

wrocławski **PRZEGLĄD** teologiczny

wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XVI 2008 Nr 2

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
16/2008/nr 2

OD REDAKCJI

Kolejny numer naszego Pisma ukazuje się w kilka dni po nadaniu przez Senat naszej Uczelni doktoratu *honoris causa* jej Wielkiemu Kanclerzowi, Jego Ekscelencji Ks. Arcybiskupowi Profesorowi Doktorowi habilitowanemu Marianowi Gołębiewskiemu. Jak podkreślał J.M. Ks. Rektor, honorujemy w ten sposób wybitnego biblistę, z którym jednoznacznie kojarzą się w Polsce badania nad Deutero-Izajaszem. Równocześnie zaś pragniemy okazać wdzięczność Metropolicie, który doskonale rozumie sprawy uczelni, profesorów i studentów.

Redakcja *Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego* podziela tę radość i całym sercem przyłącza się do gratulacji i życzeń dla Księdza Arcybiskupa.

Wielki Kanclerz – jak czytamy w konstytucji apostolskiej *Sapientia christiana* – reprezentuje wobec Uczelni Stolicę Apostolską. Ten nadany jednomyślnie doktorat *honoris causa* jest zatem także świadomą deklaracją, że wierni Stolicy Apostolskiej, pragniemy realizować w badaniach naukowych cele, jakie wskazuje ona uniwersytetom i wydziałom kościelnym: dogłębnie badać Objawienie chrześcijańskie, systematycznie wyjaśniać jego prawdy, analizować w jego świetle nowe zagadnienia i odpowiednio przekazywać je współczesnym, a w ten sposób przygotowywać zgodnie z doktryną katolicką do podejmowania zadań w Kościele oraz pomagać w całokształcie posługi ewangelizacyjnej. Te cele określają też jednoznaczny profil naszego Pisma.

Chcąc być jeszcze bardziej dostępnymi dla jak najszerszego grona Czytelników w Kraju i za granicą, udostępniliśmy na stronie internetowej naszej Uczelni, w dziale *publikacje*, wszystkie numery archiwalne *Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego*. Można z nich korzystać zupełnie nieodpłatnie. Wyszukiwarka ułatwia analizę zawartości poszczególnych numerów. Teksty są rozmieszczone dokładnie tak, jak w wersji papierowej, aby można było z łatwością cytować je w pracach naukowych.

Gdy chodzi natomiast o aktualny numer naszego Pisma, miło widzieć na jego łamach pracowników naukowych z różnych stron Polski. Tym razem publikuje u nas ks. Bogdan Czyżewski z UAM w Poznaniu, ks. Grzegorz Kucza z UŚ w Katowicach, o. Kazimierz Lijka OMI z UAM w Poznaniu ks. Tadeusz Syczewski z KUL-u, o. Wojciech Popielewski OMI z UAM w Poznaniu i ks. Wojciech Zyzak z PAT-u w Krakowie.

Godne podkreślenia jest też liczne grono autorów świeckich: pani Ewa Porada – absolwentka KUL-u oraz Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną na *Lateranum* w Rzymie, pani Anna Sutowicz – absolwentka KUL-u oraz pan Jan Dąbrowski, pani Elżbieta Dołganiszewska, pani Magdalena Raganiewicz i pan Wojciech Rojek – absolwenci PWT we Wrocławiu.

Oczywiście w szczególny sposób jesteśmy wdzięczni Ks. Arcybiskupowi Marianowi Gołębiewskiemu, że pośród przygotowań do Synodu Biskupów, w którym brał czynny udział, znalazł czas, by przygotować dla nas artykuł o Świętym Pawle. Serdecznie dziękujemy też Profesorom naszej Uczelni.

Ten numer dotrze do Czytelników na początku roku duszpasterskiego, który wzywa, aby otoczyć troską życie we wszystkich jego przejawach. Ideologiczny atak na samo życie ludzkie oraz na jego kształt, jaki obserwujemy w ostatnich latach w świecie, w Europie i niestety w Polsce, dorównuje arogancją, zakłamaniami i natarczywością najczarniejszym momentom historii, w których lansowano ideologie wrogie człowiekowi. Oby środowiska naukowe – skupione na swych wąskich specjalizacjach – nie zlekcewały tego zagrożenia, które – jak ostrzega Stolica Apostolska może doprowadzić świat do „przyszłości post-ludzkiej”. Historia dostarcza niestety przykładów, że w takich sytuacjach ludzie nauki i inteligencja nie zawsze zdawali egzamin. Obyśmy tym razem stanęli na wysokości zadania, śpiesząc odważnie i bezkompromisowo z naszą *posługą myślenia*. Cóż innego można życzyć światu nauki w tych dniach, jeżeli władze jednego z najświetniejszych miast uniwersyteckich postanowiły zlikwidować administracyjnie Boże Narodzenie na rzecz *Winter Light Festiwal*? Ciśnie się przecież smutna refleksja, że negowanie priorytetu Boga i odcinanie się od chrześcijańskich korzeni zawsze prowadzi do pogardy dla podstawowych praw ludzkich. Z tego zaś rodzą się najstraszliwsze zbrodnie. Nawet zbrodnie przeciwko ludzkości. Czyż świadectwo minionego wieku nie przemawia wystarczająco do wyobraźni?

Powtórzmy za wybitnym naukowcem, przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Kultury, abp prof. Gianfranco Ravasi: „tym razem mamy do czynienia nie tylko z ekstrawagancją, ale w konsekwencji także ze świadomym zanegowaniem – nie wiem, do jakiego stopnia – wielkości, którą się ma za sobą i która stanowi o własnym obliczu. (...) Nie mamy już przed sobą ateizmu w silnym znaczeniu, czasem nawet dramatycznego, jak w przeszłości. Teraz mamy obojętność. Ta obojętność stępią wszystko, odbarwia, wywabia i w rezultacie uniemożliwia człowiekowi stawianie sobie pytań”.

O. Kazimierz Lubowicki OMI
Redaktor naczelny

ABP MARIAN GOŁĘBIEWSKI

ŹRÓDŁA TEOLOGII PAWŁOWEJ: ŻYDOWSKIE CZY HELLENISTYCZNE?

Ogłoszony 29 czerwca 2008 roku przez Benedykta XVI Rok Świętego Pawła stał się okazją do wzmożonych studiów nad życiem i nauczaniem Apostoła Narodów. Jedną z kwestii, która od wielu lat powraca w badaniach egzegetycznych nad spuścizną epistolograficzną Pawła, jest problematyka źródeł. Niektórzy z egzegetów dopatrują się w teologii Pawłowej licznych wpływów greckich i helleńskich, a swoje stanowisko uzasadniają miejscem urodzenia Apostoła. Inni, a tych jest większość, widzą w teologii listów przede wszystkim podłoże judaistyczne. W rozwikłaniu tego zagadnienia może posłużyć przybliżenie kwestii wykształcenia Pawła. A było to przede wszystkim wykształcenie w szkole faryzejskiej, której nieobca była jednak myśl grecka.

I. PAWEŁ – FARYZEUSZ

Urodzony w cylicyjskim Tarsie późniejszy Apostoł Narodów już w młodzięcym wieku, może jeszcze jako dziecko, został wysłany do Jerozolimy, by zdobywać wykształcenie i poznawać wiarę swoich ojców. Należał do jednego z najsilniejszych wówczas stronnictw religijnych w Palestynie: był faryzeuszem. Pobożni Żydzi w zdecydowanej większości nie byli ani faryzeuszami, ani saduceuszami, ani nie należeli do innych ugrupowań. Byli wyznawcami religii, którzy ulegali silniejszym lub słabszym wpływom, argumentacjom i poglądom głoszonym przez członków poszczególnych ugrupowań, nie znaczący jednak, że całkowicie się z nimi identyfikowali¹. Paweł jednak zapewne cał-

¹ „Molti studiosi scrivono in base all’assunto che il giudaismo fosse diviso in partiti; ma i partiti erano piuttosto piccoli, e nessuno di essi era in grado di costringere le masse ad adottare il suo

kowicie utożsamiał się z poglądami swego stronnictwa, czego wyraz daje wielokrotnie w swoich listach. Do mieszkańców Filipi Apostoł pisał: „Jeśli ktoś inny mniema, że może ufność złożyć w ciebie, to ja tym bardziej: obrzezany w ósmym dniu, z rodu Izraela, z pokolenia Beniamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków, w stosunku do Prawa – faryzeusz, co do gorliwości – prześladowca Kościoła, co do sprawiedliwości legalnej – stałem się bez zarzutu” (Flp 3,4b-6).

Aby nakreślić sylwetkę Pawła jako osoby głęboko osadzonej nie tylko w tradycji religijnej swych ojców, ale także jako gorliwego faryzeusza, należy najpierw podać krótką charakterystykę stronnictwa. Czym wyróżniało się na tle innych ugrupowań o charakterze religijnym i religijno-politycznym, działających wówczas w Palestynie? Co odróżniało faryzeuszów od saduceuszów, uczonych w Piśmie, Herodiad, zelotów, sykaryjczyków, qumrańczyków czy zwolenników Jana Chrzciciela?

Termin „faryzeusze” pochodzi od hebrajskiego rzeczownika *peruszim*, oznaczającego „oddzieleni”. Podobnie w języku aramejskim termin ten oznacza „oddzielony”, „odseparowany”². Wielu egezetów wywodzi nazwę stronnictwa, sięgając po etymologię tego rzeczownika i uzasadniając, że faryzeusze oddzielali się od pozostałej części społeczeństwa poprzez niezwykle nacisk, jaki kładli na znajomość i skrupulatne przestrzeganie Prawa Starego Testamentu. Stronnictwo powstało przypuszczalnie w połowie II w. przed Chr. Józef Flawiusz wspomina o istnieniu faryzeuszów już za czasów Jonatana (161-143; *Ant.* 13,171). Żydowski historyk zanotował: „Z dwu poprzednio wymienionych sekt [faryzeuszów i saduceuszów], faryzeusze cieszą się opinią najlepszych znawców prawa” (*Bell.* 2,162). Początkowo byli zaangażowani politycznie, jednak po spisku przeciw Herodowi, w którym brali udział, i po otrzymaniu surowej kary ze strony króla ograniczyli swą działalność praktycznie do kwestii religijnych. Flawiusz tak wspomina karę Heroda wymierzoną faryzeuszom za udział w spisku: „O tym [wydarzeniu] natychmiast doniesiono dowódcy królewskiemu, który pospieszył tam ze znacznym zastępem ludzi, pochwyił około czterdziestu młodych mężów i przyprowadził do króla. Gdy ten zwrócił się najpierw do nich, czy to prawda, że poważyli się odciąć złotego orła, odpowiedzieli twierdząco [...]. Król tych, co spuszczały się z dachu, oraz mężów uczonych w Piśmie rozkazał spalić żywcem, a pozostałych, których pochwycono, oddał oprawcom na stracenie” (*Bell.* 1,648). Uчени podają, że za czasów Chrystusa stronnictwo faryzeuszów liczyło od pięciu do dziesięciu tysięcy członków³.

programma politico”, E.P. SANDERS, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, Brescia 1999, s. 19.

² W myśli uniwersalistycznej wyznawców judaizmu Izrael był „oddzielony” od innych narodów przede wszystkim poprzez Prawo. W przypadku faryzeuszów nie chodzi jednak o rozdział pomiędzy Izraelem a „narodami ziemi”, lecz o specyficzną myśl teologiczną wewnątrz samego judaizmu.

³ S.J. TANZER, *Judaizm w I w. po Chr.* (hasło), w: B.M. METZGER, M.D. COOGAN (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, red. wyd. polskiego W. CHROSTOWSKI, Warszawa 1996, s. 276.

Co do poglądów, faryzeusze wierzyli w indywidualne przetrwanie człowieka po śmierci, w sąd Boży na podstawie pełnienia uczynków nakazanych przez Prawo oraz w fizyczne zmartwychwstanie. Poglądy ich zostały zapisane np. na kartach apokryficznego dzieła, zatytułowanego *Apokalipsa Barucha*: „Rzekł do mnie [Bóg]: Słuchaj, Baruchu, tego słowa i zapisz w pamięci swego serca to wszystko, o czym pouczasz. Niech ziemia ponownie wyda umarłych, których teraz zatrzymuje, aby ich strzec, nic nie zmieniając w ich postaci. Ona odda tak, jak je otrzymała. A ja włożyłem ich do niej, aby je wydała” (*Ap.Bar.* 50,1-2)⁴. Członkowie stronnictwa byli przekonani, że Mojżesz otrzymał na Synaju od Boga nie tylko Pięcioksiąg jako Torę pisaną, ale także Torę przekazywaną w tradycji ustnej, która była swoistym komentarzem do Prawa. Właśnie dlatego starali się zachowywać i nauczać innych zachowywania nie tylko przykazań zapisanych na kartach Biblii hebrajskiej, ale także tych, które przekazywane były w ciągu pokoleń w ustnym przekazie. Silnie akcentowano przepisy dotyczące czystości rytualnej: „Ktoś, kto chce zostać członkiem [faryzeuszów], będzie przyjęty, jeśli dotąd postępował zawsze obyczajnie i ze skromnością; jeśli nie, nie będzie przyjęty, chyba że się zmieni. Rabbi Szymon mówił: Przyjmuje się go i wychowuje. Następnie idzie się dalej i przyjmuje go po złożeniu przez niego przyrzeczenia, że będzie zachowywał czystość rąk. Następnie przechodzi się do etapu dopuszczenia po przyrzeczeniu, że będzie zachowywał przepisy dotyczące czystości” (*Dem.* 2,11). Bez wątplenia Szaweł, przyszły Apostoł Narodów, znakomicie znał tę tradycję i jej przepisy.

II. W SZKOLE GAMALIELA

Tajniki faryzeizmu poznawał Szaweł pod okiem słynnego rabiego Gamaliela I, zwanego Starszym (Ha-Zaken), działającego w Jerozolimie w pierwszej połowie I stulecia po Chr. Sam Paweł poświadcza fakt, że był uczniem Gamaliela: „Ja jestem Żydem – mówił – urodzonym w Tarsie w Cylicji. Wychowałem się jednak w tym mieście, u stóp Gamaliela otrzymałem staranne wykształcenie w Prawie ojczystym. Gorliwie służyłem Bogu, jak wy wszyscy dzisiaj służycie” (Dz 22,3). Naukę Paweł mógł rozpocząć już w wieku kilku lat⁵. Gamaliel był wnukiem słynnego rabiego Hillela, któremu przypisuje się siedem

⁴ Autor innej apokryficznej księgi, *Psalmów Salomona*, stwierdza: „Ci, którzy Pana się boją, powstaną do życia wiecznego, a życie ich trwać będzie w świetle, które nigdy się nie wyczerpie” (*Ps.Sal.* 3,12).

⁵ Takiego zdania jest Q. Wallace: „we can assume that Paul started his education at or around the age of five, studying the Pentateuch. At the age of ten, he would have advanced to the Mishnah, which dealt with detailed tradition. At the age of thirteen he would have completed his study of the Mishnah, and would have been ready for formal rabbinical school training. It was more than likely at this age that Paul left Tarsus to live in Jerusalem, probably with his married sister (Acts 23:16) to begin his formal training at the Hillel rabbinical school in Jerusalem”, <http://www.biblicaltheology.com/Research/WallaceQ01.html> (2008).

zasad żydowskiej egzegezy. Już sam ten fakt świadczy o tym, jak wielki nacisk kładziono w szkole Gamaliela na właściwą interpretację Prawa. Posługiwano się wypracowanymi przez Hillela zasadami: dedukcja od łatwiejszego do trudniejszego; dedukcja przez analogię⁶; przypadek jednego tekstu biblijnego⁷; przypadek dwóch tekstów biblijnych⁸; wnioskowanie z konfiguracji zapisu prawa ogólnego i jego szczegółowej aplikacji bądź konfiguracji odwrotnej; wyjaśnianie tekstu biblijnego na podstawie fragmentów podobnych przy zastosowaniu zasady analogii; wnioskowanie na podstawie kontekstu⁹. Wszystkie te metody były rozwijane przez Gamaliela¹⁰. O jego powadze świadczy fakt, że był przez pewien czas przewodniczącym Sanhedrynu. Gamaliel znany jest z wielu listów, które pisał do wspólnot żydowskich w Palestynie. Łukas z wspomina o nim jako o człowieku, którego cechowała tolerancja wobec chrześcijan: „[...] pewien faryzeusz, imieniem Gamaliel, uczony w Prawie i poważany przez cały lud, kazał na chwilę usunąć Apostołów i zabrał głos w Radzie: «Mężowie izraelscy – przemówił do nich – zastanówcie się dobrze, co macie uczynić z tymi ludźmi. Bo niedawno temu wystąpił Teodas, podając się za kogoś niezwykłego. Przyłączyło się do niego około czterystu ludzi, został on zabity, a wszyscy jego zwolennicy zostali rozproszeni i ślad po nich zaginął. Potem podczas spisu ludności wystąpił Judasz Galilejczyk i pociągnął lud za sobą. Zginął sam i wszyscy jego zwolennicy zostali rozproszeni. Więc i teraz wam mówię: Odstąpcie od tych ludzi i puśćcie ich! Jeżeli bowiem od ludzi pochodzi ta myśl czy sprawa, rozpadnie się, a jeżeli rzeczywiście od Boga pochodzi, nie potraficie ich zniszczyć i może się czasem okazać, że walczyście z Bogiem». Usłuchali go” (Dz 5,34-39). Postawa ta nieco może dziwić w zestawieniu z faktem, że właśnie Szaweł, uczeń Gamaliela, został wysłany z listem uwierzytelniającym, by prześladować chrześcijan w Damaszku.

III. RETORYKA PAWŁA: GRECKA CZY SEMICKA?

W historii egzegezy zastanawiano się, czy listy Pawłowe są wyrazem tendencji panujących w epistolografii greckiej, czy może raczej wyrastają z gruntu typowo semickiego. To, że Apostoł był obeznany w pewnym przynajmniej stopniu ze sztuką retoryczną, raczej nie ulega wątpliwości. „Jego mowy i pisma

⁶ Metodę tę stosuje się do tych fraz biblijnych, w których występują identyczne zwroty czy wyrażenia, zwłaszcza gdy występują one tylko w porównywanych dwóch tekstach.

⁷ Reguła polega na stosowaniu uogólnienia, w którym za podstawę bierze się jeden fragment biblijny, który służy do interpretacji innych.

⁸ Metoda zasadza się na dwóch fragmentach, które mówią o tym samym prawie i prezentują cechę wspólną. Na ich podstawie wnioskuje się o innych prawach o tej samej charakterystyce.

⁹ M. HADAS-LEBEL, *Hillel. Maestro della Legge al tempo di Gesù*, Monferrato 2002, s. 57-59.

¹⁰ Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* nazywa siedem *middoth* Hillela „najstarszym pomnikiem rabinicznej metody egzegetycznej, opartej [...] na tekstach Starego Testamentu” (nr 22).

późniejsze stoją na takim poziomie myśli ówczesnej, wykazują tyle kontaktu z kulturą helleńską znaną naówczas, że jest wprost nie do pomyślenia, aby filozofowie, retorzy i gramatycy nie formowali umysłu Pawła już w okresie wczesnej młodości¹¹. Przeciwnie, jeśli ma się na uwadze późniejszą działalność Pawła i rozumie się należycie atmosferę helleńskiego miasta, w której wzrastał, to musi się przyjąć, że odbył on normalny kurs nauki obowiązujący w mieście greckim każdego obywatela zdolnego do piastowania urzędów publicznych”¹². Teoretycznie istniała możliwość, że Paweł uczył się zasad retoryki greckiej w szkole w Tarsie¹³. Tars był wówczas znanym ośrodkiem naukowym i kulturalnym. Potwierdza to Strabon: „A mieszkańców miasta cechuje taka troska o filozofię oraz o wszechstronne wykształcenie ogólne, że przewyższają pod tym względem i Ateny i Aleksandrię, i wszelkie inne godne wzmianki miejsca, w których są szkoły i odbywają się wykłady filozofów. Tars wyróżnia się jednak tym, że tu wszyscy studujący są miejscowi, ludzie obcy nie przybywają zbyt łatwo. Także swoi nie pozostają na miejscu, lecz wyjeżdżają dla uzupełnienia nauki, a kiedy zakończą naukę, chętnie pozostają w innych miastach, wracają tylko nieliczni. W innych miastach, o których dopiero co opowiadałem, sytuacja jest odwrotna, z wyjątkiem Aleksandrii. Wielu do nich przybywa i chętnie spędza tam czas, ale nie zobaczyłbyś zbyt wielu krajowców ani wyjeżdżających na naukę, ani kształcących się na miejscu. Aleksandryjczycy robią jedno i drugie, bo przyjmują wielu cudzoziemców i wysyłają немало własnych mieszkańców. Są w Tarsie szkoły retoryczne wszelkiego rodzaju. Także pod innymi względami miasto chlubi się swoimi obywatelami, jest bardzo potężne i zasługuje na nazwę metropolii” (*Geogr.* XIV, 5,13). Nauka była dostępna w tych szkołach dla chłopców w wieku kilku lat¹⁴.

Należy jednak pamiętać, że Paweł w bardzo młodym wieku rozpoczął naukę u Gamaliela w Jerozolimie, co raczej uniemożliwiałoby systematyczny kontakt z grecką sztuką retoryczną. Poza tym Apostoł szczyści się swym żydowskim

¹¹ Niektórzy sądzą, że z filozofów greckich największy wpływ na myśl Pawłową mieli stoicy: „It is not surprising, therefore, that traces of Stoic ethics and religious vocabulary may be found in the letters of Paul. Perhaps the sympathy of Paul with the Gentiles is traceable in part to the impression made upon him by the earnestness of the Stoic preachers who stood in the streets and market places of the city, seeking to inculcate virtue in their listeners”, H.C. KEE, F.W. YOUNG, *Understanding the New Testament*, Englewood Cliffs 1958, s. 208.

¹² E. DĄBROWSKI, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953, s. 62.

¹³ Takiego zdania jest G.T. Montague: „His mastery of the Greek literary technique of the diatribe and his occasional citation of Greek authors (Aratus in Acts 17:18; Meander in 1 Cor. 15:23; Epimenides in Tit 1:1) are considered by some as evidence that he frequented the Hellenistic schools of rhetoric”, G.T. MONTAGUE, *The Living Thought of St. Paul*, Milwaukee 1966, s. 2.

¹⁴ „Greco-Roman education was liberal in its scope. Slaves supervised boys in their earlier years by giving them their first lessons and then leading them to and from private schools until they graduated into adulthood with a great deal of ceremony. As young men, they could then attend universities at Athens, Rhodes, Tarsus, Alexandria, and other places to study philosophy, rhetoric, law, mathematics, astronomy, medicine, geography, and botany”, R.H. GUNDRY, *A Survey of the New Testament*, Grand Rapids 1994, s. 81-82.

wykształceniem: „[...] w żarliwości o judaizm przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu, jak byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków” (Ga 1,14). Należy więc przyjąć, że Paweł korzystał z doświadczenia mówcy i pisarza, jakie zdobył w Jerozolimie, pobierając nauki w kręgach faryzejskich. Nie można jednocześnie wykluczyć, że również faryzeusze mieli jakiś kontakt z retoryką grecką¹⁵. Jednak z faktu, że „Hillel zastosował w hermeneutyce kilka zasad, które można spotkać w podręcznikach retoryki, nie można wyprowadzać wniosku, że w szkołach rabinicznych uczono grecko-rzymskiej teorii retorycznej. Zaadaptowanie przez myśl judaistyczną wybranych zasad interpretacyjnych nie służyło z pewnością kształceniu mówców. Wszystko wskazuje na to, że Paweł nie zapoznał się z klasycznym systemem retorycznym w czasie swoich studiów w Jerozolimie”¹⁶.

IV. PISARZ CZY ORATOR?

W *Dziejach Apostolskich* Paweł prezentuje się przede wszystkim jako wprawny mówca. Czy rzeczywiście tak znakomicie posługiwał się sztuką oratorską, jak przedstawia to Łukasz? Trzeba zdać sobie sprawę, że Łukasz był Grekiem z pochodzenia, i to takim, który zdobył znaczne wykształcenie. Zapewne więc właśnie on dużo bardziej niż Paweł znał retorykę klasyczną. Jeśli opisuje w swym dziele mowy Pawła, mógł zaczerpnąć z warstwy historycznej ich treść, natomiast ułożyć je samemu według znanych mu wzorców oratorskich. Innymi słowy, warstwa literacka mów Pawłowych zapisanych w *Dziejach* może pochodzić od samego Łukasza. Przykładów ukazywania Pawła jako znakomitego retora jest w dziele Łukasza wiele. Oto niektóre z nich: „Szawel, który także zwie się Paweł, napełniony Duchem Świętym spojrział na niego uważnie i rzekł” (Dz 9,11); „Nauczamy was, abyście odwrócili się od tych marności do Boga żywego, który stworzył niebo i ziemię, i morze, i wszystko, co w nich się znajduje.” (Dz 14,15); „Mężowie ateńscy – przemówił Paweł, stanąwszy w środku Areopagu – widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni” (Dz 17,22); „Paweł, stojąc na schodach, dał znak ręką ludowi, a gdy nastąpiła zupełna cisza, odezwał się po hebrajsku tymi słowami” (Dz 21,40); „Paweł, wyciągnąwszy rękę, rozpoczął mowę obronną” (Dz 26,1). Każdy

¹⁵ „Rabbinic education focused on the Hebrew Bible and its traditional interpretations. But it also exposed neophyte rabbis to the ‘wisdom of the Greeks.’ [...] The Talmud reports that Rabbi Simeon ben Gamaliel II, a second century teacher, implemented a dual curriculum by having five hundred students study the traditions of the Hebrews and another five hundred the writings of the Greeks, midpoint in their program reversing the relationship. Despite its antagonism to all Hellenistic systems of thought, Judaism was not averse to borrowing ideas and forms from the Greek world if it could press them into service for the God of Israel”, E. TOWNS, *A History of Religious Educators*, Grand Rapids 1975, s. 42.

¹⁶ S. TORBUS, *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej*, Biblioteka Diecezji Legnickiej 26, Legnica 2006, s. 40.

z powyższych cytatów stanowi zaledwie wstęp do dłuższej mowy, którą Łukasz relacjonuje. Jedynie mowa Pawła na Areopagu zdradza jego dobrą znajomość greckich poetów. Apostoł cytuje wówczas słowa hymnu Kleantesa do Zeusa, a także fragment poematu Aratosa z Soloi w Cylicji (Dz 17,28). Nie należy w całości cytatów tych przypisywać jedynie Łukaszowi, który relacjonował mowę Pawła. Z pewnością Apostoł Narodów odwoływał się do literatury greckiej, nie sposób jednak dowieść, że odwołania te są wynikiem starannego wykształcenia greckiego, a nie wypływają jedynie z osobistych przygotowań Pawła do spotkania z Ateńczykami¹⁷.

Z listów wyłania się inny obraz Pawła. Sam widzi siebie jako osobę, która nie władała wprawnie sztuką wymowy. Taki wniosek można wysnuć np. ze stwierdzenia: „Listy bowiem – jak utrzymują – są groźne i nieubłagane, lecz gdy się zjawia osobiście, słaby jest, a jego mowa nic nie znaczy” (2 Kor 10,10). Do tych samych Koryntian pisał Paweł wcześniej: „Tak też i ja, przyszedłszy do was, bracia, nie przyszedłem, aby błyszczać słowem i mądrością, głosić wam świadectwo Boże. Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego. I stanąłem przed wami w słabości i w bojaźni, i z wielkim drzeniem. A mowa moje i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzających przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy, aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej” (1 Kor 2,1-5). Apostoł przedstawia sam siebie jako osobę niewprawną w mowie: „Choć bowiem niewprawy w słowie, to jednak nie jestem pozbawiony wiedzy. Zresztą ujawniliśmy się wobec was we wszystkim, pod każdym względem” (2 Kor 11,6). Wielu zwolenników natomiast zyskał w gminie wprawiony w retoryce Apollos (1 Kor 4,6).

V. ŻYDOWSKIE ŹRÓDŁA TEOLOGII PAWŁOWEJ

Nie wykluczając u Pawła znajomości kultury, literatury czy filozofii greckiej (zwłaszcza stoickiej), należy uznać, że źródła jego teologii tkwią zasadniczo w judaizmie. Oczywiście najistotniejszym w nich jest Tora i księgi prorockie zinterpretowane z perspektywy paschalnej, przez pryzmat Męki, śmierci, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia Chrystusa. Bazując na tych źródłach, Apostoł ukazuje w swych listach zasadniczo dwie kwestie: właściwą wartość Prawa (czyli przekonanie, że zbawienie zyskuje się nie dzięki zachowywaniu przepisów prawnych, lecz dzięki wierze w Jezusa Chrystusa) oraz wypełnienie się zapowiedzi prorockich w osobie Chrystusa. Listy Pawłowe przesiąknięte są cytatami ze Starego Testamentu; zdecydowana większość z nich pochodzi z Septuaginty. Niektórym tekstom prorockim Apostoł nadaje w interpretacji cha-

¹⁷ M. WIECZNY, *Wpływ filozofii greckiej i literatury judaistycznej na wybraną literaturę biblijną*, <http://www.gimkozmin.neostrada.pl/publikacje/2.doc> (2008).

rakter mesjański. A interpretuje je, posługując się typowo żydowskimi, rozwiniętymi w szkołach rabinicznych metodami egzegetycznymi.

Źródłem teologii Pawłowej, choć już w mniejszym stopniu niż Stary Testament, była także tradycja ustna, rozwijana w kręgach faryzejskich. Zdarza się tak, że gdy pewnych fragmentów listów Pawła nie można wyjaśnić przez bezpośrednie odniesienie się do Biblii hebrajskiej lub LXX, znajdują one wytłumaczenie po sięgnięciu do tradycji ustnej. Apostoł nie tylko znał nauczanie rabinów, ale przyjmował przynajmniej podstawową jego znajomość u swych czytelników, skoro niekiedy się do niego odwołuje, nie podając dłuższych wyjaśnień. Zdarza się także, że niektóre z myśli Apostoła Narodów zostały zaczerpnięte z żydowskiej literatury apokryficznej, zwłaszcza o charakterze eschatologicznym¹⁸. Nie należy natomiast przypuszczać, jakoby Paweł sięgał po pisma qumrańskie. Owszem, przypuszczalnie słyszał o istnieniu tej wspólnoty, natomiast trudno byłoby dowieść bezpośrednich wpływów pism qumrańskich na listy Pawła – nawet w tych miejscach, gdzie idee teologiczne są podobne¹⁹. Podobieństwo to należy raczej przypisać wspólnemu środowisku powstawania obydwu rodzajów pism.

SUMMARY

Sources of Paul's Theology: Jewish or Hellenistic?

In the article author shows that the sources of Pauline theology were rather Jewish than Greek or Hellenistic. It is very important in this regard to investigate the education of Paul. The future Apostle to the Gentiles was educated in Jerusalem in the Pharisaic school. He probably acquired some knowledge of Greek and Hellenistic literature and philosophy, but we cannot assert that he was educated in the Hellenistic school. In his letters Paul uses Jewish rhetoric and he quotes the Hebrew Bible.

Thum. abp Marian Gołębiewski

Słowa kluczowe / key words:

Paweł, teologia żydowska, hellenizm, retoryka
Paul, Jewish theology, Hellenism, rhetoric

¹⁸ Literatura apokaliptyczna powstawała w Izraelu od II w. przed Chr. do II w. po Chr. M. MCNAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche della bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del Nuovo Testamento*, Bologna 1978, s. 7.

¹⁹ J.H. CHARLESWORTH, *Jesus, Early Jewish Literature, and Archeology*, w: J.H. CHARLESWORTH (red.), *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, New York 1991, s. 183-186.

S. EWA J. JEZIEWSKA OSU

ELEMENTY CHRYSOLOGII W LIŚCIE ŚW. PAWŁA DO FILEMONA

Krótki List św. Pawła do Filemona dotyczy głównego adresata i jego niewolnika Onezyma. Paweł odsyła Filemonowi niewolnika, którego ochrzcił, i prosi Filemona, by Onezyma przyjął jak brata w wierze. List jest prywatny, ale poruszony problem i argumentacja Pawła były najwyraźniej ważne dla ówczesnych chrześcijan i dlatego list nie uległ zapomnieniu, a nawet został włączony do kanonu ksiąg Nowego Testamentu.

Na pytanie o chrystologię Listu do Filemona trzeba odpowiedzieć, że nie jest ona rozbudowana. Występujące w tekście sformułowania, zwroty czy tytuły tylko fragmentarycznie przekazują myśl chrystologiczną św. Pawła. Tę myśl Apostoła postaramy się odnaleźć w sformułowaniach, które zawierają tytuł „Pan”, tytuł „Chrystus” oraz formułę „Chrystus Jezus”.

I. SFORMUŁOWANIA ZAWIERAJĄCE TYTUŁ „PAN”

Tytuł *Pan* – *Adonaj* jest w ST imieniem Boga, zastępującym imię Jahwe. *Adonaj* to Pan wszechmocny, Bóg nad bogami. Tłumaczenie greckie Biblii hebrajskiej (LXX) przetłumaczyło hebrajski tytuł יהוה odpowiednikiem greckim *Kurios*. Tytuł „Pan” (*Adonaj*, *Kyrios*) posiada zatem podwójny sens: oznacza Tego, który nad wszystkim panuje (oznacza panowanie Jahwe), i równocześnie oznacza nieprzekazywalne imię Boga¹. W Nowym Testamencie, w kościołach hellenistycznych, tytuł *Kurios* przeniesiono na Jezusa Chrystusa², tytuł ten

¹ X. LÉON-DUFOUR (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 642.

² H. LANGKAMMER, *List do Filemona*, Lublin 2003, s. 17.

określa zatem godność wskrzeszonego z martwych, wywyższonego, królującego nad światem Jezusa, którego władzy podlegają wszyscy wierzący³.

Św. Paweł, opierając się na Psalmie 110, nadał określeniu Kurioj sens podwójny: Kurioj to tytuł królewski i tytuł boski. Jezus jest Panem całego świata, wszystkich ludzi żyjących „w Nim”, jest Panem Kościoła – swojego Ciała. Jezus został wywyższony przez Boga i otrzymał imię „ponad wszelkie imię” (Flp 2,16); tym imieniem jest „Pan”, czyli imię własne Boga. Jezus jest więc absolutnym *Kyriosem*⁴.

W Liście do Filemona tytuł Pan, Kurioj, występuje jako tytuł Jezusa pięć razy, tzn. w wierszach 3, 5, 16, 20, 25, i nie jest poprzedzony zaimkiem dzierżawczym „mój” czy „twój”. Dlatego tytuł ten ma w Liście do Filemona sens teologiczny, a nie socjologiczny. Tytuł ten wyraża tajemnicę Jezusa, Boga-człowieka.

Pierwszy z wymienionych tekstów, Flm 3, stanowi wstępne pozdrowienie: „Łaska wam i pokój od Boga, naszego Ojca, i od Pana Jezusa Chrystusa” (c arij u miñ kai. eirhnh apo. qeou/ patroj hmwh kai. kuriou Whsou/ Cristou).

Tekst ten ma budowę dwuczłonowego błogosławieństwa. Człon pierwszy składa się z dwóch elementów: „Łaska wam i pokój” (c arij u miñ kai. eirhnh). Żydzi życzyli sobie pokoju (שָׁלוֹם), a Grecy radości (c ara, – ‘radość’), św. Paweł życzył łaski i pokoju. Być może to życzenie pokoju i łaski skierowane było zarówno do Żydów, jak i do Greków, albo też – z uwagi na nietypowe życzenie eirhnh – było ono przedchrześcijańską adaptacją błogosławieństwa Aaronowego (Lb 6,24-26)⁵. Drugi człon pozdrowienia wskazuje na źródło darów: „od Boga, naszego Ojca, i Pana Jezusa Chrystusa” (jest to forma występująca we wszystkich autentycznych Listach Pawłowych, z wyjątkiem 1 Tes). Bóg nazwany jest „naszym Ojcem”, jak również Ojcem Pana Jezusa Chrystusa. Natomiast Jezus został obdarzony w tym pozdrowieniu tytułem Pan – *Kyrios*, a więc tytułem Boga Starego Testamentu. Takie zestawienie Jezusa z Bogiem („[łaska] od Boga i Pana Jezusa”) i obdarzenie Go tytułem teologicznym, wskazuje, że Jezus wyznawany jest Bogiem⁶.

Tekst Flm 5 to podziękowanie Bogu za postępowanie Filemona, za jego miłość i wiarę, jaką żywi „dla Pana Jezusa (proj ton kuriou Whsouh) i wszystkich świętych”: „Dziękuję mojemu Bogu [...], słysząc o twojej miłości i wierze, jaką żywisz względem Pana Jezusa i dla wszystkich świętych (eij pantaj touj agiouj)”. Piorytet miłości przed wiarą ma uzasadnienie teologiczne – dla Filemona najważniejszy powinien być fakt umiłowania przez Boga w Chrystusie, z czego wypływa jego chrystocentryczne zaangażowanie apostołskie. Prymat

³ B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona*, w: *List do Kolosan. List do Filemona*, w: *Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament*, t. XII, Częstochowa 2006, s. 45.

⁴ X. LÉON-DUFOUR (red.), *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 643; K. ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 50-51.

⁵ B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona*, art. cyt., s. 60.

⁶ Tamże, s. 61.

miłości przed wiarą jest cechą działania Boga, który zawsze wyprzedza swoją miłością wszelkie działanie człowieka. Proj ton kurion Wlhouh (dla Pana Jezusa) może być skrótem wczesnochrześcijańskiego wyznania wiary w Jezusa *Kyrios*, ale może być także odwołaniem się do władzy Jezusa jako Pana, władzy, której posłuszeństwo Filemon winien z miłością okazywać⁷. Podziękowanie podkreśla też dobroć świadczoną przez Filemona chrześcijanom w Kolosach.

W Flm 16 Onezym nazwany jest umiłowanym en kuriw (w Panu) bratem Pawła, a także Filemona. Odsyłając Onezyma Filemonowi, Paweł wyraża pragnienie: „[byś go odebrał na zawsze] już nie jako niewolnika, lecz więcej niż niewolnika, jako brata umiłowanego. [Takim jest on] zwłaszcza dla mnie, ileż więcej dla ciebie, zarówno w doczesności, jak i w Panu (en kuriw)”⁸. Podobnie w w. 20 Apostoł wyraża pragnienie, by mieć z Filemona „pożytek w Panu”: „niech ja mam przez ciebie pożytek w Panu (egw, sou onaimhn en kuriw, anapauson mou ta splagcna en Cristw)”⁹. Paweł wykorzystuje w tekście dwa odcienie znaczeniowe słowa oninamai, które zawiera znaczenie „pożytek” i „pociecha”, i przez swą dwuznaczną wypowiedź chce powiedzieć Filemonowi, że jego miłość do Chrystusa może się wyrazić w przyjęciu Onezyma, ale także i w posłaniu go Pawłowi, któremu Onezym byłby przydatny w pracy apostołskiej¹⁰. Pocięchą, ale i pożytkiem – zarówno dla Filemona, jak i dla Pawła – będzie spełnienie prośby Apostoła. Określenie „pociecha”, jak również określenie „pożytek” mają dopełnienie „w Panu”. Zwrot „w Panu” (en kuriw) podkreśla łączność chrześcijan żyjących w Chrystusie i pracujących dla Jezusa Chrystusa, zatem łączność wspólnoty Kościoła, Ciała eklezjalnego z Chrystusem Głową. Zwrot ten, z uwagi na zaimek en, określa więc sferę działania łaski Chrystusa na wiernych.

Flm 25, będący końcowym pozdrowieniem w Liście do Filemona: „łaska Pana naszego, Jezusa Chrystusa, [niech będzie] z duchem waszym (-H carij tou kuripu Wlhouh/ Cristou), nazywając Jezusa Panem, podkreśla Jego Bóstwo. Ujmując łaskę chrystologicznie, jako łaskę Jezusa, określa Jezusa tytułem „Pan” (Kurioj), poszerzonym o dodanie tytułu „Chrystus (Cristoj)”. Zwrot „duch wasz”, występujący w tym pozdrowieniu, oznacza siedlisko rozumu, uczuć i woli, czynnik ożywiający człowieka. Wszystko to poddane jest uświęcającemu wpływowi Jezusa, a także Jego Ducha¹¹. Liczba mnoga wprowadzona w w. 25

⁷ Tamże, s. 67.

⁸ B. ADAMCZEWSKI, *Stary Paweł i jego poczucie humoru (Flm 9)*, w: W. CHROSTOWSKI (red.), *„Żyjemy dla Pana” (Rz 14,8). Studia ofiarowane Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU*, Warszawa 2006, s. 29.

⁹ BT⁵ tłumaczy: „niech ja przez ciebie zaznam radości w Panu”.

¹⁰ B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona*, art. cyt., s. 105.

¹¹ H. LANGKAMMER, *List do Filemona*, dz. cyt., s. 40; B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona*, art. cyt., s. 116.

wskazuje na to, że wpływowi Jezus podlegają wszyscy wierzący¹², zwłaszcza ci, których Paweł pozdrawia.

Można więc powiedzieć, że Jezus obdarzony tytułem „Pan” jest Bogiem. Jemu należy się miłość i posłuszeństwo, w Nim (en kuriw) wierzący tworzą wspólnotę. Obdarzeni miłością i łaską Pana, powinni trwać w nadziei¹³.

II. SFORMUŁOWANIA ZAWIERAJĄCE TYTUŁ „CHRYSTUS”

Słowo „Mesjasz” jest terminem pochodzenia aramejsko-hebrajskiego i ma znaczenie „namaszczony”. Podobnie greckie słowo *chrystos* oznacza także „namaszczony”.

Kościół pierwotny w świetle wydarzeń wielkanocnych obdarzył Jezusa tytułem „Chrystus” – Mesjasz, wykazując Żydom, że Mesjasz przez nich oczekiwany przyszedł w osobie Jezusa¹⁴. W Liście do Filemona termin „Chrystus” ma dla Pawła sens mesjański. Chrystus to Mesjasz obiecany i zapowiadany¹⁵. W innych Listach Pawłowych, poza Listem do Filemona, termin ten jest drugim imieniem Jezusa¹⁶.

Tytuł „Chrystus” występuje w Liście do Filemona albo samodzielnie (w wierszach 6, 8, 20), albo w formule „Chrystus Jezus” (w wierszach 1, 3, 9, 23, 25).

W wierszach Listu do Filemona, gdzie tytuł „Chrystus” występuje samodzielnie, poprzedzony jest on przyimkiem *ei j* lub *en* (*ei j Cridton*, *en Cristw*).

Formę *ei j Cridton* zawiera Flm 6: „aby twój udział w wierze stał się czynny w rozpoznawaniu wszelkiego dobra, które [jest] w nas ku Chrystusowi (*ei j Cridton*)” – tak tłumaczy B. Adamczewski – „[czyn] [...], jaki jest do spełnienia wśród was dla Chrystusa (*en epignwsei pantoj agaqou/ tou/ en h mi h ei j Cridton*)” – tak *Biblia Tysiąclecia*. Paweł, dziękując Bogu za postawę Filemona, równocześnie prosi Kolosanina, by jako człowiek wiary dostrzegł i zrozumiał dobro, jakie jest w niewolniku chrześcijaninie; to dobro jest na razie ukryte, ale widoczny jest obrany, właściwy cel życia „ku Chrystusowi” (*ei j Cridton*). Apostoł potwierdza to dążenie Onezyma „ku Chrystusowi”, licząc na to, że Bóg będzie odtąd działał skutecznie w Onezymie¹⁷.

Kolejny tekst, Flm 8, wyraża przekonanie Pawła, że mógłby „w Chrystusie (*en Cristw*)” nakazać Filemonowi odpowiedni sposób postępowania: „choć z całą swobodą mogę w Chrystusie (*en Cristw*) nakładać na ciebie obowiązki

¹² B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona*, art. cyt., s. 116.

¹³ Tamże, s. 117; H. LANGKAMMER, *List do Filemona*, dz. cyt., s. 39-40.

¹⁴ W.R.F. BROWNING, *Słownik Biblii*, tłum. J. Sławik, Warszawa 2005, s. 93.

¹⁵ X. LÉON-DUFOUR (red.), *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 351, 461-470.

¹⁶ B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona*, art. cyt., s. 45.

¹⁷ Tamże, s. 70.

(Dioñ pollhn en Cristw/ parrhsian eþwn epitassein soi to anhkōn)”. Paweł użył w Flm 8 czasownika epitassw (nakazywać coś z góry), który występuje tylko w tym miejscu w całym *Corpus Paulinum*. Apostoł stosował zawsze czasownik diatassw (rozporządzać) lub rzeczowniki suggnwmh, gnwmh (opinia, propozycja, rada). W Flm 8 Apostoł użył czasownika epitassw w formie, która wyraża pragnienie Pawła, by „w Chrystusie”, mając ku temu racje jako spełniająca posługę apostołską, nie wydawać Filemonowi jednak nakazów moralnych: „choć z całą swobodą mogę w Chrystusie nakładać na ciebie obowiązek, to jednak raczej proszę [...]”¹⁸.

Natomiast w słowach wiersza 20 Listu do Filemona: „tak, bracie, niech i ja przez ciebie zaznam radości w Panu: pokrzep moje serce w Chrystusie (naññ adel feñ egw, souonaimhn en kuriw/ anapausōn mou ta splagcna en Cristow/)” – Paweł prosi Kolosanina, by ten, skoro potrafi „pokrzepiać serca świętych” (Flm 7b), nie odmówił także Pawłowi proszącemu o przyjęcie powracającego niewolnika do domu, a potem by posłał go Apostołowi dla posług – tym czynem Filemon pokrzepiłby serce Apostoła¹⁹.

Można zatem powiedzieć, że użyty przez św. Pawła tytuł „Chrystus” z przyimkiem eij, – w formule eij Cridton – wskazuje na Chrystusa jako na najdoskonalszy, ostateczny cel życia wierzącego²⁰. Całe życie wierzącego nakierowane jest „ku Chrystusowi”, zmierza ku Niemu. Natomiast tytuł „Chrystus” z przyimkiem en – w formule en Cristw/ – określa sferę działania łaski Chrystusa, przestrzeń, w której żyje, porusza się wierzący. Wyrażenie en Cristw/ określa tzw. chrystosferę²¹.

III. ZASTOSOWANIE FORMUŁY „JEZUS CHRYSZTUS” ORAZ „CHRYSZTUS JEZUS”

W formule „Jezus Chrystus” nastąpiło połączenie imienia Jezus z tytułem Chrystus, będącym określeniem urzędu, połączenie imienia historycznej osoby z nadanym jej tytułem Mesjasza, czyli Chrystusa.

U podłoża tego połączenia leży wydarzenie wielkanocne i jego zgodność z prorocत्वami mesjańskimi²². Natomiast św. Paweł, przenosząc z LXX tytuł *Kyrios* na Jezusa, przeciwstawił Jezusa „panom pogan”, co zaowocowało późniejszym określeniem „Pan nasz, Jezus Chrystus”. W Rz 1,4 treść głoszonej Ewangelii Paweł streszcza w słowach „[Ewangelia] o Jezusie Chrystusie, Panu

¹⁸ Tamże, s. 77.

¹⁹ H. LANGKAMMER, *List do Filemona*, dz. cyt., s. 34-35; B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona*, art. cyt., s. 105-106.

²⁰ B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona*, art. cyt., s. 45.

²¹ A. JANKOWSKI, *Listy więzienne. List do Filemona*, w: E. DĄBROWSKI, F. GRYGLEWICZ (red.), *Pismo św. Nowego Testamentu*, t. 8, Poznań – Warszawa 1962, s. 328.

²² X. LÉON-DUFOUR (red.), *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 47.

naszym”. Dla Apostoła „Jezus Chrystus” jest „odwiecznym Synem Boga” i Mesjaszem-Chrystusem²³.

Formuła „Jezus Chrystus” występuje w Liście do Filemona w wierszu 3 i 15. Z uwagi na zawarty w niej tytuł „Chrystus” formuła „Jezus Chrystus” ma sens mesjański.

List zaczyna się pozdrowieniem, które już wyżej omawiano: „Łaska wam i pokój od Boga, naszego Ojca, i Pana Jezusa Chrystusie” (Flm 3).

W tekście tym tytuł „Pan” ma treść chrystologiczną przez powiązanie go z tyłem „Chrystus”. Jezus historyczny, który wraz z Bogiem Ojcem jest dawcą łaski, wyznawany jest Bogiem i równocześnie jest oczekiwanym Mesjaszem²⁴.

Podobnie zakończenie Listu przekazuje życzenie łaski, której dawcą jest „Pan nasz, Jezus Chrystus”: „Łaska Pana naszego, Jezusa Chrystusa, [niech będzie] z duchem waszym (-H carij tou/ kuriou Włsou/ Cristou/ meta. tou/ pneumatoj umwł)” (Flm 25). To zakończenie Listu wskazuje na treść chrystologiczną tytułu „Pan”. Zakończenie jest typowe dla Listów Pawłowych, proto-Pawłowych, które mają ten sam rdzeń: „Łaska Pana naszego, Jezusa Chrystusa, z wami!”. Łaska we wstępnych błogosławieństwach ukazana jest zawsze jako pochodząca od Boga Ojca i Pana Jezusa Chrystusa. Natomiast w konkluzjach Listów Pawłowych ujmowana jest chrystologicznie, przy czym Jezus Chrystus określany jest zawsze jako Pan. Końcowe błogosławieństwo udzielane w imię Jezusa Chrystusa, naszego Pana, umacnia we wspólnocie wierność Jezusowi Chrystusowi i utrwała jedność²⁵.

Formuła „Chrystus Jezus” występuje w Flm 1, 9 i 23. Akcent w tej formule spoczywa na tytule „Chrystus” (Mesjasz).

W wierszu 1 i 9 Listu do Filemona Paweł nazywa siebie *deσμioj Cristou/ Włsou/* „Paweł, więzień Chrystusa Jezusa (*Paul oj deσμioj Cristou/ Włsou/*)” – tak BT; czy „więzień dla Chrystusa Jezusa” – tak tłumaczy B. Adamczewski. Nazywając siebie „więźniem Chrystusa Jezusa”, św. Paweł daje do zrozumienia, jak wiele pracuje dla Chrystusa, zapowiedzianego przez proroków, oraz dla Jego Ewangelii. Paweł całe życie oddaje na służbę Chrystusowi i Ewangelii. Pośrednio takim określeniem siebie daje wzór do naśladowania; przywódca winien żyć zgodnie z nauką, którą głosi²⁶.

Określenie *deσμioj Cristou/ Włsou/* można tłumaczyć: „więzień dla sprawy Chrystusa Jezusa”, a także „[więzień,] którego uwięził Chrystus Jezus”²⁷. W Liście do Filemona Paweł nie przedstawia siebie jako apostoła, lecz jako tego, który został wzięty do niewoli (do aresztu śledczego) przez Jezusa Chry-

²³ H. LANGKAMMER, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, s. 67.

²⁴ B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona*, art. cyt., s. 60-61.

²⁵ Tamże, s. 116.

²⁶ W.R. FARMER (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. naukowy wyd. pol. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2000, s. 1605.

²⁷ Tamże.

stusa, ze względu na relację z Nim²⁸. Podobnie w Flm 23 towarzyszący Pawłowi Epafras zostaje przedstawiony Filemonowi jako „mój współwięzień w Chrystusie Jezusie (Ἐπαφρᾶς ὁ συναϊκὸς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)”. Epafras jest także – jako współpracownik Pawła w sprawie Chrystusowej – „więźniem” Chrystusa. Tytuł *desmij Cristou/Ihsou* określa zatem Pawła, a także Epafrasa jako osoby obdarzone funkcją przez (dla) Chrystusa Jezusa, osoby odznaczające się szczególnym autorytetem²⁹ we wspólnocie, ale tak mocno zaangażowane w sprawę Chrystusa Jezusa, że są jakby tą funkcją przez Chrystusa więzione.

Z powyższego wynika, że w Liście do Filemona określenie „Pan nasz, Jezus Chrystus” wskazuje na to, iż Jezus historyczny, nazwany *Kyriosem*, Mesjaszem, jest Bogiem, Panem zmartwychwstałym, wywyższonym. Zwycięskiemu Chrystusowi jako Panu podlega całe stworzenie,

Paweł i Epafras są wysłannikami Chrystusa Jezusa, Jego współpracownikami, którzy spełniają we wspólnotach chrześcijan funkcję przekazaną im przez Jezusa Chrystusa. W tekście Listu do Filemona w formule „Jezus Chrystus” można zauważyć pewne przesunięcie akcentu na tytuł „Chrystus”. „Pan nasz, Jezus Chrystus” jest stwierdzeniem, że historyczny Jezus jest Panem i Mesjaszem. Formuła „Chrystus Jezus” akcentuje pozycję Jezusa jako Mesjasza.

IV. PODSUMOWANIE

W Liście do Filemona Jezus historyczny nazwany jest „naszym Panem”, *Kyriosem*. Boski tytuł nadany Jezusowi wskazuje, iż jest On wyznawany przez wszystkich wierzących i Bogiem, i ich Panem.

Wierzący żyją „w Nim” (*en Cristw*), czyli w sferze Jego oddziaływania, i całe ich życie nakierowane jest na Niego (*eij Cridton*) – On jest celem ich życia.

Jezus Chrystus jest źródłem łaski, której udziela sam lub wraz z Bogiem Ojcem. On wybiera także niektórych wiernych, powierzając im funkcje pełnienia specjalnych zadań we wspólnocie Kościoła. Te funkcje czynią ich tak bliskimi współpracownikami Chrystusa, że Paweł nazywa ich „więźniami Chrystusa”, „więźniami dla sprawy Chrystusa”.

Można stwierdzić za K. Romaniukiem, podsumowującym rozważania nad tytułami i określeniami Jezusa, że tylko termin „Jezus” posiada w Listach Pawłowych charakter imienia własnego Jezusa. Najpełniej Osobę i dzieło Jezusa określa formuła „Pan nasz, Jezus Chrystus (*ὁ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*)”. Natomiast „Pan Jezus Chrystus” jest formułą prawie techniczną, okre-

²⁸ A. JANKOWSKI, *List do Filemona*, art. cyt., s. 329; B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona*, art. cyt., s. 55.

²⁹ J.B. LIGHTFOOT, *Epistle to Philemon*, w: *St. Paul's Epistles to the Colossians and Philemon*, [b.m.w.] 1999, s. 339.

ślającą Tego, który dał adresatom Listów św. Pawła nowe życie, czyli chrześcijan. „Jezus Chrystus” to określenie człowieka Jezusa, wskrzeszonego przez Boga Ojca, obdarzonego godnością Mesjasza, zapowiedzianego przez Stary Testament. Z kolei określenie „Chrystus Jezus” wskazuje, że Jezus jest od wieków istniejącym Mesjaszem; określenie to jest fragmentem wyznania wiary w Jezusa, zapowiedzianego proroka. Synonimem określenia chrześcijan jest formuła *en Cristow/ Ihsou*³⁰. W Liście do Filemona spotykamy, co wyżej starano się ukazać, tytuły „Pan Jezus Chrystus”, „Pan Jezus”, „Chrystus Jezus” oraz sformułowania „w Chrystusie (*en Cristow*)” oraz „dla [ku] Chrystusa (*eij Cridton*)”.

IL RIASSUNTO

Gli elementi di cristologia nella lettera di San Paolo al Filemone

Gesù storico è chiamato nella lettera al Filemone „il nostro Signore”. Il titolo divino attribuito a Gesù indica, che tutti credenti riconoscono in Lui il loro Dio. I credenti vivono “in Lui”, vale a dire nell’ambiente della sua radiazione e tutta la loro vita è diretta verso di Lui. Lui è lo scopo della loro vita.

Gesù Cristo è la fonte della grazia, la quale viene concessa da Lui stesso oppure da Lui con Dio Padre. Lui pure sceglie alcuni credenti, affidandogli i compiti speciali da compiere nella comunità della Chiesa. Queste funzioni rendono loro così vicini cooperatori di Cristo, che Paolo chiama loro “prigionieri di Cristo”, “prigionieri per la causa di Cristo”.

Sommando l’analisi dei titoli e delle descrizioni di Gesù, si può constatare che solamente il termine “Gesù” ha nelle lettere di san Paolo il carattere del nome proprio di Gesù. La Persona e l’opera di Gesù viene descritta nel modo migliore dalla formula “il nostro Signore, Gesù Cristo”. Invece la formula “il Signor Gesù Cristo” è quasi tecnica. Essa descrive Colui, che ha dato la vita nuova ai cristiani. Tanto che “Gesù Cristo” è il nome dell’uomo Gesù, risuscitato e dotato dalla dignità del Messia predetto nell’Antico Testamento.

Thum. Jan Skiczuk

Słowa klucze/ key words:

Paweł, Filemon, chrystologia
Paul, Philemon, Christology

³⁰ K. ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, dz. cyt., s. 63.

KS. GRZEGORZ KUCZA

ELEMENTY PERSONALIZMU W KONSTYTUCJI «DEI VERBUM»

W chrześcijańskiej teologii temat Objawienia Bożego stał się pojęciem kluczowym chrześcijańskiego samorozumienia. Rzeczywistość objawiania się Boga nie wyraża się w Piśmie Świętym za pomocą jednego terminu, ponieważ człowiek doświadcza Jego obecności na różne sposoby. Bóg objawia się przez wydarzenia, w których dochodzi do głosu zarówno Jego radykalne oddalenie, ukrycie i niedostępność (transcendencja), jak i Jego bliskość, istotowo przewyższająca bliskość (immanencja), daną w fakcie stworzenia świata. Istotne dla biblijnego rozumienia Objawienia jest to, że Bóg w sposób całkowicie wolny i stale na nowo, udziela się ludziom w historii jako Bóg, który pragnie ich zbawienia¹. Tematyka Objawienia Bożego była podejmowana na I Soborze Watykańskim w Konstytucji *Dei Filius*², a także w nauczaniu wielu papieży³. Pierwszy Sobór Watykański podkreślił fakt objawiania się Boga ludzkości nie tylko przez dzieło stworzenia, ale także na drodze nadprzyrodzonej.

Nową epokę w życiu i działalności Kościoła, a także w dziedzinie myśli teologicznej otworzył II Sobór Watykański. Głównym jego zadaniem była kerymatyzacja teologii, zgodnie z duszpasterskim duchem soboru. Ojcowie soboru wyznaczyli dwie drogi prowadzące do tego celu. Z jednej strony dążono do ponownego odkrycia i zbadania treści Objawienia Bożego za pomocą współczesnych metod, z drugiej zaś starano się o jego wykład, zrozumiały dla współ-

¹ F. KÖNIG, H. WALDENFELS, *Leksykon religii*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 298.

² H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [dalej: DS], wyd. 36, nr 3004-3014.

³ Np. LEON XIII, *Encyklika „Providentissimus Deus”* (1893), zob. DS nr 3280-3294; Benedykt XV, *Encyklika „Spiritus Paraclitus”* (1920), zob. DS nr 3650-3654; Pius XII, *Encyklika „Divino afflante Spiritu”* (1943), zob. DS nr 3825-3831.

czesnego człowieka⁴. Podstawowe zadanie, jakie postawiła przed sobą teologia posoborowa, polegało na tym, aby Kościół, opierając się na Objawieniu Bożym, mógł jak najlepiej wypełniać swoją misję. Objawienie Boże bowiem poucza nas, że nie może być teologii dla człowieka bez antropologii dla Boga⁵. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* przed ogłoszeniem przeszła aż pięć przekształceń, chociaż jeszcze przed rozpoczęciem obrad soborowych przygotowano dokument poświęcony nauce o Objawieniu Bożym (*De fontibus revelationis*). Dyskusja nad schematem tej konstytucji doprowadziła do pierwszego wielkiego rozłamu wśród ojców soborowych. W trakcie obrad bowiem ścierały się ze sobą na soborze dwie tendencje, które określano zazwyczaj jako konserwatywną i postępową. Tzw. tendencja konserwatywna zwracała uwagę na nieprzerwany związek z całą przeszłością Kościoła, wskazując na depozyt wiary. Natomiast tendencja zwana postępową szukała wspólnego języka z ludźmi swojej epoki, ukazując nieustanną aktualność Bożego posłannictwa Kościoła wobec ludzi wszystkich czasów. Konstytucja *Dei verbum* jest więc niewątpliwie dziełem rozsądnego kompromisu między tymi dwoma dążnościami⁶. Jest ona na wskroś biblijna zarówno w swojej formie, jak i treści. Stanowi poniekąd kres epoki rozpoczynającej się od średniowiecza i charakteryzującej się całkowitym rozdziałem teologii i życia duchowego, rozdziałem, którego nie znali ani ojcowie Kościoła, ani wcześnie wielcy scholastycy⁷. Do istotnych jej tematów należą: Objawienie i jego przekaz, natchnienie i prawda Pisma Świętego, historyczność czterech Ewangelii. Ponadto Konstytucja *Dei verbum* ma również swój wymiar ekumeniczny, ponieważ umożliwia zasadniczy dialog pomiędzy Kościołem katolickim a innymi Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi.

W ramach artykułu pragniemy skupić naszą uwagę na personalistycznym wymiarze soborowej Konstytucji *Dei verbum*⁸. Teologia uprawiana w jej świetle musi bowiem być rozumiana przede wszystkim jako nauka o rzeczywistości, którą z jednej strony jest Bóg, objawiający siebie samego człowiekowi, a z drugiej człowiek zawierający siebie całego Bogu w odpowiedzi na Jego objawienie⁹. Objawienie Boże ma niezwykle znaczenie egzystencjalne dla każdego

⁴ Por. A. KLAWEK, *Nowa struktura teologii współczesnej*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 18(1965)1, s. 2.

⁵ Por. L. ORZEL, *Problemy teologii posoborowej*, Ateneum Kapłańskie 71(1968)2/355, s. 94-100.

⁶ Por. A. JANKOWSKI, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: *Sobór Watykański I, Deklaracje*, wyd. III, Poznań 1986, s. 341.

⁷ Por. S. MOYSA, *Rola Kościoła w przekazywaniu Objawienia*, w: H. BOGACKI, S. MOYSA (red.), *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968, s. 13.

⁸ Osobowościowy i dynamiczny charakter objawienia Bożego podkreślają między innymi prace: O. SEMMELROTH, *Gott und Mensch in Begegnung*, Frankfurt am Main 1958; J.R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951; a także: R. GUARDINI, *Offenbarung*, Würzburg 1940 (wyd. pol. R. GUARDINI, *Objawienie*, Warszawa 1957); K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1963; oraz K. RAHNER, J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg 1965.

⁹ Por. K. WOJTYŁA, *Znaczenie Konstytucji „Dei verbum” w teologii*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, s. 11.

człowieka. Pragniemy na nowo odkryć fakt, że chrześcijaństwo jest nie tylko doktryną, systemem prawd, ale przede wszystkim relacją Boga z człowiekiem. Bóg objawiający siebie człowiekowi oraz człowiek odpowiadający wiarą i pełnym zaufaniem Bogu stanowią podstawowy wymiar tej relacji.

I. OBJAWIENIE BOŻE JAKO OSOBOWE SPOTKANIE BOGA Z CZŁOWIEKIEM

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* stwierdza, że „spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej” oraz „Bóg niewidzialny w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej” (KO 2). U podstaw objawienia leży więc nieczym nieograniczona miłość i dobroć samego Boga. Bóg sam jest podmiotem objawienia. Przez objawienie Bóg zechciał ujawnić i oznajmić siebie samego i odwieczne postanowienia swej woli o zbawieniu ludzi (zob. KO 6). Objawienie Boże w dziele stworzenia dokonuje się nieustannie. Bóg, objawiając siebie, okazuje niezwykle zaufanie człowiekowi. To jedyne w swoim rodzaju spotkanie Boga z człowiekiem ma nadprzyrodzony, a równocześnie międzyosobowy wymiar. Sobór naucza, że objawienie Boże przekazuje prawdę o człowieku (por. KDK 12), o grzechu (por. KDK 13), a także pomaga w głębszym poznaniu praw społecznych (por. KDK 23). Z kolei objawiony ludziom Boży plan zbawienia ukazuje drogę odnowy człowieka po grzechu pierworodnym. Objawienie siebie samego i woła zbawienia człowieka stanowią jeden spójny akt ze strony Boga, któremu od strony człowieka, od strony rodziny ludzkiej w Kościele odpowiada poznanie Boga w tajemnicy Jego wewnętrznej istoty, a zarazem świadomość zbawienia. Objawienie jest nie tylko odsłonięciem tajemnicy Boga, jest ono równocześnie zaproszeniem. Człowiek przyjmuje zaproszenie, uczestniczy w dziele zbawienia¹⁰. Celem objawienia nie jest udzielenie jakiegoś wyższego poznania, ale ujawnienie fundamentalnej tajemnicy. Objawienie prowadzi do spotkania z tajemnicą Boga, która polega na dobroci i mądrości oraz samoudzieleniu się Boga po to, aby człowiek dostąpił uczestnictwa w życiu Bożym¹¹. Wydarzenie objawienia dokonuje się na poziomie osoby. Bóg osobiście odnosi się do człowieka. Inicjatywa osobowego spotkania pozostaje jednak zawsze po stronie Boga. Bóg nie dyktuje człowiekowi abstrakcyjnych prawd, lecz pozwala mu doświadczyć siebie. Całe dzieje ludzkości świadczą o permanentnym wychodzeniu Boga ku człowiekowi. Bóg rozpoczął dzieło objawiania się człowiekowi wraz ze stworzeniem pierwszych ludzi, a następnie związał je

¹⁰ Tenże, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, wyd. 2, s. 48.

¹¹ H. WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, tłum. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 172.

z narodem wybranym. Najpierw zawarł przymierze z Abrahamem, a potem z całym narodem izraelskim za pośrednictwem Mojżesza, objawiając się jako Bóg jedyny, żywy i prawdziwy (por. KO 14). Biblijne objawienie jest zatem osobistym spotkaniem z Bogiem żywym, które dokonuje się na płaszczyźnie osobowej. Boskie „Ja” udziela się ludzkiemu „ty”, a ludzkie „ja” odpowiada Boskiemu „Ty”. Jedyne na tej płaszczyźnie pełnego ufności zwrócenia ku sobie można rozpoznać wiarygodność Boga i prawdę Jego Objawienia¹². Bóg przemawia do człowieka (por. Hbr 1,1-2). Objawienie dane przez Boga narodowi wybranemu w Starym Testamencie przygotowuje, prorocznie zapowiada i rozmaitymi typicznymi obrazami oznacza nadejście Chrystusa oraz Jego mejsjańskiego królestwa (por. KO 15). Nowy Testament kryje się w Starym Testamencie, a Stary Testament w Nowym znajduje wyjaśnienie, ponieważ dopiero w świetle Ewangelii uzyskuje i ujawnia pełny swój sens (por. KO 16).

Konstytucja *Dei verbum* stwierdza, że wychodzenie Boga ku człowiekowi osiąga swój punkt kulminacyjny w Wydarzeniu Jezusa Chrystusa. W Nim się ono dopełnia (por. KO 7). Ojcowie soborowi nauczają, że „plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem Pośrednikiem i pełnią Objawienia” (KO 2). Nie można od siebie oddzielać dwóch form objawienia Bożego: wydarzenia i słowa. Słowa i wydarzenia objawienia świadczą o nieprzerwanej obecności Bożej w historii i łączą się w jedno, stanowiąc skierowane przez Boga do człowieka wezwanie oczekujące odpowiedzi, tj. zawierzenia. Słowo objawienia jest czymś więcej niż pouczeniem i informacją, jego dynamizm przejawia się w samych wydarzeniach dokonywanych przez Boga mocą słowa¹³. Przez połączenie *gesta et verba, opera et doctrina, res et verba, verba et mysterium* – został wyrażony w pełni totalny charakter objawienia, ponieważ objawienie jako dialogiczny, dotyczący cielesności człowieka proces, dotyczy całego człowieka jako „ty”¹⁴. Ojcowie soborowi nauczają, że w osobie Jezusa Chrystusa Bóg ukazał w sposób doskonały siebie samego i swoje zamierzenia (por. DWR 11). Przez swoją sytuację Wcielonego Słowa Chrystus jest Objawieniem i Zbawieniem; w Nim Ojciec objawia i daje nam siebie. Każde objawienie Boga i każda Jego zbawcza interwencja w historię ludzkości zmierza ostatecznie do tej najwyższej formy obecności Boga w historii, jaką stanowi Chrystus, i nabiera pełnego znaczenia w nastawieniu na Chrystusa¹⁵. On objawił nam przede wszystkim i ukazał to, że Bóg jest miłością, że jest z nami, a prawem fundamentalnym doskonałości ludzkiej jest nowe

¹² J. IMBACH, *Wielkie tematy Soboru*, tłum. M. Szafrńska-Brandt, Warszawa 1985, s. 10.

¹³ Zob. M. SCHMAUS, *Wiara Kościoła*, tłum. J. Zaremba, Gdańsk 1989, s. 30.

¹⁴ H. WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, s. 173.

¹⁵ J. ALFARO, *Wiara*, Concilium 1-10(1966/1967), s. 27.

przykazanie miłości (por. KDK 38). W samym ukazaniu tajemnicy Ojca i Jego miłości Jezus objawia też w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu jego najwyższe powołanie (por. KDK 22). On jest znakiem miłującego zwrócenia się Boga ku człowiekowi. Sobór naucza, że „Jezus Chrystus, Słowo Wcielone, człowiek do ludzi posłany, głosi słowa Boże i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył mu do wykonania”, a „przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości oraz świadectwem Bożym potwierdza, że Bóg jest z nami, by nas z mroków grzechu i śmierci wybawić i wskrzesić do życia wiecznego” (KO 4). Odkrycie prawdy, osobiste spotkanie z Bogiem Stwórcą i Odkupicielem, dokonujące się za sprawą Ducha Świętego, nie jest natychmiastowe. Bóg przemawia do człowieka pogrążonego w mroku i słabości grzechu jego własnym językiem. Przez stopniowe odkrywanie przed nim tajemnic swego serca, krok za krokiem dźwiga go z upadku¹⁶. Dzięki objawieniu Bożemu ukazuje się ludziom tajemnica człowieka i wielkość osoby. Objawienie Boże wpisuje się w czas i ludzką historię. Jego zaś punktem kulminacyjnym jest Wcielenie, które dokonuje się w „pełni czasów” (por. Ga 4,4).

Objawienie wprowadza w historię pewien punkt odniesienia, którego człowiek nie może w żaden sposób zignorować, jeśli chce pojąć tajemnicę swojego istnienia; z drugiej strony to poznanie odsyła nieustannie do tajemnicy Boga, której umysł nie jest w stanie wyczerpać, lecz może jedynie przyjąć wiarą. Te dwa momenty wyznaczają obszar działalności właściwej rozumowi, na którym może on prowadzić swoje dociekania i szukać zrozumienia, nie napotykając na żadne ograniczenia poza swoją własną skończonością w obliczu nieskończonej tajemnicy Boga (por. FR 14)¹⁷. Historia staje się miejscem zbawczego działania Boga. Prawda zawarta w objawieniu Chrystusa nie jest zamknięta w ciasnych granicach terytorialnych i kulturowych, ale otwiera się dla każdego człowieka, który pragnie ją przyjąć jako ostateczne i nieomyłne słowo, aby nadać sens swojemu istnieniu (FR 12). Objawienie się Boga w stworzeniu i objawienie historyczne w nauczaniu *Dei verbum* są ze sobą ściśle związane, wspólnie stanowią drogę, na której Bóg w Jezusie Chrystusie objawił swoją miłość wobec ludzkości¹⁸. Pismo Święte zawiera prawdy przez Boga objawione. Nie przemawia ono tylko historycznie, lecz przedstawia przeszłość tylko dlatego i o tyle, o ile ma to znaczenie dla „tu i teraz”¹⁹. Objawienie nie jest zbiorem precyzyjnych formuł, w pełni dla człowieka zrozumiałych, lecz jako żywe słowo posiada sens personalny. Implikuje osobistą postawę Boga, wzywającego człowieka do uczestnictwa w Jego życiu oraz zewnętrzny wyraz tej postawy, jakim jest

¹⁶ Por. P. BENOIT, *Natchnienie i Objawienie*, Concilium 1-10(1965/1966), s. 696.

¹⁷ JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Fides et ratio”* [FR], Watykan 1998.

¹⁸ J. KULISZ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, Kraków 1995, s. 54.

¹⁹ Por. L. BAKKER, *Rola człowieka w Objawieniu*, Concilium 1-10(1966/1967), s. 18.

misterium Wcielenia Jego Syna, Pośrednika wszelkiej łaski i wszelkiego objawienia. Łaska Chrystusa sprawia, że w głębi duszy człowieka odzywa się wezwanie Boga do uczestnictwa w Jego życiu przez osobiste spotkanie i wzajemny dobrowolny dar. W posłannictwie Chrystusa (osobowego Słowa Ojca, które przez Wcielenie wypowiada się w słowach ludzkich) sam Bóg, Ojciec Chrystusa i nasz Ojciec w Chrystusie, wychodzi nam na spotkanie. Objawienie jako słowo Boga skierowane do człowieka zawiera w sobie dobrowolny dar Boga dla człowieka, a jednocześnie ludzki wyraz tego daru²⁰. Chrystus nie tylko naucza o Bogu, ale objawia Go w swoich czynach do tego stopnia, że kto widzi Jego, widzi Boga (por. J 14,8-9).

Ojcowie soborowi uczą również, że w świetle Objawienia Bożego należy szukać rozwiązania ludzkich problemów (por. DFK 16). Trzeba więc Objawienie Boże nie tylko przyjąć, ale i zrozumieć. Soborowa Konstytucja *Dei verbum* podkreśla, że słowo Boże zostało wyrażone w języku ludzkim, upodobniło się do mowy ludzkiej, jak niegdyś Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjmawszy ciało ludzkie, upodobniło się do ludzi (por. KO 13). Objawione słowo Boże jest odczytywane i przekazywane we wspólnocie Kościoła, która posługuje się językiem teologicznym. Człowiek ma zdolność tworzenia języka oraz symboli jako narzędziowych i umownych znaków. Proces powstawania pojęć teologicznych odbywa się na drodze analogii. Zwracając się do Boga, człowiek nie używa obcych pojęć, ale bliskiej sobie symboliki lingwistycznej. Pojęcia te – filozoficzne lub potoczne – i znaczenia symboliczne podlegają takiemu przekształceniu, by odpowiadały rzeczywistości Bożej, do której zostają odniesione. Przekształcenie to dokonuje się przez negację, uwalniającą treści pojęciowe od niedoskonałości, oraz na drodze afirmacji, nadającej im najwyższy stopień doskonałości²¹. Objawienie zostało zakończone, ale żyje ono ciągle i jest odczytywane coraz lepiej. Dlatego możemy powiedzieć, że chrześcijaństwo jest permanentnym wyznaniem wiary w Boga oraz przyjęciem Jego Objawienia z ufnością i radością²². Słowo Boże nie jest rzeczywistością martwą, lecz żywą. Coraz lepiej jest poznawane, asymilowane i przeżywane. Jest tak dzięki perspektywie czasowej, w której można nie tylko pogłębiać jego wewnętrzną treść, ale także dostrzec sposób jego realizacji we wspólnocie Kościoła. W depozyt słowa Bożego wnika teologia, za pomocą rozumu oświeconego wiarą, korzystając z dostępnych środków wiedzy. Nadprzyrodzony dar mądrości i rozumu, a także inne dary Ducha Świętego uwrażliwiają teologa na właściwe rozeznanie prawdy Objawienia, wiążąc go z nią uczuciowo i wolitywnie²³. Z jednej strony Objawienie kształtuje rozwój Kościoła, z drugiej zaś – czyny i słowa Kościoła objawiają słowo Boże. Bóg, objawiając siebie, towarzyszy człowiekowi na jego

²⁰ J. ALFARO, *Wiara*, s. 25.

²¹ Por. J.M. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg im Breisgau 1941, wyd. 2, s. 752-753.

²² Por. O. GONZÁLES DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998, s. 165.

²³ Por. P. LEKS, *Słowo Twoje jest prawdą. Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997, s. 66.

drodze życia. Dlatego możemy również mówić o podwójnym wymiarze objawiania się Boga: historycznym i sakramentalnym: historycznym – gdyż objawienie to dokonuje się w historii; sakramentalnym – gdyż stała, osobowa i dynamiczna obecność Boga wśród ludzi jest łaską, jest działaniem Bożym zmierzającym do zbawienia człowieka. Teologia więc będzie zawsze refleksją nad objawieniem Bożym, które zostało skierowane do każdego człowieka niejako w ziemskich uwarunkowaniach. Dogmatów nie można oddzielać od wiary i Objawienia. Cokolwiek człowiek mówi o sprawach Bożych, mówi językiem tego świata. Ponieważ Objawienie Boże dokonuje się w historii ludzkiej, dlatego teologia musi być powiązana z antropologią i powinna mieć wymiar personalistyczny.

II. DIALOGICZNO-RELACYJNA STRUKTURA OBJAWIENIA BOŻEGO

Bóg objawiający się człowiekowi oczekuje od niego odpowiedzi. Człowiek, stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” (por. Rdz 1,26-27), jest istotą wolną. W swej wolności podejmuje on decyzję przyjęcia lub odrzucenia Objawienia Bożego. Odrzucenie łaski Bożej i zamknięcie się na słowo Boże zawarte w Objawieniu niweczy plan rozwoju osoby ludzkiej, deformuje istotę bycia człowiekiem, a w ostateczności prowadzi do unicestwienia bytu ludzkiego. Przyjęcie i pełna akceptacja Objawienia Bożego dokonuje się w wierze. Podobnie jak współczesna antropologia mówi o człowieku jako bycie jednostkowym i społecznym, tak i wiara człowieka jest nie tylko sprawą indywidualną, ale ma również swój wymiar społeczny. Stąd i nasze rozważania skoncentrują się obecnie na wierze jako odpowiedzi na wezwanie Boże, ujętej zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i wspólnotowym. Przyjęcie Objawienia i odpowiedź wiary to przestrzeń, w której osoba ludzka realizuje swoje powołanie do współpracy i dialogu ze Stwórcą.

1. Posłuszeństwo wiary jako indywidualna odpowiedź człowieka na Objawienie Boże

Ojcowie soborowi w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum* nauczają, że „Bogu objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary, przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane” (KO 5). „Posłuszeństwo wiary” sięga w samą osobową strukturę człowieka, w cały jego duchowy dynamizm. Właściwą odpowiedzią człowieka na objawienie mu się Boga jest powierzenie się człowiekowi Bogu²⁴. Udział człowieka w spotkaniu z Bogiem ma charakter w pełni osobo-

²⁴ K. WOJTYŁA, *U podstaw odnowy...*, s. 20.

wy. Ten temat podejmuje również inny dokument soborowy, *Deklaracja o wolności religijnej*, w której czytamy, że człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć wiarą objawiającemu się Bogu (por. DWR 10), a przy tym kierować się własnym rozeznaniami i korzystać z wolności (por. DWR 11). Niewątpliwie wiara jest rzeczywistością trudną do opisania. Można powiedzieć, że dotyczy całokształtu osobowego życia człowieka. W wierze świadomej w całości pełni ukazuje się wymiar osoby, właściwy człowiekowi. W akcie wiary dochodzi do głosu osobowa istota człowieka. Według nauki soborowej akt wiary ma swoje źródło w całym duchowym dynamizmie człowieka, w jego rozumie i woli. Zawiera on w sobie zgodę na treść Objawienia, posłuszeństwo Bożemu słowu i ufność Bogu, który zbawia nas przez Chrystusa. Przez wiarę człowiek zdaje się na łaskę Boga i wchodzi z Nim we wspólnotę życia²⁵. Jest zatem ogromną możliwością otwierającą się przed człowiekiem. Stąd i jej istnienie jest niezbędne w życiu człowieka. Objawienie urzeczywistnia się w pełni dopiero wtedy, kiedy jest przez człowieka przyjęte, gdy człowiek odpowiada Bogu wiarą. Bóg nie udziela człowiekowi czegoś, ale udziela przede wszystkim samego siebie. Przez wiarę człowiek wyraża akceptację Bożego objawienia. Akt zawierzenia Bogu był zawsze rozumiany przez Kościół jako moment fundamentalnego wyboru, który angażuje całą osobę. Rozum i wola wyrażają tu w najwyższym stopniu swą naturę duchową, aby pozwolić człowiekowi na dokonanie aktu, w którym realizuje się w pełni jego osobowa wolność (FR 13). Bóg wzywa człowieka do uczestnictwa w swoim własnym życiu (por. KK 2 i KO 2), a człowiek odpowiada na tę Bożą inicjatywę, poddając się Jego łasce. Wiara jest aktem całego człowieka, wypływającym z głębi jego osoby i obejmującym w całości wszystko, co jest wewnątrz jego²⁶. Kieruje nasze życie ku Chrystusowi, który jest jedyną drogą naszego zbawienia. Wiara jest osobistą postawą, obejmującą całego człowieka, postawą, która nadaje życiu ostateczny kierunek i która wypływa jakby z głębi wolności człowieka, wezwanego wewnątrz przez łaskę do współżycia z Bogiem. Ogarnia ona całą ludzką osobę, jej rozum, wolę i działanie²⁷. Jest ukierunkowaniem ludzkiej egzystencji na Boga. Wiara jest najpierw osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił (KKK 150). Ma więc podwójne odniesienie: do osoby i do prawdy – akt wiary odnosi się do prawdy przez zaufanie osobie, która o niej świadczy (por. KKK 177). Jest aktem osobistym – wewnętrznym i zewnętrznym – o charakterze doktrynalnym. Jest osobistą postawą człowieka, oddaniem siebie Bogu i przyjęciem Jego posłannictwa. Wiara ustanawia inny wymiar, ten mianowicie, którego nie można przenieść jedynie na płaszczyznę intelektu. Jej nieodłączną cechą jest paradoksalność. Paradoks wiary wyraża się

²⁵ J. ALFARO, *Wiara*, s. 20.

²⁶ CH. BUTLER, *Teologia Soboru Watykańskiego II*, tłum. O. Scherer, Paris 1971, s. 47.

²⁷ Por. J. ALFARO, *Wiara*, s. 23.

w tym, że wiara jest poznaniem istnienia innego niż podmiot. Jest to poznanie pełne miłości Bożej, niejako przemieniające pojedynczego człowieka. Poznanie Boga, przyjęcie Jego Objawienia – oznacza otwarcie się człowieka na Boga w całej swej egzystencji. Dialog objawiającego się Boga z przyjmującym to objawienie w wierze człowiekiem staje się relacją międzypersonalną. Sytuacja osobowej wzajemności, polegająca na dawaniu i przyjmowaniu objawienia, jest układem, w którym całkowicie dobrowolny akt Boga w historii, ukazujący Boga i Jego zbawczą wolę, wywołuje odpowiedź człowieka zrodzoną w łasce; człowiek, odpowiadając, poddaje się Bogu, którego rozpoznaje w Jego akcie²⁸. Akceptacja objawienia jest możliwa wtedy, kiedy rozum ludzki zostanie uzdolniony światłem łaski. Orzeczenie Magisterium Kościoła mówi o iluminacji człowieka, widząc w niej działania przyczynowe, (sprawczość) o charakterze bezpośrednim, uprzedzającym i współdziałającym²⁹. Jest to szczególnie udzielanie się Boga człowiekowi, pod wpływem którego człowiek jest również zdolny do udzielenia Bogu odpowiedzi w sposób całkowicie wolny. Łaska Boża leży zatem u podstaw dążenia człowieka do Boga. Łaska uświęcająca i usprawiedliwiająca jest warunkiem przyjęcia objawienia Bożego. Bóg daje się poznać jako Ten, który nie mieści się w żadnych kategoriach pojęciowych. Bóg objawia siebie, a człowiek poznaje Boga niejako w sposób pozapojęciowy, swoją egzystencją, odpowiadając na Jego wezwanie. Możemy powiedzieć, że Boża łaska uzdalnia człowieka do wiary. *Katechizm Kościoła Katolickiego* naucza, że wiara jest możliwa tylko dzięki łasce Bożej i wewnętrznej pomocy Ducha Świętego. Prawdą także jest to, że wiara jest aktem autentycznie ludzkim. Okazanie zaufania Bogu i przyłgnięcie do prawd objawionych przez Niego nie jest przeciwne ani wolności, ani rozumowi ludzkiemu (KKK 154). Sobór – pomimo zaakcentowania osobowego charakteru wiary i objawienia, ujawniającego się zarówno w odniesieniu do pouczającego Boga, jak i przyjmującego objawienie człowieka – używa tradycyjnych kategorii: łaski uprzedzającej i wspomagającej, oraz podkreśla wewnętrzną pomoc Ducha Świętego, który porusza serca i zwraca je do Boga oraz uzdalnia rozum do akceptacji prawd wiary (por. KO 5). Odpowiedź wiary możliwa jest również dlatego, że człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz. 1,26-27). Człowiek zajmuje wyjątkowe miejsce w całym dziele stworzenia, gdyż stworzony „na obraz Boży”, w swojej własnej naturze jednoczy świat duchowy i świat materialny, jest stworzony jako „mężczyzna i kobieta”, Bóg obdarzył go swoją przyjaźnią (por. KKK 355). Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* „człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność osoby: nie jest tylko czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami; przez łaskę jest

²⁸ CH. BUTLER, *Teologia Soboru Watykańskiego II*, s. 48.

²⁹ Por. S. GŁOWA, I. BIEDA (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988, VII, nr 15, 19, 24, 31, 63.

powołany do przymierza ze swoim Stwórcą, do dania Mu odpowiedzi wiary i miłości, jakiej nikt inny nie może za niego dać” (KKK 357). Wiara jest więc aktem ludzkim, świadomym i wolnym, który odpowiada godności osoby ludzkiej (por. KKK 180). Jest ona także aktem osobowym, wolną odpowiedzią człowieka na inicjatywę Boga, który „na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zamysłu swej mądrości i dobroci stworzył świat cały, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym” (KK 2). Jest aktem angażującym całość osobowości. Dokonuje się on w centrum życia osobowego i obejmuje wszystkie jego elementy³⁰. Wiara jako globalny, integrujący i zintegrowany akt osobowości ma charakter ekstazy. Owa „ekstaza” oznacza „wyjście poza siebie” – przy zachowaniu własnej tożsamości – wraz z tymi wszystkimi elementami, które jednoczą się w centrum osoby³¹. Osoba ludzka odpowiada na inicjatywę Boga, który do niej się zwraca. Inicjatywa Boga wykorzystuje naturalne struktury człowieka, oświeca je i zarazem czyni w pewnym sensie przedmiotem doświadczenia. To nieredukowalne centrum człowieka zazwyczaj nie jest dostępne dla opisu fenomenologicznego. Szczytowym doświadczeniem wiary jest mistyka. Pełne rozumienie człowieka wymaga odwołania się do doświadczenia mistycznego³². Wiara przyzwala Bogu na to, aby działał w człowieku, oraz sprawia, że staje się on tożsamy z Osobą umiłowaną. Jest sprawą wolności człowieka. Przyzwolenie na spełnianie się woli Bożej jest równoznaczne z tym, że człowiek chce tego samego, co Bóg, że wola ludzka chce utożsamić się z wolą Bożą. Człowiek dokonuje tego przyzwolenia swoją wolnością i w ten sposób czyni swą wolę identyczną z wolą Bożą oraz czyni siebie w pełni wolnym. Akt wolności zwrócony przeciwko Bogu niszczy wolność. Akt wolności zwrócony ku Bogu jest aktem prawdziwie wolnym i wyzwalającym do pełni wolności³³. Osoba ludzka pod wpływem działania łaski Chrystusa decyduje dobrowolnie o przyjęciu zaproszenia Boga do udziału w jego życiu. Powołanie zaś do wspólnoty z Bogiem stanowi najwyższy i najgłębszy wymiar ludzkiego istnienia (por. KK 13-17; KDK 19-22; DE 1, 3, 4; DM 2, 3, 7; DRN 2-4). Wiara nie jest tylko wiedzą o Bogu, ale życiowym wzajemnym kontakowaniem się Boga i człowieka. Bóg w sposób nadprzyrodzony odkrywa przed człowiekiem swe tajemnice, działa na jego umysł i serce, aby człowiek mógł przyjąć należycie Boże objawienie. Człowiek zaś zdobywa się na czyn i w wierze daje Bogu odpowiedź. Wiara jest więc życiowym dialogiem człowieka z Bogiem. Bóg przemawia i zaprasza, a człowiek wzmocniony łaską światła i mocy odpowiada³⁴. Jest przekonaniem, że Bóg jest zawsze blisko, jeśli tylko

³⁰ P. TYLLICH, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 33.

³¹ Tamże, s. 35.

³² Por. R. BUTTIGLIONE, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 84-85.

³³ Por. P. EVDOKIMOV, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 30.

³⁴ F. ZAPŁATA, *Wiara a misje*, w: B. BEJZE (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 4, Warszawa 1970, s. 130.

człowiek jest gotów zwrócić się do Boga, i że Bóg zawsze jest potężny, bogaty i łaskawy, jeśli tylko człowiek jest gotów zezwolić na obdarowanie siebie³⁵. W akcie wiary uczestniczy najdrobniejsze poruszenie ludzkiej duszy, każda funkcja ludzkiego ciała. Ciało, dusza i duch są wymiarami ludzkiego bytu. Człowiek jest jednością niedającą się rozłożyć na poszczególne części składowe. Dlatego wiara nie jest tylko sprawą duszy przeciwstawionej umysłowi i ciału bądź sprawą ciała, ale integralnym dążeniem całej osobowości ku czemuś, co posiada najgłębszy sens i największe znaczenie³⁶. Wiara kształtuje egzystencję ludzką. Jest egzystencjalną postawą człowieka wobec Boga. Jest odpowiedzią człowieka na łaskę, która ukierunkowuje go na Boga. W istotny sposób odnosi się do przyszłości, oznacza gotowość poświęcenia teraźniejszości na korzyść przyszłości, jak w przypadku biblijnej postaci Abrahama. Bez przyszłości teraźniejszość jest nie do zniesienia, nic nie jest dla człowieka trudniejsze do zniesienia niż brak przyszłości. Można powiedzieć, że ludzkie istnienie jest w całości odniesione do przyszłości. Wiara „jest miłością, biorącą człowieka w posiadanie i wskazującą mu drogę, którą musi kroczyć nawet wtedy, gdy droga ta jest trudna”³⁷. Bezpośrednim wyrazem miłości jest działanie. Można powiedzieć, że miłość żyje w uczynkach, które urzeczywistniają wiarę.

Podsumowując, powiemy, że wiara jest podstawą teologii jako dialogu człowieka z Bogiem. Egzystencja ludzka realizuje się przez objawienie i wiarę. Ludzkie istnienie, opierające się na objawieniu, jest zadaniem, które musimy podejmować w wierze i ciągle od nowa wykonywać³⁸. Jest ona również decyzją ludzkiej egzystencji zawsze ukierunkowanej na przyszłość.

b. Społeczny kontekst odpowiedzi wiary na objawienie się Boga

Człowiek jest istotą społeczną, która najlepiej rozwija się we wspólnocie z innymi ludźmi. Osoba jest podmiotem wspólnotowo-komunijnym, ukierunkowanym przez to samo, że jest po prostu osobą, na współżycie z innymi osobami, uczestniczenie z nimi w dobrach, jakie z takich czy innych racji odpowiadają zarówno osobom jako osobom, jak i posiadanej przez nie naturze czy osobowości, a więc i ich ukształtowanej w określony sposób kulturze wewnętrznej³⁹. Również zjawisko wiary ma wymiar społeczny i nigdy nie jest aktem wyizolowanym. Nikt bowiem nie udziela wiary samemu sobie, podobnie jak też nikt nie potrafi dać sam sobie życia. Wierzący otrzymał wiarę od innych, dlatego powinien ją innym przekazywać. Ponieważ wiara jest odpowiedzią na zaistniałe w słowie i czynie, streszczające się w Jezusie Chrystusie słowo Boże, posiada każdorazowo konkretną treść. Znajduje Boga nie w mglistym uczuciu,

³⁵ K.H. SCHELKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3: *Etos*, tłum. M.L. Dylewski, Kraków 1984, s. 70.

³⁶ Por. P. TYLLICH, *Dynamika wiary*, s. 111.

³⁷ J. RATZINGER, *Wiara i przyszłość*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1975, s. 25.

³⁸ R. GUARDINI, *Objawienie*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1957, s. 19.

³⁹ A. RODZIŃSKI, *Osoba i kultura*, Warszawa 1985, s. 93.

lecz w konkretnych słowach, wydarzeniach, ludziach⁴⁰. Nasza miłość do Jezusa i ludzi skłania nas do mówienia innym o naszej wierze. Każdy wierzący jest jakby ogniem w wielkim łańcuchu wierzących. Nie mogę wierzyć, jeśli nie będzie mnie prowadziła wiara innych, a przez moją wiarę przyczyniam się do powstania wiary u innych (por. KKK 166). Wiara osobowa nie istnieje bez odniesienia do innych osób wierzących. Inni stanowią niejako pośrednictwo osobowe, konieczne dla zrodzenia się wiary, jej wyrażenia, weryfikacji i zmierzania ku pełni. W gruncie rzeczy nie może istnieć prawdziwa religia bez wspólnoty. Wspólnota chrześcijańska od samego początku jest miejscem doświadczania wiary (por. Dz 2,42-47). Można więc powiedzieć, że wiara jest odpowiedzią osoby ludzkiej na Boże działanie, które w całej swej rozciągłości nie polega na przychodzeniu Boga do odrębnych jednostek, lecz ogarnia całą ludzkość. Człowiek nie spotyka się z Bogiem w Jego wewnętrznej tajemnicy, lecz z Bogiem objawiającym się. Ostatecznie pełnym podmiotem wiary nie jest jednostka, lecz wspólnota. Wiarę przyjmuje się od Boga za pośrednictwem Kościoła (por. KK 11). Wierzyć oznacza: przyjąć, celebrować, przypominać, oczekiwać, świadczyć, angażować się. Dlatego Kościół nie ogranicza się do sfery duchowej, lecz jest z istoty swojej cielesny, społeczny, widzialny, transcendentny. Tworzą go ludzie połączeni różnymi więzami, przede wszystkim zaś Objawieniem Bożym⁴¹. Ponadto wiara chrześcijańska wymaga interpretacji we wspólnocie eklesjalnej. Chrześcijaństwo jest wspólnotą z woli Boga, która została zmanifestowana w wyborze dokonanym w ludzie, który został ukonstytuowany w Jego lud. Jednostka jest częścią tego ludu i bierze udział w przymierzu na miarę tego, w jaki sposób stanowi ona część ludu. Podmiotem przymierza jest lud, a nie jednostka. Biblia nie zna relacji jednostki z Bogiem bez odniesienia do ludu. Gdy ktoś jest powołany przez Boga, to zawsze po to, aby był wysłanym. Nosi-cielem słów Jezusa, Jego znaków i Jego Ducha nie jest jednostka, lecz wspólnota apostołska. Chrześcijaństwo jest religią instytucjonalną, doświadczeniem zinterpretowanym, celebrowaniem wspólnotowym, recepcją historyczną⁴². Stosunek do Boga nie jest w życiu każdej jednostki czymś tak osobistym, że nikt inny nie mógłby i nie śmiałyby weń wkroczyć; jest on raczej czymś całkowicie wewnętrznym i jednocześnie publicznym: nie istnieje wiele niezależnie obok siebie przebiegających odniesień do Boga poszczególnych ludzi, z których każdy mógłby Boga wewnętrznie przeżywać i ujmować; ludzie dotrzeć mogą do Boga jedynie we wspólnocie i właśnie szukanie Boga odnosi ich do siebie wzajemnie⁴³. Wiara osiąga swoją pełnię w miłości Boga, która realizuje się w miłości do ludzi. Życie chrześcijańskie stanowi autentyczną realizację wiary w życiu konkretnego człowieka. Wiara pojedynczego człowieka buduje wspólnotę eklesjalną, a przeżywana we wspólnocie pozwala nam lepiej zrozumieć człowieka.

⁴⁰ W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 157.

⁴¹ Por. O. GONZALES DE CARDEDAL, *España por pensar*, Salamanca 1985, s. 66.

⁴² Por. tenże, *La entraña del cristianismo*, s. 16.

⁴³ J. RATZINGER, *Wiara i przyszłość*, s. 30-31.

III. PODSUMOWANIE

Bóg przemawia do człowieka w terażniejszości. Teologia jest dyskursem Boga o człowieku i jednocześnie człowieka o Bogu. Bóg mówi do nas, objawiając nam, kim jesteśmy. Jednocześnie my mówimy o Bogu, słuchamy Jego słów, staramy się je zrozumieć, aby powiedzieć o Bogu więcej i lepiej. Człowiek poznaje Boga i siebie nie tylko wtedy, gdy mówi o Bogu, lecz przede wszystkim wtedy, gdy mówi do Boga. Teologia zabezpiecza niezbywalną wartość i absolutny szacunek wobec wszelkiego bytu ludzkiego, chroni historię przed fatalizmem, ukazując sens i przeznaczenie osoby ludzkiej, oraz głosi nadzieję, kreśląc projekt, czyli plan dla przyszłości, w ten sposób kładąc przed człowiekiem drogę prowadzącą do spełnienia⁴⁴. Objawienie Boże należy rozumieć w kategorii międzyosobowego spotkania. Ma ono wymiar personalistyczny. Terażniejszość człowieka, która przedstawia się jako punkt przecięcia przeszłości i przyszłości, niesie ze sobą konieczność odkrywania i przyjęcia objawienia Bożego. Objawienie jest spotkaniem Boga z człowiekiem, w którym inicjatywa przypada Bogu. W życiu doczesnym spotkanie osobowe Boga z człowiekiem dokonuje się w wierze. Wierzyć znaczy otworzyć się na przyjęcie objawienia Bożego. Wiara, będąca odpowiedzią na wezwanie Boże do uczestnictwa w Jego życiu, powinna stać się inspiracją działania człowieka ukierunkowanego w swej egzystencji na przyszłość. Jest ona od początku decyzją, czynem i sposobem zachowania się. Wiara więc ma być przeżywana i realizowana. Skonkretyzowana w symbolach wiary, odpowiada na podstawowe pytania człowieka. Dla chrześcijanina jest nie tylko głębokim wewnętrznym przeżyciem, ale także zewnętrznym zaangażowaniem w świat. Drugi Sobór Watykański rozumie wiarę integralnie. Rozważania na temat Objawienia Bożego i ludzkiej odpowiedzi na nie przez wiarę, zawarte w soborowej Konstytucji *Dei verbum*, znajdują swe dopełnienie w innym dokumencie soborowym, Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Rozum i wiara to dwa aspekty działania człowieka. Poszukiwanie prawdy rozwija osobę, a dojście do prawdy oznacza osiągnięcie pełni osobowej. Wierzyć to poznawać Boga całą osobą ludzką, to po prostu wzrastać w wolności. Możemy powiedzieć, że wolność realizuje się w wierze, będącej odpowiedzią człowieka na objawienie Boże. Wiara, będąca podstawową drogą do spotkania z żywym Bogiem w osobie Jezusa Chrystusa, posiada charakter responsoryjny. Istotą aktu wiary jest zgoda rozumu, posłuszeństwo woli oraz głębokie zaufanie człowieka do Boga. Jest równocześnie odpowiedzią na Jego wezwanie skierowane do człowieka w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia do przyjęcia nowego życia, które daje nam Chrystus. Człowiek wierzący przyjmuje Objawienie Boże całym ludzkim dy-

⁴⁴ Por. F. ELIZONDO, *La antropología teológica y el pensar actual sobre lo humano. El interés actual de la antropología*, Revista Española de Teología 53(1993), s. 223.

namizmem, otwartym na transcendencję. Wiara w Boga wpływa na całe życie człowieka. W niej dokonuje się zetknięcie skończoności z nieskończonością. Wiara jest nie tylko spotkaniem człowieka z Bogiem, ale także uczestnictwem już w doczesności w dokonanej przez Chrystusa i w Chrystusie historii zbawienia. Nadaje ona kierunek świadomemu życiu człowieka, wskazując na jego cel ostateczny. Cała egzystencja człowieka wierzącego staje się odpowiedzią udzielaną permanentnie Bogu. Obecna w człowieku świadomość nieskończoności, która tkwi w człowieku, pociąga go ku wierze. Wiara nadaje również właściwe znaczenie istnieniu człowieka. Dialog Boga z człowiekiem trwa w historii i przez historię. Bóg przemawia do człowieka, który jest istotą społeczną. Stąd i odpowiedź człowieka na skierowane doń objawienie należy odnieść do życia wspólnotowego. Obydwa wymiary życia człowieka: indywidualny i społeczny, stanowią właściwą płaszczyznę analizy relacji: wezwanie Boże – zawarte w objawieniu, i ludzka odpowiedź – wyrażona w wierze.

W naszych rozważaniach pragnęliśmy zwrócić uwagę na personalistyczny wymiar soborowej Konstytucji *Dei verbum*. Analizując jej teksty, stwierdzamy, że historia zbawienia to ustawiczne wychodzenie Boga ku człowiekowi. Bóg objawia siebie człowiekowi. To wydarzenie dokonuje się na poziomie osoby, gdyż Bóg osobiście odnosi się do człowieka. Objawienie stanowi jedyne w swoim rodzaju spotkanie Boga z człowiekiem. Posiada nadprzyrodzony i międzyosobowy wymiar. Objawienie Boże jest równocześnie mową Boga o człowieku. W ten sposób teologia staje się poniekąd antropologią. Z kolei odpowiedzią człowieka jako osoby na Boże objawienie jest osobowy akt wiary. Akt wiary to moment fundamentalnego wyboru, który angażuje całą osobę i nadaje kierunek życiu człowieka, wskazując na jego cel ostateczny. Wiara więc powinna być przeżywana i realizowana. Jako ludzie wierzący mówimy o Bogu, coraz lepiej Go poznajemy, słuchamy Jego słów i staramy się je zrozumieć, ale przez to również lepiej rozumiemy siebie. Antropologia jest właściwie zrozumiana dzięki teologii. Soborowa Konstytucja *Dei verbum* naucza, że od początku stworzenia aż po jego wypełnienie w czasach ostatecznych Bogu zależy na osobie ludzkiej. Przyjęcie Objawienia i odczytanie zawartego w nim wezwania do uczestnictwa w życiu Bożym oraz pełna jego akceptacja w akcie wiary powinny stać się celem naszego życia.

SUMMARY

The Elements of Personalism in the Constitution *Dei verbum*

Gods care for human beings endures from the beginning of the world till its fulfilment in the last days. The aim of this article is to focus on the personalistic dimension of the conciliar Constitution *Dei verbum*. In our analysis of the text of the Constitution, we state that the history of salvation is indirectly connected with God who always

makes His way to man, with God being constantly directed to the whole of mankind. God reveals Himself to man. It is achieved at the personalistic level as God personally refers to man. Divine revelation is a unique meeting between God and man. It has a supernatural and interpersonal dimension and forms a sound basis for God's absolute love and goodness. God talks to us and at the same time He reveals to us who we are. Theology becomes anthropology. The response of an individual person to God's revelation and love is faith. Both God, who reveals himself to man, and man who responds with faith and full confidence, provide the basis for this relationship. To believe means to open one's mind and heart to divine revelation and accept it. The act of faith has its source in the whole spiritual dynamism of a human being. It is the moment of the fundamental choice that absorbs a man with his whole being. Faith is what gives the proper direction to a man's conscious life and points to its ultimate aim. So it should become a source of inspiration for an activity oriented to the future. From the beginning it means a decision, a deed; it is also how a man behaves. Therefore it concerns faith that is deep, truly experienced and practiced as well as strongly reaffirmed and continually developed. As believers in God we tell about Him, get to know Him more and more, listen to His word and try to understand it, but due to it we also have a better understanding of ourselves. That is why anthropology is understood correctly in terms of theology.

Thum. ks. Grzegorz Kucza

Słowa kluczowe / key words:

personalizm, konstytucja *Dei verbum*

personalism, constitution *Dei verbum*

O. WOJCIECH POPIELEWSKI OMI

“JESUS’ SCHOOL” IN THE LIGHT OF BIBLICAL THEOLOGY OF VOCATION

The subject of being Jesus’ disciple is closely related to the Good News. It is sufficient to notice the following: the very first thing Jesus did, immediately after John’s imprisonment and at the very beginning of His public activity, was to call disciples. Jesus proclaims the coming of the Kingdom, calls to conversion and recruits followers (Mk 1,16-20). The next scene shows them together: *And they went into Capernaum (...) he entered the synagogue and taught* (Mk 1,21). They came together; they are listening and Jesus is teaching. Since that time the fate of Jesus and the fate of His disciples are united; a peculiar *school of Jesus* comes into being, which will take on, as we will see, surprising features. Jesus will be carrying out His salvation deed, introducing disciples into the mystery of His person and linking them with His fate.

While looking at the issue of *being a disciple* from a wider perspective, we will observe that vocation, the formation of a disciple before sending him for a mission constitutes crucial element of the history of Salvation. In a sense, it is the history of vocations; it forms a continual school of the called. They – called and formed by Yahweh - will become the leaders of His people. When Jesus calls His disciples, He opened a successive stage of the same history: the history of vocations, which will be the continuation of the great biblical *school of God*.

Taking the above into consideration, we would like to present two issues. Firstly, we will take a global look at characteristic features of biblical vocation, paying attention to the process of becoming a disciple and entering *the school of God*. We will scrutinize the most distinctive examples of the disciples of the Lord; we will ask how man becomes a disciple of God and what it signifies. Secondly, we will analyze this issue by taking into account the Gospel’s record concerning strictly defined *school of Jesus*. We will especially take into account the record of the Gospel according to Mark 8,27-10,52, which is the description

of that school. We will pose a question: what are its constitutive elements and what is taking place there?

I. AT GOD'S SCHOOL CHOSEN AND CALLED

Careful study of the Scripture, carried out from a perspective of the meeting between calling God and called man, allows us to differentiate three essential elements of a vocation:

- 1) eternal choice,
- 2) calling in time,
- 3) invitation to enter the new experience of God.

1. Eternal choice. «Before you were born i consecrated you» (Jer 1,5)

The moment of the calling, of appointing a disciple, has its *before*, has *pre-history*, which is brought to life outside man, it precedes him, and prepares *before* this historical moment of vocation comes, which is precisely set in particular time and in particular conditions. A called man realizes that he is a part of the great plan of salvation, and the vocation to being a disciple, at the particular time, is a part of timeless conception of God.

The most distinctive example of the above is the description of the calling of Jeremiah. It becomes a paradigm, a stable point of reference, a perspective in which we should perceive the other biblical descriptions of vocations. The text in question is Jer 1,4-10. Because the analysis of the whole excerpt, however inspiring, goes beyond the scope of the present study¹, let us focus on the fragment which directly refers to our subject.

Now the word of the Lord came to me saying,
 “Before I formed you in the womb I knew you,
 and before you were born I consecrated you;
 I appointed you a prophet to the nations” (1,4-5).

The scene describing the vocation of Jeremiah starts with seemingly simple mention of the encounter with God (1,4). Seemingly simple, because it is very laconic, however how meaningful! It is of a distinctive nature when compared to other descriptions of prophet vocations. Let us notice that while Isaiah contemplates the vision of the throne of God surrounded by the seraphim (Iza 6), and Ezekiel presents extraordinary theophany (Ezek 1), Jeremiah limits himself to one statement: *Now the word of the Lord came to me saying* (1,4). This is the only thing decisive about his future life as a prophet: God has spoken. The place and conditions in which the prophet received the Word are of secondary importance. The weight of the description rests on the encounter with the Word of God, with God who has spoken.

¹ Cfr. J.L. SICRE, *Profetismo in Israele. Il Profeta - I Profeti - Il messaggio*, Roma 1995, p. 123-126.

Then we get to know that God's decision, in consequence of which Jeremiah was called as a prophet, was distant in the past. It was not the result of one moment, nor was it based on man's devotion to God's cause – like in the case of magnanimous Isaiah – but it brings the realization to the reader that God thought about Jeremiah long before that encounter: *Before I formed you in the womb...*². The main emphasis is in the text is placed on God's activity. In this single verse there are as many as four God's activities: *formed* – *knew* – *consecrated* and finally *appointed a prophet*. This special action of God is referred to the self of a particular man; the pronoun – *you* is used with every verb describing God's actions. At the end of the verse there is unusual shift from the relation at the level *I – you* towards the openness for others: *I appointed you a prophet to the nations*. Jeremiah, about whom commentators wrote that *he is a prophet of intimate proximity with God*, tells us that the proximity is not reserved to him alone; he was not called to rejoice the presence of God in solitude. His calling is to go to others. And he will go to them *as a prophet* – the one who speaks on behalf of God³.

Comparing other accounts of vocations in the light of this unusual description, we notice that not only it is God's initiative of calling, but also we understand that behind this initiative there is the eternal conception, plan, in which chosen man is included.

His subjective impression of inadequacy must give way to the plan, since God, who calls, perfectly realizes whom He calls and reassures him, like in the case of Jeremiah: *I am with you*. Paul the Apostle perfectly realizes this when he writes about God who chose him already in his mother's womb and called with His grace (Gal 1,15)⁴.

Was it likewise with the disciples of Jesus? Indeed it was. On the pages of the Gospel we find the scene preceding the appointment of the Twelve, which perfectly shows the grace, Paul spoke about, the *before* preceding the time of vocation, Jeremiah wrote about. This evangelical *before* precedes historical entrance to the school of Jesus. This is the scene (Lk 6, 12-16):

In these days he went out to the mountain to pray;
and all night he continued in prayer to God.
And when it was day, he called his disciples,
and chose from them twelve, whom he named apostles (...).

In accordance with the biblical tradition a mount, a hill makes an ideal place for an encounter of man with God, it is the symbol of God's presence, and from the perspective of man it is a way to approach God. Thus, it is no coincidence that Jesus is on the mount while appointing the Twelve⁵. He wants to be in ultimate intimacy with the Father. A very special moment comes in which Jesus

² L.A SCHÖKEL, J.L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, Roma ³1996, p. 480-481.

³ J.L. SICRE, *Profetismo in Israele*, op. cit., p. 124.

⁴ J.CH. BAKER, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia 1984, p. 115.

⁵ O. DA SPINETOLI, *Il Vangelo dei poveri*, Assisi, ³1994, p. 232-234.

desires proximity with the Father. The mount becomes an ideal place for intensive prayer of Jesus. Luke showed this intensity of prayer in several exceptional moments of the Lord's life (3,21; 9,28; 22,41). Jesus always prayed in the face of important decisions related to His mission. Now he does likewise.

The night prayer of Jesus on the mount is of twofold significance. Firstly, it reveals Jesus in the whole truth of humanity. The decisions he has to make, are within God's plan which Jesus gradually discovers and implements. In communion with the Father, He will be able to find the necessary light. The duration of the prayer – *the whole night* – emphasizes the significance of that moment. Intense is the prayer of the Lord, because an unusual thing is to happen: the inclusion of the chosen ones in His salvation plan. This is not only about seeking light in the presence of God. Jesus will call those who have been appointed since time immemorial. During the night prayer Jesus will become a messenger bringing eternal will of God to the chosen people. The night prayer during which Jesus enters God's eternity, from which He then draws the names of the called, constitutes the *before*; it reveals that the historical moment of the calling is the consequence of the eternal choice of God. This is why and only after one can enter the *school of Jesus*. The disciples do not enter the school out of their choice, but because they are called. Furthermore, their calling is preceded by Jesus' prayer, that introduces the disciples into the plan, which God prepared and intends to carry out. That is the *before* of the vocation.

Having said this, one more reflection related to the mention of the mount has to be made. The mount on which the appointment of the Twelve takes place, evokes another mount, which is dominant in the whole Bible tradition – Mount Sinai. While Moses ascends the mount alone, Jesus ascends it in the company of His disciples. And just like on the Mount Sinai the foundations of the chosen nation were laid (Ex 19,5-8; 24,12-18), also on this mount which Jesus ascends, the foundations of the new community of the faithful are laid. The expression *and when it was day* additionally intensifies the statement: the dawn of the Kingdom of Heaven is coming. It is manifested by the calling of the disciples.

2. The call in time – God's initiative

We have underlined so far the first essential element of a vocation: the eternal call from God. The second is the awareness that the initiative to call the chosen man was put forward by God. To be a disciple means to be called – in a specific place and time. The most distinctive Old Testament example of such awareness is Isaiah's attitude at the face of his calling; full of readiness to embark his mission, for the question: "*Whom shall I send, and who will go for us?*" (6,8), he answers God not in the words *I'll go* but *send me!* (6,8)⁶.

