczesnemu człowiekowi. Sądzi bowiem, że można podjąć próbę pokazania i uzasadnienia, nie zapominając oczywiście o objawionej (opowiedzianej) antropologii, że już przez sam fakt twórczego uczestniczenia w tym procesie, дарowanym przez historię własnego życia, człowiek otrzymuje realną szansę zaspokojenia ludzkiej potrzeby sensu.

Autor ujawniając w spisanej postaci swoją drogę myślową zakłada oczywiście, że skłoni czytelnika do pójsicia w jego ślady. Droga do przebycia została stworzona z siedmiu problemowych rozdziałów. Nie zachodzi potrzeba przedstawiania treści każdego z nich, bowiem konieczny skrót byłby być może odebraniem czytelnikowi przyjemności postępowania krok w krok drogą wyznaczoną przez przedstawioną w książce objawioną (opowiedzianą) antropologię. Otwierając książkę należy zdawać sobie sprawę, że konieczność zrozumienia tożsamości i jej realizacji wymaga ciągłego odwoływania się człowieka do całości. Kategoria całości bądź całościowej wizji odgrywa w refleksjach J. Cudy

istotną rolę. Warto też zauważyć w tym miejscu, że do refleksji przedstawianych w każdym rozdziale wprowadzają niejako dłuższe teksty biblijne z różnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu, które nie powinny być przeoczone, choć nie spełniają roli bezpośredniego komentarza do następujących po nich przemyśleń.

Jednakże myśl biblijna została potraktowana w książce w należyły dla niej sposób, bowiem została wykorzystana do oryginalnego komentowania istotnego antropologicznego problemu szczególnie obecnego i widocznego dzisiaj w życiu społecznym. W rozdziale szóstym pt. *Bóg wywłaszczony* (s. 91–105) czytelnik spotka interesujące refleksje snute na kanwie opowiadania o przewrotnych rolnikach (Łk 20, 9n) jako ilustrację nowożytnej pokusy, zwanej właśnie wywłaszczeniem Boga, zmierzającej do zniewalającej człowieka całkowitej alienacji.

„Graniczne zagadnienia”, a właściwie ich interpretacja, zostały przedstawione w ramach końcowego rozdziału zatytułowanego: *Człowiek urojony* (s. 107–126). Dopełniają one treściowy wywód podejmowany od samego początku i konsekwentnie rozwijany, stanowiąc jego logiczne zwieńczenie. Wybrane zostały przykładowo, bowiem nie sposób zajmować się wszystkimi. Pośród powodów tego rodzaju wyboru zauważyć należy ich historyczną realność i związaną z nią immanentną zdolność prowokowania człowieka do stawiania, zwłaszcza sobie, najrozmaitszych pytań, zawsze jednak dotyczących życia ludzkiego, które nie mogą pozostawać bez najdalej idących odpowiedzi. Co zatem wybrał autor jako przykłady do interpretacji w przyjętej optyce poszukiwania zrozumienia i realizowania tożsamości człowieka? Interesuje go: „wolność”, „wina”, „cierpienie”, „sprawiedliwość”, „postęp” i „śmierć”. Te zagadnienia pokazują, między innymi, że człowiek jest zdolny sięgać i faktycznie sięga daleko poza „granice” wyznaczone doświadczeniem własnej egzystencji.

Książka teologa fundamentalisty z Katowic nie potrzebuje specjalnej rekomendacji. Zainteresuje każdego, kto poszukuje wartościowej lektury podejmującej refleksję dotyczącą istotnych problemów życia człowieka, jeśli tylko zechce być otwarty na logiczną i merytorycznie wartościową propozycję. Choć jej wymagania stawiane w odbiorze są duże, to jednak trud włożony w przebrnięcie przez zadrukowane stronicę jest nagradzany niemałą satysfakcją.

Ks. Andrzej Nowicki

Ks. Jan Kochel, Zbigniew Marek SJ
Pedagogia biblijna w katechezie

Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, ss. 356.

Zobowiązanie przekazane przez Jezusa Chrystusa apostołom: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19), pozostaje szczególnym zobowiązaniem zleconym przez Mistrza swoim najbliższym uczniom. Dziś w bardziej precyzyjnym przekładzie proponuje się: „Idźcie więc i czyńcie uczniów ze wszystkich narodów”. Niemniej zobowiązanie przepowiadania pozostaje szczególnym zadaniem nowej wspólnoty zbawczej, założonej przez Jezusa Chrystusa, Ludu Bożego Nowego Przymierza, Kościoła.

Szczególnym znamieniem tej posługi przepowiadania jest katechizacja, w całym swym bogactwie. Jest wielkie dzieło Kościoła, które wymaga także ciągłego namysłu praktycznego oraz teoretycznego. Niniejsze studium jest, jak wskazuje tytuł, propozycją pedagogii biblijnej w katechezie.

Autorzy opracowania są znanymi katechetami i katechetykami, pracownikami naukowymi polskich uczelni akademickich oraz autorami wielu publikacji z zakresu tej problematyki. Ks. prof. Z. Marek jest autorem m.in. następujących pozycji: *Biblia w katechetycznej posłudze słowa* (Kraków 1998), *Podstawy wychowania moralnego* (Kraków 2005), *Podstawy i założenia katechetyki fundamentalnej* (Kraków 2007). Natomiast ks. prof. J. Kochel opracował m.in.: *W Szkole Słowa Bożego. Medytacje w rytmie „lectio divina”* (Opole 2001), *Katecheza królestwa niebieskiego. Studium biblijno-katechetyczne Ewangelii Mateusza* (Opole 2005), *Katecheza u źródeł Ewangelii* (Poznań 2006).

Książkę otwiera szczegółowy spis treści (s. 5–7). Następnie zamieszczono słowo wstępne zredagowane przez bp. Gerarda Kusza, wiceprzewodniczącego Komisji Wychowania Katolickiego KEP (s. 9–10) oraz wstęp przygotowany przez obu autorów (s. 11–13). Z kolei całość dzieła podzielono na sześć rozdziałów.

Jezus – Nauczyciel i katecheta to temat pierwszego rozdziału przygotowanego przez J. Kochela (s. 15–62). Autor kreśli portret Jezusa odpowiadający poszczególnym Ewangeliom: Jezus Didaskalos u św. Marka, Jezus Kathegetes u św. Mateusza, Jezus Epistates u św. Łukasza i Jezus Aletheia u św. Jana. Zatem to w kolejności: Nauczyciel, Przewodnik, Mistrz i Prawda.

Z kolei J. Kochel i Z. Marek przedstawili wspólnie temat: *Katecheza Kościoła* (s. 63–112). Autorzy tłumaczą najpierw stosowaną grecką terminologię: *paideia* – *paideutes* oraz *katechein* – *kathegestes*. Ważna jest także próba analizy dwóch terminów w języku polskim: ewangelizacja i katecheza. W kompleksowo pojętej katechezie można łatwo doszukać się jej teo-, chrysto- i eklezjocen-

trycznego ukierunkowania. Bogato i różnorodnie prezentuje się problematyka treści i źródeł katechezy. Autorzy wskazują także, że posługiwanie się tekstami biblijnymi w katechezie wymaga respektowania pewnych zasad.

Rozdział trzeci opracowany przez Z. Marka podejmuje temat: *Cele i zadania katechezy* (s. 113–172). Na czoło wysuwa się tutaj więź osobowa z Jezusem Chrystusem. To winno prowadzić do ugruntowywania i rozwijania służby wierze. Oczywiście, nigdy nie można pominąć osobowej formacji czysto ludzkiej. W takim temacie winna harmonijnie współbrzmieć katecheza i wychowanie religijne.

Katecheci w służbie Słowa Bożego to tematyka kolejnego rozdziału przygotowanego przez J. Kochela (s. 137–172). Zwrócono uwagę na bogatą terminologię biblijną i eklezjalną na określenie osób podejmujących misję dydaktyczno-wychowawczą. Wpisuje się to szczególnie w posługę Słowa. Katechetyczna posługa Słowa winna mieć zawsze ewangeliczny charakter. Aby te zadania odpowiedzialnie podjąć niezbędna jest formacja biblijna katechetów. Autor wskazuje tutaj na konieczne elementy jak: 1. „Lektura Boga”; 2. Ożywienie praktyki *lectio divina*; 3. Szkoły Słowa Bożego w programie katechezy. W całym dziele katechezy ważna jest także animacja biblijna.

J. Kochel opracował także temat: *Biblia w nauczaniu i wychowaniu* (s. 173–262). Odnośnie do zasad wychowania biblijnego wskazano m.in. na interpretację, hermeneutykę czy dydaktykę biblijną. Oczywiście mogą pojawić się także błędy w wychowaniu biblijnym, np. fundamentalizm. Z kolei autor wskazał na wychowanie biblijne w rodzinie, gimnazjum i szkole średniej – ponadgimnazjalnej. Mają te etapy swoją specyfikę, metody czy techniki.

Ostatni rozdział autorstwa Z. Marka nosi tytuł: *Metody pracy z tekstami biblijnymi* (s. 263–333). Autor charakteryzuje najpierw metody stosowane w tej pracy oraz zasady korzystania z tekstów biblijnych. Wśród metod analizy tekstu wskazuje na przepisywanie, dzielenie, wyróżnianie scen, wskazanie na działanie oraz analizę strukturalną. Czymś innym jest praca z tekstami o charakterze dialogicznym. Ważna jest praca z rozeznaczonym zbawczym orędziem, poprzez opowiadania i scenki. Wreszcie wskazano na różne formy wyrażania doświadczeń płynących z Biblii. To m.in. praca z obrazami, muzyką, przeżościami czy zdolnościami twórczymi uczniów.

Książkę zamyka wykaz skrótów (s. 335) oraz bibliografia (s. 337–356).

Całość prezentowanego zbioru stanowi interesującą próbę całościowego spojrzenia na pedagogię biblijną w katechezie. To odwoływanie się do objawionego słowa szczególnie czytelnie przystaje do jego przepowiadania w nauczaniu katechetycznym. Dostrzeżenie waloru pedagogicznego dodatkowo uboga całość twórczego obcowania z Biblią, nie tylko w zakresie samej treści.

W tym kontekście interesująca jest opinia bp. Gerarda Kusza, wybitnego znawcy problematyki katechetycznej: „Zbiór artykułów wydanych w formie

książki księży profesorów Zbigniewa Marka i Jana Kochela stanowi nieodzowną pomoc katechetyczną w odkrywaniu w Biblii samego Boga. Pomaga w nawiązywaniu dialogu międzysobowego człowieka ze swoim Stwórcą. Katecheta jest tutaj traktowany nie tylko jako nauczyciel, ale przede wszystkim jako świadek Boga, który w swoim Synu Jezusie Chrystusie nas umiłował i dla którego świadectwo miłości jest językiem dialogu” (s. 10). Autor zatem wchodzi w dostrzeżenie jeszcze wyraźniej ewangelizacyjnego przesłania wiary.

Dobrze, że zauważa się, iż książka ta jest zbiorem wcześniejszych publikacji (s. 10, 12). Po każdym rozdziale zostało podane miejsce pierwodruku. Obecnie zaznacza się, iż każdy z rozdziałów jest uzupełnioną i zmodyfikowaną wersją. Czasem dany blok tematyczny został uzupełniony i o inne wcześniejsze publikacje.

Patrząc natomiast na przeznaczenie tego opracowania autorzy stwierdzają: „Mamy też nadzieję, że sama publikacja będzie wsparciem przy naświetlaniu Bożym objawieniem spraw ludzkiego życia. Ufamy też, że poprawny kontakt ze słowem Bożym będzie otwierał ludzkie serca na Boga, w którym «żyjemy, poruszamy się i jesteśmy» (Dz 17, 28). Jesteśmy też przekonani, że kontakt ten pomoże ludziom «szukać Jego woli, widzieć Chrystusa we wszystkich ludziach, czy to bliskich, czy obcych, trafnie osądzać prawdziwe znaczenie i wartość rzeczy doczesnych tak samych w sobie, jak i w stosunku do celu człowieka»” (s. 13). Autorzy zaznaczają, że w końcówce przywołują cytaty z Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Verbum Domini* (nr 4). Tymczasem jest to cytaty z Dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (nr 4), ale według tłumaczenia dokumentów Vaticanum II z 1968 r.

