
wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XX 2012 Nr 2

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
20/2012/nr 2

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
ISSN 1231-1731

RADA NAUKOWA

Bp Andrzej Siemieniowski – przewodniczący – Wrocław, ks. Bogdan Ferdek – Wrocław,
Imre von Gaál – Chicago, ks. Józef Grzywaczewski – Paryż, ks. Mariusz Rosik – Wrocław,
Gabriela Ivana Vlková – Olomouc, ks. Włodzimierz Wołyniec – Wrocław

REDAKCJA

Ks. Andrzej Nowicki – redaktor naczelny
Elżbieta Dołganiszewska – sekretarz redakcji
50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9
tel. 71 322-99-70 w. 31
e-mail: przeglad@pwt.wroc.pl

KOREKTA

Anna Kowalska-Grygajtis

SKŁAD I ŁAMANIE

Andrzej Duliba

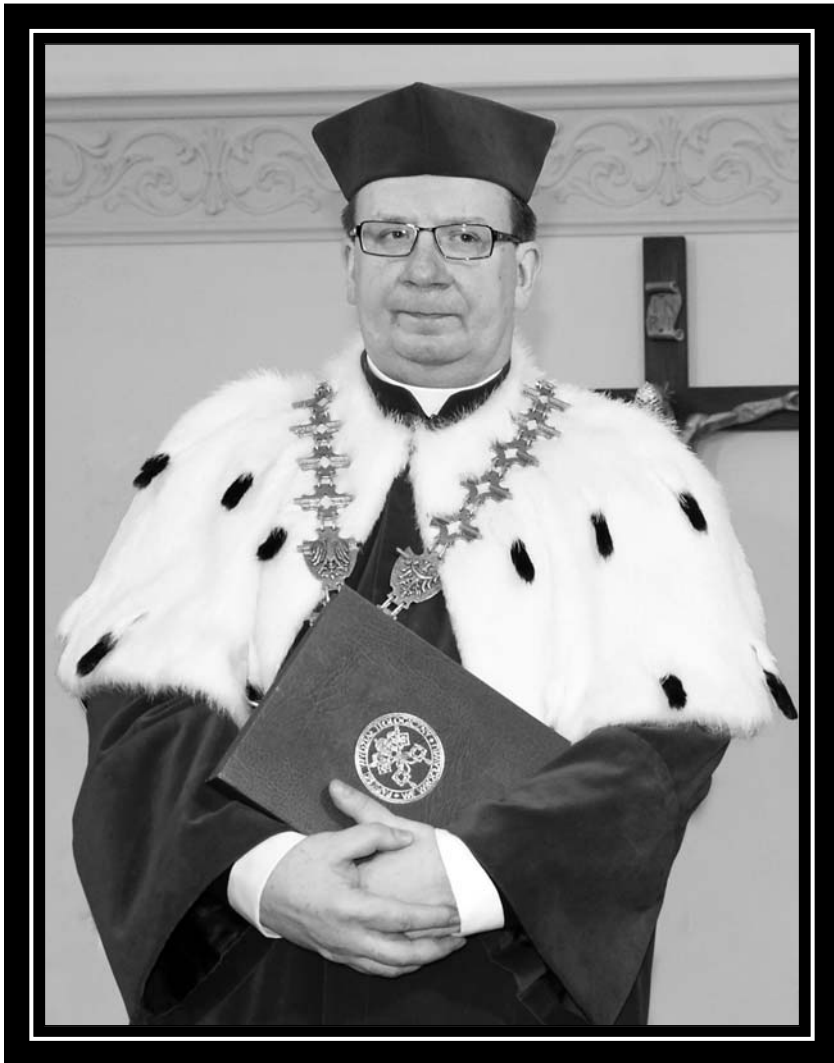
FOTO

Ks. Rafał Kowalski

Wersją pierwotną czasopisma „Wrocławski Przegląd Teologiczny”
jest wersja papierowa

DRUK

Drukarnia Tumska, zam. 136/2012



Ks. Waldemar Irek 1957–2012

MÓWIENIE SPOTKANIEM BOGA I CZŁOWIEKA

Mówienie o Bogu nie było nigdy w przeszłości czymś niezwykłym. Złudzeniem jest wrażenie jakoby Bóg, niepotrzebny już człowiekowi, w bardzo szybkim tempie zniknie z codziennego, publicznego życia. Jeśli pozostaje jeszcze w niszach indywidualnego, wybiórczego zapotrzebowania, to tylko dlatego – jak mówią – że tam jeszcze nie zdołano Go zastąpić potrzebami nowoczesnego człowieka, takimi jak: dobrobyt, absolutna wolność czy samodecydowanie o swoim losie – gwarantami pełni szczęścia. Śmierć Boga została ogłoszona przedwcześnie, a jej zwolennicy pomylili się przede wszystkim w sprawie prawdy o człowieku. Człowiek, niezależnie od czasu czy uwarunkowań społeczno-kulturowych w jakich przychodzi mu żyć, nie przestaje przecież myśleć i czuć kategoriami wyprowadzającymi go daleko poza ziemskie bytowanie, horyzont, chciałoby się powiedzieć – poza granice świata. Doznając w miarę upływu czasu rozmaitych ograniczeń, bogatszy w Mądrość, nabiera przeświadczenia, że mimo wszystko nie jest tak do końca absolutnym władcą swojego życia. I w takich prawdopodobnie okolicznościach często pojawia się ponowna potrzeba poważnego zamyślenia się o być może nieco zapomnianym już Bogu. Dlatego też w trosce o człowieka nie milknie od pokoleń mówienie o Bogu.

Mówienie do Boga oznacza w chrześcijaństwie w istocie rzeczy realne i bezpośrednie spotkanie dwóch podmiotów. W tym spotkaniu zawiązuje się szczególnego rodzaju wspólnota, dla której nie znajdujemy odpowiednika w świecie materialnym, bowiem wykracza ona poza wymiar historii czy też przestrzeni geograficznej. Jednakże jest prawdziwa, jak prawdziwe jest istnienie świata i obecność w nim człowieka, jak prawdziwy jest Bóg, o którego istnieniu w sposób uzasadniony i wiarygodny głosi słowo przesłania chrześcijańskiej wiary. Spotkanie to ma zawsze podwójny charakter – może jawić się jako indywidualna więź człowieka z Bogiem zdolna w wyjątkowy sposób go nobilitować i tym samym kształtować jako byt osobowy wyróżniony pośród wszystkich rzeczy stworzonych. Innym razem, ale też równocześnie, zaznacza swoją obecność w świecie materialnym jako wspólnota wierzących ludzi zwróconych swoim bezgranicznym zaufaniem i nadzieją ku Bogu, z którym zwyczajne miejsce spotkania wyznacza ożywiana Duchem Świętym przestrzeń Kościoła Bożego. Bardzo interesujące jest to, że chrześcijanin spotyka się z Bogiem przez słowo, które jest zwyczajnie wspólnototwórczym elementem, lecz

religijnego charakteru temu wydarzeniu nadaje fakt, że Bóg, z którym spotykają się ludzie wierzący, jest ze swojej istoty Słowem. Tak więc mówienie człowieka do Boga – modlitwa, szczyt i istota tej wspólnoty – jest w gruncie rzeczy słowem adresowanym do Słowa.

To Słowo oczywiście poprzedza absolutnie wszystko, co istnieje na świecie, w tym poprzedza również istnienie człowieka. Znany fragment Biblii, uchodzący za kluczowy dla refleksji chrześcijańskiej, wyraża tę myśl zwięźle w następującej frazie: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (J 1, 1). Ludzkie mówienie o Bogu, mówienie do Boga, dialog z Bogiem, także ten teologicznie określony, to znaczy podporządkowany zasadom naukowego myślenia i języka, chętnie nazywany współcześnie dialogiem zbawienia, w tym także teologię, poprzedza słowo samego Boga skierowane do człowieka. Wszelkie mówienie związane z Bogiem inicjuje i uzasadnia Objawienie niosące Słowo-Prawdę o godności i przeznaczeniu, wskazuje człowiekowi drogę wiodącą do celu, dostarcza środków do jego osiągnięcia. Pozostaje więc w służbie człowiekowi, który potrzebuje pomocy z zewnątrz, ułatwiającej poznanie i zrozumienie tajemnicy kim jest, by mógł sensownie realizować powinności wobec samego siebie oraz członków wspólnoty ludzkiej. Jako że nie milknie w świecie mówienie o Bogu, dlatego też nie zamilknie człowiek mówiący do Boga o swoich małych niepokojach i wielkich nadziejach.

Należy więc powiedzieć, że w perspektywie ogłoszonego przez Benedykta XVI i trwającego już Roku Wiary, odważne mówienie o Bogu i śmiałe mówienie do Boga kształtuje świadomość chrześcijanina, który poprzez jednoznaczne świadectwo życia Ewangelią służy duchowej odnowie zlaicyzowanego świata.

Wszystkim, którzy przyczynili się w rozmaity sposób do powstania kolejnego tomu „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” dziękuję, a opublikowane tym razem teksty polecam również życzliwej ocenie wiernych Czytelników.

Proszę także o słowo chrześcijańskiego wspomnienia ks. Waldemara Irka, Rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, którego Bóg przyjął już do wspólnoty mieszkańców Wiecznego Domu.

Ks. Andrzej Nowicki
Redaktor naczelny

We wspomnienie bł. Jana Pawła II, papieża
Wrocław, 22 października 2012 roku

IN MEMORIAM

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
— 20 (2012) nr 2 —

Ks. ANDRZEJ TOMKO*

EPITAFIUM DLA REKTORA

*...Tak nagle ustać
w niedzielę wieczór.
Nie czuć, nie poczuć, nie przeczuć...*

(A. Osiecka)

Kiedy w roku 2003 w Oławie świętowano nadanie ks. dr. hab. Waldemarowi Irkowi godności honorowego kapelana Jego Świątobliwości – ks. kard. H. Gulbinowicz, zwracając się do parafian zgromadzonych w kościele pod wezwaniem świętych Apostołów Piotra i Pawła, powiedział: „Udał się Wam ten chłopak!”

Oława stała się zarówno miejscem urodzenia, jak i miejscem jego nagłej i przedwczesnej śmierci. Przyszedł na świat 30 grudnia 1957 r. W Oławie spędził swoje dzieciństwo i młodość. Podczas uroczystości pogrzebowych ks. Paweł Cembrowicz, proboszcz rodzinnej parafii – Sanktuarium p.w. Najświętszej Maryi Panny Matki Pocieszenia – powiedział, że żyją jeszcze w jego parafii ludzie, którzy pamiętają, jak mały Waldek służył do porannej Mszy św. – o wiele za poważny na swój wiek, skupiony, rzetelny.

Tutaj, w Oławie, rozpoczęła się także jego droga naukowa. Liceum Ogólnokształcące im. Jana III Sobieskiego na placu Zamkowym chlubi się posiadaniem takiego Absolwenta. Kiedy uroczyście świętowano jubileusz pięćdziesięciolecia szkoły, był honorowym gościem. Zawsze chętnie wracał do tych murów, korzystał także z ich gościny, kiedy stworzył w 1998 r. Instytut Formacji Chrześcijańsko-Społecznej im. bł. Bernarda Lichtenberga, który miał wzniesić wśród mieszkańców głód wiedzy i pogłębić znajomość zagadnień filozoficznych i teologicznych w formie przystępnej dla każdego chętnego, niezależnie od jego wykształcenia czy wieku.

* Ks. prof. PWT dr hab. Andrzej Tomko – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

Maturzysta Waldemar Irek skierował swoje kroki do Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu i tam w latach 1976-1982 odbył studia filozoficzno-teologiczne, zakończone obroną pracy magisterskiej napisanej na temat: *Swoistość duchowości apostołstwa laikatu* i 22 maja 1982 r. święceniami kapłańskimi.

Perspektywa naukowa

Ks. prof. dr hab. Waldemar Irek jako naukowiec osiągnął wiele. Zdobywał po kolei coraz wyższe stopnie naukowe, aż po tytuł profesora nauk teologicznych w 2010 r. Jednak ci, którzy go znali, nie mają wątpliwości, że odszedł w pełni sił twórczych, mając wciąż coś nowego do powiedzenia. Teologia pastoralna, która stała się w ostatnich latach obszarem jego zainteresowań naukowych, to dziedzina otwarta na zmiany zachodzące we współczesnym świecie. Dlatego też jako pastoralista komentował rzeczywistość w świetle Objawienia, tłumacząc współczesnym zarówno poprzez publikacje książkowe, jak i wystąpień duszpasterskie – jak interpretować rzeczywistość, jak rozumieć zachodzące zmiany, jak pozostać człowiekiem wierzącym.

Jego kariera naukowa rozpoczęła się po krótkiej praktyce duszpasterskiej, bezpośrednio po święceniach kapłańskich, którą odbył w Strzelinie. W latach 1985-1987 został skierowany do pracy redakcyjnej w Wydawnictwie Archidiecezji Wrocławskiej. Następnie (1987-1990) odbył studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w zakresie teologii fundamentalnej, zakończone doktoratem nt.: *Możliwość aplikacji społecznej zasady pomocniczości do rzeczywistości eklezjalnej*. Promotorem był obecny kardynał ks. prof. dr hab. Stanisław Nagy, doktor *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu w r. 2009.

Po powrocie z Lublina młody doktor został duszpasterzem akademickim w Centralnym Ośrodku Duszpasterstwa Akademickiego (CODA) we Wrocławiu, w tym czasie współorganizował Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej. W roku 1991 zostały mu powierzone obowiązki dziekana Śląskiego Okręgu Wojskowego, a także redaktora „Naszej Służby”.

Przez cały ten okres powstawały liczne publikacje naukowe i popularno-naukowe. Zaangażowany w pracę duszpasterską i organizacyjną, a także wydawniczą – pisał też artykuły na tematy społeczne i religijne.

W 1995 roku został mianowany proboszczem parafii pod wezwaniem świętych Apostołów Piotra i Pawła w rodzinnym mieście. Szybko zjednał sobie otoczenie, które znało go dobrze, jako częstego bywalca, gdyż wracał stale do swoich przyjaciół i mamy, głosząc rekolekcje i wspomagając duszpasterstwo w każdej chwili wolnej od innych obowiązków.

Lata pracy duszpasterskiej w parafii to jednocześnie lata pracy naukowo-dydaktycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym, gdzie jako adiunkt Katedry Teologii Pastoralnej, prowadząc liczne wykłady zarówno ze studentami świeckimi, jak kandydatami do kapłaństwa (teologia praktyczna, teologia społeczna, wprowadzenie w chrześcijaństwo, wprowadzenie do teologii, etyka) – przygotował rozprawę habilitacyjną. W tym czasie prowadził także wykłady zlecone z zakresu filozofii społecznej na Politechnice Wrocławskiej, wykłady z teologii fundamentalnej i homiletyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Legnicy, wykłady z historii filozofii i etyki na Akademii Muzycznej we Wrocławiu, z teologii praktycznej w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salwatorianów w Bagnie, a także w Szkole Ojców Duchownych w Krakowie.

Jednocześnie w r. 1998 powołał do życia Instytut Formacji Chrześcijańsko-Społecznej im. bł. Bernarda Lichtenberga w Oławie, zapraszając z wykładami pracowników naukowych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu na czele z ks. prof. Janem Kruciną.

Był niestrudzonym rekolekjonistą. W latach 1990-2003 wygłosił piętnaście serii rekolekcji kapłańskich na Świętej Górze w Gostyniu dla kapłanów Archidiecezji Poznańskiej i Księży Filipinów; rekolekcje dla kapłanów w zakopiańskiej Księżówce; trzy serie rekolekcji dla kapłanów Archidiecezji Łódzkiej; dziesięć serii rekolekcji dla sióstr zakonnych; rekolekcje kleryckie w Seminarium w Bagnie oraz przed diakonatem i kapłaństwem w Tyńcu dla Salwatorianów; także rekolekcje w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. A także głosił rekolekcje parafialne w okresie Adwentu i Wielkiego Postu.

Rok 2003 przyniósł zakończenie pracy nad książką habilitacyjną: *Oświecenie poprawione. Błąd antropologiczny (CA 17) – droga rekonstrukcji społecznej*. Kolokwium habilitacyjne przeprowadzone na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu ukoronowało drogę naukową najwyższym stopniem naukowym. Niedługo potem Senat Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu podjął decyzję o nadaniu ks. doktorowi habilitowanemu Waldemarowi Irkowi tytułu profesora i powierzył kierowanie Katedrą Teologii Praktycznej i Duszpasterstwa Rodzin.

W tym samym roku Ojciec Święty Jan Paweł II mianował go swoim Kapelanem Honorowym.

W 2004 roku Politechnika Wrocławska, powołując do życia Studium Nauk Humanistycznych, mianowała ks. Waldemara Irka dyrektorem Studium, nadając mu tytuł profesora nadzwyczajnego Politechniki Wrocławskiej.

W 2007 roku, decyzją Senatu PWT, ks. Waldemar Irek został wybrany na rektora. Oznaczało to rezygnację z funkcji proboszcza w Oławie i przenosiny do niedalekiego Wrocławia. Funkcja rektora, związana z nowymi obowiązkami o charakterze reprezentacyjnym i organizacyjnym – nie oderwała jednak profesora od pracy naukowej i dydaktycznej. Wykłady i spotkania z młodzieżą

– choć ograniczone innymi działaniami – pozostawały wciąż jego ulubionym zajęciem. Główne kierunki zainteresowań, to zagadnienia z pogranicza – wiara, religia, filozofia i nauki humanistyczne.

W 2009 roku otrzymał tytuł profesora zwyczajnego nauk teologicznych, a w r. 2010 rozpoczął drugą kadencję na stanowisku rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Kadencję przerwała gwałtownie nagła śmierć 13 sierpnia 2012 r.

Należy dodać, iż wpisał się także w działalność wielu instytucji naukowych naszego kraju. W 2006 roku Konferencja Episkopatu Polski powołała go na Sekretarza Rady ds. Apostolstwa Świeckich, a Ministerstwo Ochrony Środowiska na Członka Komisji ds. GMO. W 2007 roku Polska Akademia Nauk mianowała go członkiem Komisji Teologicznej, a w 2010 r. Konferencja Episkopatu Polski Konsultorem Rady Naukowej.

Ks. prof. dr hab. Waldemar Irek jest autorem ok. 100 publikacji z zakresu filozofii społecznej, katolickiej nauki społecznej, etyki i teologii. Opublikowane książki: *Oświecenie poprawione. Przewyciężenie „błędu antropologicznego”* (CA 17). *Droga rekonstrukcji społecznej* (2003); *Kościół w drodze* (2004); *Aby przewyciężyć kryzys kultury* (2004); *Spółeczność w świetle rozumu i wiary* (2005); *Budowanie Kościoła* (2006); *Godność i geniusz kobiety w optyce Jana Pawła II* (2009); *Praca – zawód i powołanie* (2009); *Koniec czy początek. Szkice o godnym starzeniu się i umieraniu* (2009).

Horyzont ludzki

O tym, jakim był człowiekiem, najlepiej świadczy uroczystość pogrzebowa odprawiona w rodzinnej Oławie. Choć w testamencie życzył sobie pogrzebu cichego i bez rozgłosu, w gronie najbliższych przyjaciół – przyjaciele, którzy otoczyli trumnę, liczyli tysiące osób. Z najdalszych zakątków kraju, z zagranicy, a przede wszystkim – z całej Oławy – przybyli przyjaciele zmarłego, by modlić się i uczestniczyć w jego ostatniej drodze. Listy kondolencyjne nadesłali bliscy z Watykanu, z Warszawy, władze państwowe i kościelne. Mszy św. pogrzebowej przewodniczył Metropolita Wrocławski, abp prof. dr hab. Marian Gołębiewski wraz z biskupami ze Świdnicy, Legnicy, Gliwic. Oprócz władz kościelnych i państwowych byli także przedstawiciele świata nauki: rektorzy stowarzyszeni w Kolegium Rektorów Wrocławia, Opola, Częstochowy i Zielonej Góry, przedstawiciele wydziałów teologicznych działających przy uniwersytetach państwowych w całej Polsce, a także przedstawiciele katolickich uczelni: Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z Lublina, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego z Warszawy i Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II z Krakowa. Przybyli także przedstawiciele Śląskiego Okręgu Wojskowego, władz samorządowych i władz miejskich Wrocławia. Ale nade wszystko

– przybyli przyjaciele. Kilometrowy kondukt żałobny, podążający za trumną Oławianina przy dźwiękach orkiestry wojskowej, stanowił widok, jakiego w Oławie dotąd nie widziano. Pogrzeb w gronie najbliższych przyjaciół, który był prośbą i zarazem ostatnią wolą zmarłego – stał się wielką manifestacją jedności środowisk, którym zmarły patronował, które łączył swoją charyzmą i osobowością.

Należał do grona tych ludzi, których przyjaźnią – każdy kto jej dostąpił – się szczylił. Miał dar pochylania się nad indywidualnym człowiekiem z uwagą i ojcowską troską. Czekano na spotkania z nim jak na święto, nawet jeśli pojawiał się na chwilę wśród rozlicznych obowiązków – jego obecność stawała się okolicznością wyjątkową i cenną. Parafianie wspominają jego kazania jako majstersztyk stylu retorycznego. Głęboki głos, piękna modulacja, a co najważniejsze – głęboka treść, szanująca każdego słuchacza, sprawiały, że był chętnie słuchany. Ksiądz W. Irek potrafił tłumaczyć zawiłe zagadnienia naukowe za pomocą licznych przykładów z literatury i poezji. Wykorzystywał chętnie mądrość wieszczów narodowych i bardów ludowych, by przybliżyć słuchaczom prawdy objawione i zachęcać do wzajemnej miłości.

Utraciliśmy wspaniałego człowieka, wielką osobowość i oddanego teologii naukowca. Wspominamy motto przez niego wybrane i wyrze na grobie swoich bliskich: mamy, taty, siostry, pośród których sam spoczywa, oczekując po chrześcijańsku zmartwychwstania umarłych: „Wierzę, że Ten, który uciszył burzę na jeziorze i wskrzesił z martwych Łazarza, wróci nas sobie”.

Niech odpoczywa w pokoju.

BP ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI*

„CZYSTE I STAŁE ŹRÓDŁO ŻYCIA DUCHOWEGO”: BIBLIA W KARMELITAŃSKIM SERCU

Wstęp

Już na długo przed zapowiedzianym na jesień 2012 r. w Watykanie XIII Zwyczajnym Zgromadzeniem Ogólnym Synodu Biskupów rozeszła się wieść, że tematem Synodu będzie *Nova evangelizatio ad christianam fidem tradendam* (*Nowa ewangelizacja dla przekazywania wiary chrześcijańskiej*). Jak to jest w zwyczaju, przygotowano wstępny dokument zapowiadający tematy obrad Synodu, a więc tradycyjne *Lineamenta*. Można było w nich znaleźć komentarz do ewangelicznego tekstu opisującego uczniów idących do Emaus (por. Łk 24, 13-35). Uczniowie ci, jak pamiętamy z lektury Pisma Świętego, spotkali Jezusa Zmartwychwstałego, ale zanim zdali sobie sprawę z tego, że Jezus żyje, już głosili słowo na Jego temat. Jak jednak zauważono w tekście przygotowującym Synod:

Słowa uczniów z Emaus [...] ukazują możliwość takiego głoszenia Chrystusa, które skazane jest na niepowodzenie, ponieważ nie jest w stanie przekazywać życia. Dwaj uczniowie z Emaus głoszą umarłego (por. Łk 24, 21-24), opowiadają o swej frustracji i utracie nadziei. Pokazują, że w Kościele zawsze istnieje niebezpieczeństwo takiego głoszenia, które nie przekazuje życia, lecz zamyka w śmierci zarówno głoszonego Chrystusa, jak i głosicieli oraz adresatów orędzia¹.

W oficjalnym dokumencie Kościoła przypomniano nam o tym niebezpieczeństwie oczywiście tylko po to, abyśmy zdali sobie sprawę, że taka

* Ks. bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, biskup pomocniczy diecezji wrocławskiej.

¹ XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów (2012), *Lineamenta*, 2.

sytuacja wcale nie jest nieunikniona. Przecież tak wielu z nas było wielokrotnie osobistymi świadkami życiodajnego głoszenia mocy i chwały Zmarłychwstałego Pana. Pożądane jest takie doświadczenie obecności Chrystusa w Kościele, by głoszenie słowa było równocześnie przekazywaniem duchowego życia, czyli życia wiecznego. „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3). Aby stało się to możliwe, musimy odkrywać biblijne podstawy duchowości.

Benedykt XVI wzywał do tego wyraźnie w wydanej jesienią 2010 r. Powsynodalnej adhortacji apostołskiej *Verbum Domini*. Papież przypomniał tam główne biblijne prawdy dotyczące chrześcijańskiego życia duchowego na przykładzie wielkich świadków katolickiej duchowości. Wielkie postaci tradycji karmelitańskiej uczą tej właśnie biblijnej postawy: „św. Teresa od Jezusa, karmelitanka, w swoich pismach nieustannie nawiązuje do obrazów biblijnych; by objaśnić swoje doświadczenie mistyczne, wspomina, że sam Jezus jej objawia, iż «całe zło świata bierze się z braku jasnego poznania prawdy Pisma Świętego»”. Natomiast „św. Teresa od Dzieciątka Jezus odkrywa w Miłości swoje osobiste powołanie podczas rozważania Pism, w szczególności rozdziałów 12 i 13 Pierwszego Listu do Koryntian. Ta święta karmelitanka opisuje zafascynowanie Pismem Świętym: «Zaledwie skieruję spojrzenie na Ewangelię świętą, natychmiast oddycham wonią życia Jezusa i wiem, w którą biec stronę»”. Ostatecznie więc „każdy święty jest jakby promieniem światła wychodzącym ze słowa Bożego” (VD 48). Wynika z tego bardzo ważna zasada interpretacji Biblii. Nie została ona dana do prywatnego tylko rozważania w oderwaniu od wspólnoty Kościoła. Sięgnijmy więc właśnie po świadectwa wielkich filarów Tradycji katolickiej, tym razem – z kręgu duchowości karmelitańskiej.

1. Św. Jan od Krzyża – oczyszczenie świątyni Ducha Świętego

Duchowa, alegoryczna lektura Pisma Świętego to metoda, która nie ogranicza się tylko do autorów starożytnych. Odwoływał się do niej często tak niekwestionowany autorytet w dziedzinie duchowości katolickiej jak wielki doktor Kościoła św. Jan od Krzyża (1542-1591). Zapoznamy się tu z dwoma przykładami pochodzącymi z jego najbardziej znanego dzieła – z *Drogi na Górę Karmel*. Przykład pierwszy, nieco prostszy, odnosi się do bitewnej sceny z czasów jednego z tzw. sędziów Izraela – Gedeona. Drugi przykład, bardziej rozbudowany, odwołuje się do Ezechielowej wizji Świątyni Jerozolimskiej.

a. Przykład pierwszy: pochodnie w glinianych dzbanach

Na początku przypomnijmy sobie stosowny fragment Księgi Sędziów, który został wykorzystany przez karmelitańskiego mistyka w XVI wieku:

Gedeon podzielił trzystu mężów na trzy hufce, dał każdemu z nich do ręki rogi i puste dzbany, a w nich pochodnie. [...] Zatrąbiły w rogi owe trzy hufce i potłukły dzbany. Wziąwszy zaś w lewą rękę pochodnie, a w prawą rogi, aby na nich trąbić, wołali: „Za Pana i za Gedeona!” I przystanęli, każdy na swoim miejscu, dokoła obozu. Powstali wtedy wszyscy w obozie, poczęli krzyczeć i uciekać. Podczas gdy owych trzystu mężów trąbiło na rogach, Pan sprawił, że w całym obozie jeden przeciw drugiemu skierował miecz (por. Sdz 7, 16-22).

A oto alegoryczny wykład tego fragmentu autorstwa św. Jana od Krzyża:

Wojsko Gedeona: powiedziano o nim, że wszyscy wojownicy mieli światła w ręku, ale niewidoczne, gdyż były one ukryte w dzbanach, po rozbiciu których ukazało się światło. Dzbany te to obraz wiary, kryjącej w sobie światło Boże. Gdy wiara ustanie z końcem życia doczesnego, wówczas ukaze się chwała i światłość Boskości, którą kryła w sobie wiara [...].

Po rozbiciu dzbanów życia doczesnego, które jedyne przeszkadzało światłu wiary, ujrzy dusza Boga twarzą w twarz w chwale wiekuistej².

Musimy się zastanowić, czy taka alegoryczna aplikacja tekstu Pisma nie wychodzi poza biblijnego ducha, czy nie jest nieuzasadnionym snuciem skojarzeń, do których tekst biblijnej księgi stałby się tylko pretekstem. Sięgnijmy dla porównania do jednego z miejsc Nowego Testamentu (2 Kor 4, 6-18). Św. Paweł Apostoł łączy tu kilka wątków:

– życie chrześcijanina jest walką duchową: „Znosimy prześladowania, lecz nie czujemy się osamotnieni, obalają nas na ziemię, lecz nie giniemy. [...] Ciągłe bowiem my, którzy żyjemy, jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym śmiertelnym ciele” (2 Kor 4, 9, 11);

– wiara jest światłem: „Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajął światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6);

– cielesność człowieka ujęta jest w obrazie glinianego dzbana: „przechowujemy skarb w naczyniach glinianych” (2 Kor 4, 7);

– wiara jest kroczeniem w niewidzialnej tajemnicy: „Wpatrujemy się nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie” (2 Kor 4, 18).

Wydaje się więc, że św. Jan od Krzyża, aplikując opis bitwy pod wodzą Gedeona do duchowych zmagania chrześcijanina, posiłkował się skojarzeniami, na które w pełni pozwala lektura tekstów św. Pawła. W tym sensie jego interpretacja alegoryczna, chociaż jest nowością w stosunku do samego biblijnego tekstu, to nie jest czymś niebiblijnym, lecz wierną i twórczą kontynuacją spojrzenia na Stary Testament oczami Apostołów. Jest to więc trzymanie się biblijnej tradycji interpretacji nowotestamentowej tekstu Starego Przymierza.

² JAN OD KRZYŻA, *Droga na Górę Karmel*, II, 9, 3-4.

b. Przykład drugi: znieważona świątynia

Przykład drugi jest bardziej rozbudowany, a jego biblijnym fundamentem jest ten oto fragment z Księgi proroka Ezechiela:

Rzekł [Pan] do mnie: „Synu człowieczy, czy widzisz, co oni czynią? – Okropne obrzydliwości, którym się tu oddają pokolenia izraelskie, aby Mnie zmusić do oddalenia się z mojej świątyni. [...] Wszedłem i patrzyłem, a oto były tam wszelkiego rodzaju postacie tego, co pełza po ziemi, i bydła, ohydnych istot, i wszystkie bożki domu Izraela, wyrysowane wszędzie na ścianie dokoła. [...] I rzekł do mnie: „Czy widzisz, synu człowieczy, czemu się oddaje w ukryciu każdy ze starszyny domu Izraela w tajemnej komnacie?” [...] Następnie zaprowadził mnie do przedsionka bramy świątyni Pańskiej, mieszczącej się po stronie północnej, a oto siedziały tam kobiety i oplakiwały [bożka] Tammuza. I rzekł do mnie: „Czy widzisz, synu człowieczy? Zobaczysz jeszcze większe obrzydliwości od tych”. Zaprowadził mnie także na wewnętrzny dziedziniec świątyni Pańskiej i oto u wejścia do świątyni Pańskiej, pomiędzy przedsionkiem a ołtarzem, znajdowało się około dwudziestu pięciu mężów, obróconych tyłem do świątyni Pańskiej, z twarzami skierowanymi ku wschodowi. Zwróceniu na wschód oddawali pokłon słońcu. I rzekł do mnie: „Czy widzisz to, synu człowieczy?” (Ez 8, 6. 10. 12. 14-17).

Jaki użytek uczynił św. Jan od Krzyża z tego fragmentu Księgi Ezechiela w swojej *Drodze na Górę Karmel*? Doktor Kościoła zachęca, aby czytając ten tekst Biblii, dostrzec w nim alegorię własnej duszy. Rozum, wola i pamięć człowieka stanowią elementy wewnętrznej świątyni ludzkiego ducha, a kto grzeszy, ten dopuszcza do zbezczeszczenia świętego miejsca w swoim sercu.

Jak pisze św. Jan od Krzyża, wizerunki „tego, co pełza po ziemi, bydła, ohydnych istot, to obraz myśli i pojęć, które rozum zwraca ku niskim rzeczom ziemskim [...] odbijają się w świątyni duszy, gdy ona nimi zajmuje swój rozum, będący jakby pierwszą komorą duszy”.

Z kolei „kobiety w głębi świątyni, płaczące w drugiej komorze nad Adoniszem – są obrazem pożądań drugiej władzy duszy, tj. woli; pożądania te płaczą niejako, pożądając tego, do czego skłania się uczuciowo wola, to jest do owych płazów odmalowanych w rozumie”.

Natomiast „mężowie, którzy byli w trzeciej komorze świątyni, to wyobrażenia i kształty stworzeń; przechowuje je i strzeże trzecia władza duszy, pamięć”. Nawet szczegóły są tu ważne: „Kształty te są zwrócone plecami do świątyni, ponieważ można powiedzieć, że gdy dusza swymi trzema władzami zwraca się całkowicie do jakiegoś stworzenia, jest odwrócona plecami do świątyni Boga, to jest do zdrowego rozumu duszy”³.

Jeśli chcemy zweryfikować zasadność biblijnej inspiracji wielkiego karmelitańskiego doktora Kościoła, powinniśmy przypomnieć sobie te miejsca No-

³ JAN OD KRZYŻA, *Droga na Górę Karmel*, I, 9, 6.

wego Testamentu, gdzie serce chrześcijanina porównywane jest z budynkiem świątyni. Oto przykład:

Jesteście Bożą budowlą [...] Czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście (1 Kor 3, 9. 16-17).

Co ważne, ten Pawłowy tekst wiąże duszę ze świątynią nie tylko w sposób pozytywny („jesteście świątynią Boga”), ale zawiera też poszukiwaną przez nas przestrożę: brak dbałości o świętość duszy jest równoważny bluźnierczemu znieważeniu świątyni. Widać więc wyraźnie, że skojarzenia św. Jana od Krzyża nie są dowolne, lecz idą ściśle tym tropem, który wyznaczył biblijny tekst Apostoła Pawła.

2. Mistyka hiszpańska – pieśń o zaślubinach duchowych

Chociaż znaleźliśmy się przy tekstach XVI wieku, to jednak dla pełni obrazu na chwilę powrócimy do dawniejszych czasów starożytności chrześcijańskiej. Dlaczego? Oto mamy rozważyć tekst św. Teresy z Ávila (1515-1582) dotyczący biblijnej Pieśni nad Pieśniami, a wydaje się, że skorzystamy na pokazaniu kontynuacji Tradycji katolickiej w tej materii.

a. Starożytne tło

Najpierw więc podamy kilka pomocnych informacji o roli, jaką według wczesnej chrześcijańskiej Tradycji winna pełnić Pieśń nad Pieśniami w duchowości chrześcijańskiej. Orygenes ujmował przynależność do wspólnoty zbawionych, czyli wspólnoty Kościoła, jako okazję do nieustannego wzrastania duchowego. Dobrze ilustruje to jego wyliczenie siedmiu pieśni Starego Testamentu:

– pierwsza pieśń: *Pieśń Mojżesza* (Wj 15, 1-19), symbolizuje chrzest: „wyszedszy z egipskiej ziemi, musisz przebyć Morze Czerwone, abyś mógł zaśpiewać pierwszą pieśń”;

– dalsza droga formacji chrześcijanina obejmuje czerpanie mądrości Bożej, stąd śpiewanie drugiej pieśni, o źródle mądrości: *Tryskaj, źródło* (Lb 21, 17-18);

– mądrości nabywa się poprzez karmienie się słowem Bożym: „Niech ziemia słucha słów płynących z ust moich”, mówi o tym trzecia pieśń (Pwt 32, 1-42);

– życie chrześcijanina pełne jest walki duchowej, trzeba też więc śpiewać wojenną *Pieśń Debory*; jest to czwarta pieśń (Sdz 5, 2-31);

– obiecane wierzącym zwycięstwo opiewają teksty pieśni piątej, którą jest hymn Dawida *Panie, ostojo moja* (2 Sm 22, 1-51), i pieśni szóstej, *Pieśni o winnicy* (Iz 5, 1-6);

– zwieńczeniem drogi duchowego wzrostu jest pieśń siódma.

Wynika ona z dobrego przeżycia poprzednich pieśni, dlatego właśnie zwana jest Pieśnią nad Pieśniami, a obejmuje w całości księgę Starego Testamentu pod tym właśnie tytułem. Pieśń ta opiewa zjednoczenie z Bogiem, przeżywane zarówno indywidualnie, jak i we wspólnocie Kościoła-Oblubienicy: „A gdy już wszystko przejdiesz, wnieś się jeszcze wyżej i mając przystrojoną duszę, śpiewaj wraz z Oblubienicą «pieśń nad pieśniami»”⁴.

b. Zaślubiny z Chrystusem

Powróćmy teraz do złotego okresu mistyki hiszpańskiej, aby przekonać się, jak kontynuowano w Kościele tradycję opisywania relacji duszy chrześcijańskiej z Chrystusem w kategoriach miłości małżeńskiej. Św. Teresa z Ávila pisze w *Twierdzy wewnętrznej*:

Dusza staje się jedno z Bogiem [...]; taki nieogarniony Majestat tak się raczy złączyć ze stworzeniem swoim, że na podobieństwo małżonka, nierozzerwalnym węzłem związanego, nigdy nie opuści duszy, którą sobie poślubił⁵.

Zobaczymy teraz, jak św. Jan od Krzyża wykorzystał tekst Pieśni nad Pieśniami w swojej *Pieśni duchowej* dla oddania realiów związku chrześcijańskiego serca z Chrystusem. Doktor Kościoła najpierw układa strofy własnej poezji wzorowanej na tekście biblijnym:

Pasterze, którzy podążacie poprzez ustronia na szczyt wzgórza wyniosłego,
Jeżeli kędyś napotkacie mego nad wszystko Umiłowanego,
Powiedźcie, że schnę, mdleję, umieram dla Niego!⁶

Następnie zaś alegorycznie wyjaśnia poszczególne elementy swojego utworu. Łatwo jednak zorientować się, że są to, praktycznie rzecz biorąc, wyjaśnienia odpowiednich elementów prawzoru, czyli Pieśni nad Pieśniami:

[Dusza] swoje pragnienia, afekty i jęki nazywa pasterzami, bo one nasycają duszę dobrami duchowymi [...]. Ustroniami nazywa hierarchie i chóry aniołów, przez które wznoszą się nasze wzdychania i modlitwy coraz wyżej, aż do Boga. Stwórce przedstawia tu jako wzgórze, bo On jest najwyższym szczytem. [...] Pasterzami można też nazwać samych aniołów⁷.

⁴ ORYGENES, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, 1.

⁵ TERESA Z ÁVILA, *Twierdza wewnętrzna*, VII, 2, 3.

⁶ JAN OD KRZYŻA, *Pieśń duchowa*, II, 1.

⁷ JAN OD KRZYŻA, *Pieśń duchowa*, II, 1-3.

Wnioski

Rozpoczęliśmy naszą refleksję od zachęty papieża Benedykta XVI, by naszą osobistą lekturę Biblii wzbogacać świadectwem duchowego bogactwa wielkich świętych Kościoła, skoro „każdy święty jest jakby promieniem światła wychodzącym ze słowa Bożego” (VD 48). Jest to intuicja sięgająca zresztą do tekstu samej Biblii: „To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśniania” (2 P 1, 20). Papież Benedykt zachęca nas do wyciągnięcia z tej biblijnej zasady następujących wniosków końcowych:

W pewien sposób świętość związana ze słowem Bożym wpisuje się zatem w tradycję prorocką, w której słowo Boże posługuje się życiem proroka. W tym sensie świętość w Kościele jest hermeneutyką Pisma, od której nikt nie może abstrahować. Ten sam Duch Święty, który natchnął świętych autorów, pobudza świętych, by oddali życie dla Ewangelii. Uczenie się od nich jest niezawodną drogą do żywej i skutecznej hermeneutyki słowa Bożego (VD 49).

Dlatego dzisiaj zechcieliśmy skorzystać w pełni z duchowego skarbcza, jakim jest Pismo Święte, odwołując się do tradycji wielkich świętych, a zwłaszcza tych, których życie i modlitwa stały się początkiem tradycji karmelitańskiej szkoły duchowości. Przecież „dawne i nowe formy specjalnej konsekracji mają być prawdziwymi szkołami życia duchowego, w których czyta się Pismo według Ducha Świętego w Kościele, tak by cały lud Boży mógł z tego odnieść korzyść” (VD 83).

“The pure and everlasting source of spiritual life”: The Bible in the Carmelite heart

In the adhortation *Verbum Domini* Pope Benedict XVI recalls the writings of the Carmelite theologians who applied to the Holy Scripture the scheme of four biblical “senses” – the literal sense, allegorical, moral and anagogical. To make this insight more profound some examples were chosen in this paper: St. John of the Cross and St. Therese of Ávila. In their spiritual meditations the texts of the Old Testament become a key to understanding those coming from the New Testament and the Christian spirituality rediscovers its biblical dimension.

Ks. RAJMUND PIETKIEWICZ*

OSOBA I NAUCZANIE JEZUSA CHRYSYTA A STAROTESTAMENTOWA IDEA MĄDROŚCI

Jesteśmy przyzwyczajeni do patrzenia na nauczanie i osobę Jezusa Chrystusa z perspektywy prorockiej: Jezus kontynuuje nauczanie proroków i wypełnia je własną osobą i historią (por. Hbr 1, 1-2; Łk 4, 16-30; J 7, 40 i in.). Bardzo wyraźnie napisał o tym św. Łukasz Ewangelista komentując mowę Jezusa skierowaną do uczniów uciekających do Emaus:

I zaczynając od Mojżesza, poprzez wszystkich proroków, wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego (Łk 24, 27)¹.

Podobnie mówił sam Zmartwychwstały:

O, nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy! (Łk 24, 25).

Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach (Łk 24, 44).

Jak widać, na pierwszy plan wysuwa się tu relacja osoby Jezusa do Pięcioksięgu Mojżesza i do Proroków, ale wzmianka o „wszystkich Pismach” i „Psalmach” pozwala na postawienie pytania: jaka jest relacja nauczania, działalności, historii i osoby Jezusa do trzeciej części Biblii hebrajskiej zwanej *Kētûbîm* (*Pisma*) oraz do tzw. zbioru ksiąg mądrościowych wyodrębnianego w kanonie katolickim (Hi, Ps, Prz, Koh, Pnp, Mdr, Syr)? Jeśli chodzi o Księgę Psalmów, to rzecz się ma podobnie jak w przypadku Pięcioksięgu i Proroków, co wyraźnie widać

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

¹ Teksty biblijne cytuję za wyd. 5 tzw. Biblii Tysiąclecia: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, (wyd. na nowo opracowane i poprawione), Poznań 2003.

na przykładzie tzw. psalmów mesjańskich. Cóż jednak można w tym aspekcie powiedzieć odnośnie do pozostałych ksiąg mądrościowych Starego Testamentu? Czy również one znajdują swoją kontynuację i wypełnienie w nauczaniu, czynach i osobie Jezusa Chrystusa? Ten aspekt relacji między osobą Jezusa a starotestamentowymi księgami mądrościowymi jest o wiele słabiej eksponowany zarówno w opracowaniach naukowych, popularnych, jak i w przepowiadaniu.

Odpowiadając na postawione pytanie skupimy naszą uwagę na wybranych tekstach zawierających główną ideę teologiczną interesującej nas grupy ksiąg, a mianowicie ideę mądrości. Najpierw zaprezentujemy różne jej aspekty obecne w starotestamentowych tekstach (punkt 1), ze szczególnym uwzględnieniem personifikacji mądrości (punkt 2), a następnie ukážemy, w jaki sposób nauczanie i osoba Jezusa stanowią kontynuację i wypełnienie treści teologicznych zawartych w starotestamentowej idei mądrości (punkt 3).

1. Idea mądrości w Starym Testamencie

a) Terminologia

Hebrajskie terminy tworzące pole semantyczne związane z mądrością to głównie słowa pochodzące od rdzenia *ḥkm*² (*być mądrym, stawać się mądrym, mądrze działać, okazywać się mądrym*). Od tego rdzenia pochodzi wiele terminów hebrajskich: *ḥokmâ* (*zręczność w sprawach technicznych, doświadczenie, spryt, mądrość* – wynikająca z pobożności, Boża, uosobiona); *ḥākām* (jako przymiotnik: *wprawny, zdolny, doświadczony, pobożny, mądry*; jako rzeczownik: *mędrzec*); *ḥokmôt* (*mądrość* – rzeczownik rodzaju żeńskiego w liczbie mnogiej)³. Inne słowa z interesującego nas pola semantycznego, nie pochodzące od rdzenia *ḥkm* to: *tēbûnâ* (*rozumienie, mądrość*), *bînâ* (*rozumienie*; dwa ostatnie rozróżniania między jedną rzeczą a drugą) i *śekel* lub *śēkel* (*wnikliwość, pojmowanie*)⁴. Jeśli chodzi o Septuagintę, grecką część Starego Testamentu oraz pisma nowotestamentowe, to pole semantyczne mądrości zdominowane jest przez rzeczownik *sofia* (*mądrość*) i przymiotnik *sofos* (*mądry*)⁵.

Wymienione wyżej terminy mogą oznaczać zarówno *zdolność, talent* (np. rzemieślnika), jak również *życiową mądrość* nabytą na drodze nauki lub do-

² Transliteracja terminów hebrajskich i greckich jak w: *Nowy komentarz biblijny* (Wydawnictwo św. Pawła).

³ L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2008, s. 298-299 (hasła 2797-2800).

⁴ Tamże, t. 1, s. 117, 118 (hasła 1150, 1152); t. 2, s. 353 (hasło 8922), s. 622 (hasło 9811).

⁵ Zob. M. SÆBØ, *ḥkm*, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, tł. M.E. Biddle, t. 1, Peabody, MA, 1997 (reprint 2004), s. 424.

świadczenia. I tak, mówi się w Biblii hebrajskiej o „biegłym (dosł. mądrym) rzeźbiarzu” (np. Iz 40, 20), biegłego rzemieślnika nazywa się „mądrym sercem”, a jego zdolności „mądrością” daną przez Boga (Wj 28, 3; 31, 6; 35, 10; 36, 1; por. 1 Krn 22, 15). Słowem tym określa się także ludzką przebiegłość i spryt, stojące w opozycji do prawdziwej mądrości (2 Sm 13, 3; Jr 4, 22). Istnieje w Biblii również mądrość wyższego rzędu: Bóg jest „mądry sercem” (Hi 9, 4)⁶, „mądrym sercem” może być także człowiek, który przyjmuje dane mu nakazy i przykazania (Prz 10, 8).

Bardzo często mądrość w Biblii hebrajskiej jest pojmowana jako zdolność intelektualna lub praktyczna mądrość życiowa (2 Sm 14, 2; 20, 16; Prz 14, 1). Taką mądrość posiadają mędrcy (Prz 10, 14, 23). Powinni ją posiadać królowie (2 Sm 14, 20; 1 Krl 5, 9-14; Prz 20, 26), choć nie zawsze spełniali ten wymóg (1 Krl 12, 1-20; por. Syr 47, 23). Ludzie niedoświadczeni, szczególnie młodzi, powinni szukać towarzystwa i rady mędrców, aby uczyć się mądrości (Prz 13, 20; 25, 12; Koh 7, 5). Dzięki niej człowiek potrafi rozeznawać między dobrem a złem (rdzeń *byn*), stąd mądrość jest w Biblii hebrajskiej kojarzona z umiejętnością, roztropnością (Pwt 4, 6; Hi 28, 11; Dn 1, 20) oraz wiedzą (Prz 2, 6; Iz 47, 10). Siedzibą mądrości jest ludzkie serce, centrum myśli i decyzji (Prz 2, 10; Ps 90, 12). Jest ona uważana głównie za cechę ludzi starszych, którzy powinni dzielić się swoim doświadczeniem z młodszymi (Hi 12, 12; 32, 7)⁷.

b) Teologiczny wymiar mądrości

Mądrość Izraela, choć dobrze wkomponowana w sapiencjalne tło starożytnego Wschodu i odnosząca się do praktycznych aspektów życia, nie jest mądrością wyłącznie świecką. Według mędrców Izraela światem rządzą reguły ustanowione przez Boga, a określony czyn ludzki pociąga za sobą odpowiednie skutki. Poznanie ich umożliwia osiągnięcie pełni życia i szczęścia oraz przynosi „uznanie i łaskę w oczach Boga i ludzi” (zob. np. Prz 3, 1-4; zob. też 2, 1-22). Zadaniem mędrca jest odkrywanie tych reguł i przekazywanie ich uczniom. Ten, kto je sobie przyswoi i konsekwentnie stosuje, jest „sprawiedliwym” (*šaddîq*), a ten, kto je lekceważy i odrzuca, jest bezbożnym (*rāšā'*).

Według autora Księgi Przysłów „podstawą wiedzy jest bojaźń Pańska” (1, 7; por. 9, 10; 15, 33). Mądrym jest ten, kto prowadzi życie zgodne z wolą Boga, a ten, kto jej się sprzeciwia, budzi Boże obrzydzenie (3, 32; 6, 16; 11, 1)⁸.

⁶ Biblia hebrajska używa w tym miejscu zwrotu *ḥākam lēbāb* (mądry sercem), co BT 5 oddaje jako *umysłem mądry*.

⁷ G.H. WILSON, *ḥākam*, w: *New International Dictionary of Old Testament. Theology and Exegesis*, red. W.A. VanGemeren, wyd. CD-ROM, wersja 5.1 (Zondervan Publishing House), Grand Rapids, MI 2004, sub loco.

⁸ Por. R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, t. 2: *I temi* (Strumenti 6), red. wyd. wł. i tł. M. Di Pasquale, Torino 2003, s. 271-272.

Praktyczna mądrość jest w Biblii ściśle związana z wiarą, gdyż każe widzieć praktyczne aspekty życia i codzienne wybory moralne w aspekcie ostatecznego przeznaczenia człowieka, jego życia, śmierci i odpowiedzialności za życie, co z kolei odsyła go do problemu jego relacji z Bogiem w doczesności i po śmierci (zob. np. Koh 11, 9; 12, 13-14; Mdr 3, 1-12; 5, 1-23).

Reguły życia obecne w przykazaniach wyrażają wolę Boga w stosunku do świata, a prawdziwa mądrość to życie zgodnie z wolą Boga, która została zawarta w Torze, czyli w Pięcioksięgu Mojżesza oraz w innych świętych pismach Izraela (por. Mdr 18, 4; prolog do Syr oraz Syr 15, 1; 24, 23; 39, 1; por. Pwt 4, 6)⁹:

Patrzcie, nauczałem was praw i nakazów, jak mi rozkazał czynić Pan, Bóg mój, abyście je wypełniali w kraju, do którego idziecie, by objąć go w posiadanie. Strzeżcie ich i wypełniajcie je, bo one są waszą mądrością i umiejętnością w oczach narodów, które usłyszawszy o tych prawach, powiedzą: Z pewnością ten wielki naród to lud mądry i rozumny. (Pwt 4, 5-6)

Inaczej jest z tym, który duszę wkłada w rozważania nad Prawem Najwyższego. Badać on będzie mądrość wszystkich starożytnych, a czas wolny poświęci prorocत्वom. (Syr 39, 1)

Autorzy natchnieni idą jednak jeszcze dalej w rozumieniu mądrości, którą na pewnym etapie Objawienia zaczęli personifikować.

2. Personifikacja mądrości w Starym Testamencie

W jaki sposób doszło do personifikacji starotestamentowej idei mądrości i czym ona jest w rozumieniu autorów biblijnych?

Jeśli chodzi o mądrość pojmowaną jako praktyczna zdolność, to pojawia się w Starym Testamencie myśl o konkretyzacji, niejako materializacji mądrości, która z projektu istniejącego w rozumie twórcy staje się konkretną rzeczą (por. Wj 35-39). Praca rzemieślnika przypomina stwórcze działanie Boga, który swoją wolę i mądrość wciela w stworzenie:

Jako pierwsza przed wszystkim stworzona została mądrość, a rozum roztropny [jest] od wieków.

Korzeń mądrości komuż został objawiony, a dzieła jej wszechstronnych umiejętności któż poznał?

Jest Jeden mądry, co bardzo lękiem przejmuje, Zasiadający na swoim tronie.

To Pan ją stworzył, przejrzał, policzył i wylał ją na wszystkie swe dzieła, na wszystkie stworzenia jako swój dar, a tych, co Go miłują, hojnie w nią wyposażył (Syr 1, 4-10).

⁹ Zob. L. ALONSO SCHÖKEL, J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi* (Commenti biblici), tł. wł. T. Tosatti, P. Brugnoli, Roma 1988, s. 35-36.

Mądrość jest tu ukazana jako pierwsze ze stworzeń, które znalazło swój wyraz w reszcie stworzonego świata.

W pewnym momencie rozwoju myśli biblijnej idea mądrości (rozumianej jako umiejętność, zdolność wykonywania rzeczy) konkretyzuje się, stając się odczuwalną siłą działającą w człowieku, pojmowaną na przykład jako synonim ducha Bożego:

Oto wybrałem Besaleela, syna Uriego, syna Chura z pokolenia Judy. I napełniłem go duchem Bożym (*rûah 'ēlōhîm*), mądrością (*hokmâ*) i rozumem (*tēbûnâ*), i umiejętnością (*da't*) wykonywania wszelkiego rodzaju prac, pomysłowością w pracach w złocie, w srebrze, w brązie i w rzeźbieniu kamieni do oprawy, i w rzeźbieniu drewna oraz wykonywaniu różnych dzieł (Wj 31, 2-5).

Podobnie ma się rzecz z mądrością w znaczeniu ludzkiej wiedzy i poznania:

Niech mówią lata – myślałem, podeszły wiek da poznać mądrość.
Ale to duch sam w ludziach, to Wszchemocnego tchnienie ich poucza.
Mądrość nie z wiekiem przychodzi, a prawość nie tylko starcom jest znana
(Hi 32, 7b-9).

Mądrość jest również utożsamiana z Torą rozumianą jako Boże Prawo, które ostatecznie zostało spisane w księdze:

On jest Bogiem naszym. I żaden inny nie może z Nim się równać. Zbadał wszystkie drogi mądrości i dał ją słudze swemu, Jakubowi, i Izraelowi, umiłowanemu swojemu. Potem ukazała się ona na ziemi i zaczęła przebywać wśród ludzi. Tą mądrością jest księga przykazań Boga i Prawo trwające na wieki. Wszyscy, którzy się go trzymają, żyć będą. Którzy je zaniedbują, pomrą (Ba 3, 36-4, 1).

Procesowi konkretyzacji i ostatecznie personifikacji mądrości sprzyjały również uwarunkowania lingwistyczne. Jak stwierdziliśmy wcześniej, dla określenia mądrości w języku hebrajskim używa się abstrakcyjnego rzeczownika w rodzaju żeńskim: *hokmâ*. Słowo to normalnie powinno funkcjonować w zdaniach jako dopełnienie, coś, co się nabywa lub coś, czego się udziela innym jako wynik nauki. Jako podmiot może występować w zdaniach nominalnych, np. „Mądrość jest cenna”. W pewnym momencie rozwoju literatury mądrościowej natchnieni autorzy zaczęli jednak personifikować mądrość zgodnie z jej żeńskim rodzajem gramatycznym, przedstawiając ją jako żywą i działającą osobę, młodą lub doświadczoną kobietę, matkę troszczącą się o swoich synów, przewodniczkę w życiu, nauczycielkę, siostrę, która jest obecna w życiu jednostek (Prz 7, 4; Syr 4, 11-19; 14, 20-27). Podobne zjawisko nastąpiło w stosunku do innych określeń mądrości, takich jak *tēbûnâ* i *śekel*.

Młodzińcy uczący się mądrości powinni się w niej zakochać, zdobyć ją, jak się zdobywa narzeczoną i poślubić (por. Syr 4, 12; 15, 22-27): „Mów do Mądrości: Ma siostrę, przyjacielem nazywaj rozsądek” (Prz 7, 4)¹⁰.

Według mędrców mądrość Boża była od zawsze obecna w Jego zbawczych planach. Autorzy natchnieni personifikują mądrość i podkreślają jej obecność w historii zbawienia od samego początku, czyli od momentu stworzenia świata. I tak, Bóg zrodził Mądrość „jako początek swej mocy, przed dziełami swymi, od pradawna” (Prz 8, 22), stworzył Ją „na samym początku” i już nigdy nie przestanie istnieć (Syr 24, 9), wyszła „z ust Najwyższego” (Syr 24, 3), jest „tchnieniem mocy Bożej i przezczystym wpływem chwały Wszechmocnego” (Mdr 7, 25). Mądrość była obecna, gdy Bóg stwarzał świat (Prz 8, 27-31; Syr 24, 1-22; Mdr 6, 22). Była narzędziem Boga również w dalszych dziejach zbawienia „przez pokolenia zstępując w dusze święte”, kształtowała „przyjaciół Bożych i proroków” (Mdr 7, 27). Była niejako duszą całej historii zbawienia (Mdr 6, 22; oraz rozdz. 10–19).