The description of the vocation of Jeremiah is also very instructive on the matter. Doubts (1,6) which raised in him, in the face of the greatness of the mis-

⁶ J.P. LOVE, *The Call of Isaiah*, Interpr 11 (1957), p. 282ss.

sion which was entrusted to him, reveal that he felt he was not talented enough to complete it. Similarly, Moses feared he cannot speak and invoked to his young age⁷. The words of God's order (1,7), disclose that God does not accept Jeremiah's doubts because He is not interested in man's subjective perception of his features and abilities. God clearly determines for what reason He calls: *I send you - you shall go, I command you - you shall speak*. This very sentence comprises the nature of prophetic vocation:

- 1) go, because God sends;
- 2) speak, because God orders.

Jeremiah talked about his hesitation relying only on his personal feeling of inadequacy, disregarding God's plans and situation of other people. God establishes the relationship *I – you – they*, which justifies his vocation despite his personal doubts⁸.

Isaiah and Jeremiah differ from each other much, yet they have one thing in common: they both know that in order to take upon their mission – either magnanimously like Isaiah, or reluctantly like Jeremiah – they have to be sent. The one who calls and sends is God. It is His initiative.

On the pages of the Gospel, this aspect is highlighted already in the description of the scene of the first disciples' calling, Mk 1, 16-20:

And passing along by the Sea of Galilee, he saw Simon and Andrew the brother of Simon casting a net in the sea; for they were fishermen. And Jesus said to them, "Follow me and I will make you become fishers of men." And immediately they left their nets and followed him. And going on a little farther, he saw James the son of Zebedee and John his brother, who were in their boat mending the nets. And immediately he called them; and they left their father Zebedee in the boat with the hired servants, and followed him.

The main initiative of God who calls was discussed above. Let us notice that in the above cited excerpt of the Gospel already at the level of narration the above text is totally *dominated* by Jesus; He is the leading figure: He passes by, sees, addresses working people, calls⁹. He is the leading subject, His actions determine the whole. The called ones will not become the subject of the action until the last sentence of the description, when obediently respond to the initiative, to Jesus' action. The dominant position of Jesus strikes even more when we realize that the perspective of the whole narration focuses on the called. Yet,

⁷ J. BLENKINSOPP, *Storia della profezia*, 22; cfr. W.L. HOLLADAY, *Jeremiah and Moses: Further Observations*, JBL 85 (1966), 17-27; F. GARCIA LOPEZ, *Élection-vocation d'Israël et de Jérémie: Deutéronome VII et Jérémie I*, VT 35 (1985), 4: „L'objection proprement dite s'exprime de façon différente, ce qui est naturel dans chacun des récits, bien que la toile de fond soit la même pour les trois: l'incapacité humaine de mener à bon terme la mission confiée par Dieu". In conclusion (p. 12) he writes: „La vocation de Jérémie trouve sa force et son sens à la lumière de l'élection d'Israël et de la figure de Moïse et, par conséquent, se présente non seulement sous les traits d'un prophète, mais aussi ceux d'un guerrier”.

⁸ J. L. SICRE, *Profetismo in Israele*, op. cit., p. 124.

⁹ Cfr. J. GNILKA, *Marco*, Assisi 1991, p. 85-88.

it is Jesus who looks and calls. They leave their jobs and follow Him: *they left their nets and followed Him ... followed Him*. This is the way they begin new life. Following Jesus means for the called personal unity with Him, participation in His life. Indeed, the follower of a Jewish rabbi participated in the life of his master, however in the case of the called disciples by Jesus, two essential differences has to be noted comparing to the traditional relationship between a follower and the master. Firstly, Jesus calls authoritatively. Secondly, He will not teach His disciples Torah; they will be gradually getting to know Him in person, penetrating His mystery. He himself will be the *doctrine* they are to comprehend. The disciples will follow Jesus towards gradual discovery of His mystery, which will be fully manifested in Jerusalem during paschal events.

3. Towards a new experience of God

Apart from the eternal God's plan, which is some kind of *prehistory of the vocation*, apart from the calling in time, which comes from God, the Bible reveals one more special feature of biblical vocation. Namely, becoming a disciple means a new experience, leading to totally new knowledge of God.

A vocation, either to a community or individual – like presented in the Bible¹⁰ – is of sacred nature¹¹. It is bound up with the encounter with personal, holy God, who on one hand makes holy, consecrates and brings closer to himself¹², and on the other hand reserves to himself the chosen people “driving them away from anything that is unholy”¹³. A perfect example of such *separation*, seen as the consequence of the vocation, is the case of St. Paul. He was – as he writes at the beginning of the letter to the Romans - *αὐφωρισμένης εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* which is translated as *assigned* for the Gospel of God (Wulg. – *segregatus in Evangelium*). This *allocation* also means entering new experience of God¹⁴. The old one, until the time of vocation was connected with *allocation* for the faithfulness to the Law.

Due to his zeal to keep the Law, he persecuted the followers of Christ. Paul was a Pharisee. Now Pharisees were those “who cut themselves off from others in order to better keep the Law (...). This was in a sense the goal of their lives. They lived for that matter and finally we can conclude that this is why they put

¹⁰ Cfr. C.M. MARTINI, *Bibbia e vocazione. Dalla vocazione battesimale alla vocazione presbiteriale*, Brescia ²1993; K. ROMANIUK, *Powołanie w Biblii*, Warszawa ²1989; A.J. DROGE, *Call Stories*, Anchor Bible Dictionary, vol. 1, New York 1992, p. 821-823.

¹¹ J. HOMERSKI, *Powołanie człowieka w świetle tekstów biblijnych*, w: *Scrutamini Scripturas. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu Ks. Prof. Stanisława Łacha*, Kraków 1980, p. 65.

¹² Cfr. M. WOJCIECHOWSKI, *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996, p. 14.

¹³ A. JANKOWSKI, *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, RBL 37(1984), p. 112

¹⁴ Cfr. G. RAFIŃSKI, *Pawłowe doświadczenie Boga objawiającego się w Chrystusie*, w: W. CHROSTOWSKI (red.), *Słowo Twoje jest prawdą. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2000, p. 278-296.

Lord Jesus to death. They did it exactly out of their faithfulness to the Law (cf. J 19, 7)¹⁵.

This *allocation* of Paul to the Law was related to his personal understanding of God, whom he encountered and experienced within the community of the faithful. Once the mystery of Jesus Christ was revealed to him, it entailed a new experience of God. Thanks to this experience, Paul understood that he became *segregatus in Evangelium*. This unusually powerful and indeed new experience of God forms the basis for his new identity of *a servant of Jesus Christ, called to be an apostle* (Rom 1,1)¹⁶.

The truth contained in the Paul's experience is present in the descriptions of the vocations of Old Testament heroes of faith. Their vocation was connected with powerful experience of God. It was, each time, an extremely personal encounter¹⁷, based on unique experience, and its depth was only known to coming and revealing God and to man, who was invited to participate in this experience.

The encounter with God and getting to know God at the time of vocation has two aspects in the Scripture:

1/ either it relates to meeting God for the first time, in the case of a man who did not know God in the first place,

2/ or it relates to getting to know God anew, in the case of a man who already met God.

The above truth can be illustrated by the accounts of Samuel's and Isaiah's vocations. In the former case¹⁸, once Samuel reaches the age of certain cognitive development, God calls him one night in order to announce His words. Before this happened – according to the story - *Now Samuel did not yet know the Lord, and the word of the Lord had not yet been revealed to him* (1Sam 3,7). He did stay in the temple, where, under the tutelage of Eli, he served and did the appropriate jobs connected with the worship, yet he did not know God. Now, after the first encounter, he gains such experience of God that will lay cornerstone to his life as a prophet.

The case of Isaiah was slightly different. We cannot say that *he did not know the Lord*. He knows Him, but at the moment of his calling (Isa 6), he meets God differently – in an entirely new way. This is, above all, the experience of God's holiness – His greatness and majesty on the one hand, and his own smallness, sinfulness and sinfulness of the nation on the other hand. It is by no means pos-

¹⁵ Z. KIERNIKOWSKI, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa 2001, 18; K.L. Schmidt, *orizw*, Theological Dictionary of the New Testament, vol. 5, Grand Rapids, Michigan 1993, p. 454: *afwrismenoi* is the current transl. of the Heb. פְּרוֹשִׁים and Aram. פְּרוֹשִׁי of which *Farisai* is the transcription¹⁷.

¹⁶ Cfr. A.F. SEGAL, *Paul the Convert, the Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven and London 1990, p. 125ss.

¹⁷ C.M. MARTINI, *Bibbia e vocazione*, *op. cit.*, p. 13: „vocazione è un fatto molto personale”.

¹⁸ Cfr. R.K. GNUSE, *The Dreams Theophany of Samuel, Its Structure in Relation to Ancient Near Eastern Dreams and Its Theological Significance*, Lanham-New York-London 1984; J. ŁACH, *Samuel – ostatni sędzia i pierwszy prorok Izraela*, RBL 20 (1967), p. 331-340.

sible to exhaustively cover the issue of Isaiah's calling, so abundant in content, within the scope of the present paper. Regarding the subject in question, which is the experience of God and its relation to a calling, let us concentrate on synthetic presentation of what forms the new experience of God, which affected him in time of vocation¹⁹.

The scene describing this new experience of the prophet can be divided into three parts:

1. Vision (ww.1-5)
2. Purification (ww.6-7)
3. Mission (ww.8-13).

The initial vision (ww.1-5) makes the prophet aware of the *majesty and authority of God*. His rule is manifested in the three contrasts:

1) the life of God contrasts with the death of Uzziah – we pass from the dead king to the King – the Lord of hosts; the king died, meanwhile immortal Ruler *sitting upon a throne, high and lifted up* (6,1).

2) incognizability of God, depicted very generally, from a distance, - *and his train filled the temple* (6,1) – contrasts with seraphim described in greater detail.

3) the greatness of God contrasts with Isaiah himself, who recognizes his smallness and feels awe over the glory and might of God.

Then there are three contrasts, which emphasize authority, majesty, and might of God: *death-life; things that are seen -invisible God; uncleanness-holiness*. God's majesty is expressed synthetically in an expression characteristic of Isaiah – *Holy* (Isaiah uses this title with reference to God 25 times, while elsewhere in the whole Scripture it is used only 5 times!). The title *Holy* refers to absolute separation of God from the world and everything that is on the earth; this existential *distance* is related to the difference on moral plane – infinite *distance* that separates God from evil, sin. The former aspect is evident in the form in which Isaiah describes God; the latter is evident in his personal sense of his own smallness, sinfulness, impurity and also impurity of his own nation: *I am a man of unclean lips, and I dwell in the midst of a people of unclean lips* (6,5). This experience gave Isaiah a new insight into understanding God.

Omitting, out of necessity, a number of interesting issues concerning the account of Isaiah's calling²⁰, it must be stated that his example may be used to highlight the truth that any calling means, above all, a new experience of God. This is extremely close contact with God, so mysterious and personal; it engages the prophet in the execution of God's plans regarding a nation at a particular point in time. This is – as we will see – not only the experience of Isaiah. Everyone who was called experienced a personal intervention of God, which usually marked a turning point of his life.

¹⁹ Vide J.L. SICRE, *Profetismo in Israele. Il Profeta - I Profeti - Il Messaggio*, Roma 1995, p. 118-123.

²⁰ Cf. detailed and comprehensive studies: C.F. WHITLEY, *The Call and Mission of Isaiah*, INES 18 (1959), 38-48; J.M. SCHMIDT, *Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas (Is. VI)*, VT 21 (1971), 68-90; F. MONTAGNINI, *La vocazione di Isaia*, BibOr 6 (1964), p. 163-172.

Against this background, the calling of the disciples, their introduction to Jesus' school is not only a call for sharing His mission, it is not merely of a practical, useful function; but above all it is a call for entering God's mystery, revealed in Jesus. He did not call His disciples out of pagans; He called those who knew and worshipped God and this was the basis for building their lives, they participated in religious life of their nation. Like in the case of Old Testament prophets, they are gradually introduced into experiencing God in a new way. This time it will be much closer insight, going infinitely beyond the OT prophets' experience; it will be the experience of the Father's love revealed in paschal mystery.

II. JESUS' SCHOOL

We are aware that becoming a disciple, in time, at a specific hour, has pre-history, which is a part of God's conception. Furthermore, man's vocation is not merely a call to take on some task, mission; above all God calls in order to gain a new experience of faith, new experience of God. The above comprehensive outline of biblical perspective prepares us to undertake the subject of evangelic *school of Jesus*.

Apart from the calling of the disciples right at the beginning of His ministry (Mk 1,16-20), and apart from establishing the special circle of the Twelve (Mk 3,13-19), the Gospel according to Mark, which is our focus, comprises a special section devoted to the formation that Jesus gives His disciples. This coincides with the beginning of Jesus' way to Jerusalem, where His passion, death, and Resurrection will be accomplished. This last way of Jesus along with His disciples becomes a special *school*, which introduces them into the mystery of Jesus. The passage in question comes from the Gospel of Mark 8,27-10,52²¹.

To ensure a smooth passage into the subject, let us look at the composition of the Gospel according to Mark:

Part one: The Galilean Ministry (1,14-8,26)

Part two: The passion, death, and Resurrection of Jesus in Jerusalem (8,27-16,8)

- Jesus' way to Jerusalem (8,27-10,52)

- The activity of Jesus in Jerusalem (11,1-13,37)

- The passion, death, and Resurrection (14,1-16,8)

1. The school of Jesus – overall characterization

The account of Jesus' journey to Jerusalem forms an essential part of Mark's Gospel. The way, Jesus covers with His disciples towards Jerusalem, goes be-

²¹ Cfr. K. STOCK, *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme. Marco 8,27-10,52*, Roma ²1996.

yond external, physical dimension. Jesus' intention, while on the way to Jerusalem with His disciples, is to introduce them into His mystery and to share His own fate with them. The reading of this part of the Gospel is necessary not only to truly and fully comprehend the Lord's passion. It is also necessary to understand why a disciple is called. It gives the answer to the question: what does it take to follow Jesus?

From the point of view of the internal structure, this part of the Gospel is constructed in such a way as to make it obvious that Jesus is on the way together with His disciples. Let us notice the following elements of the structure of this part of the Gospel:

- the term *way* appears in the first and last sentence of the whole section, which creates a clear inclusion: *on the way He asked His disciples* (8,27) - *followed Him on the way* (10,52).

- the same concerns Jesus' disciples: they are mentioned in a clear way at the beginning of the first and last scene of the whole section. Jesus' disciples, participants of His school, are constantly on the way with Jesus and are clearly distinguished from the other people whom Jesus meets (Mk 8,28). This special position of disciples and a distinguishing trait at the same time results from the fact that Jesus orders them to keep silence (8,30; 9,9), and He himself focuses on their formation (9,30n). The announcement of the fate of Jesus is reserved to the disciples (8,31; 9,31; 10, 33n – only for the Twelve). The transfiguration and the conversation with the disciples following this event is reserved to the three of the disciples: Peter, James, and John (9,2-13). Hence, the following fact is also significant: the first preaching about following Him, starts with the words: *he called to him the multitude with his disciples* (8,34). This implies that the special formation of the disciples is orientated to turn them into fishers of men (1,17), and it is through them that He desires to reach all men.

- Let us also observe that during the period of *Jesus' school on the way*, there are only two instances where Jesus addresses a larger group of people, not only disciples alone: first time when He talks about following Him (8,31-9,1) and the other occasion – on the subject of divorce (10,1-9). The above becomes even more significant, if we realize that in the next two chapters, following the section being discussed, Jesus addresses His disciples only twice with a special teaching. All this reveals the supreme importance of *Jesus' school on the way*, during which Jesus is making every effort to form His disciples²².

The school of Jesus has its own subject matter: that is the fate of Jesus, Son of God – His passion, death, and Resurrection. The Evangelist underlines that Jesus introduces the disciples to the subject *plainly* (8,32). Beginning with the pericope introducing Jesus' school, this subject becomes dominant. He is misunderstood and not accepted by the disciples, yet Jesus persists in instructing about His fate and the consequences, of events awaiting Him, for the disciples

²² K. STOCK, *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme*, op.cit., p. 9.

(8, 34-9, 1; 9, 35-50; 10, 41-45). *The school of Jesus* originates from the issue of Jesus' identity. The identity of Jesus, the answer to the question: Who is He, is of absolute importance in Jesus school: Who is the One who heads to Jerusalem and takes disciples for the journey? However this question is immediately followed by the next one: the question about the identity of the disciples. The end of Jesus' journey is Jerusalem and the events to come there. The end of the disciple's journey is their readiness to accept Jesus in the whole truth and readiness to follow Him in His way. The school of Jesus has three steps of the disciples' formation:

- 1) uniqueness of Jesus,
- 2) this uniqueness is manifested in the paschal mystery,
- 3) this mystery does not only concern Jesus, but it is also bound up with the fate of the disciples.

The above concerns – running throughout the whole *school of Jesus*, appear at the very beginning of the section and they will form our point of reference.

2. Jesus' school – Stage one – The uniqueness of Jesus

Away from the uproar of the world, Jesus wants His disciple to discover that He is a unique person, unique in the whole history of Salvation. This issue appears at the very beginning of their mutual journey to Jerusalem, and it is represented by the following pericope:

Jesus went on with his disciples to the villages of Caesarea Philippi; and on the way he asked his disciples, "Who do people say that I am?" And they answered him, "John the Baptist; and others, Elijah; and still others, one of the prophets." He asked them, "But who do you say that I am?" Peter answered him, "You are the Messiah." And he sternly ordered them not to tell anyone about him (Mk 8,27-30).

The disciples are faced with the fundamental question to the whole Gospel, *who is Jesus?* There are two things worth noting before the scrutiny of this subject. In *Jesus' school*, it is He who opens the dialogue, with the disciple, concerning His identity; He asks about the other people's opinion and about their own opinion. What is more, let us observe that each time Jesus asks the disciples or whenever they ask Him, these dialogues never take place in public, but always in private, when only Jesus and the disciples are present. Such a dialogue in private is the symbol and a tool to develop unity between Jesus and disciples.

The people, whose opinion Jesus asks about, are all those who do not belong to the circle of the disciples. Their reply reveals a deep respect to Jesus, who was considered a prophet. Jesus' second question, addressed to the disciples and intended to bring a different answer, shows a fundamental distinction that the Lord makes: a clear division into the circle of the disciples and into those who are not. The basis for this distinction, and the base for the new response that Jesus is awaiting, is a special bond with Him, communion, mutual

fate they are to experience since the moment of calling (1,16-20). Jesus definitely separated the disciples from those who are *those outside* (4, 10-12). It was this appointed group that witnessed the series of redemptive events, which were reserved to them alone: when He stills the storm (4,35-41), and when Jesus walks on the water (6,45-51), the preparation to the feeding of multitude (4,35-41 and 6,35-44). The participation of Jesus' disciples in the subsequent events leads them to the following question: *Who then is this?* (4,41). This is the question concerning Jesus' identity and it is a central question in the life of a disciple: *who is my Lord?*

The answer comes from Peter. Because he, called as the first disciple, was a special witness and follower of Jesus; from the very beginning he lived in a particular communion with the Lord. Now he is to give testimony of his understanding of Jesus' mystery: *You are the Messiah*. What is hidden behind this confession? A fuller understanding of Peter's answer is easier in the light of the words of high priests, who call crucified Jesus: *the Messiah, the King of Israel*. Messiah means for them the king of Israel. In Peter's confession, Jesus is the King – and according to the nation's expectation of a Messiah – He is sent by God as the last King, who is to lead them to definitive Salvation. This means there is only one such King. Peter professes the uniqueness of Jesus and this is in contrast to earlier statements on the subject of Jesus' identity. In other people's view Jesus is one of the prophets, one among others, another to be followed by new ones. With accordance to Peter's confession, Jesus has a task, which is different from all previous messengers of God and no one is to come after Him: He is unique and the last.

The discovery that Jesus is the Messiah – the last sent King, someone unique is the first aspect of Jesus' mystery, which He himself wishes to reveal to the disciples in His school. As it is self-evident in the further part of the Gospel, the understanding of Jesus' identity as a King – Messiah was not complete. Peter – and probably the disciples as well – were not able to comprehend that Salvation, which Jesus is to accomplish, will come through passion and the Cross. This will come in the next stage towards getting to know Jesus in His school. For the time being, Jesus orders the disciples to keep silence. This implies that the disciples are to cover with Jesus all the way to Jerusalem, they are to complete the school, and recognize His mystery, and only then they will speak about it.

Let us draw several conclusions. The question about Jesus' identity is posed at a specific time: Jesus is finishing His vast ministry in Galilee and is heading to Jerusalem, where His fate will be sealed. Giving Him recognition as the King has twofold function at this stage:

- 1) it summarizes previous experiences of the disciples;
- 2) it is the point of departure for the next stage of the disclosure of His mystery. From the Messiah to crucified Jesus – this is the *direction* of this ultimate experience.

3. Jesus' school – Stage two – Paschal mystery

The uniqueness of Jesus, expressed by Peter and obvious for the disciples, needs to be specified. In what sense is Jesus someone exceptional? What forms this uniqueness? The answer comes immediately. Jesus is not *a* Messiah, Someone vague; He is the crucified Messiah and He is the Risen One. Here is the second stage in introducing the disciples into the subject of Jesus' identity. The answer given is not complete. It must be complemented:

And he began to teach them that the Son of man must suffer many things, and be rejected by the elders and the chief priests and the scribes, and be killed, and after three days rise again. And he said this plainly. And Peter took him, and began to rebuke him. But turning and seeing his disciples, he rebuked Peter, and said, "*Get behind me, Satan! For you are not on the side of God, but of men.*" (8, 31-33).

Jesus' fate, and thereby His identity as the Messiah, whom Peter confessed, is expressed by four verbs:

- 1) to suffer,
- 2) to be rejected,
- 3) to be killed in a cruel way,
- 4) to rise from the dead.

Revealing the mystery of His own identity and fate, that is ahead of Him, Jesus points at the final resort, which stands behind these events. The impersonal form in the Greek text *it is necessary* (eng. - *the Son of man must*) indicates God. Jesus' fate depends on Him; the activity of man is under His authority²³. Every next stage of Jesus' journey is bound with God's will. People do act, yet their activity is included in God's Salvation plan. At this stage of Jesus' school, it is vital for the disciples to recognize that behind all things that befall Jesus, behind all incomprehensibility, is God and His Salvation plan.

How much this conception of God, sending Jesus on the way of the Cross and then to Golgotha and the Resurrection, was alien to human perception can be manifested by Peter's reaction. He, who professed the uniqueness of Jesus, does not want to accept His agony and death. Peter intends to *exclude* Jesus from the communion with the other disciples and in private, he wants to correct what Jesus presented.

Mark does not quote the words with which Peter addresses Jesus, yet he presents the *way* Peter does it. The word used here *rebuke* is very strong and in the mouth of Jesus was used against demons (1,25; 3,12; 9,29), against the violent storm on the sea (4,39). Without any further scrutiny, we can state that the way

²³ J. GNILKA, *Marco*, Assisi ²1991, p. 448 where He notes: „Nei testi apocalittici *dei* definisce l'arrivo necessario di quei fatti che rientrano nel corso degli avvenimenti finali. Il destino del Figlio dell'uomo sarebbe quindi un fattore irrinunciabile del dramma finale della storia della salvezza. Ma il riferimento a Sal 118,22 suggerisce di collegare la necessità con la volontà di Dio disposta nella Scrittura”.

Jesus began to interpret His fate, was treated by Peter as marked by *the evil spirit*. Peter wants to wipe this demon out of Jesus' thought. Jesus' reaction is directed to restore the appropriate structure of His school: Jesus does not address Peter alone, but speaks to him, addressing the disciples. This implies that the words directed to Peter are meant for all disciples. Jesus makes use of the same verb, Peter uttered just a moment earlier, with reference to Peter: *rebuke*. It is not Jesus who has the evil spirit, while He is talking about His passion, death, and the Resurrection. It is Peter who has the evil spirit, not comprehending and not accepting the mystery Jesus speaks about.

The words, directed to Peter, *Get behind me, Satan!* are of enormous importance²⁴, and what is more – not infrequently, these words happen to be misunderstood as a token of rejection of Peter. However, this is not the case. For a moment Peter desired to become the teacher, Jesus' master, he wanted to replace Him, to lead Jesus, wanted Him to follow him. Meanwhile, the Lord restores the order of things, characteristic of Jesus' school. It is Jesus who is in front, He outlines the way, and He knows where to lead the disciples. They in turn must follow Him. A disciple's position is behind the teacher. This relationship cannot be disrupted or altered. And that was Peter's intention. He wanted to dissuade Jesus from carrying on, towards passion and death. These words of Jesus form the second calling of Peter. For the first time, at the beginning of His ministry, Jesus addressed Peter and his brother with the call *Come after me* (1,17). Now He does it for the second time. Jesus insists on Peter's leaving, He does not want his dismissal, He wants Peter to occupy his due position, which is behind the master, not in front of Him. "Peter rejects this portrait of the suffering Son of Man; and so Jesus categorizes his lack of understanding as worthy of Satan"²⁵. Naming Peter a demon, Jesus makes him and the other disciples aware that Peter's intention of dissuasion Jesus from His way, the disturbance on the way to passion and death, places Peter on Satan's side, thus he acts like God's opponent. There is similarity between Satan's activity and that of Peter: in 4,15 Satan is called the one who *takes away the word which is sown in them*, whereas Peter *opposed the word of Jesus*, not being able to accept it.

It is time to draw some conclusions. While, indeed, Peter professed the uniqueness of Jesus, he also had his own conception of this identity. He relied on popular, people's opinion on this subject (you are not on the side of God, but of men – said the Lord to him 8, 33). On the other hand if Jesus was not someone exceptional, the Messiah for Peter, he would not have reacted so violently, when faced with Jesus' announcement concerning His way. Peter, as can be noticed, was far from the adequate image of Jesus, the Messiah, he did not understand and accept all the consequences behind the recognition of Jesus as the Messiah.

²⁴ K. STOCK, *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme*, op. cit., p. 46-47.

²⁵ R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, p. 138-139.

Peter's reaction reveals the state of soul and mind of this disciple, who discovered that Jesus is an exceptional Person, and had to face his own image of this uniqueness. Then, discovering Jesus and His identity proves to be a process, as much long as difficult one; and it takes much time and formation until a disciple, not merely accepts that Jesus is the crucified and resurrected Messiah, but will also want to follow in His footsteps. Peter's resistance, in accepting the mystery of Jesus - the Messiah suffering and finally put to death, will reach the climax with Peter's triple denial of Jesus (14,66-72). The Lord, already as the Risen Lord, however, will call him once more as His disciple: *go, tell his disciples and Peter that he is going before you to Galilee; there you will see him* (16,7).

Let us then notice that in the Gospel we deal with threefold calling of Peter and the disciples, and each calling corresponds to the subsequent stages of the revelation of Jesus' mystery: at the beginning of His ministry He calls them to follow Him (1,16-20). Beginning His last way towards final destiny, introducing the disciples into the mystery of His fate, Jesus calls them again in the time of their resistance against the reality of His mystery (8,33). After the fulfillment of the paschal mystery, He calls them for the third time, despite their faithlessness and downfall (14,28; 16,7).

4. Jesus' school – Stage three – Paschal mystery: the participation of a disciple in the paschal mystery

Getting to know Jesus does not limit only to the discovery of His uniqueness, it does not come down to the acceptance of heartbreaking, perhaps even scandalous or repulsive image of suffering Jesus the Messiah. The school of Jesus leads a disciple to identify with Him, to share His fate – this is the third element of this unusual inner way, which Jesus' disciples must go through, heading with Him to Jerusalem. Here is the central subject of the following pericope:

And he called to him the multitude with his disciples, and said to them: If any man would come after me, let him deny himself and take up his cross and follow me. For whoever would save his life will lose it; and whoever loses his life for my sake and the gospel's will save it. (Mk 8,34-35)

Getting to know Jesus and His mystery cannot remain a theory, an idea, or conception. This leads to sharing His fate. This will be the next message directed to the disciples, who will be joined by the crowd called by Jesus. The presence of a wide audience means that the words to be spoken concern, not only the narrow circle of the disciples, but the whole nation; they outline the way of life for the community established by Jesus. Jesus' statement, beginning with if any man would come after me is, according to the Greek grammar *conditio simplex*, which presupposes that the condition is indeed fulfilled. In this case, Jesus presupposes that people will follow Him. Basing on this will, Jesus explains what conditions are necessary to really become His disciple, to indeed follow Him. Jesus makes use of three imperatives that a future disciple must fulfill:

1) deny oneself. In the text above, the same word is used as one in the description of Peter's denial of Jesus (14,68-70). The denial of Jesus meant that Peter wanted to separate himself from Him, to break the community with Him; he did not want to have anything to do with His fate, Peter only wanted to cling to himself. Applying this word to himself, the Jesus' disciple is called to separate from himself and to cling to Jesus totally, to deepen communion with Him, to tighten bonds with the Lord. The disciple is to separate from his passing moods, from the way people think, and he ought to cling to God's way of reasoning, in accordance with the plan God has towards the world. Such a way of life demands readiness to sacrifice oneself. At this stage there is no alternative: following Jesus to the end may entail the loss of life for His sake. Peter knows perfectly to what degree he can unite with Jesus, when said: *If I must die with you, I will not deny you* (14,31). Either life with Jesus to the end - or denial. There is no other alternative.

2) such availability is demanded of Jesus' disciple, who tells him to take the cross. This is the instrument of Jesus' death. He did not come down from the cross to save His earthly life (15,30.32). What is more, after the Resurrection, He was presented at the height of His mystery as Jesus of Nazareth – Crucified (16,6). *Crucified* – became Jesus' own name. This means that anyone wishing to become Jesus' disciple, is to follow Him in everything He encountered on His way, including the Cross. Otherwise, it will be only partial, incomplete following.

3/ following the Lord is expressed in the Greek text in the imperative form of the present tense and hence it presupposes continual disposal. Thus, in order to follow Jesus, to really become His disciple one needs not only to abandon oneself and cling to Jesus, not only share Jesus' fate to the cross – but one needs to constantly focus on Jesus, to direct attention on Him, to constantly desire to build a deep communion with Him. Without the above, it is impossible to become a disciple. Jesus' statement, specifying the conditions of following Him, reveals the following: the necessity for continual, incessantly renewed focus on Him. Against this background, in this context, specific *activities* will take place: denial of oneself and carrying one's own cross.

SUMMARY

What conclusions can be drawn from this *look* through the open door of Jesus' school?

1. Jesus in His school introduces the disciples by revealing the truth about His own person in two stages: firstly he appears as the unique, exceptional One (=the Messiah, the King of Israel), and then He relates this uniqueness with the Paschal Mystery.

2. In this school of Jesus the disciples get to know that there is a direct connection between the fate of the crucified and suffering Messiah and their own fate. The way, the Messiah walked will become the way of the disciples. Then, Jesus establishes a fundamental rule of unconditional following Him: the way of the disciple cannot be different from the way of the Lord. The communion between the disciples and the Lord is not possible from a distance. It is not possible for the Lord to walk one way while the disciples follow another, their own. The unity with the Lord is possible only through their participation in His fate!

3. In order to build this communion one has to give up everything, renounce everything, even one's own life. The disciple will receive the life in the glory of the Father – just like the Resurrected Jesus.

STRESZCZENIE

«Szkoła Jezusa» w świetle biblijnej teologii powołania

Powołanie i formacja uczniów są ściśle związane z działalnością Jezusa. Jedną z pierwszych Jego czynności jest wezwanie uczniów (Mk 1,16-20); z kolei ich przebywanie z Mistrzem, wspólnota losu, wchodzenie w Jego tajemnicę odbywa się w ramach swoistej *szkoły*, *szkoły Jezusa*. W niej dokonuje się formacja uczniów, która ma prowadzić z jednej strony do stopniowego odkrywania tożsamości Pana, z drugiej zaś ma pozwolić uczniowi odkryć własną tożsamość. Szczególnym zapisem formacji w takiej *szkole* jest zapis Ewangelii Marka 8,27-10,52. To swoista *szkoła w drodze*; Jezus zmierza ku Jerozolimie wprowadzając uczniów w tajemnicę własnego losu i pozwalając im wchodzić w nią na trzech etapach: od odkrycia wyjątkowości Jezusa, poprzez wejście w tajemnicę paschalną, stanowiącą o istocie tej wyjątkowości aż po zjednoczenie z Mistrzem. Szkołą Jezusa prowadzi uczniów do pełnej wspólnoty losu.

Spoglądając na to zagadnienie w szerszej perspektywie biblijnej odkrywamy, że powołania i kształtowanie ucznia przed wysłaniem go z misją jest elementem konstytutywnym całej historii zbawienia, która jest w pewnym sensie historią powołań, historią powołanych. Wezwani i ukształtowani przez Boga, będą przewodnikami Jego ludu. Kiedy Jezus powołuje swych uczniów, otwiera zatem kolejny etap tej samej historii: historii powołań, która będzie dalszym ciągiem wielkiej, biblijnej *szkoły Boga*.

O. Wojciech Popielewski OMI

Słowa kluczowe / key words:

«Szkoła Jezusa», teologia biblijna, teologia powołania
“Jesus' School”, biblical theology, theology of vocation

EWA PORADA

ANTROPOLOGIA «TRYPTYKU RZYMSKIEGO» JANA PAWŁA II

Kim jest człowiek, czym się odróżnia od innych istot, jaki jest sens jego egzystencji? Niniejsze pytania nurtowały człowieka od zarania dziejów. Już Platon czy Arystoteles rozważali fenomen człowieka, problematyka ta była obecna w filozofii przez kolejne wieki, aż do dnia dzisiejszego. Oczywiście każda epoka pytała o człowieka w inny sposób, pochylając się nad innymi aspektami i problemami jego egzystencji.

Również współczesna nauka zajmuje się człowiekiem, co można zaobserwować szczególnie na polu filozofii i teologii¹ czy w literaturze i sztuce. Nie dziwi więc, że tematyka człowieka była bliska także Karolowi Wojtyłe – kapłanowi teologowi, filozofowi personalistcie i artyście.

Zanim podejmiemy problem zawarty w pytaniu, co *Tryptyk rzymski* ma do powiedzenia na temat człowieka, spróbujmy się zastanowić, czy jest w ogóle możliwe, aby z tekstów literackich wydobywać treści teologiczne.

Pomijając spory toczące się pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami takiego połączenia, odwołajmy się do słów Jana Pawła II. W *Liście do artystów* pisze on między innymi: „W rzeczywistości temat religijny należy do najczęściej podejmowanych przez artystów każdej epoki. Kościół zawsze odwoływał się do ich twórczych zdolności, aby wyjaśnić ewangeliczne orędzie i ukazywać jego konkretne zastosowania w życiu chrześcijańskiej wspólnoty. Ta praca stała się źródłem wzajemnego ubogacenia duchowego. Ostatecznie przyczyniło się to do lepszego zrozumienia człowieka, jego autentycznego oblicza, jego prawdy” (nr 13). I właśnie w ten kontekst wpisuje się *Tryptyk Rzymski*².

¹ K. Rahner, W. Pannenberg, R. Guardini; zob. K. GÓZDŹ, *Teologia człowieka*, Lublin 2006.

² Pozostaje jednak pytanie o metodologię, czyli: jak interpretować dzieło poetycko-religijne, jakim są medytacje? Czy interpretując to dzieło, można odwołać się także do innych wypowiedzi i dokumentów Karola Wojtyły? Zdania na ten temat są podzielone. Jedni uważają to za niedo-

Dzieło Papieża posiada podwójny wymiar artystyczny: obok dużej wartości literackiej: jest piękną poezją, jest także dziełem, można by rzec: wizualnym. Czytając bowiem *Tryptyk*, stajemy niejako przed obrazem lub rzeźbą, która ukazuje nam kolejne części. Dlatego warto, posługując się słowami kard. Franciszka Macharskiego, wczytać się w ten poemat, tak „jak otwiera się tryptyk lub bramę”³. I rzeczywiście wspomniany poemat można – i należy – czytać tak jak ogląda się tego typu dzieła: druga, środkowa część *Tryptyku* wydaje się stanowić klucz do interpretacji dwóch pozostałych części (pierwszej i trzeciej)⁴. Jakie prawdy o człowieku można wydobyć z lektury *Tryptyku*?

I. SAMOTNOŚĆ CZŁOWIEKA POŚRÓD INNYCH STWORZEŃ

Pierwsza część omawianego dzieła nosi nazwę *Strumień*. W tej części Papież zdaje się nawiązywać do współczesnych nurtów filozoficznych, takich jak egzystencjalizm czy personalizm. Pokazuje człowieka w jego odniesieniu do innych stworzeń, do siebie samego i do swego Stwórcy.

Pierwsza prawda, jaka wypływa z lektury tegoż dzieła, głosi, że człowiek, bytując wśród innych istot na świecie, doświadcza swoistego rodzaju samotności. Oto staje nam przed oczyma scena z Księgi Rodzaju, w której Pan Bóg przyprowadza do człowieka stworzenia, ten nadaje im nazwy, imiona, jednak Adam odczuwa dogłębną samotność, bowiem „nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2,18-20). Pytamy zatem: skąd się bierze owa samotność człowieka? Odpowiedź, którą znajdujemy w pierwszej części *Medytacji*, brzmi następująco: samotność ta wypływa z prawdy o człowieku, który postrzega siebie z jednej strony jako element świata stworzonego przez Boga, lecz z drugiej – czuje się radykalnie różny od innych stworzeń⁵. W czym się przejawia wspomniana inność? Papież w swoich medytacjach na razie nie wchodzi w głębię teologii, w pierwszej części wskazuje jedynie na podstawowe doświadczenia człowieka: przemijanie, zdolność zdumiewania się, refleksji nad swoim życiem oraz odnajdywanie swego Stwórcy w świecie. Pozostałe stworzenia nie są w stanie tego przeżyć – do tego zdolny jest jedynie człowiek.

puszczalne, utwór bowiem literatury pięknej rządzi się innymi prawami niż proza, homilie, a szczególnie dokumenty Kościoła. Inni natomiast stwierdzają z całkowitym przekonaniem, że nie da się oddzielić dzieł literackich od innej twórczości autora, gdyż człowiek wyraża się przez różne formy i częstokroć dopiero zebranie różnych dzieł artysty pomaga zrozumieć całość przesłania. Szerzej na temat teologicznej interpretacji literatury: zob. J. SZYMIK, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Katowice 1994.

³ F. MACHARSKI, *Wstęp*, w: JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, s. 5.

⁴ Por. T. GARBOL, *Tryptyk – nie tylko – rzymski*, w: A.M. WIERZBICKI (red.), *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, Lublin 2003, s. 217-218.

⁵ „Co mi mówisz, górski strumieniu? / w którym miejscu ze mną się spotykasz? / ze mną, który także przemijam – / podobnie jak ty... / Czy podobnie jak ty?”, JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 9.

Czym są zatem wymienione cechy człowieka?

Zdumienie jest podstawową formą kontaktu człowieka z otaczającym go światem i z sobą samym. W swojej książce *Osoba i czyn* Karol Wojtyła pisze: „Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczaając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu”⁶.

„W zdziwieniu Grecy odczytywali początek wejścia na drogę filozofii, wyraża się ono wszakże pytaniem”⁷. Punktem wyjścia filozofii, teologii – a więc nauk, w których ludzie poszukują sensu swojego życia – jest zawsze zdumienie. To właśnie zdumienie jest tym doświadczeniem, które pozwala człowiekowi stawiać pytania o sens życia, a tym samym wkrazać w przestrzeń odpowiedzi o swoje człowieczeństwo. I konsekwentnie idąc dalej, ponieważ tylko człowiek jest zdolny do zdumienia, a co za tym idzie, do pytania – tylko człowiek staje przed pytaniem o sens swojego życia, a pytając, zwraca się do początków swojego istnienia⁸.

Ze zdumieniem wiążą się ściśle także dwa inne przymioty człowieka, jakimi są przemijanie i zdolność refleksji nad swoim życiem. Człowiek jest zdolny do refleksji nad swoim życiem, ma zdolność do zatrzymania się w biegu życia, do przeżywania świadomie swojej egzystencji, refleksji nad nią, w przeciwieństwie do potoku i innych stworzeń, którym wystarczy samo przemijanie⁹.

Człowiek wprawdzie przemija jak inne stworzenia, starzeje się, chwile szczęścia, jak również bólu mijają bezpowrotnie, doświadcza własnej słabości i niewystarczalności oraz śmierci. Jednak w odróżnieniu od innych istot jest w stanie w tym przemijaniu odnaleźć sens¹⁰.

Człowiek nie jest jedynie szyderstwem Boga, nie został powołany do istnienia świadomego bez możliwości dotarcia do źródła swojego istnienia. W pierwszej części dzieła Autor pokazuje nam jeszcze jedną ważną prawdę o człowieczeństwie. Ludzie, żyjąc w świecie, są w stanie doświadczyć Boga, wejść z Nim w relację, w Nim znaleźć odpowiedzi na pytanie o sens swojego życia. Istota ludzka ma w sobie zdolność poznania rzeczywistości, która go przekracza, jest w stanie, doświadczać świata, odnaleźć w nim Stwórcę. Jednak Papież podkreśla, że dokonuje się to nie bez wysiłku. Szukając źródła i tym samym sensu swojej egzystencji, człowiek musi iść pod prąd, przedzie-

⁶ K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s.5.

⁷ A.M. WIERZBICKI, *Pomiędzy zdziwieniem a widzeniem*, w: tenże (red.), *Wokół „Tryptyku rzymskiego”*, dz. cyt., s. 89-90.

⁸ J. VAN ELZEN, *Trittico Romano*, www.korazym.org (24 III 2003).

⁹ „Był samotny z tym swoim zdumieniem / pośród istot, które się nie zdumiewały / – wystarczyło im istnieć i przemijać. / Człowiek przemijał wraz z nimi / na fali zdumień”, JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 10.

¹⁰ „[...] «zatrzymaj się! – masz we mnie przystań» / «we mnie jest miejsce spotkania / z Przedwiecznym Słowem» – / «zatrzymaj się, to przemijanie ma sens» / «ma sens... ma sens... ma sens!»”, tamże.

rać się w górę¹¹ – nie jest to rzeczą łatwą, nie wydarza się tak po prostu. Człowiek jest zmuszony do pewnego wysiłku, poszukiwania, a także do ryzyka, które się z tym wiąże. Trzeba zaryzykować egzystencję świadomą, z którą wiąże się niejednokrotnie trud, cierpienie, niezrozumienie, zmiana mentalności. Tylko taka duchowa wędrówka poprowadzi człowieka do początku, ukazując jednocześnie kres tej wędrówki¹².

Pierwsza tablica czy część *Tryptyku* ma za zadanie poprowadzić do Źródła, do prawdy fundamentalnej na temat ludzkiej egzystencji. I poprowadza: oto stajemy na progu Kaplicy Sykstyńskiej, w której początek i kres egzystencji człowieka w sposób naturalny łączą się z sobą. Jednak to nie kaplica stanowi istotę odpowiedzi na pytanie o Źródło – jej sensem jest Bóg, obecny przy stworzeniu i kresie życia człowieka. To Bóg jest ostatecznie odpowiedzią na pytania o sens, o samotność, o przemijanie, o istotę bycia człowiekiem. To Bóg bowiem jest Początkiem świata, jego sensem i uzasadnieniem¹³.

II. CZŁOWIEK STWORZONY NA OBRAZ I PODOBIENSTWO BOGA

Środkowa tablica *Tryptyku* koncentruje się na fundamentalnej prawdzie o człowieku: stworzeniu na obraz i podobieństwo Boga¹⁴. Jednak Papież odsłania nam tę prawdę w różnych aspektach i odcieniach.

Gdy się czyta środkową część poematu, intryguje pojawiające się jak refren zdanie: *Omnia nuda et aperta sunt ante oculis Eius* („Wszystko odkryte i odsłonięte jest przed Jego oczami” – Hbr 4,13). Można wnosić, że jest to myśl ważna dla Autora, przyglądając się zaś kontekstom, w jakich występuje, można odnieść wrażenie, że jest kluczem rozumienia tej części. Pojawia się ono w czterech kontekstach: jako widzenie Boga¹⁵, jako pierwotne – przed grze-

¹¹ „Jeśli chcesz znaleźć źródło, / musisz iść do góry, pod prąd. / Przedzieraj się, szukaj, nie ustępuj, / wiesz, że ono musi tu gdzieś być. – / Gdzie jesteś, źródło?... Gdzie jesteś, źródło!?” tamże, s. 11.

¹² J. RATZINGER, *Presentazione*, w: GIOVANNI PAOLO II, *Trittico romano*, Vaticano 2003, s. 5-6.

¹³ Zob. JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., cz. II: *Medytacje nad Księgą Rodzaju na Progu Kaplicy Sykstyńskiej*, 1. *Pierwszy Widzący*, s. 15-17.

¹⁴ „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, / na obraz Boży go stworzył, / mężczyzną i niewiastą stworzył ich. / Chociaż oboje byli nadzy, / nie doznawali wobec siebie wstydu! / I widział Stwórca, że było bardzo dobre. / Czy nie On właśnie widzi wszystko w całej prawdzie? / *Omnia nuda et aperta oculis Eius* – / Oni / Oni także u progu dziejów / widzą siebie w całej prawdzie: / byli oboje nadzy... / Oni także stali się uczestnikami tego widzenia, / które przeniósł na nich Stwórca”, JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 20.

¹⁵ „Słowo – odwieczne widzenie i odwieczne wypowiedzenie. / Ten, który stwarzał, widział – widział, «że było dobre», / widział widzeniem różnym od naszego, / On – pierwszy Widzący – / Widział, odnajdywał we wszystkim ślad swej Istoty, swej pełni – / Widział: *Omnia nuda et aperta sunt ante oculis Eius* – / Nagie i przejrzyste – / Prawdziwe, dobre i piękne – / Widział widzeniem jakże innym niż nasze [...]”, JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 15-16.

chem – widzenie człowieka¹⁶, w kontekście Sądu Ostatecznego – jako odzyskanie tegoż widzenia¹⁷, oraz w kontekście przyszłego konklawe¹⁸.

Wydaje się, że pierwszym elementem owego podobieństwa Bożego w człowieku, które równocześnie staje się zadaniem, jest odzyskiwanie pierwotnego widzenia. Widzenia, które było doświadczeniem człowieka wtedy, gdy przebywał we wspólnocie z Bogiem, gdy prowadził z Bogiem dialog, gdy przebywał w Jego obecności. Człowiek jest wezwany, niejako z natury, do doświadczenia siebie i innych w pełni prawdy. Jednak to spojrzenie, przed którym nic się nie może ukryć, w którym człowiek jest zdolny do oglądania siebie w całej prawdzie, dostępne jest jedynie Bogu. Pełnię tegoż widzenia ludzie odzyskują dopiero na sądzie, gdy ponownie oglądają Boga i siebie samych w całej prawdzie.

Czym zatem jest owo widzenie? Wojciech Chudy w swoim komentarzu do *Tryptyku* opisuje je w następujących słowach: „«Odwieczne widzenie» Boga to szczególny rodzaj poznania. Z pewnością nie można mówić o nim w kategoriach, do których przyzwyczała nas filozoficzna epistemologia. Bóg, widząc, «że było dobre», wie, że wszystko, co jest przez Niego stworzone, nosi «ślad» Jego «Istoty», «pełni», jest w tym sensie podobne do Niego. We wszystkim, co istnieje, zawarty jest «ślad pełni», doskonałość, pochodząca od Boga i stanowiąca zadanie człowieka w jego dziejach. Bóg widzi rzeczy i osoby stworzone *nuda et aperta* – «odkryte i odsłonięte» («nagie i przejrzyste»), inaczej niż człowiek, dla którego niemal wszystko, co istnieje, jest «obrośnięte» znaczeniami pochodzącymi z kultury i historii. W tym pierwotnym widzeniu Bożym wszystko jest «prawdziwe, dobre i piękne»; nie można tego powiedzieć o ludzkiej percepcji świata¹⁹. Autor komentarza zwraca uwagę na dwie kwestie: doświadczane świata jako dobrego, pomimo tego zła, które na-

¹⁶ „I widział Stwórcę, że było bardzo dobre. / Czyż nie On właśnie widzi wszystko w całej prawdzie? / *Omnia nuda et aperta sunt ante oculos Eius* – / *Oni* / Oni także u progu dziejów / widzą siebie w całej prawdzie: / byli oboje nadzy... / Oni także stali się uczestnikami tego widzenia, / które przeniósł na nich Stwórca. / Czyż nie chcą nimi pozostać? / Czyż nie chcą odzyskiwać tego widzenia na nowo? / Czyż nie chcą dla siebie być prawdziwi i przejrzysti – / jak są dla Niego? / Jeśli jest tak, śpiewają hymn dziękczynny, / jakieś *Magnificat* ludzkiej głębi / i wtedy jakże głęboko czują, / że właśnie «W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy» – Właśnie w Nim! / To On pozwala im uczestniczyć w tym pięknie jakie w nich tchnął! / To On otwiera im oczy [...]”, JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 20-21.

¹⁷ „Kres jest tak niewidzialny jak początek. / Wszecławiat wyłonił się ze Słowa i do Słowa też powraca. / W samym centrum Sykstyny artysta ten niewidzialny kres wyraził / w widzialnym dramacie Sądu – / I ten niewidzialny kres stał się widzialny jakby szczyt przejrzystości: / *Omnia nuda et aperta sunt ante oculos Eius!* [...]”, JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 23.

¹⁸ „Oto widzą siebie pomiędzy Początkiem i Kresem, / pomiędzy Dniem Stworzenia i Dniem Sądu... / Postanowiono człowiekowi raz umrzeć, a potem Sąd! / Ostateczna przejrzystość i światło. / Przejrzystość dziejom – / Przejrzystość sumień – / Potrzeba, aby w czasie konklawe Michał Anioł uświadomił ludziom – / Nie zapominajcie: *Omnia nuda et aperta sunt ante oculos Eius*. / Ty, który wszystko przenikasz – wskaż! / On wskaże...”, JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 26-27.

¹⁹ W. CHUDY, *Sensy widzenia*, w: A.M. WIERZBICKI (red.), *Wokół „Tryptyku rzymskiego”*, s. 198.

rzuca się samo w codziennym doświadczeniu, oraz doświadczenie siebie i drugiego w samej swojej istocie, bez zbędnych masek i ról, za którymi człowiek się chroni w obawie przed światem i drugim człowiekiem²⁰. Wgłębiając się w treść tejsze części, odnajdujemy drogę odzyskiwania widzenia. Jan Paweł II prowadzi czytelnika do początku – tam bowiem, jeszcze przed grzechem pierwotnym, objawia się pełnia prawdy o człowieku, jego powołanie i sens życia. Tam też odnajdujemy kolejną prawdę, jaką jest powołanie do życia we wspólnocie: „mężczyznę i niewiastę stworzył ich”²¹.

Wojtyła, jako przedstawiciel personalizmu, wielokrotnie w swoich pismach podkreślał, że człowiek realizuje się w pełni jako osoba, jedynie żyjąc z innymi i dla innych. Odcięcie od innych, od miłości jest jednym z największych nieszczęść, jakie mogą przydarzyć się człowiekowi²².

²⁰ Sam zaś autor *Tryptyku* w swojej encyklice *Fides et ratio* zdaje się dawać nam wykładnię tegoż obrazu: „Według Apostoła, na mocy pierwotnego zamysłu stwórczego rozum miał być wyposażony w zdolność swobodnego przekraczania granic doświadczenia zmysłowego i docierania do najgłębszego źródła wszystkiego: do Stwórcy. W następstwie nieposłuszeństwa, przez które człowiek postanowił nadać sobie całkowitą i absolutną autonomię w stosunku do Tego, który go stworzył, utracił tę zdolność sięgania rozumem do Boga Stwórcy. Księga Rodzaju opisuje obrazowo tę kondycję człowieka, opowiadając, że Bóg umieścił go w ogrodzie Eden, pośrodku którego rosło «drzewo poznania dobra i zła» (por. 2,17). Znaczenie tego symbolu jest jasne: człowiek nie był w stanie samodzielnie rozemniać i rozsądzić, co jest dobre, a co złe, ale miał kierować się wyższą zasadą. Ślepa pycha zrodziła w naszych prarodzicach złudne przekonanie, że są niezależni i samodzielni, mogą się zatem obyć bez wiedzy pochodzącej od Boga. Skutki ich pierwotnego nieposłuszeństwa dotknęły wszystkich ludzi, zadając rozumowi rany, które od tamtej chwili miały się stać przeszkodą na jego drodze do pełnej prawdy. Ludzka zdolność poznania prawdy została zaćmiona na skutek odwrócenia się od Tego, który jest źródłem i początkiem prawdy. Także o tym mówi Apostoł, ukazując, jak bardzo myśli człowieka stały się na skutek grzechu «nikczemne», a jego rozumowanie wypaczone i wiodące do fałszu (por. Rdz 1,21-22). Oczy umysłu nie mogły już widzieć wyraźnie: stopniowo rozum stał się więźniem samego siebie. Przyjście Chrystusa było wydarzeniem zbawczym, gdyż uwolniło rozum od jego słabości, rozrywając kajdany, w które sam się zakął” (FR 22).

²¹ „3. Prasakrament: Kimże jest On? Niewypowiedziany. Samoistne Istnienie. Jedyny. Stwórca wszystkiego. / Zarazem Komunii Osób. / W tej Komunii wzajemne obdarowanie pełnią prawdy, dobra i piękna. / Nade wszystko jednak – niewypowiedziany. / A przecież powiedział nam o Sobie. / Powiedział także, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo. / W polichromii sykstyńskiej Stwórca ma ludzką postać. / Jest Wszechmocnym Starcem – Człowiekiem podobnym do stwarzanego Adama. / A oni? / «Mężczyznę i niewiastę stworzył ich». / Został im przez Boga zadany dar. / Wzięli w siebie – na ludzką miarę – to wzajemne obdarowanie, / które jest w Nim. / Oboje nadzy... / Nie odczuwali wstydu, jak długo trwał dar – / Wstyd przyjdzie wraz z grzechem, / a teraz trwa uniesienie. / Żyją świadomi daru, / choć może nawet nie umieją tego nazwać. / Ale tym żyją. / Są czysti. / *Casta placent superis; pura cum veste venite, / et manibus puris sumite fontis aquam* / słowa te czytałem codziennie przez osiem lat, / wchodząc w bramę wadowickiego gimnazjum. / Prasakrament – samo bycie widzialnym znakiem odwiecznej Miłości. / A kiedy będą się stawać «jednym ciałem» / – przedziwne zjednoczenie – / za jego horyzontem odsłania się / ojcostwo i macierzyństwo. / – Siegają wówczas do źródeł życia, które są w nich. / – Siegają do Początku. / – Adam poznał swoją żonę / a ona poczęła i porodziła. / Widzą, że przeszli próg największej odpowiedzialności!” JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 21-23.

²² G. REALE, *Karol Wojtyła un Pellegrini dell'assoluto*, Milano 2005, s. 118.

Joseph Ratzinger w komentarzu do tej części *Tryptyku* napisał między innymi: „Stwórca – Początek – nie jest, jak mogłoby się wydawać na podstawie obrazu Michała Anioła, po prostu «Wszzechmogącym Starcem», lecz «Komunią Osób [...], wzajemnym obdarowywaniem [...]». Jeśli najpierw zobaczyliśmy Boga, wychodząc od człowieka, to teraz uczymy się widzieć człowieka, wychodząc od Boga: wzajemne obdarowywanie – oto do czego przeznaczony jest człowiek. Jeśli uda mu się to osiągnąć, wówczas odzwierciedla istotę Boga, a więc odsłania się więź pomiędzy początkiem i końcem”²³.

Tak więc Boże podobieństwo w człowieku polega nie tyle na inteligencji czy zdolności rozumowania, co na wymiarze miłości i powołaniu do wspólnoty z innymi. W ten sposób człowiek realizuje swoje podobieństwo do Boga²⁴, zawarte w słowach: „kobietą i mężczyzną stworzył ich”. Odnosząc to do problemu samotności z pierwszej tablicy *Tryptyku*, można stwierdzić, że człowiek odczuwa samotność pośród innych stworzeń, ponieważ nie jest w stanie wejść z nimi w relację, w dialog właściwy jedynie osobom. Dopiero w relacji kobiety i mężczyzny człowiek odkrywa swoją istotę – może „odzyskać wzrok”, może odnaleźć sens swojej egzystencji, odnaleźć swoje podobieństwo do Boga.

Ową jedność mężczyzny i kobiety Papież nazywa *prasakramentem*, czyli byciem „widzialnym znakiem odwiecznej Miłości”. Rocco Buttiglione w takich słowach komentuje ten fragment: „Tajemnica rodzenia wymaga zawsze oddalenia się i odejścia, aby spotkać innego: inną kobietę lub innego mężczyznę, i być płodnym, przenikając tajemnicę drugiego i pozwalając się jej przeniknąć. W centrum Kaplicy Sykstyńskiej znajduje się obraz Ojca: ręka Boga, wyciągnięta ku Adamowi, powierza mu zarazem życie i zadanie bycia twórcą, nie wedle osądu jego namietności, lecz zgodnie z przyjętą dyscypliną miłości i rozpoznania daru, który został dany, aby go przekazać”²⁵.

Papież używa pojęcia *prasakrament* w kontekście miłości małżeńskiej, zjednoczenia kobiety i mężczyzny, które daje początek nowemu życiu. To w miłości małżeńskiej, przez wzajemne obdarowanie i doskonałą jedność kobieta i mężczyzna mogą odnaleźć swoje najgłębsze podobieństwo do Boga, który jest Miłością stwarzającą. Miłość ludzka staje się wyrazem i *prasakramentem* Miłości Boga, ale jednocześnie w tej miłości ludzkiej uczestniczy Bóg, uświęcając przez nią małżonków.

A zatem człowiek ze swej natury jest powołany do życia we wspólnocie, do bycia darem dla drugiego. By jednak tak mogło się stać, potrzeba „nagości”, o której mówi Jan Paweł II w swoich *Medytacjach*²⁶. Czym jednak jest owa

²³ J. RATZINGER, *Komentarz teologiczny do „Tryptyku rzymskiego”*, w: A.M. WIERZBICKI (red.), *Wokół „Tryptyku rzymskiego”...*, dz. cyt., s. 31.

²⁴ G. REALE, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 130-131.

²⁵ R. BUTTIGLIONE, *Profile narodzin*, w: A.M. WIERZBICKI (red.), *Wokół „Tryptyku rzymskiego”*, dz. cyt., s. 228.

²⁶ „«Uczył Bóg człowieka na swój obraz i podobieństwo./ mężczyzną i niewiastę stworzył ich – / i widział Bóg, że było bardzo dobre, / oboje zaś byli nadzy i nie doznawali wstydu». / Czy

nagość? Owo wskazanie: „współczesnych nie pytaj” może sugerować, że nie chodzi jedynie o potoczne jej rozumienie. Przeniesienie wzroku na wnętrze Kaplicy Sykstyńskiej może sugerować wymiar duchowy nagości, stawanie przed drugim człowiekiem, a potem – w ostatniej części środkowej tablicy – także przed Bogiem, w całej prawdzie o sobie²⁷. Jest to moment, w którym człowiek odkrywa i poznaje siebie samego, a zatem wejście w komunie z drugim człowiekiem prowadzi do poznawania siebie i drugiego. Człowiek staje się bezbronny wobec drugiej osoby i w tej bezbronności oczekuje miłości: bezwarunkowej, całkowitej i nieodwołalnej. Tylko w ten sposób powierzając siebie drugiej osobie i jednocześnie przyjmując ten sam dar od drugiego, staje się podobny do swego Stwórcy. To doświadczenie siebie i drugiego, chociaż ciągle jeszcze niedoskonałe, uczy nas jednocześnie stawania przed Bogiem, który zna nas lepiej niż my sami, który widzi nas w pełni prawdy.

Odzyskiwanie widzenia oznacza także zdolność postrzegania świata stworzonego jako dobrego z natury. Papież podkreśla, że nie jest to łatwe w dzisiejszym świecie, w którym zło zdaje się dominować. Jednak powracając do początku, Autor podkreśla prawdę fundamentalną: wszystko, co Bóg stworzył, było dobre (przy stworzeniu człowieka powiedziano nawet: „bardzo dobre”)²⁸. Ostateczną odpowiedź na pytanie o sens i pochodzenie zła odnajdujemy nie w części *Obraz i podobieństwo*, gdzie pada samo pytanie, lecz nieco dalej: w części *Sąd*²⁹.

Jakie prawdy o naturze człowieka ukazują się w tych fragmentach? Pierwsza prawda wydaje się kluczowa: pomimo grzechu, pomimo zła istniejącego w świecie nic nie jest w stanie zatrzeć pierwotnej istoty stworzenia: dobra. Grzech nie ma mocy zmian ontologicznych. Człowiek wprawdzie nosi w sobie konsekwencje grzechu, doświadcza tego w swojej codzienności, dotyka zła, ale chociaż to wszystko wpływa na człowieka, jednak nie jest w stanie zniszczyć jego natury, jego podobieństwa do Boga. Ostatecznym powrotem stworzenia do Stwórcy będzie kres dziejów, w którym człowiek na nowo odzyskuje przejrzystość spojrzenia, odzyskuje widzenie pełni swojego człowieczeństwa,

to możliwe? / Współczesnych o to nie pytaj, lecz pytaj Michała Anioła, / (a może także współczesnych!?) / Pytaj Sykstyń. / Jak wiele tu powiedziane na tych ścianach!”, JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 18.

²⁷ A. SULIKOWSKI, *Tryptyk rzymski czytany wiosną roku 2003*, w: A.M. WIERZBICKI (red.), *Wokół „Tryptyku rzymskiego”...*, dz. cyt., s. 137.

²⁸ „Człowiek (Ja) / Dlaczego o tym właśnie jednym dniu powiedziano: «Widział Bóg, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre»? / Czy temu nie przeczą dzieje? / Choćby nasz wiek dwudziesty! I nie tylko dwudziesty! / A jednak żaden wiek nie może przesłonić prawdy / o obrazie i podobieństwie”, JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 19.

²⁹ „Pamiętasz, Adamie? On na początku ciebie pytał «gdzie jesteś?» / A ty odrzekłeś: «Ukryłem się przed Tobą, bo jestem nagi». / «Któż ci powiedział, że jesteś nagi?»... / «Niewiasta, którą mi dałeś» podała mi owoc... / Ci wszyscy, którzy zaludniają ścianę centralną sykstyńskiej polichromii, / niosą w sobie dziedzictwo twojej wówczas odpowiedzi! / Tego pytania i tej odpowiedzi! / Taki jest kres waszej drogi”, JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 25.

swojej istoty. Sąd jest kresem drogi wszystkich pokoleń i każdego z osobna. A zatem cała ziemską rzeczywistość jest zmierzaniem do tegoż właśnie kresu, jest drogą, na której człowiek poznaje Boga, przybliża się do Niego, doświadcza Go, a jednocześnie poznaje samego siebie, by u kresu stanąć w pełnej prawdzie o sobie przed Bogiem i doświadczyć Boga w całej pełni. Jednak od grzechu pierworodnego owo zbliżanie się do Boga dokonuje się w samotności, egzystencjalnej pustce, w bojaźni przed Nim, w niepewności, słabości i kruchości moralnej³⁰. Grzech pierworodny utrudnia człowiekowi poznawanie Boga, zło staje się łatwiejsze i atrakcyjniejsze dla człowieka. Jednak to zło nie zmienia wewnętrznej konstrukcji człowieka, nie niszczy owego podobieństwa Bożego, dlatego też człowiek w dalszym ciągu jest w stanie dążyć do Boga, poznawać Go, wchodzić z Nim w relacje.

A zatem podążanie do źródła, którym kończyła się pierwsza część *Tryptyku*, ma znowu podwójny wymiar. Jest poszukiwaniem Boga w codziennym życiu, aby odnaleźć sens swojej egzystencji, ale równocześnie jest konsekwentną pielgrzymką do Kresu³¹. „Historia zbawienia nie różni się od historii człowieka: są to dzieje człowieka powiedziane z punktu widzenia zbawienia. Właśnie dlatego są one ze swej istoty tragiczne; w nich ludzka wolność spotyka się z propozycją Boga, a człowiek zawsze jest wolny i może odrzucić tę propozycję, zniekształcając i poniżając dar, który został mu powierzony. Człowiek może to uczynić nie tylko sobie samemu, lecz także wszystkim innym ludziom. Każdy z nas jest Adamem, który może odrzucić nie tylko swoje zbawienie, lecz także zbawienie wszystkich innych ludzi. Jednak Bóg ciągle na nowo proponuje ludzkiej wolności swoje miłosierdzie i wierność, aby przerywana wielokrotnie nić historii zbawienia mogła być znów podjęta”³².

III. WIARA ODPOWIEDZIĄ CZŁOWIEKA

W kolejnej, trzeciej już części *Tryptyku* Jan Paweł II pokazuje czytelnikowi konsekwencje konkretnych wyborów życiowych.

³⁰ E. FIALA, *Próg, kres i obietnica. Trzy kręgi myśli egzystencjalnej w „Tryptyku rzymskim” Jana Pawła II*, w: A.M. WIERZBICKI (red.), *Wokół „Tryptyku rzymskiego”* ..., dz. cyt., s. 72.

³¹ „Kres jest tak niewidzialny, jak początek. / Wszechświat wyłonił się ze Słowa i do Słowa też powraca. / W samym centrum Sykstyny artysta ten niewidzialny kres wyraził / w widzialnym dramacie Sądu – / I ten niewidzialny kres stał się widzialny jakby szczyt przejrzystości: / *omnia nuda et perta ante oculis Eius!* / Słowa zapisane u Mateusza, tutaj zamienione w malarską wizję: / «Pójdźcie błogosławieni... idźcie przeklęci»... / I tak przechodzą pokolenia – / Nadzy przychodzą na świat i nadzy wracają do ziemi, z której zostali wzięci. / «Z prochu powstałeś i w proch się obrócisz». / To co było kształtne w bezkształtne. / To co było żywe – oto teraz martwe. / To co było piękne – oto teraz brzydota spustoszenia. / A przecież nie cały umieram, / to co we mnie niezniszczalne trwa!”, JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 23-24.

³² R. BUTTIGLIONE, *Profile narodzin*, art. cyt., s. 226.

Ostatnia część *Tryptyku*, zatytułowana *Wzgórze w krainie Moria*, jest historią wiary, nadziei i miłości Abrahama. Jednak pod pozornie prostymi sformułowaniami odkrywają się przed nami kolejne prawdy o ludzkim byciu. By człowiek mógł w pełni zrealizować swoje człowieczeństwo, by mógł kroczyć drogą realizacji Bożego podobieństwa, musi wejść na drogę dialogu ze swoim Stwórcą.

Tak jak pierwsza część *Tryptyku* była stawianiem pytań o sens życia, przemijania i o istotę człowieczeństwa, druga jest odpowiedzią na pytanie o istotę bycia człowiekiem, tak trzecia zdaje się być praktyczną odpowiedzią na pytanie o sens życia.

Wgłębiając się w niniejszą część *Medytacji*, można odnieść wrażenie, że tym, co nadaje sens życiu (w tym wypadku Abrahama), jest wewnętrzna wolność. Jest to siła, która ma swoje korzenie w Bogu, która też pozwala przetrwać w różnych przeciwnościach i trudnościach życiowych.

Jan Paweł II, przywołując historię Abrahama, ukazał również drogę poszukiwania Boga, a następnie sposób czerpania mocy od swojego Stwórcy: jest to droga wiary, nadziei i miłości.

Droga zaczyna się od zdolności człowieka do wyjścia ze swojego świata, podjęcia ryzyka wyruszenia w nieznaną, którego jednym gwarantem sensu i celu jest Bóg. Jest to ryzyko pozostawienia świata własnych poglądów, pomysłów na życie, bożków, czyli wartości względnych, które tak łatwo przychodzi człowiekowi absolutyzować. Jest poznawaniem prawdy o sobie, drugim człowieku, o Bogu – to może okazać się niejednokrotnie bolesne, jest to więc zgoda na zmierzenie się z własnym cierpieniem. Można zadawać sobie pytanie: czy warto? Abram „słyszał Głos, który mówił do niego: Wyjźdź! Abram postanowił iść za Głosem”³³.

Droga podążania do Źródła jest zdolnością dostrzegania obecności Boga w świecie, w zwyczajnych wydarzeniach. Jednak tylko oczyma wiary człowiek jest w stanie dostrzec sens nielogicznego splotu wydarzeń. Abraham zobaczył, że przyszedł do niego Bóg, uwierzył, że mimo podeszłego wieku stanie się ojcem wielu narodów³⁴.

To w wierze człowiek wchodzi w relację ze swoim Stwórcą, staje się zdolny prowadzić z Nim dialog. Dostrzega działanie Boga w świecie i jest w stanie Go poznawać i odpowiadać na Jego wezwania. Jednak „szlak wiary nie jest

³³ JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 31.

³⁴ „Był Inny. Niepodobny do wszystkiego, / co mógł pomyśleć o Nim człowiek. / Mówił – więc oczekiwał odpowiedzi... / Raz przyszedł do Abrahama w gościnę. / Było Przybyszów Trzech, których przyjmował / z wielką czcią. / Abram zaś wiedział, że to On, / On jeden. / Rozpoznał Głos. Rozpoznał obietnicę. / W rok później cieszyli się oboje z Sarą / narodzinami syna, / chociaż byli już w latach podeszli. / Syn – to znaczy: ojcostwo i macierzyństwo. / Będziesz ojcem Abrahama, będziesz ojcem wielu ludów. / Odtąd już imię twoje będzie «Abraham». / W tym imieniu rozmnożę twe potomstwo / aż po najdalsze krańce ziemi. / Imię to będzie znaczyło: «Ten, który uwierzył wbrew nadziei» [...]”, JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 32-33.

jednak wyłącznie szlakiem estetycznych uniesień. Prowadzi on ostatecznie przez górę Moria i wzgórze Golgoty. Nieuchronnie pojawiają się na nim godziny mroku, stanowiące wielką próbę. Wśród najbardziej mrocznych doświadczeń towarzyszy nam jednak zawsze troskliwe spojrzenie Ojca. To On sam powstrzyma rękę podniesioną do zadania ciosu w najbardziej dramatycznej sytuacji. To On pisze prosto na sinusoidalnym szlaku naszych rozterek i niepokojów. Poczucie Jego bliskości pozwala nam mówić ze spokojem o sprawach i wydarzeniach, które zwykle dyskretnie okrywamy milczeniem³⁵. A zatem droga wiary nie jest prosta, wymaga niejednokrotnie złożenia ofiary z tego, co najbliższe, najcenniejsze. Czasem są to te elementy życia, które utrudniają relację z Bogiem, innym razem ofiarą jest bezinteresowny dar. Istotą jednak tej części *Tryptyku* zdaje się być pytanie o sens cierpienia. Cierpienie bowiem zdarza się w życiu każdego człowieka: i tego, który decyduje się na poszukiwanie istoty swojego człowieczeństwa oraz sensu życia; i tego, który zgadza się „przemijać jak inne stworzenia”. Różnica polega jedynie w podejściu do cierpienia. W pierwszym przypadku człowiek jest gotowy zmierzyć się z cierpieniem; w drugim – zadając sobie pytanie, dlaczego pośród wszystkich stworzeń właśnie on ma cierpieć, będzie starał się uciec od cierpienia.

Odpowiedzią na pytanie o sens cierpienia jest Bóg, który nie pozostawia człowieka samotnie. Pomaga człowiekowi zmierzyć się z cierpieniem, przejść przez nie, a przez ofiarę swojego Syna nadaje mu sens³⁶.

Joseph Ratzinger tak pisze w swoim komentarzu do *Tryptyku*: „Ów Bóg odsłania się w stworzeniu i historii. Poszukuje nas w naszych cierpieniach i w naszych pytaniach. Pokazuje nam, co znaczy być człowiekiem: dać siebie w miłości, która czyni nas podobnymi do Boga. [...] Miłość-dar jest pierwotną tajemnicą. Kiedy miłujemy, również my pojmujemy przesłanie stworzenia, odnajdujemy drogę³⁷”.

Godząc się na logikę miłości w swoim życiu, człowiek wchodzi w tajemnicę Przymierza, jakie Bóg zawarł najpierw z Abrahamem, a następnie przez

³⁵ J. ŻYCIŃSKI, *Ewangeliczne przesłanie nadziei*, w: A.M. WIERZBICKI (red.), *Wokół „Tryptyku rzymskiego”*, dz. cyt., s. 46.

³⁶ „Tym milczeniem znów się zapadał w głuchy ostęp. / Słyszał Głos, który go prowadził. / Teraz Głos umilkł. / Został sam ze swym imieniem / Abraham: Ten, który uwierzył wbrew nadziei. / Za chwilę zbuduje stos ofiarny, / rozpali ogień, zwiąże ręce Izaaka – / i wówczas – co? zapłonie stos... / Widzi siebie już ojcem martwego syna, / którego Głos mu dał, a teraz mu odbiera? / O Abrahamie, który wstępujesz na to wzgórze w krainie Moria, / jest taka granica ojcostwa, taki próg, którego ty nie przekroczysz. / Inny Ojciec przyjmie tu ofiarę swego Syna. / Nie lękaj się, Abrahamie, idź dalej przed siebie / i czyn, co masz czynić. / Ty będziesz ojcem wielu narodów, / czyn, co masz czynić, do końca. / On sam powstrzyma twą rękę, / gdy będzie gotowa zadać ów ofiarniczy cios... / On sam nie dopuści, aby spełniła twa ręka / to, co już spełniło się w sercu. / On sam ją wstrzyma. / On sam ją wstrzyma. / I odtąd wzgórze w krainie Moria stanie się oczekiwaniem – / na nim bowiem ma się spełnić tajemnica”, JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 35-36.

³⁷ J. RATZINGER, *Komentarz teologiczny...*, art. cyt., s. 32.

Jezusa Chrystusa z całą ludzkością³⁸. Jednak wejście w przestrzeń i realizacja tego Przymierza zależy od każdego człowieka. To od każdego z osobna zależy wybór życia: czy przemijanie wraz z innymi stworzeniami, czy też zdumienie, które budzi pytanie o sens.

Ostatnia prawda jawiąca się przed czytelnikiem zawarta jest w zaskakujących słowach kończących *Tryptyk*: „Zapamiętaj to miejsce, kiedy stąd odejdziesz, / ono będzie oczekiwać na swój dzień – ”³⁹. Słowa te zdają się mówić: zapamiętaj tę prawdę, która odsłoniła się przed tobą. Nadejdzie moment, w którym będziesz wybierał. A zatem ostatnią prawdą o sensie życia i istocie człowieczeństwa jest ta: to człowiek sam jest odpowiedzialny za swoje życie i człowieczeństwo. Tego wyboru nie jest w stanie dokonać nikt inny – dokonuje go sam człowiek w codziennych wyborach.

IL RIASSUNTO

Antropologia del «Trittico romano» di Giovanni Paolo II

Il *Trittico romano* di Giovanni Paolo II è un'opera poetica che porta in se le profonde verità dell'uomo. L'uomo vivendo nel mondo delle creature, nello stesso tempo si distingue totalmente da loro; si riconosce come l'unico soggetto tra gli oggetti; è un essere creato a immagine e somiglianza di Dio, ed è chiamato continuamente a ritrovare e a realizzare in se questa similitudine. Realizza questo per mettere le relazioni personali con Dio e con l'altro; per cercare senso della sua vita e per la risposta alla domanda sulla natura dell'uomo. Nell'ultima parte di *Meditazione*, il Papa indica delle strade di realizzare questa vocazione nella storia d'ogni uomo. Questo si realizza accordando una completa fiducia a Dio, affidando a Lui la propria vita, talora perfino contro se stessi; essere pronti a piegare e a sacrificare le cose che si ritengono più preziose: le persone, i desideri, i progetti di vita.

Thum. Ewa Porada

Słowa kluczowe / key words:

antropologia, *Tryptyk rzymski*, Jan Paweł II
anthropology, *Roman Triptych*, John Paul II

³⁸ „O Abrahamie – tak bowiem Bóg umiłował świat, / że Syna swojego dał, aby każdy, kto w Niego uwierzył, miał żywot wieczny. / – Zatrzymaj się – / Ja noszę w sobie twe imię, / to imię jest znakiem Przymierza, / które zawarło z tobą Słowo Przedwieczne / zanim stworzony był świat. / Zapamiętaj to miejsce, kiedy stąd odejdziesz, / ono będzie oczekiwać na swój dzień – ”, JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 37.

³⁹ Tamże.

KS. MARIUSZ ROSIK

DZIEŁO JEZUSA W UJĘCIU LISTÓW PAWŁOWYCH

Nie ulega wątpliwości, że przełomowym doświadczeniem w życiu Szawła z Tarsu było wydarzenie pod bramami Damaszku. Z gorliwego prześladowcy rodzącego się i rozwijającego Kościoła faryzeusz Szawel stał się równie gorliwym wyznawcą Chrystusa. Całe dotychczasowe spojrzenie na judaizm i proponowaną przezeń drogę do zbawienia zostało odmienione. Co więcej, Paweł uznał wszystko, w czym pokładał nadzieje zbawcze, za „stratę” i „śmieci”: „[...] to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim – nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze – przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych” (Flp 3,7-11). Przemiana, jaka zaszła w przyszłym Apostole Narodów, dokonała się poprzez zrozumienie zbawczego (odkupieńczego) dzieła Jezusa z Nazaretu. Szawel rozumiał, że Jezus, który utożsamia się z prześladowaną przez niego wspólnotą eklezjalną („Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?” – Dz 9,4), jest oczekiwanym przez członków narodu wybranego Mesjaszem. Jest posłanym przez Boga Pomazańcem, który dokonał dzieła Odkupienia z grzechu, cierpienia i śmierci, a więc z konsekwencji pierwotnego złamania przemyślenia ludzkości z Bogiem, jakim był grzech pierwszych rodziców.

Niniejszy szkic stanowi ogólny zarys ujęcia dzieła Odkupienia dokonanego przez Jezusa w myśli Pawłowej. Bazować będzie zasadniczo na hymnach chrystopologicznych listów zaliczanych do *Corpus Paulinum*. Pawłowe rozumienie dzieła Jezusa nie może być jednak oderwane od ukształtowanych w religijności Apostoła przekonań faryzejskich. Z tego powodu wypada najpierw nakreślić

zasadnicze poglądy Pawła jako faryzeusza (1), ze szczególnym uwzględnieniem wartości i istoty zachowania przepisów Prawa (2). Na tak zarysowanym tle z większą wyrazistością ukazuje się dzieło Odkupienia dokonane przez Jezusa (3) oraz zaproszenie wierzących w Niego do przyjęcia zbawczych skutków tego dzieła (4). Ta czteroetapowa droga pozwoli na wydobywanie zasadniczych konkluzji, ukazujących główne rysy dzieła Jezusa widzianego oczyma Apostoła Narodów (5).

I. FARYZEJSKIE PODSTAWY RELIGIJNOŚCI PAWŁA

Paweł w młodym wieku został wysłany z rodzinnego Tarsu do Jerozolimy, by tam pobierać nauki w szkole rabiniego Gamaliela I. Jak w każdej rabinackiej szkole, musiał poświęcać dużo czasu na kształcenie się w znajomości języka hebrajskiego, by w nim odczytywać i interpretować Torę. Warto zauważyć, że Paweł w Tarsie posługiwał się językiem greckim, w Palestynie mówił po aramejsku, natomiast studiował hebrajski. Należy przypuszczać, że nie była mu obca także łacina, gdyż miał obywatelstwo rzymskie. Już choćby fakt znajomości trzech lub czterech języków może świadczyć o znacznych możliwościach intelektualnych późniejszego Apostoła Narodów. Ponieważ szkoła Gamaliela należała do głównych nurtów faryzeizmu, jej adepci kładli niezwykle nacisk na poznanie i interpretację Prawa Mojżeszowego. Samą nazwę „faryzeusze” (hebr. *peruszim*) niektórzy uczeni wywodzą od terminu „oddzieleni”: faryzeusze mieli „oddzielać” się od pozostałej części społeczności Izraela poprzez niezwykle nacisk na znajomość i zachowywanie przepisów Prawa¹.

Faryzeusze żywili przekonanie, że Bóg przekazał Mojżeszowi na górze Synaj nie tylko Torę pisaną, ale także Torę ustną, która funkcjonuje w tradycji ustnej. Sami tradycję tę podtrzymywali i przekazywali młodszym pokoleniom. Wśród praw i przykazań, na które członkowie stronnictwa kładli szczególnie silny nacisk, wysuwa się konieczność zachowania czystości rytualnej. Świadczą o tym słowa wyjęte z misznaickiego traktatu *Demija*: „Ktoś, kto chce zostać

¹ H. LANGKAMMER, *Apostol Paweł i Jego dzieło*, Opolska Biblioteka Teologiczna 46, Opole 2001, s. 56. Inni jednak w odmienny sposób tłumaczą nazwę stronnictwa: „I farisei si proclamano anticonformisti; tale il significato del loro nome in ebraico: essi si denominano *Perushim*, i divisi, distinguendosi così dai notabili, dai funzionari e dai sacerdoti. Essi appartengono alle classi popolari, sono specificamente ebrei ed hanno una mentalità liberale: invece di seguire scrupolosamente la Legge, sono gli iniziatori del commento rabbinico”, R. ARON, *Gli anni oscuri di Gesù*, Milano 1963, s. 145-146. Jeszcze inne stanowisko prezentuje I.M. Zeitlin: „Some scholars have alleged that the Pharisees were a ‘sect’ in the narrowest sense, and that they represented no one but themselves. But if any Jewish party in Palestine became the popular movement of the masses, it certainly was the Pharisees. There is no evidence to support the view that the Pharisees had set themselves apart from the rest of the people, or from the humbler social levels of society. Nor is there any Pharisaic opposition to the *am ha-aretz* (literally ‘people of the land’) for their lack of learning or education. The uneducated man as opposed to the scholar is known as *hediot* in Hebrew, and as *idioteis* in Greek”, I.M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge 1988, s. 16.

członkiem [faryzeuszów], będzie przyjęty, jeśli dotąd postępował zawsze obyczajnie i ze skromnością; jeśli nie, nie będzie przyjęty, chyba że się zmieni. Rabbi Szymon mówił: Przyjmuje się go i wychowuje. Następnie idzie się dalej i przyjmuje go po złożeniu przez niego przyrzeczenia, że będzie zachowywał czystość rąk. Następnie przechodzi się do etapu dopuszczenia po przyrzeczeniu, że będzie zachowywał przepisy dotyczące czystości” (*Dem.* 2,11).

Prawdą jest, że Paweł został członkiem stronnictwa faryzejskiego najprawdopodobniej jeszcze w pierwszym ćwierćwieczu I wieku, jednak poglądy propagowane w ugrupowaniu przetrwały przez dziesięciolecia. Ich trwałość miała być zapewniona właśnie przez zachowanie tradycji ustnej. Dlatego też patrząc na kształt stronnictwa pod koniec I stulecia, można wyciągnąć ostrożne wnioski co do poglądów panujących w nim już za czasów Pawła. Jedną z największych tragedii starożytnego judaizmu był upadek świątyni w Jerozolimie. Gdy wojska Tytusa, późniejszego cesarza, najechały miasto, wódz nakazał spalenie przybytku i wymordowanie kapłanów. Wyznawcy judaizmu przez długi czas próbowali otrząsnąć się po tej tragedii: oto legła w gruzach centralna i najistotniejsza instytucja religijna, bez której nie wyobrażano sobie funkcjonowania całego systemu religijnego. Czy jest możliwy judaizm bez składania ofiar? Czy Bóg na zawsze opuścił swój lud, gdy Miejsce Najświętsze zostało spalone? – pytano.

Po tak dramatycznych wydarzeniach to właśnie faryzeusze okazali się tymi, którzy zapewnili przetrwanie judaizmu. W roku 90 zebrali się na zgromadzeniu w miejscowości Jabne (Jamnia) nad Morzem Śródziemnym. Zgromadzenie to z czasem nazwane zostało synodem w Jamni. Od tego czasu przemianowali się z faryzeuszów na rabinów, czyli nauczycieli Izraela. Wzmocnili jeszcze przywiązanie do tradycji ustnej. Miejsce świątyni zajęła Tora. Rabini skomponowali listę przykazań Tory. W ten sposób zrodziło się 613 przykazań judaizmu. Każde z nich obwarowano szczegółowymi przepisami prawnymi, tworząc w ten sposób tzw. mur wokół Prawa². Skrupulatne zachowanie każdego z tych przepisów miało definitywnie chronić przed przekroczeniem przykazania zasadniczego. Być może jeszcze w czasach Pawła system przepisów nie był aż tak silnie rozwinięty, niemniej jednak odgrywał on znaczącą rolę w dążeniu do zbawienia. Paweł więc, w chwili gdy z listami uwierzytelniającymi od arcykapłanów udał się do Damaszku, by tam uwięzić chrześcijan, był przekonany o kapitalnym znaczeniu przepisów Prawa. Ich zachowanie stanowiło jedyną możliwą drogę do zbawienia. Nie było innej możliwości podobania się Bogu niż wierność poszczególnym nakazom i zakazom, które późniejszy Apostoł Narodów nazywa „uczynkami Prawa”.

² W języku polskim przykazania te zostały zebrane w zbiorze *613 przykazań judaizmu oraz Siedem przykazań rabinicznych i Siedem przykazań dla potomków Noacha* (red. E. GORDON, Kraków 2006).

II. JUDAISTYCZNE „PRAWO DWÓCH DRÓG” (Pwt 30,15-20)

Przed wejściem do Ziemi Obiecanej wędrujący przez pustynię Izraelici otrzymali od Boga za pośrednictwem Mojżesza prostą zasadę postępowania, którą niektórzy egzegeci nazwali „prawem dwóch dróg”. Została ona zapisana w tradycji deuteronomistycznej w następującym ujęciu: „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, prawa i nakazy, abys żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz osiąść. Ale jeśli swe serce odwrócisz, nie usłuchasz, zbłądzisz i będziesz oddawał pokłon obcym bogom, służąc im – oświadczam wam dzisiaj, że na pewno zginiecie, niedługo zabawicie na ziemi, którą idziecie osiąść, po przejściu Jordanu. Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana, Boga swego, słuchając Jego głosu, Ignąc do Niego; bo tu jest twoje życie i długie trwanie twego pobytu na ziemi, którą Pan poprzysiął dać przodkom twoim: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi” (Pwt 30,15-20). Przesłanie tego Bożego oświadczenia w pierwotnych formach religijności Izraela było niezwykle proste: kto zachowa Boże przykazania, nakazy i zakazy, czyli kto będzie pełnił „uczynki Prawa”, ten osiągnie szczęście, którego wyrazem będzie Boże błogosławieństwo; kto zaś przekroczy Boże przepisy, ten naraża się na cierpienie i śmierć³.

Niezwykle istotny w tej części tradycji deuteronomistycznej jest dobór terminologii. O człowieku, który przestrzega przepisów Prawa, Bóg stwierdza: „Ja, Pan, będę mu błogosławił”; do tych zaś, którzy przepisy owe łamią, mówi: „[...] oświadczam wam dzisiaj, że na pewno zginiecie”. Zauważalna jest istotna różnica pomiędzy oboma stwierdzeniami: Bóg błogosławi tych, a więc pozytywnie współdziała z tymi, którzy zachowują Jego Prawo, ale jedynie „oświadcza”, że nieszczęście spotka każdego, kto Prawo owo przekracza. Samo zaś nieszczęście nie jest wynikiem bezpośredniego działania Boga. Są więc w życiu ludzkim jedynie dwie drogi: na jednej z nich jest i działa Bóg – jest to droga błogosławieństwa, na drugiej zaś jest nieobecny, dlatego każdy, kto tam się dostanie – ginie. W pierwotnych fazach religijności Izraela niemożliwe było jeszcze stwierdzenie, że na drugiej drodze, drodze przekleństwa, działa szatan, który silniejszy jest od człowieka, i że to on powoduje cierpienie i śmierć

³ Sami Izraelici jednak szybko zauważyli, że prosty mechanizm wyrażony w „prawie dwóch dróg” nie w pełni przystaje do rzeczywistości. Istnieją przecież ludzie, którym wiedzie się znakomicie, choć nie liczą się z Bożym Prawem, oraz ci, którzy starają się zachowywać Boże przykazania, a jednak spotykają ich nieszczęścia. Z tego powodu poszukiwali rozwiązania tego dylematu, czego dowodem są Ps 37 i Ps 73. Ponieważ prosta zasada nagrody za przestrzeganie przepisów Prawa i kary za ich łamanie nie sprawdzała się w życiu doczesnym, przeniesiono ją na wymiar wieczny, uzasadniając, że Bóg po śmierci nagradza za wierność i karze za grzech.

grzesznika. Mamy tu bowiem do czynienia z etapowym objawianiem się Boga Izraelowi. Objawienie Boże jest procesem, który rozgrywa się stopniowo. Gdyby Bóg natychmiast objawił, że w świecie duchowym szatan Mu się sprzeciwił, istniałoby duże prawdopodobieństwo upadku monoteizmu. Żydzi, świadomi, że istoty duchowe w hierarchii bytów stoją wyżej niż człowiek, mogliby nie zawahać się oddawać czci także istocie sprzeciwiającej się Bogu, która jest przecież potężniejsza niż sam człowiek. Z tego przecież powodu prorocy tak usilnie walczyli o zniesienie bałwochwalstwa.

W pewnym schematycznym uproszczeniu można przyjąć, że Izraelici przyjmowali w swych poglądach religijnych swoistą hierarchię bytów. Na jej czele stał oczywiście Bóg, który jest największy i któremu jako Stwórcy podlega wszystko. Niższy szczebel w owej hierarchii przypadał wszelkiego rodzaju istotom duchowym, które autorzy Biblii hebrajskiej określają terminami „aniołowie”, „archaniołowie”, „cherubini”, „serafini” czy po prostu „duchy”, a które Paweł określa terminami: „Trony”, „Panowania”, „Zwierzchności”, „Władze”. Wszystkie one, duchy zarówno „dobre”, jak i „złe”, są silniejsze od człowieka, który stoi na najniższym szczeblu hierarchii istot duchowych. Zrozumiałe jest, że gdyby Izraelici uznali, że któryś z duchów całkowicie sprzeciwił się Bogu i pozostaje Jego przeciwnikiem, a który przecież jest silniejszy od człowieka (gdyż w hierarchii bytów zajmuje wyższą pozycję) – z trudnością jedynie mogliby utrzymać wiarę monoteistyczną. Z obawy przed zemstą takiej duchowej istoty przeciwnej Bogu mogliby zacząć oddawać jej cześć. Prawda o istnieniu szatana jako istoty całkowicie zbuntowanej wobec Boga objawiana była stopniowo. Nawet w Księdze Hioba (Hi 1,6-8) i w Księdze Zachariasza (Za 3) szatan ukazany jest jako przeciwnik człowieka, a nie Boga. Prawdziwą naturę szatana w pełni objawił dopiero Jezus.

Gdy się weźmie pod uwagę „prawo dwóch dróg” oraz zarysowaną wyżej hierarchię bytów duchowych przyjmowaną w judaizmie, rozumowanie faryzeuszów, a w tym i Pawła, co do drogi osiągnięcia zbawienia zyskuje na klarowności. Staje się jasne, że z powodu swojego grzechu człowiek znalazł się na drodze przekleństwa. Poprzez pełnienie „uczynków Prawa” stara się przedostać na drogę błogosławieństwa, na której obecny jest Bóg, jednak przeszkodą są istoty duchowe przeciwne człowiekowi i silniejsze od niego. Każdy Izraelita pragnął zyskać subiektywną świadomość odpuszczenia grzechów, gdy co roku w Dzień Pojednania przybywał do świątyni, by uczestniczyć w rytuale przebaczenia. Wyznając na głos swe winy i prosząc Boga o przebaczenie, miał nadzieję uzyskania odpuszczenia. Zdawał sobie jednak sprawę, że niezwykle trudne będzie zachowanie wszystkich przepisów Prawa w przyszłości, a przecież tylko takie postępowanie może mu zapewnić przystęp do Boga. Jediną więc nadzieją pozostawało dla Izraelitów skrupulatne przestrzeganie Prawa i liczenie na to, że Bóg daruje im ewentualne niedociągnięcia w tym względzie. Innymi słowy, starali się poprzez zachowanie uczynków Prawa zaskarbić sobie Bożą przychyłność.

III. DZIEŁO JEZUSA W HYMNACH I MODLITWACH CHRYSTOLOGICZNYCH

Pod bramami Damaszku Paweł zrozumiał, że Bożej przychylności nie można zaskarbić sobie poprzez pełnienie uczynków Prawa. Zdał sobie sprawę, że żaden ludzki czyn nie jest w stanie sprawić, iż człowiek zasłuży na miłość Boga. Więcej jeszcze: zdał sobie sprawę z darmości tej miłości. Zrozumiał, że człowiek nie musi czynić nic, aby być kochanym przez Boga. Bóg z natury swej jest miłością, stąd nie potrafi istnieć inaczej, jak kochając. Kolejność: uczynki – miłość, która wydawała się wynikać z mentalności faryzejskiej, została zastąpiona przez sekwencję odwrotną: miłość – uczynki. Nie jest tak, że przez pełnienie uczynków przepisanych przez Prawo człowiek zasługuje na miłość Boga, lecz odwrotnie: człowiek odkrywa darmową miłość Bożą, objawioną w Jezusie, przyjmuje ją i odpowiada na nią poprzez pełnienie dobrych uczynków. Stąd Pawłowe odkrycie, że „człowiek osiąga usprawiedliwienie nie przez pełnienie uczynków Prawa, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa” (Ga 2,16) zostaje dopełnione przez wyznanie Jakuba, iż „wiara bez uczynków jest martwa” (Jk 2,17)⁴.

Jak należy postrzegać dzieło Jezusa w obliczu Pawłowego odkrycia, że uczynki Prawa bez wiary w Niego nie mają wartości? Paweł wielokrotnie w krótkich formułach przedstawia zasadnicze dzieło Odkupienia dokonane przez Jezusa. W sposób podniosły teologicznie czyni to w tzw. hymnach i modlitwach chrystologicznych. Pomijając tu kwestię autorstwa owych hymnów i modlitw⁵, odniesiemy się poniżej do fragmentów trzech z nich, by ukazać, w jaki sposób Apostoł Narodów prezentuje Jezusowe dzieło Odkupienia.

1. Hymn o kenozie (Flp 2,6-11). Kenozą rozumiana jako uniżenie Syna Bożego, który istniał w preegzystencji na równi z Bogiem, stała się kluczem Pawłowego opisu dzieła Odkupienia, skierowanego do mieszkańców Filipi. Być może motyw uniżenia jest psychologicznie uwarunkowany faktem, że Paweł pisze list w więzieniu, w samym tekście nie ma jednak na to wystarczających dowodów. Otóż Apostoł stwierdza najpierw, że Chrystus istniał w postaci Bożej, lecz nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem (w. 6). Ogołacając samego siebie, poprzez uniżenie, czyli kenozę, stał się człowiekiem („podobnym do ludzi”; „w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka” – w. 7)⁶. Syn Boży nie tylko zszedł w przedstawionej powyżej hierarchii bytów

⁴ R.Y.K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1998, s. 181.

⁵ Możliwe, że Paweł przejął je w całości z wcześniejszej liturgicznej tradycji albo że w części je zmodyfikował.

⁶ To właśnie uniżenie Chrystusa doprowadziło później do Jego wywyższenia; E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 377. Autor mówi o różnych stopniach uniżenia. Najpierw było nim pozbycie się „blasków bóstwa”, czyli oznak godności boskiej,

o jeden szczebel niżej, lecz ominął wszelkie rodzaje duchowych istot, przyjmując pozycję niższą od nich⁷. Innymi słowy, własną decyzją z drogi błogosławieństwa, a więc z Bożej obecności, przeszedł na drogę przekleństwa, na którą poprzez przekroczenie Prawa wkracza każdy człowiek. Jezus stał się w pełni człowiekiem, doświadczając śmierci krzyżowej (w. 8). Bóg jednak nie pozostawił Go w stanie śmierci, lecz wywyższył Go ponad wszelkie rodzaje istot duchowych, „aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych” (w. 10)⁸.

Czytelnik hymnu ma do czynienia ze swoistym ruchem: z najwyższego szczebla hierarchii bytów Chrystus przechodzi na stopień najniższy – człowieczeństwa, a po doświadczeniu śmierci i zmartwychwstania powraca – także jako człowiek – na prawicę Boga, a więc na najwyższy szczebel hierarchii. W ten sposób Chrystusowi w Jego ludzkiej postaci podporządkowany jest szatan i jego demony, które – jako istoty duchowe – sytuują się na pośrednim miejscu hierarchii bytów.

2. Modlitwa o znajomość Chrystusa jako Głowy (Ef 1,18-23). Modlitewny fragment Listu do Efezjan o poznanie Chrystusa jako Głowy Kościoła zawiera elementy hymniczne, które opowiadają o dziele Chrystusa. Zasadniczo Apostoł przywołuje tu ten sam ruch w odniesieniu do osoby Chrystusa: mówi o wskrzeszeniu Go z martwych i przeniesieniu na prawicę Bożą ponad wszelkie istoty duchowe, w tym siły ciemności⁹. Apostoł dowodzi, że Bóg wykazał swą potęgę i siłę,

„gdy wskrzesił Go [Chrystusa] z martwych
i posadził po swojej prawicy na wyżynach niebieskich,
ponad wszelką Zwierzchnośćią i Władzą,
i Mocą, i Panowaniem,
i ponad wszelkim innym imieniem
wzywany nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym.
I wszystko poddał pod Jego stopy,
a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła [...]”
(Ef 1,20-22).

następnie zaś posłuszeństwo aż do śmierci, która była jedną z najbardziej haniebnych form śmierci w starożytności; tamże, s. 378.

⁷ A. JANKOWSKI, *Chrystus w obliczu kenozy. O właściwy przykład Flp 2,6b*, *Analecta Cracoviensia* 10(1978), s. 151-153.

⁸ H.A. KENT, *Philippians*, w: F.E. GAEBELEIN (red.), *Expositor's Bible Commentary with The New International Version of The Holy Bible in Twelve Volumes*, t. 11, Grand Rapids 1984, s. 123-127.

⁹ Te same elementy występują we wczesnochrześcijańskich wyznaniach wiary. Obejmują one śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zasiadanie po prawicy Ojca; F.F. BRUCE, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to Ephesians*, *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1998, s. 272.

Terminy „Zwierzchności”, „Władze”, „Trony” i „Panowania” oznaczają w ujęciu Pawłowym wszelkie rodzaje istot duchowych, w tym także istoty złe¹⁰. Apostoł zatem dowodzi, że Chrystus wskrzeszony z martwych jako człowiek zasiadł po prawicy Boga i Jemu poddane jest absolutnie wszystko. W ten sposób rozciąga swą władzę także nad szatanem i jego demonami.

3. Modlitwa o znajomość Boga potwierdzoną życiem (Kol 1,9-14). W jednym z pierwszych fragmentów listu adresowanego do Kolosan Paweł wzywa ich, by z radością dziękowali „Ojcu, który ich uzdolnił do uczestnictwa w dziele świętych w światłości” (Kol 1,12). Natychmiast dodaje: „On uwolnił nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna, w którym mamy odkupienie – odpuszczenie grzechów” (Kol 1,13-14). Użyty tu grecki czasownik „przeniósł” (*metestēsen*) oznacza dokładnie zmianę miejsca. Dzieło Jezusa polega więc zdaniem Pawła na „przeniesieniu” tych, którzy wierzą w Chrystusa, z królestwa ciemności do światłości, czyli z drogi przekleństwa na drogę błogosławieństwa¹¹.

A zatem Paweł ukazuje Jezusowe dzieło Odkupienia na dwóch płaszczyznach: wertykalnej – jako zstąpienie Syna Bożego na ziemię, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, którego skutkiem jest zasiadanie po prawicy Boga ponad wszelkim stworzeniem; oraz na płaszczyźnie horyzontalnej – jako przeniesienie grzesznika z drogi wiodącej ku przekleństwu i śmierci, drogi pozbawionej obecności Boga, na drogę wiodącą ku życiu i szczęściu. Płaszczyzna pierwsza wpisuje się w judaistyczną hierarchię bytów, natomiast płaszczyzna druga odzwierciedla deuteronomistyczne „prawo dwóch dróg”.

IV. WEZWANIE DO PRZYJĘCIA ZBAWCZYCH SKUTKÓW DZIEŁA ODKUPIENIA

Dzieło Odkupienia dokonane przez Jezusa ma charakter obiektywny: dokonało się i jest faktem. Jednak przyjęcie tego dzieła domaga się osobistej decyzji wiary w Chrystusa; jest ono skuteczne tylko dla tego, kto z wiarą otworzy się na nie i przyjmie jego skutki. Dlatego Apostoł w swych listach kilkakrotnie ukazuje związek, jaki istnieje pomiędzy obiektywnie dokonanym dziełem Jezusa a tymi, którzy w Niego uwierzyli. Zatrzymamy się poniżej na dwóch fragmentach, które ów związek ukazują.

1. Powołanie wierzącego do życia w Chrystusie (Ef 2,4-6). Nakreślając Efezjanom główne rysy zbawczego planu Boga, polegającego na tym, że Jego Syn staje się człowiekiem, przyjmuje na siebie ludzkie grzechy, umiera, zmartwychwstaje i zasiada po prawicy Boga ponad wszelkimi istotami duchowymi

¹⁰ A. SKEVINGTON WOOD, *Ephesians*, w: F.E. GAEBELEIN (red.), *Expositor's Bible Commentary...*, dz. cyt., s. 30-31.

¹¹ F.F. BRUCE, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to Ephesians*, art. cyt., s. 51-53.

i pozostałym stworzeniem (Ef 1,18-23), Paweł wpisuje w to dzieło tych, którzy w Chrystusa uwierzyli:

„A Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie,
przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował,
i to nas, umarłych na skutek występków,
razem z Chrystusem przywrócił do życia.

Łaską bowiem jesteście zbawieni.

Razem też wskrzesił i razem posadził na wyżynach niebieskich
– w Chrystusie Jezusie [...]” (Ef 2,4-6)¹².

Daje się tu zauważyć klarowna paralela pomiędzy tym, czego dokonał Jezus, a tym, co dzieje się z osobą przyjmującą z wiarą dzieło zbawienia. Chrystus stał się człowiekiem jak każdy z nas. Chrystus umarł fizycznie z powodu ludzkich grzechów – każdy człowiek jest martwy duchowo z powodu swych grzechów¹³. Chrystus zmartwychwstał fizycznie trzeciego dnia, powstając z grobu – każdy, kto wierzy w Chrystusa, może zmartwychwstać duchowo, gdyż jego grzechy mogą być przebaczone, i w ten sposób powraca do życia rozumianego jako duchowa więź z Bogiem¹⁴. Chrystus zasiadł po prawicy Ojca – każdy wierzący wraz z Chrystusem zostaje przeniesiony duchowo na prawicę Boga¹⁵, ponad wszelkie rodzaje istot duchowych, a więc także ponad złe duchy, które już nie mają prawa panować nad tymi, w sercach których mieszka Duch Święty.

2. Uczestnictwo wierzącego w pokonaniu szatana przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa (Kol 2,13-15). Każdy wierzący w Chrystusa uczestniczy w zwycięstwie, jakie odniósł On nad swym przeciwnikiem: „I was, umarłych na skutek występków i nieobrzezania waszego grzesznego ciała, razem z Nim przywrócił do życia. Darował nam wszystkie występki, skreślił zapis dłużny obciążający nas nakazami. To właśnie, co było naszym przeciwnikiem, usunął z drogi, przygwoździwszy do krzyża. Po rozbrojeniu Zwierzchności i Władz, jawnie wystawił je na widowisko, powiódłszy je dzięki Niemu w triumfie” (Kol 2,13-15)¹⁶.

¹² A. SKEVINGTON WOOD, *Ephesians*, art. cyt., s. 34-45.

¹³ Przez śmierć duchową należy tu rozumieć oddzielenie od Boga w stanie grzechu pierwotnego, a więc przed przyjęciem sakramentu chrztu, albo też po tzw. grzechu śmiertelnym, który powoduje utratę łaski uświęcającej.

¹⁴ „Ochrzczeni zostali wskrzeszeni wraz z Chrystusem i wraz z Nim przywróceniu do życia – ta właśnie entuzjastyczna myśl odróżnia Kol 2 i Ef 2 od Rz 6. W Ef 2 została ona nawet jeszcze zaakcentowana przez dodatkowe twierdzenie, że zostali oni razem z Nim posadzeni na wyżynach niebieskich”, J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 447.

¹⁵ Interpretując to Pawłowe wyrażenie, ojcowie Kościoła głosili, że każdy wierzący zaproszony jest do uczestnictwa w boskiej naturze.

¹⁶ Motyw współpogrzebania i współwskrzeszenia wiernych z Chrystusem jest prawdopodobnie zaczerpnięty z Rz 6,4; B. ADAMCZEWSKI, *List do Filemona. List do Kolosan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament XII, Częstochowa 2008, s. 263. Autor stwierdza dalej: „Fragment Kol 2,11-13 ma zatem zasadniczo pozytywny, demonstracyjny charakter ukazania dokonanego przez Boga zbawienia adresatów przez rytualno-duchowe włączenie ich w Chrystusowe obreżanie, a więc w śmierć i wskrzeszenie z martwych Jezusa

Paweł po raz kolejny dowodzi, że tak jak Chrystus był umarły i zmartwychwstał na sposób fizyczny, tak każdy, kto w Niego wierzy, umiera dla grzechu i zmartwychwstaje duchowo do nowego życia w Bogu¹⁷. Niezrozumiałe może okazać się twierdzenie, że Bóg przywoździł do krzyża to, co było przeciwnikiem człowieka. Zazwyczaj przyjmuje się prostą linię argumentacji, iż Chrystus właśnie z miłości do człowieka umarł na krzyżu – nie może więc być przeciwnikiem człowieka. Dlatego też na Pawłowe sformułowanie należy spojrzeć najpierw przez pryzmat Izajaszowego prorocтва o Słudze Jahwe, a następnie w świetle dwóch innych fragmentów listów Pawłowych (2 Kor 5,21; Ga 3,13). Izajasz stwierdza, że Sługa Jahwe obarczył się ludzkim cierpieniem i przyjął wszelkie ludzkie grzechy (Iz 53,1-12). Szczególnie wymowne wydaje się jego twierdzenie: „On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy” (Iz 53,5a). Paweł w nawiązaniu do tego tekstu stwierdza, że Chrystus nie tylko przyjął na siebie wszystkie ludzkie grzechy, ale wręcz utożsamiał się z nimi: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21). W innym miejscu Paweł zauważa, że Chrystus stał się przekleństwem: „Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: «Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie»” (Ga 3,13). Chrystus wziął więc na siebie wszelkie konsekwencje grzechu pierwszych rodziców: śmierć, cierpienie, przekleństwo i grzechy, a przyjąwszy je na siebie, został wraz z nimi przybity do krzyża. W niedzielny poranek Chrystus opuszcza grób, natomiast konsekwencje grzechu pierwszych rodziców pozostają nadal ukrzyżowane. Oto niezwykle dzieło Odkupienia, dostępne dla każdego, kto wierzy w Jezusa.

W dalszej części wywodu Paweł powołuje się na starożytny zwyczaj procesji triumfalnych. Po odniesieniu zwycięstwa i zagarnięciu łupów zwycięska armia brała w niewolę przeciwników, skuwiała ich łańcuchami i tak powiązanych wiodła w triumfie na pokaz i szyderstwo ze strony tłumu. To właśnie uczynił Jezus z szatanem i jego demonami: rozbroił Zwierzchności i Władze i jawnie wystawił je na widowisko.

Chrystusa. Fragment kończy się również pozytywnym motywem współżycia wierzących i darowania im wszystkich przewinień. Wierni ukazani zostają zatem jako oczyszczeni w Chrystusie od różnych przejawów i skutków ich własnej, wewnętrznej słabości”, tamże, s. 267.

¹⁷ „Mimo iż przywrócenie do życia i wskreszenie zawierają w sobie odpuszczenie grzechów, wyrażają one coś jeszcze. Mówią mianowicie o już urzeczywistnionym włączeniu w los Chrystusa, a więc w Jego zmartwychwstanie. Ponieważ On został wskrzeszony, razem z Nim zostali wskrzeszeni także wszyscy, którzy do Niego należą, którzy przez chrzest mają udział w Jego losie. [...] W ochrzczonym to działanie Boże staje się skuteczne dzięki wierze”, J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 447.

V. KONKLUZJA

Dzieło Jezusa w ujęciu Pawłowym polegało zasadniczo na tym, co głosi pierwszy kerygmat chrześcijański: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem” (1 Kor 15,3-4). Po zmartwychwstaniu Jezus uniósł się do nieba i zasiadł po prawicy Ojca, a wszystko – w tym przede wszystkim złe moce – zostały Mu poddane. Patrząc na to dzieło w perspektywie „prawa dwóch dróg” (Pwt 30,15-20), Chrystus przeszedł z drogi błogosławieństwa na drogę przekleństwa, przyjął na siebie wszelkie konsekwencje tej drogi, „sam stawszy się przekleństwem” (Ga 3,13), a ostatecznie pokonał je i wrócił na drogę błogosławieństwa. Każdy, kto wierzy w dzieło Jezusa, jest podobnie jak On wskrzeszony z grobu swych grzechów i przeniesiony na prawicę Ojca. Zostaje wyróżniony, gdyż zostaje zaproszony do wspólnoty z Bogiem, zajmując najwyższe – wyższe nawet niż aniołowie – miejsce w hierarchii bytów, którą przyjmowali Izraelici. Z powodu swego grzechu każdy człowiek znalazł się na drodze przekleństwa, bowiem „nie ma sprawiedliwego ani jednego” (por. Koh 7,20; Ps 14,3). Kto jednak uwierzy w Jezusa, ten wraz z Nim zostaje „przeniesiony” na drogę błogosławieństwa. Dokonuje się to właśnie dzięki wierze w Jezusa, a nie poprzez pełnienie uczynków Prawa. „Człowiek bowiem osiąga usprawiedliwienie nie przez wypełnianie uczynków Prawa, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa” (Ga 2,16).

SUMMARY

The work of Jesus in the eyes of St. Paul

In the article author presents the Pauline view of the work of redemption and salvation wrought by Jesus Christ. Paul was a Pharisee, educated in Jerusalem in the school of the famous rabbi Gamaliel I. He was convinced that the only way to salvation is to be faithful to the Torah by observing all 613 commandments of the Jewish Law. After his meeting with Christ by the gate of Damascus, Paul acquired an absolutely new insight into the work of salvation. Paul presented his new conviction in the Christological hymns and prayers of his letters: one can be saved only by faith in Jesus Christ and not by observance of the Law.

Thum. ks. Mariusz Rosik

Słowa kluczowe / key words:

Paweł, listy Pawła, zbawienie, odkupienia, Prawo Paul, the letters of Paul, salvation, redemption, Law

KS. WOJCIECH ZYZAK

ZNACZENIE PSEUDO-DIONIZEGO AREOPAGITY DLA TEOLOGII MISTYKI

Termin „teologia mistyczna” został wprowadzony do zachodniej teologii przez Pseudo-Dionizego Areopagitę¹. Pod imieniem Dionizego Areopagity dotrwały do naszych czasów cztery większe rozprawy dedykowane uczniowi, nazwanemu Tymoteuszem. Chodzi o *Imiona Boskie*, *Teologię mistyczną*, *Hierarchię niebiańską* i *Hierarchię kościelną*. Oprócz tego *Corpus Dionysiacum* obejmuje dziesięć listów do różnych adresatów. Autor chce uchodzić za Dionizego Areopagitę, nawróconego przez św. Pawła (por. Dz 17,34), choć w rzeczywistości pisma powstały pod koniec V wieku². Zostały napisane prawdopodobnie w syryjskim środowisku kulturowym. W badaniach nad teologią mistyczną Areopagity istotne jest uchwycenie wpływów kulturowych, jakim ulegał. W aspekcie treściowym najczęściej podkreśla się znaczenie jego teologii apofatycznej³. Dla nas istotne będzie również podkreślenie wpływu Dionizego na koncepcje mistyczne późniejszych autorów.