Zawsze wykaz skrótów jest zabiegiem, który pozwala na ich stosowanie w tekście podstawowej narracji oraz przypisach czy bibliografii. Obok zaproponowanego zestawienia występują także inne skróty, które niestety nie mają wyjaśnień, oto niektóre z nich: KatBl (s. 27), Kat (s. 24, 192, 199), GN (s. 197), OsRomPl (s. 195), OLB (s. 192), DFK (s. 191), STHŚO (s. 191), DCG (s. 186), OCWD (s. 182), DM (s. 182). Także w wykazie skrótów uderza brak konsekwencji w opisach bibliograficznych.

Bibliografia jest cennym zestawieniem i jak zawsze bardzo oczekiwanym. W przedstawionej propozycji faktycznie pominięto niemal wszystkie pozycje z wykazu skrótów. Niektóre pozycje występują dwukrotnie obok siebie (s. 338, 341, 344, 345, 354). Spotkać można pewne błędy w pisowni wyrazów w językach obcych (s. 337, 339, 347). „Mały słownik teologiczny” jest autorstwa, a nie pod redakcją K. Rahnera i H. Vorgrimlera (s. 348). Podobnie „Słownik Nowego Testamentu” jest autorstwa X. Leon-Dufoura (s. 353). Wręcz nagminny jest błąd w pisowni prof. T. Kukołowicz (s. 346). Chyba zabrakło stosownych korekt oraz ograniczonego zaufania do środków elektronicznych.

Słuszna jest uwaga ze słowa wstępnego: „Należy wyrazić uznanie autorom za podjęty wysiłek badawczy oraz wdzięczność za przybliżenie różnych sposobów i metod wydobywania treści przekazu biblijnego, czyli tzw. kerygmatu” (s. 10). Praca ta jest jako zwarty zbiór ważnym osiągnięciem, nie tylko teoretycznym. Książkę cechuje bowiem wielkie nachylenie praktyczne. Można odnieść nawet wrażenie, że ma ona sens tylko wówczas, jeśli stanie się realizmem posługi katechetycznej. Zresztą sam język jest komunikatywny i bogaty w swej warstwie narracyjnej.

Warto także zauważyć, że „zebrany materiał w formie książki jest doskonałym przeglądem dorobku polskiej katechezy biblijnej po Soborze Watykańskim II. Stanowi rodzaj podręcznika, który pomaga zarówno katechezie, jak i katechizowanym w sposób pogłębiony rozumieć i odkrywać prawdy o Bogu i człowieku zawarte w Biblii. Dopiero doświadczenie człowieka przeniknięte światłem słowa Bożego i świadectwem życia Syna Bożego Jezusa Chrystusa staje się wartością bezcenną. Stanowi także fundament dialogu między Bogiem a człowiekiem. Pozwala lepiej odczytać zamysł Boga w stosunku do nas i lepiej rozumieć tajemnicę naszego «ja»” (s. 10). Ten personalistyczny wydźwięk prezentowanego opracowania – z różnym natężeniem – wybrzmiewa na wielu stronach i w wielu formułowanych opiniach.

Prezentowane studium, znane już we fragmentach z wcześniejszych publikacji, jest interesującym materiałem, który może być przydatny w dziełach nowej ewangelizacji. Może być pomocny w wyzwaniach, jakie stawiają współczesne areopagi, np. kultury, mediów czy nauki. Nie można także pominąć wyzwań, jakie przynoszą dziedzicze pogan. To odnosi się nie tylko do katechizacji szkolnej, ale także dorosłych oraz do szerokiego świadectwa wiary, tak oczekiwanego we współczesnym świecie. Dziś potrzeba szczególnie świadków.

Bp Andrzej F. Dziuba

Ks. Józef Krasiński

Kościół i obrządku wschodnie. Sanktuaria – Skarby kultury

Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2012, ss. 486.

Problematyka eklezjalna stanowi szczególnie interesujący dział nauk teologicznych. Zwłaszcza jeśli jest ona podejmowana bardziej twórczo i ewangelicznie, wręcz w duchu nowej ewangelizacji. Ostatecznie bowiem bogactwo Kościoła Jezusa Chrystusa zawsze prezentuje się w szerokiej różnorodności.

Kościół wschodnie stanowią szczególny znak Kościoła powszechnego. Oczywiście idzie tutaj o te związane jurysdykcyjnie z Rzymem jak i te, które tej jurysdykcji nie uznają. W kontekście Polski uświadomienie sobie tego bogactwa nie zawsze jest proste i oczywiste. Jednak zawsze szczególne znamiona bliskości niosą w sobie „Kościół siostrzane”.

Autor omawianego dzieła jest emerytowanym profesorem (tzw. belweder-skim) Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i autorem wielu prac naukowych oraz popularno-naukowych, m.in.: *Z kart Magisterium Kościoła* (Sandomierz 1998), *„Homo religiosus”* (Sandomierz 2003), *Portret teologiczny Ratzingera – Benedykta XVI* (Sandomierz 2009). Jest promotorem wielu prac dyplomowych oraz przede wszystkim cenionym propagatorem i uczestnikiem dialogu ekumenicznego, tak w Polsce jak i poza jej granicami.

Książkę otwiera *Wprowadzenie* (s. 5–8). Zasadniczą całość studium podzielono na 13 rozdziałów. Te zaś z kolei na paragrafy, a niekiedy i na jeszcze drobniejsze bloki tematyczne. To w znacznym stopniu ułatwia lekturę.

Pierwszy rozdział nosi tytuł: *Obrządku liturgiczne Wschodu chrześcijańskiego* (s. 9–30). Wskazano tu ich genezę oraz w kolejności obrządku: koptyjski, etiopski, antiocheński, czyli syryjski zachodni i maronicki. Kolejny rozdział ukazuje obrządku: chaldejski, malabarski i ormiański (s. 31–57).

Konstantynopol – obrządek bizantyjski to tematyka trzeciego rozdziału studium ks. J. Krasińskiego (s. 59–90). Autor ukazuje genezę Konstantynopola i jego rys historyczny. Wpisuje się w to także zachodnia pieczęć wschodniej schizmy. Ukazano również obecny stan patriarchatu konstantynopolitańskiego. Ważne jest tutaj kultowe znaczenie Athos oraz obraz obrządku bizantyjskiego i pierwszej świątyni prawosławnej Hagia Sophia. Patrząc z szerszej perspektywy ukazano ekumenizm Konstantynopola i perspektywy soboru panprawosławnego. W końcu podano uwagi o wszechprawosławnym Soborze.

Czwarty rozdział koncentruje się wokół tematu: *Kościół Wschodniej Europy w obrządku bizantyjskim* (s. 91–121). W kolejności ukazano tu następujące kraje: Grecję, Albanię, Jugosławię – przed i po transformacji, *Oriens Byzantinus in Italia*, Bułgarię, Rumunię, Węgry, Czechy wraz ze Słowacją.

Kościół wschodnie w Polsce i na Rusi to stosunkowo obszerna tematyka kolejnego rozdziału studium sandomierskiego badacza (s. 123–199). Najpierw Polska wraz z unią polsko-litewską, Unią Florencką i Unią Brzeską. Potem późniejsze losy Kościołów unickich, a zwłaszcza unicy w dobie stalinizmu i w odzyskanej wolności. Wskazano także na Kościół prawosławny w Polsce.

W kolejnym paragrafie tego rozdziału przeanalizowano Rosyjski Kościół Prawosławny. To historycznie najpierw era carów, a potem czasu po dwóch rewolucjach. Wreszcie dzisiejsza doba. Dalsze uwagi odnoszą się do Kościołów Ukraińskich. Wskazano najpierw na pierwociny chrześcijaństwa ukraińskiego. Ważnym znakiem jest Chrzest Rusi Kijowskiej. To niesie z sobą wkład chrześcijaństwa. Wskazano także na Kościoły i narody w basenie Morza Czarnego. Wreszcie Ukraina w nowej dobie. W kolejnych paragrafach przybliżono Kościoły na Białorusi oraz Gruziński Kościół Prawosławny.

Teologia i liturgia prawosławna ukazane zostały w rozdziale szóstym (s. 201–238). Uwagi rozpoczynają pierwsze spory doktrynalne z Kościołem łacińskim. Ważne jest całe dziedzictwo bizantyjsko-słowiańskie oraz główne nurty teologii prawosławnej, a także teologowie rosyjscy. Tutaj staje także rosyjska teologia sofijna oraz liturgia prawosławna. Wskazano wreszcie na eklezjologię – na drodze ku jedności.

Nową specyfikę prezentowanego dzieła otwiera rozdział siódmy noszący tytuł: *Sanktuaria maryjne* (s. 239–288). Tutaj zapewne wystarczy podać kolejność ich prezentacji: Matka Boża Łatyczowska, Matka Boża z Poczajowa, Ikona Matki Bożej Berdyczowskiej, Obraz Matki Bożej Klewańskiej, Ikona Matki Bożej z Równego, Obraz Matki Bożej Lubomelskiej, Mielnicka Ikona Maryjna, Matka Boża Swojczowska, Dwie Ikony Maryjne: z Łucka i Kazimierki, Jasna Góra Hoszowska, Sanktuarium Maryjne w Żyrowicach.

Gród Jazłowieckich i sanktuarium to kolejny rozdział (s. 289–316). Miejsce to jawi się jako klucz Podola, gdzie Jazłowiec ma wymiar religijny. Ważnym okresem była era Marceliny Darowskiej. Wymownym, wręcz dramatycznym był okres nazizmu, dewastacja komunistyczna i akt wskrzeszenia. Uwagi zamyka paragraf: *Podróż sprzed wieków: z Sandomierza do Jazłowca*.

Kolejne rozdziały to: *Kulturowe i sakralne skarby polskiej Ukrainy* (s. 317–338) i *Od Zbaraża przez Łuck i Żytomierz do Kamieńca Podolskiego. Zabytki kultury i skarby sakralne* (s. 339–375).

Przedostatni rozdział zatytułowano: *Sława pedagogiczna Chyrowa i jej absolwent kardynał Adam Kozłowiecki* (s. 377–403). Ukazano najpierw życie misjonarza pełne ofiary. Z kolei ukazano fundację i sesję naukową w Majdanie Królewskim. Następny paragraf nosi tytuł: *Wychowanek Zakładu Naukowo-Pedagogicznego w Chyrowie. Znaczenie Chyrowa*. Uwagi zamyka podsumowanie chyrowskie.

Kongregacja do spraw Kościołów Wschodnich to tytuł ostatniego rozdziału prezentowanego opracowania (s. 405–423). Autor formułuje najpierw myśl:

Wschód chrześcijański – rekapitulacja dotychczasowych rozważań. Ukazano genezę i rys historyczny Kongregacji Kościołów Wschodnich. Uwagi zamyka obraz tej Kongregacji w dobie współczesnej, ze szczególnym wskazaniem na jej prefektów.

Całość wieńczy zakończenie, które faktycznie ma następujący tytuł: *W miejsce epilogu suplement „par excellence” subiektywny* (s. 425–440).

Ważnym dodatkiem są załączone indeksy nazwisk (s. 441–464) i geograficzny (s. 465–475). Pewnym standardem jest już zamieszczanie streszczenia w języku angielskim (s. 477–478). W tym języku podano także spis treści (s. 479–482). Książka kończy się spisem treści w języku polskim (s. 483–486).

Lektura prezentowanego dzieła wskazuje, iż jego autor tworzył je praktycznie przez całe swe kapłańskie życie. Widać nawarstwianie się bogatych treści. Rzuca się w oczy wielka erudycja faktograficzna, historyczna i logistyczna. Autor wręcz utożsamia się z wieloma współczesnymi opisywanymi rzeczywistościami, co więcej, w wielu uczestniczył i je w pewnym sensie współtworzył. Zatem można zauważyć wiele niezwykle osobistych uwag czy spostrzeżeń (s. 190, 335, 438, 439). Szczególnym „konikiem” są uwagi „profesorskie” (s. 270, 326, 389).

Przebija z książki ekumeniczna radość i optymizm z wielu pozytywnych zjawisk na tym polu „tchnienia Ducha Świętego”. To jakby – w pewnym sensie – odczucie własnej satysfakcji z podejmowanych dzieł, które już owocują. Oczywiście, autor jest także świadomy trudności oraz licznych zaniechań, zwłaszcza wynikających z braku ewangelicznej wrażliwości na Chrystusowe wołanie „ut unum sint”.