Są w księgach mądrościowych również teksty, które zestawiają mądrość z Bożym słowem, czyli z Torą, którą również ukazują jako osobę. W Syr 24, po przemowie Mądrości, która „wychwała sama siebie” (w. 1), „otwiera usta na zgromadzeniu Najwyższego” (w. 2), „w Jakubie rozbiła namiot” i „zapuściła korzenie w sławnym narodzie” (ww. 8 i 12) autor natchniony dodaje: „Tym wszystkim jest księga przymierza Boga Najwyższego, Prawo, które dał nam Mojżesz, jako dziedzictwo pokoleniom Jakuba” (w. 23). Kto poświęci się studiowaniu słowa Bożego (Tory), ten prawdziwie „posiądzie mądrość” (Syr 15,1).

W ten sposób mądrość (a może już Mądrość przez duże „M”) w przekonaniu natchnionych autorów staje się niejako osobą mającą cechy Boskie, a z drugiej strony, będąc mądrością ludzką, należy do świata ludzi. Staje się ona niejako pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem (zob. Prz 8, 22-31; Syr 24, 1-10; Mdr 7, 22-32).

Czym w rzeczywistości jest uosobiona mądrość w Starym Testamencie? W jaki sposób można określić tę ideę-byt pojawiającą się w tradycji mądrościowej Starego Testamentu?

Teologowie dyskutując nad ideą mądrości w Starym Testamencie posługują się zazwyczaj dwoma terminami: hipostaza i personifikacja. Czasami terminy te są mylone i używane zamiennie, choć nie oznaczają tej samej rzeczywistości. Hipostaza zawiera w sobie ideę osoby¹¹, a personifikacja to figura literac-

¹⁰ „Mów do Mądrości: Ma siostrę”. Słowo *'āhôt* (*siostra*) może tu oznaczać narzeczoną lub małżonkę (por. Pnp 4, 9-12; 5, 1n.). Zob. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, dz. cyt., t. 1, s. 31 (poz. 311).

¹¹ „Hipostaza (gr. *hypostasis* – podstawa, istota), kategoria filozoficzna używana na określenie substancji odznaczającej się przymiotem subsystemy, zwłaszcza w odniesieniu do osoby” (B. BRZUSZEK, *Hipostaza*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, k. 924).

ka¹². Na płaszczyźnie literackiej, odwołując się do sensu wyrazowego tekstów natchnionych, lepiej jest więc mówić o personifikacji mądrości niż o mądrości jako hipostazie Boga¹³. Niektórzy autorzy poszukując nowych rozwiązań mówią o „personifikacji doktrynalnej lub objawiającej” (C. Larcher, P.E. Bonnard). O tym, że sami autorzy biblijni mieli problem z określeniem, czym jest mądrość, świadczy fakt, że posłużyli się literackim zabiegiem personifikacji, aby wyrazić to „coś więcej”, co odkrywali w znanej im idei mądrości.

Gdy śledzimy teksty opisujące uosobioną mądrość i jej działanie, możemy zauważyć, iż jest to idea pełna napięć. Studiując te teksty mamy wrażenie, że opisywana rzeczywistość wymyka się poza literacki zabieg personifikacji – tak jakby był to tylko inny sposób mówienia o samym Bogu, a z drugiej strony dostrzegamy, zrozumiałe w środowisku żydowskim, obawy naruszenia głównej idei judaizmu, czyli wiary w jednego Boga (monoteizm).

Mądrość posiada więc elementy ludzkie i boskie zarazem, jest stworzona i wieczna, jest świadkiem stworzenia od jego początków (Prz 8, 22nn.; Syr 24, 3-9). Reprezentuje obecność Boga w świecie. Głos mądrości jest utożsamiany z głosem samego Boga – cała Tora jest przecież mądrością. Głos mądrości zastąpił nawoływania proroków, którzy pod koniec czasów starotestamentowych ustąpili miejsca mędrcom. Mądrość ukazuje się jako stwórcza moc Boga, Jego wszechmoc, zbliżając się znacznie do funkcji Boskich przymiotów (Syr 8, 6). W ten sposób rozwój idei mądrości dochodzi w Starym Testamencie do swojego, na razie nieprzekraczalnego, progu: mądrość jest Boskim atrybutem, Jego wszechmocą.

Tak oto mędracy Izraela kierując się głęboką intuicją zaledwie dotknęli głębi Boskiej egzystencji oraz otarli się o najgłębszy sens zbawczego działania Boga w historii. Dalej jednak w swoich rozważaniach nie poszli, przygotowali jednak grunt dla objawienia Nowego Testamentu, który ukazał całą pełnię Bożej mądrości objawionej w Jezusie Chrystusie – Mądrości Bożej (por. 1 Kor 1, 30), Pośredniku między Bogiem a człowiekiem¹⁴.

¹² „Personifikacja – rodzaj animizacji polegający na przedstawianiu tworów nieożywionych, zjawisk natury i kosmosu, zwierząt, roślin, a zwłaszcza pojęć abstrakcyjnych jako działających lub przemawiających postaci ludzkich” (A. OKOPIEN-SŁAWIŃSKA, *Personifikacja*, w: *Słownik terminów literackich*, red. M. Głowiński [i in.], Wrocław [i in.] 1989, s. 351).

¹³ Por. B. PONIŻY, *Obraz (oblicze) Boga*, w: *Teologia Starego Testamentu*, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 80.

¹⁴ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. VILCHEZ LINDEZ, dz. cyt., s. 38-42, 87-89. Zob. również B. PONIŻY, *Obraz (oblicze) Boga*, art. cyt., s. 79-89; tenże, *Uosobiona mądrość w Syr 24 i w Księdze Mądrości*, w: *Mistrz i uczeń w tradycji biblijnej. Autorytet mistrza*, red. A.S. Jasiński, W.J. Szytk, Katowice 2008, s. 38-58; S. POTOCKI, *Księga Przysłów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu 8/1), Poznań 2008, s. 246-250; tenże, *Rady Mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu* (Jak rozumieć Pismo święte 5), Lublin 1993, s. 61-65, 227-229, 281-282.

3. Nauczanie i działalność Jezusa jako kontynuacja i wypełnienie mądrościowych pism Starego Testamentu

Kontynuację starotestamentowej myśli mądrościowej możemy odnaleźć w nauczaniu i osobie Jezusa z Nazaretu. Kontynuacja ta widoczna jest przynajmniej na dwóch poziomach: a) doprowadzeniu do doskonałości ludzkiej mądrości; b) objawieniu Jezusa jako prawdziwej Mądrości Bożej.

a) Jezus jako Mistrz mądrości

Sporą część nauczania Jezusa stanowią przypowieści. Grecki termin „przypowieść” (*parabolē*) jest odpowiednikiem hebrajskiego terminu *māšāl*, oznaczającego preferowaną formę wyrażania myśli przez autorów ksiąg mądrościowych¹⁵. Niektórzy nawet proponują, aby analogicznie do tytułu hebrajskiego Księgi Przysłów wybrać z Ewangelii mądrościowe sentencje Jezusa i publikować je pod tytułem *mišlê yehošu* (Przysłowia/przypowieści Jezusa)¹⁶.

W nurcie biblijnej tradycji mądrościowej można umieścić nie tylko Jezusowe przypowieści, ale również wiele innych powiedzeń, przysłów i sentencji przypominających te z Księgi Przysłów. Oto przykłady Jezusowych *mēšālîm* pochodzących z Kazania na Górze:

Wy jesteście solą ziemi. Lecz jeśli sól utraci swój smak, czymże ją posolić? Na nic się już nie przyda, chyba na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi (Mt 5, 13).

Wy jesteście światłem świata. Nie może się ukryć miasto położone na górze (Mt 5, 14). Pogódź się ze swoim przeciwnikiem szybko, dopóki jesteś z nim w drodze, by cię przeciwnik nie wydał sędziemu, a sędzia dozorczy, i aby nie wtrącono cię do więzienia (Mt 5, 25).

A Ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu: lecz jeśli cię ktoś uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi (Mt 5, 39).

On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych (Mt 5, 45).

¹⁵ Termin ten pochodzi od rdzenia *mšl* – porównywać. „Pierwotnie termin *māšāl* określał proste powiedzenia kursujące wśród ludu, które w sposób obrazowy porównując i uogólniając, zestawiało dwie określone wielkości na zasadzie równości, podobieństwa (lub nierówności i odmienności), a przez to odpowiednio je opisywało. Z czasem zastosowanie tej nazwy znacznie się poszerzyło, gdyż z jednej strony zaczęto ją odnosić do opowiadań zawierających element podobieństwa, a z drugiej zaś stała się ona technicznym określeniem wykształconego przez mędrców przysłowia”. Sam termin tłumaczy się za pomocą różnych polskich odpowiedników: *przypowieść, powiedzenie, przysłowie, pouczenie, kpina, satyra* (S. POTOCKI, *Księgi mądrościowe ST*, w: *Wstęp do Starego Testamentu* (Wstęp do Pisma św. 2), red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 403).

¹⁶ L. ALONSO SCHÖKEL, J. VILCHEZ LINDEZ, dz. cyt., s. 40.

Kiedy zaś ty dajesz jałmużnę, niech nie wie lewa twoja ręka, co czyni prawa (Mt 6, 3).
Modląc się, nie bądźcie gadatliwi jak poganie. Oni myślą, że przez wzgląd na swe wielomówstwo będą wysłuchani (Mt 6, 7).

Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje (Mt 6, 21).

Nikt nie może dwom panom służyć. Bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego – miłował; albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie! (Mt 6, 24).

Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni (Mt 7, 1).

Bo takim sądem, jakim sądzicie, i was osądzą; i taką miarą, jaką wy mierzycie, wam odmierzą (Mt 7, 2).

Czemu to widzisz drzazgę w oku swego brata, a nie dostrzegasz belki we własnym oku? (Mt 7, 3).

Nie dawajcie psom tego, co święte, i nie rzucajcie swych pereł przed świnie, by ich nie podeptały nogami, i obróciwszy się, nie poszarpały was [samy] (Mt 7, 6).

Albowiem każdy, kto prosi, otrzymuje; kto szuka, znajduje; a kołaczącemu otworzą (Mt 7, 8).

Wchodźcie przez ciasną bramę. Bo szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzą (Mt 7, 13).

Czytając te i inne wypowiedzi Jezusa możemy zauważyć, że Jego mądrość przewyższyła tę, którą dysponowali mędrzy Izraela na czele z Salomonem. Zresztą sam Jezus jest świadom swojej wyższości nad przekazaną tradycją:

Królowa z południa powstanie na sądzie przeciw temu plemieniu i potępi je; ponieważ ona z krańców ziemi przybyła słuchać mądrości Salomona, a oto tu jest coś więcej niż Salomon (Mt 12, 42).

Łatwo można zauważyć, że Jezusowa mądrość koryguje, uzupełnia i wydoskonala tę przekazaną przez tradycję. To w Nim ludzka mądrość osiąga swój szczyt i doskonałość¹⁷:

Nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi, to właśnie go czyni nieczystym (Mt 15, 11).

Słyszeliście, że powiedziano: Oko za oko i ząb za ząb! A Ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu: lecz jeśli cię ktoś uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi (Mt 5, 38-39).

Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela (Mt 19, 6).

I dodał: To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu (Mk 2, 27).

¹⁷ Tamże, s. 40-42; por. A. BARUCQ, P. GRELOT, *Mądrość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, tł. i opr. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 463.

b) Jezus jako Mądrość Boża

Autorzy Nowego Testamentu posuwają się jeszcze dalej w swojej refleksji o kontynuacji przez Jezusa idei mądrości obecnej w Starym Testamencie. Jak w Jezusie wypełniły się proroctwa Starego Testamentu odsłaniając swoje prawdziwe znaczenie i głębię, tak w Nim również odsłania się tajemnica uosobionej mądrości.

Już sam Jezus w swoim nauczaniu identyfikuje się ze starotestamentową uosobioną mądrością, na przykład gdy we własnym imieniu obiecuje uczniom dar mądrości:

Ja bowiem dam wam wymowę i mądrość, której żaden z waszych prześladowców nie będzie mógł się oprzeć ani sprzeciwić (Łk 21, 15).

Określa siebie i swoje nauczanie jako *mądrość*:

Przyszła Syn Człowieczy, je i pije, a oni mówią: „Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników”. A jednak mądrość usprawiedliwiona jest przez swe czyny (Mt 11, 19).

A jednak wszystkie dzieci mądrości przyznały jej słusność (Łk 7, 35).

Posługuje się On słowami, które autorzy natchnieni Starego Testamentu wkładali w usta Mądrości Bożej:

Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię (Mt 11, 28).

a u Syr:

Przyjdźcie do mnie, którzy mnie pragniecie, nasyćcie się moimi owocami! (24, 19).

Odpowiedział im Jezus: „Ja jestem chlebem życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie” (J 6, 35).

„Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem tryskającym ku życiu wiecznemu” (J 4, 14).

W ostatnim zaś, najbardziej uroczystym dniu święta Jezus wstał i zawołał donośnym głosem: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije!” (J 7, 37).

a w Prz:

Mądrość zbudowała sobie dom, wyciosała siedem kolumn, nabiła swych zwierząt, namieszała wina i zastawiła stół.

Służące odesłała i woła na wyżynnych miejscach miasta:

„Prostaczek niech tutaj przyjdzie!” Do tego, komu brak rozumu, mówiła:

„Chodźcie, nasyćcie się moim chlebem, pijcie wino, które zmieszałam.

Odrzućcie naiwność, a żyć będziecie, chodźcie prosto drogą rozsądku” (Prz 9, 1-6).

w Syr:

Przyjdźcie do mnie, którzy mnie pragniecie, nasyćcie się moimi owocami!

Pamięć o mnie jest słodsza nad miód, a posiadanie mnie – nad plaster miodu.

Którzy mnie spożywają, nadal łaknąć będą, a którzy mnie piją, nadal będą pragnąć.

Kto mi jest posłuszny, nie dozna wstydu, a którzy ze mną działają, nie zgrzeszą (24, 19).

Wypowiedzi te przewyższają to, czego można się spodziewać po jakimś jednym spośród wielu mędrców; pozwalają one spojrzeć o wiele głębiej w tajemnicę Syna Bożego (por. Mt 11, 25nn.).

Motyw ten został podjęty w pismach apostoelskich. Jeżeli Jezus jest w nich nazywany „Mądrością Bożą” (1 Kor 1, 24. 30), to nie tylko dlatego, że przekazuje On ludziom mądrość, lecz przede wszystkim, że On sam jest Mądrością. Dlatego też, by przedstawić Jego preegzystencję u boku Ojca, wraca się do terminologii, za pomocą której opisywano kiedyś mądrość Bożą: jest On Pierworodnym spośród wszelkiego stworzenia (Kol 1, 15 nn.; por. Prz 8, 22-31); odbłaskiem chwały i odbiciem istoty Ojca (Hbr 1, 3; por. Mdr 7, 25n.); Syn jest Mądrością i Słowem Ojca (J 1, 1nn.). Ta Mądrość osobowa była ukryta w Bogu i mimo że zawsze rządziła wszechświatem i kierowała dziejami ludzkości, to nie objawiała się bezpośrednio w Prawie i w nauczaniu mędrców. Teraz jednak została objawiona w Jezusie Chrystusie¹⁸.

Zakończenie

Zamieszczony wyżej przegląd wybranych ze Starego i Nowego Testamentu tekstów ukazuje, że podobnie jak w Jezusie wypełniły się proroctwa, tak również w Nim znajdują wypełnienie teksty mądrościowe. Wypełnienie realizuje się na dwa zasadnicze sposoby: poprzez doprowadzenie do doskonałości starożytnej (w tym głównie biblijnej) refleksji mądrościowej oraz przez fakt wcielenia Syna Bożego, odwiecznej Mądrości Bożej.

W perspektywie tak bogatej obecności wątków mądrościowych w obu Testamentach, warto aby znalazły one więcej miejsca w posłudze przepowiadania, a co za tym idzie, w świadomości i pobożności wiernych.

¹⁸ Tamże, s. 463-464.

La persona e l'insegnamento di Gesù Cristo e l'idea veterotestamentaria della sapienza

Siamo abituati ad osservare la persona e l'insegnamento di Gesù dal punto di vista profetico: in Gesù, vale a dire, si realizzarono tutte le profezie veterotestamentarie. È plausibile affermare che in Lui si siano compiuti anche gli scritti sapienziali dell'Antico Testamento?

La Bibbia ebraica usa diversi termini per esprimere l'idea della sapienza, tra questi, i più usati sono quelli con radice *hkm*, che si riferiscono tanto alla sapienza e alle capacità umane quanto alla sapienza che proviene da Dio. Nel corso della storia del pensiero veterotestamentario l'idea della sapienza fu personificata e immaginata come un essere di sesso femminile: una donna giovane che attira l'attenzione dei giovani, una donna vecchia che conosce bene la vita, una sorella, una moglie o una fidanzata. Nei testi biblici si possono notare delle tensioni nell'immagine della sapienza personificata: infatti Essa è contemporaneamente umana e divina, creata ed eterna. Queste tensioni sono l'evidente testimonianza di come gli agiografi intuissero che nella Sapienza Divina c'era molto più di quanto la loro fede monoteistica permettesse loro di esprimere e cioè il mistero della Sapienza Divina che sarà poi rivelato nel Nuovo Testamento: Gesù Cristo che col suo insegnamento, portò alla perfezione la sapienza umana, e nel contempo rivelò se stesso quale vera Sapienza di Dio personificata.

EWA J. JEZIEWSKA OSU*

KOŚCIÓŁ – DOMEM CHRZEŚCIJAN

Słowo *ekklesia* w języku greckim oznaczało zgromadzenie ludu, które przedstawiało pewną siłę polityczną. Takie znaczenie tego słowa występuje na przykład w Dz 19, 32 („każdy krzyczał co innego, bo zebranie było burzliwe”) czy w Dz 19, 39 („jeżeli czegoś więcej żądacie, zostanie rozstrzygnięte na prawie zwołanym zgromadzeniu”).

Natomiast u św. Pawła *ekklesia* określa zgromadzenie chrześcijan, czyli Kościół, oddzielone od Żydów i pogan (por. 1 Kor 11, 18: „zdarzają się między wami spory, gdy schodzicie się razem jako Kościół”).

W LXX rzeczownik *ekklesia* odpowiada hebrajskiemu rzecz. *qahal*, który oznacza zgromadzenie, mające cel kultowy, religijny. Jednakże rzeczownik *ekklesia* nie jest jedynym przekładem hebr. *qahal*; odpowiednikiem tego ostatniego jest też *synagoge*. „Kościół” (*ekklesia*) i „synagoga” to formy prawie synonimiczne (por. np. Jk 2, 2: „gdyby przyszedł na wasze zgromadzenie człowiek”), tekst wprowadził rzeczownik *synagoge* na określenie liturgicznego zgromadzenia chrześcijan. Od czasu gdy chrześcijanie zaczęli określać siebie, swoją wspólnotę nazwą „kościół” (*ekklesia*), to słowo „synagoga” zostało określeniem opornych Żydów¹.

1. Niebo – prawdziwy dom Boga

Niebo dla Żydów, dla wierzących to część wszechświata, odrębna od ziemi, ale pozostająca z nią w kontakcie. Niebo jest królestwem Ojca, miejscem szczęśliwości; jest miejscem zamieszkania Boga, który „rozpostarł niebo jak namiot [...] wznosił swe komnaty nad wodami” (Ps 104, 2n). W niebie jest tron Boga, tam Bóg zwołuje swój dwór (Iz 6, 1; Hi 1, 6-12), swoją „armię nie-

* Prof. dr hab. Ewa Józefa Jezewska OSU – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ P. TEMANT, *Kościół*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. i opr. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 383.

bieską”, która przekazuje i wykonuje Jego rozkazy. „Niebo jest niebem Pana, synom zaś ludzkim dał ziemię” (Ps 115, 16). „Nikt nie wstąpił do nieba, oprócz Tego, który z nieba zstąpił” – powiedział Jezus (J 3, 13)².

Bóg przebywa w niebie ze swoją prawdą (Ps 119, 89), z łaską i mądrością; ma swoją „siedzibę w górze”, ale „w dół spogląda na niebo i na ziemię” (Ps 113, 5-6).

Bóg jest Stwórcą, stworzył wszechświat, także Ziemię i na niej człowieka. Bóg stał się twórcą społeczności, kiedy wyprowadził Abrahama „z ziemi rodzinnnej, z domu ojca”, obiecując, że uczyni z niego i jego potomstwa „wielki naród” (Rdz 12, 1-2). I uczynił Bóg z potomków Abrahama „dom Izraela”. Bóg zamieszkał pośród swego ludu, który był „szczególną Jego własnością pośród wszystkich narodów”, „królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 5-6)³. W szczególny sposób Bóg zamieszkał w Miejscu Najświętszym, najpierw Namiotu, a potem Świątyni, po jej zbudowaniu⁴.

Zamieszkanie Boga w Jego narodzie nie było jeszcze pełną wspólnotą, rodziną mieszkającą razem w jednym domu. „Dom Izraela” nie był jeszcze w pełni „domem Boga”, nie był niebem. Izrael często sprzeciwiał się wymogom wspólnego życia z Bogiem, zgodnie z nadanym Prawem. Dlatego Bóg ostrzegał swój naród przez proroków (np. przez Izajasza, Jeremiasza) i zapowiadał kary za bałwochwalstwo i samowolę (por. proroctwa Ezechiela, np. Ez 21-23).

W oznaczonym okresie, „gdy nadeszła pełnia czasu” (Ga 4, 4), Bóg zesłał Syna swego na ziemię, by „wykupił tych, którzy podlegali Prawu”, by uwolnił ich od niemożliwych do przestrzegania rabinackich wyjaśnień Prawa oraz by umożliwił ludziom bliski kontakt z Bogiem, by byli synami Bożymi (Ga 4, 5), a tym samym mieli zapewniony wstęp do domu Ojca – do nieba. Jezus powiedział: „w domu Ojca jest mieszkań wiele [...] przygotuję wam miejsce [...] zabiorę was do siebie” (J 14, 2-3).

Realizacja planu obdarzenia człowieka darem synostwa Bożego objęła cały plan zbawczy Boga: mękę i śmierć Chrystusa, „krew Jego krzyża” (Kol 1, 19n.), a potem Jego zmartwychwstanie i obdarzenie wierzących Duchem Świętym. Jezus wprowadził pokój w kosmosie, a tym samym między ludźmi⁵. Kosmiczne uspokojenie objęło wszystko⁶. Chrystus „stworzył w sobie jednego nowego człowieka” (Ef 2, 15), pojednał „znów” człowieka z Bogiem przez swoją mękę i śmierć, czyli przywrócił istniejącą kiedyś przed grzechem jedność i bliskość ludzi z Bogiem (Ef 2, 13). Pojednał w sobie bliskich i dalekich (Ef 2,

² J. M. FENASSE, *Niebo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 538-539.

³ Cz. PARZYŚZEK, *Kościół – naszym domem*, „Życie Konsekwane” 1(93) 2012, s. 24.

⁴ J. KLINKOWSKI, *Eklezjologia*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. III, Bibliotheca Biblica, red. M. Rosik, Wrocław 2008, s. 216.

⁵ C. J. ROTZEL, *The Letters of Paul. Conversations in Context*, Louisville 2009, s. 153.

⁶ K. H. SCHELKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 3, Kraków 1884, s. 132.

14-18). Z woli Ojca Jezus zgromadził wokół siebie nowy lud Boży, nową wspólnotę nazwaną Kościołem (rzeczownik „kościół” oznacza społeczność i zarazem miejsce zbierania się tej społeczności); założył Kościół nie jako zwyczajną wspólnotę, lecz jako tajemnicę zbawczą. Chrystus jest twórcą tej wspólnoty, „On sam jest w Kościele, a Kościół jest w Nim⁷. „On jest nad swoim domem” (Hbr 3, 6^a), a domownikami są wierzący w Niego („Jego domem my jesteśmy” – Hbr 3, 6^b). Dlatego też w Ef 2, 19 słyszymy, że wierzący nie są w domu Boga sługami jak Mojżesz (Hbr 3, 5), ale są „domownikami Boga”⁸.

2. Kościół – dom Boga na ziemi

Chrystus jest twórcą nowej wspólnoty – nowego domu Boga, zwanego *ekklesia*⁹, w skład którego wchodzi zarówno Żydzi, jak i nawróceni poganie. Można Chrystusa nazwać Głową wspólnoty zwanej Jego Ciałem. Głowa dostarcza członkom energii, jest jej jednością i mocą. Dlatego też można mówić, iż Kościół jest *pleromą* (Kol 1, 19), „pełnią Tego, który wszystko napełnia” (Ef 1, 23), a z tej pełni przekazuje ludziom i całemu światu pokój i pojednanie (Kol 1, 20)¹⁰. W Chrystusowym pojednaniu całego kosmosu autor Listu do Efezjan widzi model wspólnoty chrześcijan-Żydów i pogan¹¹, wspólnoty ludzi różnych ras, narodowości, różnic socjalnych i społecznych (por. Kol 3, 11; Ga 3, 28). Wszyscy ochrzczeni w imię Chrystusa (dawni Żydzi i poganie), w „jednym Duchu” mają przystęp do Ojca (Ef 2, 18). Nie można zatem nawróconych pogan nazywać obcymi, cudzoziemcami (*ksenoi*), ani przybyszami, czy wygnańcami (*pároikoi*). Na równi z wierzącymi Żydami są oni współobywatelami świętych (*sympolitai ton hagiōn*), więcej, są domownikami Boga (*oikeioi tou Theou*).

Określenie „współobywatele” wskazuje, że chrześcijanie (dawni poganie i Żydzi) przynależą do ludu Bożego, są członkami Bożego *polis*¹², Bożej wspólnoty¹³. Przymiotnik „święci” zwraca uwagę na uświęcenie przez Ducha Świętego podczas chrztu i tym samym włączenie do Kościoła Bożej społeczności. Kościół jest święty, chrześcijanie są świętymi (por. Ef 1, 8; Kol 1, 2; 1 Kor 16,

⁷ A. NOWICKI, *Jezus Chrystus – Królestwo Boże* (gr. *basileia*) – Kościół, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 20(2012) nr 1, s. 72.

⁸ J. M. FENASSE, M. F. LACAN, *Dom*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 213.

⁹ M.Y. MacDONALD, *List do Efezjan*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1530.

¹⁰ J. K. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 435-437.

¹¹ C. J. ROTZEL, *The Letters of Paul*, dz. cyt., s. 154.

¹² E. SZYMANEK, *Wykład Pisma świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 395; R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*; Warszawa 1997, s. 511-512.

¹³ K. H. SCHEKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 3, Kraków 1884, s. 316.

1; Hbr 3, 1). Jako wybrańcy Boga, są „świętymi w miłości” (Kol 3, 12), są „powołani do świętości” (1 Kor 1, 2). Słowo „święci”, występujące w Liście do Efezjan, w tekście Ef 1, 1. 15 odnosi się do zgromadzenia wierzących; zdaniem jednak wielu teologów, powołujących się na tekst Ef 1, 18; 3, 18, także do zgromadzenia w niebie, czyli do aniołów. Zatem „współobywatele świętych” określa wspólnotę wierzących wraz z aniołami, chrześcijan na ziemi i mieszkańców nieba¹⁴.

Drugie określenie chrześcijan, tj. „domownicy Boga” (*oikeiōi tou Theou*), wskazuje na istnienie domu i rodziny Boga. Kościół na ziemi jest już „mieszkaniem Boga w Duchu”¹⁵, jest domem chrześcijan, ale nie jest jeszcze pełnym domem Boga, nie jest jeszcze niebem. Dom ten nazwany jest przez List do Hebrajczyków „odpoczynkiem szabat u ludu Bożego” (Hbr 4, 10). Chrześcijanie nazwani „domownikami Boga” należą do rodziny Boga, bowiem wybrani przez Boga przed założeniem świata (Ef 1, 4) zostali przez Niego przeznaczeni na synów przybranych (Ef 1, 5), a dzięki Jezusowi obdarzeni zostali „dziedzictwem wśród świętych” (Ef 1, 18), „przeogromnym bogactwem Bożej łaski” (Ef 2, 7) i jako naśladowcy Boga stali się „umiłowanymi Jego dziećmi” (Ef 5, 1).

Wspólnota chrześcijan, składająca się z Żydów i pogan, przywróconych do życia w Duchu przez Chrystusa, jest zatem rodziną Boga¹⁶, przebywającą, z jednej strony, duchowo, „już” w niebie, w domu Boga, chociaż „jeszcze nie” w pełni; z drugiej strony, nazywana Kościołem, wspólnota ta jest w doczesności „mieszkaniem Boga przez Ducha” (Ef 2, 22)¹⁷. Tekst 1 Tm 3, 15 nazywa Kościół „domem Boga żywego, filarem i podporą prawdy”.

Fundamentem tego „domu Boga” w doczesności są apostołowie i prorocy (Ef 2, 20) w tym sensie, że przekazując naukę Chrystusa, zasady wiary, położyli podstawy tego duchowego domu Boga. Paweł nazywa siebie „budowniczym” (1 Kor 3, 10) i zalicza się do „współpracowników Boga”. Paweł położył fundament budynku. Uczynił to z inicjatywy Boga, jako dobry architekt. Inni budowniczy pracują przy wznoszeniu tego domu. Budują różnie – dobrze lub źle (1 Kor 3, 10; 12-15), wskazuje na to materiał użyty przy budowie (trwały lub nietrwały)¹⁸. Wkład tych współpracowników w rozwój Kościoła ma war-

¹⁴ J. KOBELSKI, *List do Efezjan*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J.E. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1393-1394.

¹⁵ J.P. PFAMMATTER, *Epheserbrief. Kolosserbrief*, w: *Die Neue Echter Bibel*, t. 10 i 12, Würzburg 1987, s. 23-24.

¹⁶ C.E. ARNOLD, *Jedność Żydów i pogan*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, red. wyd. pol. K. Bardski, Warszawa 2010, s. 184.

¹⁷ J. P. PFAMMATTER, *Epheserbrief*, s. 23-25; J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Michigan 1998, s. 541.

¹⁸ M. CARREZ, *La 1^{re} Epître aux Corinthiens*, „Cahiers Evangile” 66(1880), s. 18.

tość tylko wtedy, kiedy praca wykonywana jest solidnie i w łączności z Bogiem¹⁹. Podstawą budowli, jej fundamentem, jest Jezus Chrystus (1 Kor 3, 11). Chrześcijanie (w 1 Kor 3 są nimi Koryntianie) „są Chrystusa, a Chrystus jest Boga”. Chrystus jest kamieniem węgielnym budowli-Kościola (Izajasz powiedział o fundamencie trwałym i niewzruszonym położonym przez Boga: „Oto Ja kładę na Syjonie kamień, kamień dobrany, węgielny, cenny, położony jako fundament” – Iz 28, 16). Na tym kamieniu, który jest kamieniem wiary, miała być zbudowana nowa Jerozolima.

W nawiązaniu do tekstu Ef 2, 20-22 i tekstu Mt 16, 18 można zauważyć dwa nakładające się obrazy fundamentu budowli, jaką jest Kościół: 1) Chrystus jako jedyny fundament budowli, oraz 2) Piotr-Skała wraz z apostołami i prorokami – fundamentem Kościoła. I rzeczywiście, z ustanowienia Chrystusa fundamentem Kościoła są apostołowie z Piotrem na czele (Mt 16, 18), ale najważniejszym kamieniem tego fundamentu jest Jezus Chrystus, który budowlę zespała. Chrystus jest jednością wierzących, którzy stanowią święty gmach Kościoła²⁰, On jest „głowicą węgla”, kamieniem podtrzymującym dwie ściany domu (Izajasz mówi o „kamieniu dobranym, węgielnym, cennym, położonym [przez Boga] jako fundament” – Iz 28, 16²¹).

3. Kościół – świętą w Panu świątynią

Budować dom, przekształcać go, to nie tylko wznosić mury budynku, ale stworzyć także rodzinę. Budowanie domu Boga oznacza również nie tylko wznoszenie budowli materialnej czy symbolicznie opisanej przez proroka (Ez 40-45), lecz wznoszenie „domu Izraela”, miejsca duchowego zamieszkania Boga, którego Panem jest Chrystus, a mieszkańcami są wierzący (por. Hbr 3, 6. 10, 19n.)²².

Chrystus jako Syn Boga „jest nad domem Boga na ziemi” (Hbr 3, 6), jest Panem tego domu, dziedzicem. Bóg jest budowniczym wszechświata, także budowniczym i gospodarzem tego domu. Bóg przekazał Chrystusowi rozbudowę tego domu w świątynię (Hbr 3, 3-6). W Chrystusie „(w Nim) zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię” (Ef 2, 21), co znaczy, że Chrystus daje budowli wzrost²³, kieruje tym wzrostem, włącza w rozbudowę domu wie-

¹⁹ J. CZERSKI, *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian (1 Kor 1,1 – 6,20)*, Opole 2006, s. 167.

²⁰ M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian*, Nowy Komentarz Biblijny Nowego Testamentu VII, Częstochowa 2003, s. 173-174.

²¹ P. T. O'BRIEN, *Kościół*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, s. 405; Cz. PARZYSEK, *Kościół – naszym domem*, „Życie konsekrowane” (93) 2012 nr 1, s. 23-24.

²² J. M. FENASSE, M. F. LUCAN, *Dom*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 212-213.

²³ J. P. PFAMMATTER, *Epheserbrief ...*, dz. cyt., s. 24.

rzących, „domowników Boga”: „w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu” (Ef 2, 22)²⁴.

Zastanawiające jest Pawłowe określenie budowy jako „wzrastania”: „cała budowla rośnie” (Ef 2, 21). Ponieważ dom jest budowany, więc się powiększa, ale trudno jest mówić, że dom „rośnie”. Jednakże w Liście do Efezjan pojęcie budowy bywa łączone z ideą wzrastania. Występuje to w tych momentach, kiedy autor przyrównuje Kościół do Ciała Chrystusa, np. tekst Ef 4, 12 mówiąc o „przysposobieniu świętych do wykonywania posługi dla budowania Ciała Chrystusowego”, wyjaśnia kres tego przysposobienia: „aż dojdziemy wszyscy razem [...] do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa”. Zatem budowa łączy się z doskonaleniem, z duchowym wzrostem wierzących. Kolejne wersety Ef 4 dopełniają to stwierdzenie podkreślając, że wierzący, żyjąc w miłości, przyczyniają się do tego, że wszystko będzie wzrastało ku Chrystusowi, czyli łączność między Chrystusem i członkami Jego Ciała „przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości” (por. Ef 4, 15-16).

Rozbudowywany przez Chrystusa dom – nazywany „domem, którym my jesteśmy” (Hbr 3, 6) czy „Bożą budowlą” (1 Kor 3, 9) – w którym to sformułowaniu zaimek „my” wskazuje chrześcijan – „rośnie na świętą w Panu świątynię” przy współpracy wierzących, członków rodziny Bożej (Ef 2, 21-23)²⁵.

Chrystus jest żywym kamieniem, wybranym przez Boga, wierzący są również żywymi kamieniami, razem z Chrystusem tworzą jedną duchową budowlę, by stać się świętym kapłaństwem, by składać duchowe ofiary Bogu (1 P 2, 4n.)²⁶. Budowa tego domu Bożego opiera się na współdziałaniu „współpracowników Boga”, jakimi są apostołowie, prorocy, ewangelisci, pasterze, nauczyciele (Ef 4, 11), z członkami wspólnoty, z „żywymi kamieniami” (1 P 2, 5). Wspólnie z Chrystusem, który „jest nad domem Bożym”, biorą udział w przeobrażaniu tego duchowego domu – *oikos* (Hbr 10-21) w duchową świątynię – *naos*. Ta nowa budowla ma się stać „świętą w Panu świątynią” (Ef 2, 21-22), świętym kapłaństwem „dla składania Bogu duchowych ofiar przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2, 5). Jest więc Kościół prawdziwą świątynią, uczynioną nie ręką ludzką; jest znakiem obecności Boga na ziemi, miejscem spotkania z Nim²⁷.

Przebudowa domu Bożego na ziemi może być przedstawiona w dwóch obrazach wzrastającego domu – wspólnoty kościelnej:

²⁴ „W fakcie zapoczątkowania Kościoła [...] wpisana jest z woli samego Boga jego zdolność rozszerzania się, aż do końca wieków”. Por. A. NOWICKI, *Jezus Chrystus – Królestwo Boże (gr. basileia) – Kościół*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 20(2012) nr 1, s. 66-67.

²⁵ E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu...*, dz. cyt., s. 396-397.

²⁶ P. AUVRAY, *Świątynia*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 967.

²⁷ P. AUVRAY, j. w.

1) Obraz pierwszy, to widok powiększanej „terenowo”, „powierzchniowo”, „liczebnie” budowli, czyli rozbudowa horyzontalna. Może być ona wynikiem aktywności chrześcijan, zanoszenia mądrości i miłości Bożej w najodleglejsze dziedziny świata, realizowania nakazu misyjnego Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19). Obraz ten przedstawia część widzialną Kościoła, część rozwijającą się na ziemi, w doczesności.

2) Obraz drugi przedstawia duchową rzeczywistość domu Bożego, wznieszonego w eonie obecnym. Zbudowany przez apostołów i proroków Kościół ma mocny fundament, jakim jest Jezus Chrystus. Nazwany jest On „żywym kamieniem” (1 P 2, 4)²⁸, obdarzony nowym życiem Chrystus jest kamieniem wprawdzie odrzuconym przez ludzi, ale „u Boga wybranym i drogocennym” (1 P 2, 4). Chrześcijanie, zbliżając się wiarą do Chrystusa, „żywego kamienia”, upodabniają się do Niego, stają się także „żywymi kamieniami”, obdarzonymi nowym życiem (są „zrodzeni do nowego życia” – 1 P 1, 3). Z woli Boga, który jest głównym budowniczym domu, są oni *oikodomeisthe oikos*, czyli są „budowani jako duchowy dom”, względnie „budują nowy dom”. Cel tego duchowego budowania określa zwrot *eis hierateuma hagion* – „by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, miłych Bogu” (1 P 2, 5)²⁹. Występujący w powyższym zwrocie dynamiczny przyimek *eis* („ku”) wskazuje, iż kapłaństwo i składanie ofiar Bogu należy do istotnych czynności dokonywanych w budowanej świątyni. To kapłaństwo, będące uprawnieniem całej wspólnoty chrześcijan, ma być „święte” (*hagion*). Świętość rozumiana tu jest jako upodobnienie się do Boga, który jest źródłem i pełnią świętości (co podkreśla 1 P 1, 15-16). Ta świętość nie ogranicza się tylko do dziedziny kultu, ale wyraża się w codziennym życiu i daje chrześcijanom przystęp do Boga, łącznie z przywilejem składania Mu ofiar duchowych³⁰.

Świątynia wznosi się „we wspólnym budowaniu”, by stanowić „mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2, 22). Budowla rośnie „na świętą w Panu świątynię” (Ef 2, 21)³¹. Tekst 1 Kor 3, 16-17 stwierdza: „jesteście świątynią Boga i Duch Boży mieszka w was [...]. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście”³².

Budowanie Bożego domu w doczesności odbywa się we współdziałaniu apostołów, proroków, ewangelistów, pasterzy, nauczycieli (Ef 4, 11) i członków wspólnoty wierzących, zwanych „żywymi kamieniami”. Z polecenia Boga, go-

²⁸ Zastosowanie tego określenia do Chrystusa jest jedyne w Biblii. Por. S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra*, Nowy Komentarz Biblijny Nowego Testamentu XVII, Częstochowa 2007, s. 141.

²⁹ S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra*, dz. cyt., s. 143-145.

³⁰ S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra*, dz. cyt., s. 147.

³¹ H. LANGKAMMER, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 109-110.

³² J. CZERSKI, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 219-223.

spodarza tego domu, jest on rozbudowywany przez Syna Bożego (Hbr 3, 3-6). On wszedł pierwszy do tego Domu jako Arcykapłan i On wprowadza do niego wierzących nie jako gości, ale jako „domowników” (Ef 2, 18). Dom – *oikos* (Hbr 10, 21) jest wspólnie przekształcany w duchową świątynię – *naos*³³, która ma stać się „świętą w Panu świątynią” (Ef 2, 21-22), miejscem składania Bogu duchowych ofiar (1 P 2, 5), a także miejscem, w którym chrześcijanie dostępują usprawiedliwienia przez Chrystusa „Chrystus, zjawiwszy się jako arcykapłan dóbr przyszłych, [...] przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Najświętszego, zdobywszy wieczne odkupienie” (Hbr 9, 11-12)³⁴.

Kościół – Boży dom, rozszerzając się horyzontalnie, obejmuje coraz dalsze i większe tereny dla swojej misyjnej działalności i zdobywa coraz więcej członków. Kościół powiększa się „wszerz”. Równocześnie pogłębia się wewnętrznie w rozumieniu spraw Bożych, w poznawaniu Boga, staje się coraz bardziej na ziemi „mieszkanem Boga przez Ducha”; rozrasta się zatem także wertykalnie. Kościół przekształca się w wielką świątynię kosmiczną.

Miejscem kultu staje się zatem cały świat. W nim, jako w świątyni Boga, gromadzą się chrześcijanie, w niej mogą dostąpić zbawienia, w niej sprawują świętą liturgię, „święte kapłaństwo”, składają duchowe, „miłe Bogu” ofiary przez Jezusa Chrystusa (1 P 2, 5). Ich życie jest nieustanną „ofiara żywą, świętą, Bogu przyjemną” (Rz 12, 1).

Warunkiem uczestniczenia w tej kosmicznej liturgii jest wiara w pośrednictwo Chrystusa³⁵, który jest arcykapłanem, „sługą świątyni i prawdziwego przybytku zbudowanego przez Pana” (Hbr 8, 1-2).

Kościół obejmujący cały świat, „świątynia kosmiczna”, to niczym *makroanthropos* – Człowiek doskonały, ukształtowany przez życie chrześcijan w miłości³⁶. Jest to kres wzrostu wspólnoty chrześcijan, upodabniania się do Tego, który jest Głową tej wspólnoty, do Chrystusa (por. Ef 4, 15).

Podsumowanie

Chrześcijanie, będąc ochrzczeni, obdarzonymi Duchem Boga, są „synami Bożymi” i „domownikami Boga” (Ef 1, 5; 2, 22; Hbr 3, 6). Jako „żywe kamienie” (1 P 2, 5), wspólnie, pod kierunkiem Chrystusa, przebudowują Kościół, dom Boga na ziemi, w świątynię kosmiczną, obejmującą cały wszechświat.

³³ L. LASOR, *Świątynia*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Melzger, M. D. Cogasi, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 746.

³⁴ J. KLINKOWSKI, *Eklezjologia*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. III, s. 216-217.

³⁵ Tamże.

³⁶ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, W. Szymona, Kraków 2002, s. 431.

Podstawą przebudowywania domu duchowego, Kościoła, w doczesności jest sposób życia chrześcijan. Zostali oni wezwani do współpracy z Chrystusem w Kościele, muszą zatem postępować zgodnie z tym powołaniem. Cechą ich postępowania ma być miłość; wyrażająca się także w znoszeniu siebie wzajemnie. Chrześcijanie mają zachowywać jedność Ducha, jedność wiary i dojść do pełnego poznania Syna Bożego (por. Ef 4, 13-16). Jedność wierzących z Chrystusem przez wiarę zapewni im (jako Kościołowi) udział w czci Jezusa, która na sądzie nie zawiedzie.

W momencie paruzji, w chwili „końca świata”, Kościół – świątynia kosmiczna, zbudowana przez wierzących pod przewodnictwem Chrystusa, ogarniająca cały wszechświat – zostanie przekazany Bogu i włączony w Jego dom – w niebo, by „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 24-28).

L'Église – la maison des chrétiens

Le mot grec „ecclesia” signifie une assemblée des hommes ayant la force politique. Chez St. Paul „ecclesia” (l'église) est une assemblée des croyants, une communauté des chrétiens. On utilise le mot „ecclesia” (l'église) aussi quand on parle du bâtiment où les croyants se réunissent.

Pour les Juifs le ciel est une partie de l'univers, diverse de la terre. Le ciel c'est un royaume de Dieu. Mais Dieu, qui est le Créateur du monde et des hommes, voulait rester parmi les hommes, et Il habitait parmi son peuple. „Lorsque est venue la plénitude des temps” (Ga 4, 4) Dieu a envoyé Jésus Christ pour qu'Il fait grandir l'église.

Jésus Christ est le maître et l'héritier de cette maison (l'église), les fidèles sont des maisons de Dieu (Ef 2, 19). Selon la volonté du Père, Jésus fait grandir ce bâtiment vertical et horizontal (Ef 2, 21). Cette maison de Dieu sur la terre (l'église), peu à peu, se transforme en un sanctuaire cosmique, où on célèbre la sainte liturgie et offre les dons agréables, des sacrifices spirituels, à Dieu (1 P 2, 5).

A la fin du monde, l'église, le sanctuaire cosmique, sera donné à Dieu le Père par Jésus Christ pour que „Dieu soit tout en tous” (1 Cor 15, 28).

DARIUSZ ADAMCZYK*

OCZYSZCZENIE LUDU BOŻEGO Z GRZECHÓW W ŚWIETLE LISTU DO HEBRAJCZYKÓW

List do Hebrajczyków stanowi niejako traktat teologiczny. Jego adresatami są ludzie, którzy nie są jeszcze mocni w wierze i dlatego grozi im odejście od wiary (por. Hbr 3, 7-4, 13; 6, 4-12; 10, 26-31). Autor natchniony zwraca uwagę, że czynna miłość winna być ugruntowana w chrześcijańskiej nadziei: „abyście nie stali się ospałymi, ale naśladowali tych, którzy przez wiarę i cierpliwość stają się dziedzicami obietnic” (6, 12). Ukazuje wewnętrzne rozdarcie człowieka, który żyje na ziemi, lecz swą istotą wykracza już poza nią, w kierunku świata „niebiańskiego” (por. 3, 1; 6, 4; 9, 23; 11, 16; 12, 22). Autor wskazuje na możliwość uleczenia tego dramatycznego rozdarcia. Jego przesłanie jest ciągle aktualne. Przedstawia bowiem Chrystusa jako najdoskonalszego Pośrednika między Bogiem a ludźmi. Jest On Synem Bożym i bratem ludzi. Najpełniej zatem reprezentuje ich przed Bogiem i Boga wobec nich. Jezus Chrystus radykalnie zmienił sytuację rozdartego człowieka. Świat „przyszły” staje się osiągalny w teraźniejszości, chociaż jego eschatologiczna pełnia jest przedmiotem nadziei¹.

Bóg wkracza w świat historyczny, sam interweniuje, aby człowiekowi rozpiętemu między dwiema rzeczywistościami: ziemską i niebiańską, pozwolić przekroczyć granice niemożności, czyli niejako pomóc powrócić do pierwotnej jedności z Bogiem. Ten proces jest wpisany w kontekst losów całego wszechświata. Autor z dzieła zbawienia wskazuje na oczyszczenie z grzechów (gr. *katharismos hamartion*). Tak jest określone dzieło Syna (Hbr 1, 3; 2, 17; 9, 26.

* Prof. UJK dr hab. Dariusz Adamczyk – Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach.

¹ Por. T. JELONEK, *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, „Analecta Cracoviensia” 17 (1985), s. 256; G. RAFIŃSKI, *Nowy Kapłan i nowe Przymierze (List do Hebrajczyków)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 9: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 533 n.; J. ŁACH, *Podstawy zachowań moralnych w Liście do Hebrajczyków*, w: *Diligis Me? Pasce*, t. 1, red. S. Czerwik, M. Mierzwa, Sandomierz 1999, s. 224.

28; 10, 12; por. Ef 5, 26; 2 P 1, 9; 1 J 1, 7). Jest to niewątpliwie skrót pełnej treści zbawienia, które oprócz oczyszczenia z grzechów jest też obdarowaniem ludzi Bożym życiem i wszystkimi konsekwencjami tego faktu². Warto zwrócić uwagę, w jaki sposób autor Listu do Hebrajczyków ukazuje to dzieło Jezusowe w kontekście nieskuteczności ofiar starotestamentowych.

1. Niedoskonałość starych ofiar oraz wypełnienie obietnicy

W Hbr 10, 1-4 autor przypomina nieskuteczność kultu ofiarniczego Starożytności w walce z grzechem i uzasadnia fakt zniesienia starotestamentalnych ofiar za grzechy: „Prawo bowiem, posiadając tylko cień przyszłych dóbr, a nie sam obraz rzeczy, przez te same ofiary, corocznie ciągle składane, nie może nigdy udoskonalić tych, którzy się zbliżają. Czyż bowiem nie przestano by ich składać, gdyby składający je, raz na zawsze oczyszczeni, nie mieli już żadnej świadomości grzechów? Ale przez nie każdego roku odbywa się przypomnienie grzechów. Niemożliwe jest bowiem, aby krew cielców i kozłów usuwała grzechy”.

Wyrazem niedoskonałości Prawa jest konieczność powtarzania ofiar, co świadczy o ich braku skuteczności. Starotestamentalne ofiary nie miały mocy oczyszczenia człowieka z grzechów: „Wprawdzie każdy kapłan staje codziennie do wykonywania swej służby, wiele razy te same składając ofiary, które żadną miarą nie mogą zgładzić grzechów” (Hbr 10, 11). Nie uwalniały one od grzechów, ponieważ z natury były nieskuteczne. Należało je powtarzać wielokrotnie. Były one jedynie przypomnieniem grzechów (ww. 1-3). W Dniu Pojednania arcykapłan wyznawał „wszystkie winy Izraelitów” (Kpł 16, 21). Miało to na celu uświadomienie każdemu Izraelicie jego stanu duchowego. Nikt jednak nie był w stanie zrzucić tych grzechów ze swojego sumienia, nie można ich było zmasać za pomocą krwi zwierząt (w. 4). Autor natchniony zaznacza, że żadna ofiara ekspiacyjna w Starym Testamencie nie miała skuteczności duchowej. Ryty ofiarne mogły wzbudzić w człowieku żal za popełnione grzechy. Bóg zaś udzielał żałującym łaski na mocy ofiary krzyżowej, którą wszelkie ofiary wyobrażały³.

² Por. J. FRANKOWSKI, *Nurty i kierunki rozwoju nowotestamentalnej myśli chrystologicznej w świetle Hebr 1, 3*, w: *Studia z biblistyki*, t. 4, Warszawa 1984, s. 251-274; E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 427.

³ Por. S. ŁACH, *List do Hebrajczyków. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1959, s. 231 nn.; J. SZLAGA, *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, Lublin 1979, s. 129 n.; N. CASALINI, *Agli Ebrei. Discorso di esortazione*, Jerusalem 1992, s. 284; G. RAFIŃSKI, *Nowy Kapłan i nowe Przymierze (List do Hebrajczyków)*, s. 559; A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998, s. 107 nn.; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań-Kraków 1999, s. 457; R. BOGACZ, *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007, s. 161 nn.

Trwałego skutku pojednania człowieka z Bogiem, którego nie były w stanie zapewnić ciągle powtarzane ofiary w Starym Testamencie, dokonał dopiero Jezus Chrystus. Moc grzechu została realnie zniszczona dopiero przez samofiarowanie się Jezusa. Autor poucza o tym, określając Prawo jako posiadające tylko „cień przyszłych dóbr” (Hbr 10, 1), co oznacza zapowiedź nowego porządku (por. Kol 2, 17). W Nowym Przymierzu zawiera się realizacja obietnicy, na którą wskazuje autor natchniony, powołując się na proroctwo Jeremiasza: „nie wspomnę więcej na ich grzechy” (Hbr 8, 12; por. Jr 31, 34). Żadna ofiara Starego Testamentu nie obejmowała wszystkich grzechów całej ludzkości. To dokonało się dopiero w ofierze ekspiacyjnej Jezusa Chrystusa⁴.

2. Misja posłuszeństwa Jezusa i zastąpienie ofiar starotestamentalnych

W beznadziejnej sytuacji bezskuteczności ofiar starotestamentalnych konieczne było przyjście Chrystusa, który przyjął ludzką naturę z konsekwencjami grzechu, chociaż sam żadnego grzechu nie popełnił. Stał się człowiekiem, aby grzech przezwyciężyć i pokonać wszystkie jego skutki. Chrystus „musiał się upodobnić pod każdym względem do braci, aby stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem wobec Boga dla przebłagania za grzechy ludu” (Hbr 2, 17). Inaczej nie mógłby być przedstawicielem ludzkości wobec Boga. Zadaniem Chrystusa arcykapłana jest oczyszczenie ludzi z grzechów. Autor określa to jako przebłaganie Boga „za grzechy ludu”. W ten sposób Jezus Chrystus ujawnia swoje współczucie wobec grzesznej ludzkości oraz wierność wobec Boga⁵.

Autor pisze: „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4, 15). Cechą Chrystusa jest miłosierdzie oparte na doświadczeniu wspólnym z ludźmi. Jezus Chrystus jest Arcykapłanem miłosiernym, ponieważ jest solidarny z ludźmi (4, 15–5, 19). Będąc chwalebny Synem Bożym jest też w pełni człowiekiem. On zna wszystkie dolegliwości ducha i ciała, jakie spadają na człowieka, ponieważ sam podlegał wszelkiego rodzaju próbom. Uniżył się, dzielił z ludźmi wszystko, z wyjątkiem

⁴ Por. J. CASEY, *Hebrews. A Biblical-Theological Commentary*, Wilmington 1980, s. 66; A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków...*, s. 108 n.; A. TRONINA, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998, s. 126; R. BOGACZ, *Misja Chrystusa w świetle „hapax legomenów”*, Kraków 2006, s. 435; tenże, *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, s. 164.

⁵ Por. S. ŁACH, *List do Hebrajczyków. Wstęp...*, s. 147 n.; R. BROWN, *The Message of Hebrews. Christ above all*, Leicester 1982, s. 66; A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków...*, s. 42; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 433; R. BOGACZ, *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, s. 88.

grzechu. Grzech zamknąłby Go w sobie samym, ponieważ każdy grzech jest skutkiem egoizmu, stąd uczyniłby Jezusa nieczułym na ludzkie potrzeby. Jezus Chrystus dzięki bezgrzeszności jest doskonałym arcykapłanem bliskim Bogu i ludziom⁶.

Chrystus mimo swego dostojństwa jest bliski wszystkim ludziom. Jako wolny od grzechu nie prosił nigdy o przebaczenie win, lecz polecił modlić się o to swoim przybranym braciom. Owa wolność Chrystusa od wszelkiego grzechu czyni Go w jeszcze większym stopniu bratem wszystkich ludzi. Grzech bowiem wynika z egoizmu, który zamyka człowieka na bliźniego i zmniejsza siłę współczucia. A zatem grzesznik nie mógłby być zbawcą ludzkości, ponieważ nie byłby w stanie za ludzi całkowicie się poświęcić⁷.

W tym kontekście autor pisze o Jezusie Chrystusie: „Przeto przychodząc na świat, mówi: Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę – w zwoju księgi napisano o Mnie – abym spełniał wolę Twoją, Boże. Wyżej powiedział: ofiar, darów, całopaleń i ofiar za grzech nie chciałeś i nie podobały się Tobie, choć składa się je na podstawie Prawa. Następnie powiedział: Oto idę, abym spełniał wolę Twoją. Usuwa jedną ofiarę, aby ustanowić inną. Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze” (Hbr 10, 5-10).

Przez ofiarę z siebie Jezus Chrystus zastępuje zewnętrzne, stare ofiary. Autor porównuje je z ofiarą Chrystusa. Chociaż Prawo Mojżeszowe przypisuje konkretne ofiary do konkretnych grzechów (por. np. Kpł 4, 25 n. 31; 5, 10), to jednak przeproszenie Boga dokonywało się nie na mocy samych ofiar, lecz na mocy posłuszeństwa Prawu Bożemu, które nakazywało takie ofiary składać. Krew kozłów i cielców nie usuwa grzechów (Hbr 10, 4), stąd Bóg ich nie chce, o czym świadczy zamieszczony starotestamentalny cytat z Ps 40, 7-9, którym autor Listu do Hebrajczyków uzasadnia postawioną tezę (Hbr 10, 5-7).

Psalm 40 zostaje odczytany w nowej perspektywie. Zacytowane słowa przypisane zostały Synowi Bożemu, który wypowiada je w czasie wcielenia. Wyzwolenie z grzechów i włączenie w życie Boże jest spełnieniem woli Bożej, o której pisał psalmista. Fragment z Ps 40, 7-9 jest przez autora Listu do Hebrajczyków rozumiany jako wypowiedź Syna Bożego przychodzącego na ziemię. Hagiograf stwierdza, że ofiara Chrystusa zastąpiła prześlągalne ofiary Starego Przymierza (Hbr 10, 9b), ponieważ zyskała szczególne uznanie Boga.

⁶ Por. E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 429 n.; G. RA-FIŃSKI, *Nowy Kapłan i nowe Przymierze (List do Hebrajczyków)*, s. 552; A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków...*, s. 56; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 439 n.; A. VANHOYE, *List do Hebrajczyków*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1617.