I. ŹRÓDŁA INSPIRACJI

Areopagita obficie czerpie inspiracje z tradycji biblijnej. Choć nie czyni do niego wyraźnych aluzji, to jednak zapewne znał oświecające doświadczenie św. Pawła (por. 2 Kor 12,4). Sam Paweł porównywał sytuację chrześcijan z poznaniem Boga przez Mojżesza (por. 2 Kor 3,7), które zajmuje centralne miejsce w rozważaniach Pseudo-Dionizego. Odniesienie do wydarzeń z Księgi

¹ Por. J. AUMANN, *Spiritual Theology*, London 1980, s. 14.

² Por. B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 648.

³ Por. CH.A BERNARD, *La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite*, *Gregorianum* 68(1987)3-4, s. 523n.

Wyjścia jest ważne, bo stanowi punkt oparcia dla duchowej egzegezy obecnej już u św. Pawła. Dionizy uprzywilejowuje także doświadczenie prorockie. Tu model historyczny zmusza teologa do zwrócenia uwagi na specyfikę doświadczenia zarezerwowanego dla nielicznych. Idea wznoszenia się ku Bogu była obecna w środowisku kulturowym Dionizego. Ta idea charakteryzuje wszelkie jego poszukiwanie duchowe. Dionizego w tej tradycji wyróżnia zdolność do sytuowania się w porządku transcendentnym. Jest on przekonany, że negacja pozwala z większą prawdą mówić o Bogu niż stwierdzenia afirmatywne, symboliczne lub konceptualne, tak że jeśli istnieje doświadczenie tego, co Boskie, winno ono przekraczać wszelkie działania zmysłowe. Autor ustala warunki możliwości doświadczenia transcendentnego Boga. Z punktu widzenia obiektywnych założeń, które konkretnie identyfikują Transcendentnego, doświadczenie to sytuuje się całkowicie wewnątrz chrześcijańskiego Objawienia głoszonego w wyznaniu wiary, wyrażonego w Piśmie Świętym i przeżywanego w liturgii. Dlatego z tego punktu widzenia nie miesza się z doświadczeniami platońskimi, opartymi na ujęciu idei piękna, dobra i jedności. Jednak z punktu widzenia struktury konceptualnej refleksja Dionizego nad doświadczeniem zawdzięcza dużo neoplatonickim osiągnięciom metafizycznym, szczególnie Proklosa. Autor nie widzi sprzeczności między poszukiwaniem Boga żywego a konkretną refleksją metafizyczną określającą Absolut za pomocą transcendentaliów⁴.

Poglądy Pseudo-Dionizego mają swe źródło w chrześcijańskiej tradycji negatywnego orzekania o Bogu, zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Św. Jan (J 1,18) pisze, że Boga nikt nigdy nie widział i dopiero Jezus Chrystus o Nim pouczył. Rozwinięcie takiego rozumienia poznania Boga znajdziemy w pismach apologetów, a zwłaszcza św. Justyna. Później św. Klemens Aleksandryjski w *Kobiercach* pisał o niemożności poznania Boga za pomocą intelektu i o poznaniu Go przez chrześcijan dzięki Chrystusowi. Orygenes twierdził, że choć Bóg jest ponad wszystkim, to jednak człowiek może Go jakoś poznać. Opisując mistyczną drogę człowieka do Boga, sugerował, że intelekt ludzki dostępuje oczyszczenia dzięki łasce i może wtedy poznać sprawy dotyczące Absolutu. Ojcowie kapadoccy w reakcji na błędy arianizmu nie podzielali optymizmu Orygenesesa odnośnie do możliwości poznania Boga przez człowieka. Całkowitą niepoznawalność Boga wyraził w sposób bardziej filozoficzny św. Grzegorz z Nazjanzu, a w sposób bardziej mistyczny – św. Grzegorz z Nysy. Prawdziwe poznanie Boga jest możliwe jedynie dzięki upodobnieniu człowieka do Niego, czyli na drodze mistycznej. W radykalnym ujęciu Grzegorza z Nysy Bóg pozostaje całkowicie „Bogiem nieznanym”, nawet dla chrześcijan kroczących drogą doskonałości. Ta tradycja, wraz z wspomnianymi wpływami pogańskich neoplatoników, zbiega się w pismach stanowiących *Corpus Dionysiacum*⁵.

⁴ Por. tamże, s. 558-560.

⁵ Por. T. STĘPIEŃ, *Pseudo-Dionizy Areopagita – chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2006, s. 79-88.

II. SPOSOBY ORZEKANIA O BOGU

Pseudo-Dionizy, porządkując orzekanie o Bogu, dzieli je na teologię symboliczną, pozytywną i negatywną. Teologia symboliczna polega na posługiwaniu się obrazami ze świata materialnego w celu opisania jakiejś rzeczywistości ze świata intelektualnego. Owe symbole możemy podzielić na podobne i niepodobne. Niepodobne symbole mogą posłużyć do wzniesienia się ku rzeczywistościom wyższym. Teologia symboliczna zawiera w sobie jakby składniki teologii pozytywnej i negatywnej. Teologia pozytywna (katafatyczna) zaczyna od nazywania Boga w sposób najbardziej ogólny, a kończy na tym, co szczegółowe i jednostkowe. Teologia negatywna (apofatyczna), postępując odwrotnie, wznosi się w zaprzeczeniach. Symbole podobne wyrażają imiona boskie, a więc należą do teologii katafatycznej. Symbole niepodobne mają związek z orzekaniem apofatycznym. Z oczywistych powodów symbole niepodobne są dla Dionizego o wiele ważniejsze od symboli podobnych. Najważniejsza pozostaje teologia apofatyczna, która na wyższym, już czysto intelektualnym poziomie prowadzi człowieka w górę do zjednoczenia z Bogiem. Teologia ta kończy się milczeniem, ponieważ Boga ani zjednoczenia z Nim nie można opisać słowami⁶. W koncepcji Dionizego teologia pozytywna odpowiada pochodzeniu, czyli wyłanianiu się stworzenia ze Stwórcy. Z kolei teologia apofatyczna odpowiada wznoszeniu się duszy do Boga. Dlatego teologia negatywna jest nazywana mistyczną⁷.

W rozumieniu słowa „mistyka” Dionizy wychodzi od perspektywy ontologicznej, starając się dotrzeć do ukrytej rzeczywistości. W greckim języku świeckim przymiotnik *μυστικός* oznaczał „ukryty”. W kontekście częstego używania słowa przez religie misteryjne wyprowadza się go z czasownika *μύω*, oznaczającego „zamykać”, zwłaszcza usta, by nie wyjawiać tajemnicy. U Orygenesusa słowo „mistyczny” było używane do wyrażenia głębokiego sensu Pisma Świętego. Ten sens winien się rozciągać na Misterium Chrystusa i stać się podporą życia duchowego wiernych. Wiara dąży do coraz głębszego przylgnięcia do Misterium Zbawienia i jego źródła – Boga, czyli przedkłada sens mistyczny Pisma Świętego nad sens literalny czy historyczny. Teologia symboliczna Dionizego świadczy o jego docenianiu tych wysiłków egzegetycznych. Dionizy chce rozwiązać trudność w rozumieniu Pisma Świętego, które stosuje w odniesieniu do Boga tak różnych imion, jak: światło, gwiazda poranna, woda, ogień czy nawet tygrys albo leopárd. Pyta się więc, co te symbole mogą nam powiedzieć o Bogu⁸. Jest świadom, że symbolika biblijna stanowi kondescendencję wobec inteligencji zaangażowanych w świat materii. Dla niego symbolizm nie-

⁶ Por. tamże, s. 88-93.

⁷ Por. tenże, *Przedmowa*, w: PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 63.

⁸ Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 525n.

podobieństwa, bardziej anagogeniczny, stanowi oczyszczenie materialności obrazu⁹.

Zasadniczym przedmiotem kontemplacji mistycznej u Dionizego jest Ten, który transcenduje porządek poznania, czyli Niewypowiedziany. Ta transcendentja noetyczna nie może być oddzielona od transcendentji ontologicznej, gdyż Dionizy – jak wszyscy greccy myśliciele – wychodzi od pierwszeństwa bytu nad poznaniem. Decydującym punktem jest negatywny aspekt tego poznania i jego radykalność. Obojętne, gdzie się poruszy duch, Bóg jest zawsze poza tym miejscem. Czy w związku z tym należy odrzucić wszelką teologię pozytywną? Dionizy nie odrzuca niczego ze swych wcześniejszych prac, jak na przykład oznaczenia w *Imionach Bożych* Boga jako Dobro, Byt, Życie, Mądrość, Siła itd. Podobnie korzysta z teologii symbolicznej, która bada wyrażenia Pisma Świętego, wzbogacające poznanie Boga. Subordynacja teologii pozytywnej względem negatywnej dotyczy jedynie strony poznawczej i wyrażeniowej. Mówiąc o gnozeologicznej wyższości teologii negatywnej, Dionizy w żadnym wypadku nie przekreśla ważności innych, konceptualnych czy symbolicznych wyrażen misterium Bożego¹⁰. Z drugiej strony jedynie zaprzeczając wszystkiemu, można poznać i uwielbić Tego, który jest nadsubstancjalny: „Musimy postępować podobnie jak ci, którzy tworząc z naturalnego tworzywa jakiś posąg, usuwają najpierw to wszystko, co zasłania czystość widzenia ukrytej formy, i odsłaniają samym tym jednym, nagłym aktem odrzucenia piękno samo, które było zakryte”¹¹.

III. NIEMOŻNOŚĆ POZNANIA ISTOTY BOGA

Pseudo-Dionizy wielokrotnie twierdzi, że Bóg sam w sobie jest całkowicie niepoznawalny. Transcendentja Boga powoduje, że nie możemy Go w żaden sposób poznać, a ostateczne zjednoczenie z Bogiem dokonuje się ponad intelektem. Możemy poznać Go jedynie poprzez to, co od Niego pochodzi. Każde stworzenie nosi w sobie ślad Bożego działania. Jednak poznając świat, nie dowiadujemy się niczego o istocie Boga. „Ta najdoskonalsza i jedyna Przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim twierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad to wszystko, całkowicie niezależna od tego wszystkiego i przekraczająca wszystko”¹². Istota Boga, który jest przyczyną wszystkich rzeczy, nie może być określona ani za pomocą twierdzących, ani przeczą-

⁹ Por. J. LEMAITRE, R. ROQUES, M. VILLER, *Vocabulaire de la contemplation chez le Ps.-Denys* (hasło), w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, Paris, k. 1785-1787.

¹⁰ Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 530n.

¹¹ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Teologia mistyczna* (II), w: *Pisma teologiczne*, dz. cyt., s. 328.

¹² Tamże (V), s. 332.

cych orzeczeń. Bóg jest jednym (‘έν), z którego wszystko pochodzi (πρόδρομος), aby później znów do Niego powrócić (επιστροφή)¹³.

We wszelkiej refleksji na temat Boga u Dionizego trzeba odróżnić dwa punkty widzenia: poznanie tego, kim On jest sam w sobie, czyli uchwycenie Jego istoty, oraz uczestnictwo i manifestację, którymi nas obdarzył. Nie możemy ująć pozytywnie istoty Boga i w tym sensie jej opis wymaga negacji wszelkich poszczególnych pozytywnych określeń. To wyraża pozycję teologii negatywnej. Jeśli bierzemy pod uwagę Boga jako ukazującego się i dającego uczestnictwo w sobie, to powstaje kwestia przedmiotu doświadczenia mistycznego: czy jest to Bóg, który się udziela, czy Bóg w sobie, którego nawet wizja nie może właściwie ująć? Dionizy ściśle łączy aspekt obiektywny i doświadczalny. Jednak dla niego doświadczenie kontemplacyjne nie jest zdobyczą ducha, ale wybląganym pokornie darem, wymagającym postawy modlitewnej receptywności¹⁴.

Dotyczy to również celebrowania Boga, które posługuje się innymi regułami niż poszukiwanie ujęcia istoty. Dionizy wymienia wiele przedmiotów celebracji, do których zalicza święte dzieła Boże, Objawienie i wszystkie Boże działania, czynności sakramentalne oraz dary Boże. W celebracji posługujemy się zarówno symbolami, jak i koncepcjami, tak negacją, jak i afirmacją, nie wymaga więc ona odpowiedniego poznania misteriów samych w sobie ani istoty Bożej. Wystarczy, by Bóg sam i w relacji do stworzeń nie był przedstawiony w sposób dwuznaczny. Oczywiście gdyby hymniczne przyłgnięcie brało swój dynamizm z samej percepcji istoty, skoro istota Boga jest nie do pojęcia, hymn nie wyrażałby swego boskiego przedmiotu, ale byłby afektywną projekcją podmiotu dążącego do Absolutu. Jeśli jednak duch ludzki czerpie swój dynamizm z wiary wlanej przez Boga, to ruch celebracji czerpie swą autentyczność z pragnienia, które się rodzi w duchu. Dla Dionizego wiara opiera się na tekstach Pisma Świętego i na liturgii, które ją wyrażają i prowadzą do Tego, który się objawił. Podkreśla on jednak, że choć Bóg sytuuje się zawsze poza tym, co ujmowane myślowo, pozostaje jednak tym samym Bogiem, który zechciał się udzielić przez uczestnictwo. Dionizy używa słowa *thearchia* na oznaczenie Boga, który się udziela. Bóg w sobie, czyli poza wszystkim, nie jest inny od *thearchii*, choć nadawane Mu imiona są w funkcji Jego automanifestacji i uczestnictwa, którego nam udzielił. Nie definiują one Jego wsobności, czyli tej istoty, która wymyka się wszelkiemu stworzonemu poznaniu, ale raczej definiują to, kim On jest dla nas. Ten podwójny punkt widzenia jest fundamentalny dla zrozumienia Dionizego. Celebracja dotyczy właśnie Boga jako tego, który się uczynił dostępnym. Fakt, że Bóg zechciał się udzielić, dać się poznać i pozwolił, byśmy uczestniczyli w Jego życiu, wzbudza jego hymniczny śpiew¹⁵.

¹³ Por. B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologia*, dz. cyt., s. 650.

¹⁴ Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 528n.

¹⁵ Por. tamże, s. 531-534.

Hierarchia niebiańska opisuje tę *thearchię*, podkreślając zarówno absolutną transcendencję konkretnego bytu Boga, jak i pewną percepcję, której Jego kondescendencja nam udzieliła. Komunikacja Boża za jedyną przyczynę ma dobroć Boga i zachowując transcendencję, przybliża się do nas. Tę rzeczywistość najwyższą i udzielającą się ukazuje symbol promienia i promieniowania. Uczestnictwo w tym promieniu realizuje się tak w porządku ontologicznym, jak i poznawczym. Trzeba podkreślić tę ideę promieniowania, bowiem dla Dionizego właśnie tę „*Thearchię* promieniującą” celebryje się i do niej zmierza proces mistyczny. Ale dla Dionizego Boża ciemność jest niedostępną światłością, w której Bóg mieszka lub się ukrywa, czyli nie jest samym Bogiem, ale miejscem, gdzie On przebywa. Dotyczy to również doświadczenia Boga przez Mojżesza¹⁶. Dla Areopagity również przebóstwienie jest uczestnictwem w boskich energiach. Nie jest zjednoczeniem z naturą czy istotą Boga ani z którąś z Osób, ale z tym, w czym Bóg *ad extra* daje się człowiekowi poznać. Tylko tak można poznać Boską Zasadę – nie w istocie, ale w energiach. Oznacza to, że z Boga poznaje się jedynie to, co On sam pozwala człowiekowi poznać¹⁷.

IV. POZNANIE MISTYCZNE

Pseudo-Dionizy uchodzi za ojca chrześcijańskiej mistyki, głównie ze względu na traktat *De mystica theologia*. Głównie tam można znaleźć to, co Areopagita może – ze względu na niedoskonałość ludzkiego języka – powiedzieć o mistycznym poznaniu Boskiej Zasady. Poznanie mistyczne, będąc niejako rezultatem teologii mistycznej, wyrasta z tradycji teologii apofatycznej. Zaczyna się, gdy się spostrzega, że za pomocą ludzkiego języka można jedynie nieudolnie określić Boga. Stąd potrzeba *via negativa*, obejmującej nie tylko język, ale i samo poznanie¹⁸. Dla chrześcijanina Bóg jako przedmiot badań musi być rozważany z punktu widzenia Objawienia wyrażonego w Piśmie Świętym i Tradycji. W tym wypadku istnieje konkretny stosunek do Boga, ale w istotny sposób przejęty za pośrednictwem tego, co moglibyśmy nazwać świadomością eklezyjalną. Tymczasem Dionizy jest zorientowany na ujęcie Boga w Nim samym i w Jego relacji do nas. Oczywiście również to poszukiwanie dokonuje się za pośrednictwem Pisma Świętego i kultury oraz języka wyrazu. Ale to zapośredniczenie chce się całkowicie zintegrować w pierwszą intencjonalność, której ruch nie może zawieść, bo opiera się na wierze teologa, która jest darem Boga. Starożytni wiedzieli, że ich poznanie Boga nie może zostać wyrażone w sposób adekwatny. Jednak gdy teolog opiera się na słowie Bożym, jego poszukiwania są wspierane przez Ducha, czy łaskę Bożą obecną w akcie wiary.

¹⁶ Por. tamże, s. 534-537.

¹⁷ Por. M. MANIKOWSKI, *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Kraków 2006, s. 177.

¹⁸ Por. tamże, s. 166n.

Z punktu widzenia poznania teologicznego wiara uzupełnia nieadekwatność naszych myśli, bowiem Bóg jest Słowem i Rozumem. Do tego Rozumu odnosi się wiara, jedyny fundament wierzących, który ich ustanawia w prawdzie. Wszelka zatem doktryna mistyczna zakłada dane wiary. Wobec tajemnic wiary Dionizy przyjmuje pokorną postawę receptywną. Używa nawet częściej słowa Jezus niż Chrystus. Mimo abstrakcyjnego charakteru jego mistyki współistnieje ona z formą pobożności liturgicznej, opierającej się stale na symbolach. Jeśli więc nie trzyma się poszukiwania prostej inteligencji wiary, to dlatego, że uświadomił sobie, iż pewien typ poznania Boga poza teologią dyskursywną i symboliczną bazuje na Jego doświadczeniu. To doświadczenie charakteryzuje się biernością, relatywną rzadkością i nieprzekazywalnością za pomocą języka. Jego kresem jest milczenie, ciemność i niewiedza¹⁹.

A zatem aby dojść do prawdziwego poznania Boga, należy podążać drogą kolejnych zaprzeczeń. Wtedy okaże się, że nasz intelekt, chcąc się z Nim zjednoczyć, musi wejść w całkowitą ciemność. Najwyższą bowiem możliwą dla człowieka formą poznania Boga jest niewiedza. To, że nie można Go poznać intelektem, nie znaczy, że nie można Go poznać w ogóle. Dionizy mówi o jakimś ponadintelektualnym poznaniu, którego natury nie możemy wyrazić słowami. Możemy jakoś doznać Boga i doświadczyć Jego istnienia. W mistycznej ciemności, ponad intelektem, dokonuje się najwyższe i najpełniejsze zjednoczenie z Bogiem, będące wypełnieniem powrotu człowieka do Niego²⁰: „Ty zaś, kochany Tymoteuszu, ćwicząc się usilnie w kontemplacjach mistycznych, odrzuć od siebie wszystkie postrzeżenia zmysłowe i intelektualne działania, i całość rzeczy i postrzeganych, i pojmowanych intelektem, i wszystkie niebyty, i wszystkie byty, tak ażebyś w niewiedzy wznosił się tak dalece, jak jest to możliwe, do zjednoczenia z tym, co jest ponad wszelką substancją i ponad wszelką wiedzą”²¹.

Dionizy postawił teologię mistyczną obok teologii spekulatywno-konceptualnej i symbolicznej. Cechą najbardziej zewnętrzną tej teologii jest jej elitaryzm, a nawet pewien ezoteryzm. Choć przesłanie ewangeliczne jest skierowane do wszystkich, to jednak wszelkie próby egalitaryzmu demokratycznego rozbijają się o fakt, że niektórzy są mistykami, a inni nie. Dionizy nie tłumaczy, dlaczego tak jest. Zakłada, że takie doświadczenie sytuuje się wewnątrz Objawienia chrześcijańskiego i nie dyspensuje od kościelnego życia aktualizowanego w liturgii. Samo nie zakłada rezygnacji z rozumowej spekulacji teologicznej. Słusznie to doświadczenie wzbudza uzasadnione pragnienie. Jednak w stosunku do innych dyscyplin teologicznych mistyka sytuuje się po stronie negatywności. Dla wielu teologia mistyczna i teologia negatywna stanowią jedno. Dionizy podkreślał ideę doświadczenia mistycznego jako wznoszenia się

¹⁹ Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 555-557.

²⁰ Por. T. STĘPIEŃ, *Przedmowa*, art. cyt., s. 63n.

²¹ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Teologia mistyczna* (I, 1), dz. cyt., s. 325.

do niewiedzy, jako przekraczania wszelkich operacji zmysłowych i intelektualnych. Ten apofatyzm skłaniał niektórych do zrównania agnostycyzmu i ateizmu z teologią negatywną. Nie zrozumieli oni, że niewiedza jest kresem długiej i wymagającej transformacji duchowej oraz stanowi negatywną stronę rzeczywistego zjednoczenia z Bogiem żywym²². Mistyczo-metafizyczne niepoznanie jest czymś innym niż wulgarna niewiedza czy agnostycyzm, który dogmatycznie twierdzi, że o Najważniejszym nic nie możemy wiedzieć. Z drugiej strony chcieć poznać Jedno inaczej niż na sposób *docta ignorantia* może tylko ten, kto Go nigdy nie spotkał²³.

Mistyka Dionizego, do głębi chrześcijańska, opiera się na osobowej relacji, której inicjatywa należy do Boga. Z jednej strony uczeń ma się ćwiczyć w przekraczaniu działań zmysłów i inteligencji, z drugiej zaś jest podnoszony na drodze niewiedzy ku promieniowi Bożej ciemności²⁴. Księga Wyjścia opisująca trzy spotkania Mojżesza z Bogiem jest dla Areopagity okazją do ukazania etapowości, trzech głównych stopni doświadczenia Boga w poznaniu mistycznym. Mistyczne wstępowanie ku zjednoczeniu z Boską Zasadą dokonuje się przez oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie²⁵. Cechą doświadczenia mistycznego jest to, że jest udziałem wtajemniczonych, których zmysły i intelekt zostały oczyszczone, a w wyniku odrzucenia wszystkiego doszli oni do niewiedzy, będącej ponad każdą wiedzą. Takie poznanie prowadzi człowieka do mistycznego oglądania Boskiej Zasady, ale przede wszystkim do przemiany natury, przebóstwienia. Poznanie mistyczne u Areopagity może być rozumiane zarówno jako kontemplacja, jak i jako poznanie przebóstwiające. Oba terminy: *θερία* i *θεωσις*, pochodzą od rzeczownika *θέα*, oznaczającego oglądanie, co wskazuje na analogię do widzenia za pomocą zmysłów. Poznanie mistyczne nie jest dyskursywne, ale jest doświadczeniem obecności, kontemplowaniem Bożych rzeczywistości okiem duchowym²⁶: „Boska ciemność jest «niedostępną światłością», w której, jak się powiada, zamieszkuje Bóg. Jest ona niewidzialna w swej przemożnej jasności i niedostępna w powodzi swego nadsubstancjalnego światła”²⁷. Tak więc człowiek może Boga w jakiś sposób poznać na drodze mistycznej, która prowadzi ponad możliwości ludzkiego intelektu. Greckie słowo *γνωσις* nie oznacza wiedzy w naszym dzisiejszym rozumieniu: zbioru wiadomości na jakiś temat. Zawiera ono w sobie znaczenie dynamiczne, czyli szukanie wiedzy i poszukiwanie prawdy. Dynamiczne rozumienie wiedzy odpowiada mistycznemu zjednoczeniu z Bogiem. W doświadczeniu mistycznym intelekt doświadcza pewnego poznania, ale w żadnym wypadku nie można go nazwać skończonym czy w najmniejszym choćby aspekcie całkowitym. Jest ono dyna-

²² Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 563-565.

²³ Por. G.K. KALTENBRUNNER, *Dionysius vom Areopag*, Die Graue Reihe 17, Zug 1996, s. 1199n.

²⁴ Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 544n.

²⁵ Por. M. MANIKOWSKI, *Pierwsza Zasada...*, dz. cyt., s. 167-169.

²⁶ Por. tamże, s. 170-173.

²⁷ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *List V*, w: *Pisma teologiczne*, dz. cyt., s. 338.

miczne, gdyż polega na nieustannym doświadczeniu Boga, które nigdy nie może być wyrażone, a to najlepiej pokazuje jego dynamiczny charakter. Niewiedza, w której dokonuje się zjednoczenie, nie jest prostym brakiem wiedzy, ale jest jakąś formą wiedzy ponad wiedzą, podobnie jak ciemność nie jest brakiem światła, lecz jego nadmiarem²⁸.

Charakter doświadczenia mistycznego najlepiej ukazuje wyrażenie *patiens divina* – przeżywane doświadczenie Bożej rzeczywistości. To bierne doświadczenie dotyczy nie tyle wiedzy nabytej przez studia, co przeżytego doświadczenia. Dla Dionizego uchwycenie Bożej ciemności zależy od łaskawości Trójcy, jak również wysiłku, by się przygotować, wychodząc z siebie i ze wszystkich stworzeń. Teologia mistyczna zakłada możliwość pewnego osiągnięcia Bożej rzeczywistości, gdy sam Bóg ukaże się jako przedmiot przeżytego doświadczenia. To doświadczenie nie sytuuje się w porządku aktywności intelektualnej i zakłada pewną receptywność²⁹. Tu widać, że ezoteryzm dionizyjski nie polega na odsunięciu od Bożych misterii pewnej klasy ludzi. Nie jest też potrzebne mnożenie ludzkich przygotowań, które by mogły objawić Boże sekrety. Chodzi raczej o przypomnienie, że jedynie Bóg może definitywnie mówić o sobie, a Jego język musi pozostać niezrozumiały dla nieprzygotowanych. Jeśli jednak rozum wyrzeknie się naturalizmu i z łagodnością przyjmie nauczanie „z góry” jako regułę myśli i działania, wtedy już nie będzie ezoteryki, gdyż wiedza Boża zostanie dla niego otwarta³⁰.

V. ROLA MIŁOŚCI W MISTYCE DIONIZEGO

System Dionizego zakłada darmową miłość w Bogu, która schodzi ku stworzeniom: „Deus caritas est” (1 J 4,8.16). Miłość Boga dla nas jest nie tylko darmowa, ale miłosierna i odkupieńcza. Dla Dionizego *Thearchia* jest uniwersalną Przyczyną, która z dobroci stwarza i zbawia. Ta sama darmowa miłość wzywa do przyjaźni wzajemnej, jako daru przymierza zawartego w Chrystusie. W porządku historycznym nowy akt zadekretował zbawcze Wcielenie i nowy akt Boży pozwala uczestniczyć osobom w Jego życiu³¹. Uniwersalna Przyczyna pragnie wszystkich rzeczy nie z braku, ale przez nadmiar. Dionizy aplikuje do miłości Boga pojęcie pragnienia. Tu pojawia się temat oblubieńczego zjednoczenia. Według Dionizego Pieśń nad Pieśniami zawiera obrazy Bożej miłości. Oczywiście jest świadom ryzyka stosowania do Bożej miłości słów opisujących miłość ludzką, jednak pragnie usprawiedliwić symbolizm miłości. Nie waha się ukazywać miłości Boga do człowieka jako pragnienia, bo miłość sprawia,

²⁸ Por. T. STĘPIEŃ, *Pseudo-Dionizy Areopagita...*, dz. cyt., s. 93-98.

²⁹ Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 538-540.

³⁰ Por. R. ROQUES, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, Milano 1996, s. 199.

³¹ Por. CH.A. BERNARD, *La doctrine mystique...*, dz. cyt., s. 546-548.

że Bóg wychodzi z siebie samego. Również miłość Boga jest ekstazyjna. On nie jest poddany zależności i pozostaje transcendentny, schodząc ekstazyjną mocą ku temu, co we wszechświecie posiada być³².

Głębię myśli Dionizego stanowi idea zjednoczenia miłości. Centrum myśli dionizyjskiej, zdominowanej przez schemat *exitus – reinitus*, stanowi idea jedynej miłości, manifestującej się w wielu formach. Tak więc *Thearchia* pozostaje w sobie, udzielając się z darmowej miłości. W *Thearchii* miłość jest absolutnie transcendentna i pozostaje poza kategoriami *eros* i *agape*, jednak zawierając je w sposób najwyższy. Ta miłość jest w swej jedności zasadą i końcem wszelkiego ontologicznego stawania się. Ta perspektywa zachowuje absolutną Bożą transcendencję, która w porządku miłości nie może być opisana przez pojęcie *eros* czy *agape*. Dionizy nie stara się o formalne rozróżnienia, ale chce ukazać całościową wizję. Nieprzerwane „oddychanie” Boga, bez naruszenia swej transcendencji, kieruje się ku światu, by go przyciągnąć na nowo do siebie³³. Wprawdzie Dionizy nie wypracował doktryny precyzującej rolę miłości w doświadczeniu mistycznym i inni, jak Guillaume de Saint-Thierry, Bonawentura czy Jan od Świętego Tomasza, rozwiną później znane wyrażenie św. Grzegorza Wielkiego, że sama miłość jest poznaniem. Ale pominięto by systematyczny charakter myśli dionizyjskiej, gdyby nie uwzględniono uniwersalnego znaczenia jego aksjomatu, że Boża miłość jest ekstazyjna, bo miłość-pragnienie, które się stosuje do Boga, jest tą samą miłością, która łączy duchy niższe z wyższymi. Nie ma więc powodów, by pomijać miłość na drodze mistycznej³⁴.

VI. MIEJSCE JEZUSA W DOŚWIADCZENIU MISTYCZNYM

Temat miłości oblubieńczej stawia przed nami kwestię roli Jezusa Chrystusa w teologii mistycznej Pseudo-Dionizego. Na drodze do Boga darowana przez światło i dążąca wzwyż miłość (*eros*) pociąga człowieka ku Ojcu wszelkich światła, który zamieszkuje w wiecznej tajemnicy. Choć Dionizy do prezentacji swego systemu wykorzystuje pojęcia neoplatonickie i sposoby rozumowania, to jednak dla niego sednem syntezy jest Jezus Chrystus. Tym samym przezwyciężył neoplatonicką deprecjację elementu materialnego. Zjednoczyć się z Ostatecznym już nie oznacza rezygnacji z własnego, uwarunkowanego materią bytu na rzecz stopienia się z Jednym, lecz spotkanie się z miłością Bożą, która stała się Ciałem i Historią. Tam gdzie Plotyn mówił o „Jednym” w rodzaju nijakim, Dionizy stosuje rodzaj męski „Jeden”. Dążący wzwyż *eros* przekształca się w przyjacielską miłość *agape*. Człowiek uczestniczy w wewnątrzbożej rozmowie³⁵.

³² Por. tamże, s. 549-551.

³³ Por. tamże, s. 552-554.

³⁴ Por. tamże, s. 560-563.

³⁵ Por. J. SUDBRACK, *Mistyka*, Myśl teologiczna 9, Kraków 1996, s. 26n.

Pomimo to trzeba stwierdzić, że u Dionizego mediacja hierarchiczna nigdy nie zostaje przewyciężona. Chrystus nigdy nie będzie bezpośrednio obecny w świadomości wszystkich chrześcijan. Jego działanie, nauka i świętość przychodzą do nich przez pośrednictwa, które w sposób nieunikniony osłabiają ich moc. Na próżno szukać u Dionizego doktryny o wewnętrznym Mistrzu, obecnym w samym wnętrzu dusz obecnością bezpośrednią, czynną i miłosną. René Roques proponuje uzupełnienie tej doktryny fuzją, stawiającą *Teologię mistyczną* w sercu *Hierarchii kościelnej*, gdyż wspólnym celem hierarchii i doświadczenia mistycznego jest przebóstwienie człowieka. Jeśli doświadczenie mistyczne jest możliwe poza wszelką mediacją hierarchiczną, jest tak dlatego, że człowiek został najpierw wprowadzony w hierarchię, udzielającą Bożej egzystencji. Dyscyplina hierarchiczna nie sprzeciwia się doświadczeniu mistycznemu, ale przygotowuje jego warunki i zachowuje je. Tak można by ukazać doświadczenie mistyczne jako środek intymnej więzi Chrystusa z człowiekiem. Chrystologicznie napotykamy tu jednak, zdaniem Roquesa na dwie trudności. Jednoczący kontakt duszy z Bogiem jest tu wyrażony w terminach skrajnie rygorystycznej dialektyki negatywnej, jako niezwykle rzadki i krótki. Poza tym *Teologia mistyczna* mówi o Bogu Trójcy i Jedności, nigdy zaś o zjednoczeniu z Wcielonym Słowem. Nie ma tu perspektywy bezpośredniego zjednoczenia dusz chrześcijańskich z Chrystusem – Bogiem-człowiekiem³⁶.

VII. WPLYWY DIONIZEGO NA PÓŹNIEJSZYCH AUTORÓW

Pisma Dionizego miały olbrzymi wpływ na duchowość chrześcijaństwa wschodniego. Na Zachodzie odwołują się do niego: Hugo i Ryszard od św. Wiktora, Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, Izaak de l'Étoile, Robert Grosseteste, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Mistrz Eckhart, Jan Tauler, Jan van Ruusbroec, Jean Gerson, Mikołaj z Kuzy, H. Herp, Cisneros, Osuna, Laredo, Jan z Ávila, Ludwik z Grenady, Jan od Krzyża, Giordano Bruno, Pierre de Bérulle i François Fénelon. W XX wieku jego pisma wzbudziły wielkie zainteresowanie Edyty Stein. Największym autorytetem cieszyły się jednak w średniowieczu. Wykazano ich przemożny wpływ na autora czternastowiecznego traktatu *The Cloud of Unknowing*³⁷.

Na szczególnie podkreślenie zasługuje ideowa więź Tomasza z Akwinu z Areopagitą, która została zapośredniczona przez Alberta Wielkiego. Tomasz miał bardziej scholastyczne niż dionizyjskie podejście do dzieł Pseudo-Dionizego. Nie zadowolili się jednak wykładem jego nauki, gdyż idee Areopagity rzeczywiście weszły do systemu tomistycznego. Wpływ Dionizego na teologię Tomasza był znaczny. Dzieła Tomasza zawierają 1702 cytaty *explicite*,

³⁶ Por. R. ROQUES, *La doctrine du Pseudo-Denys*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 3, Paris, k. 283n.

³⁷ Por. A. BAKER, *Introduction*, w: J. MCCANN (red.), *The Cloud of Unknowing*, London, s. IX.

dwanaście generalnych wzmianek bez cytatów, jedenaście fragmentów komentarza Maksyma i cztery fragmenty komentarza Hugona od św. Wiktora. Szczerze mówiąc, jest w jego dziełach wiele powtórzeń. Znaczące stwierdzenia, jak „bonum est diffusivum sui”, występują nawet po 50 razy. Sama *Summa theologica* jest konstrukcją opartą na neoplatońskim schemacie *exitus – redivus*, zasadniczo zaczerpniętym od Dionizego. Teologia jako nauka o Bogu bada bowiem wszystkie byty w relacji do Niego, czy to w ich genezie, czy celowości. Widać też duży wpływ Areopagity na angelologię Tomasza i jego naukę o istocie Bożej. Z drugiej strony zadziwiająco mały jest wpływ *Teologii mistycznej* na *vita contemplativa* w ujęciu Tomasza. Doktor Anielski nie przejmuje jego teologii negatywnej, ezoterycznej mistyki i doktryny miłości. W tej dziedzinie jego autorytetem jest raczej Grzegorz Wielki. Wprawdzie akceptuje dionizyjski związek miłości i ekstazy, ale w najwyższym jej punkcie (*raptus*) kieruje się raczej ku augustyńskiej teorii o możliwości wizji intuicyjnej Boga na ziemi. Podkreśla się jednak ciągły, choć często ukryty wpływ myśli dionizyjskiej na Tomasza w kwestii ujęcia łaski aktualnej i w opracowaniu takich pojęć, jak: *bonum* i *malum*, *connaturalitas*, *deificatio*, *extasis*, *illuminatio*, *purificatio*, *supernaturalis*. Także tu interpretacja przebiega nie tyle w świetle neoplatonizmu, co w perspektywie arystotelesowskiej³⁸. Wypada też wspomnieć, że w średniowieczu triady hierarchii niebiańskiej i kościelnej miały znaczny wpływ na ujęcie hierarchii stanów w chrześcijańskim społeczeństwie³⁹.

W późniejszym okresie na wyróżnienie zasługuje wpływ Areopagity na doktrynę mistyczną Jana od Krzyża. Święty cytuje Dionizego cztery razy: w *Drozdzie na Górę Karmel*, II, 8,6; w *Nocy ciemnej*, II 5,3; w *Pieśni duchowej*, 14,16 i w *Żywym płomieniu miłości*, 3,49. Powołuje się tam na ten sam tekst, w którym Areopagita nazywa kontemplację „ciemnym promieniem”. Poza tym jego wpływ widać w apofatycznym ujęciu teologii, w oczyszczeniu jako owocu kontemplacji, która oświeca, i w licznych alegoriach, jak choćby w obrazie witraża i lampy⁴⁰. W pewnym sensie Jan od Krzyża powiązał naukę Pseudo-Dionizego i Tomasza, godząc mistykę miłości z mistyką poznania. Zjednoczenie z Bogiem dokonuje się bowiem w samej substancji duszy, wyraża się natomiast w poszczególnych władzach jako miłość lub poznanie⁴¹. Bez pism Areopagity nie da się pomyśleć dzieł Jana od Krzyża, Teresy z Ávila i Ignacego z Loyoli, czyli hiszpańskich mistyków XVI wieku⁴².

Również trudno sobie wyobrazić teologię mistyczną rozwijaną przez św. Edytę Stein, bez jej wcześniejszego poznania dzieł Areopagity. Edyta przetłu-

³⁸ Por. J. TURBESSI, *Influence du Pseudo-Denys en Occident. Saint Thomas d'Aquin* (hasło), w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 3, dz. cyt., k. 349-356.

³⁹ Por. A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen-Age entre ecclésiologie et histoire*, Études 1(2005)402, s. 65.

⁴⁰ Por. F. RUIZ SALVADOR, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka*, Kraków 1998, s. 127.

⁴¹ Por. R. KÖRNER, *Mystik – Quelle der Vernunft. Die Ratio auf dem Weg der Vereinigung mit Gott bei Johannes vom Kreuz*, Leipzig 1990, s. 147.

⁴² Por. G.K. KALTENBRUNNER, *Dionysius vom Areopag*, dz. cyt., s. 839.

maczyła jego dzieła na język niemiecki i opracowała książkę na temat dróg poznania Boga u Areopagity: *Wege der Gotteserkenntnis*. Być może interesowała się już tą tematyką w ramach przygotowań do pisania rozdziału o aniołach w *Endliches und ewiges Sein*⁴³. Święta badała pisma Dionizego pod kątem możliwości dojścia do poznania Boga na różnych drogach, także na drodze filozoficznego dociekania naturalnym rozumem i na drodze wiary. Chodziło jej jednak przede wszystkim o spotkanie i przeżycie obecności Boga w doświadczeniu mistycznym⁴⁴.

Najpierw interesowała ją możliwość naturalnego poznania Boga, którą dostrzegala również w pismach Dionizego, dla którego w stworzeniach obok *maior dissimilitudo* zostaje jednak zachowana pewna *similitudo*⁴⁵. Wszystkie rozważania na ten temat odnoszą się do dionizyjskiego ujęcia poznania Boga przez autorów Pisma Świętego. Teresa Benedykta nie mogła stwierdzić, jak daleko sięga wpływ naturalnego poznania i czy rzeczywiście kiedykolwiek samo może być skuteczne, bo wszyscy autorzy natchnieni stali jej zdaniem od początku na gruncie wiary⁴⁶. Na wyższym poziomie Święta – na podstawie biblijnego doświadczenia Boga u proroków – analizowała różne formy mistycznego poznania, które w całej pełni obejmuje natchnienie, objawienie, świadomość bycia natchnionym i przyjęcia objawienia, oraz właściwe doświadczenie Boga w samym centrum duszy⁴⁷. W tym sensie również symboliczny język Biblii wzbogacał się dzięki objawieniom i wizjom w porównaniu z naturalnym poznaniem Boga i z wiarą. Jednak zdaniem Świętej najważniejsze było bycie wewnętrznie dotkniętym przez Boga, bez słów i obrazów. Gdyż w tym osobistym spotkaniu zachodzi intymne poznanie Boga, które dopiero daje możliwość ukształtowania obrazu na wzór oryginału. Ten bowiem ma najwłaściwsze rozumienie obrazowego języka, kto sam posiada doświadczalne poznanie Boga. Ale także na podstawie wiary, a nawet na podstawie naturalnego poznania Boga jest możliwe pewne zrozumienie⁴⁸. Nie można jednak zapomnieć, że dla Teresy Benedykty, tak jak i dla Pseudo-Dionizego, Pismo Święte i hierarchia kościelna stanowiły najlepsze zabezpieczenie przed błędem. Były one miarą, dzięki której możliwe było sięganie do innych źródeł⁴⁹.

⁴³ Por. B. BECKMANN, *Einführung, w: Wege der Gotteserkenntnis. Die Symbolische Theologie des Areopagiten und ihre sachlichen Voraussetzungen*, Edith Stein Gesamtausgabe [ESGA] 17, Freiburg im Breisgau 2003, s. 8-11. Por. V. RANFF, *Einführung, w: Edith Steins Übersetzungen der Schriften des Dionysius Areopagita*, ESGA 17, s. 84.

⁴⁴ Por. B. BECKMANN, *Einführung*, art. cyt., s. 18n.

⁴⁵ Por. E. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis. Die Symbolische Theologie des Areopagiten und ihre sachlichen Voraussetzungen*, ESGA 17, Freiburg im Breisgau 2003, s. 60n.

⁴⁶ Por. tamże, s. 42-44.

⁴⁷ Por. tamże, s. 45-47.

⁴⁸ Por. tamże, s. 49n.

⁴⁹ Por. tamże, s. 62n.

VIII. ZAKOŃCZENIE

Jak widać, Pseudo-Dionizy Areopagita, chrześcijański platonik, żył tęsknotą, wznoszeniem się i byciem przyjętym w Jednym. Nawet gdy się zanurzał w naturze, to nie po to, by ze stworzeniem stopić się na sposób sentymentalnego panteizmu, ale by przez wielość stworzeń dotrzeć do Innego, do Jednego. Jego dzieła: *De divinis nominibus*, *De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De mystica theologia* i dziesięć listów – stanowią połączenie neoplatonizmu z doktryną chrześcijańską, wykazując zależności zarówno od pism neoplatonika Proklosa, jak i od *Credo*, wprowadzonego w 476 roku do mszalnej liturgii antiocheńskiej. Przez swą mistyczną teologię Pseudo-Dionizy wywarł wpływ szczególnie na Tomasza z Akwinu, ale także na późniejszych mistyków, takich jak Mistrz Eckhart, Jan Tauler, Jan Ruusbroec i Jan od Krzyża. Edyta Stein jeszcze w 1941 roku zaliczyła go do największych myślicieli Zachodu – obok Arystotelesa i Augustyna⁵⁰. Na stałe do teologii duchowości weszły takie elementy jego nauczania, jak teologia mistyczna, apofatyzm, promień ciemności czy oczyszczająca, oświecająca i jednocząca droga do Boga.

SUMMARY

Meaning of the writings of Pseudo-Dionysius the Areopagite for mystical theology

The author of the article deals with the meaning of the writings of Pseudo-Dionysius the Areopagite for mystical theology. This anonymous author, living at the end of the 5th century, was the first to introduce to western theology the term 'mystical theology'. In the article the sources of Areopagite's inspiration are described with special emphasis on the biblical tradition, the Neoplatonic idea and earlier Christian writers. Next, the different ways of talking about God are shown, with a special accent on negative, apophatic theology. The author of the article concentrates on the question of the impossibility of knowing the essence of God, on the nature of mystical knowledge and on the role of love in uniting with God. He also shows the influence of the writings of Dionysius on the development of spiritual theology, paying particular attention to the mystical. Forever enshrined in mystical theology are such elements of his teaching as mystical theology, apophatism, ray of darkness, and the purgative, illuminative and unitive way to God.

Thum. ks. Wojciech Zyzak

Słowa kluczowe / key words:

Pseudo-Dionizy Areopagita, teologia mistyczna, apofatyzm, droga do Boga
Pseudo-Dionysius the Areopagite, mystical theology, apophatism, way to God

⁵⁰ Por. B.R. SUCHLA, *Dionysios Areopagites*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 3, Freiburg im Breisgau 2006, k. 242n.

KS. WALDEMAR IREK

«ZIELONA RELIGIA» CZY SOLIDARNOŚĆ CZŁOWIEKA Z PRZYRODĄ?

Refleksja nad kosmosem i przyrodą stoi u podstaw greckiej filozofii pierwszych wieków (VII-V przed Chr.). Nawet wówczas, gdy pojawiły się nowe tematy: człowiek i Bóg, zagadnienia kosmosu zajmowały myśl filozofów od Arystotelesa do Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, aż po myślicieli nowożytnych. Były one jednak rozpatrywane z punktu widzenia filozofii, z założeniem, by ujmując je kompleksowo, ukrywać ich sens „jako całość połączoną z refleksją nad człowiekiem jako mikrokosmosem”. Dopiero wiek XIX, przynosząc fragmentaryzację nauki, sprawił, że wyodrębniono ekologię jako naukę przyrodniczą, odrwaną od filozofii przyrody, z właściwymi jej metodami.

Od wieku XX, obok wartości naukowej, ekologia jest związana także z określoną ideologią walki o „prawa naturalnego środowiska, bardzo często ukazując je w opozycji do środowiska społecznego”¹.

I. OD FILOZOFII PRZYRODY DO EKOLOGII

Ekologia jest stosunkowo młodą nauką przyrodniczą. W 1873 roku stworzył ją, chcąc badać relacje zachodzące między organizmami a środowiskiem, Ernst Haeckel², niemiecki zoolog zajmujący się głównie badaniem życia zwierząt. Nowa gałąź nauki znalazła się początkowo na bocznych torach nauk przyrodni-

¹ Zdeprawowanie środowiska naturalnego jest dzisiaj łączone z zanieczyszczeniem atmosfery, skażeniem wody, skażeniem gleby oraz zagrożeniem ciszy. Por. A. ŚWISTCZAK, *Moralny aspekt ochrony środowiska naturalnego*, w: J. WOJCIECHOWSKI (red.), *Człowiek – Kościół – świat. Katolicka myśl społeczna u progu III tysiąclecia*, Łódź 2002, s. 414-416.

² Zob. E. MORIN, *Zaginiony paradygmat – natura ludzka*, w: M. BRZOSTEK, J. CHOJNACKI, T. KALETA, *Ekofilozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1998, s. 13.

czych. Uznano bowiem, opierając się na tezach Darwina, że wzajemne relacje w przyrodzie przebiegają w sposób niezwykle prosty: w myśl zasady prawa silniejszego. Dopiero w połowie XX wieku ekologia przyjęła zasadę współdziałania elementów świata przyrody – tak ożywionej, jak i nie ożywionej – i tworzenie się ekosystemów³.

Francuski filozof Albert Schweitzer motywuje tak osadzonego w ekosystemie człowieka do odpowiedzialności za otaczającą go przyrodę, pisząc, że etyka powinna zająć się nie tylko relacjami międzyludzkimi w spotkaniach człowiek – człowiek, ale także w stosunkach z otaczającą człowieka rzeczywistością. Zdaniem Schweitzera człowieka można nazwać etycznym, gdy życie zwierzęcia i rośliny staje się równie święte, co życie człowieka. Myśliciel ten bowiem zakłada, że tylko z zasady uniwersalnej świętości życia wszystkiego, co mieści się w przyrodzie, wynikają zasady szczególnego postępowania człowieka względem człowieka⁴. Ową świętość wszelkiego życia, którą człowiek powinien uszanować, rozciąga także na to, które z ludzkiej perspektywy wydaje się stojące niżej. Stąd wyprowadza konieczność wartościowania życia tylko w sytuacjach, gdy wybór rozstrzyga poświęcenie czyjegoś życia dla utrzymania przy nim innego⁵. Z kolei religioznawca niemiecki H. Jonas twierdzi, że zasadami współżycia człowieka z przyrodą winna rządzić odpowiedzialność za zachowanie natury w stanie możliwie nienaruszonym. Przypomina zarazem zdanie podobne do głoszonego przez Schweitzera, że przyroda powinna ustąpić przed człowiekiem tylko w imię wyższej konieczności dyktowanej walką o byt⁶.

W czasach starożytnych, choć także i dzisiaj u ludów pierwotnych, zachowanie szacunku do przyrody wynikało z wiary w istnienie obecnych w niej duchów, które wespół z człowiekiem korzystają z jej darów. Przyjmowano, że żyją, przebywają w roślinach i zwierzętach. Toteż z dużą ostrożnością podchodzono do drobnych nawet, lokalnych zmian w środowisku⁷. Wśród nich także pojawiły się pierwotne formy sakralizacji natury, prowokowane często przez zabobonny lęk⁸, przejęte potem, czasem w lekko zmodyfikowanej formie, przez nowe ruchy ekologiczne.

Potrzeba ochrony przyrody wynika z różnych czynników. Przede wszystkim z zagrożenia życia ludzkiego i przyszłości planety, na której żyjemy, jednak także z

³ Zob. tamże.

⁴ Zob. A. SCHWEITZER, *Etyka czci dla życia*, w: M. BRZOSTEK I IN., *Ekofilozofia...*, dz. cyt., s. 18.

⁵ Zob. tamże, s. 19.

⁶ Zob. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności*, w: M. BRZOSTEK I IN., *Ekofilozofia...*, dz. cyt., s. 24.

⁷ Zob. F.M. ROŚIŃSKI, *Spoleczeństwo plemienna a przyroda*, w: A. DYDUCH-FALNIEWSKA, M. GRZEGORCZYK, Z. KUJAS, Z. MIREK (red.), *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, Kraków 2000, s. 116.

⁸ Zob. tamże. s. 122.

powodów naukowych, pragmatycznych (ekonomicznych), estetycznych czy – jak pokażemy nieco dalej – niekiedy z poczucia rozmaicie rozumianego *sacrum*⁹.

Swoisty katalog dyscyplin naukowych około- lub wewnątrzekologicznych wymienia J.M. Dołęga. Na pierwszym miejscu prezentuje ekologię społeczną dotyczącą bezpośrednio człowieka. Zdaniem autora dzisiejsze czasy do tej ekologicznej poddyscypliny powinny dodać jeszcze ekologię rodziny ludzkiej¹⁰.

Przed powstaniem ekologii jako właściwej nauki zajmującej się środowiskiem życia ludzi myślicielom nie była obca refleksja dotycząca relacji człowieka do przyrody. Na fundamencie ubóstwiającej przyrodę starożytności i chrześcijańskich koncepcji przyrody jako stworzonego daru od Boga nastąpiło przejście z teorii animistycznej do organistycznej.

Filozofia grecka oderwała ją od mitologii, która prezentowała właśnie podwaliny teorii organistycznej koncepcji przyrody. Całość jej organizmu przenikał *logos*, który stanowił konieczny warunek do nauki o przyrodzie¹¹. Z niej Arystoteles wychodził teorię żyjących gwiazd, które „cieszą się życiem”¹².

W sukurs tej koncepcji przyszedł renesansowy naturalizm, w którym Giordano Bruno cieszył się z dusz, jakimi obdarzone są gwiazdy¹³.

W połowie XVI wieku W. Gilbert mówi o przyrodzie, która wciąż stanowi organizm, jednak działający według – jak to określał – „nowej fizjologii”. Wszystko opierało się na niecielesnych siłach magnetycznych działających na elementy przyrody. Sam zaś magnetyzm utożsamiał z duszą Ziemi¹⁴.

Twórcy naturalizmu zakładają, że magnetyzm to wolitywne akty materialnych bytów, które dążą do rozpoznania swoich sympatii i antypatii. Teoriom organistycznym towarzyszyło przeświadczenie o niemożności pełnego poznania natury przez ludzki rozum. Pozostawała ona do pewnego stopnia sprawą sekretu czy wręcz okultyzmu¹⁵.

Rewolucja naukowa w pojmowaniu przyrody nastąpiła w okresie, na który nałożyły się złożone elementy przemian całego świata: od odkryć kolonialnych, przez pojawienie się protestantyzmu, stopniowy rozwój skupisk miejskich czy upadek scholastyki. Epokę nowej nauki, w sferę zainteresowań której stopniowo weszły różne elementy przyrody, możemy rozłożyć, zdaniem W. Skocznygo, na czasy od Kopernika do Newtona¹⁶. W czasach Galileusza i Keplera po-

⁹ Zob. A. DYDUCH-FALNIEWSKA, M. GRZEGORCZYK, *Czy Katechizm Kościoła Katolickiego zachęca do ochrony przyrody?*, w: A. DYDUCH-FALNIEWSKA (red.), *Między niebem a ziemią...*, dz. cyt., s. 283.

¹⁰ Zob. J.M. DOŁĘGA, *Ochrona przyrody a kultura ekologiczna*, w: A. DYDUCH-FALNIEWSKA I IN. (red.), *Między niebem a ziemią...*, dz. cyt., s. 292.

¹¹¹ Zob. W. SKOCZNY, *Koncepcje natury w XVII wieku*, w: A. DYDUCH-FALNIEWSKA I IN. (red.), *Między niebem a ziemią...*, dz. cyt., s. 136.

¹² Zob. tamże.

¹³ Zob. tamże.

¹⁴ Zob. tamże, s. 137.

¹⁵ Zob. tamże, s. 138.

¹⁶ Zob. tamże.

wstaje rozwijany przez nich matematyczny opis przyrody, stanowiący zresztą kontynuację myśli Kopernika¹⁷.

Po nich następuje mechanistyczna teoria przyrody według Kartezjusza, który wyłącza z niej wszelkie elementy psychicznej charakterystyki zakorzenionej w naturalizmie. Przytaczany przez W. Skoczego R.S. Westfall za najważniejszą zmianę poczynioną w rozumieniu natury w myśl Kartezjuszowskiego mechanizmu uznaje pozbawienie jej własnej aktywności. Natura przestała o sobie decydować, „stała się bezwładna”, a „świat – jak powie Westfall – stał się maszyną”¹⁸.

„Nowożytnie pojmowanej przyrodzie bliższa będzie metafora zegara, a nie organizmu” – pisze W. Skoczny. Jeśli mówi się o Stwórcy, to staje się on pierwszym Poruszycielem przyrody, a i to nie we wszystkich koncepcjach.

Takie ujęcie współczesnej natury Skoczny przypisuje pozytywizmowi, który spowodował zniekształcenie XVII-wiecznego rozumienia przyrody, odnajdującego drogę do poznania otaczającej nas natury. W pozytywizmie stała się ona drogą jedyną¹⁹.

Nie ulega wątpliwości, że żyjemy w czasach, w których środowisko naturalne znalazło się w centrum uwagi społecznej. Z jednej strony minął etap bezrefleksyjnego podejścia do dewastacji otaczającego nas świata, rozpoczęty wraz z rozwojem manufaktur oraz boomem urbanizacyjnym i technologicznym²⁰. Człowiek zreflektował się, że zdolności regeneracyjne otaczającej go przyrody są zbyt słabe, aby mogła ona przeciwstawić się postępującym zniszczeniom, poczynionym mniej lub bardziej świadomie przez rozwijającą się ludzkość. P. Bortkiewicz stwierdził: „Ekologia pojawiła się jako wymóg etyczny stosunkowo dawno. Jednakże współcześnie, ze względu na urbanizację, industrializację i ogólną technicyzację życia, problematyka ekologiczna rozwinęła się niezwykle dynamicznie”²¹.

W połowie XX wieku, po ustabilizowaniu się sytuacji światowej, kraje – głównie Europy Zachodniej i Ameryki Północnej – uświadomiły sobie zagrożenia, jakie niesie ze sobą postępująca dewastacja środowiska. Nie chodziło tu tylko o skutki II wojny światowej, w tym zniszczenia spowodowane użyciem przez Amerykanów broni jądrowej, a raczej o dopuszczenie do głosu przyrodników i ekologów bijących na alarm.

Inną genezę rozwoju współczesnej ekologii znajduje Andrzej Maryniarczyk, doszukując się jej w kryzysie nauki i techniki. Ma on zdaniem autora wynikać z dostrzeżenia nieproporcjonalnego do dobrych efektów zagrożenia ściągniętego na środowisko naturalne, a przez to na samego człowieka²².

¹⁷ Zob. tamże, s. 140.

¹⁸ Zob. tamże, s. 143.

¹⁹ Zob. tamże, s. 152.

²⁰ Por. P. BORTKIEWICZ, *W stronę integralnej i adekwatnej etyki ekologicznej*, w: A. DYDUCH-FALNIOWSKA (red.), *Między niebem a ziemią...*, dz. cyt., s. 199.

²¹ Zob. tamże.

²² Zob. A. MARYNIARCZYK, *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999, s. 14.

Ten etap świadomości osiągnięty przez rodzaj ludzki zdaje się wynikać z zauważenia nieodwracalności pewnych zniszczeń poczynionych już do tej pory, a co za tym idzie, z konieczności przeciwdziałania dalszej destrukcji. Człowiek zauważył, że przyroda nie jest niezniszczalna, a jej zasoby naturalne można wyczerpać, eksploatując je beztrudnie. W rezultacie człowiek poczuł się – może wskutek dostrzeżonych zagrożeń – odpowiedzialny za swoje otoczenie, zarazem zauważając możliwości odwrócenia pewnych zniszczeń poczynionych wcześniej.

Jak zauważył E. Kośmicki, człowieka gubiło złudzenie, mówiące mu, że ma pełną władzę nad przyrodą, którą mógłby określić jako nierozumną. Wynika to zdaniem autora z ogólnej tendencji człowieka do pielęgnowania w sobie przyjemnych iluzji²³, natomiast podstawowy problem przynoszący kryzys środowiska ludzkiego wynika – oprócz zwykle wymienianych przyczyn przemian społecznych – z pomijania znaczenia środowiska przyrodniczego²⁴. Człowiek, ewoluując w środowisku, na zasadzie odpowiedzi wpływa na nie, tak jak środowisko może wpływać na niego.

Człowiek, zdaniem cytowanego autora, dopiero na początku lat 70. dostrzegł możliwość zagrożeń ekologicznych, przy równoczesnym załamaniu się zależności pomiędzy rozwojem gospodarczym a zwiększaniem się eksploatacji środowiska naturalnego²⁵.

W opinii wyrażonej przez H. Jonasa natura nie mogła ściągnąć na siebie większego niebezpieczeństwa, niż tworząc rodzaj ludzki²⁶. Ten bowiem, początkowo żyjący w zgodzie z naturą, poddał się żądzy władzy i zakłócił panującą w niej harmonię. Paradoksalnie, twierdzi Jonas, to właśnie w człowieku natura złożyła możliwość uregulowania zaburzonej równowagi.

Równowagę tę należy podtrzymywać, występując przeciw burzeniu organizacji przyrody. Sama bowiem na przestrzeni epok reguluje ona swój kształt. Niektóre gatunki na naszej planecie zanikają, w ich miejsce pojawiają się nowe – wszystko to jednak wpisane jest w proces stałego ewoluowania i rozwoju przyrody. Problem pojawia się w momencie ingerencji w ów proces. Współcześnie codziennie ginie jeden z gatunków przyrodniczych. Tak szybki zanik może doprowadzić do zachwiania ekosystemów²⁷, a w konsekwencji do destabilizacji całego środowiska.

Mówiąc więc o współczesnej ekologii, włączamy w nią głównie sozologię, naukę zajmującą się ochroną środowiska przyrodniczego²⁸. J.M. Dołęga dopa-

²³ Zob. E. KOŚMICKI, *Antropologia niszczenia środowiska*, w: J.M. DOŁĘGA, J.W. CZARTOSZEWSKI (red.), *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, Warszawa 1999, s. 91.

²⁴ Zob. tamże, s. 82.

²⁵ Zob. tamże, s. 88.

²⁶ Zob. A. MARYNIARCZYK, *Metafizyka w ekologii*, dz. cyt., s. 25.

²⁷ Zob. S. ZIĘBA, *Teologiczny wymiar kryzysu ekologicznego*, w: J. NAGÓRNY, J. GOCKO (red.), *Ekologia – przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 2002, s. 29.

²⁸ Zob. J.M. DOŁĘGA, *Z zagadnień ekofilozofii*, w: J.M. DOŁĘGA, J.W. CZARTOSZEWSKI (red.), *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, dz. cyt., s. 11.

truje się korzeni tej nauki już w starożytnych religiach czy wierzeniach szanujących przyrodę, jednak za początki właściwej sozologii uznaje koniec wieku XIX, a samo sformułowanie problematyki sozologicznej przypisuje Aleksandrowi Humboldtowi²⁹. Natomiast całą naukę związaną z problematyką ekologii w rozważaniach filozoficznych czy teologicznych współcześni naukowcy zamykają w osobnych dziedzinach, odpowiednio: ekofilozofii i ekoteologii³⁰.

Jak zauważa Włodzimierz Fijałkowski, ekologia dotyczy nie tylko tego, co jest poza człowiekiem, ale też jego samego, przekazywania przez niego życia i właściwych warunków dotyczących rozwoju płodu³¹.

Jednocześnie cytowany przez nas autor z dużym pesymizmem podchodzi do szansy korzystnego rozwiązania kwestii ekologicznej. Stwierdza bowiem, że obecna sytuacja ekologiczna czyni bardziej prawdopodobną globalną katastrofę niż powrót do właściwej homeostatycznej, czyli równoważącej roli człowieka. Swoją poglądy argumentuje zbliżającym się trzecim w historii ludzkości przełomem, podobnym do neolitycznego czy przemysłowego³².

II. PROPOZYCJE ROZWIĄZANIA KWESTII EKOLOGICZNEJ

Wydawałoby się, że nie można mówić o zagrożeniu ze strony myślenia proekologicznego, nastawionego na zachowanie środowiska naturalnego w formie nienaruszonej lub też na odtworzenie jego pierwotnej formy. Cóż bowiem może być złego w dbałości o otaczający nas świat? Niebezpieczeństwo ze strony ekologii dla człowieka może tkwić w jej deifikacji. Ubóstwiona, postawiona na pierwszym miejscu przed Bogiem i człowiekiem – staje się zagrożeniem dla wspólnoty ludzkiej, a także – w wydaniu ślepych wyznawców „zielonej religii” – dla siebie samej. Udowodniły to m.in. współczesne radykalne ruchy często samozwańczych obrońców, którzy gotowi są zdeprecjonować życie ludzkie, stawiając ponad nie dobro otaczającej człowieka przyrody. Praktykują oni nawet własne rytuały, które tworzą swoisty niereligijny mistycyzm, oparty na zachwycie nad naturą³³.

Często przyjmują przy tym, że zwierzęta, rośliny, a nawet elementy nieożywione mogą posiadać duszę. Pogląd ten nie jest nowy, wywodzi się od ludów pierwotnych, które odczuwały szczególną więź z przyrodą, wręcz braterstwo³⁴.

Tej ostatniej postawy nie należy utożsamiać z braterstwem głoszonym przez św. Franciszka z Asyżu. Braterstwo z przyrodą, o którym mówi św. Franciszek, ma bowiem zdaniem K. Tarnowskiego związek z „odkryciem pewnej funda-

²⁹ Zob. tenże, *Człowiek w zagrożonym środowisku*, Warszawa 1998, s. 17.

³⁰ Zob. tenże, *Z zagadnień ekofilozofii*, art. cyt., s. 11.

³¹ Zob. W. FIJAŁKOWSKI, *Ekologia pierwszej fazy życia ludzkiego*, *Ethos* 25/26(1994), s. 217-218.

³² Zob. E. KOŚMICKI, *Antropologia niszczenia środowiska*, art. cyt., s. 88.

³³ Zob. A. ZWOLIŃSKI, *Pozachrześcijańskie orientacje i ruchy ekologiczne w Polsce*, w: T. ŚLIPKO, A. ZWOLIŃSKI, *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999.

³⁴ Zob. F.M. ROSIŃSKI, *Spoleczeństwo plemienna a przyroda*, art. cyt., s. 117.

mentalnej prawdy metafizycznej, prawdy o niepierwotności bytowej człowieka, którą dzieli on ze wszystkimi innymi stworzeniami wewnątrz świata”³⁵.

W koncepcję holistycznego rozumienia przyrody wpisuje się *New Age*, jako ruch, który patrząc na wszystko jako jedną wspólnie działającą całość, człowieka degraduje do roli jednego z elementów maszyny środowiska³⁶.

Podobnie postępuje realizująca się w niektórych koncepcjach tzw. ekologia głęboka, nazywana inaczej ekozofią lub ekomądrością. Mówiąc o potrzebie zachowania stosownej równowagi z naturą i otaczającym nas środowiskiem, jednocześnie burzy ona dotychczasowy humanizm i odrzuca technikę, podobnie jak wszystko, co nie jest w jej rozumieniu zgodne z naturą. Zarazem jednak przyjmuje ona niebezpieczne tezy, w myśl których osoby niezdolne do zaakceptowania zmienionych celów życia należy eliminować³⁷. Choć wygląda to na zmodyfikowane prawo doboru naturalnego, nieodparcie przypomina tezy głoszone przez wielkie totalitaryzmy XX wieku. Pytanie zatem, czy nie grozi nam w skrajnej formie zjawisko ekototalitaryzmu, który w drodze do realizacji nadrzędnego celu nie cofnie się przed niczym.

Ekologia głęboka, jako koncepcja powstała w 1973 roku, rości sobie prawo do opierania się na intuicji, wyjścia poza sferę nauki oraz dążenie do osiągnięcia poziomu tzw. mądrości ziemi. Główne cechy omawianej koncepcji stanowi naturalizm, panteizm, wizjonerstwo, wspomniana już przez nas krytyka humanizmu i cywilizacji (głównie zachodniej). Ekozofia kieruje się w stronę filozofii Wschodu, korzystając zarówno z taoizmu, jak i z pism buddyjskich³⁸.

Jeśli na drodze ekofanatyków stanie człowiek, to zostanie on przez ruchy skrajnie holistyczne uznany raczej za sprawcę zapaści środowiska – i jako taki może stać się potencjalnym celem do usunięcia. Stąd np. ekologia głęboka domaga się sądu nad francuską *Deklaracją praw człowieka i obywatela* z 1789 roku i odwrócenia wyrażonej w niej wizji humanistycznej³⁹. Łatwiej zrozumieć to zainteresowanie, patrząc na filozofię Wschodu, głoszącą doktryny bardzo podobne do idei propagowanych przez ekologię głęboką, przede wszystkim zaś koncepcję równości bytów, w której człowiek równy jest innym dziełom przyrody. Ekozofia nazwie to równością biocentryczną⁴⁰.

³⁵ Zob. K. TARNOŃSKI, *Człowiek wobec przyrody*, w: A. DYDUCH-FALNIOWSKA (red.), *Między niebem a ziemią...*, dz. cyt., s. 130.

³⁶ Zob. P.K. KIENIEWICZ, *Ekologia – szansa czy zagrożenie*, w: J. NAGÓRNY, J. GOCKO (red.), *Ekologia – przesłanie moralne Kościoła*, dz. cyt., s. 51.

³⁷ Zob. tamże, s. 52.

³⁸ Zob. J. ŁUKOMSKI, *Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, Kielce 2000, s. 115-116.

³⁹ Zob. R. SOBAŃSKI, *Prawa człowieka a ekologia*, w: R. SOBAŃSKI (red.), *Prawa człowieka w państwie ekologicznym*, Warszawa 1998, s. 321.

⁴⁰ Zob. J. ŁUKOMSKI, *Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, dz. cyt., s. 117.

Można zaryzykować stwierdzenie, że niektóre koncepcje ekologiczne, chcąc zaradzić problemom przyrody, tworzą lekarstwa gorsze od samej choroby, gdyż stawiając sobie cel niewątpliwie szczytny, stosują metody z nim sprzeczne.

Człowiek z należnym rozsądkiem dbający o daną mu przyrodę, rozwijający w sobie nieegoistyczne myślenie o ekologii, właściwie umiejscowione w hierarchii wartości, stawia się na właściwej drodze rozwoju i odpowiedzialności za dobro wspólne.

Szukając właściwych dróg ekologii, wychodzimy od człowieka, którego uznajemy za głównego mieszkańca świata. Stąd bowiem możemy wyprowadzić oceny moralne ingerencji w świat przyrody. Jeśli podważają one godność ludzką, możemy uznać je za negatywne. Jeśli tę godność potwierdzają – za pozytywne⁴¹. Sporą część odpowiedzialności za destrukcję środowiska ponosi stworzona w epoce odrodzenia koncepcja humanistyczna. Człowiek, stając się centrum wszystkiego, uzyskał prawo do czerpania z bogactw natury bez ograniczeń⁴².

Z kolei J. Moltmann, teolog protestancki zajmujący się zagadnieniem ekologii, dopatruje się kryzysu przyrody w kryzysie pojęcia panowania. Broni on w ten sposób chrześcijaństwa przed wypowiedziami niektórych wojujących ekologów, szukających w nim przyczyn kryzysu przyrody⁴³.

Podobny problem nakreśla M. Bonenberg, zaznaczając, że jednostronne spojrzenie na słowo „panowanie” rzeczywiście może sugerować winę chrześcijaństwa, wynikającą z boskiego nakazu Księgi Rodzaju. Jednak takie uszczuplenie tego zwrotu pozbawia go płaszczyzny odpowiedzialności za świat i zwalnia z obowiązku odpowiedzialności za samego siebie⁴⁴. „Próba zapanowania nad światem nieufundowana na panowaniu nad sobą, panowaniu uwarunkowanym rozpoznaniem siebie jako podmiotu moralnego, prowadzi do pojmowania panowania jako wykorzystywania i manipulacji zarówno w odniesieniu do rzeczywistości pozaludzkiej, jak i wobec samego człowieka” – podsumowuje Bonenberg⁴⁵.

Analizując myśl Moltmanna, S. Ziemiański pokazuje główne punkty genezy kryzysu według protestanckiego naukowca. Są nimi: nauka, która w poszukiwaniu środków na samofinansowanie oddaje się na usługi ekonomii i polityki, przez co traci swoją bezstronność w poszukiwaniu odpowiedzi na postawione jej pytania, następnie dążenie człowieka do stania się „małym bogiem”, utrata z perspektywy człowieka obrazu Boga, którego ma naśladować, i wreszcie antropocentryzm, który po odsunięciu teocentryzmu usprawiedliwia postępowanie człowieka wobec przyrody⁴⁶.

⁴¹ Zob. tamże, s. 300.

⁴² Zob. tamże, s. 324-325.

⁴³ Zob. S. ZIEMIAŃSKI, *Kryzys ekologiczny i perspektywy jego przewyciężenia według Jürgena Moltmanna*, w: A. DYDUCH-FALNIEWSKA I IN. (red.), *Między niebem a ziemią...*, dz. cyt., s. 161-162.

⁴⁴ Zob. M.M. BONENBERG, *Będziesz panował*, w: A. DYDUCH-FALNIEWSKA (red.), *Między niebem a ziemią...*, dz. cyt., s. 192.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 196.

⁴⁶ Zob. S. ZIEMIAŃSKI, *Kryzys ekologiczny...*, art. cyt., s. 162.

Jako lekarstwo Moltmann postuluje porządkujący świat powrót do teocentryzmu, wzbogacenie ludzkich dążeń do odkrywania przyrody o postawę miłości oraz stworzenie wiedzy dialogicznej, zastępującej wiedzę panowania⁴⁷.

Podobnie P. Bortkiewicz, w nawiązaniu do Jana Pawła II, błąd antropologiczny uznaje za przyczynę nie w pełni odpowiedzialnego podejścia człowieka do powierzonych mu darów, w tym w szczególności do przyrody⁴⁸.

Próbując mówić o prawnej ochronie przyrody, musimy również pamiętać o problemie uzasadnienia, co powoduje nadanie prawa przyrodzie. Jak podkreśla Karol Dziadosz: „Z zasady antropocentryzmu prawa wynika, iż wszelkie prawa stanowione są tworzone z myślą o człowieku, ze względu na jego potrzeby, bo to właśnie człowiek ustanawia te prawa i on je wykonuje”⁴⁹. K. Dziadosz dostrzega tu jednak pewną szansę. Destrukcyjność środowiska można podciągnąć pod łamanie praw człowieka. Co więcej, zdarzały się już takie przypadki⁵⁰.

Ze współpracy ludzi świadomych celu swojego działania może rodzić się solidarność interdyscyplinarna⁵¹, zmieniająca oblicze narodów poprzez wychowanie kolejnych pokoleń świadomych ciężącej na nich odpowiedzialności. Solidarność zresztą dotyczy nie tylko „drugiego” jako człowieka. „Drugim” czekającym na przejaw solidarności jest także przyroda⁵².

Ekologia rozumiana właściwie, tj. nieuprzedmiotawiająca człowieka, działająca w celu odbudowy środowiska naturalnego, ale nie kosztem życia lub zdrowia ludzi, pozbawiona tendencji fanatyzmu religijnego, w których deifikuje się przyrodę, z pewnością godna jest poparcia. Zwłaszcza że kieruje nią troska o człowieka w środowisku, a nie o środowisko poza człowiekiem. Jak zauważa R. Sobański: „Obowiązek ochrony środowiska, liczenie się z jego wymogami, respektowanie praw natury nie może jednak prowadzić do uznania prawa przyrody do egzystencji w sensie jakiegoś prawa subiektywnego”⁵³. Prawo takie pozostaje domeną ludzką, a dopiero opierając się na człowieku, wychodząc od niego, możemy wartościować prawa przyrody.

Jan Grzesica korzenie problematyki związanej z nadmierną i nieuporządkowaną eksploatacją środowiska naturalnego upatruje w źle uformowanym sumieniu. Zdaniem badacza, doszukując się podmiotowości zła ekologicznego, musimy ostatecznie skupić się na człowieku, będącym jedynym podmiotem zdolnym do popełniania tak dobra, jak i zła etycznego. Autor pod pojęciem sumienia ekologicznego rozumie odczytanie ładu przyrodniczego, ocenę stanu

⁴⁷ Zob. tamże, s. 162-163.

⁴⁸ Zob. P. BORTKIEWICZ, *W stronę integralnej i adekwatnej etyki ekologicznej*, art. cyt., s. 200.

⁴⁹ Zob. K. DZIADOSZ, *Racjonalność ekologiczna jako kryterium słusznego prawa*, w: R. SOBAŃSKI (red.), *Prawa człowieka w państwie ekologicznym*, dz. cyt., s. 134.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 135.

⁵¹ Zob. M. ŚNIEŻYŃSKI, *Kształcenie wielostronne świadomości oraz odpowiedzialności ekologicznej*, w: A. DYDUCH-FALNIOWSKA I IN. (red.), *Między niebem a ziemią...*, dz. cyt., s. 211.

⁵² Zob. S. JAROMI, *Stworzyciel i przyroda według Jana Pawła II*, w: A. DYDUCH-FALNIOWSKA (red.), *Między niebem a ziemią...*, dz. cyt., s. 272.

⁵³ Zob. R. SOBAŃSKI, *Prawa człowieka...*, art. cyt., s. 327.

rzeczy w kategoriach moralnych oraz zrodzenie powinności działania proekologicznego. Kryzys ekologiczny zatem w rozumieniu J. Grzesicy jest związany z kryzysem sumienia⁵⁴.

Idąc tym tropem, trzeba przyjąć, że każdy człowiek powinien przyjąć odpowiedzialność za otaczające go środowisko jako prawo naturalne zapisane w kształtowanym sumieniu. Stąd też właściwe próby rozwiązania problemów ekologicznych powinny wyjść od przemiany sposobu myślenia człowieka i naprawy jego sumienia.

W ten sposób nie na drodze ekologicznej rewolucji, a raczej przyspieszonej ewolucji, czy raczej powrotu do stanu równowagi, człowiek, który zapoczątkował kryzys ekologiczny, może też stać się tym, który go zwalczy.

Dużą w tym rolę odgrywa wychowanie proekologiczne oraz właściwa edukacja ekologiczna, zwłaszcza w młodym wieku. W tym kierunku poczyniono pewne kroki na drodze rezolucji czy powoływania agend mających dbać o właściwą świadomość społeczną⁵⁵.

Podobnie przesunięcie ciężaru z edukacji ekologicznej na wychowanie ekologiczne postuluje M. Krysiak. W przeprowadzonych bowiem przez siebie badaniach wśród uczniów szkół zauważa on, że sama edukacja ekologiczna ograniczona do kilku godzin w ciągu tygodnia lekcyjnego nie przyniesie takiego efektu jak wychowanie obejmujące wszystkie dziedziny życia obecne w szkole, jak również – i przede wszystkim – w domu. Odwołuje się ono do sfery emocjonalnej człowieka, a nie ogranicza jedynie do intelektualnego podania wiedzy. Dodatkowo wskazuje pewne wartości i na nich opiera dalsze konkluzje⁵⁶.

W dziedzinie edukacji A. Latawiec zwraca uwagę na niezbędną ciągłość procesu kształcenia. Powinien on rozpocząć się w dzieciństwie na etapie przedszkolnym i trwać przez całe dalsze życie, z uwzględnieniem zmieniających się realiów wiedzy i techniki. Edukacja ta, dodaje A. Latawiec, powinna być wielopłaszczyznowa i nie może pominąć edukacji wpajającej człowiekowi szacunek do samego siebie⁵⁷.

Podstawowym wyzwaniem edukacji ekologicznej XXI wieku będą, zdaniem Z. Gosz, zagrożenia cywilizacyjne⁵⁸: wyrwanie człowieka z matni świata wirtualnego i gier komputerowych oraz wprowadzenie go w świat realny, świat żywej przyrody.

⁵⁴ Zob. J. GRZESICA, *Ochrona środowiska naturalnego człowieka*, Katowice 1993, s. 120-121.

⁵⁵ Zob. Z. MIREK, *Ekoteologia i ekoetyka – geneza, źródła, kierunki refleksji chrześcijańskiej*, w: A. DYDUCH-FALNIOWSKA (red.), *Między niebem a ziemią...*, dz. cyt., s. 98.

⁵⁶ Zob. M.P. KRYSIAK, *Przyczynki do oceny stanu świadomości ekologicznej u młodzieży i garść refleksji na jego temat*, w: J.M. DOŁĘGA, J.W. CZARTOSZEWSKI, A. SKOWROŃSKI (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Warszawa 2001, s. 526.

⁵⁷ Zob. A. LATAWIEC, *Edukacja ekologiczna dziś*, w: J.M. DOŁĘGA, J.W. CZARTOSZEWSKI, A. SKOWROŃSKI (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego...*, dz. cyt., s. 168.

⁵⁸ Zob. Z. GOSZ, *Edukacja ekologiczna jako inspirujący czynnik w procesie kształtowania świadomości ekologicznej społeczeństwa XXI wieku*, w: J.M. DOŁĘGA, J.W. CZARTOSZEWSKI, A. SKOWROŃSKI (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego...*, dz. cyt., s. 186.

Stąd ciężar edukacji ekologicznej zostanie przełożony na rodzinę. Gdyż nie tylko ekologia zaczyna się – jak pisze Z. Gosz, cytując tezę A. Duncansona – w domu. Także wychowanie ekologiczne połączone z podstawami ekologicznego życia w środowisku bierze początek w rodzinie i domu⁵⁹. Poprawa środowiska naturalnego od własnego podwórka, przeciwdziałanie jego dalszemu zanieczyszczaniu zaczyna się od rzeczy najprostszych: używania opakowań wielorazowych czy takiego gospodarowania posiadanymi dobrami, by zniwelować ilość odpadków i zapobiegać marnotrawstwu⁶⁰.

Zadanie edukacji na szczeblu ponadrodzinnym nie spoczywa wyłącznie na organizacji państwowej, gdyż coraz większy ciężar w tej sferze przejmują organizacje pozarządowe. Często są one wyspecjalizowane w pewnej konkretnej tematyce i skierowane do zainteresowanej nią grupy docelowej. Z. Czadysz postuluje, aby w nurt edukacji nieformalnej włączyły się organizacje samorządowe, nie tylko jako ośrodki finansujące grupy zajmujące się edukacją, ale także jako ośrodki będące inicjatorami akcji edukacyjnych z zakresu ekologii dla lokalnych społeczności⁶¹. Działanie takie może przynieść skutek o tyle większy niż akcje ogólnokrajowe czy międzynarodowe, że wskazuje problemy ekologiczne najbliższe danej społeczności, a co za tym idzie, pozwalające na praktyczne zastosowanie pozyskanej wiedzy.

Zdaniem między innymi K. Lorenza bezpośredni kontakt człowieka z przyrodą pozwala mu na lepsze jej poznanie, zrozumienie i pokochanie, a co za tym idzie, zapewnienie jej należytej ochrony. Zaleca więc wychowanie młodego człowieka poprzez opiekę nad zwierzętami, także domowymi. Jego zdaniem korzyści, jakie młody człowiek może wynieść z tak rozwiniętej więzi emocjonalnej, zaowocują w dorosłym życiu wzrostem odpowiedzialności⁶².

Sam będąc akwarystą, Lorenz postuluje w sytuacjach, gdzie niemożliwe lub niewskazane jest mieszkanie ze zwierzęciem dużym, opiekę nad rybami w akwarium lub przynajmniej kolekcjonowanie okazów przyrodniczych. W tym ostatnim przypadku celem jest bardziej edukacja przez piękno⁶³.

Podobnie Snieżyński podkreśla znaczną rolę szkoły w wewnętrznym wyczuleniu młodego człowieka na piękno otaczającego świata i potrzebę szacunku do niego⁶⁴.

Podwyższenie świadomości kultury ekologicznej może iść w parze ze stosowaniem technologii przyjaznych środowisku⁶⁵. Jeśli wprost nie wspierają one jego regeneracji, to przynajmniej eliminują szkodliwe działania utrudniające naprawę środowiska i pogłębiające *de facto* kryzys ekologiczny.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 187-188.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 188.

⁶¹ Zob. tamże, s. 196.

⁶² Zob. K. LORENZ, *Harmonia tego, co żywe*, w: M. BRZOSTEK, *Ekofilozofia...*, dz. cyt., s. 159.

⁶³ Zob. tamże, s. 162.

⁶⁴ Zob. M. ŚNIEŻYŃSKI, *Kształcenie wielostronne...*, art. cyt.

⁶⁵ Zob. J.M. DOŁĘGA, *Ochrona przyrody...*, art. cyt., s. 296.

Na problematykę właściwej „ekologii człowieka” na drodze do poprawy stanu środowiska naturalnego zwraca uwagę amerykański ekolog B. Campbell. Wymienia pięć trendów w myśleniu i działaniu człowieka, eksploatujących środowisko. Wśród nich znajduje się: zaprzęgnięcie do celów ludzkich darmowej przecież energii pozyskiwanej ze środowiska, poszerzenie się łańcucha pokarmowego człowieka, który jest w stanie jeść więcej gatunków roślin i zwierząt, potrzeba sprawniejszego i efektywniejszego przechowywania i transportu dóbr, konieczność produkcji dodatkowej energii ze względu na rozwój techniczny oraz najlepiej widoczny proporcjonalny wzrost populacji ludzkiej, a więc i wzrost konsumentów potrzebujących dóbr⁶⁶. Szansę na poprawę zaistniałej sytuacji Campbell dostrzega w zminimalizowaniu tych trendów, a w ich miejsce wprowadzenie rozwiązań efektywniejszych⁶⁷.

Właściwy ekorozwój postulowany przez A. Skowrońskiego przewiduje w sferze gospodarki wprowadzanie na pierwszym miejscu technologii przyjaznych środowisku naturalnemu, zmniejszenie zapotrzebowania na nowe surowce i obniżenie progu energochłonności, zmniejszenie toksyczności obecnych produktów lub procesów wytwórczych oraz zwiększenie stopnia recyklingu⁶⁸.

Ten sam autor w ramach syntezy poglądów ekologów na temat nowego ładu społeczno-gospodarczego wymienia za S. Kozłowskim następujące elementy: „realizację użytecznych i pożądaných celów społecznych, wzrost realnego dochodu *per capita*, poprawę stanu zdrowia i poziomu żywienia, uczciwy dostęp do zasobów środowiska naturalnego, poprawę poziomu wykształcenia”⁶⁹.

Jednoznaczne sklasyfikowanie myślenia proekologicznego jako słusznego wydaje się oczywiste. Inaczej ma się rzecz z klasyfikacją poszczególnych dróg naprawy środowiska. Fundamentem przedstawienia jakichkolwiek etycznych ocen postępowania mieniącego się ekologicznym pozostaje – jak we wszystkich czynach etycznych – motywacja działającego, poparta właściwym umiejscowieniem w hierarchii wartości danego problemu ekologicznego.

I tak pozytywne strony ekologii, osadzającej człowieka w naturze, przyznającej mu miejsce w środowisku⁷⁰, zauważającej odpowiedzialność człowieka wobec otaczającego go świata, przeplatają się z tymi prądami, które głoszą podporządkowanie człowieka przyrodzie.

Aby właściwie dobrać metody rozumienia potrzeb ekologii, należy zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo błędnego rozumienia rzeczywistości, w której zakorzenia się ekologię, implikuje ona bowiem zasady działania, które ma przyjąć posługujący się nimi naukowiec. Zajmujący się problematyką metaekologii Andrzej Maryniarczyk postuluje przyjęcie za punkt wyjścia realistycznej inter-

⁶⁶ Zob. B. CAMPBELL, *Ekologia człowieka*, w: M. BRZOSTEK, *Ekofluzofia...*, dz. cyt., s. 135-136.

⁶⁷ Zob. tamże, s. 136.

⁶⁸ Zob. A. SKOWROŃSKI, *Pojęcie i cele „ekorozwoju”*, w: J.M. DOŁĘGA, J.W. CZARTOSZEWSKI, A. SKOWROŃSKI (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego...*, dz. cyt., s. 498.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Zob. E. MORIN, *Zaginiony paradygmat...*, art. cyt., s. 14.

pretacji rzeczywistości, jako najpewniej prowadzącej do odnalezienia właściwej drogi dla współczesnej ekologii⁷¹.

Ważne, aby poszukując właściwych metod walki z destrukcją środowiska, nie skupić się na jej skutkach, ale – jak nadmieniliśmy już wcześniej – dostrzec fundament, który wymaga naprawy, bo tylko takie działania gwarantuje efekty długofalowe⁷².

Jak dodaje T. Gałkowski, sama ochrona przyrody dokonuje się bowiem poprzez zdanie sobie sprawy z immanentnej wartości, jaką jest. Nie ma tu wpływu subiektywne odczucie człowieka⁷³.

Dodatkowo warto zauważyć, że nie te działania ekologiczne są skuteczniejsze, które hałasem i spektakularnymi akcjami zdobywają rozgłos sobie i, *notabene*, ich organizatorom, ale raczej prace skupione na podstawach przemiany myślenia człowieka, rozłożone w czasie i dostosowane do konkretnych realiów społecznych i mentalności danych społeczności. Na nic zda się nawet skuteczne, chwilowe zablokowanie efektów działalności człowieka, jeśli kolejne pokolenia nie będą potrafiły w należyty sposób przejąć odpowiedzialności za świat. Człowiek może wówczas wpaść w system nieustannej „aktywności zapobiegawczej”, przejawiającej się w coraz to nowych formach protestów wobec coraz to nowych zagrożeń wyrastających z postępu cywilizacyjnego. Czy nie skuteczniejsze w rzeczywistości jest rozbicie fundamentu problemu, a następnie likwidacja zniszczeń i wsparcie regeneracyjnych działań przyrody, której nie będą już zagrażały zniszczenia na dzisiejszą skalę?

III. MYŚL KOŚCIOŁA WOBEC EKOLOGII

Stojąc na straży godności człowieka, Kościół nie pomija problemu otaczającego go świata, w tym środowiska naturalnego. Stworzone przez Boga, pozostaje ono darem dla człowieka, darem powiązaniem z odpowiedzialnością, jaką człowiek, jako istota rozumna, powinien podjąć na miarę powierzonej mu wiedzy i świadomości.

Na biblijne korzenie odpowiedzialności człowieka za świat stworzony zwraca uwagę A. Szafranski. W tradycji Pięcioksięgu odnajduje on wezwanie do życia „ekologicznego”, z wyraźnymi nakazami dotyczącymi stosunków z przyrodą: niezaprzęganie do wozu osła i wołu do jednego pługa, ze względu na różniącą ich siłę, rok szabatowy zapewniający odpoczynek glebie, zakaz zabierania pisklętom matki⁷⁴.

⁷¹ Zob. A. MARYNIARCZYK, *Metafizyka w ekologii*, dz. cyt., s. 178.

⁷² Zob. T. GAŁKOWSKI, *Paradygmat odpowiedzialności za przyszłość w etyce i prawie*, w: R. SOBAŃSKI (red.), *Prawa człowieka w państwie ekologicznym*, dz. cyt., s. 236.

⁷³ Zob. tamże, s. 260.

⁷⁴ Zob. A.L. SZAFRAŃSKI, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, Lublin 1993, s. 45.

Ten sam autor, powołując się na tzw. *I Raport rzymski* z 1972 roku, zwraca uwagę na zawarte w nim przekonanie, że to właśnie chrześcijaństwo zachęcało do nieograniczonego eksploatowania zasobów ziemi, narażając ją na zagrożenie. Punktem wyjścia takiego przekonania autorów raportu ma być wezwanie do czynienia sobie ziemi poddanej. Niektórzy z twórców raportu mówili wręcz o bezlitosnych skutkach chrześcijaństwa⁷⁵. Piewcą i pierwszym głosicielem poglądu wskazującego na religie judaizmu i chrześcijaństwa w tym względzie był historyk amerykański Lynn White jr., który swoje tezy wypowiedział w 1966 roku. Naprawdę więc *I Raport rzymski*, napisany w sześć lat po wystąpieniu White'a jr., nie tworzy odkrywczej koncepcji, a jedynie powiela ów pogląd i nadaje mu ujęcie w dokumencie międzynarodowym⁷⁶.

Na te ostre zarzuty Kościół odpowiedział w dwa lata później, na zorganizowanej w Louvain II Konferencji Religii dla Pokoju. Stwierdzono tam konieczność wzajemnego poszukiwania przez wierzących praktycznych rozwiązań zagrożeń ekologicznych. Przypomniano także, że wezwanie do panowania nad całym stworzeniem zawarte w Księdze Rodzaju nie upoważnia człowieka do bezmyślności w korzystaniu z darów przyrody, zwłaszcza że jej Panem jest tylko sam Bóg⁷⁷. Jak zauważy Stanisław Zięba: „Teologiczne spojrzenie na przyrodę jest apelem do człowieka, aby dostrzegł dzieło Stwórcy”⁷⁸.

W. Bołoz z kolei dodaje, że patrzeć na przesłanie skierowane w Biblii do człowieka tylko z perspektywy White'a jr. jest ryzykowne. Po pierwsze, pomija opisywany przez nas jeszcze szerzej element odpowiedzialności w słowie „panowanie” oraz nie patrzy z perspektywy historycznej na sytuację, w jakiej wezwanie do panowania zostało człowiekowi przekazane – wówczas nie tyle człowiek był zagrożeniem dla przyrody, co przyroda mogła stanowić zagrożenie dla człowieka⁷⁹.

Stąd też człowiek „czyniący sobie ziemię poddaną” otrzymuje nie tyle bezwzględne prawo do jej eksploatacji, co raczej zaproszenie do reprezentowania Boga w przyrodzie i stałej z Nim współpracy⁸⁰. Zarazem jednak teorie ekologiczne uważające człowieka tylko za element przyrody, tak samo ważny jak każdy inny, nie mogą być słuszne⁸¹.

W Starym Testamencie znajdujemy trzy główne modele relacji człowiek – przyroda. Wyszczególnił je B. Irrgang, przytoczony przez F. Rosińskiego, opisując historię relacji zachodzących między człowiekiem a środowiskiem. W modelu rajskim człowiek żyje w pełnej harmonii z przyrodą do tego stopnia, że

⁷⁵ Zob. tamże, s. 46.

⁷⁶ Zob. W. BOŁOZ, *Biblijne podstawy ekoteologii*, w: J.M. DOŁĘGA, J.W. CZARTOSZEWSKI, A. SKOWROŃSKI (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego...*, dz. cyt., s. 342.

⁷⁷ Zob. tamże, s. 46-47.

⁷⁸ Zob. S. ZIĘBA, *Teologiczny wymiar kryzysu ekologicznego*, art. cyt., s. 33.

⁷⁹ Zob. W. BOŁOZ, *Biblijne podstawy ekoteologii*, art. cyt., s. 343.

⁸⁰ Zob. S. NOWOSAD, *Antropologiczno-etyczny wymiar ekologii*, w: J. NAGÓRNY, J. GOCKO (red.), *Ekologia – przesłanie moralne Kościoła*, dz. cyt., s. 63.

⁸¹ Zob. tamże, s. 66.

posiła się tylko owocami ziemi, nie poluje, a sama relacja między ludźmi – między kobietą a mężczyzną – jest relacją opartą na partnerstwie. Drugi model, podyluwialny, przypada na czas po biblijnym potopie i dotyczy zmiany realiów życia ludzkiego po czasie upadków. Oto człowiek zaczyna polować, a jego relacja w związkach między kobietą a mężczyzną zmierza ku wspólnocie prokreacyjnej. Zwierzchność człowieka nad światem natury realizuje się też w nakazie Boga skierowanym do przyrody; zaczyna ona bać się i lękać człowieka, jednak nie pozostaje oddana pod jego tyrańską władzę. Świadczy o tym zachowanie człowieka podczas potopu: niesie on ocalenie tym zwierzętom, które nie są w stanie poradzić sobie z żywołem. Ostatni model, nazwany eschatologicznym, przebija się głównie w księgach prorockich Starego Testamentu i wydaje się korespondować z rzeczywistością, jaka rozciągała się przed człowiekiem rajskim. Motywem przewodnim naprawionych relacji z przyrodą staje się zgoda panująca pomiędzy gatunkami. Podobna harmonia zapanuje w środowisku relacji międzyludzkich, odrzucających wojny i niezgodę, a zamykających się w relacji pokoju⁸².

Biblii nieobca jest także pochwała przyrody. Widać ją nie tylko w Księdze Rodzaju i stwierdzeniu boskiej akceptacji poszczególnych dzieł, w której Bóg stwierdza, że widzi w nich dobro. Zjawisko zachwyty nad przyrodą bliskie jest każdemu myślicielowi Starego Testamentu, mówiącemu o wielkości Boga, szczególnie w Księdze Psalmów. Pojawia się w niej ptactwo powietrzne, ryby morskie, owce i bydło wszelakie – i choć psalmista mówi, że zostały one złożone pod stopy człowieka, to pozostają pamiątką i własnością Boga, który je daje ludziom. Z. Kijas dopatruje się tu metafory płodności⁸³. Stworzona ziemia wydaje swój owoc, jest płodna, kontynuuje niejako zapoczątkowane przez Boga dzieło stworzenia.

Dwa inne ważne aspekty pojawiają się w biblijnej koncepcji środowiska. Bóg stale może działać w przyrodzie, będącej dziełem, które stworzył, co widzimy zarówno w wydarzeniu potopu, jak i w plagach egipskich, ale także w zapowiedziach ingerencji – np. że pustynie mają zamienić się w kwieciste łąki – zawartych głównie w przytaczanych już przez nas księgach prorockich. Przyroda zatem nie została oddana człowiekowi przez Boga, który zrzekł się do niej swych praw i nie chce w nią ingerować. Stworzyciel korzysta z możliwości kształtowania swojego dzieła.

Drugi aspekt to człowiek pielgrzym – zarządca dóbr, który w pewnym momencie, nieznanym mu zresztą bliżej, będzie musiał się rozliczyć ze swego włodarstwa tak w momencie śmierci, jak i w momencie paruzji, gdy Bóg przyjdzie odmienić oblicze ziemi.

⁸² Zob. F. ROSIŃSKI, *Człowiek a przyroda według Starego Testamentu*, w: A. DYDUCH-FALNIOWSKA (red.), *Między niebem a ziemią...*, dz. cyt., s. 15-19.

⁸³ Zob. Z.J. KIJAS, *Biblijne metafory o miejscu i roli stworzenia we wspólnocie człowieka z Bogiem*, w: A. DYDUCH-FALNIOWSKA (red.), *Między niebem a ziemią...*, dz. cyt., s. 36-37.

Urząd Nauczycielski Kościoła zdaniem niektórych wyjątkowo szybko dostrzegł problem zagrożenia dla środowiska życia człowieka. I to właśnie przez pryzmat człowieka zaczął szukać jego rozwiązania.

Zwrócenie uwagi na przyrodę w dziele stworzenia nie jest domeną wyłącznie Kościoła katolickiego. Jak zauważa cytowany już przez nas A. Maryniarczyk, także Kościół prawosławny wypowiada się o elementach przyrody jako o istotach posiadających dar życia dany od tego samego Boga, który życiem obdarzył człowieka. Podobnie ziemię teologowie prawosławni nazywają „matką”⁸⁴, podkreślając w ten sposób jej wartość i rolę dla człowieka.

Inne natomiast zdaniem tego samego autora jest podejście ze strony protestantów. Ci bowiem od czasów Lutera i Kalwina uważają, że świat jest opanowany przez zło. Stąd też przyroda powinna być eksploatowana jako surowiec do rozwoju człowieka, szczególnie w pracy. Pewną rolę odegrało tu także przyjęcie tezy, że człowiek rozwijający swoje dobra materialne cieszy się błogosławieństwem Stwórcy. Stąd też protestanci przez wiele wieków traktowali słowa Księgi Rodzaju dotyczące czynienia sobie ziemi poddaną jako zezwolenie na jej eksploatację dla własnych konkretnych celów ludzkich. Proces ten wzmógł się wraz z rozwojem humanizmu, stawiającego człowieka ponad przyrodą⁸⁵.

Faktem pozostaje, że destrukcja środowiska wpisana jest w struktury grzechu obecne w zbiorowości ludzkiej, będące wynikiem nagromadzenia grzechów poszczególnych ludzi, a w rezultacie znieczuleniem sumienia⁸⁶. Stąd wynika konieczność przyjrzenia się ekologii człowieka i rozwinięcia na jej podstawie koncepcji ogólnoekologicznych. To właśnie ekologia ludzka stara się znaleźć drogi wyjścia z kryzysu ekologicznego, unikając zarazem pogłębienia go⁸⁷. Krzysztof Jeżyna, analizując ekologię ludzką, podkreśla, że z kwestii ekologicznych wyrasta problematyka antropologiczna. Człowiek bowiem, gubiąc swoją podmiotowość wobec środowiska, popełniał błędy, prowadzące do jego degradacji⁸⁸. Podstawowym błędem, który napędzał kolejne, był zatem błąd antropologiczny, powodujący niezrozumienie woli Bożej płynącej z przesłania biblijnej Księgi Rodzaju⁸⁹.

Kościół nie zaniedbuje edukowania ekologicznego najmłodszych, dzieci i młodzieży – przy okazji katechezy szkolnej lub parafialnej, a osób starszych i rodzin – w trakcie kazań i komentowania Pisma Świętego. Ważną rolę w przekazywaniu tej wiedzy mają seminaria duchowne. Odpowiednie ukształtowanie przyszłych kapłanów, wyczulenie ich na nowe problemy i zagrożenia stojące

⁸⁴ Zob. A.L. SZAFRAŃSKI, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, dz. cyt., s. 150-151.

⁸⁵ Zob. tamże, s. 152-153.

⁸⁶ Zob. S. NOWOSAD, *Antropologiczno-etyczny wymiar ekologii*, art. cyt., s. 73.

⁸⁷ Zob. M. WYROSTKIEWICZ, *Od ekologii do ekologii ludzkiej*, w: J. NAGÓRNY, J. GOCKO (red.), *Ekologia – przesłanie moralne Kościoła*, dz. cyt., s. 103.

⁸⁸ Zob. K. JEŻYNA, *Ekologia ludzka*, w: J. NAGÓRNY, J. GOCKO (red.), *Ekologia – przesłanie moralne Kościoła*, dz. cyt., s. 106.

⁸⁹ Zob. tamże, s. 111.

przed człowiekiem w Kościele może zmotywować ich do baczniejszego przyjrzenia się temu zagadnieniu⁹⁰.

Do odpowiedniego naświetlania zagrożenia ekologicznego Kościół może wykorzystywać posiadane środki społecznego przekazu czy obecne w mediach programy katolickie⁹¹. Dobrze, jeśli w takich projektach korzysta z wiadomości posiadanych przez pozakościelne międzynarodowe organizacje ekologiczne oraz współpracuje z nimi dla lepszego zrozumienia zagadnienia.

Istotna wydaje się także rola Kościołów partykularnych. Z racji ich obecności w konkretnych regionach lepiej zdają sobie one sprawę z lokalnych zagrożeń, z jakimi borykają się wierni w ich diecezjach. Działanie konferencji episkopatów czy wspólnot diecezjalnych może być tutaj dwufalowe. Szuka się rozwiązania lokalnych problemów ekologicznych, po pierwsze, poprzez zabieranie głosu w debacie publicznej i podkreślanie stanowiska Kościoła, po drugie zaś – poprzez syntetyczne ujęcie lokalnych problemów i przekazanie ich odpowiednim komórkom zbiorczym o charakterze ogólnokościelnym. Może to w przyszłości zaowocować niezależnym od możliwych manipulacji obrazem stopnia destrukcji środowiska naturalnego. Pozwoli to na pełniejsze wypowiedzi Kościoła, dotykające najbardziej palących problemów.

Wielu myślicieli uznaje bowiem za początek nauczania Kościoła o problemach związanych ze środowiskiem naturalnym już *Rerum novarum* Leona XIII⁹², przypisując Kościołowi niemal profetyczną rolę w dostrzeżeniu problemu. Piszący o tym zagadnieniu T. Ślipko zauważa jednak, że encyklika ta w pierwszej kolejności dotyczyła problemów związanych z życiem człowieka w świecie pracy i choć podnosiła problem jego wykorzystywania, to ograniczała się raczej do wyzysku człowieka przez człowieka, nie zarysowując kwestii zużycia surowców naturalnych ani nadmiernej eksploatacji środowiska, aczkolwiek z całą stanowczością występowała przeciwko jakemukolwiek wyzyskowi, co mogłoby *explicite* zawierać prawdy o pozytywnej relacji do przyrody.

Podobnie wyglądało nauczanie Piusa XI i Jana XXIII. Kontynuowali oni problematykę zarysowaną w końcu XIX wieku, głównie w odniesieniu do człowieka w środowisku pracy, nie rozbudowując tematu zagrożenia środowiska w ogóle⁹³.

Pierwszym papieżem, któremu przypisuje się połączenie kwestii niesprawiedliwego podziału dóbr ziemskich z problemem ekologicznym, jest Paweł VI. Nie porzuca on nauczania swoich poprzedników, ale na ich fundamencie przedstawia nowy, drugi w kolejności problem: kryzys ekologiczny. Za początek wypowiedzi w tej tematyce można uznać rok 1970, kiedy Paweł VI zabrał głos na spotkaniu z członkami organizacji zajmującej się problematyką ekologiczną,

⁹⁰ Zob. Z. MIREK, *Ekoteologia i ekoetyka...*, art. cyt., s. 98.

⁹¹ Zob. tamże.

⁹² Zob. T. ŚLIPKO, *Ekologiczna doktryna Kościoła*, w: T. ŚLIPKO, A. ZWOLIŃSKI, *Rozdroża ekologii*, dz. cyt., s. 20.

⁹³ Zob. tamże, s. 21.

a związanymi z Organizacją Narodów Zjednoczonych⁹⁴. W dwa lata później powstaje dokument ekspercki, uznany za oficjalny głos Pawła VI: *Stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec ochrony środowiska naturalnego*⁹⁵.

Wyjątkowy charakter ekologii nadał Jan Paweł II, podkreślając jej rangę i znaczenie z perspektywy personalizmu. Zasiadając na Stolicy Piotrowej, miał on już pewne doświadczenie związane z kwestią ekologiczną, nie tylko z racji schedy po swoim poprzedniku. Sam bowiem, jeszcze jako arcybiskup krakowski, patronował w latach 70. obradom synodu, który kończąc swoje prace, poświęcił zagadnieniu ekologicznemu osobny dokument⁹⁶. Podobnie brał udział w pracach nad dokumentem II Soboru Watykańskiego, Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym. Współredagując ten dokument, wówczas jeszcze abp Karol Wojtyła, zaczerpnął z niego między innymi ideę autonomii rzeczy stworzonych, na niej budując własną tezę o potrzebie konsekracji świata⁹⁷.

Po zakończeniu jego pontyfikatu Kościół, mówiąc o ekologii, dostrzegał wielopłaszczyznowość kryzysu środowiska. Wśród nich T. Ślipko wymienia płaszczyznę techniczną, ekonomiczną, ideologiczną i polityczną⁹⁸.

Podobnie wprowadzony przez niego *Katechizm Kościoła Katolickiego* wspomina o przyrodzie i obowiązkach względem niej, jakie spadają na człowieka. W podstawach tej odpowiedzialności podkreśla przymierze zawarte przez Boga z ludźmi⁹⁹.

Na potrzebę ograniczenia negatywnej ingerencji człowieka w przyrodę Papież zwrócił uwagę podczas jednej z pielgrzymek do kraju. Zwracając się do naukowców w Toruniu, ostrzegał przed destruktywnym działaniem tej formy nauki, która upadła świat¹⁰⁰.

O kontynuowaniu linii myślenia proekologicznego Kościoła świadczy pierwsza encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis*. Papież nakreśla w niej problem ludzkiego postępu, zastanawiając się, czy czyni on człowieka bardziej ludzkim, czy też zubaża jego powołanie (RH 15). Pytanie w odniesieniu do środowiska człowieka rozpatruje w omawianym już przez nas zdaniu z Księgi Rodzaju, zaznaczając, że panowanie człowieka nad przyrodą: „leży w pierw-

⁹⁴ Zob. tamże.

⁹⁵ G. CREPALDI, P. TOGNI, *Ecologia ambientale ed ecologia umana. Politiche dell ambiente e dottrina sociale della Chiesa*, Siena 2007, s. 11-17. Autorzy zwracają uwagę na *Gaudium et spes*, nr 15, 33, 34; *Populorum progressio*, nr 17; *Octogesima adveniens*, nr 21; *Sollicitudo rei socialis*, nr 26, 28, 34, 38; *Centesimus annus*, nr 37, 40; oraz *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 248-266.

⁹⁶ Zob. tamże, s. 28.

⁹⁷ Zob. S. JAROMI, *Stworzyciel i przyroda według Jana Pawła II*, art. cyt., s. 265.

⁹⁸ Zob. tamże, s. 42-44.

⁹⁹ Zob. A. DYDUCH-FALNIEWSKA, M. GRZEGORCZYK, *Czy Katechizm Kościoła Katolickiego zachęca do ochrony przyrody?*, art. cyt., s. 287.

¹⁰⁰ Zob. L. FREY, *Między obawą a nadzieją*, w: A. DYDUCH-FALNIEWSKA. (red.), *Między niebem a ziemią...*, dz. cyt., s. 169.

szeństwie etyki przed techniką, leży w prymacie osoby w stosunku do rzeczy, leży w pierwszeństwie ducha wobec materii” (RH 16).

Także w *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II za pozytywny przejaw rozwoju społecznego uważa uświadomienie sobie przez człowieka możliwości wyczerpania się zasobów naturalnych¹⁰¹. Człowiek musi więc z większą rozwagą podchodzić do swoich zamierzeń, biorąc pod uwagę szersze spektrum oszczędnego zużycia surowców w stosunku do rangi postawionego sobie celu. W swoich rozważaniach Papież wychodzi, podobnie jak jego poprzednicy, od tematu człowieka i społeczeństw oraz nierówności społecznej. Z niej to, stwierdza Jan Paweł II, wyrasta ryzyko „nadrozwoju”, z którego wyrasta cywilizacja spożycia – konsumpcjonizm. Jej efektem zaś jest nadmiar odpadków i śmieci (zob. *Sollicitudo rei socialis*, 28), gdyż człowiek zasobny chętnie zastępuje rzeczy stare nowymi, mimo że z powodzeniem mógłby dalej korzystać z tamtych. Jest zresztą część większego problemu niesprawiedliwego podziału dóbr.

O problemie ekologii wspomną także *Centesimus annus* i *Evangelium vitae*, powtarzając doktrynę Pawła VI oraz podkreślając odpowiedzialność człowieka za świat powierzony mu pod opiekę¹⁰².

Papież przyznaje, że: „ludzkość zawiodła Boże oczekiwania”¹⁰³. Określa zjawiska destrukcji środowiska obecne w początku XXI wieku: naruszenie systemów hydro-geologicznych i atmosferycznych, dewastację lasów, skażenie wód, zniszczenie ziemskiego środowiska i podeptanie z pogardą ziemskiego domu¹⁰⁴.

W innym miejscu Papież dodaje: „Zły stan ekologii jest przejawem głębokiego kryzysu moralnego człowieka”¹⁰⁵. Znamienne, w jakim papieskim orędziu znalazła się ta refleksja ekologiczna. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju bowiem najpierw podkreśla potrzebę odnalezienia pokoju z Bogiem, a następnie pokoju z otaczającym światem – dziełem Bożym. W myśleniu Kościoła najistotniejsze staje się więc wykorzenienie problemu, a nie walka z jego objawami. Nie pomoże oczyszczenie rzeki, stawu, modne w ostatnich latach akcje sprzątnięcia świata. Nie pomogą ani rezolucje państw czy organizacji międzynarodowych, ani próby zastraszenia przez ekoterrorystów. Metodą skutecznego przeciwdziałania degradacji środowiska jest trwała zmiana sposobu myślenia człowieka: z eksploatującego przyrodę na współżyjącego z przyrodą.

J. Bajda z warszawskiej ATK definiuje pojęcie „grzechu ekologicznego”. Zakłada ono, że „istnieje porządek ustalony przez Stwórcę i określający prawdę i przeznaczenie wszystkich stworzeń, obowiązujący człowieka moralnie, czyli

¹⁰¹ Zob. T. ŚLIPKO, *Ekologiczna doktryna Kościoła*, art. cyt., s. 31.

¹⁰² Zob. tamże, s. 34.

¹⁰³ JAN PAWEŁ II, Audiencja generalna z 14 I 2001 r., *Trzeba zapobiec katastrofie ekologicznej*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 232(2001)4, s. 43.

¹⁰⁴ Zob. tamże, s. 43-44.

¹⁰⁵ Jan Paweł II, Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju, *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem*, nr 3.

jako człowieka”¹⁰⁶. Wychodzi przy tym od zdania Papieża zawartego w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, a mówiącego o podleganiu człowieka nieprzekraczalnym prawom moralnym w odniesieniu do widzialnej natury¹⁰⁷.

Możliwość grzechu ekologicznego grozi człowiekowi właśnie dlatego, że spoczywa na nim odpowiedzialność za świat, wynikająca z powołania stwórczego¹⁰⁸. Natomiast zakres grzechu jest, w ujęciu J. Bajdy, nieograniczony¹⁰⁹, gdyż jest to przecież grzech społeczny, umiejscowiony w konkretnych strukturach grzechu i rzutujący na całe społeczeństwo¹¹⁰.

Jan Paweł II ogłosił św. Franciszka z Asyżu patronem ekologów, wskazując przede wszystkim na poprawną relację tego świętego z Bogiem. Leży ona u postaw poprawnej relacji z otaczającym św. Franciszka światem¹¹¹.

W jednym ze swoich przemówień Jan Paweł II ostrzegł: „Prawo, które zostało przez Boga wpisane w naturę i które można odczytać za pomocą rozumu, skłania do poszanowania zamysłu Stwórcy – zamysłu, który ma na celu dobro człowieka. To prawo wyznacza pewien wewnętrzny porządek, który człowiek zastaje i który powinien zachować. Wszelkie działanie, które sprzeciwia się temu porządkowi, nieuchronnie uderza w samego człowieka”¹¹².