Różnorodność tematyczna książki ks. inf. J. Krasieńskiego współbrzmi z faktem, iż niemal na wszystkie poruszane tutaj tematy pisał on już wcześniej. Zatem są to kolejne refleksje, do których wraca z jeszcze większym doświadczeniem praktycznym oraz naukowo-badawczym. Szkoda, że przywołanie ks. inf. Stanisława Kobyłeckiego nie przynosi informacji na temat jego szerokiej działalności i odpowiedzialności pełnionej z polecenia i w imieniu kard. Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski, na rzecz jego macierzystej diecezji. Jego następcą w tych zobowiązaniach był ks. inf. Wacław Hipsz, który w ogóle nie został przywołany. W tym kontekście wręcz wzruszające są uwagi o bp. Janie Cieńskim (s. 332–334). Oto tylko niektóre świetlane postacie dziejów Kościoła na Wschodzie w czasach jego prześladowań i szczególnego świadectwa wiary. Szkoda, że nie wskazano unickiej parafii pw. św. Nikity w Kostomłotach, która kultuwyje obrządek bizantyńsko-słowiański (diecezja siedlecka). Wątpliwości budzą uwagi oraz nazewnictwo odnośnie do obrządku wschodniego obecnego na dzisiejszej Białorusi (s. 194).

W konstrukcji książki, co sugeruje także tytuł oraz dwuczłonowy podtytuł, można dostrzec pewien zamysł strukturalny. Rozdziały I-VI prezentują „Kościoły i obrządki wschodnie”. Natomiast rozdziały VII-XII odpowiadają

„Sanktuariom i skarbowi kultury”. Jest to zatem, jak można sądzić, swoiste teologiczno-historyczne wprowadzenie w lekturę tych niezwykłych znamion chrześcijaństwa, wczoraj i dziś, a niekiedy i z perspektywą na przyszłość. Takie spotkanie eklezjologii teologicznej z eklezjologią wielu miejsc i różnych czasów jest niezwykle wymowne i zarazem pouczające. Autor w wielu miejscach daje znakomitą lekcję historii Kościoła.

Uważna lektura książki w pełni uzasadnia wskazanie sandomierskiego badacza: „Niech umysł i serce będą otwarte na Kościoły wschodnie, na ich chrześcijan, którzy często kochają Chrystusa i pragną służyć Mu wiernie. Bo Kościół z ustanowienia Chrystusa jest Kościołem otwartym. Kościół zamknięty na inne wyznania, religie, na inne rasy i narody jest Kościołem antyewangelicznym. *Sola Ecclesia aperta, Ecclesia universalis (vere catholica) est Ecclesia Christi*” (s. 440). Na pewno opinia ta urasta do rangi profetycznego zobowiązania, które wpisuje się w wierność samej tożsamości Kościoła Jezusa Chrystusa.

Mieszane uczucia budzi fakt uwzględnienia w indeksie geograficznym miejsc wydania książek przywoływanych w przypisach, choć i tutaj brak konsekwencji. Zaciemnia to obraz miejscowości i innych nazw przywoływanych w bezpośredniej narracji książki. Natomiast obydwa indeksy są niezwykle przydatne, ale niestety jednocześnie niosą niedokładności czy braki.

Szkoda, że nie ma zestawienia bibliograficznego. Z pewnością byłoby to jeszcze jednym znaczącym obrazem erudycji autora omawianej książki. Natomiast miłym dodatkiem są reprodukcje fotografii, tak obrazów maryjnych jak i z osobistych wizyt autora na Wschodzie.

Po tak bogatej lekturze dzieła ks. prof. J. Krasieńskiego w pełni uzasadniona jest opinia autora: „Dlatego trzeba iść wytrwale ku Wschodowi chrześcijańskiemu i tradycyjne określenie «Kościoły siostrzane» powinno nieustannie nam towarzyszyć na tej drodze” (s. 8). Oczywiście, konieczne jest tutaj jasne rozeznanie tego papieskiego terminu, wraz z wieloma odcieniami i specyfikacjami eklezjologicznymi. Nie można bowiem nigdy zaprzepaścić eklezjologicznej prawdy Kościoła. Winna ona twórczo współbrzmieć z wszelkimi wysiłkami ekumenicznymi, a także właściwym rozumieniem specyfiki Kościołów wschodnich (zwłaszcza bogactwa ich obrządków, rytów i tradycji), będących w kanonicznej więzi z papieżem.

Jakże słusznie „Papież woła: «Kościół musi oddychać obydwojma płucami: zachodnim i wschodnim»” (s. 7). To przesłanie z encykliki bł. Jana Pawła II *Ut unum sint* wybrzmiewa jeszcze bardziej donośnie po lekturze książki ks. Infulata prof. dr. hab. Józefa Krasieńskiego, nestora polskich teologów fundamentalnych. Co więcej, wydaje się, że opracowanie to może być cenną pomocą w jeszcze głębszym rozeznaniu pełni Kościoła, także w bogactwie jego różnic, zwłaszcza w płaszczyźnie obrzędowości.

Bp Andrzej F. Dziuba

Józef Kulisz SJ

Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej

Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2012, ss. 256.

Od kiedy zaistniał z woli Jezusa, Kościół obecny pośród świata spełnia polecenie swojego Pana głoszenia Ewangelii w środowiskach różnych kultur, poczynając od swojej obecności w świecie żydowsko-pogańsko-grecko-rzymskim. W mijających epokach zawsze trudił się poszukiwaniem dróg wiodących do spotkania z człowiekiem wychowywanym w zmieniającej się kulturze ducha czasów. Powodowany religijną misją głoszenia prawdy wiary o Jezusie Chrystusie Zbawicielu, swoje powinności w tym względzie rozumiał jako służbę człowiekowi, aby ten mógł poznawać własną godność, sens istnienia i odkrywać wagę osobowego powołania otrzymanego od Boga.

W tym kontekście pojawiają się pytania o charakterze problemów domagających się rzetelnych odpowiedzi na miarę wielkości i godności stawianego je człowieka. Dotyczą kultury, a nawet wielości kultur tworzących powiększające się wciąż dziedzictwo i świadectwo dokonań ludzkości. Dotyczą one również wiary człowieka jako duchowej postawy wobec rzeczywistości, która jest bezpośrednim kontekstem życia rodziny ludzkiej. Czy więc religijna wiara i szeroko rozumiana kultura pozostają w zgodnej służbie rzeczywistemu dobru człowieka? Czy da się odseparować całkowicie jedną od drugiej bez uszczerbku? Co o tej sprawie rodzenia się kultury w religijnie doświadczonym człowieku ma do powiedzenia nauka, a zwłaszcza teologia fundamentalna?

W taki sposób można niejako zapowiedzieć zagadnienia, które interesują Józefa Kulisza SJ w rekomendowanej uwadze czytelnika książce. W swej wewnętrznej strukturze książka składa się z trzech powiązanych ze sobą rozdziałów, z których każdy może odpowiadać trzem elementom treściowym wyeksponowanym w tytule tej ciekawej publikacji.

Rozdział I zatytułowany: *Z historii teologii*, w zasadniczym zamyśle prezentuje historyczny rozwój refleksji apologetycznej Kościoła, poczynając od czasów wczesnochrześcijańskich, która następnie zrodziła dyscyplinę teologiczną nazywaną przez kilka stuleci apologetyką, aby w XX wieku przekształcić się w teologię fundamentalną. Autor zdaje się przekonywać czytelnika do znaczenia, jakie sam słusznie przypisuje wielorakim kontekstom poszczególnych epok, które wywarły silny wpływ na wiele elementów teologicznej refleksji uzasadniającej i stojącej w obronie Kościoła. Współczesnym językiem można by powiedzieć, że przez wieki trwał nieustanny dialog myśli i wiary Kościoła z szeroko rozumianą myślą i kulturą świata. I chociaż drogi tego

dialogu zawsze będą przebiegały w rozmaity sposób przynosząc różne owoce, to jednak dla chrześcijaństwa były one inspiracją do twórczego poszukiwania właściwych narzędzi ewangelizacji i stymulatorem pogłębionego namysłu nad sposobami uzasadniania jego wiarygodności.

Akcentowane przez Autora znaczenie kultury jako swoistego katalizatora, który na przestrzeni wieków uruchamiał potencjał intelektualny Kościoła i domagał się od niego roztropnej odwagi w budowaniu i uczeniu się postawy dialogu, jest doskonale widoczne także współcześnie, gdy teologia fundamentalna, po okresie metodologicznych poszukiwań i przekształceń, odzyskała po Soborze Watykańskim II sobie właściwą tożsamość, a w realizacji swoich zadań jest wspierana i motywowana wypowiedziami papieży oraz oficjalnym nauczaniem Kościoła. Dziś nie tylko odiera zarzuty i broni chrześcijaństwa, wypełniając w ten sposób swoją pierwotną funkcję apologetyczną, ale przede wszystkim umie odczytywać znaki czasu, skoro pokazuje oraz uzasadnia stronom i uczestnikom dialogu kulturowego, że człowiek w swojej najgłębszej strukturze jest *capax Dei*. Wobec wielości nurtów filozoficznych i przemian mentalnych naznaczonych redukcjonizmem antropologicznym, teologia fundamentalna stoi niejako na straży pełnego obrazu człowieka i, jak pokazuje Autor, potrafi na tej prawdzie budować nową argumentację na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa oraz rozumnych racji dla wiary w Boga. Jeśli bowiem człowiek jest bytem otwartym, to najgłębszym spełnieniem jego życia, sensem jego istnienia i rozumienia samego siebie, także w cierpieniu i w obliczu śmierci, może być jedynie Bóg, rzeczywistość większa od niego, która jest w stanie zaspokoić nieogarnione tęsknoty serca.

W rozdziale II Autor zajmuje się *kontekstami teologii*, które należy uwzględniać przy uprawianiu tej dyscypliny, ponieważ szeroko rozumiana współczesna kultura, inaczej niż do tej pory, przestaje pełnić swoją podstawową funkcję, tzn. nie jest już bezpieczną niszą, która stwarzała człowiekowi duże możliwości dążenia do osobowej pełni. Autor prezentuje i objaśnia główne kierunki przemian filozoficzno-intelektualnych, które rozwijały się od oświecenia i postawiły chrześcijaństwo wobec całkowicie nowej rzeczywistości. Zrodzone w czasach nowożytnych przekonanie człowieka o swojej bytowej samowystarczalności oraz pokładanie ufności wyłącznie w sile własnego rozumu stało się esencją ludzkiego bycia w świecie i kołem zamachowym idei postępu oraz związanego z nią rozumienia świata jako rzeczywistości nie tylko odkrywanej, ale też tworzonej i przekształcanej przez człowieka. Dynamiczna koncepcja historii pozwala postrzegać ją jako długotrwały proces nieograniczonego postępu i rozwoju, a człowieka jako istotę ukierunkowaną ku przyszłości, którą on sam przemienia i udoskonala. Z tej optymistycznej inspiracji z niesłychanym potencjałem zrodziła się w ostatnich stuleciach wielokierunkowa refleksja antropologiczna i społeczna, która wykorzystując wie-

dzę i metodologię nauk przyrodniczych i filozoficznych próbowała na nowo odpowiedzieć na odwieczne pytania: kim jest człowiek w swojej wolności i kreatywności, jakie zasady regulują społeczne życie jednostek i jakie przybiera ono formy, ku czemu zmierza globalna historia ludzkości i wreszcie na czym polega postęp (techniczny, społeczny, cywilizacyjny), co jest jego celem i czy w ogóle można mówić o jakichś jego granicach? Aby pogłębić znajomość spraw J. Kulisz poleca poznać między innymi twórczość takich autorów jak: B. de Saint Pierre, L.M. de Deschamps, A.R.J. Turgot, J.A.N. Condorcet, I. Kant, A. Comte, H. Spencer, F. Znaniecki.

Przedmiotem dalszych rozważań Autora jest refleksja nad pogłębiającym się rozdzwieniem między współczesną kulturą a chrześcijaństwem, który prowadzi do sytuacji niewiary. Inspiracją do poszukiwania przyczyn tego dramatu jest komentarz do myśli dwóch teologów niemieckich, K. Rahnera SJ i kard. J. Ratzingera. Każdy z nich stawiał nieco inną diagnozę zastanej rzeczywistości i inaczej opisywał przyczyny przemian. Obaj jednak szybko doszli do wniosku, że przedmiotem szczególnej refleksji teologicznej musi być przede wszystkim człowiek, którego trzeba postrzegać w prawdzie jego godności, powołania i duchowych aspiracji. Bo on jest nie tylko twórcą kultury, ale również kultura pozwala mu wzrastać w człowieczeństwie. I chociaż antropologiczne nachylenie zdominowało obu myślicieli, to jednak Autor wskazuje na istotne różnice w ich podejściu do niektórych rozwiązań. K. Rahner z ludzkiej wolności i połączonej z nią odpowiedzialności, która może prowadzić niekiedy do ateizmu, uczynił miejsce poszukiwania Boga i pytania o sens własnego istnienia. Uznał, że uwolniony od myślenia metafizycznego człowiek, przez sam fakt dążenia do rozwijania swoich twórczych możliwości, już doświadcza Boga (choć nieświadomie) jako tajemnicy nieskończonej pełni, która dała mu początek. Kard. J. Ratzinger z kolei twierdzi, że radykalny antropocentryzm i społeczny ewolucjonizm (choćby w wydaniu H. Spencera) jest niebezpieczny, bo sprowadzając człowieka do przypadkowego elementu odwiecznej ewolucji zamyka go w widzialnym świecie rzeczy, własnych wytworów, redukując w ten sposób transcendentny wymiar jego ducha.