⁷ Por. S. ŁACH, *List do Hebrajczyków. Wstęp...*, s. 164; T. JELONEK, *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, s. 256.

Dotychczasowy kult został zastąpiony przez Nowe Przymierze, które zapoczątkował Chrystus Jego doskonałym posłuszeństwem woli Bożej. Wcielenie jest postrzegane jako podporządkowanie owej woli⁸.

Chrystus usuwa ofiary starotestamentalne, niedoskonałe. Ich miejsce zajmuje inna ofiara. Hagiograf stwierdza z całą stanowczością, że ofiara Chrystusa zastępuje „raz na zawsze” (Hbr 10, 10b) nieskuteczne ofiary przebłagalne Starego Przymierza, w których Bóg przestał mieć upodobanie. Nie ma zatem już miejsca na inne krwawe ofiary. Jediną bowiem odtąd ofiarą jest ofiara ciała Chrystusowego (por. Łk 22, 19). Doskonałość ofiary Chrystusa polega na tym, że w pełni wyraża świadome i dobrowolne posłuszeństwo Bogu⁹. Przez swoje posłuszeństwo Jezus Chrystus uświęcił swój lud (Hbr 10, 10). Polega to na odzyskaniu przez ludzkość utraconej przez grzech wspólnoty z Bogiem. Ofiara Chrystusa nie tylko oczyszcza z grzechów, ale również dokonuje uświęcenia ludzi, zyskując przebaczenie oraz potrzebne łaski dla wszystkich. W ten sposób otwiera każdemu człowiekowi dostęp do Boga¹⁰.

3. Skuteczność i niepowtarzalność ofiary Chrystusa

Z dobrowolnością i bezgranicznym posłuszeństwem Jezusa Chrystusa wobec Boga jest związana skuteczność Jego ofiary. Autor Listu do Hebrajczyków kładzie akcent na ową skuteczność ofiary Chrystusa w odniesieniu do ofiar starotestamentowych: „złożywszy raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga” (Hbr 10, 12). Podobne słowa znajdują się na początku listu: „Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach” (1, 3). Podkreślony zostaje w ten sposób kontrast między ofiarą Chrystusa a ofiarami starotestamentalnymi.

Chrystus złożył tylko jeden raz ofiarę, której więcej nie trzeba powielać, a następnie „zasiadł po prawicy Majestatu”. Chrystus „zasiadł” na znak, że dzieło ofiarne jest już dokończony. Teraz oczekuje tylko na jego owoce, aż spełnią się wszystkie jego skutki: „aż nieprzyjaciele Jego staną się podnóżkiem nóg Jego” (Hbr 10, 13). Autor określa wypełnienie się owych skutków poprzez

⁸ Por. J. SZLAGA, *Powołanie i godność arcykapłana Nowego Przymierza według Listu do Hebrajczyków*, RTK 1 (1978), s. 90; A. VANHOYE, *List do Hebrajczyków*, s. 1622.

⁹ Por. A. TRONINA, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, s. 127 n.

¹⁰ Por. S. ŁACH, *List do Hebrajczyków. Wstęp...*, s. 235 n.; J. SZLAGA, *Żertwa Chrystusa – arcykapłana Nowego Przymierza (Hbr 9,11-14)*, RTK 1 (1977), s. 77; tenże, *Powołanie i godność arcykapłana Nowego Przymierza...*, s. 90 n.; G. RAFIŃSKI, *Nowy Kapłan i nowe Przymierze (List do Hebrajczyków)*, s. 560; A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków...*, s. 110 n.; A. VANHOYE, *List do Hebrajczyków*, s. 1622; M. M. BOURKE, *List do Hebrajczyków*, KKB, s. 1487; R. BOGACZ, *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, s. 167 n.

nawiązanie do mesjańskiego Psalmu 110, 1. Jego zbawcze dzieło jest doskonałe w swych skutkach i czyni Go wiekiustym Kapłanem (por. Hbr 7, 17 n. 25; 9, 24). W paruzji zaś zostanie w pełni wykazane Jego zwycięstwo nad wszystkimi wrogami¹¹.

Chrystus nie tylko złożył ofiarę za grzechy i zglądził je, ale w ten sposób „udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni” (Hbr 10, 14). Owo udoskonalenie ludzi polega na usunięciu grzechu, uzyskaniu zjednoczenia z Bożą łaską i otwarciu dostępu do chwały szczęścia. Ofiara Chrystusa jest zrealizowaniem proroctw dotyczących czystości serc ludzkich w Nowym Przymierzu: „Daje nam zaś świadectwo Duch Święty, skoro powiedział: Takie jest przymierze, które zawrę z nimi w owych dniach, mówi Pan: dając prawa moje w ich serca, także w umyśle ich wypiszę je. A grzechów ich oraz ich nieprawości więcej już wspominać nie będę” (w. 15-17). Autor powołuje się tu na proroctwo Jeremiasza o Nowym Przymierzu z Jr 31, 33 n. Nowe Przymierze cechuje nie tylko wypisanie Bożego Prawa w ludzkich sercach (w. 16), ale również udzielenie mocy do jego zachowania poprzez wymazanie grzechów i niegodziwości (w. 17), które dokonało się dzięki ofierze Chrystusa¹². W ten sposób zostaje podkreślony fakt, że ofiara Chrystusa przynosząca uświęcenie jest potwierdzona przez Pismo Święte.

Autor wyciąga zatem wniosek: „Gdzie zaś jest ich odpuszczenie, tam już więcej nie zachodzi potrzeba ofiary za grzechy” (Hbr 10, 18). Odtąd bezzasadne jest składanie jakichkolwiek ofiar ekspiacyjnych Starego Przymierza. Sentencja ta wykazuje niedopuszczalność składania takich ofiar¹³. W Nowym Przymierzu odpuszczenie grzechów stało się faktem. Odtąd ofiary zastępcze nie mają już racji bytu. Wszystkie dotychczasowe ofiary znalazły dopełnienie w jednej ofierze Chrystusa. W ten sposób autor podkreśla jedyność i ostateczność ofiary Chrystusa, na mocy której dokonuje się ciągle odpuszczanie grzechów¹⁴.

Doskonałość ofiary Chrystusa za grzechy zostaje szczególnie uwydatniona w Hbr 9, 23-28. Arcykapłani w Starym Testamencie wielokrotnie powtarzali swoje ofiary, posługując się krwią zwierząt, natomiast Jezus Chrystus „raz jeden ukazał się teraz na końcu wieków na zglądzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie. A jak postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd, tak Chrystus raz jeden był ofiarowany dla zglądzenia grzechów wielu, drugi

¹¹ Por. T. JELONEK, *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, s. 255 n.

¹² Por. J. SZLAGA, *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, s. 130; T. JELONEK, *Rola Ducha Świętego według Listu do Hebrajczyków*, RBL 34 (1981), s. 127; G. RAFIŃSKI, *Nowy Kapłan i nowe Przymierze (List do Hebrajczyków)*, s. 560.

¹³ Por. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 459.

¹⁴ Por. A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków...*, s. 113; A. TRONINA, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, s. 129.

raz ukaze się nie w związku z grzechem, lecz dla zbawienia tych, którzy Go oczekują” (ww. 26b-28).

Skuteczność ofiary Jezusa Chrystusa trwa na zawsze, nie jest ograniczona czasem ani przestrzenią. Ofiara Chrystusa jest zatem wieczna i niepowtarzalna. Stanowi bowiem historyczny wyraz wiecznego miłosierdzia Boga. Wieczna jest także jej skuteczność. Gdyby ofiara Chrystusa nie była doskonała, to musiałaby być powtarzana. Obecnie Syn Boży jako uwielbiony znajduje się „przed obliczem Boga” (w. 24). Takim bytowaniem jako ofiara za grzechy jest przyczyną zbawczych darów dla wierzących¹⁵.

Autor wykazuje nieskończoną wartość Chrystusowej ofiary na krzyżu. Ta jednorazowa ofiara gładzi wszystkie grzechy od początku świata, aż do jego końca. Jezus Chrystus w przeciwieństwie do kapłanów starotestamentowych składa ofiarę wyłącznie jeden raz. Ofiara Chrystusa jest wprowadzeniem czasów ostatecznych, czyli mesjańskiej epoki zbawienia. Chrystus dokonał wszystkiego, co potrzeba ludziom do zbawienia. Skutkiem ofiary Chrystusa, który ciągle trwa, jest usunięcie grzechu i pozbawienie go mocy, jaką posiadał przed przyjściem Chrystusa na świat. Grzech, który oddzielał człowieka od Boga, został przewyższony przez śmierć krzyżową Jezusa Chrystusa. Wina ludzka została odkupiona, grzech usunięty. Człowiek jest odtąd zdolny w swoim wnętrzu stanąć przed Bogiem.

Niepowtarzalność ofiary Chrystusa jest porównana do niepowtarzalności życia i śmierci człowieka: „A jak postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd, tak Chrystus raz jeden był ofiarowany dla zgładzenia grzechów wielu” (Hbr 9, 27-28a). Po zakończeniu życia na ziemi nie można go w wymiarze doczesnym ponownie rozpocząć. Człowiek raz żyje i raz umiera. Takie jest Boże postanowienie. Ofiara Chrystusa polegała na śmierci, która może mieć miejsce tylko raz w życiu człowieka. Stąd Chrystus tylko raz ofiarował się za grzechy wszystkich ludzi i Jego ofiara nie może być powtórzona. Pewność skuteczności ofiary Chrystusa autor porównuje do pewności śmierci i następującego potem sądu (w. 27).

Autor zapowiada również, że Jezus ukaze się „poza grzechem” jako uwielbiony, w pełni chwały, celem „zbawienia tych, którzy Go oczekują” (Hbr 9, 28b). Podkreśla, że po odkupieńczym dziele Jezusa z pewnością następuje zbawienie tych, którzy oczekują Jego powtórnego przyjścia. Paruzja Chrystusa nie wiąże się już z grzechem, lecz z przeprowadzeniem wierzących do nowej rzeczywistości zbawionych. Jezus przyjdzie zatem jako tryumfator, aby obdarzyć tryumfem wiecznego zbawienia swoich wyznawców¹⁶.

¹⁵ Por. J. SZLAGA, *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, s. 131 n.; E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 440; A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków...*, s. 105 n.

¹⁶ Por. S. ŁACH, *List do Hebrajczyków. Wstęp...*, s. 229 n.; E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 440; A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków...*, s. 106; R. BOGACZ, *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, s. 159 n.

4. Niebezpieczeństwo apostazji

Dyskurs dotyczący skutków ofiary Chrystusa i zniesienia ofiar Starego Przymierza autor kończy wnioskiem: „Mamy więc, bracia, pewność, iż wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa. On nam zapoczątkował drogę nową i żywą, przez zasłonę, to jest przez ciało swoje” (Hbr 10, 19 n.). Z tego wyprowadza praktyczne zalecenia dla chrześcijańskiego życia: trzymać się nadziei, troszczyć się o siebie wzajemnie, zachęcać się do miłości i dobrych uczynków oraz nie opuszczać wspólnych zebrań (ww. 21-25).

Po tych zaleceniach autor przestrzega przed popadnięciem w grzech (Hbr 10, 26-31; por. 6, 4-8). Grzeszący odseparowuje się od zbawczych skutków Jego dzieła. Konieczna jest odpowiednia dyspozycja wewnętrzna: „Jeśli bowiem dobrowolnie grzeszymy po otrzymaniu pełnego poznania prawdy, to już nie ma dla nas ofiary przebłagalnej za grzechy, ale jedynie jakieś przerażające oczekiwanie sądu i żar ognia, który ma trawić przeciwników” (Hbr 10, 26 n.). Winy świadomego odrzucenia Chrystusa nie da się odpuścić, stąd jest to początek piekła już w życiu doczesnym, które polega na „przerażającym oczekiwaniu sądu” (w. 27a), a dopełni się po sądzie przez „żar ognia” (w. 27b).

Oczekiwanie dnia sądu już jest związane z lękiem i niepokojem. Dotyczy ono tych, którzy dobrowolnie zgrzeszyli po uprzednim poznaniu prawdy. Chodzi tu o grzech oddalenia się od Boga żywego (por. Hbr 3, 12; 6, 4-8). Warto zwrócić uwagę, że w wyrażeniu „jeśli dobrowolnie grzeszymy” (10, 26a) użyty został imiesłów czasu teraźniejszego. Taka forma tego wyrażenia wskazuje na czynność trwającą i wciąż powtarzaną. Chodzi więc o grzech dobrowolny, trwający i ustawnie powtarzany, związany z uprzednio poznaną prawdą. W tej perspektywie wzmianka o dobrowolnym grzeszeniu nasuwa myśl o odrzuceniu poznanej prawdy, czyli o poważnym przewinieniu, które można porównać z apostazją. Według autora natchnionego dla apostaty nie ma możliwości odpuśczenia grzechów. Pozbawia się on bowiem skuteczności ofiary Chrystusa, odrzucając Chrystusa odcina się jednocześnie od owoców Jego zbawczej ofiary.

Stąd losem apostatów jest oczekiwanie sądu, a po nim „żar ognia” (Hbr 10, 27b). Obraz ognia w tradycji biblijnej jest symbolem karzącej sprawiedliwości Boga (por. Pwt 29, 20; Ps 79, 5; Iz 26, 11; 30, 27; 66, 15 n. 24; Ez 38, 19; So 1, 18; 3, 8; Ml 3, 2; Mt 13, 42; Mk 9, 48; 2 Tes 1, 8). A zatem przedmiotem oczekiwania apostatów jest sąd, a po nim wieczna kara. Doczesna egzystencja takich ludzi naznaczona jest lękiem, który stanowi zapowiedź tego, co ma nadejść. Piekło zaczyna się na ziemi. Grzesznicy już teraz żyją w jakimś tragicznym lęku¹⁷.

Autor pisze dalej: „Kto przekracza Prawo Mojżeszowe, ponosi śmierć bez miłosierdzia na podstawie zeznania dwóch albo trzech świadków. Pomyślcie,

¹⁷ Por. S. ŁACH, *List do Hebrajczyków. Wstęp...*, s. 243.

o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbezcześcił krew Przymierza, przez którą został uświęcony, i obelżywie zachował się wobec Ducha łaski” (Hbr 10, 28 n.). Autor natchniony przypomina, że w Starym Testamencie świadome przekroczenie Dekalogu, poświadczone zeznaniami przynajmniej dwóch świadków, powodowało karę śmierci (w. 28; por. Pwt 13, 7 n.)¹⁸. Apostata zaś ściąga na siebie niewspółmiernie większą karę. Grzech świadomego odstępstwa jest bowiem odrzuceniem nie tylko Prawa Bożego, ale i zbawczej miłości. Taki grzesznik lekceważy swego Zbawcę i odrzuca dzieło odkupienia¹⁹.

Autor używa określenia: „podeptanie Syna Bożego” (Hbr 10, 29b), które oznacza znieważenie, odrzucenie zarówno Jego ofiary, jak i wszystkich łask, które z niej wynikają. W tej perspektywie grzech apostazji nabiera szczególnej ciężkości. Sytuuje bowiem grzesznika w pozycji nieprzyjaciela Chrystusa, którego depta i lekceważy. Bliższym komentarzem owego „zdeptania” są słowa o uznaniu krwi Przymierza za zwyczajną krew i o znieważeniu „Ducha łaski” (w. 29cd). Apostata bezcześci krew Przymierza, na mocy którego został w sakramencie chrztu oczyszczony i uświęcony (por. 9, 14. 20; 10, 14). Uznaje on zatem dzieło Chrystusa za takie, które jest bez znaczenia religijnego (por. 1 Kor 11, 27. 29). Odrzucając Syna Bożego człowiek przekreśla Jego dzieło odkupienia. W ten sposób odcina się od uczestnictwa w jego zbawczych owocach²⁰.

Surową karą (Hbr 10, 29a) jest śmierć duchowa, która dotyka człowieka dopuszczającego się świadomej apostazji. Kara jest proporcjonalna do winy. Poprzez odtrącenie Ducha Świętego zaciąga się winę, o której mówi Jezus w Mt 4, 29, ponieważ postawa apostaty jest także grzechem przeciw Duchowi Świętemu (Hbr 10, 29d). Owa wina nie może być odpuszczona ze względu na skutek grzechu, czyli niemożność nawrócenia się. Autor podkreśla w ten sposób ogrom zbrodni apostazji. Wynika to z faktu niepowtarzalności zbawczego dzieła Chrystusa. Poza Nim nie ma możliwości odkupienia²¹.

Apostazja w Nowym Przymierzu przybiera znamiona o wiele większego zła, niż grzechy ciężkie dokonane w okresie Starego Przymierza. Teraz jest to występki nie tylko przeciwko Bogu Ojcu, ale również przeciwko Synowi Bożemu, którego apostata usiłuje niejako unicestwić, wyszydzić, odrzucić jako coś zbytecznego. Jest to również zbezczeszczenie krwi Chrystusa, przez którą zapoczątkował Nowe Przymierze oraz oczyścił ludzi z grzechów i uświęcił.

¹⁸ Miało to miejsce w dwunastu wypadkach (por. Kpl 20, 9-17; 24, 13-16; Lb 15, 32-36; 35, 30 n.; Pwt 13, 7-11; 17, 2-7; 18, 20).

¹⁹ Por. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 461; M. M. BOURKE, *List do Hebrajczyków*, s. 1489.

²⁰ Por. D. GUTHRIE, *The Letter to the Hebrews. An Introduction and Commentary*, Leicester 1983, s. 219; E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 442; A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków...*, s. 118; R. BOGACZ, *Misja Chrystusa w świetle „hapax legomenów”*, s. 441 n.

²¹ Por. A. TRONINA, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, s. 134.

W ten sposób apostata zachowuje się też obelżywie wobec Ducha Świętego, który jest sprawcą łaski (Hbr 2, 4; 6, 4; Ga 3, 2-5; Tt 3, 6; Mk 3, 29; 1 Kor 12, 13).

Potwierdzeniem ostrzeżeń zawartych w Hbr 10, 26-29 są słowa zacytowane w wersecie 30., przytoczone z Pwt 32, 35 n.: „Znamy przecież Tego, który powiedział: Do Mnie należy pomsta i Ja odpłacę. I znowu: Sam Pan będzie sądził lud swój”. Wskazują one na surowość sądu, któremu będą podlegać nie tylko poganie, ale także członkowie narodu wybranego, w tym kontekście zatem także chrześcijanie. Autor zamieszcza jeszcze aforyzm: „Straszną jest rzeczą wpaść w ręce Boga żyjącego” (Hbr 10, 31). W ten sposób podkreśla jeszcze bardziej straszliwość sądu Bożego, który może tu być przeciwstawiony sądowi ludzkiemu jako łagodniejszemu²².

Przestroga przed grzechem apostazji stanowi ukazanie jego tragicznych konsekwencji w doczesności, przez zwrócenie uwagi na permanentny stan niepokoju i lęku grzesznika, a jednocześnie w rzeczywistości eschatologicznej. Ci, którzy trwają w grzechu, z przerażeniem oczekują eschatologicznej przyszłości. Ich sytuacja jest diametralnie inna niż tych, którzy trwają przy Chrystusie w nadziei spełnienia się Bożych obietnic. Odrzucenie Chrystusowego dzieła odkupienia skutkuje wieczną karą²³.

Podsumowanie

Autor Listu do Hebrajczyków ukazuje Jezusa Chrystusa jako sprawcę wiecznego zbawienia w perspektywie nieskuteczności Starego Przymierza w walce z grzechem. W Starym Testamencie ofiary ze zwierząt były składane w świątyni według niedoskonałych rytów. Ich powtarzanie jest wystarczającym dowodem nieskuteczności, stąd nie mogły one uczynić doskonałymi tych, którzy je składali (Hbr 10, 1). W związku z niewystarczalnością Prawa z jego powtarzalnymi ofiarami, musiały one zostać zastąpione przez ofiarę Chrystusa, która przynosi diametralnie inne rezultaty (w. 10).

W całkowitym posłuszeństwie Bogu Chrystus raz złożył ofiarę z siebie za wszystkich ludzi i uświęcił wszystkich, którzy do niej przystępują. Ofiara Chrystusa jest osobista i otwiera wejście do nieba. Ta ofiara czyni z Jezusa prawdziwego Pośrednika, ponieważ oczyszcza ludzkie sumienia²⁴. On sam zastąpił starotestamentowych kapłanów (Hbr 10, 11-14), jest Arcykapłanem nieporównywalnym z innymi arcykapłanami. Jego przymierze zastępuje stare i jest ostateczne. Zostało ono zawarte na zawsze, bez potrzeby ofiar dodatko-

²² Por. E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 442.

²³ Por. A. TRONINA, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, s. 134.

²⁴ Por. J. SZLAGA, *Powołanie i godność arcykapłana Nowego Przymierza...*, s. 93 n.; R. BROWN, *The Message of Hebrews. Christ above all*, s. 171.

wych. W konsekwencji, w Nowym Przymierzu już więcej ofiar nie potrzeba (w. 18)²⁵.

W świetle tego dyskursu autor ostrzega również przed zatrważającą perspektywą dla grzeszników. Autor ukazuje groźę Dnia Pańskiego dla wszystkich zatwardziałych grzeszników. Skuteczność ofiary Chrystusa nie może prowadzić do zuchwałej ufności w łaskę Bożą. Hagiograf przypomina, że tych, którzy podeptali Syna Bożego, zbezczeszcili krew Przymierza i obelżywie zachowują się wobec Ducha łaski, czeka Boża pomsta, ich losem staje się Boży sąd i straszna kara ognia, która jest poprzedzona wielką bojaźnią zarówno przed tym sądem, jak i przed samą karą (Hbr 10, 27).

Ludzie Nowego Przymierza mają powinność bycia świętymi i doskonałymi. Podstawowym warunkiem wewnętrznej odnowy jest wsłuchiwanie się w Boże orędzie przekazane przez Jezusa Chrystusa (por. Hbr 2, 1. 9; 3, 1; 7, 4; 8, 5; 9, 28; 12, 2. 14. 19. 25 n.). Chodzi o zrozumienie sensu tego orędzia w czasach obecnych oraz odniesienie współczesności do eschatycznej przyszłości (4, 6-13). W doczesności bowiem jest początek tego, co będzie miało miejsce w pełni w życiu wiecznym. Wiara już teraz zapoczątkowuje owe przyszłe rzeczywistości. Stanowi ona gwarancję istnienia dobra, które teraz nie jest dostrzegalne, ale będzie udzielone tym, którzy szczerze tego pragną (por. 11, 1)²⁶.

Purification of people of God from sins in Hebrews

According to Hebrews purification of people of God from sins was made in excellent degree by Jesus Christ, who is shown like a originator of eternal salvation in prospect of Old Covenant in fight with sin. In this way in expiatory sacrifice like sacrifice of New Covenant is contained realization of Old Testament promise of put away all sins all over the world. Single and unique sacrifice of Jesus Christ effectively and definitively replaces all sacrifices from Old Testament. Still exists danger of committing the sin and off from her saving effects, what in prospect of New Covenant causes tragic consequences.

²⁵ Ofiara Mszy świętej jest powtarzana wiele razy, jednak nie jest ona samoistną ofiarą. Stanowi bowiem uobecnienie jedynej i niepowtarzalnej ofiary złożonej przez Chrystusa na krzyżu. Powtarzalność Mszy świętej jest związana z ludźmi, którzy nie są w stanie zaczerpnąć za jednym razem wszystkich owoców z tego niewyczerpanego źródła uświęcenia, aby stale i w każdym czasie mogli się uświęcać na mocy jednej krwawej ofiary Jezusa Chrystusa. Por. S. ŁACH, *List do Hebrajczyków. Wstęp...*, s. 231; J. SZLAGA, *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, s. 130 nn.; G. RAFIŃSKI, *Nowy Kapłan i nowe Przymierze (List do Hebrajczyków)*, s. 559; A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków...*, s. 107; R. BOGACZ, *Dzielo zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, s. 163 n.

²⁶ Por. J. ŁACH, *Podstawy zachowań moralnych w Liście do Hebrajczyków*, s. 233 nn.

Bibliografia

- Bogacz R., *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007.
- Bogacz R., *Misja Chrystusa w świetle „hapax legomenów”*, Kraków 2006.
- Bourke M.M., *List do Hebrajczyków*, KKB, s. 1487.
- Brown R., *The Message of Hebrews. Christ above all*, Leicester 1982.
- Casalini N., *Agli Ebrei. Discorso di esortazione*, Jerusalem 1992.
- Casey J., *Hebrews. A Biblical-Theological Commentary*, Wilmington 1980.
- Frankowski J., *Nurty i kierunki rozwoju nowotestamentalnej myśli chrystologicznej w świetle Hebr 1,3*, w: *Studia z biblistyki*, t. 4, b.red.w., Warszawa 1984, s. 189-342.
- Guthrie D., *The Letter to the Hebrews. An Introduction and Commentary*, Leicester 1983.
- Jelonek T., *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, „*Analecta Cracoviensia*” 17 (1985), s. 253-257.
- Jelonek T., *Rola Ducha Świętego według Listu do Hebrajczyków*, RBL 34 (1981), s. 119-129.
- Łach J., *Podstawy zachowań moralnych w Liście do Hebrajczyków*, w: *Diligis Me? Pasce*, t. 1, red. S. Czerwik, M. Mierzwa, Sandomierz 1999, s. 223-235.
- Łach S., *List do Hebrajczyków. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1959.
- Paciorek A., *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998.
- Rafiński G., *Nowy Kapłan i nowe Przymierze (List do Hebrajczyków)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 9: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 533-566.
- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1-2, Poznań–Kraków 1999.
- Szlaga J., *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, Lublin 1979.
- Szlaga J., *Powołanie i godność arcykapłana Nowego Przymierza według Listu do Hebrajczyków*, RTK 1 (1978), s. 87-101.
- Szlaga J., *Żertwa Chrystusa – arcykapłana Nowego Przymierza (Hbr 9, 11–14)*, RTK 1 (1977), s. 69-77.
- Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990.
- Tronina A., *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998.
- Vanhoye A., *List do Hebrajczyków*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1608-1625.

MAGDALENA JÓŹWIAK*

JĘZYKOZNAWCZE PRÓBY ŚW. HIERONIMA NA PODSTAWIE NIEKTÓRYCH JEGO LISTÓW

Wstęp

Lecz i Tuliusz, który stanął na szczycie wymowy rzymskiej, król mówców i wyrocznia języka łacińskiego, przez Greków został oskarżony o zdzierstwa. Przeto nie zdziwię się, jeśli przeciwko mnie, mało znaczącemu człowieczkowi, zakwiczą grzeszne świnię i raciami podepczą perły, kiedy zawiść powstała przeciwko najbardziej uczonym mężom, którzy sławą musieli przezwyciężyć zazdrość. Przytrafia im się to, gdy w teatrach, w kurii, na zgromadzeniu czy na mównicy elokwencją zabłysną. Zawsze bowiem w miejscu publicznym sława ma wrogów¹.

Niejedno dzieło Hieronima powstawało właśnie w takich okolicznościach i atmosferze, którą daje się odczuć z wyżej przytoczonego cytatu. Wiele jego prac było odpowiedzią na zarzuty czy zazdrosne uwagi jemu współczesnych. Przedmiotem tego artykułu będą językoznawcze próby Hieronima, które znalazły swoje miejsce w bardzo rozległej, naukowej działalności tego Ojca Kościoła, właśnie między innymi z racji apologetycznych. Materiał źródłowy artykułu znajduje się przede wszystkim w niektórych *Listach*², choć pojedyncze uwagi na ten temat są rozproszone w innych dziełach Hieronima. W części pierwszej pracy zostanie zaprezentowany pokrótce życiorys św. Hieronima i jego spuścizna, w drugiej natomiast przedstawimy językoznawcze próby podjęte przez Hieronima. Ten centralny punkt artykułu będzie się opierał głównie na *Liście 57* adresowanym do *Pammachiusza*. Ów list jest apologią skierowaną

* Magdalena Józwiak – filolog klasyczny, teolog.

¹ M. JÓŹWIAK, *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima*. Przekład i komentarz, Wrocław 2010, s. 34-35.

² Cytaty z *Listów (Epistulae)* podaje się zawsze za: J. CZUJ, *Św. Hieronim. Listy*, t. I-III, Warszawa 1952-1954.

do Rufina, który szydził z Hieronima, że źle przetłumaczył list Epifaniusza do Jana Jerozolimskiego i to właśnie tutaj są zawarte uwagi z zakresu językoznawstwa. Hieronim broniąc swego przekładu opiera się przede wszystkim na autorytecie Pisma Świętego, jak i przytacza cenne świadectwa dawnych uczonych.

Życiorys św. Hieronima

„W kradzionych godzinach długich nocy zimowych, przy świetle lampy zabiera się jeszcze do swych komentarzy”³. Wyżej przytoczone słowa w sposób bardzo klarowny obrazują jedną z wielu zalet Hieronima – pracowitość, która przyczyniła się do tego, że nie było i nie będzie epoki, w której by nie pamiętano o osobie „księcia egzegetów”. Święty Hieronim jest postacią niezwykle barwną i wyrazistą. Ludzkość tak łatwo nie zapomina o wielkich osobistościach, jeszcze przez wieki po ich śmierci powstają opasłe tomy opisujące szczegółowo ich dokonania. A zwłaszcza, gdy chodzi o człowieka, który robił wszystko, aby odkryć i ukazać Prawdę, która została zapisana na kartach księgi, do której nawiązują wszystkie książki powstałe pod słońcem.

Euzebiusz Hieronim⁴ przyszedł na świat w Strydonie w Dalmacji, w domu ludzi zamożnych, pochodzenia rzymskiego. Data urodzenia Hieronima nie jest pewna. Pisano wiele rozpraw na ten temat, lecz nie zdołano wyjść poza przypuszczenia, oparte na wrywkowych wypowiedziach samego Hieronima, z których wynika, że przyszedł na świat po r. 340, a przed r. 350. Gdy miał około 12 lat, wyjechał do Rzymu na studia. Następnie dużo podróżował: odwiedził m. in. Trewir i Akwileję. Około roku 373 Hieronim przywdziewa mniszą szatę⁵ w Rzymie i wyjeżdża na Wschód. Przewędrował Azję Mniejszą i dotarł do Syrii, gdzie zatrzymał się w Antiochii nad Orontem. Jednak trudy długiej podróży wycieńczyły jego organizm i wkrótce zachorował. Podczas choroby miał ów słynny sen⁶ zarzucający mu, że bardziej jest „ciceronianus” niż „christianus”. Po wyzdrowieniu zabrał się Hieronim do gruntownej nauki języka greckiego i dzięki temu mógł uczestniczyć w intelektualnym życiu wschodniej metropolii. Wówczas pojawiły się pierwsze próby twórczości pisarskiej. W roku 375 udał się na Pustynię Chalcydycką, gdzie spędził ponad 2 lata. Od nawróconego Żyda, którego poznał, zaczął uczyć się języka hebrajskiego. Tak wspomina to wydarzenie:

Zacząłem uczyć się alfabetu, zastanawiać się nad słowami syczącymi i przydecho-
wymi. Ileż w to włożyłem pracy, ile podjąłem trudów, ile razy zwątpiłem, ile razy

³ Hier. *In Eze.* Prol. 7.

⁴ Zdarzające się niekiedy dawanie Hieronimowi pierwszego imienia „Sofroniusz” polega na nieporozumieniu. Wzięto je od imienia Sofroniusza, tłumacza kilku dzieł hieronimowych (por. F. CAVALLERA, *Jerome. Sa vie et son oeuvre*, Louvain 1922, s. 4).

⁵ Por. *Ep.* 16, 2.

⁶ Por. *Ep.* 22, 30.

ustawałem i z gorącego pragnienia, żeby się nauczyć, znów zaczynałem; co wycierpiałem, świadkiem jest moje sumienie i ci, którzy żyli razem ze mną. I dzięki czynię Panu, że z gorzkiego nasienia słodkie zbieram owoce⁷.

Następnie gnany żądzą wiedzy i chęcią jej pogłębienia udaje się około r. 380 do Konstantynopola, gdzie na stolicy biskupiej zasiadał wybitny teolog Grzegorz z Nazjanzu. Pod kierunkiem Grzegorza doskonalili i uzupełniali swe wiadomości z dziedziny biblijnej. Od tego okresu datuje się też zainteresowanie Orygenesem. W roku 382 otrzymał zaszczytne zaproszenie od papieża Damazego, który uczynił go swoim osobistym sekretarzem, archiwistą i doradcą. Przede wszystkim jednak Damazy zlecił Hieronimowi rewizję łacińskich przekładów Pisma Świętego i używanego w Rzymie Psalterza. Praca nad rewizją lub tłumaczeniem i objaśnianiem tekstów natchnionych będzie odtąd dla Hieronima głównym przedmiotem zainteresowań. Stanowisko Hieronima było silne tak długo, jak długo żył papież Damazy. Po jego śmierci w grudniu 384 r. nasiliły się intrygi wobec jego osoby. Wówczas *senat faryzeuszy* – jak nazywa Hieronim duchowieństwo rzymskie – zajął w stosunku do niego wyraźnie nieprzyjazne stanowisko. Kandydatura Hieronima na sternika „łodzi piotrowej” stała się nieaktualna. Papieżem został Syrycjusz. W sierpniu 385 r. Hieronim opuszcza Rzym, tym razem na zawsze, i udaje się na Wschód. Ostatecznie osiadł w Betlejem. Tutaj pozostał przez 34 lata, aż do swojej śmierci. Zdając sobie sprawę, że nie opanował w dostatecznej mierze języka hebrajskiego, zaczyna uczyć się go na nowo. Pod osłoną nocy przychodził do niego uczony rabin Bar – Anina, który douczał go w „świętym języku”⁸. Dzięki żelaznej woli i wytrwałości pokonał trudności i przeszkody, pomny nieśmiertelnego powiedzenia Wergiliusza: *Labor omnia vincit improbus*⁹. Współczesny Hieronimowi Sulpicjusz Sewer takie oto wydaje o nim świadectwo: „Cały jest zawsze w lekturze, cały w książkach; ni w dzień, ni w nocy nie odpoczywa; zawsze albo coś czyta, albo pisze”¹⁰. O jego ostatnich dniach nie wiadomo nic, tylko tyle, że swój pracowity żywot zakończył 30 września 419 lub 420 r.

Spuścizna

Święty Hieronim utrwalił się w pamięci potomnych ogromną liczbą dzieł. Pisma jego, ledwie wyszły spod pióra, a już były rozchwytywane, przepisywane, komentowane i czytane w całym łacińskim świecie chrześcijańskim. Sam wspomina o tym w *Liście do Pammachiusza*:

⁷ *Ep.* 125, 12.

⁸ Por. *Ep.* 84, 3.

⁹ *Georg.* 1, 145-146.

¹⁰ *Dial.* 1, 9, 5. Cytat podaje się za: J. CZUJ, *Św. Hieronim. Żywot – dzieła – charakterystyka*, Warszawa 1954, s. 17.

Nie mam tego szczęścia, które jest udziałem większości współczesnych pisarzy, by móc, kiedy bym zechciał, poprawiać moje bredzenia. Natychmiast, gdy tylko coś napiszę, albo przyjaciele moi, albo zawistni, z różną wprawdzie intencją, ale z równą gorliwością, puszczają to w obieg¹¹.

Najważniejszym dziełem i celem życia Hieronima była praca nad Pismem Świętym. Rozpoczęła się ona w czasie pobytu w Rzymie, gdy na zlecenie papieża Damazego dokonał poprawki przekładu łacińskiego niektórych ksiąg. Na podstawie greckiego tekstu skorygował przekład Ewangelii używany wtedy w Rzymie oraz Psalterz. W latach 391–406, przebywając już w Betlejem, rozpoczął pracę nad tłumaczeniem Biblii na język łaciński, opierając się na oryginalnym tekście hebrajskim, i greckiej Septuagincie według *Heksapli*¹², sporządzonej przez Orygenesusa. Był to ciężki i ogromny wysiłek, a większość rękopisów tego przekładu skradziono mu, zanim zdążył je opublikować. Lecz ów mąż nie zrażony tym nieszczęściem jeszcze gorliwiej pracował. Przekład jest wierny, ale bez niewolniczej zależności i dosłowności. Hieronim był doskonałym znawcą kultury i literatury klasycznej, a także miał wysokie wyczucie stylu. Wynik tak wielkiego trudu początkowo nie znalazł uznania, lecz z czasem tłumaczenie Hieronima zdobyło pełną aprobatę. Od XIII w. przyjęło się powszechnie określenie Wulgata (*Vulgata editio*)¹³.

Hieronim wyróżnił się również objaśniając Pismo Święte. Stworzył wiele komentarzy biblijnych zarówno dla ksiąg Starego, jak i Nowego Testamentu. Został także wiele kazań i homilii, w których opierał się na Biblii. Oprócz prac nad tekstem ksiąg świętych słynie z innych prac translatorskich, z pism dogmatyczno-polemicznych, historycznych i listów. Biorąc pod uwagę zarówno ilość pism, jak i doniosłość twórczości pisarskiej Hieronima nie zamieszczamy w tym artykule nawet wykazu pism Hieronima, gdyż nie jest to przedmiotem tej pracy¹⁴.

Hieronim jako językoznawca

Podam tego listu początek z tekstem greckim, aby z jednej zbrodni można było zrozumieć i inne: *ἔδει ἡμᾶς ἀγαπητέ, μὴ οἰήσῃ τῶν κλήρων φέρεσθαι*, co ja – pamiętam – tak przełożyłem: „Winniśmy, najmilszy, nie wykorzystywać zaszczy-

¹¹ *Ep.* 48, 2.

¹² Było to zestawienie w 6 kolumnach: hebrajskiego tekstu Pisma Świętego, jego transkrypcji w alfabecie greckim oraz tłumaczeń Akwili, Symmachusa, Septuaginty i Teodocjona. Krytyka tekstu podjęta przez Orygenesusa polegała na zaznaczeniu w 5. kolumnie (Septuaginta) dodatków lub braków w porównaniu z innymi tłumaczeniami. Do dziś zachowały się tylko nieliczne fragmenty *Heksapli*. (por. M. ARNDT, *Heksapla*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. J. Walkusz, Lublin 1993, t. VI, s. 644).

¹³ Por. B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990, s. 523.

¹⁴ Obszernie o Hieronimie traktują m.in.: F. CAVALLERA, *Jerome. Sa vie et son oeuvre*, Louvain 1922; J.N.D. KELLY, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, Warszawa 2003.

tu stanu duchownego dla zadowolenia pychy”¹⁵. Oto – mówią – ile kłamstw w jednym wierszu. Po pierwsze: *ἀγαπητός* znaczy „miły”, nie „najmilszy”; dalej, *οἴησις* znaczy „szacunek”, nie „pycha”; nie powiedział bowiem Epifaniusz *οἴηματι*, lecz *οἴησει*, z których to słów pierwsze oznacza: „napuszoność”, drugie: „sąd”, „mniemanie”¹⁶.

Jest to początek listu, w którym Hieronim podejmuje próby językoznawcze, do czego zmusiły go złośliwe zarzuty Rufina, który krytykuje Hieronima, iż w sposób niewłaściwy przełożył list Epifaniusza do Jana Jerozolimskiego. Jak już wyżej wspomniano, Hieronim używa argumentów z autorytetu: Pisma Świętego i starożytnych uczonych. I w takiej właśnie kolejności zostanie zaprezentowany ów centralny podpunkt artykułu.

Argumenty z autorytetu Pisma Świętego

Hieronim, broniąc swojego przekładu, w omawianym liście powołuje się na pisarzy biblijnych. Zamieszcza bardzo wiele przykładów, dlatego w artykule zostaną zaprezentowane wybrane fragmenty. Na samym początku święty Doktor wspomina Ewangelistę Marka, u którego czyta się: *Talitha kum*¹⁷, przy czym Hieronim zaznacza, iż w Ewangelii jest dodane: „Co się tłumaczy: Dziewczynko, tobie mówię, wstań”. I w taki sposób to komentuje: „Obwiniacie Ewangelistę o kłamstwo, skoro dodał: «tobie mówię», gdy w hebrajskim jest tylko: «Dziewczynko, wstań»”¹⁸. Następnie Hieronim wyjaśnia, że Ewangelista, by lepiej oddać myśl wołającego i rozkazującego, dodał: „tobie mówię”. Cały czas Hieronim będzie nawoływał do większego przykładania wagi do sensu, a nie do słów, ponieważ nie zawsze dany wyraz można przełożyć dosłownie, gdyż niekiedy przekład dosłowny nie ma większego sensu lub brak jest odpowiednika w języku, na który się przekłada. I tu jest zostawione pole dla językoznawstwa porównawczego. Święty Doktor przy przekładach, jak i komentowaniu rzeczy boskich, nie lekceważy języka, ale jednak pierwszeństwo daje treści: „w rzeczach kościelnych trzeba szukać nie słów, lecz sensu, to jest należy się żywić chlebem, a nie otrębami”¹⁹. Dalej Hieronim przywołuje prolog Ewangelii Marka:

Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Jak jest napisane u proroka Izajasza: Oto posyłam anioła mego przed obliczem Twoim, który przygotowuje drogę Twą przed Tobą. Głos wołającego na pustyni: Przygotujecie drogę Panu, prostujecie ścieżki Jego”²⁰.

¹⁵ *Ep.* 51, 1.

¹⁶ *Ep.* 57, 12.

¹⁷ Mk 5, 41.

¹⁸ *Ep.* 57, 7.

¹⁹ *Ep.* 21, 42.

²⁰ Mk 1, 1-3.

Tu Hieronim wyjaśnia, iż ten ustęp składa się ze słów zawartych u dwóch proroków, mianowicie Malachiasza²¹ i Izajasza²², a nie jednego proroka, jak napisał Ewangelista Marek. Konkluzję odnośnie do tego problemu zawiera Hieronim w słowach: „Niech rozwiąże tę kwestię głupia zarozumiałość, a ja będę błagał o darowanie błędu”²³.

Hieronim powołuje się również na Ewangelistę Mateusza. Przywołuje między innymi cytaty odnoszący się do perykopy, w której po zwróceniu przez zdrającą Judasza trzydziestu srebrników i zakupieniu za nie pola garncarza jest napisane: „Wtedy wypełniło się, co jest napisane przez proroka Jeremiasza, mówiącego: I wzięli trzydzieści srebrników, zapłatę oszacowanego, którego oszacowali synowie Izraela i dali je na pole garncarzowi, jako mi nakazał Pan”²⁴. Komentując ów passus święty Doktor zaznacza, że cytaty przywołany przez Mateusza nie występuje u Jeremiasza, lecz u Zachariasza, i to w słowach odmiennych i zupełnie innym porządku, gdyż w wydaniu Septuaginty brzmi następująco:

I powiem do nich: Jeśli jest rzecz dobra dla was, dajcie mi zapłatę, albo odmówcie. I odważyli zapłatę moją, trzydzieści srebrników. I rzekł Pan do mnie: Włóż je do ognia i sprawdź, czy jest doświadczone, jak ja przez nich jestem doświadczony. I wzięłem trzydzieści srebrników i wrzuciłem je w domu Pańskim w ogień²⁵.

Bez wątpienia widać, jak bardzo przekład LXX różni się od świadectwa Ewangelisty Mateusza, a by jeszcze bardziej zaznaczyć, iż ważniejszy jest sens, a nie litera, przywołuje tu Hieronim wersję hebrajską omawianego cytatu:

I rzekłem – mówi – do nich. Jeśli jest rzecz dobra w oczach waszych, przynieście zapłatę moją; jeśli nie, zaniechajcie. I odważyli zapłatę moją, trzydzieści srebrników. I rzekł Pan do mnie: Rzuć to do garncarza, piękną zapłatę, którą jestem od nich oszacowany. I wzięłem trzydzieści srebrników i rzuciłem je w domu Pańskim do garncarza.

Komentując ten fragment z nutką ironii wzywa Hieronim swego przeciwnika, by oskarżył Apostoła o fałsz, bo nie zgadza się ani z wersją hebrajską, ani z Septuagintą, a nadto myli się co do imienia proroka, ponieważ w miejsce Zachariasza wstawił Jeremiasza. Przy czym dodaje z kąśliwym uśmiechem: „Lecz nie wolno tego mówić o słudze Chrystusowym, któremu zależało nie na

²¹ Ml 3, 1.

²² Iz 40, 3.

²³ Ep 57, 9.

²⁴ Mt 27, 9-10.

²⁵ Za 11, 12-13.

łowieniu słów i zgłosek, ale na oddaniu zasadniczego sensu”²⁶. Kolejny przykład z Ewangelii Mateusza: „I przyszedłszy mieszkał w mieście, które nazywają Nazaret, aby się wypełniło, co jest powiedziane przez proroków, że Nazarejczykiem będzie nazwany”²⁷. Cytat ten pochodzi z Księgi Proroka Izajasza²⁸, gdzie w przekładzie łacińskim czytamy: „I wyrośnie różdżka z korzenia Jessego, a kwiat z korzenia jego wyrośnie”. Natomiast inaczej jest w oryginale hebrajskim, co odnotowuje Hieronim, ponieważ według właściwości języka hebrajskiego w Biblii Hebrajskiej czyta się: „Wyjdzie różdżka z korzenia Jessego i Nazarejski z korzenia jego wyrośnie”. Nadto Hieronim wspomina, że Septuaginta opuszcza ten wers. A rozwiązanie tego problemu jest dla niego tak oczywiste, że zamykając tę kwestię kieruje do swego adwersarza krótkie, aczkolwiek nie pozbawione treści i sarkazmu zdanie: „Jeśli nie wolno przekładać inaczej jak słowo za słowem, to świętokradztwem jest czy to zataić tajemnicę, czy jej nie znać!”²⁹ Dla „księcia egzegetów” oczywista jest reguła, że każdy język rządzi się swoimi prawami i zasadami, iż nierzadko trzeba coś dodać lub odjąć, porównując te same bądź podobne teksty w różnych językach. Argumenty z autorytetu Pisma Świętego pojawiają się także fragmentarycznie w innych *Listach* św. Hieronima. W pracy zaprezentujemy jeszcze przykład znajdujący się w *Liście 106*. Tutaj Hieronim wyjaśnia kwestie językowe zawarte w Psalmach. Ów list jest bardzo obszerny, dlatego przytoczymy tylko jeden przykład. Kwestia dotyczy Psalmu 5, gdzie czytamy: *Neque habitavit iuxta te malignus*³⁰. Natomiast w wersji greckiej omawiany wers brzmi następująco: *οὐτε παροικησει σοι πονηρος*, czyli *πονηρευόμενος*, jak jest w wydaniu powszechnym. Następnie Hieronim kieruje słowa do swych przeciwników, mówiąc że z pewnością dziwi się, dlaczego tłumacz łaciński nie użył wyrażenia *παροικία*, a łacińskiego *incolatum*³¹, lecz zamiast tego napisał *habitatio*³², co po grecku brzmi *κατοικία*. Także w innym miejscu³³ postąpił w ten sam sposób, pisząc: *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est*³⁴. Również w Psalmie 14. znów zamiast „zamieszkanie” użył „mieszkanie”: *Domine, quis habitavit in tabernaculo tuo?*³⁵ Po przytoczeniu kilku przykładów Hieronim wyjaśnia, iż chcąc wyrazić się: *Domine, quis inolet tabernaculum tuum?*³⁶ albo w Psalmie 5:

²⁶ *Ep 57, 7.*

²⁷ *Mt 2, 23.*

²⁸ *Iz 11, 1.*

²⁹ *Ep 57, 7.*

³⁰ *Ps 5, 6: „Nie będzie mieszkał przy tobie złośnik”.*

³¹ Czyli: „zamieszkanie”.

³² Czyli: „mieszkanie”.

³³ *Ps 119, 5.*

³⁴ To znaczy: „Biada mi, że się zamieszkanie moje przedłużyło”.

³⁵ Czyli: „Panie, któż zamieszkał w namiocie twoim?” (*Ps 14, 1*).

³⁶ Czyli: „Panie, któż zamieszka twój namiot?”

*neque incolet iuxta te malignus*³⁷ zatraci się eufonię, czyli przyjemne brzmienie zdania i kierując się w tłumaczeniu źle pojętą dokładnością pozbawi się przekład wdzięku. Zresztą następnie zaznacza, że zasadą dobrego tłumacza jest wyrażać idiomy obcego języka przez właściwości swojego języka. Do tego wyводу święty Doktor jeszcze dodaje: „nikomu nie wolno na tej podstawie przypuszczać, że język łaciński jest bardzo biedny, skoro nie może przekładać słowo w słowo; przecież i Grecy tłumaczą wiele naszych wyrażen przez omówienie, a słowa hebrajskie starają się wyrazić nie wiernym tłumaczeniem, lecz właściwościami swego języka”³⁸.

Argumenty z autorytetu starożytnych uczonych

Drugą kategorię argumentów oparł Hieronim na świadectwach dawnych pisarzy, szczególnie i przede wszystkim na swoim mistrzu Cyceronie, w którym był tak rozczytany, iż odnotowuje w jednym z *Listów*³⁹ następujący epizod ze swego życia:

Aż tu nagle porwany w duchu, zaciągnięty zostałem przed trybunał Sędziego, a tyle światła i blasku rzuciła jasność Jego otoczenia, że, rzucony na ziemię, nie śmiałem podnieść oczu w górę. Zapytany o stan swój, odpowiedziałem, że jestem chrześcijaninem. A ów, który siedział na przedzie, rzekł: Kłamiesz, jesteś cyceronianinem, a nie chrześcijaninem: „Gdzie skarb twój, tam i serce twoje”.

I jak już zostało powiedziane, na początku Hieronim powołuje się na powagę autorytetu Cycerona, a dokładnie na jego przekłady: *Protagorasa* Platona i *O gospodarstwie* Ksenofonta oraz na dwie mowy Aischinesa i Demostenesa zaznaczając, że ów wiele opuścił, liczne frazy dodał, dużo zmienił, by właściwości innego języka wyjaśnić właściwościami swojej mowy. W omawianym liście Hieronim oddaje głos Cyceronowi:

Uważałem, że powinienem podjąć pracę pożyteczną dla uczących się, a mnie samemu bezsprzecznie niepotrzebną. Przełożyłem bowiem słynne wielce mowy zwalczających się wzajemnie dwóch najwymowniejszych spośród Ateńczyków, mianowicie Aischinesa i Demostenesa, a nie przełożyłem ich jak tłumacz, lecz jako mówca, w tych samych zdaniach z zachowaniem ich kształtu równie jak i figur, ale w słowach naszemu zwyczajowi odpowiadających. Nie uważałem zresztą za

³⁷ To znaczy: „I nie zamieszka przy tobie złośnik”.

³⁸ *Ep* 106, 3.

³⁹ *Ep* 22, 30.

konieczne oddawać w nich słowo za słowem, ale rachowałem rodzaj wszystkich słów i siłę. Sądziłem bowiem, że nie ma potrzeby odliczać ich czytelnikowi, lecz niejako odważać⁴⁰.

„Książę egzegetów” przytacza również słowa Horacego: „Ani nie będziesz się starał jako wierny tłumacz oddawać słowo za słowem”⁴¹.

Zakończenie

Językoznawcze próby Hieronima są zawsze zamieszczane z uwagami dotyczącymi przekładania tekstów z jednego języka na drugi. W jego czasach było w zwyczaju powoływanie się na wcześniej żyjących i argumentowanie oparte na przytaczaniu fragmentów z dzieł poprzedników. Dlatego też najpierw wyliszamy argumenty z autorytetu Pisma Świętego, następnie argumenty z autorytetu starożytnych uczonych. Podsumowując zagadnienie, warto przytoczyć słowa Hieronima zawarte w przedmowie przekładu *Χρονικόν*⁴² autorstwa Euzebiusza z Cezarei:

Trudno jest idąc cudzymi koleinami nie wypaść tu i ówdzie; ciężko przychodzi, aby to, co w innym języku dobrze brzmi, ten sam wdzięk mogło zachować w przekładzie. Jeśli na przykład coś wyrażone za pomocą właściwości jednego słowa; nie mam w swoim języku wyrazu na oddanie tego i gdy staram się dokonując długiego okrążenia oddać w pełni zdanie, z trudnością pokonuję krótki odcinek drogi. Dochodzą do tego załamania w stopniowaniu, różnice w przypadkach, różnaitość figur, a wreszcie mój własny – że tak powiem – swoisty język; jeśli dosłownie tłumaczę, przekład brzmi nedorzecznie; jeśli z konieczności zmienię coś w szyku będzie się zdawało, że odstąpił od powinności tłumacza.

Jeszcze Hieronim dodaje przywołując słowa Horacego⁴³ w tej kwestii:

A jeśli ktoś sądzi, że wdzięk języka nie ulega zmianie w tłumaczeniu, niech przełoży Homera dosłownie na język łaciński – powiem więcej – niech go w jego własnym języku przetłumaczy słowami prozy; zobaczy śmieszny szyk wyrazów i najwymowniejszego poetę z trudnością się wysławiającego⁴⁴.

⁴⁰ *De opt. gen. orat.* 13-14.

⁴¹ *Ars Poetica* 133 nn.

⁴² II, 1.8.

⁴³ *Ars Poetica* 133 nn.

⁴⁴ *Ep* 57, 5.

Saint Jerome's linguistic attempts on the basis of some of his *Letters*

This article for the purpose of presenting linguistic attempts by St. Jerome, in the first section contains a brief biography of this Doctor of the Church together with his heritage and in the second section reveals St. Jerome's linguistic attempts accompanied by remarks about translating the texts from one language into another. That central point of the article is mostly based on *Letter 57* addressed to Pammachius. It is an apology sent to Rufinus of Aquileia, who jeered at St. Jerome, because he allegedly mistranslated a letter from Epiphanius of Salamis to John of Jerusalem. In the days of St. Jerome it was generally considered as a great erudition when one referred to previous authors and argued using passages of their works. Therefore, firstly the arguments derived from Holy Scriptures are specified, then the authority of ancient scholars.

ROMAN SŁUPEK SDS*

CEL I FORMY DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO WEDŁUG BENEDYKTA XVI

Benedykt XVI, określający sam siebie „apostołem dialogu i pokoju” (zwrot z pielgrzymki do Turcji w 2006 r.)¹, wpisał w swój dotychczasowy pontyfikat dość wyraźnie także zagadnienie dialogu międzyreligijnego. Kwestia ta była przez niego już podejmowana we wcześniejszej jego refleksji teologicznej – przed wyborem na papieża². Po pamiętnym konklawe 2005 r., już w pierwszych tygodniach swego pontyfikatu, podkreślał znaczenie dialogu międzyreligijnego i pragnienie kontynuacji – po Pawle VI i Janie Pawle II – otwartego i szczerego dialogu Kościoła z wyznawcami innych religii. Wskazywał, że konieczne jest budowanie na drodze dialogu „mostów przyjaźni” z wyznawcami wszystkich religii dla poszukiwania prawdziwego dobra każdego człowieka i społeczeństwa³. Dialog międzyreligijny i międzykulturowy nie może być traktowany jako „tymczasowy wybór” czy „nadzwyczajny dodatek”. Od niego zależy w znacznej mierze przyszłość i dlatego traktuje się go jako „życiową konieczność”⁴.

Wobec istniejącej już sporej literatury, w której analizowane jest zagadnienie dialogu międzyreligijnego w myśli J. Ratzingera – teologa⁵, dokładniejsze opraco-

* Dr Roman Słupek SDS – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ BENEDYKT XVI, *Wolność religijna wyrazem ludzkiej wolności*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) (cyt. dalej: OR) 2007 nr 2, s. 20.

² Zob. np. J. RATZINGER, *Granice dialogu*, Kraków 2000; J. RATZINGER, *Wielość religii i jedno Przymierze*, Kraków 2004.

³ BENEDYKT XVI, *Aby głosić całemu światu żywą obecność Chrystusa*, OR 2005 nr 6, s. 4-6; BENEDYKT XVI, *W duchu wzajemnego zrozumienia, poszanowania i miłości*, OR 2005 nr 6, s. 13-14.

⁴ Zob. np. BENEDYKT XVI, *Wzajemny szacunek, solidarność i pokój*, OR 2005 nr 10, s. 24; BENEDYKT XVI, *Jesteśmy powołani do prawdziwego dialogu*, OR 2007 nr 2, s. 18.

⁵ Zob. np. R. KOZŁOWSKI, *Relatywizm wobec dialogu międzyreligijnego. Propozycja Josepha Ratzingera*, „Filozofia Dialogu” 4(2006), s. 129-149; W. CHROSTOWSKI, *Żydzi i judaizm w nauczaniu Benedykta XVI*, „Collectanea Theologica” 2006 nr 2, s. 29-50; G. BACHANEK, *Uwagi Josepha Ratzingera na temat dialogu religii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 20(2007) nr 1, s. 219-228; R. PTASZEK, *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm kultur i religii – stanowisko Josepha Ratzingera*, „Drohiczyński Przegląd Naukowy” 1(2009), s. 189-203.

wanie tego tematu w ujęciu J. Ratzingera – papieża, czeka jeszcze na realizację⁶. Niniejszy tekst jest próbą sprostania temu wyzwaniu. Jest to także o tyle istotne, że ciągle nie brakuje licznych napięć i zamieszania w relacjach między wyznawcami różnych religii, a chrześcijanie, jak zauważył papież, są obecnie tą grupą religijną, która cierpi najwięcej prześladowań z powodu swej wiary⁷. Tym ważniejsze mogą być więc inspiracje, które w ten dialog wnosi Benedykt XVI. Ze względu na fakt, że na zagadnienie dialogu międzyreligijnego składa się szeroki wachlarz kwestii szczegółowych, w niniejszym opracowaniu podjęte zostaną jedynie dwie. W pierwszej części zostanie ukazana odpowiedź Benedykta XVI na pytanie o cel prowadzenia dialogu międzyreligijnego. Następnie zaś, wobec przekonania papieża, że dialog ten przyjmuje wiele różnych form i toczyć się powinien na różnych płaszczyznach, zostaną te właśnie zagadnienia szerzej opisane⁸.