Zgodnie z tokiem myślenia Kościoła konieczne jest przewyciężenie kryzysu moralnego człowieka. Tylko człowiek wolny jest w stanie działać w prawdzie, a więc obiektywnie¹¹³. Wychodząc od człowieka wolnego od walki z samym sobą i wolnego od namiętności¹¹⁴, możemy bowiem przejść do likwidacji przejawów jego destrukcyjnego działania¹¹⁵. Jednym z nich jest właśnie podejście do przyrody pozbawione należącego zastanowienia. „Trzeba więc pobudzać i popierać „nawrócenie ekologiczne”, które w ostatnich dziesięcioleciach sprawiło, że ludzkość stała się bardziej wrażliwa na niebezpieczeństwo katastrofy, do jakiej zmierzaliśmy”¹¹⁶ – mówił Jan Paweł II.

¹⁰⁶ Zob. J. BAJDA, *Grzech ekologiczny*, w: J.M. DOŁĘGA, J.W. CZARTOSZEWSKI, A. SKOWROŃSKI (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego...*, dz. cyt., s. 227.

¹⁰⁷ Zob. tamże, s. 228.

¹⁰⁸ Zob. tamże, s. 229.

¹⁰⁹ Zob. tamże, s. 230.

¹¹⁰ Zob. tamże, s. 234.

¹¹¹ Zob. A. DERDZIUK, *Św. Franciszek z Asyżu, patron ekologów*, w: J. NAGÓRNY, J. GOCKO (red.), *Ekologia – przesłanie moralne Kościoła*, dz. cyt., s. 205.

¹¹² JAN PAWEŁ II, Przemówienie podczas liturgii słowa w Zamościu, za: J.M. DOŁĘGA, J.W. CZARTOSZEWSKI, A. SKOWROŃSKI (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego...*, dz. cyt., *Aneks*, s. 541.

¹¹³ Zob. P. BORTKIEWICZ, *W stronę integralnej i adekwatnej etyki ekologicznej*, art. cyt., s. 201.

¹¹⁴ Zob. S. ZIEMIAŃSKI, *Kryzys ekologiczny...*, art. cyt., s. 166.

¹¹⁵ Por. G. CREPALDI, P. TOGNI, *Ecologia ambientale ed ecologia umana...*, dz. cyt., s. 107-110; *Dekalog troski człowieka nad środowiskiem naturalnym i ludzkim*, w: *Kompedium nauki społecznej Kościoła*, nr 451-487.

¹¹⁶ JAN PAWEŁ II, Audiencja generalna z 14 I 2001 r., w: J.M. DOŁĘGA, J.W. CZARTOSZEWSKI, A. SKOWROŃSKI (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego...*, dz. cyt., s. 44.

ZUSAMMENFASSUNG

„Grüne Religion” oder Solidarität des Menschen mit der Umwelt

Die Umweltbedrohungen, auf die Ergebnisse der mit der Ökologie zusammenhängenden Untersuchungen hinweisen verursachten, dass ökologische Fragen in Verbindung mit der Reflexion über die Tätigkeit des Menschen in der Umwelt als „gesellschaftliche Frage” der Gegenwart vorgestellt werden können.

Der Mensch kann nämlich – ähnlich wie ein Gärtner – die Umwelt pflegen, sich um sie kümmern und von ihren Früchten profitieren, kann sich aber auch als Angreifer, Zerstörer und so ein Ausbeuter erweisen, der schließlich sich selbst zerstört.

Der Artikel präsentiert in drei Teilen die Reflexionen über ökologische Fragen. Im ersten Teil wurden die Modelle der Relation Mensch – Umwelt im Horizont der gegenwärtigen Umweltlehre gezeigt. Es wurde auf äußerste Konzeptionen, also die so genannte „grüne Religion” und auf positive Strömungen der Ökologie, die mit dem Begriff der Solidarität des Menschen sowohl mit den Menschen, als auch mit der Umwelt verbunden sind, aufmerksam gemacht.

Teil zwei betrachtet die Entscheidung der „ökologischen Frage”, zu der im Menschen durch entsprechende Ausbildung und ökologische Gestaltung kommt, an der die Familie, der Staat und die Kirche teilnehmen.

Im dritten Kapitel wurde die Kirchenlehre zum Thema positiver Sorge um die Umwelt präsentiert.

Thum. Jan Skiczuk

Słowa kluczowe / key words:

ekologia, „zielona religia”, solidarność człowieka z przyrodą
ecology, “Green religion”, man’s solidarity with nature

O. KAZIMIERZ LIJKA OMI

PRZESŁANIE TEOLOGICZNE W HOMILIACH JANA PAWŁA II NA WIGILIĘ PASCHALNĄ

Papież Jan Paweł II w czasie swego długiego pontyfikatu wygłosił podczas liturgii Wigilii Paschalnej 26 homilii. Ostatnią Wigilię Paschalną (2005 r.) ze względu na zły stan zdrowia przeżywał w swoim pokoju. Jego krótkie orędzie zostało odczytane wiernym przez kard. Józefa Ratzingera przed rozpoczęciem liturgii eucharystycznej.

Celebrację Wigilii rozpoczynano w różnych godzinach. W jednym przypadku była to godz. 19.00 (2004 r.), kiedy indziej godz. 20.00 lub 21.00, albo też 22.00. Ceremonie trwały od ponad trzech do ponad czterech godzin. Odbywały się one w Bazylice św. Piotra, z wyjątkiem Roku Jubileuszowego 2000, kiedy to liturgię sprawowano przed Bazyliką. Podczas każdej celebracji Papież udzielał sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego osobom pochodzącym z różnych krajów świata.

Każda homilia ma swój tytuł, który wskazuje na zawartą w niej tematykę¹. Do głównych tematów homilii należą: noc czuwania, niewiasty przy grobie, chrzest oraz Pascha Chrystusa i Kościoła. Uwidacznia się tu częste odnoszenie się do tekstów biblijnych i euhologijnych, które Papież krótko komentuje i aktualizuje.

¹ Pierwsza homilia została zamieszczona w: JAN PAWEŁ II, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, Poznań 1979, s. 379-380; pozostałe teksty homilii [dalej: Hom.] w: L'Osservatore Romano (wyd. pol.): 4(1980), s. 6; 4(1981), s. 5; 4(1982), s. 6; 3(1983), s. 9; 4(1984), s. 19; 4-5(1985), s. 11; 3(1986), s. 8; 4(1987), s. 6; 3-4(1988), s. 9; 3(1989), s. 6; 4(1990), s. 17-18; 4(1991), s. 38; 6(1992), s. 31-32; 5-6(1993), s. 31-32; 5(1994), s. 10-11; 6(1995), s. 52-53; 5(1996), s. 43-44; 4-5(1997), s. 30-31; 5-6(1998), s. 31; 5-6(1999), s. 21; 6(2000), s. 21-22; 6(2001), s. 20-21; 5(2002), s. 30-31; 6(2003), s. 17-18; 5(2004), s. 24-25; w 2005 r. było krótkie orędzie: 5(2005), s. 42 [Orędzie 2005].

I. NOC CZUWANIA

Wedle liturgicznych przepisów Kościoła wszystkie obrzędy Wigilii Paschalnej mają odbywać się w nocy: „nie wolno ich rozpocząć, zanim nie zapadnie noc, a należy je zakończyć przed świtem niedzieli”². „W czasie tej Wigilii Kościół, czuwając, oczekuje Zmartwychwstania Chrystusa i celebrowanie to Zmartwychwstanie przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego”³. Czasownik „czuwać” w sensie dosłownym znaczy „odmawiać sobie snu podczas nocy”⁴. W perykopach nowotestamentowych czuwanie oznacza gotowość na przyjęcie powracającego Pana lub trzymanie się na baczności wobec codziennych pokus, albo też spędzanie nocy na modlitwie⁵. Noc z kolei może oznaczać zło, śmierć, pozbawienie nadprzyrodzonego światła, nieszczęście i zatrącenie⁶. Natomiast w kontekście Wigilii Paschalnej czas nocy jawi się jako wybrany przez Boga i przeznaczony do realizacji historii zbawienia.

Czuwanie nocne w Wigilię Paschalną były szeroko komentowane w okresie patrystycznym⁷. W *Konstytucjach apostołskich* z IV w. czytamy: „Aż do świtu «pierwszego dnia tygodnia», to znaczy dnia Pańskiego, nie śpijcie od wieczora aż do piana koguta; zgromadzeni razem w kościele czuwajcie, modląc się i zanosząc do Boga prośby przez całą noc; czytajcie Prawo, proroków i psalmy aż do piana koguta; a ochrzciwszy waszych katechumenów i odczytawszy z lękiem i bojaźnią Ewangelię, wygłosiliwszy zbawienne pouczenie dla ludu, porzućcie smutek i proście Boga, aby Izrael się nawrócił i dana mu była okazja do nawrócenia i odpuszczenia bezbożności”⁸. Nieco dalej autor dzieła notuje: „Ponieważ Pan został ukrzyżowany w dniu Przygotowania, a zmartwychwstał o świcie w dniu Pańskim [...], złożcie również wy waszą ofiarę [...]. Potem przerwijcie post, ciesząc się i radując, że Jezus Chrystus, rękojmnia waszego zmartwychwstania, powstał z martwych”⁹. Do czuwania i radości zachęca również św. Augustyn: „Ponieważ nasz Pan, Jezus Chrystus, przemienił dzień, w którym oplakiwano Jego śmierć, w dzień chwalebny swego zmartwychwstania, przypominając każdego roku pamiętkę tych dwóch momentów, czuwajmy,

² *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 150.

³ KONGREGACJA KULTU BOŻEGO, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt wielkanocnych*, 77, Ruch Biblijny i Liturgiczny [RBL] 41(1988)5, s. 384.

⁴ M. DIDIER, *Czuwać* (hasło), w: X. LÉON-DUFOUR (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 192.

⁵ Tamże, s. 192-194.

⁶ H. LESÈTRE, *Nuit* (hasło), w: *Dictionnaire de la Bible*, t. 4, Paris 1928, kol. 1715.

⁷ B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1685; K. LIJKA, *Rewaloryzacja roli paschalu w odnowionej liturgii Wigilii Paschalnej*, Poznań 2007, s. 195-197.

⁸ *Konstytucje apostołskie*, V, 19,3, w: *Synody i kolekcje praw*, t. 2, tłum. S. KALINKOWSKI, Kraków 2007, s. 130*.

⁹ Tamże, V, 19, 6-7, s. 131*.

przywołując Jego śmierć, radujmy się, przyjmując Jego zmartwychwstanie”¹⁰. W noc czuwania radość przeżywają ludzie, aniołowie i Bóg, co podkreśla w swej *Mowie Chromacjusz*: „ta noc czuwania jest uroczystością nie tylko ludzi i aniołów, ale i Ojca, i Syna, i Ducha Świętego, ponieważ zbawienie świata sprawia radość Trójcy Świętej”¹¹.

Czwanie nocne łączono z przekonaniem, że tej właśnie nocy nastąpi paruzja. Laktancjusz wyraża to następująco: „Jest to noc, którą świętujemy na czuwaniu z powodu nadejścia naszego Króla i Boga. Podwójna jest przyczyna tej nocy: ponieważ podczas tej nocy otrzymał On życie po swej Męce oraz ponieważ podczas tej nocy, pewnego dnia otrzyma królestwo świata”¹². Nieco szerzej pisze o tym Hieronim: „Pewna tradycja żydowska mówi, że Chrystus nadejdzie o północy, jak w czasach niewoli egipskiej, kiedy podczas sprawowania Paschy nadszedł anioł śmierci i Pan przeszedł ponad domami, a odrzwia naszych frontonów były uświęcone krwią baranka. Stąd, jak myślę, aż do nas dotarła tradycja apostołska, zgodnie z którą podczas czuwania paschalnego nie należy odprawiać tłumów przed północą, kiedy jeszcze oczekują na nadejście Chrystusa. Lecz kiedy już mija ta chwila, wszyscy świętują z powodu odzyskanej pewności”¹³.

Dzisiaj Pascha jest również czuwaniem na cześć Pana; jest radosną modlitwą i słuchaniem Bożego słowa¹⁴. Noc paschalna stanowi zaślubiny Chrystusa z Kościołem. Jest to noc wiecznego i definitywnego przymierza. Każdego roku w tę noc Kościół oczekuje chwalebego powrotu Chrystusa¹⁵.

Jan Paweł II zauważa, że Wigilia Paschalna stanowi centrum roku liturgicznego, ale w pewnym sensie także jego źródło¹⁶. Wigilia oznacza czas oczekiwania¹⁷. Jest to Noc Wielkiego Oczekiwania. Oczekujemy w wierze Tego, który o świecie złamał tyranie śmierci i objawił Bożą Moc Życia¹⁸. Jest to oczekiwanie na Zmartwychwstanie Chrystusa, które objawia się tej nocy, i na chrzest¹⁹. Jest to noc czuwania, która przypomina noc Bożego Narodzenia, połączoną również z czuwaniem. W noc paschalną, która jest święta, czwanie odbywa się przy grobie Chrystusa²⁰. Jest to noc błogosławiona, *quae talem ac tantum meruit videre Redemptorem*²¹. Tej nocy objawia się moc stwórcza i moc zbawcza. Wierni, zgromadzeni na czuwaniu, doświadczają tej Bożej mocy przez wiarę

¹⁰ AUGUSTYN, *Sermo Guelferbytanus*, 5, 1, Sources Chrétiennes [SCh] 116, s. 210.

¹¹ CHROMACJUSZ Z AKWILEI, *Sermo 16. In nocte magna*, I, 2, SCh 154, s. 264.

¹² LAKTANCJUSZ, *Divinae institutiones*, VII, 19, Patrologia Latina [PL] 6, 797A.

¹³ HIERONIM, *Commentaria in Matthaeum*, IV, 25,6, PL 26, 184C-185A.

¹⁴ S. Lech, Triduum paschalne. Komentarze liturgiczne, Liturgia Sacra [LitS] 1-2 (1995), s. 87.

¹⁵ S. ESPOSITO, *La notte splenderà come il giorno. La veglia pasquale*, S. Agata dei Due Golfi 1999, s. 45.

¹⁶ Hom. 1999, nr 1.

¹⁷ Hom. 1986, nr 2.

¹⁸ Hom. 1979, nr 5.

¹⁹ Hom. 1989, nr 4.

²⁰ Hom. 1980, nr 1-2.

²¹ Hom. 1984, nr 5.

i miłość²². Chrystus nas wezwał do czuwania. Jego uczniowie nie potrafili czuć jednej godziny (Mt 26,40). W czuwaniu jesteśmy ukrzyżowani z Chrystusem, zanurzamy się w Jego śmierci i stajemy się wolni od grzechu. Czuwanie jest pełnią liturgii²³. Noc czuwania wzywa nas do największej radości, do radości Chrystusowej Paschy²⁴. Noc Wigilii Paschalnej jest zapowiedzią krainy żyjących (Ps 27,13), jest początkiem nowej ziemi i nowego nieba (Ap 21,1), gdzie Bóg będzie wszystkim dla wszystkich (por. Kol 3,11)²⁵. Tej nocy wszystko się wypełnia. Jest to „Wielka Noc! Błogosławiona Noc!”²⁶. Tej nocy trzęsienie ziemi odsunęło kamień od grobu²⁷ i światłość zwyciężyła ciemności. Blask tej nocy przekracza granice²⁸. Kościół uroczyście śpiewa w orędziu paschalnym: *O vere beata nox*²⁹. Tej nocy dokonuje się przejście ze śmierci do życia³⁰.

Jest to szczególnie noc czuwania Ojca, gdy Syn spoczywa w grobie. „Tajemnica zwycięstwa Chrystusa nad grzechem świata jest ukryta właśnie w czuwaniu Ojca”. Ojciec czuwa i współczuje, Duch Święty zaś wskrzesza Chrystusa³¹. Wigilijna liturgia jest wyrazem „czuwania”, które przypomina czuwanie samego Boga opisane w Wj 14,42: „Tej nocy czuwał Pan nad wyjściem Izraela z ziemi egipskiej”. Bóg w swej miłości czuwa nad światem. Tej nocy czuwający Kościół pochyla się nad tekstami Pisma Świętego i przeżywa na nowo najważniejsze etapy historii zbawienia. Całe stworzenie jest wezwane, aby czuć przy grobie Chrystusa. Przy tym grobie czuwali ci, którzy chcieli Jego śmierci. Niedaleko grobu czuwali również Jego bliscy: Maryja, Apostołowie i kilka niewiast. W Wigilię Paschalną, która jest matką wszystkich wigilii³², każdy człowiek może rozpoznać własną historię zbawienia³³. Jest to szczególna wigilia szczególnej nocy, podczas której Kościół przy grobie Mesjasza czeka, modli się, wsłuchuje się w słowa Pisma. Jest to wigilia przepojona nadzieją, wigilia bogata w symbole. Jest ona niepojętym darem³⁴. W tę wigilijną noc uobecnia się noc Stworzenia, noc Wyjścia i noc Zmartwychwstania³⁵. Ta noc „była god-

²² Hom. 1985, nr 2 i 4.

²³ Hom. 1987, nr 2-4.

²⁴ Hom. 1988, nr 3.

²⁵ Hom. 1991, nr 4.

²⁶ Hom. 1993, nr 3.

²⁷ Hom. 1994, nr 2.

²⁸ Hom. 1996, nr 1 i 4.

²⁹ Hom. 1998, nr 4.

³⁰ Hom. 1997, nr 1.

³¹ Hom. 1999, nr 3.

³² Ojciec Święty w kilku homiliach zapożycza takie określenie wigilii od św. Augustyna, choć jego imienia nie wspomina; zob. *Sermo 219. In Vigiliis Paschae I*, PL 38, 1088: „Quanto ergo alacrius in hac vigilia, velut matre omnium sanctorum vigiliarum, vigilare debemus, in qua totus vigilat mundus?”.

³³ Hom. 2000, nr 1-4.

³⁴ Hom. 2001, nr 2-3.

³⁵ Hom. 2002, nr 1nn.

na poznać czas i godzinę Zmartwychwstania Chrystusa” (*Exsultet*)³⁶. W tę noc „łączy się niebo z ziemią, sprawy boskie ze sprawami ludzkimi” (*Exsultet*)³⁷. Jest to najwspanialsza noc wiary i nadziei. Wszystko jest pogrążone w mroku, Bóg-Światłość – czuwa. Papież powiada, że jest to prawdziwie noc Maryi, której serce czuwa, której wiara i nadzieja wybiegają naprzód, w kierunku pustego grobu i blasku Zmartwychwstania. Ojciec Święty prosi Matkę Bożą, by sprawiła, abyśmy czuwaliby w ciszy nocy, wierząc i ufając w słowo Pana³⁸.

„Paschalne czuwanie jest matką wszelkiego czuwania” i rozlega się ono po całej ziemi³⁹. W noc Zmartwychwstania stworzenie odzyskuje swe autentyczne znaczenie w planie zbawienia. Jest to jakby nowy początek historii i kosmosu. W tę świętą noc narodził się przez chrzest nowy lud⁴⁰. Jest to noc rozjaśniona światłem Chrystusa. Winna ona „być nocą czuwania na cześć Pana dla wszystkich Izraelitów po wszystkie pokolenia” (Wj 12,42). Ta noc jak dzień jaśnieje (Ps 139,12). Jest ona uważana za serce roku liturgicznego. Czuwanie Kościoła jest oczekiwaniem na wypełnienie pradawnych obietnic. W tę noc można już dostrzec poranek dnia niezajającego zachodu, nowe niebo i nową ziemię⁴¹.

II. NIEWIASTY PRZY PUSTYM GROBIE

Ewangelieści, pisząc o niewiastach przy grobie Jezusa, nie są zgodni co do ich liczby. Mateusz mówi o dwóch niewiastach, Marek i Łukasz o trzech, a Jan wymienia tylko Marię Magdalenę.

Ojcowie Kościoła, pisząc o niewiastach przy grobie Jezusa, zwykli podkreślać ich uczucia. Orygenes powiada, że Maria Magdalena oraz matka Jakuba i Józefa były złączone miłością z powodu ciała Jezusa, które było w grobie⁴². Jan Chryzostom podkreśla, że anioł przyszedł po zmartwychwstaniu ze względu na kobiety, aby uwierzyły, że Jezus zmartwychwstał. Anioł najpierw uwalnia je od lęku, a potem mówi o zmartwychwstaniu. Były one świadkami pogrzebu i zmartwychwstania Jezusa. „Widziały dziwną i niesłychaną rzecz: pusty grób,

³⁶ W nocy dokonano się Zmartwychwstanie i nocą nastąpi paruzja. Zdanie z orędzia ma wymiar eschatologiczny; por. H. ZWECK, *Osterlobpreis und Taufe. Studien zu Struktur und Theologie des Exsultet und anderer Osterpraeconien unter Berücksichtigung der Taufmotive*, Frankfurt am Main 1986, s. 63-66; G. FUCHS, H.M. WEIKMANN, *Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung*, Regensburg 1992, s. 71-72.

³⁷ Łączność nieba z ziemią uwidacznia się w sposób szczególnie podczas chrztu; por. H. ZWECK, *Osterlobpreis und Taufe...*, dz. cyt., s. 74.

³⁸ Hom. 2002, nr 4-5.

³⁹ Hom. 2003, nr 1.

⁴⁰ Tamże, nr 3.

⁴¹ Hom. 2004, nr 1-2.

⁴² ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, 144, cz. 2, tłum. K. AUGUSTY-
NIAK, *Źródła Myśli Teologicznej* [ŻMT] 25, Kraków 2002, s. 217.

do którego, jak same widziały, złożono Go przedtem⁴³. Przy grobie przeżywają radość i wesele, co jest dla nich nagrodą za wielką wytrwałość⁴⁴. Jezus zwiastuje uczniom nowinę o zmartwychwstaniu przez niewiasty, które stanowiły „pogardzany rodzaj”⁴⁵. Hieronim ze Strydonu wyjaśnia uczucie bojaźni i radości niewiast znajdujących się przy grobie Jezusa. „Jedno powstało pod wpływem wielkości cudu, drugie z tęsknoty za Zmartwychwstałym i właśnie jedno i drugie pobudzało krok niewiast. Przez słowo Jezusa: «witajcie», skierowane do kobiet, «przekleństwo spoczywające na kobiecie Ewie zostało u kobiet usunięte»⁴⁶. Augustyn zauważa, że Maria Magdalena najpierw odczuła wielki ból z powodu śmierci Pana, a potem miała większy powód do bólu, gdy nie zastała Go w grobie. Po słowach aniołów jej płacz zamienił się w radość⁴⁷. W innym fragmencie homilii wyraża przypuszczenie, że „Może w owej niewieście jest wyobrażony Kościół z pogan złożony, który w Chrystusa tak długo nie uwierzył, dopóki nie wstąpił On do Ojca”⁴⁸. W *Homilii paschalnej* Jana z Berytu odnośnie do spotkania niewiast z aniołami czytamy: „Im to, zalewającym się łzami, zwiastowali dobrą nowinę dwaj aniołowie świetliści jak błyskawice. Jaśniejące i roześmiane oblicza aniołów oznajmiły, że Radość świata powstała z martwych. Zganili też kobiety, bo niesłusznie sądziły, że Życie pozostanie ukryte w grobie, i szukały Go wśród umarłych”⁴⁹.

Jan Paweł II w licznych homiliach nawiązuje do przybycia niewiast do pustego grobu i korzysta przy tym z różnych perykop ewangelicznych. Mówi o ich uczuciach i przeżyciach. Papież przypomina smutek i zagubienie niewiast na Kalwarii w Wielki Piątek, a potem wskazuje na miłość, która przynaglała je do pójścia do grobu i na radość wynikającą z faktu Zmartwychwstania Pana⁵⁰. W drodze do grobu nie mówiły o śmierci Jezusa, ale o ciężkim kamieniu zamykającym grób. Ten kamień symbolizuje również ciężar, jaki przygniatał ich serca. Kamień jest tu kresem życia i ciężarem śmierci⁵¹. Niewiasty jerozolimskie⁵² szukały Jezusa ukrzyżowanego (por. Mt 28,5)⁵³. Poszły one oddać hołd ciału Jezusa. Zobaczyły pusty grób, chusty i całun. Na widok młodzieńca ubra-

⁴³ JAN CHRZYSTOM, *Homilia 89, 2*, w: *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 2, tłum. J. KRYSZYŃSKI, ŻMT 23, Kraków 2001, s. 520.

⁴⁴ Tamże, 2, s. 521.

⁴⁵ Tamże, 3, s. 521.

⁴⁶ HIERONIM ZE STRYDONU, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, 4, tłum. J. Korczak, ŻMT 46, Kraków 2008, s. 211.

⁴⁷ AUGUSTYN, *Homilia 121, 1*, w: *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, cz. 2, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Pisma Starożytości Pisarzy 15, Warszawa 1977, s. 349.

⁴⁸ Tamże, 3, s. 350.

⁴⁹ JAN Z BERYTU, *Homilia na Wielkanoc*, tłum. M. Starowiejski, Ojcowie Żywi 2, Kraków 1979, s. 89.

⁵⁰ Hom. 2001, nr 1-2.

⁵¹ Hom. 1979, nr 1.

⁵² Hom. 1997, nr 4.

⁵³ Hom. 1981, nr 4.

nego w białą szatę ogarnął je strach⁵⁴. Przy grobie przeżyły przerażenie, ale i zdumienie⁵⁵. Papież zaznacza, że od przerażenia dochodzi się do zdziwienia, do uwielbiającego podziwu⁵⁶. Niewiasty zostały uspokojone przez anioła, który zwrócił się do nich słowami: „Wy się nie bójcie!” (Mt 28,5)⁵⁷. Po odejściu od grobu głosiły, że Chrystus zmartwychwstał. Słowa dotyczące Zmartwychwstania były dla nich trudne do uchwycenia, trudne do powtórzenia, gdyż rzeczywistość śmierci wywarła wielki wpływ na ich umysł i serce⁵⁸. Słowa te skierowały do Apostołów. Piotr i Jan udali się do grobu⁵⁹. I od tego poranka, który nastąpił po nocy Zmartwychwstania, uczniowie Chrystusa nauczyli się wypowiadać słowo „zmartwychwstanie”⁶⁰. Kościół łączy się z pobożnymi niewiastami⁶¹, a Chrystus wciąż przychodzi do Kościoła, który czuwa przy Jego grobie⁶². Pusty grób oznacza nie tylko Zmartwychwstanie Chrystusa, ale oznacza także nowe życie – życie w łasce, oznacza nowego człowieka⁶³.

Ojciec Święty w homilii z 1996 r. cytuje trzecią i czwartą zwrotkę wielkanocnej pieśni *Chrystus zmartwychwstan jest*, które opowiadają o niewiastach udających się do grobu Jezusa:

*Trzy Maryje poszły,
Drogie maści niosły,
Chciały Chrysta pomazać,
Jemu cześć i chwałę dać.
Alleluja!
Gdy na drodze były,
Tak sobie mówiły:
Jest tam kamień niemały,
A któż nam go odwali?
Alleluja!*⁶⁴.

III. CHRZEST

Podczas każdej liturgii Wigilii Paschalnej Jan Paweł II udzielał chrztu, przez co nawiązywał do starożytnej tradycji chrześcijańskiej. Świadkiem tej tradycji jest Tertulian, gdy powiada: „Uroczystym dniem chrztu jest dzień Paschy, kiedy

⁵⁴ Hom. 2003, nr 1.

⁵⁵ Hom. 1982, nr 4.

⁵⁶ Hom. 1985, nr 5.

⁵⁷ Hom. 1993, nr 1.

⁵⁸ Hom. 1979, nr 1.

⁵⁹ Hom. 1985, nr 4; Hom. 1983, nr 2.

⁶⁰ Hom. 1979, nr 2.

⁶¹ Hom. 2000, nr 5.

⁶² Hom. 1993, nr 4.

⁶³ Hom. 1982, nr 2.

⁶⁴ Hom. 1996, nr 2; por. J. SIEDLECKI, *Śpiewnik kościelny*, Kraków 1990, s. 179-180.

to spełnił się czas Męki naszego Pana, w którą zostajemy zanurzeni”⁶⁵. Również aktualne *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* podkreślają, że Wigilia Paschalna winna być normalnym czasem udzielania sakramentów wtajemniczenia⁶⁶. Obecnie liturgia chrzcielna stanowi trzecią część celebracji Wigilii.

Za bazę do rozważań na temat chrztu najczęściej służyło Ojcu Świętemu czytanie z Listu św. Pawła do Rzymian (6,3-11). Już w pierwszej homilii z 1979 roku nawiązuje on do fragmentu tego czytania, w którym św. Paweł wyjaśnia, że wszyscy, którzy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostali zanurzeni w Jego śmierć. Wszyscy zostali z Nim pogrzebani, aby wkroczyć w nowe życie – „jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6,3-4)⁶⁷. Być chrześcijaninem – to znaczy uczestniczyć osobiście w śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa⁶⁸. Przez chrzest umieramy dla grzechu, a żyjemy dla Boga (Rz 6,11)⁶⁹. Stary człowiek umiera wraz z Chrystusem, z Nim jest pogrzebany i rodzi się jako nowy człowiek. „Grzech zostaje zgładzony mocą odkupienia w śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa” (por. Rz 6,8-9.11)⁷⁰. Kto zanurzony jest w śmierci Jezusa, staje się wolny od grzechu (por. Rz 6,4-7)⁷¹. W Nim bowiem grzech przestał być dla człowieka śmiertelnością otchłanią.

Ojcowie Kościoła, komentując perykopę z Listu do Rzymian, podkreślali, że po chrzcie nie należy grzeszyć. Jan Chryzostom poucza: „Co znaczy: zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? To, ażebyśmy i my umierali, jak On, gdyż chrzest jest krzyżem. Czym więc dla Chrystusa jest krzyż i grób, tym dla nas stał się chrzest, chociaż nie w tym samym znaczeniu. On bowiem umarł w ciele i został pogrzebany, my zaś [doznajemy] jednego i drugiego przez grzech [...]. Paweł [...] żąda od nas innego zmartwychwstania, nowego sposobu postępowania, dokonanego przez zmianę obyczajów w obecnym życiu”⁷². W innej *Homilii* dodaje: „Chrzest bowiem ma nie tylko moc zmywania poprzednich grzechów, lecz także zabezpiecza przed przyszłymi”⁷³. „Jeśliś więc umarł we chrzcie, pozostań martwy, gdyż kto umarł, nie może już grzeszyć; jeżeli zaś grzeszysz, niszczysz dar Boga”⁷⁴. W podobnym duchu pisze Pelagiusz: „Przez chrzest umieramy dla grzechów i wyrzekamy się dawnego życia, i w ten sposób oddajemy chwałę Ojcu. I nie powinniśmy pragnąć lub pożądać nic takiego, czego pragną bądź pożądamy [ludzie] jeszcze nieochrzczeni i wszyscy ci, którzy nadal

⁶⁵ TERTULIAN, *De baptismo*, 19, 1, Corpus Christianorum: Series Latina [CCL] 1, s. 293.

⁶⁶ *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988, nr 8, 49, 55, s. 21, 35, 36.

⁶⁷ Hom. 1979, nr 4; Hom. 1983, nr 3.

⁶⁸ Hom. 1999, nr 2.

⁶⁹ Hom. 1981, nr 4.

⁷⁰ Hom. 1984, nr 4.

⁷¹ Hom. 1987, nr 3.

⁷² JAN CHRYZOSTOM, *Homilia X*, 4, w: *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. 1, tłum. T. Sinko, Kraków 1995, s. 155-156.

⁷³ Tamże, *Homilia XI*, 1, s. 161.

⁷⁴ Tamże, *XI*, 2, s. 163.

pozostają uwikłani w błędy dawnego życia”⁷⁵. Ambroziejster z kolei powiada, iż mamy sobie uświadomić, „że będąc ochrzczeni, nie możemy już grzeszyć, ponieważ przyjmując chrzest, współumieramy z Chrystusem [...]. Tam bowiem umierają wszystkie nasze grzechy [...]; jak bowiem Chrystus, umarły dla grzechu, zmartwychwstał, tak też i my przez chrzest mamy nadzieję na zmartwychwstanie. Chrzest, aby nastąpiło inne narodzenie, jest zatem śmiercią grzechu”⁷⁶. Chrzest jest zadatkim i obrazem Zmartwychwstania, abyśmy trwając w przykazaniach Chrystusa, nie zwracali się ponownie do rzeczy przeszłych⁷⁷.

Istnieje więc ścisły związek między śmiercią Chrystusa a chrztem. Jego śmierć zgładziła ludzkie grzechy i stąd gładzi je również chrzest. W tym sakramencie znika grzech i śmierć, a rodzi się łaska i życie⁷⁸. Dzięki Zmartwychwstaniu Chrystusa staliśmy się w pełni chrześcijanami. Tajemnica paschalna Jezusa ukazuje łaskę, która przekracza wszelki grzech. On wysłużył nam życie w Bogu⁷⁹.

Nawiązując do wód Morza Czerwonego, które pochłonęły Egipcjan, ale nie Izraelitów, Papież podkreśla, że śmierć na krzyżu również nie pochłonęła Chrystusa⁸⁰. I my wierzymy, że razem z Chrystusem żyć będziemy. „Ta wiara ożywia Kościół”⁸¹. Chrystus przychodzi do nas przez sakrament chrztu jako żyjący⁸². Sakrament ten nosi w sobie szczególne podobieństwo do Chrystusowego Zmartwychwstania, ponieważ wprowadza w życie, które nie umiera. W Bogu jest bowiem pełnia życia⁸³. Chrzest oznacza zanurzenie w tajemnicy miłości Boga, wypływającej z przebitego Serca Ukrzyżowanego. „Wielka Wigilia Paschalna jest w roku liturgicznym momentem najściślej związanym z sakramentem chrztu. Symbol światła łączy się w niej z symbolem wody”⁸⁴. „Chrzest jest Paschą”⁸⁵. W nim śmierć ustępuje miejsca życiu, grzech zostaje zmazany i rozpoczyna się zupełnie nowe życie⁸⁶. Bóg zawarł z nowym ludem wieczne przyrzecze we krwi Słowa Wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego⁸⁷.

W kilku homiliach Jan Paweł II nawiązuje do wody chrzcielnej. Wskazuje, że jest ona symbolem mocy Zmartwychwstania, a w sakramencie chrztu jest znakiem zwycięstwa nad szatanem i grzechem; jest znakiem zwycięstwa, które

⁷⁵ PELAGIUSZ, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 6, 3-4, tłum. A. Baron, F. Czarnota, T. Górski, ŻMT 15, Kraków 1999, s. 224.

⁷⁶ AMBROZJASTER, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 6, 3, tłum. J. Sulowski, ŻMT 19, Kraków 2000, s. 89-90.

⁷⁷ Tamże, 6, 4, s. 90.

⁷⁸ H. LANGKAMMER, *List do Rzymian. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1999, s. 78.

⁷⁹ Tamże, s. 79-81.

⁸⁰ Hom. 1989, nr 3.

⁸¹ Hom. 1992, nr 4.

⁸² Hom. 1993, nr 4.

⁸³ Hom. 1995, nr 6.

⁸⁴ Hom. 1996, nr 4.

⁸⁵ Hom. 1998, nr 3.

⁸⁶ Hom. 2001, nr 4.

⁸⁷ Hom. 2003, nr 3.

Chrystus odniósł przez krzyż, przez śmierć, i które odnosi w każdym z nas⁸⁸. W czasie liturgii głosimy pochwałę wody chrzcielnej, w którą za sprawą śmierci Chrystusa zstąpiła moc Ducha Świętego i moc nowego życia⁸⁹. Z tej wody i Ducha Świętego odradzają się katechumeni, aby żyć dla Boga w Jezusie Chrystusie (por. J 3,5.11)⁹⁰. Źródła wody chrzcielnej są nazwane odradzającymi strumieniami⁹¹. Woda może być symbolem śmierci i wedle św. Pawła oznacza śmierć Chrystusa (Rz 6,3-4). Aby przejść przez tę śmierć, potrzebne jest zanurzenie w wodzie⁹². Bo „jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3,5)⁹³. Woda staje się materią sakramentu chrztu. Figurą chrztu jest przejście Izraelitów przez Morze Czerwone⁹⁴. W tradycji patrystycznej przejście Izraelitów przez Morze Czerwone występuje jako jeden z podstawowych typów chrztu⁹⁵. Żywiół wody jest symbolem śmierci i równocześnie miejscem ocalenia Ludu Bożego⁹⁶.

W licznych homiliach Jan Paweł II wyraża radość z powodu katechumenów, którzy przyjmą chrzest w Wigilię Paschalną. Mówi on, że Kościół przyjmuje ich z wielką radością⁹⁷. Ich chrzest jest dla wszystkich źródłem paschalnej radości⁹⁸. Wchodzą oni w nowe życie, jakie jest w Chrystusie Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym⁹⁹. Są oni świadkami Chrystusa¹⁰⁰, któremu powinni być wierni¹⁰¹. Papież prosi dla nich o serce nowe i nowego ducha, przypomina zarazem, że noc Wigilii Paschalnej od wczesnochrześcijańskich czasów była dla katechumenów wielką godziną chrztu¹⁰².

Ojciec Święty porusza temat przyrzeczeń chrzcielnych, przypominając, że wyrzekliśmy się szatana i podjęliśmy pewne zobowiązania¹⁰³. W czasie tych przyrzeczeń wierni trzymają zapaloną świecę paschalną, która jest „świadkiem naszego chrztu – naszej wiary, nadziei i miłości”¹⁰⁴.

⁸⁸ Hom. 1979, nr 4.

⁸⁹ Hom. 1981, nr 3; Hom. 1989, nr 2; Jest tu nawiązanie do modlitwy błogosławieństwa wody chrzcielnej.

⁹⁰ Hom. 1987, nr 6; Hom. 1995, nr 2.

⁹¹ Hom. 1992, nr 4.

⁹² Hom. 1994, nr 2.

⁹³ Hom. 1995, nr 1.

⁹⁴ Hom. 1997, nr 2.

⁹⁵ S. CZERWIK, *Liturgia chrztu dzieci*, w: J. KUDASIEWICZ (red.), *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa 1981, s. 53-54.

⁹⁶ Hom. 1989, nr 1.

⁹⁷ Hom. 1980, nr 3; Hom. 1985, nr 6; Hom. 1986, nr 8.

⁹⁸ Hom. 1988, nr 5; Hom. 1989, nr 5.

⁹⁹ Hom. 1993, nr 4.

¹⁰⁰ Hom. 1996, nr 3.

¹⁰¹ Hom. 2004, nr 3.

¹⁰² Hom. 1991, nr 3-4.

¹⁰³ Hom. 2003, nr 5; Hom. 2004, nr 4.

¹⁰⁴ Hom. 1998, nr 6.

W niektórych homiliach Papież wspomina o sakramencie bierzmowania i Eucharystii¹⁰⁵. Raz nawiązuje do sakramentu pokuty¹⁰⁶. Tematu tych sakramentów jednak nie rozwija.

Homilie papieskie wskazują, że włączenie chrztu w liturgię Wigilii Paschalnej ma bardzo ważne znaczenie. Papież stwierdza, że chrzest najlepiej uwydatnia rzeczywistość Paschalnej Wigilii. Ten sakrament najbardziej odzwierciedla Chrystusowe przejście, czyli Paschę, i najbardziej przybliża do Chrystusa i Jego paschalnej nocy¹⁰⁷.

IV. PASCHA CHRYSZTUSA I KOŚCIOŁA

Pascha Chrystusa jest wypełnieniem paschalnych nadziei Izraela, których istotną treścią jest przejście z ciemności śmierci do światłości życia¹⁰⁸. Wczesna tradycja chrześcijańska widziała wypełnienie starotestamentowej Paschy w śmierci Jezusa. Najwcześniejszym tego dowodem są słowa św. Pawła: „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha”¹⁰⁹. Pascha Chrystusa jest zarazem Paschą chrześcijan. „Bóg wskrzesił Go z martwych, aby mógł jeszcze głębiej wejść w ludzkie dzieje, w dzieje Kościoła i świata”¹¹⁰. Tradycja okresu patrystycznego wyraźnie ukazuje, jak ściśle Pascha Chrystusa łączy się z Paschą człowieka, Kościoła i świata¹¹¹. Meliton z Sardes w swojej *Homilii* zauważa, że Misterium Paschalne obejmuje całe dzieje Chrystusa i ludzkości. Powiada on, że Chrystus „jest Paschą naszego zbawienia, On to dla wielu wycierpiał [...]. On to z Dziewicy wziął ciało, On na krzyżu zawisł, On w ziemi został pogrzebany, On z martwych powstał, On na wyżyny niebieskie wstąpił”¹¹². Zaś Orygenes łączy wydarzenia starotestamentowe z dziełem zbawczym Chrystusa i Kościoła, który sprawuje Najświętszą Ofiarę, udziela chrztu i zwycięża szatana. Ujmując tę kwestię następująco: „Jeżeli zaś Jezus Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha, to ci, którzy ofiarowują Chrystusa, wychodzą z Egiptu, przechodzą przez morze i ujrzą utopionego faraona”¹¹³. Ojcowie Kościoła zachęcali do świętowania Paschy i nadawali temu świętowaniu wymiar kosmiczny. Pseudo-Hipolit dostrzega Kościół niebiański i ziemski

¹⁰⁵ Hom. 1996, nr 3; Hom. 2000, nr 4; Orędzie 2005.

¹⁰⁶ Hom. 1982, nr 3.

¹⁰⁷ Hom. 1990, nr 2.

¹⁰⁸ T. DOLA, *Chrześcijańska Pascha*, LitS 1-2(1995), s. 47.

¹⁰⁹ W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, s. 50.

¹¹⁰ Tenże, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 23.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² MELITON Z SARDES, *Homilia paschalna*, 69-70, w: M. STAROWIEYSKI (red.), *Pierwsi świadkowie*, tłum. A. Świderkówna, Biblioteka Ojców Kościoła [BOK] 10, Kraków 1998, s. 321-322.

¹¹³ ORYGENES, *O święcie Paschy*, I, 3, w: S. KALINKOWSKI (red. i tłum.), *Pisma paschalne*, BOK 3, Kraków 1994, s. 18.

oraz do świętowania Paschy zachęca niebiosa, aniołów, archaniołów, cały lud, gwiazdy, powietrze, wodę, ziemię i każdą duszę, a następnie wyjaśnia, że „ta Pascha jest świątecznym zgromadzeniem wszystkich istot, jest zesłaniem woli Ojca do świata, jest boskim wschodem Chrystusa na ziemię, jest wiecznym świętem aniołów i archaniołów, jest nieśmiertelnym życiem całego świata, śmiertelnym ciosem zadany śmierci, nie ulegającym rozkładowi pokarmem ludzi, niebieską duszą wszystkich istot, świętą uroczystością nieba i ziemi, głoszącą w proroczy sposób stare i nowe tajemnice, dostrzegalne zmysłami na ziemi oraz umysłem w niebie”¹¹⁴. Inny autor poucza, że problem Paschy powinien być rozpatrywany w sensie duchowym¹¹⁵. Powiada on, że Żydzi świętują Paschę ziemską, a Kościół Paschę niebieską i ta Pascha jest przyczyną ocalenia wszystkich ludzi¹¹⁶.

Jan Paweł II wyjaśnia, że „liturgia nocy paschalnej uobecnia zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią”¹¹⁷. Przeszedł On przez śmierć do nowego życia. Z Jego Paschy zrodziła się wiara Kościoła¹¹⁸. Misterium Paschy Chrystusa uobecnia się i dokonuje w czasie całego Triduum Paschalnego. Sprawując to misterium, Kościół poprzez znaki liturgiczne ściśle jednoczy się ze swoim Oblubieńcem¹¹⁹. Misterium Paschalne Chrystusa stanowi centralne wydarzenie życia Kościoła¹²⁰. Zmartwychwstanie jest chwałą Ojca. Chrystus oddał Ojcu w swojej śmierci naszą ludzką śmierć. Ojciec jest uwielbiony w Zmartwychwstaniu i Chrystus jest uwielbiony w Ojcu¹²¹. „Chrystus jest naszą Paschą”¹²². Godzina zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią jest największą godziną dziejów świata¹²³. Chrystus zmartwychwstał dla nas¹²⁴.

Pascha oznacza pamiątkę wyjścia z domu niewoli, pamiątkę przejścia przez Morze Czerwone, a także przejście ze śmierci do życia. Odkupienie dopełniło się w Zmartwychwstaniu Odkupiciela świata¹²⁵. Kościół rodzi się do życia w Zmartwychwstaniu ukrzyżowanego Chrystusa przez działanie mocy stwórczej i mocy zbawczej¹²⁶. Pascha Chrystusa oznacza przejście przez dzieje grzechu ludzkości aż do początku, do pierwszych rodziców. Pierwszą przyczyną śmierci jest bowiem grzech¹²⁷. Chrystus powstał z martwych ku chwale Ojca

¹¹⁴ PSEUDO-HIPOLIT, *Homilia paschalna*, 3, w: tamże, s. 52.

¹¹⁵ PSEUDO-CHRYZOSTOM, *Homilia paschalna*, I, 5, w: tamże, s. 80.

¹¹⁶ Tamże, I, 1, s. 79.

¹¹⁷ Hom. 1980, nr 1.

¹¹⁸ Hom. 1980, nr 2.

¹¹⁹ KONGREGACJA KULTU BOŻEGO, *List okólny...*, 38, art., cyt., s. 377.

¹²⁰ J. JANICKI, *Misterium paschalne Chrystusa centralnym wydarzeniem życia Kościoła*, RBL 49(1996)4, s. 236-248.

¹²¹ Hom. 1980, nr 2.

¹²² Hom. 1980, nr 3.

¹²³ Hom. 1981, nr 5.

¹²⁴ Hom. 1983, nr 2.

¹²⁵ Hom. 1984, nr 2-5.

¹²⁶ Hom. 1985, nr 7.

¹²⁷ Hom. 1986, nr 5.

(Mt 22,32). Zmartwychwstał dzięki chwale Ojca i objawił chwałę, jaką Bóg zgotował wszystkim, którzy Go miłują¹²⁸. „Śmierć Chrystusa jest początkiem przejścia do życia, które objawiło się w Jego Zmartwychwstaniu”¹²⁹. „Pascha Chrystusa jest nadzieją świata”¹³⁰. Zmartwychwstanie Chrystusa jest punktem kulminacyjnym wspomnienia Bożych dzieł, a jego perspektywą eschatologiczną jest wydarzenie paruzji¹³¹.

Pascha Chrystusa pozostaje w ścisłej więzi z Paschą Kościoła. W Kościele Pascha Chrystusa najbardziej odzwierciedla się w sakramencie chrztu¹³². Pascha Kościoła oznacza przejście ku życiu wiecznemu, które jest z Boga i w Bogu¹³³. Duchowe uczestnictwo w Chrystusowej śmierci jest nieodzowne, ażeby móc uczestniczyć w Jego Zmartwychwstaniu¹³⁴. Nowe stworzenie dokonuje się przez Paschę. W śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa wszystko zostaje odkupione i staje się doskonale dobre¹³⁵. Człowiek odzyskuje utraconą godność, a podobieństwo do Boga dosięga jakby szczytu. Chrystus otwiera dla człowieka bramy życia i nieśmiertelności¹³⁶. Dzięki Męce, śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa, „co uległo zniszczeniu, zostaje odbudowane, odnowione, pięknieje, powraca do pierwotnej doskonałości”¹³⁷.

Pascha jest przeżywana w Kościele z radością. W czasie Wigilii rozbrzmiewa okrzyk *Alleluja*, który wyraża radość paschalną i niesie z sobą pewność Zmartwychwstania¹³⁸. Jest to wielka radość Kościoła¹³⁹. Radość ta uwidacznia się w hymnie *Exsultet*, który zawiera wezwanie do radości bazującej na fakcie przewyciężenia śmierci i grzechu. Orędzie wielkanocne uwydatnia radość aniołów, ziemi i Kościoła¹⁴⁰. Kościół zaprasza wszystkich do radości. Mamy radować się z tego, że „w Chrystusie życie jest potężniejsze od śmierci, a zbawienie, potężniejsze od grzechu”. W homiliach Jan Paweł II zwiastuje wielką radość paschalną i zachęca do dawania świadectwa tej radości w dzisiejszym świecie¹⁴¹. Cytuje on nieraz werset 24 Psalmu 118, który zawiera zachętę do paschalnej radości: „Oto dzień, który Pan uczynił: radujmy się zeń i weselmy!”¹⁴².

¹²⁸ Hom. 1987, nr 7.

¹²⁹ Hom. 1997, nr 3.

¹³⁰ Hom. 1999, nr 4.

¹³¹ Hom. 2004, nr 2.

¹³² Hom. 1990, nr 2; por. P. GREGER, *Wigilia Paschalna w nauczaniu Jana Pawła II*, *Anamnesis* 8(2003)2, s. 67.

¹³³ Hom. 1986, nr 3.

¹³⁴ Hom. 1995, nr 3.

¹³⁵ Hom. 1998, nr 1.

¹³⁶ Hom. 1998, nr 1 i 4.

¹³⁷ Orędzie 2005.

¹³⁸ Hom. 1979, nr 2; Hom. 1990, nr 1.

¹³⁹ Hom. 1987, nr 5.

¹⁴⁰ K. LIJKA, *Rewaloryzacja roli paschalu...*, dz. cyt., s. 179-189.

¹⁴¹ Hom. 1994, nr 3-4; Hom. 1998, nr 4.

¹⁴² Hom. 1979, nr 2; Hom. 1991, nr 4; Hom. 2001, nr 5.

Ważną rolę podczas Wigilii Paschalnej pełni światło. Jest ono obecne w dziejach świata i historii człowieka od samego początku; jest też obecne w licznych celebracjach liturgicznych¹⁴³. Diakon niosący paschał śpiewa trzykrotnie: *Lumen Christi*. Paschał oznacza osobę i dzieło zbawcze Chrystusa, zwłaszcza Jego Zmartwychwstanie, co zauważano już w średniowieczu¹⁴⁴. Światło paschalne „rozświetla całą przeszłość, odsłania głębokie znaczenie ksiąg Starego Testamentu i wszystkich czytań wigilijnej liturgii”. Jego potęgą jest tak wielka, że zdolne jest ono ciemność, zewnętrzną i wewnętrzną, przeobrazić w dzień¹⁴⁵. Chrystus jest światłością. Rzucił On „światło na ludzkie życie i rzuca światłość na ludzką śmierć. W Nim jest życie, a życie jest światłością ludzi” (por. J 1,4)¹⁴⁶. Płomień światła jest symbolem Zmartwychwstania¹⁴⁷. Światło Chrystusa odnosi bowiem zwycięstwo nad ciemnością. Tym światłem jest życie, które ma w sobie Chrystus¹⁴⁸. Światło jest symbolem życia, które przewycięża śmierć. W Chrystusie Zmartwychwstałym światłość zajaśniała ostatecznie. Tego światła nie należy się lękać, gdyż ono rozwija i udoskonala człowieka. Tym światłem jest Ewangelia¹⁴⁹. „Światło zmartwychwstałego Chrystusa ostatecznie zwycięża moc mroków zła i śmierci oraz rozpala w sercach wierzących nadzieję i radość”¹⁵⁰.

W świetle Zmartwychwstania wina Adama jawi się jako błogosławiona. W Orędziu paschalnym diakon śpiewa: o *felix culpa*. Kościół widzi tu grzech w nowym świetle¹⁵¹. Wina jest dlatego szczęśliwa, „że znalazła w tę noc Odkupiciela. Wina została przewyciężona w śmierci Chrystusa. Chrystus przywrócił życie wszystkim potomkom Adama”¹⁵². Wielka radość i zdumienie wywołane zbawieniem darmo otrzymanym od Boga sprawia, że wina wydaje się błogosławiona¹⁵³. Jawi się ona błogosławiona w świetle słów św. Pawła: „Gdzie jednak wzmożł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (Rz 5,20)¹⁵⁴.

Gdy chodzi o źródła, należy stwierdzić, że Jan Paweł II w swych homiliach na Wigilię Paschalną obficie korzysta z perykop biblijnych, czytanych podczas

¹⁴³ P. GREGER, *Wigilia Paschalna...*, art. cyt., s. 68.

¹⁴⁴ A.J. MACGREGOR, *Fire and Light in the Western Triduum. Their Use at Tenebrae and at the Paschal Vigil*, Collegeville 1992, s. 407-409.

¹⁴⁵ Hom. 1998, nr 3.

¹⁴⁶ Hom. 1992, nr 3-4.

¹⁴⁷ Hom. 1994, nr 2.

¹⁴⁸ Hom. 1995, nr 4.

¹⁴⁹ Hom. 1996, nr 2-3.

¹⁵⁰ Orędzie 2005.

¹⁵¹ Hom. 1985, nr 5; Hom. 1998, nr 3 i 6.

¹⁵² Hom. 1994, nr 3. Należy tu podkreślić, że po grzechu pierwotnym i po odkupieniu dokonany przez Chrystusa natura ludzka została podniesiona do większej godności od tej, którą cieszyła się przed grzechem; por. TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna. Wcielenie Słowa Bożego*, III, q. 1, a. 3, t. 24, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1962, s. 20; C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1958, s. 452-453.

¹⁵³ Hom. 1996, nr 2.

¹⁵⁴ Hom. 2003, nr 3.

liturgii. Każda jego homilia nawiązuje do Zmartwychwstania i do chrztu. W kilku uwydatniony jest motyw trynitarny, zaś w homiliach z lat 2001-2004 znajdują się akcenty maryjne.

Niemal nie ma natomiast czerpania z bogatej myśli patrystycznej Kościoła. Jeden raz Ojciec Święty cytuje kilka słów św. Ireneusza (1990), a w trzech homiliach, za św. Augustynem, nazywa Wigilię Paschalną „matką wszystkich wigilii” (2001-2003). Często natomiast uwidacznia się odniesienie do sprawowanej liturgii. Papież wspomina o ogniu paschalnym, świecy, hymnie *Exsultet* i o czytaniach¹⁵⁵. Nawiązuje do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, a także do *Credo* i prefacji wielkanocnej¹⁵⁶. W niektórych homiliach porusza wątki z wydarzeń Wielkiego Piątku. Raz wspomina o paruzji. Dwa razy korzysta z fragmentów pieśni: *Nie zna śmierci* (1995) i *Chrystus zmartwychwstan jest* (1996). Zauważa się także wiele własnych przemyśleń Papieża i uwypuklanie aspektu antropologicznego.

IL RIASSUNTO

Il Papa Giovanni Paolo II aveva presieduto 26 volte la Veglia Pasquale. Durante la celebrazione pronunciava l'omelia. Al centro del suo insegnamento c'è il mistero della risurrezione e il Battesimo. Egli parla della notte di veglia che c'invita alla gioia più grande. Questa notte è permeata di speranza e ricca di simboli.

La Veglia Pasquale è il momento battesimale per eccellenza. In essa il simbolo della luce si unisce a quello dell'acqua e ricorda che tutti noi siamo rinati dall'acqua e dallo Spirito Santo. Questa notte celebriamo la Pasqua di Cristo e la Pasqua della Chiesa. Gesù è vivo e noi viviamo in Lui. La Chiesa nasce alla vita nella risurrezione del Signor Crocefisso.

Il Santo Padre incoraggia i fedeli a vegliare e a vivere la gioia. Nelle sue omelie sono molti riferimenti ai testi eucologici e biblici della celebrazione; mancano invece i pensieri dei Padri della Chiesa. Nondimeno il Papa, avendo lo spirito poetico, sensibile e creativo commenta i testi e momenti celebrativi della Veglia con gran varietà e profondità del pensiero personale.

Thum. o. Kazimierz Lijka OMI

Słowa kluczowe / key words:

homilia, Jan Paweł II, Wigilia Paschalna
homily, John Paul II, Easter Vigil

¹⁵⁵ Hom. 1979, nr 3; Hom. 1981, nr 2; Hom. 1995, nr 4.

¹⁵⁶ Hom. 2001, nr 2.

O. KAZIMIERZ F. PAPCIAK SSSC

KOŚCIÓŁ A PRAWA CZŁOWIEKA

Prawa człowieka zostały formalnie uznane za jeden z priorytetów społeczności międzynarodowej 60 lat temu. Dokładnie 10 grudnia 1948 roku Zgromadzenie Ogólne ONZ, obradujące w Palaise de Chaillot w Paryżu, przyjęło *Powszechną deklarację praw człowieka*. Zawarte w niej prawa i obowiązki człowieka w społeczności zyskały miano uniwersalnych zasad obejmujących wszelkie aspekty życia ludzkiego. Jednak ów uniwersalizm praw człowieka jest ciągle przedmiotem kontrowersji, ze względu na filozoficzno-prawne pochodzenie tych praw z kultury Zachodu¹. *Deklaracja*, wraz z dwoma młodszymi od niej dokumentami dotyczącymi praw gospodarczych, społecznych, kulturalnych i politycznych, tworzy *Międzynarodową kartę praw człowieka*². Treść artykułów *Karty* ma moc prawa międzynarodowego. Jest więc dokumentem, który pod sankcją kar międzynarodowych zobowiązuje do jego przestrzegania wszystkie strony, tj. jej sygnatariuszy. Członkowie systemu Narodów Zjednoczonych powinni wypełniać w dobrej wierze zawarte w *Karcie* zobowiązania, stosując interpretację zgodną z orzeczeniami Komisji Praw Człowieka ONZ. Na szczególną uwagę zasługuje przyjęcie zasady bezwarunkowego poszanowania praw człowieka oraz zobowiązanie daleko idącej współpracy z Narodami

¹ Por. referaty przedstawicieli wielkich religii z sympozjum zorganizowanego w Paryżu, opublikowane w Concilium 228(1990): E. BOROWITZ, *La Torah, écrite et orale, et les droits de l'homme*, s. 35-45; K. WALF, *L'Évangile, le droit canon et les droits de l'homme*, s. 47-58; S. SIVARAKSA, *Les droits de l'homme dans le cadre d'une solution de problèmes globaux. Un point de vue bouddhiste*, s. 95-109; A.A. AN-NA'IM, *Qur'an, shari'a et droits de l'homme*, s. 75-84; R. GARAUDY, *Les droits de l'homme et islam*, s. 59-74; B. MUKERJI, *Les fondements de l'unité et de l'égalité. Un conception hindoue*, s. 85-94.

² Por. Département de L'Information ONU, *La Charte Internationale des Droits de l'Homme: Déclaration Universelle de Droits de l'Homme. Pacte International Relatif aux Droits Économiques, Sociaux et Culturels. Pacte International Relatif aux Droits Civils et Politiques et Protocole Facultatif*, New York 1984.

Zjednoczonymi i innymi państwami w tym zakresie. Należy przy tym zauważyć, że *Karta* nie zawiera żadnych wyraźnych wskazówek odnośnie do wdrożenia jej postanowień w krajowy porządek prawny państw – członków ONZ³.

Mimo że już w XVIII wieku można zaobserwować dążenia do określenia podstawowych praw i wolności obywatelskich, to jednak jeszcze na początku XX wieku respektowanie praw człowieka leżało w gestii poszczególnych państw. Poza lokalnymi dokumentami na gruncie europejskim i amerykańskim, nie istniał żaden uniwersalny i prawnie wiążący spis praw człowieka. Dopiero tragedia II wojny światowej skłoniła zwycięzców do podjęcia próby utworzenia międzynarodowego forum rozmów w tej kwestii. U podstaw stała szczerza intencja, aby wspólnymi siłami sprostać wyzwaniom powojennej rzeczywistości, ale przede wszystkim, aby nie dopuścić do powtórzenia błędów historii w przyszłości. Owym forum dyskusyjnym stała się Organizacja Narodów Zjednoczonych. Powołano komisję, której zlecono opracowanie katalogu podstawowych praw człowieka i podstawowych wolności. Komisja podjęła pracę pod przewodnictwem Eleonory Roosevelt (USA), aktywistki w dziedzinie praw człowieka oraz wdowie po byłym prezydencie USA, Franklinie Rooseveltcie. Współautorami projektu byli: René Cassin (Francja), Charles Malik (Liban), Peng Chun Chang (Chiny), Hernan Santa Cruz (Chile), Alexandre Bogomolov i Alexei Pavlov (Związek Radziecki), Lord Dukeston i Geoffrey Wilson (Wielka Brytania), William Hodgson (Australia) i John Humphrey (Kanada)⁴. Można w tym miejscu dodać – uprzedzając fakty – że dyskretnym konsultantem był ówczesny nuncjusz apostolski w Paryżu, kard. Angelo Giuseppe Roncalli, późniejszy papież Jan XXIII.

I. WSPÓLNE DZIEDZICTWO

Wczytując się w preambułę *Powszechnej deklaracji praw człowieka*, odnosi się wrażenie, że jest to dokument społecznej nauki Kościoła. *Deklaracja* bowiem uznaje przyrodzoną godność oraz równe i niezbywalne prawa wszystkich członków wspólnoty ludzkiej, które są podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata. Stwierdza, że nieposzanowanie i nieprzestrzeganie praw człowieka doprowadziło do aktów barbarzyństwa, które wstrząsnęły sumieniem ludzkości. Uroczyste ogłasza, że najwznioślejszym celem ludzkości jest dążenie do zbudowania takiego świata, w którym ludzie będą korzystać z wolności słowa i przekonań oraz z wolności od strachu i nędzy. Zawiera imperatyw, że konieczne jest zagwarantowanie praw człowieka przepisami prawa, aby człowiek nie musiał – doprowadzony do ostateczności – uciekać się do buntu

³ Por. Ośrodek Informacji ONZ w Warszawie, *Prawa człowieka*, www.unic.un.org.pl/prawa_czlowieka/ (5 XI 2008).

⁴ Por. tamże.

przeciw tyranii i uciskowi. Uznaje konieczność popierania rozwoju przyjaznych stosunków między narodami. Wyraża wiarę w podstawowe prawa człowieka, godność i wartość jednostki oraz w równouprawienie mężczyzn i kobiet, jak również zdecydowane poparcie dla postępu społecznego i poprawy warunków życia w większej wolności. Widzi konieczność jednakowego rozumienia tych praw i wolności dla ich pełnej realizacji w dynamicznych dziejach ludzkości⁵. Każda z powyższych uroczystych deklaracji znajduje swe odzwierciedlenie w treści społecznej nauki Kościoła⁶. Od kilkudziesięciu bowiem lat w ten ogólnoludzki wysiłek na rzecz praw człowieka, w pokojową walkę o nowy ład międzynarodowy wkomponowane są również działania Stolicy Apostolskiej. Rodzi się więc pytanie o specyfikę tych działań i ich powiązanie z nauczaniem społecznym Kościoła. Konieczne jest również wskazanie na niektóre fakty historyczne określające ewolucję postawy Stolicy Apostolskiej wobec kwestii praw człowieka. Pozwoli to również uchwycić główne akcenty nauczania społecznego o prawach człowieka w zmieniających się pontyfikatach papieskich.

II. KARTA Z HISTORII KOŚCIOŁA

Koncepcja praw człowieka zawsze zawierała się w tradycyjnej myśli społecznej Kościoła, od samych jego początków, jednak na jej zaktualizowanie przez Stolicę Apostolską świat musiał długo czekać, bo aż do drugiej połowy XX wieku. W międzyczasie nie obeszło się bez konfliktu Stolicy Apostolskiej z autorami i zwolennikami pierwszych deklaracji praw człowieka. Wręcz trudno sobie dziś wyobrazić – pisze L. Swidler – że zajęto wtedy głos *ex cathedra* potępiający tezy deklaracji i ustawiono je w opozycji do prawa boskiego⁷. Chodzi tu głównie o Encyklikę *Adeo nota* i List apostolski *Quod aliquantum* Piusa VI z 1791 roku, potępiające francuską *Deklarację praw człowieka i obywatela* z roku 1789. Tę samą linię wobec aktów normatywnych z zakresu wewnątrzpaństwowej ochrony praw człowieka utrzymywali następcy Piusa VI: Pius VII w Liście apostolskim *Post tam diuturnitas* (1814), Grzegorz XVI w Encyklice *Mirari vos* (1832) i Pius IX w Encyklice *Nostis et nobiscum* (1849) oraz słynnej *Quanta cura* (1864). Na negatywne stanowisko Stolicy Apostolskiej złożył się cały ciąg skomplikowanych czynników zarówno wewnątrzkościelnych, jak i będących wynikiem ruchów wolnościowych w Europie i Ameryce Północnej.

⁵ Por. *Powszechna deklaracja praw człowieka. Preambula*, w: A. PRZYBOROWSKA-KLIMACZAK (red.), *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, Lublin 1995, s. 184-185.

⁶ Wystarczy porównać chociażby z takimi dokumentami Kościoła, jak: Papieska Komisja „Iustitia et Pax”, *Kościół a prawa człowieka*, *Więź* 3(1978), s. 7-20; 4(1978), s. 38-52; 5(1978), s. 38-52; Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.

⁷ Por. L. SWIDLER, *Les droits de l'homme. Panorama historique*, Concilium 228(1990), s. 29-30; por. także: H. WAŚKIEWICZ, *Prawa człowieka, pojęcie, historia*, Chrześcijanin w Świecie [ChwŚ] 63-64(1978), s. 44-45.

Z konieczności można je tutaj tylko zasygnalizować. Ze strony kościelnej powodem był panujący ciągle duch kontrreformacji, postawa aprioryczna i brak otwartości na ówczesne przemiany. Z drugiej strony koncepcje praw człowieka często miały swe źródła w przemianach rewolucyjnych i prądach filozoficznych, które Kościół potępiał. Często też stronnictwa polityczne i ruchy na rzecz praw człowieka reprezentowali ludzie wrogo nastawieni do Kościoła⁸. Zresztą echa ducha rewolucji francuskiej, w imię jakiegoś laickiego terroryzmu, porbrzmiewają do dziś. Dowodem tego jest chociażby opór wobec *invocatio Dei* do konstytucji europejskiej. Nie przesadzając, po czyjej stronie było więcej winy, trzeba przyjąć, że tych wydarzeń nie wolno interpretować w oderwaniu od ducha epoki, aby nie popaść w błąd anachronizmu.

Powolna zmiana stanowiska Stolicy Apostolskiej wobec praw człowieka i nasilającego się ruchu na rzecz ich jasnego deklarowania oraz ochrony rozpoczyna się od pontyfikatu Leona XIII. Jego encyklika *Rerum novarum* (1891) początkuje opatrzonej jeszcze wieloma zastrzeżeniami proces afirmacji praw człowieka w społecznej nauce Kościoła. Jednocześnie rozpoczyna się proces formułowania chrześcijańskiego ujęcia praw człowieka. Można to dostrzec w encyklice Piusa XI *Mit brennender Sorge* (1937), zajmującej negatywne stanowisko wobec narodowego socjalizmu, między innymi z pozycji praw człowieka. Również jego następcą, Pius XII, rozwija tę linię, czego wyrazem jest zwłaszcza przemówienie bożonarodzeniowe z 1942 roku⁹.

W 1950 roku Stolica Apostolska zwraca się dyskretnie do amerykańskiego jezuita J. Courtneya Murraya, aby rozpoczął poszukiwanie: zgodne z tradycją Kościoła, a jednocześnie pozwalające na pełną akceptację praw człowieka w katolickiej nauce społecznej. W tym czasie funkcjonuje już ONZ i jej *Powszechna deklaracja praw człowieka*, zwana również *Deklaracją uniwersalną*. Przygotowywana nowa epoka w nastawieniu Stolicy Apostolskiej do praw człowieka była wynikiem reakcji na tę deklarację, a jednocześnie wzrastającej tendencji do otwartości i dialogu. Na uwagę zasługuje jeszcze jeden fakt. Otóż w czasie gdy powstawała *Deklaracja powszechna*, nuncjuszem apostolskim w Paryżu był kardynał Angelo G. Roncalli. Uczestnik delegacji francuskiej w Komisji Praw Człowieka, prawnik René Cassino, podkreślił jego wydatną pomoc w tym przedsięwzięciu¹⁰. Nic więc dziwnego, że kard. Roncalli, już jako papież Jan XXIII, dokonał istotnego przełomu tak w relacji do ONZ, jak i do

⁸ G. ALBERIGO, *Du bâton à la miséricorde. Le magistère catholique de 1830 à 1980*, Lumière et Vie 180(1986), s. 17-22; por. J. KONDZIELA, *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka na tle dyskusji międzynarodowej*, ChwŚ 63-64(1978), s. 52-54.

⁹ H. SKOROWSKI, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 2005, s. 37-50. Na kolejnych stronach autor omawia historię rozwoju praw człowieka w myśli społecznej Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II; por. także: J.Y. CALVEZ, *Droits de l'homme, justice, Evangile*, Paris 1985, cz. 1, s. 27.

¹⁰ L. SWIDLER, *Les droits de l'homme...*, art. cyt., s. 29.

kwestii praw człowieka¹¹. Od tego czasu można mówić, że Stolica Apostolska nie tylko nie neguje praw człowieka, ale stała się ich rzecznikiem w skali międzynarodowej, także poprzez Organizację Narodów Zjednoczonych i jej wyspecjalizowane agendy. Jednocześnie można stwierdzić, że Stolica Apostolska proponuje chrześcijańską wizję praw człowieka, a każdy z następców Jana XXIII nadaje jej akcent specyficzny dla swego pontyfikatu.

III. CHRZEŚCIJAŃSKA SPECYFIKA PRAW CZŁOWIEKA

Wspólną bazą chrześcijańskiej wizji praw człowieka są założenia antropologii chrześcijańskiej, w dużej mierze inspirowane filozofią Jacques'a Maritaina¹². Z jednej strony nawiązują one do godności przyrodzonej, ale także nadprzyrodzonej człowieka oraz do równości wszystkich ludzi w ich godności, z drugiej zaś strony – do społecznej natury człowieka, do tego, że człowiek nie może rozwijać się w pełni bez wspólnoty z innymi ludźmi¹³. Założenia te osadzają prawa człowieka w prawie naturalnym, interpretowanym jako odwieczne prawo Stwórcy, zakodowane w każdym człowieku, a więc w nurcie personalistycznym, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Te fundamentalne założenia, prawie każdorazowo przypominane, nie przeszkadzają jednak w tym, aby każdy z pontyfikatów wyróżniał się podkreśleniem niektórych praw, co znajduje wyraz między innymi we współpracy z ONZ. Najczęściej owo podkreślanie pewnych praw wiąże się z dynamicznym rozwojem etosu międzynarodowego, w którym można zauważyć różne aspekty zmieniających się faz, stymulowanych najbardziej palącymi problemami wspólnoty ogólnoludzkiej.

W epoce Jana XXIII, problemem dominującym jest utrzymanie pokoju, którego podstawy naruszył okres zimnej wojny i eskalacji zbrojeń jądrowych. Dlatego też jedna z dwóch encyklik społecznych nosi tytuł *Pacem in terris* i umieszcza pokój w kontekście praw człowieka. „Dalekowzroczej zapobiegliwości Organizacji [Narodów Zjednoczonych] – pisze Jan XXIII – zawdzięczamy uchwalenie [...] *Powszechnej deklaracji praw człowieka*”. I chociaż nie uszło jego uwagi, że „niektóre rozdziały *Deklaracji* wzbudzają gdzieś słuszne zastrzeżenia”, to jednak jest to, zdaniem papieża, olbrzymi krok na-

¹¹ Por. L. RING-EIFEL, *Światowa potęga Watykanu. Polityka współczesnych papieży*, Warszawa 2006, s. 118-124.

¹² Udział J. Maritaina w procesie formułowania zasad *Powszechnej deklaracji praw człowieka* zasługuje na oddzielne opracowanie, zwłaszcza w analizie teoretycznych założeń *Deklaracji* i jej pochodnych. Szczególnie chodzi tu o napisane w czasie wojny dzieło: *Droit naturel et droits de l'homme*. Por. Cahiers Jacques Maritain 18.

¹³ R.J. DUPUY, *Stolica Apostolska a prawa człowieka*, ChwŚ 4(1974), s. 102-103. W imieniu Stolicy Apostolskiej autor wygłosił to przemówienie w czasie drugiej tury KBWE w Genewie. Nieco później założenia te przypominała Międzynarodowa Komisja Teologiczna: *La dignité et les droits de la personne humaine*, La Documentation Catholique 1893(1985), s. 383-391.

przód w kierunku ustalenia prawnego i politycznego ustroju wszystkich istniejących na ziemi narodów (*Pacem in terris*, nr 143-144)¹⁴. Taki zaś ustrój jest dla Jana XXIII warunkiem pokoju, wkomponowanym w dobro wspólne ludzkości. Dlatego wyraża on życzenie, aby jak najszybciej nadszedł czas, kiedy Organizacja Narodów Zjednoczonych będzie w stanie skutecznie bronić praw osoby ludzkiej, które – wypływając bezpośrednio z godności osoby człowieka – są powszechne, nienaruszalne i niezienne (*Pacem in terris*, nr 7 i nr 145)¹⁵.

Jeszcze raz apel ten został skierowany do ONZ, już bezpośrednio w jej siedzibie, poprzez kard. Leo J. Suenensa, któremu Jan XXIII zlecił prezentację owej symfonii pokoju (tzn. encykliki *Pacem in terris*) na forum Narodów Zjednoczonych. Zdaniem kard. Suenensa pokój jest wspólnym mianownikiem ludzi dobrej woli, warunkowanym przestrzeganiem praw osoby i praw narodów¹⁶. Celem bowiem każdej społeczności, a szczególnie wspólnoty politycznej jest, według Jana XXIII, nie tylko respektowanie praw człowieka, ale również ich realizacja i rozwijanie. A lista praw wymienionych w *Pacem in terris* jest prawdziwą *Deklaracją uniwersalną Kościoła*, skierowaną do całego świata¹⁷. Rozpoczyna ją prawo do życia i godnego poziomu życia, prawo do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych, prawo do wolności religijnej; dalej papież wymienia prawo do wolnego wyboru stanu i swobody życia rodzinnego, prawa społeczno-gospodarcze z prawem do zrzeszania się, prawo do emigracji i imigracji, prawo do wolnego udziału w życiu publicznym. Całą listę Jan XXIII zamyka prawem do ochrony swych praw. Należy przy tym zauważyć, że w encyklice listę praw poprzedza nawiązanie do porządku, jaki powinien panować między ludźmi. Podobne zdanie również ją kończy, gdyż dla papieża pokój jest właśnie harmonią i porządkiem (*Pacem in terris*, nr 8-28). A zatem akcent pada na te prawa, które muszą być zachowywane w pierwszej kolejności, aby pokój mógł się trwale zakorzenić w etosie międzynarodowym. Każdemu zaś prawu wymienionemu w encyklice analogicznie odpowiadają również obowiązki człowieka¹⁸.

Magna Charta chrześcijańskiego ujęcia praw człowieka, jaką jest encyklika *Pacem in terris*, stała się podstawą dalszego rozwoju tej problematyki w ramach nauki społecznej Kościoła. Drugi Sobór Watykański, chociaż bezpośrednio nie nawiązał ani do ONZ, ani do *Deklaracji uniwersalnej*, to jednak podkreślając samą ideę i sposoby jej realizacji, zaakcentował konieczność wychowywania w duchu praw człowieka. Uznał bowiem szerzenie kultury praw człowieka za jeden z wyznaczników właściwych dla misji Kościoła (por. *Gaudium et spes*, nr 41-42).

¹⁴ JAN XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, w: M. RADWAN, L. DYCZEWSKI, A. STANOWSKI (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym – Lublin 1987, cz. 1, s. 297-298.

¹⁵ Por. L. RING-EIFEL, *Światowa potęga Watykanu...*, dz. cyt., s. 118-120.

¹⁶ L.J. SUENENS, *Przemówienie w ONZ*, *Życie i Myśl* 7-8(1963), s. 37-45.

¹⁷ Por. J.Y. CALVEZ, *Droits de l'homme...*, dz. cyt., s. 28-30.

¹⁸ Por. F.J. MAZUREK, *Kościół wobec Powszechnej deklaracji praw człowieka*, ChwŚ 123(1983), s. 98-99; por. także: tenże, *Nauczanie Kościoła o prawach człowieka*, ChwŚ 150(1986), s. 10-17.

Paweł VI, którego pontyfikat rozpoczął się w czasie trwania ostatniego soboru, posunął się o krok dalej i dokonał przełomu w zakresie stosunku Kościoła do pozakościelnych prób realizacji i ochrony praw człowieka. Zaowocowało to nawiązaniem bezpośrednich stosunków z instytucjami zajmującymi się między innymi prawami człowieka¹⁹. Toteż o wiele częściej niż jego poprzednik odwoływał się do wysiłków systemu NZ w tej dziedzinie. W czasie wizyty z okazji dwudziestolecia istnienia tej organizacji nie nawiązał wprawdzie do *Deklaracji uniwersalnej*, ale proklamując uroczyste gotowość ścisłej współpracy, wskazał szczególnie na współpracę w dziedzinie praw człowieka²⁰. Z kolei w XX rocznicę ogłoszenia *Deklaracji* skierował list do konferencji w Teheranie, wzywając wszystkie narody do respektowania i rozwijania praw człowieka, których fundamentem jest owa deklaracja²¹. Kierując zaś orędzie do ówczesnego Sekretarza Generalnego ONZ, Sithu U Thanta, w XXV rocznicę powołania tej organizacji, stwierdził, że „ogłoszona przed przeszło dwudziestu laty przez wasze zgromadzenie *Karta praw człowieka* jest w naszych oczach jednym z najwspanialszych tytułów do chwały tego zgromadzenia. Domagać się dla wszystkich – bez względu na rasę, wiek, płeć i religię – poszanowania praw godności ludzkiej i niezbędnych warunków do korzystania z niej, czyż nie jest to wzniosłym i jasnym dowodem jednomyślnego pragnienia serc i powszechnego głosu sumień?”²². Natomiast w liście do Narodów Zjednoczonych z okazji XXV rocznicy *Deklaracji uniwersalnej* dodał jeszcze, że widzi w niej podstawę do formułowania innych międzynarodowych aktów prawnych w celu takiego kształtowania etosu międzynarodowego, który każdemu człowiekowi zapewni minimum bezpieczeństwa i wolności²³. Wiąże również prawa człowieka z pokojem na świecie. Dlatego orędzie na II Światowy Dzień Pokoju (1969) nosi tytuł: *Rozwój praw człowieka – drogą do pokoju*. W dwa lata później natomiast powtarza za *Deklaracją*, że wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw, i powinni postępować według sumienia po bratersku wobec innych²⁴.

Specyficznym jednak akcentem w nauczaniu Pawła VI była dewiza poszanowania praw człowieka do rozwoju. W Liście apostolskim *Octogesima adve-*

¹⁹ Por. H. WAŚKIEWICZ, *Prawa człowieka, pojęcie, historia*, ChwŚ 63-64 (1978), s. 47.

²⁰ Por. PAWEŁ VI, *Orędzie do Narodów Zjednoczonych*, nr 6, w: *Dokumenty nauki społecznej...*, cz. 1, dz. cyt., s. 311-312.

²¹ Por. tenże, *Le XX^e anniversaire de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme*, La Documentation Catholique 1517(1968), s. 881-884.

²² Tenże, *Orędzie do Sekretarza Generalnego ONZ U Thanta*, w: tenże, *Nauczanie społeczne 1970*, Warszawa 1973, s. 144.

²³ Tenże, *Le XXV^e anniversaire de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, Message aux Nation Unies, La Documentation Catholique 1645(1974), s. 13-14.

²⁴ Tenże, *Rozwój praw człowieka – drogą do pokoju*, Orędzie na II Światowy Dzień Pokoju; oraz: tenże, *Każdy człowiek jest moim bratem*, Orędzie na IV Światowy Dzień Pokoju, w: PAWEŁ VI – JAN PAWEŁ II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, red. K. CYWIŃSKA, T. KONOPKA, M. RADWAN, Rzym – Lublin 1987, s. 35-40 i 47-52.

niens napisał więc, że postęp naukowy i techniczny przemienia otoczenie człowieka i ujawnia podwójną jego dążność: do równości społecznej i do udziału w zarządzaniu. Aby zaś to podwójne dążenie stało się faktem i znalazło wyraz w strukturach, dokonano już postępu w określeniu praw człowieka i porozumieniach międzynarodowych dotyczących stosowania tych praw²⁵. Przemawiając wcześniej w Międzynarodowej Organizacji Pracy, nawiązuje do konstytucji tej organizacji i stwierdza, że „wszyscy ludzie, bez względu na rasę, płeć czy wiarę, mają prawo do osiągania postępu materialnego i rozwoju duchowego w wolności i godności [...]”²⁶. To programowe założenie Pawła VI odzwierciedlają także bezpośrednie relacje do ONZ, w których papież łączy prawa człowieka z postępowaniem materialnym i duchowym, czyli z rozwojem integralnym człowieka. W owym czasie ów specyficzny akcent dobrze korelował z ogłoszoną przez ONZ drugą dekadą rozwoju świata²⁷. W tym duchu powstaje również dokument Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” na temat praw człowieka. Treść tego dokumentu jest realizacją zadań wyznaczonych przez Pawła VI (Motu proprio *Catholicam Christi Ecclesiam*), aby pogłębić aspekt doktrynalny, duszpasterski i apostołski problemów rozwoju i pokoju w kontekście ochrony i rozwoju praw człowieka²⁸.

Współpraca Stolicy Apostolskiej z ONZ, a szczególnie z Komisją Praw Człowieka i niektórymi agendami specjalistycznymi, rozwijała się równie żywo za pontyfikatu Jana Pawła II. „Misją papieża jest obrona praw człowieka” – powiedział Papież z okazji uroczystości nadania doktoratu *honoris causa* Uniwersytetu La Sapienza w maju 2003 roku²⁹. Przeszeregowaniu jednak uległa hierarchia praw człowieka, co jest kolejną specyfiką nowego pontyfikatu. W orędziu do Sekretarza Generalnego, Kurta Waldheima, z okazji XXX rocznicy *Deklaracji powszechnej*, Papież stwierdził, że pragnie mówić szczególnie o jednym prawie, które bez wątplenia zajmuje pozycję centralną: o prawie do wolności myśli, wolności sumienia i wolności religijnej³⁰. Ta ideowa deklaracja Papieża u progu jego pontyfikatu tkwi w założeniu, że wolność jest nie tylko wartością człowieka, ale również czynnikiem konstytuującym jego naturę, jest nieodzownie złączona z pojęciem osoby, dla której jest znakiem rozpoznaw-

²⁵ Por. PAWEŁ VI, List apostolski (do kard. M. Roya) *Octogesima adveniens*, nr 22-23, w: *Dokumenty nauki społecznej...*, cz. 1, dz. cyt., s. 437.

²⁶ Tenże, *Przemówienie wygłoszone na posiedzeniu plenarnym MOP* (10 VI 1969), nr 8, w: *Dokumenty nauki społecznej...*, cz. 1, dz. cyt., s. 421.

²⁷ Por. chociażby: S. U THANT, *Przemówienie na audiencji u Pawła VI* (28 III 1969); oraz: PAWEŁ VI, *Przemówienie w odpowiedzi U Thantowi* (28 III 1969), ChwŚ 7(1970), s. 31-35.

²⁸ Por. Papieska Komisja „Iustitia et Pax”, *Kościół i prawa człowieka*, dz. cyt.; por. także: K. DRZEWIECKI, „*Powszechna deklaracja praw człowieka*” jako inspiracja współczesnego rozwoju praw człowieka, ChwŚ 123(1983), s. 44-45.

²⁹ JAN PAWEŁ II, *Misją papieża jest obrona praw człowieka*, www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/dr_lasapienza_17052003.html (5 XI 2008).

³⁰ Por. tenże, *O prawach człowieka*, Orędzie do Sekretarza Generalnego ONZ K. Waldheima, Więż 4(1979), s. 5.

czym i formą istnienia człowieka – osoby. Wydaje się, że u podstaw takiej specyfiki w nauczaniu Jana Pawła II leży refleksja nad wielorakimi formami naruszania praw człowieka. Jakimś antidotum jest więc założenie, że między podstawowymi prawami człowieka a wolnością zachodzi ścisła korelacja³¹. Analizując przemówienia kierowane przez przedstawicieli Stolicy Apostolskiej do ONZ, można stwierdzić, że w ciągu ostatnich trzydziestu lat Stolica Apostolska podkreśla zwłaszcza prawo do wolności religijnej jako podstawę wszystkich innych wolności i praw człowieka³². Zwracając się do dyplomatów akredytowanych przy Stolicy Apostolskiej, Jan Paweł II stwierdził więc, że myśli w sposób specjalny o wolności religijnej, której poświęcił Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1988. Dla niego bowiem „prawo do poszukiwania prawdy i do wolności religijnej [...] konstytuuje i jest racją istnienia innych wolności podstawowych człowieka”³³.

Trudno jest wskazać precyzyjnie specyfikę obecnego papieża, Benedykta XVI, w kwestii praw człowieka. Zwłaszcza że swoista koncepcja Jana Pawła II zapewne była wspomagana przez ówczesnego kard. Josepha Ratzingera. Przemawiając na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych w kwietniu 2008 roku, nawiązał on do słów Jana Pawła II i stwierdził, że ONZ „powinna być moralnym centrum, w którym wszystkie narody czują się u siebie, rozwijając wspólną świadomość bycia rodziną narodów”³⁴. Wspominając zaś 60. rocznicę ogłoszenia *Powszechnej deklaracji praw człowieka*, zauważył, że jest ona wynikiem fundamentalnych zbieżności między różnymi tradycjami kulturowymi i religijnymi. Zwrócił uwagę, podobnie jak jego poprzednik, że wśród praw człowieka jest prawo do wolności religijnej, która zderza się z uprzywilejowaną ideologią sekularyzmu. Próbuje ona zredukować prawo do wolności religijnej do sfery pobożności prywatnej, osobistej, podczas gdy jest to prawo do obecności religii w przestrzeni publicznej. Już kilka miesięcy wcześniej Papież – przemawiając do przywódców Międzynarodówki Centrowych Demokratów – wskazał: „Jest jeszcze inna dziedzina, do której przywiązujecie wielką wagę: to obrona wolności religijnej, podstawowego prawa, które nie może być zniesione, odebrane ani naruszane, prawa zakorzenionego w godności każdego człowieka i znajdującego wyraz w licznych dokumentach międzynarodowych, przede wszystkim w *Powszechnej deklaracji praw człowieka*. Wolność ta oznacza także prawo do zmiany religii, które należy zagwarantować nie tylko na płaszczyźnie prawa, ale również w codziennej praktyce. Wolność religijna

³¹ Por. H. SKOROWSKI, *Prawa człowieka w służbie wolności*, Collectanea Theologica 58(1988), s. 28-38; por. także: tenże, *Wolność religijna a prawa człowieka*, Communio 4(1986), s. 100-112.

³² Por. J. MULLOR, *L'Eglise catholique et la liberté religieuse. Message aux Nations Unies*, DC 2017(1990), s. 1040-1044; JAN PAWEŁ II, *Des peuples entiers ont surmonté la peur*, Discours aux diplomates accrédités auprès du Saint-Siège, DC 2000(1990), s. 155-159.

³³ JAN PAWEŁ II, *L'humanité est invitée à un changement de mentalité*, DC 1955(1988), s. 142.

³⁴ *Papieska pielgrzymka do USA*, Gość Niedzielny 17(2008), s. 24-25.

jest bowiem wyrazem naturalnego otwarcia się człowieka na Boga – pełnię Prawdy i najwyższe Dobro; jej uznawanie jest fundamentalnym świadectwem szacunku dla ludzkiego rozumu i jego zdolności pojmowania prawdy”³⁵. Po raz kolejny w swoich wypowiedziach Benedykt XVI, wierny założeniom szkoły katolicko-społecznej z Fryburga, nawiązuje do znaczenia prawa naturalnego i rozumu w rozwiązywaniu problemów społecznych ludzkości (por. *Deus Caritas est*, 27)³⁶. Być może to jest specyficzny akcent tego pontyfikatu. Również w odniesieniu do *Deklaracji* zaznaczył w ONZ, że istnieje wspólne etyczne podłoże praw człowieka: jest nim prawo naturalne ponad rozbieżnościami ideologicznymi, religijnymi czy cywilizacyjnymi. „Nie tylko prawa są uniwersalne, ale i osoba ludzka jest uniwersalna jako podmiot tych praw” – przypomniał i dodał, że istnieje prawda obiektywna, niezależna od mody i trendów kulturowych. Człowiek zaś jest niejako wyposażony w zdolność do rozeznawania dobra i zła, czego dowodem są prawa wpisane w *Deklarację uniwersalną*³⁷.

IV. WSPÓLNE DROGI I ROZDROŻA

Problem praw człowieka, tak mocno akcentowany i dyskutowany w ostatnim powojennym sześćdziesięcioleciu, sięga swymi korzeniami do samych początków ludzkiego współistnienia w społeczności. Gdyż na dobrą sprawę całą historię ludzkości można by rozpatrywać jako historię walki o prawa człowieka, o ową uniwersalną i podstawową wartość. „Współczesne zainteresowanie prawami człowieka nie jest więc bynajmniej efemerydą, sezonowym zainteresowaniem [...], sprawą chwilowej mody” – jak pisze T. Mazowiecki³⁸. Mimo to owe dążenia w obecnych czasach przestają już egzystować na peryferiach ludzkich marzeń o bezkonfliktowym świecie, ukazując osiągalność ogólnoludzkiego minimum w urzeczywistnianiu poczucia wolności, bezpieczeństwa i współuczestnictwa dla dobra wspólnego.

Wobec tysięcy doniesień o łamaniu praw człowieka, jakie otrzymuje co roku Centrum Praw Człowieka w Genewie³⁹, Stolica Apostolska nie tylko nie przechodzi obojętnie, ale przejawia jedyną w swoim rodzaju gotowość współpracy. Jak stwierdził to Paweł VI: „Stolica Apostolska całym swym autorytetem moralnym popiera wspólny ideał, którego wyrazem jest *Powszechna deklaracja*

³⁵ BENEDYKT XVI, *Kościół liczy na świadectwo chrześcijan w życiu politycznym*, Przemówienie do przywódców Międzynarodówki Centrowych Demokratów (21 IX 2007), www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/chadecja_21092007.html (5 XI 2008).

³⁶ BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, Watykan 2006.

³⁷ T. JAKLEWICZ, *Nadzieja dla Ameryki. Korespondencja z USA* (25 IV 2008), www.goscniedzielny.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1209159065&dzi=1104785534 (5 IX 2008).

³⁸ T. MAZOWIECKI, *Chrześcijaństwo a prawa człowieka*, *Więź* 2(1978), s. 6.

³⁹ Por. Département de l'Information ONU, *Le vade-mecum de l'orateur*, New York 1990, s. 32; por. także: Ośrodek Informacji ONZ w Warszawie, *Prawa człowieka*, art. cyt.

praw człowieka oraz ciągle umacnianie się głoszonych przez nią praw⁴⁰. Zwłaszcza że prawa człowieka mieszczą się idealnie w optyce etyczno-prawnych działań Stolicy Apostolskiej na arenie międzynarodowej. Współpraca ta jednak nie ogranicza się jedynie do moralnego poparcia. Stolica Apostolska bowiem bierze udział w przygotowywaniu różnych deklaracji i programów, wysuwa propozycje rozwiązania problemów ludzkości i popiera praktyczne inicjatywy podejmowane przez ONZ, między innymi, a może przede wszystkim w dziedzinie praw człowieka. Nierzadko Stolica Apostolska jest również stymulatorem nowych dokumentów ochrony praw człowieka, opracowywanych w systemie NZ, czego dowodem może być chociażby *Karta praw rodziny*⁴¹.

Czasem jednak ONZ musi przełknąć gorzką pigułkę ostrej krytyki, jak w przypadku konferencji w Kairze lub później w Pekinie, gdzie Stolica Apostolska przyjęła nieprzejednaną postawę obrony praw dzieci i kobiet w kontekście planowania rodziny. Wprawdzie rzecznik Watykanu, J. Navarro-Valls oświadczył, że celem udziału Stolicy Apostolskiej w konferencji w Kairze jest uczestnictwo w konstruktywnym dialogu, aby wypracować z innymi delegacjami końcowy dokument, oparty na konsensusie bliskim jedności⁴², to jednak oświadczenie abp. Renato Martino wskazuje, iż ów dialog nie oznacza rezygnacji z konstruktywnej krytyki i chrześcijańskiej tożsamości. Jako przewodniczący delegacji watykańskiej oświadczył, że Stolica Apostolska w ramach dochodzenia do konsensusu nie uczyniła nic, co mogłoby być rozumiane jako poparcie dla idei, których nie może ona wspierać z powodów moralnych⁴³. Tak więc jeszcze raz łacińska dewiza dyplomacji watykańskiej: *suaviter in modo, sed fortiter in re* („słodko w sposobie, ale rzeczowo”), pozwoliła przypomnieć opinii międzynarodowej niekwestionowany autorytet moralny Stolicy Apostolskiej w walce o podstawowe prawa każdego człowieka.

Narody Zjednoczone świętują 60. rocznicę powstania i przyjęcia *Powszechnej deklaracji praw człowieka*, zrodzonej z doświadczenia ludzkich krzywd, prawdziwie ludzkiego humanizmu i nadziei na pokojową przyszłość. „Jednym z najwspanialszych dokonań, jakie zostawiło nam w spadku ostatnie stulecie, było stworzenie zbioru praw międzynarodowych” – zauważa były Sekretarz generalny ONZ⁴⁴. Kościół może świętować inną rocznicę: 45-lecie powstania

⁴⁰ PAWEŁ VI, *La XXV-e anniversaire de la Déclaration...*, dz. cyt., s. 13.

⁴¹ Por. *Charte des Droits de Famille*, Texte présenté par le Saint-Siège à tous les intéressés, La Documentation Catholique 1864(1983), s. 1153-1157; JAN PAWEŁ II, *Discours au corps diplomatiques*, La Documentation Catholique 1823(1982), s. 138-139; por. M. MERLE, CH. DE MONTCLOS, *L'Eglise catholique et les relations internationales*, Paris 1988, s. 164-194.

⁴² Redakcja Zagraniczna PAP, wiadomość nr 78 z 5 IX 1994.

⁴³ *Oświadczenie arcybiskupa Renato Martino, przewodniczącego delegacji Stolicy Apostolskiej, w sprawie dokumentu końcowego Konferencji nt. Ludności i Rozwoju*, Słowo – Dziennik Katolicki z 7-9 X 1994, s. 2.

⁴⁴ K. ANNAN, *Przesłanie z okazji Dnia Praw Człowieka* (10 XII 2002), www.unic.un.org.pl/prawa_czlowieka/przemowienia_przeslanie-dpc.php?org=1 (5 XI 2008).

encykliki Jana XXIII *Pacem in terris – Deklaracji uniwersalnej Kościoła*, która ostatecznie zamieniła antynomię dwóch światów w konwergencję dwóch światów, stwarzając ostatecznie nową metodę nauczania społecznego Kościoła. Przesłanie obydwu dokumentów jest zgodne, że „pokój między wszystkimi narodami wymaga: prawdy jako podstawy, sprawiedliwości jako reguły, miłości jako głównej sprężyny i wolności jako klimatu” – jak zauważył to kard. Leo Suenens w bezprecedensowej prezentacji encykliki Jana XXIII na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych w 1963 roku⁴⁵.

RÉSUMÉ

L’Eglise et les droits de l’homme

Dans le domaine des relations internationales, l’universalité des droits de l’homme s’appuie sur un certain consensus qui sans se vouloir non idéologique se place au-dessus des idéologies, autrement dit sur la reconnaissance des valeurs les plus fondamentales et communes de toute la famille humaine.

C’est dans cet esprit qu’ont été conçus, sous l’égide de l’ONU, les principaux documents qui codifient les droits de l’homme; documents qui sont le résultat de la réalisation d’un des objectifs de base de cette organisation, „à proclamer à nouveau notre foi dans les droits fondamentaux de l’homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l’égalité de droits des hommes et des femmes, ainsi que des nations, grandes et petites” (*Charte des Nations Unies, Préambule*).

Depuis quelques dizaines d’années, les initiatives du Saint-Siège s’insèrent dans cet effort universel en faveur des droits de l’homme, dans la lutte pour un nouvel ordre international. La question se pose sur le caractère spécifique de ces initiatives et sur leurs liens avec la doctrine sociale de l’Eglise. Il s’avère également nécessaire d’évoquer certains faits historiques qui déterminent l’évolution de la position du Saint-Siège vis-à-vis le problème des droits de l’homme.

La présente réflexion a donc pour objet le caractère spécifique de la convergence des actions éthiques et légales de ces deux acteurs de l’éthos international. Caractère spécifique basé sur un dialogue constructif mais également sur une critique constructive.

Thum. o. Kazimierz Papciak SSCC

Słowa kluczowe / key words:

Kościół, prawa człowieka, ONZ
Church, human rights, United Nations

⁴⁵ L.J. SUENENS, *Przemówienie w ONZ...*, art. cyt., s. 38.

KS. BOGDAN CZYŻEWSKI

NAUKA OJCÓW KOŚCIOŁA O NADZIEI W ENCYKLICE «SPE SALVI»

Nietrudno zauważyć, że obecny papież Benedykt XVI bardzo często odwołuje się w swoich przemówieniach i kazaniach do nauczania ojców Kościoła. Można wspomnieć chociażby środowowe katechezy, które od dłuższego już czasu poświęcone są tym wielkim świadkom i przekazicielom wiary w Chrystusa. Papież nie ogranicza się jednak wyłącznie do cytowania ojców i pisarzy starożytnego Kościoła w wymienionych wystąpieniach, ale odwołuje się także do nich niezmiernie często w oficjalnych dokumentach, takich jak encykliki czy adhortacje apostolskie. Z tego rodzaju praktyką mamy do czynienia w ostatniej encyklice Benedykta XVI, noszącej tytuł: *Spe salvi*¹.

W niniejszym opracowaniu omówimy nauczanie ojców Kościoła na temat nadziei, zawarte we wspomnianej papieskiej encyklice. Zanim zajmiemy się dokładniejszą analizą tych wypowiedzi i kontekstu, w jakim zostały użyte, należy stwierdzić, że Benedykt odwołał się bezpośrednio w tekście *Spe salvi* aż 16 razy do ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej. We wspomnianej encyklice spotykamy dosłownie cytowane teksty bądź też przytoczone w sposób opisowy: św. Grzegorza z Nazjanzu (1), św. Ambrożego z Mediolanu (2), św. Augustyna (9), Pseudo-Rufina (1), św. Maksyma Wyznawcę (2), św. Hilarego z Poitiers (1).

Czytając wypowiedzi przytoczonych ojców Kościoła w papieskiej encyklice na temat nadziei chrześcijańskiej, możemy odnaleźć w niej trzy zasadnicze kierunki ich doktryny związanej z wymienioną cnotą. Chodzi tutaj o nadzieję w istnienie życia wiecznego, o wspólnotowy wymiar nadziei chrześcijańskiej oraz o obszary, w których człowiek uczy się nadziei.

¹ W niniejszym artykule posługuję się polskim tekstem encykliki, por. BENEDYKT XVI, Encyklika *Spe salvi. O nadziei chrześcijańskiej* [skrót: SS], Kraków 2007.

I. NADZIEJA OPARTA NA WIERZE PROWADZI DO ŻYCIA WIECZNEGO

Papież omawia temat nadziei w kontekście słów wypowiedzianych przez św. Pawła w Liście do Rzymian: „W nadziei już jesteśmy zbawieni” (8,24). Dlatego też już na samym początku swojej encykliki stwierdza, że „odkupienie zostało nam ofiarowane w tym sensie, że została nam dana nadzieja, nadzieja niezawodna, mocą której możemy stawić czoło naszej teraźniejszości” (SS 1).

Pierwszy zacytowany przez Benedykta XVI ojciec Kościoła to św. Grzegorz z Nazjanzu († 390). Papież powołuje się na jeden z jego *Poematów dogmatycznych*, w których wspomniany biskup mówi o nowej nadziei dla człowieka i świata w kontekście narodzenia Chrystusa. Tekst biskupa Nazjanzu – według Papieża – rzuca nowe światło w tej perspektywie, ponieważ uczy, że „w chwili, w której trzej królowie, prowadzeni przez gwiazdę, adorowali nowego Króla Chrystusa, nastąpił koniec astrologii, gdyż od tej pory gwiazdy poruszają się po orbitach wyznaczonych przez Chrystusa”² (SS 5). Słowa te – zdaniem Benedykta – były bardzo ważne w odniesieniu do rzeczywistości, jaką wyznaczała „skostniała rzymska religia państwowa”, w której „boskość na różne sposoby była widziana jako moc kosmiczna, natomiast Bóg, do którego można się modlić, nie istniał” (SS 5). Dlatego też wypowiedź św. Grzegorza daje przyjmującym chrześcijaństwo, a zwłaszcza poganom, całkowicie nowe spojrzenie na życie, w którym „nie żywiły świata, prawa materii rządzą ostatecznie światem i człowiekiem, ale osobowy Bóg rządzi gwiazdami, czyli wszechświatem; prawa materii i ewolucji nie są ostateczną instancją, ale rozum, wola, miłość – Osoba” (SS 5). Św. Grzegorz z Nazjanzu pokazuje zatem w wydarzeniu narodzenia Chrystusa nadzieję dla ludzkości, opartą na wierze w konkretnie istniejącego Boga, który kieruje wszechświatem, co więcej, jest jego Panem. Dlatego człowiek, wierząc w Niego i uznając Go za Boga, nosi w sobie nadzieję, która prowadzi go do życia.

Ojcowie Kościoła i pisarze starożytności chrześcijańskiej bardzo często podejmowali temat nadziei w kontekście życia wiecznego. Papież zwraca uwagę w tym względzie na wypowiedzi dwóch wielkich postaci okresu patrystycznego, mianowicie na św. Ambrożego z Mediolanu († 397) i św. Augustyna († 430).

Pierwszy z nich wyraził swoje głębokie przekonanie oparte na nadziei w istnienie życia wiecznego, w kazaniu wygłoszonym z okazji pogrzebu swojego brata Satyra. „To prawda, że śmierć nie należała do natury – mówił biskup Mediolanu – Bóg bowiem od początku nie ustanowił śmierci, ale dał ją

² Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Poematy dogmatyczne*, V, 53-64: PG 37, 428-429. Teksty ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej przytaczam w takim brzmieniu i tłumaczeniu, w jakim zostały podane w encyklice. Nie podaję odniesień do istniejących w niektórych przypadkach przekładów polskich.

jako środek zaradczy [...]. Z powodu wykroczenia życie ludzkie stało się nędzne, upływało w codziennym trudzie i niezdolnym płaczu. Trzeba było położyć kres złu, aby śmierć przywróciła to, co utraciło życie. Nieśmiertelność jest raczej ciężarem niż korzyścią, jeżeli nie rozświetla ją łaska”³ (SS 10).

W powyższych słowach św. Ambrożego odnajdujemy głębokie przekonanie oparte na chrześcijańskiej nadziei na istnienie życia wiecznego, które kiedyś utracone przez grzech, na nowo zostało przywrócone przez Chrystusa. Choć w cytowanym przez papieża Benedykta kazaniu wspomnianego ojca Kościoła nie ma bezpośrednio mowy o zwycięstwie Syna Bożego nad śmiercią, możemy dopatrywać się tej prawdy w stwierdzeniu, że nieśmiertelność, do jakiej powołał nas Bóg, staje się radosna, kiedy rozświetla ją łaska, czyli gdy człowiek uwierzy w Chrystusa żyjącego i zmartwychwstałego.

Głęboką nadzieję w życie wieczne św. Ambroży wyraził w jeszcze jednym zdaniu z tego samego kazania pogrzebowego, na które powołuje się Papież w swojej encyklice. Biskup Mediolanu stwierdza, że „nie należy płakać nad śmiercią, gdyż prowadzi ona do zbawienia”⁴ (SS 11). Biskup Mediolanu dostrzega zatem w śmierci człowieka nie ludzką tragedię ani koniec wszystkiego, co do tej pory istniało, ale drogę wiodącą do prawdziwego i niekończącego się życia. W tej wypowiedzi widać wyraźną nutkę nauki Ambrożego o nadziei chrześcijańskiej w życie wieczne, które stanowi przedłużenie życia ziemskiego.

O nadziei w życie wieczne Benedykt uczy także, opierając się na liście św. Augustyna na temat modlitwy, który skierowany został do Proby – bogatej wdowy rzymskiej, matki trzech konsulów. Papież parafrazuje słowa biskupa Hippony w następujący sposób: „W gruncie rzeczy pragniemy tylko jednej rzeczy – «szczęśliwego życia», życia, które po prostu jest życiem, po prostu «szczęścia». Ostatecznie w modlitwie nie prosimy o nic innego. Nie dążymy do niczego innego – tylko o to chodzi. Potem jednak Augustyn mówi: patrząc lepiej, wcale nie wiemy, czego pragniemy, czego właściwie chcemy. Nie znamy bowiem tej rzeczywistości; także w tych momentach, w których myślimy, że jej dotykamy, nie osiągamy jej naprawdę. «Nie wiemy, o co byłoby stosowne prosić», wyznaje słowami św. Pawła (por. Rz 8,26). Wiemy jedynie, że to nie jest to. Niemniej, w naszej niewiedzy wiemy, że ta rzeczywistość musi istnieć. «Jest zatem w nas, aby tak powiedzieć, światła ignorancja (*docta ignorantia*)», pisze. Nie wiemy, czego prawdziwie pragnęlibyśmy; nie znamy tego «prawdziwego życia»; niemniej wiemy, że musi istnieć coś, czego nie znamy, a do czego dążymy”⁵ (SS 11).

Jest to świadectwo św. Augustyna o naturalnym przekonaniu wewnętrznym człowieka, że poza życiem ziemskim mamy do czynienia z życiem wiecznym.

³ AMBROŻY, *De excessu fratris sui Satyri*, II, 47: CSEL 73, 274.

⁴ Tamże, II, 46: CSEL 73, 273.

⁵ Por. AUGUSTYN, *Ep. 130 Ad Probam*, 14, 25-15, 28: CSEL 44, 68-73.

Chociaż stanowi ono dla nas pewnego rodzaju zagadkę, jest tajemnicze i zakryte, dzięki nadziei nabywamy pewność, że ono naprawdę istnieje.

II. WSPÓLNOTOWY WYMIAR NADZIEI CHRZEŚCJAŃSKIEJ

Benedykt XVI omawia nadzieję w różnych jej przejawach i aspektach. Mówiliśmy do tej pory o nadziei opartej na wierze w życie wieczne. Należy wspomnieć jeszcze o próbie odpowiedzi na pytanie: Czy nadzieja chrześcijańska jest indywidualistyczna? (por. SS 13-15). Papież usiłuje na podstawie dwóch tekstów ojców Kościoła wskazać na wspólnotowy wymiar nadziei związanej ze zbawieniem człowieka. Zbawienie bowiem zawsze rozumiane było jako rzeczywistość wspólnotowa, co znalazło swój wydzźwięk w nauczaniu ojców Kościoła na temat grzechu. Prowadzi on zarówno do rozbicia, jak i do podziału. Odkupienie natomiast jest przywróceniem jedności tworzonej przez wspólnotę wierzących. W tym kontekście dla papieża Benedykta jawi się wyraźna odpowiedź na postawione wcześniej pytanie, że nadzieja chrześcijańska nie polega na czystym indywidualizmie, „który pozostawia świat w jego nędzy i chroni się w wyłącznie prywatnym zbawieniu wiecznym” (SS 13). Papież cytuje raz jeszcze wspomniany już wcześniej *List do Proby* i powołuje się na wyjaśnienie słów biskupa Hippony: „życie błogosławione [szczęśliwe]” oraz na jego komentarz do Psalmu 144,15: „Szczęśliwy lud, którego Bogiem jest Pan”. Augustyn, opierając się na wymienionych tekstach, stwierdza: „Abyśmy mogli przynależeć do tego ludu i [...] osiągnąć życie wieczne z Bogiem, celem nakazu jest miłość, płynąca z czystego serca, dobrego sumienia i wiary nieobludnej (por. 1 Tm 1,5)”⁶ (SS 14).

Nawiązując do wizji owego „szczęśliwego życia”, Papież przypomina średniowieczne przekonanie niektórych, że klasztory stały się miejscem schronienia „dla uciekających od odpowiedzialności za świat, w poszukiwaniu własnego zbawienia” (SS 15). Aby przekonać, że była to błędna interpretacja tej formy życia niektórych chrześcijan, powołuje się na Bernarda z Clairvaux, który udowadnia ważne zadanie mnichów w Kościele i równocześnie w świecie, przytaczając wypowiedź Pseudo-Rufina: „Rodzaj ludzki żyje dzięki nielicznym; gdyby ich nie było, świat przestałby istnieć”⁷ (SS 15).

Ilustracją i rozwinięciem tych słów jest – według Papieża – stwierdzenie Bernarda z Clairvaux, że prowadzący tak zwane życie kontemplacyjne, czyli *contemplantes*, winni stać się rolnikami – *laborantes*. Mowa jest o tym również w regułach monastycznych św. Augustyna i św. Benedykta. Chodzi zatem o to, że cały ludzki wysiłek, zarówno duchowy, intelektualny, jak i fizyczny,

⁶ AUGUSTYN, *Ep. 130 Ad Probam*, 13, 24: CSEL 44, 67.

⁷ BERNARD Z CLAIRVAUX, *Sententiae*, III, 118: CCL 6/2, 215.

prowadzi do przygotowywania nowego raj, jakim staje się nadzieja chrześcijańska oparta na przekonaniu, że człowiek zbawia się we wspólnocie już tutaj na ziemi, pośród ludzi, z którymi żyje na co dzień⁸ (SS 15).

Kontynuacją podjętego zagadnienia związanego z indywidualistycznym pojmowaniem zbawienia, a zatem nadziei tylko dla jednostki, w której brakuje miejsca dla innych, ponieważ się o nich zapomina, jest odwołanie się jeszcze do dwóch innych tekstów ojców Kościoła. Papież Benedykt w swojej encyklice poświęconej nadziei powołuje się także na „wielkiego greckiego doktora Kościoła, św. Maksyma Wyznawcę († 662), który wpierw napomina, aby niczego nie przedkładać nad poznanie i nad miłość Boga, ale zaraz potem przechodzi do bardzo konkretnych sytuacji: «Kto miłuje Boga, nie może zachowywać pieniędzy dla siebie. Dzieli się nimi w sposób Boży [...] w taki sam sposób, według miary sprawiedliwości»⁹ (SS 28). Ojciec Święty wyjaśnia to stwierdzenie Maksyma Wyznawcy, parafrazując dalsze jego słowa: „Z miłości do Boga wynika udział w sprawiedliwości i dobroci Boga dla innych; miłość Boga domaga się wewnętrznej wolności wobec każdego rodzaju posiadania i wszystkich rzeczy materialnych: miłość Boga objawia się w odpowiedzialności za drugiego”¹⁰ (SS 28). Nadzieja chrześcijańska jest zatem skierowaniem swojej uwagi na dar zbawienia, w którym dochodzi do wspólnoty z Chrystusem, w konsekwencji zaś do bycia dla innych.

Ojciec Święty zwraca uwagę, że „ta sama zależność pomiędzy miłością Boga i odpowiedzialnością za ludzi we wzruszający sposób przejawia się w życiu św. Augustyna. Po nawróceniu na wiarę chrześcijańską on i jego przyjaciele o podobnych ideach pragnęli wieść życie oddane całkowicie słowu Bożemu i rzeczom wiecznym. Chciał realizować, zgodnie z chrześcijańskimi wartościami, ideał życia kontemplacyjnego zawarty w wielkiej filozofii greckiej, wybierając w ten sposób «najlepszą część» (por. Łk 10,42). Ale wszystko potoczyło się inaczej. Gdy Augustyn uczestniczył w niedzielnej Mszy św. w portowym mieście Hipponie, został wywołany z tłumu przez biskupa i zmuszony do przyjęcia święceń kapłańskich i posługi w tym mieście” (SS 28). Papież przytacza wspomiane wydarzenie opisane przez samego Augustyna w jego *Wyznaniach*: „Przerażony moimi grzechami i brzemieniem mojej nędzy, biłem się z myślami i zamierzałem nawet uciec do pustelni. Lecz zabroniłeś mi tego i umocniłeś mnie słowami: «Oto za wszystkich Chrystus umarł, aby ci, którzy żyją, już nie dla siebie żyli, ale dla Tego, który za nich umarł» (2 Kor 5,15)”¹¹ (SS 28). Według papieża Benedykta zacytowana wypowiedź biskupa Hippony stanowi doskonałą ilustrację pojmowania nadziei w znaczeniu „być dla drugich”. Wypełniając tego rodzaju postulat życiowy, człowiek może powiedzieć, że żyje dla Chrystusa.

⁸ Por. tamże, III, 71: CCL 6/2, 107-108. 30.

⁹ MAKSYM WYZNAWCA, *Capita de charitate, Centuria 1*, rozdz. 1: PG 90, 965.

¹⁰ Por. tamże, PG 90, 962-966.