W inny kontekst poszukiwań antropologicznych wprowadza czytelnika rozdział III zatytułowany: *Człowiek na drodze ku Pełni*. Punktem wyjścia przedstawionych w nim refleksji jest myśl o Piotra Teilharda de Chardin SJ, francuskiego antropologa i paleontologa, filozofa i twórcy ewolucjonizmu chrześcijańskiego, który w swoich badaniach dostrzegł pewną prawidłowość. Zauważył, że od pierwszych molekularnych form życia ewolucja miała swój cel i przebiegała w określonym kierunku ku coraz większej złożoności organizmów i rosnącej ich świadomości. Pojawienie się na Ziemi samoświadomości, tzn. istoty, która „wie, że wie”, „życia, które myśli” nie było więc dziełem przypadku, omyłki ani tym bardziej produktem ubocznym ewolu-

cji. Zaistnienie człowieka to według Teilharda de Chardin punkt krytyczny w dziejach naszej planety, bo jego samoświadomość i kreatywność zmienia gruntownie organizację życia na Ziemi, ale jest też wyposażona w umysłowe narzędzia i dlatego potrafi pytać nieprzerwanie od tysięcy lat o sprawy ostateczne, o śmierć i nieśmiertelność człowieka i ludzkości *en masse*. Właśnie w niezmiennie aktualnej płaszczyźnie wyjaśniania odwiecznych egzystencjalnych pytań człowieka o sens istnienia, cierpienia i śmierci Autor widzi możliwość zbliżenia oddalonych od siebie dróg *fides* i *ratio*. W służbie człowiekowi istnieje bowiem potrzeba rozwijania nauk przyrodniczych i refleksji filozoficznej, która podejmowałaby tę problematykę. Ale istnieje również potrzeba i możliwość głoszenia Objawienia Bożego, w którym przeznaczenie całej ludzkości wyjaśnia Jezus Chrystus, Słowo Ojca, zapraszając każdego człowieka do udziału w Pełni, do wspólnoty z sobą.

J. Kulisz pisze z pasją i swobodnie porusza się w trudnych zagadnieniach filozoficznych dotyczących antropologii i teologii fundamentalnej. Książka wydaje się być próbą zmierzenia się z zagadnieniem miejsca teologii fundamentalnej we współczesnej kulturze, a więc z problematyką uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa, czyli zapraszania do wiary dzisiejszego człowieka. Doskonale rozeznanie intelektualnych labiryntów i pułapek nowoczesności, które noszą miano współczesnej kultury i wpływają na mentalność człowieka oraz ich przedstawienie stanowią dużą zaletę tej publikacji. Z tego powodu można ją polecić wszystkim, którzy z racji wykonywanego zawodu winni mieć solidną wiedzę o przyczynach współczesnych przemian kulturowych oraz ich wpływie na postawy i myślenie człowieka, zwłaszcza młodego, stawiającego pierwsze kroki w nowoczesnym świecie z jego złożonością przekonań i kultur. Lektura jest trudna i wymagająca minimalnego przygotowania czytelnika w zakresie filozofii i teologii, ale warto jej poświęcić czas i nieco wnikliwej uwagi.

Elżbieta Dołganiszewska

Henryk Piluś

Antropologia filozoficzna neotomizmu

Wydawnictwo Vizja Press & IT, Warszawa 2010, ss. 253.

Mimo iż od pojawienia się głośniejszej encykliki papieża Leona XIII *Aeterni Patris* – w sierpniu 1879 r. – minęło już wiele dziesiątek lat, ruch myślowy, jaki ona rozpoczęła, zwany później neoscholastyką lub neotomizmem, wciąż pozostaje nie dość przebadany i usystematyzowany. Wciąż bowiem odczuwa się poważny i dotkliwy brak wnikliwych studiów nad, kolejny raz odkrywaną, myślą Tomasza z Akwinu oraz jej analizą w recepcji XX-wiecznej.

Myśl ta bowiem dała „nowe światło”, otwierając drogę licznym filozoficznym eksploracjom dokonującym się najpierw w przestrzeni Uniwersytetu w Louvain, gdzie próbowano ją łączyć z osiągnięciami nauk szczegółowych oraz myślą kantowską. Za tymi próbami poszły także inne ośrodki myślowe ówczesnej Europy. Miejscem rzetelnych i wielowymiarowych studiów nad myślą Akwinaty na intelektualnej mapie Polski stał się, przede wszystkim, Katolicki Uniwersytet Lubelski, z działającą tam do dziś dnia Szkołą Filozofii Klasycznej.

Studia tam prowadzone owocowały i wciąż owocują licznymi pracami i publikacjami poświęconymi szczegółowym problemom, zwłaszcza z zakresu metafizyki, antropologii oraz etyki tomistycznej. Nie doczekały się one jednak swoich pogłębionych historycznych opracowań.

W tę lukę wpisuje się – i przynajmniej po części wypełnia ją – publikacja prof. Henryka Pilusia zatytułowana: *Antropologia filozoficzna neotomizmu*. Jej autor powinien być znany polskiemu czytelnikowi – zwłaszcza interesującemu się myślą filozoficzną średniowiecza. H. Piluś bowiem od wielu już lat dał się poznać na niwie filozoficznej jako wzięty publicysta, głównie historyk filozofii, etyk, religioznawca – a w szczególności jako uznany i ceniony autorytet i badacz neoscholastyki – a co za tym idzie, neotomizmu. Jest autorem wielu artykułów i publikacji książkowych z zakresu antropologii św. Tomasza z Akwinu oraz szeroko rozumianej myśli tomistycznej.

Prezentowane tutaj studium jest niewątpliwie długo oczekiwana analityczno-syntetyczną prezentacją problematyki antropologicznej istniejącej w neotomizmie, a więc w XX-wiecznej recepcji myśli Akwinaty. Jest to prezentacja o tyle istotniejsza i cenniejsza, że ukazująca w tej właśnie przestrzeni problematykę filozofii człowieka, w ujęciu przede wszystkim czołowych polskich myślicieli.

Głównym celem bowiem pracy – co zresztą zaznacza sam jej autor – jest „próba przedstawienia neotomistycznej antropologii w Polsce, dokonującej się w klimacie posoborowej odnowy, w drugiej połowie XX wieku” (s. 7).

Publikacja podzielona została na siedem części, oznaczonych jako rozdziały, poprzedzonych *Wprowadzeniem* (s. 7–11), mającym charakter próby usytuowania myśli antropologicznej św. Tomasza we współczesnej refleksji filozoficznej oraz pokazania specyfikacji i modernizacji samego tomizmu, jaka się dokonała w XIX i XX wieku.

Rozdział pierwszy dysertacji (s. 12–59) jest sprawnym i zwięzłym omówieniem przez autora głównych nurtów, jakie tworzą aktualny klimat filozofowania neoscholastycznego. Omówione zatem zostają kolejno takie kierunki, jak: tomizm tradycyjny, asymilujący, zwany również lowańskim, tomizm transcendentalizujący, egzystencjalny i fenomenologizujący.

Ciekawym spostrzeżeniem prof. Pilusia wydaje się być fakt, że główne współczesne tendencje interpretacyjne, które pojawiły się w ostatnim stuleciu wokół scholastycznej filozofii Tomasza z Akwinu na gruncie europejskim, mają coraz częściej charakter nie tyle interpretacji czy dopowiedzenia, ale raczej „dialogu” z tą myślą. Autor omawia w swej pracy wspomnianą tu problematykę, jednak bardziej w aspekcie metodologiczno-metodycznym niż historycznym (s. 8). Zwraca przy tym uwagę na charakterystykę poszczególnych kierunków interpretacyjnych, na ich przedstawicieli oraz coraz liczniejsze wątki antropologiczne, jakie się pojawiają w ramach tych interpretacji.

Okazuje się bowiem, że w ramach refleksji na tomizmem dokonał się pewien zwrot. Swoisty „punkt ciężkości” podejmowanych zagadnień przesunięty został wyraźnie, w ostatnich latach, z metafizyki ogólnej na filozofię człowieka i pokrewne jej dyscypliny filozoficzne (s. 8). Miało to, jak się okazuje, także kolosalny wpływ na nowy kształt tomistycznego personalizmu, pojmowanego już nie tylko jako ponowna, hermetyczna interpretacja XIII-wiecznej metafizyki, lecz także jako swoista „awangarda”, a więc nurt myślowy, otwarty na inne, współczesne kierunki filozoficzne – zwłaszcza filozofie dialogiczne, fenomenologię i egzystencjalizmy.

Odkrycie to skłoniło H. Pilusia do analitycznego przyglądnięcia się neoscholastycznej antropologii, w wydaniu tomizmu egzystencjalnego oraz przebadania go w aspekcie metodologicznym. Tematowi temu poświęcił drugi (s. 60–75) i trzeci (s. 76–108) rozdział swojej pracy. Części te proponują pewne reguły metodologiczne, mające służyć sformułowaniu uwolnionej metafizyki człowieka, zawierającej jednak intuicje zaproponowane przez szeroko rozumianą filozofię podmiotu i egzystencji. Piluś wskazuje przy tym na techniczną możliwość zbudowania antropologii tomistycznej w sposób maksymalistyczny pod względem ogólności i metodologicznej ścisłości, a z drugiej strony odświeżenie średniowiecznego, XIII-wiecznego, paradygmatu myślenia o człowieku (s. 9).

Czwarta część książki (s. 109–157) jest swoistą metodologią antropologii tomizmu fenomenologizującego. Rozdział ten ukazuje specyfikę poszczegól-

nych koncepcji człowieka, będących wynikiem współdziałania, wpływu, a czasem nawet przenikania się, zarówno nauk szczegółowych (przyrodniczych), jak i innych kierunków filozoficznych – głównie pokrewnych fenomenologii. W zamyśle Pilusia ta część pracy miałyby stanowić inspirację oraz zachętę do coraz odważniejszego prowadzenia prób i badań, idących w kierunku scalania filozofii bytu z filozofią podmiotu, a więc np. tomizmu tradycyjnego z szeroko rozumianą filozofią świadomości (s. 10).

Rozważania te prowadzone są niemal równoległe z bardzo pobieżnymi charakterystykami i szkicami antropologii budowanych – we wspomnianym paradygmacie „otwarcia” i „dialogu” tomizmu na inne kierunki – przez takich myślicieli, jak: Kazimierz Kłósak, Antoni. B. Stępień czy Karol Wojtyła.

Ostatnią część pracy wypełniają rozdziały od piątego do siódmego włącznie. Stanowią one zwarty blok rozważań dotyczących praktycznej realizacji opracowanego modelu antropologii, budowanej w perspektywie tomizmu egzystencjalnego z Lubelskiej Szkoły Filozoficznej. Wszystkie te rozważania rozpoczynają się od *Rozpoznania problematyki człowieka* (s. 158–166), czyli „treści faktu ludzkiego” (s. 159) – a więc odpowiedzi na pytanie, czym właściwie jest filozoficzna teoria człowieka. Zdaniem Pilusia – powołującego się tutaj na autorytet M. A. Krąpca – „jest ona taką teorią człowieka, która została skonstruowana przez filozoficzną analizę uniesprzeczniającą byt ludzki, w kontekście jego istotnych i zasadniczych działań” (s. 159). Działaniami tymi są bez wątpienia „poznanie, miłość i wolność, które wyróżniają człowieka jako byt osobowy i transcendują osobę ludzką, w stosunku do jej natury” (s. 160). Rozważania te podprowadzają naszego Autora do próby sformułowania *metafizycznego poznania struktury osobowej człowieka*, realizującego się w psychofizycznej jedności ludzkiej duszy i ciała (s. 167–204).