1. Prawda jako zasadniczy cel dialogu międzyreligijnego

Dla Benedykta XVI cel dialogu międzyreligijnego jest pochodną samego rozumienia tegoż dialogu. Jest on traktowany przez papieża jako pewna „postawa duchowa”⁹; także jako „szczerą rozmowę między przyjaciółmi”¹⁰. Do tego jednak tylko ostatniego wymiaru nie ogranicza się; trzeba go pojmować jako wzajemną wymianę darów, a nie tylko jako przedsięwzięcie czysto akademickie przyjmujące formę wymiany poglądów. Ta wymiana darów ubogaca wszystkich: zarówno uczestniczących, jak i społeczeństwo¹¹.

⁶ Do wartościowych, choć cząstkowych opracowań na ten temat, dotyczących początku pontyfikatu, zaliczyć można: E. SAKOWICZ, *Kontynuacja czy innowacja? Benedykt XVI wobec dialogu międzyreligijnego*, w: *Chrześcijaństwo a kultura*, red. R. Bartnicki, W. Kawecki, Warszawa 2006, s. 211-229; L. SCARAFFIA, *Dialog według Benedykta XVI. Prawdziwa płaszczyzna konfrontacji kultur*, OR 2009 nr 4, s. 53-55; A. SKOWRON-NALBORCZYK, *Kontynuacja czy zerwanie? Benedykt XVI wobec islamu*, „Więź” 2010 nr 4, s. 68-75; M. NOWAK, *Dialog międzyreligijny wobec różnicy oczekiwań. Benedykt XVI w Izraelu*. „Filozofia Dialogu” 8(2009), s. 137-146; J. BABINSKI, *Benedykt XVI wobec islamu*, „Ateneum Kapłańskie” 157(2011) z. 2(615), s. 246-257.

⁷ BENEDYKT XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2011 r.*, OR 2011 nr 1, s. 4. Zob. więcej: <http://info.wiara.pl/doc/1006391>. *Chrześcijaństwo-najbardziej-prześladowana-religia*; dostęp: 18.05.2012.

⁸ Treść niniejszego opracowania stanowi dopełnienie opisanych już innych wątków zagadnienia dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Benedykta XVI (przeszkody na drodze dialogu międzyreligijnego oraz podstawowe zasady owocnego praktykowania tegoż dialogu). Zob. R. ŚLUPEK, *Dialog międzyreligijny jako „życiowa konieczność” w nauczaniu Benedykta XVI*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiiologii” t. 4(59) – 2012 (w druku).

⁹ BENEDYKT XVI, *Adhortacja Africae munus*, 88 (cyt. dalej: AM).

¹⁰ BENEDYKT XVI, *Jesteśmy powołani do prawdziwego dialogu...*, dz. cyt., s. 18.

¹¹ BENEDYKT XVI, *Orędzie nadziei dla Europy*, OR 2005 nr 10, s. 5; BENEDYKT XVI, *Brońmy razem życia i wolności religijnej na świecie*, OR 2008 nr 5, s. 52.

Sedno jednak pojmowania dialogu w myśli Benedykta XVI wiąże się z kwestią prawdy. Daje temu wyraz chociażby w liście skierowanym do uczestników VI Zjazdu Gnieźnieńskiego: „nie chodzi tu tylko [w dialogu – dop. R.S.] o zwyczajną wymianę poglądów, ale o wspólne poszukiwanie prawdy, w duchu miłości i szacunku dla każdego człowieka, dla jego kultury i tradycji duchowej. Wymaga to umiejętności słuchania, otwarcia na argumenty drugich, a równocześnie odwagi i pokoju w obronie własnych przekonań”¹². Dialog więc, który jest „sposobem kochania Boga i bliźniego w umiłowaniu prawdy”¹³, stawia sobie za cel zasadniczy wspólne poszukiwanie prawdy.

W nawiązaniu do wielu cennych inicjatyw międzyreligijnych oraz w kontekście licznych spotkań z wyznawcami religii pozachrześcijańskich jak refren pojawia się przypomnienie Benedykta XVI, że wszystko to służyć powinno „czemuś więcej niż tylko zgodzie co do wyboru sposobów realizacji konkretnych strategii (...). Szerszym celem dialogu jest odkrycie prawdy”¹⁴. W czasie pierwszej, za jego pontyfikatu, sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego (4-7.06.2008), obradującej nad zagadnieniem *Dialog „in veritate et caritate” – wskazania duszpasterskie*, papież stwierdził wyraźnie, że „odkrywanie prawdy” to „wielki cel dialogu”, a miłość bliźniego to zasadnicza jego motywacja¹⁵. Nieco później odwołując się do tegoż spotkania jeszcze raz wyekspozował zasadniczy cel dialogu: wspólne poszukiwanie i zgłębianie Prawdy, czynienie stopniowych postępów w odkrywaniu Prawdy¹⁶.

Prawdziwy duch dialogu, jak ujął to Benedykt XVI w katechezie o Pseudo-Dionizym Areopagicie, to „szukanie nie tego, co dzieli, ale szukanie prawdy w samej Prawdzie”¹⁷. Uważne wsłuchiwanie się w głos prawdy powoduje, że w dialogu nie poprzestaje się na określeniu wspólnych wartości, ale dąży się do badania ich ostatecznego fundamentu. Posłuszeństwo prawdzie jest warunkiem koniecznym autentycznego i owocnego dialogu¹⁸.

Wspólne poszukiwanie i zgłębianie prawdy w dialogu międzyreligijnym jest jednocześnie realizowaniem głównego zadania Kościoła, którym jest służba prawdzie. Benedykt XVI, idąc za myślą Pawła VI, wskazuje tu na służbę „prawdzie o Bogu, prawdzie o człowieku i jego tajemniczym przeznaczeniu,

¹² BENEDYKT XVI, *List z okazji VI Zjazdu Gnieźnieńskiego*, OR 2005 nr 10, s. 55.

¹³ BENEDYKT XVI, *Jesteście twórcami swojej przyszłości*, OR 2012 nr 1, s. 12.

¹⁴ BENEDYKT XVI, *Brońmy razem życia i wolności religijnej na świecie...*, dz. cyt., s. 53.

¹⁵ BENEDYKT XVI, *Autentyczny dialog powinien być drogą wiary*, OR 2008 nr 7-8, s. 19.

¹⁶ BENEDYKT XVI, *Trzeba, by każdy czuł się w Kościele jak u siebie*, OR 2008 nr 10-11, s. 35; zob. także: BENEDYKT XVI, *Imieniem Boga mogą być tylko pokój i braterstwo*, OR 2009 nr 1, s. 42.

¹⁷ BENEDYKT XVI, *Pseudo-Dionizy Areopagita*, OR 2008 nr 6, s. 56.

¹⁸ BENEDYKT XVI, *Brońmy razem życia i wolności religijnej na świecie...*, dz. cyt., s. 53; BENEDYKT XVI, *Posłuszeństwo prawdzie umożliwia dialog*, OR 2009 nr 7-8, s. 26.

prawdzie o świecie”. Jest to służba, która wychodzi naprzeciw zasadniczym ludzkim pytaniom egzystencjalnym: Jakie jest pochodzenie i przeznaczenie rodzaju ludzkiego? Co jest dobrem, a co złem? Co nas czeka na końcu naszej ziemskiej egzystencji?¹⁹

Dialog międzyreligijny to spotkanie ludzi wierzących, a wierzący to ten, który „szuka prawdy i nią żyje”. Wiara zakłada, że istnieje prawda i stanowi ona kryterium umożliwiające ocenę i rozeznanie, które pochodzi od Boga i przeznaczone jest dla całej ludzkości. Rzuca ona światło na podstawy moralności i etyki oraz daje rozumowi zdolność do wychodzenia poza siebie, aby wyrazić wspólne najgłębsze ludzkie dążenia. Nie jest ona też, jak próbuje się nieraz głosić, zagrożeniem dla tolerancji wobec istniejących różnic czy pluralizmu kulturowego. Prawdziwy dialog odrzuca prawdę „po ludzku egocentryczną”. Jedyna i wyłączna prawda jest w Bogu. Ta prawda nikogo nie wyklucza i nie wprowadza zamieszania. Właściwie rozumiana umożliwia osiągnięcie porozumienia. Sprawia także, że debata publiczna przebiega w sposób racjonalny, szczerzy i odpowiedzialny. Staje się przez to drogą do pokoju²⁰. „Chociaż środki pozwalające odkryć prawdę i ją przekazywać są – jak podkreśla Benedykt XVI – po części różne w zależności od religii, nie powinno to hamować naszych wysiłków na rzecz dawania świadectwa o wielkiej mocy prawdy. Wspólnie możemy głosić, że Bóg istnieje, że można Go poznać, że On stworzył ziemię i że my jesteśmy Jego stworzeniami, że On wzywa każdego człowieka, by szedł drogą życia, szanując Jego plan w odniesieniu do świata”²¹.

Najważniejszy cel dialogu międzyreligijnego, jakim jest wspólne dążenie do prawdy, wymaga ostatecznie także jasnego wyłożenia własnych przekonań jej dotyczących. Wierni swojej tożsamości, jako chrześcijanie, w Jezusie Chrystusie uznajemy zwieńczenie całych dziejów zbawienia i najdoskonalsze objawienie prawdy. Inspirując się św. Pawłem, Benedykt XVI nie waha się stwierdzić, że Jezus Chrystus jest „prawdziwym i decydującym tematem w dialogu z innymi religiami”. Jako odpowiedź na najgłębsze pytania dotyczące sensu ludzkiej egzystencji chrześcijanie proponują Jezusa z Nazaretu. On jest odwiecznym *Logosem*, który przyjął ciało, by pojednać człowieka z Bogiem i objawić rację leżącą u podstaw wszystkiego. „To Jego – jak deklaruje papież – wnosimy na forum dialogu międzyreligijnego. Żarliwe pragnienie pójścia Jego śladami skłania chrześcijan do otwarcia swoich umysłów i serc na dialog”²².

¹⁹ BENEDYKT XVI, *Autentyczny dialog powinien być drogą wiary...*, dz. cyt., s. 19; BENEDYKT XVI, *Brońmy razem życia i wolności religijnej na świecie...*, dz. cyt., s. 53.

²⁰ BENEDYKT XVI, *Posłuszeństwo prawdzie umożliwia dialog...*, dz. cyt., s. 26; BENEDYKT XVI, *Jesteście twórcami swojej przyszłości...*, dz. cyt., s. 12.

²¹ BENEDYKT XVI, *Posłuszeństwo prawdzie umożliwia dialog...*, dz. cyt., s. 26; zob. także J. RATZINGER, *Religie światowe wobec pytania o prawdę*, „Społeczeństwo” 2005 nr 4/5, s. 719-726.

²² BENEDYKT XVI, *Paweł – centralne miejsce Jezusa Chrystusa*, OR 2007 nr 3, s. 30; BENEDYKT XVI, *Brońmy razem życia i wolności religijnej na świecie...*, dz. cyt., s. 53.

To skoncentrowanie na Jezusie Chrystusie, który jest drogą, prawdą i życiem człowieka (por. J 14, 6), uznawanie Go za jedyne Zbawiciela świata, nie oznacza zamknięcia się na dialog. „Jeśli człowiek wnika w głębię spotkania z Chrystusem, otwiera się wówczas także szeroka przestrzeń dla dialogu. (...) Droga dialogu to – jak uczy papież – właśnie bycie blisko Boga w Chrystusie, głębokie spotkanie z Nim w doświadczeniu prawdy, która otwiera nas na światło i pomaga nam wyjść do innych”²³.

Dialog jako wspólne poszukiwanie oznacza uznanie przez Kościół tego wszystkiego, co w różnych religiach jest prawdziwe i święte. Jeśli takim jest rzeczywiście, to widzieć trzeba to jako odbłask tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Jest to owoc działania Ducha Świętego, gdyż – jak za św. Tomaszem z Akwinu stwierdza papież – „wszelka prawda, przez kogokolwiek głoszona, pochodzi od Ducha Świętego”. Głosząc przy tym jednak nieustannie prawdę o jedynym pośrednictwie zbawczym Jezusa Chrystusa Kościół odcina się od drogi relatywizmu czy synkretyzmu religijnego²⁴. Ze względu właśnie na tendencje relatywistyczne we współczesnej kulturze, Benedykt XVI zwraca szczególną uwagę na kategorię prawdy w kontekście dialogu międzyreligijnego. Aspekt werytatywny stanowi bez wątpienia pewną specyfikę zarówno papieskiego rozumienia dialogu i jego celu (w odniesieniu choćby do posoborowego nauczania Kościoła)²⁵, jak również całej jego teologii religii²⁶.

2. Formy dialogu

Dialog międzyreligijny ukierunkowany na zasadniczy swój cel, jakim jest wspólne poszukiwanie prawdy, przyjmuje wiele różnych form i toczyć się powinien – jak często podkreśla Benedykt XVI – na różnych płaszczyznach. Zanim zostaną one ukazane, warto jeszcze zaznaczyć, że sam dialog międzyreligijny, jak rozumie go Benedykt XVI, nie stanowi rzeczywistości wyizolowanej z szerszego kontekstu. Tym, co jest pewnym twórczym wkładem obecnego papieża w tej materii, to łączenie dialogu międzyreligijnego z dialogiem międzykulturowym²⁷. Ponadto Benedykt XVI, motywowany przekonaniem, że „również

²³ BENEDYKT XVI, *Pseudo-Dionizy Areopagita...*, dz. cyt., s. 57.

²⁴ BENEDYKT XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju...*, dz. cyt., s. 8.

²⁵ Por. J. URBAN, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999, s. 205-214.

²⁶ Por. Ł. ANIOŁ, *Prawda jako podstawowa kategoria w teologii religii Benedykta XVI*, Wrocław 2009 (mps PWT).

²⁷ Więcej na temat dialogu międzykulturowego w powiązaniu z dialogiem międzyreligijnym zob. np.: BENEDYKT XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 26, 59; BENEDYKT XVI, *Dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest niezbędny*, OR 2006 nr 11, s. 39-40; BENEDYKT XVI, *Twórzmy cywilizację miłości*, OR 2007 nr 12, s. 14; BENEDYKT XVI, *Imię Boga jest imieniem sprawiedliwości*, OR 2008 nr 2, s. 34; BENEDYKT XVI, *Posłuszeństwo prawdzie umożliwia dialog...*, dz. cyt., s. 25-26.

na osobach uważających się za agnostyków lub ateistów powinno zależeć nam jako wierzącym” podjął cenną inicjatywę poszerzającą krąg osób zaangażowanych w dialog. W tradycyjnym bożonarodzeniowym przemówieniu do Kurii Rzymskiej (21.12.2009) dał ku temu impuls w słowach: „Uważam, że Kościół powinien również dzisiaj otworzyć swego rodzaju «dziedziniec pogan», gdzie będą mogli w jakiś sposób zbliżyć się do Boga ludzie, którzy Go nie znają, z nim znajdują drogę do Jego tajemnicy, której służy życie wewnętrzne Kościoła. Do dialogu z religiami powinien dzisiaj dołączyć się przede wszystkim dialog z tymi, którym religia jest obca, którzy nie znają Boga, a jednak nie chcą pozostać po prostu bez Boga, lecz pragną przynajmniej zbliżyć się do Niego jako do Nieznanego”²⁸.

Powyższe uwagi wstępne pozwalają przejść do szczegółowego ukazania wspomnianych form i płaszczyzn realizowania dialogu międzyreligijnego. Benedykt XVI bardzo wyraźnie je wyeksponował w czasie spotkania z przedstawicielami innych religii w Saint Mary's University College w Londynie (17.09.2010). Pierwszą płaszczyzną jest „dialog w życiu”, oznaczający zgodne i pełne szacunku życie sąsiedzkie i wyrażający się we wzajemnym poznawaniu i ubogacaniu się. Dalej mamy do czynienia z „dialogiem w działaniu”. Przyj-

W tym kontekście warto tylko wspomnieć, gdyż przekracza to ramy tematyczne niniejszego opracowania, o uproszczonej interpretacji, dokonywanej przez wielu komentatorów, fragmentu listu Benedykta XVI do włoskiego polityka i filozofa Marcello Pery. List ten, opublikowany w „Corriere della Sera” (23.11.2008), dotyczył książki pt. *Dlaczego musimy nazywać się chrześcijanami* i miał stanowić, jak sugerowali niektórzy komentatorzy, argument za przejściem Benedykta XVI od dialogu międzyreligijnego do dialogu międzykulturowego (por. np. P. MILCAREK, *Problemy z Asyżem*, „Rzeczpospolita” 2.11.2011, s. A13). Właściwy sens i kontekst tej wypowiedzi ukazują L. Scaraffia (*Dialog według Benedykta XVI...*, dz. cyt., s. 53-55), a zwłaszcza M. Nowak (*Dialog międzyreligijny wobec różnicy oczekiwań...*, dz. cyt., s. 137-146).

²⁸ BENEDYKT XVI, *Jesteśmy przyjaciółmi tych, którzy znają Boga, i tych, którzy Go jeszcze nie znają*, OR 2010 nr 2, s. 40-41. Wspomniana inicjatywa realizowana przez Papieską Radę ds. Kultury pod kierunkiem kard. Gianfranco Ravasio została zainaugurowana w Paryżu 24-25.03.2011 (zob. BENEDYKT XVI, *Miejsce braterskiego dialogu wierzących z niewierzącymi. Papieskie przesłanie wideo z okazji inauguracji Dziedzińca Pogan w Paryżu*, OR 2011 nr 5, s. 10-11). Jest ona z powodzeniem kontynuowana w innych miastach – następne spotkania odbyły się jeszcze w 2011 r. (Bukareszt, Tirana). W planach Papieskiej Rady ds. Kultury pojawiają się już kolejne chętne miasta do przeprowadzenia takich spotkań w 2012 i 2013 r. (m.in. Barcelona, Sztokholm, Palermo, Moskwa, Praga, Waszyngton). Zob. więcej: <http://tygodnik.onet.pl/1,70400,druk.html> (dostęp: 4.05.2012).

Echem inicjatywy otwarcia „dziedzińca pogan” było także poszerzenie formuły kolejnego już, a pierwszego z udziałem Benedykta XVI, spotkania w Asyżu (27.10.2011). Zaprosił on na ten dzień refleksji, dialogu i modlitwy o pokój i sprawiedliwość na świecie nie tylko przedstawiciele różnych religii, Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, ale także po raz pierwszy, otwartych na dialog i poszukiwanie Boga, ludzi niewierzących (zob. więcej na temat tego spotkania: OR 2012 nr 1, s. 24-30).

muje on formę konkretnych wspólnych działań wyznawców różnych religii. Mają one na celu, zgodnie z ich przekonaniami religijnymi, promowanie integralnego rozwoju człowieka, zaangażowanie na rzecz pokoju, sprawiedliwości i ochrony świata stworzonego. Oprócz tych form jest oczywiście „płaszczyzna rozmów formalnych”, w której istotne miejsce zajmować powinno, oprócz dyskusji teologicznej, także dzielenie się bogactwem duchowym, zwłaszcza doświadczeniem modlitwy, rozumianej jako spotkanie z Bożą miłością²⁹.

a) Dialog w życiu

Pierwsza płaszczyzna – „dialog w życiu” – oznacza po prostu życie z wyznawcami innych religii, w którym uznaje się ich jako naszych bliźnich i przyjmuje taką postawę, która pozwala im doświadczyć, że i dla nich przeznaczona jest chrześcijańska miłość bliźniego. To przeżywanie miłości bliźniego jako wyrazu naszej wiary³⁰. W kontekście tej płaszczyzny dialogu papież w sposób szczególny odwołuje się do jednej z istotnych zasad prowadzenia dialogu międzyreligijnego, jaką jest zasada wzajemności. Polega ona na budowaniu relacji opartych na wzajemnym poznaniu i szacunku. Wysilek wzajemnego poznania jest konieczny, gdyż „niewiedza raczej niszczy, niż buduje”³¹.

Przez zgodne i pełne szacunku życie sąsiedzkie pojawia się możliwość wzajemnego poznawania się i ubogacania. Poznanie partnera dialogu pozwala skorygować jego obraz, często jeszcze dzisiaj wypaczony i przez to stwarzający trudności we wzajemnych relacjach. Sprzyja to przezwyciężaniu narosłych w przeszłości uprzedzeń, nieporozumień i wzajemnych oporów. Uwolnienie się na tej drodze od tego ciężkiego brzemienia przeszłości sprawia, że dialog staje się drogą do pojednania. Pozwala też w inny sposób, bez pogardy i wrogości, mówić o sobie wzajemnie. W kontekście np. dialogu z judaizmem można, jak zaznacza papież, przez wzajemne poznawanie wypracować akceptowaną przez obydwie strony interpretację wciąż dyskusyjnych kwestii historycznych, a także uczynić postępy w teologicznej ocenie relacji między tymi religiami³². Coraz lepsze poznawanie się i zrozumienie pozwala dostrzec jednocześnie szeroką płaszczyznę wspólnie podzielanych wartości etycznych i obronę ich we współczesnym świecie³³.

²⁹ BENEDYKT XVI, *Dialog między religiami musi się toczyć na różnych płaszczyznach*, OR 2010 nr 10, s. 19; zob. także: BENEDYKT XVI, *Jesteście twórcami swojej przyszłości...*, dz. cyt., s. 12-13.

³⁰ BENEDYKT XVI, *Spotkanie Benedykta XVI z duchowieństwem diecezji Belluno-Feltre i Treviso*, OR 2007 nr 10-11, s. 37.

³¹ BENEDYKT XVI, *Trzeba, by każdy czuł się w Kościele jak u siebie...*, dz. cyt., s. 35.

³² BENEDYKT XVI, *Imieniem Boga mogą być tylko pokój i braterstwo...*, dz. cyt., s. 42; BENEDYKT XVI, *Dekalog naszym wspólnym dziedzictwem i zobowiązaniem*, OR 2005 nr 10, s. 17-18.

³³ BENEDYKT XVI, *Brońmy razem życia i wolności religijnej na świecie...*, dz. cyt., s. 52.

Dialog życia – zgodne i pełne szacunku życie sąsiedzkie – zakłada też uznanie godności każdej osoby ludzkiej. W szczególny sposób Benedykt XVI podkreśla konieczność uznania podstawowego elementu godności osoby ludzkiej, jakim jest niezbywalne prawo do wolności religijnej i wolności sumienia. Myśl ta powraca często w nauczaniu papieskim³⁴. Negowanie czy ograniczanie ich, jak choćby przez fundamentalizm, który rości sobie prawo narzucania religii siłą, uniemożliwia twórczy dialog międzyreligijny. W adhortacji *Verbum Domini* czytamy, że „dialog nie byłby jednak owocny, gdyby nie zakładał również autentycznego szacunku dla każdej osoby, pozwalającego jej w sposób wolny wyznawać własną religię. (...) wszystkim wierzącym musi być zapewniona skutecznie wolność wyznawania własnej religii prywatnie i publicznie, a także wolność sumienia”³⁵.

Miłość chrześcijańska wyraża się w szacunku dla ludzkiej wolności i – jak podkreśla papież – „zachęca chrześcijan prowadzących dialog z wyznawcami innych religii do przedstawiania, nie zaś narzucania wiary w Chrystusa, który jest «drogą i prawdą, i życiem» (J 14, 6)”³⁶. Konieczność uznania praw człowieka, a szczególnie zasady wolności wiary i jej praktykowania, przywołuje papież najczęściej w kontekście relacji z wyznawcami islamu. Nie waha się nawet otwarcie głosić, że „świat islamski ze swoją tradycją staje wobec wielkiego zadania, jakim jest znalezienie odpowiednich rozwiązań w tym zakresie”³⁷. Konieczne jest znalezienie takich odpowiednich rozwiązań, które zagwarantują „prawdziwe poszanowanie odpowiedzialnych wyborów, dokonywanych przez każdego człowieka, a zwłaszcza tych, które dotyczą fundamentalnych wartości i osobistych przekonań religijnych”³⁸.

b) Dialog w działaniu

Druga płaszczyzna dialogu określana jest mianem „dialogu w działaniu” i przyjmuje formę konkretnych wspólnych przedsięwzięć wyznawców różnych religii. Benedykt XVI, w nawiązaniu do aktualnego kontekstu społeczno-kulturowego, wskazuje te działania, które wydają się dziś najbardziej konieczne.

³⁴ Zob. szersze ujęcie w: BENEDYKT XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju...*, dz. cyt., s. 4-8.

³⁵ BENEDYKT XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, 120 (cyt. dalej: VD).

³⁶ BENEDYKT XVI, *Autentyczny dialog powinien być drogą wiary...*, dz. cyt., s. 19.

³⁷ BENEDYKT XVI, *Otwórzmy się na Boga, by zapanował pokój*, OR 2007 nr 2, s. 43-44; zob. także: BENEDYKT XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Kraków 2011, s. 109-112.

³⁸ BENEDYKT XVI, *Jesteśmy powołani do prawdziwego dialogu...*, dz. cyt., s. 19. Zob. także: BENEDYKT XVI, *Otwórzmy się na Boga, by zapanował pokój...*, dz. cyt., s. 43-44; BENEDYKT XVI, *Dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest niezbędny...*, dz. cyt., s. 39; BENEDYKT XVI, *Imieniem Boga mogą być tylko pokój i braterstwo...*, dz. cyt., s. 42; zob. więcej: J. Babiński, *Benedykt XVI wobec islamu...*, dz. cyt., s. 248-252.

Chyba najczęściej nawołuje on do wspólnego działania wyznawców wszystkich religii, które stawiałyby sobie za cel obronę świętości i godności osoby ludzkiej i wynikających stąd praw. Chodzi tu przede wszystkim o działania mające na celu obronę i promowanie tak podstawowych elementów godności osoby ludzkiej, jakimi są jej prawo do życia, prawo do wolności religijnej i wolności sumienia. Obrona wolności religijnej jest „stałym imperatywem”, szczególnie dla przywódców politycznych i religijnych. Tylko w uznaniu centralnego miejsca osoby – jak podkreśla Benedykt XVI – znaleźć można wspólną płaszczyznę porozumienia, by budować bardziej braterski świat. Ten szacunek dla godności każdej istoty ludzkiej sprawi, że wszelkie spory i nieporozumienia rozstrzygane będą w sposób pokojowy; przewyciężone zostaną ewentualne sprzeczności kulturowe i zneutralizowana niszczycielska siła ideologii³⁹.

Wobec aktów uderzających dziś w świętość i godność małżeństwa i rodziny nie mniej koniecznym polem wspólnego działania wyznawców wszystkich religii jest obrona równej godności mężczyzny i kobiety oraz wspólne ukazywanie małżeństwa, które rodzi się z odwzajemnionego i wiernego „tak”. Konieczne jest wspólne świadectwo, że rodzina stanowi podstawową komórkę społeczeństwa oraz pierwsze środowisko, w którym człowiek uczy się cnót i w nich zaprawia⁴⁰.

Widząc w Bogu „fundament wszelkiego dobra, niewyczerpane źródło życia moralnego oraz umocnienie głębokiego poczucia powszechnego braterstwa”⁴¹ religie dają temu wyraz, jak podkreśla papież, przez różnorakie wspólne działania. Benedykt XVI wspomina między innymi takie formy świadectwa jak niesienie ulgi cierpiącym, chorym, starszym, ubogim, obcokrajowcom; udzielanie pomocy ofiarom klęsk żywiołowych, głodu, niesprawiedliwości, dyskryminacji czy przemocy; wspólne rozwijanie konkretnych dzieł miłosierdzia⁴².

Ważnym obszarem „dialogu w działaniu” wyznawców różnych religii jest też dzieło umacniania pokoju i pojednania pomiędzy narodami oraz ochrona środowiska naturalnego. Aby pokój i pojednanie mogły być budowane na trwałych fundamentach, religie winny wyraźnie wskazywać, że tylko Bóg jest najpewniejszym źródłem pokoju. Jest on darem pochodzącym od Pana, „darem niebios”, wzywającym nas do kształtowania historii ludzkiej według Bożego porządku. Szczególny wkład religii w poszukiwanie pokoju polega przede

³⁹ Zob. np. BENEDYKT XVI, *Wzajemny szacunek, solidarność i pokój...*, dz. cyt., s. 23; BENEDYKT XVI, *Imieniem Boga mogą być tylko pokój i braterstwo...*, dz. cyt., s. 42.

⁴⁰ Zob. np. BENEDYKT XVI, *Chcemy tworzyć nadal więź prawdziwego braterstwa z narodem Przymierza*, OR 2010 nr 3-4, s. 17, VD 118-119.

⁴¹ Tamże 117.

⁴² Zob. np. BENEDYKT XVI, *Autentyczny dialog powinien być drogą wiary...*, dz. cyt., s. 20; BENEDYKT XVI, *Imieniem Boga mogą być tylko pokój i braterstwo...*, dz. cyt., s. 42; BENEDYKT XVI, *Chcemy tworzyć nadal więź prawdziwego braterstwa z narodem Przymierza...*, dz. cyt., s. 17; BENEDYKT XVI, *Katolików i żydów łączy obojętność walki z ubóstwem i niesprawiedliwością*, OR 2011 nr 7, s. 25.

wszystkim na wspólnym i szczerym poszukiwaniu Boga oraz na dawaniu świadectwa, że jest On „obecny i poznawalny (...); że działa w świecie dla naszego dobra, a społeczeństwo może patrzeć z nadzieją w przyszłość, jeśli odzwierciedla ona Jego porządek. To właśnie dynamiczna Boża obecność zbliża do siebie serca i zapewnia jedność. Istotnie, ostatecznym fundamentem jedności ludzi jest doskonała jedność i uniwersalność Boga”⁴³.

W tym dialogu na rzecz pokoju, co bardzo często podkreśla także Benedykt XVI, istotne jest poszanowanie godności każdej osoby ludzkiej wraz z jej prawem do wolności religijnej, która jest „drogą do pokoju”⁴⁴. „Oby wyznawcy wszystkich religii – apelował papież podczas spotkania z wyznawcami różnych religii w Waszyngtonie (17.04.2008) – byli zjednoczeni w obronie i afirmacji życia oraz wolności religijnej na całym świecie. Gdy ofiarnie wypełniamy to święte zadanie – przez dialog i niezliczone małe gesty miłości, zrozumienia i współczucia – możemy być narzędziami pokoju dla całej rodziny ludzkiej”⁴⁵.

Zgodne i pełne szacunku życie sąsiedzkie oraz podejmowanie wspólnych działań przez wyznawców różnych religii ma istotny i często podkreślany obecnie przez Benedykta XVI wymiar. Jest to zadanie wspólnego i przez to wiarygodnego świadectwa o Bogu, objawionej wizji człowieka i sensu życia. W dobie sekularyzacji spychającej Boga na margines życia i głoszącej, że jest On zbyteczny i nie ma wpływu na życie; gdy „zostali sfabrykowani inni i nowi bogowie, przed którymi człowiek chyli czoło”; w czasach odsuwających jako mało istotne pytania o sens i cel życia każdego człowieka i całej ludzkości, znaczenie wspólnego zgodnego życia i działania wyznawców różnych religii ma znaczenie wyjątkowe⁴⁶.

Praktykowanie „dialogu życia” i „dialogu dzieł” jest od strony negatywnej znakiem oporu, jaki religie stawiają wspólnie wobec „dyktatury rozumu pozytywistycznego, który wyklucza Boga z życia wspólnoty i norm życia społecznego”. Ujmując zaś rzecz pozytywnie, praktyka ta jest posługą świadczenia o Bogu i rozbudzania w naszym społeczeństwie wrażliwości i otwartości na wymiar transcendentny. Przywraca Bogu należne Mu miejsce⁴⁷. Dialog ten

⁴³ BENEDYKT XVI, *Trwale bezpieczeństwo opiera się na zaufaniu*, OR 2009 nr 7-8, s. 22-23; BENEDYKT XVI, *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za sprawę pokoju*, OR 2012 nr 1, s. 27-29.

⁴⁴ Zob. BENEDYKT XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju...*, dz. cyt., s. 4-8 oraz pozostałe *Orędzia na Światowy Dzień Pokoju*.

⁴⁵ BENEDYKT XVI, *Brońmy razem życia i wolności religijnej na świecie...*, dz. cyt., s. 53.

⁴⁶ BENEDYKT XVI, *Jesteśmy powołani do prawdziwego dialogu...*, dz. cyt., s. 19; BENEDYKT XVI, *Chcemy tworzyć nadal więź prawdziwego braterstwa z narodem Przymierza...*, dz. cyt., s. 18.

⁴⁷ BENEDYKT XVI, *Otwórzmy się na Boga, by zapanował pokój...*, dz. cyt., s. 43-44; BENEDYKT XVI, *Chcemy tworzyć nadal więź prawdziwego braterstwa z narodem Przymierza...*, dz. cyt., s. 18; BENEDYKT XVI, *Jesteśmy powołani do prawdziwego dialogu...*, dz. cyt., s. 19.

promuje prawidłowe pojmowanie roli religii w życiu dzisiejszych społeczeństw jako „elementu korygującego czysto horyzontalną, a więc niepełną wizję osoby ludzkiej i współżycia społecznego”⁴⁸. Religie, jak przekonuje Benedykt XVI, dążą do zgłębienia pełnego znaczenia ludzkiej egzystencji poprzez powiązanie jej ze źródłem albo zasadą, która istnieje poza nią samą; są próbą rozumienia wszechświata pojmowanego jako pochodzący i powracający do swojego źródła albo zasady⁴⁹.

Ta wyjątkowość wspólnego świadectwa widoczna jest jeszcze w kontekście wszelkich form instrumentalnego wykorzystywania religii; sytuacji, gdy usprawiedliwia się przemoc w imię Boga i religii. Prowadzi to do utrwalania przekonania, że religia nieuchronnie powoduje podziały w świecie i dlatego im mniej uwagi poświęca się jej w życiu publicznym, tym lepiej. Przez zgodne i pełne wzajemnego szacunku życie możemy udzielić wiarygodnego świadectwa, że jest to wizja fałszywa; że właściwie przeżywane religie nigdy nie stają się nośnikami nienawiści i nigdy nie można usprawiedliwiać zła i przemocy, powołując się na imię Boga⁵⁰.

W kontekście dialogu z muzułmanami, w którym ta kwestia stanowi istotny element, Benedykt XVI szczególnie zachęca, aby „publiczny obraz religii odzwierciedlał jej prawdziwą naturę”. W przemówieniu przed meczetem im. Króla Husajna Bin Talala w Ammanie (9.05.2009) mówił: „W obliczu sytuacji, w której przeciwnicy religii dążą nie tylko do tego, by zmusić ją do milczenia, ale by zastąpić jej głos własnym, jeszcze bardziej odczuwalna staje się potrzeba, by wierzący szczerze głosili swoje zasady i to, w co wierzą. Muzułmanie i chrześcijanie – właśnie ze względu na dziedzictwo naszej wspólnej historii, w której było tak wiele niezrozumienia – muszą dziś dążyć do tego, by byli znani i postrzegani jako czciciele Boga, wierni modlitwie, pragnący postępować i żyć zgodnie z prawami Wszchemocnego, miłosierni i współczujący, wytrwale dający świadectwo wszystkiemu, co prawdziwe i dobre”⁵¹.

c) Płaszczyzna rozmów formalnych

Trzecią płaszczyzną, na której winien rozwijać się dialog międzyreligijny, są formalne rozmowy między przedstawicielami poszczególnych religii. Choć, jak zauważa Benedykt XVI, w dialogu „nie możemy od razu podejmować dyskusji o wielkich tajemnicach wiary”, to jednak po wstępnych i koniecznych

⁴⁸ BENEDYKT XVI, *Katolików i żydów łączy obowiązek walki z ubóstwem i niesprawiedliwością...*, dz. cyt., s. 25.

⁴⁹ BENEDYKT XVI, *Łączy nas pragnienie pokoju i poszukiwanie sensu życia*, OR 2008 nr 9, s. 18.

⁵⁰ BENEDYKT XVI, *Twórzmy cywilizację miłości...*, dz. cyt., s. 14; BENEDYKT XVI, *Religia otwiera nowe horyzonty*, OR 2009 nr 7-8, s. 12-13.

⁵¹ Tamże, s. 13.

krokach, jakimi są „dialog życia” i „dialog dzieł”, przychodzi także czas na ten niełatwy, ale niezbędny krok⁵². W swym nauczaniu Benedykt XVI nawiązuje przede wszystkim do kontaktów z wyznawcami judaizmu oraz islamu. O innych religiach także wspomina, ale już nie tak często⁵³.

Wskazując na tę formę dialogu papież czyni to w pewnym kluczu. Z jednej strony ukazuje zagadnienia, które dotyczą spotkań ze wszystkimi bez wyjątku religiami, z drugiej zaś nie zapomina o pewnej specyfice i szczególnych wyzwaniach obecnych w dialogu z judaizmem i islamem. W taki też sposób treści te zostaną ukazane.

Przywołując zasadniczy cel dialogu, jakim jest uważne wsłuchiwanie się w głos prawdy, Benedykt XVI uczy, że na drodze formalnych rozmów ekspertów należy zarówno odkrywać punkty wspólne, jak i spokojnie oraz jasno dyskutować o tym, co prawdziwie różni poszczególne religie. Pozwoli to dokonać – jak zauważa papież w kontekście sytuacji w Afryce – „niezbędnego rozróżnienia między tym, co kulturowe i religijne” u partnerów dialogu. Aby głębiej wnikać w bogactwo wiary chrześcijańskiej i skutecznie ją przekazywać warto omawiać, w ramach badań teologicznych, niektóre elementy afrykańskich kultur tradycyjnych, które są zgodne z nauczaniem Chrystusa⁵⁴. Dotyczy to nie tylko religii afrykańskich, ale również „starożytnych tradycji duchowych różnych kontynentów”⁵⁵.

Uważne wsłuchiwanie się w głos prawdy powoduje, że w dialogu nie porzestaje się na określeniu wspólnych wartości i strategii praktycznego działania, ale dąży się do badania ich ostatecznego fundamentu. Kwestią podstawową w dialogu jest pytanie o Boga, Jego obraz przeżywany w religiach oraz kształt samych religii⁵⁶.

Dialog przyczyniać się powinien do oczyszczania religii z elementów jej obcych. Papież wspomina tu np. elementy magiczne i praktyki czarnoksięstwa, które są nie do pogodzenia z prawdziwym życiem religijnym⁵⁷. Najwięcej jednak uwagi poświęca kwestii przemocy dokonywanej w imię Boga i religii. Taka postawa stanowi wypaczenie istoty Boga i religii. Stąd też, jak z naciskiem stwierdził Benedykt XVI w Asyżu (27.10.2011), „jeśli chcemy w sposób realistyczny i wiarygodny walczyć z uciekaniem się do przemocy z pobudek religijnych” musimy – na forum międzyreligijnym – jasno pytać między innymi o to: Jaka jest prawdziwa natura religii?, czy rzeczywiście istnieje wspólna natura

⁵² BENEDYKT XVI, *Spotkanie Benedykta XVI z duchowieństwem diecezji Belluno-Feltre i Treviso...*, dz. cyt., s. 37.

⁵³ Te inne religie wspomniane przez papieża to hinduizm, buddyzm, konfucjanizm (VD 119) oraz tradycyjne religie afrykańskie (AM 92-93).

⁵⁴ AM 92.

⁵⁵ VD 119.

⁵⁶ BENEDYKT XVI, *Brońmy razem życia i wolności religijnej na świecie...*, dz. cyt., s. 53.

⁵⁷ AM 92-93.

religii, która wyraża się we wszystkich religiach, a zatem cechuje je wszystkie? Skąd czerpać wiedzę do poznania prawdziwej natury religii?⁵⁸

Przemoc motywowana religijnie – jak wyraźnie zaznacza papież – stawia wszystkie religie w obliczu pytania o ich prawdziwą naturę i zmusza wszystkich do oczyszczenia zawężonego albo wypaczonego obrazu Boga. Prawdziwy obraz Boga w religiach jest nierzadko ukryty ze względu na sposób, w jaki religie te są praktykowane. Religia, która służy ignorancji, uprzedzeniom, pogardzie, przemocy czy nadużyciom ulega karykaturalnemu zniekształceniu i domaga się koniecznego oczyszczenia⁵⁹. Respektowanie wolności religijnej jest przez papieża przywoływane jako istotne kryterium świadczące o „autentyczności religii”⁶⁰.

Wobec wagi powyższych pytań, jak na innym miejscu stwierdza papież, szczególnie istotną kwestią do podjęcia w dialogu religii dzisiaj jest ukazanie ogromnego potencjału ludzkiego rozumu, który także jest darem Bożym. Ważne jest wspólne ukazywanie, że „prawdziwa religia poszerza horyzonty ludzkiego rozumienia i stanowi podstawę prawdziwie ludzkiej kultury”; ze względu zarówno na zasady wiary, jak i prawego rozumu odrzuca ona wszelkie formy przemocy. „Religia i rozum wzajemnie się umacniają (...), rozum oczyszcza i porządkuje religię, a objawienie i wiara wyzwalają cały potencjał rozumu”⁶¹.

Choć, jak zauważa papież, „świadczenia o istnieniu ścisłego związku między relacją z Bogiem i etyką miłości do każdego człowieka spotykamy w wielu wielkich tradycjach religijnych”⁶², to jednak najczęściej do tej kwestii wraca w nawiązaniu do islamu. Konieczność uznania praw człowieka, a szczególnie zasady wolności wiary i jej praktykowania, stanowi szczególnie temat w dialogu z islamem. Benedykt XVI zdobywa się nawet na tak mocne słowa: „Podobnie jak we wspólnocie chrześcijańskiej długo trwało poszukiwanie właściwego stosunku wiary do tego rodzaju przekonań [do praw człowieka, a szczególnie wolności wiary i jej praktykowania – dop. R.S.] – poszukiwanie, które z pewnością nigdy ostatecznie się nie zakończy – tak i świat islamski ze swoją tradycją staje wobec wielkiego zadania, jakim jest znalezienie odpowiednich rozwiązań w tym zakresie. W tym momencie głównym tematem dialogu między chrześcijanami i muzułmanami będzie przede wszystkim kwestia wspólnego zaangażowania, by znaleźć odpowiednie rozwiązania”⁶³.

⁵⁸ BENEDYKT XVI, *Wszyscy jesteście odpowiedzialni za sprawę pokoju...*, dz. cyt., s. 28.

⁵⁹ Tamże, s. 28-29; BENEDYKT XVI, *Uniwersytet miejscem dialogu i zgłębiania prawdy*, OR 2009 nr 7-8, s. 11-12.

⁶⁰ BENEDYKT XVI, *Otwórzmy się na Boga, by zapanował pokój...*, dz. cyt., s. 43-44.

⁶¹ BENEDYKT XVI, *Wiara i rozum odrzucają przemoc i totalitaryzm*, OR 2009 nr 5, s. 29-30.

⁶² VD 117.

⁶³ BENEDYKT XVI, *Otwórzmy się na Boga, by zapanował pokój...*, dz. cyt., s. 43-44; zob. także: BENEDYKT XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu...*, dz. cyt., s. 109-112.

Na drodze tego dialogu ważne miejsce wydaje się mieć Forum Katolicko-Muzułmańskie⁶⁴. Owocem pierwszego spotkania tego gremium było – jak to określił Benedykt XVI – sformułowanie wspólnego stanowiska, że „trzeba bezgranicznie wielbić Boga i w bezinteresowny sposób kochać bliźnich, w szczególności tych, którzy cierpią i są w potrzebie”⁶⁵. Ze względu jednak na fakt złożoności świata muzułmańskiego papież jest świadomy, że konieczny jest dalszy cierpliwy dialog Kościoła z muzułmanami w celu „prawnego i praktycznego uznania wolności religijnej” w tych krajach, gdzie nie jest ona właściwie respektowana⁶⁶.

W kontekście tego partnera dialogu inny ważny temat stanowi kwestia wiarygodności islamskich roszczeń do posiadania pełni Objawienia. Uznając Jezusa Chrystusa za wielkiego proroka, ale negując Jego bóstwo odwołują się oni ostatecznie też do pewnego wspólnego nam skarbu: wywodzą się z religii Abrahamowej. Zinterpretowali ją jednak na nowo i przeżywają na nowe sposoby, które – jak to określił Benedykt XVI w czasie spotkania z duchowieństwem diecezji Belluno-Feltre i Treviso – „wymagają jeszcze analizy, a do których będziemy musieli się w końcu ustosunkować”⁶⁷. Nie mniej trudna, w kontekście islamu, wydaje się być realizacja innego postulatu Benedykta XVI. Pragnie on, by religie wносиły pozytywny swój wkład w dobro wspólne „uwzględniając rozróżnienie porządku społeczno-politycznego i porządku religijnego”⁶⁸.

Ważnym tematem wspólnych dyskusji są też księgi święte poszczególnych religii. Znaczenie tych ksiąg związane jest z faktem, że zawierają w sobie wiele wskazań i wartości podzielanych także przez chrześcijan⁶⁹. Szczególne miejsce przypada tu jednak dialogowi z judaizmem, ze względu na „głębokie pokrewieństwo” oraz „wspólne korzenie duchowe i bogate dziedzictwo wiary w Jednego Boga”⁷⁰. Mimo że orędzie Biblii hebrajskiej i chrześcijańskiego Starego Testamentu rozwinęło się w różny sposób w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej, to papież zachęca do stwarzania możliwości spotkań, których przed-

⁶⁴ Zostało ono utworzone przez Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego i sygnatariuszy listu otwartego 138 przywódców islamskich do religijnych zwierzchników chrześcijan z 13.10.2007. W dniach 4-5.11.2008 zorganizowało ono w Watykanie pierwsze seminarium zatytułowane: *Miłość Boga, miłość bliźniego – godność osoby ludzkiej i wzajemny szacunek*.

⁶⁵ BENEDYKT XVI, *Imieniem Boga mogą być tylko pokój i braterstwo...*, dz. cyt., s. 42.

⁶⁶ AM 94; zob. także: Z. KUBACKI, *Wolność religijna w islamie i w Kościele katolickim*, „Przegląd Powszechny” 2012 nr 5, 78-92.

⁶⁷ BENEDYKT XVI, *Spotkanie Benedykta XVI z duchowieństwem diecezji Belluno-Feltre i Treviso...*, dz. cyt., s. 37.

⁶⁸ VD 118.

⁶⁹ Tamże 119.

⁷⁰ BENEDYKT XVI, *Pamięć pomaga budować pokojową przyszłość*, OR 2011 nr 12, s. 17; BENEDYKT XVI, *Wspólnie dawajmy świadectwo o Bogu*, OR 2006 nr 2, s. 46.

miotem byłoby także wspólne studium Pism Świętych⁷¹. Jako ważne zadanie, po wiekach konfrontacji, uznaje on trud przyczynienia się do tego, „żeby te dwa sposoby nowej lektury pism biblijnych – chrześcijański i żydowski – zaczęły prowadzić ze sobą dialog, dopomagający do poprawnego rozumienia woli Boga i Jego słowa”⁷².

Ostatnią wyraźnie eksponowaną przez papieża kwestią, co do której religie winny się spotkać na tym forum dialogu, to zagadnienia dotyczące prawdy o człowieku, jego naturze i przeznaczeniu. Religie mają wspólnie przedstawiać taką koncepcję osoby, która uwydatnia wrodzone pragnienie życia w przyjaźni z bliźnimi; wskazać że relacje międzyludzkie nie mogą być definiowane w kategoriach dominacji i własnych korzyści. Religie – jak uzasadnia papież – mają szczególną rolę do odegrania, ponieważ wskazują swoim wyznawcom, że ważne w życiu jest także poświęcenie, samodyscyplina, czy umiar w korzystaniu z dóbr tego świata⁷³.

* * *

Bogactwo wspomnianych form dialogu oraz ich wzajemne dopełnianie się na drodze wspólnego dążenia do prawdy wyznawców różnych religii dobrze podsumowuje pewna symbolika przywołana przez Benedykta XVI. Narzędziem dialogu może się stawać, obok ludzkiego serca i umysłu, także dłoń. Gest wyciągniętej dłoni oznacza gotowość dzielenia się – brania i dawania. Bóg nie chciał, aby ona zabijała lub zadawała ból, ale aby leczyła i pomagała żyć. „Wyciągnięcie ręki oznacza, że mamy nadzieję na następnym etapie na miłość. (...) Może ona budzić nadzieję, zwłaszcza gdy umysł się zacina, a serce waha”⁷⁴. Tak więc obok trwającego dialogu „twarzą w twarz” nie mniej istotną rolę ma dialog przyjmujący formę „współpracy «ramię w ramię»”⁷⁵. Tak ujmowany przez Benedykta XVI dialog wpisuje się, z pewnymi charakterystycznymi akcentami papieża, w posoborowe nauczanie Kościoła⁷⁶, gdzie ukazywany jest jako całokształt pozytywnych i konstruktywnych stosunków międzyreligijnych z osobami i wspólnotami innych wyznań, mających na celu wzajemne poznanie i obopólne ubogacenie.

⁷¹ VD 43.

⁷² BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 44.

⁷³ BENEDYKT XVI, *Łączy nas pragnienie pokoju i poszukiwanie sensu życia...*, dz. cyt., s. 18-19.

⁷⁴ BENEDYKT XVI, *Jesteście twórcami swojej przyszłości...*, dz. cyt., s. 13.

⁷⁵ BENEDYKT XVI, *Dialog między religiami musi się toczyć na różnych płaszczyznach...*, dz. cyt., s. 18.

⁷⁶ Zob. więcej: J. URBAN, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999.

Purpose and forms of interreligious dialogue according to Benedict XVI

Benedict XVI, identifying himself as “the apostle of dialogue and the man of peace”, makes an important contribution to the interreligious dialogue. The Pope indicates that this dialogue cannot be treated as a “temporary choice”, but as the future depends on it, it is a “life necessity”.

The aim of the dialogue is not just simple exchange of ideas, but also seeking for truth together, in the spirit of love and respect for every human being, for his culture and spiritual tradition. In this mutual search and in-depth study of truth the Church recognizes in diverse religions these aspects, which are true and sacred and at the same time confesses, that in Jesus Christ the history of Salvation is crowned and revealed most perfectly.

Interreligious dialogue according to Benedict XVI has many diverse forms. The first form is “dialogue in life”, which means peaceable and full of respect existence in one space of confessors of diverse religions. Further there is a “dialogue in action”. It is expressed in taking action together, which aims at promotion of integral development of human being and involvement for peace and justice. Moreover there is an area of theological discussions, where people can exchange ideas regarding their spiritual richness, especially their experience of prayer.

Ks. JACEK FRONIEWSKI*

TEOLOGICZNE ZNACZENIE WKŁADU
MAXA THURIANA W PRZYGOTOWANIE
DOKUMENTU Z LIMY (BEM)
W ZAKRESIE EUCHARYSTYCZNEGO
CHARAKTERU ANAMNEZY
(Z POZYCJI 30 LAT RECEPCJI DOKUMENTU)

W tym roku minęło 30 lat od jednego z najważniejszych wydarzeń w historii ruchu ekumenicznego, kiedy to podczas sesji plenarnej w Limie, odbywającej się w dniach 2–16 stycznia 1982 roku, Komisja „Wiara i Ustrój” (Faith and Order) Światowej Rady Kościołów przyjęła dokument „Baptism, Eucharist and Ministry” (BEM), czyli tzw. *Dokument z Limy*. Ranga tego bezprecedensowego ekumenicznego uzgodnienia, nazywanego kamieniem milowym ekumenizmu czy też „cudem z Limy”, bierze się stąd, że była to pierwsza w dziejach tak wszechstronna próba zbliżenia stanowisk wszystkich tradycji chrześcijańskich¹. BEM jest syntezą 50-letnich prac Komisji „Wiara i Ustrój” nad uzgodnieniem, które prowadziłyby do wspólnoty eucharystycznej podzielonych chrześcijan na tak szerokiej płaszczyźnie dialogu, jaką reprezentuje Światowa Rada Kościołów i w tym kontekście jest szczególnym osiągnięciem ekumenicznym w sensie imponującej drogi, jaką pokonano, by uzyskać zaskakująco daleko idącą zgodę przedstawicieli tak wielu różnych Kościołów, podzielonych przecież dotąd znacząco historycznymi i teologicznymi kontrowersjami. Teologicznie najistotniejszą konwergencję w tym do-

* Ks. dr Jacek Froniewski – doktor teologii.

¹ A. SKOWRONEK, *Z ekumenią w XXI wiek*, „Życie Duchowe” 10 (4)1997, s. 19; S.C. Napiórkowski, *Czego nauczyły nas dialogi ekumeniczne?*, w: *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia*, red. L. Górka, S. Pawłowski, Lublin 2003, s. 156.

kumencie uzyskano w zakresie Eucharystii, a jej głównym współtwórcą był Max Thurian, który do prac Komisji nad tym uzgodnieniem, już na początku lat 70. wprowadził wypracowaną w teologii koncepcję biblijnie pojmowanego pojęcia pamiętki (anamnezy). Nakreślona przez niego anamnetyczna perspektywa rozwiązania problemu ofiarniczego charakteru Eucharystii otworzyła nowy potencjał możliwości szukania zbliżenia ekumenicznego w tej kwestii i stała się źródłem sukcesu *Dokumentu z Limy*. Swoistej anamnezie teologicznej tego zagadnienia ma służyć niniejszy przyczynek, będący próbą przypomnienia pewnego wycinka ogromnego dorobku Maxa Thuriana, nadal mało znanego Polsce, a jednocześnie jest to zachęta do odnowy głębszej recepcji *Dokumentu z Limy*, który – po pierwszej fali entuzjastycznego przyjęcia – obecnie może nie zawsze i nie przez wszystkich ekumenistów jest zgłębiany i doceniany.

1. Postać i dorobek Maxa Thuriana

Max Thurian to teolog o niezwyklej drodze życiowej i koniecznie należy ją przybliżyć, by naświetlić tło jego poszukiwań i zrozumieć ich znaczenie teologiczne. Urodził się 16 sierpnia 1921 r. w rodzinie protestanckiej w Genewie. Tam też odbył studia teologiczne i został pastorem Kościoła reformowanego. W roku 1942 poznał Rogera Schutza – założyciela Wspólnoty z Taizé, do którego się przyłączył, stając się jednym z pierwszych siedmiu braci tej wspólnoty, która jako swój podstawowy charyzmat uznaje poszukiwanie jedności wśród podzielonych chrześcijan. Brat Max przez długie lata był subprzeorem Wspólnoty z Taizé i wywarł na nią znaczący wpływ teologiczno-duchowy. Od początku życia w Taizé poświęcił się badaniom teologicznym oraz liturgicznym i rozpoczął współpracę na polu ekumenicznym z działającą we Francji Grupą z Dombes oraz Światową Radą Kościołów w Genewie, gdzie z czasem stał się jednym z głównych teologów dialogu ekumenicznego. Papież Jan XXIII zaprosił braci Rogera i Maxa do udziału w obradach Soboru Watykańskiego II w charakterze obserwatorów, a Paweł VI powołał brata Maxa jako obserwatora do posoborowej Rady Liturgicznej (*Consilium*). W roku 1970 Max Thurian włączył się w prace teologiczne Komisji „Wiara i Ustrój” przy Światowej Radzie Kościołów, a od r. 1979 został przewodniczącym stałej Komisji redakcyjnej ostatecznej wersji *Dokumentu z Limy* (BEM), a także autorem „Liturgii z Limy”, dołączonej do tego dokumentu. 3 maja 1987 roku w Neapolu, gdzie był wykładowcą na Wydziale Teologicznym, ku konsternacji wszystkich, zarówno ze strony protestanckiej, jak i katolickiej oraz samej Wspólnoty z Taizé, w wieku 66 lat przyjął święcenia kapłańskie w Kościele katolickim. Swoją decyzję tłumaczył efektem wieloletniej drogi osobistych poszukiwań duchowych, teologicznych i liturgicznych oraz doświadczeń z dialogu ekumeniczne-

go² – jak sam pisał o tym do przyjaciół z Grupy z Dombes: „Od dawna w głębi duszy czuję się katolikiem”. W roku 1992 papież Jan Paweł II mianował go członkiem watykańskiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej i konsultorem Kongregacji ds. Duchowieństwa. Zmarł 15 sierpnia 1996 r. w Genewie, a pochowany został w Taizé przy starym kościółku romańskim, gdzie spoczywają inni bracia Wspólnoty³.