¹¹ AUGUSTYN, *Confessiones*, X, 43, 70: CSEL 33, 279.

Ojciec Święty nie poprzestaje jednak wyłącznie na tym stwierdzeniu, ale nadal rozwija podjętą wcześniej myśl o konieczności przeżywania nadziei we wspólnocie ludzi. Dlatego powołuje się na jeszcze inne wypowiedzi św. Augustyna, w których opisuje on swoją codzienność i jednocześnie dostrzega dla siebie zadanie powierzone mu przez Boga: „Upominać niedyscyplinowanych, pocieszać małodusznych, podtrzymywać słabych, zbijać argumenty przeciwników, strzec się złośliwych, nauczać nieumiejętnych, zachęcać leniwych, mitygować kłótliwych, powstrzymywać ambitnych, podnosić na duchu zniechęconych, godzić walczących, pomagać potrzebującym, uwalniać uciśnionych, okazywać uznanie dobrym, tolerować złych i [niestety!] kochać wszystkich”¹² (SS 29). Jest to przykład kroczenia ku nadziei zbawienia we wspólnocie ludzi, którzy stają na drodze naszego życia. Chociaż – jak powie Augustyn w innym kazaniu przytoczonym przez Benedykta – „«Ewangelia mnie przeraża»”¹³ – to ten zdrowy lęk nie pozwala nam żyć dla nas samych i popycha nas, abyśmy przekazywali naszą wspólną nadzieję. Właśnie to było intencją Augustyna: w trudnej sytuacji imperium rzymskiego, która stanowiła zagrożenie również dla rzymskiej Afryki, a pod koniec życia Augustyna doprowadziła do jej zniszczenia, przekazywać nadzieję – nadzieję, która rodziła się w nim z wiary i, choć był introwertykiem, uzdolniła go do zdecydowanego i ofiarnego uczestnictwa w budowaniu porządku doczesnego” (SS 29).

Ojciec Święty Benedykt XVI raz jeszcze odwołuje się do *Wyznań* biskupa Hippony, w których tak mocno podkreśla motyw swojego zaangażowania „dla wszystkich”. Św. Augustyn stwierdza, że Chrystus „przyczynia się za nami. Inaczej – pozostałaby mi tylko rozpacz. Rozliczne bowiem i ciężkie są te moje choroby. Rozliczne są i ciężkie. Lecz nad nimi mają przewagę Twoje lekarstwa. Moglibyśmy mniemać, że Słowo Twoje dalekie jest od wspólnoty z ludźmi, moglibyśmy zwątpić w nasze ocalenie – gdyby Słowo Twoje nie stało się ciałem i nie zamieszkało między nami”¹⁴ (SS 29).

Przytoczone przez papieża Benedykta wypowiedzi ojców Kościoła wskazują na potrzebę, by nie powiedzieć: konieczność, pojmowania nadziei także w kategoriach zbawienia. Chodzi tutaj najpierw o wewnętrzne przekonanie człowieka, że otrzymuje od Pana Boga wysłużony mu przez Syna Bożego dar zbawienia, co odczytać może jako pewność dzięki nadziei, którą nosi w swoim sercu. Nie może jednak zapominać o tym, że nadzieja zbawienia nie została mu ofiarowana wyłącznie jako jednostce. Byłoby to bowiem egoistyczne i niewłaściwe patrzeć na dar zbawienia, co więcej, nie można wówczas mówić o prawdziwej nadziei. Podobnie jak Chrystus stał się człowiekiem, a zatem jednym z nas, i wszedł przez to we wspólnotę z ludźmi, dzieląc

¹² AUGUSTYN, *Sermo 340*, 3: PL 38, 1484.

¹³ AUGUSTYN, *Sermo 339*, 4: PL 38, 1481.

¹⁴ AUGUSTYN, *Confessiones*, X, 43, 69: CSEL 33, 279.

całkowicie ich los, tak samo jest z nadzieją zbawienia. Otrzymujemy ją i dzielimy się nią we wspólnocie, ponieważ nie jest ona czymś indywidualnym, ale posiada wymiar wspólnotowy. Człowiek bowiem nie został zbawiony sam, ale za wszystkich ludzi umarł Chrystus na drzewie krzyża i dla wszystkich zmartwychwstał. Dlatego też o chrześcijańskiej nadziei zbawienia można mówić, że posiada wymiar wspólnotowy a nie indywidualistyczny.

III. UCZENIE SIĘ I ĆWICZENIE W NADZIEI

Ostatnim aspektem, na jaki wskazuje Benedykt XVI, ucząc o nadziei chrześcijańskiej, jest omówienie miejsc, w jakich człowiek uczy się i ćwiczy w nadziei. Jednym, by nie powiedzieć: pierwszorzędnym takim miejscem, jest modlitwa, co zdaniem Papieża św. Augustyn zilustrował w jednej ze swoich homilii na temat Pierwszego Listu św. Jana: „Definiuje on modlitwę – pisze Ojciec Święty – jako ćwiczenie pragnienia. Człowiek został stworzony dla wielkiej rzeczywistości – dla samego Boga, aby był przez Niego wypełniony. Jednak jego serce jest zbyt ciasne dla tej rzeczywistości, która została mu przeznaczona. Musi się rozszerzyć. «Odkładając na później [swój dar], Bóg rozszerza nasze pragnienie; poprzez pragnienie rozszerza ducha i powiększając go, sprawia, że może [przyjąć Jego samego]». Augustyn odsyła do św. Pawła, który mówi o sobie, że żyje ukierunkowany na rzeczy, które mają nadejść (por. Flp 3,13). Następnie odwołuje się do bardzo pięknego obrazu, aby opisać proces rozszerzania i przygotowania ludzkiego serca. «Załóż, że Bóg chce cię napęłnić miodem [symbol łagodności Boga i Jego dobroci]. Jeśli jednak ty jesteś pełen octu, gdzie zmieścisz miód?». Naczynie, to znaczy serce, musi być najpierw rozszerzone, a potem oczyszczone z octu i jego zapachu. To wymaga pracy, jest opłacone cierpieniami, ale jedynie w ten sposób przysposabiamy się do tego, do czego jesteśmy przeznaczeni»¹⁵ (SS 33). Papież wyjaśnia słowa biskupa Hippony, że „nawet jeśli Augustyn mówi bezpośrednio jedynie o wrażliwości na Boga, to jednak jawi się jasno, że człowiek w tej pracy dzięki której uwalnia się od octu, nie tylko staje się wolny dla Boga, ale właśnie otwiera się na innych. Jedynie bowiem stając się dziećmi Bożymi, możemy być w jedności z naszym wspólnym Ojcem” (SS 33).

Benedykt wskazuje w przytoczonym tekście św. Augustyna na wewnętrzną relację, jak zachodzi pomiędzy modlitwą i nadzieją. Nasze pragnienia, prośby, intencje, które przedstawiamy Bogu w nadziei, że zostaną wysłuchane i spełnione, potrzebują swoistego oczyszczenia, by nie były powierzchowne i pojmowane przez nas w sposób egoistyczny. Na modlitwie człowiek uczy się otwierać na Boga, na drugiego człowieka i na nadzieję, która „nie gaśnie nawet podczas nocy samotności” (SS 32).

¹⁵ Por. AUGUSTYN, *In I Johannis*, 4, 6: PL 35, 2008n.

Innym jeszcze miejscem, w którym człowiek może uczyć się i ćwiczyć w nadziei, jest Sąd Ostateczny. Papież Benedykt powołuje się tutaj na biskupa i doktora Kościoła, Hilarego z Poitiers († 367). „Obraz Sądu Ostatecznego – stwierdza Ojciec Święty – nie jest przede wszystkim obrazem przerażającym, ale obrazem nadziei; dla nas jest, być może, nawet decydującym obrazem nadziei. Czy nie jest jednak również obrazem zatrwającym? Powiedziałbym: obrazem mówiącym o odpowiedzialności. A więc obrazem tej trwogi, o której św. Hilary mówi, że ma ona, jak każdy nasz lęk, swoje umiejscowienie w miłości”¹⁶ (SS 44).

Ojciec Święty, wskazując na Sąd Ostateczny jako miejsce nadziei chrześcijańskiej, podkreśla z jednej strony Bożą sprawiedliwość, z drugiej zaś miłość, której nie można w żaden sposób odmówić Bogu. Te dwie wartości, czy może lepiej: dwa przymioty Boga, stanowią dla każdego chrześcijanina niezachwianą podstawę nadziei, która pokonuje wszelki lęk. Nie oznacza to oczywiście akceptacji życia w grzechu i liczenia wyłącznie na miłość Bożą bez względu na sposób postępowania człowieka. Byłaby to bowiem fałszywa nadzieja, pozbawiona sprawiedliwości. Należy jednak brać pod uwagę jeszcze łaskę, która w żaden sposób nie przekreśla sprawiedliwości. W tym też sensie należy postrzegać Sąd Ostateczny jako nadzieję, ponieważ jest i sprawiedliwością, i łaską. Gdyby był wyłącznie łaską, całe ziemskie postępowanie człowieka byłoby bez znaczenia, gdyby natomiast był tylko sprawiedliwością, stałby się jedynie przyczyną lęku o przyszłość. Nadzieja zaś pozwala widzieć te dwie rzeczywistości połączone we Wcieleniu Chrystusa. Dlatego sprawiedliwość Boga i Jego łaska stanowią dla chrześcijanina podstawę ufego zmierzania ku Sędziemu, który jest naszym Rzecznikiem wobec Ojca (por. SS 47).

Z przytoczonych wypowiedzi ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej na temat nadziei widać, że dostrzegają oni trzy ważne jej wymiary. Pierwszy odnosi się do tego, co czeka człowieka po śmierci: do życia wiecznego. Zwracają oni uwagę na wiarę, która podtrzymuje nadzieję i stanowi zarówno dla odchodzącego z tego świata, jak i dla żyjących ważny element ufności, że życie znajduje swoje przedłużenie w wieczności.

Papież powołuje się także na wypowiedzi wspomnianych świadków wiary w szerokim kontekście zbawienia, w którym pokładamy nadzieję. Należy jednak pamiętać, co z takim naciskiem podkreślali ojcowie Kościoła, że nadzieja chrześcijańska winna zawsze zwracać się ku wspólnotce, bez której niemożliwe jest właściwe przyjęcie i przeżycie daru zbawienia.

Ostatni wreszcie element, jaki podkreśla papież Benedykt XVI, posługując się wypowiedziami pisarzy Kościoła starożytnego, to wskazanie na modlitwę

¹⁶ Por. HILARY Z POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, Ps 127,1-3: CSEL 22, 628-630.

i na Sąd Ostateczny jako miejsce uczenia się i ćwiczenia w nadziei. Modlitwa prowadzi człowieka do nadziei i otwarcia się na Boga oraz na stworzony przez Niego świat. Sąd Ostateczny zaś, rozumiany jako sprawiedliwość i łaska Boża wobec człowieka, stanowi nadzieję, by znaleźć się w prawdziwej komunii ze swoim Zbawicielem.

RÉSUMÉ

La doctrine des Pères de l'Église sur l'espérance dans la lettre encyclique *Spe salvi*

Le Pape Benoît XVI utilise assez souvent les pensées de Pères de l'Église dans ses homélies, prédications et aussi dans les textes officiels, à savoir dans l'exhortation et les lettres encycliques. La dernière – intitulée *Spe salvi*, contient la doctrine sur l'espérance de six auteurs chrétiens des premiers siècles: saint Augustin, saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze, saint Maxime le Confesseur, saint Hilaire de Poitiers et Pseudo-Rufin. De bon cœur, Benoît XVI a utilisé dans *Spe salvi* leurs pensées parce que ça permettaient de mieux comprendre qu'est-ce que c'est l'espérance chrétienne. Tout d'abord les Pères de l'Église nous apprennent, que l'espérance nous amènent à la foi dans la vie éternelle. Ensuite ils nous font attention que le salut a toujours été considéré comme une réalité communautaire. Donc, dans la doctrine des Pères il apparaît le caractère communautaire de l'espérance. Enfin les Pères de l'Église nous indiquent aussi le *lieux* d'apprentissage et d'exercice de l'espérance. Un premier lieu essentiel d'apprentissage de l'espérance est la prière. Le deuxième c'est le Jugement final. Son image est en premier lieu non pas une image terrifiante, mais une image d'espérance.

Thum. ks. Bogdan Czyżewski

Słowa kluczowe / key words:

nadzieja, ojcowie Kościoła, Benedykt XVI.
hope, Church Fathers, Benedict XVI.

ANNA SUTOWICZ

DOROBEK RĘKOPIŚMIENNY ŚLĄSKICH KLASZTORÓW ŻEŃSKICH (XIII-XVIII w.)

Żeński ruch zakonny odegrał w kulturze Europy nie mniej ważną rolę niż jego męski odpowiednik. Z tego powodu budzi na nowo zainteresowanie wielu historyków. Wraz z rozwojem metod badawczych podnoszą oni kolejne kwestie związane z miejscem zakonów żeńskich w społeczeństwach Europy nie tylko w dobie średniowiecza, ale również po okresie reformacji, która walnie się przyczyniła do osłabienia ich znaczenia nie tylko kulturalnego, religijnego, ale i gospodarczego. W niniejszym artykule postaramy się zasygnalizować tylko jeden wątek życia klasztorów śląskich – ich zainteresowanie szeroko pojętą działalnością piśmienniczą w świetle ocalałego materiału źródłowego: kodeksów rękopiśmiennych należących ongiś do bibliotek poszczególnych placówek.

I. MIEJSCE I ROLA ŻEŃSKICH KLASZTORÓW W ROZWOJU ŚLĄSKIEGO MONASTYCYZMU W ŚREDNIOWIECZU

Śląsk jako kraina historyczna jest obszarem rozciągającym się w dorzeczu górnej i dolnej Odry. Uwzględniając dotychczasowe ustalenia historyków, zainteresujemy się żeńskimi placówkami klasztorowymi na terenie obejmującym Opolszczyznę, ziemię kozielską i Górny Śląsk, oraz na zachodzie tzw. Dolny Śląsk z Wrocławiem, Legnicą i Głogowem. O takim traktowaniu Śląska jako całości w tym przypadku decyduje przede wszystkim utrzymanie jednolitej organizacji kościelnej przy zachowaniu podległości archidiecezji gnieźnieńskiej jeszcze w XVIII w. Taki stan rzeczy pociągał za sobą ujednoczenie prawa kościelnego, przekładające się do pewnego stopnia na proces przenikania na te ziemie wpływów kultury polskiej. Zjawisko to ulegało zmianom w czasie, zależnym w głównej mierze od siły oddziaływania wydarzeń natury politycznej

i kulturowej w Rzeszy Niemieckiej, pod której bezpośrednią zależność feudalną przechodziły księstwa śląskie od połowy XIV w.

Wiarygodne wiadomości o śląskim monastycyzmie pochodzą z lat trzydziestych XII wieku. Datę sprowadzenia benedyktynów na Śląsk należy jednak przesunąć co najmniej na wiek XI. W tym okresie działali tu wyłącznie przedstawiciele męskich linii zakonnych. Prawdopodobnie jako pierwsze mniszki pojawiły się na Śląsku norbertanki, żeńska gałąź zakonu założonego w 1119 roku przez św. Norberta z Xanten. Osiadły one między 1202 a 1211 rokiem w Rybniku, w klasztorze fundowanym przy kościele św. Zbawiciela przez żonę księcia Mieszka, Ludmiłę¹. W 1228 roku zakonnice zostały przeniesione przez księcia Kazimierza, syna fundatorki, do Czarnowasów, gdzie odtąd zamieszkiwały w *monasterium sanctae Mariae in aquis*. Był to konwent mieszany, przyjmujący zakonników i zakonnice, reprezentujący tradycyjny nurt kanonicki, zreformowany przez przyjęcie elementów monastycznych i eremickich. W tym samym okresie swoje miejsce na Śląsku znalazły także cysterki, które zgodnie z wolą Henryka Brodatego zamieszkały w Trzebnicy w roku 1203². Powołanie do życia tych dwóch placówek zapoczątkowało okres gwałtownego rozwoju żeńskiego ruchu zakonnego na Śląsku. W pierwszej połowie wieku XIII powstały jeszcze dwa klasztory: w 1217 roku konwent magdalenek w Nowogrodźcu nad Kwisą³ oraz dom Panien Ubogich, klarysek, w roku 1256 we Wrocławiu⁴. W połowie XIII wieku na Śląsku notowano więc istnienie

¹ Podstawowa literatura przedmiotu: H. GRÜGER, *Schlesisches Klosterbuch. Czarnowanz. Prämonstratenerinnenkloster*, Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau [dalej: JSFWUB] 25(1984), s. 25-44; W. WATTENBACH, *Abriss der Geschichte des Klosters Czarnowanz*, Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens 2(1859), V, 5; J. HEYNE, *Dokumentirte Geschichte des Bisthums und Hochstiftes*, Breslau 1860, t. 1, s. 997; S. PIERZCHALANKA-JESKOWA, *Dzieje klasztoru w Czarnowasie*, Roczniki Historyczne 4(1928)2, s. 30-84; E. LANGE, *Kloster Czarnowanz*, Opole 1930.

² Pierwsze cysterki zostały sprowadzone między 7 a 13 I 1203 r. Natomiast sama fundacja mogła mieć miejsce wcześniej, przed 22 XI 1202 r. K. BOBOWSKI, *Fundacja i początki klasztoru cysterek w Trzebnicy*, w: tenże (red.), *Studia historyczne. Ustrój, Kościół, militaria*, Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia 106, Wrocław 1993, s. 35-37. Zob. również: tenże, *Podstawy bytu konwentu trzebnickiego*, w: M. KACZMAREK, M.L. WÓJCIK (red.), *Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze”*, Wrocław – Trzebnica, 21-23 IX 1993 r., Wrocław 1995, s. 61-82; tenże, *Rola konwentu cysterek trzebnickich w utrzymaniu polskości na Śląsku w dobie reformacji i kontrreformacji (próba nowego spojrzenia)*, *Studia i Materiały z Dziejów Śląska* 20(1992), s. 37-50; H. GRÜGER, *Der Konvent von Trebnitz bis zum Ende der habsburgischen Gegenreformation*, Archiv für Schlesiens Kirchen Geschichte [dalej: AfSKG] 51-52(1994), s. 159-176; H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, Wrocław 1955.

³ P. WISZEWSKI, *Zakony z terenów dawnego księstwa świdnicko-jaworskiego. Życie klasztorne w XIII – pierwszej ćwierci XVI w.*, Muzeum Dawnego Kupiectwa w Świdnicy, Muzeum Regionalne w Jaworze [2001], s. 44.

⁴ Podstawowa literatura przedmiotu: I. CZACHOROWSKA, *Klaryski wobec śląskiej dynastii piastowskiej*, w: C. NAPIÓRKOWSKI, W. KOC (red.), *Święta Klara z Asyżu w 800-lecie urodzin*, Materiały z sympozjum w WSD oo. Franciszkanów w Łagiewnikach, 15-17 X 1993, Niepokalanów 1995, s. 184-196; też, *Książka w rękach klarysek śląskich*, Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka [dalej: Sobótka] 21(1966), s. 407-419; też, *O celowości badań nad śląskimi klasztorami klarysek*, Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia 7 (1964), s. 161-162; też, *Średniowieczne bi-*

trzech nurtów żeńskiego ruchu zakonnego: monastycznego, reprezentowanego przez cysterki i magdalenki, a wkrótce także przez benedyktynki, kanoniczego oraz żebraczego. Wszystkie klasztory w tym okresie były fundowane przez miejscowych książąt, bogato uposażone. Najczęstszymi motywami fundacji tych placówek, obok niewątpliwych pobudek dewocyjnych, pozostawała prawdopodobnie chęć zabezpieczenia losów członkiń rodów rycerskich i książęcych, w tym szczególnie krewnych samych fundatorów. Świadczyć o tym mogą spotykane stosunkowo często przypadki wstępowania do śląskich konwentów córek i sióstr książąt fundatorów oraz ich dalszych i bliższych krewnych⁵. Powołanie do życia żeńskich klasztorów mogło także częściowo wynikać z dążenia książąt do przyspieszenia akcji lokacyjnej na Śląsku i przemian gospodarczych, jakie dokonywały się w ciągu XIII wieku na tym obszarze⁶. W każdym przypadku zaistnienie nowej placówki zakonnej wzmacniało władzę książęcą i podnosiło autorytet władcy. Udane zabiegi fundacyjne przyczyniły się do tego, że w ciągu kolejnych stu lat znajdowali się kolejni naśladowcy fundatorów, a Śląsk pokrył się regularną siecią żeńskich wspólnot zakonnych. W kolejności chronologicznej powstały więc następujące klasztory: w 1278 roku osiadły w Lubomierzu benedyktynki, w 1279 roku klaryski w Strzelinie, w 1294 roku domini-

blioteki klarysek śląskich, w: C. NAPIÓRKOWSKI, W. KOC (red.), *Święta Klara z Asyżu...*, dz. cyt., s. 199-210; H. KULIG, *Die Standesverhältnisse der Breslauer Klarenstiftes im Mittelalter*, Breslau 1939; T. PIETSCH, *Zur Geschichte des Breslauer Klarenstiftes*, Breslau, 1937; M. PRZYWECKA-SAMECKA, *Z dziejów wrocławskich konwentów klarysek i urszulanek*, Wrocław 1996; A. SUTOWICZ, *Fundacja klasztoru klarysek wrocławskich na tle fundacji innych placówek żeńskiego zakonu franciszkańskiego na ziemiach polskich*, *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 2(2006), s. 122-140; też, *Przyczynek do badań nad życiem wewnętrznym klasztoru klarysek we Wrocławiu w okresie średniowiecza*, *Saeculum Christianum. Pismo Historyczno-Społeczne* [dalej: SChr] 1(2003), s. 5-22.

⁵ Przykładem może być klasztor cysterek w Trzebnicy, gdzie ksienią została córka pary książęcych fundatorów, Gertruda. Także w klasztorze klarysek na czele stała Jadwiga, córka księcia Henryka Pobożnego i jego żony Anny, a następnie w ciągu wieku XIV przypadki obejmowania urzędu ksieni przez krewnie Piastów wrocławskich w tej wspólnotce powtarzały się kilkakrotnie. Zob. T. PIETSCH, *Zur Geschichte des Breslauer Klarenstiftes*, dz. cyt., s. 41, 42; oraz: A. SUTOWICZ, *Życie wewnętrzne w klasztorze klarysek wrocławskich w średniowieczu*, praca doktorska napisana w Instytucie Historii Uniwersytetu Wrocławskiego pod kier. K. Bobowskiego, Wrocław 2002, s. 58, 59. Najmniej danych dotyczących motywów fundacji daje się ustalić w przypadku klasztoru w Nowogrodźcu, ze względu na brak dokumentu fundacyjnego. Klasztory kanoniczek w założeniu miały pełnić funkcje opiekuńcze wobec kobiet wymagających resocjalizacji, jednak placówka w Nowogrodźcu od początku przeznaczona była dla patrycjuszek i córek z rodzin rycerskich. P. WISZEWSKI, *Zakony z terenów dawnego księstwa...*, dz. cyt., s. 44. Podobnie cel fundacji w odniesieniu do konwentu cysterek, który miał stanowić ośrodek wychowania i nauczania dziewcząt z rodzin rycerskich, formułuje K. BOBOWSKI, *Fundacja i początki klasztoru cysterek w Trzebnicy*, art. cyt., s. 38.

⁶ Wniosek taki może się nasuwać szczególnie w odniesieniu do konwentu norbertanek w Czarnowasach, który prowadził bardzo intensywną działalność lokacyjną w ciągu całego XIII w. S. PIERZCHALANKA-JESKOWA, *Dzieje klasztoru w Czarnowasie*, dz. cyt., s. 68n. Na uwagę zasługuje także udział w przemianach gospodarczych na Śląsku klasztoru trzebnickiego, jakkolwiek błędem byłoby przecenianie wysiłku kolonizacyjnego cysterek w swoich włościach. K. BOBOWSKI, *Podstawy bytu konwentu trzebnickiego*, art. cyt., s. 62.

kanki we Wrocławiu, w 1296 roku magdalenki w Bytomiu nad Odrą, przeniesione w 1314 roku do Szprotawy, w 1299 roku magdalenki we Wrocławiu, między 1299 a 1306 rokiem dominikanki w Raciborzu, w 1307 roku klaryski w Głogowie, w 1308 roku benedyktynki w Strzegomiu, w 1320 roku magdalenki w Lubaniu oraz na przełomie lat 1348/1349 benedyktynki w Legnicy⁷.

Konwenty żeńskie wpisywały się w nurt przemian gospodarczych i kulturalnych we własnym środowisku, wywierając mniej lub bardziej silny wpływ na otoczenie. Pomimo że we wszystkich wspólnotach obowiązywała ścisła klauzura, wymagająca specjalnych zezwoleń biskupich na jej opuszczenie lub naruszenie przez osoby z zewnątrz, to jednak w większości przypadków zakonnice w sposób bezpośredni lub pośredni uczestniczyły w wydarzeniach i utrzymywały ściślejsze lub luźniejsze związki ze społecznością lokalną, a niekiedy z szerszymi kręgami społecznymi⁸. Na pozycję klasztoru w środowisku wpływ miało nie tylko pochodzenie zakonnice z wyższych warstw społecznych, opieka fundatorów i ogólna zamożność placówki, ale również jej poziom religijny i kulturalny, ponieważ od tego często zależało zainteresowanie placówką kandydatek do zakonu. Z tego powodu żadna z interesujących nas wspólnot nie zaniedbywała poziomu intelektualnego i duchowego członkiń, zwłaszcza w okresach prosperity i dostatku materialnego klasztoru. Waga, jaką wspólnoty przykładały do pracy intelektualnej, wynikała także z zaleceń reguł zakonnych. Św. Benedykt do obowiązkowych zajęć mnichów zaliczał czytanie wypożyczonych lektur, taki

⁷ Literatura dotycząca poszczególnych klasztorów jest dość obfita. Tutaj ograniczam się do najważniejszych pozycji. Oprócz już wymienionych, zob. także: M. BORKOWSKA, *Duchowość benedyktynek polskich jako problem badawczy*, w: J. KŁOCZOWSKI (red.), *Duchowość zakonna. Szkice*, Kraków 1994, s. 13-23; taż, *Duchowość polskich klasztorów żeńskich w średniowieczu*, SChr 3(1996)1, s. 113-119; taż, *Słownik mniszek benedyktyńskich w Polsce*, Tyniec 1989; H. GRÜGER, *Schlesisches Klosterbuch. Striegau. Benediktinerinnenkloster*, JSFWUB 27(1986), s. 1-18; tenże, *Schlesisches Klosterbuch. Liegnitz. Benediktinerinnenkloster*, JSFWUB 28(1987), s. 1-14. E. JANICKA-OLCZAKOWA, *Zakony żeńskie w Polsce*, w: J. KŁOCZOWSKI (red.), *Kościół w Polsce*, t. 2, Kraków 1969, s. 732-764; J. KÜHNEL, *Das Benediktinerinnenkloster zu Striegau. Ein Beitrag zur Geschichte der Frauenklöster in Schlesien bis zur Säkularisation*, Breslau 1923; K. PRUS, *Świętobliwa księżniczka Ofka i klasztor PP. Dominikanek w Raciborzu. Karta z dawnych dziejów Śląska*, Bytom 1910; P. WISZEWSKI, *Legnickie opactwo benedyktynek Bożego Ciała w społeczeństwie śląskim (1348-1538)*, w: M. DERWICH, A. POBÓG-LENARTOWICZ (red.), *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym*, Opole – Wrocław 1996, s. 75-90; tenże, *Opactwo benedyktynek w Legnicy (1348/9-1810). Struktura, funkcjonowanie, miejsce w społeczeństwie*, Poznań – Wrocław 2003; K. ZAWADZKA, *Biblioteki klasztorne dominikanów na Śląsku (1289-1810)*, Wrocław 1999.

⁸ Odmienne są wnioski P. Wiszewskiego z badań nad dziejami konwentu legnickiego, który postawił tezę o braku szerszego wpływu klasztoru na życie społeczeństwa w prowincji śląskiej. O ile należy uznać słuszność tej propozycji w odniesieniu do rozległego kręgu społecznego, niezwykle trudno zgodzić się z nią, analizując nakreślony przez autora obraz życia i działalności placówki w środowisku lokalnym, choćby tylko pod względem udziału w gospodarce i obrocie ziemią czy poprzez posługę liturgiczną dla mieszkańców Legnicy i okolic. Zob. P. WISZEWSKI, *Opactwo benedyktynek w Legnicy...*, dz. cyt., s. 13.

sam nakaz znajdujemy w pismach św. Augustyna i Cezarego z Arles⁹. Praca ta miała chronić przed gnuśnieniem umysłu i duszy, zmuszała do postawy pokory, miała moc oczyszczenia z pożądań ludzkiej natury. Zdecydowanie mniejszy akcent na obowiązek zajęć intelektualnych kładł św. Franciszek, a za nim św. Klara¹⁰. Jednak nawet franciszkanie szybko odeszli od tych zaleceń, a także wzorujące się na nich klaryski, i w czasie przeznaczonym na zajęcia indywidualne zakonnice chórowe oddawały się czytaniu duchowemu¹¹. Dla tych powodów we wszystkich śląskich konwentach żeńskich znajdowały się księżnice, których zadaniem było zaspokojenie potrzeb mniszek poświęcających się codziennej służbie Bożej oraz ćwiczeniom duchowym. W tym celu klasztory od początku swego istnienia musiały być wyposażone w podstawowe księgi liturgiczne: mszał, brewiarze, antyfonarze, hymnaria i Biblię¹². Z czasem możliwe było uzupełnianie zasobów drogą zakupu, darowizny lub wypożyczenia: modlitewników, żywotów świętych i rozważań duchowych¹³. W niektórych, zwłaszcza elitarnych wspólnotach mogły pojawić się również traktaty teologiczne i filozoficzne oraz dzieła o charakterze historiograficznym, choć wszędzie spotykało się je w rękach mniszek sporadycznie w porównaniu z klasztorami męskimi, których księgozbiory były dużo bogatsze, uwzględniały dzieła o różnorodnej tematyce i zainteresowaniach, potrzebne kaznodziejom i spowiednikom¹⁴.

II. TRADYCJE RĘKOPIŚMIENNE I BIBLIOFILSKIE ŚLĄSKICH KLASZTORÓW ŻEŃSKICH

Pomijając zatem jednostkowe różnice pomiędzy poszczególnymi placówkami żeńskimi na Śląsku, wynikającymi z odmiennej pozycji ekonomicznej, prestiżu i zasięgu wpływów kulturalnych, wszystkie klasztory posiadały własne

⁹ I. CZACHOROWSKA, *Książka w rękach klarysek śląskich*, art. cyt., s. 407.

¹⁰ K. GŁOMBIOWSKI, *Biblioteka franciszkanów w Nysie w świetle inwentarza z roku 1678*, Wrocław 1953, s. 24.

¹¹ Bogatą księżnicę oddała klaryskom w Skale bł. Salomea, św. Kinga uczyła swe siostry w Starym Sączu czytania i pisania. I. CZACHOROWSKA, *Książka w rękach klarysek śląskich*, art. cyt., s. 411.

¹² A. ŚWIERK, *Z problematyki badań nad dziejami śląskich bibliotek klasztornych*, Sobótka 18(1963), s. 17.

¹³ H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 19n; P. WISZEWSKI, *Opactwo benedyktynek w Legnicy...*, dz. cyt., s. 265.

¹⁴ W odniesieniu do Śląska zob.: K. GŁOMBIOWSKI, *Biblioteka franciszkanów w Nysie...*, dz. cyt., s. 28-40; K. JAŹDZEWSKI, *Lubiąż. Losy i kultura umysłowa śląskiego opactwa cystersów (1163-1642)*, Wrocław 1992; S. SOLICKI, *Historiografia w średniowiecznych bibliotekach wrocławskich*, w: *Dawna historiografia śląska*, Materiały z sesji naukowej w Brzegu, 26-27 XI 1977 r., Instytut Śląski w Opolu, Opole 1980, s. 135n; A. ŚWIERK, *Średniowieczna biblioteka klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Żaganii*, Wrocław 1965, s. 117-126. K. ZAWADZKA, *Biblioteki klasztorne...*, dz. cyt., s. 94-95; też, *Biblioteka klasztoru dominikanów we Wrocławiu (1226-1810)*, w: J. KŁOCZOWSKI (red.), *Studia nad historią dominikanów w Polsce (1227-1972)*, t. 1, Warszawa 1975, s. 321-325.

biblioteki. W niektórych konwentach osobne zbiory mogły być przechowywane w chórze zakonnym, gdzie odprawiano oficjum brewiarzowe, oraz w zakrystii na potrzeby kapłanów. Księgi liturgiczne należały do najcenniejszych zasobów każdego klasztoru. Zajmowały się nimi często osobne zakonnice, kantorki lub zakrystianki¹⁵. Kodeksy te były zwykle bogato zdobione, bogato oprawiane, przechowywano je więc ze szczególną pieczołowitością. Największą uwagę przywiązywano do wyglądu mszałów, antyfonarzy, gradualów, psalterzy i ewangeliarzy¹⁶, które były wykonane w dużym formacie, na dobrym jakościowo pergaminie, minuskułą gotycką, a do ich wykończenia zatrudniano w miarę możliwości najlepszych malarzy¹⁷. Od XIII wieku w dziełach tych odnajdujemy przykłady działalności wybitnych artystów malarstwa miniaturowego¹⁸. Pozostałe księgi, sporządzane na użytek indywidualny zakonnice: studiów, czytania duchownego, medytacji i modlitwy prywatnej, odznaczały się wyglądem znacznie skromniejszym. W średniowieczu spisywano je często kursywą gotycką, zdobiono je powściągliwie przez wyodrębnianie z tekstu inicjałów za pomocą innego koloru atramentu. Rzadko umieszczano niewielkie rysunki piórkami, dzisiaj stanowiące jednak niezwykle interesujący materiał do poznania zainteresowań i poziomu pracy skrybów klasztornych¹⁹. Manuskrypty te mogły należeć do poszczególnych profesek jako ich osobista własność, co często zaświadczały różnego rodzaju ekslibrisy i podpisy²⁰. Prawdopodobnie mogły być przechowywane częściowo w celach zakonnice do ich prywatnego użytku²¹.

Zapisy odnajdywane w manuskryptach świadczą często o drodze, jaką przebył zabytek, nim trafił w ręce zakonnice. Niektóre księgi powstawały na zamówienie, najczęściej ksiieni lub kantorki, opłacane lub darowane przez autorów i przyjaciół konwentu. Biblioteki żeńskich klasztorów bogaciły się również

¹⁵ P. WISZEWSKI, *Opactwo benedyktynek w Legnicy...*, dz. cyt., s. 262.

¹⁶ A. KARŁOWSKA-KAMZOWA, *Gotyckie rękopisy iluminowane na Śląsku (do 1450 r.)*, w: R. HECK, (red.) *Średniowieczna kultura na Śląsku*, Wrocław 1977, s. 103.

¹⁷ Do najznakomitszych rzemieślników tego fachu zalicza się na Śląsku m.in. Jana z Żytawy, który od 1410 r. wykonywał zlecenia dla kilku klasztorów wrocławskich. E. KLOSS, *Die Schlesische Buchmalerei des Mittelalters*, Berlin 1942, s. 108. Zob. również: A. SCHULTZ, *Urkundliche Geschichte der Breslauer Maler-Innung in den Jahren 1345-1523*, Breslau 1866.

¹⁸ A. KARŁOWSKA-KAMZOWA, *Gotyckie rękopisy...*, art. cyt., s. 108-109; W. PODLACHA, *Miniatyry śląskie do końca XIV w.*, w: W. SEMKOWICZ (red.), *Historia Śląska*, t. 3, Kraków 1936, s. 195n.

¹⁹ Tak np. w kodeksie należącym do księżnicy klarysek we Wrocławiu z XIV w. odnajdujemy dwa rysunki wykonane czarnym i czerwonym atramentem, na których skryptorka utrwaliła sceny z życia konwentu. Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu [dalej: BUWr] IV Q 202, ff. 5a, 15.

²⁰ Szczególnie dużo znaków własności osobistej w klasztorze cysterek w Trzebnicy, np. w kodeksach: zaginiony Biblioteka Parafialna w Trzebnicy [dalej: BPTrz] H 34, BUWr IV F 189, BUWr I Q 258, BUWr I Q 182, BUWr I Q 139, BPTrz H 6, BUWr I Q 123, BUWr IV F 197, BPTrz H 12. Są to kodeksy zarówno średniowieczne, jak i nowożytne.

²¹ Praktyka wypożyczania i korzystania z książek we własnej celi znana u benedyktyńców i franciszkanów. Zob.: K. GŁOMBIOWSKI, *Biblioteka franciszkanów w Nysie...*, dz. cyt., s. 24; U. HORNOWSKA, H. ZDZITOWIECKA-JASIEŃSKA, *Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1947, s. 419.

poprzez wnoszenie posagu przez poszczególne profeski. Stan księżnicy powiększał się w ten sposób przede wszystkim dzięki córkom księżycym i szlacheckim²². Część kodeksów mogła powstać w skryptoriach klasztornych, które istniały w wielu liczących się konwentach żeńskich. Praca kopistek należała do najbardziej prestiżowych zajęć mniszek chórowych, ceniona była nie tylko ze względu na walory duchowe, ale również – w przypadku istnienia szkoły przyklasztornej dla dziewcząt i nowicjuszek – z powodu praktycznego zapotrzebowania na dużą ilość ksiąg. Niestety, ustalenie faktu działalności takiego skryptorium na terenie klasztoru pozostaje najczęściej tylko prawdopodobną hipotezą, ponieważ miejsce użytkowania ksiąg nie może być dla współczesnego badacza równoznaczne z miejscem ich powstania²³. Wiadomo, że tylko bogate i liczące się placówki mogły sobie pozwolić na kształcenie własnych skrybów, zakup materiałów oraz utrzymanie oprócz kancelarii miejsca sporządzania kodeksów. Pewne pochodzenie kodeksu ze skryptorium klasztorne daje się ustalić wyłącznie na podstawie wyraźnych znaków pozostawionych przez pisarza: podpisu, kolofonu, ekslibrisu, herbu, notatki odręcznej, najczęściej z prośbą o pamięć i modlitwę. Rzadko dysponujemy innymi śladami działalności pisarzy w konwencie: rachunkami zakupu materiałów piśmiennych, opłatami i zamówieniami na usługi malarzy i kopistów, oraz wszelkimi zapiskami bezpośrednio odnoszącymi się do istnienia skryptorium. W odniesieniu do żeńskich klasztorów na Śląsku daje się z dużą pewnością stwierdzić, że manuskrypty powstawały w konwencie klarysek wrocławskich. Już w XIV-wiecznych kodeksach odnajdujemy ślady pracy kopistek, które wprawdzie nie pozostawiły podpisu ani kolofonu, lecz ich rysunki marginalne na odpisach reguły i pierwszych konstytucji zakonnych, cechujące się oryginalnością wykonania, świadczą o tym, że musiała je sporządzić członkini wspólnoty²⁴. Legnickie benedyktynki rów-

²² Tak z pewnością w przypadku kodeksu przechowywanego w Bibliotece Piermonta Morgana w Nowym Jorku *Godzinki św. Jadwigi Śląskiej* z przełomu XII i XIII w., który mógł być dziełem skryptorium benedyktynek w Bawarii, a który najpewniej wniosła do konwentu cysterek sama księżna Jadwiga. Zob. E. PH. GOLDSCHMIDT, *The Hours of St. Hedwig Duchess of Silesia. A Twelfth Century Manuscript Containig a Picture Bible*, London 1928. Podobnie kodeks *Psalterium per hebdomadam* (BUWr I Q 233) z XIII/XIV w. przybył do biblioteki klarysek wrocławskich prawdopodobnie wraz z księżną Ofką, córką Przemysła I. A. KARŁOWSKA-KAMZOWA, *Rola klasztorów w rozwoju gotyckich rękopisów iluminowanych w Polsce*, w: A. POBÓG-LENARTOWICZ (red.), *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski*, Opole 1995, s. 284.

²³ W. SCHENK, *W jaki sposób można ustalić czas powstania oraz miejsce użytkowania śląskich rękopisów liturgicznych?*, Archiwa, Biblioteki, Muzea Kościelne [dalej: ABMK] 21(1970), s. 34; B. KÜRBIS, *O źródłoznawczej interpretacji kodeksu średniowiecznego*, w: *Materiały biblioteczne z konferencji organizowanych w latach 1963-1968 przez Biuro Wydawnictw i Bibliotek PAN*, Wrocław 1971, s. 237.

²⁴ Rysunki ukazują mniszki podczas ich zajęć w klasztorze: w kościele jednak nie podczas modlitwy, lecz w pozie zamyślenia, opartą o stalle, oraz w trakcie wchodzenia na chór kościelny dla odprawienia oficjum Bożego. Przedstawienia te są niezwykle ciekawym śladem zapisu wydarzeń z życia wewnętrznego wspólnoty, ujawniającym cechy indywidualne pracy kopistki dzieła. BUWr IQ 202, ff. 5a, 15.

niez mogły poszczycić się własnym skryptorium – przynajmniej od XVII wieku²⁵. Śpiewniki spisane na początku tego okresu noszą podpisy kanterek, które zajęły się zgromadzeniem hymnów i pieśni do użytku wspólnoty²⁶. Produkcją kodeksów zajmowały się także cysterki trzebnickie, aczkolwiek pewne istnienie skryptorium w tym klasztorze daje się ustalić dopiero dla wieku XVIII²⁷. W przypadku pozostałych żeńskich wspólnot na Śląsku z powodu braku zachowanego materiału źródłowego nie można podać nawet tak wybiórczych faktów.

Zakonnice gromadziły księgi rękopiśmienne i organizowały biblioteki klasztorne zgodnie z przyjętymi zasadami. Już w XV wieku funkcjonowała wypracowana technika przechowywania takich zbiorów²⁸. Praca ta należała do armariuszki, która miała dbać o stan zasobów i jego powiększanie²⁹. Podnoszeniem wartości księgozbiorów klasztornych interesowały się często władze kościelne, zgodnie z ich wolą klasztory miały sporządzać spisy ksiąg iłożyć środki materialne na rozwój bibliotek³⁰. U benedyktynek zajmowała się tym sama opatka, która odpowiadała przed całym konwentem za stan ksiąźnicy, natomiast prepozyt osobiście troszczył się o uzupełnianie zbiorów wedle rozpoznanych przez siebie potrzeb wspólnoty³¹. W przypadku śląskich klasztorów żeńskich pierwsze pewne wzmianki o sposobie organizacji bibliotek i stanie księgozbioru odnajdujemy dopiero w notatkach pruskiego urzędnika zajmującego się w latach 1811-1813 przejmowaniem majątku sekularyzowanych klasztorów, J.G. Büschinga. W konwencie trzebnickim zastał on w ksiąźnicy duży nieład, brak katalogu. Księgi przechowywane były w ciasnych pomieszczeniach, narażone na działanie kurzu i pleśni³². Potwierdza to współczesny stan ksiąg pochodzących z librarii cysterek: wiele z ksiąg, zwłaszcza starszych, nosi ślady poważnych zniszczeń. W wielu przypadkach nie tylko oprawy uległy uszkodzeniu, zerwano okucia i klamry, ale również sam pergamin jest niejednokrotnie dziurawy i wybrakowany na brzegach. Nie zawsze musi to jednak oznaczać zły sposób przechowywania kodeksów w okresie średniowiecza. W kilku przypadkach pisarz omijał uszkodzenia już podczas sporządzania dzieła, co świadczyć może o jakości

²⁵ P. WISZEWSKI, *Opactwo benedyktynek w Legnicy...*, dz. cyt., s. 269.

²⁶ W *Hymnarium* z 1609 r. znajduje się podpis: „Finitus est liber iste [...] per Katherina Ilgnerin monialem et profess [...]” BUWr IO 112. W dwóch innych hymnariach zachowały się podpisy: Barbary Rottin (BUWr IO 113) oraz Anny Schardichen (BUWr IO 114).

²⁷ H. Szwejkowska za E. Klossem podaje informację, że na początku istnienia klasztoru cysterki nie posiadały własnego skryptorium. Zob. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 21. Jeszcze w XVII w. większość zachowanych ksiąg nosi ślady notatek męskich kopistów i autorów: BUWr IQ 183, BUWr IQ 120, PTr H 6, BUWr IQ 123, BUWr IVF 197.

²⁸ H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 20.

²⁹ W klasztorach męskich, w których częściej istniały szkoły przyklasztorne, funkcję tę sprawował często bakałarz lub lektor. K. ZAWADZKA, *Biblioteka klasztoru dominikanów...*, art. cyt., s. 300.

³⁰ K. GŁOMBIEWSKI, *Biblioteka franciszkanów w Nysie...*, dz. cyt., s. 17.

³¹ I. CZACHOROWSKA, *Książka w rękach klarysek śląskich*, art. cyt., s. 408. P. WISZEWSKI, *Opactwo benedyktynek w Legnicy...*, dz. cyt., s. 267.

³² H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 10.

pozyskanego do pracy materiału pisarskiego³³. Zewnętrzny ogląd manuskryptów z biblioteki cysterek trzebnickich i klarysek wrocławskich daje asumpt do stwierdzenia prób poprawy stanu ksiąg i reformy organizacji księżnic niektórych klasztorów pod koniec średniowiecza i w okresie nowożytnym. Niektóre kodeksy były poddawane renowacji, ich oprawy restaurowano lub wymieniano i włączano na nowo do zasobów³⁴. Otrzymywały one własne sygnatury umożliwiające lokalizację dzieła na konkretnej półce biblioteczej i zachowanie porządku w zbiorach³⁵. W tym czasie wzrosło zainteresowanie tradycją zakonną w związku z podejmowanymi w wielu wspólnotach próbami reformy życia wewnętrznego, które z pewnością wiązały się z powrotem do praktyki czytania reguły i konstytucji zakonnych oraz sprowadzaniem nowych dzieł duchowych. Trudno jednak określić zasięg starań śląskich zakonnic o poprawę stanu ich bibliotek w XV i do końca XVI wieku. Możliwe, że próby te odnosiły się tylko do najgorzej zachowanych zabytków rękopiśmiennych oraz w klasztorach, które nie odczuły zbyt dotkliwie skutków pogorszenia położenia w związku z okresem reformacji, nie musiały walczyć o przetrwanie w warunkach znacznego uszczuplenia majątku i spadku zainteresowania losem wspólnoty ze strony możliwych protektorów i środowiska lokalnego³⁶. Wiele wskazuje jednak na to, że w okresie nowożytnym niektóre przynajmniej konwenty śląskie zatroszczyły się o poprawę stanu własnych bibliotek, w kilku natomiast powstały skrytoria.

III. LOSY ŚLĄSKICH ZBIORÓW RĘKOPIŚMIENNYCH Z BIBLIOTEK KONWENTÓW ŻEŃSKICH W OKRESIE OD XIII DO XVIII WIEKU

Z powyższych uwag wynika, że wszystkie klasztory żeńskie na Śląsku posiadały od początku fundacji własne biblioteki na użytek sióstr, a być może także szkół przyklasztornych. Mniszki uzupełniały swoje zbiory drogą nabytków lub poprzez produkcję kodeksów w klasztornych skrytoriach. W ciągu wieków interesowały się również poprawą stanu przechowania ksiąg i organizacją księżnic. Współcześnie jednak określenie zmian liczebności i wartości bibliotek interesujących nas konwentów, zwłaszcza w odniesieniu do okresu średniowiecza, musi napotykać na trudności badawcze. Dzieje się tak ze względu na brak zachowanych katalogów lub innych zapisków odnotowujących stan

³³ *Epistolae Pauli cum epistolis ad Hebraeos* z XIII w., BUWr IQ 11, *Richardus de Media Villa. Opuscula* z XIV w., BUWr IQ 471.

³⁴ *Lectioarium maius* z XIV w. należące do cysterek, noszące liczne ślady zniszczeń, otrzymało nową oprawę w wieku XV, BUWr IQ 258. *Martyrologium benedictinum* z biblioteki klarysek wrocławskich opatrzone jest w napis na oprawie: *Renovatum MDXLVIII*. BUWr IVF 173.

³⁵ Modlitewnik klarysek wrocławskich z XV w. nosi ślady sygnatury wypisanej czerwoną farbą na grzbiecie książki: *RR D 1137*. BUWr IO 31.

³⁶ Uwagi te dotyczą w szczególności benedyktynek legnickich, które w II poł. XVI w. i na początku XVII w. przeżywały potężny kryzys uderzający w podstawy bytu zakonnic. P. WISZEWSKI, *Opactwo benedyktynek w Legnicy...*, dz. cyt., s. 83-99.

zasobów rękopiśmiennych z okresu XIII-XVIII wieku oraz z powodu utraty przytłaczającego procentu manuskryptów, do czego przyczyniło się kilka faktów z dziejów śląskiego ruchu monastycznego. Wiele dzieł zaginęło już w wiekach średnich³⁷, być może na skutek zaniedbań lub kradzieży³⁸. Duże spustoszenia poczyniły także różnego rodzaju kataklizmy nawiedzające ziemię śląską, począwszy od wojen husyckich, po wojnę trzydziestoletnią, które przetrzebiły zasoby klasztorne. Wiele placówek ucierpiało na skutek powodzi, pożarów, a także licznych jeszcze w okresie nowożytnym klęsk spowodowanych zarazą³⁹. Najbardziej dramatyczny przykład utraty zbiorów w okresie nowożytnym mogą stanowić biblioteki dominikanek w Raciborzu i we Wrocławiu. O zainteresowaniu tych zakonnic gromadzeniem księżnic i uzupełnianiem zbiorów może świadczyć dokument wystawiony 18 VI 1346 roku, w którym przeorysza Gertruda prosi o przesłanie profesce Annie z klasztoru dominikanek we Wrocławiu książek zapisanych w testamencie przez Henryka, proboszcza ze Zwróconej koło Ząbkowic Śląskich⁴⁰. Dzisiaj nie daje się ustalić ilości ani jakości odziedziczonych w ten sposób zbiorów, jednak wiadomo z całą pewnością, że w XIV wieku mniszki posiadały jakieś zasoby rękopiśmienne i troszczyły się o poprawianie ich stanu. Trudno zresztą wyobrazić sobie brak kontaktów intelektualnych pomiędzy pobliskim klasztorom dominikanów św. Wojciecha we Wrocławiu i zakonnic znajdujących się pod ich opieką. Zbiory dominikanek śląskich musiały jednak ulec zagładzie najpóźniej w XVIII wieku, ponieważ nie znał ich już J.G. Büsching w 1811 roku. Być może dla konwentu raciborskiego zagładą dorobku rękopiśmiennego okazała się seria pożarów w latach 1637-1698⁴¹. O losach biblioteki dominikanek wrocławskich nic nie wiadomo.

Przede wszystkim jednak niekorzystnym w dziejach księgozbiorów klasztorów żeńskich wydarzeniem stała się nieudolnie przeprowadzona w latach 1810-1812 akcja przejmowania dóbr klasztornych na mocy pruskiego aktu sekularyzacyjnego. Komisja pod przewodnictwem J.G. Büschinga miała za zadanie, przy zachowaniu całości zbiorów poszczególnych klasztorów, odsyłać do Wrocławia zgodnie z przyjętym planem: najpierw z tzw. I i II okręgu z placówek

³⁷ S. SOLICKI, *Historiografia w średniowiecznych bibliotekach wrocławskich*, art. cyt., s. 137.

³⁸ Na występowanie swego rodzaju indolencji w przechowywaniu nawet cennych manuskryptów mogą wskazywać niezwykle ciekawe dzieje rękopisu znanego jako *Godzinki św. Jadwigi* lub *Cursus Sancate Mariae* z biblioteki trzebnickiej. Nieznane są dzieje tej księgi do końca XVII w., ale w okresie tym znalazła się już mocno zniszczona w rękach Hermana Hardta, profesora teologii w Helmstadt, następnie w Muzeum Hechtianum w Halberstadt, dalej jako własność rady sądowego Heinego została częściowo opublikowana, by w 1925 r. odnaleźć się w zbiorach konsula Webera, kolejno antykwariuszy w Londynie, a ostatecznie została zakupiona dla biblioteki Pierponta Morgana w Nowym Jorku. Zob.: J. DŁUGOSZ, *Modlitewnik trzebnicki Cursus Sanctae Mariae z pierwszej połowy XIII w.*, w: M. KACZMAREK, M.L. WÓJCIK (red.), *Księga Jadwiżyńska...*, dz. cyt., s. 122-123.

³⁹ K. JAŻDŻEWSKI, *Lubiąż...*, dz. cyt., s. 138-143.

⁴⁰ W. KORTA (red.), K. BOBOWSKI, J. GILEWSKA-DUBIS (opr.), *Regesty śląskie*, t. 1, Wrocław 1975, nr 477.

⁴¹ K. PRUS, *Świętobliwa księżniczka Ofka i klasztor PP. Dominikanek w Raciborzu*, dz. cyt., s. 30.

s poza Wrocławia, a następnie z okręgu III, obejmującego konwenty wrocławskie. Początkowo, do 6 IX 1811 roku, były one po przejęciu klasztoru natychmiast przewożone pod okiem pełnomocnika do Wrocławia, do byłego klasztoru augustianów, tu zaś porządkowane i oznaczane. Po tej dacie Büsching otrzymał nakaz przenoszenia tylko najcenniejszych okazów, pozostałe miały być na miejscu sygnowane i dopiero w paczkach przesyłane do stolicy. Spotkało się to z rozczarowaniem urzędnika i z czasem odsunięciem go ostatecznie od prac komisji⁴². Akt sekularyzacyjny przyczynił się wydatnie do utraty większej części zabytków rękopiśmiennych śląskich klasztorów żeńskich. Trudno dziś ustalić drogę zaginionych jednostek: dużą część rozgrabiono na miejscu, część ksiąg zakonnice, starając się uchronić przed zaborem majątku, przekazywały do parafii lub w prywatne ręce, pozostałe mogły ulec rozproszeniu po przewiezieniu do miasta. Do utraty części zbiorów mogły się przyczynić także nieporozumienia wokół sposobu porządkowania i udostępniania przejętych dóbr rękopiśmiennych. Ostatecznie z przeniesionych księżnic utworzono w 1815 roku Königliche und Universitäts Bibliothek⁴³. W tym samym roku przystąpiono do katalogowania jednostek według kryterium alfabetycznego i działowego⁴⁴. Okres, jaki upłynął pomiędzy przejęciem bibliotek klasztornych a sporządzeniem ich ostatecznych katalogów, oraz praca nie zawsze kompetentnych urzędników, mających do czynienia z ogromem materiału rękopiśmiennego, okazały się więc podstawowymi przyczynami zaginięcia wielu kodeksów. Rozmiar strat podczas akcji sekularyzacyjnej daje się ustalić tylko pobieżnie dzięki zapiskom samego Büschinga⁴⁵. W swoich notatkach sporządzanych na bieżąco podczas sygnowania i pakowania zbiorów pełnomocnik komisji określał stan i ilość ksiąg, ewentualnie podawał istnienie katalogu, niekiedy oceniał wartość zbioru. Generalnie przejęty od konwentów żeńskich dorobek rękopiśmienny nie wzbudził zachwyty komisji. Większość zasobów zasłużyła na miano biblioteki „małej, niskiej wartości”, niektóre mieściły się w pojedynczych skrzyniach, dołączane do innych zbiorów⁴⁶.

⁴² H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 9.

⁴³ M. WALTER, *Pruska sekularyzacja klasztorów w dziejach Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu. Druga konferencja naukowa Komisji Bibliografii i Bibliotekoznawstwa Wrocławskiego TN*, Wrocław, 3-5 XI 1954, *Śląskie Prace Bibliograficzne i Bibliotekoznawcze* 4, Wrocław 1957, s. 179.

⁴⁴ F. MILKAU, *Die Königliche und Universitäts-Bibliothek zu Breslau*, Breslau 1911, s. 65-68.

⁴⁵ BUWf IVF 267 J.G. BÜSCHING, *Acta manualia*, t. 1-5.

⁴⁶ Tak na przykład magdalenki w Szprotawie posiadały jedynie mszały i brewiarze mieszczące się w jednej skrzyni. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 11. Być może został on spakowany ze zbiorami kanoników żagańskich. J. STAENDER, *Die Handschriften der Königlichen und Universitäts Bibliothek zu Breslau*, Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens 33, Breslau 1899, s. 19. Sam Büsching podsumował wielkość i stan przechowania zasobów większości bibliotek żeńskich: „Die mehrsten Klöster hatten mit dem Jahre 1750 einen Abschnitt gemacht über den hinaus sie im Ankauf der Bücher nicht gingen; es blieben daher blos die alten Merke, welche die Jüngern nicht lesen mochten und die Bibliothek ward der Sammelplatz des dicksten Staubes, der Fliegen, Mauser und Ratten”, J.G.

1. Biblioteki kanoniczek, norbertanek i benedyktynek śląskich

W porównaniu z bibliotekami klasztorów męskich, które liczyły dziesiątki tysięcy woluminów⁴⁷, księżnice zakonnic śląskich okazały się mało liczne. Najmniej zasobne zbiory należały do magdalenek w Szprotawie, benedyktyнки ze Strzegomia oddały tylko jeden inkunabuł i kilka mszałów⁴⁸, klaryski z Głogowa – 60 woluminów druków i 4 rękopisy, w tym księgi liturgiczne z pergaminu⁴⁹, kanoniczki od św. Anny we Wrocławiu – łącznie 150 ksiąg⁵⁰. W Nowogrodźcu i Lubomierzu biblioteki były niewielkie, choć komisja nie określała bliżej jej zasobów⁵¹. W Lubaniu nie zastano żadnej biblioteki⁵². To stwierdzenie nie może jednak wykluczać istnienia zbioru ksiąg w tym konwencie. Być może zakonnice, broniąc się przed aktem zaboru mienia, zdążyły oddać go w zaufane ręce: parafii lub osobom prywatnym. Pewną uwagę poświęciła komisja zbiorom kilku innych klasztorów, które okazały się nieco większe i zawierały ciekawsze z punktu widzenia urzędników zabytki. Księgozbiór norbertanek z klasztoru w Czarnowasach komisja sekularyzacyjna szacowała na 11 tysięcy tomów. Büsching odnotował istnienie kilku ważnych manuskryptów: *Historia Domus Dei in Czarnowanz*, *Historia Silesiae Superioris*, *Eine Geschichte des Oberschlesischen Adels*⁵³. Stosunkowo liczna okazała się także biblioteka klarysek we Wrocławiu, licząca 200 rękopisów i 800 druków⁵⁴, oraz benedyktynek legnickich, w której znajdowało się łącznie 200 woluminów druków i rękopisów⁵⁵. Książnica cysterek zajmuje w pracach nad dorobkiem rękopiśmiennym

BÜSCHING, *Bruchstücke einer Geschäftsreise durch Schlesien unternommen in den Jahren 1810, 11, 12*, Breslau 1813, s. 495.

⁴⁷ Cystersi w Henrykowie posiadali w bibliotece 20 tys. tomów, w Krzeszowie 13 tys. tomów. Najmniejszy zbiór znajdował się w bibliotece franciszkanów w Jaworze (1200 jednostek, w tym 12 rękopisów). F. MILKAU, *Die Königliche und Universitäts-Bibliothek zu Breslau*, dz. cyt., s. 35. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 11.

⁴⁸ J. STAENDER, *Die Handschriften der Königlichen und Universitäts Bibliothek zu Breslau*, dz. cyt., s. 16; J.G. BÜSCHING, *Bruchstücke einer Geschäftsreise...*, dz. cyt., s. 39. W pamiętniku z podróży po klasztorach śląskich urzędnik ten nie wspomina w ogóle o bibliotece benedyktynek, krótką notatkę danych poświęca jedynie zastanemu na miejscu archiwum Zob. tenże, *Tagebuch meiner Klosterreise*, Archiv von und für Schlesien 8(1812), s. 29.

⁴⁹ J. STAENDER, dz. cyt., s. 18, 46. J.G. BÜSCHING, *Bruchstücke einer Geschäftsreise...*, dz. cyt., s. 96. BUWr IVF 267 J.G. BÜSCHING, *Acta manualia*, t. 3, s. 136a, 159. „Z książek znajdowało się tu sześć dużych pergaminowych rękopiśmiennych ksiąg chorałowych i mszałów (sechs ungeheuer grosse auf Pergament zierlich geschriebene Choral- und Messbücher)”, tenże, *Tagebuch meiner Klosterreise*, Archiv von und für Schlesien 22, s. 87. Trudno wytłumaczyć tę rozbieżność danych samego urzędnika. I. CZACHOROWSKA podaje liczbę 4 manuskryptów. I. CZACHOROWSKA, *Książka w rękach klarysek śląskich*, art. cyt., s. 413.

⁵⁰ J. STAENDER, dz. cyt., s. 14, 37.

⁵¹ BUWr IVF 267 J.G. BÜSCHING, *Acta manualia*, t. 3, s. 133, 173.

⁵² J. STAENDER, dz. cyt., s. 19.

⁵³ Tamże, s. 38; BUWr IVF 267 J.G. BÜSCHING, *Acta manualia*, t. 1, s. 40.

⁵⁴ Tamże, s. 49; I. CZACHOROWSKA, *Książka w rękach klarysek śląskich*, art. cyt., s. 412. Stan potwierdzony przez F. MILKAU, *Die Königliche und Universitäts-Bibliothek zu Breslau*, dz. cyt., s. 35.

⁵⁵ Mała biblioteka, złożona w dużej mierze ze starodruków i manuskryptów, między którymi część jest użyteczna i dobra. J.G. BÜSCHING, *Bruchstücke einer Geschäftsreise...*, dz. cyt., s. 92;

klasztorów żeńskich miejsce szczególne, gdyż została przejęta przez Büschinga jeszcze w okresie, kiedy księgi pakowane na miejscu odsyłane były bezpośrednio do Wrocławia i tam sygnowane⁵⁶. Z tego powodu zbiory mogły mieć większą szansę na ocalenie. W 1811 roku klasztor posiadał kilkaset tomów, nie licząc osobnej księżnicy zmarłej ksieni Dominiki von Giller i ksiąg liturgicznych na chórze zakonnym⁵⁷. W księżnicy cysterek Büsching zastał też kilka osobnych spisów druków i rękopisów, które wraz ze sprawozdaniem zdawczo-odbiorczym spoczyły w Archiwum Archidiecezjalnym. W nieznanych okolicznościach inwentarze te zaginęły i dzisiaj dysponujemy jedynie spisem ksiąg prywatnych ksieni von Giller⁵⁸. W żadnej z pozostałych bibliotek klasztorów żeńskich nie zastano ani jednego katalogu lub inwentarza, co mogło świadczyć o zaniedbaniach zakonnicy w tej dziedzinie, a obecnie stanowi przeszkodę nie do pokonania w poznaniu wartości dorobku rękopiśmiennego tych placówek w okresie poprzedzającym wiek XIX.

Z powyższego stanu zasobów rękopiśmiennych śląskich bibliotek klasztorowych już w latach dwudziestych pozostał jedynie ułamek. Największą stratę poniósł księgozbiór norbertanek z Czarnowasów. Z 11 tysięcy jednostek pozostał jedynie ślad po zaginionym dziś kodeksie rękopiśmiennym, odnotowanym w katalogu J.C. Friedricha, sporządzonym dla Królewskiej i Uniwersyteckiej Biblioteki we Wrocławiu w latach 1821-1823⁵⁹. Jest to manuskrypt *Provintus Czarnovaniensis* o nieokreślonej bliżej treści, pochodzący z 1743 roku, zawierający 16 stron tekstu⁶⁰. Oznacza to, że pomiędzy momentem sekularyzacji a rokiem 1821 musiało nastąpić rozproszenie niemal całego kilkunastotysięcznego zbioru lub jego włączenie w całości do jakiejś innej biblioteki we Wrocławiu. Jakkolwiek większość zbiorów została na początku 1945 roku ewakuowana z dawnego klasztoru augustianów na Piasku, część spłonęła, części natomiast nie udało się odnaleźć i rewindykować po II wojnie światowej. Strata niemal całego zbioru biblioteki klasztoru norbertanek nastąpiła jednak przed upływem drugiej dekady XIX wieku w trudnych do ustalenia okolicznościach. Powyższy, jedyny włączony do katalogu Friedricha w początkach XIX wieku kodeks zagi-

BUWr IVF 267 tenże, *Acta manualia*, t. 3, s. 251. Nieco inne dane: 300 jednostek („fanden wir an 300 Bücher [...] Handschriften geistlichen Inhalts”) podano w: tenże, *Tagebuch meiner Klosterreise*, Archiv von und für Schlesien 13, s. 51. Zob. także: P. WISZEWSKI, *Opactwo benedyktynek w Legnicy...*, dz. cyt., s. 264.

⁵⁶ Notatki pod datą 9 II 1811 r., BUWr IVF 267 J.G. BÜSCHING, *Acta manualia*, t. 1, s. 140, 142.

⁵⁷ H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 10.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ BUWr Akc 1967/1 J.C. FRIEDRICH, *Catalogus Codicis Scriptorum, qui in Bibliotheca Regia ac Academica Wratislaviensi servantur*.

⁶⁰ Przewodnik po zbiorach rękopiśmiennych BUWr odnotowuje jedną sygnaturę. Zob. L. SPYCHAŁA (red.), *Wegweiser durch die Handschriftenbestände der Universitätsbibliothek Wrocław/Breslau*, tłum. J. Malz, Wrocław 2002; K. Jażdżewski podaje 1-7 sygnatur. Zob. K. JAŹDŻEWSKI, *Informator o zbiorach rękopisów BUWr*, Oddział Rękopisów BUWr [mps]. Inne przewodniki nie podają jednostek z dawnego klasztoru norbertanek. Zob. D. KAMOŁOWA (opr.), *Zbiory rękopisów w bibliotekach i muzeach w Polsce*, Warszawa 1988.

nał w czasie II wojny światowej, która stała się kolejnym etapem zaprzepaszczenia dorobku rękopiśmiennego większości klasztorów żeńskich na Śląsku⁶¹. Podobnego uszczerbku w nieznanych okolicznościach w ciągu pierwszych dziesięcioleci XIX wieku doznały wszystkie dawne biblioteki magdalenek (kanonicek św. Augustyna). Ze 150 woluminów z dawnej księżnicy przy klasztorze św. Jakuba we Wrocławiu pozostał w 1821 roku tylko jeden kodeks, zawierający reguły wyboru i wyświęcenia nowej przełożonej oraz kilka modlitw, sporządzony w XVIII wieku⁶². Podobnej zawartości manuskrypt z tego samego okresu należał do dawnej księżnicy klasztoru magdalenek w Nowogrodźcu i jako jedyny z całości zbioru zachował się w bibliotece uniwersyteckiej we Wrocławiu⁶³. Nieznane są losy kodeksów rękopiśmiennych magdalenek ze Szprotawy, a także benedyktynek z Lubomierza i Strzegomia. Ze względu na brak zainteresowania nimi ze strony komisji sekularyzacyjnej zaniedbano z pewnością włączenia ich do biblioteki uniwersyteckiej już na samym początku tworzenia tej placówki. Nieco łaskawszy okazał się los dla księgozbioru benedyktynek legnickich. Jednak i tutaj strata 90 proc. stanu z okresu sekularyzacji w latach dwudziestych XIX wieku jest nie do odrobienia: zachowało się 13 manuskryptów, głównie liturgicznych, z czego najwcześniejszy pochodzi z XIV wieku⁶⁴.

2. Biblioteki klarysek śląskich

Podobnego uszczerbku doznała w tym samym czasie dawna biblioteka klarysek wrocławskich. Z 200 odnotowanych w 1811 r. przez Büschinga zabytków rękopiśmiennych zdołano włączyć do katalogu biblioteki uniwersyteckiej zaledwie 20 jednostek. Są to również głównie kodeksy liturgiczne⁶⁵ oraz dotyczące organizacji życia wewnętrznego, przede wszystkim odpisy reguły i pierwszych konstytucji klasztoru z XIII wieku⁶⁶. Ze zbiorów klarysek wrocławskich za-

⁶¹ Por. S. SAWICKA, *Straty wojenne zbiorów polskich w dziedzinie rękopisów iluminowanych*, Warszawa 1952.

⁶² BUWr IVQ 210 *Ordo confirmationis et installationis Priorissae*.

⁶³ BUWr IVF 204a *Ritus installandi prorissam electam*.

⁶⁴ Jest to modlitewnik BUWr IO 103. Pozostałe sygnatury: BUWr IF 466, IO 93, IO 95 brewiarze z XV w., BUWr IO 40 modlitewnik z XV w.; IO 39; IO 98 modlitewniki z XVI w.; BUWr IO 96 hymnarium i BUWr IQ 232 psalterz z XVI/XVII w.; z XVII w. pochodzą trzy hymnaria: BUWr IO 112, IO 113, IO 114 oraz odpis akt wizytacji BUWr IVD 6. Por. P. WISZEWSKI, *Opactwo benedyktynek w Legnicy...*, dz. cyt., s. 264nn.

⁶⁵ Z XIII w.: BUWr IQ233 *Psalterium per hebdomadam*. Por. A. KARŁOWSKA-KAMZOWA, *Rola klasztorów...*, art. cyt., s. 284; K. JASIŃSKI, *Ilustracje kalendarzowe w rękopisie wrocławskim z około 1300 r.*, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 7(1959)2, s. 203-228; W. PODLACHA, *Miniatury śląskie do końca XIV w.*, art. cyt., s. 212. Z XIV w. pochodzi lekcjonarz BUWr IQ 256; z XV w.: antyfonarz BUWr IF 430, martyrologium BUWr IVF 173, modlitewnik BUWr IO 31; z XVI w.: trzy modlitewniki BUWr IO 33, IO 37, IO 38 oraz zbiór *invitoria* BUWr IQ 227; z XVIII w.: antyfonarz BUWr IVQ 176 i modlitewnik BUWr IO 34. Zob. I. CZACHOROWSKA, *Książka w rękach klarysek śląskich*, art. cyt., s. 417.

⁶⁶ BUWr IVQ 202, IVQ 203, z XIV w. BUWr IVF230, IVF 231, z XVII w. BUWr IVQ 204. Por. I. CZACHOROWSKA, *Książka w rękach klarysek śląskich*, art. cyt.

chowały się także inne dzieła o charakterze hagiograficznym i historiograficznym. Na pierwszym miejscu należy wymienić kodeks IVF 193 z XIV wieku, którego fragmenty zostały objęte badaniami już w XIX wieku. Zawiera on obok żywotów św. Klary i św. Franciszka bezcenne informacje dotyczące dziejów wrocławskiego konwentu, klasztoru franciszkanów oraz fundatorki obydwóch placówek, księżnej Anny, spisane w dziełach: *Vita Annae ducissae Silesiae*⁶⁷, *Spominki klarysek wrocławskich*⁶⁸, *Rocznik franciszkanów* oraz notatka o śmierci franciszkanina Henryka de Bren⁶⁹. *Spominki* wraz z nekrologiem opatek do roku 1343 doczekały się kontynuacji z kodeksie IVF 173, pochodzącym przeważnie z XV wieku. Sam nekrolog skreślony został około roku 1455⁷⁰, a następnie wraz z innymi notatkami wizytacyjnymi doprowadzony do 1628 roku⁷¹. Powyższe dzieła są najpewniej dziełem samych klarysek lub – jak w przypadku *Rocznika franciszkanów wrocławskich* – spisane w ich skryptorium⁷². Autorstwo tych zabytków, zwłaszcza żywota księżnej Anny, przypisywane dawniej franciszkaninowi Henrykowi de Bren, spowiednikowi św. Jadwigi, jest mniej prawdopodobne ze względu na szczegóły życia wewnętrznego w klasztorze klarysek w XIII wieku, opisane w *Spominkach*⁷³. Wspomniany żywot księżnej Anny przepisany został w języku niemieckim w XVIII wieku⁷⁴, najprawdopodobniej w związku z odnowieniem starań o odnowienie kultu, a może nawet beatyfikację świątobliwej fundatorki. *Vita Annae ducissae Silesiae* stanowiła zatem z całą pewnością oryginalny wytwór środowiska klarysek wrocławskich, funkcjonujący jako świadectwo ich przywiązania do tradycji zakonnej i związania z książęcym domem Piastów śląskich jeszcze w XVIII wieku. Dzieło to wraz z opisem początków klasztoru zawartym w *Spominkach* jest ewenemen-

⁶⁷ BUWr IVF 193, f. 152a. A. SEMKOWICZ (wyd.), *Vita Annae ducissae Silesiae*, Monumenta Poloniae Historica [dalej: MPH] 4, Lwów 1884, s. 656-661.

⁶⁸ BUWr IV 193, ff. 155, 155a. A. BIEŁOWSKI (wyd.), *Spominki klarysek wrocławskich*, MPH 3, Lwów 1878, s. 691-692.

⁶⁹ BUWr IVF 193, f. 156a.

⁷⁰ Data objęcia urzędu przez Barbarę Schalle, ostatniej odnotowanej w nekrologu ksieni. BUWr IVF 173 f. 124a.

⁷¹ BUWr IVF 173, ff. 123, 123a. G.A. STENZEL (wyd.), *Scriptores Rerum Silesiacarum*, t. 2, Breslau 1839.

⁷² W. KORTA, *Średniowieczna annalistyka śląska*, Wrocław 1966, s. 256. S. SOLICKI, *Historiografia w średniowiecznych bibliotekach wrocławskich*, art. cyt., s. 144.

⁷³ P.M. Ksyk podnosi fakt słabego wykształcenia autora *Vita Annae ducissae*, podczas gdy Henryk de Bren reprezentował wysoki poziom znajomości sztuki pisania. P.M. KSYK, *Vita Annae ducissae Silesiae*, Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce [dalej: NP] 78(1992), s. 146. Zwraca uwagę fakt powielania niektórych szczegółów życia św. Jadwigi w żywocie księżnej Anny oraz utrzymanie podobnej konwencji i charakteru dzieła. Mogłoby to do pewnego stopnia świadczyć albo o tożsamości autora obydwu żywotów, albo o bezpośredniej inspiracji lub przeróbce wcześniejszego tekstu legendy o św. Jadwidze. Por. M. CETWIŃSKI, „Anna beatissima”. Wokół średniowiecznej biografii dobrodziejki benedyktynów krzeszowskich, w: H. DZIURLA, K. BOBOWSKI (red.), *Krzeszów taską uświęcony. Księga jubileuszowa 750-lecia klasztoru w Krzeszowie*, Wrocław 1997, s. 36.

⁷⁴ Nie odnotowany przez I. Czachorowską BUWr IVF 232.

tem w dziejach twórczości rękopiśmiennej zakonów żeńskich na Śląsku. Z biblioteki tego klasztoru zachowały się także inne dzieła hagiograficzne: *Legenda o św. Jadwidze* z XVII w., będąca odpisem *vita minor* tej świętej wraz z opracowaniem na jej podstawie lekcji brewiarzowych⁷⁵, oraz żywot św. Katarzyny z XVI w., w którym jednakże brak notatki proveniencyjnej Bűschinga⁷⁶. Możliwe, że klaryski wrocławskie dysponowały większą ilością dzieł hagiograficznych w różnych okresach dziejów swojej ksiąźnicy. Ich brak w zbiorach biblioteki uniwersyteckiej uniemożliwia wszelkie pewne wnioski na ten temat. Pozostałe klasztory klarysek nie mogły się poszczycić nawet takim dorobkiem, prawdopodobnie ich librerie były dużo mniejsze także w wiekach średnich i później. Zbiór klarysek strzelińskich, które opuściły swój klasztor jeszcze w połowie XVI wieku, został zaprzepaszczony w 100 proc., natomiast z czterech rękopisów znalezionych w konwencie w Głogowie w 1811 roku zachowały się dwa kodeksy liturgiczne z XIV i XV wieku⁷⁷.

3. Biblioteki cysterek śląskich

Niepodważalnie najciekawszym i reprezentowanym przez najliczniejszą grupę zachowanych zabytków jest zbiór rękopisów klasztoru trzebnickiego. Losy tej biblioteki najdobitniej obrazują fakt, że nawet pakowanie ksiąg na miejscu pod okiem samego pełnomocnika komisji sekularyzacyjnej nie było w stanie uchronić dorobku cysterek przed rozproszeniem. Choć Bűsching w 1811 roku nie podał dokładnej ilości zastanych ksiąg, to jednak obecny stan 60 jednostek stanowi z całą pewnością jedynie wycinek dużej całości. W ocalałym zbiorze znalazły się księgi, których komisja nie zdołała przejąć, ponieważ zakonnice przechowywały je w bibliotece parafialnej, z której korzystali kaznodzieje i spowiednicy cysterek. Zbiór ten, określane jako *Praepositura Trebnicensis*, posiada własny katalog zawierający sygnatury 36 jednostek, w tym dwa inkunabuły. Został on zreorganizowany w latach 1936-1937. Z tej biblioteki zachowały się 33 księgi, w tym jedna nie objęta katalogiem wewnętrznym⁷⁸. Kilka ksiąg z ksiąźnicy klasztoru trzebnickiego zasługuje na szczególną uwagę ze względu na wiek oraz poziom wykonania kodeksów. Do najstarszych zabytków należą więc słynne *Godzinki św. Jadwigi*, uważane ongiś za własność samej księżnej. Kodeks mógł zostać przez nią przywieziony lub darowany konwentowi przez biskupa Bambergu, hrabiego Ekberta z Meranu, w chwili za-

⁷⁵ BUWr IO 108 i antyfonarz BUWr IVQ 176. Por. W. MROZOWICZ, *Materiały rękopiśmienne dotyczące św. Jadwigi w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, w: M. KACZMAREK, M.L. WÓJCIK (red.), *Księga Jadwińska...*, dz. cyt., s. 236.

⁷⁶ BUWr IVQ 165; H. WILLENBERG, *Die Katharinen-legende der Handschrift IVQ 165 in der U.B. Breslau*, Greifswald 1921.

⁷⁷ BUWr IQ 216, BUWr IQ 252. Kartoteka Oddziału Rękopisów BUWr wykazuje jeszcze kodeks IF 408, jednak jest to manuskrypt pochodzący ze zbiorów kanoników regularnych w Żaganiu.

⁷⁸ H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 13-16. Dwa rękopisy znajdują się obecnie w Archiwum Archidiecejalnym: H 34, H 39.

mieszkania w nim jego siostry Jadwigi⁷⁹. Wbrew niektórym wcześniejszym ustaleniom większość historyków datuje obecnie powstanie tego źródła na lata 1156-1183, miejscem zaś spisania większości dzieła miałby być klasztor Michaelsberg w Bambergu⁸⁰. Jest to zabytek odznaczający się bogactwem scen zaczerpniętych ze Starego i Nowego Testamentu oraz piękną minuskułą karolińską, charakterystyczną dla południowych Niemiec. Powyższy modlitewnik wywarł być może pośrednio wpływ na inny zabytek, psalterz IF 440, pochodzący z początku XIII wieku, podstawę do takich wniosków stanowi podobieństwo cech formalnych, m.in. iluminacje w stylu romańskim i bogata ornamentyka⁸¹. Kodeksem nabytym jeszcze w momencie fundacji mogła być także *Legenda de Sancti Bernardi* z ok. 1176 roku, spisana minuskułą karolińską na pergaminie⁸². Jakkolwiek trudno uważać wspomniane manuskrypty za dorobek cysterek trzebnickich, należy zauważyć fakt, że od początku swojego istnienia znajdowały się one pod wpływem prądów kulturalnych płynących z Europy Zachodniej. Przykład może stanowić także psalterz z pierwszej połowy XIV wieku, dzisiaj zaginiony, który zawierał miniatury ze szkoły francuskiej⁸³. We wczesnym okresie swoich dziejów zakonnice poszukiwały ksiąg w kręgu cysterskim, gromadząc w ten sposób najpotrzebniejsze jednostki. Cysterki korzystały także z całą pewnością z usług pisarzy z klasztoru w Lubiążu. Skryptorium tej placówki dostarczało w latach 1203-1250 nie tylko gotowe dokumenty⁸⁴, ale również przygotowywało księgi na zamówienie zakonnice z Trzebnicy⁸⁵. Spośród manuskryptów XIII-wiecznych, przechowywanych w księżnicy trzebnickiej, możemy jeszcze wskazać *Lectionarium ordinis Cisterciensis*, spisane w XIII wieku, a następnie uzupełnione w skryptorium klasztornym w XVII wieku staniem przeoryszy Anny Nikodemin⁸⁶.

Zabytki XIV-wieczne reprezentowane są przez kodeksy liturgiczne⁸⁷ oraz kodeks zawierający dzieła Ryszarda od św. Witkora⁸⁸. Niektóre z nich wykazu-

⁷⁹ J. DŁUGOSZ, *Modlitewnik trzebnicki...*, art. cyt., s. 122.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ BUWr IF 440. Zob.: A. SCHULTZ, *Urkundliche Geschichte...*, dz. cyt., s. 183.

⁸² BUWr IVQ 171. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 27.

⁸³ BUWr IQ 234.

⁸⁴ A. WALKÓWSKI, *Skryptorium dokumentowe. Wpływy lubiąskie na skryptorium dokumentowe klasztoru cysterek w Trzebnicy*, w: M. KACZMAREK, M.L. WÓJCIK (red.), *Księga Jadwiżańska...*, dz. cyt., s. 220.

⁸⁵ K. JAŹDŻEWSKI, *Biblia henrykowska IF 13 i Psalterz Trzebnicki IF 440. Dzieła kaligraficzne cystersa lubiąskiego z lat 1238-1245*, *Studia Źródłoznawcze* 25(1980), s. 109-119.

⁸⁶ BUWr IF 465 nieznanym H. Szwejkowskiej.

⁸⁷ Zaginione z biblioteki parafialnej w Trzebnicy: PTrz H 31 *Mandukcja z grzechowych nawalności do portu szczęśliwego...*, PTrz H 33 *Preparatio ad missam*, PTrz H 34 *Messbuch* oraz zachowane Bibliotece Uniwersyteckiej: BUWr IVF 189 *Legenda de Sanctae Hedwigae*, BUWr IQ 237 *Psalterz*, BUWr IQ 258 *Lekcjonarz*. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 17-32.

⁸⁸ BUWr IQ 471. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 33.

ją wpływy skryptorium lubiąskiego⁸⁹. Większość powstała jednak prawdopodobnie z inspiracji lub wręcz na zamówienie cysterek trzebnickich, które w tym okresie gorliwie podtrzymywały kult swojej świętej założycielki i wykazywały z pewnością zapotrzebowanie na dzieła związane z życiem i działalnością św. Jadwigi. Rozwijały się także jako ośrodek skupiający kobiety wysoko urodzone, aspirujące do rangi dobrze wykształconej elity społecznej. Wspomniane księgi zamykają listę znanych nam współcześnie dzieł średniowiecznych klasztoru trzebnickiego.

Z okresu XVI-XVIII w. dysponujemy 51 jednostkami⁹⁰. Możliwe jest, że część z nich powstała już w miejscowym skrytorium, większość natomiast wykazuje indywidualne cechy wskazujące na proveniencję trzebnicką. Stąd należy je traktować jako dorobek cysterek, wyraz ich zainteresowań i potrzeb zakonnych. Wśród przytłaczającej grupy kodeksów liturgicznych należy zwrócić uwagę na modlitewniki pochodzące z XVII wieku. Niektóre mogły powstać na Śląsku, inne były spisywane poza Śląskiem, a tutaj otrzymywały ostatnie szlify i oprawę. Najbardziej interesujące pochodzą z okresu, gdy klasztor trzebnicki utrzymywał ścisłe kontakty z placówkami w Wielkopolsce podczas szalejącego tam najazdu szwedzkiego. Schronienie wśród śląskich cystersów znalazł Kasper z Przemętu, który pracował w klasztorze w Kamieńcu, lecz z upodobaniem przygotowywał modlitewniki i zbiory rozmyślań dla zakonnice. Jego dzieła spisane są w języku staropolskim, zawierają osobiste dedykacje⁹¹. Jest on także autorem zaginionego antyfonarza z 1624 roku⁹² oraz zbioru przepisów życia zakonnego z 1658 roku⁹³. Oprócz wymienionych wyżej modlitewników zachowały się także inne z biblioteki trzebnickiej: *Protestacie y Akty Rozne*, dar karmelitanek z Poznania⁹⁴, oraz *Nauka o Ćwiczeniu Ducha wogolności y wzakonnosci* z końca XVII wieku⁹⁵. Obydwa spisane w języku staropolskim. Z okresu tego pochodzi także kilka kodeksów łacińsko-niemieckich⁹⁶.

⁸⁹ Złuszczka IVF 189. E. KLOSS, *Die Schlesische Buchmalerei des Mittelalters*, dz. cyt., s. 38.

⁹⁰ Wylączęm z tego katalogu rękopiśmienny zbiór rachunków klasztornych przechowywany w Zakładzie Narodowym im Ossolińskich we Wrocławiu (sygn. 12007/II). H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 33.

⁹¹ BUWr IQ 139 *Krótką Nauką o Rozmyślaniu Duchowym Stanowi Zakonnemu*; PTrz H 6 *Rozmyślania duchowe*; BUWr 121 *Na Dzień Zmartwychwstania Pańskiego: Rozmyślania*; BUWr 122 *Na Dzień S. Andrzeja c.d. Rozmyślań...* H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 35, 41, 42; K. GÓRSKI, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978, s. 150. Tenże autor błędnie przypisuje Kasprovi z Przemętu także modlitewnik BUWr IQ 123 *Owoce ćwiczenia duchownego*. Nosi on jednak podpis: *pannie Iadwidze Kołaczkowski przez x Woyciecha Kazimirza Iankowskiego prof. Wąngr. na ten czas kaznodzieie tamecznego wypisane*. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 40-41.

⁹² BUWr IF 407.

⁹³ BUWr IVF 197. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 43.

⁹⁴ PTrz H 12. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 43.

⁹⁵ PTrz H 11. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 44.

⁹⁶ Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu [dalej AAWr] VC 3/a, PTrz H 24, AAWr VC 3/d. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 44-45.

Z XVIII wieku pochodzi aż 29 dzieł stanowiących stosunkowo różnorodny zbiór. Są wśród nich kodeksy liturgiczne: martyrologium⁹⁷, kazania⁹⁸, procesionał⁹⁹, litanie¹⁰⁰ oraz spora grupa modlitewników i śpiewników osobistych należących do poszczególnych profesek¹⁰¹. Z końca wieku pochodzą rękopisy stanowiące zapis wykładów z dziedziny filozofii, prawa i teologii¹⁰². Na uwagę zasługują dzieła dotyczące życia wewnętrznego klasztoru: przepisy zakonne, akty ślubów¹⁰³ oraz próbki dzieł historiograficznych, stanowiących pewien zapis wizji dziejów własnego klasztoru. Należy tu wskazać zwłaszcza dwa, które zostały spisane prawdopodobnie na zamówienie zakonnice dla podtrzymania tradycji książęcej w placówce¹⁰⁴. Interesujący w odniesieniu do dorobku rękopiśmiennego jest fakt, że obydwa rękopisy powstały poza klasztorem, choć na jego zamówienie, pomimo iż w XVIII wieku skryptorium trzebnickie wypuszczało już księgi na użytek zakonnice. Czyżby w konwencie zabrakło wówczas zakonnice zdolnych do odtworzenia historii placówki, chociaż dysponował on z pewnością wcześniejszymi katalogami opatek i bogatą tradycją dotyczącą fundatorów?

III. DORÓBEK RĘKOPIŚMIENNY KLASZTORÓW ŻEŃSKICH NA TLE KULTURY ŚLĄSKA – KILKA POSTULATÓW BADAWCZYCH

Podsumowując rozważania na temat dorobku rękopiśmiennego śląskich zakonów żeńskich, należy poczynić kilka istotnych spostrzeżeń. Wszelkie wnioski dotyczące działalności skryptoriów i zawartości bibliotek tych placówek, zwłaszcza z uwzględnieniem przemian w czasie, należy wyciągać z wielką ostrożnością. Bez dysponowania katalogami bibliotecznymi nie możemy ustalić

⁹⁷ BUWr IVF 177, BUWr 176. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 45.

⁹⁸ BUWr IQ 385. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 46.

⁹⁹ AAWr V 41c. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 47.

¹⁰⁰ PTrz H 30 *Litaniae de Sanctis*. PTrz H 28 *Litaniae de Sancta Hedwige*. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 50, 55.

¹⁰¹ PTrz H 10, PTrz H 23, PTrz H 16, PTrz H 8, PTrz H 17. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 46, 47, 50,

¹⁰² PTrz H 22, PTrz H 21, PTrz H 35, PTrz H 25, PTrz H 26, PTrz H 36. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 55-56.

¹⁰³ PTrz H 2, bez sygnatury w Archiwum Parafii w Trzebnicy *Akta ślubów*. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 55.

¹⁰⁴ AAWr V 41a. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 54. Podobną treść zawiera rękopis BUWr IVF 219 z 1764 r. nieznanego H. Szwejkowskiej. Historię konwentu, poprzedzoną krótkim życiwotem św. Jadwigi, profes lubiąskiej, Arnold Teieber, ujął w formę katalogu opatek wraz z przypisami, opatrując dzieło licznymi epigramami. Kodeks nie posiada naklejki Büschinga. Cysterki dysponowały także katalogami profesek: jeden w powyższym dziele, drugi jako *Catalogus Virginum* PTrz H 5. H. SZWEJKOWSKA, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, dz. cyt., s. 51.

żadnych pewnych faktów na temat stanu księżnic klasztornych na Śląsku nie tylko w okresie średniowiecza, ale również w wiekach następnych. Wydaje się, że liczba zachowanych jednostek według ich wieku nie jest wynikiem planowej działalności komisji sekularyzacyjnej¹⁰⁵. Z zachowanych notatek pełnomocnika Büschinga wynika, że oceniał on wartość rękopisów nie ze względu na okres ich powstania, ale kierował się zasadami krytyki bibliofilskiej, często zwracał uwagę na treść manuskryptu, przy czym jego uwagę zwracały dzieła filozoficzne i historiograficzne. Nie należy więc wyciągać wniosków co do stanu bibliotek śląskich klasztorów żeńskich, a tym bardziej pracy skryptoriów, na podstawie zachowanego materiału lub śladów istnienia manuskryptów w przeszłości.

Analiza zachowanych ksiąg pozwala jedynie rzucić pewne światło na interesującą nas zjawisko działalności rękopiśmiennej mniszek na Śląsku. Nie było to z pewnością wiodące zajęcie profesek w żadnym z analizowanych klasztorów. Podobny wniosek może nasuwać się już po zapoznaniu się z uwagami komisji sekularyzacyjnej. Opłakany stan większości bibliotek i ksiąg klasztornych na początku XIX wieku wskazuje raczej na brak większego zainteresowania tworzeniem i gromadzeniem zbiorów bibliotecznych ze strony zakonnic również w wiekach wcześniejszych, gdy klasztory te prosperowały i cieszyły się opieką wpływowych środowisk. Trudno wyobrazić sobie porzucenie z upływem czasu nawyku sporządzania katalogów i spisów księżnic, jeżeli w klasztorach istniałby obyczaj czytania i regularnego korzystania ze zbiorów przez większą liczbę zakonnic. Nie wolno jednak wykluczyć istnienia takich rejestrów, skoro znajdujemy ślady sygnatur na rękopisach nowożytnych, a wraz z tym nie wolno pochopnie nie doceniać zainteresowań literackich zakonnic śląskich – przynajmniej na tle innych rodzimych zakonów żeńskich. Takie wnioski byłyby jednak możliwe po przeprowadzeniu szerszych studiów porównawczych nad tym zagadnieniem.

Uwagę historyka kultury musi zwrócić proveniencja wielu średniowiecznych ksiąg i ślady wpływów środowisk zachodniej Europy w manuskryptach śląskich. Przykłady takich kontaktów znajdujemy w rękopisach należących do klarysek wrocławskich oraz cysterek trzebnickich. Korzystały one z doświadczeń malarzy i kopistów niemieckich, francuskich i czeskich. W XIII i XIV wieku konwenty te wyraźnie przodowały pod względem rozwoju zainteresowań działalnością rękopiśmienną, a dalej szeroką pojętą kulturą literacką. Zjawisku temu sprzyjało szczególne miejsce w środowisku lokalnym, jakie przypisali obydwu klasztorom ich fundatorzy. Dzięki wspólnym kontaktom pomiędzy tymi placówkami, czego ślady znajdujemy w dokumentach¹⁰⁶, a także niestąbnącemu zainteresowaniu ze strony księżących i szlacheckich córek, wysoko wykształconych i majątnych, w konwentach klarysek wrocławskich i cysterek

¹⁰⁵ Przeciwnego zdania: P. WISZEWSKI, *Opactwo benedyktynek w Legnicy...*, dz. cyt., s. 265.

¹⁰⁶ Przykładem może być zapis w BUWr IVF 219, f. 22 o zainteresowaniu klaryskami wrocławskimi ze strony księży w XVI w. Wiadomo także, że w XIII w. opatka trzebnicka bywała gościem w konwencie św. Klary, na co klaryski uzyskały specjalne pozwolenie papieża Aleksandra IV. W. IRGANG (wyd.), *Schlesisches Urkundenbuch*, t. 1, Böhlau, nr 337.

istniały bardzo dobre warunki dla rozwoju kulturalnego. Na tym tle szczególnie wyróżnia się w odniesieniu do wieków średnich wspólnota mniszek wrocławskich, gdyż jako jedyna zdobyła się na oryginalny wytwór: historię placówki i żywot księżnej Anny. Zachowany materiał ujawnia ich zainteresowania historyograficzne, jednak mogły być one przejawem pojedynczego talentu pisarskiego w łonie klarysek lub w ich najbliższym otoczeniu. W klasztorze cysterek podobne próby zostały podjęte dopiero pod koniec XVIII wieku, i to w pokrewnym, ale jednak obcym środowisku cystersów lubiąskich. Z punktu widzenia historyka jest to zjawisko trudne do wytłumaczenia.

Poza tymi wyjątkami zasoby rękopiśmienne klasztorów żeńskich na Śląsku nie wyróżniały się na tle innych bibliotek ani wielkością zbiorów, ani ich wartością. Gromadzone były najwyraźniej na potrzeby sprawowanej służby Bożej. Stąd przytłaczającą większość jednostek stanowią księgi liturgiczne. Stanowią one świadectwa wysokiej kultury materialnej i stąd mogą stanowić przede wszystkim obszar zainteresowań dla historyków sztuki. Pomimo że powstawały w wyniku powielania tekstów liturgicznych w obrębie określonego zakonu lub diecezji, dają się również, choć w ograniczonym stopniu wykorzystać przy badaniach duchowości, zwłaszcza przy próbach ukazania jej ewolucji lub zjawiska zastoju, tam gdzie to jest możliwe do stwierdzenia. Szczególnie przydatne dla tego kierunku badań okazują się modlitewniki i zbiory tzw. rozmyślań duchowych, których przybywało wraz z nastaniem okresu nowożytnego. Spośród manuskryptów służących wspólnotom zakonnym do sprawowania kultu Bożego noszą one najwięcej śladów indywidualnej myśli zakonnicy śląskich. Historia interesująca w tych zabytkach nie tylko tekst główny i glossy, ale również wklejki i materiał użyty do opraw, a więc uważna krytyka zewnętrzna może dać asumpt do określenia ich poczytności i percepcji niektórych nurtów duchowości w poszczególnych środowiskach. Z biblioteki klarysek wrocławskich mamy dostęp do czterech tego rodzaju jednostek, tyle samo zachowało się ze zbiorów benedyktynek, dwanaście należało do cysterek trzebnickich.

Na koniec należy wyrazić przekonanie, że wciąż możliwe jest odnalezienie w trakcie dalszej kwerendy lub pozyskanie dalszych nieznanymi nam lub uważanych za zaginione zabytków pochodzących z księżnic śląskich klasztorów żeńskich. Wydaje się szczególnie zasadne przeprowadzenie możliwie gruntownych poszukiwań w zasobach rękopiśmiennych bibliotek niemieckich, jakkolwiek przytłaczająca większość rozproszonych ksiąg dostała się z pewnością w ręce prywatne lub została zniszczona jeszcze na początku wieku XIX. Dalsze powiększenie zbioru znanych manuskryptów z klasztorów śląskich mogłaby dać mrówcza praca krytyczna zabytków nieopisanych przez Büschinga, o nieokreślonym przez historyków pochodzeniu. Zapiski odręczne i ślady dawnych dzieł klasztornych znajdują się również na marginesach, wolnych kartach i oprawach inkunabułów i starodruków. Daje to nadzieję na poszerzenie bazy źródłowej dla badań nad dziejami żeńskiego ruchu zakonnego na Śląsku w okresie od wieków średnich po XIX wiek.

SUMMARY

The manuscripts in the Silesian nunneries (13th – 18th Cent.)

Nunnery movement in Silesia started in the very beginning of the 13th century. At first there came Cistercian nuns to Trzebnica in 1202 and then Norbertian nuns to Rybnik a year later, from where they were moved to Czarnowąsy. By the end of the 14th century there came to an existence thirteen other monasteries representing three general kinds of European monasticism: Beggary, Canonical and Benedictine convents.

It had to be a library in every cloister, since the nuns were to use books during prayers and for spiritual reading. They would buy the manuscripts or get them as a gift, in some convents there existed *scriptoria*. We can be sure that Franciscan nuns in Wrocław had their own *scriptorium* already in the 14th century, Benedictine nuns could produce their books in the 17th century and Cistercian nuns in the 18th century. Unfortunately the immense part of Silesian nunneries property of manuscript books has been lost. Some of them dispersed already during the Middle Ages cause to many wars and other cataclysms, the other pieces were lost during the secularisation action in 1810-12. Nowadays we cannot point in what conditions the library of Dominican nuns disappeared, the ones of Magdalene nuns in Szprotawa and Lubań, Benedictines in Strzegom and Lubomierz. We dispose only one manuscript owned by Augustian nuns in Wrocław in the 18th century and one by those in Nowogrodzic. We do not have any work of Norbertian nuns from Czarnowąsy since their library must have been lost during the first decades of the 19th century. The other convents lost 90 percent of their manuscript property: we can point only 20 books of Franciscan nuns in Wrocław, 13 ones belonged to Benedictines in Legnica, and 60 pieces taken from Trzebnica. Most of the books are liturgical manuscripts, the oldest ones derive from the 12th century. Franciscan nuns in Wrocław owned and most probably prepared themselves some pieces of hagiography and history of their convent in the Middle Ages. They provided also a catalogue of priories. The Cistercian nuns ordered to prepare similar work in the end of the 18th century in Lubiąż.

The Silesian nunneries did not use to prepare and gather many manuscript books. In the comparison with men s monastic movement they were not interested in studying or using books for other activities than God service. That is the reason we dispose mostly liturgical manuscripts and only few examples of cloister historiography and saints legends. Still we hope to find some more works among those that are not signed or included in the Library of Wrocław University catalogue.

Tlum. Anna Sutowicz

Słowa kluczowe / key words:

kultura średniowiecza, klasztory średniowieczne, biblioteki klasztorne
medieval culture, medieval cloisters, conventual's libraries

ANEKS

ZESTAWIENIE ZNANYCH MANUSKRYPTÓW
W BIBLIOTEKACH ŚLĄSKICH KLASZTORÓW ŻEŃSKICH*Klaryski***XIII wiek:**

BUWr IQ 233 Litania (Wrocław)

XIV wiek:

BUWr IQ 216 Antyfonarz (Głogów)

BUWr IVF 193 Żywoty, Spominki (Wrocław)

BUWr IQ 256 Lekcjonarz (Wrocław)

BUWr IVQ 202, IVQ 203 Reguła, ordynacje (Wrocław)

XV wiek:

BUWr IF 430 Antyfonarz (Wrocław)

BUWr IO 31 modlitewnik (Wrocław)

BUWr IVF 173 Martyrologium, spominki do XVII w. (Wrocław)

BUWr IQ 252 Psalterz (Głogów?)

XVI wiek:

BUWr IO 33 modlitewnik (Wrocław)

BUWr IO 37 modlitewnik (Wrocław)

BUWr IO 38 modlitewnik (Wrocław)

BUWr IQ 227 invitoria (Wrocław)

BUWr IVQ 165 Żywot św. Katarzyny (Wrocław?)

XVII wiek:

BUWr IVF 230 reguła (Wrocław)

BUWr IVF 231 reguła (Wrocław)

XVIII wiek:

BUWr IVQ 204 ordynacje (Wrocław)

BUWr IO 108 legenda o św. Jadwidze (Wrocław)

BUWr IVQ 176 antyfonarz (Wrocław)

BUWr IO 34 modlitewnik (Wrocław)

BUWr IVF 232 żywot ks. Anny

*Benedyktynki***XIV wiek:**

BUWr IO 103 modlitewnik (Legnica)

XV wiek:

BUWr IF 466 brewiarz (Legnica)

BUWr IO 93 brewiarz (Legnica)

BUWr IO 40 modlitewnik (Legnica)

BUWr IO 95 brewiarz (Legnica)

XVI wiek:

BUWr IO 39 modlitewnik (Legnica)

BUWr IO 96 hymnarium (Legnica)

BUWr IO 98 modlitewnik (Legnica)

XVI/XVII wiek:

BUWr IQ 232 Psalterz (Legnica)

XVII wiek:

BUWr IO 112 hymnarium (Legnica)

BUWr IO 113 hymnarium (Legnica)

BUWr IO 114 hymnarium (Legnica)

BUWr IVD 6 wizytacje

*Magdalenki***XVIII wiek:**

BUWr IVF 204 ritus installandi (Nowogrodziec)

BUWr IVQ 210 ritus instalandi (kanoniczki Wrocław)

*Cysterki***ok. XII/XIII wiek:**

BUWr IVQ 171 Legenda de st. Bernardo

XIII wiek:

Pierponta Morgana Godzinki św. Jadwigi

BUWr IQ 11 Epistolae Pauli (?)

Zag. BUWr IF 440 psalterz

Zag. BUWr IQ 234 psalterz

XIV wiek:

Zag. PTr H 31 Mandukcja

Zag. PTr H 33 Preparatio ad missam

Zag. PTr H 34 Messbuch

Buwr IVF 189 Legenda de st. Hedwigae

BUWr IQ 237 psalterz

BUWr I Q 258 lekcjonarz

BUWr IQ 471 Richardus de Media

XVI wiek:

ZNiO PAN 12007/II Percepta claustrum

BUWr IQ182 Rituale Cisterciensium

BUWr IQ 203 brewiarz

XVII wiek:

BUWr IQ 183 Beschreibung der Liturgie

BUWr IQ 139 Krotka nauka

BUWr IQ 260 lekcjonarz

BUWr IQ 259 lekcjonarz

BUWr IVQ 184 Statuta refomacji

PTr H 15 Reguła św. Benedykta
BUWr IQ 120 Codzienne pokarmy dusze
PTr H 6 Rozmyślania duchowe
BUWr IQ 123 Owoce ćwiczenia duchownego
BUWr IQ 121 Na Dzień Zmartwychwstania
BUWr IQ 122 Na Dzień S.Andrzeja
BUWr IVF 197 Reguła św. Benedykta
PTr H 13 Epitahium [złote myśli]
PTr H 12 Protestacje y Akty Rozne
PTr H 11 Nauka o Ćwiczeniu Ducha
AAWr VC 3/a Processus in Electione novae

XVII/XVIII wiek:

PTr H 24 Sermones Trebniceses
AAWr VC 3/d katalog ksieni

XVIII wiek:

BUWr IVF 177 Martyrologium
BUWr IVF 176 Martyrologium
BUWr IQ 385 kazania
PTr H 10 Śpiewnik Zofii Anny
PTr H 23 Śpiewnik Agnieszki
AAWr V 41 c Processionale
AAWr V 41 b Schlesischer Gnad
PTr H 30 Litaniae de Sanctis
PTr H 16 Droga krzyżowa
PTr bez sygn. 1709 Officia ad Vigillas
PTr H 5 Catalogus Virginum
PTr H 32 Supplementum Agendorum
BUWr IVQ 241 Verzeichniss der Abteilichen Bibliothek
BUWr bez sygn. Introductiones Breves
PTr H 8 Pustelnia bogomyślna
PTr H 17 Exercitium Sacrae Viae
PTr H 7 Ordo Baptismi Adultorum
AAWr VC 3/n Haupt Inventarium
AAWr V 41a Fragmente zu einer Geschichte
PTr H 2 Kirchen Rechnungs Buch
PTr H 28 Litaniae de Sancta Hedwige
PTr H 18 Collectaneum
PTr bez sygn. Akta ślubów zakonnych
PTr H 22 Quaestionum Philosophicarum
PTr H 21 Disputationes Philosophicae
PTr H 35 Institutiones Philosophicae
PTr H 25 Disputationes Philosophicae
PTr H 26 Theologia Practica

O. JERZY TUPIKOWSKI CMF

ISTNIENIE I EWOLUCJA PRZYCZYNEK DO DYSKUSJI W ŚWIETLE METAFIZYKI EGZYSTENCJALNEJ

We współczesnej mentalności naukowej w ogóle, a ze szczególnym upodobaniem na gruncie różnych odcieni filozofii nauki mówi się o rozmaitych paradygmatach: o paradygmacie matematyczności struktur przyrody, o paradygmacie racjonalności, o paradygmacie weryfikowalności bądź falsyfikowalności hipotez czy też całych teorii naukowych¹. Pośród nich najbardziej chyba zadowoniony i jednocześnie coraz mniej kontrowersyjny jest paradygmat ewolucyjności kosmosu i wszystkich jego składowych. I nie chodzi tu jedynie o jakieś tylko, słusznie czy nie, ekstrapolowane na całą rzeczywistość wniosków dających się wyprowadzić z klasycznej już poniekąd teorii – teorii ewolucji, której podwaliny bez wątpienia położył Karol Darwin w swoim słynnym dziele *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*. Chodzi tutaj również, a może przede wszystkim o odczytanie realnego obrazu świata: takiego, jaki się ukazuje w punkcie wyjścia w zwykłym ujęciu zdroworozsądkowym i spontanicznym, a następnie w refleksji natury metafizycznej, która z kolei usiłuje zaproponować spójną wizję rzeczywistości w świetle jej uniesprzeczeń ostatecznych oraz maksymalistycznych. Nie ulega bowiem wątpliwości, że świat, wspólny przedmiot różnych ujęć badawczych, reflektowany przez metafizykę jako całość – *compositum* bytu jako istniejącego, oraz ujmowany w różnych aspektach (szczegółowych) przez nauki przyrodnicze, jawi się jako struktura wielorako złożona, z natury cechująca się ontycznym pluralizmem, jak również dynamiczna, kre-

¹ W rozumieniu *paradygmatu* bazujemy tutaj na klasycznym już umocowaniu THOMASA KUHNIA (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962; wyd. polskie: *Struktura rewolucji naukowych*, 1968).

atywna, cechująca się zmiennością i nawarstwianiem się rozmaitych faz rozwojowych.

Bezpośrednią inspiracją do podjęcia niniejszej problematyki było wystąpienie i odczyt śp. ojca prof. dr. hab. Mieczysława Alberta Krapca OP, wygłoszony podczas Międzynarodowego Sympozjum z cyklu *Przyszłość cywilizacji Zachodu* na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w kwietniu 2007 roku, którego wiodący temat brzmiał: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm?* Ojciec Krapiec w swoim wykładzie, z właściwą sobie erudycją i kompetencją, podjął zagadnienie: *Ewolucja – ale jaka?* W wystąpieniu Profesora wybrzmiała jedna podstawowa prawda: przy poprawnym, racjonalnym i realistycznym podejściu nie ma – w każdym razie nie musi być – jakichś sprzeczności pomiędzy istnieniem świata i – konsekwentnie – jego totalną zależnością od Boga jako swego absolutnego Stwórcy a tezą-paradygmatem, że świat posiada naturę ewolucyjną (łac. *evolutio* – rozwój), tj. zmienną i dynamiczną. Co więcej, na gruncie metafizyki realistycznej właśnie prymat aktu istnienia (partycypowanego), realizującego się w konkretnej istocie bytu, będący jego racją (dostateczną), przekonuje, że w swej treści (materialnej i w związku z tym, co jest istotne – potencjalnej) byt jest zmienny, dynamiczny, otwarty na przyjmowanie i realizację wciąż nowych form.

I. REALIZM MATERII I DYNAMIZM ŚWIATA

Już spontaniczne, zdroworoządkowe zanurzenie człowieka, podmiotu poznającego, w świat dostępny ludzkim aktom poznawczym przekonuje o jego materialnej osnowie². Tę, chciałoby się powiedzieć, pierwotną intuicję podbudowuje zarówno treściowa struktura rzeczywistości, jak i jej sposób naturalnego poznania. Cokolwiek bowiem człowiek poznaje, poznaje na sposób materii (na sposób bytu), lub inaczej: ludzkie poznanie posiada charakter przedmiotowy: jest osadzone w realnym świecie jako akt podmiotu (także istniejącego realnie), a to, co poznaje (raczej odpoznaje), jest materialem, treścią zdematerializowaną. Przekonuje o tym sama struktura poznawczych aktów człowieka oraz ich poznawcza nośność, wyrażona głównie w pojęciach. Te ostatnie zaś posiadają swoje realne desygnaty; koniec końców oparte są na pierwotnych aktach poznawczych, jakimi są: najpierw sądy egzystencjalne, chwytające sam fakt realności istnienia świata, jego ontyczny rdzeń (w swej naturze istnienie jako takie nie jest pojęciowalne), później zaś jako swoiste ich dopełnienie – sądy

² Zob. M.A. KRAPIEC, *Dziela*, t. 11: *Byt i istota. Św. Tomasz z Akwinu „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin 1994, s. 160.

podmiotowo-orzecznikowe, będące nośnikami konkretnych treści, stanowiące podstawy definiowalności tego, co i jak dane (zawsze jednak jako istniejące)³.

Naturalnie podstawą wszelkich ewolucyjnych przemian materii jest sama wewnętrzna struktura bytu. Niemniej należy tutaj podkreślić, że czynniki – elementy składowe bytu: materia, forma, substancja i inne, nie są samym bytem. Są one, owszem, jego elementami konstytuującymi, ostatecznie sprawiającymi, że jest on tym, czym jest (czymś w sobie określonym, a przez to poznawalnym), ale nie stanowią samej bytowości bytu. Bez ich uwyrażnienia nie jest możliwe sformułowanie i wyartykułowanie samego kontekstu odkrycia i uzasadnienia podstawowych faktów ontycznej konstrukcji kosmosu, jakimi są – co wydaje się bezdyskusyjne – takie fenomeny, jak bytowa przygodność wszystkiego, co istnieje – co nie jest możliwe poza obszarem wyjaśniania świata bez podkreślenia jego czynnika egzystencjalnego i esencjalnego. Dalej sam fakt bytowego pluralizmu oraz związanego z nim dynamizmu rzeczywistości, u podstaw których stoi pochodzący jeszcze od Arystotelesa opis wnętrza bytu, jawi się w kategoriach substancji, jak również zapodmiotowanych w niej przypadłości⁴.

Ewolucja kosmosu i wszystkich jego składowych fundowana jest na rozumieniu świata w świetle jego uposażenia materialno-formalnego. Wreszcie najbardziej generalizująca, bo suponująca istnienie i obowiązywalność zasygnalizowanych wcześniej ontycznych faktów metafizyczna teoria leżąca u podstaw rozumienia świata jako rzeczywistości dynamicznej i pluralistycznej, to teoria układająca kosmos w jego czynniki aktualno-potencjalne⁵. Naturalnie wiąże się to z taką egzystencjalno-transcendentalną specyfiką ujęcia metafizyki realistycznej, w której wyklucza się wszelkie formy monizmu, torując tym samym drogę do ujęć ściśle pluralistycznych⁶. I tu okazuje się, że byt – choć wielorako i wieloaspektowo złożony w swej wewnętrznej strukturze – jest jedynie relatywnie tożsamy. I to jest ontyczną podstawą jego zmian i ewolucji. Realizują się one głównie wewnątrz samego bytu-rzeczy, a więc w obrębie jego treści aktualizującej się pod proporcjonalnym do niej istnieniem. Ontyczną osnową takiego ontycznego układu jest zasada tożsamości. Wynika stąd zatem, że zmiany dotyczą aspektów-czynników konstytutywnych bytu. Pozostając wciąż jako

³ Zob. tenże, *Dziela*, t. 2: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 406-407, 556-559, 563-565.