Z perspektywy tomizmu egzystencjalnego „osoba ludzka – tak w swym wymiarze esencjalnym, jak i egzystencjalnym – jest najdoskonalszą formacją bytu”, stąd „jej koncepcja ściśle związana będzie z samą koncepcją bytu” (s. 171) i pokrywać się będzie z klasyczną definicją Boecjusza.

Rozumiana przez lubelskich tomistów jako „jaźń natury rozumnej” stanowi substancję z natury otwartą na dialog, którego najbardziej fundamentalnym odniesieniem jest relacja zachodząca pomiędzy „Ja” i „moje” (s. 206–208). Prowadzone w tej płaszczyźnie rozważania H. Pilusia skierowują uwagę czytelnika do samego jądra nurtu myślowego określanego jako *filozofia dialogu*, ukazując człowieka jako *Jaźń w kręgu relacji* (s. 208–229). Są to jednak obce tomizmowi klasyczne, Buberowskie relacje: „Ja” – „Ty”; „Ja” – „ono” oraz „Ja” – „świat”. Bez tych odniesień, w opinii naszego Autora, niemożliwe jest zbudowanie poprawnej antropologii, choć, jak sam zaznacza przywołując po raz kolejny intuicje M. A. Krąpca, spośród wymienionych „jedynie relacja «Ja» – «Ty» jest relacją osobową”, odsłaniającą nam „drugiego” jako osobę (s. 212). Życie osobowe

bowiem nie może być wyjaśniane przez relacje rzeczowe, ponieważ tym, co uzasadnia życie człowieka-osoby może być tylko osoba – „drugie Ty”. Dlatego też życie osobowe staje się formą bycia dla „drugiego Ty”. Wyjaśnia to również fakt ludzkiej religijności, czyli osobowego odniesienia się do „TY” Absolutu. (s. 218). Publikację kończy krytyka stanowiska antropologicznego Lubelskiej Szkoły Filozoficznej dokonana przez takich myślicieli, jak: Mieczysław Gogacz oraz Józef Tischner.

Bez wątpienia recenzowana tutaj praca prof. Pilusia stanowi poważny krok w ukazaniu recepcji myśli tomistycznej przez współczesne polskie środowiska filozoficzne. Do tej pory nie było bowiem na polskim rynku wydawniczym takiego opracowania. Stąd podjęty trud przygotowania i wydania *Antropologii filozoficznej neotomizmu* uznać należy za duże osiągnięcie naukowe, które przyczyni się do poszerzenia wiedzy o polskim wkładzie w rozwój myśli Akwinaty, modernizowanej wszakże i dostosowywanej do aktualnych trendów naukowych.

Pewnym mankamentem pracy wydaje się być jej struktura. O ile rozdziały od pierwszego do trzeciego nie nastroczają większych problemów metodologicznych, gdyż są konsekwencją ogólnej koncepcji pracy, o tyle dalsze części książki – zwłaszcza rozdziały piąty, szósty i siódmy, odsłaniające zręby myśli antropologicznej Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, wydają się być jakby „przyklejone” do tematu. Czytelnik również po lekturze pierwszego rozdziału, rysującego w formie zapowiedzi pięć głównych nurtów filozofii neotomistycznej, spodziewałby się w dalszej części pracy ich systematycznego rozwinięcia oraz ukazania różnic w budowaniu antropologii w ich perspektywie. Tymczasem jedynie dwa nurty, spośród pięciu zaprezentowanych, zostają omówione szerzej (tomizm egzystencjalny i fenomenologizujący) poprzez zobrazowanie i specyfikę rodzącej się w ich łonie filozofii człowieka. Dlatego też tytuł pracy, sugerujący wykład całej palety zagadnień antropologicznych, jawiących się w perspektywie polskiej myśli neoscholastycznej we wszystkich możliwych jej odstonach, wydaje się być sformułowany nieco na wyrost.

Niezależnie od wymienionych tutaj sugestii, konkludując należy stwierdzić, iż praca prof. Henryka Pilusia stanowi naprawdę wartościową lekturę filozoficzną, wnoszącą istotne *novum* w recepcję współczesnego, tomistycznego myślenia o człowieku. Myślenia, które od bardzo wielu już lat próbuje się tendencyjnie sprowadzać do roli tzw. „filozofii niszowej”.

Ks. Piotr Mrzygłód

Bp Andrzej Siemieniewski***Skąd się wziął świat?******Historyczne lekcje duchowości scjentystycznej***

Wydawnictwo TUM, Wrocław 2012, ss. 119.

Ogłoszona w święto Podwyższenia Krzyża Świętego 14 września 1998 r. encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, poświęcona relacjom między wiarą a rozumem, nie przestaje mimo upływu czasu inspirować zarówno do teoretycznych rozważań, jak i do praktycznych działań. Jednym z takich działań zrodzonych z namysłu nad jej pełnej wyzwania treścią jest powstała przy Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu Inicjatywa Akademicka *Fides et Ratio* oraz powołane przez nią do istnienia Towarzystwo Studiów Interdyscyplinarnych, które z kolei zainicjowało własną serię wydawniczą. Pierwszym tomem tejże serii jest książka Bp. Andrzeja Siemieniewskiego pt. *Skąd się wziął świat? Historyczne lekcje duchowości scjentystycznej*. Tworzy ona razem z dwoma ostatnio wydanymi publikacjami tegoż Autora (*Ścieżką nauki do Boga. Nauki przyrodnicze i duchowość w starożytności i w średniowieczu* (Fronda 2009) oraz *Stwórca i ewolucja stworzenia* (Fronda 2011)) swoistą trylogię poświęconą duchowości scjentystycznej. Pod pojęciem „duchowości scjentystycznej” Autor rozumie postawę łączącą naukowy zapał w poznawaniu świata z głęboką wiarą w obecność osobowego Stwórcy, przeplatającą chwile modlitwy z wysiłkiem zrozumienia praw przyrody i wreszcie uznającą współczesne nauki przyrodnicze za bardzo pożyteczną towarzyszkę teologii.

Przyczynkiem do napisania książki stały się dość prowokacyjne wypowiedzi znanego astrofizyka Stephena Hawkinga, jakie padają w poszczególnych sekwencjach filmu pod znamionym tytułem, będącym jednocześnie niezbyt naukowym pytaniem: *Did God Create the Universe?* (BBC 2011). Prowokacja Hawkinga polega na dość tendencyjnym, dokonanym niejako na zamówienie, pod z góry upatrzoną tezę, wyborze pewnych „faktów” z historii chrześcijaństwa, mających ukazać religię, a szczególnie katolicyzm, jako odwiecznego wroga rzetelnej nauki. Krok po kroku, zdanie po zdaniu Bp Siemieniewski testuje uczciwość intelektualną brytyjskiego badacza, konfrontując jego słowa z opartą na materiałach źródłowych prawdą historyczną.

Część 1. otwiera bardzo sugestywny, malowany słowami S. Hawkinga i filmowym plenerem, obraz zabobonnych Wikingów obserwujących zaćmienie słońca. Bp Siemieniewski zestawia go z poglądami chrześcijańskich intelektualistów IX i X w. (czyli epoki Wikingów) na temat ich rozumienia świata i kosmosu. Przedstawione świadectwo irlandzkiego mnicha Dungala, który istotę zjawisk astronomicznych wyjaśnia listownie Karolowi Wielkiemu, oraz analiza

monumentalnego dzieła *Periphyseon* Jana Szkota Eriugeny nie pozostawiają złudzeń co do poprawności wczesnośredniowiecznych poglądów dotyczących między innymi kształtu ziemi, natury zaćmienia słońca i księżyca, a nawet koncepcji kosmologicznych odnoszących się do początków *uniwersum*. Co więcej, Autor wykazuje, że sama droga dochodzenia do wiedzy o świecie w tamtych wiekach nie miała nic wspólnego z bezkrytyczną akceptacją autorytetów, ale była w zamierzeniach racjonalnym i eksperymentalnym poszukiwaniem prawdy inspirowanym przekonaniem wiary o istnieniu rozumnego i wszechmocnego Boga Stwórcy wszechrzeczy. Ponadto już w myśli wczesnego średniowiecza widać jasno nie tylko znajomość, lecz także twórczą kontynuację najlepszych tradycji badawczych świata starożytnego, co unaocznia między innymi przytaczane *Philosophia mundi* Williama z Conches, który na długo przed Galileuszem i wbrew Ptolemeuszowi, nie uważał wcale, iż wszystko się kręci wokół Ziemi. Wiara i powszechnie dziś wytykana teocentryczność średniowiecza nie oznaczała wcale zniewolenia umysłów w klatce jedynej słusznej wizji świata. Przywoływane przez Bp. Siemienińskiego 231 pytań i odpowiedzi do Księgi Rodzaju, jakich Alkuin z Yorku udzielił swemu uczniowi imieniem Sigwulf, świadczy o otwartości w poszukiwaniu prawdy o otaczającym człowieka świecie, poszukiwań inspirowanych umiejętnością interpretacji tekstu biblijnego, której przenikliwość nawet dziś budzi niekłamany podziw. Podobną śmiałość myślenia połączoną z szacunkiem dla zmatematyzowanego przyrodoznawstwa widać u Bedy Czcigodnego, benedyktyńskiego mnicha z Brytanii, czy też u innego przedstawiciela karolińskiego renesansu, ucznia Alkuina, Hrabana Maura, który nie widział żadnych sprzeczności pomiędzy badaniem przyrody a dociekaniem teologicznymi. Omówione w tej części książki poglądy chrześcijańskich myślicieli z IX i X w. mają się nijak do stereotypowych obrazów ciemnego i zabobonnego średniowiecza.

Kolejną sceną filmu ze S. Hawkingiem w roli głównej, która doczekała się komentarza Autora omawianej publikacji, jest wspomnienie papieża Jana XXI, który zdaniem brytyjskiego astrofizyka miał tak bardzo czuć się zagrożonym ideą praw przyrody, że aż uznał je za herezję. Wobec powyższego Bp Siemieniński część 2. swojej książki otwiera pytaniem: czy to możliwe?! W toku swego rodzaju śledztwa dziennikarskiego daje na to pytanie odpowiedź zgoła odmienną niż autorzy filmu *Did God Create the Universe?* Chodzi mianowicie o kwestię tzw. potępień paryskich z 1277 r., które z inicjatywy Jana XXI zostały ogłoszone przez ówczesnego biskupa Paryża Stefana Tempier. Ich przedmiotem było 219 tez głoszonych przez niektórych z uczących w Uniwersytecie Paryskim. W opinii wielu badaczy zagadnienia (P. Duhem, S.I. Jaki, A.E. McGrath), na których powołuje się Autor, tzw. potępienia paryskie z 1277 r. nie tylko nie zahamowały postępów średniowiecznej nauki, lecz poprzez zakwestionowanie arystotelizmu i astrologicznej wizji kosmosu dały pozytywny impuls do rozwoju fizyki i astronomii w Europie. Już wówczas sformułowano pytania (np. o po-

czątek wszechświata i jego wieczność, a także istnienie wieloświatów i względność czasu), których nie powstydzilaby się współczesna epoka Big Bang'u. Na przykładzie poglądów żyjącego w XIII w. Rogera Bacona, Bp Siemieniewski wykazuje nie tylko, że papież Jan XXI nie mógł uznać pojęcia „praw przyrody” za herezję, ale także, iż takowe pojęcie połączone z niezwykłą wprost estymą dla umiejętności matematycznych miało w świecie średniowiecznego przyrodoznawstwa swoje prawo obywatelstwa. W opozycji do naszych czasów, w średniowieczu poszczególne dziedziny nauki tworzyły nierozzerwalną jedność wieloaspektowego procesu poznawania świata, a system kształcenia w myśl najlepszych tradycji starożytnych był skonstruowany w taki sposób, by tej jedności poznania uczyć, poczynawszy od prostych obserwacji przyrody, a na szczytach spekulacji teologicznych kończąc. Roger Bacon nie był przypadkiem odosobnionym, lecz wybitnym reprezentantem wielowiekowej tradycji, która konsekwentnie rozwijana (Robert Grosseteste, Jan Sacrobosco, Jan Buridan, Mikołaj Oresme, Albert z Saksonii) położyła podwaliny pod nowożytną naukę eksperymentalną na długo przed Galileuszem.