Ogromny dorobek teologiczny brata Maxa Thuriana⁴ już za jego życia doczekał się ciekawych opracowań⁵. Na język polski przetłumaczone zostały zaledwie trzy pozycje tego autora: *O Eucharystii i modlitwie*⁶, *Maryja Matka Pana*⁷, *Tożsamość kapłana*⁸. Spuściznę Teologa z Taizé można zasadniczo podzielić na dwie części, powiązane z etapami jego biografii teologicznej. W latach 50. i 60. napisał wiele ważnych prac zmierzających do pogłębienia istotnych kwestii ekumenicznych, zwłaszcza dotyczących rozumienia poszczególnych sakramentów, co miało pomóc w poszukiwaniu płaszczyzny wzajemnego zrozumienia pomiędzy podzielonymi Kościołami. Od roku 1970 zdecydowana większość jego publikacji jest bezpośrednim wynikiem zaangażowania w przygotowanie *Dokumentu z Limy*, a następnie z jego recepcją. Patrząc z dzisiejszej perspektywy bezwzględnie najważniejszym dziełem Thuriana jest wydana po raz pierwszy w 1959 r. *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*. Książkę tę należy uznać już za klasyczną pozycję XX-wiecznej teologii, gdyż pomimo upływu ponad 50 lat, do dziś docenia się jej nowatorski

² Jako pewne teologiczne podsumowanie tych poszukiwań można uznać wydaną przez Thuriana we Włoszech w 1993 r. książkę *L'identità del sacerdote* (wyd. polskie *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996).

³ M. HARDT, *Thurian Max*, w: *Personenlexikon Ökumene*, wyd. J. Ernesti, W. Thönnissen, Freiburg i. Br. 2010, s. 225-226 (tu także bibliografia w j. niem.); J.-C. ESCAFFIT, M. RASIWALA, *Historia Taizé*, Warszawa 2009, s. 26, 31-32, 34, 36, 42-43, 52-53, 61, 130-132; M. JAWORSKI, *O autorze i jego dziele*, w: M. Thurian, *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987, s. 5-7.

⁴ Istnieje pewien problem bibliograficzny w przypadku Maxa Thuriana, gdyż część jego publikacji była wydawana – jak to zazwyczaj czynią bracia z Taizé – nie pod jego nazwiskiem, ale sygnowana jako F. Max de Taizé, czyli brat (*frère*) Max z Taizé.

⁵ Przede wszystkim bardzo systematyczne opracowanie teologii Thuriana ze szczególną bibliografią wszystkich jego publikacji, ale tylko do 1970 r. – H. FOX, *Die Theologie Max Thurians*, Trier 1971. W miarę pełne zestawienie najważniejszych publikacji książkowych Thuriana można też znaleźć na stronie polskiej Wikipedii: http://pl.wikipedia.org/wiki/Max_Thurian (dostęp: 23.05.2012).

⁶ M. THURIAN, *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987 – w istocie są to w oryginale francuskim dwie pozycje: *L'homme moderne et la vie spirituelle*, Taizé 1970 oraz *Le mystère de l'eucharistie. Une approche oecuménique*, Taizé 1981.

⁷ Tenże, *Maryja Matka Pana. Figura Kościoła*, Warszawa 1990 – org. fr. *Marie. Mère du Seigneur. Figure de l'Eglise*, Taizé 1963.

⁸ Zob. przypis 2.

wkład i jest stale cytowana, jako przełomowy punkt odniesienia w fundamentalnych pracach z zakresu teologii Eucharystii, zwłaszcza w kontekście ekumenicznym⁹. W dorobku Thuriana mamy jeszcze dwie późniejsze książki¹⁰ poświęcone Eucharystii: *Une seule eucharistie* (1973) i *Le mystère de l'eucharistie. Une approche œcuménique* (1981) [wyd. polskie *O Eucharystii i modlitwie*, 1987], ale zasadniczo streszczają one podstawowe tezy *L'eucharistie*, jedynie nieco bardziej bezpośrednio umieszczając je w kontekście dialogu ekumenicznego. Istotą trwałej wartości dzieła Thuriana jest wnikliwe ukazanie znaczenia biblijnego pojęcia pamiętki (hebr. *zikkaron*, gr. *anamnesis*) jako kluczowego dla teologicznej interpretacji Eucharystii.

2. Eucharystia jako pamiętka w ujęciu M. Thuriana

Punktem wyjścia poszukiwań Thuriana dla zrozumienia pojęcia 'pamiętka' w odniesieniu do Eucharystii jest zapis polecenia Jezusa: „To czyńcie na moją pamiętkę (*anamnesis*)”, który znajdujemy dwukrotnie w Nowym Testamencie (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24-25). Słowo pamiętka, użyte w tłumaczeniach Biblii oraz w liturgii, w językach europejskich (łac. *memoriale*, ang. *memorial*, fr. *mémorial*, niem. *Gedächtnis*) przez swoje konotacje etymologiczne z wyrazami oznaczającymi tylko bierne wspomnianie oddaje tu w niewielkim stopniu zakres znaczeniowy oryginalnego, nowotestamentalnego zastosowania greckiego wyrazu *anamnesis*¹¹. Termin pamiętka został też „obciążony”

⁹ Zob. J. RATZINGER, *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, Kraków 2011, s. 78; B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire. Des sacrements crédibles et désirables*, Paris 2009, s. 158-161; tenże, *Pour une théologie œcuménique. Église et sacrements. Eucharistie et ministères. La Vierge Marie*, Paris 1990, s. 239; L. LIES, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*, Graz-Wien-Köln 1996, s. 43-44; H. VORGRIMLER, *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1992³, s. 215-216; A. GERKEN, *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977, s. 185-187; F-X. DURRWELL, *Eucharystia sakrament paschalny*, Warszawa 1987, s. 26, przypis 23 – gdzie autor ten stwierdza nawet, że książka ta z pojęcia pamiętki „wydobyła maksimum światła do interpretacji Eucharystii”. Podobne opinie wybitnych biblistów: H. SCHÜRMAN, *Anamnese als kirchlicher Basisvorgang*, w: *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, wyd. J. Schreiner, K. Wittstadt, Würzburg 1988, s. 99, przypis 3; X. LÉON-DUFOUR, *Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament*, Stuttgart 1983, s. 137, przypis 2.

¹⁰ Trzeba tu także pamiętać o jego licznych artykułach w tym zakresie publikowanych zwłaszcza przy okazji prac nad BEM w Komisji „Wiara i Ustrój” oraz wspomnieć pozycję zbiorową M. THURIAN, J. KLINGER, J. DE BACIOCCHI, *Vers l'Intercommunion*, Tours 1970.

¹¹ D.E. STERN, *Remembering and Redemption*, w: *Rediscovering the Eucharist*, wyd. R. Kereszty, New York/Mahwah 2003, s. 2: „This Greek word is practically untranslatable in English. 'Memorial', 'commemoration', 'remembrance' all suggest a recollection of the past, whereas *anamnesis* means making present an object or person from the past.

teologicznie w okresie Reformacji, gdy wszyscy reformatorzy zasadniczo rozumieli pamiątkę z nakazu ustanowienia Eucharystii w znaczeniu czysto memoratywnym, a dla Zwingliego wręcz ofiara i pamiątka wykluczały się wzajemnie: pamiątka nie może być ofiarą, a ofiara nie jest pamiątką¹². Stąd Sobór Trydencki zareagował sformulowaniem kanonu 3 dołączonego do dekretu z sesji XXII, który potępia pogląd, że „ofiara Mszy św. jest (...) jedynie prostym wspomnieniem (*nudam commemorationem*) ofiary dokonanej na krzyżu”¹³. Autor *L'eucharistie* zdaje sobie sprawę z tych ograniczeń, ale broni używania terminu pamiątka (fr. *mémorial*), uważając, że mimo swoich niedoskonałości związanych z odniesieniami etymologicznymi (pamiątka w znaczeniu *souvenir*), lepiej niż słowo anamneza jako „techniczne” pojęcie z języka liturgii, oddaje on szeroką rzeczywistość biblijną hebrajskiego słowa *zikkaron*¹⁴, bo w istocie to dopiero wypełnianie przez Kościół Jezusowego nakazu owej *anamnesis* w akcie liturgicznym sprawowania Wieczery Pańskiej nadało terminowi anamneza w grece zupełnie nowe znaczenie pamiątki liturgicznej, rozumianej tak, jak kultyczna pamiątka (*zikkaron*) przeżywana w liturgii Paschy żydowskiej¹⁵.

Thurian w swoich badaniach nad pojęciem pamiątki w Biblii oparł się przede wszystkim na wcześniejszych wynikach egzegetycznych poszukiwań wybitnego luterańskiego biblisty Joachima Jeremiasa, zawartych w jego kla-

Sometimes the term ‘reactualization’ has been used to indicate the force of *anamnesis*”. Podobną opinię wyraża M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 368: „Greckie *anamnesis*, oddające hebrajski termin *zikkaron*, należałoby przetłumaczyć jako *uobecnienie*. Pamiątka bowiem odsyła do przeszłości, *uobecnienie* natomiast czyni dawne wydarzenia obecnymi w teraźniejszości, a taki jest właśnie sens słów Chrystusa...”

¹² Por. M. THURIAN, *O Eucharystii...*, dz. cyt., s. 39-40, 48-49, 58-59, 61-62; G. HUNSINGER, *The Eucharist and Ecumenism*, Cambridge – New York 2008, s. 99-100; P. JASKÓŁA, *Symboliczne rozumienie Wieczery Pańskiej według Ulricha Zwingliego*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 131-140; tenże, *Reformacyjne wątpliwości w nauce o Eucharystii*, w: *Wspólna Eucharystia – cel ekumenii*, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2005, s. 58.

¹³ Zob. BF 331; DH 1753.

¹⁴ M. THURIAN, *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel 1963², s. 26; tenże, *O Eucharystii...*, dz. cyt., s. 20; F. MAX DE TAIZÉ, *Une seule eucharistie*, Taizé 1973, s. 15-17, gdzie m.in. pisze: „Jésus ne peut avoir voulu dire simplement: «Faites la cène pour vous souvenir de moi»”. Por. H. SCHÜR-MANN, dz. cyt., s. 97-99; M. ROSIK, *Ciało za nas wydane*, „Życie Duchowe” Wiosna 70/2012, s. 12 – „Semicka idea pamiętania i wspomniania odbiega daleko od rozumienia «pamiątki» w świecie zachodnim...” Dziś termin pamiątka stał się powszechnie przyjętym terminem teologicznym usankcjonowanym w odniesieniu do Eucharystii przez Katechizm Kościoła Katolickiego – zob. KKK 1362-1366, gdzie jest stosowany jako synonim liturgicznego terminu *anamneza* – zob. szczególnie KKK 1362.

¹⁵ Por. L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1968², s. 177.

sycznym dziele *Die Abendmahls Worte Jesu* (1935¹, 1967⁴)¹⁶, gdzie wskazywał na rangę – odczytywanego w świetle tradycji żydowskiej – pojęcia pamiętki dla interpretacji słów ustanowienia Eucharystii. Teolog z Taizé przyjął jednak zupełnie inną metodę teologicznej prezentacji zagadnienia. O ile Jeremias swoje dzieło zogniskował na egzegezie Jezusowych słów ustanowienia Eucharystii i niejako przy okazji tej egzegezy eksponuje i tłumaczy w kategoriach teologii biblijnej pojęcie pamiętki przez pryzmat żydowskiego *zikkaron*, to Thurian skupił się wyłącznie na samym pojęciu i ukazał je w szerokiej perspektywie historycznej, koncentrując się na jego znaczeniu dla rozumienia Eucharystii jako ofiary, by w ten sposób, posługując się danymi biblijnymi, zaproponować drogę rozwiązania tej fundamentalnej kontrowersji katolicko-protestanckiej¹⁷.

Podstawowym kluczem hermeneutycznym w badaniach Thuriana jest umieszczenie polecenia Jezusa: „To czyńcie na moją pamiętkę” w kontekście liturgicznej tradycji starotestamentalnej, a zwłaszcza paschalnej, czego przesłanką są relacje Ewangelii synoptycznych opisujące Ostatnią Wieczerzę jako ucztę paschalną¹⁸. Ukazując w pierwszej części swojej książki rozumienie przez Żydów pojęcia pamiętki-*zikkaron* jako doświadczanie aktualizacji dokonanego w historii zbawczego działania Boga w rycie uczyty paschalnej¹⁹, wykazał, że to pojęcie – właśnie tak rozumiane – jest zasadniczym punktem odniesienia, do jakiego nawiązuje Jezus, wypowiadając podczas Ostatniej Wieczerzy swoje polecenie powtarzania rytu eucharystycznego „na moją pamiętkę (*anamnesis*)”. Uzasadnienie tej tezy pogłębił przez szczegółową analizę biblijną stosowania pojęcia *zikkaron* w kulcie ofiarnym i liturgii Starego Testamentu oraz w modlitwach tradycji judaistycznej, gdzie idea pamiętki jest głęboko zakorzeniona, wręcz fundamentalna, i odnajdujemy ją począwszy od Pięcioksięgu aż po czasy już bliskie Jezusowi²⁰.

¹⁶ Jeremias stale rozbudowywał swoje dzieło aż do ostatniego wydania z 1967 r. – J. JEREMIAS, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1967⁴. Zob. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 23, przypis 1, gdzie wskazuje także na badania F. Leenhardta i L. Bouyera. Por. J. RÄTZINGER, dz. cyt., s. 78.

¹⁷ M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 19. Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 187.

¹⁸ M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 23. Por. B. PITRE, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist*, New York 2011, s. 50.

¹⁹ Pascha jako święto – ryt liturgiczny była i jest dla Żydów pamiętką w znaczeniu uobecnienia zbawczego wydarzenia Wjścia, konstytutywną dla ich religii – zob. Wj 12,14: „Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym (le-zikkaron) i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Pana. Po wszystkie pokolenia – na zawsze w tym dniu będziecie obchodzić święto”. Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 20, 24, 37, 43; D.E. STERN, dz. cyt., s. 7.

²⁰ Por. F. MUSSNER, *Traktat o Żydach*, Warszawa 1993, s. 167: „Nie zrozumie się jednak Boga Izraela, kultu i świąt w Izraelu, dziejów Izraela ani istoty historii zbawienia, jeżeli nie weźmie się pod uwagę roli, jaką pełni ‘wspominanie’ w myśli biblijnej i judaistycznej. Nic dziwnego więc, że teolodzy skierowali swą uwagę na ‘pamięć’, ‘wspominanie’, na hebrajski

Druga część dzieła Teologa z Taizé zawiera analizę danych nowotestamentalnych. Tutaj Thurian rozpoczął swoje badania od prześledzenia znaczenia miejsc zawierających słowo pamiętka (*anamnesis* i jego synonim *mne-mosynon*²¹), znajdujących się poza relacjami o ustanowieniu Eucharystii, by wykazać, że pojęcie to w Nowym Testamencie zachowuje sens starotestamentalnego *zikkaron*. Kluczowe znaczenie teologiczne i ekumeniczne posiada tu interpretacja fragmentów Listu do Hebrajczyków mówiących o ofierze Chrystusa dokonanej „raz na zawsze”, które Teolog z Taizé powiązał z wiecznym wstawiennictwem Chrystusa Zmartwychwstałego w niebie i biblijną koncepcją pamiętki. Ten fragment jego analizy jest niezwykle istotny, gdyż właśnie spór wokół rozumienia słowa *ephapax* – „raz na zawsze”, wyrażającego unikalny i ostateczny charakter ofiary Chrystusa na krzyżu, był fundamentem reformacyjnej kontrowersji odnośnie do Eucharystii jako ofiary²². Następnie przeprowadził on szczegółową egzegezę słów ustanowienia, w którą jednocześnie wprowadził liczne nawiązania zarówno do tradycji żydowskiej, jak i praktyki liturgii eucharystycznej w szerokiej panoramie od relacji patrystycznych po modlitwy eucharystyczne Wschodu i Zachodu, odwołując się szczególnie często do Kanonu Rzymskiego. Chciał w ten sposób, z jednej strony, pokazać żydowskie tło Eucharystii, a tym samym wpisać w jej rozumienie żydowską koncepcję pamiętki-*zikkaron*; z drugiej zaś strony kontynuację tej idei w chrześcijańskiej anamnezie liturgicznej, przy jednoczesnym wskazaniu jej powiązania z ofiarniczym wymiarem Eucharystii. Dla Thuriana Eucharystia jako pamiętka (*mémorial*) Jezusa to przede wszystkim, podobnie jak żydowska Pascha, akt liturgiczny uobecniający Pana i Jego zbawcze dzieło w celebrującej pamiętkę wspólnocie. Akt ten jednak, w odróżnieniu od Paschy żydowskiej, jest także pamiętką wobec Ojca jedynej ofiary Syna, który jako Arcykapłan wstawia się w niebie przedkładając Ojcu swoją ofiarę, czyli stale ją aktualizuje w wieczności. Inaczej mówiąc, ponieważ ofiara Chrystusa jest w wieczności przedstawiana przez Niego Ojcu w niebieskim sanktuarium, to dzięki temu transcenduje ona czas²³. Nie jest to już więc tylko

rdzeń *zkr*”; D.E. STERN, dz. cyt., s. 1: „The command to remember is central to the Jewish tradition”; G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 194.

²¹ M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 29-31. Por. H. FOX, dz. cyt., s. 117-120.

²² M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 143-150. Zob. też: tenże, *Aux sources de l'Église. Tradition et renouveau dans l'Esprit*, Taizé 1977, s. 151-152; tenże, *Tożsamość kapłana*, dz. cyt., s. 54; F. MAX DE TAIZÉ, dz. cyt., s. 35. Por. H. JORISSEN, *Messopfer*, w: *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, wyd. W. Thönnissen, Freiburg i. Br. 2007, k. 862-863.

²³ Por. J. RATZINGER, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, Kraków 2005, s. 203: „[Liturgia] Jest wstąpieniem w odwieczne dokonującą się liturgię niebios. Liturgia ziemską jest liturgią wyłącznie dlatego, że włącza się ona w to, co już się dzieje i co ją przewyższa”.

rytualne wspomnianie faktu zbawczego z historii, ale coś dużo więcej – kultyczne uobecnienie tej jedynej ofiary, mające pełną gwarancję skuteczności pochodzącej od samego Jezusa na mocy polecenia czynienia Jego pamiętki. To oryginalne ujęcie rozumienia pamiętki ustanowionej przez Jezusa, gdzie w nawiązaniu do starotestamentalnego wzorca pamiętki-*zikkaron*, pamiętka eucharystyczna posiada trzy płaszczyzny i jest zarówno: pamiętką (anamnezą liturgiczną) – „przypominaniem” nam o Jezusie i Jego dziele, naszym przypominaniem się przed Ojcem oraz wstawiennictwem Syna przed Ojcem za nami. Tak więc celebrowanie eucharystyczne jako pamiętka i proklamacja ofiary Chrystusa jest nie tylko realnym udziałem w niej wiernych, ale i włączeniem we wstawiennictwo-pamiętkę Jezusa przed Ojcem w niebie. To odniesienie do liturgii niebieskiej ukazuje również, że Eucharystia jako pamiętka jest nie tylko sakramentalnym uobecnieniem dzieła zbawczego z przeszłości, ale i jego przyszłego dopełnienia eschatologicznego²⁴. W ten sposób na bazie biblijnej argumentacji M. Thurian dokonuje teologicznej konkluzji swojego dzieła, gdzie na podstawie przedstawionej biblijnej koncepcji pamiętki wskazuje na możliwość mówienia o Eucharystii jako sakramencie ofiary Chrystusa, w kontekście trwającego od czasu Reformacji sporu katolicko-protestanckiego o mszę jako ofiarę²⁵.

3. Znaczenie biblijnej koncepcji pamiętki (anamnezy) w *Dokumencie z Limy* (BEM)

Temat anamnezy w pracach Komisji „Wiara i Ustrój” pojawił się po raz pierwszy na jej powojennym zjeździe w Lund (1952), gdzie na szerszą skalę podjęto trudne zagadnienie ofiarniczego wymiaru Wieczery Pańskiej. Wśród proponowanych rozwiązań problemu pojawiło się wystąpienie szkockiego teologa T. F. Torrance’a, który – wychodząc z Pawłowej relacji o ustanowieniu Eucharystii – przedstawił koncepcję anamnezy jako „sakramentalnej pamięci”, która z jednej strony jest aktem Kościoła proklamującego wspomnianą w Uczcie Pana ofiarę Chrystusa, a z drugiej dziełem Ducha Świętego, który zgodnie z obietnicą zawartą w J 14, 26, wspomnianą rzeczywistość czyni teraźniejszą. Ten pneumatologiczny wymiar anamnezy nadaje

²⁴ M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 39-40, 175-177, 221-226. Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 38-42; H. FOX, dz. cyt., s. 126-128.

²⁵ Syntezę koncepcji pamiętki w odniesieniu do rozumienia Eucharystii jako ofiary zawiera artykuł tegoż autora pisany już z późniejszej perspektywy współtworzenia uzgodnienia o Eucharystii w *Dokumencie z Limy* – M. THURIAN, *The eucharistic memorial, sacrifice of praise and supplication*, w: *Ecumenical perspectives on baptism, eucharist and ministry*, wyd. M. Thurian, Geneva 1985³, s. 90-103. Jeszcze bardziej zwarta jego synteza w tym względzie zob. M. THURIAN, J. KLINGER, J. DE BACIOCCHI, dz. cyt., s. 26-27.

jej obiektywny charakter i na tej zasadzie możemy mówić, że Wieczerza Pańska jest ofiarą²⁶. Na czwartej światowej konferencji w Montrealu (1963) powrócono do tematu anamnezy, jednak końcowy raport z tego spotkania raczej osłabił przedstawioną pierwotnie w Lund koncepcję anamnezy sakramentalnej i zatrzymał się na pozycji bliższej klasycznemu podejściu protestanckiemu, traktującemu ją jako akt czysto wspomnieniowy przeszłego wydarzenia zbawczego²⁷. Lecz następne lata prac Komisji, pod wyraźnym wpływem jej prawosławnych uczestników, przyniosły istotne poszerzenie interpretacji roli anamnezy w Eucharystii, poprzez sięgnięcie do źródeł liturgii starochrześcijańskich oraz powrót do jej biblijnego i patrystycznego rozumienia. Ponadto, o ile dotąd inspiracją teologiczną w tych poszukiwaniach Komisji były głównie dzieła O. Casela i przedstawione w Lund stanowisko Torrance'a, to nowym impulsem stały się badania J. Betza nad rozumieniem anamnezy w patrystyce greckiej oraz biblijna koncepcja pamiętki J. Jeremiasa oparta na funkcjonowaniu tego pojęcia w Starym Testamencie i judaizmie. Jednak największy wpływ na dalsze kształtowanie się poglądów Komisji w jej ustaleniach dotyczących anamnetycznego, a przede wszystkim ofiarnego wymiaru Eucharystii, miały zaprezentowane powyżej tezy M. Thuriana zawarte w jego książce: *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*. To właśnie Thurian, jako aktywny współtwórca od r. 1970 dokumentów Komisji „Wiara i Ustrój”, swoją koncepcją pamiętki, rozumianej w sensie hebrajskiego *zikkaron*, w sposób bardzo znaczący wpłynął na osiągnięcie w nich zbliżenia w zakresie ofiarniczego wymiaru Eucharystii²⁸, a ślady jego idei widać wyraźnie wszędzie tam, gdzie dokumenty te mówią o pamiętce i anamnezie. Prezentacja tego zarysu historii pojęcia anamnezy w pracach Komisji pomaga nam zrozumieć tło inspiracji, prowadzących do istotnego w historii ekumenizmu dowartościowania jego znaczenia w ustaleniu o Eucharystii *Dokumentu z Akry*, który stał się właściwie ostatnim szkicem – dokumentem roboczym do wypracowania ostatecznej wersji uzgodnienia przyjętego w Limie w postaci BEM²⁹.

²⁶ G.K. SCHÄFER, *Eucharistie im ökumenischen Kontext. Zur Diskussion um das Herrenmahl in Glauben und Kirchenverfassung von Lausanne 1927 bis Lima 1992*, Göttingen 1988, s. 91-92. Por. G. HUNSINGER, dz. cyt., s. 149-156.

²⁷ G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 143, 154. Por. M. THURIAN, J. KLINGER, J. DE BACIOCCHI, dz. cyt., s. 24-26.

²⁸ G. WAINWRIGHT, *The Eucharistic Dynamic of BEM*, w: BEM at 25. Critical insights into a continuing legacy, wyd. T.F. Best and T. Grdzeldze, Geneva 2007, s. 52; G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 175. Na temat wpływu Thuriana na samą metodę pracy w Komisji „Wiara i Ustrój” zob. szerzej – E. HÖNIG, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen*, Paderborn 1989, s. 191-192, 215.

²⁹ Zob. szerzej G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 167-176. Por. *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990. Report on the Process and Responses*, Geneva 1992², s. 7-9.

Podczas konferencji w Akrze (1974) Komisja „Wiara i Ustrój” przyjęła tekst uzgodnienia zatytułowanego: *Jeden chrzest, jedna Eucharystia i wzajemnie uznane posługiwanie*³⁰. W części poświęconej Eucharystii termin pamiątka (anamneza) należy do kluczowych i pojawia się w dokumencie wielokrotnie w różnych kontekstach³¹. Już we wstępie zaznacza się, że pamiątki nie można rozumieć jako przedłużenia czy powtórzeń jedyne go wydarzenia zbawczego dokonane go przez Chrystusa³². Najważniejsza eksplikacja zastosowania tego pojęcia wobec Eucharystii pojawia się w punkcie 8. Najpierw stwierdza się tu, że Chrystus ustanowił sakrament Eucharystii jako pamiątkę (*anamnesis*) i jest w niej obecny ze wszystkim, czego dokonał dla naszego zbawienia, poczynając od Wcielenia, poprzez nauczanie i służbę, po całe misterium paschalne – cierpienie, ofiarę, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego, a także daje nam w niej przedsmak Paruzji. W tym sensie anamneza, która dokonuje się w celebracji Kościoła, jest reprezentacją i antycypacją. Tak rozumiana anamneza nie jest więc tylko przypomnieniem wydarzenia z przeszłości, ale „skutecznym głoszeniem przez Kościół wielkich czynów Boga”³³. W takim kontekście podkreśla się tu także związek anamnezy z epiklezą³⁴. Jednak jeśli chodzi o koncepcję ofiary eucharystycznej, to ogranicza się ją w tym uzgodnieniu jedynie do ofiary pochwalnej³⁵ i ofiary będącej wyrazem oddania wiernych Bogu w codziennym życiu, dokonującej się w łączności z ofiarą Chrystusa³⁶. Wobec braku głębszego konsensusu w tym zagadnieniu dokument zaleca przemyślenie na nowo historycznych kontrowersji wokół interpretacji pojęcia ofiary przez pryzmat nakreślonej tu koncepcji pamiątki zastosowanej w objaśnieniu nauki o Eucharystii³⁷.

Przyjęty przez Komisję „Wiara i Ustrój” podczas Konferencji w Limie w 1982 r. dokument: *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne* (BEM)³⁸ idzie znacznie dalej w swojej części dotyczącej rozumienia Eucharystii, choć

³⁰ Tekst polski: KOMISJA „WIARA I USTRÓJ” ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Jeden chrzest, jedna Eucharystia i wzajemnie uznane posługiwanie. Dokument Komisji „Wiara i Ustrój”, Akra 1974, „Życie i Myśl” 1/1981(319), s. 82-107 (dalej jako Akra E – tzn. część dotycząca Eucharystii mająca własną numerację).*

³¹ Zob. Akra E 1, 8, 9, 10, 13, 14, 24, 28.

³² Akra E 1.

³³ Akra E 8.

³⁴ Akra E 14.

³⁵ Akra E 7.

³⁶ Akra E 11.

³⁷ Akra E 12. Por. G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 197-200.

³⁸ Tekst polski: KOMISJA „WIARA I USTRÓJ” ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Tekst „Dokumentu z Limy”(1982), w: Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989, s. 15-63 (dalej jako Lima E – tzn. część dotycząca Eucharystii mająca własną numerację).*

jego konstrukcję oparto właśnie na schemacie *Dokumentu z Akry*, przepracowując jednak znacząco jego treść, uwzględniając jednocześnie osiągnięcia dotychczasowych dialogów bilateralnych w tej dziedzinie³⁹. Nowością w metodzie konstrukcji dokumentu jest umieszczenie przy najtrudniejszych punktach dialogu obok tekstu zasadniczego, ukazującego najistotniejsze punkty zbieżności teologicznej, także komentarzy wskazujących na przewyżnione różnice historyczne albo sygnalizujących kontrowersje wymagające dalszych wyjaśnień⁴⁰.

Analizując treść tego dokumentu w zakresie nauki o Eucharystii, wskażemy przede wszystkim na istotnie nowe elementy pogłębiające ujęcie pamiętki w kontekście zagadnienia ofiary eucharystycznej wobec zapisów *Dokumentu z Akry*. I tak: warto zwrócić uwagę, że już w pierwszej części BEM, poświęconej samemu ustanowieniu Eucharystii dużo mocniej – poprzez uwypuklenie paschalnego charakteru Ostatniej Wieczerzy – powiązano pamiętkę (*anamnesis*) wyrażoną w słowach ustanowienia wypowiedzianych przez Jezusa z pamiętką przeżywaną przez Żydów w posiłku paschalnym. Rozwijając ten wątek, podkreślono także, że w zamiarze Jezusa Ostatnia Wieczerza miała charakter uczyty liturgicznej zawierającej słowa i gesty symboliczne, co w konsekwencji nakazuje traktować Eucharystię jako ucztę sakramentalną⁴¹. Dalej następuje centralna część poświęcona znaczeniu Eucharystii, gdzie analizuje się ją wielopłaszczyznowo, przy czym najszerzej prezentowany jest tu właśnie aspekt Eucharystii jako anamnezy (pamiętki) Chrystusa. Idea anamnezy stanowi tu jakby ogniskową, w której zbiegają się główne linie misterium eucharystycznego⁴². To, co w tym zakresie *Dokument z Akry* ujmował w sześciu punktach, *Dokument z Limy* przedstawia w dziewięciu. Szczególnie istotne jest tu przeformułowanie punktu 8. *Dokumentu z Akry*, definiującego pojęcie anamnezy w odniesieniu do Eucharystii, które BEM prezentuje znacznie precyzyjniej w punktach 5-7. Przede wszystkim Eucharystia jako pamiętka Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego nazwana jest tu wyraźnie „żywym i skutecznym znakiem Jego ofiary, dokonanej raz na zawsze na krzyżu i ustawicznie

³⁹ Warto zauważyć, że już *Dokument z Akry* czerpał inspiracje z dokumentu Grupy z Dombes: *Ku tej samej wierze eucharystycznej?* (1971 r.), którego współautorem był również Max Thurian – zob. E. HÖNIG, dz. cyt., s. 49; B. SESBOÛÉ, *Pour une théologie ecuménique*, dz. cyt., s. 44-45, 195-197.

⁴⁰ Zob. szerzej G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 224-227.

⁴¹ Lima E 1. Por. J. BOROWIEC, *Eucharystia w dialogu ekumenicznym*, w: *Eucharystia źródłem życia*, red. S. Grzybek, Kraków 1987, s. 161-162; G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 227-230.

⁴² Por. J.M.R. TILLARD, *The eucharist, gift of God*, w: *Ecumenical perspectives on baptism, eucharist and ministry*, wyd. M. Thurian, Geneva 1985³, s. 104-118, gdzie autor rozwija tę myśl prezentując główne idee myślenia o Eucharystii w BEM w kontekście różnych tradycji kościelnych.

działającej dla dobra całej ludzkości”⁴³. Akcentuje się tu też ściśle powiązanie tak rozumianej pamiątki z akcją liturgiczną: „biblijna idea pamiątki zastosowana do Eucharystii odnosi się do tej właśnie skuteczności dzieła Bożego, kiedy jest ono sprawowane w liturgii”⁴⁴. Później ten organiczny związek anamnezy z liturgią znajduje swoje odzwierciedlenie w części dokumentu poświęconej samej celebracji Eucharystii⁴⁵, a przede wszystkim w opracowanej specjalnie właśnie przez Maxa Thuriana eucharystycznej „Liturgii z Limy”, będącej wyrazem liturgicznej konkretyzacji tego teologicznego ustalenia⁴⁶. Punkty 6 i 7 odtwarzają pozostałą treść punktu 8. *Dokumentu z Akry*, kładąc nacisk na to, że anamneza jako obiektywny akt liturgiczny, w którym działa Chrystus poprzez celebrację Kościoła, jest zarówno uobecnieniem (*representation*), jak i antycypacją, co w tym znaczeniu czyni ją skuteczną proklamacją wielkich dzieł Bożych. Ta skuteczność anamnezy wynika z powiązania jej z epiklezą⁴⁷.

W zakresie podjętego tu tematu najważniejsze *novum*, wobec treści *Dokumentu z Akry*, przynosi punkt 8. BEM przez rozwinięcie myśli, zawartej w punkcie 5., wiążącej pamiątkę z ofiarą. Tu jeszcze bardziej bezpośrednio wyrażony jest ofiarny charakter Eucharystii przez połączenie jej wymiaru sakramentalnego z ofiarnym: „Eucharystia jest sakramentem jedynej ofiary Chrystusa, który zawsze żyje, aby wstawiać się za nami”⁴⁸. Należy to dobitnie zaznaczyć, że jest to zupełnie nowe stwierdzenie, poszerzające dotychczasowe ujęcie ofiary eucharystycznej przedstawione w *Dokumencie z Akry*⁴⁹. Eucharystia jest sakramentem jedynej ofiary Chrystusa, bo jest pamiątką, a nie powtórzeniem czy przedłużeniem, Jego jedynej dzieła zbawczego. Przy czym, co należy zauważyć, autorzy dokumentu w tym punkcie wyraźnie akcentują wątek wstawiennictwa: „uobecnienie i antycypacja wyrażają się w dziękczynieniu i wstawiennictwie”; „w dziękczynieniu i wstawiennictwie Kościół jednoczy się z Synem, swoim wielkim Arcykapłanem i Orędownikiem”; „w pamiątce Eucharystii zanoszą Kościół swe wstawiennictwo we wspólnocie z Chrystusem, naszym wielkim Arcykapłanem”⁵⁰. Sens tego zabiegu tłumaczy nam komentarz do tego punktu, w którym wyjaśnia się, że: „W świetle zna-

⁴³ Lima E 5.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Lima E 27.

⁴⁶ Szersze omówienie teologii „Liturgii z Limy” zob. M. THURIAN, *The Lima Liturgy. Origin, Intention and Structure*, w: *Eucharistic Worship in Ecumenical Contexts. The Lima Liturgy – and Beyond*, wyd. T.F. Best i D. Heller, Geneva 1998, s. 14-21. Szerzej nt. znaczenia „Liturgii z Limy” dla interpretacji *Dokumentu z Limy* – zob. E. HÖNIG, dz. cyt., s. 212-214.

⁴⁷ Por. J. BOROWIEC, dz. cyt., s. 163-164. Zob. Lima E 14.

⁴⁸ Lima E 8. Por. G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 243.

⁴⁹ Lima E 4 i 10. Por. Akra E 7 i 11.

⁵⁰ Lima E 8.

czenia Eucharystii jako wstawiennictwa można zrozumieć określenia Eucharystii jako ‘ofiary przeblagalnej’ w teologii katolickiej. Rozumie się przez to, że istnieje tylko jedno przeblaganie zawarte w jedynej ofierze krzyża, działającej w Eucharystii oraz przedstawionej Ojcu we wstawiennictwie Chrystusa i Kościoła za całą ludzkość⁵¹. Drogę do takiego rozwiązania otwiera właśnie zastosowanie biblijnej koncepcji pamiętki wobec Eucharystii, pozwalające traktować ją jako sakramentalne uobecnienie jedynej ofiary Krzyża. Tekst komentarza pozostawia jednak tę kwestię otwartą i jedynie zachęca uczestników dialogu do zrewidowania w tym zakresie swojego podejścia do tematu ofiary, co pokazuje nam granice uzyskanej zgodności w zakresie ofiarniczego charakteru Eucharystii⁵².

Czytając te wszystkie stwierdzenia *Dokumentu z Limy* mamy nieodparte wrażenie, że większość z nich znamy już z lektury dzieła Thuriana: *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, ale nie wolno nam zapominać, że to właśnie Teolog z Taizé był przewodniczącym stałej Komisji redagującej ten dokument⁵³.

4. Podsumowanie – koncepcja pamiętki w teologii Eucharystii z perspektywy 30 lat recepcji *Dokumentu z Limy*

Dokument z Limy po jego publikacji został przyjęty entuzjastycznie na całym świecie. Większość Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich odpowiedziało na apel jego autorów o przedstawienie swojego oficjalnego stanowiska wobec tekstu tego uzgodnienia. Skalę znaczenia tego dokumentu prezentuje już choćby sama objętość przedstawionych stanowisk, których teksty zebrane zostały aż w sześciu tomach⁵⁴. Jest to także konkretny wymiar oficjalnej recepcji tego uzgodnienia przez Kościoły.

W najtrudniejszym aspekcie nauki o Eucharystii, czyli jej ofiarnym charakterze, jak wynika z zebranych odpowiedzi, rozbieżności są jeszcze relatywnie spore. Widać wyraźnie, że wiele Wspólnot protestanckich ciągle jeszcze ma duże opory, by zaakceptować wprost pogląd, że Eucharystia jest ofiarą w pełnym sensie tego pojęcia. Sugerują to już zapisy przyjęte w punktach 5. i 8. BEM, które zatrzymują się na pozycji preferującej przekonanie,

⁵¹ Lima E, Komentarz do 8.

⁵² Tamże. Szerzej zob. E. HÖNIG, dz. cyt., s. 204-207. Por. A. BIRMELE, *Théologie. Voix protestante*, w: *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 485-486.

⁵³ Por. H. VORGRIMLER, dz. cyt., s. 216 – zwłaszcza przypis 107; K.W. IRWIN, *Models of the Eucharist*, New York/Mahwah 2005, s. 139-140.

⁵⁴ M. THURIAN (wyd.), *Churches Respond to BEM*, t. 1-6, Geneva 1986-88.

że Eucharystią jako sakrament ofiary jest skutecznym znakiem własnej ofiary Chrystusa i jej widzialną pamiątką. Dla Kościoła katolickiego – według jego oficjalnego stanowiska opublikowanego w lipcu 1987 r. – uzgodnienie zawarte w BEM oddaje jego naukę o tożsamości między ofiarą Krzyża a Eucharystią, jednak katolicka nauka o Eucharystii jako ofercie idzie dalej i uznaje Eucharystię *explicite* za autentyczną ofiarę sakramentalną, która uobecnia ofiarę krzyżową Chrystusa, a sugestie zaproponowane tutaj, by poprzez ideę wstawiennictwa wytłumaczyć trydencką naukę o mszy jako ofercie przebłagalnej, uznaje się za wysoce niewystarczające⁵⁵. Choć uzyskany poziom konwergencji w tej dziedzinie jest tu wciąż niedoskonały, co potwierdzają oceny tego dokumentu wyrażone przez poszczególne Kościoły, to jednak nakreślona w *Dokumencie z Limy* anamnetyczna perspektywa wyjaśnienia problemu ofiarniczego charakteru Eucharystii, oparta na koncepcji pamiątki wprowadzonej do prac Komisji „Wiara i Ustrój” przez Maxa Thuriana, niesie znaczący potencjał dalszych możliwości szukania rozwiązania tej kontrowersji na tak szerokiej płaszczyźnie dialogu, jaką w wymiarze multilateralnym reprezentuje Światowa Rada Kościołów⁵⁶. Należy jeszcze raz mocno podkreślić, że w całym swoim kontekście uwzględniania stanowisk tak różnorodnych tradycji teologicznych, *Dokument z Limy* w zakresie ofiarnego wymiaru Eucharystii odniósł mimo wszystko wielki ekumeniczny sukces, zaś owocne dojście do tak istotnej konwergencji między tak licznymi partnerami dialogu było możliwe jedynie dzięki zastosowaniu precyzyjnie ujętej biblijnej kategorii pamiątki (anamnezy).

Trzeba przyznać, że po kilkunastu latach od ukazania się, *Dokument z Limy* zaczął iść jakby nieco w zapomnienie i po pierwszej fali oficjalnej reakcji Kościołów nastąpiło wyhamowanie jego szerszej recepcji, która wyszłaby znacznie poza poziom formalnych deklaracji i przeniosłaby ekumeniczny potencjał tego uzgodnienia na poziom życia wewnątrzkościelnego. Wpłynęło na to wiele czynników, które generalnie składają się na pewne spowolnienie procesu ekumenicznego zbliżenia w ostatnim dziesięcioleciu. Jednak mimo to BEM ciągle na wielu płaszczyznach dialogu – zwłaszcza w świecie protestanckim – stanowi źródło inspiracji w zbliżeniu do realnej wspólnoty eucha-

⁵⁵ Zob. opinie poszczególnych Kościołów wobec zapisów w BEM w tym względzie zreferowane w: *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990*, dz. cyt., s. 65-67. Por. A. DULLES, *The Eucharist as Sacrifice*, w: *Rediscovering the Eucharist*, wyd. R. Kereszty, New York/Mahwah 2003, s. 181-182; G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 239-240, 242-243; E. HÖNIG, dz. cyt., s. 217.

⁵⁶ Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Chrzest i Eucharystia według „Dokumentu z Limy”*. W poszukiwaniu oceny katolickiej, w: *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982*. Tekst i komentarze, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989, s. 114-117; G. WAINWRIGHT, *Eucharist*, w: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, red. N. Lossky i in., Geneva 2002², s. 419.

rystycznej⁵⁷. Ponadto proces recepcji należy tu widzieć w szerszej perspektywie, na dużo głębszym poziomie, zwłaszcza w odniesieniu do pojęcia pamiętki w nauce o Eucharystii. *Dokument z Limy*, ale także dokumenty ekumeniczne dialogów bilateralnych rozpowszechniły koncepcję pamiętki (anamnezy) w teologii Eucharystii różnych tradycji kościelnych. Widać to choćby na przykładzie Kościoła katolickiego, gdzie w dokumentach Soboru Watykańskiego II pojęcie pamiętki w sensie biblijnym dopiero nieśmiało przebijało się w nauce o Eucharystii (Konstytucja o świętej liturgii, nr 47)⁵⁸, a 30 lat później w Katechizmie Kościoła Katolickiego stało się podstawową kategorią wyjaśniającą Eucharystię jako ofiarę. I dziś, jak pisze kard. W. Kasper: „stosunek [celebracji Eucharystii] do historii życia Chrystusa i Jego ukrzyżowania można opisać wyłącznie przy pomocy biblijnej kategorii *memoriale* (*zikkaron; anamnesis; memoria*), współcześnie dokonującej się pamiętki”⁵⁹. Patrząc więc w szerszym kontekście, warto uświadomić sobie, że dialogi ekumeniczne stały się dla teologii zachodniej wielkim „laboratorium teologicznym” i dzięki temu są dla wszystkich uczestniczących w nich Kościołów źródłem ubogacenia teologii Eucharystii⁶⁰. Wbrew wszelkim prorokom „zimy ekumenizmu” widzimy, że jednak recepcja najważniejszych idei *Dokumentu z Limy* postępuje, a koncepcja pamiętki (anamnezy) w nim zawarta stała się swoistym dobrem wspólnym wszystkich tradycji chrześcijańskich, przez co, mimo braku pełnej jedności, zbliżyliśmy się co najmniej o krok do wspólnej Eucharystii.

Die theologische Bedeutung des Beitrags von Max Thurian zur Vorbereitung der *Lima-Erklärung* (BEM) im Bereich des eucharistischen Charakters der Anamnese (aus der Position von 30 Jahren Rezeption der Erklärung)

Max Thurian (1921-96) gehörte zu den hervorragenden ökumenischen Theologen des 20. Jahrhunderts. Als Theologe der Communauté de Taizé veröffentlichte er in den 50er und 60er Jahren eine Reihe von Büchern, die wich-

⁵⁷ Przykładem są tu Deklaracja Miśnieńska (Die Meissener Gemeinsame Feststellung, 1988) oraz Deklaracja z Porvoo (The Porvoo Common Statement, 1992) – zob. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, t. III 1990-2001, wyd. H. Meyer i in., Paderborn – Frankfurt am M. 2003, s. 733, 738-739, 749-750.

⁵⁸ Por. M. THURIAN, *Aux sources de l'Église*, dz. cyt., s. 148-150.

⁵⁹ W. KASPER, *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, Kielce 2005, s. 86.

⁶⁰ Por. W. HRYNIEWICZ, *Żyjemy z daru paschalnej Ofiary. Eucharystia jako Ofiara w perspektywie teologiczno-ekumenicznej*, w: *Eucharystia na ołtarzu świata*, PAT Studia, t. 14, Kraków 2006, s. 69; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Czego nauczyły nas dialogi ekumeniczne?*, dz. cyt., s. 155-157.

tige ökumenische Fragen berührten. Sein wichtigstes Werk ist *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession* (dt. *Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn*), wo er sein Konzept des biblisch begriffenen Gedächtnisses (fr. *mémorial*) vorstellte. Dieser aus der alttestamentlichen Tradition entwickelte Begriff des Gedächtnisses (hebr. *zikkaron*) wurde für Thurian ein hermeneutischer Schlüssel zu den eucharistischen Einsetzungsworten Jesu: „Tut dies zu meinem Gedächtnis (gr. *anamnesis*)“.

Seit 1970 setzte sich Bruder Max Thurian für Forschungsarbeiten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung beim ÖRK ein, wo er die Lima-Erklärung (BEM) vorbereitete. Als Vorsitzender der Ständigen Redaktionskommission der Lima-Erklärung übte er sehr großen Einfluss auf deren Gestalt aus, in dem er vor allem in den Text sein Konzept des Gedächtnisses einführte, das der Schlüssel zur Lösung des Problems der Interpretation der Eucharistie als Opfer wurde. Wie die Rezeption der *Lima-Erklärung* in den letzten 30 Jahre zeigte, übt sie im Bereich der Eucharistielehre starken Einfluss auf alle christlichen Traditionen aus. Der Begriff des Gedächtnisses (hebr. *zikkaron*, gr. *anamnesis*) fand so eine beständige Position in der Theologie der Eucharistie aller christlichen Konfessionen.

Ks. RAFAŁ HOŁUBOWICZ*

SAKRAMENT CHRZTU ŚWIĘTEGO W ŚWIETLE USTAWODAWSTWA KATOLICKICH KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH ZAWARTEGO W CODEX CANONUM ECCLESIIARUM ORIENTALIIUM

Wstęp

Sobór Watykański II w swojej Konstytucji poświęconej świętej liturgii przypomina, iż Kościół oddaje Bogu prawdziwy kult w Duchu i prawdzie, przez co jednocześnie wypełnia swoje zadanie uświęcania ludu Bożego, głównie za pośrednictwem liturgii. Zdajemy sobie sprawę, że zadanie uświęcania może być realizowane na wielorakie sposoby, czy to poprzez różnego rodzaju modlitwy, czy poprzez dzieła miłosierdzia, czy inne święte praktyki pobożnościowe ludu chrześcijańskiego (nowenny, procesje, pielgrzymki, itd.), które jak najbardziej należy rozwijać¹. Jednakże, podkreślić należy, że to „liturgia, przez którą – szczególnie w boskiej Ofierze Eucharystycznej – «dokonuje się dzieło naszego odkupienia» w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła” (SC 2). Dlatego też „Liturgia codziennie z tych, którzy należą do Kościoła, buduje przybytek święty w Panu, mieszkanie Boże w Duchu, na miarę pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej – równocześnie w przedziwny sposób umacnia ich siły do głoszenia Chrystusa, i tak znajdującym się poza Kościołem ukazuje go jako sztandar wzniesiony dla narodów, aby rozproszone dzieci Boże zgromadziły się w jedno, aż stanie się jedna owczarnia

* Ks. dr Rafał Hołubowicz – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ Por. D. CENALMOR, J. MIRAS, *El Derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho canónico*, Pamplona 2004, s. 358.

i jeden pasterz” (SC 2). Tak więc Kościół realizuje, w imieniu Jezusa Chrystusa, swoje zadanie uświęcania, poprzez świętą liturgię, która „jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (SC 10).

Szczególne miejsce w liturgii Kościoła zajmuje sprawowanie sakramentów. Sobór Watykański II w ramach reformy liturgicznej, która była jednym z jego celów, pogłębił i uwydatnił wiele aspektów dotyczących sakramentów. Z jednej strony zachował to co istotne i nienaruszalne, jeśli chodzi o substancję i strukturę sakramentów. Z drugiej jednak strony, ukazał rzeczywistość sakramentalną z nowej niejako perspektywy, która lepiej odzwierciedla sakramentalną ekonomię zbawienia².

Jest dosyć znamienne, że ojcowie soborowi nie pokusili się o próbę zdefiniowania sakramentów. Chociaż w Konstytucji o liturgii świętej odnajdujemy głęboką analizę tej przebogatej rzeczywistości, jaką stanowią sakramenty, to jednak nie znajdziemy w nauczaniu soborowym żadnej ich definicji. Także Katechizm Kościoła Katolickiego, który podejmuje temat sakramentów, ich znaczenia i roli w życiu Kościoła, nie podaje ich zwięzłej definicji. Podkreśla on jedynie podstawowe elementy składające się na tę rzeczywistość. Katechizm zwraca uwagę, na pierwszym miejscu, idąc za nauczaniem ostatniego Soboru, że „wszystkie sakramenty Nowego Przymierza zostały ustanowione przez Jezusa Chrystusa” (KKK 1114). Jest to bardzo istotne stwierdzenie, jako że w ostatnim czasie coraz częściej pojawiają się różne głosy starające się obalić tę prawdę, przynajmniej w odniesieniu do niektórych sakramentów. Katechizm nazywa sakramenty „mocami, które wychodzą» z zawsze żywego i ożywiającego Ciała Chrystusa, oraz działaniami Ducha Świętego urzeczywistnianymi w Jego Ciele, którym jest Kościół” (KKK 1116).

Katechizm Kościoła Katolickiego mówi o sakramentach w poczwórnej perspektywie. Najpierw określa je jako sakramenty Kościoła. Mówi, że „sakramenty są «sakramentami Kościoła» w podwójnym znaczeniu: są sakramentami «przez Kościół» i «dla Kościoła». Są one sakramentami «przez Kościół», ponieważ jest on sakramentem działania w nim Chrystusa dzięki posłaniu Ducha Świętego. Są one także «dla Kościoła», będąc «sakramentami, które budują Kościół», ponieważ ukazują i udzielają ludziom, zwłaszcza w Eucharystii, tajemnicę komunii Boga Miłości, Jednego w Trzech Osobach” (KKK 1118).

Następnie spogląda na sakramenty jako sakramenty wiary, podkreślając, że «celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa oraz oddawanie kultu Bogu. Jako znaki mają one także po-

² Por. J. KRZYWDA, *Sakramenty*, w: W. GÓRALSKI, E. GÓRECKI, J. KRUKOWSKI, J. KRZYWDA, P. MAJER, B. ZUBERT, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2, Poznań 2011, s. 23.

uczać. Sakramenty nie tylko zakładają wiarę, lecz za pomocą słów i rzeczy karmią ją, umacniają i wyrażają. Dlatego nazywają się sakramentami wiary» (KKK 1123).

Katechizm zwraca również uwagę na konieczność sakramentów świętych dla zbawienia wierzących. Stąd też nazywa je sakramentami zbawienia. Katechizm naucza: „Kościół twierdzi, że dla wierzących sakramenty Nowego Przymierza są konieczne do zbawienia. «Łaska sakramentalna» jest łaską Ducha Świętego, udzieloną przez Chrystusa i właściwą każdemu sakramentowi. Duch uzdrowia i przemienia tych, którzy Go przyjmują, upodabniając ich do Syna Bożego. Owocem życia sakramentalnego jest to, że Duch przybrania za synów przebóstwa wiernych, w żywy sposób jednocząc ich z jedynym Synem, Zbawicielem” (KKK 1129).

Na koniec Katechizm Kościoła Katolickiego podejmuje temat sakramentów jako rzeczywistości ukazującej i prowadzącej do życia wiecznego. „W sakramentach Chrystusa Kościół otrzymuje już zadatek swego dziedzictwa, uczestniczy już w życiu wiecznym, «oczekując błogosławionej nadziei i objawienia się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa (Tt 2, 13)»” (KKK 1130).

Katechizm Kościoła Katolickiego potwierdza także prawdę głoszoną w Kościele od najdawniejszych czasów³, iż jest siedem sakramentów: chrzest, bierzmowanie (chryzmacja), Eucharystia, pokuta, namaszczenie chorych, sakrament święceń, małżeństwo. Stanowią one swoistego rodzaju kanały dla Bożej łaski, poprzez które człowiek zostaje uświęcony i włączony w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Włączenie w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa dokonuje się w sposób szczególnie za pośrednictwem trzech pierwszych z wymienionych sakramentów, określanych jako sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia. Stanowią one fundament całego życia chrześcijańskiego i są ze sobą ściśle związane. Ta jedność i nierozzerwalność sakramentu chrztu świętego, chryzmacji i Eucharystii jest lepiej dostrzegalna w tradycji katolickiego Wschodu. Na Wschodzie bowiem, wewnętrzna jedność trzech sakramentów wtajemniczenia podkreślana jest także w wymiarze zewnętrznym, poprzez ich łączne udzielanie w czasie jednej celebracji liturgicznej. W katolickich Kościołach wschodnich zawsze udziela się chrztu wraz z chryzmacją świętym olejem. Celebrację tę dopełnia się poprzez sprawowanie Eucharystii, której to udziela się neoficie. Dlatego też kan. 697 KKKW zaznacza: „Wtajemniczenie sakramentalne w misterium zbawienia doskonali się w przyjęciu Eucharystii i dlatego Eucharystia powinna być udzielana chrześcijanom jak najszybciej po chrzcie i chryzmacji, według norm prawa partykularnego własnego Kościoła *sui iuris*”.

³ O ustanowieniu przez Chrystusa siedmiu sakramentów wypowiadał się m. in. Sobór Lyonński II, Sobór Florencki czy Sobór Trydencki.

W Kościele łacińskim ta wewnętrzna jedność sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego jest widoczna w przypadku wtajemniczenia dorosłych, kiedy to w czasie jednej celebracji udziela się sakramentu chrztu, bierzmowania i Komunii św. W przypadku chrztu dzieci nie jest to już tak widoczne. W Kościele o tradycji zachodniej, już w starożytności zdecydowano się udzielać sakramentu bierzmowania zdecydowanie później niż Eucharystii i odłączono je od momentu chrztu. Z tego też powodu kolejność udzielania sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego jest inna niż na Wschodzie (chrzest, Eucharystia, bierzmowanie) i została ona rozłożona w czasie⁴. Jednakże zarówno w tradycji Wschodu, jak i Zachodu, wtajemniczenie chrześcijańskie zaczyna się od przyjęcia sakramentu chrztu.

Znaczenie sakramentu chrztu

Pierwszym z sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego jest chrzest. Stanowi on fundament życia duchowego każdego chrześcijanina. „Już pisarze wczesnochrześcijańscy uważali, że chrzest jest konieczny do zbawienia, konieczność ta wypływa bowiem z nakazu Chrystusa. Pogląd taki reprezentował Tertulian (ok. 160-220). Orygenes (185/186-254/255) rację chrztu widzi w stanie grzechu, w jakim ludzie przychodzą na świat. Sakrament ten jest więc konieczny dla wszystkich ludzi. Według Cyryla Jerozolimskiego (313-386) wszyscy, poza męczennikami, aby dostąpić zbawienia muszą przyjąć chrzest. Święty Augustyn (354-430) nazywa chrzest sakramentem wiary, ucząc iż sakrament ten jest konieczny do zbawienia ludziom bez względu na wiek, ponieważ rodzą się w grzechu pierworodnym. Skoro według cytowanych autorów chrzest jest bezwzględnie konieczny do zbawienia, to idąc za takim rozumowaniem można powiedzieć, że bez niego pozostałe sakramenty nie mogą działać skutecznie, przyczyniając łask pomagających osiągnąć życie wieczne. Z teologii głoszonej przez pisarzy wczesnochrześcijańskich wypływa zatem pośrednio wniosek, że zanim zostaną one udzielone, człowiek winien przyjąć chrzest”⁵. Pogląd ten znajduje swoje potwierdzenie również w późniejszych dokumentach *Magisterium Kościoła* i jest aktualny nieprzerwanie aż do dziś.

Na podstawie nauczania Kościoła *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* podając definicję sakramentu chrztu stanowi: „W sakramencie chrztu człowiek przez obmycie wodą naturalną połączone z wezwaniem Imienia Boga

⁴ Por. D. SALACHAS, *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa*, Bari 1994, s. 105.

⁵ Z. JANCZEWSKI, *Ważność sprawowania sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, uzdrowienia i święceń w porządku prawnym Kościoła katolickiego*, Warszawa 2011, s. 18.