⁴ Zob. na ten temat wyjaśnienia M.A. Krapca w: tenże, *Dziela*, t. 5: *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995, s. 286nn. Szerszy kontekst opisu wnętrza bytu, zwłaszcza po linii uwyrażnień transcendentalnych, zob. tenże, *Dziela*, t. 14: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 140-147; A. MARYNIARCZYK, *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, *Roczniki Filozoficzne* 39-40(1991-1992), s. 305-322.

⁵ Por. M.A. KRĄPIEC, *Dziela*, t. 22: *O rozumienie świata*, Lublin 2002, s. 53-54. Autor *Metafizyki* wyprowadza stąd wniosek, że „rzeczywistość jest złożona z czynnika czy też czynników możliwościowych, warunkujących zmianę i dynamizm bytu, i zarazem ma w sobie czynniki aktualizujące, determinujące, ukonieczniające i bytowanie, i poznanie tego bytu”, tamże, s. 70.

⁶ Por. tenże, *Dziela*, t. 14, dz. cyt., s. 179-180.

te same, zmieniają swoje wzajemne relacje, stając się jednocześnie fundamentem ontycznego doskonalenia się na płaszczyźnie ruchu, działania. Stąd istotny w tym kontekście wniosek, jaki wyprowadza M.A. Krąpiec, a mianowicie uwaga, że „realny byt przygodny jest zmienny, nawet w swej wewnętrznej strukturze, ale jest zarazem tożsamy proporcjonalnie, gdyż realizuje się przez te same czynniki pod tym samym aktem istnienia bytu”⁷.

II. FUNDAMENT EWOLUCJI – AKT ISTNIENIA

Z całą pewnością fundamentalne pytanie, jakie niesie ze sobą maksymalistyczne poznanie metafizyczne, dotyka samego rdzenia rzeczywistości i – jako takie – jest podstawą pierwszej poniekąd na tym gruncie aporii, a mianowicie pytania-problemu: co stanowi rację bycia bytem, co determinuje zdolność posiadania istnienia i – konsekwentnie – co jest ontyczną bazą wszelkich, jakichkolwiek zmian i procesów? Wstępnie udzielana odpowiedź, swoiste pierwotne rozwiązanie tej aporii, skupia się na wniosku-tezie, że podłożem jakichkolwiek zmian, fundamentem ewolucji świata jest i może być jedynie istnienie substancjalne, dowolny podmiot, ale zawsze i wyłącznie jako istniejący⁸. Dlatego też determinując przedmiot dociekań metafizyki, M.A. Krąpiec – za św. Tomaszem z Akwinu – podkreśla, że kwestią podstawową jest zwrócenie poznawczej uwagi na jego stronę egzystencjalną. „Największą doskonałością wszystkich rzeczy – twierdzi Akwinata – jest samo ich istnienie; [...] wtedy dopiero byt staje się rzeczywistością, gdy otrzyma istnienie”⁹.

Tak więc akt istnienia jako podstawowy czynnik konstytuujący rzeczywistość stanowi punkt wyjścia wszelkiej aktywności poznawczej. Dzieje się tak, ponieważ jedynie akt istnienia sprawia, że coś jest rzeczywistym bytem oraz – będąc racjonalne – jest poznawalne. Realnie istniejący byt, pomimo swej zmienności, nie może być ujęty poza fundamentalnym kontekstem, tj. poza obszarem realności jego istnienia. Każdy poznawany byt jest tym, czym jest, i jest odpoznavany jako byt (realny), dzięki temu, że istnieje¹⁰. Już przecież w poznaniu zdroworozsądkowym, spontanicznym, tym, co poznawczo przykuwa, chwytą zmysłowe władze poznawcze człowieka, skłaniając je do ujmowania treści rzeczy jako czegoś realnego, jest istnienie¹¹. „Akt istnienia – uzasad-

⁷ Tenże, *Dziela*, t. 22, dz. cyt., s. 111.

⁸ Por. tenże, *Dziela*, t. 11, dz. cyt., s. 160-161.

⁹ TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna* [Sth], I, q. 4, a. 1. M.A. Krąpiec w tym kontekście dodaje: „Tylko bowiem istnienie realne, aktualne (nie jakieś, nie wiadomo co znaczące «idealne») konstytuuje rzeczywistość”, M.A. KRĄPIEC, S. KAMIŃSKI, *Specyficzność poznania metafizycznego*, Znak 13(1961)5(83), s. 614.

¹⁰ Por. TOMASZ Z AKWINU, *De potentia*, q. 7, a. 2.

¹¹ Zob. M.A. KRĄPIEC, *Dziela*, t. 14, dz. cyt., s. 130-133. Szerzej na temat roli istnienia w bycie w duchu filozofii realistycznej zob. m.in.: tenże, *Egzystencjalizm tomistyczny*, Znak 28(1951), s. 109-125.

nia takie stanowisko Z.J. Zdybicka – połączony wewnętrznie jak najściślej z treścią konkretną, jest transcendentny w stosunku do danej treści i transcendentny w stosunku do poszczególnych zespołów treści (bytowość nie wyczerpuje się w żadnym z nich). Istnienie w każdym z nich spełnia tę samą funkcję – urealniania, aktualizuje treść¹². Wynika stąd zatem, że faktycznie jedynie akt istnienia jako taki gwarantuje jedność bytu, jego realność oraz to przede wszystkim, że jest w sobie tożsamy, że nie realizuje jakichś typów ontycznych (i epistemicznych) sprzeczności, przy jednoczesnym jego dynamizmie, wynikającym z – jak już wspomniano powyżej – jego strony materialno-potencjalnej. Byt ujęty w swej realnej strukturze, a zatem jako złożony, jest po prostu zmienny; podlega procesowi rozwoju. Owa zmienność oznacza również możliwość doskonalenia się, ale także rozpadu. Sama bowiem złożoność, relacyjność bytu jest zarówno możliwa, jak i konieczna. Wtedy bowiem, i tylko wtedy, byt ukazuje się jako wielorako złożony, gdy jest ukonstytuowany z różnych, niesprowadzalnych do siebie elementów. W sensie ścisłym składa się z czynnika aktualizującego oraz potencjalnego, to jest tego, który otwiera go na możliwość (możność) bycia czymś rzeczywiście, realnie innym¹³.

Realizm ujęcia egzystencjalnego dotyczący w zasadzie poznania spontanicznego, tj. pierwotnego ujęcia rzeczywistości i przy swoim (jeszcze) przedrefleksyjnym realizmie, jest podstawą w sformułowaniu i charakterystyce przedmiotu metafizyki – realnie istniejących bytów. To pierwotne ujęcie jest fundamentem dla kontekstu odkrycia i uzasadnienia realizmu świata jako takiego. Na tej dopiero podstawie poznawczy kontakt z istniejącą rzeczywistością prowadzi do uwyrażnienia pojęcia bytu jako bytu, jako czegoś realnego; jako treści konkretnie istniejącej pod proporcjonalnym do niej istnieniem¹⁴. „Wyodrębniony byt jako byt, czyli byt jako istniejący, będąc przedmiotem metafizyki, czyni ją podstawową «nauką» o rzeczywistości. Metafizyka bowiem ma analizować i wyjaśniać rzeczywistość w aspekcie istnienia, jej realności, czyli ze względu na to, że jest rzeczywistością”¹⁵. Chodzi zatem o wskazanie na rację bytu, tj. jego uniesprzecznienie realne. Istotny jest tu jednak fakt, że w całym procesie

¹² Z.J. ZDYBICKA, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między Bogiem a światem*, Lublin 1972, s. 157. Oraz: „[...] beztreściowy akt istnienia jest czynnikiem ostatecznie aktualizującym rzeczywistość”, tamże, s. 170.

¹³ Por. M.A. KRAPIEC, *Dziela*, t. 11, dz. cyt., s. 59. Oczywiście wspomniana złożoność w kontekście przeprowadzanych tutaj analiz bazuje, niejako w punkcie wyjścia, na koncepcji materii w ogóle, ale z podkreśleniem jej – pochodzącej jeszcze od Arystotelesa – nieokreślonego totalnie sposobu istnienia, jakim jest bycie materią pierwszą. I w tym kontekście Krapiec powie, że „fakt zmienności świata, nieustanne wędrówki materii przez organizmy żyjące, staje się sprzeczny bez materii pierwszej jako radykalnej istotowej potencjalności bytów realnych, stanowiących przedmiot myślowego doświadczenia”, tamże, s. 161.

¹⁴ Zob. tenże, *Dziela*, t. 5, dz. cyt., s. 283nn. Zob. A. MARYNIARCZYK, *Podstawy rozumienia i interpretacji separacji metafizycznej*, *Studia Philosophiae Christianae* 24(1988)2, s. 148-156.

¹⁵ M.A. KRAPIEC, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, w: M.A. Krapiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, P. Jaroszyński (red.), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 31-32.

tworzenia pojęcia bytu jako takiego, będącego przedmiotem metafizyki, ontycznie i czasowo pierwszy jest byt: jakakolwiek istniejąca, zdeterminowana w sobie treść. Byt jest tym – wyjaśnia Akwinata – co „myśl jako pierwsze poznaje”¹⁶. Konkretnie istniejące byty-rzeczy jako istniejące są więc pierwszym i zasadniczym przedmiotem realistycznej metafizyki. Stanowią one to, co jawi się jako pierwotne w poznaniu, oraz to, co jest jedyną realistyczną bazą sformułowania pojęcia bytu jako bytu rzeczywistego. Realność odczytywanego na takiej drodze pojęcia bytu gwarantowana jest poprzez jego konkretne (rzeczowe), egzystencjalne odniesienie. Charakteryzując się ogólnością – dotyczy bowiem wszystkiego, co jest – posiada zawsze fundament w rzeczywistości istniejącej realnie; rzeczywistości dostępnej zarówno w poznaniu filozoficznym, jak i na poziomie poznania potocznego¹⁷.

Fundamentalne w tym aspekcie badań metafizyki wydaje się podkreślenie, że tak rozumiany przez M.A. Krapca jej przedmiot skupia się na poznawczej analizie tego, co w świecie – bycie jest ontycznie fundamentalne. Metafizyczna eksploracja bytu dotyka bowiem jego najgłębszych, racjonalnych w sobie struktur. Czerpiąc (realne) dane z poznania zmysłowego, ujętego ostatecznie w treści sądów egzystencjalnych, jako podstawowego nośnika poznania rzeczywistości (jako istniejącej) i uogólniając rezultaty tego poznania (jako racjonalne), intelekt ujmuje to, co w realnym bycie istotne. Tak więc ujęcie egzystencjalne staje się podstawą racjonalności dynamicznych struktur kosmosu¹⁸.

Naturalnie poznanie owej racjonalności kosmosu dokonuje się na kanwie realizmu rzeczywistości jako ontycznej struktury ukonstytuowanej przez jej osnowę materialno-aktualną. Dlatego też, raz jeszcze wracając do uniesprzeczeń dynamizmu świata, należy podkreślić, że fundamentalne wydaje się tu zwrócenie uwagi na jego wymiar materialny. „Teoria materii pierwszej jako czystej potencjalności – przekonuje M.A. Krapiec – jest uzasadnieniem bardzo daleko posuniętej możliwości ewolucji, jaką rzeczywiście dostrzegamy w świecie. [...] Słowem, możliwa jest ewolucja materii posunięta aż do granic istnienia materii, a więc ewolucja od jakiejś chaotycznej pramaterii, od materii martwej, aż do człowieka, pod warunkiem jednak, że zaistnieje dostateczna racja tego ruchu i ewolucji, a taką racją jest właśnie akt, bez którego materia pierwsza nie wyjdzie ze stanu możności, czyli nie dokona ewolucji”¹⁹. Z konieczności zatem musi istnieć jakiś rdzeń rzeczywistości, aby te zmiany i cała zresztą ewolucja kosmosu były ontycznie spójne (racjonalne).

¹⁶ STh I, q. 5, a. 2.

¹⁷ Zob. M.A. KRAPIEC, *Dziela*, t. 5, dz. cyt., s. 284nn. Krapiec zauważa, że „jedność bytu jako bytu oraz jedność pojęcia bytu, ogarniającego aktualnie całą rzeczywistość [...], wskazuje na realistyczne nastawienie metafizyki, która bada w filozoficzny sposób byty rzeczywiste, konkretne, od strony realnej istoty, ale jako istoty istniejącej [...]”, tenże, *Dziela*, t. 1: *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 238-239.

¹⁸ Tenże, *Dziela*, *Dziela*, t. 11, dz. cyt., s. 249-250.

¹⁹ Tenże, *Dziela*, t. 7: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995, s. 317.

Brak więc afirmacji, przypisania swoistego pierwszeństwa samemu aktowi istnienia jako czynnikowi doskonalącemu, uniesprzeczniającemu byt i w ogóle sprawiaczemu, że jest on tym, czym jest (tutaj głównie w aspekcie przyczynowania materialnego), byłby powodem absurdalności i wręcz zaprzeczenia samego faktu ewolucji, co to jest sprzeczne ze spontanicznym doświadczeniem świata, gdyż rzeczywistość w swej strukturze jest faktycznie ewolucyjna, tj. zmienna i potencjalna²⁰. Konsekwencje są tutaj ogromne dla samej racjonalności wizji świata. „Gdyby nie było realnej potencjalności w rzeczy – uzasadnia Krąpiec – z konieczności zasada niesprzeczności nie obowiązywałaby. Nie obowiązywałaby dlatego – dowodzi dalej – że rozwój, ewolucja, zmiany, ruch są faktem niepodlegającym dyskusji. Przyjęcie zaś takiego faktu – bez realnej potencjalności – byłoby równoznaczne z odrzuceniem zasady niesprzeczności, gdyż rzeczywistość powstawałaby albo z nicości, albo z aktu. I w jednym, i w drugim przypadku byt utożsamiałby się z niebytem”²¹. Tak zatem realizm opisu kosmosu, wskazując na racje natury ostatecznej, uwypukla fakt doniosłości samego aktu istnienia jako aktu najdoskonalszego, stanowiącego podstawę i realności, i racjonalności całych jego struktur, we wszystkich ich wymiarach.

III. PRZYPADEK – (I) KONIECZNOŚĆ

Nie wchodząc w głębsze polemiki – głównie z powodu słusznego respektowania odmienności stanowisk metodologicznych – należy odnotować fakt, że wielu myślicieli wydaje się mieszać porządki wniosków natury filozoficznej z założeniami o proveniencji kosmologicznej²². Chodzi tutaj głównie o dyskusje wokół rozumienia natury przypadku oraz tego, czym jest konieczność rozumiana ściśle metafizycznie. Mieczysław A. Krąpiec, stojąc na stanowisku realistycznym, opowiada się zdecydowanie za rzeczowym (stąd racjonalnym) rozumieniem tego, co nazywamy przypadkami, wyjaśniając, że są one zrelatywizowane zawsze do układu „bytów drugich”, ponieważ nie charakteryzują się zdolnością jednoznacznego przewidywania porządku zdarzeń w strukturze bytów, z natury przygodnych. W świetle wyartykułowanych wyżej refleksji należy więc wyprowadzić wniosek, że w odniesieniu do Absolutu, Intelaktu Pierwszego i Czystego, istniejącego koniecznie, nie istnieją jakiegokolwiek przypadki,

²⁰ Zob. tenże, *Dziela, Dziela*, t. 7, dz. cyt., s. 206, 330.

²¹ Tamże, s. 222. „Zmienia się bowiem zawsze to, co jakoś jest. Istnienie czystej zmiany bez bytu, bez elementów stałych, byłoby istnieniem zmienności i ruchu bez koniecznego podłoża”, tenże, *Dziela*, t. 2, dz. cyt., s. 103).

²² Zob. np. stanowisko M. Hellera w przedmowie do książki: E. McMULLIN, *Ewolucja i stworzenie*, tłum. J. Rodzeń, Tarnów: Biblos 2006, s. xii-xiii. Twierdzi on między innymi, że „prawa przyrody i przypadki są elementami kompozycji, którą nazywamy Dzielam Stworzenia. Przypadki, tak samo jak prawa przyrody, są istotnymi składnikami tego Dziela. Bóg jest także Panem przypadków”, tamże, s. xiii.

co suponuje kolejny wniosek, a mianowicie ten, że tego, co można by nazwać prawami przypadku, nie należy uogólniać, tj. ekstrapolować na całą rzeczywistość.

Bóg, Intelkt Pierwszy, rozumiany tutaj jako *Natura Naturans*, jest fundamentem samej możliwości wykrycia tego, co nazywamy przypadkiem. Jego konieczne i doskonale istnienie jest uzasadnieniem zdeterminowania natury, a zatem także obowiązywalności wszelkich praw. Wynika stąd spostrzeżenie, że „przypadek nie może się rozciągać aż do granic poznania Intelktu Pierwszego i jego Mocy, albowiem i jedno, i drugie (poznanie i zakres jego mocy) są tak dalekie, jak daleka jest rzeczywistość i byt. W stosunku więc do Intelktu Pierwszego nie ma żadnych przypadków”²³. Przypadek zatem, jego wewnętrzną naturę, należy w gruncie rzeczy pojmować jako swoistą wypadkową splotu działań wielu przyczyn, ale niepowiązanych pomiędzy sobą w obrębie swojego działania; co więcej – przyczyn względem siebie niezależnych. Stąd trzeba stwierdzić, że – fundamentalnie rzecz ujmując – przypadek jako taki (wydarzenie rozumiane jako *przypadek*) nie posiada swojej przyczyny, gdy tę ostatnią pojmować jako układ uporządkowanych działań sprawczych czy też ich swoistą strategię. Ostatecznie jest on zrozumiały tylko w kontekście przyczyn właściwych, przyczyn istotnych i na tej płaszczyźnie należy skonstatować, że ukazuje się on jako wynik pewnego nieskoordynowania zachodzenia działania przyczyn istotnych²⁴. „W działaniu [...] przyrody – mówi Krąpiec – wiemy, jakie skutki nastąpią w wyniku ustalonego porządku; a zatem uporządkowanie to nie jest przypadkowe, lecz zamierzone i ustalone, a zatem celowe”²⁵.

²³ M.A. KRĄPIEC, *Dziela*, t. 3: *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin 1995, s. 123. Krąpiec wyjaśnia tutaj, że „analiza przypadku posiada swoje zastosowanie jedynie w stosunku do przyczyn drugich, do *bytów drugich*, działających i poznających. W stosunku jednak do Bytu Pierwszego, do ostatecznej racji dostatecznej, jaką jest Bóg, przypadku być nie może, albowiem wszystkie przyczyny działają o tyle, o ile (w sensie analogicznym) poruszone są przez Przynę Pierwszą, która wyznacza (znowu w sensie analogicznym!) bieg i powiązanie przyczyn drugich”, *Dziela*, t. 2, dz. cyt., s. 170.

²⁴ Por. tenże, *Dziela*, t. 2, dz. cyt., s. 168-169, 181. Autor *Realizmu ludzkiego poznania* podkreśla, że „o przypadku można mówić jedynie w pluralizmie przyczyn względem siebie nieuporządkowanych. Jeśli mamy przed oczyma przyczynę sprawczą lub szereg przyczyn sprawczych uporządkowanych, wówczas można przewidzieć, jaki nastąpi skutek; natomiast przypadek płynący z racji niepowiązania przyczyn, które go spowodowały, jest sam z siebie niepoznawalny przed jego zaistnieniem. Nie można przewidzieć jego zrealizowania się”, tamże, s. 169.

²⁵ Tamże, s. 181. Zasada celowości, uważa Krąpiec, odnosi się do wszelkiego bytu. Można powiedzieć, że posiada ona zasięg absolutny (tamże, s. 254). W dyskusji ze stanowiskami neutralizującymi działanie celowe świata Krąpiec zauważa: „Mechanicyzm i materializm usiłują wytłumaczyć tę celowość samą funkcją przyczyn sprawczych. Powstaje tu jednak pytanie: dlaczego przyczyna sprawcza działa raczej, niż nie działa, dlaczego działa taka przyczyna, a nie inna, dlaczego zespół przyczyn układa się tak, że w wyniku ich działania powstaje często najlepszy skutek. Tego wszystkiego nie można w ogóle zacząć wyjaśniać bez pojęcia przedmiotu działania, bez pojęcia celu, jako motywu (powodu), ze względu na który [...] jest działanie”, tamże, s. 181.

IV. BÓG – PRZYCZYNA KONIECZNA

W realistycznej analizie świata jako kompleksu bytów mnogich, a zatem do siebie niesprowadzalnych, należy podkreślić, że istnienie bytu (w pierwszym rzędzie złożonego z istoty i istnienia) nie jest pochodną jego istoty (pewnego zespołu treści), jak również nie jest i być nie może przyczyną samego siebie (nie jest to czysta kwestia przypadku). Przekonuje o tym przygodność, niekonieczność jego istnienia, skoro kiedykolwiek nie istniał, a to jest fakt bezdyskusyjny, ponieważ rzeczy realnie powstają i giną. Istnienie zatem bytu z konieczności odwołuje się do przyczyny zewnętrznej, gdyż jego racje wewnętrzne nie stanowią ostatecznego uzasadnienia faktyczności jego realnego istnienia²⁶. Dlatego jasne się staje, że odpoznawane w rzeczywistości sploty, układy bytów niekoniecznych nie znajdują wyjaśnienia swojego istnienia w sobie samych. Odwołują się więc do racji zewnętrznej – jako jedynej posiadającej akt istnienia w sobie samej. Racją tą może być jedynie taki Byt, który jest doskonały, jest Pełnią Bytu; Byt nieuprzączynowany, którego istnienie jest tożsame z Jego istotą. „Istnienie zaś, które jest istotą bytu – wyjaśnia Krapiec – jest istnieniem samoistnym, istnieniem tryskającym *od wewnątrz* w poszczególnym bycie, istnieniem z konieczności, istnieniem nieuprzączynowanym, istnieniem jedynym, słowem: Absolutem”²⁷.

W egzystencjalnym rozumieniu bytu – jego istnienia i przemian – istotna wydaje się również analiza jego treści jako substancji²⁸. Substancja jest tym wymiarem bytu, który – w zestawieniu z jego właściwościami – przypadłościami charakteryzuje się istnieniem samodzielnym. Jest ona zatem podmiotem, któremu przysługuje istnienie w sobie²⁹. Jest więc racją i podstawą tożsamości bytu oraz jego – przynajmniej względnej – niezmienności. „Tylko pojęcie substancji – argumentuje M.A. Krapiec – tłumaczy wszelkie byty, które bez niego byłyby niezrozumiałe. Wszystko bowiem, co jest, jest albo samą substancją, albo jej realizowaniem się lub też niszczeniem i rozpadaniem, albo jej właściwością taką jak przypadłości [...], albo wreszcie jej negacją lub brakiem”³⁰.

²⁶ Por. tenże, *Dziela*, t. 7, dz. cyt., s. 444.

²⁷ Tamże, s. 362. Wiąże się z kwestią kreacjonizmu jako jedynej metafizycznej teorii, która – w sposób niesprzeczny – wyjaśnia świat w jego przygodności, ale także w jego pluralizmie i bogactwie jego ontycznego bogactwa. Na ten temat zob. obszerny tekst: A. MARYNIARCZYK, *Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości*, w: A. GUDANIEC, A. NYGA (oprac.), *Filozofia – wzloty i upadki*, Lublin 1998, s. 59-85.

²⁸ Problematyce substancji w jej rozumieniu genetycznym, tj. w interpretacji historycznej, skupiając się głównie na rozwiązaniach podanych przez Arystotelesa, poświęcona jest osobna monografia: M.A. KRĄPIEC, *Arystotelesa koncepcja substancji (Dziela*, t. 6, Lublin 2000).

²⁹ Por. tenże, *Dziela*, t. 1, dz. cyt., s. 152.

³⁰ Tenże, *Dziela*, t. 1, dz. cyt., s. 64. W tym kontekście współtwórca szkoły lubelskiej zaznacza, że „metafizyka jako nauka o konkretnej rzeczywistości zajmuje się tylko taką substancją, która ma rzeczywiste istnienie, czyli substancją pierwszą samodzielnie istniejącą”, tamże, s. 66.

I chociaż zmienność, dynamizm bytu jest faktem, to owa ewolucyjność jest wyrazem, właściwością właśnie substancji.

Tym podmiotem, który może bytować bez konkretnych akcydensów, podmiotem, który jako podmiot istnienia samodzielnego jest pierwszy w definiowaniu, a także pierwotny w poznaniu, jest substancja, stanowiąc przy tym ontyczną rację tożsamości, będąc koniecznym podłożem i podmiotem wszelkich zmian bytu, realizowania się jego cech konstytutywnych, jak też stanowiąc podstawę wszelkich prób ujęć definicyjnych. Tak więc substancja wyznacza samą określoność bytu, jego wewnętrzne zdeterminowanie, ponieważ bez czynnika będącego podstawą tożsamości, nie byłoby samej realnej jego tożsamości, gdy tymczasem sąd tożsamościowy, będąc zreflektowaną odsłoną rzeczy jako istniejącej, jest podstawą uznania, że poznanie w sposób konieczny, a zatem nieprzypadkowo wiąże poznający podmiot z realnym bytem oraz niejako upewnia ów podmiot, iż poznanie to jest racjonalne – jest nośnikiem sensu, gdyż stanowi wyraz koniecznej relacji wobec realnie istniejącego bytu afirmowanego w sądzie o tożsamości relatywnej. Oczywiście taki układ metafizycznej refleksji możliwy jest jedynie na gruncie uniesprzeczeń ostatecznych, których podstawą jest afirmacja Bytu Koniecznego i Doskonałego – Boga³¹.

Należy również w tym miejscu odnotować fakt, że specyficznym wyrazem bytowania-jestestwa substancjalnego jest osoba jako substancja istniejąca samodzielnie, a przy tym substancja natury rozumnej. Jest to zatem substancja i konkretna, i jednostkowa, ale na pierwszy plan wysuwa się tutaj moment jej rozumności, uwyrażniający to, że jest to najdoskonalsza forma bytu. Jednakże tym, co sprawia, że osoba jako samodzielnie istniejąca substancja natury rozumnej jest właśnie taką, a nie inną substancją, jest – znowu – sam akt istnienia³². Tłumacząc takie stanowisko, autor *Metafizyki* powie, że osoba „może być ukonstytuowana poprzez właściwe danej naturze konkretnej (rozumnej) istnienie. A więc konkretnie istniejąca natura, o ile jest *pod* właściwym sobie istnieniem, jest bytem samoistnym, a konkretna natura rozumna jest osobą”³³.

³¹ Zob. obszerne analizy na ten temat w: tenże, *Dziela*, 23: *Odzyskać świat realny*, Lublin, s. 233nn.

³² Dlatego też Krapiec powie, że „podstawowa sytuacja antropologiczna dotyczy doświadczenia *ja* jako istniejącego podmiotu tego wszystkiego, co nazywamy *moje* i co jest jakby *wypromieniowane* z podmiotu *ja*. Ciągłe doświadczamy siebie jako istniejącego podmiotu dla tego wszystkiego, co uznajemy jako *moje*, czy to intelektualne, czy to psychiczne, czy biologiczne. *Ja* w aktach moich jest doświadczone (a doświadczenie poznawcze zawsze dotyczy aktu istnienia przedmiotu *doświadczanego*) jako immanentne i zarazem transcendujące akty *moje*”, *Dziela*, t. 16, dz. cyt., s. 239. Zob. tenże, *Dziela*, t. 7, dz. cyt., s. 275nn. Zob. również: *Dziela*, t. 22, dz. cyt., s. 158-159; VI, s. 146.

³³ Tenże, *Dziela*, t. 7, dz. cyt., s. 278. M.A. Krapiec wyjaśnia tutaj, że: „*Ja* jawi się zawsze jako *beztreściowy* spełniacz i podmiot bytujący, właśnie samobytujący, podczas gdy akty są aktami-emanatami tego beztreściowego i bezpośrednio stwierdzonego *ja*”, tenże, *Dziela*, t. 9: *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 130.

V. OSOBA LUDZKA – GENEZA (ZA)ISTNIENIA DUSZY

Problematyka genezy istnienia świata oraz źródła jego ontycznego dynamizmu wiąże się również z działaniem stwórczym (sprawczym) Boga w odniesieniu do ludzkiej osobowości, a konkretnie do tego jej wymiaru, który – z natury swej – nie jest czynnikiem materialnym (klasycznie ujmowany aspekt jej niematerialności i nieśmiertelności) i jako taki nie może być wyjaśniony na fundamencie jedynie przemian natury materialnej bądź też na gruncie oddziaływania jakichś czynników trzecich, pochodzących z biologicznego układu sił natury, z samej jej wewnętrznej kreatywności. Konstytuowanie się życia osobowego konkretnie istniejącego człowieka wydaje się niesprzeczne i uzasadnione jedynie przy stwierdzeniu konieczności działania Przyczyny Pierwszej wszelkiego istnienia – Boga jako absolutnego Stwórcy. W tym jednak przypadku ów stwórczy akt (analogicznie zresztą jak na gruncie ogólnej teorii bytu) należy rozumieć w sensie negatywnym. W tym kontekście stwierdza się, że zaistnienie duszy (niematerialnej) może być uniesprzecznione tylko i wyłącznie poprzez bezpośrednie działanie Przyczyny Sprawczej głównej. „Bez interwencji Boga – wyciąga wniosek M.A. Krapiec – zaistnienie bytu niematerialnego i niezłożonego jest sprzeczne, gdyż wyprowadzałoby byt w swej istocie niezłożony ze złożzeń i przemian”³⁴. Otóż kluczowe wydaje się tutaj rozumienie człowieka-osoby w świetle ogólnometafizycznym, tj. uwzględniającym substancjalny charakter jego istnienia. W związku z tym należy podkreślić, że biorąc pod uwagę istnienie ludzkiej duszy jako zasady jedności i niepodzielności podmiotu-substancji, jaką jest cały (integralny) człowiek – byt o strukturze psychofizycznej, ewolucja człowieka, a w sensie ścisłym ewolucja ludzkiej duszy w jakimś długotrwałym procesie stawania się, jest niemożliwa, ponieważ byłoby to podstawą realizowania się najbardziej fundamentalnego, ontycznego przecież absurdu, w obszarze którego byt powstawałby z nie-bytu³⁵.

Przedstawione w niniejszym zarysie refleksje natury metafizycznej żadną miarą nie pretendują do próby rozwiązania szczególnie doniosłych kwestii związanych z rozumieniem, a tym bardziej z wyjaśnieniem faktu ewolucji świata. Są jedynie skromnym przyczynkiem do dyskusji wokół problematyki ukazania realistycznych (egzystencjalnych) podstaw samego procesu ewolucji jako faktu dotyczącego” ontycznej osnowy kosmosu – wszelkich bytów nieożywionych, jak również samego człowieka. W toku przeprowadzonych analiz – opierając się zasadniczo na filozoficznej spuściźnie o. prof. Mieczysława A. Krapca

³⁴ Tenże, *Dziela*, t. 9, dz. cyt., s. 165.

³⁵ Por. tenże, *Dziela*, t. 6, dz. cyt., s. 141.

– ustalono, że sama ewolucja jako realny fakt jest swoiście pojętym bytem i jako taki domaga się swoich niesprzecznień, i to w świetle racji ostatecznych. Oznacza to, że z konieczności należy postawić pytanie: dlaczego ewolucja jako taka raczej istnieje (zachodzi), niż nie istnieje (nie zachodzi)? Jako zjawisko bytu, jego przejaw i istotna charakterystyka, jest ona faktem, którego podłożem-racją jest akt istnienia – istnienia substancjalnego, które – owszem – jako takie jest aktem najdoskonalszym, ale nieznajdującym racji bytu (i zrozumiałości-racjonalności) w sobie, lecz z konieczności odwołującym się do afirmacji Aktu Istnienia Czystego – Osobowego Boga (doskonałego Intelaktu i Woli), jako ostatecznej i jedynej zarazem Racji i istnienia, i doskonalenia się rzeczywistości.

RESUMEN

Existencia y evolución Discusión en la luz de la metafísica existencial

En curso de los análisis efectuados en el presente artículo – basándose en general en el legado filosófico del p. prof. Mieczysław A. Krąpiec – se ha determinado que la evolución misma como un hecho real es un ser singularmente concebido y como tal exige no ser contradictorio y a luz de la razón última. Eso significa que necesariamente hay que formular una pregunta: ¿por qué la evolución como tal más bien existe (sucede) que no existe (no sucede)? Como fenómeno del ser, su manifestación y su característica fundamental es un hecho cuya base-razón es el acto de existencia – existencia sustancial que – en efecto – como tal es el acto más perfecto, pero que no encuentra su razón de ser (e inteligibilidad-racionalidad) en sí mismo sino necesariamente apela a la afirmación del Acto de la Existencia Pura – Dios-Persona (Intellecto y Voluntad perfectos) como última y, al mismo tiempo, única Razón tanto de existir como de perfeccionamiento de la realidad.

Thum. M. Drozdowicz

Słowa kluczowe / key words:

istnienie, realizm, pluralizm, dynamizm, ewolucja
existence, realism, pluralism, dynamism, evolution

WOJCIECH ROJEK

PROBLEM ZŁA DZIEJOWEGO W HISTORIOZOFII ATEISTYCZNEJ

Pismo Święte wprowadziło do ludzkiej kultury głębokie rozumienie dziejów jako linearnego ciągu zdarzeń, mającego swój początek i kres, swój cel i sens. W procesach dziejowych możemy odkryć *Logos*. Mimo zmienności i nieprzewidywalności odnajdujemy w dziejach pewien porządek. To, co się w nich wydarza, nie jest przypadkowe, ale wpisane jest w szerszy, choć trudny do uchwycenia plan.

Ta inteligibilność dziejów wyrażona w chrześcijańskiej koncepcji biegu ludzkich wydarzeń pozwoliła na racjonalny namysł nad ludzkimi dziejami. Już ojcowie Kościoła rozwijali intelektualną refleksję o charakterze historycznym. Zwłaszcza teologiczno-filozoficzna wizja dziejów przedstawiona przez św. Augustyna silnie oddziaływała na późniejsze koncepcje historii. Od czasów biskupa Hippony obserwujemy stały rozwój idei historiozoficznych i historycznych. Dzięki św. Augustynowi i innym ojcom Kościoła myśl o dziejach znalazła swe stałe miejsce w kulturze, w postaci filozofii i teologii dziejów oraz historii.

Późniejsi myśliciele zaczerpnęli z Biblii nie tylko określony model dziejów, ale korzystali też często z zawartych w niej idei historiozoficznych¹. Można tu przede wszystkim wymienić przekonania o istnieniu poza widzialnym światem odrębnej rzeczywistości o charakterze moralno-duchowym, o działaniu Opatrzności w dziejach i o eschatologicznym wymiarze dziejów². W Biblii odnajdujemy także określoną koncepcję genezy zła, które negatywnie wpływa na bieg ludzkiej historii. Karl Loewith w książce, która w Polsce ukazała się pod tytułem *Historia powszechna a dzieje zbawienia* i która będzie dla nas swoistym

¹ Stało się to głównie za przyczyną chrześcijańskich kontynuatorów myśli augustyńskiej: Joachima z Fiore, Ottona z Fryzycji i Dantego Alighieri. Por. S. KAMIŃSKI, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 344.

² Por. M.C. D'ARCY, *The Meaning and Matter of History. A Christian View*, New York 1959, s. 158-159.

przewodnikiem po niniejszym temacie, wskazuje, że refleksja nad dziejami wyrosła właśnie przede wszystkim z „doświadczenia zła i cierpienia, zrodzonego przez historyczne działania”³. To doświadczenie znalazło swe odbicie w różnych historiozofiach. Próbowano szukać odpowiedzi na pytanie o źródła zła dziejowego i opisywać jego postacie. Często mniej lub bardziej świadomie nawiązywano do wizji biblijnych. W szczególności w różnoraki sposób korzystano z Księgi Rodzaju, w której czytamy o genezie zła, które dewastuje wnętrze człowieka, wpływając na kształt jego dziejów. Upadek pierwszych ludzi i jego konsekwencje to obraz, który silnie oddziaływał na wielu myślicieli zajmujących się tajemnicą zła dziejowego.

Św. Augustyn, nawiązując do *Genesis*, mógł zatem przedstawić swą koncepcję dziejów w postaci dwoistego ich przebiegu: pełnej nieszczęść, cierpienia i zła historii świeckiej oraz wypełnionej Bożą wolą historii zbawienia. Zło grzechu pierworodnego kumuluje się w dziejach państw i imperiów, walnie przyczyniając się do ukształtowania „państwa ziemskiego” (*civitas terrena*), natomiast dobro dziejowe realizuje się w „państwie Bożym” (*civitas Dei*). Historia świecka i historia zbawienia nie dają się sprowadzić wzajemnie jedna do drugiej, nie rozgrywają się też na tym samym poziomie. Jeśli istnieje uniwersalizm dziejów człowieka, to jego podstawą są jednak według chrześcijaństwa dzieje zbawienia. „Z punktu widzenia wiary [...] dzieje zbawienia obejmują wszystkie inne historie, ponieważ historia powszechna ma swe źródło w grzechu pierworodnym”⁴.

Historiozoficzna myśl Augustyna znalazła licznych kontynuatorów aż do czasów nowożytnych. Wydawałoby się, że dopiero oświeceniowi myśliciele, szczególnie Wolter, odrzucili to, co mówi wiara i teologia oparta na Bożym Objawieniu o dziejach człowieka, uważając historię zbawienia za mrzonkę niemożliwą do racjonalnego udowodnienia. Lecz w historii namysłu nad dziejami dokonała się rzecz zadziwiająca. Mimo racjonalistycznego ukierunkowania myśliciele nowożytności nie zaproponowali nowego modelu dziejów, a jedynie zsekularyzowali zasadnicze idee chrześcijańskie. Odtąd postępowi zaczęto przypisywać cechy Opatrzności, eschatologiczne nadzieje chrześcijaństwa przybrały postać oczekiwania szczęścia na ziemi, historia świecka stała się historią zbawienia. I cokolwiek by powiedzieć o sposobie uzasadnienia takiej wizji dziejów, w istocie powstały w ten sposób fundamenty pod nową świecką religię i wiarę, pod nową „historię zbawienia” ludzkości⁵.

Kontynuatorami wolterowskiej zsekularyzowanej wizji dziejów byli prorocy tej nowej religii, już nawet nie deiści, ale zgoła ateistyczni i antychrześcijańscy myśliciele: Proudhon, Marks i Nietzsche. Szczególnie interesujące może być to, co wymienieni autorzy mają do powiedzenia na temat źródeł i postaci zła w dziejach. Czy odrzucając istnienie i działanie Boga w historii, heroldowie nowej

³ K. LOEWITH, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 7.

⁴ Tamże, s. 179.

⁵ Por. tamże, s. 6; por. także: S. KAMIŃSKI, *Jak filozofować? ...*, dz. cyt., s. 345.

ludzkości mieli jakieś oryginalne koncepcje dotyczące źródeł zła panoszącego się w dziejach? Wydaje się, że ci ateistyczni filozofowie byli w jakiejś mierze teologami dziejów. Ich myślenie, choć nie wprost, nawiązuje do starotestamentowej wizji zła w człowieku i jego historii i jest radykalną próbą rozwiązania problemu zła dziejowego.

I. PROUDHON I PRZEZWYCIĘŻENIE NĘDZY

Pierre Joseph Proudhon jest głosicielem postępu człowieka, postępu historii⁶. Francuski autor utożsamia postęp z historią⁷. Jest to postęp rozumny, zasada się na rozwoju rozumu wbrew wszelkim mitom i mrzonkom, jakie przez wieki roila sobie dotąd ludzkość⁸. Opiera się na idei porządku, którego zwieńczeniem jest pisana wielką literą Sprawiedliwość⁹. Postęp to także nieskrępowane tworzenie, a zatem do jego istoty należy wolność¹⁰. Taki rozwój, będący dziełem rozumu i wolności, ma prowadzić do dobrobytu, panowania sprawiedliwości społecznej, przetworzenia życia człowieka na wielu płaszczyznach, umożliwienia mu realizacji siebie w historii¹¹.

Dlaczego tak się nie działo do tej pory? Dlaczego dzieje nie przywiodły człowieka do stanu szczęśliwości? Wręcz odwrotnie, doprowadziły całe masy do nędzy. Gdzie Proudhon widzi źródło zła, zła społecznego, zła historii? Wpierw próbuje on dostrzec obszary zła. Za zasadniczy „grzech”, podstawowy przejaw zła dziejowego, francuski socjalista uważa nędzę ekonomiczną¹². To ona zasadniczo hamuje postęp¹³. Dlaczego nędza dotyka tylko części ludzkości, a nie jest równo rozłożona pomiędzy członków społeczeństwa? Proudhon zauważał rozdźwięk między losem tych, którzy nie pracują, a posiadają własność i władzę, a proletariatem, który pracując i nic nie posiadając, popadł w apatię, pogodził się z losem¹⁴. Źródła nędzy ekonomicznej dopatruje się ów autor w zaistnieniu podziału pracy, zaprzeczeniu istocie pracy, która jest przecież w pierwotnym sensie twórczością, realizacją wolności¹⁵.

Francuski autor sięga jednak głębiej do przyczyn zła. Obarcza winą Boga, religię, chrześcijaństwo. Mówi wprost: „Po osiemnaście wieków trwającej ku-

⁶ Karl Loewith nazywa Proudhona teologiem postępu; por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 62.

⁷ Por. P.J. PROUDHON, *Wybór pism*, tłum. J. Borstein, H. Mortimer, B. Sieroszevska, B. Wścieklica, Warszawa 1974, t. I, s. 100, 104, 111.

⁸ Por. tamże, s. 109.

⁹ Por. tamże, s. 109, 260; t. II, s. 307.

¹⁰ Por. tamże, t. I, s. 712.

¹¹ Por. tamże, s. 348-349.

¹² Por. tamże, s. 325, 418; t. II, s. 88.

¹³ Por. tamże, t. I, s. 299

¹⁴ Por. tamże, s. 326.

¹⁵ Por. tamże, s. 405, 415.

racji chrystianizm pozostawił społeczeństwo w stanie równie godnym pożałowania jak ten, w którym je był zastał¹⁶. Zasłynął też: „Bóg to zło”¹⁷. Odnowiony zostaje tu mit Prometeusza. Bóg okazuje się wciąż wrogiem człowieka, przeciwnikiem ludzkości¹⁸. Jego sprawiedliwość jest fałszywa, skoro ludzie wciąż popadają w coraz skrajniejszą nędzę. Bóg zwraca się przeciw wolności człowieka, wobec tego wolność ludzka musi zwrócić się przeciw Bogu¹⁹.

Zadaniem człowieka staje się „strącenie Boga na ziemię”²⁰. Człowiek ma być równy Bogu, który w oczach Proudhona jest w gruncie rzeczy jedynie ideą będącą rezultatem antropomorfizacji. Przymioty Boga zostały wyprowadzone z najogólniejszych cech ludzkości²¹. To, co uważaliśmy za Boga, jest w istocie przeniesieniem cech i dążeń człowieka na byt uznawany za absolutny. To człowiek ma tworzyć w wolności historię, nie oglądając się ani na los, ani na Opatrzność. To człowiek ma panować²². On jeden jest absolutem wraz ze swą absolutną wolnością. Jemu należy się przywrócenie godności, którą Bóg rzekomo mu odebrał²³.

Proudhon zdaje sobie sprawę, że człowiek, który odrzuci Boga, pozostaje na świecie sam. Czy da sobie radę? Tajemnicę zła należy rozwikłać, według francuskiego autora, nie za pomocą Objawienia, lecz rozumu²⁴. Drogę postępu przedstawia się jako dialektykę rozwoju i upadku. Ostatecznie źródłem zła jest wolność, która niekiedy działa wbrew samej sobie, a skutkiem tego działania jest egoizm, skostnienie sprawiedliwości, wszechobecne panowanie interesu²⁵. Ale takie zło nie jest według Proudhona wynikiem skażenia natury ludzkiej, jakiegoś rozłamu duchowego, lecz jest skutkiem zewnętrznych okoliczności o charakterze społecznym: „[...] ciemnoty, przesądów, nędzy, złej gospodarki, złych rządów [...]”²⁶.

Ta teoria źródeł zła, nieszczęść i nędzy człowieka jest w swej istocie elementem projektu nowej religii – religii, która ma zaprzeczyć złu pierwszego upadku. Proudhon głośno wyraża sugestie, które podsuwał Ewie szatan. Bóg to zło dla człowieka. To wróg naszej natury. Człowiek może odrodzić się w wolności, ale musi to być odrodzenie wbrew Bogu, na własny rachunek. Konsekwencja grzechu pierwotnego, historia zbawienia, musi się dokonać bez Boga, bez religii, bez Chrystusa. Jezus w oczach Proudhona jest nieudanym rewo-

¹⁶ Tamże, t. II, s. 51-52.

¹⁷ Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 63.

¹⁸ Por. P.J. PROUDHON, *Wybór pism...*, dz. cyt., t. I, s. 260-261, 298-299, 418; t. II, s. 50, 54; K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 64.

¹⁹ Por. P.J. PROUDHON, *Wybór pism*, dz. cyt., t. I, s. 286, 290.

²⁰ Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 65.

²¹ Por. P.J. PROUDHON, *Wybór pism*, dz. cyt., t. I, s. 105, 718.

²² Por. tamże, t. II, s. 269, 217.

²³ Por. tamże, s. 84, 192.

²⁴ Por. tamże, s. 52.

²⁵ Por. tamże, s. 329, 336-337, 339, 348, 353-354, 359.

²⁶ Tamże, s. 52; por. s. 53, 54.

lucjonistą, który miał szansę zawładnąć „państwem ziemskim”, gdyby posłuchał głosu kusiciela, tak jak posłuchała go Ewa. A zatem historia zbawienia jest u Proudhona tożsama z historią świecką, z walką o postęp, z rewolucją. Już nie Bóg jest Panem historii, lecz jego miejsce zajmuje Sprawiedliwość realizująca się przez postęp; już nie Chrystus jest Zbawicielem, lecz Rewolucja; już nie wiara jest źródłem działania i drogą do zbawienia, lecz Ideał, którego nie trzeba urzeczywistniać, lecz nim się kierować²⁷. Oto droga, którą Proudhon otwiera przed upadłą, samotną ludzkością. Na tej drodze człowiek jest jednak zdany na samego siebie. Sprawiedliwość, Rewolucja, Ideał – to tylko personifikacje, za nimi stoją ludzie, niejednokrotnie bezwzględni, którzy za nic będą mieli te świeckie ideały. Nawet Proudhon nie miał ostatecznie złudzeń, że człowiek wobec swych dziejów pozostaje bezsilny, że słaba nadzieja może przemienić się w rozpacz²⁸.

Jak widać z powyższych słów, J. Proudhon jest komentatorem biblijnej historii zbawienia. Choć uważa chrześcijańską wizję dziejów człowieka za wielką pomyłkę, formalnie nie odbiega w swych przemyśleniach od modelu biblijnego, także w odniesieniu do przyczyn zła dziejowego. U początków ludzkości zaistniało zło, które trzeba przewyciężyć. Człowiek zna środki, które zaradzą temu złu, które uczynią świat sprawiedliwym i przywrócą utraconą wolność. Następuje jednak u francuskiego myśliciela spłaszczenie pewnych idei zawartych w Piśmie Świętym. Źródła zła widziane są zasadniczo w kategoriach ekonomicznych, żeby nie powiedzieć: materialnych. W poglądach Proudhona dochodzi od głosu postępująca w nowożytności erozja myślenia o człowieku w kategoriach ducha. Tymczasem zło pierwszego upadku, opisane w Biblii, to nie klęska w obszarze materialnej czy nawet intelektualnej aktywności człowieka, ale duchowe wynaturzenie²⁹. Jest to dramat „serca” człowieka, nie zaś jedynie gra zewnętrznych mocy. Nadto Proudhon drogę do wyzwolenia człowieka z nędzy opisuje w kategoriach walki bezosobowych sił: Sprawiedliwości, Rozumu, Rewolucji, Ideału. Są to tylko pojęcia, byty intencjonalne. A gdzie jest prawdziwy człowiek, uczestnik dramatu dziejowego? Wreszcie w poglądach francuskiego myśliciela da się zauważyć tendencje do absolutyzacji zła w ogóle, a zła dziejowego w szczególności. Zewnętrzne względem człowieka siły wyzysku ekonomicznego są wszechpotężne. W rezultacie, po odrzuceniu działania Boga w dziejach i zbawczych środkach chrześcijaństwa, można popaść w pesymizm w obliczu samotności człowieka uwikłanego w swą historię.

²⁷ Por. tamże, s. 349, 360-361, 52-53, 85.

²⁸ Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 67.

²⁹ Por. M. GRABOWSKI, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Kraków 2006, s. 234-235.

II. MARKS I PRZEZWYCIĘŻENIE ALIENACJI

Karol Marks krytycznie odnosił się do poglądów wyrażanych przez Proudhona, jak również przez innych teoretyków rewolucji. Zarzucał Proudhonowi, że ten nie dość radykalnie rozumie rewolucję i nie dostrzega potrzeby gwałtownej przemiany wszelkich stosunków społecznych oraz konieczności budowania od podstaw nowego społeczeństwa komunistycznego³⁰. Rewolucja ma gwałtownie i radykalnie odwrócić bieg dziejów³¹. Swym poprzednikom krytykującym niesprawiedliwość społeczną i panowanie religii nie mógł darować, że widzą potrzebę przemian jedynie w świadomości, a nie w materialnych podstawach bytowania człowieka³². To materialne warunki życia kształtują świadomość, a nie odwrotnie. Dlatego też jego teoria alienacji człowieka w historii jest zakorzeniona w materializmie historycznym³³, w którym rolę motoru dziejów grają materialne w swej osnowie stosunki społeczne: stosunki produkcji oparte na relacji praca – kapitał oraz struktura własności.

Alienacja – samowyobcowanie się człowieka – to obraz zła społecznego, zła dziejowego według Karola Marksa. Teoria alienacji jest rezultatem dialektycznego ujęcia historii, w której czymś naturalnym są sprzeczności, konflikty. Rozwój dziejowy następuje poprzez przeciwieństwa intencji i skutków działań człowieka. Ludzie podejmują działania z rozmaitych pobudek, ale ich dokonania przynoszą rezultaty często zupełnie przeciwne do zamierzeń³⁴. Według Marksa, który obserwował wnikliwie gwałtowny rozwój XIX-wiecznego kapitalizmu, alienacja ma podłoże materialistyczne i dotyczy zasadniczo procesu pracy, wytwarzania, którego skutkiem jest produkcja dóbr materialnych i kumulacja własności. Wyobcowanie polega na uprzedmiotowieniu człowieka w procesie pracy (alienacja socjologiczna) oraz wyzbyciu się przez człowieka w konkretnym egzystowaniu swej własnej istoty (alienacja aksjologiczna bądź ontologiczna)³⁵. Robotnik – on sam, jego praca i wytwory stają się towarem, a jednocześnie coraz gorsze warunki egzystencji spychają go do roli niewolnika czy

³⁰ Polemikę z Proudhonem zawarł Marks w swojej pracy: *Nęcza filozofii. Odpowiedź na „Filozofię nędzy” pana Proudhona*; por. K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1981, s. 296-318.

³¹ Por. tamże, s. 362.

³² Tego typu poglądy szczególnie ostro krytykują Marks i Engels w *Ideologii niemieckiej*; por. tamże, s. 197-280.

³³ Por. A. FLIS, *Antynomie wielkiej wizji. Rekonstrukcja i krytyka marksowskiej teorii historii*, Kraków 1990, s. 52-53.

³⁴ Powstaje tu napięcie, które jest rezultatem tego, że człowiek jest zarazem podmiotem i przedmiotem dziejów; por. tamże, s. 51.

³⁵ O wyobcowaniu na gruncie pracy i dalszych skutkach tego procesu Marks pisze m.in. w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.*; por. K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła wybrane*, t. I, dz. cyt., s. 61-74.

nawet zwierzęcia³⁶. Ekonomicznych źródeł alienacji dopatrywał się Marks, podobnie jak Proudhon, w podziale pracy, w urbanizacji i rozwoju przemysłu. Podział pracy skutkuje rozbiem klasowym i w końcu wspomnianą alienacją i dehumanizacją³⁷. W życiu społecznym i gospodarczym zaczyna panować wyzysk człowieka przez człowieka, zanik więzi międzyludzkich, faktyczne, choć nieformalne niewolnictwo³⁸. Ofiarą tego systemu kapitalistycznego staje się proletariat, który wyzbyty ze wszystkiego staje się załączkiem nowego, bezklasowego społeczeństwa komunistycznego.

Marks zdaje się, podobnie jak Proudhon, dostrzegać zło dziejowe w czymś zewnętrznym. Sprzeczności w sposób nieunikniony towarzyszą rozwojowi. Wyzysk jest koniecznością wynikającą z praw dziejowych. Alienacja postępuje nieuchronnie wraz z rozwojem społecznym: od wspólnoty plemienną, poprzez społeczeństwo feudalne, aż po podziały klasowe w świecie uprzemysłowionym. Wyobcowanie człowieka jest skutkiem nieuniknionych podziałów w społeczeństwie³⁹. Lecz właśnie teraz dla myśliciela z Trewiru jest czas przemiany. To „teraz” trzeba podkreślić, gdyż Marks dzieli wyraźnie czas na prehistorię wyzysku i historię przyszłą⁴⁰. W tym „teraz” – jak to skomentował Engels – ma nastąpić „skok ludzkości z królestwa konieczności w królestwo wolności”⁴¹. Sama alienacja jest historyczna w podwójnym sensie: będąc nieuniknionym efektem minionego rozwoju, sama stanie się przeszłością w nowym społeczeństwie komunistycznym, które zwieńczy dzieje⁴².

Wyzysk prehistorii społecznej ma jednak nie tylko wymiar materialny, ekonomiczny. Alienacja, choć według Marksa konieczna w rozwoju dziejowym, wyraża się także w degradacji ducha i moralności. Skutkiem tych anomalii jest „fałszywa świadomość”, nieautentyczny sposób bycia, co z kolei powoduje zahamowanie integralnego rozwoju człowieka. To, w jaki sposób Marks charakteryzuje wyzysk człowieka przez człowieka, jest w istocie sądem moralnym; mowa tu o złu, które objawia się w „absolutnej krzywdzie”, a którego źródła tkwią raczej we wnętrzu człowieka niż w kształtujących go zewnętrznych warunkowaniach historyczno-materialnych. W ten sposób treść tego sądu moralnego zbliża się do tego, co Biblia mówi o grzechu pierworodnym. Ta niekonsekwencja znamionuje sposób myślenia Marksa, który chciał dzieje wyjaśnić na-

³⁶ Człowiek zostaje całkowicie uprzedmiotowiony, staje się towarem; por. tamże, s. 349; A. FLIS, *Antynomie wielkiej wizji...*, dz. cyt., s. 54-55.

³⁷ Por. tamże, s. 59-60.

³⁸ W początkowych słowach *Manifestu Partii Komunistycznej* odnajdujemy myśl, że osnową całej dotychczasowej historii są walki klasowe, w których mamy do czynienia z podziałem na „ciemniejszych” i „uciemiężonych”; por. K. MARKS, F. ENGELS, *Dziela wybrane*, t. I, dz. cyt., s. 343.

³⁹ Por. A. FLIS, *Antynomie wielkiej wizji...*, dz. cyt., s. 60-62.

⁴⁰ Por. K. MARKS, F. ENGELS, *Dziela wybrane*, t. I, dz. cyt., s. 362; K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 36.

⁴¹ K. MARKS, F. ENGELS, *Dziela wybrane*, t. III, Warszawa 1982, s. 365.

⁴² Por. A. FLIS, *Antynomie wielkiej wizji...*, dz. cyt., s. 61-62.

ukowo w ramach ekonomii politycznej, lecz nie uwolnił się od myślenia religijnego⁴³.

Problemem u Marksa staje się sposób wyzwolenia z tego „grzechu”. Ma tego dokonać proletariat poprzez gwałtowną rewolucję, obalającą klasy panujące. W istocie jednak proletariat jest „narodem wybranym”, a komunizm eschatologicznym rajem. Marksowska filozofia dziejów nabiera charakteru mesjanistycznego i profetycznego⁴⁴. Sytuuje się w ten sposób w modelu dziejów, który obecny jest w Biblii. Grzech głęboko zakorzenił się w człowieku, konieczne jest więc wyzwolenie z niego, trzeba tego dokonać przez przemianę, przez zbawienie, przez stworzenie nowego człowieka⁴⁵. O ile o markowskim „starym człowieku” możemy coś konkretnego powiedzieć, to „nowy człowiek” staje się rzeczywistością nieokreśloną, kimś, kto dopiero ma przyjść; nieznane są warunki jego powstania. Pokładanie nadziei w „nowym człowieku” nie ma więc żadnych racjonalnych podstaw ani nie może wynikać z doświadczeń historycznych⁴⁶. Zwycięstwo komunizmu i przemiana człowieka ma charakter czystej przepowiedni⁴⁷. Na kogo jednak mógłby liczyć filozof z Trewiru? Kto miałby spełnić te prorocтва? W istocie filozofia Marksa, choć zdecydowanie ateistyczna i materialistyczna, przesiąknięta jest religijnym sposobem myślenia, choć oczywiście jest to religia świecka, pozbawiona odniesień do świata nadprzyrodzonego – religia bez Boga.

III. NIETZSCHE I PRZEZWYCIEŻENIE SIEBIE

Przystępując do analiz koncepcji zła dziejowego według Fryderyka Nietzschego, trzeba wstępnie zapytać, czy u niemieckiego filozofa istnieje w ogóle coś takiego jak historiozofia. Czy Nietzschemu nie chodziło bardziej o odczytanie praw rozwoju jednostki, czy nie mówi on o degradacji i odnowieniu człowieka jako takiego, bez konkretnych odniesień do rzeczywistości dziejowej? Próbuąc odpowiedzieć na to pytanie, trzeba wziąć jednak pod uwagę, że F. Nietzsche jednym z głównych przedmiotów swojej filozoficznej refleksji uczynił kulturę. Filozofia kultury zaś jest ściśle związana z filozofią dziejów⁴⁸. Nietzsche poddał radykalnej krytyce podstawy kultury Zachodu i zakwestiono-

⁴³ Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 43.

⁴⁴ Por. tamże, s. 44-45.

⁴⁵ Znamieniem jest tu także absolutyzacja zła dziejowego. Marks widział w stosunkach społecznych kształtowanych przez wieki tragiczną degradację człowieka. Dlatego środki służące przezwyciężeniu tego zła były drastyczne; miały służyć eliminacji zacofanej dziejowo klasy, czyli burżuazji.

⁴⁶ Por. K. MARKS, F. ENGELS, *Dziela wybrane*, t. I, dz. cyt., s. 275; K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 37.

⁴⁷ Por. tamże, s. 44.

⁴⁸ Twierdzi się niekiedy, że filozofia dziejów bada zjawiska społeczno-kulturowe w aspekcie czasowym. Por. S. KAMIŃSKI, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 369.

wał sens chrześcijańskiej koncepcji dziejów⁴⁹. W obliczu rzekomego fiaska kultury chrześcijańskiej pragnął zbudować zupełnie inną historiozofię, będącą wzięciem dziejów „poza dobrem i złem”.

Niemiecki myśliciel, obserwując rozpaczliwe próby ratowania chrześcijańskiej koncepcji dziejów w laicyzujących się społeczeństwach Europy, zdał sobie chyba sprawę, że nie da się utrzymać jakiegokolwiek, świeckiej czy chrześcijańskiej, teorii postępu w dziejach. Raczej widział upadek tego, co nazywamy cywilizacją Zachodu. Na dodatek winą za tę dekadencję społeczeństw zachodnich, które zabrnęły duchowo w ślepy zaułek historii, obarczył chrześcijaństwo. Aby wyzwolić się z tego myślenia, Nietzsche zaproponował powrót do pochodzącej z antyku cyklicznej koncepcji dziejów. „Teoria wiecznego powrotu” jest kluczem do zrozumienia nietscheańskiej historiozofii. Dzieje nie są linearnym ciągiem zdarzeń, mającym swój początek, przebieg i cel. Są bezustannym powrotem do tego, co było⁵⁰.

Nie znaczy to jednak, że nie można pytać o sens i cel dziejów. Historia wciąż się wydarza. Różni się od tego, co przyrodnicze. Ujawnia się w niej wola człowieka. Z kolei świat przyrody, w odróżnieniu od rzeczywistości dziejowej, jest związany koniecznymi prawami. Człowiek zaś zarówno żyje w historii, jak i tkwi w przyrodzie. Powstaje pytanie o sens dziejów, o sens ludzkiej egzystencji w całości bytu. Jest to pytanie o Boga i kosmos, o to, co jest najwyższym bytem. Czy nasza egzystencja jest przypadkowa, czy da się włączyć w całość bytu? Co panuje w świecie? Czy wolność, czy też konieczność? Wobec przypadkowości historii czyż nie lepiej oprzeć się na konieczności przyrody? Powstaje antynomia pomiędzy wolnością a koniecznością; pomiędzy wolą nastawioną na przyszłość a tym, co już dokonane, co „było”, pomiędzy odrębnością woli człowieka wobec świata a uwikłaniem w przyrodę. Wolność, która pozbędzie się fatum, uczyni człowieka Bogiem, a to, co konieczne, stanie się wówczas bezwolnym procesem mechanicznym. Próbowujemy albo wyzbyć się tego, co nas wiąże z przyrodą, albo też nie przekraczamy tego, co w nas zwierzęce. A tymczasem chodzi o syntezę wolności i konieczności w człowieku⁵¹. Chodzi o odnalezienie człowieka, o pojednanie człowieka z bytem lub Bogiem⁵².

Nietzsche opowiada się za włączeniem naszej egzystencji w konieczność kosmosu⁵³. Nie Bóg czeka na nas na końcu dziejów, lecz my sami musimy włą-

⁴⁹ F. Nietzsche doskonale zdawał sobie sprawę z nihilizmu obecnego w kulturze europejskiej. Podjął więc próby ratowania człowieka, który bezwolnie zawisł między tym, co boskie, a nicością. Por. L. KLESZCZ, *Filozofia i utopia. Platon, Biblia, Nietzsche*, Wrocław 1997, s. 142.

⁵⁰ Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 212, 214.

⁵¹ Por. tamże, s. 209-210.

⁵² Por. tamże, s. 206. To, że człowiek był jakoś odłączony od źródła swego bytowania, Nietzsche dostrzegał we współczesnym mu świecie w zagubieniu się człowieka. Zaratustra mówi o człowieku, że jest w nim „wiele z robaka”. Opanowany on jest przez „nieziemskie nadzieje”. Zawiodły wszelkie dotychczasowe wartości. Por. także: F. NIETZSCHE, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Kraków 1999, s. 12-14.

⁵³ Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 210.

czyć się do „wiecznego powrotu rzeczy”. Wybawieniem człowieka z tej antynomii wolności i konieczności jest odpowiedź twórczej woli wobec konieczności: „Tak chcę!”⁵⁴. Jest to ruch polegający na opisie przemian dziejowych, w którym świat Biblii przedstawiony jest alegorycznie w postaci wielbłąda obarczonego nakazem „powinieneś”, czasy nowożytne ubóstwiający wolność w postaci lwa wypowiadającego „ja chcę” oraz przyszłe pojednanie ze światem w postaci dziecka mówiącego „ja jestem”. Właśnie w tej ostatniej fazie woła mówi „tak” konieczności⁵⁵. Jest to proces, w którym człowiek wyzwala się od Boga w kierunku samego siebie. W „wiecznych powrotach” można zauważyć imperatyw etyczny: wezwanie do odpowiedzialności naszego działania, ale też prawdę metafizyczną: objawienie „najwyższego rodzaju bycia” – punkt kulminacyjny – osiągnięcie wieczności⁵⁶. Aby tego dokonać, aby odnaleźć chwilę, w której zanurzamy się w wieczności, trzeba wyzbyć się ludzkiego punktu widzenia. Trzeba stanąć ponad życiem, biegiem spraw przyziemnych, ponad historią⁵⁷. Taką moc ma prorok Zaratustra, symbol nowego człowieka, który „naucza o wiecznym powrocie rzeczy”, o pogodzeniu się z przeznaczeniem. W nim rozpacz przemienia się w szczęście. To, co było nicością, zmierzało ku degradacji, jest w uwiecznionej chwili podniesione do pełni bytu. Nietzscheański „nadczłowiek” nie jest, co prawda, ponad wszelką koniecznością, nie jest czystą wolnością, ale też poprzez przewyciężenie siebie, uznanie tego, co być musi, odcina się od tego, co przypadkowe, bezwolne, słabe⁵⁸.

Wizja Nietzschego w swych intencjach jest zaprzeczeniem biblijnej nauki o grzechu pierwotnym i o słabości ludzkiej natury, o konieczności zbawienia przez wiarę i pokorę. Filozofia ta „[...] odwraca stworzenie świata ze wszystkimi jej konsekwencjami”⁵⁹. Nie ma pierwszego upadku, nie ma wynikłego z tego wydarzenia okaleczenia ludzkiego ducha, nie ma potrzeby Ukrzyżowania. Zarazem jednak Nietzsche pisze „antychrześcijańską Ewangelię”, nie opuszczając „chrześcijańskiego doświadczenia”⁶⁰. Człowiek musi wrócić do siebie, potrzebuje wyzwolenia. W sytuacji, gdy we współczesnej kulturze zachodniej „Bóg umarł”, nie może wrócić do Boga, co najwyżej może jedynie zaakceptować obojętnie konieczność obecną w ludzkiej egzystencji.

Jeśli istnieje zło dziejowe, to przewrotnie dla Nietzschego jest to „zło” kultury chrześcijańskiej⁶¹. W jego filozofii mamy do czynienia z syntezą prometej-

⁵⁴ Por. F. NIETZSCHE, *To rzekł Zaratustra...*, dz. cyt., s. 182, 184, 255.

⁵⁵ Por. tamże, s. 29-31.

⁵⁶ Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 210-211.

⁵⁷ Por. tamże, s. 209.

⁵⁸ Por. tamże, s. 212-213. „Co jest złe? – Wszystko, co ze słabości pochodzi”, F. NIETZSCHE, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, tłum. L. Staff, Kraków 2004, s. 7.

⁵⁹ K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 214.

⁶⁰ Por. tamże, s. 216.

⁶¹ Trafnie zauważa Henri de Lubac, że chrześcijańska wizja człowieka, niegdyś witana jako wyzwolenie, często jawi się współcześnie jako zniewolenie. Por. H. DE LUBAC, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 37-38.

skiego buntu człowieka wobec „bogów” i niezgody na słabość człowieka, na jego aksjologiczną niesamodzielność. Ważny dla Nietzschego problem cierpienia i sposobu wyzwolenia się z niego przybiera postać „teodycei bez Boga”, odcięcia się człowieka w swym tragicznym losie od boskiego wsparcia⁶². Występuje tu swoisty rodzaj absolutyzacji zła, polegającej na zakreśleniu ostrej linii demarkacyjnej pomiędzy słabością, cierpieniem, pokorą i poświęceniem w rozumieniu chrześcijańskim a siłą, samowystarczalnością i witalnością. Dla Nietzschego te dwa światy są nie do pogodzenia. Pierwszy trzeba odrzucić, by drugi mógł się rozwijać bez przeszkód.

Mimo odrzucenia linearnej koncepcji dziejów Nietzsche wykazuje całkiem biblijne i chrześcijańskie podejście do tego, co nazywa się wydarzeniem historycznym, i ogólnie do dziejów jako sensownej całości⁶³. Chociaż niemiecki filozof odwołuje się do starożytnych greckich koncepcji dziejowych, to jednak w istocie w swej filozofii korzysta z chrześcijańskiego modelu myślenia o historii. Dla Greków bowiem poszczególne zdarzenia nie miały większego sensu, nie rzutowały na całość dziejów. Dla niemieckiego filozofa zaś zbawienie i wyzwolenie w skali całych dziejów jest czymś bardzo ważnym. Dla Greków przyszłość nie miała znaczenia. Natomiast wszelkie myślenie Nietzschego nakierowane jest na przyszłość, ku przyszłości zwraca się „wola mocy” jako „wola do czegoś”. Grecy uznawali twórczość jedynie za naśladowanie natury. U niemieckiego filozofa przyszłość ma być przedmiotem twórczości, dziełem woli, dla Nietzschego wola musi się wybawić. Musi dokonać tego sama. Jest to myślenie, które swe najogólniejsze wzorce czerpie z Biblii, jest to zarazem myślenie, które odrzuciwszy Boga, duszę, grzech, łaskę, Opatrzność, wikła się w liczne antynomie⁶⁴. Jak człowiek współczesny z bagażem kultury i tradycji, z bagażem swych dziejów, w których przecież realizowała się jego historia zbawienia, może powrócić do jedności z kosmosem, odrzucić Krzyż, a powrócić do koła? Jak może zbawić się bez Boga? Te pytania Nietzschego pozostają bez odpowiedzi.

ZAKOŃCZENIE

Główną tezę wspomnianej na początku książki Karla Loewitha jest stwierdzenie, że historia nie potrafi sama się wytłumaczyć. „Problem historii jest w jej własnym zakresie nierozwiązywalny”⁶⁵. Dlatego też próby napisania historiozofii czysto świeckiej, ograniczonej do jednej płaszczyzny: do widzialnego, materialnego świata, do człowieka, ponad którym nie ma już nic i nikogo, kończą się niepowodzeniem. Kontynuatorzy Woltera chcieli odejść od teologii antycznej,

⁶² Por. L. KLESZCZ, *Filozofia i utopia...*, dz. cyt., s. 147-148.

⁶³ Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 216-218.

⁶⁴ Por. tamże, s. 217-218.

⁶⁵ Tamże, s. 186.

która zakładała relację pomiędzy dziejami człowieka a odwiecznym, boskim kosmosem. Chcieli tym bardziej zaprzeczyć chrześcijańskiej nadprzyrodzonej wizji historii z Bogiem jako podmiotem dziejów. Rzeczywiście udało im się stworzyć czysto świeckie koncepcje dziejów. Czy jednak idee te nie doprowadzają w efekcie do sprzeczności? Dzieje, których sens ma tkwić w nich samych, które nie są interpretowane według jakiejś zewnętrznej zasady, stają się grą przypadku, grą sił, których człowiek nie jest w stanie opanować⁶⁶.

Ateistyczna historiozofia próbuje rozwiązać problem zła dziejowego. Pragnie opisać i wyjaśnić zło, podać sposoby jego przezwyciężenia. Odczytuje historię jako bolesne doświadczenie ludzkości pełne cierpienia i nędzy. Korzysta z modelu dziejów wypracowanego na podstawie Objawienia judeo-chrześcijańskiego. Przenosi do współczesności to doświadczenie, które było udziałem natchnionego autora piszącego o upadku pierwszych ludzi. W tym jest genetycznie biblijna i chrześcijańska. Ale taka historiozofia przyjmuje zasadniczą przesłankę, która okazuje się fałszywa: postęp czysto świecki to nie to samo, co chrześcijańska wizja dziejów kierowanych przez Opatrzność. Materializm i naturalizm ateistycznej historiozofii, absolutyzacja zła i odcięcie się od nadprzyrodzonych źródeł łaski skutecznie rugują możliwość jakiegokolwiek alternatywnego do propozycji chrześcijańskiej zaradzenia złu w dziejach. Sama historia nie rozwiąże problemu zła i cierpienia. Wizja „raju na ziemi” to nie to samo, co oczekiwanie „lepszego świata” przez chrześcijan.

Dziewiętnastowieczna ateistyczna filozofia dziejów daje wiele do myślenia. Pokazuje z jednej strony, że refleksja filozoficzna nie może pomijać ludzkiej nędzy duchowej i materialnej objawiającej się w dziejach, jeśli filozofia ma integralnie ujmować człowieka jako uczestnika procesu dziejowego. Jest to uwaga także pod adresem filozofii uprawianej w perspektywie wiary i chrześcijańskiego doświadczenia, która ma żywo interesować się tematyką zła pojawiającego się w historii, która nie opuści człowieka, nie spisze go na straty, lecz wskaże mu drogi realizacji dobra. Z drugiej strony ta antychrześcijańska historiozofia w wydaniu Proudhona, Marksa i Nietzschego dowodzi, że czymś iluzorycznym jest oczekiwanie, że w końcu człowiek sam, o własnych siłach przejdzie bez szwanku przez historię. Wskazuje także na wielką odpowiedzialność ciążącą na myślicielach, którzy stwarzają ludziom nadzieje szybkiego zlikwidowania zła. Ich pomysły co do sposobów rozwiązania problemu zła w dziejach mogą przyczynić się do zdynamizowania wielkich ruchów społecznych. Jeśli będą to nośne, lecz błędne koncepcje – zastosowane w praktyce, mogą doprowadzić do dziejowej katastrofy ludzkości.

⁶⁶ Por. tamże, s. 187, 196.

SUMMARY

The Problem of Evil of History in Atheistic Philosophy of History

According to the German philosopher Karl Loewith, one of the most profound reasons for a philosophy of history is the human experience of evil and suffering inherent in historical processes. The explanation of the origin of evil given by the Bible, especially in Genesis, has become a pattern not only for Christian thinkers but also indirectly for the atheistic philosophers of history P. J. Proudhon, K. Marx and F. Nietzsche. P. J. Proudhon sees extreme poverty as the most basic form of evil in society. To liberate himself from poverty man has to reject God and become the sole master of the world. K. Marx examines reasons for evil found in the historical development of the social relations of production and property. The corruption of these relations causes man's alienation and "false consciousness". The only way to liberate man is social revolution and building an ideal communistic society. F. Nietzsche sees the decadence of Western civilization and criticizes its groundless belief in progress. His solution is to reject the Christian ideal of man and to create the "Overman" who will reconcile freedom with necessity. All of these atheistic philosophers, though they reject the Christian cultural and philosophical heritage, use the biblical pattern for the explanation of evil. They agree that man needs to be liberated from the burden of the "original sin" of history. But in their atheistic and naturalistic views they leave man alone in fighting against evil conceived as absolute. Their solutions for liberating man from the evil of history seem to be deceptive.

Thum. Wojciech Rojek

Słowa kluczowe / key words:

filozofia dziejów, zło, ateizm
philosophy of history, evil, atheism

KS. JERZY MACHNACZ

ESGA – EDYTY STEIN DZIEŁA WSZYSTKIE. RYS HISTORYCZNO-MERYTORYCZNY.

Niniejszy artykuł koncentruje się w pierwszej części na rekonstrukcji wydarzeń związanych z Archivum Carmelitanum Edith Stein, którego kierownictwo postawiło sobie między innymi za cel wydanie dzieł Edyty Stein (ESW). W drugiej części zostanie krótko przedstawiona treść poszczególnych tomów krytycznego wydania dzieł wszystkich Edyty Stein (ESGA), podjętego przez Międzynarodowy Instytut Edyty Stein z Würzburga, ze szczególnym uwzględnieniem wprowadzeń, umożliwiających zainteresowanym życiem i dziełem Edyty Stein profesjonalne podejście do pracy naukowej.

Przybliżenie historii wydania dzieł wszystkich Edyty Stein należy rozpocząć od przypomnienia faktów z ostatniej fazy jej życia. Po przejściu władzy w Niemczech przez Hitlera życie obywateli pochodzenia żydowskiego, jak i innych grup, znalazło się w niebezpieczeństwie, dlatego duża część z nich zdecydowała się na emigrację. Aby nie narażać siostr na represje ze strony władz nazistowskich Edyta Stein, w klasztorze: siostra Benedykta od Krzyża, opuściła 31 grudnia 1938 roku Karmel w Kolonii i udała się do karmelu w Echt, znajdującego się w Holandii. Jest oczywistym, że zabrała ze sobą to, co było konieczne i możliwe, liczne prace pozostające w rękopisie, czy maszynopisie.

2 sierpnia 1942 roku s. Benedykta od Krzyża została aresztowana przez gestapo i deportowana do hitlerowskiego obozu koncentracyjnego w Auschwitz, gdzie została zamordowana 9 sierpnia.

Ze względu na niebezpieczeństwo bombardowań alianckich mieszkańcy Echt, w tym i karmelitanki, zostali ewakuowani. Siostry zabrały ze sobą to,

co pozostało po s. Benedykcie od Krzyża. Jej puścizna znalazła się w roku 1945 w Archiwum Husserla, zorganizowanym i prowadzonym przez franciszkanina Hermana von Breda. On to zlecił, pracującej u niego archiwistce Lucy Gerber, zbadać i uporządkować dostarczone materiały¹.

Prowincjalat karmelitanek w Holandii utworzył Archivum Carmelitanum Edith Stein i zlecił jego pierwszemu dyrektorowi o. Romaeusowi Leuven OCD, który znał osobiście Edytę Stein, wydanie jej dzieł (Edith Stein Werke – ESW). W roku 1955 Archiwum Edyty Stein zostało przeniesione do własnych pomieszczeń w Leuven, następnie przetransportowane do Brukseli, w Belgii².

Wydawanie dzieł Edyty Stein rozpoczęto od opublikowania w roku 1950, jako pierwszego tomu, jej największego dzieła o charakterze religijnym *Kreuzswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, w wydawnictwie Nauwelaerts z Leuven. W tym samym roku ukazała się, jako tom 2, najważniejsza praca filozoficzna Edyty Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein*, w której opublikowaniu uczestniczyło już wydawnictwo Herdera z Freiburga w Niemczech. Oto kolejne tomy:

Tom 3. *Des hl. Thomas von Aquino – Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate)*, część I: kwestie 1 – 13, Nauwelaerts – Leuven i Herder – Freiburg 1952.

Tom 4. *Des hl. Thomas von Aquino – Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate)*, część II: kwestie 14 - 29, Nauwelaerts – Leuven i Herder – Freiburg 1955.

Tom 5. *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, Nauwelaerts – Leuven i Herder – Freiburg 1959.

Tom 6. *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, Nauwelaerts – Leuven i Herder – Freiburg 1962.

Tom 7. *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Stein: Kindheit und Jugend*, Nauwelaerts – Leuven i Herder – Freiburg 1965.

Tom 8. *Selbstbildnis in Briefen*: część I: 1916-1934, De Maas en Walter – Druten i Herder – Freiburg 1976.

Tom 9. *Selbstbildnis in Briefen*: część II: 1934-1942, De Maas en Walter – Druten i Herder – Freiburg 1977.

Tom 10. *Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung*, De Maas en Walter – Druten i Herder – Freiburg 1983. Jest to tłumaczenie pracy R. Leuven OCD, *Mijn weg naar de waarheit*, De Maas en Walter – Druten 1980, stawiającej sobie za cel dokończenie, na podstawie źródłowych materiałów, autobiografii Edyty Stein.

¹ Por. S. Mödersheim, *Husserls Nachlaß und seine Erschließung*, w: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, red. H. R. Sepp, Freiburg 1988, s. 103 – 115; M. A. Neyer OCD, *Einleitung*, w: *ESGA 1*, s. X – XVI.

² Por. M. Linssen OCD, *Arbeitsbericht über die Edition der Werke Edith Stein durch das „Archivum Carmelitanum Edith Stein“*, w: *Edith Stein – Leben. Philosophie. Vollendung*, red. L. Elders SVD, Würzburg 1990, s. 291 – 294.

Tom 11. *Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte*, De Maas en Walter – Druten i Herder – Freiburg 1987.

Tom 12. *Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung*, Herder – Freiburg 1990.

Tom 13. *Einführung in die Philosophie*, Herder – Freiburg 1991.

Tom 14. *Briefe an Roman Ingarden 1917 - 1938*, Herder – Freiburg 1991.

Tom 15. *Erkenntnis und Glaube*, Herder – Freiburg 1993.

Tom 16. *Der Aufbau der menschlichen Person*, Herder – Freiburg 1994.

Tom 17. *Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie*, Herder – Freiburg 1994.

Tom 18. *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, Herder – Freiburg 1998.

W roku 1984 przewieziono Archiwum z Brukseli do karmelu w Geleen, w Holandii, a kiedy karmel został rozwiązany przekazano je do karmelu w Würzburgu.

Wielką zasługą Archivum Carmelitanum Edith Stein, konkretnie: L. Gerber, R. Leuvena OCD i M. Linssena OCD, ściśle współpracujących z holenderską i niemiecką prowincją Karmelitanek Bosych, jest zorganizowanie archiwum, uporządkowanie i stopniowe wydawanie puścizny Edyty Stein – s. Teresy Benedykty od Krzyża, co przyczyniło się w znacznym stopniu do poznania przez szeroki krąg czytelników jej życia i dzieła. Ze względu na ciągle pozyskiwane materiały, jak i możliwości krytycznego opracowania posiadanych materiałów ESW nie spełniało wymogów stawianych współczesnym badaniom naukowym.

W marcu 2000 roku powstała myśl założenia w Würzburgu Instytutu Edyty Stein, który ze względu na współpracowników z różnych krajów i międzynarodowe plany przyjął nazwę Internationales Edith Stein Institut Würzburg, którego pierwszym dyrektorem został M. Linssen OCD. Zadanie statutowe Instytutu sformułowano ogólnie, winno polegać na wspieraniu nauki i badań, kształcenia i wychowania, sztuki, kultury i religii w odniesieniu do Edyty Stein – Benedykty od Krzyża OCD. Ogólne sformułowanie konkretyzuje się w tym, że Instytut:

- utworzył naukową bibliotekę do której integrował Archivum Carmelitanum Edith Stein,
- podjął się wydania dzieł wszystkich Edyty Stein: Edith Stein Gesamtausgabe – ESGA, przy współpracy z wydawnictwem Herdera z Freiburga,
- wspiera badaczy w przygotowaniu naukowych prac i ich publikacji dotyczących życia, osoby, dzieła i środowiska Edyty Stein,
- stwarza zainteresowanym życiem i dziełem Edyty Stein możliwości badań naukowych³.

³ Por. M. Linssen OCD, *Die Geschichte des „Internationalen Edith Stein Instituts Würzburg“*, w: *Edith Stein – Themen. Bezüge. Dokumente*, red. B. Beckmann, H.-B. Gerl-Falkovitz, Würzburg 2003, s. 269 – 271.

M. Linssen zmarł niespodziewanie 23 maja 2005 roku, 8 czerwca 2005 zmarła L. Gelber. Nowym dyrektorem Instytutu został K. Mass OCD.

Instytut, jako wydawca, zaplanowanego początkowo na 25 tomów wydania dzieł wszystkich Edyty Stein, pozyskał dla naukowej opieki nad przedsięwzięciem H.-B. Gerl-Falkovitz, kierowniczkę katedry filozofii religii na Uniwersytecie Technicznym w Dreźnie, doskonałą znawczynię życia i dzieła Edyty Stein. Ona podzieliła dorobek Stein na odpowiednie bloki tematyczne i zaprosiła do współpracy znakomitych uczonych z Niemiec i Włoch, którzy przejęli odpowiedzialność za napisanie wprowadzenia i za krytyczne opracowanie poszczególnych tomów. Według podziału Gerl-Falkovitz zostaną teraz omówione poszczególne tomy⁴.

A. PISMA BIOGRAFICZNE

ESGA 1: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, opracowanie i wprowadzenie M. A. Neyer, przypisy i drzewo genealogiczne H.-B. Gerl-Falkovitz, 2002, s. 412, (LJF).

Wiemy, że Edyta Stein rozpoczęła pisanie tej sagi rodzinnej we Wrocławiu 21 września 1933 roku, kontynuowała pisanie w karmelu z Kolonii, z przerwą od roku 1935, kiedy otrzymała polecenie przygotowania do druku *Potenz und Akt* i w karmelu w Echt. Ma to być przede wszystkim świadectwo tego, co jako „dziecko żydowskiej rodziny poznała w żydowskim środowisku”, stara się przybliżyć społeczeństwu codzienne życie Żydów, o który jego większość, ze względów politycznych, społecznych i religijnych nie miała większego pojęcia.

Manuskrypt kończy się na roku 1916, chociaż Stein opowiada miejscami i o wydarzeniach późniejszych. Czytamy w tych wspomnieniach o tym, co – dla większości współczesnych – wdaje się być czymś zupełnie normalnym: o załamaniu się wychowania religijnego w domu rodzinnym, o utracie wiary przodków, o wielkiej inteligencji i jeszcze większych ambicjach nabudowanych na poglądzie na świat bez życiodajnych podstaw, dlatego wiodącym ku rozczarowaniu, depresji, zagubieniu siebie.

Neyer, karmelitanka, która poświęciła swoje życie badaniu dziejów życia i dzieła Stein, posiadająca niesamowitą wiedzę, opracowała to dzieło Stein na nowo i dołączyła do niego inne, związane z życiem Stein, pisma: zyciorys z roku 1916, wiersz z roku 1920, tekst ofiarowania siebie z roku 1939, testament i modlitwę z roku 1939 oraz na zakończenie: zapiski Erny Biberstein, zd. Stein i drzewo genealogiczne Steinów sporządzone przez Gerl-Falkovitz.

⁴ Jako uzupełnienie por. I. J. Adamska OCD, *Geneza i zasadnicza treść dzieł Edyty Stein w ujęciu chronologicznym*, w: <http://www.karmel.pl/hagiografia/stein>.

ESGA 2: *Selbstbildnis in Briefen I (1916 – 1933)*, wprowadzenie H.-B. Gerl-Falkovitz, opracowanie i uwagi M. A. Neyer, 2000, s. 320, (SBB I).

Podział na dwa tomy został dokonany ze względu na ilość listów, za datę przełomową przyjęto wstąpienie Edyty Stein do karmelu.

We wprowadzeniu do ESW VIII R. Leuven napisał, że prawdziwe życie człowieka zawiera się w jego listach. Listy „zdradzają” życie wewnętrzne piszącego, jego stosunek do osób mu bliższych i dalszych, do wydarzeń, w których uczestniczył i które go dotknęły. Zbiór listów daje duchowy portret piszącego.

Stein jawi się w swoich listach jako kobieta prostolinijna, do głębi uczciwa, wierna sobie i najbliższym, zdolna i inteligentna, a przy tym krytyczna i nawiedzana przez wątpliwości. Opublikowane listy wprawdzie nie wnoszą nic rewolucyjnego do jej obrazu, staje się on jednak bardziej wyraźny.

Wydawcy ESW VIII i IX zdawali sobie sprawę z braków swego wydania. Dlatego też Gerl-Falkovitz poczyniła wszelkie możliwe starania, aby opublikować wszystkie dostępne listy napisane przez Stein jak i – w tym jest nowość – pisane do niej. Trzeba tutaj podkreślić zasługi T. M. Drügemöller, współnowicjuski Stein, która – później razem z M. A. Neyer – zaczęła gromadzić wszystko, co było związane z życiem i działalnością Stein i tym samym dała podstawy do założenia Edith-Stein-Archiv przy karmelu w Kolonii.

Listy skłaniają do zamyślenia nad sensem życia człowieka. W przypadku Ed. Stein „wiara nie jest wielką funkcją Ja, ona jest dla niej – daleko od dzisiejszej pokusy samopotwierdzenia – wyzwającym posłuszeństwem” – pisze Gerl-Falkovitz.

ESGA 3: *Selbstbildnis in Briefen II (1933–1942)*, wprowadzenie H.-B. Gerl-Falkovitz, opracowanie i uwagi M. A. Neyer, 2000, s. 614, (SBB II).

W tym tomie zostały zamieszczone liczne dokumenty znalezione, bądź pozyskane w ostatnich latach, nie tylko listy pisane przez Stein, lecz również adresowane do niej oraz dokumenty bezpośrednio związane z jej osobą, bądź osobą jej siostry Róży. Nowość w stosunku do wcześniejszych wydań stanowią również liczne i obszernie przypisy, ułatwiające czytelnikowi identyfikacje pojawiających się osób i przyporządkowanie sytuacji do całości życia i twórczości Stein.

W większości są to listy pisane z karmelu. Nie tylko między wierszami można wyczytać radość Stein z możliwości życia w duchu św. Teresy Wielkiej i św. Jana od Krzyża. Wyczytać można również narastający strach, bojaźń wywołwaną rozwojem sytuacji politycznej i społecznej w Niemczech. Aby nie narażać sióstr, aby ratować własne życie musi opuścić Kolonię i udać się do karmelu w Echt w Holandii, czyni starania o wyjazd do Szwajcarii, jednocześnie zdaje sobie sprawę, że nikt w Niemczech nie podejmie się opublikowania jej filozoficznego dzieła życia: Endliches und ewiges Sein, dlatego szuka możliwości przetłumaczenia i publikacji w USA, bądź w Holandii. Jesteśmy świadkami niszczenia kolejnych nadziei! Życie – jak mówią Niemcy – musi iść dalej? Tylko: dokąd?

Na podstawie tutaj opublikowanych dokumentów można odtworzyć drugą część życia Stein, jego pierwszą część opisała ona w powieści autobiograficznej: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*.

We wprowadzeniu /s. 9 – 13/ Gerl-Falkovitz pisze, że wydany tom listów osiąga punkt kulminacyjny w roku 1942. Znamy jaki był koniec życia tych ludzi, dlatego z przerażeniem czytamy, np.: w liście Ruth Kantorowicz z 19 lipca 1942 roku, pisanego na 14 dni przed aresztowaniem, w którym dziękuje za to, że do tej pory nie dostała się w ręce nazistów. Łzy pojawiają się w oczach, kiedy przeglądamy dokument pozwalający Edycie i Róży na wjazd do Szwajcarii, kiedy obie już od kilku dni nie żyły. Tego się nikt nie spodziewał, nikt się z tym nie liczył, jak szybko i jak brutalnie nadejdzie koniec.

Wejście na szczyt góry jest zejściem do otchłani! Kto jednak potrafi żyć rzeczywistością ducha, ten wie, że w takich chwilach nadzieja, wiara i miłość płynące z ludzkiego pocieszenia bazują na Dobrej Nowinie, a ta jest pociechą samego Jezusa Chrystusa.

ESGA 4: *Selbstbildnis in Briefen III, Briefe an Roman Ingarden, wprowadzenie H.-B. Gerl-Falkovitz, opracowanie i uwagi M. A. Neyer oraz E. Avé-Lallemant, 2001, s. 248, (SBB III/BRI).*

Listy do Ingardena zostały odłączone od pozostałych z tego względu, że on był dla niej nie tylko kolegą z lat studiów, lecz przyjacielem. Listy Stein świadczą o głębokiej i długiej przyjaźni z Ingardenem. W tych listach jest ona w pełni sobą: kobietą przeżywającą na drodze do samej siebie wzloty i załamania duchowe. Dlatego też we wprowadzeniu Gerl-Falkovitz pyta: na ile nam wolno wnikać w listy, które mają tak osobisty charakter? Opowiadają one również o życiu intelektualnym Mistrza, Ed. Husserla i osób wokół niego zgromadzonych, tworzących tzw. krąg getyński, będący niczym innym jak pierwszym Towarzystwem Fenomenologicznym.

Wprowadzenie /s. 9 – 25/ Gerl-Falkovitz dzieli się na: 1/ Dlaczego wczytywać się w cudze listy?, 2/ Rozkwitnąć w przyjaźni i pozwolić się oswoić, 3/ Mistrzostwo myśli: Edmund Husserl, 4/ Krąg getyński, 5/ Filozof Roman Ingarden, 6/ „Wymiana listów, która nie jest tylko wymianą...”, 7/ Czy wiara jest z filozofią, czy przeciw filozofii?

B. PISMA FILOZOFICZNE

Dział I: Wczesna fenomenologia (do roku 1925)

ESGA 5: *Zum Problem der Einfühlung. Anhang Notizen aus der Göttinger Zeit, wprowadzenie i opracowanie H. R. Sepp, 2006, s. 320, (PE).* Tom znajduje się, mimo zapowiedzi wydawniczych, w przygotowaniu.

ESGA 6: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften: Psychische Kausalität, Individuum und Gemeinschaft*, wprowadzenie i opracowanie H.-B. Gerl-Falkovitz, 2006, s. 283, (PK, IG). Tom znajduje się, mimo zapowiedzi wydawniczych, w przygotowaniu.

ESGA 7: *Eine Untersuchung über den Staat*, wprowadzenie i opracowanie I. Riedel-Spangenberg, 2007, s. 123, (US).

I. Riedel-Spangenberg pisze we wprowadzeniu: „Na tle dzisiejszego multimedialnego i multireligijnego społeczeństwa jej [Stein – JM] analizy posiadają duże znaczenie nie tylko dla państwa niemieckiego, lecz dla całej wspólnoty państw europejskich, w zglobalizowanym kontekście, dla całej ludzkości, ponieważ one uświadamiają, że państwo, lub związek państw nie może istnieć bez ufundowania na wartościach” /s. XXVI/. Nie może zatem istnieć państwo neutralne względem wartości. Praca została opublikowana w Jahrbuch 1925, s. 1 – 123, ale nie znalazła oddźwięku u współczesnych Stein, w naszych dniach nie budzi większego zainteresowania. Dlaczego Stein ją napisała? W jednym z listów do Ingardena pisze o sobie: „Moje prace są zawsze odbiciem tylko tego, co mnie zajmuje w życiu, ponieważ jestem tak skonstruowana, że muszę wszystko zreflektować”. Wiadomo, że Stein angażowała się w sprawy polityczne i społeczne: w roku 1918 wstąpiła do Niemieckiej Partii Demokratycznej /DDP/. Jako działaczka musiała dla samej siebie zreflektować: a/ swój nacjonalno – liberalny stosunek do państwa i b/ podstawy swojego pruskiego patriotyzmu.

We wprowadzeniu /s. IX – XXVI/ poruszono następujące punkty: 1/ Nieznane dzieło, 2/ Studia, kontekst naukowy i doświadczenia polityczne we Wrocławiu i Getyndze, 3/ Wyzwanie polityczne, 4/ Budowa i tematyka studium, 5/ Zasadnicze myśli, 6/ Krytyczna recepcja dzieła.

ESGA 8: *Einführung in die Philosophie, Anhang: Aufsätze aus der Assistentenzeit bei Husserl*, wprowadzenie i opracowanie C. M. Wulf, 2004, s. 280, (EPh).

Stein w tej pracy, we wprowadzeniu, ukazuje zadania filozofii i jej metodę. W pierwszej części przedstawia problemy dotyczące filozofii przyrody, w drugiej części – subiektywności. Można powiedzieć, że punkt ciężkości tej pracy stanowi rozwinięcie własnego stanowiska teoriopoznawczego, w którym ona odchodzi od stanowiska Ed. Husserla i zbliża się do poglądów M. Schelera oraz ukazanie koncepcji osoby, w której skłania się do arystotelesowskiego modelu, że człowiek jednoczy w sobie byt fizyczny, psychiczny i duchowy.

We własnej świadomości otwiera się dla Stein przejście z płaszczyzny transcendentnej na płaszczyznę ontologiczną i osiągnięcie konkretnego, własnego bytu. To przejście jest możliwe, ponieważ świadomość nie jest konstytuowana przez czyste Ja, lecz jest zawsze świadomością osoby, bytu psychofizycznego.

Należy przyjąć, że praca pisana była przez dłuższy czas z myślą o działalności akademickiej i została zakończona przed konwersją.

Cl. M. Wulf we wprowadzeniu /s. IX – XLIV/ wskazuje miejsce i znaczenie tej pracy w dorobku Stein oraz przybliża warsztat naukowy, z którego w niej korzystała.

Dział 2: Fenomenologia i ontologia (lata 1926–1937)

ESGA 9: *Beiträge zur Phänomenologie und Ontologie*, 2006, s. 180, (BPhO). Tom znajduje się, mimo zapowiedzi wydawniczych, w przygotowaniu.

ESGA 10: *Potenz und Akt*, wprowadzenie i opracowanie H. R. Sepp, 2005, s. 320, (PA).

Po tłumaczeniu Tomasza z Akwinu *De veritate* i po konfrontacji filozofii Tomaszowej z fenomenologią w artykule z okazji urodzin Ed. Husserla, przyszedł czas na pokazanie rzeczowych podstaw myśli św. Tomasza z Akwinu w perspektywie fenomenologicznej. Ukończona w 1931 roku praca miał stanowić podstawę kolejnej próby habilitacji, tym razem we Freiburgu. Próba się nie powiodła i z tego względu stanowi ona swoistego rodzaju cezurę w życiu Stein: jest pożegnaniem z myślą o karierze uniwersyteckiej i wejściem w intensywne studium zgłębiania myśli Akwinaty. Podstawy jego systemu Stein dostrzega w koncepcji możności i aktu, w rozumieniu /istnienia/ bytu realnego, posiadającego stronę potencjalną i aktualną.

Sepp we wprowadzeniu /s. XI – XXVII/ rekonstruuje historię powstania pracy, przybliża jej zasadniczą problematykę i jej układ w wydaniu, opracowanym na podstawie dwóch zachowanych maszynopisów: pierwszego – w zbiorach Conrad-Martius, znajdujących się w Bawarskiej Bibliotece Państwowej oraz drugiego – w zbiorach pułcizny Stein, będących w archiwum karmelu w Kolonii.

ESGA 11: *Endliches und ewiges Sein I*, wprowadzenie i opracowanie A. U. Müller, 2008, s. 300, (EES I).

ESGA 12: *Endliches und ewiges Sein II. Anhänge: Die Seelenburg. Und: Martin Heidegger Existentialphilosophie*, wprowadzenie i opracowanie A. U. Müller, 2008, s. 252, (EES II).

Praca ta stanowi najważniejsze dzieło filozoficzne Stein. Nakreśliła w nim własną wizję filozofii chrześcijańskiej, osiągniętą w dyskusji z filozofią starożytną i średniowieczną, gdzie jej partnerami jest: Arystoteles, Augustyn, Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, z filozofią nowożytną i najnowszą, gdzie „spiera się” z: I. Kantem i Ed. Husserlem, M. Heideggerem, M. Schelerem oraz z jej przyjaciółmi: A. Reinachem, H. Conrad-Martius.

Początkowym zamieraniem Stein było gruntowne przerobienie *Potenz und Akt*, powstało jednak zupełnie nowe dzieło, w którym zajmuje własne stanowisko wobec: a/ współczesnych jej badań myśli Tomasza z Akwinu, zwłaszcza prowadzonych przez M. Grabmanna i b/ rozmaitych nurtów w strumieniu fenome-

nologii: transcendentального – Husserla, egzystencjalnego – Heideggera, ontologicznego – Conrad-Martius. Punkt ciężkości analiz zostaje przeniesiony na rozumienie bytu, aby – w kontekście tego wszystkiego co istnieje – ukazać ontyczne miejsce człowieka. Sens czasowego istnienia człowieka można zrozumieć tylko w perspektywie sensu bytu wiecznego. Człowiek może siebie odnaleźć w swojej wiecznej, bytowej podstawie.

We wprowadzeniu /s. XII – XXXV/ Müller pokazuje, w jaki sposób doszło do napisania tego dzieła, jego rozmaite ujęcia i postaci, podstawowe myśli. Jego trwała wartość bazuje na dogłębnych analizach stosunku wiary do wiedzy, z tego też względu Jan Paweł II wymienił Stein w encyklice *Fides et ratio*. „Stosunek objawienia do rozumu, wiary do wiedzy określający współzycie ludzi religijnych i zsekularyzowanych, jest w takim samym stopniu o znaczeniu tak dla wierzących, jak i dla ‘religijnie niemuzykalnych’ ” /s. XXXIV/

C. Pisma z antropologii i pedagogiki

ESGA 13: *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, wprowadzenie S. Binggeli, opracowanie M. A. Neyer, 2000, s. 256, (F).

Teksty zebrane w tym tomie powstały w latach 1928 – 32, tematem przewodnim jest kobieta: na czym polega specyficzność bytu kobiety? Gdzie jest jej miejsce w życiu rodziny, społeczeństwa, kościoła? Jaką przyjąć koncepcję wychowania i kształcenia dziewcząt i kobiet, aby ona odpowiadała istocie kobiety i sytuacji społecznej? – są to pytania ważne w każdym czasie, dlatego nie można twierdzić, że teksty Stein zamieszczone w tym tomie mają w jej twórczości charakter drugorzędny. Oczywiście, trzeba zdawać sobie sprawę z ich czasowego, kulturowego uwarunkowania: nie ze wszystkimi myślami i propozycjami przedstawionymi przez Stein można się dzisiaj zgodzić. Faktem jest, że sytuacja społeczna wymusza zmianę obrazu i roli kobiety w życiu rodzinnym i społecznym i – tutaj trzeba zgodzić się ze Stein – zbawiennym lekarstwem na chorobę każdego czasu są ludzie o ukształtowanej osobowości. W każdym czasie należy kształcić osobowości, wychowywać ludzi z charakterem.

Binggeli we wstępie /s. IX – XXI/ wskazuje myśli przewodnie Stein na temat kobiety, wszystkie są nabudowane na antropologii. Do dalszych przemyśleń skłaniają jej: a/ symboliczne spojrzenie na kobietę, rzucające światło w tajemnicę jej istnienia, b/ analizy istoty kobiety prowadzone z perspektywy chrześcijańskiej, c/ rozumienie macierzyństwa jako podstawowego wyznacznik bytu kobiety, d/ podejście do pracy zawodowej kobiety jako środka aktualizacji własnej osobowości.

ESGA 14: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, wprowadzenie i opracowanie B. Beckmann-Zöller, 2004, s. 228, (AMP).

Treść tego tomu można przedstawić w sposób następujący: człowiek jako istota obdarzona duchem, jest istotą wolną, dlatego odpowiada za swoje czyny i za kształt swego życia. Aby pokazać, na czym polega indywidualność i osobowy sposób istnienia człowieka, Stein korzysta z metody fenomenologicznego opisu: najpierw, patrząc niejako z zewnątrz, człowiek jest fizyczną, materialną bryłą /Körper/ wśród innych brył; następnie, na drugim miejscu, analizuje ona istotę bytu ożywionego, czyli: będącego ciałem /Leib/; w trzecim kroku pojawia się – mówiąc językiem arystotelesowsko-tomistycznym – dusza, a z nią bogactwo i głębia życia psychicznego; ostatni, najwyższy etap życia osoby ludzkiej stanowi: duch. Człowiek jest jednostką, której życie jest możliwe tylko w społeczności, w określonym czasie i na określonym terenie, w określonych warunkowania kulturowych. Człowiek jest istotą szukającą Boga.

Prezentowany tom stanowią wykłady Stein, jako ona wygłosiła w semestrze zimowym 1932 – 33 w Niemieckim Instytucie Naukowej Pedagogiki dla przyszłych nauczycielek i nauczycieli. Ukazuje w nich możliwe odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek?

Pedagogikę można uprawiać – w przekonaniu Stein – tylko na bazie filozoficznej i teologicznej wiedzy o człowieku. Wychowanie ma prowadzić człowieka ku samemu sobie. Słusznie można powiedzieć, że praca ta stanowi przyczynek do antropologii filozoficznej, rozumianej jako samodzielnej dyscypliny naukowej, za której twórców uchodzą: M. Scheler, A. Gehlen i H. Plessner.

Wprowadzenie /s. XVII – XXXIX/ Beckmann-Zöller składa się z następujących punktów: 1/ Człowiek jako osoba, 2/ Biograficzna lokalizacja dzieła, 3/ Sytuacja manuskryptu i historyczne uwagi, 4/ Antropologia filozoficzna w latach 20-tych i 30-tych, 5/Metoda fenomenologiczna i pedagogika, 6/ Przejście do antropologii teologicznej.

ESGA 15: *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, wprowadzenie i opracowanie B. Beckmann-Zöller, 2005, s. 256, (WIM).

Niniejszy tom stanowią planowane przez Stein wykłady z antropologii teologicznej, zamierzała je wygłosić w semestrze letnim roku 1933 w Niemieckim Instytucie Naukowej Pedagogiki. „Obraz człowieka naszej wiary” miał stanowić przeciwagę do obrazów człowieka wypracowanych przez różne filozofie, które to obrazy Stein kreśliła w semestrze zimowym.

Stein stara się stworzyć „antropologię dogmatyczną”, aby wyciągnąć z niej filozoficzne i teologiczne wnioski, mające zastosowanie w pedagogice katolickiej. Aby zbudować taką antropologię, a takie zadanie postawili sobie członkowie Instytutu, trzeba mieć najpierw przewodnie idee człowieka. Stein zamierza je wydobyć zwracając się ku całej rzeczywistości, włączając w to przedsięwzięcie wiedzę filozoficzną i teologiczną. W takiej perspektywie człowiek jest: istotą stworzoną, stanowiącą jedność ciała i duchowej duszy, żyjącą własnym, indywidualnym życiem w społeczności, obdarzoną rozumem i wolną wolą,

zdołną do przyjęcia łaski. Końcową część wykładów stanowi, niestety przerwana, dyskusja z modernizmem.

We wprowadzeniu /s. IX – XXXIV/ Beckmann-Zöller, porusza następujące punkty: 1/ Życie i działalność Stein na początku nacjonalistycznej dyktatury, 2/ Pedagogika katolicka, lub: człowiek w katolickiej nauce wiary, 3/ Człowiek w swej cielesno-duchowej jedności, 4/ Wolność – między naturą i łaską, 5/ Poznanie i wiara, 6/ Życie z siły nadprzyrodzonej: sakramenty, 7/ Uwagi dotyczące manuskryptu i źródeł.

ESGA 16: *Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*, wprowadzenie B. Beckmann, opracowanie M. A. Neyer oraz B. Beckmann, 2001, s. 216, (BEI).

Tytuł tomu: *Kształtowanie i rozwijanie indywidualności* – pochodzi od wydawcy i odpowiada intencjom pedagogiki w rozumieniu Stein, jako: kształcenia zewnętrznych celów i rozwijania wewnętrznych kryteriów. W pedagogice należy dążyć do całościowego kształtowania człowieka, umożliwiającego osiągnięcie mu pełni istnienia. „Pełnia istnienia” nie polega – według Stein – na samorzeczywistnieniu, rozumianym w sensie egoistycznego stylu życia, ani na skonstruowaniu siebie, rozumianym w sensie postmodernistycznego konstruktywizmu, lecz na zbliżaniu się do samego siebie, celem osiągnięcia ostatecznej tajemnicy, jaką jest każdy człowiek. Kształcenie dokonuje się w napięciu między ciałem i duchem człowieka, między ziemią i niebem, przy pomocy sił naturalnych i nadprzyrodzonych.

Filozofia Stein ma charakter osobisty i osobowy, to znaczy: jej prace są zasadniczo skoncentrowane na tajemnicy własnego istnienia. Życie i wydarzenia wokół niej dają jej materiał do filozoficznych przemyśleń, które ona stara się następnie urzeczywistnić we własnym życiu. W pracach o charakterze pedagogicznym „przedmiotem” namysłu jest drugi człowiek: wychowawca i wychowanek, aby zbliżanie się ku tajemnicy istnienia drugiego w niczym nie naruszyło jego niepowtarzalności i godności.

Prace zebrane w tym tomie, pochodzące z lat 1926 – 1935, zostały podzielone na bloki tematyczne: 1/ Podstawowe problemy pedagogiki, 2/ Chrześcijańskie zadanie kształcenia, 3/ Problematyka pedagogiki w okresie międzywojennym, 4/ Katolickie wykształcenie wyższe, 5/ Dodatek – zawierający notatki do tematów: osobowość i wspólnota, próba systematyzacji pedagogiki. Kształcenie młodzieży w świetle wiary katolickiej.

Wprowadzenie /s. IX – XXIX/ autorstwa Beckmann porusza tematy: 1/ Pedagogika we wznoszeniu się od przyrodzoności ku nadprzyrodzoności, 2/ Miejsce pedagogiki w życiu i filozofii Stein, 3/ Zadanie kształcenia i proces kształcenia, 4/ Wolność, jako moment konstytutywny w pedagogice, 5/ Kształtująca siła przykładu, 6/ Indywidualność i różnorodność w szkolnej rzeczywistości, 7/ Przeciw brakowi ducha w duchu czasów – pedagog w dyskusji światopoglądowej, 8/ Metateoria Stein i jej pedagogiczna teoria kształcenia.

D. PISMA Z MISTYKI I DUCHOWOŚCI

Dział 1: Fenomenologia i mistyka

ESGA 17: *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, wprowadzenie i opracowanie B. Beckmann oraz V. Ranff, 2003, s. 320, (WGE).

Tłumaczenie, a następnie studia i rozprawy o Dionizym Areopagicie, są dla Stein podstawą do dyskusji z ojcem mistyki Zachodu, w której odsłaniają się możliwości i granice spotkania człowieka z Bogiem, a następnie przekazania interpersonalnych treści takiego spotkania. Tylko mistyk, człowiek przeżywający spotkanie z Bogiem, jest w stanie coś o takim spotkaniu powiedzieć, zakładając, że on „pozwala” Bogu być, takim jakim On jest, tym samym, nie poddaje Go żadnej redukcji. Dlatego też bardzo często mową mistyka jest milczenie, lub negacja: gdyż Bóg, będąc w świetle, nie jest z tego świata. Wszelka mowa człowieka o Bogu bazuje na mówieniu Boga do człowieka: to Bóg daje się człowiekowi poznać.

Praca Stein o teologii mistycznej Dionizego jest – jak i pozostałe – odbiciem charakteru Stein, to znaczy: jej refleksją nad własnym, osobistym życiem w duchu karmelu. Stein zdaje sobie sprawę, że wiara jest darem, że w akcie darowania i w akcie bycia obdarowywanym spotykają się boska i ludzka wolność.

Mamy tutaj dwa wprowadzenia, pierwsze, napisane przez Beckmann /s. 2 – 21/ dotyczy studium Stein teologii symbolicznej Dionizego i jej rzeczowych założeń; drugie, autorstwa Ranff /s. 78 – 84/ poprzedzające tłumaczenia Stein, wskazuje na: 1/ znaczenie dzieł Dionizego Areopagity, 2/ stan badań jego pism w latach dwudziestych XX wieku i ich recepcji przez Stein oraz 3/ miejsce wyśiłków translatorskich Stein w kontekście innych niemieckich tłumaczeń.

ESGA 18: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, wprowadzenie i opracowanie U. Dobhan, 2003, s. 306, (KW).

Ukoronowaniem prac teologicznych Stein jest rozprawa *Wiedza krzyża*, precyzująca w podtytule, że jest to *Studium o Janie od Krzyża*. Nie jest to jednak ani biografia, opis życia świętego, ani teologiczna interpretacja jego nauki o krzyżu, lecz próba ukazania na jego przykładzie jedności i bogactwa istoty osoby ludzkiej, ze szczególnym wydobyciem praw rządzących jej życiem duchowym. *Wiedza krzyża* jest zatem swoistego rodzaju antropologią teologiczną, dokładniej: antropologią krzyża.

Krzyż Jezusa Chrystusa jest przewartościowaniem wartości, znak śmierci staje się znakiem życia wiecznego. W krzyżu Jezusa życie człowieka otrzymuje inny sens, inny wymiar. Stein wyznaje w jednym z listów, że krzyż Jezusa wyzwolił ją od życia, które powaliło ją na kolana i dał jej siłę przyjęcia życia na nowo, z wdzięcznością, tak, że może mówić o ponownych narodzinach.

Edyta Stein – s. Teresa Benedykta od Krzyża, czyli: błogosławiona przez Krzyż, coraz bardziej doświadczała obecności Krzyża Jezusa Chrystusa we własnym życiu, aż do zupełnego z nim zjednoczenia w komórce gazowej hitlerowskiego obozu koncentracyjnego w Auschwitz.

Dobran we wstępie /s. XI – XXXVII/ stara się ustalić kiedy po raz pierwszy Stein spotkała się z dziełem Jana od Krzyża i jak wnikała w jego treść; próbuje odpowiedzieć na pytanie: czy jest to dzieło zakończone, czy przerwane przez aresztowanie i deportację? W końcowej części podziwia sztukę Stein tłumaczenia z hiszpańskiego na niemiecki poezji Jana od Krzyża. Sztuka nie polega na doskonałej znajomości języka, lecz na jego wyczuciu i zastosowaniu w opisie, na słownym uchwyceniu i pojęciowym oddaniu przeżywanej rzeczywistości.

Dział 2: Duchowość i rozważania

ESGA 19: *Geistliche Texte I*, wprowadzenie i opracowanie S. Binggeli, 2008, s. 304, (GT). Tom ukáže się w maju 2009, będzie poprzedzony wspólnym wprowadzeniem do tomu 19 i 20.

ESGA 20: *Geistliche Texte II*, wprowadzenie i opracowanie S. Binggeli, 2007, s. 432, (GT).

Stein, kiedy była nauczycielką w szkole dominikanek w Speyer i po wstąpieniu do karmelu, pisała nie tylko wielkie dzieła filozoficzne i teologiczne, nie tylko tłumaczyła na niemiecki z języków nowożytnych oraz greki i łaciny, lecz również pisała z różnych okazji osobiste refleksje, rozważania, modlitwy. Niektóre z nich zostały już opublikowane, większość jednak pozostaje w maszynopisie. Dokładne przeglądnięcie zawartości Archiwum Edyty Stein w Kolonii pozwoliło – po raz pierwszy – tego rodzaju teksty zebrać, sklasyfikować i opublikować w dwóch tomach pod tytułem: *Teksty duchowe*.