W 3. części swej dysputy ze S. Hawkingiem Bp Siemieniewski dochodzi do czasów nam współczesnych, które dla brytyjskiego naukowca wiążą się z dość niezwykłym wspomnieniem spotkania z bł. Janem Pawłem II. Hawking zapamiętał spotkanie z 1985 r., które miało miejsce podczas konferencji na temat kosmologii. Ojciec św. miał wówczas powiedzieć jej uczestnikom, że „badanie, jak działa wszechświat, jest OK; ale nie należy stawiać pytań o jego początek, gdyż to jest dziełem Boga”. Każdy, kto choćby pobieżnie zna wypowiedzi Jana Pawła II do ludzi nauki, w reminiscencjach brytyjskiego astrofizyka słyszy pewien dysonans. Być może było tak, że Papież powiedział jedno, a prof. Hawking zrozumiał coś zupełnie innego i to tak dalece innego, jak inna jest fizyka od metafizyki, choć oba słowa brzmią bardzo podobnie. Bp Siemieniewski przytacza fragmenty wypowiedzi papieskich wygłoszonych zarówno przy okazji spotkań z astrofizykami, jak i wiele innych mówiących o poznawaniu natury wszechświata. Każda z nich podkreśla niewystarczalność metod badawczych właściwych dla nauk eksperymentalnych i potrzebę wzniesienia się na poziom refleksji filozoficznej (metafizycznej) oraz czerpiącego z prawdy objawionej poznania teologicznego. W żadnym jednak przypadku Papież nie stawia jakichś granic poszukiwaniom współczesnych badaczy. Stara się jedynie im uświadomić, że badanie tajemnic świata materialnego prowadzi tylko i wyłącznie do odkrycia jakiejś bardzo ograniczonej prawdy o tajemnicy wszechrzeczy, o jej początkach, sensie istnienia i ostatecznym przeznaczeniu.

Niejako na finał swoich rozważań Bp Siemieniewski zostawia sobie polemikę z koronnym argumentem S. Hawkinga przeciw istnieniu Boga-Stwórcy. Można go streścić w następujący sposób: skoro czas powstał w momencie Wielkiego Wybuchu, z tego wynika, że wydarzenie to nie mogło mieć przy-

czynny, a to z tego prostego względu, iż nie istniał czas, w którym mogłaby ona działać. Przekonanie to jest, zdaniem Hawkinga, epokowym odkryciem, które tkwiąca w nieświadomości ludzkość zawdzięcza dynamicznemu rozwojowi nowoczesnej nauki. Tymczasem okazuje się, że podobny problem postawił już 15 wieków przed Hawkingiem nie kto inny, jak przedstawiciel starożytnego chrześcijaństwa św. Augustyn z Hippony w XI księdze swoich *Wyznań*. Bp Siemieniewski przytacza z niej najbardziej znaczące fragmenty, stwierdzając, że w opinii wielu innych chrześcijańskich teologów czas i przestrzeń były uważane za wartości skończone. Do ich grona należeli m. in. św. Tomasz z Akwinu, Mistrz Gautier, Brunetto Latini, Robert Grosseteste. Logicznie nasuwa się pytanie, dlaczego podobne twierdzenie o początku czasowym wszechświata nie prowadziło wyżej wymienionych do negacji Boga – Pierwszej Przyczyny? Z prostego względu, że wszyscy oni w swoim spojrzeniu na świat mieli oprócz przyrodniczej także perspektywę filozoficzną i teologiczną, których pozbawiony jest prof. Hawking. Dla myślicieli średniowiecznych powstanie materii i wraz z nią czasu, było przesłanką do poszukiwania Przyczyny kosmosu w porządku istnienia innym niż materialny i czasowy, a to była już kwestia metafizyki, której zasadność współczesna nauka dość skutecznie zakwestionowała. To bolesne skrócenie perspektywy widać także w ostatnim dziele brytyjskiego astrofizyka zatytułowanym: *On the Shoulders of Giants. The Great Works of Physics and Astronomy*, które Bp Siemieniewski wspomina w zakończeniu swojej książki. Tytułowa metafora „ramion gigantów”, prawdopodobnie zaczerpnięta z myśli I. Newtona (choć Autor omawianej publikacji wskazuje także jej chrześcijańskich prekursorów), jest ilustracją prawdy, że każde epokowe odkrycie miało długi łańcuch poprzedników, którzy swoją pracą przybliżali godzinę jego nadejścia. Między wierszami zakończenia książki Bp. Siemieniewskiego można wyczytać cenną konstatację: warto pamiętać, że nie byłoby dziś współczesnej astrofizyki i wielkich teorii kosmologicznych (w tym i Stephena Hawkinga), gdyby nie długi ciąg myślicieli i badaczy poprzednich wieków i epok, wśród których myśl chrześcijańska, w tym także deprecjonowanego przy różnych okazjach średniowiecza, odegrała rolę niepoślednią.

Publikacja Bp. A. Siemieniewskiego ma charakter nie tyle apologetyczny, co polemiczny, demitologizacyjny i w dużej mierze demaskatorski. Uczy czytelnika mądrego krytycyzmu na współczesnych areopagach idei, gdzie często w imię wydumanych ideologii przekracza się granice obszarów, w których jedni ludzie są dla innych niekwestionowanymi autorytetami. Czyni ona także zadość sprawiedliwości, ukazując wkład myśli chrześcijańskiej w kulturę rozumienia człowieka i świata, która, bądź co bądź, stanowi o samoświadomości każdego z nas.

ks. Mirosław Kiwka

Roman Słupek SDS

Kto wierzy, nigdy nie jest sam.

Wiara, Kościół i wierzący inaczej w myśli Benedykta XVI

Wydawnictwo Salwator, Kraków 2012, ss. 139.

Pytanie o sens naszej ludzkiej egzystencji wpisane jest w naturę człowieka. Kiedy szukanie odpowiedzi dokonuje się w perspektywie wertykalnej, sięgają one transcendencji, umożliwiając odkrywanie sensu, jeśli zaś człowiek nie wykracza poza horyzontalne odniesienia i szuka sensu we własnej immanencji, jawi się sobie jako *magnum questione*, istota nieznaną.

Roman Słupek w swej książce opublikowanej w roku wiary: *Kto wierzy nigdy nie jest sam. Wiara, Kościół i wierzący inaczej w myśli Benedykta XVI* stara się pokazać sensotwórcze perspektywy, kreśląc je na kanwie nauczania Benedykta XVI. Atutem tej publikacji jest to, iż jej autor odsłania czytelnikowi mniej znane obszary papieskiego nauczania, publikowane na łamach „L’Osservatore Romano”, w których podejmuje apologię wiary. Jest ona zasadna w sytuacji, co pokazuje autor, gdy obserwujemy negatywne skutki mentalności podejrzeń wobec Boga. Genezę tej mentalności, za papieżem, autor dostrzega w Rdz 3; w sugestii węża, że Bóg przez zakaz spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła pozbawia człowieka czegoś istotnego, ogranicza go. Słupek przypisuje tej opowieści charakter ponadczasowy i dodaje, że „wszyscy ludzie odtąd noszą w sobie kroplę trucizny tego sposobu myślenia” (s. 15). Następstwa tych podejrzeń wobec Boga przejawiały się różnie w historii kultury europejskiej. Autor wymienia: „Raj bez Boga” (s. 15–17), „dyktaturę relatywizmu i życie zredukowane do zbioru hipotez” (s. 17–19), „Iluzję pychy rozumu” (s. 19–21), „Materializm jako zafalszowane pojęcie rzeczywistości” (s. 22–24). Dostrzega on „kryzys sensu i wartości” (s. 25) w wymiarze społecznym (kryzys ekonomiczny), jak i indywidualnym (samotność, przemoc). Przywołuje retoryczne pytanie Ojca św.: „Jak to możliwe, że panuje powszechne milczenie co do najważniejszej i podstawowej prawdy życia ludzkiego?”

Słupek w odpowiedzi na powyższą kwestię przytacza pogląd, że w Bogu człowiek znajduje usensownienie swojej egzystencji, ale – jak podkreśla – należy uświadomić sobie o jakim Bogu mówimy, w jakim Bogu wierzymy. Ma to ogromne znaczenie w sytuacji funkcjonującego w mentalności współczesnego człowieka zafalszowanego obrazu Boga – „antagonista człowieka, wróg jego wolności” (s. 26). Na pytanie – jaki Bóg, autor kreśli za papieżem odpowiedź, iż jest to Bóg o ludzkim obliczu, Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie, który w konkretnym miejscu i czasie objawił się jako człowiek. Termin *Logos* z prologu Ewangelii św. Jana w omawianej lekturze wyjaśniony jest nie tylko przez

Słowo, ale i przez Sens, który się ucieleśnił, by stać się skierowanym do nas Słowem. Nie jest jakimś uniwersalnym prawem, ale Osobą pragnącą nawiązać relację bliskiej przyjaźni z każdym z nas. „Tylko Bóg, który kocha nas do tego stopnia, że bierze na siebie – jak przekonuje za papieżem Roman Słupek – nasze rany i nasze cierpienie, zwłaszcza niezawinione, godny jest wiary”. Wracając do kwestii sensu – spotkanie z wydarzeniem, z Jezusem Chrystusem, nadaje sens i kierunek drogi życia, nie zaś jakaś decyzja etyczna czy wielka idea. Autor omawianej publikacji, tłumacząc personalistyczną definicję chrześcijaństwa Benedykta XVI, pokazuje, że nie jest ono „ani filozofią, ani gnozą, ale spotkaniem z tajemnicą Chrystusa, którą ma ukazywać w każdej epoce jako horyzont sensu i zbawienia” (s. 28). Pierwszy rozdział (*Wiara – atrakcyjna i wiarygodna intelektualnie i praktycznie odpowiedź na rzeczywiste ludzkie problemy*), w którym autor kreśli swoją sensotwórczą perspektywę – spotkanie z Osobą Jezusa Chrystusa, zamyka myśl papieża, że „Jeśli nie poznamy Boga w Chrystusie i z Chrystusem, cała rzeczywistość staje się nierozwiązywalną zagadką; nie ma drogi, a skoro tak, to nie ma też prawdy ani życia”. Stąd zadanie dla Kościoła, aby głosił Ewangelię jako „integralny sposób życia, który proponuje atrakcyjną i wiarygodną intelektualnie i praktycznie odpowiedź na rzeczywiste ludzkie problemy (s. 33).

W drugim rozdziale (*Słowo Boże – „rzeczywistość, którą można żyć i dzięki której można żyć”*) autor ukazuje sensotwórczy wymiar Objawienia Bożego. Przejmuje wirtuozowskie określenie papieża „symfonia Słowa” i wskazuje na podwójny kontekst tego określenia: „pieśń na wiele głosów” (*Verbum Domini* 7, 8) oraz działanie Słowa wcielonego, przez które Bóg dokonuje pełni Objawienia. Drugi kontekst, w mniemaniu autora, był często eksponowany w nauczaniu Kościoła, natomiast pierwszy stanowi *novum*. Ta polifoniczność to: ślady Słowa w całym stworzeniu, ze szczególną dominantą człowieka, który „jako jedyne stworzenie został uczyniony na Boży obraz i podobieństwo i jest przez to szczególnym objawicielem Stworzyciela” (s. 38). Słupek przejmuje konwencje z zakresu pojęć muzycznych, co dodaje kunsztu lekturze; cytuje fragment *Verbum Domini*: „W Symfonii tej w pewnym momencie pojawia się motyw solowy, jak powiedzielibyśmy, czyli motyw powierzony pojedynczemu instrumentowi bądź głosowi, który jest tak ważny, że nadaje sens całemu dziełu. Tym motywem jest Jezus (...), Syn Człowieczy łączy w sobie niebo i ziemię, stworzenie i Stwórcę, ciało i Ducha. Jest centrum kosmosu i historii (s. 38). W swych rozważaniach autor ukazuje Objawienie Boże jako fakt sensotwórczy przez to, że stanowi ono odpowiedź na najgłębsze pytania i pragnienia kryjące się w ludzkim sercu.

W socjologii funkcjonuje pojęcie *believing without belonging* (wiara bez przynależności). Symptomatyczne dla naszych czasów jest stanowisko: Bóg tak, Kościół nie. Słupek, przytaczając naukę Benedykta XVI, ukazuje różne

modele ujęcia tej bogatej rzeczywistości, która kryje się pod pojęciem Kościoła. Obok wielu aspektów ujmowania Kościoła: trynitarnego, wspólnotowego, historycznego, kolegialnego, na szczególną uwagę zasługuje moment spotkania, nawiązanie osobowej relacji z Bogiem-Człowiekiem. Konsekwencją tej relacji jest egzystencjalna odpowiedź i życie z Nim w Komunii. Kto raz naprawdę spotkał Pana, ten zawsze będzie pragnął tej fascynującej, sensotwórczej bliskości.