Ojca i Syna, i Ducha Świętego zostaje uwolniony od grzechu, zrodzony powtórnie do nowego życia, obleka się w Chrystusa i zostaje włączony do Kościoła, który jest Jego Ciałem” (KKKW, kan. 675 § 1). Analizując powyższą definicję wskazać należy na uniwersalny charakter tego sakramentu, niezbędnego do zbawienia. Za pośrednictwem chrztu świętego udzielanego poprzez obmycie wodą naturalną połączone z wezwaniem Trzech Osób Trójcy Przenajświętszej, człowiek zostaje uwolniony i oczyszczony z grzechu pierworodnego i z pozostałych grzechów, jako że wszyscy w Adamie zgrzeszyli (Rz 5, 12), więc wszyscy potrzebują wyzwolenia⁶. Jednakże nie możemy również zapominać, że konieczność chrztu nie może ograniczać Bożej woli zbawienia całego rodzaju ludzkiego, który może tego dokonać swoją nieograniczoną mocą⁷.

W dawnej tradycji katolickiego Wschodu osoby przyjmujące chrzest określano mianem „oświeconych” (przez blask prawdziwego światła, którym jest sam Chrystus), a sam sakrament chrztu określany był „sakramentem oświecenia”, jako że za pośrednictwem tego sakramentu osoba przyobleka się w Chrystusa, jednoczy się z Nim i zostaje do Niego upodobniona⁸. Św. Paweł w Liście do Galatów napisał, że wszyscy ci, którzy zostali ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekli się w Chrystusa (por. Ga 3, 27). Z tego też względu podkreśla się, iż przyjmujący chrzest uczestniczy w sposób sakramentalny w śmierci i zmartwychwstaniu Pana.

Kodeksowa definicja sakramentu chrztu podkreśla również, iż poprzez ten sakrament ochrzczony zostaje włączony do Kościoła, który jest mistycznym Ciałem Jezusa Chrystusa. Kodeks chce przez to powiedzieć, że ochrzczony staje się „osobą” w Kościele (normę tę znajdujemy w kan. 96 KPK, który nie posiada swojego odpowiednika w KKKW), przez co zdobywa odpowiednie prawa i obowiązki jako wierny. Poza tym wymiarem czysto prawnym definicja zawiera również bogate aspekty duchowe sakramentu, podkreślając, że ochrzczony zostaje uwolniony od grzechu, zrodzony powtórnie do nowego życia i obleka się w Chrystusa.

Pamiętać również należy o tym, co zostało już powiedziane, a co znajduje swoje jasne odzwierciedlenie w paragrafie drugim omawianego kanonu, a mianowicie, że „jedynie człowiek, który przyjął rzeczywiście chrzest, jest zdolny do przyjęcia pozostałych sakramentów” (KKKW, kan. 675 § 2). Zapis ten wskazuje wyraźnie, bez głębszego wchodzenia w problematykę chrztu pragnienia (*in voto*), że jedynie chrzest przyjęty rzeczywiście (*in re*) czyni człowieka zdolnym do przyjęcia pozostałych sakramentów. Stąd też Kodeks Kościoła łacińskiego wyraźnie

⁶ Por. D. SALACHAS, *Komentarz do kan. 675 KKKW*, w: P. V. PINTO, *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, s. 562.

⁷ Por. KKK 1258-1261.

⁸ Por. D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei Sacramenti nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, Bologna 1999, s. 54.

mówi, iż chrzest stanowi bramę pozostałych sakramentów (por. KPK, kan. 850). Jest to niezwykle istotne, gdyż „przynależność do Kościoła nie dziedziczy się ani nie nabywa poprzez miejsce urodzenia. Można wejść do niego poprzez akt wolnej woli i przyjęcie konkretnego sakramentu, chrztu. Sobór we Florencji ogłosił: «*Per ipsum (baptisma) enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae*». Ta więź pomiędzy chrztem a prawem jest naturalną konsekwencją włączenia do Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa, jednocześnie zorganizowanego i uporządkowanego jako społeczność stworzona przez chrzest”⁹.

Przyjmujący chrzest

Kan. 679 KKKW stanowi: „Do przyjęcia chrztu jest zdalny każdy człowiek jeszcze nie ochrzczony”. Tylko i wyłącznie ten, kto nie przyjął jeszcze sakramentu chrztu lub przyjął go nieważnie, może zostać ochrzczony. Kanon wyraźnie wskazuje na dwa podstawowe warunki stanowiące o możliwości dopuszczenia do pierwszego z sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego: być osobą ludzką i nie być ochrzczonym. Jak trafnie wyjaśnia hiszpański kanonista, T. Rincón Pérez „zdolność każdej istoty ludzkiej do przyjęcia chrztu opiera się, z jednej strony, na Bożym pragnieniu zbawienia całego rodzaju ludzkiego, z drugiej zaś, na konieczności Kościoła i chrztu do zbawienia”¹⁰.

Ponadto w kan. 680 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich czytamy, że również „płód poroniony, jeśli żyje i o ile jest to możliwe, powinien być ochrzczony”. Kanon ten potwierdza wyraźnie postawę Kościoła, który naucza, że życie ludzkie rozpoczyna się w momencie poczęcia i od tego też momentu ma być szanowane. Jako że płód jest już osobą ludzką, należy szanować jego prawa, w tym również niezbywalne prawo każdej osoby ludzkiej do życia. Z tego też powodu jeśli, z różnych przyczyn, ma miejsce poronienie, Kodeks zaleca chrzest płodu, jeśli żyje i jeśli jest to możliwe.

Mówiąc o podmiocie sakramentu chrztu, poza wymogami dotyczącymi jego ważnego przyjęcia, podkreślić również należy to, co jest niezbędne do godziwej jego celebracji. Kan. 681 KKKW, w odniesieniu do chrztu dzieci, stanowi: „§ 1. Do godziwego ochrzczenia dziecka wymaga się: 1° aby istniała uzasadniona nadzieja, że dziecko będzie wychowane po katolicku, z zachowaniem § 5; 2° aby zgodzili się rodzice, a przynajmniej jedno z nich, albo ten, kto prawnie ich zastępuje”. W pierwszym rzędzie wyjaśnić należy co w porządku prawnym Kościoła katolickiego rozumiemy pod pojęciem *infans*.

⁹ L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Comento ai singoli canoni*, Bari 2008, s. 67.

¹⁰ T. RINCÓN PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia*, Pamplona 1998, s. 116.

Kan. 909 § 2 mówi, że „małoletni przed ukończeniem siódmego roku życia nazywa się dzieckiem i uważany jest za nie posiadającego używania rozumu. Po skończonym siódmym roku życia domniemywa się, że posiada używanie rozumu”. Pamiętać również należy, iż kan. 30 stanowi: „Każdy mający przyjąć chrzest, który ukończył cztertnasty rok życia, może w sposób wolny wybrać każdy Kościół *sui iuris*, do którego nabywa przynależność przez przyjęcie w nim chrztu, z zachowaniem prawa partykularnego zatwierdzonego przez Stolicę Apostolską”. W związku z tym, analizując kan. 681, pod pojęciem *infans* powinniśmy rozumieć osobę, która nie przekroczyła jeszcze cztertnastego roku życia, jako że wiek ten jest granicą, po przekroczeniu której przestaje się podlegać rodzicom w momencie wyboru Kościoła *sui iuris*, do którego chce się przynależeć.

Wyjaśnwszy powyższą kwestię możemy przejść bezpośrednio do wymogów stawianych przez Kodeks Kościołów wschodnich co do godziwego przyjęcia chrztu. Po pierwsze, wymagana jest uzasadniona nadzieja, że dziecko zostanie wychowane w wierze katolickiej. Jest to wymóg niezwykle istotny, zwłaszcza w sytuacji, kiedy rodzice dziecka należą do różnych religii lub wyznań. W przypadku gdyby nie istniała taka nadzieja, szafarz ma prawo odłożyć w czasie udzielenie sakramentu chrztu, aby wcześniej odpowiednio przygotować rodziców lub chrzestnych do wypełnienia ich roli, jako tych, którzy mają zadbać o katolickie wychowanie potomstwa. Drugi z wymogów jest ściśle powiązany z pierwszym: jeśli rodzice dziecka, albo przynajmniej jedno z nich, wyrażą swoją zgodę, można mieć uzasadnioną nadzieję, iż dziecko rzeczywiście zostanie wychowane po katolicku¹¹.

Paragraf drugi omawianego kanonu mówi: „Dziecko podrzucone lub znalezione, jeśli nic pewnego o jego chrzcie nie można ustalić, należy ochrzcić” (KKKW, kan. 681 § 2). Zaznaczyć należy, że w tym przypadku nie chodzi o wątpliwość, o której mówi kan. 672 § 2, a o brak dowodu lub świadków

¹¹ Konferencja Biskupów Hiszpanii w dokumencie opublikowanym w r. 2003, „Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales en España”, dotykając tego tematu wyjaśnia: „19. Dziecko chrześcijańskich rodziców akatolickich może zostać godziwie ochrzczone w Kościele katolickim jeśli oboje rodzice, albo jedno z nich, albo ten kto prawnie ich zastępuje, poprosi o to, i jest fizycznie lub moralnie niemożliwe udanie się do szafarza własnego Kościoła. Chrtu tego nie odnotowuje się w Księdze ochrzczonych tej parafii katolickiej, tylko szafarz wręczy rodzicom odpowiednie zaświadczenie o udzieleniu chrztu. 20. Jeśli chrześcijańscy rodzice akatolicy proszą o chrzest dla swojego dziecka w Kościele katolickim po to, aby dziecko było katolikiem i otrzymało wychowanie katolickie, prośbę taką należy złożyć na piśmie, z jednoczesnym okazaniem przez rodziców zaświadczenia o ich własnym chrzcie; w ten sposób określi się później przynależność nowo ochrzczonego do konkretnego Kościoła *sui iuris*. Chrzest udzielony odnotowuje się w Księdze ochrzczonych parafii katolickiej, odnotowując jednocześnie przynależność ochrzczonego do Kościoła *sui iuris* czy rytu”.

mogących zaświadczyć o przyjęciu chrztu przez dziecko porzucone. Jeśli nie istnieje pewność, należy udzielić chrztu bez warunku¹².

Kolejny paragraf mówiąc, że „pozbawieni od dzieciństwa używania rozumu powinni być ochrzczeni tak jak dzieci” (KKKW, kan. 681 § 3), stawia na równi z dziećmi tych wszystkich, którzy ukończywszy siódmy rok życia nadal nie posiadają używania rozumu. W przypadku ich chrztu należy stosować normy odnoszące się do chrztu dzieci.

Szczególny przypadek stanowi chrzest w niebezpieczeństwie śmierci, o którym mówi kan. 681 § 4: „Godziwie jest chrzczone dziecko rodziców tak katolickich, jak i akatolickich, które znajduje się w tak krytycznym momencie życia, że realnie przewiduje się niebezpieczeństwo śmierci przed osiągnięciem używania rozumu”. Na początku należy zauważyć, że w omawianym przypadku nie chodzi o bezpośrednie zagrożenie życia, lecz sytuację, w której przewiduje się, iż dziecko mogłoby umrzeć, zanim osiągnie używanie rozumu. Po drugie, ciekawa wydaje się różnica, jaka istnieje w zapisie Kodeksu Kościołów wschodnich, a znajdującym się w KPK kan. 868 § 2, który stanowi: „Dziecko rodziców katolickich, a nawet i niekatolickich, znajdujące się w niebezpieczeństwie śmierci, jest godziwie chrzczone, nawet wbrew woli rodziców”. Jak zauważamy, w kanonie wschodnim nie znajdujemy wyrażenia *etiam invitis parentibus*. Chociaż zbawienie wieczne dziecka jest najważniejsze i stoi ponad wszystkim i wszystkimi, wydaje się, że KKKW z większym wyczuciem respektuje wolę rodziców, zarówno katolickich, jak i niekatolickich, w odniesieniu do ich dzieci, i dlatego nie włącza w treść kanonu określenia: „nawet wbrew woli rodziców”¹³.

Ostatnie wymogi dotyczące godziwego chrztu dziecka znajdują się w kan. 681 § 5: „Dziecko chrześcijan akatolików godziwie jest chrzczone, jeśli rodzice lub przynajmniej jedno z nich, albo ten, który ich prawnie zastępuje, o to proszą i jeśli istnieje fizyczna lub moralna niemożność udania się do własnego szafarza”. W omawianym przypadku Kodeks stawia dwa wymogi co do godziwości chrztu: 1. prośbę ze strony rodziców lub przynajmniej jednego z nich, lub prawnego opiekuna; 2. niemożność fizyczna lub moralna udania się do własnego szafarza. Kiedy spełni się te dwa wymogi, szafarz katolicki może godziwie udzielić chrztu dziecku rodziców akatolickich. Oczywiście, w obecnym przypadku, ochrzczone dziecko nie zostaje włączone do Kościoła, w którego rycie liturgicznym zostało ochrzczone, ale do Kościoła rodziców akatolickich, jako że dziecko nie ukończyło jeszcze czternastego roku życia. Jeśli rodzice akatolicki są chrześcijanami, powinni przedstawić zaświadczenie o własnym chrzcie, w celu określenia konkretnego Kościo-

¹² Por. L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, dz. cyt., s. 76.

¹³ Por. tamże, s. 76-77.

ła *sui iuris*, do którego powinno należeć dziecko. W tym przypadku zaleca się, aby szafarzem był kapłan katolicki obrządku wschodniego, który udzieli dziecku także chryzmacji i Eucharystii. Także w przypadku kiedy rodzice dziecka są prawosławni, zaleca się, aby szafarzem chrztu był duchowny obrządku wschodniego, jako że jest bardzo prawdopodobne, że rodzice poproszą o udzielenie dziecku również sakramentu chryzmacji i Eucharystii. W sytuacji gdyby szafarzem był kapłan Kościoła łacińskiego, powinien on posiadać upoważnienie, o którym mówi kan. 882 KPK¹⁴.

W rzeczywistości może mieć miejsce jeszcze jeden przypadek szczególny, choć zdarza się to bardzo rzadko, a mianowicie, kiedy rodzice nie ochrzczeni proszą o chrzest dla swojego dziecka, które nie ukończyło jeszcze czternastego roku życia. W takim wypadku można udzielić sakramentu chrztu upewniając się wcześniej, że dziecko otrzyma wystarczające wychowanie w duchu katolickim. Ponadto pamiętać należy, że dziecko to, zgodnie z normą zawartą w kan. 29 § 3, 3°, zostanie włączone do Kościoła *sui iuris* tych, którzy podejmą się jego katolickiego wychowania.

Znając już szczegółowe wymogi dotyczące godziwego chrztu dzieci¹⁵, przejść możemy do chrztu dorosłych. Kan. 682 mówi: „§ 1. Po wyjściu z wieku dziecięcego może być ochrzczony ten, kto wyrazi swoją wolę przyjęcia chrztu, został dostatecznie pouczony o prawdach wiary i wypróbowany w życiu chrześcijańskim. Ma być również pouczony o konieczności żalu za grzechy. § 2. Po wyjściu z wieku dziecięcego, ten kto znajduje się w niebezpieczeństwie śmier-

¹⁴ Por. tamże, s. 77.

¹⁵ Kan. 686 KKKW przypomina obowiązek udzielania dzieciom chrztu jak najszybciej. Mówi on: „§ 1. Do obowiązków rodziców należy, aby dziecko jak najszybciej zostało ochrzczone, z uwzględnieniem prawnego zwyczaju. § 2. Proboszcz powinien się zatroszczyć, aby rodzice dzieci, które mają być ochrzczone, jak również ci, którzy mają podjąć funkcję chrzestnych, zostali odpowiednio pouczeni o znaczeniu tego sakramentu i o związanych z nim obowiązkach oraz zostali należycie przygotowani do celebracji chrztu”. Kościół zawsze podkreślał, że nie należy pozbawiać dzieci łaski chrztu świętego. Z tego też powodu, już od pierwszych wieków, udzielano tego sakramentu nie tylko dorosłym, ale także dzieciom. Obecny Obrzęd Chrztu Dzieci mówi wyraźnie: „Kościół, otrzymawszy misję głoszenia Ewangelii i udzielania chrztu, już od pierwszych wieków chrzczył nie tylko dorosłych, lecz także niemowlęta. Zawsze bowiem uważał, że według słów Pańskich: «Jeśli się ktoś nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wejść do Królestwa Bożego» dzieciom nie należy odmawiać chrztu, ponieważ chrzci się je w wierze tego właśnie Kościoła, wyznawanej publicznie przez rodziców, przez chrzestnych i przez innych uczestników. Osoby te reprezentują zarówno Kościół lokalny, jak i całą społeczność świętych i wierzących, Kościół Matkę, bo ona cała rodzi wszystkich i każdego z osobna”. Stąd właśnie pochodzi obowiązek chrzczenia dzieci *quam primum*. Należy zauważyć, że określenie *quam primum* inaczej jest rozumiane w KPK, a inaczej w KKKW. Kodeks łaciński mówi o pierwszych tygodniach po narodzeniu dziecka, a Kodeks wschodni odwołuje się do prawnych zwyczajów poszczególnych Kościołów *sui iuris*.

ci, może być ochrzczony, jeśli mając jakąś znajomość głównych prawd wiary, ujawni w jakikolwiek sposób swoją intencję przyjęcia chrztu”. Według niniejszego zapisu, pierwszy wymóg, który jest bezwzględnie konieczny do ważnego przyjęcia chrztu przez osobę dorosłą, wyraża się w pragnieniu oraz odpowiednim ujawnieniu woli przyjęcia tego sakramentu. Należy wyraźnie podkreślić, że dorosły, który nie wyraża woli przyjęcia chrztu, zostaje ochrzczony zarówno nieważnie jak i niegodziwie.

„Kolejny postulat, który ściśle wiąże się z pierwszym, a właściwie winien czasowo wyprzedzać dojrzałą decyzję o przyjęciu chrztu, polega na potrzebie zorganizowania i przeprowadzenia odpowiedniego pouczenia i formacji duchowej kandydata na temat prawd wiary i obowiązków wynikających z przyjętego chrztu. W każdym razie wszystkie zagadnienia związane z całym procesem przygotowania i przysposobienia dorosłych do przyjęcia chrztu winny się dokonać w ramach zorganizowanego w tym celu katechumenatu¹⁶. Taka była zresztą praktyka pierwotnego Kościoła, w którym okres katechumenatu trwał zazwyczaj trzy lata, zanim kandydat do chrztu został dopuszczony do przyjęcia tego sakramentu. Katecheza przedchrzcielna dorosłych opierała się na odpowiedniej formacji w duchu chrześcijańskim, w czasie której kandydaci wchodzili w kontakt z Jezusem, byli wtajemniczani w misterium zbawienia i w praktykę życia według zasad Ewangelii, a także wprowadzani byli w życie liturgiczne, życie wiary i miłości Ludu Bożego¹⁷. „W ramach pouczeń kierowanych do katechumenów należy także uświadomić kandydatom konieczność wzbudzenia w sobie żalu za grzechy (por. KPK 17, kan. 752 § 1), którego wymaga się do godziwości chrztu dorosłych¹⁸”.

W sytuacji zagrożenia życia Kodeks stawia jedynie dwa warunki odnośnie do godziwego przyjęcia tego sakramentu: jakiegokolwiek wyrażenie woli przyjęcia tego sakramentu i pewną znajomość głównych prawd wiary.

Szafarz sakramentu chrztu

Norma dotycząca szafarza sakramentu chrztu świętego znajdująca się w kan. 677 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich brzmi następująco:

¹⁶ J. KRZYWDA, *Komentarz do kan. 865*, w: W. GÓRALSKI, E. GÓRECKI, J. KRUKOWSKI, J. KRZYWDA, P. MAJER, B. ZUBERT, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 52.

¹⁷ Por. D. SALACHAS, *Divine Worship, Especially the Sacraments (cc. 667-775)*, w: G. NEDUNGATT, *A Guide to the Eastern Code. A commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, „Kanonika” 10 (2002), s. 503; Kongregacja Kościołów Wschodnich, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas del Código de Cánones de las Iglesias Orientales* (6 stycznia 1999), nr 44.

¹⁸ J. KRZYWDA, *Komentarz do kan. 865*, dz. cyt., s. 52-53.

„§ 1. Chrzest jest udzielany zwyczajnie przez kapłana; ale kompetentnym do jego udzielania, z zachowaniem prawa partykularnego, jest proboszcz własny przyjmującego chrzest lub inni kapłani za zezwoleniem tegoż proboszcza lub hierarchy miejsca, które to zezwolenie z poważnej przyczyny domniemuje się zgodnie z prawem. § 2. W przypadku konieczności chrztu może udzielić diakon, albo w przypadku jego nieobecności lub przeszkody, inny duchowny, członek instytutu życia konsekrowanego lub jakikolwiek inny chrześcijanin; nie zezwala się jednak na to ojcu lub matce, jeśli jest obecny ktoś inny umiejący udzielić chrztu”. Zgodnie z tym zapisem, w odróżnieniu od ustawodawstwa łacińskiego, zwyczajnym szafarzem sakramentu chrztu we wszystkich Kościołach tradycji wschodniej jest biskup lub prezbiter. W ten sposób KKKW wyłącza z grona zwykłych szafarzy chrztu diakonów, którzy nie uczestniczą w hierarchicznym kapłaństwie Chrystusowym.

Mając na uwadze tę różnicę, zastanówmy się nad sytuacją, w której *Christifideles* tradycji wschodniej powierzeni są opiece duszpasterskiej pasterzy Kościoła łacińskiego, ze względu na brak własnej hierarchii w konkretnym miejscu. Jeden ze znanych włoskich kanonistów, Lorenzo Lorusso, stawia pytanie, czy w takiej sytuacji diakon obrządku łacińskiego może godziwie ochrzcić dziecko rodziców obrządku wschodniego? W tym przypadku ważniejsza jest zasada *locus regit actum* czy *ius personarum adhaeret*? Lorusso odpowiada, że choć kanoniści w dalszym ciągu dyskutują na ten temat, to jego zdaniem należy, przede wszystkim, respektować prawo osobowe. Z tego też względu diakon łaciński udziela niegodziwie sakramentu chrztu dziecku należącemu do któregoś z katolickich Kościołów wschodnich, poza przypadkiem konieczności, o którym mówi kan. 677 § 2. Podobną opinię wyraża inny kanonista, Dimitrios Salachas, podkreślając z całą stanowczością, że diakon łaciński nie może być szafarzem zwykłym chrztu dziecka, którego rodzice należą do tradycji wschodniej¹⁹. Ponadto pamiętać również należy, że kiedy wierny tradycji wschodniej otrzymuje sakrament chrztu świętego, normalną praktyką jest, iż udziela mu się również chryzmacji i Eucharystii, sakramentów, których nie może administrować diakon.

Wspomniany wyżej włoski kanonista Lorusso rozważa inną jeszcze sytuację. Czy dziecko rodziców należących do Kościoła łacińskiego może zostać ochrzczone przez diakona należącego do któregoś z Kościołów tradycji wschodniej? W tym przypadku, zdaniem Lorusso, również udzielony przez diakona chrzest byłby niegodziwy, gdyż w prawie, któremu podlega tenże diakon, jest on wyłączony z grupy szafarzy zwyczajnych tego sakramentu. W każdym razie, do biskupa miejsca, na którego terytorium znajdują się wierni innego Kościoła *sui iuris*, nie mający tam swojej własnej hierarchii, należy wyznaczenie im

¹⁹ Por. D. SALACHAS, *Problematiche interrituali nei due Codici orientale e latino*, „Apollinaris” 67 (1994), s. 665-667.

proboszcza, który będzie mógł udzielać sakramentu chrztu świętego, zgodnie z normą zawartą w kan. 193 § 2 KKKW. W razie gdyby było to niemożliwe, można mianować kapłana z upoważnieniem sprawowania liturgii w dwóch obrządkach²⁰.

Ponadto kanon, który teraz analizujemy, wskazuje, że kapłanem kompetentnym do udzielania sakramentu chrztu jest własny proboszcz kandydata do chrztu, zgodnie z normą zawartą w kan. 290 § 2, chyba że prawo partykularne któregoś z Kościołów *sui iuris* mówi co innego. „Chrzczony, który nie ukończył jeszcze czternastego roku życia, podlega władzy rodziców (por. kann. 29-30). Własny proboszcz to, w tym wypadku, proboszcz stałego lub tymczasowego miejsca zamieszkania rodziców, zgodnie z kan. 912. Proboszczem własnym tych, którzy mają stałe lub tymczasowe zamieszkanie eparchialne, jest proboszcz miejsca, w którym aktualnie przebywają. Proboszczem własnym bezdomnego jest proboszcz miejsca aktualnego pobytu. Proboszczem własnym osoby niepełnoletniej jest proboszcz stałego lub tymczasowego zamieszkania tych, których władzy podlega niepełnoletni. Proboszczem własnym tego, który został powierzony prawnej opiece lub kurateli, z motywów innych niż wiek, jest proboszcz stałego lub czasowego zamieszkania tego opiekuna lub kuratora”²¹. Kanon wspomina również, że inny kapłan także może udzielić tego sakramentu, ale wtedy potrzebuje on licencji proboszcza miejsca lub hierarchy miejsca.

Drugi paragraf omawianego kanonu rozważa sytuację, kiedy to brakuje zwykłego szafarza sakramentu chrztu. W takim przypadku sakrament ten może zostać godziwie udzielony również przez diakona. Ponadto, gdyby go nie było, lub był przeszkodzony, mogą udzielić sakramentu chrztu także inne osoby, które wymienione są w niniejszym kanonie. Po pierwsze, może to być jakikolwiek inny kapłan lub, gdy go nie ma, inny wierny. Wydaje się, że w tym przypadku Kodeks łaciński jest nieco dokładniejszy, jako że mówi w pierwszej kolejności o katechecie, później o innej osobie wyznaczonej do tej funkcji przez ordynariusza miejsca, i na końcu dopiero, w przypadku prawdziwej konieczności, o innej osobie, byleby tylko miała ona właściwą intencję (por. KPK, kan. 861 § 2). Na samym końcu kan. 677 § 2 odnosi się do rodziców tego, który ma być ochrzczony, zaznaczając że mogą oni godziwie udzielić tego sakramentu tylko i wyłącznie w sytuacji, kiedy nie ma nikogo innego, kto wiedziałby, jak udziela się chrztu.

Pozostaje nam jeszcze jedna możliwa sytuacja do omówienia. Czy osoba nieochrzczona może udzielić godziwie sakramentu chrztu w sytuacji, o której

²⁰ Por. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini. Problematiche e norme canoniche*, „Kanonika” 11 (2003), s. 166.

²¹ L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, dz. cyt., s. 72.

mowa w kan. 677 § 2? Wiemy, że dla prawosławnych jest niedopuszczalna sytuacja, w której ktoś nieochrzczony udziela chrztu. Wydaje się jednak, że *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* nie wyklucza takiej możliwości. Wspomniany już włoski kanonista, Lorenzo Lorusso, opierając się przede wszystkim na nauczaniu Soboru we Florencji, wyjaśnia to w następujący sposób: „Jest doktryną Kościoła, że w sytuacji konieczności, nie tylko może chrzcić kapłan lub diakon, ale także świecki i kobieta, a nawet poganin czy heretyk, zawsze kiedy zachowa formę przewidzianą przez Kościół i pragnie uczynić to, co czyni Kościół”²². Zaznaczyć należy jednak obiektywnie, że nie wszyscy znawcy tematu podzielają ten pogląd. Kongregacja Kościołów Wschodnich, we wspomnianej już Instrukcji, wyraża pogląd przeciwny podkreślając, że w sytuacji konieczności chrztu może udzielać jakikolwiek wierny, ale nie jakikolwiek człowiek, nawet gdyby ten posiadał właściwą intencję, o której mowa w kan. 861 § 2 KPK. Jako że chrzest włącza do społeczności ludzi wierzących, tylko ten, kto jest członkiem tej społeczności, może chrzcić.

Pozostaje jeszcze zwrócić uwagę na kan. 678 KKKW. W paragrafie pierwszym czytamy: „Na obcym terytorium nikt nie może udzielić chrztu bez koniecznego pozwolenia; tego pozwolenia nie może jednak odmówić proboszcz innego Kościoła *sui iuris* kapłanowi Kościoła *sui iuris*, do którego należy przyjmujący chrzest”. Przepis ten opiera się na doktrynie, według której, włączenie do Kościoła, a konkretnie do jakiejś określonej wspólnoty, dokonuje się na bazie przyjęcia sakramentu chrztu. Dlatego też kompetentnym do udzielenia tego sakramentu jest proboszcz, w granicach własnego terytorium. Z tego też powodu, ktokolwiek inny, kto nie jest własnym proboszczem, aby móc udzielić tego sakramentu, potrzebuje licencji proboszcza lub hierarchy miejsca. We wcześniejszym ustawodawstwie szafarz orientalny mógł ochrzcić dziecko rodziców łacińskich jedynie uzyskując dyspensę Stolicy Apostolskiej lub w przypadku ciężkiej konieczności (por. KPK 17, kan. 98 § 1).

Kodeks zaznacza jednak, że istnieje jedna sytuacja, w której nie można odmówić udzielenia licencji: kiedy ten, kto ma zostać ochrzczony, należy do innego Kościoła *sui iuris* niż proboszcz, a kapłan, który prosi o licencję, należy do tego samego Kościoła *sui iuris* co mający przyjąć chrzest. W tym przypadku nie można odmówić licencji.

Ponadto kan. 678 § 2 zaznacza, że „w miejscach, w których są liczni chrześcijanie nie mający proboszcza Kościoła *sui iuris*, do którego należą, biskup eparchialny, o ile to możliwe, winien wyznaczyć prezbitera tego Kościoła, który będzie udzielał chrztu”. Chodzi w tym przypadku o sytuację, w której mamy do czynienia z liczną grupą wiernych jakiegoś konkretnego Kościoła *sui iuris*, która znajdując się poza granicami terytorium swojego własnego Kościoła, przebywa w miejscu, gdzie nie ma jeszcze ustanowionej hierarchii tego

²² Tamże, s. 73.

Kościola. W tym przypadku, jak to już wcześniej zostało powiedziane, biskup eparchialny powinien wyznaczyć kapłana należącego do tego samego Kościoła *sui iuris*, co wspomniani wierni, aby udzielał im sakramentu chrztu. Jeśli nie jest to możliwe, dobrym rozwiązaniem będzie ustanowienie kapłana mogącego celebrować w dwóch obrządkach. W każdym razie, należy to zaznaczyć, biskup nie może mianować diakona jako zwyczajnego szafarza chrztu dla tych wiernych.

Rodzice chrzestni

Instytucja chrzestnych jest bardzo stara w Kościele. Już Tertulian mówił o tzw. *sponsors*, którzy obecni byli przy chrzcie dzieci. Sobór konstantynopolitański III, zwany również Soborem w Trullo I (680-681), w kan. 51 mówi o tzw. pokrewieństwie duchowym, które rodzi się między ochrzczonym a chrzestnym. Ta więź uważana jest nawet za silniejszą niż więzy krwi. Stąd też w ustawodawstwie katolickich Kościołów Wschodnich istnieje przeszkoda czyniąca nieważnym małżeństwo zawarte między chrzestnym a ochrzczonym i jego rodzicami (por. KKKW, kan. 811), która nie istnieje w ustawodawstwie Kościoła Zachodniego²³.

Pierwszy kanon Kodeksu wschodniego dotyczący chrzestnych mówi: „§ 1. Na podstawie starożytnego zwyczaju Kościołów, przyjmujący chrzest powinien mieć przynajmniej jednego chrzestnego. § 2. Do obowiązków chrzestnego, wynikających z podjętego zadania, należy w odniesieniu do przyjmującego chrzest po wyjściu z wieku dziecięcego – towarzyszyć mu w chrześcijańskim wtajemniczeniu, a w odniesieniu do dziecka – przedstawić je do chrztu oraz dołożyć starań, aby ochrzczony prowadził życie chrześcijańskie odpowiadające przyjętemu sakramentowi i wiernie wypełniał złączone z nim obowiązki” (KKKW, kan. 684). Po pierwsze kanon, który omawiamy, wprowadza obowiązek wyboru przynajmniej jednego chrzestnego, powołując się na istniejący od pierwszych wieków w Kościele zwyczaj. Po drugie, w paragrafie drugim podaje podstawowe obowiązki rodziców chrzestnych. Jeśli chodzi o chrzest dzieci, podstawowym obowiązkiem chrzestnego jest przedstawienie dziecka do chrztu. Ponadto ma on za zadanie również troszczyć się, aby osoba ochrzczona prowadziła życie zgodne z wiarą Kościoła, w którym przyjęła ten sakrament, i wypełniała zobowiązania, które zaciągnęła przyjmując go. Jeśli chodzi o chrzest osoby dorosłej, podstawowym obowiązkiem chrzestnego jest towarzyszyć kandydatowi na drodze jego chrześcijańskiego wtajemniczenia. Oczywiście funkcja jego nie kończy się w momencie chrztu. Ma on całe życie towarzyszyć ochrzczonemu, wspierając go na drodze chrześcijańskiego rozwoju.

²³ Por. D. SALACHAS, *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, Bologna 1992, s. 99.

Zarówno Kodeks wschodni jak i zachodni stawiają kandydatom do funkcji chrzestnych pewne wymogi, których wypełnienie jest niezbędne, aby mogli oni ważne zostać dopuszczeni do tej godności. W kan. 685 § 1 KKKW czytamy: „Ważnie może podjąć obowiązki chrzestnego ten, kto: 1° przyjął sakramenty chrztu, chryzmacji i Eucharystii; 2° należy do Kościoła katolickiego, z zachowaniem § 3; 3° posiada intencję pełnienia tego zadania; 4° jest wyznaczony przez samego przyjmującego chrzest albo przez jego rodziców lub opiekunów, albo, jeśli ich nie ma, przez szafarza chrztu; 5° nie jest ojcem, matką lub małżonkiem przyjmującego chrzest; 6° jest wolny od ekskomuniki, także mniejszej, suspensy, depozycji i nie został ukarany pozbawieniem prawa podjęcia funkcji chrzestnego”.

Wydaje się logiczne, że skoro podstawowym zadaniem chrzestnego jest towarzyszenie ochrzczoneму na drodze inicjacji chrześcijańskiej, a także późniejsza troska o to, aby prowadził on życie zgodne z wyznawaną wiarą, sam chrzestny powinien być już wprowadzony w tajemnice życia wiary poprzez przyjęcie trzech sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia: chrztu, chryzmacji i Eucharystii.

Kolejny wymóg dotyczy przynależności do Kościoła katolickiego. Taka jest norma ogólna i jest ona jak najbardziej zrozumiała. Jednakże paragraf trzeci omawianego kanonu dopuszcza tutaj pewien wyjątek. Stanowi mianowicie: „Dla słusznej przyczyny można dopuścić chrześcijanina jakiegokolwiek Kościoła Wschodniego akatolickiego do pełnienia funkcji chrzestnego, ale zawsze razem z chrzestnym katolikiem” (KKKW, kan. 685 § 3). We wcześniejszym ustawodawstwie katolickich Kościołów Wschodnich, dopuszczenie do funkcji chrzestnego, czy to z powodów pokrewieństwa czy przyjaźni, akatolika, było absolutnie niedopuszczalne. Teraz ustawodawstwo kanoniczne w tej materii zmieniło się, co spowodowało różnice w prawie zapisanym w KKKW a tym z KPK. Kodeks wschodni daje możliwość spełniania funkcji chrzestnego akatolickim chrześcijanom obrządku wschodniego (chodzi głównie o prawosławnych). Natomiast Kodeks zachodni nie dopuszcza do tej funkcji ani akatolików wschodnich ani zachodnich (np. protestantów). Zezwala on jedynie na to, aby byli oni świadkami chrztu²⁴. Ze względu na coraz bliższe relacje Kościoła katolickiego z Prawosławiem trwa dyskusja, czy nie można by złagodzić tego zapisu i dopuścić do funkcji chrzestnego osoby prawosławnej, jak to jest w KKKW, zawsze z zastrzeżeniem, że drugi chrzestny musi być katolikiem. Na razie jednak temat ten pozostaje w sferze dyskusji, jak to zostało zaznaczone.

Kolejny z wymogów zawartych w kan. 685 § 1 KKKW dotyczy, z jednej strony, intencji spełniania tego zadania, którą powinien mieć chrzestny, z drugiej zaś konieczności bycia wybranym albo przez osobę przyjmującą chrzest, albo, w przypadku chrztu dziecka, przez jego rodziców lub opieku-

²⁴ Por. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini*, dz. cyt., s. 170.

nów, albo, jeśli ich nie ma, przez szafarza chrztu. Normą tą Kodeks wschodni pragnie podkreślić, że nikt sam z siebie nie może dostąpić tej godności. Musi zostać do niej powołany. Ponadto kanon zaznacza również, że ani rodzice dziecka, ani osoby dotknięte karami kościelnymi, nie mogą wykonywać funkcji chrzestnego.

Poza tymi wymogami dotyczącymi ważności kan. 685 § 2 zawiera także normę dotyczącą godziwego dopuszczenia do funkcji chrzestnego: „Do godziwego podjęcia funkcji chrzestnego należy ponadto ukończyć wiek przepisany prawem partykularnym i prowadzić życie zgodne z wiarą i odpowiadające funkcji, jaką ma się pełnić”. Zauważamy tu pewną różnicę dotyczącą wieku, w odniesieniu do zapisu znajdującego się Kodeksie Prawa Kanonicznego Kościoła łacińskiego. Kodeks wschodni odsyła w tej materii do prawa partykularnego poszczególnych Kościołów *sui iuris*. Kodeks łaciński ustala stały wiek wymagany do podjęcia funkcji chrzestnego (16 lat), z tym że biskup diecezjalny może wiek ten zmienić na mocy dekretu (por. KPK, kan. 874 § 1, 2°). Poza kwestią wieku Kodeks zwraca także uwagę na to, iż kandydat na chrzestnego powinien prowadzić życie zgodne z wiarą oraz z godnością funkcji, jaką ma spełniać w stosunku do osoby ochrzczonej.

Jako że jednym z zadań chrzestnego jest także zaświadczenie, w razie konieczności, o tym, że chrzest miał rzeczywiście miejsce, kan. 688 stanowi: „Szafarz sakramentu chrztu powinien zatroszczyć się, aby, jeśli nie ma chrzestnego, był przynajmniej świadek, który by mógł potwierdzić udzielenie chrztu”. Jak już zostało powiedziane, jedynie rzeczywiste przyjęcie sakramentu chrztu czyni człowieka zdolnym do przyjęcia pozostałych sakramentów i czyni go wiernym tego Kościoła, posiadającym od tej chwili swoje prawa i obowiązki. Stąd też jest niezwykle istotne, aby w sytuacji braku chrzestnego, udzielaniu sakramentu chrztu towarzyszył przynajmniej jeden świadek zdolny później zaświadczyć o celebracji tego sakramentu.

Sprawowanie sakramentu chrztu

Fundamentalną normą dotyczącą sprawowania sakramentu chrztu świętego jest ta, która zawarta jest w kan. 683 KKKW, który mówi: „*Baptismus celebrari debet secundum praescripta liturgica Ecclesiae sui iuris, cui ad normam iuris baptizandus ascribendus est*”. Według tego zapisu, przy celebracji sakramentu chrztu należy zachować przepisy liturgiczne Kościoła *sui iuris*, do którego zostanie zapisany przyjmujący chrzest. „Za wyjątkiem sytuacji szczególnych, które powinny zostać określone przez kompetentną władzę, zostaje absolutnie zabroniona praktyka proszenia o chrzest w rycie innym niż własny z motywów czysto estetycznych, czy z powodu przyjaźni z szafarzem, itd. Za wyjątkiem braku szafarza własnego Kościoła, celebracja sakramentu chrztu ma

ukazywać, także na zewnątrz, wejście do własnego Kościoła *sui iuris*”²⁵. W ten sposób Kodeks dba o zachowanie jednego z fundamentalnych praw każdego wiernego, prawa do własnego rytu (por. KKKW, kan. 17).

Jeśli chodzi o samą formę udzielania chrztu podkreślić należy konieczność wypowiedzenia formuły trynitarnej i gest obmycia wodą (por. KKKW, kan. 675 § 1). „Starożytna tradycja wschodnia stosuje ryt potrójnego zanurzenia według świadectwa *Didaché*, gdzie użyty zostaje grecki czasownik *baptizein*, który etymologicznie oznacza tyle co ‘zanurzyć w wodzie’, ‘obmyć w wodzie przez zanurzenie’. Ponadto, jak wynika z lektury *Didaché*, także praktyka polania nie była zupełnie nieznaną w starożytności, jednak używano jej tylko w sytuacjach nadzwyczajnych, przede wszystkim przy chrzcie chorych, kiedy to zanurzenie w wodzie było niemożliwe (...). Jednak to zanurzenie rzeczywiście jest widzialnym znakiem, jasnym, właściwym dla chrztu”²⁶.

Obecnie Kościoły, w których stosuje się zwyczaj udzielania chrztu przez potrójne zanurzenie to: Kościół Chaldejski (dla wszystkich); Kościół Rosyjski i Maronicki (dla dzieci); w Kościele Greckim i Melchickim chociaż stosuje się polanie, to jednak zaleca się zanurzenie przy chrzcie dzieci. Bardzo wiele jest w tradycji wschodniej Kościołów, w których stosuje się polanie przy chrzcie dorosłych, m. in. Kościół Ukraiński czy Maronicki. Praktyka całkowitego zanurzenia obecna jest w Kościele Syryjskim, Koptyjskim czy Chaldejskim, ale praktycznie tylko i wyłącznie w odniesieniu do chrztu dzieci. Natomiast przy chrzcie dorosłych stosuje się tam tylko i wyłącznie polanie. Jeśli chodzi o Kościół Etiopski, to chociaż rytuał mówi o całkowitym zanurzeniu, to jednak zwyczajną praktyką jest polanie wodą, jednak nie tylko głowy, ale pozostałych części ciała, które nie znajdują się w wodzie²⁷.

W sytuacjach nadzwyczajnej konieczności, czy w niebezpieczeństwie śmierci, godziwe jest sprawowanie chrztu tylko i wyłącznie przez polanie wodą i wypowiedzenie formuły trynitarnej, bez konieczności zachowywania pozostałych przepisów liturgicznych, zgodnie z tym, co mówi kan. 676 KKKW: „*In casu necessitatis urgentis ministrari licet baptismum ea tantum ponendo, quae sunt ad validitatem necessaria*”.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium porusza również kwestie dotyczące właściwego miejsca sprawowania sakramentu chrztu. Kan. 687 stanowi: „§ 1. Poza wypadkiem konieczności, chrztu należy udzielać w kościele parafialnym, z zachowaniem prawnych zwyczajów. § 2. W domach prywatnych

²⁵ Kongregacja Kościołów Wschodnich, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas*, dz. cyt., nr 47.

²⁶ D. SALACHAS, *Komentarz do kan. 683 KKKW*, w: P. V. PINTO, *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, dz. cyt., s. 569; por. D. SALACHAS, *Divine Worship*, dz. cyt., s. 503.

²⁷ Por. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini*, dz. cyt., s. 163-164.

chrzest może być udzielany według norm prawa partykularnego lub za pozwoleniem hierarchy miejsca”. Ponieważ udzielanie sakramentu chrztu jest aktem Kościoła, który powinien być sprawowany przy udziale wspólnoty wiernych, i poprzez który ochrzczony zostaje włączony do Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa, Kodeks stanowi, że właściwym miejscem celebracji tego sakramentu jest kościół parafialny, chyba że co innego wynika z pewnych zwyczajów prawnych. Ponadto, wyraźnie zaznacza kanon, że celebracja sakramentu chrztu w domach prywatnych może mieć miejsce jedynie wtedy, gdy pozwalają na to przepisy prawa partykularnego lub gdy zgodę wyrazi hierarcha miejsca.

Stwierdzenie i zapisanie przyjętego chrztu

Ze chrztu wypływa cała seria praw i obowiązków właściwych wiernym, dlatego też jego celebracja jest aktem o najwyższym znaczeniu i powinna być odpowiednio odnotowana w parafialnych Księgach liturgicznych. Ustawodawstwo kościelne wskazuje wyraźnie na konieczność prowadzenia w każdej parafii odpowiednich Ksiąg, w których dokonuje się adnotacji dotyczących najważniejszych momentów z życia sakramentalnego wiernych. Wśród tych Ksiąg kan. 196 § 1 wymienia Księgę „ochrzczonych, małżeństw, zmarłych oraz inne według norm prawa partykularnego własnego Kościoła *sui iuris* lub, gdy takich nie ma, ustanowionych przez samego Biskupa eparchialnego”.

Mając na uwadze znaczenie sakramentu chrztu świętego oraz normy dotyczące Ksiąg parafialnych, kan. 698 § 1 mówi wyraźnie, że „proboszcz miejsca udzielenia chrztu powinien bezzwłocznie i dokładnie zapisać w księdze ochrzczonych nazwisko ochrzczonego, czyniąc wzmiankę o szafarzu, rodzicach, chrzestnych oraz o świadkach, jeśli są obecni, o miejscu i dacie udzielonego chrztu, podając również miejsce urodzenia oraz Kościół *sui iuris*, do którego ochrzczony nabył przynależność”. Jest to niezwykle ważne, ponieważ „zapis dotyczący chrztu dokonany w Księdze ochrzczonych stanowi dowód prawny jego celebracji w odniesieniu do jego efektów kanonicznych a nawet cywilnych”²⁸.

Według przytoczonych powyżej kanonów do obowiązków proboszcza miejsca celebracji sakramentu chrztu należy dokonanie, niezwłocznie, odpowiedniej adnotacji w parafialnej Księdze ochrzczonych. Wśród danych, które należy zanotować, znajdują się, przede wszystkim, imię i nazwisko ochrzczonego, jak również miejsce i data jego urodzenia, dane rodziców chrzestnych lub świadków, jeśli takowi byli. Ponadto należy zanotować: kto udzielił sakramentu, gdzie i kiedy. Jeśli chodzi o datę udzielenia chrztu, to zapis ten znajdu-

²⁸ D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei Sacramento nei Codici latino e orientale*, dz. cyt., s. 98.

je się w oryginalnej wersji łacińskiej (*ac die baptismi*), choć został pominięty w tłumaczeniu na język polski. Na końcu należy również podać do jakiego Kościoła *sui iuris* przynależć będzie nowo ochrzczony.

Kan. 689 § 2 rozważa pewną szczególną sytuację: „jeśli chodzi o dziecko zrodzone z matki niezamężnej, należy wpisać nazwisko matki, gdy fakt jej macierzyństwa jest publicznie stwierdzony albo ona sama dobrowolnie o to prosi na piśmie lub wobec dwóch świadków. Należy także wpisać nazwisko ojca, gdy jego ojcostwo potwierdza jakiś dokument publiczny albo oświadczenie złożone przez niego wobec proboszcza i dwóch świadków. W pozostałych wypadkach wpisuje się nazwisko ochrzczonego bez żadnej wzmianki o ojcu lub rodzicach”. Kanon ten zawiera normę postępowania, którą należy zastosować w sytuacji, kiedy osoba ochrzczona jest dzieckiem nieślubnym. W takim przypadku proboszcz powinien odnotować w Księdze ochrzczonych jedynie imię i nazwisko dziecka. Jeśli natomiast fakt macierzyństwa jest powszechnie znany i matka dobrowolnie, na piśmie, o to prosi, można również wpisać do Księgi jej dane. Dane ojca podaje się tylko wtedy, kiedy fakt ojcostwa jest powszechnie znany lub potwierdzony przez jakiś dokument, albo też sam ojciec potwierdza go w obecności proboszcza oraz dwóch świadków.

Ostatni paragraf omawianego kanonu dotyczy jeszcze jednej sytuacji specjalnej, a mianowicie chrztu dziecka adoptowanego. W takiej sytuacji stwierdza Kodeks: „W wypadku dziecka adoptowanego należy wpisać nazwiska adoptujących oraz – przynajmniej jeśli czyni się tak w akcie cywilnym regionu – nazwiska rodziców naturalnych, zgodnie z § 1 i 2, przy uwzględnieniu przepisów prawa partykularnego”. Jest obowiązkiem proboszcza miejsca chrztu, w przypadku dziecka adoptowanego, odnotować w Księdze parafialnej imię dziecka, datę i miejsce chrztu, dane rodziców adopcyjnych, chrzestnych lub świadków oraz szafarza. Tylko i wyłącznie w sytuacji, kiedy taka jest praktyka cywilna danego regionu, można również umieścić w Księdze ochrzczonych dane naturalnych rodziców dziecka. Oczywiście podać również należy Kościół *sui iuris*, do którego zostaje włączony przyjmujący chrzest.

W sytuacji gdyby szafarzem sakramentu nie był sam proboszcz ani też nie był on obecny przy jego udzielaniu, ten, który udzielił sakramentu, ma poważny obowiązek poinformowania proboszcza miejsca o udzielonym chrzcie, tak aby ten mógł dokonać odpowiedniej adnotacji, zgodnie z przepisami kan. 690 KKKW.

Ponadto Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich rozważa sytuację, w której, z różnych powodów, nie dokonano zapisu o udzielonym chrzcie w Księgach parafialnych i zachodzi konieczność udowodnienia chrztu. W takim przypadku należy zachować przepis kan. 691: „Do udowodnienia chrztu, jeśli to nie przynosi nikomu szkody, wystarczy oświadczenie jednego wiarygodnego świadka albo oświadczenie samego ochrzczonego potwierdzone pewnymi argumentami, zwłaszcza jeśli przyjmował on chrzest po wyjściu z wieku dziecięcego”.

Zakończenie

„Całe życie Kościoła, a w szczególności liturgiczne, koncentruje się wokół świętych sakramentów, ustanowionych przez Jezusa Chrystusa. Jego czyny i słowa, dokonywane i wypowiedziane podczas misji publicznej na ziemi, miały charakter zbawczy. Zapowiadały i przygotowywały to, czego miał udzielić Kościołowi, poprzez złożenie ofiary swojego życia na drzewie krzyża. Wielkie misteria Jezusa stały się podstawą darów, udzielanych przez Niego w sakramentach, za pośrednictwem szafarzy Kościoła. Sakramenty, wychodząc z żywego Ciała Chrystusa, poprzez działanie Ducha Świętego, urzeczywistniają się w Kościele.

Podobnie jak w przypadku kanonu Pisma św., Kościół stopniowo rozpoznawał skarb otrzymany od Syna Bożego w postaci sakramentów, określając sposób udzielania, przyjmowania oraz inne warunki konieczne do ich skutecznego zaistnienia²⁹. Wynik tego procesu stanowi obecny zapis ustawodawstwa kościelnego znajdujący się w KPK oraz KKKW. W niniejszej pracy podjęliśmy analizę dotyczącą prawnych aspektów sakramentu chrztu, pierwszego z sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, będącego jednocześnie bramą wszystkich pozostałych sakramentów. Analizy tej dokonaliśmy na podstawie *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, będącym zbiorem praw obowiązujących we wszystkich 22 katolickich Kościołach Wschodnich. Mamy nadzieję, że obecna praca pomoże lepiej zrozumieć podstawowe aspekty, nie tylko prawne, dotyczące sakramentu chrztu, widzianego z perspektywy wielkiej tradycji wschodniej Kościoła.

El sacramento del bautismo a la luz de la legislación de las Iglesias Orientales Católicas, contenida en el *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*

La Iglesia de Cristo realiza su misión de ser instrumento de la salvación y de santificación del Pueblo de Dios, en primer lugar „mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica” (SC 6). Aunque el culto divino, sobre todo los sacramentos, son el objeto de estudios de varias disciplinas, como por ejemplo la Litúrgica, la Teología sacramentaria o pastoral, el Derecho Canónico trata esta temática para determinar y tutelar los aspectos jurídicos más básicos del *munus sanctificandi* y de la disciplina litúrgico-sacramental.

Los siete sacramentos establecidos por Cristo y confiados en depósito de la fe a la Iglesia son, como canales de gracia divina, el modo de santificar a los

²⁹ Z. JANCZEWSKI, *Ważność sprawowania sakramentów*, dz. cyt., s. 11.

hombres y hacerlos partícipes de la muerte y la resurrección del Señor. Este es el contenido fundamental de la llamada „iniciación cristiana” que se realiza a través de los sacramentos del bautismo, crismación y Eucaristía. La iniciación cristiana deja en los fieles esta imagen de Cristo salvador, gracias al sacerdocio ministerial, que está puesto al servicio del entero Pueblo de Dios, y por el Espíritu lo introduce en la presencia de la divina majestad, para que le tribute la gloria y alabanza, y le rinde un homenaje de acción de gracias.

Tanto en la tradición occidental como en la oriental, la iniciación cristiana empieza con la recepción del bautismo que muchas veces se le llama la puerta de los sacramentos por la cual el hombre entra a formar parte de la Iglesia de Cristo. En el presente trabajo hemos estudiado las normas del Código de Cánones de las Iglesias Orientales, referidas al sacramento del bautismo, para entender mejor la gran tradición oriental y subrayar las principales diferencias que encontramos entre la normativa latina y oriental en esta materia. Empezando por el significado mismo del sacramento, cuya descripción contiene el can. 675 del CCEO, hemos analizado los cánones referidos al sujeto y al ministro del sacramento, como también los que hablan de los padrinos, de la celebración del sacramento y de su adscripción en los libros parroquiales. Esperemos que la análisis realizada ayude a mejorar nuestro conocimiento acerca de la disciplina sacramental oriental en cuanto al primer de los sacramentos de la iniciación cristiana, el sacramento del bautismo.

Ks. PIOTR SROCZYŃSKI*

TERAPEUTYCZNY WYMIAR MUZYKI W KATECHEZIE SZKOLNEJ

Wstęp

*Świat bez sztuki naraża się na to,
że będzie światem zamkniętym na miłość.*

Jan Paweł II

Obecność muzyki w nauczaniu religii wynika z realizacji podstawowych zadań katechezy: poznawczych, wychowawczych i wtajemniczenia chrześcijańskiego. Od początku swego istnienia człowiek wielbił Boga śpiewem i muzyką instrumentalną. Przykłady tradycji muzycznej znajdujemy na kartach Starego Testamentu, jak również w Nowym Testamencie, gdzie wyraża się ona przede wszystkim przez śpiew psalmów, hymnów i pieśni pełnych ducha (Kol 3, 16; Ef 5, 18-19).

W edukacji i wychowaniu religijnym dzieci i młodzieży w ostatnich latach coraz większego znaczenia nabierają formy pracy katechetycznej uwzględniające różnorakie oddziaływania terapeutyczne. Narastająca liczba dzieci z problemami emocjonalnymi, deficytami koncentracji uwagi, pamięci, specyficznymi trudnościami w uczeniu się, nadpobudliwością psychoruchową, agresywnych, z problemami w funkcjonowaniu społecznym, trudnościami w nawiązywaniu satysfakcjonujących relacji z rówieśnikami skłania do włączenia metod terapeutycznych do katechezy szkolnej.

Przedstawione pokrótce problemy, z którymi dzieci przychodzą na katechezę szkolną, w znacznym stopniu utrudniają im uwewnętrznienie prawd wiary, przyjmowanie postawy modlitewnej, kontemplacyjnej, rozwijania uczuć wyższych, otwieraniu się na Jezusa. W związku z tym również katecheci mają

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

coraz większe trudności z zaprowadzaniem wskazanego na lekcji religii ładu, klimatu modlitwy, wzajemnego dialogu. Wydaje się zasadne podjęcie tematu terapeutycznego wymiaru muzyki w katechezie szkolnej.

1. Funkcje muzyki w edukacji i wychowaniu religijnym

Muzyka jest sztuką bliską człowiekowi, obecną we wszystkich kulturach na przestrzeni wieków. Posługuje się uniwersalnym językiem dźwięków, brzmień wydobywanych przez głos ludzki i różnego rodzaju instrumenty muzyczne posiadające określoną głośność, czas trwania oraz sposób wykonania w myśl prawidłowości melodyki, harmonii, kontrapunktu, ujęte w prawidłowość metryczno-rytmiczną i określoną całość formalną zgodnie z wymaganiem estetyki¹.

W kontakcie z muzyką człowiek doświadcza radości, piękna, harmonii, a także może wyrażać własne przeżycia i emocje. Muzyka, jako środek komunikacji międzyludzkiej, spełnia doniosłą rolę społeczną: integruje, pobudza do działania, przeciwdziała izolacji, szczególnie poprzez aktywne formy muzykowania, śpiewu, tańca, gry na instrumentach. Staje się okazją do uczestnictwa w życiu religijnym, kulturalnym, kształtowaniu tożsamości narodowej, kulturowania muzycznych tradycji rodzinnych, np. wspólny śpiew podczas świąt i innych uroczystości.