Zawartość 20 tomu została podzielona na bloki tematyczne: 1/Notatki osobiste i rekolekcje, 2/ Przemówienia i rozważania, 3/ Modlitwy i wiersze, 4/ Przedstawienia teatralne, 5/ Teksty liturgiczne.

E. TŁUMACZENIA

ESGA 21: *John Henry Newman, Die Idee der Universität*, wprowadzenie i opracowanie H.-B. Gerl-Falkovitz, 2004, s. 464, (IU).

„Jego całe życie nie jest niczym innym jak poszukiwaniem prawdy religijnej, które doprowadziło go z konieczności do Kościoła katolickiego” – tak pisze o J. H. Newmanie Stein w jednym z listów. Newman, wielki konwertyta angielski, doradca konwertytów i Stein, wielka konwertytka niemiecka – obojgu jest wspólne zmaganie o prawdę własnego istnienia.

Pracę nad tłumaczeniem dzieła Newmana Stein rozpoczęła w roku 1923, później, w latach 1928 – 33, sama będzie się zajmowała problematyką wychowania i kształcenia. Wydany tam pozwala zbadać, na ile myśli i idee Newmana znalazły odbicie w jej wykładach.

We wprowadzeniu Gerl-Falkovitz rekonstruuje, w jaki sposób doszło do tłumaczenia pism Newmana, przedstawia recepcje jego myśli w Niemczech oraz – co jest najbardziej cenne – pokazuje warsztat pracy Stein. Gerl-Falkovitz uważa przekład Stein za wzorcowy, pomnikowy, któremu po latach nic nie można zarzucić, podkreśla wierność tłumaczonemu słowu. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na to, że Dobhan wychwalał u Stein, w jej przekładzie poezji św. Jana od Krzyża, zdolność wczucia w sytuację i jej swobodę opisu.

ESGA 22: *John Henry Newman, Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte (1801–1846)*, wprowadzenie i opracowanie H.-B. Gerl-Falkovitz, 2002, s. 276, (BTL).

Trzeba tutaj przywołać postaci: Dietricha von Hildebranda, zwanego „Gogo” i Ericha Przywary, należące do czołowych osobowości tzw. „wiosny katolickiej” w Niemczech. Hildebrand, uczeń Husserla, przeszedł na katolicyzm w roku 1914. To on pozyskał Stein, znał ją z Getyngi, do przetłumaczenia na niemiecki wielkiego konwertyty z Anglii. Natomiast Przywara przedstawił Stein zasadnicze idee tego tłumaczenia: nie miał to być przekład oddający jedynie sens, lecz bardzo rzeczowy, dosłowny, aż po zachowanie rytmicznej formy zdań i porządku słów. Stein doskonale rozumiała koncepcje Przywary. Tłumaczenie zostało opublikowane po raz pierwszy dopiero w roku 1928, w wydawnictwie prowadzonym przez Hildebranda.

Tłumaczenie tekstów Newmana wzmocnić duchowo konwertytkę i pozwolić jej wejść w „świat katolicki”.

Wprowadzenie /s. IX – XXVII/ Gerl-Falkovitz zawiera następujące punkty: 1/ O tłumacze Edycie Stein, 2/ Uciążliwa historia – recepcja Newmana w Niemczech lat 20-tych, 3/ Newman w ujęciu Knoepfler, Weigera i Guardianiego, 4/ Newmana w spojrzeniu Stein i Przywary, 5/ „Fenomen Przywary” na tle rozkwitu życia religijnego w latach 20-tych, 6/ Konwersja, 7/ Katolicki ruch akademików, 8/ Warunki odkrycia Newmana.

ESGA 23: *Thomas von Aquin, Questiones disputatae de veritate I*, wprowadzenie i opracowanie A. Speer oraz F. V. Tommasi, 2007, s. 475, (QDV I).

ESGA 24: *Thomas von Aquin, Questiones disputatae de veritate II, und andere Übersetzungen*, wprowadzenie i opracowanie A. Speer oraz F. V. Tommasi, 2007, s. 941, (QDV II).

„Powinno stać się dla wszystkich jasne, jak bardzo początkowa obcość, z jaką Edyta Stein przystępowała do myśli Tomasza z Akwinu, z upływem czasu przechodziła w pełne zaufanie, można nawet powiedzieć: w wirtuozyjne obcho-

dzenie się z jego myślą, narażając się nawet na niebezpieczeństwo stworzenia płaszczyzny projekcji własnych filozoficznych pytań interpretatorki. Krótko: jest oczywistym, do jakiego stopnia Tomaszowe myślenie stało się w tym czasie jej filozofią życia” /s. XIX/. To M. Grabmann i Er. Przywara mieli idee tłumaczenia klasycznych tekstów scholastycznych na współczesny język filozoficzny, aby ich zawartość przybliżyć większym kręgom zainteresowanych. Do tego pozyskali Edytę Stein, która zadanie to – zdaniem bardzo wielu – wykonała w sposób budzący uznanie.

Tłumaczenie ukazało się po raz pierwszy w latach 1931 – 32 w wydawnictwie Otto Borgmeyera, drugie wydanie przygotowała L. Gerber w ramach ESW II 1952; III 1955, trzecie – ESGA 23 i 24, jako wydanie krytyczne zostało sporządzone na podstawie: 1/ rękopisu Stein z jej osobistymi poprawkami, znalezionej w karmelu w Würzburgu, 2/ rękopisu odnalezionej w klasztorze dominikanek w Spirze, 3/ dokumentów udostępnionych przez Archiwum Edyty Stein przy karmelu w Kolonii.

Długie, pod względem historycznym i filozoficznym bardzo precyzyjne, niezmiernie informatywne wprowadzenie napisane przez Speera i Tomassiego /s. XI – XCIII/ zawiera następujące punkty: 1/ Stein i św. Tomasz z Akwinu – *meeting of the minds*, 2/ Tłumaczenie Stein *De veritate* – trudne zbliżenie, 3/ Kontekst historyczny: wiosna neoscholastyki, 4/ Tomasza *Quaestiones disputatae de veritate* – oryginał, 5/ Stein tłumaczy Tomasza z Akwinu – rzut oka na warsztat pracy, 6/ Napięcie między poznaniem i bytem w pytaniu o prawdę: Stein interpretacja kwestii 1, 7/ Recepcja: tłumaczenie Stein pracy św. Tomasza z Akwinu w świetle recenzji i listów, 8/ Chronologia 1916 – 1937.

ESGA 25: Alexandre Koyré, Descartes und die Scholastik, wprowadzenie H.-B. Gerl-Falkowitz 2005, s. 223, (DS).

Obie znakomite uczennice Husserla: Jadwiga Conrad-Martius i Edyta Stein, spotkały się po raz pierwszy w domu Reinachów w sierpniu 1920 roku, jedna miała napisać wprowadzenie do fenomenologii, druga – przygotować puściznę fenomenologa z Getyngi do publikacji. Zawiązała się między nimi dozgonna, intelektualna i duchowa przyjaźń, nabudowana na wspólnym im: a/ duchu filozofowania, obie uprawiały tzw. fenomenologię ontologiczną, o nastawieniu realistycznym b/ żydowskim pochodzeniu, przedkowie obu wyznawali mozaizm oraz c/ religijnym poszukiwaniu sensu życia, obie przeszły na chrześcijaństwo. To w domu Conrad-Martius w Bergzabern przeżyła Stein noc odkrycia Prawdy, tak, że protestantka Conrad-Martius została – za pozwoleniem biskupa – matką chrestną katoliczki Stein.

Razem przetłumaczyły dzieło Al. Koyré właśnie w Bergzabern w latach 1921 – 22, w czasie przeżywania głębokiego kryzysu duchowego, czekając – jak mówiła Conrad-Martius – na decyzję wejścia w Rzeczywistość chrześcijańską. Można postawić tezę, że zajmowanie się właśnie w tym czasie ideą Boga u Kartezjusza wpłynęło w jakimś stopniu na ich postawę życiową i dalszą twór-

czość filozoficzną: obie zwróciły się ku chrześcijaństwu i obie zainteresowały się filozofią arystotelesowską – tomistyczną. A Koyré ukazał bowiem innego Kartezjusza od tego, jakim przedstawiała go tradycja: głęboko zakorzonego w scholastyce, zwłaszcza w myśli Anzelma, Tomasza, Dunsza Szkota, Bonawentury i Suareza, którego dowodzenie absolutnego istnienia Ja oparta jest na swoistym „dowodzie” istnienia Boga.

We wprowadzeniu /s. VII – XXIX/ Gerl-Falkovitz omawia: 1/ Dotychczasową anonimowość tłumaczenia, 2/ Czas decyzji, lata 1921 – 22, 3/ Al. Koyré: życie i stosunek do Conrad-Martius i Stein, 4/ Koyré – jego interpretacja Kartezjusza, 5/ Postać wydanej pracy.

(Henri Brémond, *Heiligkeit und Theologie. Vom Carmel zu Kardinal Bérulles Lehre*, (ukaze się prawdopodobnie jako ESGA 26, s. 320.)

ZAKOŃCZENIE

Przedstawione wyżej wydanie dzieł wszystkich Edyty Stein oraz treść poszczególnych tomów ukazują:

1/ Niezwykle bogatą twórczość Stein. Warto zwrócić uwagę, że w latach 1916, od wydania pracy doktorskiej *O wczucie*, po rok 1942, w którym ukończyła pisanie *Wiedzy krzyża*, czyli w przeciągu 26 lat, jej dorobek literacki obejmuje 25 tomów.

2/ Budzącą podziw różnorodność i szerokość poruszanej tematyki, obejmującą teksty filozoficzne, teologiczne i czysto literackie, tłumaczenia, listy i rozważania dotyczące życia duchowego.

3/ Zainteresowania Stein skierowane ku szeroko rozumianej antropologii filozoficznej. Jej filozofia ma charakter osobisty i osobowy, a to znaczy, że wyniki własnych przemyśleń stara się wcielić w życie. U kolei zaś życie, czyli praktyka dostarcza jej materiału do kolejnych przemyśleń, do tworzenia teorii. Jeśli Stein prowadzi analizy bytu, czy społeczeństwa, to po to, aby na ich podstawie wydobyć i opisać istotę osoby ludzkiej, konkretnie: aby zrozumieć siebie Człowiek odnajduje siebie – według Stein – w Bogu, byt przygodny może w sobie samym odkryć istnienie bytu wiecznego.

4/ Połączenie praktyki z teorią najbardziej jest widoczne w jej pismach o charakterze mistycznym i pedagogicznym.

5/ Jej doskonałą znajomość języków: angielskiego, francuskiego, hiszpańskiego, greckiego, łaciny, pozwalającą jej na tłumaczenia na język niemiecki w duchu wymaganym przez wydawcę.

Edyta Stein znana jest szerszym kręgom społecznym jako męczennica z Auschwitz, literatura dotycząca jej życia i śmierci jest pokaźna⁵. Dzięki krytycznemu wydaniu jej dzieł wszystkich pojawia się możliwość rzetelnego zbadania jej twórczości pod kątem oryginalności i w dyskusji z innymi myślicielami, co pozwoli na dokładniejsze określenie jej miejsca w życiu filozoficznym i religijnym Europy w XX wieku.

ZUSAMMENFASSUNG

ESGA – Edith Stein Gesamtausgabe. Eine historische und meritorische Skizze

Im ersten Teil der Arbeit wird die Entstehungsgeschichte des Edith Stein Archivum Carmelitanum kurz dargestellt. Es hat die Werke /ESW/ der großen Karmelitin in achtzehn Bänden herausgegeben.

Im zweiten Teil wird über die Gründung des Edith Stein Institutes in Würzburg berichtet, sowie von seinen Zielen, Aufgaben und von der Herausgabe – unter wissenschaftlicher Mitarbeit von H.-B. Gerl-Falkovitz – der gesamten Schriften von Edith Stein /ESGA/. Einzelne Bänder – insgesamt fünfundzwanzig – werden kurz besprochen.

Thum. ks. Jerzy Machnacz

Słowa kluczowe / key words:

ESGA, Edyta Stein

ESGA, Edith Stein

⁵ B. W. Imhof, *Edith Steins philosophisch Entwicklung. Leben und Werk*, Basel – Boston 1987; A. U. Müller, M. A. Neyer, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau. Biographie*, Zürich und Düsseldorf 1988; H.-B. Gerl, *Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie – Mystik – Leben*, Mainz 1991.

MAGDALENA RAGANIEWICZ

TOŻSAMOŚĆ ŻYDOWSKA ŚW. EDYTY STEIN

*„Patrz! Oto prawdziwy Izraelita,
w którym nie ma podstępów” (J 1,47)*

Celem cyklu, który rozpoczyna niniejszy artykuł, jest rozpoznanie, zgłębienie i przedstawienie tożsamości duchowej Edyty Stein, w kontekście jej żydowskiego pochodzenia i późniejszej konwersji na katolicyzm. Nasze badania rozpoczniemy od ustalenia, kim była Edyta pod względem religijnym w pierwszej fazie swojego życia. Wiedząc, że przyszła na świat w rodzinie żydowskiej, spróbujemy ustalić, czy faktycznie uzyskała status Żydówki, co konkretnie wpłynęło na uformowanie się jej żydowskiej tożsamości i jakie czynniki o tym zdecydowały. Niebagatelne znaczenie w tym względzie będzie miało rozpatrzenie kryteriów żydowskiej tożsamości, to znaczy warunków, jakie należy spełnić, by przez samych Żydów zostać uznanym za prawowitego Żyda.

I. KRYTERIA TOŻSAMOŚCI ŻYDOWSKIEJ

Według znawców judaizmu¹ istnieją trzy podstawowe kryteria tożsamości żydowskiej: pochodzenie biologiczne, wyznanie oraz przynależność do wspólnoty kulturowej. Należy jednak dodać, że ostatnio, po utworzeniu państwa izraelskiego, dołączono do tych wyznaczników także przynależność państwową. Intrygujące jest jednak to, że każda z powyższych kategorii jest niezależna od pozostałych, a więc możliwe jest, że ktoś jest Żydem tylko biologicz-

¹ Por. A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, Warszawa 2002, s. 19nn; N. SOLOMON, *Judaizm*, Warszawa 1996, s. 14nn; W. TYLOCH, *Judaizm*, Warszawa 1997; J. EISENBERG, *Judaizm*, Warszawa 1999; A. UNTERMAN, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 2003, s. 305.

nie, bez względu na wyznawaną religię, stosunek do wspólnoty kulturowej czy przynależność państwową².

Pierwszym i najważniejszym kryterium żydowskiej tożsamości jest niewątpliwie pochodzenie biologiczne. Według *halachy* wystarczy mieć żydowską matkę, aby zostać uznanym z Żyda³. Nie wystarczy jednak mieć żydowskiego ojca, gdyż tradycyjna *halacha*, czyli prawna strona judaizmu, nie przyznaje potomstwu, którego tylko ojciec jest Żydem, statusu żydowskiego. Aby być zatem uznanym za prawowitego Żyda, wystarczy mieć żydowską matkę. Nie ma przy tym konieczności wyznawania żydowskiej religii, tj. świętowania szabatu, celebrowania świąt żydowskich, wykonywania żydowskich praktyk rytualnych itp. „Być Żydem» to niekoniecznie znaczy być «Żydem wierzącym»⁴. Co więcej, nawet wrogo nastawiony do religii Żyd ateista, mający matkę Żydówkę, z punktu widzenia *halachy* jest mimo wszystko Żydem i za takiego uważany jest przez społeczność żydowską⁵.

Można zatem wysunąć wniosek, iż żydowskie urodzenie to podstawowy wyznacznik żydowskiej tożsamości religijno-kulturowej i jako taki jest właściwie niezbywalny. Osoba urodzona przez Żydówkę na zawsze pozostanie Żydem, nawet gdyby przestała wierzyć bądź nie wierzyła nigdy. Jedyny rzeczywisty problem określenia tożsamości powstaje w przypadku syna Żydówki, który został wyznawcą innej religii. Mamy tu do czynienia ze zderzeniem kategorii pochodzenia biologicznego oraz przynależności wyznaniowej i tradycyjne stanowisko żydowskie pod pewnymi względami uznaje taką osobę za Żyda, a pod innymi nie⁶.

Gdy idzie o drugą kategorię tożsamości żydowskiej, o wyznanie, to z formalnego punktu widzenia *halachy* nie-Żyd może zostać Żydem, poddając się obrzędowi konwersji. „Tradycyjna konwersja halachiczna, będąc obrzędem czysto rytualnym, polegała na zanurzeniu się w mykwie, czyli specjalnie skonstruowanym basenie, połączonym ze zbiornikiem gorącej wody bieżącej, np. deszczówki. U mężczyzn dochodziło do tego uprzednie obrzezanie. Przyjęcie wyznania możeszowego musiało odbywać się w obecności trzech rabinów, tworzących tzw. *bet din*, czyli sąd. Z obrzędem konwersji wiąże się nierozłącznie przyjęcie przez nawracającego się żydowskiej wiary, nauki i zwyczajów⁷”.

² A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 19.

³ Tamże, s. 20.

⁴ Tamże, s. 17.

⁵ Tamże, s. 20.

⁶ Tamże. „Przypadek tego rodzaju wpłynął na wokandę izraelskiego Sądu Najwyższego w 1962 r., kiedy to ochrzczony Żyd Daniel Rufeisen domagał się uznania go za pełnoprawnego Żyda. Rufeisen żądał zastosowania do niego Prawa Powrotu, które równoznaczne jest z natychmiastowym uzyskaniem przez osiedlających się w Izraelu Żydów obywatelstwa bez konieczności zwykłego w takich przypadkach okresu oczekiwania. Sąd większością głosów oddalił żądanie Rufeisena, chociaż uczynił to, w zasadzie nie powołując się na *halachę*. Stwierdził w uzasadnieniu, że nazwanie Żydem praktykującego wyznawcy innej religii, w tym konkretnym przypadku katolickiego zakonnika, byłoby sprzeczne z żydowską świadomością narodową i przyjętym zwyczajem”.

⁷ Tamże, s. 21-22.

Idea przynależności do wspólnoty kulturowej, stanowiąca trzecie kryterium żydowskiej tożsamości, znajdowała się od zawsze w centrum życia żydowskiego, zarówno w aspekcie makro- jak i mikroskali. Żydzi od początku, od czasów biblijnych, stanowili silną, zwartą grupę etniczną, charakteryzującą się własną obrzędowością, kulturą, prawem. Również dzisiaj poczucie wspólnoty ulokowane jest w sercu „żydowskiego organizmu”, natomiast aspekt społeczny i kulturowy tej wspólnoty stoi na równi z religijnym, i w praktyce spotyka się ludzi blisko związanych z gminą żydowską, a nawet jej członków, którzy ani nie mają matki Żydówki, ani formalnie nie przyjęli judaizmu, a uważają się za Żydów i w ich wspólnocie doskonale egzystują⁸.

Należy jeszcze wspomnieć, że wraz z powstaniem państwa Izrael tożsamość żydowska uzyskała nowy wymiar. Żyją bowiem w Izraelu urodzeni w tym państwie młodzi ludzie, którzy używają na co dzień języka hebrajskiego, odbywają służbę wojskową w izraelskiej armii i przez to czują się Żydami, choć formalnie nimi nie są. Powstanie państwa żydowskiego zrodziło poczucie tożsamości żydowskiej bazującej na fakcie urodzenia w żydowskim kraju. Pojawili się zatem „nieżydowscy” Żydzi, przypisujący sobie narodowość i tożsamość żydowską, ale odmawiający konwersji. Ostatnio problem ten został rozwiązany poprzez wprowadzenie przepisów prawnych stanowiących o tym, że tylko osoby urodzone z Żydówki bądź nawrócone na judaizm mogą zostać formalnie zarejestrowane jako Żydzi⁹.

Cele tego studium nie przewidują głębokiej i wnikliwej analizy kryteriów żydowskiej tożsamości, ich wariantów, wyjątków i różnego rodzaju *casusów*, ale już ta krótka charakterystyka podstawowych wyznaczników żydowskiej tożsamości ukazuje złożoność i kompleksowość problemu. Ze względu na to, że Edyta Stein zmarła, zanim doszło do powstania państwa Izrael, nie będziemy poddawać analizie jej poczucia przynależności do państwa izraelskiego, gdyż byłoby to bezzasadne. Spróbujemy jednak poddać krytycznemu osądowi jej tożsamość żydowską, analizując pochodzenie biologiczne, wyznanie oraz otaczającą ją wspólnotę kulturową.

II. ŻYDOWSKIE KORZENIE

Edyta Stein pochodziła z rodziny rdzennie żydowskiej, od lat osiadłej na Śląsku. Krewni Edyty ze strony ojca wywodzili się z Pyskowic na Górnym Śląsku, a jej przodkowie ze strony matki, noszący nazwisko Courant, osiedlili się w Lublińcu¹⁰. W XIX wieku rodzina Steinów-Courantów osiągnęła w Niemczech pewien dobrobyt i odpowiednie do niego znaczenie, zaliczając się do elit.

⁸ Tamże, s. 23.

⁹ Tamże, s. 23-24.

¹⁰ W. HERBSTRITH, *Edyta Stein – Żydówka i chrześcijanka*, Kraków 2000, s. 17.

Do tego jednak czasu prowadziła raczej ubogie i skromne życie. Wiadomo, że przynajmniej od trzech pokoleń¹¹ przodkowie Edyty byli prawowitymi, bogobojnymi Żydami, poważnie traktującymi swoją wiarę, którą pieczołowicie kultywowali w swej obrzędowości, kulturze i sposobie życia, która przenikała całą ich egzystencję, wyznaczając sposób życia i postępowania.

1. Rola judaizmu w życiu pradiadków Edyty

Pradiadkowie Edyty byli ludźmi głębokiej wiary, co przejawiało się nie tylko w życiu religijnym, ale także rodzinnym i społecznym. Pradiadek Edyty ze strony matki był kantorem w synagodze, gdzie rozpoczynał i prowadził modlitwy¹². Był nie tylko moderatorem modlitwy synagogałnej, ale także domowej. Inspirował i prowadził liturgię domową, angażując do udziału w niej członków własnej rodziny, formując w ten sposób jej żydowski charakter. Wychowywał w duchu judaizmu swoich zięciów i wnuki z nadzieją, że przejmą oni po jego śmierci obowiązek przekazywania wiary i tradycji żydowskiej następnym pokoleniom. Jego troska o zachowanie żydowskiego rytu rodziny była szczególnie widoczna w dni świąteczne, kiedy to zięciowie i wnukowie przychodzili do specjalnie przygotowanego miejsca modlitwy, aby uczyć się modlić. Ze wspomnień matki Edyta zapamiętała: „Pradiadek pełnił przez wiele lat funkcję kantora i zaczynał modlitwy. [...] We własnym domu urządził specjalną salę, gdzie w dni świąteczne gromadził wszystkich swych zięciów. Był bardzo surowym ojcem i wymagającym nauczycielem, zwłaszcza dla swych wnuków, gdy ich uczył modlić się. Krzyczał na nich, ale nigdy ich nie bił, a na pożegnanie obdarzał zawsze każde dziecko jakimś upominkiem”¹³.

Zgodnie z żydowską zasadą życia mówiącą o tym, że dom jest ogniskiem życia religijnego, a rodzina odgrywa nie tylko rolę podstawowej komórki społecznej, ale jest również głównym ośrodkiem rodzinnego rytuału¹⁴, członkowie rodziny Steinów-Courantów korzystali z każdej sposobności, aby spędzać ze sobą jak najwięcej czasu. Jakakolwiek okazja stawała się pretekstem do wspólnego świętowania. I tak na przykład urodziny pradiadka bywały powodem do organizowania wielkich uroczystości rodzinnych, skupiających w jednym domu nawet kilkadziesiąt osób, należących do kilku pokoleń licznej rodziny. Swoją obecnością wyrażały nie tylko głęboką cześć i szacunek dla swych sędziwych przodków, ale także poczucie jedności i silnej przynależności do struktury rodziny. Pradiadkowie zatem stanowili silne spoiwo łączące kilka pokoleń tej niezwyklej rodziny.

Ponadto, mimo zaawansowanego wieku i ubogiej starości, seniorzy do końca życia zachowali zdrowe spojrzenie i działanie prospołeczne. Sami żyjąc bardzo

¹¹ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny. Autobiografia Edyty Stein, Pisma*, t. 1, Kraków 2000, s. 21nn.

¹² Tamże, s. 21.

¹³ Tamże.

¹⁴ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 199.

oszczędnie, wspomagali biedniejszych od siebie: „Kiedy babka parzyła kawę, co było wówczas luksusem, zwykła odkładać po kilka ziaren i odłożone przez cały tydzień zbierać. Ten całotygodniowy zbiór oddawała w piątek ubogim. Również wszystkie znoszone rzeczy, własne czy od zamężnych już córek, starannie naprawiała, aby obdarować nim biednych”¹⁵. W ten sposób pielęgnowano w rodzinie przodków Edyty miłość bliźniego. Co więcej, przekazywano tę postawę następnym pokoleniom, i to nie tylko przez przykład własnego postępowania, co jest niezwykle cenne i wręcz niezbędne, ale także przez dziecięcą kindersztubę, przez staranne wychowanie przygotowujące młodych do życia prawdziwie prospołecznego: „Przy szyciu pomagały jej [prababce] dzielne wnuczeta, wdrażające się tym samym do pracy. Musiały one przychodzić do babki, która przydzielala im pracę, kierowała nią i czuwała, by ją starannie wykonały. Już sześćoiletnie dzieci uczyła obrębiać, starszym zaś zwykła powierzać pracę nieco trudniejszą”¹⁶.

Taka postawa prababki budziła wśród dzieci i wnuków szacunek i autorytet. Dzieci i wnuczeta, obserwując i naśladując dziadków, uczyły się odpowiednich postaw rodzinnych, społecznych i religijnych. W kwestii tych ostatnich Edyta wspomina: „Moja mama uważała babkę za «kobietę prawdziwie pobożną». W synagodze czy na cmentarzu modliła się zawsze z wielkim skupieniem i zaangażowaniem wewnętrznym, szczególnie zaś w wieczór piątkowy, gdy zapalała szabatowe świece, odmawiając przepisane modlitwy, na końcu których zwykła dodawać: «O, Panie, nie daj nam więcej, niż zdołamy unieść»”¹⁷.

2. Postawa religijna dziadków Edyty

Jak babcia Edyty szanowała swoich rodziców, czerpała z nich wzór do naśladowania oraz okazywała im należną miłość, tak sama zbierała później plony czci i miłości od swoich córek. Babcia Edyty była delikatną, ale poważaną kobietą. „Dzieci biegly ze swoimi małymi troskami chętniej do ojca aniżeli do niej. Do mojej babci szło się wtedy, gdy potrzebna była poważna rada: nie tylko dla męża, dzieci i rodzeństwa, ale także dla wielu przyjaciół. Damy z okolicznych rodów, z dużymi majątkami, często przyjeżdżały do niej w odwiedziny swoimi powozami. Zaszczytem było zostać przyjaciółką babci”¹⁸.

Dziadek Edyty był tym, który przyczynił się do poprawy sytuacji finansowej rodziny i awansu społecznego. Z ubożego sklepikarza wybił się na dzielnego i cenionego kupca. Ze wspomnień Edyty wynika, że: „Poważano go nie tylko w jego małym miasteczku, lecz na całym Górnym Śląsku. Cieszył się wielkim zaufaniem okolicznych gospodarzy, którzy przyjeżdżali do miasta w niedzielę do kościoła i srode na targ i po zakupy. Raz jeden gospodarz dał dziadkowi pieniądze do przechowania. Dziadek odebrał je i powiedział: «Poczekaj dam ci

¹⁵ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 22.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 23.

¹⁸ Tamże, s. 24-25.

pokwitowanie». Kiedy je przyniósł, gospodarz uważnie je obejrzał i oddał mu je z powrotem, mówiąc: «Przechowaj je także»¹⁹.

W rodzinie Steinów-Courantów byli nie tylko zdolni kupcy, ale i aptekarze, lekarze, a nawet aktor. Przyczyniła się do tego duża dbałość o wykształcenie i spory nacisk na naukę. Córki już w dzieciństwie uczono szycia i prowadzenia gospodarstwa domowego. Matka Edyty od piątego roku życia chodziła do katolickiej szkoły podstawowej, skąd niestety zabrano ją, gdy miała 12 lat, gdyż była potrzebna w domu. Kontynuowała jednak prywatnie naukę niemieckiego i francuskiego. Bracia matki chodzili do gimnazjum, pięciu z nich zostało kupcami, a dwóch ukończyło na uniwersytecie farmację i chemię²⁰.

Wykazywano również dużą dbałość o edukację religijną. Dziadek Edyty, podobnie jak pradziadek, zadbał o religijne wykształcenie swego potomstwa. Dla czwórki swoich najstarszych dzieci i dla dzieci z trzech innych rodzin żydowskich założył szkołę prywatną. Lekcje religii udzielał w niej nauczyciel żydowski: „Uczono wtedy trochę hebrajskiego, lecz za mało, by móc samodzielnie tłumaczyć teksty czy modlić się ze zrozumieniem z hebrajskich modlitewników. Uczono też przykazań i czytano wyjątki z Pisma Świętego. Dzieci musiały także znać na pamięć niektóre psalmy w języku niemieckim. Moja matka twierdziła, że z wielkim entuzjazmem uczestniczyła w tych lekcjach, gdzie wychowywano do szacunku do każdej religii i nie pozwalano krytykować innych wyznań. Chłopców [...] przepisanych modłów uczył sam dziadek. W sobotnie popołudnie obie rodziny gromadziły wszystkie przebywające w domu dzieci dla wspólnego odmawiania nieszpornej i wieczornej modlitwy i dla objaśnienia omawianych tekstów. Jednakże codzienne studium Pisma Świętego i Talmudu, jakie w minionych czasach obowiązywało każdego Izraelitę i jeszcze dziś jest praktykowane przez Żydów ze Wschodu, nie było w zwyczaju w rodzinie moich dziadków, mimo że przepisów Prawa przestrzegano jak najwierniej”²¹.

Staranna troska o edukację naukową i religijną szła w parze z dbałością o ciepło rodzinnego domu, który, jak już wspomnieliśmy, stanowi centrum żydowskiego rytuału. Udało się dziadkom stworzyć taki dom, który praktycznie na zawsze pozostał sercem dla wszystkich ich dzieci. Matka Edyty, mając już własną rodzinę i własny dom, ilekroć się tam wybierała, mawiała zawsze, że „jedzie do domu”. Także dla Edyty i jej rodzeństwa dom dziadków był miejscem szczególnym, do którego chętnie wracali, w którym dobrze się czuli i z przyjemnością przebywali. Dla dzieci nie było chyba większej radości niż wakacyjny wyjazd do Lublińca. Był to dom, który doskonale jednoczył rodzinę, budował jej więzi, a także wzmacniał religijną i kulturową tożsamość. Zdarzało się tam często, że oprócz opisaney nauki domowej zabierano dzieci do synagogi i na cmentarz. Jak pisze Edyta: „Szliliśmy też na przechadzkę do lasu i na pięknie

¹⁹ Tamże, s. 25.

²⁰ Tamże, s. 24

²¹ Tamże.

położony na jego skraju cmentarz, gdzie spoczywali nasi dziadkowie i w małych grobach dziecięcych rodzeństwo zmarłe na długo przed naszym urodzeniem”²².

Kultywowano więc pamięć o zmarłych przodkach, scalano więzi rodzinne, pamiętając nie tylko o żyjących, ale także o zmarłych członkach rodziny.

Rodzice pielęgnujący swoją wiarę i żyjący nią na co dzień stanowili niezastąpiony wzór do naśladowania dla dzieci. Nigdzie tak pięknie i trwale nie można nasiąknąć wiarą jak w rodzinie. Niestety dobrobyt, awans społeczny i ekonomiczny bardzo często wpływa na osłabienie wiary, zmniejsza ludzkie poczucie zależności od Boga i niweluje potrzebę kontaktu z Nim przez modlitwę, uczynki miłosierdzia, praktykowanie obrzędów, zachowywanie przykazań. Zjawisko to nie ominęło niestety członków rodziny Edyty, wśród których mamy bankierów, lekarzy, profesorów, działaczy społecznych. Wraz z osiągnięciem pewnego statusu materialnego i odpowiedniego do niego znaczenia społecznego niektórzy członkowie rodziny Steinów-Courantów zaczęli odchodzić od nakazów i zasad judaizmu, uważając się przede wszystkim za niemieckich patriotów, związanych z orientacją liberalną, czego konsekwencją stał się indyferentyzm religijny. Jak pisze Edyta: „Ciocia Mika była jedyną w domu, która zachowała wiarę przekazaną przez rodziców i starała się utrzymać tradycję żydowską, podczas gdy reszta jej rodzeństwa od nich odeszła”²³.

Niemniej jednak z późniejszych wspomnień i doświadczeń Edyty wynika, że drugą osobą, która nie zatraciła swej żydowskiej wiary, była jej matka – Augusta Courant-Stein. Osoba matki Edyty wymaga obszerniejszego przedstawienia i bardziej wnikliwej analizy, gdyż odegrała w życiu Edyty rolę kluczową.

III. ŻYDOWSKA RODZICIELKA

Rozpoczynając analizę sylwetki Augusty Stein, należy zaznaczyć, że prezentując postawę swej rodzicielki we wspomnieniach, Edyta postawiła matce prawdziwy pomnik, przedstawiając ją jako kobietę silną, niezłomną i napełnioną biblijną wiarą. Bardzo długo matka stanowiła dla Edyty punkt odniesienia, cenny autorytet i wzór do naśladowania. Osobowość Augusty Stein cechowała siła, zdecydowanie, wytrwałość, konsekwencja, ale i dobroć, czułość, bliskość, ciepło i miłość. Edyta bardzo długo pozostawała pod przemożnym wpływem swej matki. Właściwie do końca życia przeżywała fascynację jej cechami charakteru i wyznawanymi przez nią wartościami moralnymi. Postawa matki i jej osobowość wywarła na Edycie niezatarte piętno, a poza tym Augusta, będąc Żydówką, zagwarantowała Edycie dożywotnio i nieodwołalnie przynależność do narodu żydowskiego, dlatego też opis jej postaci jest dla celów naszej pracy kluczowy.

²² Tamże, s. 27.

²³ Tamże.

1. Augusta Stein w roli głowy rodziny

Od początku matka Edyty jawi się jako ktoś niezłomny, twardy, odważny i zahartowany w bojach życiowych. Jak relacjonuje Edyta, matka od najwcześniejszych lat była przyzwyczajona do nieustannej pracy i żadna nie była dla niej zbyt ciężka, ceniono ją też bardzo za jej pracowitość. Bywało, że pomagała nie tylko u siebie w domu, ale i w rodzinach kuzynów. Była odpowiedzialna i rozsądna. Hartowała się od dzieciństwa i nie gardziła żadnym zajęciem: „W czasie wielkiego prania służba wstawiała jeszcze w nocy. Gdy mama miała 10 lat, postanowiła także nauczyć się tej sztuki. Chociaż się z niej śmiano, wstała rano i poszła pracować razem z innymi. Z braku umiejętności starła sobie palce do krwi, a gryzący ług mydlany zwiększał już i tak dotkliwy ból. Zagryzła jednak zęby i wytrzymała do końca, a następnego dnia znów była przy pracy”²⁴.

Wyszła za mąż, mając 21 lat. Urodziła jedenaścioro dzieci, z których czworo zmarło w dzieciństwie. Lata przeżyte w Lublińcu, u swoich rodziców, były dla niej nieustanną walką o byt materialny, a ponieważ nie było tam żadnych perspektyw na poprawę losu, rodzice Edyty postanowili przenieść się wraz z szóstką dzieci do Wrocławia. Tu jej ojciec otworzył przedsiębiorstwo opałowe, jednak nowy interes obciążał długi i rozwijał się on wolno. Niespodziewanym i niepowetowanym ciosem dla rodziny stała się nagła śmierć ojca Edyty. Zmarł on na udar słoneczny podczas jednej ze swoich podróży handlowych. Tak Edyta napisała później: „Moi rodzice mieszkali już półtora roku we Wrocławiu, kiedy przyszedł na świat 12 października 1891 roku. W lipcu zmarł mój ojciec. Matka trzymała mnie na ręce, gdy nas żegnał, wyruszając w podróż, z której nie miał powrócić; kiedy już chciał wychodzić, raz jeszcze go przywołałam. Stałam się dla matki jakby ojca testamentem. Spałam w jego pokoju i gdy wracała wieczorem zmęczona ze składnicy, pierwsze kroki kierowała do mnie”²⁵.

Od śmierci ojca tylko matka troszczyła się o materialne zabezpieczenie rodziny. Był to swoistego rodzaju precedens, bo tradycyjnie o utrzymanie rodziny żydowskiej dbał mężczyzna: mąż – ojciec rodziny, a kiedy go zabrakło, zwykle osieroconą rodziną opiekowali się krewni. Tuż po śmierci ojca wydawało się, że będzie podobnie. Na pogrzeb zjechali się krewni i usiłowali decydować o losach rodziny Steinów. Ustalili, że interes należy sprzedać, wziąć większe mieszkanie, wynajmując umeblowane pokoje i stąd czerpać pieniądze na utrzymanie rodziny. Matka Edyty jednak miała inne plany: „Powzięła już decyzję: przebiję się przez życie sama i od nikogo nie przyjmie zapomogi. Naturalnie na handlu drzewem nie bardzo się dotąd znała, bo liczna gromada dzieci zabierała jej czas. Lecz pochodziła przecież z rodziny kupieckiej i miała z natury specyficzne kupieckie uzdolnienia: liczyła znakomicie, wiedziała doskonale, co to jest «interes», posiadała odwagę i zdecydowanie, aby go uchwycić w odpowiedniej

²⁴ Tamże, s. 30.

²⁵ Tamże, s. 60.

chwili, a jednocześnie dosyć ostrożności, aby za wiele nie ryzykować, przede wszystkim zaś umiała obchodzić się z ludźmi”²⁶.

Cały zatem ciężar utrzymania rodziny, dotąd spoczywający na barkach męża, przyjęła na siebie. Żyłka kupiecka okazała się bardzo przydatna w prowadzeniu przedsiębiorstwa i rodzina, dzięki zapobiegliwości i bystrości matki, z czasem osiągnęła pewien dobrobyt, lecz wcale nie było łatwo. Matka dzierżawiła najpierw składy drewna, później zakupiła składnicę, by ostatecznie nabyć działkę, na której ulokowała interes²⁷.

Kilkakrotnie zmieniała adres zamieszkania. W roku 1895 przeniosła się na Schiesswerderstrasse – obecną ul. Kurkową, wkrótce potem, w 1896 roku, do trzypokojowego mieszkania przy Jägerstrasse – obecnie ul. Myśliwska. Po pięciu latach, jesienią 1900 roku, przeprowadziła się na Waterloostrasse – dziś ul. Henryka Pobożnego, lecz zaledwie po dwóch latach zamieniła mieszkanie na większe przy obecnej ul. Roosevelta. W końcu zamieszkała w okazałej kamienicy przy Michaelistrasse, dzisiejszej ul. Nowowiejskiej²⁸. „Był to dom solidny, kamienny, z zewnątrz prosty, bez specjalnych ozdób”²⁹.

Wszystkie dzieci, również najmłodsza Edyta, wysoko ceniły pracę swej matki. Wiedziały dobrze, jakiej tytanicznej pracy wymagało doprowadzenie do polepszenia warunków bytowych rodziny. Edyta zanotowała w swych wspomnieniach: „To wcale nie taka prosta rzecz wyżywić i przyodziać siedmioro dzieci. Nie głodowaliśmy nigdy, ale byliśmy przyzwyczajeni do największej prostoty oraz oszczędności, i coś z tego pozostało nam do dziś dnia”³⁰.

2. Matka największym autorytetem moralnym dla dzieci

Praca w handlu drzewnym była nie tylko jej podstawowym zajęciem, ale i obowiązkiem koniecznym do utrzymania rodziny. Jemu też oddawała się do końca życia. Było to zajęcie bardzo czasochłonne, więc w domu bywała tylko wieczorami, lecz mimo to na bieżąco kontrolowała to wszystko, co działo się w domu, i silnie oddziaływała na wychowanie i postawę swych dzieci: „W domu nie rozmawialiśmy o wychowaniu. My dzieci odczytywałyśmy z przykładu matki, w który wpatrywałyśmy się jak w zwierciadło cnoty, właściwy osób postępowania”³¹.

Augusta Stein była zatem osobowością, która miała ogromny moralny wpływ na swoją rodzinę, nie na zasadzie bezwzględnej dominacji, ale raczej szanowanego autorytetu. Była kobietą zdecydowaną, konsekwentną, o jasnych i trwałych poglądach, niezmienną w wyznawanych wartościach, wiarygodną,

²⁶ Tamże, s. 34.

²⁷ A. HOJNY, *Dom rodzinny Edyty Stein*, w: R. ZAJĄCZKOWSKA (red.), *Edyta Stein. Patronka Europy*, Wrocław 2002, s. 12.

²⁸ Tamże.

²⁹ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 162.

³⁰ Tamże, s. 35.

³¹ Tamże, s. 46.

a jednocześnie ciepłą, życzliwą i kochającą. Edyta napisała później, że „wszelkie życie i ciepło pochodziło od niej”³². Starła się być blisko swych dzieci i spieszyć na pomoc, kiedy były w potrzebie. Jej osoba była dla małej Edyty lekiem uśmierzającym wszelkie zło, a jej obecność rozpraszała wszystkie cierpienia i bóle³³.

Matka Edyty, wierna żydowskiej tradycji, bardzo dbała o swoich najbliższych. Do końca swego życia czyniła wszystko, by swą rodzinę jednoczyć i trzymać razem we wspólnym przeżywaniu radości i cierpień. Skutkiem tego rodzina Steinów była silnie zrośnięta, kochająca się i udzielająca sobie wzajemnie wsparcia. Stanowiła wzorzec prawdziwej rodziny; pojawiła się nawet pogłoska, że żonie jednego z braci Edyty „nie tyle zależało na Arno, ile na naszej rodzinie”³⁴. Nowe osoby wchodzące do rodziny Steinów poprzez związki małżeńskie musiały przyjąć i zaakceptować atmosferę i zwyczaje w niej panujące. Te osoby, które ich nie przestrzegały, były uważane za „inne niż my”³⁵. Zasadniczo normy obowiązujące w rodzinie Steinów sprowadzały się do takich wartości, jak staranność, porządne prowadzenie domu przez kobiety, mówienie i przestrzeganie prawdy, szanowanie czasu innych i niespóźnianie się.

Szczególny nacisk Augusta kładła na prawdomówność. Dzieci od najmłodszych lat były bardzo wyczułone na prawdę, doskonale wiedziały od matki, że „kto raz skłamię, temu się nie wierzy, choćby mówił prawdę”³⁶. Choć matka nigdy nie chodziła do szkoły, by rozmawiać z nauczycielami o postępach edukacyjnych czy niedociągnięciach swoich pociech, to jeden raz zrobiła wyjątek: kiedy zarzucono Ernie, siostrze Edyty, oszustwo przy wykonywaniu jakiegoś rysunku. Ten jeden raz matka interweniowała w szkole, gdyż „nie chciała, aby na jej dziecku ciążył zarzut kłamstwa”³⁷.

Tak mocny nacisk na życie w prawdzie wycisnął w sercu i postawie Edyty niezatarty ślad. W późniejszych latach to umiłowanie prawdy, jej poszukiwanie i przyjęcie spowoduje niespodziewany przez nikogo zwrot w jej życiu, całkowicie zmieniający jej orientację światopoglądową.

Pracowitość Augusty Stein, jej życiowa determinacja, dbałość o rodzinę i życie takimi wartościami, jak prawda, uczciwość, dobre wychowanie, skromność, szacunek dla innych, nie były dziełem przypadku, lecz wynikały z jej głębokiej żydowskiej wiary. Oczywiście wartości te mają charakter uniwersalny, nie są zarezerwowane wyłącznie dla żydowskiej religii i etyki, mogą się nimi poszczycić ludzie innych wyznań, także niewierzący, jednak trzeba tu wyraźnie podkreślić, że Augusta przejęła je w procesie żydowskiego wychowania i właśnie ono było głównym wyznacznikiem jej postawy. Jej niezłomność,

³² Tamże, s. 48.

³³ Tamże, s. 60.

³⁴ Tamże, s. 76.

³⁵ Tamże, s. 72.

³⁶ Tamże, s. 48.

³⁷ Tamże, s. 42.

dominująca w całym jej trudnym życiu, wynikała nie tylko z jej z mocnego charakteru, ale przede wszystkim z głębokiej wiary w Boga Izraela, wiary, która była nieustannie karmiona głębokim przeżywaniem żydowskiej religii, tradycji, zwyczajów i zasad.

3. Gorliwość religijna matki Edyty

Judaizm od początku kształtował osobowość i postawę życiową Augusty Stein. Sam dom był namacalnym dowodem żywionych przez nią przekonań. Urządziła go tak, by stale przypominał jej, jej rodzinie i gościom o religii i o wartościach przez nią wyznawanych.

Dla pobożnych przedstawicieli judaizmu dom żydowski jest najważniejszym miejscem, tu bowiem koncentruje się życie i rytuał. Pod wieloma względami różni się on zewnątrz od innych domów. „Tradycyjnie każde drzwi mieszkania muszą mieć *mezuzę*, czyli zwój pergaminu z napisaną odręcznie modlitwą *Szema*, przytwierdzoną do pionowej części futryny – wynika to z dosłownej interpretacji wersetów Księgi Powtórzonego Prawa. Pergamin jest zwinięty i zazwyczaj umieszczony w futerale, który przybija się do futryny gwoździem. Pobożny Żyd, przechodząc przez drzwi, dotyka palcami *mezuzy*, a następnie podnosi je do ust, ma to miejsce zwłaszcza przy wychodzeniu z domu. Wielu nawet nieortodoksyjnych Żydów ma *mezuzę* przynajmniej na futrynie swoich drzwi wejściowych, uważa się ją bowiem powszechnie za rodzaj talizmanu strzegącego dom przed złem”³⁸.

We wspomnieniach Edyty nie ma wzmianki o *mezuzie*, są jednak dokładne informacje o wyglądzie jej domu, mówiące o tym, że gość będący tam z wizytą po raz pierwszy doskonale orientował się, iż znalazł się w domu żydowskim. Już sam wystrój tego domu wskazywał na to, że mieszka tu bardzo pobożna rodzina. „Kto doń zapukał i wszedł do obszernej sieni, tego natychmiast otaczała atmosfera świadomie od lat pielęgnowanej tradycji żydowskiej. Wielkie, stare sztychy przedstawiające sceny z historii Izraela, piękne rzeźby na szafach i skrzyniach o motywach wyłącznie biblijnych przenosiły sugestywnie w świat Starego Testamentu. Całe wyposażenie, nie wyłączając przedmiotów najdrobniejszych, zdradzało wysoką kulturę i szlachetność. Wszystko zdawało się nastrojone na ton religijny, tak że można było przypuszczać, iż jest się w domu pobożnego Żyda”³⁹.

Dom ten był wyraźnie nastrojony religijnie, podobnie jak przesiąknięta religią była osoba gospodyni. Ona na co dzień wyraźnie dostrzegała obecność Boga w swoim życiu i Jemu przypisywała zdrowie oraz pomyślność w rodzinie, jak również fakt dobrego prosperowania swego zakładu: „Oszukiwano ją często i w przedsiębiorstwie zdarzały się wielkie straty. Mimo to prosperowało. Później, gdy utraciłam dziecięcą wiarę religijną, powiedziała mi raz jako niewątpliwy

³⁸ A. UTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt. s. 198.

³⁹ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 162.

dowód na istnienie Boga: «Nie mogę sobie wyobrazić, abym to wszystko, co osiągnęłam, zawdzięczała własnym wysiłkom»⁴⁰.

Wierzyła w Boga i wierzyła Bogu. Była wdzięczna za osiągnięty dobrobyt i umiała swą wdzięczność okazywać Najwyższemu na co dzień. Czyniła to, wspierając biednych, serdecznie rozdzielając fundusze na datki charytatywne, zwane w judaizmie *cedaką*.

Każdy pobożny Żyd jedną dziesiątą swoich dochodów powinien przeznaczać na cele charytatywne. Koncepcja dziesięciny pochodzi z Pisma Świętego. „Biblia mówi, że rolnicy z ziemi Izraela powinni oddzielić jedną dziesiątą część swojego bydła, owiec i pozostałych dóbr dla kapłanów, lewitów (którzy byli w służbie publicznej) i dla biednych. [...] Ponieważ dzisiaj nie daje się dziesięciny z dochodów kapłanom i lewitom, powinno się przeznaczać co najmniej dziesiątą część (niektórzy utrzymują, że piątą) na godne cele wspólne i dla potrzebujących osób»⁴¹.

Ta dziesięcina jest sprawą sumienia, a nie podatkiem, który pobiera społeczeństwo, nie musi być zatem liczona zbyt precyzyjnie. Matka Edyty sumiennie przestrzegała żydowskich zasad, także tych dotyczących ofiar charytatywnych i z pierwszych płodów rolnych.

„Do dzisiejszego dnia matka moja z wielką radością jeszcze sieje i zbiera swe żniwa i obficie obdarowuje nimi drugih. Wierna staremuto zwyczajowi żydowskiemu, pierwszych owoców każdego gatunku sama nie spożywa, ale je darowuje. Nie zawsze umie się zdobyć na to, aby je dać prawdziwie biednym, jak to właściwie powinno być. Konfliktuje to bowiem z jej wielką miłością do krewnych, zwłaszcza dla rodzeństwa»⁴².

Zasady *cedaki* nie sprowadzają się wyłącznie do darowania rzeczy, przedmiotów materialnych czy pieniędzy. *Cedaka* to w szerszym znaczeniu miłosierdzie dla ludzi: gościnność dla uczonych, obcych, potrzebujących, odwiedzanie chorych i ogólnie rzecz biorąc, troska o pomyślność innych⁴³. Matka Edyty i to przesłanie *cedaki* traktowała bardzo poważnie. Osiągnąwszy odpowiedni status materialny, nie poprzestała na własnym szczęściu, lecz spieszyła z pomocą bliźnim, na ile tylko mogła. Znamienne jest to, że ostateczną zamożność rodziny dzieci przypisywały nie tylko zaradności i niezłomnej sile swej matki, ale również jej dobroczynności. Czasem nawet tę cechę bardziej akcentowały aniżeli jej umiejętność w prowadzeniu interesów. Wiadomo było powszechnie wśród niezamożnych rzemieślników i biednych ludzi, że wdowa Stein, sprzedawszy drewno, nierzadko zwracała nabywcy otrzymane za nie pieniądze.

Doświadczwszy sama biedy, była wyczulona na niedolę innych. Wielu swych robotników uważała za bliskich, troszczyła się o nich jak o własną rodzinę. Skład opału był dla niej drugim domem, a pracowników traktowała jak domowników.

⁴⁰ Tamże, s. 49.

⁴¹ N. SOLOMON, *Judaizm*, dz. cyt., s. 92.

⁴² E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 32.

⁴³ N. SOLOMON, *Judaizm*, dz. cyt., s. 93.

„Stosunek matki do jej robotników był na wskroś patriarchalny. Na Boże Narodzenie dawała im w prezencie pieniądze, żywność i ubrania dla dzieci. Pieniądzy jednak nie dostawali wprost do ręki (z obawy, aby ich nie przepili), lecz matka zakładała dla nich książeczki oszczędnościowe, na które regularnie wpłacała ofiarowane im sumy”⁴⁴.

Nie pozostawała głucha na potrzeby bliźnich. Jednego z pracowników aż do jego śmierci odwiedzała regularnie w szpitalu, innego wspomagała hojnie finansowo, jeszcze innego przygarnęła wraz z rodziną pod własny dach, gdy nie miał gdzie mieszkać⁴⁵. Nie umiała zamknąć oczu na krzywdę innych i udzielała pomocy, na ile mogła. Tę piękną postawę – ujawniającą otwarcie na potrzeby bliźniego – przekazała skutecznie Edycie i swoim pozostałym dzieciom.

Również gościnność, wypływająca z zasad *cedaki*, była jej rysem charakterystycznym. Po śmierci stryja Edyty, który osierocił sześcioro dzieci, matka zdecydowała się przyjąć do swego skromnego domu rozdzielone bliźniaczki, które pożaliły się krewnej na swój sierocy los. Jej decyzja w tym względzie była błyskawiczna i jednoznaczna: „Gdy kiedyś opowiadały, jak bez miłości są traktowane przez swoich krewnych, moja matka powiedziała im wprost: «To przyjdźcie do nas». [...] Przeprowadzka nastąpiła szybko i choć nie posiadaliśmy jeszcze wówczas własnego domu, jednak dla obu kuzynek znalazł się przestronny pokój, myśmy się trochę ścieśnili. Zawsze chętnie podejmowaliśmy gości. Nie pamiętam, jak długo u nas mieszkały. Wyszły później za mąż, zachowując na zawsze wdzięczną pamięć dla mej matki”⁴⁶.

Ta niezwykła postawa życiowa Augusty Stein była skutkiem jej głęboko zakorzenionej i poważnie przeżywanej wiary; wiary, która była żywa, czynna i nieustannie podtrzymywana poprzez codzienny kontakt modlitewny z Bogiem, poprzez sumienny udział w nabożeństwach synagogałnych i gorliwe przestrzeganie żydowskich przepisów prawnych, obrzędowych i rytualnych. Co do tej ostatniej kwestii, mamy bogato zilustrowane relacje i wspomnienia Edyty wyniesione z domu, w których to matka wysuwa się na plan pierwszy jako organizatorka wszystkich uroczystości świątecznych i osoba czuwająca nad właściwym ich przebiegiem.

IV. ŻYDOWSKA OBRZĘDOWOŚĆ

Rytuał świętowania uroczystości żydowskich jest niezwykle barwny, przede wszystkim dlatego, że obejmuje całą gamę różnorodnych świąt, w których Żydzi upamiętniają swoją niekiedy trudną i pogmatwaną historię oraz ukazują interweniującego w nią Boga.

⁴⁴ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 46.

⁴⁵ Tamże, s. 46-47.

⁴⁶ Tamże, s. 68.

1. Główne święta Izraela

Judaizm to przede wszystkim dzieje Izraela, historia narodu wybranego, w którą się wierzy. O Bogu mniej się naucza i mniej wierzy w Niego abstrakcyjnie, poprzez dogmaty, a więcej przedstawia się Go jako Tego, który działa: stworzył świat, wybrał sobie lud na własność, prowadził go, ratował od niebezpieczeństw i opiekował się nim przez wieki⁴⁷. Dlatego głównym przedmiotem żydowskich celebracji są kluczowe historyczne wydarzenia narodu, który Bóg uczynił własnym i w którego historię cudownie interweniował, podtrzymując ów naród przy życiu i kierując jego dalszymi losami.

Święta żydowskie nawiązują zatem najczęściej do doniosłych wydarzeń starotestamentowych, przypominając, że Bóg zawsze interweniował w decydujących momentach historii ludu wybranego⁴⁸.

Już w czasach biblijnych obchodzono trzy duże święta o charakterze pielgrzymkowym: Paschę, Święto Tygodni i Święto Szałasów, oraz dwa inne wielkie święta: Nowy Rok i Dzień Pojednania. Do najważniejszych świąt żydowskich należy jednak Dzień Pojednania, Pascha oraz Nowy Rok. Wszystkie one były celebrowane przez rodzinę Edyty i o nich napiszemy obszerniej poniżej. Teraz w kilku słowach przedstawimy krótką charakterystykę pozostałych, mniejszych świąt.

Święto Tygodni przypada siódmego tygodnia, 50 dni po święcie Paschy. W kalendarzu rolniczym był to dzień składania ofiary ze zniw (por. Pwt 16,9-12). W czasach pobjętych celebrowano je głównie na pamiątkę objawienia Bożego na górze Synaj⁴⁹.

Święto Namiotów, tzw. Sukkot, stanowi pamiątkę wędrówki przez pustynię, kiedy to Izraelici musieli mieszkać w przymusowych mieszkaniach – szałasach (por. Pwt 16,13-15). Obecnie pobożni Żydzi spędzają podczas tego święta wiele godzin w namiotach, studiując tam Torę i spożywając posiłki⁵⁰.

Kolejnym bardzo radosnym świętem jest Chanuka – święto świateł. Upamiętnia ono powtórne poświęcenie świątyni jerozolimskiej, dokonane w 164 roku przed Chrystusem, po zbezczeszczeniu jej przez pogan⁵¹. Po długiej przerwie w sprawowaniu kultu świątynnego spowodowanego wygnaniem z Jerozolimy i tzw. niewolą babilońską, znaleziono tam tylko jedno naczynie z oliwą, z nienaruszoną pieczęcią arcykapłana, co było świadectwem rytualnej czystości. Zawarta w naczyniu niewielka ilość oliwy mogła wystarczyć na jeden dzień, a tymczasem lampa paliła się przez osiem dni. Przez ten czas zdążono przygotować nową rytualnie czystą oliwę (por. 1 Mch 4,36-61). Na pamiątkę tego niezwykłego wydarzenia zapala się na specjalnym ośmioramiennym świeczniku

⁴⁷ E. BRUNNER-TRAUT (red.), *Pięć wielkich religii świata. Hinduizm, buddyzm, islam, judaizm, chrześcijaństwo*, Warszawa 2002, s. 120.

⁴⁸ M. PASIEKA (red.), *Żydzi i judaizm*, Wrocław 1994, s. 55.

⁴⁹ Tamże, s. 57.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 59.

codziennie o jedną świecę więcej. Do zapalania służy dziewiąta świeca, zwana pomocniczą. Świecznik ten stawia się w oknach lub przy drzwiach jako znak przynależności do wspólnoty żydowskiej⁵².

Chanuka nie jest świętem we właściwym tego słowa znaczeniu, gdyż wolno pracować i nie ma żadnego błogosławieństwa na jego rozpoczęcie⁵³.

Podobnie Purim nie jest prawdziwym świętem, tzw. *jom tow*, bowiem i tego dnia można pracować, choć się tego nie zaleca⁵⁴. Jednak jest to bardzo ważny dzień w kalendarzu żydowskim, dzień radości z ocalenia od prześladowców. Nawiązuje do wydarzeń z Księgi Estery, mówiących o zaplanowanej niegdyś zagładzie Żydów, do której jednak nie doszło dzięki odwadze królowej. Jej przeciwnik Haman stał się symbolem nienawiści do Żydów (por. Est 9,20-32). W czasie nabożeństwa odczytuje się Księgę Estery i za każdym razem, gdy wypowiedane jest imię Hamana, dzieci hałasują specjalnymi kołatkami. Dzieci w kolorowych przebraniach biorą udział w wesołych korowodach. Święto obchodzi się z wielkim rozmachem⁵⁵. Choć ze wszystkich świąt żydowskich Purim ma charakter najbardziej świecki, jest to bardzo popularne święto, obchodzone przez wielkie i radosne tłumy ludzi⁵⁶.

Dla pobożnego Żyda całe życie to nabożeństwo. Daje on temu wyraz poprzez swą codzienną modlitwę, świętowanie szabatu oraz przez obchodzenie świąt w ciągu całego roku. Sposób celebracji świąt zmienił się diametralnie po zburzeniu w 70 roku po Chrystusie głównego, a zarazem jedyne miejsce kultu żydowskiego, tj. świątyni jerozolimskiej. Ale i wcześniej różne burze historyczne zmuszały Izraelitów do zmiany formy obchodzenia świąt. W okresie niewoli babilońskiej, ze względu na wygnanie i brak dostępu do świątyni, funkcjonujące dotąd struktury religijne przestały istnieć. Zastąpiły je nowe formy uprawiania kultu, w których pojawiła się instytucja synagogi, jako lokalnego domu nauki i modlitwy. Dopiero jednak po zburzeniu świątyni jerozolimskiej zaczęto wypracowywać pojęcia i instytucje – w postaci istniejącej do dzisiaj – które pozwoliły religii przetrwać bez rytuału ofiarnego i bez własnej ziemi⁵⁷.

Na przykład święto Paschy obchodzone na pamiątkę wyswobodzenia Izraelitów z niewoli egipskiej dzięki Bożej pomocy przed rokiem 70 było obchodzone zupełnie inaczej. Podczas tego święta w świątyni składano w ofierze baranka paschalnego, którego spożywano w domach (por. Pwt 16,1-8). Od czasu zniszczenia świątyni baranka się już nie zabija; jego symbolem stała się spożywana podczas wieczerzy świątecznej pieczona kość⁵⁸.

⁵² Tamże.

⁵³ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 185.

⁵⁴ Tamże, s. 187.

⁵⁵ M. PASIEKA (red.), *Żydzi i judaizm*, dz. cyt., s. 59.

⁵⁶ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 188.

⁵⁷ Tamże, s. 121.

⁵⁸ M. PASIEKA (red.), *Żydzi i judaizm*, dz. cyt., s. 56.

Również obchody Dnia Pojednania musiały zmienić swój przebieg. W czasach biblijnych był to jedyny dzień w roku, kiedy najwyższy kapłan przekraczał próg Świętego Świętych, by skropić to miejsce krwią ofiarną. W dalszym ciągu ceremonii grzechy całego ludu były symbolicznie składane na kozła, który następnie jako kozioł ofiarny wypędzany był później na pustynię (por. Kpł 16,15-22). Od czasu zburzenia świątyni praktyki te stały się niemożliwe do wykonania, choć samo święto zachowało sens pokuty za popełnione grzechy⁵⁹.

Po tym dramatycznym dla Żydów wydarzeniu, jakim było zburzenie przybytku, zaczęto zatem tworzyć zręby nowej postaci życia religijnego. Próbowano nadać mu taki wyraz i kierunek, który pozwoliłby na zbudowanie zupełnie nowych struktur i stworzenie instytucji dających się łatwiej adaptować do nowych warunków. W związku z tym środek ciężkości przesunął się z rytuału świątecznego na obrzędy osadzone w gminie i w domu⁶⁰. Dom zatem i rodzina stały się centrum obrzędowości żydowskiej. Świętowano i świętuje się nadal różne uroczystości w synagodze, jednak ich dopełnienie, a nawet punkt centralny dokonuje się w rodzinie.

Nabożeństwo w synagodze i świętowanie domowe wzajemnie się uzupełniają – są dwiema formami życia w służbie Boga. Dlatego rodzina żydowska może w pełni realizować swoje życie religijne w dniach świątecznych także wtedy, gdy nie ma dostępu do synagogi. Jest to typowa cecha religii żydowskiej⁶¹.

Ze wspomnień Edyty wiemy, że rodzina Steinów uroczysto obchodziła wszystkie wielkie święta żydowskie, takie jak Pascha, Nowy Rok czy Dzień Pojednania.

2. Dzień Pojednania w rodzinie Steinów

W powszechnej świadomości religijnej Jom Kippur, czyli Dzień Pojednania, jest najważniejszym świętem oraz szczytowym wydarzeniem roku żydowskiego. Pojednanie z Bogiem jest konieczne, ponieważ popadanie w grzech, który oddziela człowieka od Boga, jest wspólnym losem wszystkich ludzi. Naród żydowski znalazł i kultywował swoją drogę do nawrócenia. W czasach świątyni, jak powiedzieliśmy wcześniej, odbywało się to przede wszystkim poprzez ofiarę z cielca i kozła, składaną przez najwyższego kapłana, aby w ten sposób uprosić pojednanie z Bogiem. Obok ofiary występowało wyznanie grzechów, jakie wypowiadał w imieniu ludu tenże kapłan (por. Kpł 16,21). Poprzez wyznanie grzechów stawało się jasne, że ofiara była nie tylko zadośćuczynieniem za grzechy, lecz o wiele bardziej pojednaniem człowieka z Bogiem i przywróceniem naruszonego przymierza między nimi.

Święto to jest tak istotne w tradycji i religii Żydów, że stanowi nawet podstawowy miernik stopnia wierności Żyda swoim tradycjom. Wielu Żydów nie-

⁵⁹ Tamże, s. 58.

⁶⁰ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 121.

⁶¹ M. PASIEKA (red.), *Żydzi i judaizm*, dz. cyt., s. 63.

uczestniczących w innych rytuałach w Jom Kippur dokłada wielu starań, aby choć w tym dniu pójść do synagogi czy choćby tylko pościć. Jest to święto o bardzo osobistym charakterze, obchodzone w nastroju wielkiej powagi. Jest ono najważniejsze w żydowskim kalendarzu, dlatego że był to jedyny dzień w roku, kiedy najwyższy kapłan wchodził do najświętszego, centralnego miejsca świątyni jerozolimskiej, aby je skropić krwią ofiarną, a następnie wyznać grzechy całego ludu i włożyć je na kozła. Tego kozła później, jako kozła ofiarnego, wypędzano na pustynię, by w ten sposób oczyścić się z win i pojednać z Bogiem (por. Kpł 16,1-4; Hbr 9,6-7).

Jest to podstawowa wiedza religijna dla każdego Żyda. Poznała ją doskonale w dzieciństwie także Edyta Stein i tak pisała o tym święcie w swojej autobiografii: „Najważniejszym żydowskim świętem jest Dzień Pojednania, dzień, w którym niegdyś najwyższy kapłan wchodził do Miejsca Najświętszego. Składał tam ofiarę pojednania za siebie i za cały lud, po czym wypędzał na pustynię kozła, obarczonego (symbolicznie) wszystkimi grzechami Izraela. Wprawdzie obrzędów tych już się dzisiaj nie sprawuje, jednak Dzień Pojednania obchodzi się zawsze modlitwą i postem, i jeśli ktoś ma choć trochę wiary, idzie na nabożeństwo do synagogi”⁶².

Ze względu na niemożność obchodzenia dzisiaj tych uroczystości w sposób biblijny, główny nacisk tego święta spoczywa na wyznawaniu grzechów przed Bogiem w czasie nabożeństwa w synagodze, jak też na przestrzeganiu ścisłego postu. Obecnie człowiek jedna się z Bogiem nie tyle przez ofiarę, co raczej przez modlitwę. Modlitwie musi jednak towarzyszyć nawrócenie, pokuta, co wyraża się przez trwający 24 godziny post, który w judaizmie polega na zupełnym powstrzymaniu się od przyjmowania pokarmów i napojów. W Jom Kippur obowiązuje ponadto zakaz mycia się, namaszczenia, noszenia skórzanego obuwia i podejmowania współżycia seksualnego⁶³. Edyta szczególnie umiłowała to święto, między innymi dlatego, że zachwycał ją nakazany w tym dniu surowy post: „Nigdy nie pogardzałam świątecznymi smakołykami, ale nie mniej pociągał mnie obowiązujący w to święto post: przez całą dobę bowiem nie przyjmowano żadnego posiłku ani napoju. Lubiłam to bardziej niż wszystko inne. [...] Post obowiązywał chłopców od ukończenia 13. roku życia, dziewczęta od 12. Chciałam go sumiennie wypełnić, jednakże gdy miałam 12 lat, uznano mnie za zbyt wątłą i pozwolono pościć tylko do południa. Od 13. roku życia nigdy postu nie zламаłam ani się od niego nie dyspensowałam, nawet wtedy, gdy nie podzielaliśmy wiary naszej matki i poza domem nie przestrzegaliśmy rytualnych przepisów”⁶⁴.

W tym świętym dniu nabożeństwo w synagodze rozpoczyna się wieczorem od przeniesienia jednego bądź dwóch zwojów Tory z Arki, na znajdujące się

⁶² E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 58.

⁶³ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 179.

⁶⁴ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 59.

w centrum bożnicy podium. Zgromadzeni mężczyźni mają na sobie szale modlitewne z frędzlami, a często także narzucają na ubranie prostą, białą szatę, czyli *kittel*. Biel symbolizuje czystość i odpuszczenie grzechów, *kittel* ma oznaczać całun grobowy i wzbudzać pokorę. W otwierającej nabożeństwo modlitwie kantor prosi Boga oraz zgromadzonych o pozwolenie sprawowania modłów razem z tymi grzesznikami, którzy z tego czy innego powodu w pozostałej części roku pozostają wykluczeni z synagogi. Potem następuje moment unieważnienia ślubów, mający na celu uwolnienie Żyda od tych przyrzeczeń religijnych, o których mógł zapomnieć. Następnie odbywa się publiczne wyznanie grzechów oraz odmawia się hymny wyrażające ludzką niedoskonałość i bezmiar boskiego miłosierdzia⁶⁵.

Ze wspomnień Edyty wynika, że gdy tylko rozpoczynało się to nabożeństwo w synagodze, podążała tam nie tylko matka Edyty, lecz „towarzyszyły jej moje siostry, a także bracia, którzy obecność w tym dniu uważali za swój honorowy obowiązek. Cudowne stare melodie ściągały także innowierców”⁶⁶.

Przez cały następny dzień trwają długie nabożeństwa, właściwie bez przerwy od rana do wieczora, kiedy to dzwonek wyznacza koniec postu. Podczas liturgii wymienia się obszernie obrzędy celebrowane przez arcykapłana w czasie istnienia świątyni, a zgromadzeni w określonych momentach padają na twarz, jak gdyby naprawdę uczestniczyli w tamtych uroczystościach. W czasie nabożeństwa popołudniowego czyta się Księgę Jonasza, by wskazać na to, iż ci, którzy okazują skruchę i naprawiają popełnione błędy, mogą dostąpić łaski przebaczenia. Cała uroczystość sprawia bardzo silne wrażenie. Białe szaty, uroczyste pieśni, padanie na twarz, nawet same modlitwy tworzą atmosferę oczyszczenia. W zasadzie Jom Kippur stanowi odpuszczenie tylko tych grzechów, za które się żałuje, ale liczni Żydzi czują się oczyszczeni i odrodzeni przez sam udział w całodziennym rytuale. Wiara, że Bóg przebaczył przeszłość, pozwala żyć bez lęku i ufnie spoglądać w przyszłość⁶⁷.

Augusta Stein nigdy nie opuszczała tych niezwykłych uroczystości. Przebywała na modlitwie w synagodze przez cały dzień trwania nabożeństw: „Następnego dnia rano matka spała trochę dłużej niż zwykle, [...] jednakże i tak wstała przed wszystkimi. Potem chodziła od łóżka do łóżka i wszystkich czule żegnała, gdyż cały dzień zwykła pozostawać w synagodze”⁶⁸.

Jedną z głównych części celebracji Jom Kippur są również wspomnienia o zmarłych, odmawiane także pod koniec Święta Namiotów, w czasie Paschy i Święta Tygodni. Przed rozpoczęciem postu zapala się dla uczczenia zmarłych długo palącą się świecę⁶⁹. Także w domu Edyty już od najmłodszych lat uczono dzieci zachowywania pamięci o zmarłych: „Matka bardzo o to dbała, gdyż

⁶⁵ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 179-180.

⁶⁶ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 58.

⁶⁷ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 180.

⁶⁸ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 59.

⁶⁹ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 180.

chciała wdrożyć w nas pamięć o naszym ojcu. W dzień i w noc paliła w domu na pamiątkę zmarłych dwie duże, grube, białe świece. Wieczorem jeden z mych braci przyprowadzał matkę do domu. Jakaż była radość, gdy cała rodzina znowu gromadziła się razem i gdy wszyscy dobrze ten dzień przeżyli⁷⁰.

Znamienną rzeczą jest to, że Edyta przyszła na świat właśnie w ten najważniejszy dla Żydów dzień – Dzień Pojednania. Przez ten fakt stanowiła dla matki specjalny dar pochodzący od Boga. To także mogło być motywem szczególnego uczucia, jakim darzyła Augusta swe najmłodsze dziecko. Mogło również stanowić powód specjalnej uwagi w wychowaniu religijnym Edyty i wprowadzaniu jej w tradycję żydowskiego narodu. Sama Edyta tak interpretuje ten fakt: „Dla mnie ten dzień miał szczególne znaczenie: urodziłam się w Dniu Pojednania i moja matka obchodziła w nim zawsze moje urodziny, choć życzenia i prezenty składano mi także 12 października. (Sama też święciła swe urodziny wedle kalendarza żydowskiego – w święto Kuczek – choć później, ze względu na dzieci, odeszła od tego zwyczaju). Przywiązywała do tego faktu wielkie znaczenie i sądzę, że on właśnie – bardziej niż wszystkie inne – zaważył, że najmłodsze dziecko było jej szczególnie drogie⁷¹.

3. Celebracja Paschy

Kolejnym wielkim świętem w kalendarzu żydowskim jest *Pesach* – Pascha. Jest ono upamiętnieniem wyjścia zniewolonych Izraelitów z Egiptu. Właściwie cała historia wyjścia z Egiptu i następująca po nim teofania na górze Synaj oraz wędrówka Izraela po pustyni aż do wejścia do Kanaanu – to podstawowe motywy zakorzenione w żydowskiej świadomości religijnej⁷².

Pascha żydowska jest zatem świętem cudownego wyjścia Izraela z Egiptu (por. Wj 11-13). Dzień poprzedzający *Pesach* jest dniem postu dla pierwородnych płci męskiej. Uzasadnieniem tego postu jest upamiętnienie ocalenia pierwородnych Żydów, gdy w czasie dziesiątej plagi egipskiej zostali uśmierceni pierwородni Egipcjanie (por. Wj 11,4-7). Bardzo ważną rzeczą podczas Paschy jest obowiązujący wówczas wszystkich zakaz jedzenia, a nawet posiadania w jakiegokolwiek postaci chleba pieczonego na zakwasie (Por. Wj 12,15; Wj 12,19 -20).

Polskie tłumaczenie *Hagady na Pesach* z 1927 roku, a więc bliskie czasowo okresowi dzieciństwa Edyty Stein, w opisie wydarzeń wieczoru sederowego, zawiera takie uwagi: „Dnia 13. miesiąca nisan wieczorem [...] odbywa się rewizja chleba kiszzonego (*chomec*) przy świetle woskowej świecy. Przed rozpoczęciem tejże rewizji odmawia się następujące błogosławieństwo: «Pochwalonyś Ty, Wiekuisty, Boże nasz, Królu wszechświata, który nas poświęcił przykazaniami Swemi i polecił nam usunięcie (z domu) chleba kiszzonego»⁷³.

⁷⁰ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 59.

⁷¹ Tamże, s. 59.

⁷² A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 188.

⁷³ *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń 1927 [reprint: Warszawa 1991], s. 3.

Po zakończeniu przeszukania domu, z którego usunąć należy wszelki chleb pieczony na zakwasie, mówi się: „Wszelki zakiś i wszystek chleb kwaszony, w jakimkolwiek miejscu, należącym do mnie, którego nie widziałem i nie uprzątnąłem, niechaj będzie niczem i uważany za pył ziemi”.

Rodzina Edyty skrupulatnie przestrzegała tych nakazów, co potwierdza nasza bohaterka, pisząc: „Przez cały dzień nie tylko nie spożywa się nic kwaszonego, lecz nawet dom musi być uprzątnięty z kwasu”⁷⁴.

Podstawowym pożywieniem podczas święta jest chleb praśny, tzw. *maca*, sporządzany z przechowywanej specjalnie w suchym miejscu mąki, którą miesza się z wodą i piecze 18 minut⁷⁵. W swej autobiografii Edyta zanotowała, że: „Liczna rodzina musi się oczywiście zaopatrzyć w wielki zapas praśników (*macy*). Wypiekają dwie piekarnie według ściśle określonych przepisów i pod «nadzorem rabinatu». Otrzymywaliśmy je już kilka przed świętem w olbrzymich rolach, owinięty w brązowy lub szary papier; nie wolno ich było jednak ruszać aż do wieczoru sederowego”⁷⁶.

Co więcej, w czasie święta należy nawet używać specjalnych naczyń, gdyż wszystko to, czego używa się przez pozostałą część roku, zostało skażone przez zakwas. Ze względu na obowiązek usunięcia z domu przed Paschą wszelkiego kwasu, tygodnie poprzedzające święto są okresem wiosennych porządków (por. Pwt 16,1-8). Także i ten zwyczaj Edyta obserwowała w swoim dzieciństwie: „W dniach przygotowań świątecznych dom bywał przewracany do góry nogami. Usuwało się wszelki kwas, a ostatnie kromki chleba wymiatało się i paliło. Na tym nie koniec. Usuwano również do magazynu albo do piwnicy wszystkie naczynia. W ich miejsce przynoszono inne, które wskutek całorocznego nieużywania musiały być gruntownie czyszczone. Tak było w moim dzieciństwie”⁷⁷.

Pierwszy dzień *Pesach*, zwany wieczorem sederowym, to najbardziej doniosły moment całych obchodów świątecznych. Spożywa się wtedy specjalną wieczerzę rytualną, w której przeważnie uczestniczy bliższa i dalsza rodzina. Spożywa się specjalne potrawy i ucztuje radośnie w gronie bliskich. „My, dzieci, cieszyliśmy się oczywiście bardzo z tej wyrwy w codziennej szarości, witaliśmy radośnie rytualne talerze i miski niewidziane cały rok, i radowałyśmy się przysmakami, którymi nas w tym czasie raczono”⁷⁸.

Posiłek sederowy jest wzorowany na wieczerzach, jakie były urządzone przez zgromadzenia rodzinne w czasach świątyni jerozolimskiej dla spożywania baranka paschalnego⁷⁹. „Większości chrześcijan nie jest znane, że «Święto Praśników», będące pamiątką wyjścia dzieci Izraela z Egiptu, obchodzi się do dnia dzisiejszego

⁷⁴ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 56.

⁷⁵ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 189.

⁷⁶ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 56.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 57.

⁷⁹ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 190.

w ten sam sposób, w jaki obchodził je Chrystus z uczniami, gdy podczas ostatniej, pożegnalnej wieczerzy ustanowił Najświętszy Sakrament Ołtarza⁸⁰.

Hagada szczegółowo podaje potrawy, jakie powinny znaleźć się na stole podczas tej wieczerzy: „Stół powinien być we dnie zastawiony, a właściwa uroczystość rozpoczyna się dopiero wieczorem, po modlitwie. Na dużym talerzu lub na tacy układa się 3 praśniki: 1 Kohen, 2 Lewi, 3 Israel, wyobrażające trzy stany ludu Izraelickiego, przegradzając je serwetką, a z wierzchu umieszcza się potrawy, które służą do ceremonii, w następującym porządku: pieczone jajko i pieczone mięso na kości symbolizują nam ofiary składane w święto Paschy; gorzkie zioła mają przypomnieć przygnębiające i ciężkie czasy praojców naszych w Egipcie; charoset, sporządzone z orzechów tłuczonych, imbiru i wina, mają być symbolem gliny, z której praojcowie sporządzali cegły⁸¹.

Edyta pisze, że w jej rodzinie podczas uczyty spożywało się warzywa zanurzone w słonej wodzie, macę oraz gorzkie zioła – zazwyczaj chrzan lub sałatę. „Wprawdzie od czasów zburzenia świątyni jerozolimskiej już nie zabija się baranka wielkanocnego, ale najstarszy członek rodziny, odmawiając przepisane modlitwy, nadal rozdziela domownikom niekwaszony chleb i gorzkie zioła, symbolizujące gorycz wygnania⁸².

Charakterystycznym punktem uczyty jest zadawanie przez jedno z obecnych na wieczerzy dzieci rytualnych pytań, dotyczących obrzędów celebrowanych tego wieczoru. Odpowiedzi na nie udziela głowa rodziny⁸³. Jako najmłodsze dziecko w rodzinie przez długi czas to właśnie Edyta spełniała funkcję pytania o początek, sens, cel i znaczenie wszystkich uroczystych gestów: „Spełniałam przy tym szczególną rolę: liturgia uczyty sederowej przewidywała cały szereg pytań, które zadawało najmłodsze z dzieci, aby się dowiedzieć, dlaczego ta noc różni się od wszystkich innych. Ojciec rodziny, odpowiadając, objaśniał sens poszczególnych zwyczajów. Później, gdy ja sama byłam już «wtajemniczoną», cieszyłam się, że siostrzenice i bratankowie uwolnili mnie od tego obowiązku⁸⁴.

Zgodnie z zapiskami *Hagady* dziecko zadaje między innymi następujące pytania: Dlaczego ta noc różni się od wszystkich innych nocy w roku? Przez wszystkie inne noce spożywamy chleb kiszony lub niekiszony, dlaczego zaś tej nocy niekiszony? Przez wszystkie inne noce możemy jeść różne inne zioła, dlaczego zaś tej nocy tylko gorzkie? Przez wszystkie inne noce nie jesteśmy zobowiązani zanurzać pokarmów, dlaczego tej nocy dwa razy? Przez wszystkie inne noce możemy jeść, siedząc lub opierając się, dlaczego zaś tej nocy wszyscy się opieramy?⁸⁵

⁸⁰ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 56.

⁸¹ *Hagada...*, dz. cyt., s. 4-5.

⁸² E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 56.

⁸³ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 180.

⁸⁴ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 57.

⁸⁵ Por. *Hagada...*, dz. cyt., s. 9-10.

Dziecko pyta również: „Pesachowy baranek, którego ojcowie nasi jedli za czasów istnienia świątyni jerozolimskiej, na co jest ustanowiony?”⁸⁶, oraz „Ten chleb niekiszony, który jemy, na jaką on jest pamiątkę?”⁸⁷.

Odczytanie *Hagady*, czyli owego rytualnego tekstu traktującego o wyjściu Żydów z Egiptu, jest bardzo ważnym akcentem tego szczególnego wieczoru. Również i ten punkt nie był nigdy pomijany przez rodzinę Steinów, gdyż Edyta wspomina jako fakt, że „członek rodziny [...] czyta biblijny opis uwolnienia narodu izraelskiego z Egiptu”⁸⁸. Sama *Hagada* potwierdza w swej treści, że „obowiązkiem zwierzchnika rodziny jest opowiedzieć historię wyjścia praojców z Egiptu i objaśnić znaczenie tegoż całej rodzinie”⁸⁹.

Zdumiewające jest, jak pięknie, dokładnie i zgodnie z opisami podręcznikowymi świętowano te wielkie uroczystości religijne w domu Edyty Stein. Ona sama przedstawia jeszcze jedno święto wiernie i starannie obchodzone przez jej rodzinę w czasach jej dzieciństwa – opisuje starannie celebracje obchodów Nowego Roku.

4. Obchody żydowskiego Nowego Roku

W rytuale żydowskim są dwa momenty, które można przyjąć za rozpoczęcie nowego roku. Pierwszym jest początek wiosennego miesiąca *nisan*, w którym wypada święto Paschy. Drugim i zarazem bardziej naturalnym dla Żyda początkiem roku jest pierwszy dzień miesiąca *tiszri*. Wtedy to przypada *Rosz ha-Szana*, czyli święto Nowego Roku. Początkowo było to święto jednodniowe, z czasem jednak zaczęto je obchodzić na przestrzeni dwóch dni⁹⁰.

Miesiąc poprzedzający *Rosz ha-Szana* jest czasem rachunku sumienia i skruchy. W tygodniu bezpośrednio poprzedzającym Nowy Rok odmawia się o świcie specjalne modlitwy zawierające prośbę o przebaczenie. Wszystko to przygotowuje do *Rosz ha-Szana*, uważanego za dzień sądu, od którego zależy pomyślność nadchodzącego roku. Ów aspekt sądu nadaje świętu charakter poważny⁹¹.

W czasie *Rosz ha-Szana* spożywa się tradycyjne pokarmy, uważane za symboliczne zwiastuny nadchodzącego dobrego roku. Edyta Stein tak relacjonuje przebieg tego święta: „Uroczystości noworoczne trwają dwa dni i zaczynają się w przeddzień świątecznego wieczoru. Piecze się w tym celu *barches*, czyli specjalny biały chleb. Według przepisów ma on zwykle kształt podłużnego splecionego warkocza, jednak w Nowy Rok jest okrągły. Chleb ten spożywa się głównie z mięsem. Zostaje pokrojony na początku wieczery i każdy z uczestników otrzymuje kawałek, przy czym rozdzielanie zaczyna się według wieku.

⁸⁶ Tamże, s. 30.

⁸⁷ Tamże, s. 31.

⁸⁸ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 56.

⁸⁹ *Hagada...*, dz. cyt., s. 5.

⁹⁰ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 174.

⁹¹ Tamże.

Przed skosztowaniem chleb się błogosławi: «Pochwalony bądź, Panie, Boże nasz, Królu świata, który pokarm wyprowadzasz z ziemi»⁹².

W niektórych gminach zanurza się świąteczny chleb w miodzie, zamiast – jak to się zwykle czyni – w soli, co ma wyobrażać słodki rok. Zjada się również jabłko zanurzone w miodzie⁹³. Zwyczaj ten Edyta zaobserwowała w swoim domu rodzinnym. „W ten wieczór podaje się również miód i pierwsze winogrona. Moja matka nie brała ich nigdy do ust przed Nowym Rokiem”⁹⁴.

Jak Edyta zaznacza, domowy ryt modlitewny wieczoru noworocznego nie odznacza się takim bogactwem obrzędów jak wieczór sederowy. W synagogach odbywa się zawsze uroczyste nabożeństwo, bowiem „religia mojżeszowa ma wspaniałą liturgię, ustalone godziny modlitw obowiązujących w każdy dzień, a także stały porządek wielogodzinnych nabożeństw świątecznych”⁹⁵.

Myślą przewodnią święta jest oddanie czci Bogu – najwyższemu Sędziemu i prawdziwemu Królowi wszechświata. Tego dnia naród żydowski zwraca się do swego Króla ze skrucą, błagając o przebaczenie win, prosząc o miłosierdzie, oczekując litości – nie z racji swoich zasług, lecz ze względu na święte Imię Boże⁹⁶.

Podczas liturgii czyta się historię Izaaka, a śpiewy towarzyszące czytaniom tworzą szczególny dla tego dnia charakter grozy. Zwykle święto to celebrują tłumy ludzi, a ponieważ nabożeństwa synagogalne w tych dniach trwają bardzo długo, większą część świąt spędza się w bożnicy, a dom żydowski, będący zasadniczo centrum żydowskiego rytuału, w tym przypadku odgrywa rolę drugoplanową⁹⁷.

Choć matka Edyty w wieczór poprzedzający Nowy Rok raczej nie brała udziału w publicznych nabożeństwach, lecz modliła się w domu ze swego modlitewnika, zapalając pobożnie stojące w wielkim srebrnym świeczniku świece, które zwiastowały początek święta, to jednak następnego dnia rano udawała się do synagogi i wracała dopiero na obiad: „Nas ze sobą nie zabierała, dopiero w południe szliśmy po nią i razem wracaliśmy do domu. Ubierano nas wtedy w najlepszą odzież i buciki; na dziedzińcu przed synagogą spotykaliśmy wiele innych dzieci, które świątecznie wystrojone czekały na swoich rodziców”⁹⁸.

Jak usiłowaliśmy wykazać, przynajmniej te trzy wielkie święta żydowskie były bardzo starannie przestrzegane i uroczyście obchodzone przez rodzinę Steinów. Stosowano się wiernie i gorliwie do przepisów i rytuałów obowiązujących w dniach świątecznych, nie pomijano żadnych obrzędów i uczestniczono we wszystkich punktach przewidzianych tradycją uroczystości. Bywa jednakże niekiedy i tak, że dokładne wykonywanie czynności obrzędowych może anga-

⁹² E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 57.

⁹³ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 174.

⁹⁴ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 57.

⁹⁵ Tamże, s. 58.

⁹⁶ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 176.

⁹⁷ Tamże, s. 174.

⁹⁸ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 58.

zować człowieka tylko zewnętrznie. Dbano o poprawność liturgiczną wcale nie musi oznaczać zaangażowania wewnętrznego, zaangażowania serca. I rzeczywiście w rodzinie Steinów zewnętrzna sumienność nie do końca przekładała się na wewnętrzną gorliwość.

Właściwie tylko matka Edyty głęboko i pełnie przeżywała doniosłe znaczenie każdego z celebrowanych świąt, tylko u niej praktyki zewnętrzne były odzwierciedleniem wewnętrznej postawy wiary i ufności. Tylko w jej przypadku wykonywanie praktyk religijnych wypływało z potrzeby serca, przynaglającej ją do właściwego, zgodnego z duchem wyznawanej religii oddawania czci Bogu. Pozostali członkowie rodziny nie przejęli religijnej gorliwości swej matki i właściwie po usamodzielnieniu się dość luźno, a nawet lekceważąco traktowali obowiązki religijne.

„W ogóle kult świąteczny tracił na wartości przez to, że tylko moja matka i młodsze dzieci traktowały go nabożnie. Bracia, którzy w zastępstwie zmarłego ojca mieli odmawiać modlitwy, czynili to lekceważąco. Gdy najstarszy brat był nieobecny, a młodszy musiał przejąć rolę głowy domu, widziało się wyraźnie, że kpi sobie z tego wszystkiego”⁹⁹.

Stopniowo starsze i coraz bardziej liberalne rodzeństwo Edyty odchodziło od rytuałów i tradycji żydowskich pielęgnowanych przez matkę, zaczynając od wytargowywania od niej pewnych złagodzeń świątecznych¹⁰⁰, a kończąc na pełnym odejściu od wiary matki i całkowitym nieprzestrzeganiu rytualnych przepisów poza domem rodzinnym¹⁰¹.

Przyczyny takiego stanu rzeczy mogły być różne. Należy ich upatrywać głównie w podwyższeniu statusu materialnego, awansie społecznym, we wzroście poziomu edukacji oraz w następującym procesie asymilacji. Bardzo często polepszenie warunków materialnych, osiągnięcie wyższego poziomu wykształcenia oraz zdobycie cenionego społecznie zawodu pociąga za sobą wzrost znaczenia społecznego, a co za tym idzie, większą pewność siebie, niezależność, poczucie bezpieczeństwa i samowystarczalności. To wszystko prowadzi do osłabienia więzi z Bogiem, który nie tylko okazuje się w nowych warunkach niepotrzebny, ale często niewygodny i zbędny, bo Jego przykazania religijne i wymagania etyczne utrudniają życie; często stają się przeszkodą w dalszym awansie zawodowym, społecznym czy politycznym. Skutkiem tego jest postawa niewiary bądź indyferentyzmu religijnego. W takim przypadku religii się nie prześladuje, lecz po prostu przestaje wierzyć, zaprzestaje praktyk religijnych, albowiem wiara ojców staje się niewygodna – jest utrudnieniem, bądź przeszkodą na dalszej drodze do emancypacji i kariery.

Wydaje się, że w pułapkę takich zachowań wpadło rodzeństwo Edyty i poniekąd sama Edyta. Jako małe dziecko chętnie, żywo i radośnie przeżywała

⁹⁹ Tamże, s. 57.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 56.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 59.

każde święto żydowskie, wnikliwie obserwowała rytuały i solidnie przykładała się do wypełniania praktyk religijnych, chłonąc ich atmosferę i ducha. Świadczą o tym dobitnie jej szczegółowe relacje, barwnie i starannie opisane po latach w autobiografii.

Niemniej jednak w czternastym roku życia „świadomie i dobrowolnie”¹⁰² przestała prowadzić życie religijne. Ciekawi nas więc, co wpłynęło na poczynienie takiego kroku, co konkretnie spowodowało takie posunięcie i dlaczego podjęła takie postanowienie. Przeanalizujemy zatem teraz motywy jej jakże dramatycznej decyzji.

V. STANOWISKO MŁODEJ EDYTY WOBEC RELIGII IZRAELA

1. Kryzys wieku dojrzwania i związane z nim rozterki światopoglądowe

W przypadku Edyty Stein odcięcie się od wiary judaizmu wymaga analizy kilku wątków. Należy zacząć od tego, że decyzję o zaprzestaniu modlitewnego kontaktu z Bogiem Żydów podjęła w czternastym roku życia, który bywa ważnym, często nawet krytycznym momentem w dochodzeniu człowieka do dojrzałości.

Okres około czternastego – piętnastego roku życia stanowi pewien punkt zwrotny w dojrzwaniu; wtedy to młody człowiek podejmuje próby niezależnego wydawania opinii, autonomicznego podejmowania decyzji, czasem również samodzielnego działania. Ucząc się samodzielności, podważa często sądy, opinie i stanowiska innych osób. Nierzadko w momencie dochodzenia do dojrzałości próbuje wyrzucić za burtę wszystko, co zostało mu przekazane przez dorosłych. Zwykle na tym etapie swojego rozwoju młody człowiek poddaje krytyce wszystko, co zostało narzucone tradycją, normami, prawem. Jest to początek tak charakterystycznego w procesie dojrzwania etapu buntu, w którym kwestionuje się przyjęte i respektowane dotąd wartości, podważa wyznawane opinie i próbuje się uformować własne stanowisko, indywidualny osąd i swoje zdanie. Jest to ważny etap w procesie dorastania i w zależności od temperamentu i charakteru człowieka przebiega bardziej lub mniej gwałtownie.

Również w kwestii wyznawanej wiary jest to moment przełomowy: jest to faza religijnego samookreślenia się człowieka. Wtedy to młoda osoba dokonuje własnego, świadomego wyboru Boga, którego poznała przez świadectwo i pośrednictwo bliskich. Zawsze istnieje w życiu decydujący moment, kiedy człowiek dobrowolnie i świadomie potwierdza bądź odrzuca to, co było mu podane do wierzenia, zanim jeszcze uzyskał własną autonomię¹⁰³.

Przed czternastym rokiem życia, za wyjątkiem osób niezwykle wcześnie dojrzałych bądź dotkniętych wyjątkową łaską, właściwie trudno jest mówić o jakiegokolwiek dojrzałej wierze. Zwykle wiara przejawiana w dzieciństwie jest

¹⁰² E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 109.

¹⁰³ D. VON HILDEBRAND, *Koń trojański w mieście Boga*, Warszawa 2000, s. 178.

silnie sterowana przez rodziców i opiekunów, którzy dbają o to, by dzieci przykładnie wykonywały praktyki religijne. Podobnie było w przypadku Edyty Stein. Wydaje się, że jej wiara w dzieciństwie była praktykowana raczej mechanicznie, bardziej pod wpływem gorliwej religijnie matki aniżeli z własnej inicjatywy. A jak zauważyliśmy wcześniej, zewnętrzny nacisk na praktykę wiary nie wystarczy. Wiara bowiem już ze swej natury domaga się świadomej i osobistej odpowiedzi na Boże wezwanie. Przed koniecznością udzielenia takiej odpowiedzi stanęła również Edyta Stein.

Podejmując decyzję o przyjęciu bądź odrzuceniu tego, co przez kilkanaście lat było jej podawane do wierzenia przez kochającą matkę, przywołała na pamięć wszystkie „za” i wszystkie „przeciw”, o których sądziła, że mogą pomóc w podjęciu dobrowolnej i świadomej decyzji dotyczącej wiary.

Długo trwała jej wewnętrzna walka, gdyż Edyta musiała przemyśleć gruntownie wiele wątków, a że była od dziecka niezwykle uczciwa w podejmowaniu decyzji i wpływających z nich różnych działań, nie miała w zwyczaju postępować pochopnie. Będąc dzieckiem bardzo inteligentnym, a dodatkowo bystrym obserwatorem rzeczywistości, doskonale orientowała się w gorliwości religijnej swej matki, jak również w odmiennej, właściwie areligijnej postawie rodzeństwa. Dostrzegała wyraźnie przepaść, jaka istniała pomiędzy jej matką a starszymi dziećmi w kwestii wiary i praktyk religijnych. Tak długo, jak pozostawała pod wpływem swej niezłomnej matki, tak długo sama niezłomnie naśladowała jej postawę. Jednak kiedy zaczęła nabywać pewnej samodzielności myślowej, niezależności opiniotwórczej, kiedy zaczęła uzyskiwać pewną autonomię, wtedy zaczęła wysuwać się z kierownictwa swej matki i tracić powoli religijną fascynację obrzędowością żydowską. „Wspomniałam już, jak utraciłam moją dziecięcą wiarę i mniej więcej w tym okresie jako «samodzielny człowiek» zaczęłam usuwać się spod kierownictwa matki i rodzeństwa”¹⁰⁴.

Pierwszej przyczyny odejścia od praktyk religii żydowskiej należy upatrywać w momencie, w którym Edyta zaczęła osiągać pewną niezależność duchowo-intelektualną, kiedy to zaczęła formować swoje pierwsze niezależne sądy i opinie, gdy zaczęło słabnąć oddziaływanie matki na postępowanie jej najmłodszej córki. Wyzwolenie się od przemożnego wpływu matki oraz samodzielne spojrzenie na sprawy religii spowodowało dostrzeżenie głębokiego dysonansu między stosunkiem do religii matki i starszego rodzeństwa, co wpłynęło niewątpliwie na późniejszą decyzję Edyty, która spowodowała rozbrat z wiarą i religią przodków.

Kolejna przyczyna tkwi w utracie „dziecięcej wiary”¹⁰⁵. To sformułowanie należałoby interpretować jako utracenie specyficznego, dziecięcego właśnie, sposobu postrzegania wielu spraw, w tym także religijnych. W dziecięcym oglądzie rzeczywistości wiary na plan pierwszy wysuwa się niezwykłość obrzęd-

¹⁰⁴ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 101.

¹⁰⁵ Por. tamże.

dów, ich koloryt i piękno, a więc śpiewy, muzyka, światło, bliskość rodzinną, smaczne posiłki, niecodzienne zachowania. To właśnie na początku przykuwa uwagę człowieka, nie do końca jeszcze uformowanego religijnie, człowieka niedojrzałego, zanim zacznie on dostrzegać głębię, sens, znaczenie i cel spełniania różnych czynności religijnych. Z biegiem czasu, wraz ze wzrostem dojrzałości powinno się stopniowo przenosić swój zachwyt nad zewnętrznym bogactwem tradycji na wewnętrzną ich doniosłość. Jeżeli do tego nie dojdzie, wtedy każde święto straci swój urok. Opatrzą się zewnętrzne celebracje, znużą się te same gesty, znane czynności, zmęczy świąteczny zgiełk. Bez przejścia na ten drugi, głębszy i bardziej wewnętrzny wymiar rytuału świętowanie szybko zamieni się w bezduszne powtarzanie znanych, ale pustych gestów, straci swój sens, urok i piękno.

Wydaje się, że Edyta, która zachwycała się wspaniałością uroczystości żydowskich, nie zdołała później przebić się do ich głębszego wymiaru, dlatego też kiedy straciła fascynację ich bogactwem, kolorytem i pięknem zewnętrznym, straciła także pragnienie ich przeżywania. Utrata „dziecięcej wiary” przyczyniła się do utraty wiary w ogóle.

2. Samobójcza śmierć wuja i rozczarowanie wiarą judaizmu

Do tej utraty przyczyniło się także wydarzenie, które miało znaczenie niemal przełomowe w duchowej drodze Edyty Stein. Była to nagła śmierć wuja Edyty, który zastrzelił się z powodu kłopotów finansowych. Nie mając środków potrzebnych do spłaty swoich długów, z obawy przed więzieniem odebrał sobie życie. Jego pogrzeb był pierwszym, w jakim Edyta uczestniczyła, jednak nie tylko z tego powodu wywarł na niej wrażenie, którego siłę dopiero po kilkudziesięciu latach udało jej się pokonać.

Podczas nabożeństwa pożegnalnego największą uwagę Edyty przykuły słowa rabina wskazujące na doczesne zasługi zmarłego i wychwalające jego dobre czyny, co było wyraźnym podkreśleniem znaczenia życia ziemskiego człowieka. Brak nawiązania ze strony rabina do faktu spotkania zmarłego z miłosiernym Bogiem, oczekującym z miłością na człowieka za bramą śmierci, spowodowało u Edyty pewien niedosyt; uprzytomniło jej słabość wiary Żydów w życie pozagrobowe, a nawet jej brak. Relacjonując to smutne wydarzenie, w którym żegnano zmarłego, Edyta zanotowała: „Na przedzie, w zieleni drzew, stała trumna pokryta kwiatami. Rabin rozpoczął mowę pogrzebową. Słyszałam w życiu wiele takich mów. Wspominały zmarłego, wynosiły jego dobre czyny i zamiast ukojenia zwiększały tylko ból jego bliskich. Śpiewano wprawdzie uroczyście: «kiedy to ciało zamieni się w proch, duch powróci do Boga, który go dał», lecz bez wiary w dalsze osobowe życie i wzajemne spotkanie się znów po śmierci»¹⁰⁶.

Odnutowany wówczas przez młodą Edytę brak nadziei Żydów na spotkanie i obcowanie z Bogiem po śmierci, brak wyraźnej perspektywy na życie wiecz-

¹⁰⁶ Tamże, s. 67.

ne, spowodował silny wstrząs, poruszając nie tylko psychikę młodej dziewczyny, ale dotykając mocno również jej religijności.

Rozważając okropność czynu samobójczego, jakiego dopuścił się jej wuj, Edyta zdała sobie wkrótce sprawę z tego, że przypadki odebrania sobie życia są bardzo częste wśród społeczności żydowskiej. Dostyc szybko uświadomiła sobie również, że do ich liczby przyczyniła się walka gospodarza, która wiele gospodarstw żydowskich doprowadziła do prawdziwej ruiny. Zauważyła, że to głównie katastrofa finansowa powodowała podejmowanie przez Żydów tak gwałtownych i dramatycznych kroków.

Analizując nieodwracalny krok swego wuja, dostrzegła jednakże coś jeszcze ważniejszego, to mianowicie, że nieumiejętność przyjęcia porażki finansowej łączy się ściśle z brakiem u Żydów wiary w życie wieczne. Doszła do przekonania, że cały ich wysiłek koncentruje się wyłącznie na życiu doczesnym, na poprawianiu warunków swojego ziemskiego życia i na uświęcaniu jego obecnej formy: „Niezdolność do spojrzenia katastrofie w oczy i przyjęcia jej wiąże się z również z brakiem perspektywy na życie wieczne. Osobista nieśmiertelność duszy nie jest u Żydów przedmiotem wiary. Cały ich wysiłek odnosi się do doczesności. Nawet nabożność pobożnych skoncentrowana jest na uświęceniu tylko tego życia”¹⁰⁷.

Edyta zaobserwowała wyraźnie, iż w świadomości Żyda panuje przeświadczenie, że ciężka, uczciwa praca przynosząca korzyści finansowe uświęca to życie, nadaje mu sens i podnosi jego wartość. Żyd jest zdolny do wielu trudów, wyrzeczeń, niedogodności tak długo, jak długo przyświeca mu wyraźny cel. Gdy go zabraknie, traci nadzieję, chęć do życia i zaczynania od początku. Dlatego jakakolwiek porażka finansowa powoduje poczucie utraty nie tylko majątku – dorobku całego życia, ale również celu i sensu całej jego ziemskiej egzystencji. Koniec ziemskiego dobrobytu oznacza często koniec życia w ogóle, a brak perspektywy na życie wieczne powoduje załamanie i utratę sensu.

„Żyd zdolny jest do twardej, wyczerpującej, niezmordowanej pracy i najskrajniejszego wyrzeczenia, znosząc je rok po roku, jak długo przyświeca mu jakiś cel. Gdy braknie celu, załamuje się jego prężność. Życie zaczyna być bez sensu, a stąd krok do skończenia z nim. Tylko prawdziwie wierzący znajduje siłę do przejścia przez kryzys, dzięki poddaniu się woli Bożej”¹⁰⁸.

Brak wiary w życie osobowe po śmierci, w ogóle brak nadziei na życie pozagrobowe, a w związku z tym mocna koncentracja na sukcesie życia ziemskiego – to wszystko powodowało w Edycie pewien niedosyt. Porównując piękno i koloryt żydowskiego rytuału z praktyczną, konkretną teologią żydowskiej wiary, odczuła pewne rozczarowanie. Utraciwszy dziecięcy zachwyt nad barwą i niezwykłością żydowskiej wiary, jej obrzędowością i wyjątkowością, napotkała na fakt, którego nie mogła do końca pojąć i zaakceptować. Spowodowało to

¹⁰⁷ Tamże, s. 67-68.

¹⁰⁸ Tamże.

pewnego rodzaju kryzys skutkujący wieloletnim przekonaniem o okrucieństwie, jakie niesie ze sobą śmierć. Przełamało go dopiero kilkanaście lat później uczestnictwo w katolickim pogrzebie przyjaciela, kiedy to zupełnie dla siebie niespodziewanie dostrzegła w odprawianej liturgii pogrzebowej centralne przekonanie o ciągłości życia ludzkiego po przekroczeniu bramy doczesnej egzystencji, dające nadzieję przebywania z Bogiem po śmierci, która nie jest końcem życia, a jedynie zmianą jego dotychczasowej formy. Wydarzenie to stanowiło istotny przełom w życiu religijnym Edyty Stein i nawiązemy do niego szerzej w innym miejscu naszej rozprawy.

„Gdy wiele lat później uczestniczyłam w pogrzebie katolickim, jego kontrast w porównaniu z żydowskim zrobił na mnie ogromne wrażenie. Chowano wtedy uczzonego, ale o jego zasługach ani znakomitym nazwisku nie było mowy. Jedyne – używając jego imienia chrzestnego – polecono jego duszę Bożemu Miłosierdziu. Jakże pocieszające i kojące były słowa liturgii towarzyszące zmarłemu do wieczności”¹⁰⁹.

Reasumując, możemy stwierdzić, że śmierć wuja i poczynione przy tej okazji spostrzeżenia i refleksje na pewno nie wpłynęły pozytywnie na decyzję Edyty o dalszym, dojrzałym już praktykowaniu żydowskiej wiary. Przeciwnie, doprowadziły do licznych wątpliwości i w efekcie mocno wpłynęły na jej postanowienie porzucenia wiary, w której się urodziła.

3. Wpływ środowiska szkolnego na postawę religijną Edyty

Ważnym czynnikiem w podejmowaniu decyzji o świadomym i dojrzałym przylgnięciu do Boga okazało się również środowisko szkolne, a zwłaszcza nieprzyjemny incydent, który dość negatywnie odcisnął się na psychice młodej, nieuforowanej jeszcze światopoglądowo dziewczyny, zniechęcając ją do praktykowania swojej wiary. Gimnazjum im. Wiktorii, do którego uczęszczała Edyta, było szkołą, w której dominował system racjonalnego wychowania. Była to szkoła protestancka, jednak uczęszczało do niej wiele uczennic żydowskiego pochodzenia, w tym także pięć córek Augusty Stein. Niestety, uczennice pochodzenia żydowskiego charakteryzowały się słabością świadomości religijnej i religijnego wychowania. Edyta tak to scharakteryzowała: „Oprócz Julii i mnie było jeszcze w naszej klasie sześć Żydówek, ale żadna nie otrzymała prawdziwie religijnego wychowania. Od obersekundy nie miałyśmy też lekcji religii i religia nie stanowiła przedmiotu podlegającego egzaminowi. (Później uległo to zmianie). Nie zauważyłam zresztą u dziewczynek większej pobożności”¹¹⁰.

Była to dość powszechna postawa żydowskich dzieci. Ich rodzice, którzy od zawsze mieszkali w Niemczech, traktowali ten kraj jako swój. Toteż jakkolwiek jedni zachowywali wiarę i obyczaje ojców, to jednak drudzy, których było zdecydowanie więcej, stopniowo przyjmowali obyczaje swoich niemieckich

¹⁰⁹ Tamże, s. 67.

¹¹⁰ Tamże, s. 120.

sąsiadów, odchodząc od judaizmu, dopasowując się do otoczenia. Ten skądinąd naturalny proces asymilacji obejmował przede wszystkim środowiska inteligencji¹¹¹. Nic zatem dziwnego, że dzieci rodziców religijnie obojętnych nie wykazywały się dostatecznym poziomem pobożności.

Taki luźny stosunek do wiary pokutujący wśród koleżanek Edyty nie mobilizował jej do podejmowania wysiłków autentycznego, pogłębionego przeżywania swojej wiary. Indyferentyzm religijny, zarówno rodzeństwa, jak i koleżanek, był bardziej hamulcem aniżeli motorem napędzającym jej pragnienia w zakresie pogłębienia życia religijnego. Na dodatek pewne doświadczenie szkolne skłoniło ją nawet do przyjęcia tezy, że bycie Żydówką raczej utrudnia życie, staje się przeszkodą w zdobywaniu zasłużonych laurów i pochwał.

W 1905 roku, w stulecie śmierci Schillera, rozdawano w szkole nagrody dla najlepszych uczniów. Przy tej okazji pominięto Edytę, która co rok zdobywała najwyższe laury. Nie uznano ani jej pracy, ani rzeczywistej wiedzy – tylko dlatego, że była Żydówką. To wydarzenie bardzo Edytę dotknęło: widziała w nim jawną niesprawiedliwość i zniewagę. Nie mogła pojąć, jak można być tak obłudnym i okrutnym. Pierwszy raz uświadomiła sobie, że jej żydowskie pochodzenie może być powodem odrzucenia, niedocenienia, zlekceważenia i nierównego traktowania.

Doznała wstrząsu. Zdecydowała wtedy o przerwaniu nauki; potrzebowała czasu, by dojść do siebie i odzyskać wewnętrzną równowagę. Powiadomiła o tym swą matkę, która znając stanowczość swej córki, nie kwestionowała jej decyzji i wysłała ją do swej starszej córki Erny, która potrzebowała pomocy przy dzieciach.

4. Zetknięcie się ze środowiskiem ateistycznym

Okres przeżyty w Hamburgu przyczynił się ostatecznie po podjęciu decyzji o zaprzestaniu życia religijnego. Środowisko, w którym znalazła się Edyta w tak ważnym dla siebie momencie życia, było na wskroś areligijne, nawet ateistyczne. Napięta emocjonalnie, targana wewnętrznymi zmaganiem, rozterkami i dylematami moralnymi, była bardzo wrażliwa na wszelkie bodźce z zewnątrz. Po usunięciu się spod matczynej kurateli, po krytycznym przyjrzeniu się poziomowi religijności rodzeństwa i koleżanek, doświadczywszy rozczarowania niedostatkami wiary judaizmu, stając się przedmiotem jawnej niesprawiedliwości i krzywdy, w krytycznym momencie dojrzwania dostała się pod wpływ środowiska ateistycznego, co ostatecznie przyczyniło się do zerwania jej więzi z wiarą Izraela. Okazało się ono gwoździem do trumny, w której pochowała swój żydowski rytuał modlitewny. Tu świadomie i dobrowolnie przestała się modlić.

„Czas spędzony w Hamburgu – tak to teraz widzę – był pewnym stadium przepoczwarczenia się. Żyłam w ciaśniejszym gronie niż w domu i jeszcze wyłączej – w moim wewnętrznym świecie. Po uporaniu się z obowiązkami do-

¹¹¹ S. NIESIOŁOWSKI, *Niemieccy przeciwnicy Hitlera*, Łódź 1995, s. 140.

mowymi, czytałam. Czytałam, a także słyszałam o sprawach, które nie wychodziły mi na dobre. Specjalizacja zawodowa mojego szwagra wymagała posiadania w biblioteczkę książek nie nadających się zupełnie na lekturę dla 15-letniej dziewczynki. Oprócz tego Maks i Elza byli zdecydowanymi ateistami i w ich domu nie było śladu jakiegokolwiek religijności. Tutaj także całkiem świadomie i z własnej woli zaprzestałam się modlić¹¹².

Charakterystyczne w tej wypowiedzi są słowa, w których Edyta podkreśla fakt głębszego wejścia w swój wewnętrzny świat, co było możliwe dzięki węższemu kręgowi otaczających ją osób.

Trzeba podkreślić, że Edyta od najmłodszych lat wykazywała dużą skłonność do przebywania w samotności, sam na sam ze swoimi myślami. Dość szybko zbudowała i czule pielęgnowała swój wewnętrzny świat, w którym najczęściej powtórnie przeżywała i analizowała wszystkie silne bodźce docierające do niej w ciągu dnia.

„W moim wnętrzu krył się drugi świat. Wszystko, co w czasie dnia widziałam lub słyszałam, przeżywałam w swoim wnętrzu na nowo. Widok pijaka potrafił mnie prześladować i męczyć dniem i nocą. [...] Nawet ostrzejsze słowo matki wypowiedziane przy mnie w podnieceniu – gdy rozprawiła się z moim najstarszym bratem – tak mnie bolało, że tych małych scen nigdy nie mogłam zapomnieć¹¹³”.

Była dzieckiem bardzo wrażliwym i często zdarzało się, że fizycznie odreagowywała różne doznania psychiczne. Gdyby nie nagle i niczym nieuzasadnione wybuchy gorączki czy zdenerwowania, prawdopodobnie nikt z bliskich nie wiedziałby o istnieniu w jej wnętrzu tak intensywnych emocji targających nią od środka.