Właśnie ten moment personalistycznego ujęcia Kościoła jest przedmiotem trzeciego rozdziału omawianej książki – *Kościół, który żyje w osobach*. Autor podkreśla znaczenie takiego kierunku refleksji eklezjologicznej jako sposób kształtowania odpowiedniej świadomości eklezjalnej i przekładanie jej na odpowiednią praktykę.

Ideą przewodnią kolejnego rozdziału (*Świadkowie piękna chrześcijańskiej wiary*) jest teza: nie ma Kościoła bez świadectwa i świadków. „W życiu wielkich osób – jak za papieżem pisze autor – widzimy niczym w zwierciadle ciągle aktualne wskazanie, co to znaczy być chrześcijaninem” (s. 73). Następnie kreśli rolę, jaką wyznacza Ojciec św. osobom konsekrowanym. Przez swój radykalizm w wypełnianiu swego powołania mają dawać świadectwo, że styl życia nakreślony przez Jezusa to nie utopia, ale możliwość. Ów radykalizm naśladowania Jezusa czystego, ubogiego i posłusznego, jako program życia konsekrowanego, może stanowić drogowskaz odnowy w świecie przesiąkniętym kryzysem wiary i wartości chrześcijańskich. Osoby konsekrowane przeciwstawiają kulturze konsumpcji kulturę rad ewangelicznych. Są one „Bożym darem, jaki Kościół otrzymał od swego Pana” (s. 79). Rozdział ten jak i cała książka, pisana przez osobę konsekrowaną, może być odczytana jako swoiste świadectwo w roku wiary. „Na tej drodze – pisze autor – wyznanie wiary i miłości ku Chrystusowi staje się równocześnie wyzwaniem rzuconym współczesnej kulturze, przenikniętej elementami obcymi Ewangelii” (s. 79). Osoby konsekrowane, przez radykalizm swojego powołania w Kościele, stają się ikoną obecności Boga w świecie i świadczą o Jego prymacie przed wszystkimi innymi osobami i rzeczami. Wierność jawi się w tej perspektywie jako wartość, jako *antidotum* zmiany lansowanej przez współczesną kulturę tymczasowości.

Kwestia dialogu i budowania mostów przyjaźni podjęta została w ostatnim – piątym rozdziale (*Dialog międzyreligijny – życiowa konieczność budowania mostów*). Autor przytacza dystynkcje papieża: dialog w życiu, w działaniu oraz rozmowy formalne. Dialog w życiu zakłada zgodne i pełne szacunku życie sąsiedzkie prowadzące do wzajemnego poznawania się i ubogacania. Dialog we wspólnym działaniu ma na celu obronę i promowanie podstawowych elementów godności osoby ludzkiej, takich jak: prawo do życia, prawo do wolności religijnej i wolności sumienia. Praktykowanie

dialogu życia i dialogu działania jest od strony negatywnej znakiem oporu, jakie religie stawiają wspólnie wobec „dyktatury rozumu pozytywistycznego, który wyklucza Boga z życia wspólnoty i norm życia społecznego” (s. 113). Prowadzenie rozmów formalnych prowadzi do odkrycia tego, co prawdziwe w innych religiach. Autor dostrzega, iż aspekt werytatywny stanowi pewną specyfikę papieskiego rozumienia dialogu, jak również całej jego teologii religii (s. 106).

Książka Romana Słupka daje, zakorzeniony w nauce Benedykta XVI, wykład kluczowych rzeczywistości wiary i Kościoła, zwłaszcza w jego wymiarze personalistycznym. dopełnieniem książki jest zarys koncepcji dialogu z innowiercami. W pozycji tej czytelnik znajdzie te aspekty wiary, które kreślą jej sensotwórczą perspektywę. Istotą tak ujmowanej wiary jest budowanie głębokiej relacji z Osobą Logosu, odkrywanie Jego miłującego oblicza pochylającego się nad każdym człowiekiem. Książkę: *Kto wierzy, nigdy nie jest sam* polecam tym, którzy chcieliby zapoznać się z esencją myśli Piotra naszych czasów, podaną w przystępnej formie, a zwłaszcza tym wszystkim, którzy przeżywają samotność, egzystencjalną pustkę i brak poczucia sensu.

Krystyna Laszczyńska-Fankanowska

Zenon Ziółkowski
*Biblijny komentarz do Godzinek o Niepokalanym Poczęciu
Najświętszej Maryi Panny*

seria: Biblioteka Miłośników Biblii, Warszawa 2009, ss. 124.

Wsluchując się, z pragnieniem odnowienia swej wiary, w Boże słowo, Kościół naszych czasów powinien „patrzeć na Tę, w której w sposób doskonały zaistniała wzajemność między słowem Bożym i wiarą, czyli na Maryję Dziewicę”¹. Ten wyrażony przez Benedykta XVI postulat nawiązuje do doniosłych idei i treści zawartych w poświęconym osobie Maryi rozdziale VIII² Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* otwartego pół wieku temu Soboru Watykańskiego II, a jednocześnie kieruje wzrok wspólnoty wierzących na Bogurodnicę, nazywaną „figurą Kościoła wsluchującego się w Słowo Boże, które w Niej staje się ciałem”³.

Postulat ten zarazem wyznacza dzisiejszym uczniom Chrystusa szczególnie doniosłe zadanie. Podążając drogą realizacji swego powołania i misji w świecie współczesnym, Kościół jako całość, ale też każdy tworzący jego wspólnotę człowiek, winien imitować Maryję jako wzór dla swej duchowej postawy wobec Boga.

Z perspektywy tak wytyczonego celu spojrzeć można również na niektóre formy pobożności maryjnej, mocno utrwalone i na stałe obecne w katolickiej tradycji. Wśród nich poczesne miejsce zajmuje nabożeństwo znane powszechnie jako *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*. Pełny sens praktykowania tego tak bardzo popularnego nabożeństwa, często odprawianego w naszych świątyniach, kaplicach i na pielgrzymkach, podobnie jak sens całego kultu maryjnego w Kościele, wyraża się bowiem nie tylko w oddawaniu czci Matce Odkupiciela i w podziwianiu Jej, lecz również w dążeniu do naśladowania Jej w codziennym życiu jako „najznakomitszego wzoru i świadectwa wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem”⁴. Dlatego tak ogromnie ważne jest, by śpiewający *Godzinki* uczestnicy tego nabożeństwa odkryli, jak głęboko jego tekst zakorzeniony jest w natchnionym słowie Pisma Świętego i w całej tradycji biblijnej oraz teologicznej. A jeszcze wcześniej, co

¹ BENEDYKT XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* (z dnia 30.09.2010r.), 27.

² Tytuł tego rozdziału brzmi: *Błogosławiona Maryja Dziewica Boża Rodzicielka w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*.

³ *Verbum Domini*, 27.

⁴ Adhortacja apostolska *Marialis cultus* Ojca Świętego Pawła VI (ogłoszona 2.02.1974), nr 16; zob. także zwł. nr 21 („Nauczycielka pobożności”).

stanowi warunek wstępny wspomnianego odkrycia, by mogli właściwie rozumieć występujące w tym tekście poszczególne sformułowania, nierzadko wyrażone bardzo archaiczną staropolszczyzną.

Naprzeciw przedstawionej wyżej potrzebie pogłębienia duchowości i pobożności maryjnej wychodzi *Biblijny komentarz do Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, autorstwa Zenona Ziółkowskiego, wydany w serii „Biblioteka Miłośników Biblii”. Jak sam autor zaznacza we wstępie, geneza jego *komentarza* tkwi w kontekście pielgrzymkowo-duszpasterskim: podczas jednej z pielgrzymek autokarowych po sanktuariach maryjnych Europy jej uczestnicy zasypywali go pytaniami, dotyczącymi znaczenia niektórych wersetów *Godzinek*.

Przedmowę do *Biblijnego komentarza* napisał Arcybiskup Metropolita Wrocławski Marian Gołębiwski. Pasterz Kościoła wrocławskiego, sam będąc wybitnym biblistą, zwraca w niej uwagę, że ze względu na liczne metafory, porównania, obrazy i wyrażenia biblijne „dogłębne zrozumienie treści *Godzinek* nie jest wcale łatwe” (s. 3), dlatego jest „szczerze wdzięczny Autorowi za napisanie tego komentarza” (s. 4).

Spoglądając nań krytycznie, można powiedzieć, że wpisuje się on na polu pobożności maryjnej w nurt dążenia wyrażonego znaną tezą św. Anzelma z Canterbury (1033–1109), która postuluje unię wiary z rozumem: *fides quaerens intellectum* – „wiara poszukująca zrozumienia”. W kontekście przeżywanego obecnie w Kościele Roku Wiary trudno oprzeć się refleksji, iż ten właśnie aspekt katolickiej religijności nad Wisłą i Odrą zdaje się również dziś wymagać większego dowartościowania – zresztą nie tylko w odniesieniu do pobożności maryjnej. Recenzowane dzieło jawi się z tego punktu widzenia jako znaczący przyczynek, służący wspomnianemu dowartościowaniu i edukacji religijnej w ogólności⁵.

Wszystkim, których wiara poszukuje lepszego, głębszego zrozumienia tekstu *Godzinek*, a w sposób szczególny tak przecież licznym w naszym kraju czcicielom Niepokalanej, często modlącym się śpiewem tego tekstu, autor oferuje bardzo przystępny komentarz, wyjaśniający wybrane pojęcia, wyrażenia i całe frazy poprzez ukazanie ich, głównie biblijnych, źródeł i inspiracji. Uważa bowiem – i słusznie – „że *Godzinki* napisane są językiem Ksiąg Świętych” (s. 6). Stąd jako całkowicie adekwatny do treści prezentowanych przez autora wyja-

⁵ Wspomnieć warto, iż dotychczasowa, nowsza bibliografia polska dotycząca *Godzinek* prezentuje się nadzwyczaj ubogo. Pomijając wydaną zaraz po wojnie książkę STANISŁAWA WŁUDYGI (*Godzinki do Najświętszej Marii Panny*, Kielce 1946), wskazać można jedynie na franciszkańskie opracowanie: *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny* (Niepokalanów 1981) oraz J. BOGDANÓW, *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. O dogmacie, historia Godzinek, słowniczek*, Bydgoszcz 2005.

śnień jawi się ich tytuł w brzmieniu: „biblijny komentarz”, choć zarazem należy zauważyć, iż nader często wychodzą one także poza domenę ściśle biblijną. Ich bliższej charakterystyce poświęćmy nieco więcej uwagi.

Struktura dzieła Z. Ziółkowskiego jest dwuczęściowa i opiera się na dość nieskomplikowanej koncepcji kompozycyjnej. Część pierwszą stanowi tekst *Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, przytoczony za *Śpiewnikiem liturgicznym* (Lublin 1998), zaaprobowanym i zaleconym przez Komisję Episkopatu Polski do użytku liturgicznego. Część druga, zasadnicza, to właściwy komentarz. W istocie stanowi on ciąg trzydziestu sześciu rozbudowanych przypisów, zgrupowanych w poszczególne „godziny kanoniczne”⁶ nabożeństwa i przyporządkowanych odpowiednim odnośnikom, umieszczonym w tekście *Godzinek* i wskazującym konkretne wyrażenia czy frazy komentowane przez autora.

Z niełatwego zadania, jakiego się podjął, wywiązuje się on w sposób poprawny. Komentując wybrane przez siebie, często bardzo trudne do zrozumienia dla współczesnego odbiorcy, miejsca tekstu *Godzinek*, wychodzi z reguły od ukazania ich zakorzenienia w tekście i środowisku biblijnym, by następnie rozszerzyć perspektywę swego spojrzenia na cały świat antyczny, a niejednokrotnie przejść także do komentarza o charakterze liturgicznym⁷ czy hagiograficznym. Nierzadko spotykamy na kartach *Biblijnego komentarza* odwołania do postaci i pism Ojców Kościoła (np. św. Ambroży, św. Augustyn), a także do żyjących w okresie późniejszym, aż po współczesnych nam świętych (np. św. Bernard z Clairvaux, św. Franciszek z Asyżu, bł. Jan Duns Szkot, św. o. Pio).