Z działalnością człowieka związane są hipotezy na temat powstania muzyki. Jej źródło poszukuje się w sferze biologicznej, społecznej oraz duchowej życia ludzkiego. Człowiek jest tym, który je „odkrywa” i przekłada na konkretny, a zarazem najbardziej osobisty język ludzki. Od dawna jest znany i wykorzystywany w procesie wychowawczym wpływ muzyki na rozwój każdego człowieka we wszystkich etapach jego życia. Doceniano m.in. jej znaczenie oczyszczające (gr. *katharsis*), jej rolę w kształtowaniu i doskonaleniu postaw moralnych czy też jej oddziaływanie lecznicze². Uszczegóławiając można powiedzieć, że muzyka spełnia wiele istotnych funkcji w wychowaniu, edukacji i terapii:

– *funkcja poznawcza i kształcąca*: obejmuje wiedzę muzyczną z zakresu podstaw teoretycznych literatury muzycznej i twórczości kompozytorów. Działalność muzyczna rozwija procesy myślowe: umiejętność analizy i syntezy, wyciągania wniosków, porównywania, spostrzegania, rozwijania pamięci i wyobraźni. Działania te dotyczą poprawnej komunikacji językowej (poprawnej wymowy), operowania muzycznymi środkami wyrazu;

– *funkcja estetyczna*: polega na kształtowaniu wrażliwości na piękno muzyki, rozwijania zainteresowań artystycznych, postawy estetycznej nie tylko wobec muzyki, ale wobec otaczającego świata;

¹ J. HABELA, *Słowniczek muzyczny*, Kraków 1998, s. 122.

² W. SZULC, *Sztuka w służbie medycyny. Od Antyku do Postmodernizmu*, Poznań 2001, s. 51.

– *funkcja wychowawcza*: realizowana jest w wielu zakresach. Cenna jest tu rola przeżyć muzycznych w kształtowaniu zachowań moralnych. Zespołowe muzykowanie dostarcza pozytywnych przeżyć. Pojawiają się więzi społeczne, rozwija się umiejętność współdziałania, współodpowiedzialności. Z funkcją wychowawczą wiąże się kultywowanie narodowych i regionalnych tradycji;

– *funkcja terapeutyczna*: sprzyja poprawie kondycji psychofizycznej. Pomaga niwelować stany depresyjne, agresję, nieśmiałość. Uprawianie muzyki podnosi nastrój, poprawia samopoczucie, motywuje do pracy nad sobą³.

W świetle aktualnego stanu badań nie ma żadnych wątpliwości, że odpowiednia muzyka i właściwy odbiór przekazywanych przez nią treści może pozytywnie oddziaływać na wnętrze (duszę) i stan emocjonalny człowieka, czego niewątpliwym dowodem jest chociażby prężnie rozwijająca się dziedzina muzykoterapii. Zagadnieniami tymi zajmuje się również szeroko rozumiana pedagogika muzyczna. Prowadzone w jej ramach badania w całej rozciągłości potwierdzają znaczący wpływ muzyki na dzieci i młodzież. Udowodniono, że stanowi ona ważny element w procesie wychowania, pozytywnie wpływający na ich rozwój umysłowy i osobowościowy⁴.

Analizując programy nauczania różnych przedmiotów, w tym również katechezy, można zaobserwować, że możliwości oddziaływania muzyki na człowieka nie zostały dotąd w odpowiednim stopniu wykorzystane. Potrzebą chwili jest zatem konieczność włączenia elementów szeroko rozumianej kultury muzycznej do programów nauczania innych przedmiotów, przynajmniej tych o charakterze humanistycznym. Dodatkowym argumentem mobilizującym nauczyciela do takiego postępowania jest współczesny model edukacji, integrujący różne dziedziny wiedzy. W tym kontekście odpowiednie wykorzystanie i propagowanie wartościowej muzyki (zarówno dawnej, jak i współczesnej) na katechezie może przynieść wymierne korzyści nie tylko w wychowaniu religijnym młodego człowieka, ale także w wymiarze o wiele szerszym, przygotowując go do korzystania z dóbr kultury, a może nawet w przyszłości ich samodzielnego tworzenia.

Warto tu dodać, że choć katecheza dysponuje większymi możliwościami w wykorzystywaniu przykładów muzycznych niż np. liturgia, co pozwala na stosowanie nie tylko profesjonalnej muzyki artystycznej, ale również szeroko rozumianej twórczości o charakterze bardziej popularnym, np. piosenki religijnej. Podstawowymi kryteriami doboru muzyki w katechezie powinny być zawsze zalecenia posoborowej Instrukcji *Musicam sacram* z 1967 r., opierającej

³ Por. L. KATARYŃCZUK-MANIA, *Muzyka w procesie wychowania*, w: B. Piątkowska (red.), *Czas na wychowanie. Główne konteksty i uwarunkowania*, Wałbrzych 2009, s. 133.

⁴ P. CYLULKO, *Muzykoterapia jako metoda wspomaganie rozwoju dzieci i młodzieży z trudnościami*, w: A. Czapiga (red.), *Psychospołeczne problemy rozwoju dziecka. Aspekty diagnostyczne i terapeutyczne*, Toruń 2003, s. 152-153.

się na tradycji, przesłankach wynikających z charakteru świętych czynności oraz historycznych komponentów „stylu kościelnego”.

Dokument ten „pod pojęciem muzyki sakralnej rozumie tę muzykę, która powstała dla oddawania chwały Panu Bogu i odznacza się świętością oraz doskonałością formy” (nr 4a). Pomocne mogą tu być ponadto formułowane przez niektórych autorów (np. J. Waloszka) bardziej szczegółowe zalecenia, spośród których najistotniejsze, w powyższym kontekście, są następujące zasady: tradycyjności, uniwersalizmu, funkcjonalności, komunikatywności, obiektywizmu i otwartości na słowo Boże.

Zamieszczone w słowie Bożym różnego rodzaju opisy wydarzeń muzycznych, instrumentów, zespołów, a przede wszystkim konkretnych przykładów form poetycko-muzycznych, na czele z Księgą Psalmów, jednoznacznie potwierdzają fakt niezwykle istotnej roli muzyki zarówno w kulcie świątynnym, jak i w życiu codziennym ludu Starego Przymierza⁵.

Do tradycji muzyki i śpiewu Starego Testamentu nawiązał bezpośrednio pierwotny Kościół, który od początku docenił ich rolę w różnorodnych aspektach: od podkreślania głębokich treści aż po ich wspólnotowy charakter. Nie dziwi zatem fakt, iż tak wielka rzesza twórców muzyki właśnie w Kościele znalazła wspaniałe źródła inspiracji i właściwe miejsce do ukazania w pełni bogactwa swych talentów, dzięki którym, na przestrzeni wieków, powstała niezliczona liczba dzieł muzycznych przeznaczonych *ad maiorem Dei gloriam*.

Dzieła te, wraz z anonimowym najczęściej repertuarem szeroko pojętej monodii liturgicznej (łacińskie śpiewy chorałowe i pieśni religijne w językach narodowych), tworzą bogactwo całego Kościoła, stanowiąc „skarbiec nieocnionej wartości, wyróżniający się wśród innych form wyrazu artystycznego szczególnie tym, że śpiew kościelny, jako związany ze słowami, jest nieodzowną oraz integralną częścią uroczystej liturgii” (KL 112), zaś jej jedynym celem jest „chwała Boża i uświęcenie wiernych”(KL 112).

Tak pojmowana religijna tradycja muzyczna (muzyka jako wyraz wiary, która staje się elementem kultury) stanowi niewątpliwie ważną część chrześcijańskiego dziedzictwa kulturowego, stąd też winna znaleźć się w polu zainteresowania, przepowiadania w ramach katechezy szkolnej i parafialnej. Konieczność uwzględnienia muzyki w szkolnym i parafialnym nauczaniu religii wynika ponadto z samej tradycji katechetycznej. Wystarczy tu wskazać na rolę pieśni religijnych w procesie nauczania szkolnego, w którym śpiewniki kościelne przez długi okres (szczególnie w okresie odnowy religijnej po Soborze Trydenckim) należały do podstawowych podręczników katechetycznych. W związku z tym powstał np. specjalny dział pieśni katechizmowych.

⁵ J. WALOSZEK, *Biblijne podstawy muzyki sakralnej*, „Liturgia Sacra” 19 (1995) nr 1-2, s. 13.

W coraz częstszych, w ostatnich latach, głosach dostrzegających potrzebę większej obecności muzyki w nauczaniu katechetycznym akcentowane są różnorodne jej możliwości oddziaływania. Podkreśla się przede wszystkim, że muzyka może stać się istotnym elementem aktywizacji i urozmaicenia katechezy. W dyskusjach wskazuje się również na jej czynne uprawianie, głównie w formie wspólnego śpiewu pieśni i piosenek religijnych⁶. Jest rzeczą oczywistą, że praktyczny kontakt dziecka z muzyką, tzn. gra na instrumencie lub śpiew solowy bądź zespołowy przynoszą najwięcej korzyści. Jednak niezaprzeczalne jest również korzystne oddziaływanie odpowiedniej muzyki słuchanej z radia, płyt CD, odtwarzaczy mp3 i innych.

Słuchanie muzyki, w odróżnieniu od czynnego jej uprawiania, nie wymaga szczególnych umiejętności muzycznych, przyczynia się jednak znacząco do kształcenia wyobraźni muzycznej i artystycznej wrażliwości.

Należy również mieć na uwadze, że prezentacja wartościowych utworów muzycznych, szczególnie zaś dzieł religijnych, może w istotny sposób przyczynić się nie tylko do urozmaicenia katechezy, ale też wpłynąć na lepsze rozumienie prawd wiary czy klimatu poszczególnych świąt, uroczystości bądź okresów liturgicznych⁷.

Warto podkreślić, iż jednym z ważnych zadań katechezy jest przygotowanie do liturgii, do rozumienia jej symboli i gestów. Liturgia zaś nierozzerwalnie łączy się z muzyką. Soborowa konstytucja *Sacrosanctum concilium* bardzo wyraźnie podkreśla, iż muzyka stanowi integralną część liturgii i dodatkowo ją ubogaca (KL 112-113).

2. Terapeutyczny aspekt muzyki w edukacji i wychowaniu religijnym

Słowo „terapia”, z gr. *therapeuein*, znaczy ‘opiekować się’, ‘oddawać cześć’; w znaczeniu szerszym – ‘leczyć’⁸. Tak więc terapia jest oddziaływaniem na człowieka w sferze fizycznej i psychicznej. Jest procesem zaplanowanym, obejmującym różne płaszczyzny działania terapeuty, nakierowanym na osoby z różnorodnymi trudnościami, problemami, zaburzeniami.

Terapeutyczne znaczenie muzyki znane jest od wieków. Już w starożytności powstały pierwsze teorie dotyczące estetycznych walorów muzyki i jej możliwości wychowawczych. W antycznej Grecji, muzyce, która wchodziła w skład

⁶ W. POŚPIECH, *Muzyka na katechezie. Korelacja lekcji religii z wychowaniem muzycznym*, „Katecheta” 47 (2003) nr 7-8, s. 133-136.

⁷ P. SROCZYŃSKI, *Środki dydaktyczne i warunki ich skutecznego stosowania w katechezie szkolnej*, Wrocław 2008, s. 79.

⁸ W. SZULC, *Sztuka w służbie...*, dz. cyt., s. 51.

sztuki synkretycznej wraz z poezją i tańcem, przypisywano moc: etyczną (jako środek wychowawczy) i katartyczną (lecniczą). Przekonanie o jej skuteczności opierało się na obserwacjach, opiniach chorych oraz intuicji lekarzy.

Jednym z najstarszych doniesień o kojącym wpływie muzyki na psychikę człowieka jest biblijny opis gry na cytrze w wykonaniu przyszłego króla Izraela Dawida. Niwelowała ona przeżywane przez króla Saula stany smutku i depresji: „A kiedy zły duch zesłany przez Boga napadał na Saula, brał Dawid cytrę i grał. Wtedy Saul doznawał ulgi, czuł się lepiej, a zły duch odstępował od niego” (1 Sm 16, 23).

Wczesne epoki historyczne łączą lecznicze właściwości muzyki głównie z jej wpływem na psychikę człowieka. Tradycja ta przetrwała do początków XIX w., ale nawet w XX w. znajdujemy jej odbicie w niektórych koncepcjach współczesnej muzykoterapii⁹.

Obecnie muzykoterapia ma szerokie zastosowanie w leczeniu, terapii i wspieraniu rozwoju dzieci, młodzieży i dorosłych. Oddziałuje ona na pacjentów za pomocą śpiewu, ruchu, słuchania i tworzenia muzyki na różnych instrumentach. Potrzebę wykorzystania muzyki, w jej wymiarze terapeutycznym, dostrzega się coraz częściej w edukacji i wychowaniu szkolnym, także w nauczaniu religii.

Muzyka podczas katechezy ma działanie uspokajające, kompensujące – daje dzieciom możliwość uzyskania sukcesu. Dzieci z ochotą podejmują wszelkie działania w zakresie aktywności muzycznej, chętnie uczestniczą w zajęciach, które są dla nich interesujące. Aktywność wynika z natury dziecka, które w ten sposób poznaje świat. Muzyka stanowi inspirujący i intrygujący bodziec, należy ją tylko umiejętnie i w zaplanowany sposób zaprezentować.

Mając na przykład do dyspozycji śpiewniki z pieśniami i piosenkami religijnymi możemy je zastosować w katechezie według odpowiedniego klucza¹⁰. W odniesieniu do przekazywanych treści muzyka i pieśni religijne mogą nawiązywać do okresu liturgicznego i tematu Ewangelii, postaci Starego i Nowego Testamentu, ważnej doktryny Kościoła, poszczególnej prawdy wiary, w sposób żywy i dramatyczny przedstawiać fragmenty Biblii.

Jeśli chodzi o miejsce muzyki w procesie dydaktycznym w jednostce katechetycznej, to wykorzystuje się ją na początku katechezy, w środku jej trwania i na jej zakończenie.

Na początku muzyka może posłużyć jako zapowiedź tematu, poza tym tworzyć pewien „klimat”, a przede wszystkim pozytywną motywację ułatwiającą realizację celów dydaktyczno-wychowawczych. Do tego przyczyniają się słowa i melodia odpowiednio dobranego utworu.

⁹ K. KUKIEŁCZYŃSKA-KRAWCZYK, *Prozdrowotne i lecznicze oddziaływanie sztuki na przykładzie dziejów muzyki*, w: M. Siemień, T. Siemień (red.), *Arteterapia w edukacji i rozwoju człowieka*, Wrocław 2008, s. 165.

¹⁰ R. POŚPIECH, *Muzyka na katechezie...*, art. cyt., s. 135.

W środku lekcji używa się jej jako poparcia wykładu, komentarza do niego, wyjaśnienia lub też pogłębienia omawianej treści. Na zakończenie katechezy można również posłużyć się utworem instrumentalnym, należy jednak zwrócić uwagę na to, aby stanowił on organiczną całość z katechezą. Trzeba do niej tak nawiązać, by panowało przeświadczenie, że jest on tutaj konieczny.

Chociaż muzyka i piosenka religijna nie wypełniają katechezy w jej treści, to mogą owocnie służyć działaniom sprzyjającym „wybijaniu” uczniów z monotonii katechetycznej, ożywieniu grupy, zainteresowaniu i zachęcaniu do rozwiązywania problemów. Muzyka, w tym przypadku, kształtuje wrażliwość na piękno, rozwija wyobraźnię, zaspokaja potrzebę ekspresji, uczy samodzielności myślenia i oceny estetycznej. Wywiera wpływ na rozwój intelektualny, angażując poznawczo, ucząc słyszenia i słuchania. Wydaje się, że muzyka kontemplacyjna, piosenka religijna, płyty CD, film, obraz – w odpowiedni sposób zsynchronizowane – mogą, dzięki oddziaływaniu wielosensorycznemu, ułatwiać katechizowanemu przyswajanie nowych treści¹¹.

Muzyka i śpiew religijny budują i wspierają katechezę swoją treścią i zachęcają uczniów do zachowania spójności z całą lekcją¹². Pełnią one funkcję pomostu między katechezą a domem, służą właściwemu uchwyceniu istotnych myśli, przyswojeniu i pogłębieniu nowych treści, uzewnętrznieniu tego, „co dzieje się” w sercu uczniów, w wyzwaniu osobistego przeżycia, integracji katechizowanych, tworzeniu prawidłowych postaw i sprzyjaniu dobrym nawykom¹³.

Muzyka ma wpływ na sferę emocjonalną człowieka, dlatego znajduje szerokie zastosowanie w pracy z dziećmi i młodzieżą z nadpobudliwością, nieśmiałością, agresywnych, bo i tacy również uczestniczą w katechezie szkolnej.

Słuchanie spokojnej, kontemplacyjnej muzyki obniża napięcie psychofizyczne, poprawia koncentrację uwagi dzieci, zwiększa ich odporność na stres. Z kolei aktywność muzyczna w grupie, śpiew, gra na instrumentach zestawu Orffa, to okazja do odreagowania, ekspresji uczuć, zdobycia większej samoświadomości, kontroli emocjonalnej. Efekty takiego oddziaływania muzyki są szczególnie cenne w poprawie funkcjonowania dzieci agresywnych i nadpobudliwych psychoruchowo. Również dzieci nieśmiałe, wycofane, podczas zajęć katechetycznych z wykorzystaniem muzyki i śpiewu nabierają wiary we własne siły, zdobywają poczucie własnej wartości.

Omawiając funkcje terapeutyczne muzyki należy wspomnieć o walorach terapeutycznych śpiewu, jako ważnego elementu szkolnej katechezy. Już św. Augustyn mawiał: „Kto śpiewa, ten się dwa razy modli”(KKK 1156). Śpiew

¹¹ Por. P. SROCZYŃSKI, *Środki dydaktyczne...*, art. cyt., s. 96 i nn.

¹² I. PAWLAK, *Muzyka jako niezbędny element pracy duszpasterskiej*, w: J. Zimny (red.), *Muzyka i śpiew liturgiczny*, Sandomierz 2002, s. 51-67.

¹³ R. POŚPIECH, *Muzyka w katechezie...* art. cyt., s. 293-294.

jest prawdopodobnie najstarszą praktyką muzyczną. Podstawową formą aktywności muzycznej człowieka polegającą na wykonywaniu za pomocą głosu melodii utworów. To najbardziej naturalny, pierwotny, podstawowy sposób ekspresji muzycznej. Śpiew wykorzystuje głos jako naturalny instrument człowieka. Narząd głosu łączy się z ośrodkowym układem nerwowym, układem oddechowym i mowy. Opisane w literaturze przedmiotu terapeutyczne efekty śpiewu dotyczą: poprawy dykcji, artykulacji, prawidłowej wymowy, oddychania, a także odreagowania napięć, rozwijania wrażliwości i ekspresji muzycznej¹⁴.

Podkreśla się, że pieśń i piosenka religijna podczas katechezy mają służyć nie tylko wytchnieniu uczniów jako przerywnik, ile spełnieniu wyraźnie określonych zadań, do których należą m.in.: wytworzenie właściwej atmosfery skupienia, dyspozycji duchowej, poruszenia uczuciowego, mobilizowania woli, przygotowania do wspólnej liturgii i wywołania określonego nastroju¹⁵. Wspólny śpiew na lekcji religii integruje grupę, sprzyja nawiązywaniu przyjacielskich relacji rówieśniczych, uczy współdziałania z innymi oraz wzajemnego słuchania się.

Do najistotniejszych funkcji terapeutycznych muzyki stosowanej w katechezie szkolnej należą: wzbogacanie świata przeżyć, kształtowanie świadomości uczuć wyższych, wrażliwości emocjonalnej katechizowanych. „Kontakt człowieka z muzyką jako jedną ze sztuk uwrażliwia go i otwiera na inne działania kulturowe. Wczesne uwrażliwianie estetyczne, zwłaszcza dzieci, częściowo zabezpiecza je przed uzależnieniami, nałogami oraz pozwala na prowadzenie satysfakcjonującego stylu życia”¹⁶.

Odpowiednio dobrana muzyka i treść piosenek i pieśni religijnych pozwala na odreagowanie napięć psychofizycznych, służy relaksacji, jednocześnie ułatwia katechizowanym uwewnętrznienie i asymilację treści katechetycznych. Muzyka w tym przypadku wpływa na redukcję lęku, zmniejszenie agresji, nieprawidłowych zachowań, uspokaja i otwiera ucznia na kontemplację i doświadczenie Boga¹⁷.

¹⁴ P. CYLULKO, *Muzykoterapia w rehabilitacji ruchowej dzieci niewidomych i słabowidzących*, Warszawa 1998, s. 23.

¹⁵ R. POŚPIECH, *Muzyka w katechezie*, „Opolska Biblioteka Teologiczna” 70/2004, s. 292-293.

¹⁶ K. KUKIEŁCZYŃSKA-KRAWCZYK, *Profilaktyka muzyczna jako forma pomocy w funkcjonowaniu psychicznym i społecznym człowieka*, w: R. Aleksandrowicz, M. Siemień (red.), *Arteterapia w aktywizacji społecznej i zawodowej osób zagrożonych wykluczeniem*, Wrocław 2011, s. 96.

¹⁷ Por. D. COLONNA-KASJAN, *Muzykoterapia w edukacji wczesnoszkolnej*, w: P. Cylulko, J. Gładyszewska-Cylulko (red.) *Muzykoterapia. Tożsamość – transgresja – transdyscyplinarność*, Wrocław 2010, s. 136.

Zakończenie

Fenomen muzyki jako daru stworzonego i pochodzącego od Boga jest oczywisty i zrozumiały dla każdego chrześcijanina. Obecność muzyki w nauczaniu katechetycznym wynika bezpośrednio z połączenia podstawowych zadań katechezy z najbardziej istotnymi właściwościami samej muzyki. Muzyka bowiem jest nie tylko „sztuką dźwięku”, ale również znaczącym wydarzeniem kulturowym. Dlatego obie te rzeczywistości są rozpatrywane zarówno na poziomie przekazu konkretnej wiedzy – muzyka jako pomoc w procesie nauczania prawd wiary, jak i na płaszczyźnie wychowawczej – terapeutyczne możliwości muzyki. Szczególne znaczenie ma w tym względzie wartościowa muzyka religijna tworzona we wszystkich epokach dziejów kultury chrześcijańskiej, a obecna podczas katechezy szkolnej.

Terapeutyczny wymiar muzyki w katechezie winien stać się przedmiotem dalszych badań i wzajemnej współpracy katechetów, pedagogów, pedagogów muzyki oraz muzyków kościelnych i świeckich.

Das therapeutische Ausmaß der Musik in der Schulkathechese

Das Phänomen der Musik als eine von Gott geschaffene und abstammende Gabe ist offenbar und verständlich für jeden Christ. Die Anwesenheit der Musik in der katechetischen Lehre resultiert aus der Verbindung der Aufgaben der Katechese mit den Eigenschaften der Musik. Weil Musik nicht nur eine Tonkunst, aber auch ein Kulturereignis ist. Deshalb werden die beiden Realitäten auf dem Niveau der konkreten Wissenschaft betrachtet – Musik als Hilfe im Lehrprozess der Glaubenswahrheiten, wie auch auf der Erziehungsebene – therapeutische Möglichkeiten der Musik. Besondere Bedeutung hat in dieser Hinsicht die, in allen Epochen der Geschichte der christlichen Kultur geschaffene wertvolle religiöse Musik, die auch während der Schulkathechese anwesend ist.

MICHAŁ PIELA SDS*

UWARUNKOWANIA KOŚCIELNO-POLITYCZNE POSŁUGI BISKUPIEJ A. BERTRAMA WE WROCŁAWIU W OKRESIE PIERWSZEJ WOJNY ŚWIATOWEJ (1914-1918)

1. Inauguracja posługi biskupiej

Uroczysty ingres do katedry wrocławskiej był poprzedzony wydaniem przez bpa A. Bertrama listów pasterskich, skierowanych do wszystkich kapłanów diecezji i wiernych. Nowy biskup wrocławski, w listach datowanych w dniu 15 października 1914 r., a więc w uroczystość św. Jadwigi, właśnie tej patronce Śląska powierzył swoje rządy. W liście skierowanym do kapłanów i napisanym w języku łacińskim ukazał znaczenie prymatu życia religijnego w ich posłudze duszpasterskiej. W dążeniu do świętości życia kładł nacisk na znaczenie podstawowych praktyk życia wewnętrznego, pośród których wymienił: pielęgnowanie modlitwy, adorację Najświętszego Sakramentu, częstą spowiedź i nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny¹.

Za motto listu pasterskiego, skierowanego do wiernych diecezji wrocławskiej, nowy ordynariusz wrocławski obrał słowa św. Pawła: „Głosimy Chrystusa, moc Bożą i mądrość Bożą” (1 Kor 1, 24). Już od początku biskupiego pontyfikatu Bertrama we Wrocławiu wpływ na niego miała partia Centrum. W dniu 23 września 1914 r. bp Bertram prosił przewodniczącego śląskiej partii Centrum, Porscha, o ewentualne poprawki w tekście przygotowanego dla wiernych diecezji wrocławskiej listu pasterskiego. Przynajmniej w tym przy-

* Prof. PWT dr hab. Michał Pielą SDS – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ „*Litterae pastorale ad Clerum Dioecesis Wratislaviensis suscepto munere episcopali datae*”, Datum in solemnitate S. Hedwigis, patronae dioeceseos nostrae, die 15. Octobris 1914. † Adolfus Princeps-Episcopus Wratislaviensis, w: Adolf Kardinal Bertram, *Hirtenbriefe und Hirtenworte*, bearbeitet von Werner Marschall, Köln-Weimar-Wien 2000, s. 12-18.

padku nie miałby więc racji sekretarz, twierdzący, że Bertram sam redagował własne listy pasterskie².

Nowy biskup wrocławski rozpoczął swój list pasterski, skierowany do wiernych, refleksją retrospektywną. Przyjmując w dniu 15 sierpnia 1906 r. święcenia biskupie w katedrze hildesheimskiej z rąk swojego poprzednika na stolicy biskupiej we Wrocławiu, kard. Koppa, wyrażał mocną nadzieję pełnienia posługi pasterskiej w diecezji macierzystej do końca życia. Po ośmiu latach wybiła godzina rozstania się z tą posługą. Pomimo wyrażanych przez niego zastrzeżeń – pisał nowy ordynariusz wrocławski – kapituła katedralna wybrała go na następcę kard. G. Koppa, a Ojciec Święty potwierdził ten wybór w jednomyślności z władzami państwowymi. Dostrzegając w tym wezwaniu Kościoła, uznał za swój kapłański i biskupi obowiązek podążanie za tym wezwaniem. Dlatego – jak pisał – „przychodzę do Was w duchu posłuszeństwa”. Tylko ten duch posłuszeństwa miał go chronić przed obawą uniesienia wielkiej odpowiedzialności, związanej z nowym urzędem biskupim. Patrząc w przeszłość – podkreślał bp Bertram – należy jednak skoncentrować się na przyszłych zadaniach. Wzrok musi być więc skierowany na Jezusa Chrystusa, Ojca Świętego, a także świeckich władców.

Podobnie jak w swoim inauguracyjnym liście pasterskim, ogłoszonym w Hildesheim w 1906 r., również teraz, w 1914 r., Bertram przedstawił wiernym własny pogląd na relację pomiędzy Kościołem a państwem. W tym ostatnim przypadku nie było mowy o zdystansowaniu się ordynariusza wrocławskiego do rządów prowadzących wojnę:

Cesarzowie obydwu państw (Austrii i Niemiec), słusznie szanowani przez Europę jako stróże pokoju światowego, zostali zmuszeni do obrony ojczyzny za pomocą ostrza miecza.

Biskup Bertram pozdrowił „bohaterskiego cesarza” Wilhelma II i „czciwego sędziwego cesarza i króla Franciszka Józefa”, władcę jego austriackich diecezjan:

Jest to nie tylko ojczysty, ale także religijny obowiązek, który pozwala mi myśleć o ziemskim władcy przy objęciu mego urzędu. Wierność poddanych jest dla nas święta dlatego, ponieważ każdy prawowity porządek tu na ziemi pochodzi od Boga i dlatego uświęconą przez Boga jest więź, która mnie i was łączy z monarchą.

Pomimo różnorodnych powiązań pomiędzy państwem a Kościołem, ten ostatni pozostaje niezależnym we własnym, wewnętrznym obszarze. Jednakże wiele kościelnych organizacji jest skazanych na ochronę ze strony władzy świeckiej, tak jak wiele instytucji świeckich wymaga współpracy Kościoła, dla obopólnej, prawdziwej korzyści. Dlatego Kościół, zatroskany o dobro doczesne i zbawienie wieczne ludu, ofiarowuje państwu głęboką współpracę; Bóg pra-

² F.-G. GANSE, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 537.

gnie, aby pomiędzy Kościołem a państwem istniała harmonia. Tak jak to było w przypadku wcześniejszych enuncjacji, wygłaszanych przez Bertrama jako biskupa Hildesheim, tak i z tych wypowiedzi jasno wynika, że jego okazywanie lojalności nie było uzależnione od formy państwa, lecz ofiarowywał swoją współpracę „państwu” jako takiemu, w tym przypadku monarchii, a więc jako autorytetowi chcianemu przez Boga³.

Bertram jako nowy książę-biskup wrocławski sformułował *ex negativo* swój program duszpasterski. Przyznawał, iż nie przybył do Wrocławia jako ktoś obcy, dlatego dzięki więzi z Jezusem Chrystusem czuje się związany z wiernymi; przychodzi więc do nich z tym samym usposobieniem serca: popułałością, otwartością i szczerością, które mu ułatwiało pracę w jego ojczystej diecezji. W sformułowaniach nowego arcybiskupa przesuwano się na drugi plan negatywny wydźwięk jego słów, mianowicie że przybył do Wrocławia tylko z posłuszeństwa. Bardzo zgrabnie natomiast ujawnia się retoryczna kompozycja obrazu jego biskupiej posługi, która odsłania się w opisie, kiedy biskup musiałby być obcym dla swoich diecezjan. Posłuszeństwo okazane papieżowi jest dowodem, że nie przychodzi on jako obcy do nowej diecezji. Obcym musiałby być biskup, nieprzeniknięty całkowicie kościelnym duchem i nie trwający w serdecznej jedności z Najwyższym Pasterzem. Obcym byłby także biskup, który by nie dążył wiernie i przezornie – najlepiej, jak by tylko potrafił – do harmonijnej współpracy władzy kościelnej z władzą państwową. Obcym byłby biskup również wtedy, gdyby tenże – pośród zaistniałych okoliczności – nie starał się troszczyć jednakowo o „wszystkie części diecezji”. W końcu biskup czułby się obco, gdyby nie wspierał serdecznej jedności pośród duchowieństwa i nie okazywał szczególnej miłości i serdeczności dorastającej młodzieży.

Biskup Bertram ukazał wzniosłą wizję królewskiego kapłaństwa. Sam zaś, jak dobry i wierny pasterz, chciał skupić wiernych diecezji wokół urzędu pasterskiego w obliczu zagrożeń współczesnych. Nakreślonymu przez niego programowi zagrażały cztery niebezpieczeństwa: indyferentyzm religijny, ignorowanie zasad chrześcijańskiej moralności, usuwanie Kościoła z życia publicznego a także niesnaski we własnych szeregach. W obliczu takich zagrożeń – podkreślał arcybiskup – wierni muszą się łączyć w jedności ze swoim biskupem i duchowieństwem, przeciwstawiając się tym niebezpieczeństwom publicznie wyznawaną wiarą. Bertram bardzo wysoko umieścił znaczenie i wartość posługi biskupiej. Jego zdaniem, zadaniem urzędu pasterskiego jest duchowe kierownictwo. Jest ono niezbędne, gdyż trzoda pozbawiona go schodzi na manowce. Bez kierowania nią nie ma też jedności. Sama zaś władza biskupia pochodzi od samego Boga. To o biskupach pisał św. Paweł: „Duch Święty ustanowił biskupów, aby kierowali Kościołem Boga” (20, 28). Przywołując zaś słowa św. Ignacego Antio-

³ „Christum verkünden wir, Gottes Kraft und Gottes Weisheit” (1 Kor 1, 24). *Hirtenbrief zum Antritt des Hirtenamts der Diözese Breslau. Erlassen am Feste der Heil. Hedwig 1914*, w: Adolf Kardinal Bertram, *Hirtenbriefe und Hirtenworte*, s. 1-3.

cheńskiego z jego listu do Filadelfian, o więzi z własnym biskupem, bp Bertram kładł nacisk na znaczenie pasterskiej posługi biskupiej; biskup bowiem powinien strzec jedności w diecezji. Za swój własny obowiązek biskupi uznał: strzeżenie czystości nauki, prowadzenie z miłością i powagą ku posłuszeństwu oraz występowanie z całą powagą przeciwko wszystkim, którzy w złym zamiarze czy z nieroztropności budzą nieufność w katolickim ludzie. W tej posłudze pasterskiej biskup wrocławski wymienił – jako swych najbliższych i „wiernych pomocników” – kapłanów, nauczycieli katolickich, zakony, kongregacje i stowarzyszenia kościelne, a przede wszystkim ojców i matki. W tym ostatnim przypadku arcybiskup przywołał znaczenie rodziny, kładąc dobitnie nacisk na strzeżenie przez rodziców jako „czujnych pasterzy” świętości rodziny. Takie podstawowe zasady, ukazane wyżej, chciał realizować nowy biskup wrocławski i wzywając swoich wiernych, by mu przyrzekli, iż pomogą mu w ich realizacji dobrą wolą i modlitwą, kończył list słowami: „wtedy dzisiaj mogę powiedzieć ze św. Pawłem: «za wolą Bożą z radością przychodzę do was»” (Rz 15, 32)⁴.

W listach pasterskich, skierowanych do duchowieństwa i wiernych diecezji wrocławskiej, bp Bertram postawił sobie za podstawowe zadanie dobrą współpracę: tak z kapłanami, jak i nowymi diecezjanami. Omówione wcześniej okoliczności przyjścia bpa Bertrama z Hildesheim do Wrocławia wpływały jednak na to, iż początkowo niełatwo było ułożyć dobre relacje, zwłaszcza z duchowieństwem. Pierwsze ważne nominacje, dokonane przez nowego biskupa, mogą wskazywać na zaistniałe trudności. Księżę-biskup Bertram nie zatrzymał na urzędzie osłabionego już z powodu wieku wikariusza generalnego, prałata Theodora Stillera, urzędującego za kard. Koppa. Powołał natomiast na to stanowisko wikariusza kapitulnego Josefa Kloše⁵. Kiedy w 1915 r. Bertram obsadzał po raz pierwszy wolne miejsce w kapitule katedralnej, powołał na kanonika Alfonsa Blaeschke. Ten ostatni utrzymywał dobre kontakty z miejscowymi władzami i zrobił dobre wrażenie na nowym księciu-biskupie przy okazji wizytacji. Po śmierci wikariusza generalnego J. Klošego w 1916 r., bp Bertram – ku zdziwieniu wszystkich zainteresowanych w następstwie na jego urzędzie i „nie dla radości” starszych kanoników – mianował nowym wikariuszem generalnym 46-letniego A. Blaeschke, najmłodszego i najbardziej zdanego do pracy kanonika katedralnego⁶. Ta decyzja personalna miała swoje uzasadnienie nie tylko w kwalifikacjach osobistych Blaeschkego. Zdaniem W. Marschalla, Bertram, jako specjalista od zarządzania i prawnik, określający ironicznie siebie samego „biurokratą”⁷, chciał mieć przy swoim boku doświadczonego duszpasterza, który potrafi

⁴ Tamże, s. 3-11.

⁵ J. NEGWER, *Geschichte des Breslauer Domkapitels*, s. 168.

⁶ Tenże, *Generalvikar Alfons Blaeschke (1870-1950)*, „Schlesische Priesterbilder” 5 (1967), s. 38.

⁷ *Bertram do Margretha*, 20.3.1903, w: G. May, *Domkapitular Adolf Bertram*, s. 162.

go także reprezentować na zewnątrz⁸. Decydujący przy tej nominacji był nie brak umiejętności u pozostałych dziesięciu kanoników katedralnych, ale inny powód: bp Bertram powołał na urząd wikariusza generalnego duchownego, którego sam wcześniej powołał do kapituły katedralnej. Tym samym dokonywał rekonstrukcji zarządu diecezjalnego zgodnie z własnym zapatrywaniem. Taka decyzja nie spotkała się jednak z dobrym przyjęciem. Starsi kanonicy, a szczególnie prepozyt dr König, bardzo niechętnie przyjęli wybór najmłodszego kanonika na wikariusza generalnego. Najbardziej dotkliwie przeżył to rodak bpa Bertrama z Hildesheim, dr Johannes Steinmann, oczekując pewnie na taką nominację⁹. Następcą Blaeschkego na urzędzie wikariusza generalnego, Josef Negwer, wskazywał później na „pewną rezerwę” w stosunku do Blaeschkego, jaka ujawniała się w kapitule katedralnej. Negwer zwracał również uwagę na pewien fakt. Nowy wikariusz generalny, czyli Blaeschke, nawiązał szybko dobre relacje z duchowieństwem diecezjalnym, natomiast bp Bertram – ze swoim dolnosaksońskim sposobem bycia – musiał jeszcze zmagać się o okazanie mu takiego zaufania. Późniejszy biskup pomocniczy wrocławski, Joseph Ferche, kreśląc hagiograficzne wspomnienia o bpie Bertramie, nie ukrywał jednak początkowych trudności, jakie ten napotkał w kontakcie z nowymi diecezjanami. Pomimo początkowego dystansu, biskup zdobył sobie pełne zaufanie wśród swoich wiernych; z roku na rok więzi te stawały się coraz bliższe, mocniejsze i serdeczniejsze¹⁰.

2. Książę-biskup we Wrocławiu u schyłku monarchii

Śląsk był zagrożony w pierwszym roku wojny inwazją wojsk pruskich. Zaraz na początku jej trwania spodziewano się, że wojska rosyjskie przekroczą granicę pruską. Wszędzie panował nastrój przygnębienia, a ludzie na przędce gromadzili zapasy żywności. Obawy te jednak nie potwierdziły się, mimo że w Pszczynie na Górnym Śląsku w latach 1915-1917 była główna kwatera cesarska. Działania wojenne ominęły ziemię śląską, jednakże odczuwano tutaj dotkliwie skutki wojny¹¹. W czasie pierwszych posiedzeń kapituły katedralnej pod przewodnictwem bpa Bertrama postanowiono – w razie ewentualnych plądrowań – przetransportować cenne przedmioty sztuki do Hildesheim. Możemy przypuszczać, że to sam ordynariusz zaproponował takie bezpieczne miejsce¹².

⁸ W. MARSCHALL, *Geschichte des Bistums Breslau*, s. 155.

⁹ J. NEGWER, *Geschichte des Breslauer Domkapitels*, s. 171.

¹⁰ S. HINKEL, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 93; wspomniany autor szeroko omawia tutaj ten problem (s. 92-93).

¹¹ Ks. J. MANDZIUK, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. III, cz. 4 (1914-1945), Warszawa 2010, s. 12.

¹² W. MARSCHALL, *Geschichte des Bistums Breslau*, s. 154-155.

Wypowiedzi bpa A. Bertrama odnośnie do toczącej się wojny nie różnią się od innych wypowiedzi współczesnych mu katolickich biskupów niemieckich. Wprawdzie nie mówił on o przykładzie „sprawiedliwej wojny”, jak to czynił biskup Spiry i późniejszy arcybiskup Monachium i Fryzycji, Michael von Faulhaber, ale mógł reprezentować ten sam pogląd, jak to wynika choćby z poniższego przykładu. Wrocławski pasterz poczynił w 1919 r. uwagi na marginesie jednej z krytycznych broszur, omawiających stosunek katolickich biskupów do socjaldemokracji. Autor broszury pytał o obecność biskupów w kontekście wojny i chrześcijaństwa: czy wojna i chrześcijaństwo nie są bezwarunkowo wykluczającymi się wzajemnie? Bertram podkreślił słowo „wojna” i na marginesie zanotował: „każda?” Zatem – jego zdaniem – nie każda wojna była nie do pogodzenia z chrześcijańską nauką i można było mówić o „sprawiedliwej wojnie”, a dla Niemiec taką wojną była ta właśnie, prowadzona w latach 1914-1918¹³.

Biskup Bertram, podobnie jak prawie wszyscy niemieccy katolicy, zajął jednoznacznie narodowe pozycje. Powinien bowiem zostać usunięty stygmat katolika, jako obywatela mniej zainteresowanego narodowo z resztą społeczeństwa – 30 lat po Kulturkampfe dokonała się ostatecznie integracja katolików w niemieckim cesarstwie¹⁴. Na początku wojny nie reflektowano krytycznie nad drogą, która prowadziła Niemcy do tej wojny i jaką rolę w niej one odgrywają. Biskupi niemieccy milczeli również w czasie wkraczania wojsk niemieckich do neutralnej Belgii. Pasterzy o wiele bardziej zdumiewał wzrost pobożności na początku wojny¹⁵. W 1916 r., kiedy toczące się działania wojenne rugowały ten religijny zachwyty, bp Bertram pisał: „Dlatego, kochani diecezjanie, troszczmy się, aby jasna religijna wzniosłość nie osłabła, ta, która na początku wojny powszechnie zawładnęła umysłami”¹⁶.

Bertram, będąc jeszcze w Hildesheim, był pierwszym z biskupów, który wzywał do podpisywania pożyczek wojennych¹⁷. Wezwaniom do takich działań i do okazywania wierności w różnych listach i słowach pasterskich towarzyszyło wiele wyjątków w zakresie wewnętrznego życia kościelnego. W Hildesheim Bertram upoważnił kapłanów do dyspensowania w celu skracania

¹³ S. HINKEL, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 94-95; przywołana tutaj była następująca broszura: *Die preußischen Bischöfe und Sozialdemokratie. Erwiderung auf den Hirtenbrief der preußischen Bischöfe über den Kulturkampf [20.12.1918] von Dr. Jakob Jacks, Stadtschulrat in Breslau, Breslau [1919]*, AAW I A 25, s. 129.

¹⁴ S. HINKEL, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 95.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ A. BERTRAM, *Kreuzeskraft und Kreuzeslehren in der Kriegszeit* (Fastenhirtenbrief), 2.2.1916, w: Adolf Kardinal Bertram, *Hirtenbriefe und Hirtenworte*, nr 17, s. 53-66; tutaj s. 53.

¹⁷ S. HINKEL, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 95 (ogłoszenie w KAH, nr 17, 14.9.1914, s. 97); por. A. BERTRAM, *Oberhirtliche Kundgebung am Schlusse des Kriegsjahres 1915 (31.12.1915)*, w: Adolf Kardinal Bertram, *Hirtenbriefe und Hirtenworte*, nr 15, s. 48-51.

czasu zapowiedzi, aby małżeństwa mogły być zawarte jeszcze przed odjazdem żołnierzy na front. Tam zaś żołnierze mieli być zaopatrywani w literaturę religijną. Biskup Bertram poparł również wprowadzenie auta kapelańskiego dla roztoczenia opieki duszpasterskiej nad żołnierzami na froncie. Dodatkowo mogły być udzielane dyspensy od postów i abstynencji w okresie wojny. Także, jeszcze jako biskup hildesheimski, Bertram pozwolił na celebrowanie Mszy św. na świeckich miejscach, jak i na ich binację. Innym z pozwoleń była możliwość spowiadania wszystkich, przynależących do służby wojskowej, przez cały kler diecezjalny. Przychodząc do Wrocławia, nowy biskup odczuł na miejscu pilną potrzebę otoczenia opieką więźniów rosyjskich niemieckiego pochodzenia; Bertram wezwał duchowieństwo do roztoczenia nad nimi opieki. Był również za uproszczeniem urzędowych druków w celu zawarcia małżeństw przez jeńców wojennych¹⁸. W okresie wojny pozwolił na uprawę pól czy na pracę w regionie przemysłowym dla wydobycia surowców na potrzeby wojny w poszczególne niedziele czy święta¹⁹.

Dla wrocławskich żołnierzy organizowano kilkudniowe szkolenia religijne przed wyruszeniem na front. Pod koniec marca 1915 r. – na zakończenie takiego kursu – bp Bertram zwrócił się osobiście do śląskich mężów pospolitego ruszenia we Wrocławiu. Ulubionym tematem Bertrama w czasie przemawiania do żołnierzy było budzenie w nich odwagi. Wrocławski biskup przedstawiał służbę wojskową jako „święty obowiązek”. Pierwszym źródłem odwagi jest właściwe rozumienie powołania, do którego zostało się wezwanym. To jest wola Bożą: ojczyzna mnie powołała, abym ją bronił. Bóg nie chce wojny. Kiedy jednak ona nadeszła, jest Jego świętą wolą, aby ci, których wzywa „ojciec ojczyzny”, wiernie szli za sztandarem: „*Adsum!* Jestem tutaj! Wiemy, że wola i ręka Boża uczyniły naszego cesarza mocnym”. Cesarz zmagał się ze sobą przed wybuchem wojny i następnie uznał, że wojna jest „świętą wolą Bożą”. Bertram pominął sprzeczność, że Bóg nie chce wojny, a jednak cesarz uznał wojnę za „świętą wolę Bożą”. Wojna urasta do miana świętej dla zrealizowania chrześcijańskich celów. Cesarz bowiem nie walczy o ziemskie dobra, lecz o ojczyznę i dla jej świętej sprawy. „I dlatego również my walczymy o te same wyższe dobra, nie tylko o ziemską ojczyznę, ale także o coś wyższego”. Tym czymś wyższym jest dobro katolickiego Kościoła w Niemczech, które musi być bronione przed zewnętrznymi atakami. Bertram pytał więc:

¹⁸ S. HINKEL, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 95-96.

¹⁹ A. BERTRAM, *Sonntagsarbeiten bei Notwendigkeit rechtzeitiger Feldbestellung*, 5.4.1915, w: A. Bertram, *Hirtenbriefe und Hirtenworte*, nr 7, s. 35; A. BERTRAM, *Erlaubtheit werktätlicher Arbeit an einzelnen Sonn- oder Feiertagen*, 7.3.1916, tamże, nr 20, s. 69; A. BERTRAM, *Sonn- und Feiertagsarbeit zur Abhilfe bei öffentlichen Notständen*, 20.12.1916, tamże, nr 22, s. 71. Inne wyjątkowe zarządzenia znajdujemy w *Verordnungen des Fürstbischöflichen General-Vikariat-Amtes zu Breslau* z lat wojny.

Kto mógłby spokojnie na to patrzeć, gdyby Kościół katolicki w Niemczech dostał się pod rosyjskie uciemiężenie czy francuskich przywódców[...]. Idziemy na wojnę ze świadomością, że walczymy za króla, który wyruszył w prawdziwie chrześcijańskim usposobieniu²⁰.

Tym samym wojna służyła obronie chrześcijańskiej kultury. Bez znaczenia było jednak, że do rewolucji chrześcijańskimi były również takie wrogie państwa jak Francja, Wielka Brytania i Rosja. Chrześcijański uniwersalizm zatrzymał się przed narodowymi granicami²¹.

Biskup Bertram wyraził się podobnie w liście wielkopostnym, opublikowanym w dniu 2 lutego 1916 r. Zwrócił się wówczas do „wielu tysięcy diecezjan”, którzy znajdowali się na froncie. To sam cesarz wezwał ich do obrony ojczyzny, aby chronić samą ojczyznę, tron, rodzinę i najwyższe dobra ludu. Takie ojczyzniane zrozumienie ofiary zostaje uświęcone w najwyższy sposób przez „naszą świętą religię”, przez krzyż Chrystusa. Ofiary, jakie wojna niosła ze sobą, stały się sensownymi dzięki religii:

Czas wojny jest czasem ofiary. Szeroko rozpościerające się pola walki są takie same jak potężne powierzchnie ołtarzy, które przyjmują ilość i wielkość ofiary. Ofiary dla ojczyzny są tak wielkie, jak jeszcze żaden okres historii ich nie widział. Jednakże nie każda ofiara jest miłą Bogu. Akt ofiarniczy byłby okrucieństwem przed Panem wtedy, gdyby był to nieświęty żar ziemskiego egoizmu i chciwość podbojów, które pochłaniają te ofiary. Natomiast ofiary walki, dokonane w posłuszeństwie wobec Boga, w obronie ojczyzny i chrześcijańskiej kultury, ofiary walki, o których mówi Biblia: „Walcząc rękoma, sercem zaś modląc się do Boga” (2 Mch 15, 27) – takie ofiary niosą w sobie święte poświęcenie²².

We wspomnianym wyżej przemówieniu bpa Bertrama do rekrutów w marcu 1915 r. znajdujemy jeszcze inne źródła odwagi: zaufanie w Bogu, świadomość obrony ojczyzny i honor żołnierski²³. Jak wynika z tych sformułowań bpa Bertrama, widać wyraźnie – jak to zresztą jest i w przypadku innych niemieckich biskupów – powinowactwo ideowe z cesarzem Wilhelmem II. W roku 1915 książę-biskup Bertram wyrażał przekonanie, że serca cesarza i narodu nigdy nie „zrosły się” się jeszcze tak ściśle, jak w tych dniach biedy i ucisku, które pozwoliły na ukazanie „naszego cesarza zarówno w jego wielkości duchowej i przezorności panującego jak i w jego bohaterstwie, w jego zaufaniu

²⁰ A. BERTRAM, *Vom Starkmut des Soldaten*, w: A. Bertram, *Kirche und Volksleben*, s. 189-197.

²¹ S. HINKEL, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 97.

²² A. BERTRAM, *Kreuzeskraft und Kreuzeslehren in der Kriegszeit (Fastenhirtenbrief)*, 2.2.1916, w: Adolf Kardinal Bertram, *Hirtenbriefe und Hirtenworte*, nr 17, s. 53-66; tutaj s. 55, 65.

²³ A. BERTRAM, *Vom Starkmut des Soldaten*, w: A. Bertram, *Kirche und Volksleben*, s. 191-192.

do Boga i w jego miłości do ojczyzny i narodu”²⁴. Biskup Bertram „szczególnie żarliwie” zwrócił swoim kapłanom uwagę na drugie urodziny cesarza w czasie wojny: „Kiedy 1 listopada tego roku [1915] byłem u cesarza, doniosłem mu, co powszechnie zaobserwowałem w moich podróżach pasterskich, mianowicie że w czasie ucisku serca narodu i panującego szczególnie zrosły się w jedność”²⁵. Po pierwszym roku wojny cesarz Wilhelm II był dla Bertrama wciąż cesarzem pokoju, który z Niemcami prowadził wojnę obronną:

Przez naszego ukochanego panującego, cesarza i króla rocznica ta jest brana poważnie. Jego najpiękniejszym tytułem chwały jest ciągle bycie ostoją światowego pokoju i stróżem pokojowego rozwoju kultury swojego narodu, i który pomimo tego zmuszony był do wyciągnięcia miecza ku szczęściu i czci Niemiec²⁶.

Biskup Bertram dziękował za rozważną przenikliwość i „strategiczną pracę” cesarza jako wodza. To wszystko bowiem, wsparte modlitwą ludu, „sprowadziło błogosławieństwa niebios, aby w rękę kierującego bitwą stać się środkiem dla osiągnięcia najwspanialszych sukcesów [...]. Bogu niech będą dzięki za wszystkie szczęśliwe sukcesy wojenne na polach bitwy na Wschodzie i Zachodzie”²⁷. Na końcu trzeciego roku wojny bp Bertram wezwał wiernych do wytrwania i usiłował wyjaśnić ofiary, ponoszone na rzecz prowadzonej wojny, pomocą boskiej Opatrzności. Religijny zapal ludności, tak widoczny w pierwszych miesiącach wojny, zanikł, a dotkliwa ponadto szczupłość środków żywnościowych były powodem szerzącej się rezygnacji²⁸. Biskup Bertram motywował więc swoich wiernych, że polityczne wydarzenia mają swoje miejsce w odwiecznych zamysłach boskiego kierowania światem, a katolik, pokładając nadzieję w Bogu, musi wytrwać do końca. Pasterz oczekiwał od wiernych nie tylko biernego wyczekiwania, ale w dalszym ciągu namawiał do podpisywania pożyczek wojennych. Jego zdaniem, nie oznaczało to jednak przedłużania wojny, bo tak „nie myśli żaden biskup katolicki”. Powodem takich działań jest to, aby przedwczesne osłabienie mocy ofiary nie przyniosło najgorszych następstw dla przyszłości narodu. W końcu pasterz wzywał wiernych, by nie dali się prowokować przez tych, którzy sięją niezadowolenie i występują przeciwko władzom i istniejącemu porządkowi. Biskup podkreślał, że cały porządek w ludzkim społeczeństwie zasada się na woli Bożej; kto zaś przeciwstawia się zwierzchności, przeciwstawia się porządkowi ustanowionemu przez Boga. W konsekwencji takie postępowanie jest przestępstwem przeciwko własnej oj-

²⁴ A. BERTRAM, *Kirchliche Begehung des Geburtstag des Kaisers*, 11.1.1915, w: Adolf Kardinal Bertram, *Hirtenbriefe und Hirtenworte*, nr 4, s. 32-33.

²⁵ A. BERTRAM, *Oberhirtliche Kundgebung am Schlüsse des Kriegsjahres 1915*, 1.12.1915, tamże, nr 15, s. 51.

²⁶ A. BERTRAM, *Dank- und Bittgottesdienst am Jahrestage des Kriegsbeginnes*, 29.7.1915, tamże, nr 11, s. 43.

²⁷ Tamże, s. 44.

²⁸ S. HINKEL, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 98-99.

czyźnie. „Bóg żąda od Ciebie, abyś kochał swoją ojczyznę i abyś ponosił ofiary dla ojczyzny i jej porządku”²⁹.

Dopiero od 1917 r., zarówno w wyrażeniach bpa Bertrama jak i innych biskupów wyczuwa się tęsknotę za pokojem z jednoczesnym zaprzestaniem określania Wilhelma II mianem pokojowego cesarza. Biskup Bertram pisał:

Jeszcze nie pozwolono cesarzowi na zwrócenie narodowi pokoju, dla którego ochrony poświęcał się cały jego rząd. Jego szczodra oferta pokoju nie została przyjęta. Im bardziej otwarcie i szczerze miało się to na myśli, tym większym jest jego ból z powodu jej [oferty pokoju] odrzucenia jak i bezmiernych żądań przeciwników. Tym gorliwiej kontynuować będziemy modlitwy do Boskiej Opatrzności, aby owocem olbrzymich ofiar stał się prawdziwie błogosławiony pokój.

Dla jego osiągnięcia niezbędne było jednak mocne zaufanie, pokładane w cesarzu jako władcy i wodzu³⁰. Biskupi niemieccy wsparli papieskie inicjatywy pokojowe Benedykta XV z r. 1917, nie podjęli jednak dyplomatycznych rokowań ze Stolicą Apostolską. Zarówno biskup Bertram jak i inni biskupi niemieccy nie nawiązali godnego uwagi kontaktu z katolikami niemieckimi czy też z obywatelskim ruchem pokojowym³¹. W liście pasterskim z dnia 22 stycznia 1917 r., skierowanym do wiernych na Wielki Post, bp A. Bertram stawiał najbardziej zasadne pytanie: Pokoju, kiedy wrócisz na nasze niwy, do naszych zakładów pracy, do życia gospodarczego i wszystkich wyższych dążeń narodów Niemiec i Austrii?” Kontynuując tę myśl, pisał:

Zadaniem świeckiej władzy jest wywalczenie zewnętrznego pokoju politycznego i jego ochranianie. Zadaniem duchowej władzy jest kierowanie umysłów do wewnętrznego pokoju oraz duszy ludu do myśli o pokoju w życiu publicznym³².

Niewątpliwie wrocławski pasterz nie chciał się mieszać do kwestii politycznych, ale przecież skutkiem dążenia do wewnętrznego pokoju było też oddziaływanie w przestrzeni życia politycznego³³. We wspomnianym wyżej liście wielkopostnym bp Bertram dzielił się z wiernymi nie tylko troskami, które trapiły wówczas niemieckich biskupów. Swój wzrok kierował także ku przyszłości:

To jest najpierw troska o dzielne wytrwanie w walce dla ojczyzny, troska o godny pokój dla Niemiec i Austrii. Jeszcze poważniejszą jest troska Kościoła o przyszłość po wojnie. Czy chrześcijaństwo ponownie popadnie w tę skłonność światową,

²⁹ A. BERTRAM, *Oberhirtliche Kundgebung am Ende des dritten Kriegsjahres*, 23.7.1917, w: Adolf Kardinal Bertram, *Hirtenbriefe und Hirtenworte*, nr 27, s. 92-95.

³⁰ A. BERTRAM, *Feier des Kaiser-Geburtstages. Kollekte für den Malteser-Verein* (Auf-ruf), 17.1.1917, w: Adolf Kardinal Bertram, *Hirtenbriefe und Hirtenworte*, nr 23, s. 72.

³¹ S. HINKEL, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 99.

³² A. BERTRAM, *Gottesfrieden in Kampfzeit* (Fastenhirtenbrief), 22.1.1917, w: Adolf Kardinal Bertram, *Hirtenbriefe und Hirtenworte*, nr 24, s. 73-87; tutaj s. 73.

³³ S. HINKEL, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 99.

w tę obojętność wobec Chrystusa, w tę profanację rodziny, w tę waśnię partyjną z powodu ziemskich interesów, jak było o to oskarżane przed wojną? Czy też wojna okaże się szkołą, z której wyjdą uszlachetnionymi życie duchowe i moralne poglądy? Czy Opatrzność musi dopuścić jeszcze gorsze cierpienie, zanim naród rozpozna klęskę?³⁴

W styczniu 1918 roku, w kolejnym liście pasterskim wydanym na Wielki Post, bp Bertram dał wyraz świadomości dotarcia do momentu przełomowego w życiu państwowym i społecznym:

Po straszliwych zmaganiach narodów na kuli ziemskiej w tej wojnie światowej, wszyscy przezuwają, że w publicznych instytucjach i w życiu duchowym narodów zbliża się przesilenie. Czy po wieloletnim szturmie na ziemię przesiąkniętą krwią nadsięgnie nowa wiosna? Czy też po wykrwawieniu się narodów i po wszystkich kryzysach życia gospodarczego nastąpi upadek religijnej i moralnej oświaty ludowej jako najgorszy kryzys? [...]. Trwożliwe pytania! Z poważną troską wszyscy patrzą w przyszłość, która jest nam nieznana³⁵.