„Rzadko też zdradzałam te przeżycia przed moimi najbliższymi, lecz dostawałam czasem nagle, i to bez żadnej widocznej przyczyny gorączki, i w malignie wypowiadałam to, czym zajmowałam się we wnętrzu. [...] Można sobie wyobrazić, jak takie nieoczekiwane buchające snopy iskier przerażały moich najbliższych. Nazywano to nerwowością i ile tylko można, chroniono mnie przed zbytnim podnieceniem¹¹⁴”.

Wkrótce po rozpoczęciu nauki szkolnej dokonała się w postawie Edyty pewna przemiana. Nie była już tak gwałtowna w ponownym przeżywaniu tego wszystkiego, co przynosił dzień. Stała się dzieckiem spokojniejszym i mniej wybuchowym. Wydarzenia wywołujące silne reakcje i pobudzające emocje zaczęła wewnętrznie przetwarzać w marzenia, co spowodowało, że: „Stopniowo robiło się coraz widniej i jaśniej w moim wewnętrznym świecie. To, co widziałam i słyszałam, czytałam i przeżywałam, dostarczało impulsywnej wyobraźni materiału do najśmielszych marzeń¹¹⁵”.

A w marzeniach dziecięcych jawiła jej się zawsze wspaniała przyszłość: „Marzyłam o szczęściu i sławie. Byłam przekonana, że jestem przeznaczona

¹¹² E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny...*, dz. cyt., s. 109.

¹¹³ Tamże, s. 61.

¹¹⁴ Tamże, s. 61-62.

¹¹⁵ Tamże, s. 62.

do czegoś wielkiego i zupełnie nie mieszczę się w ciasnych, mieszczańskich ramach, w jakich się urodziłam. O tych marzeniach mówiłam równie niewiele, jak o męczących mnie przedtem lękach. Zauważano jedynie, że byłam zadumana i przestraszano mnie często, gdy nie zauważałam, co się wokół mnie dzieje”¹¹⁶.

Te wewnętrzne odczucia Edyty należy wyraźnie odróżnić od marzeń, a raczej mrzonek charakterystycznych dla dorastających panien. Edyta nie praktykowała nigdy czczych czy chępliwych wizji swojego przyszłego życia. Nie skupiała się na głupstwach, błahostkach czy niedorzecznościach. Właściwie mocno się od nich dystansowała, a nawet się nimi brzydziła: „Czułam wstręt do marzeń właściwych podlotkom: nigdy ich nie uprawiałam, a u innych wyśmiewałam”¹¹⁷.

Jej przeżycia wewnętrzne były wynikiem pewnej dojrzałości, która charakteryzuje się zdolnością do specyficznego, wewnętrznego przetwarzania bodźców płynących z zewnątrz. Na początku zewnętrzne impulsy powodowały wewnętrzny chaos, zamęt, nawet lęki. Później jednak w miarę nabywania pewnej dojrzałości emocjonalnej, impulsy te były porządkowane, „obrabiane”, co doprowadziło Edytę do wyrobienia w sobie niezwyklej umiejętności analitycznego myślenia, koncentracji i skupienia, a ostatecznie zaowocowało zdolnością do prowadzenia prawdziwie wewnętrznego, uporządkowanego życia duchowego.

Ta jej dziecięca skłonność do przeżywania wszystkiego wewnątrz, która z czasem uległa pewnej ewolucji, obróbce i ulepszeniu, spowodowała, że Edyta posiadała nieocenioną zdolność do prowadzenia życia prawdziwie głębokiego, niezatrzymującego się na przesłankach zewnętrznych, na pozorach czy na powierzchni rzeczy. Zdolność ta przynaglała ją do podążania dalej, głębiej, do istoty rzeczy, do zdobywania obiektywności i prawdy. Zdolność ta pomogła jej w efekcie panować nad emocjami, zachowywać spokój i równowagę. Ułatwiła skupienie oraz prowadzenie życia pogłębionego, spokojnego i uporządkowanego.

Taka postawa pomagała niewątpliwie w chwilach trudnych, wymagających dobrego przemyślenia pewnych spraw, pomagała w rozsądnym podejmowaniu decyzji, zwłaszcza tych o charakterze przełomowym. Bogate, ale uporządkowane życie wewnętrzne pozwoliło jej na otwarcie się na głos pochodzący od wewnątrz, głos, który był wyraźnie słyszalny, choć nie od razu łatwo rozpoznawalny. Na początku był dość tajemniczy, ale tak znaczący, że jak sama stwierdza, nie mogła później bez odwołania się do niego podjąć żadnej ważnej decyzji: „Nie umiałam niczego podejmować, dopóki nie poruszył mnie bodziec z wewnątrz. Postanowienia rodziły się w jakiejś nieznannej mi głębi. Gdy doszły do jasnego światła świadomości i przybrały formę myśli, wtedy mnie już nic nie mogło powstrzymać”¹¹⁸.

Nic więc dziwnego, że przebywając w Hamburgu, gdzie miała możliwość długiego i niczym niezmaconego przebywania sam na sam ze sobą w swoim wne-

¹¹⁶ Tamże, s. 63.

¹¹⁷ Tamże, s. 59.

¹¹⁸ E. STEIN, *Światłość w ciemności. Wybór pism duchowych*, tłum. J.I. Adamska, Kraków 1977, t. 1, s. 62.

trzu, podjęła się zadania głębokiego przemyślenia swojej sytuacji religijnej i rozprawienia się z wszystkimi nękającymi ją rozterkami, głównie o charakterze światopoglądowym. Będąc poza zasięgiem matczynego wpływu, mogła samodzielnie i bez specjalnych nacisków przemyśleć to, co było jej podawane do wierzzenia od momentu urodzenia, i skonfrontować to z różnymi wydarzeniami, jakich była świadkiem w rodzinie, szkole i otaczającej ją społeczności.

5. Odrzucenie wiary przodków

Skonfrontowała pobożną i bogobojną postawę swej matki z obojętną religijnie postawą swego rodzeństwa i koleżanek; poddała analizie bogatą we wspańnię rytuały religii żydowskiej z właściwą jej teologią, niedającą nadziei na życie pozagrobowe, na dalsze życie osobowe po śmierci; poddała krytycznej ocenie podwójną moralność, jaką praktykowała większość niemieckiej burżuazji żydowskiej, oraz niesprawiedliwość i obłudę społeczności szkolnej, jakiej doświadczyła na własnej skórze – i podjęła decyzję o rezygnacji z religijnego życia praktykowanego przez Żydów.

Zapewne ateistyczne środowisko Hamburga mocno wpłynęło na jej decyzję o zerwaniu kontaktu z Bogiem, jednak bez wcześniejszych, omówionych przez nas impulsów jej decyzja nie miałaby takiego wydźwięku. Będąc w niezwykle ważnym momencie rozwoju osobowego, w którym przyjmuje się bądź odrzuca wiarę rodziców, Edyta nie dała przyzwolenia na rozwinięcie się w niej wiary żydowskiej. Osiągnąwszy punkt decyzyjny, świadomie i dobrowolnie opowiedziała się przeciw dojrzałemu przeżywaniu wiary, w której się urodziła, w której dorastała i którą wiernie praktykowała jej matka.

Zasadnicze wydaje się zatem pytanie: czy zrywając modlitewny kontakt z Bogiem, zaprzestając wykonywania obrzędów religijnych, przestała być Żydówką?

W odpowiedzi na to pytanie niezbędne jest odwołanie się do podstawowych warunków, jakie należy spełnić, by zostać uznanym za Żyda. Przypomnijmy, że stosuje się trzy podstawowe mierniki określające tożsamość żydowską: pochodzenie biologiczne, wyznanie oraz przynależność do wspólnoty kulturowej, przy czym podstawową kategorią przypisującą osobie tożsamość żydowską jest pochodzenie biologiczne. „Wystarczy mieć żydowską matkę, aby zostać uznanym za Żyda”¹¹⁹. Jest to właściwie tożsamość niezbywalna, bo nikt nie może zmienić sobie pochodzenia biologicznego. W tym sensie zatem osoba urodzona przez Żydówkę na zawsze pozostanie żydowskiej proveniencji, bez względu na to, czy podziela wiarę wspólnoty żydowskiej, czy nie. Powołując się więc na ten fakt, możemy stwierdzić, iż Edyta Stein, mająca żydowską matkę, nigdy nie przestała być Żydówką.

Zerwanie kontaktu z Bogiem oznacza jedynie, że nie możemy zastosować do określenia jej tożsamości drugiego wyznacznika, jakim jest wyznanie. Jednakże utrata żydowskiej wiary nie ma wpływu na utratę żydowskiej tożsamości

¹¹⁹ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 20.

w ogóle, gdyż trzy zasadnicze kategorie orzekające o żydowskiej tożsamości są od siebie niezależne¹²⁰. Może się zdarzyć Żyd, który jest Żydem tylko biologicznie; może się zdarzyć i niewierzący Żyd, bo „być Żydem, to niekoniecznie znaczy być Żydem wierzącym”¹²¹. W związku z tym Edyta Stein, nawet nie podtrzymując więzi z Bogiem, nie przestała być Żydówką.

Poza tym żydowską tożsamość kształtuje również przynależność do wspólnoty kulturowej, która bez wątpienia stała się udziałem Edyty Stein. Jak to wykazaliśmy wcześniej, od urodzenia wznosiła się w środowisku ściśle żydowskim, otoczona dziadkami, ciotkami, wujami, kuzynami mocno wrosniętymi w żydowską kulturę i obyczajowość, dzielącymi typowo żydowską mentalność, kultywującymi żydowski sposób życia, postępowania i wychowywania potomstwa. Przedstawiliśmy wnikliwą analizę sylwetki matki Edyty i jej głęboką wiarę w Boga, dynamiczną obrzędowość i niezachwianą wierność judaizmowi. Tak mocno religijnie nacechowane środowisko, w którym wznosiła się i dojrzewała Edyta Stein, nie mogło nie wpłynąć na jej poczucie przynależności kulturowej.

Nic zatem dziwnego, że 10 lat po swej decyzji o zaprzestaniu prowadzenia życia wiary, biorąc pod uwagę swoje pochodzenie biologiczne i przynależność kulturową, definiując swoją tożsamość, napisała o sobie całkiem słusznie i bez wahania, że jest „obywatelką pruską i Żydówką”¹²². Napisała te słowa długo po swoim intencjonalnym i dobrowolnym rozstaniu z wiarą żydowską.

W swojej świadomości Edyta Stein ciągle pozostawała Żydówką, mimo że przestała być Żydówką praktykującą judaizm. Nie wyrzekła się swych korzeni, nie odłączyła się od swoich bliskich, nie utraciła świadomości przynależności do narodu żydowskiego, gdy w wieku 14 lat podjęła dramatyczną decyzję o zerwaniu osobistego kontaktu z Bogiem czczonym w judaizmie. Więcej światła na ten temat rzuci nam jej charakterystyczny sposób określania siebie i ludzi pochodzenia żydowskiego, o których mawiała „my” lub „jeden z nas”¹²³. Chcemy w tym miejscu podkreślić, że dla samej Edyty Stein rezygnacja z religijnego wzrastania w wierze i tradycji obrzędowej judaizmu nie oznaczała zerwania więzów z narodem żydowskim, nie powodowała wyłączenia jej ze wspólnoty ludzi, z którymi nadal czuła się silnie złączona więzami krwi.

Nasze dotychczasowe badania pokazały nam zatem Edytę jako prawowitą członkinię narodu żydowskiego, spełniającą najistotniejsze warunki potrzebne do przyznania jej statusu Żydówki. Mając matkę żydowskiej proweniencji, wypełniając w dzieciństwie i wczesnej młodości religijne obrzędy judaizmu oraz mając silne poczucie przynależności do wspólnoty żydowskiej, Edyta nabrała właściwych cech żydowskiej tożsamości, których nie było w stanie naruszyć jej późniejsze zerwanie z praktykami religii judaistycznej.

¹²⁰ Por. tamże, s. 19.

¹²¹ Tamże, s. 17.

¹²² E. STEIN, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 24.

¹²³ Por. TERESA RENATA OD DUCHA ŚWIĘTEGO, *Edyta Stein. Filozof i karmelitanka*, Paris 1987, s. 100.

Udowodniliśmy, że Edyta Stein nabyła niezbywalne cechy żydowskiej tożsamości i może być uznawana za Żydówkę – nawet po swoim odejściu od Boga judaizmu. Przypomnijmy, co sami Żydzi sądzą o tożsamości osoby, która przestała wierzyć w to, co głosi judaizm. Twierdzą oni, że utrata żydowskiej wiary nie ma wpływu na utratę żydowskiej tożsamości w ogóle, gdyż trzy zasadnicze kategorie orzekające o żydowskiej tożsamości są od siebie niezależne¹²⁴. Może się zdarzyć Żyd, który jest nim tylko biologicznie, może się zdarzyć i niewierzący Żyd, bo „być Żydem, to niekoniecznie znaczy być Żydem wierzącym”¹²⁵. W związku z tym możemy jasno stwierdzić, że Edyta Stein, przestając podzielać wiarę Żydów, nie przestała być Żydówką. Została jedynie Żydówką niewierzącą.

Pojęcie „Żyd” czy „Żydówka” jest bardziej pojemne i nie zawęża się jedynie do aspektu religijnego. Rezygnacja z żydowskich praktyk kultowych nie powoduje wykluczenia ze społeczności żydowskiej, nie sprawia również, że osoba traci przywilej bycia Żydem. W sensie etnicznym nadal nim pozostaje.

Edyta Stein, *etnicznie* nadal pozostawała Żydówką; nie odcięła się od wspólnoty ludzi, z którymi była złączona więzami krwi i wielowiekową tradycją. Mimo że przestała spełniać praktyki wiary żydowskiej, nadal pozostawała w silnej jedności z tymi, którzy tworzyli jej krąg kulturowy i obyczajowy, z tymi, którzy tworzyli jej naród¹²⁶.

Rozbrat z wiarą Żydów otworzył nowy, pasjonujący etap życia Edyty Stein, który charakteryzował się głodem poszukiwania sensu życia i prawdy, która ten sens wyjaśnia. Zakończył się on absolutnie niespodziewanie dla młodej poszukiwaczki, która zupełnie dla siebie nieoczekiwanie odnalazła Prawdę, która jej wszystko wyjaśniła i nadała sens jej spragnionemu życiowego fundamentu poszukującemu sercu.

SUMMARY

The Jewish identity of Saint Edith Stein

The religious identity of Edith Stein is an interesting but quite a complex problem. Born in a Jewish family, at the age of 14 she suddenly declares herself as an atheist. To explain her spiritual identity and especially find the answer to an attention-grabbing question: who, in spiritual terms, was Edith Stein, we needed to examine each stage of her life and see how her spirituality changed throughout her lifetime.

We tried to establish whether Edith Stein could be recognised as a lawful Jew. We examined the criteria which must be fulfilled to be a legal Jew. We discovered that the first and the most important factor is the biological origin. It turned out that it is enough to have a Jewish mother to be acknowledged as a legal Jew. The Jewish faith is not required, although it is the second condition which counts in recognising Jewish

¹²⁴ A. UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie*, dz. cyt., s. 19.

¹²⁵ Tamże, s. 17.

¹²⁶ E. STEIN, *Światłość w ciemności...*, dz. cyt., s. 282.

identity. The third criterion is the cultural bond with Jewish community. The analysis of these three criteria proved that Edith Stein can be undoubtedly regarded as a lawful Jew. She had a Jewish mother, followed Jewish religious principles and felt a strong connection with a Jewish community. The fact that she stopped praying and lost interest in Jewish religion did not influence her Jewish identity. She still perceived herself as a Jew and was distinguished as one by others.

Thm. Magdalena Raganiewicz

Słowa kluczowe / key words:

tożsamość żydowska, Edyta Stein
Jewish identity, Edith Stein

OMÓWIENIA I RECENZJE

IV Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce (Oświęcim, 26-27 IX 2008)

Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu to utworzony w 1992 r. katolicki ośrodek, który swoją obecnością w pobliżu byłego obozu koncentracyjnego Auschwitz-Birkenau oraz specyficzną misją czci pamięć tysięcy wymordowanych tu ludzi ze wszystkich narodów Europy. W ten sposób wpisuje się w żywy nurt wielorakich inicjatyw podejmowanych na rzecz rozwijania trudnego dialogu polsko-niemieckiego oraz chrześcijańsko-żydowskiego. To szczególne miejsce buduje przede wszystkim gościnną, pełną szacunku przestrzeń dla spotkania, modlitwy i wymiany poglądów. Tutaj organizowane są międzyreligijne i międzynarodowe seminaria służące badaniom nad Szoah i martyrologią narodów europejskich w czasie II wojny światowej. Tutaj wreszcie, odprawiając wyjątkowe rekolekcje, spotykając się z byłymi więźniami, którzy cudem uniknęli zagłady, odwiedzając miejsca zaplanowanej zbrodni, można przeżyć duchową konfrontację z bolesnymi problemami przeszłości Europy.

Również teologowie fundamentalni zdecydowali się przeżyć to doświadczenie i 26-27 września 2008 roku spotkali się w Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu na IV zjeździe swojego stowarzyszenia. Obradowaliśmy na temat: *Perspektywy teologii po Auschwitz*, a ze względu na miejsce oraz podjętą problematykę zjazd miał charakter międzynarodowy. Do wygłoszenia referatów zaproszono bowiem naukowców także z Niemiec i z Izraela. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu reprezentowali członkowie stowarzyszenia: ks. prof. dr hab. Andrzej Nowicki i dr Elżbieta Dołganiszewska.

Program pobytu i obrad w Oświęcimiu, w sąsiedztwie Auschwitz-Birkenau, został pomyślany w taki sposób, aby pomiędzy zajęciami o charakterze teologicznym a przestrzenią pożądanego w tym miejscu trwania w milczeniu i modlitwie zachować daleko idącą harmonię. Według podobnej dwudzielnej reguły zostanie uporządkowane i zaprezentowane sprawozdanie. Na jego pierwszą część złożą się trzy wygłoszone wykłady. W drugiej znajdzie się wyeksponowany przez organizatorów aspekt medytacyjno-modlitewny spotkania.

Dyrektor Centrum Dialogu i Modlitwy ks. Jan Nowak powitał wszystkich i odczytał list ks. kard. Stanisława Dziwisza skierowany do uczestników zjazdu. Metropolita krakowski zachęcał w nim teologów do wytrwałego podejmowania refleksji o Bogu i człowieku, do uzasadniania ludzkiej nadziei i poszukiwania oznak zwycięstwa przez wiarę nawet w Auschwitz, na ziemi oświęcimskiej, która wciąż krzyczy na widok dokonanego tu bestialstwa.

Bezpośrednio w tematykę obrad wprowadził uczestników ks. dr Manfred Deselaers (Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu). Powiedział między innymi, że niewyobrażalna zagłada ludzi, jaka dokonała się w Auschwitz, spowodowała także głębokie zniszczenia w obszarze relacji między narodami i religiami. W obliczu totalnego unicestwienia, o którym pamięć jest dla wielu nadal otwartą raną, nie sposób dyskutować i czegokolwiek wyjaśniać. Dlatego, zdaniem ks. M. Deselaersa, trzeba – jak to uczynił Jan Paweł II i Benedykt XVI odwiedzający to miejsce – najpierw przybyć tu i zostać, trwać przy tej ranie w milczeniu i próbować słuchać ziemi, nawet gdy się do końca nie

jest w stanie wszystkiego pojąć. Autentyczne spotkanie zawsze zaczyna się od milczenia i słuchania drugiego w postawie akceptacji odmienności doświadczenia jego własnej pamięci. Konieczne wydaje się zatem rozbudzenie naszej świadomości, że Niemcy, Żydzi i Polacy to wspaniałe narody, których pamięć obciążają zupełnie inne uwarunkowania.

Historyczną pamięć Polaków określają dwa systemy totalitarne i martyrologicznie nacechowane przekonanie, że warto oddać życie w obronie Ojczyzny, Boga czy wiary nawet wtedy, gdy owocami tej ofiary będzie się cieszyć być może dopiero następne pokolenie. Żydzi natomiast pamiętają, że jeszcze do niedawna ich świat był związany z kręgiem kultury europejskiej. Tego świata już nie ma, bo pod wpływem antyludzkiej zbrodniczej ideologii i w sprawnie zorganizowany sposób chciano unicestwić cały naród. Wciąż zatem pytają: jak to było możliwe w chrześcijańskiej Europie? Odpowiedzią Żydów na Auschwitz było powstanie państwa Izrael, jako znaku, że Bóg nie zapomniał całkiem o swoim ludzie. Przy wszystkich różnicach w ujęciu perspektywy polskiej i żydowskiej istnieje jednak wspólna płaszczyzna: obie strony były ofiarami tego samego zbrodniczego systemu, obie chcą pielęgnować tradycje i wartości swego narodu, z którym się utożsamiają, chcą zachowywać pamięć. Natomiast współczesne pokolenie młodych Niemców patrzy na pamięć o Auschwitz z zupełnie innej perspektywy. Podkreślają, że są innymi ludźmi i nigdy nie chcieliby powtórki z historii tragicznie zapisanej na kartach Europy XX wieku.

Rabin prof. Alon Goshen-Gottstein (Elijah Interfaith Institute w Jerozolimie) podjął temat *Teologia po Auschwitz – perspektywa żydowska*. Sięgnął do współczesnej myśli swojego narodu i zaprezentował kilka jej nurtów, z których każdy w różny sposób próbuje uzasadnić i zinterpretować to, co wydarzyło się w Auschwitz, oraz odpowiedzieć na pytanie o obecność Boga. Kierunek klasyczny teologii żydowskiej odwołuje się do kategorii grzechu i kary, jaką trzeba ponieść. Otwarte jednak w tej koncepcji pozostaje pytanie o ciężar tego grzechu i jego niewspółmierny stosunek do kary. Inny kierunek usiłuje ujmować Szoah z perspektywy historycznej. Jeden z jego przedstawicieli, Zvi Yehuda Kook, porównuje wyniszczenie Żydów z zabiegiem chirurgicznym, który miałby uratować pacjenta. Bóg, w jego interpretacji, pozwolił na to wszystko, aby naród wrócił z wygnania do swojej ziemi. Ten typ myślenia znajduje swoich zwolenników w niektórych kręgach żydowskich, gdzie powiązanie unicestwienia narodu z jego przetrwaniem jest bardzo silne.

Przytoczone, jedynie przykładowe koncepcje mają, zdaniem rabina prof. Gottsteina, jeden zasadniczy brak: usiłują Szoah zrationalizować i sprowadzić do ludzkiego sposobu myślenia. Tymczasem ten dramat przerasta człowieka, a próby jego zrozumienia są nie tylko niewystarczające, ale mogą prowadzić wręcz do niebezpiecznego usprawiedliwiania zła, gdy się to zło instrumentalizuje. Dlatego trzeba nadal poszukiwać właściwego języka, który pozwoliłby wyartykułować stanowisko wobec tego, co się stało. Taką możliwość daje zwrócenie się w stronę specyficznego doświadczenia religijnego, które wykracza ponad to, co jest wyłącznie racjonalne.

Nurt mistyki żydowskiej, bo o nim tu mowa, ma do zaproponowania wiele elementów, które pozwalają przeżywać religijnie pamięć o Auschwitz w odniesieniu do samego Boga. Należą do nich m.in. cisza mistyczna jako odpowiedź na Holokaust, mistycyzm życia w intensywnej obecności i bliskości Boga. W tym nurcie mieści się również zaproponowana przez Kalonymusa Kalmana Shapiry idea odwróconego cierpienia. Według niej Bóg objawia samego siebie, swoje wnętrze, czasem jako radość, a innym razem jako cierpienie. Bóg nie jest jedynie pomocą ani wsparciem dla cierpiących Żydów. To raczej On

sam, będąc cierpieniem, prosi ich, aby zechcieli pomóc Mu cierpieć ze sobą. Nie tylko Bóg pomaga człowiekowi dźwigać cierpienie, ale bywa również, że człowiek pomaga Bogu cierpieć. Ważniejsze jest tutaj bycie z Bogiem niż szukanie wyjaśnień.

Teologię po Auschwitz widzianą z perspektywy niemieckiej zaproponował prof. dr hab. Gregor Maria Hoff (Wydział Teologii Katolickiej w Salzburgu, Centrum Teologii Międzykulturowej i Studiów nad Religią). Całość wykładu nosi dodatkowy tytuł: *Nieosiągalne miejsce, nieunikniony język*. W nawiązaniu do pobytu papieża Benedykta XVI w Auschwitz autor poprowadził refleksję o zderzeniu się w tym miejscu wielorakich, trudnych do ominięcia niemożliwości i konieczności. Refleksja dotyczyła nie tylko języka niemieckiego, który tutaj jest – jak powiada prof. G. Hoff – nie do zniesienia, bo jest językiem sprawców i językiem zagłady. Niewiarygodne i trudne zarazem jest to, że mimo wszystko nie wolno pozwolić umilknąć słowom i pod pretekstem niemożliwości mówienia o Auschwitz zrezygnować w tym miejscu z mówienia o Bogu. Papież doświadczył z jednej strony osobistej bezsilności języka, którą wyraził w pytającej skardze serca: Panie, dlaczego milczałeś? Dlaczego na to pozwoliłeś? Z drugiej zaś strony, jak sam powiedział, nie mógł tutaj nie przybyć. Stał zatem wobec niemożliwości rozminięcia się z przytłaczającą rzeczywistością tego miejsca i niemożliwością milczenia, które wymazywałoby z pamięci cierpienia pomordowanych. Pytanie jednak pozostaje: w jaki sposób otworzyć przestrzeń komunikacji? Benedykt XVI pokazuje, że obszary tego, co niemożliwe, i tego, co konieczne, nie wykluczają się, ale sprzęgnięte ze sobą mogą stać się punktem wyjścia autentycznej teologii po Auschwitz, ponieważ jej inspiracja znajduje się właśnie w Auschwitz. Przyznana zostaje przestrzeń mówienia o Bogu, ale zawsze będzie to mowa złożona jedynie z pytań „dlaczego?”.

Zdaniem prof. G. Hoffa Benedykt XVI nie udziela ostatecznej i wiążącej odpowiedzi na problem teodycei po Auschwitz. Stawia raczej osobiste, otwarte pytania, które stwarzają teologicznie konstytutywne napięcie. Jego zdaniem, szukanie odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga w obliczu niedającego się wyrazić cierpienia będzie w ogóle możliwe jedynie wtedy, gdy dopuścimy i zaakceptujemy możliwość niemożliwego. Wyraża się ona w działaniu trwałej mocy Boga, która przybiera postać pozbawionego mocy unżenia i jako taka jest dostępna ludzkiemu doświadczeniu. Dlatego właśnie Bóg objawia się paradoksalnie także w zapomnieniu o Bogu, ponieważ pokazuje, czym może stać się świat bez Jego miłości, która nie zna granic.

Polską perspektywę *Teologii po Auschwitz* przedstawił ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie). Stwierdził, że w Polsce nie uprawia się w ścisłym znaczeniu „teologii po Auschwitz”. Istnieje natomiast wyraźnie dostrzegalna tendencja w myśleniu, które dotyka tragedii obozów koncentracyjnych i sowieckich łagrów, dramatu wyborów moralnych, świętości, heroizmu, ale też bestialstwa. Tendencja ta przejawia się w prozie i poezji (Z. Kossak, A. Mickiewicz, M. Konopnicka), w esejach i publicystyce (K. Michalski, J. Tischner), znajduje swój wyraz w listach biskupów (abp K. Majdański), naukach rekolekcyjnych (F. Błachnicki, J. Popiełuszko) i homiliach Jana Pawła II. Traktowana jako całość nie jest teologią, przybiera raczej postać świadectwa życia. W jego szerokim nurcie autor odkrywa kilka zasadniczych aspektów wyprowadzonych z przesłanek historycznych, z myśli religijnej i z przykładów z literatury, które wywarły wpływ i charakteryzują polską myśl katolicką po Auschwitz.

Najbardziej charakterystyczną jej cechą jest teza, że odrzucenie Boga przez europejskie systemy totalitarne skutkowało złąbką konsekwencją w postaci łagrów i obozów koncentrac-

cyjnych, odebraniem godności człowiekowi i zredukowaniem jego życia do biologicznych instynktów, zaplanowaną i konsekwentnie realizowaną eksterminacją całych narodów. Jan Paweł II używa w tym kontekście zwrotu „wsteczna perspektywa nowoczesności”, gdy chce wyrazić myśl, że zachodnia cywilizacja nowożytna, począwszy od oświecenia, obok niewątpliwych osiągnięć jest równocześnie cywilizacją systematycznej eliminacji z przestrzeni życia społecznego i indywidualnego elementów chrześcijańskich.

W polskiej myśli religijnej po Auschwitz bardzo wyraźna jest idea współofiarności i współcierpienia, w której dominuje przekonanie, że Bóg ma moc wyprowadzania dobra nawet z głębokiego zła. Źródeł tego nurtu należy szukać w literaturze epoki romantyzmu z charakterystycznym dla niej mesjanizmem polityczno-religijnym, niosącym wówczas nadzieję, i figurą Polski jako Chrystusa narodów, ale Chrystusa cierpiącego i bezbronnego. Wykładnia losów umęczonej i rozdartej przez zaborców Polski w świetle tajemnicy Męki i Zmartwychwstania, obecna od dwóch wieków w myśli polskiej, została niejako przeniesiona i zastosowana w zmaganiach z potwornością Auschwitz. Dla wielu jedyną możliwą wówczas do przyjęcia postawą zachowującą godność, która pozwalała znieść upokorzenia i cierpienia obozu, była praktyka naśladowania poniżonego Chrystusa jako źródła duchowej samoobrony i rękjmi zwycięstwa.

Idea współofiarności, obecna w polskiej myśli religijnej, ściśle wiąże się z perspektywą dawania świadectwa solidarności w cierpieniu i solidarności w człowieczeństwie oraz obrony podstawowych wartości. Na gruncie sprzeciwu wobec inwazji zła kształtował się po wojnie sposób myślenia daleki od rezygnacji czy obojętności, który zaowocował nurtem „myślenia i życia według wartości” i postulatami wychowywania do dialogu. Specyfika polskiej teologii pasyjnej po Auschwitz uczy patrzeć oczami Chrystusa na ludzi innych narodów i przekonania.

Miejsce i tematyka tegorocznego zjazdu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce spowodowały, że organizatorzy w specjalny sposób zadbali o to, aby stworzyć sprzyjające warunki dla modlitewnej medytacji i religijnego wyciszenia. Staranie to przybrało postać wspólnego gromadzenia się w kaplicy na modlitwę brewiarzową jutrzni i nieszpórów oraz odprawieniem nabożeństwa drogi krzyżowej w Birkenau. Przyzwyczajeni w naszych kościołach do rozwieszonych na ścianach krzyży i ponumerowanych stacji, ozdobionych zwykle obrazem lub płaskorzeźbą, stanęliśmy nagle pośród ogromnej przestrzeni obozu opasanej wielokilometrowym ogrodzeniem z drutu kolczastego. Krzyżami kolejnych stacji stały się: Brama Śmierci, rampa z płataniną torów kolejowych, baraki więźniów, karcery, krematorium jedno, drugie, trzecie, komory gazowe, miejsca egzekucji... Teksty medytacji zaczerpnięto z Pisma Świętego i ze wstrząsających wspomnień więźniów, którzy dają w nich świadectwo zachowania ludzkiej godności i głębokiej wiary. Trudno zresztą odwiedzać miejsca zagłady tysięcy ofiar bez oddania im czci, bez solidarności z nimi, bez prób szukania Boga oraz odnajdywania sensu i znaków wiary w tym miejscu. Niezwykle było to nasze duchowe podążanie drogami cierpiących i ginących tu ludzi, ale przecież także drogami Męki i śmierci Jezusa Chrystusa, który dużo wcześniej przebył swoją Golgotę i Holokaust. Wielogodzinne modlitewne wędrowanie po Auschwitz zakończono Eucharystią w kaplicy usytuowanej w niedokończonym budynku komendatury obozu.

W ostatnim dniu przybył do Centrum Dialogu i Modlitwy ks. kard. prof. dr hab. Stanisław Nagy, aby spotkać się z uczestnikami zjazdu. W Karmelu Świętych Obcowania, zbudowanym na progu Oświęcimia, gdzie kiedyś szalała pogarda i nienawiść do człowieka, a teraz rozmodlone siostry świadczą o istnieniu Boga i Jego miłości, prze-

wodniczył koncelebrowanej Eucharystii. W homilii przypomniał nam zadania, jakie winni realizować teologowie fundamentalni. Mówił, że dla uprawiających tę dyscyplinę Oświęcim to *locus apologeticus*, szczególne miejsce odniesienia, które każe wytrwale powracać do pierwotnego zadania apologetyki, jakim jest uzasadnianie podstaw wiary, oraz do źródeł nauczania apostołskiego. Wysiłek ten jest konieczny zwłaszcza dziś, w obliczu nasilających się „probleatów krzyżowych”, jak je nazwał, takich jak postępująca laicyzacja, niszczenie godności człowieka nienarodzonego, poczucie bezsensu życia. Stwierdził, że położony w bliskości obozu Karmel wypełnia nieprzerwanie swój modlitewny dyżur pamięci, aby świat nie zapomniał o Auschwitz. Podobnie jest z teologami fundamentalnymi, którzy winni rzetelnie wypełniać sobie właściwe powołanie, aby zagłada nigdy nie mogła się powtórzyć.

Po bogatym w doświadczenia intelektualne i medytacyjno-modlitewne zjeździe, który można nazwać głęboko umotywowanymi rekolekcjami, postanowiliśmy wybrać się w przyszłym roku do Torunia. W mieście Mikołaja Kopernika, który obserwował bezmiar świata stworzonego przez Boga, spodziewamy się spróbować także słynnych, wypiekanych tam pierników.

Elżbieta Dolganiszewska

XLVI Sympozjum Stowarzyszenia Biblistów Polskich. V Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich (Wrocław, 16-18 IX 2008)

Od 16 do 18 września 2006 roku we Wrocławiu odbywało się w budynkach Papieskiego Wydziału Teologicznego i Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego 46. Sympozjum Stowarzyszenia Biblistów Polskich, na które przybyło 150 biblistów, wykładowców Pisma Świętego na uczelniach polskich. Obrady biblistów zrzeszonych w SBP (16 IX 2008 liczyło ono 243 członków) poprzedziło V Walne Zebranie, podczas którego wybrano nowy Zarząd SBP (na 5 lat) w składzie: ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski – przewodniczący (II kadencja), ks. prof. dr hab. Henryk Witezyk – zastępca przewodniczącego (II kadencja), ks. prof. dr hab. Antoni Tronina, ks. prof. dr hab. Waldemar Rakocy CM, ks. dr hab. Krzysztof Bardski, o. dr hab. Ryszard (Adam) Sikora OFM, ks. dr hab. Artur Malina.

Podczas Walnego Zebrania SBP honorowe członkostwo w Stowarzyszeniu Biblistów Polskich otrzymali: ks. prof. dr hab. Jan Łach i ks. prof. dr hab. Jan Kanty-Pytel.

Sympozjum SBP rozpoczęło się 17 września 2008 roku koncelebrowaną Mszą św. w kaplicy seminaryjnej. Eucharystii przewodniczył oraz homilię wygłosił ks. abp prof. Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski.

Pierwszy dzień obrad poświęcono tematyce Roku św. Pawła. Pierwszy z prelegentów, ks. prof. dr hab. Waldemar Rakocy, zastanawiał się nad pytaniem, czy Pawłowe doświadczenie pod Damaszkiem było powołaniem, czy nawróceniem. Analiza wypowiedzi Pawła, w których użyte jest słowo „nawrócenie” (3 razy) i „powołanie” (7 razy), ukazuje, że podmiotem powołania jest Bóg, nawrócenia – człowiek. Jednakże nawrócenie jest zwróceniem się do Boga w Chrystusie, czyli jest wyborem Jezusa Chrystusa (lub powrotem do Niego). Wybór Chrystusa wymaga ogromnej przemiany człowieka. Na poziomie słownictwa nie ma zasadniczej różnicy między nawróceniem i powołaniem. Bóg – według Apostoła Pawła – powołuje i Żyda, i Greka do zwrócenia się do Chrystusa. Żydzi potrzebują dopełnienia treści swej wiary, a poganie – uwierzenia Bogu w Chrystusie.

Następnym prelegentem był ks. dr Stanisław Wronka, który w referacie *Stosunek św. Pawła do niechrześcijan* omówił stosunek Apostoła do Żydów i pogan, zaznaczając, że w ramach ewangelizacji Paweł zawsze zaczynał od głoszenia orędzia Jezusa Żydom. Referent podkreślił, że w kwestiach zasadniczych Paweł był zawsze stanowczy, w innych – tolerancyjny, potrafił także wychodzić drugiemu naprzeciw. Odcięcie się Pawła od świata nie było absolutne. Apostoła uważał, że można uczestniczyć w dobrach tego świata, uważać jednak trzeba, by nie czynić tego, co mogłoby zgorszyć innych.

O. dr Piotr Gryziec OFMConv. przedstawił opracowanie *Obraz św. Pawła na podstawie listów pasterskich*. Analiza tekstów 1-2 Tes i Tt pozwoliła zauważyć odmienne, w porównaniu z pozostałymi listami Corpus Paulinum, przedstawianie Apostoła. Paweł zdaje się być jedynym apostołem i nauczycielem, jedynym autorytetem dla adresatów listów pasterskich. Jest modelem męczennika, nauczyciela, wzorem człowieka gotowego oddać życie dla Ewangelii, wzorem wytrwałości w wierze. Takie ujęcie Apostoła zdaje się wskazywać na powstanie listów pasterskich w okresie prześladowań, który wymagał oparcia się na mocnym autorytecie, jakim dla adresatów listów był Apostoł Paweł.

Kolejne wystąpienia podczas sympozjum to komunikaty:

– ks. dr. Stanisława Stasiaka *Władza i jej charakter w listach Pawłowych* (prelegent ukazał problem władzy świeckiej w ujęciu św. Pawła, a na tym tle stosunek panów do ich niewolników);

– p. dr. Zdzisława Kapery *Sergiusz Paulus, prokonsul Cypru (Dz 3,5-12)*. Opierając się na inskrypcjach pochodzących z Rzymu i z Cypru z czasów rządów Sergiusza Paulusa w latach 36-37, dr Kapera postawił pytanie o czas pierwszej podróży św. Pawła, którą odbył w okresie rządów Sergiusza Paulusa. Różnicę dat 35-37 i 45-47 (pierwszej podróży) można wytłumaczyć, przyjmując poprawkę daty narodzin Jezusa; otrzymuje się wówczas rok ok. 36-37.

Sesja przedpołudniowa zakończyła się wręczeniem ksiąg pamiątkowych ku czci ks. prof. Romana Bartnickiego i dr. Zdzisława Kapery oraz wspólną fotografią uczestników sympozjum.

Obrady sesji popołudniowej rozpoczął referat ks. prof. dr. hab. Henryka Witczyka pt. *Trzy porażki Jezusa? Socjologiczno-psychologiczna rekonstrukcja „ruchu Jezusa” a świadectwo Ewangelii*. Szeroko i przekonująco referent wykazał zgodność nauczania św. Pawła wśród Żydów i pogan z orędziem Chrystusa.

Współcześnie pojawiające się ciekawe możliwości opracowywania przypowieści omówił ks. dr Andrzej Najda w referacie *Nowe perspektywy w badaniach nad przypowieściami Jezusa*.

Jako komunikat wygłoszone zostało opracowanie ks. dr. Ryszarda Zawadzkiego *Jezus jako gō'ēl. Przyczynek do chrystologii Nowego Testamentu*. Pojęcie gō'ēl (wykupiciel) występuje w Księdze Rut oraz Izajasza. Bóg jest gō'ēlem, który wyzwala z lęku. Jezus także jest gō'ēlem.

Plan opracowania polskiej bibliografii biblijnej on-line przedstawił w swoim wystąpieniu, zatytułowanym *Polska bibliografia biblijna on-line – projekt*, ks. dr Dariusz Iwański.

Drugi dzień sympozjum rozpoczęła koncelebrowana Msza św. pod przewodnictwem prezesa SBP, ks. prof. dr. hab. Waldemara Chrostowskiego. Homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk.

W kolejnej sesji obrad referat zatytułowany *Jeruzalem – Jerozolima. Zarys teologicznego wymiaru onomastyki Miasta Świętego* wygłosił dr Krzysztof Mielcarek. Prelegent przeanalizował teksty Biblii greckiej, w których występuje nazwa Hierosóljma i

Jerusalēm. Zwrócił uwagę na występowanie w 2 Mch tylko nazwy helleńskiej. Natomiast nazwa Jerusalēm związana jest w tekstach biblijnych ze świątynią; w świątyni dokonały się zasadnicze wydarzenia z życia Jezusa: tu działał, tu przekazał obietnicę Ojca, tu umarł, stąd wysłał Apostołów na krańce ziemi. Jerusalēm oznacza w Biblii także ogół mieszkańców miasta (w kontekście kary). Nazwa Hierosóljma jest oznaczeniem wymiaru geograficznego.

Prof. Krzysztof Pilarczyk przedstawił ciekawe opracowanie zatytułowane *Nowy Testament po żydowsku wydrukowany w 1540 r. w Krakowie*. Okazuje się, że już w 1540 r. Nowy Testament miał przekład w języku hebrajskim, wydany przez drukarnię krakowską.

Ks. dr hab. Dariusz Dziadosz w referacie *Geneza tradycji o patriarchach w Rdz 12-36* skupił się na przedstawieniu cyklu tekstów o Abrahamie i o Jakubie, wskazując na ich niejednorodną wartość literacką.

Ks. dr hab. Stanisław Hareźga w komunikacie *Proforystyka biblijna – status i miejsce w teologii* wskazywał na konieczne dokonanie zmiany miejsca proforystyki w różnych działach teologii.

Prof. dr hab. Adam Linsenbarth w wykładzie *Biblijna przestrzeń geograficzna i kartograficzne metody jej prezentacji* przedstawił problemy geograficzne terenu Ziemi Świętej, ilustrując je obrazami map, wykresów, filmem.

O. dr Marian Arndt w wystąpieniu pt. *Aktualne prace archeologiczne: Magdala* poinformował o prowadzonych pracach odkrywczych w Ziemi Świętej na terenie miasta Magdali.

Podczas obrad po referatach odbywała się dyskusja nad poruszonymi problemami.

Symposium towarzyszyli przedstawiciele wydawnictw teologicznych, dzięki którym można było dokonać zakupu wybranych pozycji książkowych.

Kończąc 46. Symposium SBP, prezes, ks. prof. Waldemar Chrostowski, zaprosił na kolejne sympozjum w 2009 roku do Olsztyna.

S. Ewa J. Jezierska OSU

Itinera spiritualia, Karmelitański Instytut Duchowości, Kraków 2008 ss. 205.

Ukazanie się pierwszego tomu czasopisma wydawanego przez Karmelitański Instytut Duchowości w Krakowie jest bardzo ważnym wydarzeniem nie tylko w polskiej teologii. Tytuł czasopisma „*Itinera spiritualia*” – „Drogi Duchowe” wskazuje na podstawową tematykę, która będzie poruszana w wydawanym roczniku. Zapoznając się ze spisem treści oraz wstępnie z artykułami, możemy zauważyć, że czasopismo to ma także charakter interdyscyplinarny.

Omawiane wydawnictwo otwierają listy gratulacyjne: Arcybiskupa Stanisława Kardynała Dziwisza, Metropolity Krakowskiego; następnie Przełożonego Generalnego Karmelitów Bosych o. Luisa Aróstegui Gamboa OCD, i wreszcie Przełożonego Prowincjalnego Krakowskiej Prowincji Karmelitów Bosych, o. Alberta S. Wacha OCD. Następnie możemy zapoznać się z tekstem redaktora naczelnego, którym jest o. Grzegorz Firszt OCD. Przedstawia on czytelnikowi nowo wydane czasopismo poświęcone teologii duchowości. Dodaje równocześnie, że „stosownie do tożsamości jednostki wydającej rocznik tematyka dotycząca *duchowości karmelitańsko-terezjańskiej* spotka się w *Itinera spiritualia* ze szczególną uwagą” (s. 17). Artykuły poszczególnych autorów drukowane są w różnych językach. Jeżeli artykuł został napisany w języku polskim, to jego streszczenie zostało zamieszczone na końcu w języku obcym. Natomiast jeśli tekst opublikowano w języku

obcym, to streszczenie możemy przeczytać w języku polskim.

Pierwszym autorem jest o. Jerzy W. Gogola OCD, który przybliżył nam w swoim artykule metodę empatyczno-sapiencjalną w teologii duchowości. Drugi artykuł, o. Mariana Zawady OCD, ukazuje trzy epizody z życia Eliasza w interpretacji duchowomistycznej. Natomiast o. Rafał Myszkowski OCD napisał artykuł pt. *Tło relacyjne miłości w „Pieśni duchowej” św. Jana od Krzyża*. Kolejnym autorem jest o. Zdzisław Florek OCD, który pisze o wpływie św. Teresy z Ávila na szukanie prawdy u Edyty Stein. Ze szczególną uwagą przeczytałem artykuł o. Stanisława Fudali OCD, poświęcony św. Rafałowi Kalinowskiemu, przedstawiający tego świętego karmelitę jako sługę Bożego miłosierdzia. Autor przedstawia o. Rafała jako kierownika duchowego i spowiednika. Posługa ta dominowała w jego kapłańskim i zakonnym życiu. W zakończeniu autor stwierdza m.in., „że św. Rafał był prawdziwym sługą miłosierdzia. Nie tylko innych zachęcał do świętości, ale sam nieustannie do niej dążył. W konfesjonale był niezwykle wyrozumiały i łagodny, ale gdy zachodziła potrzeba, umiał być wymagający i surowy. [...] Dzięki niezwykle pogodnej zewnętrznej postawie budził we wszystkich zaufanie, co umożliwiało penitentom szczere i owocne korzystanie u niego z posługi sakramentalnej” (s. 109). Ojciec Grzegorz Firszt OCD prezentuje artykuł pt. *Ubóstwo, posłuszeństwo, czystość – o formacji do klasycznej triady rad ewangelicznych w dzisiejszych czasach*. Następny tekst, o. Andrzeja Ruszały OCD, poświęcony jest interesującemu zagadnieniu, jakim jest rozeznawanie powołania do życia zakonnego. Karmelita bosy, o. Marcin Rybicki, podejmuje próbę rozwiązania dylematu między obiektywnością a subiektywnością teologii na przykładzie *Symboliki kościelnej* Brunona Fortego. Ostatni artykuł, autorstwa p. Bogusławy Stanowskiej-Cichoń, związany jest z literaturą i prezentuje publikację *Przy sercu samotności. Antologia współczesnej poezji polskich karmelitanek bosych*, która jest „prawdziwym uchYLENIEM furtki do karmelitańskiego ogrodu, jest kosztownym odkryciem prawdy o świecie ducha i o codzienności naszych sióstr, które nie odwracają się od nas [...]” (s. 173).

Zamieszczono także informację o nowej książce, drukowanej w Wydawnictwie Karmelitów Bosych w Krakowie. Jest to – jak podaje tytuł artykułu: „Nowe źródło duchowości – kompletna publikacja *Listów św. Teresy od Jezusa w języku polskim*”. Wydawnictwo to będzie z pewnością bardzo wartościowym źródłem nie tylko dla teologów.

Dodatkowym cennym uzupełnieniem tego tomu są podane noty o autorach poszczególnych artykułów, które umożliwiają zapoznanie się z ich pracą naukową i wybranymi publikacjami.

Czasopismo to skierowane jest przede wszystkim do środowisk naukowych. Przyłączając się do wcześniejszych gratulacji dla całej Redakcji i Karmelitańskiego Instytutu Duchowości, należy życzyć dalszych numerów, ciekawej tematyki i jak najszerszego grona Czytelników.

Jan Dąbrowski

PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Famiglia e procreazione umana*, Città del Vaticano 2006, ss. 60.

Chcę skupić się wyłącznie na formalnej stronie tekstu włoskiego, czyli w tym przypadku na oryginalnej wersji tego dokumentu, wydanego przez Tipografia Vaticana. Na zlecenie Komisji Episkopatu Polski ds. Rodziny tłumaczyłem go na język polski,

co kazało mi przypatrzeć się dokładniej formalnej stronie owej publikacji, a w konsekwencji poważnie zaniepokoiło. W tekście oryginalnym znalazłem bowiem błędy rzeczowe, niezaznaczone opuszczenia w cytatach, brak jednolitości w cytowaniu oraz przykłady zwykłej niestaranności redakcyjnej.

Gdy chodzi o błędy rzeczowe, to na s. 10 jako rok wydania *Pacem in terris* błędnie podano rok 1965, chociaż na s. 37 znajdujemy właściwy rok: 1963. Cytując tekst z *Gaudium et spes* (s. 15), błędnie podano numer 52, zamiast 51. Cytując *Gratissimam sane* (s. 52), błędnie podano nr 3 zamiast 2. Cytując tekst z *Donum vitae* (s. 27), błędnie podano, że pochodzi on z „*Introduzione*, n. 3”, podczas gdy w rzeczywistości jest to fragment z pierwszego rozdziału, szóstego punktu tegoż dokumentu (I, 6). To prawda, że numeracja *Donum vitae* jest nietypowa, a w konsekwencji wyjątkowo niepraktyczna w cytowaniu, ale to nie zwalnia od poprawnego przytaczania tekstów. Odwołując się do *Laborem exercens*, zastosowano skrót liczby mnogiej „nn.”, jak gdyby przytoczone „19,3-6” to miały być numery tej encykliki. Tymczasem chodzi o jeden numer 19, liczby zaś „3-6” wskazują odpowiednie paragrafy tego numeru w tekście włoskim.

W dwóch przypadkach pominięto fragmenty tekstu w przytaczanych cytatach, wcale tego nie zaznaczając. Mianowicie, cytując w punkcie 9 (s. 15) tekst z *Gaudium et spes*, że „Bóg powierzył ludziom wzniosłą posługę służby życiu”, opuszczono słowa „służby życiu”. Natomiast w punkcie 17 (s. 30), omawiając kontekst, w jakim *Humanae vitae* umieszcza powołanie do ojcostwa, nie wiadomo dlaczego, dokument pomija warunki „fizyczne”, a mówi jedynie o „ekonomicznych, psychologicznych i społecznych”, niezgodnie z przytaczanym tekstem encykliki Pawła VI.

Jeśli chodzi o brak jednolitości, to trzeba zauważyć, że przy ostatecznej redakcji dokumentu nie zdecydowano się, czy teksty soborowe cytować w tekście, czy też w przypisach. Zatem np. na s. 15, 25, 29, 37, 38, 52 konstytucja *Gaudium et spes* cytowana jest w przypisie, natomiast na s. 8 i 34 – w tekście. Nie wiadomo również dlaczego, na s. 47 wszystkie cytowane dokumenty umieszczono w tekście, chociaż wcześniej umieszczano je w przypisach. Tak samo na s. 41 odnośnik do encykliki *Mit brennender Sorge* znajduje się w tekście zamiast w przypisach. Przykładem braku jednolitości redakcyjnej jest również to, że na s. 52 „nowa ewangelizacja” w 10 linijce od góry napisano małymi literami, a cztery linijki niżej – wielkimi. Podobnie w przypisie 44 na s. 32 cytuje się „Catechismo della Chiesa Cattolica, 533”, wcześniej zaś, w przypisie 32 na s. 25, to samo źródło cytuje się jako „CCC n. 357”.

W tekście znajdują się też ślady zwykłej niestaranności. W przypisie 24, na s. 19, przed „cf.” należałoby postawić kropkę, zamiast otwierać nawias. Jeżeli zaś już ten nawias się otwarło, to powinno się go zamknąć. Dla przeciwwagi, w punkcie 17 (s. 30) zamknięto cudzysłów po cytacie z 10 punktu *Humanae vitae*, ale nigdzie go wcześniej nie otwarto. Sposób cytowania *Kompendium nauki społecznej Kościoła* w przypisie 26 na s. 21 jest niepoprawny, a sposób cytowania *Summy teologicznej* w przypisie 30 na s. 24 jest niekonsekwentny w porównaniu z innymi przypisami.

W kilku miejscach nie wskazano źródeł. Tak np. cytując powszechnie znane powiedzenie *Nihil humani a me alienum puto*, w przypisie, zamiast podać dokładne źródło, przytacza się jedynie włoskie tłumaczenie tej sentencji (s. 10). Podobnie na końcu zdania, w którym dokument odwołuje się do legendy o uczniu czarnoksiężnika (s. 11), nie podano źródła, tzn. J.W. Goethe, *Der Zauberlehrling*, lecz umieszczono przypis brzmiący „Cf. n. 38”. Dopiero po chwili refleksji można się zorientować, że chodzi o numer encykliki *Deus caritas est*, gdzie z trudem – a jeżeli już, to w bardzo szerokim

sensie – można znaleźć w tym numerze nawiązanie do tematu poruszanego w omawianym dokumencie. Przytaczając na s. 32 przemówienie Pawła VI w Nazarecie, jakie wygłosił tam 5 stycznia 1964 roku, dokument nie podaje jego pierwotnego źródła, którym w takim wypadku powinien być jeden z tomów *Insegnamenti di Paolo VI*, lecz podaje w przypisie: „In: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 533”. Podobnie na s. 15 czytamy: „Tekst przywołuje w przypisie dokumenty poprzednich papieży: Piusa XI oraz Piusa XII”. Nie wymienia się jednak tych dokumentów. Chodzi zaś o *Casti connubi* Piusa XI z 31 grudnia 1930 roku oraz o *Discorso al Convegno dell’Unione Italiana Ostetriche* Piusa XII z 29 października 1951 roku.

Wydaje się też, że niektóre sformułowania dokumentu nie liczą się z faktem, że tekst ten będzie tłumaczony na inne języki. W numerze 24 włoski oryginał dokumentu nawiązuje do terminu *generazione*, który w językach romańskich oznacza zarówno rodzenie, jak i pokolenie. Ta gra słów nie występuje jednak np. chociażby w naszym języku. Sądzę też, że niepotrzebnie pisze się np. o „la storia passata dell’umanità” (s. 20). Historia zawsze chyba jest „miniona”? Tym bardziej zbyt poetycki wydaje się zwrot „la città degli uomini” (s. 20). Niezbyt dobrze brzmi jego dosłowne tłumaczenie na polski: „miasto ludzi”. Sformułowanie „Il ritorno della libertà umana alla propria casa” (powrót wolności ludzkiej do własnego domu) też w tego rodzaju dokumencie nie brzmi dla mnie najszcześliwiej. Podobnie zastanawia poetycki wielokropek w przypisie 57, na s. 45, w zupełnie poważnym tekście: „Perché tutti noi ci definiamo come figli di... genitori determinati”.

Ta recenzja, jak widać, bardziej przypomina notatki korektorskie. W moim odczuciu jest to niegodne dokumentu Stolicy Apostolskiej. Niestety, recenzowany dokument bynajmniej nie jest wyjątkiem. Wiele do życzenia pozostawiają ostatnio również oficjalne tłumaczenia na język polski dokumentów znacznie wyższej rangi. Dla przykładu, w adhortacji *Sacramentum caritatis*, w przypisie 57, czytamy: „Chodzi tutaj o *Confiteor*, czyli o słowa kapłana i zgromadzenia przed przystąpieniem do ołtarza: *Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja*”. Trudno sobie wyobrazić, jak to się stało, że opublikowano takie przerażająco bezsensowne tłumaczenie i dlaczego do dzisiaj znajduje się ono na oficjalnej stronie Watykanu. Włoski tekst brzmi: „Si pensi qui al *Confiteor* o alle parole del sacerdote e dell’assemblea prima di accostarsi all’altare: *Signore, non sono degno di partecipare alla tua mensa ma di soltanto una parola ed io sarò salvato!*”. Należałoby zatem to przetłumaczyć: „Chodzi tutaj o *Confiteor* oraz o słowa kapłana i zgromadzenia przed przystąpieniem do Komunii Świętej: *Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja*”. „Accostarsi all’altare” (dosłownie: zbliżyć się do ołtarza) w tym kontekście występuje bowiem jako włoski idiom i znaczy „przystąpić do Komunii Świętej”. Zresztą przytoczone po tym zwrocie słowa jednoznacznie wskazują, o jaki moment celebracji chodzi.

W tej samej adhortacji, w punkcie 69, nt. miejsca tabernakulum w kościele czytamy: „jego *prawne* usytuowanie ułatwia bowiem unaocznienie realnej obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie”. Tymczasem oryginał mówi nie o „prawnym”, lecz o „poprawnym” usytuowaniu tabernakulum.

Nie tak dawno też w polskim tekście pierwszej encykliki Benedykta XVI można było przeczytać, że „Ponieważ Bóg pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4, 10), *miłość nie jest już przykazaniem*, ale odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi”. W wydaniu polskim „L’Osservatore Romano” 281(2006)3 poprawiono wprawdzie na

„[...] miłość nie jest już *tylko* przykazaniem”, ale na oficjalnej stronie Watykanu do dzisiaj widnieje błędny tekst.

Oczywiście, są to jedynie nieliczne – z wielu możliwych – przykłady niestarannej pracy w służbie Stolicy Apostolskiej. Choćby wnikliwa lektura obydwu encyklik Benedykta XVI daje wiele do myślenia pod tym względem.

o. Kazimierz Lubowicki OMI

BP ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA, *Rodzina w dialogu z Bogiem w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006, ss. 126.

Sprawy małżeństwa i rodziny należą do najważniejszych, a dziś szczególnie trudnych problemów życia ludzkiego. Drugi Sobór Watykański stawia je na czele problemów palących, skomplikowanych, takich które budzą dziś powszechną troskę (por. KDK 46). Zajął się też nimi pieczołowicie, dając nowy wykład zasad ukształtowanych w świetle nauki Chrystusa, mogących dopomóc w znalezieniu rozwiązań tych trudnych problemów życiowych. Zamiarem ojców soboru było wyrażenie poparcia należnego godności małżeństwa i rodziny, w celu zapewnienia pomyślnej sytuacji wspólnoty małżeńsko-rodzinnej, od której bardzo zależy szczęście osoby i społeczności ludzkiej.

Szeroka współczesna i autentyczna obecnie (w sensie świadomości wiary) refleksja Kościoła nauczającego może być podstawą wykładu na temat rodziny pozostającej w dialogu z Bogiem. Pewne jej wzbogacenie stanowią pouczenia i rozstrzygnięcia wydanej po soborze encykliki Pawła VI *O zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego (Humanae vitae)* z 1968 roku. W zakresie przygotowania do małżeństwa należy uwzględnić pouczenia zawarte w deklaracji Kongregacji Nauki Wiary, *O pewnych zagadnieniach etyki seksualnej (Persona humana)*, wydanej 29 grudnia 1975 roku. Szczególnie ważne jest bogate nauczanie w tej dziedzinie papieża Jana Pawła II. W nauczaniu Kościoła powszechnego chodzi o poszukiwanie właściwych relacji z Bogiem w życiu małżeńskim i rodzinnym.

W nurcie tych poszukiwań mieści się publikacja bp. A.F. Dziuby pt. *Rodzina w dialogu z Bogiem w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. Zarys problematyki*. Po spisie treści (s. 7) i wstępie (s. 9-11) następuje właściwy korpus pracy, który składa się z trzech rozdziałów. Całość studium zamyka zakończenie (s. 91-92), streszczenie w języku angielskim (s. 93-100), szeroki wykaz skrótów (101-103) oraz bardzo bogata bibliografia (s. 105-126).

Pierwszy rozdział został opatrzony tytułem: *Sakrament małżeństwa – fundament dialogu* (s. 13-18). Autor już na początku przypomina, że małżeństwo ochrzczonych stanowi jeden z siedmiu sakramentów, czyli znaków sprawczych łaski, znaków spotkania i dialogu miłości z Chrystusem w Jego Ciele Mistycznym. Sprowadza ono, jakby przywołuje, opierając się na znaku ustanowionym przez samego Chrystusa, w sposób zagwarantowany obecność Zbawcy z uświęcającą mocą Ducha Świętego. Chrystus przychodzi, aby związkowi zawieranemu przez dwoje ludzi zapewnić w ich życiu małżeńskim swą stałą obecność i pomoc z góry.

Chrystus odwzorowuje w przymierzu małżeńskim swój związek z Kościołem. Małżonkowie są więc przez sakrament powołani, by przeżywać swoją jedność jako znak, wyraz i symbol Jego mistycznej więzi z ludem Bożym. Tę chrystologiczną treść przy-

mierza małżeńskiego jako sakramentu trzeba – zdaniem bp. Dziuby – poszerzyć jeszcze o wymiar trynitarny. Sakramentalny bowiem znak jedności małżeńskiej wyraża się we wspólnocie osób, kształtowanej na obraz i podobieństwo Osób Boskich w Trójcy Świętej. Na ten właśnie moment zwraca mocno uwagę m.in. Jan Paweł II w Adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* (1981).

Podobnie jak każdy sakrament, tak małżeństwo ma charakter eklezjalny. Jest on wyraźny i bardzo głęboki. Sakrament małżeństwa leży na linii tworzenia się Kościoła. Wchodzący bowiem w związek małżeński mocą tego sakramentu tworzą nową, żywą i twórczą komórkę ludu Bożego, część Ciała Chrystusowego, ukształtowaną na podobieństwo Chrystusa, Oblubieńca Kościoła.

Drugi rozdział recenzowanej książki nosi tytuł: *Rodzina jako Kościół domowy* (s. 19-52). Warto choćby w skrótovej formie wskazać, jakie podstawy autor wyróżnia, analizując nauczanie Jana Pawła II: rodzina Kościołem domowym w Kościele powszechnym, posłannictwo prorockie rodziny, posłannictwo kapłańskie rodziny oraz posłannictwo królewskie rodziny. Podkreślenie tych fundamentów jest szczególnie ważne w kontekście materialistycznego widzenia człowieka: tylko w wymiarze cielesnym, czasowym i funkcjonalnym. Jan Paweł II bowiem nieustannie przypomina te teologiczne fundamenty wielkości i godności rodziny.

Rodzina jawi się tu przede wszystkim jako wspólnota płodna na rzecz Kościoła. Albowiem przygotowuje mu ludzi, którzy przez swe narodzenie w chrzcie stają się przynależnymi do ludu Bożego, przybranymi dziećmi Bożymi, braćmi z przybrania Chrystusa, członkami Kościoła. Przy rozpatrywaniu powołania rodziny autor zaznacza jego aspekt apostołski. Perspektywy, możliwości i zadania działania apostołskiego prowadzonego przez rodzinę są szerokie i doniosłe. Kiedy sobór, a następnie Jan Paweł II mówi o uczestnictwie świeckich w proroczej, kapłańskiej i królewskiej funkcji Chrystusa, zaznacza wyraźnie w tym szczególną rolę rodziny. Chodzi o świadectwo wiary, o głoszenie Chrystusa słowem i przykładem życia. To przeznaczenie rodziny, która ma być „dobrą nowiną” dla świata, pozostaje w ścisłym związku z powołaniem każdego z jej członków, otrzymanym na mocy chrztu i bierzmowania, a skierowanym do nich wszystkich we wspólnocie na mocy małżeństwa.

Ostatnia grupa zagadnień została zatytułowana: *Rodzina – wspólnota świętości* (s. 53-90). Rodzina jest – według autora – uprzywilejowanym miejscem miłości i świętości. Tutaj się ich szuka i tutaj się je znajduje najczęściej, daleko częściej niż gdziekolwiek indziej. Z tego też miejsca najsilniej oddziałują, stając się niezastąpionym środkiem wychowania, wzajemnego wychowania rodziców i dzieci. Dzięki miłości rodzina ma szansę rozwijać w swych członkach najgłębsze wartości ludzkie. Są to szanse, a nie automatyczna konieczność. Rodzina może być szkołą miłości dobrej, autentycznej, ofiarnej, ale taka być nie musi i często nią nie jest. Stanowi wyjątkowo cenne środowisko wychowawcze. Głęboka więź wspólnotowa, wieloletnie bliskie współżycie, wspólnota pochodzenia i bliskość duchowa – to wszystko daje, po ludzku sądząc, największe szanse wychowania.

Sobór nazywa rodzinę, podobnie jak małżeństwo „wspólnotą miłości” (KDK 47). Miłość bowiem jest w niej podstawą i istotną treścią. Udoskonalona sakramentalnie przez Chrystusa, stanowi ona najwyższe prawo i podstawowy obowiązek wszystkich członków rodziny. Wszystkich ich wzbogaca, ale też do wszystkich apeluje i wszystkim stawia żądania. A przecież okazji do przekazywania i przyjmowania świadectw miłości życie rodzinne nie szczędzi. Wzorem zaś, jak świadczyć miłość, jest Święta Rodzina.

W niej Jezus Chrystus, „istniejąc w postaci Bożej [...], огоłocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się podobnym do ludzi” (Flp 2,6-7).

Do tego dochodzą nadprzyrodzone pomoce płynące z sakramentów świętych. Niełatwo jest kroczyć drogą życia małżeńskiego, zwłaszcza bez Komunii eucharystycznej. Sakrament Eucharystii otwiera perspektywę świętości, tzn. życia pełnią miłości ku Bogu i bliźnim. Daje bowiem możliwość szczególnie bliskiego obcowania z Chrystusem, źródłem Bożej miłości, a dzięki temu przejmowania od Niego ducha tej miłości: bezinteresownej, ofiarnej i wiernej. Eucharystia ułatwia, ale i żąda duchowego oderwania się od tego, co przekreśla miłość. Domaga się wyrzeczenia grzechów i zerwania z tym, co do nich prowadzi. Pozytywnie natomiast sakrament Eucharystii wnosi żądanie odpowiadania miłością na miłość. Stawia więc zadanie budzenia aktów miłości ku Bogu i okazywania miłości współmałżonkowi.

Do uświęcenia w tej wspólnocie miłości, jaką jest rodzina, prowadzi także modlitwa małżonków. Autor podkreśla, że z osobistej modlitwy rodzi się modlitwa małżonków i modlitwa rodzinna. Szczególnie ważny jest zwyczaj wspólnego odmawiania modlitwy w rodzinach. Zgodnie z zapewnieniem Chrystusa taka modlitwa zapewnia Jego obecność, a także wyzwała nadzieję wysłuchania próśb oraz dziękczynienia. Ważna jest tu świadomość skuteczności wspólnej modlitwy.

Modlitwa rodzinna jest otwarciem się ku Bogu i równocześnie jest zwykłym aktem przyjaźni z członkami rodziny, a przez nich ze wszystkimi ludźmi. Jest ona nie tylko nieodzowna w pogłębianiu życia duchowego w rodzinie, ale ma znaczący wpływ na wszystkie wymiary życia.

Zakończenie podsumowuje badania A.F. Dziuby i systematyzuje ich treści. Autor wykazuje, że według Jana Pawła II na mocy sakramentalnego charakteru małżeństwa wzajemny związek małżonków staje się tym bardziej nierozzerwalny. Poprzez sakramentalny znak ich wzajemna przynależność jest rzeczywistym obrazem stosunku Chrystusa do Kościoła. To jest ich powołaniem, spełnianym odąd przez dwoje osób związanych sakramentalnym węzłem miłości. Dialogowe ukierunkowanie sakramentalności, świętości i trwałości związków małżeńskich winno wypełniać serce każdego mężczyzny i każdej kobiety, żyjących w sakramentalnym małżeństwie.

Rodzina pozostająca w dialogu z Bogiem staje się niepowtarzalnym miejscem wzajemnego uświęcenia oraz twórczego oddziaływania, zwłaszcza w formie świadectwa. W ziemskim pielgrzymowaniu szczególna rola – jak słusznie zauważa autor – przypada Eucharystii, jako że jest ona wyjątkowym znakiem miłości Chrystusa i zbawczego trwania Kościoła. Szkoda jednak, że A.F. Dziuba nie poświęcił w swej książce specjalnego miejsca tak ważnemu sakramentowi, jakim jest pokuta. W życiu małżeńskim i rodzinnym nie wszystko przecież układa się cały czas dobrze; niekiedy osłabia się lub zanika jedność i miłość wzajemna, powstają konflikty, wzajemne oskarżenia, zdrady itp. Wtedy konieczne jest rozpoczęcie wszystkiego od nowa, w czym istotnie pomaga łaska sakramentu pojednania. Usprawiedliwiać może jednak ten brak fakt, że bp Dziuba poświęcił już tej problematyce specjalną pozycję naukową (*Spowiedź małżeńska. Życie małżeńskie a sakramentalna posługa pokuty i pojednania. Zagadnienia wybrane*, Kraków 2002).

Do grupy obszernych publikacji traktujących o chrześcijańskiej rodzinie doszło kolejne cenne opracowanie. Choć z tytułu czytelnik wnioskuję, że chodzi o rodzinę będącą w dialogu z Bogiem według Jana Pawła II, to ostatecznie daje się zauważyć, że autor poszerza papieskie nauczanie o dokumenty II Soboru Watykańskiego, papieża Benedykta XVI, Stolicy Apostolskiej oraz Episkopatu Polski i poszczególnych biskupów polskich.

Prezentowane studium stanowi interesujące opracowanie ważnego aspektu życia chrześcijańskiej rodziny, jakim jest jej jedność z Bogiem. Kondycja duchowa rodziny jest przecież bardzo ważna; rodzina jest bowiem odpowiedzialna za ludzkie oblicze świata, jest w jakimś sensie światem osoby ludzkiej i syntezą wszystkiego, co stanowi konstytucję ludzkości.

ks. Tadeusz Reroń

Scriptura Sacra. Studia biblijne 11(2007), Wydział Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, ss. 207.

Cieszy fakt, że ukazał się kolejny, jedenasty już numer czasopisma o tematyce biblijnej, „Scriptura Sacra”. Zawiera on materiały o bardzo różnorodnej tematyce. Ks. Tomasz Aszurkiewicz podjął temat świadectwa Jezusa w Ewangelii Janowej. Zajął się dwoma tekstami (J 3,11 i 3,22). Autor bada je, posługując się metodą lingwistyczną, obejmującą w tym wypadku omówienie kontekstu, analizę syntaktyczną, semantyczną i pragmatyczną, które prowadzą do wniosków natury egzegetyczno-teologicznej. Obydwa wiersze są ze sobą związane nie tylko poprzez użycie czasownika „świadczyć”, ale także treściowo, jako że ukazują Jezusa, którego nauczanie zakotwiczone jest w relacji z Ojcem, o której daje On świadectwo przed światem. Obydwa wiersze są wezwaniem do wiary w Tego, który zna Ojca. Analiza egzegetyczna została przeprowadzona w sposób poprawny metodologicznie i dlatego pozwala na wysunięcie trafnych teologicznie wniosków. Cenne w refleksjach ks. Aszurkiewicza jest posługiwanie się metodą lingwistyczną.

Ks. Michał Czajkowski zacytował swój tekst we frapujący sposób: *Nieżydowski ewangelista pożydowski*. Zajmując się postacią i dziełem Łukasza, autor rozpoczyna swe rozważania od przytoczenia fragmentów dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego święte pisma w Biblii chrześcijańskiej*, dotyczących trzeciego Ewangelisty. Jego dzieła jawią się jako nastawione uniwersalistycznie, a jednocześnie bardzo sprzyjają narodowi żydowskiemu. Cytaty z dokumentu pojawiają się w całym tekście ks. Czajkowskiego, celem zobrazowania jego tez. Autor zajmuje się najpierw Ewangelią dzieciństwa, a następnie krótko charakteryzuje publiczną działalność Jezusa i jej finał – zawsze w odniesieniu do relacji: Jezus – Żydzi. W ukazywaniu tej relacji przebija stosunek samego Ewangelisty do narodu żydowskiego; a był to przecież jedyny Ewangelista pochodzenia pogańskiego. Po przebadaniu tej relacji autor dochodzi do wniosku, że Łukasz pisał o Żydach z większą niż inni Ewangelisci życzliwością, co powinno skłaniać do myślenia także współczesnych teologów.

Ciekawe refleksje na temat powiązań Księgi Hioba z dokumentem zwanym *Hiobem sumeryjskim* przedstawia ks. Dariusz Iwański. Mając świadomość, że paralelomania w badaniach biblijnych nie może iść zbyt daleko, autor ukazuje cechy wspólne obydwu dzieł, z zaznaczeniem wyraźnej specyfiki każdego z nich. Choć nie można nie zauważyć podobieństw pomiędzy tymi dziełami, nie wydaje się jednak uprawomocniony postulat, by tekst sumeryjski uznać za pierwowzór Księgi Hioba. Obydwa należą do różnych środowisk kulturowych, prezentują różną wizję świata i bóstwa, a samo ich powstanie dzieło ponad dziesięć wieków. Nie można jednak – przy obecnym stanie badań – zaprzeczyć jakiegokolwiek pokrewieństwu obydwu tekstów. I ta konkluzja, która świadczy o rzetelnym i uczciwym podejściu do badań, wystarcza, by tekst ks. Iwańskiego uznać za wartościowy.

Relacją, jaka zachodzi pomiędzy rzeczywistością Zmartwychwstania a małżeństwem w Ewangeliach synoptycznych zajął się ks. Jerzy Kułaczkowski. Autor stawia sobie w nim pytania o jakość jedności małżeńskiej po Zmartwychwstaniu. Po ukazaniu wartości przesłania o Zmartwychwstaniu autor prezentuje Zmartwychwstanie jako dopełnienie jedności małżeńskiej. Analiza tekstów Ewangelii synoptycznych dotyczących Zmartwychwstania i małżeństwa prowadzi autora do wniosku, że chociaż wspólnota małżeńska w swej formie związana jest z doczesnością, to jednak jedność męża i żony otrzyma po Zmartwychwstaniu nowy wymiar. Wniosek taki wydaje się słuszny tylko częściowo, gdyż budzi się praktyczne pytanie: jak wyglądać będzie owa jedność, jeśli okaże się, że jeden z małżonków będzie zbawione, a drugi nie?

Piotr Lorek zajął się cytatami z Księgi Izajasza w Liście do Rzymian. Jest ich przynajmniej 18, a rozmieszczone zostały w całym piśmie Pawłowym. Autor patrzy na cytaty Izajaszowe przez pryzmat terminu „ewangelia” i czasownika „głosić ewangelię”, które określają jeden z głównych tematów listu. Stąd też wydaje się uprawnione mówienie o „ewangelii Izajasza”. Jest to ewangelia o wyzwoleniu Izraela z wygnania w Babilonie, o powrocie na Syjon, o Słudze Pańskim i Jego misji oraz o poganach, którzy również będą mieli szansę dostąpić zbawienia. Paweł, sięgając po te Izajaszowe wątki, przystosowuje je i aplikuje do Kościoła w Rzymie, odpowiadając tym samym na zapotrzebowanie adresatów listu. Artykuł stanowi cenny przyczynek do ukazywania relacji między Starym a Nowym Testamentem.

Dominik Nowak przedstawia ciekawy obraz Boga poszukującego człowieka, który nakreślony został na kartach Łukaszej przypowieści o wielkiej uczcie (Łk 14,15-24). Po ogólnych uwagach egzegetycznych autor zajął się szczegółową analizą tekstu przypowieści. Jest to analiza dokonywana w sposób systematyczny, wiersz po wierszu. Autor opracowania dochodzi do właściwych wniosków teologicznych, które składają się na przesłanie przypowieści: Bóg zamierza zbawić człowieka, jednak to sam człowiek decyduje o przyjęciu zbawczego orędzia bądź o jego odrzuceniu. Artykuł jest cenny między innymi z tego powodu, że silniej niż w innych opracowaniach na ten temat podkreślony został swoisty antropocentryzm Jezusowej przypowieści.

Również fragmentem dzieła Łukaszeowego zajmuje się ks. Waldemar Styra. Przedmiotem jego zainteresowania stała się perykopa o oczyszczeniu świątyni. Wydaje się, że sformułowany temat domaga się modyfikacji, trudno bowiem nazwać perykopą zaledwie jeden wiersz, na który wskazuje autor (Łk 19,45). Łukaszeowa wzmianka o oczyszczeniu świątyni jest rzeczywiście krótka, ale obejmuje przynajmniej dwa wiersze (Łk 19,45-46); autor nie uzasadnia wystarczająco ominięcia w. 46, stwierdza jedynie, że stanowi on „uświadamianie werbalne”. O perykopie można mówić chyba jedynie przez analogię do dłuższych tekstów u Marka czy Mateusza. Niemniej jednak same analizy egzegetyczne w artykule przeprowadzone są poprawnie i prowadzą do trafnych wniosków teologicznych. Autor poszerza je o wnioski pragmatyczne, co również stanowi o wartości opracowania.

O. Piotr Szymański zajmuje się Jezusowym wezwaniem na ucztę, zapisanym na kartach Apokalipsy (Ap 3,20). Ten często powracający w przepowiadaniu tekst doczekał się w opracowaniu o. Szymańskiego gruntownej analizy egzegetycznej. Autor dokonuje najpierw krytyki tekstu, następnie bada kontekst (bliższy i dalszy), określa gatunek literacki wypowiedzi, przedstawia strukturę i wreszcie wyodrębnia elementy tradycji i redakcji w tym wierszu (co stanowi zasadniczą część opracowania), co pozwala ostatecznie dotrzeć do orędzia zaproszenia w Ap 3,20. Autor dochodzi do wniosku,

że przyjsie Chrystusa w tym wierszu nie ma charakteru paruzji, lecz podkreśla aspekt eucharystyczny. Wartościowe są także końcowe wnioski teologiczno-parenetyczne. Poprzez egzystencjalne odniesienia zyskują także wymiar praktyczny. Artykuł stanowi cenny przyczynek do badań nad Apokalipsą.

Przedmiotem zainteresowania ks. Stefana Szymika są postacie Saula i Dawida na pustyni Engaddi (1 Sm 24,1-23). Analiza perykopy stanowi istotny wkład w rozumienie idei domu królewskiego w Izraelu. Po omówieniu kwestii literackich związanych z tekstem autor dokonuje gruntownej analizy egzegetycznej fragmentu. Analiza ta prowadzi do wniosków natury teologicznej: autor 1 Sm idealizuje bohaterów (zwłaszcza Dawida), uzasadnia teologicznie zmianę na tronie Izraela oraz wnosi pewien wkład w rozumienie starotestamentowej idei pomazańca Bożego. Artykuł może stanowić przyczynek do pogłębienia teologicznego odczytania historii Izraela.

Według ks. Janusza Lemańskiego opowiadanie o Arce Przymierza (1 Sm 4,1-7,1; 2 Sm 6) stanowi klucz do interpretacji obydwu Ksiąg Samuela. Autor zajmuje się kolejno kwestiami teologicznymi, omówieniem *status quaestionis* oraz kontekstem teologicznym opowiadania o arce; daje mu to podstawę do wysunięcia końcowych wniosków. Zasadzają się one na interpretacji dojścia Dawida do władzy. Autor 1-2 Sm widzi w królu izraelskim tego, który zagwarantował spełnienie się obietnicy otrzymania i posiadania ziemi przez naród wybrany. Obecne w opowiadaniu o arce motywy Exodusu i świętej góry stanowią klucz interpretacyjny do całości teologii 1-2 Sm. Autora wyprowadza oryginalne wnioski.

Ks. Mariusz Rosik przedstawił tekst o różnych sposobach wyrażania tej samej idei: idei otwarcia niebios dla grzeszników, co stało się możliwe dzięki śmierci, Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu Chrystusa. Autorzy nowotestamentowi na różny sposób oddawali tę samą ideę.

Zbiór artykułów uzupełniają recenzje i sprawozdania. Jest ich pięć. Całość pisma utrzymana jest na równomiernym, wysokim poziomie naukowości. Redaktorzy dbają o rzeczowy i zrozumiały styl poszczególnych publikacji. Dlatego bardzo cieszy fakt, że czasopismo na stałe wpisało się już w dorobek polskiej bibliistyki.

Ks. Mariusz Rosik

JAN KOCHÉL, *Katecheza u źródeł Ewangelii*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2006, ss. 124.

Tradycja chrześcijańska przekazuje cztery Ewangelie. Dlaczego cztery? Po co ta liczba tekstów? Czyż nie mówią one o tym samym? Oczywiście są one w jednakowej mierze Ewangelią. Ale właśnie fakt, że jest ich więcej niż jedna, stanowi dowód, iż mogą istnieć różne sposoby podejścia do Misterium Chrystusa. Ponieważ nie jest to tylko opis wydarzeń, ale interpretacja głębokiego sensu Objawienia, otwarta pozostaje kwestia różnych ujęć. Jedno z najpiękniejszych doświadczeń wynikających z czytania Ewangelii polega właśnie na uświadomieniu sobie oryginalności każdego Ewangelisty, szczególnego sposobu ukazania osoby i dzieła Chrystusa, bez negowania przy tym wspólnej tradycji. To tak jak słuchanie czterech różnych aranżacji tego samego tematu muzycznego.

Czytając Ewangelię św. Mateusza, rozpoznaje się jego trzeźwy i uroczysty styl, zainteresowanie naukami Jezusa, nacisk na więź między Chrystusem a dawnym prawem Izraela oraz na rzeczywistość Kościoła zbudowanego na Piotrze – Opoce.

Czytając Ewangelię św. Marka, zauważa się ekspresję opowiadania, pierwszeństwo dzieł Jezusa przed naukami, wielki nacisk na doświadczenie uczniów: ich entuzjazm, kruchość, powolne i stopniowe postępowanie w rozumieniu tajemnicy Jezusa.

Ewangelia św. Łukasza uwydatnia portrety osób, które Ewangelista przedstawia z artyzmem. W spotkaniach z tymi osobami, w nauczaniu, a zwłaszcza w akceptacji krzyża Jezus objawia miłosierne oblicze Boga i własne pragnienie zbawienia wszystkich. W dziele św. Łukasza odnajduje się entuzjazm pierwszych głosicieli Dobrej Nowiny.

Ewangelia św. Jana prowadzi na szczyty kontemplacji, gdzie język wydaje się bezładny, myśli następują po sobie bez zamierzonego schematu, lecz w ogromnej głębi znaku i symbolu. Jest to słowo kogoś, kto zagłębił się w wierze, jakby porwany objawioną mu treścią. Ewangelia w oderwanych obrazach prowadzi do ukazania Męki Chrystusa jako prawdziwego uwielbienia, wejścia w chwałę Ojca.

Nie trzeba dzisiaj przekonywać zaangażowanych w działalność duszpasterską o potrzebie korzystania z osiągnięć nauk biblijnych w kościelnej posłudze słowa. Poza duszpasterzami i katechetami mają to na względzie zarówno przedstawiciele grup i wspólnot religijnych, jak i poszczególni wierzący. Zainteresowania te stawiają przed przedstawicielami nauk biblijnych kolejne wyzwania. Powinni oni ułatwić czytanie i rozumienie tekstów biblijnych, w których najistotniejsze jest rozpoznawanie zbawczego orędzia: prawdy o Bogu przynoszącym człowiekowi zbawienie, wyzwolenie od śmierci i obdarowującego życiem Bożym.

Z satysfakcją można powiedzieć, że naprzeciw tym zapotrzebowaniom wychodzi książka ks. Jana Kochera: *Katecheza u źródeł Ewangelii*. Autor publikacji usiłuje pomóc czytelnikom Ewangelii w znalezieniu klucza do zrozumienia zarówno tajemnicy Jezusa, jak i Jego posłannictwa, opowiadanych przez poszczególnych Ewangelistów. Prezentacja religijnego przesłania każdej z Ewangelii została powiązana z objaśnieniem istoty chrześcijańskiego wezwania, z którym Chrystus zwraca się do swoich uczniów w konkretnych okresach historii.

Publikacja *Katecheza u źródeł Ewangelii* pomaga czytelnikowi odnaleźć własne miejsce i własne zadania w wypełnianym przez Jezusa Chrystusa zbawczym posłannictwie. Jej autor podkreśla, że wzorem w poszukiwaniu i wypełnianiu chrześcijańskiego posłannictwa jest Maryja, Matka Jezusa. Ważne jest też ukazanie czytelnikowi, że odkrycie przez ucznia Jezusa własnego miejsca w Bożym planie zbawienia oraz włączenie się w jego wypełnianie musi być oparte na modlitwie, w której człowiek najpełniej wyraża siebie i swoje przywiązanie do Boga.

Katecheza u źródeł Ewangelii wydaje się książką niedokończoną, gdyż jej autor nie wyczerpał wszystkich możliwości ukazania tajemnicy Jezusa. Jej niezaprzeczalną wartością jest przede wszystkim zaproszenie do dalszych poszukiwań syntezy tajemnicy posłannictwa Jezusa Chrystusa i dostosowanie jej do potrzeb szeroko rozumianej teologii pastoralnej. Mino że autor kieruje swą książkę do katechetów, to jednak można założyć, że z równym zainteresowaniem będą ją czytać tak studenci teologii, jak przedstawiciele grup czy wspólnot gromadzących się w ośrodkach duszpasterskich.

Ks. Piotr Sroczyński

ALEXANDER SABERSCHINSKY, *La liturgia, fede celebrata. Introduzione allo studio della liturgia*, Brescia 2008, ss. 259.

Alexander Saberschinsky, urodzony w 1968 roku teolog, dyrektor biblioteki Deutsches Liturgisches Institut w Trewirze, dyrektor Międzydiecezjalnego Seminarium Duchownego Studienhaus St. Lambert w Lantershofen w Niemczech.

W liturgii chrześcijanie celebrują swoją wiarę. Autor szuka odpowiedzi na następujące pytania: co jest własnego w liturgii? jakie są jej momenty istotne? jaki jest też jej głębszy sens? Odpowiadając precyzyjnie na te pytania, buduje pomost między modlitwą prywatną a obrzędami ustanowionymi przez Kościół. Uwzględnia tutaj całego człowieka, jego ciało, przestrzeń, czas. Definiuje liturgię jako dialog i jako celebrację wiary. Opisuje liczne zmiany dotyczące formy liturgicznej w historii i wysiłki czasów współczesnych w tym względzie.

Książka ta opiera się na najnowszych dokumentach nauczania Kościoła. Wprowadza czytelnika w sposób profesjonalny, a zarazem prosty i przystępny w zagadnienia liturgii Kościoła jako nauki (*Liturgiewissenschaft*). Nie jest ona wprawdzie wprowadzeniem w poszczególne jej elementy związane z kultem Bożym, stara się jednak pomóc wejść w głębszy sens celebracji liturgicznych. Jej zadaniem jest – jak zresztą całej nauki o liturgii – pogłębienie zrozumienia kultu Bożego Kościoła. Autor dokonuje tutaj swego rodzaju krytycznej refleksji nad liturgią, wprowadzając jednocześnie w naukę liturgii jako dyscypliny teologii katolickiej.

Książka zawiera cztery rozdziały, logicznie ze sobą połączone. Pierwszy tłumaczy pojęcia związane z wiedzą liturgiczną. Podaje dogłębnie sens teologiczny podstawowych pojęć związanych z liturgią jako nauką, a także omawia najważniejsze źródła liturgiczne pierwszych trzech wieków, podkreślając następujące z nich: *Didache*, *Didaskalia apostołskie*, *Tradycję apostołską*. Następnie z IV wieku podaje *Regułę św. Benedykta* oraz św. Cezarego z Arles. Autor odwołuje się tutaj także do pierwszych ksiąg liturgicznych. Ponadto wspomina o innych źródłach, takich jak: sakramentarze, antyfonarze, *ordines romani*. Szczególną uwagę zwraca na relacje między Kościołem powszechnym a lokalnym, między przewodniczącym liturgii a ludem, między modlitwą Kościoła a modlitwą wspólnotową i prywatną.

Druga część książki porusza zagadnienia związane z antropologią: ciało, przestrzeń, czas. Autor przedstawia tutaj liturgię jako dialog bosko-ludzki. Postrzega liturgię jako celebrację wiary.

Część trzecia omawia problemy dotyczące historii liturgii, począwszy od czasów Nowego Testamentu i Apostołów, aż po reformę II Soboru Watykańskiego. Autor opiera swoje rozważania na najnowszych dokumentach dotyczących tego problemu.

Część czwarta omawia wymiar pastoralny liturgii.

Książka ta może zainteresować wszystkich, którym bliska jest liturgia i piękno jej celebracji. Jest ona cennym materiałem dla osób, które poszukują dodatkowych wskazań w pogłębieniu obrzędów oraz pragną lepiej zrozumieć kult Boży Kościoła. Jest także pożyteczna dla tych, którzy chcą pogłębić swoją formację liturgiczną, jest m.in. bardzo przydatna dla studentów teologii, chociaż nie znajdą oni tutaj kompletnej wiedzy z dziedziny liturgii. Książka zawiera także bardzo bogaty wykaz źródeł na temat liturgii Kościoła oraz zestawienie dotyczących tego tematu pozycji książkowych i artykułów różnych autorów z całego świata.

ks. Tadeusz Syczewski

NOTY O AUTORACH

KS. BOGDAN CZYŻEWSKI, ur. 1962 r., prof. ndzw. WT UAM Poznań. Wykłada patrologię, historię Kościoła starożytnego i język łaciński w Sekcji Wydziału Teologicznego UAM w Gnieźnie; wykłady zlecone na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu; Pełnomocnik dziekana ds. organizacji studiów w Sekcji w Gnieźnie. Autor 4 książek i ponad 40 artykułów z zakresu patrologii i teologii patrystycznej, promotor około 60 prac magisterskich.

JAN DĄBROWSKI, ur. w 1962 r., ukończył studia teologiczne (1988) i doktoryzował się na PWT we Wrocławiu (1999) na podst. rozprawy pt. *Życie zakonne w ujęciu św. Rafała Kalinowskiego w świetle jego pism*. Od 1988 r. kierownik Oddziału Zbiorów Specjalnych w Bibliotece Akademii Medycznej we Wrocławiu. Aktywny członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Nadzwyczajny szafarz Komunii Świętej. Ostatnio opublikował *Mniszki Benedyktynki od Nieustającej Adoracji Najświętszego Sakramentu we Wrocławiu*.

ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA, ur. we Wrocławiu, dr teologii fundamentalnej. Doktoryzowała się w 2002 r. na PWT we Wrocławiu. Wcześniej (1991-1993) studia na Uniwersytecie Warszawskim w Instytucie Bibliotekoznawstwa i Informatyki Naukowej. Kustosz w dziale Opracowania Czasopism Biblioteki PWT, dyplomowany specjalista w zakresie języka hasel przedmiotowych Biblioteki Narodowej. Autorka artykułów z eklezjologii patrystycznej oraz recenzji książkowych. Ostatnio opublikowała *Biskup Cyprian z Kartaginy – świadek wiary*.

KS. WALDEMAR IREK, ur. w 1957 r. w Oławie, prof. ndzw. dr hab. teologii. Od 28 maja 2007 r. rektor PWT we Wrocławiu. Kierownik Katedry Teologii Pastoralnej PWT. W latach 1990-1991 duszpasterz akademicki w Centralnym Ośrodku Akademickim we Wrocławiu, współorganizator Tygodni Kultury Chrześcijańskiej. Od 1991 do 1994 kapelan Garnizonu WP we Wrocławiu i dziekan Śląskiego Okręgu Wojskowego. Redaktor pisma wojskowego *Nasza Służba* (1991-1992). Od 1992 wykłady z zakresu filozofii społecznej na Politechnice Wrocławskiej. W 2002 r. w Szkole Ojców Duchownych w Krakowie. Od 1995 r. wykłada historię filozofii i etykę na Akademii Muzycznej we Wrocławiu. Od 2004 do chwili wyboru na rektora PWT – dyrektor Studium Nauk Humanistycznych Politechniki Wrocławskiej. Od 2006 r. konsultor Rady Episkopatu Polski ds. Apostolstwa Świeckich oraz członek Komisji ds. GMO Ministerstwa Środowiska. Od 2007 członek Komisji Teologicznej przy PAN oraz Rady Naukowej Episkopatu Polski.

S. EWA J. JEZIERSKA OSU, ur. w 1935 r. w Bydgoszczy, prof. zw. teologii (nauki biblijne), kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Nowego Testamentu oraz dyrektorka LO Sióstr Urszulanek we Wrocławiu (od 1971). Studia matematyczne na UAM w Poznaniu (1952-1956), w Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie (1961-1964) oraz na PWT we Wrocławiu (1969-1972). Doktorat z teologii (1983) na podst. *Pawłowa idea współumierania i współmartwychwstania z Chrystusem*, habilitacja (1993): *«Żyjemy dla Pana... umieramy dla Pana» (Rz 14,8). Preegzystencja chrystocentryczna chrześcijan w myśli Pawłowej*.

KS. GRZEGORZ KUCZA, ur. w 1963 r. w Goduli, dr, adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej na WT Uniwersytetu Śląskiego, cenzor wydawnictw kościelnych. W 1999 opublikował rozprawę doktorską pt. *Zmartwychwstanie człowieka jako rzeczywistość zbawcza. Interpretacja prawdy wiary o zmartwychwstaniu ciał w polskiej teologii kerygmatycznej XX w*

O. KAZIMIERZ LIJKA OMI, ur. w 1950 r. w Hrycewoli (obecnie Ukraina), dr hab., adiunkt w Zakładzie Liturgiki i Homiletyki UAM w Poznaniu. Studia specjalistyczne na Papieskim Instytucie Liturgicznym *Anzelmianum* w Rzymie (1976-1979), oraz w KUL (1981-1986) uwieńczone doktoratem pt. *Motywy liturgii sakramentalnej w Apokalipsie. Studium egzegezyjno-liturgiczne*. Habilitował się na podstawie rozprawy pt. *Rewaloryzacja roli paschału w odnowionej liturgii Wigilii Paschalnej*. Wykładowca liturgiki w WSD Misjonarzy Oblatów M.N. w Obrze oraz w WSD OO. Franciszkanów we Wronkach.

O. KAZIMIERZ LUBOWICKI OMI, ur. w 1958 r. w Brańsku, prof. ndzw. dr hab. Studia specjalistyczne na Papieskim Instytucie Duchowości *Teresianum* w Rzymie (1985-1990) uwieńczone doktoratem. Stypendium naukowe w Aix-en-Provence we Francji. Habilitacja na PWT we Wrocławiu; rozprawa pt. *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*. Pierwszy Kierownik Katedry Teologii Małżeństwa i Rodziny PWT we Wrocławiu. Redaktor naczelny *Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego*, założyciel (1992) wspólnoty rodzin *Umiłowany i umiłowana*, wicepostulator, członek pierwszej redakcji *Misyjnych Dróg* (1980-1984). W latach 1994-1996 redaktor redakcji rodzinnej w *Radiu Rodzina* archidiecezji wrocławskiej. Od 1991 wykładowca w WSD w Obrze. Autor ponad 20 książek, tłumacz dokumentów Stolicy Apostolskiej.

KS. JERZY MACHNACZ, ur. w 1949 r. we Wrocławiu, prof. ndzw. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Systematycznej PWT we Wrocławiu. Filozof, przedstawiciel tomizmu fenomenologicznego. Studia specjalistyczne na KUL zwieńczył doktoratem (1985) pt. *Problematyka ontycznej budowy człowieka w pismach H. Conrad-Martius*. Stypendysta u prof. Roberta Spaemanna w Monachium. Habilitował się na PWT we Wrocławiu (1999) na podst. dysertacji *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*. Zainteresowanie: antropologia filozoficzna, filozofia religii, filozofia nowożytna, Edyta Stein. W latach 1990-2005 duszpasterz w Niemczech. Popularny autor pomocy duszpasterskich. Od 2007 r. dyrektor Studium Nauk Humanistycznych Politechniki Wrocławskiej.

O. KAZIMIERZ PAPCIAK SSSC, ur. w 1959 r. w Wodzisławiu Śl., dr nauk humanistycznych, lic. teologii. Absolwent PWT we Wrocławiu, ATK w Warszawie oraz Instytutu Katolickiego w Paryżu. Od 1999 r. adiunkt przy Katedrze Katolickiej Nauki Społecznej PWT we Wrocławiu. Wcześniej asystent i adiunkt przy Katedrze Etyki Społecznej oraz przy Katedrze Teorii Państwa i Stosunków Międzynarodowych na kierunku Politologii i Nauk Społecznych ATK w Warszawie (1987-1999). Zainteresowania: etyka relacji międzynarodowych ze szczególnym uwzględnieniem polityki międzynarodowej Stolicy Apostolskiej, globalizacja i regionalizacja, ewolucja etosu europejskiego i międzynarodowego, opcja na rzecz ubogich w nauczaniu społecznym Kościoła, deontologia dziennikarska i etyka w mediach.

O. WOJCIECH POPIELEWSKI OMI, ur. w 1966 r. w Strzelnie, dr teologii. Absolwent Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie (licencjat 1998) oraz Instytutu Nauk Biblijnych KUL (doktorat 1999). Adiunkt w Zakładzie Nauk Biblijnych UAM w Poznaniu, wykładowca Pisma św. w WSD Misjonarzy Oblatów M.N. w Obrze, przełożony klasztoru we Wrocławiu. Wcześniej socjusz mistrza nowicjatu (1992-93), wychowawca w międzynarodowym semina-

rium duchownym OMI w Rzymie (1995-1998), rektor WSD Misjonarzy Oblatów M.N. w Obrze (2002-2008), wykładowca Starego Testamentu w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym im. Edyty Stein w Gorzowie Wlkp. oraz WSD Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej w Paradyżu (1999-2005). Od 2005 r. kapelan policji. Specjalista w zakresie Apokalipsy Św. Jana. Autor publikacji naukowych na temat Apokalipsy, Ewangelii Marka, Księgi Jeremiasza oraz literatury mądrościowej ST.

EWA PORADA, ur. w 1972 r., w Bytomiu, dr teologii. Studia teologiczne na KUL (1991-2001). Praca magisterska (1996) pt. *Idea Kościoła jako wspólnoty w dokumentach Soboru Watykańskiego II*. Rozprawa doktorska (2001) z teologii dogmatycznej pt. *Problematyka eklezjalna i eklezjologiczna na łamach miesięcznika Więź (1958-1998)*. Następnie studia na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie (2005-2007), w Papieskim Instytucie im. Jana Pawła II Studiów nad Małżeństwem i Rodziną. Obecnie pracuje w Wydziale Duszpasterstwa Rodzin w Katowicach oraz jest wicedyrektorem Społecznego Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącego w Katowicach, gdzie również uczy religii i historii filozofii. Wcześniej sekretarz Archidiecezjalnej Rady Duszpasterskiej (2003-2008), wykładowca w Wyższej Szkole Pedagogicznej *Ignatianum* (2002-2003) oraz w Instytucie Pedagogiki KUL (2001-2005).

MAGDALENA RAGANIEWICZ, ur. w 1974 r. w Częstochowie, dr teologii. Studia filologiczne na Uniwersytecie Wrocławskim, uwieńczone magisterium z filologii angielskiej (1998). Następnie studia teologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (1998-2008), gdzie w 2002 zdobyła magisterium, a w 2008 doktorat na podstawie rozprawy pt. *Tożsamość religijna św. Teresy Benedykty od Krzyża, Edyty Stein: spotkanie katolicyzmu z judaizmem*, przygotowanej pod kierunkiem bpa prof. Andrzeja Siemienińskiego. Aktualnie nauczyciel j. angielskiego w gimnazjum w Częstochowie.

KS. TADEUSZ REROŃ, ur. w 1950 r. we Wrocławiu, prof. ndzw. dr hab., Katedra Teologii Moralnej Ogólnej PWT we Wrocławiu. Studia specjalistyczne z zakresu t. moralnej na KUL (1985-1989). W latach 1989-1999 diecezjalny duszpasterz akademicki, od 1995 duszpasterz nauczycieli akademickich we Wrocławiu. Organizator Tygodni Kultury Chrześcijańskiej (1989-1996). Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów Polskich, Towarzystwa Naukowego PWT i Komisji ds. Środków Społecznego Przekazu Archidiecezji Wrocławskiej. Cenzor wydawnictw kościelnych. Autor publikacji z zakresu teologii moralnej, bioetyki i mass mediów.

WOJCIECH ROJEK, ur. w 1961 r. we Wrocławiu. Ukończył studia magisterskie na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL, a także uzyskał licencjat z teologii na PWT we Wrocławiu. Obecnie jest doktorantem w Katedrze Filozofii Systematycznej PWT we Wrocławiu. Obszar zainteresowań: filozofia dziejów i antropologia filozoficzna oraz metodologiczne zagadnienia dotyczące filozofii i teologii.

KS. MARIUSZ ROSIK, ur. w 1968 r. we Wrocławiu, prof. ndzw. dr hab., W 1997 uzyskał na PWT we Wrocławiu doktorat z teologii biblijnej. Kontynuował studia specjalistyczne na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (1997-2001), gdzie uzyskał licencjat nauk biblijnych oraz na Hebrew University of Jerusalem (1998-1999) i w École Biblique et Archéologique Française de Jerusalem (1998-1999). Habilitował się na PWT we Wrocławiu na podstawie książki pt. *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*. Sekretarz Arcybiskupa Metropolity, kierownik Katedry Teologii Biblijnej przy PWT we Wrocławiu, pełniący obowiązki kierownika Katedry Egzegezy Starego Testamentu, dyrektor Podyplomowych Studiów Biblijnych przy PWT we Wrocławiu, wice-moderator Działa Biblijnego

im. Jana Pawła II w Archidiecezji Wrocławskiej, cenzor publikacji przy Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej, adiunkt w Studium Nauk Humanistycznych przy Politechnice Wrocławskiej, dyrektor wydawnictwa, księgarni i drukarni archidiecezjalnej we Wrocławiu, przewodniczący Komisji ds. Współpracy z Zagranicą przy PWT we Wrocławiu. Członek redakcji *Verbum Vitae*, członek zespołu recenzentów *Scriptura Sacra. Studia Biblijne Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego*, członek rady naukowej *Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego*.

KS. PIOTR SROCYŃSKI, ur. 1960 we Wrocławiu, dr, adiunkt przy Katedrze Katechetyki i Pedagogiki PWT we Wrocławiu. Studia specjalistyczne na KUL (1995-2000). Przedmiot badań naukowych: nowoczesne środki dydaktyczne w katechezie. Od 2000 diecezjalny wizytator katechetyczny. W latach 1988-1995 wicedyrektor Drukarni i Księgarni Archidiecezji Wrocławskiej.

KS. TADEUSZ SYCZEWSKI, ur. w 1959 r. w Bielsku Podlaskim. Prof. ndzw. dr hab. Od 2002 kierownik Katedry Kościelnego Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego na Wydziale Prawa Kanonicznego i Administracji KUL. Od 2003 rektor WSD w Drohiczyźnie. Studia specjalistyczne w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL (1986-89) uwieńczone doktoratem. Następnie studiował liturgikę na Papieskim Instytucie Liturgicznym *Anzelmianum* oraz teologię życia wewnętrznego na Papieskim Instytucie Duchowości *Teresianum* w Rzymie (1989-91). Od 1991 r. wykłada liturgikę w WSD, w Kolegium Teologicznym oraz Studium Organistowskim w Drohiczyźnie. Habilitował się na podstawie rozprawy pt. *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia okresu Adwentu i Bożego Narodzenia w regionie nadbużańskim*.

ANNA SUTOWICZ, ur. 1970 r. we Wrocławiu. Studia w Zakładzie Historii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Doktor nauk humanistycznych w Instytucie Historii Uniwersytetu Wrocławskiego. Autorka pozycji *Święty Stefan – współtwórca chrześcijańskiej Europy*, Wrocław 2002 oraz kilku artykułów naukowych z dziedziny kultury średniowiecza, zwłaszcza dziejów śląskich klasztorów żeńskich. Stały, wieloletni współpracownik Stowarzyszenia „Civitas Christiana”. Ceniony prelegent i popularyzator historii, wychowawca młodzieży szkół średnich.

O. JERZY TUPIKOWSKI CMF, ur. w 1967 r. w Radzynie Podlaskim. Doktor filozofii KUL. Dyrektor Wydawnictwa *Palabra*. Wykładowca filozofii na PWT we Wrocławiu. Publikacje: *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, kilkadziesiąt haseł w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, kilkanaście artykułów w nurcie metafizyki realistycznej oraz filozofii procesu.

KS. WOJCIECH ZYŻAK, ur. w 1969 r. w Żywcu, prof. ndzw. dr hab., kapłan diecezji bielsko-żywieckiej, wykładowca Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Karmelitańskiego Instytutu Duchowości w Krakowie oraz Instytutu Teologicznego im. Św. Jana Kantego w Bielsku-Białej. Uzyskał stopień doktora na KUL (2000) i doktora habilitowanego na PAT w Krakowie (2006). Główne publikacje Książkowe: *Modlitwa Ojca Pio*, Kraków 1999; *Zjednoczenie z Bogiem w życiu Ojca Pio (Francesco Forgione). Studium na podstawie jego pism*, Kraków 2000; *Kobieta według Edyty Stein, świętej siostry Teresy Benedykty od Krzyża*, Kraków 2002; *Bł. Siostra Sancja Janina Szymkowiak – serafitka*, w serii: *Święci wśród nas*, (red.) J. Machniak, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2002; *Wiara w ujęciu Józefa Ratzingera*, Kraków 2005; *Fundamentalna rola wiary w życiu i pismach świętej Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein)*, Kraków 2005; *Co mam zrobić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia*, Kraków 2008.

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	5
-------------------	---

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Teologia systematyczna

ABP MARIAN GOŁĘBIEWSKI, <i>Źródła teologii pawłowej: żydowskie czy hellenistyczne</i>	7
S. EWA JÓZEFA JEZERSKA, <i>Elementy chrystologii w liście św. Pawła do Filemona</i>	15
KS. GRZEGORZ KUCZA, <i>Elementy personalizmu w konstytucji «Dei verbum»</i>	23
O. WOJCIECH POPIELEWSKI OMI, <i>“Jesus’ school” in the light of biblical theology of vocation</i>	39
EWA PORADA, <i>Antropologia «Tryptyku Rzymskiego» Jana Pawła II</i>	57
KS. MARIUSZ ROSIK, <i>Dzieło Jezusa w ujęciu listów Pawłowych</i>	69
KS. WOJCIECH ZYZAK, <i>Znaczenie Pseudo-Dionizego Aeropagity dla teologii mistyki</i>	81

Teologia pastoralna

KS. WALDEMAR IREK, <i>«Zielona religia» czy solidarność człowieka z przyrodą?</i>	95
O. KAZIMIERZ LIJKA OMI, <i>Teologiczne przesłanie w homiliach Jana Pawła II na Wigilię Paschalną</i>	117
O. KAZIMIERZ PAPCIAK SSCC, <i>Kościół a prawa człowieka</i>	133

Historia Kościoła

KS. BOGDAN CZYŻEWSKI, <i>Nauka Ojców Kościoła o nadziei w encyklice «Spe salvi»</i>	145
ANNA SUTOWICZ, <i>Dorobek rękopiśmienny klasztorów żeńskich na Śląsku</i>	155

Filozofia chrześcijańska

O. JERZY TUPIKOWSKI CMF, <i>Istnienie i ewolucja. Przyczynek do dyskusji w świetle metafizyki egzystencjalnej</i>	181
WOJCIECH ROJEK, <i>Problem zła dziejowego w ateistycznej historiozofii</i>	193

DZIEDZICTWO ŚW. EDYTY STEIN

KS. JERZY MACHNACZ (rec.): <i>ESGA – Edyty Stein dzieła wszystkie</i>	207
MAGDALENA RAGANIEWICZ, <i>Tożsamość żydowska św. Edyty Stein</i>	225

OMÓWIENIA I RECENZJE

ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA, <i>IV zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce</i>	261
S. EWA J. JEZERSKA OSU, <i>XLVI Sympozjum Stowarzyszenia Bibliistów Polskich i V Walne Zebranie Stowarzyszenia Bibliistów Polskich</i>	265
JAN DĄBROWSKI (rec.): <i>Itinera Spiritualia</i>	267
O. KAZIMIERZ LUBOWICKI, OMI (rec.): <i>Pontificio Consiglio per la Famiglia, Famiglia e procreazione umana</i>	268
KS. TADEUSZ RERON (rec.): Bp Andrzej Franciszek Dziuba, <i>Rodzina w dialogu z Bogiem w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. Zarys problematyki</i>	271
KS. MARIUSZ ROSIK (rec.): <i>Scriptura Sacra. Studia biblijne Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego</i>	274
KS. PIOTR SROCZYŃSKI (rec.): Jan Kochel, <i>Katecheza u źródeł Ewangelii</i>	276
KS. TADEUSZ SYCZEWSKI (rec.): Alexander Saberschinsky, <i>La liturgia, fede celebrata. Introduzione allo studio della liturgia</i>	278
Noty o Autorach	279

CONTENTS

From the Editor.....	5
----------------------	---

ARTICLES

Systematic Theology

REV. WALDEMAR IREK,	7
REV. JERZY MACHNACZ,	15

Systematic Theology

MSG. MARIAN GOŁĘBIEWSKI, <i>Sources of Paul's theology: Jewish or Hellenistic?</i>	7
SR. EWA JÓZEFA JEZERSKA, <i>The elements of Christology in Letter to Philemon</i>	15
REV. GRZEGORZ KUCZA, <i>The elements of personalism in the Constitution "Dei verbum"</i>	23
FR. WOJCIECH POPIELEWSKI OMI, <i>"Jesus' school" in the light of biblical theology of vocation</i>	39
EWA PORADA, <i>The anthropology of John Paul II's "Roman Triptych"</i>	57
REV. MARIUSZ ROSIK, <i>The work of Jesus in the eyes of St. Paul</i>	69
REV. WOJCIECH ZYZAK, <i>Meaning of the writings of Pseudo-Dionysius the Areopagite for mystical theology</i>	81

Pastoral Theology

REV. WALDEMAR IREK, <i>"Green religion" or man's solidarity with nature?</i>	95
FR. KAZIMIERZ LIJKA OMI, <i>The Theological message in John Paul II's homilies for the Easter Vigil</i>	117
FR. KAZIMIERZ PAPCIAK SSSC, <i>Church and the human rights</i>	133

Church History

REV. BOGDAN CZYŻEWSKI, <i>Church Fathers' teaching about hope in the Encyclical "Spe salvi"</i>	145
ANNA SUTOWICZ, <i>The manuscripts in the Silesian nunneries</i>	155

Chrystian Philosophy

FR. JERZY TUPIKOWSKI CMF, <i>Existence and evolution: A voice in the discussion in the light of existential metaphysics</i>	181
WOJCIECH ROJEK, <i>The problem of evil of history in atheistic philosophy of history</i>	193

THE HERITAGE OF ST. EDITH STEIN

REV. JERZY MACHNACZ (rec.): <i>Edith Stein Gesamtausgabe</i>	207
MAGDALENA RAGANIEWICZ, <i>The Jewish identity of Saint Edith Stein</i>	225

COMMENTS AND REVIEWS

ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA, <i>IV zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce</i>	261
SR. EWA J. JEZERSKA OSU, <i>XLVI Sympozjum Stowarzyszenia Biblistów Polskich i V Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich</i>	265
JAN DĄBROWSKI (rec.): <i>Itinera Spiritualia</i>	267
FR. KAZIMIERZ LUBOWICKI, OMI (rec.): <i>Pontificio Consiglio per la Famiglia, Famiglia e procreazione umana</i>	268
REV. TADEUSZ REROŃ (rec.): <i>Bp Andrzej Franciszek Dziuba, Rodzina w dialogu z Bogiem w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. Zarys problematyki</i>	271
REV. MARIUSZ ROSIK (rec.): <i>Scriptura Sacra. Studia biblijne Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego</i>	274
REV. PIOTR SROCZYŃSKI (rec.): <i>Jan Kochel, Katecheza u źródeł Ewangelii</i>	276
REV. TADEUSZ SYCZEWSKI (rec.): <i>Alexander Saberschinsky, La liturgia, fede celebrata. Introduzione allo studio della liturgia</i>	278

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU
pl. Katedralny 14, 50-329 Wrocław, tel./fax (0-71) 322 99 70

RADA NAUKOWA

Bp prof. zw. dr hab. Andrzej Siemieniewski (przewodniczący)
Ks. prof. zw. dr hab. Bogdan Ferdek
Ks. prof. ndzw. dr hab. Mariusz Rosik
Ks. prof. ndzw. dr hab. Włodzimierz Wołyniec

REDAKCJA

O. prof. ndzw. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI (redaktor naczelny)
O. dr Jacek Kiciński CMF
Mgr Radosław Michalski (sekretarz redakcji)

KOREKTA

Aleksandra Kowal

DRUK

Wydawnictwo i Drukarnia „Akcydens”, ul. Wejherowska 28, 54-239 Wrocław
tel (0-71) 790 56 30