Wśród tych ostatnich szczególną pozycję zajmuje, obok innych wzmiankowanych przez autora papieży, osoba bł. Jana Pawła II, wielokrotnie w książce wspomnianego i cytowanego – po raz pierwszy już na początku wstępu (s. 5): „Od dziecka słuchałem *Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, śpiewanych w kościele parafialnym, ale dopiero później dostrzegłem, jakie bogactwo treści teologicznej oraz treści biblijnej jest w nich zawarte”. Godne zauważenia i docenienia jest także, choć tylko jednokrotne i jednozdaniowe (s. 106), nawiązanie do pierwowzoru wszystkich hymnów i nabożeństw maryjnych, jakim jest monumentalny, datowany na VI wiek, bizantyjski *Akattyst ku czci Bogurodzicy*, częstokroć komentowany i podziwiany przez bł. Jana Pawła II.

⁶ Układ tekstu *Godzinek* wzorowany jest na strukturze *officium divinum* Kościoła, tradycyjnie nazywanym „breviarzem” (od łac. *breviarium*), a po odnowie soborowej określany jako „Liturgia godzin” (*Liturgia horarum*).

⁷ Przy okazji nawiązywania do liturgii byłoby dobrze cytować, mówiąc o współczesnym celebrowaniu przez Kościół misterium zbawienia, wersje tekstów liturgicznych w brzmieniu rzeczywiście używanym w dobie posoborowej, co w komentarzu nie zawsze ma miejsce (np. s. 36).

Ukazując zawarte w *Godzinkach* bogactwo treści, zwłaszcza biblijnej, komentarz nie stroni od podejmowania złożonych zagadnień z obszaru lingwistyki i gramatyki – przede wszystkim greckiej. Odwołuje się przy tym do szeregu ważkich teologicznie pojęć oryginalnego języka Nowego Testamentu, jednocześnie wyjaśniając ich etymologię (np. s. 22, 26, 80, 121), a także do niektórych terminów i imion hebrajskich (np. s. 27). Pomimo tego wyważonego sięgania do profesjonalnego warsztatu naukowego biblistyki i teologii, wielką zaletą komentarza pozostaje jego przystępność dla czytelnika niezaznajomionego ze wspomnianym warsztatem, a także potoczysto-potoczny, barwny język, jakim posługuje się autor.

Pewną trudność nasuwać może sposób przedstawienia w komentarzu relacji Maryi do biblijnej Mądrości (*ḥokmâ*) Bożej, znanej z ksiąg sapiencjalnych Starego Testamentu. Poprzez niektóre swoje stwierdzenia autor wydaje się, przynajmniej pośrednio, utożsamiać Niepokalaną z Mądrością Bożą (s. 31–32, 39, 41), podczas gdy ani treść *Godzinek*, ani – oczywiście – tekst ksiąg mądrościowych ST, tego nie czyni. Z kolei w sferze lingwistyki wątpliwość budzić może np. interpretacja terminu „Mojżeszów” (w wyrażeniu „Tyś krzak Mojżeszów”) jako „staropolski *pluralis maiestaticus*, stosowany nie tyle w zaimku, co w imieniu osoby” (s. 60), podczas gdy zdaje się, że chodzi raczej o dawną, używaną zasadniczo do XVI w., odmianę rzeczownikową przymiotnika (*Mojżeszów*, czyli *Mojżeszowy* (forma dłuższa), podobnie jak np. *Psalterz Dawidów*, czyli *Psalterz Dawidowy*).

Styl i język komentarza cechuje znaczna swoboda i dynamizm. Czasami może on sprawiać wrażenie, jakby stanowił przelany na papier zapis zarejestrowanych na taśmie magnetofonowej wyjaśnień, przekazywanych żywym słowem grupie słuchaczy, np. pielgrzymów. Wprawdzie autor wskazuje we wstępie na taki właśnie rodowód swego dzieła, tym niemniej zyskałoby ono niewątpliwie bardziej jeszcze na swych walorach, gdyby dość liczne niedoskonałości czy chropowatości stylu udało się wygładzić w wersji drukowanej. Nieco do życzenia pozostawia w tym aspekcie praca korektora książki (na odwrocie strony tytułowej nie podano jego nazwiska, wymieniając jedynie redaktora naczelnego oraz redaktora merytorycznego).

Tworząc swój *Biblijny komentarz do Godzinek*, autor wyznaczył sobie jako cel „przyczynienie się do lepszego zrozumienia i przeżywania tajemnicy Wcielenia i Odkupienia w świetle wielkości i znaczenia Niepokalanej Dziewicy” (s. 7). Wydaje się, że – zwłaszcza wobec wzmiankowanej wyżej, nader skąpej listy pozycji o podobnym profilu i tematyce z jednej strony, z drugiej zaś palącego zapotrzebowania na tego typu komentarz – dzieło to ma wszelkie szanse spełnienia z powodzeniem swego zadania.

ks. Ryszard Zawadzki

SPIS TREŚCI

Ks. ANDRZEJ NOWICKI	
Wzmacniał braci odwagą wiary Kościoła	7

W KRĘGU TEOLOGII SYSTEMATYCZNEJ

Bp ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA	
Duchowość eucharystyczna	9
La spiritualità eucaristica	22

KONRAD KELER SVD	
Święta Marcela – wzór odnowy duchowej w czasie kryzysu cywilizacyjnego	23
St. Marcela, a Model of Spiritual Renewal in the Crisis of Civilization	31

<u>Ks. MARIAN RUSECKI</u>	
Uzasadnianie wiarygodności chrześcijaństwa	33
Glaubwürdigkeitsberechtigung des Christentums	42

Ks. WŁODZIMIERZ WOŁYNYEC	
Teologia Ojca w „poprawionym Credo” Synodu w Antiochii w 341 roku	43
Teologia del Padre nel “Credo corretto” del Sinodo ad Antiochia nell’anno 341	54

Ks. JACEK FRONIEWSKI	
Specyfika sakramentu namaszczenia chorych w Kościołach orientalnych	55
Die Spezifik des Sakraments der Krankensalbung in den orientalischen Kirchen	68

Z INSPIRACJI SŁOWA BOŻEGO

Ks. RAJMUND PIETKIEWICZ	
Przyrodniczo-gnozeologiczna hipoteza o powstaniu religii a Stary Testament . . .	69
The natural-gnosiological hypothesis of the emergence of religion versus the Old Testament	85

Ks. PIOTR PRZYBOREK	
Szabat w Łukasowym opisie pierwszych cudów Jezusa w Kafarnaum (Łk 4, 31-44)	87
Sabbath Day in Luke’s Description of Jesus’ First Miracles in Capernaum (Lk 4:31-44)	107

WOKÓŁ TEOLOGI PASTORALNEJ

Ks. PIOTR SROCZYŃSKI

- Katecheta przewodnikiem katechizowanych 109
 Der Katechet als Leiter der Katechisierten 117

DARIUSZ ADAMCZYK

- Etos nauczyciela w kontekście jego powołania na podstawie traktatu *De Magistro*
 świętego Tomasza z Akwinu 119
 Ethos of teacher in the context of his vocation – based on treaty *De Magistro*
 of St. Thomas Aquinas 127

MICHAŁ JÓŻWIK

- Rodzina i jej funkcja w zmieniających się warunkach społecznych 129
 Family and its role in changing social conditions 147

HISTORIA I FILOZOFIA

MICHAŁ PIELA SDS

- Na straży Nauczycielskiego Urzędu Kościoła – zmaganie się kard. A. Bertrama
 z organizacjami wrogimi chrześcijaństwu w okresie Republiki Weimarskiej (1918–
 –1930) 149
 Über Lehramt der Kirche Wache halten – Kardinal A. Bertrams Kampf gegen
 den Christentums feindlichen Organisationen in der Zeit der Weimarer Re-
 publik (1918–1930) 166

KRYSTYNA LASZCZYŃSKA-FANKANOWSKA

- „Dobro cenię we wszystkich, nawet w sobie”. Norwidowe ujęcie dobra 167
 “I appreciate the good in everyone, even at me”. Norwid concept of good 186

Ks. NORBERT JERZAK

- Średniowieczne dzieje katolickiej parafii w Gajkowie 187
 Medieval history of the catholic parish in Gajków 193

JERZY TUPIKOWSKI CMF

- „Nieszczęsny dar” ateizmu. Szkic do perspektywy dialogu – wyzwania i trudności 195
 “The unfortunate gift” of atheism. A sketch of the prospect of the dialogue –
 challenges and difficulties 204

Ks. PIOTR MRZYGLÓD

- Mikołaja Bierdiajewa apoteoza bezgranicznej wolności 205
 Nikolai’s Berdyaev’s apotheosis of unlimited freedom 224

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

VIII Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, <i>Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem</i> , Bydgoszcz, 27–28 września 2012 r. (Elżbieta Dolganiszewska)	225
Ks. Jerzy Cuda, <i>Człowiek dowodem istnienia Boga?</i> Studio Noa, Katowice 2010 (ks. Andrzej Nowicki)	230
Ks. Jan Kochel, Zbigniew Marek SJ, <i>Pedagogia biblijna w katechezie</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2012 (bp Andrzej F. Dziuba)	233
Ks. Józef Krasiński, <i>Kościół i obrządki wschodnie. Sanktuaria – Skarby kultury</i> , Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2012 (bp Andrzej F. Dziuba)	237
Józef Kulisz SJ, <i>Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej</i> , Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2012 (Elżbieta Dolganiszewska)	241
Henryk Piluś, <i>Antropologia filozoficzna neotomizmu</i> , Wydawnictwo Vizja Press & IT, Warszawa 2010 (ks. Piotr Mrzygłód)	245
Bp Andrzej Siemieniowski, <i>Skąd się wziął świat? Historyczne lekcje duchowości scjentyistycznej</i> , Wydawnictwo TUM, Wrocław 2012 (ks. Mirosław Kiwka)	249
Roman Słupek SDS, <i>Kto wierzy, nigdy nie jest sam. Wiara, Kościół i wierzący inaczej w myśli Benedykta XVI</i> , Wydawnictwo Salwator, Kraków 2012 (Krystyna Laszczyńska-Fankanowska)	253
Zenon Ziółkowski, <i>Biblijny komentarz do Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny</i> , seria: Biblioteka Miłośników Biblii, Warszawa 2009 (ks. Ryszard Zawadzki)	257

Artykuły opublikowane w numerze 1 (2013)

„Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” recenzowali:

- o. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP – UAM
- ks. prof. dr hab. Józef Krasiński – UKSW
- ks. prof. dr hab. Zdzisław Pawlak – UMK
- ks. dr Edward Janikowski TChr. – Poznań

DLA AUTORA

Artykuły, recenzje i sprawozdania przekazywane do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” nie mogą być nigdzie opublikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.

Tekst **artykułu** wraz z przypisami powinien zostać złożony w jednym egzemplarzu na papierze formatu A 4 – czcionka Times New Roman CE 12 punktów – interlinia 1,5 – margines z lewej strony 35 mm – w całości nie przekraczać 20 stron. Artykuł będzie recenzowany przez kompetentnych recenzentów.

Objętość **recenzji** aktualnie wydawanych publikacji z zakresu szeroko rozumianej teologii, a także filozofii, nie powinna przekraczać 5–6 stron maszynopisu. Natomiast dla **sprawozdań** z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów uznajemy objętość 5–8 stron.

Do tekstu (poza sprawozdaniem i recenzjami) należy dołączyć streszczenie w języku polskim oraz w jednym z języków kongresowych, które nie może przekraczać pół strony maszynopisu. Należy również przetłumaczyć tytuł artykułu i podtytuł.

Informacja o autorze powinna zawierać następujące dane: imię i nazwisko autora, stopień i tytuł naukowy, miejsce pracy oraz dokładny adres do korespondencji z Redakcją, e-mail, telefon.

Przypisy należy sporządzić według zasad ogólnie przyjętych w publikacjach naukowych i stosowanych także we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”. Redakcja przyjmie ewentualnie tekst z przypisami zapisanymi w tzw. systemie amerykańskim. Wówczas bibliografię w układzie alfabetycznym należy umieścić na końcu artykułu.

Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach i zamieszczonych w bibliografii powinien być kompletny, a przytaczane cytaty sprawdzone.

Autor publikacji otrzyma jeden egzemplarz „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Prawa wydawnicze przechodzą na wydawcę.

Redakcja będzie wdzięczna za nadsyłanie materiałów (w programie Word 97-2003) pocztą na adres:

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław
oraz drogą elektroniczną: przeglad@pwt.wroc.pl

Formatowanie tekstu – wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa – należy ograniczyć do minimum.

Tekstów niezamówionych Redakcja nie zwraca.