10 kwietnia 1918 roku bp Bertram ponownie zwrócił się do swoich wiernych. Pisał o dniach trudnych decyzji, jakie czekają „naszą ojczyznę”. Po zapewnieniu pokoju na granicy wschodniej i kiedy trwożliwe troski z listopada 1914 r., jakie przeżywał Śląsk, zamieniły się w poczucie bezpieczeństwa, tak teraz decydującymi są straszliwe walki, toczące się na Zachodzie. Przywołując te decydujące dla losów ojczyzny chwile, pasterz wezwał duchowieństwo i wiernych do wzmożonych publicznych modlitw³⁶. Z okazji 30. rocznicy rządów Wilhelma II bp Bertram wezwał do modlitwy,

aby początek czwartego dziesięciolecia rządów ukochanego cesarza i króla wkrótce opromieniony został słońcem błogosławionego pokoju, aby tym samym naród i władca patrzyli na owoce ofiar nie do opisania trudnych, które koronę panującą przemieniły w koronę cierniową, ale też związały najściślej serca poddanych i panującego w bohaterskiej wierności.

Arcypasterz prosił duchownych, aby w nabożeństwach przywoływali w ciepłych słowach pobłogosławione przez Boga w tak różnorodny i bogaty sposób oddziaływanie panującego cesarza Wilhelma II i upraszali wraz z wiernymi Boże łaski dla „Jego Majestatu”³⁷.

³⁴ A. BERTRAM, *Gottesfrieden in Kampfzeit*, s. 79.

³⁵ A. BERTRAM, *Zeitgemäße Mahnungen des Firmtages*, 18.1.1918 (Fastenhirtenbrief), w: Adolf Kardinal Bertram, *Hirtenbriefe und Hirtenworte*, nr 228, s. 96-111; tutaj s. 79.

³⁶ A. BERTRAM, *Öffentliche Gebete zur Zeit der Entscheidungskämpfe im Kriege* (Aufruf), 10.4.1918, tamże, nr 29, s. 111-112.

³⁷ A. BERTRAM, *Zur Vollendung des 30. Regierungsjahres des Kaisers und Königs*, 13.6.1918 (Aufruf), tamże, nr 30, s. 112-113.

W ostatnim liście pasterskim, wydanym w czasie pierwszej wojny światowej, a opublikowanym na rozpoczęcie piątego roku wojny w sierpniu 1918 r., bp Bertram szeroko rozwinął programowe myśli. Pisał o „sile naszej świętej wiary”, o gorliwości religijnej żołnierzy, o przyjmowaniu przez nich sakramentów świętych, o znaczeniu modlitwy różańcowej czy też wzajemnych więziach pomiędzy żołnierzami. W liście tym znalazł się też ważny wątek, mniej do tej pory eksponowany: miłość do nieprzyjaciół:

Często łajano [przezywano] niemieckich żołnierzy jako barbarzyńców. Ich listy świadczą o niezliczonych rysach prawdziwej szlachetności w ich piersiach. Szlachetność wobec wrogów praktykują oni przy licznych okazjach; tak często dzielą oni chleb z głodującymi cywilami we wrogim kraju; zagrażając własnemu życiu wynoszą zranionych nieprzyjaciół z pola walki do lazaretu; okazują szczególne współczucie wobec płaczących dzieci. W końcu przykazanie Pańskie „kochajcie waszych nieprzyjaciół!” wypełniają oni również w modlitwie³⁸.

Biskupi niemieccy nie poddali analizie własnego zachowania w czasie pierwszej wojny światowej. Nie zdobyli się na krytyczne zdystansowanie się do cesarza, jak i do własnych pozycji, które wówczas zajmowali. W przypadku bpa Bertrama wynika to wyraźnie, gdy przeanalizuje się jego listy, napisane w tym okresie³⁹. Sam biskup Bertram reflektował nad wojną i jej przyczynami w grudniu 1923 r. Wówczas koloński kardynał i dawny biskup Paderborn, Joseph Schulte, wraz z mechelańskim kardynałem, Desiré Mercierem, szukali wspólnie sposobu do nawiązania ponownie dobrych stosunków pomiędzy Niemcami a Belgią. Belgijski kardynał Mercier dowodził, że to niemieckie zbrodnie dokonane w Belgii w czasie wojny stanowią przeszkodę dla pojednania, dlatego pierwszy krok ku niemu musi być podjęty z niemieckiej strony⁴⁰. Kard. Schulte był gotów na wielką otwartość w tej kwestii, przedtem jednak szukał rady u kard. Faulhabera w Monachium, jak i u kard. Bertrama⁴¹. Kard. Bertram odpowiedział kard. Schultemu w sześciu punktach i ich prezentacja jest wykładnią jego poglądu na omawianą tutaj kwestię: 1. Nikt nie może aktualnie odpowiedzieć na pytanie – to bowiem jest najgłębszą kwestią winy – który naród najbardziej spowodował dopust Boży, jakim była wojna, z powodu niereligijności, niemoralności, uzurpacji i nieuczciwej polityki interesów. Tutaj panują *occulta judicia Dei*; 2. Jakkolwiek to Niemcy pierwsze wyciągnęły miecz, nikt nie może odpowiedzieć na pytanie, który rząd jest najbardziej winny wybuchowi wojny, zanim nie zostaną otwarte wszystkie

³⁸ A. BERTRAM, *Aus Soldatenbriefen. Hirtenschreiben zu Beginn des fünften Kriegesjahres*, 3.8.1918, tamże, s. 113-126; tutaj s. 123.

³⁹ Problemowi temu poświęcił uwagę wielokrotnie tutaj przywoływany autor, S. HINKEL, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 89-101.

⁴⁰ Kard. Mercier do kard. Schultego, Mecheln, 18.12.1923, w: *Akten Kardinal Michael von Faulhaber 1917-1945*, t. I 1917-1934. Bearbeitet von Ludwig Volk, Mainz 1975, s. 324-326.

⁴¹ Kard. Schulte do kard. Merciera, Kolonia, 27.12.1923, tamże, nr 150 b, s. 326-328.

tajne archiwa państwowe; 3. Bethmann Hollweg sam uznał za niesprawiedliwy napad Niemiec na Belgię, a więc nie musi być on uznawany przez Episkopat; 4. Można chwilowo pozostawić kwestię czy tę inwazję można usprawiedliwić czy łagodniej ocenić, gdyż Niemcy wierzyły, że tylko przez przebicie się przez niezainteresowane terytorium sąsiedzkie można bronić się przed nieprzyjacielem, mieszkającym za tym terytorium; 5. Wszystkie nieusprawiedliwione zabójstwa, zniszczenia i nierozsądne deportacje belgijskich mężczyzn będą osądzone przez każdego słusznie myślącego Niemca. Nie jest możliwy osąd każdego z poszczególnych przypadków. Odpowiedzialność obciąża winnych tych wykroczeń sprawców, jednakże nie naród niemiecki, nawet jeżeli w całości musi ponosić on ciężar zadośćuczynienia; 6. Nie jest niesprawiedliwym żądaniem, aby Belgowie znowu okazali przyjacielskie usposobienie tym kręgom Niemiec, które nie ponoszą odpowiedzialności za dokonane niesprawiedliwości i które, tak jak przedtem, ciągle ganią każdą niesprawiedliwość. Ponadto trzeba przyznać, że jeszcze nie nadszedł czas na tak rozsądny sposób myślenia, który nie wymaga w żaden sposób heroicznego aktu cnoty. Również belgijski kler – wskutek publicznego mniemania urobionego przez publikacje w książkach, broszurach i prasie – nie jest całkowicie niezależny, a jeszcze mniej naród belgijski⁴².

3. W obliczu nadchodzących przemian – kwestia prawa wyborczego (1917)

Zwieńczeniem refleksji nad tym okresem pasterzowania bpa A. Bertrama we Wrocławiu będzie rekapitulacja listu pasterskiego biskupów niemieckich z 1917 r. i związana z tym pośrednio kwestia prawa wyborczego, która pojawiła się również w tym samym roku. Fuldajska Konferencja Biskupów, obradująca w sierpniu 1917 r., zobowiązała trzech biskupów: Michaela Felixa Koruma z Trewiru, Paula Wilhelma von Kepplera z Rottenburga i Adolfa Bertrama z Wrocławia, do opracowania listu pasterskiego po zakończeniu jej obrad. Ten list pasterski, skierowany do katolików niemieckich, był ważnym przedsięwzięciem niemieckiego Episkopatu. Miał bowiem dać wiernym jasne wytyczne dla ich myślenia i działania w najbliższej przyszłości odnośnie do najważniejszych kwestii, spośród których wymieniono: chrześcijańska wizja państwa, obowiązek rodzicielski dobrego wychowania dzieci, wyznaniowość szkoły, wolność katolickiego Caritas i działalności zakonów, w końcu niebezpieczeństwa związane z międzywyznaniowością⁴³.

⁴² Kard. Bertram do kard. Schultego, 31.12.1923, w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918-1933, Teilband I 1918-1925*. Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn-München-Wien-Zürich 2007, nr 264, s. 544-546.

⁴³ *Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz, Fulda, 21-23.8.1917*, w: *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz, B. III 1900-1919*. Bearbeitet von Erwin Gatz, Mainz 1985, s. 275-285; tutaj s. 278.

Przygotowany w ten sposób list pasterski został datowany na 1 listopada, a więc Uroczystość Wszystkich Świętych, i odczytany w świątyniach 18 i 25 listopada 1917 r. Ważną częścią tego listu pasterskiego jest ukazanie chrześcijańskiej wizji państwa. Niewątpliwie w tym fragmencie listu odnajdujemy też w sposób szczególny sposób myślenia bpa Bertrama, tak jak to było już widoczne w jego inauguracyjnych listach pasterskich w Hildesheim (1906) i Wrocławiu (1914). Punktem wyjścia do rozważań o istocie państwa były słowa z Ewangelii św. Marka: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk 12, 17). Biskupi wyrazili niewzruszoną wierność i pełne ofiarności oddanie wobec „naszego władcy z Łaski Bożej, cesarza i panujących”. Więź panujących od wieków władców z narodem została jeszcze bardziej ugruntowana w czasie pierwszej wojny światowej. Dlatego – pisali biskupi – pamiętając o przeszłości, katolicki naród odrzuci wszystko, co będzie atakiem na „nasze domy panujące i na nasz monarchiczny ustrój państwowy”. Biskupi deklarowali więc swoją wierność wobec monarchii, licząc na przywrócenie po wojnie stosunków, jakie panowały przed jej wybuchem. Potwierdzali to słowami:

Zawsze będziemy gotowi bronić tak ołtarza, jak i tronu przeciwko zewnętrznym i wewnętrznym nieprzyjaciolom, przeciwko mocom przewrotu, które chcą wznieść wymarzone państwo przyszłości na gruzach istniejącego porządku społecznego, przeciwko tym tajnym stowarzyszeniom, które przysięgły zagładę ołtarzowi i tronowi.

Biskupi pisząc o oddaniu cesarzowi tego, co jest cesarskie, a państwu tego, co jest państwa, odrzucili jednak demokratyczne zasady:

Nie możemy przyłączyć się do tych, którzy postrzegają państwo jako praźródło wszelkiego prawa i przyznają mu nieograniczoną pełnię władzy. Tym mniej zgadzamy się z tymi, którzy uważają naród w jego całości za sprawcę i właściciela państwowej władzy, wolę narodu za ostateczne źródło prawa i potęgę⁴⁴.

List pasterski Episkopatu Niemiec z 1 listopada 1917 r. był wyrazem monarchicznych przekonań biskupów. Nie można go jednak uważać za wyraz zasadniczego nastawienia biskupów, optujących za monarchią jako jedynym dozwolonym ustrojem państwowym dla katolika, ani też nie jest on nieograniczoną afirmacją odpowiednich stosunków państwowych⁴⁵. List ten jednak zyskał na znaczeniu w kontekście jego odczytania z bliskim w czasie innym ważnym wydarzeniem: debatami odnośnie do reformy trzyklasowego pruskiego prawa wyborczego. Partia Centrum stale popierała zasadę równości wybo-

⁴⁴ *Hirtenschreiben des deutschen Episkopats über die kirchenpolitischen Forderungen und Aufgaben der Gegenwart vom 1. November 1917*, w: Ernst Rudolf Huber-Wolfgang Huber, *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, t. III: *Staat und Kirche von der Beilegung des Kulturkampfes bis zum Ende des Ersten Weltkrieges*, Berlin 1983, nr 213, s. 517-530; tutaj s. 519.

⁴⁵ S. HINKEL, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 103.

arów, ale nie udało się wprowadzić w życie takiego prawa. Sytuacja zmieniła się w ciągu 1917 r., kiedy cesarz Wilhelm II przyrzekł wprowadzenie zasady równości wyborów, jak i kanclerstwo dla katolika Georga von Hertlinga. W partii Centrum zdawano sobie sprawę z tego, że trzyklasowe prawo wyborcze nie mogło się ostać, jednakże wprowadzenie równego prawa wyborczego wydawało się stanowić dla tej partii „polityczne samobójstwo”⁴⁶. Lewa strona partii Centrum z Matthiasem Erzbergerem optowała za demokratyzacją i krytykowała prawe skrzydło partii za to, że jego przedstawiciele występowali w parlamencie, wraz z partią konserwatywną, za pluralistycznym prawem wyborczym. Prawica partii Centrum obawiała się w przypadku wprowadzenia równego prawa wyborczego mocnego przyrostu głosów z szeregów robotniczych dla partii socjaldemokratycznej z równoczesnym obniżeniem się głosów z tych kręgów dla partii Centrum. W tym kontekście list pasterski biskupów z 1 listopada 1917 r. mógł być rozumiany jako jawne wsparcie przeciwnika zasady równego prawa wyborczego w partii Centrum i wyraźne ostrzeżenie dla jego zwolenników; list ten mógł być też w ten sposób wykorzystany⁴⁷.

Episkopat niemiecki był podzielony w kwestii prawa wyborczego. Przykładowo, zdecydowanym przeciwnikiem zasady równości prawa wyborczego był koloński kardynał Felix von Hartmann. Biskup Bertram – podobnie jak inni biskupi: Schulte, Faulhaber czy Johannes Poggenburg z Münster – zajął bardziej wyważone stanowisko. Tak jak przywódca partii Centrum na Śląsku, Porsch, podobnie i bp Bertram był przekonany, że nastąpi reforma prawa wyborczego. W takim przypadku należy zapewnić Kościołowi katolickiemu odpowiednie prawne stanowisko poprzez znalezienie odpowiedniego rozwiązania kompromisowego. Również dla niego było oczywiste, że nie należało oczekiwać zapewnień „absolutnej ochrony” interesów Kościoła. Biskup Bertram argumentował jednak wobec kanclerza Rzeszy, Hertlinga, że należy – na ile to możliwe – zagwarantować takie zapewnienia ochrony, mając na uwadze zarówno powracających żołnierzy jak i katolickich robotników, żądających zasady równości prawa wyborczego⁴⁸.

Die kirchlich-politische Lage unter Bischof A. Bertrams Amtszeit in Breslau während des 1. Weltkrieges

Bischof A. Bertram begann im Jahre 1914 seine Amtszeit als Bischof mit der Formulierung eines einheitlichen Gemeindeprogramms. Als guter und loyaler Hirte der Kirche konzentrierte er die Gemeinde vermehrt im Sinne des

⁴⁶ Taki pogląd wyraził znawca tej partii, Morsey; zob. R. MORSEY, *Die deutsche Zentrumsparterie*, Düsseldorf 1966, s. 59.

⁴⁷ S. HINKEL, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 104.

⁴⁸ Tamże.

Schutzes vor den täglichen Gefahren und Unruhen, die den Alltag um den 1. Weltkrieg charakterisierten.

Dieser Zeitraum war ausgespickt von wichtigen Ereignissen die den Charakter und Glauben der Gemeinde und die ihres Bischofs zur Prüfung stellten. Der neue Bischof – ein loyaler deutscher Bürger – stellte sich zu der Zeit vollstens auf die Seite der Monarchie unter Leitung von Kaiser Wilhelm II. In dieser Zeit kümmerte und sorgte sich Bischof Bertram besonders um Zustand der Gemeinde, vermeidete vor allem um den geistlichen Zustand seiner Gemeinde.

Viele warmen Worte des Hirten wurden auch an die Soldaten in Briefen gerichtet, die an die Front zogen oder sich bereits dort befanden. In seinen Worten beschrieb er die wichtige Harmonie zwischen der katholischen Kirche und der gegenwärtigen Politik. Die Niederlage Deutschlands im 1. Weltkrieg erbrachte nicht nur ein grösseres Zensurpotential im Zuge der gefallenen Monarchie und der neu erschlossenen Weimarer Republik, sie zwang Bischof Bertram zu einer neuen Zusammenarbeit mit der neuen politischen Landschaft.

Übersetzt von Elisabeth Schwigon

Ks. PIOTR MRZYGLÓD*

METAFIZYCZNY REALIZM ŹRÓDŁEM PRAWDY O RZECZYWISTOŚCI. UWAGI W ŚWIETLE „METAFIZYKI ZDROWOROZSĄDKOWEJ”

Wstęp

Światem współczesnym targają rozmaite kryzysy: demograficzne, moralne, społeczne, polityczne czy gospodarcze. Jest to fakt na tyle oczywisty, że trudno z nim dyskutować. Wszystkie one dotyczą ostatecznie człowieka i odbijają się dramatycznie na ludzkim życiu i rozwoju – tworząc tzw. panoramę klęski, o czym wspominał w jednej ze swoich encyklik społecznych papież Jan Paweł II¹. Najpoważniejszym jednak kryzysem, i najbardziej brzemienne w skutki, jest kryzys prawdy.

Okazuje się bowiem, że wszystkie wymienione tu kryzysy wywołane zostały świadomie lub nieświadomie przez samego człowieka; wszystkie one mają też jeden wspólny mianownik. Powstały wskutek zagubienia pewnej naturalnej dla człowieka metafizycznej wrażliwości oraz prawdy o bycie, a przez ten fakt – konsekwentnie – również komplementarnej prawdy o samym człowieku. Wskutek czego, coraz rzadziej stawia on sobie pytania metafizyczne, pomimo tego, że „zanurzony” w świat – dostrzega w nim swą zależność od innych ludzi oraz otaczającej go przyrody. Tymczasem fundamentalne dla uprawiania filozofii (a więc ‘umiłowania mądrości’) pytania rodzą się właśnie w bezpośrednim kontakcie z bytem, czyli rzeczywistością.

Wszak, okazuje się, że otaczająca nas „rzeczywistość”, czyli istniejący świat osób i rzeczy, niejako sama zmusza człowieka do poznania, a więc swoistego

* Ks. dr Piotr Mrzygłód – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ Zob. JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”* nr 14-25, Wrocław 1994, s. 21-43.

«uwewnętrznienia» tego, co widzi, słyszy, dotyka i czuje”². Owo uwewnętrznienie świata, czyli poznawcza interioryzacja rzeczywistości, dokonuje się każdorazowo przez ogląd, w którym rozumiemy to, co przyjęliśmy poznawczo za „swoje”. Innymi słowy – jak twierdzi wybitny polski metafizyk o. Mieczysław Krąpiec – nie tyle człowiek „poznaje”, co „sama rzeczywistość narzuca się nam w poznaniu” (...) „chwytając niejako za gardło”³. Będąc zaś w pełni racjonalna, czyli posiadając uniesprzeczniającą siebie racjonalną przyczynę, staje się dla nas dorzeczna, czytelna i – do pewnego stopnia – spontanicznie zrozumiała.

Stąd jedynie fundowany na bezałożeniowości prawdy (czego pierwszym rzecznikiem stał się już Arystoteles) Reidowski „zdrowy rozsądek” oraz idący w ślad za nim realizm poznania, konsekwentnie powiązany z realizmem metafizycznym gwarantuje doświadczalny punkt wyjścia, stwierdzający, poprzez sądy egzystencjalne, aktualnie istniejący byt. Taka postawa metafizyczna definiowana jest zgodnie jako odkrywana przez *genetyczny empiryzm* „prawda bytu” oraz jako bezkompromisowa „wierność rzeczywistości”⁴.

Dlatego też wydaje się nam, że tytuł niniejszego artykułu dobrze wyraża filozoficzną troskę autora – który już u początków rozważań – niejako dogmatycznie gotowy jest nawet pogodzić się z jakąś metafizyczną „tajemnicą” w ostatecznej interpretacji otaczającego nas świata, niż przystać na absurd czy niedorzeczność w interpretowaniu istniejącej rzeczywistości⁵.

Człowiek bowiem zanurzony w świecie konkretów nie może – jeśli chce zachować siebie i swoją ontologiczną tożsamość – odrywać się od rzeczywistości, lecz musi stale do niej powracać, tak jak powraca się do swych źródeł i korzeni. Nie może również nie liczyć się ze światem realnym – ani wtedy, gdy go intelektualnie ogarnia, uniesprzecznia oraz poznaje, ani też wtedy, gdy próbuje odnaleźć do niego racjonalny klucz interpretacyjny. Wszak granice ludzkiej transcendencji poznawczej są przecież wyznaczone „graniami bytu”; inaczej mówiąc: granicami realnie istniejącej rzeczywistości.

² M.A. KRĄPIEC, *Metafizyka?*, w: *Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*. „Zeszyty z metafizyki”, nr 1, s. 9.

³ Tamże, s. 9; również: tenże, *Czynniki filozoficznego realizmu*, w: *Osoba i realizm w filozofii*. „Zadania współczesnej metafizyki”, t. 3-4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 115.

⁴ Por. Z. ZDYBICKA, *Filozof wierny prawdzie o rzeczywistości*, w: „*Wierność rzeczywistości*”. *Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 8.

⁵ M.A. KRĄPIEC, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1999, s. 603. Zdaniem M. Krąpca, interpretując czasem rzeczywistość, faktycznie „pogrążamy się w tajemnicę”. Jednak mimo iż nie rozświetliliśmy całkowicie zagadki bytu, to unikamy wszak absurdu. „Lepiej jest bowiem odrzucić absurd, by pogrążyć się w tajemnicę, niżli odrzucać tajemnicę, by wpaść w absurdy”. Metafizyczną „tajemnicę” może coś kiedyś nam rozświetlić – absurd tymczasem całkowicie uśmierca myśl. Tamże.

1. Realizm ludzkiego poznania podstawą uprawiania filozofii

Jedną z cech, które charakteryzują bez mała każdego człowieka, i to już niemal od chwili narodzin, jest pasja poznawcza. Człowiek jest istotą, która po prostu chce wiedzieć. Jednak u podstaw ludzkich poszukiwań leżą motywy dwojakiego rodzaju. Człowiek chce poznawać – po pierwsze – dla zaspokojenia tkwiącego w nim pragnienia wiedzy, dla radości jej posiadania oraz dla aktualizacji naturalnego potencjału intelektualnego. W związku z tym, aby mógł istnieć i poprawnie rozwijać się, musi zagłębiać się w otaczającą go rzeczywistość, eksplorować ją i oswajać. A poprzez ten proces stawać się jej świadomą częścią i poniekąd – właśnie poprzez poznanie intelektualne – jej „właścicielem”. Jedną z dróg, na których dokonuje się ta poznawcza przygoda człowieka rozumnego, jest właśnie filozofia, która – najprościej rzecz ujmując – jest sposobem nie tylko porządkowania, ale przede wszystkim poznawania rzeczywistości⁶. Innymi słowy, kluczem do wyjaśnienia i zrozumienia otaczającego nas świata.

Przywołany tutaj fakt doniosłości ludzkiego poznania nie tylko odślania podwójną – bo materialno-duchową – naturę człowieka, ale poprzez liczne analizy niematerialności właściwych człowiekowi działań, jego przyrodzoną transcendencję poznawczą wobec świata. Albowiem, gdy mówimy o intelektualnym zapoznawaniu rzeczywistości, rozumiemy to zwykle nie tylko jako sam akt rozumienia rzeczy, ale również świadomość odrębności metafizycznej podmiotu od przedmiotu oraz epistemiczny kontakt z realnym światem, a nie tylko z jakąś jego mentalną reprezentacją.

1.1 Rzeczywistość realna – jedyny przedmiot poznania filozoficznego

Nawiązując do najlepszych tradycji filozofii klasycznej, głównie Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, a sprzeciwiając się deformującym byt interpretacjom m.in. Duns Szkota czy Franciszka Juareza, jak również sytuacji intelektualnej stworzonej przez subiektywizm René Descartesa, agnostycyzm Immanuela Kanta oraz pozytywizm i scjentyzm, zamierzamy wykazać, że jedynym światem sensownym i wartym poznania jest świat realny⁷. Tylko bowiem realnie istniejąca rzeczywistość, w kontakt z którą wchodzimy poprzez empirycznie genetyczne procesy poznawcze, daje możliwość maksymalistycznego

⁶ Por. M. KIWKA, *Rozumieć filozofię*, Wrocław 2007, s. 9.

⁷ Prawdziwie realistyczną filozofią, tzn. docierającą do bytu i opisującą go na sposób adekwatny, wydaje się być „filozofia tradycyjna”, która rozwinęła się w starożytności, w kulturze greckiej, a później jako *philosophia perennis* również w średniowieczu. Nowożytni krytycy uznali ten kierunek za naiwny, ponieważ w jego ramach formułuje się twierdzenia o rzeczach w sposób – ich zdaniem – naiwny, tj. naturalny, a nie w sposób krytyczny, który uwzględnia subiektywne – podmiotowe – warunki poznania.

i ostatecznościowego wytłumaczenia bytu w jego wszystkich możliwych odsłonach⁸.

W aktach ludzkiego działania, jakim jest m.in. poznawanie świata, dochodzi zawsze do swoistego, naturalnego „kontakt” z bytem, czyli z tym, co istnieje. Jednak trzeba zauważyć, że „kontakt ten – jak zauważa M. Krąpiec – możliwy jest tylko na tyle, na ile ów byt «uwikłany» jest w aspekt materialny”⁹. Aspekt ów – jak nam się wydaje – dla wyeksplikowania podstawowego sposobu intelektualnej penetracji rzeczywistości oraz eksploracji otaczającego świata jest tutaj kluczowy. Zgodny jest bowiem ze znanym Tomaszowym *adagium* scholastycznym: *nihil est intellectu quod prius non fuerit est in sensu*. Zmysły zaś, siłą rzeczy, niejako zakładają „materialność” poznawanego i podpadającego pod nie przedmiotu, same jednocześnie będąc „funkcjami” oraz sposobami wyrażania się ludzkiego ciała na zewnątrz¹⁰.

Przywoływana tutaj „realność bytu” oraz idący w ślad za nią „realizm ludzkiego poznania” implikują nam również jego rzeczowość, która odsłania się poznającemu człowiekowi jako „układ” zdeterminowanej dla jakiejś dowolnej istoty treści. Byt bowiem zawsze jest czymś! Dlatego mówimy, że jest on „do-rzeczny”! Założenie to, na terenie metafizyki realistycznej, jest – jak się okazuje – jedynym założeniem, albowiem wszystko poza nim jest już epistemicznym kontaktem z realnością. Dzięki temu – poprzez abstrakcję oraz żmudny proces intelektualnego „odmaterializowywania” poznawanego przedmiotu – możliwe staje się utworzenie adekwatnego pojęcia o tym, co aktualnie jest poznawane. Naturalnie, w pojęciach tych – obok ich istotnej treści – zawiera się przede wszystkim, wspomniana wcześniej, „rzeczowość” realnego bytu, a dzieje się tak dlatego, ponieważ ujmujemy poznawczo jedynie pewne właściwości istoty bytu (a więc treści danej rzeczy). Poznanie ludzkie bowiem pozostaje zawsze jedynie aspektem¹¹.

Tak więc, przywołany tutaj realizm analiz metafizycznych ukazuje nam jedynie słuszną i właściwą – poniekąd wręcz naturalną – odpowiedniość w obrębie źródeł ludzkiego poznania. Rozum poznaje zawsze to, co ze swej natury zdolny jest ogarnąć i poznać. Co ciekawe, w procesie tym za pomocą zmysłów poznający podmiot również „wiąże” się niejako poznawczo (intelektualnie) z otaczającym go kosmosem i doświadcza jego permanentnej przemienności¹². Co więcej – jak sugeruje m.in. Andrzej Maryniarczyk – ludzkie poznanie ge-

⁸ Por. Z. ZDYBICKA, *Filozof wierny prawdzie...*, art. cyt., s. 7.

⁹ Cyt. za: J. TUPIKOWSKI, „Intelektualizm” czy „woluntaryzm”? *Perspektywa metafizyczno-antropologiczna*, w: *Cierpliwość i miłość. Księga dla uczczenia Kardynała Henryka Gulbinowicza*, red. E. Janiak, Wrocław 2010, s. 621.

¹⁰ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologica* [dalej cytowana jako *Sth*] I. q. 84, a. 7; por. w związku z tym: J. BORGOSZ, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1962, s. 75; zob. w związku z tym również: L. ŁYSIEN, *Wędrówki po metafizyce*, Kraków 2005, s. 67.

¹¹ Por. M.A. KRĄPIEC, *O rozumienie świata*, Lublin 2002, s. 24.

¹² Por. J. TUPIKOWSKI, *Prawda – dobro – piękno*, Wrocław 2012, s. 13.

netycznie oparte na pracy zmysłów sygnalizuje również i to, że *kosmos*, a więc „porządek świata” oraz zapoznawany „układ rzeczy” jest faktem; jest kompleksem bytów – przygodnych i kruchych, tzn. zupełnie niekoniecznych w swoim istnieniu, wręcz egzystencjalnie ulotnych, ale zawsze bytów rzeczywistych¹³. To zaś z kolei prowadzi zawsze do innego wniosku, że realizm poznawczego styku ze światem, w tym kontekście naszych analiz, zmusza nas niejako do przyjęcia fundamentalnego dla realistycznej metafizyki ustalenia, że faktyczne, a więc realne istnienie bytu, jest zawsze istnieniem konkretnym i tylko jako takie prezentuje swoją głębią całe bytowe *compositum*; a zatem ontyczny spłot różnego rodzaju koniecznych, bytowych „wymiarów” i „złożeń”. Chociaż – jak powszechnie wiadomo – ludzki, poznawczy ogląd przywoływanej „tu i teraz” rzeczywistości jest w swej najgłębszej naturze ogólny. Pozostaje to zresztą w zgodzie z naturą naszego poznania oraz zborną teorią intelektu¹⁴.

Wobec powyższych ustaleń można wysnuć oczywisty wniosek, że jedynie realnie istniejący byt jest dorzeczny i jedynie, jako taki, jest on nie tylko możliwy do poznania i zrozumienia, ale i ciekawy. Stąd też bytowa racjonalność świata, jego inteligibilność, staje się pierwszą i wystarczającą racją poznawalności tego, co istnieje oraz powodem poznania w ogóle. Dokonująca się bowiem w sądach egzystencjalnych afirmacja bytu realnego – jak zauważa w swej publikacji Ignacy Dec – jest „najczystszy doświadczeniem ludzkim, doświadczeniem wręcz «prerefleksyjnym», doświadczeniem nie podległym błędowi (jedynie poza wypadkiem choroby)”; jest także „poznaniem bezpośrednim, a przez to gwarantującym realne życie, i to wszystko, co w realnym życiu człowiek, w poznaniu i w następstwie tegoż poznania czyni”¹⁵.

Jest to, jak nam się zdaje, najbardziej pierwotne i najbardziej ludzkie doświadczenie będące również swoistym wezwaniem oraz zachętą do nieustannej eksploracji i penetracji rzeczywistości danej nam jako podstawowy „fakt poznawczy”, który musi być jakoś sensownie wyjaśniony. Albowiem ludzki umysł, tak samo jak „absurdu”, nie znosi również epistemicznej „pustki”. Nie jest i nigdy nie był kontradictoryjny, dlatego nieustannie pyta, łączy fakty; innymi słowy: poszukuje adekwatności i prawdy. To z tej zasadniczo racji już

¹³ Zob. A. MARYNIARCZYK, *Metoda metafizyki realistycznej*, Lublin 2005, s. 39nn. i 41nn.

¹⁴ Por. J. TUPIKOWSKI, *Prawda...*, dz. cyt., s. 12. Poznawczo odkrywany kosmos odsłania tutaj tę swoją pierwotną jakby charakterystykę, której pierwszym objawem i poznawczym refleksem komunikującym jego piękno jest porządek i harmonia. Wyłaniający się stąd obraz świata sygnalizuje – względną przynajmniej – jego określoność. Oznacza to, że owe poznawcze „coś” – „coś nieokreślonego, nabiera tutaj określoności, staje się taką oto, a nie inną poznawczo określoną naturą”. Zob. A. MARYNIARCZYK, *Pierwsze zasady wyrazem racjonalnego istnienia bytu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 35(1992), nr 3-4, s. 29nn.

¹⁵ I. DEC, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 33. W ten sposób pierwsza poznawcza reakcja na istnienie czegokolwiek „intenduje” na zewnątrz podmiotu, przez co nie jest ona zorientowana egotycznie.

Arystoteles i starożytni twierdzili, iż bezwzględnie wszystkim ludziom – i to na mocy samej ich natury – przyrodzona jest ta wyróżniona właściwość, jaką jest ciągle poznawanie wnętrza świata¹⁶. W toku metafizycznej penetracji oznacza to tyle, że racjonalny ład świata gwarantuje jego poznanie („czytanie” właśnie) w świetle jego wyjaśnień „krańcowych”, to znaczy w obszarze pierwszych zasad samego bytu, jak również i ludzkiej myśli¹⁷.

Dlatego też, w tak oto zakreślonej perspektywie, również sama filozofia jawi się jako poznanie racjonalne i uzasadniające, poprzez wskazanie na ostateczne racje wszystkiego, co istnieje. Jej naturalny punkt wyjścia bierze się bowiem z poznania potocznego, będącego neutralną i pierwszą intuicją świata realnego, zaś rozwój dokonuje się na podstawie specyficznej metody redukcjno-konstrukcyjnej interpretacji danych poznawczych. Stąd jej punktem dojścia jest zawsze ostateczne wyjaśnienie wszelkich bytów, w świetle najgłębszego konstytuującego je czynnika. Jest ona zatem, w swym najgłębszym i najbardziej podstawowym wymiarze, po prostu metafizyką¹⁸.

W ramach tej oto refleksji obserwowane są m.in. dwa typy tożsamy, co do istoty, ludzkich aktów. Pierwszy to sąd „chwytający” istnienie bytu, ze-wnętrznego wobec podmiotu poznającego („coś” jest, czyli „istnieje”), drugi to sąd egzystencjalny, refleksyjny, czyli tzw. „refleksja towarzysząca” („ja” istnieje!). Oba te sądy, a przede wszystkim pierwszy – zdaniem nieżyjącego już lubelskiego myśliciela Wojciecha Chudego – stanowią „metafizyczny i epistemiczny «punkt oparcia» realizmu i obiektywności całej filozofii. Innymi słowy, najbardziej podstawowy warunek osiągnięcia prawdy o rzeczywistości, czyli sensownego mówienia i myślenia o świecie”¹⁹.

Albowiem sąd stwierdzający istnienie czegokolwiek bezpośrednio i wprost stanowi pierwotny akt poznawczy w systemie metafizyki, pełniąc w nim zarazem – jako warunek ontyczno-poznawczy – funkcję zasady organizującej oraz kryterium racjonalnego uzasadniania. Przez ten fakt jest on – jak pisze Krąpiec – „najpierwotniejszym przeżyciem poznawczym człowieka” (nazywany także sądem „naiwnym” lub „odruchowym”) oraz wypełnieniem poznającego intelektu faktycznością i afirmacją istnienia²⁰.

Konkludując, jest to – po pierwsze – najpierw afirmacja realnego istnienia bytu, czyli samej poznawanej rzeczy, a także – co jest również niezmiernie ważne – afirmacja istnienia „centrum podmiotowego” – osobowego „Ja”,

¹⁶ Por. ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, nr 980a.

¹⁷ J. TUPIKOWSKI, *Prawda...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁸ Por. W. CHUDY, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M.A. Krąpca*, w: „Wierność rzeczywistości”. *Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 8.

¹⁹ Tamże, s. 19.

²⁰ M. A. KRĄPIEC, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994, s. 201.

z którego wyłaniają się wszelkie akty poznawcze. Tyle samo inspirująca co doniosła w tym względzie wydaje się wypowiedź św. Tomasza z Akwinu, zawarta w *Sumie teologicznej*, gdzie m.in. czytamy: *Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit (...); ipse idem homo est, qui percipit se et intelligere et sentire*²¹ – „każdy bowiem doświadcza siebie, że istnieje jako ten, który rozumnie pojmuje”. Ja zatem, jako ten, który poznaje, o wszystkim mogę wątpić, lecz nie o własnym, podmiotowym istnieniu siebie samego.

Wszystko to jeszcze bardziej upewnia nas, że podstawowy akt afirmacji przebiegający „źródłowo” na poziomie i w nośności sądów egzystencjalnych, jako koniecznego poznawczego „pomostu” z istnieniem realnego świata, odbywa się zasadniczo na gruncie poznania jeszcze niezreflektowanego, to znaczy spontanicznego, a także bezpośredniego. Dodajmy jeszcze, że jedynie taki typ poznania nosi w sobie charakter niepowątpiewalności, a nawet – jak sugerował M. Krąpiec – jego epistemicznej „nadprawdziwości”²².

1.2 Pierwsze zasady bytu i poznania. Logika sensownego orzekania o świecie

Spontaniczna afirmacja bytu i pierwotne, zasadnicze – chociaż na pewno bardzo ogólne – odczytanie świata, w perspektywie jego sensowności i niesprzeczności, stają się zawsze powodem dostrzeżenia w nim racjonalnego porządku. Jest to porządek rzeczy i porządek natury, który poznany w sądach egzystencjalnych oraz zinterioryzowany, staje się też porządkiem ludzkiego myślenia o świecie oraz istotną osnową wszelkich rozważań metafizycznych. Tak postrzegana „dorzecność” świata – a ściślej rzecz ujmując – racjonalność jego ontycznej struktury pochodzi z jego bytowego „układu”, to znaczy tego, czym jest byt w swej najgłębszej strukturze. Wszystko to okazuje się dodatkowo doniosłe, kiedy weźmie się pod uwagę również inny podstawowy fakt, że sformułowane już przez Parmenidesa, a potwierdzone i skorygowane przez Stagirytę „prawa bytu”, czyli w istocie fundament racjonalności tego, co jest – stanowią jednocześnie treściowy zakres prawideł samego myślenia i orzekania, będąc bazą dla naszej racjonalności myślenia o świecie²³.

²¹ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 76, a 1.

²² Por. J. TUPIKOWSKI, „Intelektualizm”..., art. cyt., s. 623. Przywołany tutaj stan „nadprawdziwości” ma miejsce tylko wówczas, kiedy dochodzi do najbardziej bazowej afirmacji rzeczywistości, która zasadniczo przebiega w dwóch głównych kierunkach. Jest to, po pierwsze, afirmacja realnego świata, a po drugie, własnego „Ja”, które ją rozpoznaje.

²³ Centralnym pojęciem parmenidejskiej refleksji był „byt”, po raz pierwszy w greckiej filozofii analizowany tak systematycznie, jak i szczegółowo. Zdaniem „ojca ontologii” byt utożsamiany jest z prawdą, albowiem jedynie to, co jest, jest prawdziwe. Stąd wszelkie własności bytu odpowiadać musiały z konieczności przymiotom prawdy. Własności te zaś wynikały z poczynionego fundamentalnego dla rodzącej się metafizyki spostrzeżenia, że „Byt jest, a niebytu nie ma”. Konsekwencją takiego rozumowania były

Dodajmy tutaj, iż zasadniczo nie istnieją prawa myśli, czyli naszego poznania, jako niejako „oderwane” i w jakiś sposób „niezależne” od faktycznie istniejącej rzeczywistości, która – jak pokazuje to już poznanie spontaniczne, zdroworozsądkowe – jest pierwszym, naturalnym przedmiotem wszelkich intelektualnych aktów poznawczych – dorzecznymi właśnie. Stąd też płynie dla nas dodatkowy wniosek, że to sama racjonalność, jako taka, stanowi *de facto* pierwszoplanowo konieczną, a zatem i niezbywalną „właściwość”, czyli swoisty „wymiar” samego bytu, który w naturalny sposób odsłania się jako przedmiot ludzkiego poznania²⁴.

W wyniku tego, na gruncie tak uprawianej ontologii i w związku z uwyraźnieniem utworzonego na drodze separacji bardzo mętnego jeszcze i niedookreślonego pojęcia „bytu jako bytu” – jawi się grupa ważkich tez, zwanych „pierwszymi zasadami filozoficznymi”²⁵. O zasadach tych – jak pisze Stanisław Kiczuk – zgodnie mówi się, że „są one niedowodliwe, ponieważ nie sposób jest

dalsze tezy nazywane później również „prawami bytu”. Parmenides stwierdził bowiem, że byt jest wieczny, że nie ma początku ani końca (bo musiałby powstać z niebytu lub przeistoczyć się w niebyt, a niebytu nie ma), ponadto jest także nieruchomy i niezmienny (bo zmienić mógłby się jedynie w niebyt), niepodzielny (gdyż jego części nie można by nazwać już bytem), stały i jeden. Punktem wyjścia jego filozofii była zasada tożsamości i niesprzeczności, albowiem nie może istnieć jednocześnie byt i nie-byt. Oznaczało to w praktyce tyle, że nie może istnieć przemiana z bytu w niebyt lub z niebytu w byt. Byt zatem trwa – był, jest i zawsze będzie. Fatalnym w skutkach błędem Parmenidesa było jednak utożsamienie myśli i rzeczy, czyli porządku istnienia z porządkiem myślenia. Jego zdaniem, umysł miał zachowywać się biernie i odtwarzać tylko coś istniejącego, bo byt nie jest tym, co widzimy, lecz tym, o czym możemy pomyśleć. Niestety konsekwencją takiego uroszczenia stało się całkowite zanegowanie poznania zmysłowego. Błąd ten pokonał dopiero w swojej metafizyce Arystoteles.

²⁴ J. TUPIKOWSKI, „Intelektualizm”..., art. cyt., s. 619.

²⁵ Prawa te formułują konieczne i dostateczne warunki istnienia czegokolwiek. Treść przywołanych tutaj zasad jest tylko bliższym uściśleniem najbardziej pierwotnych danych, że: *każdy byt jest określoną treścią istniejącą; że istnieją przynajmniej dwa różne byty, i że istnieją przynajmniej jeden byt zmienny*. Można śmiało o nich powiedzieć, że uściślają one pojęcie bytu i odnoszą się do każdego bytu. Z tego powodu zasady te odgrywają ważną rolę w ogólnej teorii bytu, w rozumowaniach przeprowadzanych na gruncie tej teorii. Mimo iż ich sformułowania wydają się być bardzo proste – wręcz banalne – albowiem chwilami ocierają się one o tautologię, stanowią one najistotniejsze kryterium sensownego orzekania o rzeczywistości. Wszystko dlatego, że sam świat, niejako naturalnie, narzuca nam *klasyczny rachunek zdań*, ponieważ prawa logiki, czyli rozumu, spontanicznie stwierdzają obiektywne związki zachodzące pomiędzy stanami rzeczy. Zob. w związku z tym: E. MORAWIEC, *Pierwsze zasady metafizyki według J. Maritaina*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 502-508; zob. w związku z tym również publikację J. TUPIKOWSKIEGO poświęconą podstawom metafizyki kultury w odsłonięciu transcendentaliów relacyjnych. Tenże, *Prawda...*, dz. cyt., s. 7-30.

dowodzić oczywistości; wszak są one niczym innym, jak świadomym ujęciem poznawczym realnie istniejącego bytu²⁶. Nie są to zatem jakieś skonstruowane prawa myśli oderwanej od rzeczywistości. Ale narzuca je człowiekowi sama intelektualnie ujmowana rzeczywistość oraz panujący w niej porządek. Przez ten fakt stanowią one podstawę nie tylko racjonalnego poznania, ale też dzięki nim jakiegokolwiek poznanie i sądy o rzeczywistości są w ogóle możliwe. Pozostają bowiem w nieustannym kontakcie z tym, co jest dane bezpośrednio i naocznie, a więc z bytem, czyli rzeczywistością²⁷.

Dzięki temu podnoszony przez niektórych logików rzekomy „brak do- wodu” podstawowych zasad metafizyki wcale nie jest równoznaczny z brakiem ich uzasadnienia. Intelpekt ludzki bowiem, który rozumie i organizuje materiał empiryczny, sam naturalnie dostrzega i ujmuje poznawczo byt oraz jego uwarunkowania, operując wspomnianymi prawami, nawet wówczas, jeśli nie potrafi ich wypowiedzieć, opisać czy nazwać. Okazuje się bowiem, że pierwsze zasady poznania i myślenia o świecie – gwarant kontaktu z realnie istniejącą rzeczywistością – są starsze niż jakakolwiek metafizyczna refleksja nad nimi, a nawet nad bytem, do którego przecież poznawczo się odnoszą.

Z tego właśnie powodu – jak zauważa m.in. Krąpiec – wszelkie filozoficzne sensowne odwoływanie się, sprawdzanie i argumentacja ostatecznie apelują do oczywistości i naoczności, a więc konsekwentnie do zasad: *determinacji* (czyli wyłączonego środka), *podwójnego przeczenia*, *zasady racji dostatecznej*, a nade wszystko do zasad *tożsamości* i *niesprzeczności*, jako ostatecznych instancji racjonalnego ludzkiego poznania. W związku z tym staje się oczywiste, że „wszystko, co uchyla realną zasadę tożsamości i niesprzeczności, będzie musiało zostać uznane za odejście od zdroworozsądkowego porządku czytania rzeczywistości, a przez to samo w ostatecznym rozrachunku uznane za absurdalne²⁸. Stąd należy konsekwentnie sięgnąć do takiego typu poznania, które – będąc wyrazem naturalnego języka człowieka – w punkcie wyjścia nie zakłada żadnych „pośredników” modyfikujących rozumienie rzeczywistości, żadnej „kołowatości myślenia” ani też jakich-

²⁶ Por. S. KICZUK, *Skąd logika czerpie swoją moc? w: „Gaudium in litteris”. Księga jubileuszowa ku czci Księdza Arcybiskupa Profesora Stanisława Wielgusa*, red. S. Janeczek, Lublin 2009, s. 649.

²⁷ Por. A.B. STĘPIEŃ, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 54.

²⁸ M.A. KRĄPIEC, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 97. Święty Tomasz z Akwinu budując na tym odniesieniu doniosłość swoich rozważań metafizycznych pisał, że: „prawa te nazywane są znanymi z samych siebie, które poznajemy natychmiast, skoro tylko pojmiemy sens tworzących je terminów; takimi są właśnie – według tego wybitnego filozofa – pierwsze zasady dowodzenia, albowiem kiedy tylko pojmie się, co to całość, a co część, zaraz poznaje, że każda całość jest większa od swojej części”. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 2, a. 1.

kolwiek hermeneutycznych „przedrozumień” i założeń. Wszystko po to, aby ujmując świat, w procesie separacji poznawczej dojrzeć wyodrębniający się nam realny przedmiot metafizyki – „byt” – i to byt w swojej najpełniejszej postaci²⁹.

Wspomniane tutaj pierwsze zasady (swoiste „zasady zasad”), jako podstawa racjonalnego namysłu nad światem, tworzą układ pierwotnych, intelektualnie ujętych intuicji bytu, warunkując w ten sposób nie tylko czytelność, ale i racjonalność wszelkiego typu istnienia. Ich bowiem nadrzędną cechą jest narzucająca się naszemu umysłowi – wręcz „zniewalająca” – samooczywistość. Dlatego w perspektywie ich powszechności oraz konieczności, „intelekt człowieka, mierząc się poznawczo ze światem, który poprzez to nie odsłania się przed nim jako «wrogi», jest naturalnie zdolny do intelektualnego «poruszania się» w jego ontycznej orbicie”³⁰.

Stąd wszelkie formułowane i artykułowane w procesie poznawania sądy o rzeczywistości o tyle mają sens i moc wiążącą, to znaczy – w ścisłym tego słowa znaczeniu – komunikują prawdę o świecie, o ile wyrażają swoje zrelacjonowanie i „uległość logiczną” wobec przywołanych tu pryncypiów. I odwrotnie – wspomniane prawidła myślenia i orzekania o świecie o tyle obowiązują wewnętrznie, o ile odnoszą się do ujmowanej poznawczo realnej rzeczywistości; do danego w procesie naoczności bytu, a nie występują jako uzewnętrznienie i myślowe porządkowanie kreacji sensów oraz dowolnego krzyżowania się idei. Zasady te bowiem – jak pisał wybitny polski logik Kazimierz Ajdukiewicz – „nigdy nie są niezależne od samej realnie odsłaniającej się rzeczywistości, stanowiąc wręcz jedyny klucz do jej poprawnego i adekwatnego odczytania”³¹. Dlatego też realizm metafizyczny ma zawsze dwie zasadnicze cechy. Po pierwsze, głosi on, iż „rzeczy (*res*), istniejące niezależnie od podmiotu, mają absolutne pierwszeństwo przed poznaniem i refleksją”; po drugie zaś głosi także, iż „wiedza poznającego je podmiotu jest determinowana przez rzeczy (a nie odwrotnie) i wobec tego miara, oczywistość i prawda wszelkiego poznania mają swe źródło w rzeczy, a nie w podmiocie”³².

Ujmowane i magazynowane w postaci sądów orzecznikowych (zdań) budują gmach wiedzy o otaczającym nas świecie, odsłaniając racjonalność struktur całego kosmosu. W ten oto sposób stają się także fundamentem wszelkiej działalności człowieka jako istoty rozumnej i wolnej, która rozpoczyna się od

²⁹ Por. tenże, *Metafizyka*, Lublin 1995, s. 85.

³⁰ J. TUPIKOWSKI, *Prawda...*, dz. cyt., s. 16.

³¹ K. AJDUKIEWICZ, *Język i poznanie*, t. 2, w: tenże, *Wybór pism z lat 1945-1963*, Warszawa 2006, s. 401-402.

³² H. SEIDL, *Przedmiot filozofii realistycznej*, tłum. A. Lekka-Kowalik, w: *Osoba i realizm...*, dz. cyt., s. 129-130.

twórczego stawiania pytań, poznawania i rozumienia, a kończy na „racjonalizacji” zapoznanej natury, czyli kulturze³³.

Podstawową metodą takiego wyjaśniania świata jest analogia, wsparta uznanymi sposobami poznania dedukcyjnego i redukcyjnego. Wszystko to prowadzi do filozoficznego rozumienia rzeczywistości jako realnie istniejącej, poprzez akty reflektującego poznania, przyporządkowane wskazaniu na taki czynnik bytowych relacji, którego ewentualna negacja byłaby negacją samego bytowego faktu, danego do wyjaśnienia. Chodzi tu więc, przede wszystkim, o odrzucenie absurdu uznającego np. tożsamość „bytu” i „niebytu” albo jego „istnienie” i „nieistnienie”, a przez ten fakt dostrzeżenie racjonalności, nie tylko swego poznania, ale i ujmowanego w nim materialnego świata³⁴.

Dodajmy w tym kontekście jeszcze jedną – aczkolwiek niezwykle istotną uwagę – iż nie sposób jest sensownie mówić o nienaruszalnych prawach bytu, a w konsekwencji naszego o nim myślenia, nie wskazawszy uprzednio na źródło inteligibilności otaczającego nas świata. Taką ostateczną racją zawsze pozostaje Absolut-Bóg jako gwarant nie tylko zrozumiałości wszelkiego bytu i rządzących nim zasad, ale również uniesprzecznienie metafizycznie „przygodnej” rzeczywistości³⁵.

Wszystko to pozwala nam wnioskować, że eksplorując to, co jest nam naocznie i zjawiskowo dane – i każdorazowo stosując się do niezmiennych „praw” bytu – dostosowujemy się niejako do ukrytego wewnątrz niego inteligibilnego układu. Wszystko to zaś – jako prosta konsekwencja – jest absolutnie pochodne od istnienia oraz działania (to znaczy „sprawstwa”) *Absolutnego Intelaktu* – Boga, czyli Bytu, będącego pełnią wszelkich doskonałości i źródłem niezmiennych praw. Dzieje się tak, ponieważ – jak pisze w swoim artykule Jerzy Tupikowski – „Absolut, będąc ostateczną – a zarazem *ex definitione* – doskonałą *Racją* każdego bytu, «odślania się» u samego jakby kresu wyjaśniania i uniesprzeczniania istniejących bytów przygodnych”. Jako Przyczyna i Racja ujawnia się również u korzeni wszelkiego rozumienia bytu niekoniecznego, który to byt, bez tej Racji, byłby całkowicie niezrozumiały, wręcz nie-dorzecz-

³³ Zob. M.A. KRĄPIEC, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 6. Okazuje się, że aktywne poznawanie świata jest podstawowym i pierwotnym rozumieniem „kultury” poprzez odwołanie się do istotnych przejawów działalności człowieka jako człowieka, czyli „rozumnego zwierzęcia”. Jak widać, już tylko sama interioryzacja zastanej natury jest jej pierwszą „intelektualizacją” na sposób ludzki, a przez to pierwszym faktem kulturowym. Wszystko bowiem, co ludzkie i co przejawia się w ludzkim działaniu, jest następstwem faktu interioryzowania poznawczego (a przez to samej intelektualizacji) natury, świata oraz rzeczywistości. Por. tamże.

³⁴ Por. tenże, *Czynniki filozoficznego...*, art. cyt., s. 127.

³⁵ Por. H. SEIDL, *Przedmiot filozofii...*, art. cyt., s. 142; zob. w związku z tym również: M.A. KRĄPIEC, *Dlaczego zło?*, Lublin 1995, s. 100.

ny³⁶. Wszystko to staje się dla człowieka poznawczo osiągalne już na poziomie samej tylko spontanicznej aktywności intelektualnej.

2. „Zdrowy rozsądek” i epistemiczna bezzałożeniowość w metafizyce

Zdrowy rozsądek, czyli tzw. κοινή δόξα czy też *sensus communis*, to – w zgodnej ocenie wielu teoretyków poznania – nic innego, jak „najbardziej podstawowa i wynikająca wprost z ludzkiej natury dyspozycja poznawcza, pozwalająca człowiekowi ujmować rzeczywistość w jej najbardziej podstawowych aspektach³⁷. Właściwość ta ujawnia się już w obrębie poznania spontanicznego i przednaukowego, umożliwiając osobie ludzkiej normalny rozwój w dziedzinie poznania, postępowania oraz wytwarzania.

Filozoficzne rozważania nad poznaniem zdroworozsądkowym sięgają czasów starożytnych i myśli Arystotelesa, skupiając się na rezultatach uzyskanej w poznaniu spontanicznym wiedzy. W średniowieczu wielcy scholastycy, nawiązując do ustaleń Stagiryty, problematykę wiedzy zdroworozsądkowej związali tzw. *veritates per se nota*, zaś w przestrzeni myśli nowożytnej tematykę tę, w odnowiony sposób, podjął wybitny filozof brytyjski Thomas Reid, uznawany powszechnie za twórcę „szkockiej szkoły zdroworozsądkowej” (*Scottish School of Common Sense*). Współcześnie zaś badania nad tego rodzaju naturalną „intuicją poznawczą” stanowią bezpośredni przedmiot rozważań każdej szanującej się filozofii realistycznej, zwłaszcza tej, która uprawiana jest w duchu scholastycznym. Neoscholastycy bowiem – jako spadkobiercy myśli klasycznej – przejęli od autorów średniowiecznych koncepcję tzw. prawd oczywistych, zaś od filozofów nowożytnych nazwę „zdrowy rozsądek”³⁸.

Co ciekawe, tak ujmowany Reidowski *common sense* nie jest jednak – jak sądzili starożytni – przejawem działania jakiegoś „zmysłu wspólnego”, czyli bliżej nieokreślonej i odrębnej od intelektu władzy poznawczej, ale i nie jest też typem poznania bezwartościowego; naiwnego czy chaotycznego ukazywania rzeczywistości. Ujmowany od strony podmiotowej zdrowy rozsądek jawi się jako: „dyspozycja, pozwalająca ująć realnie istniejący świat w jego najbardziej podstawowych aspektach³⁹. W poznaniu tym intelekt ludzki stwierdza przede

³⁶ J. TUPIKOWSKI, „Intelektualizm”..., art. cyt., s. 621; zob. w związku z tym również publikację tego autora: tenże, *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata czy kreacja religijnych sensów?*, Wrocław 2009, s. 412nn.

³⁷ W. DASZKIEWICZ, hasło: *Zdrowy rozsądek*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 909.

³⁸ Por. tamże, s. 911.

³⁹ Tamże.

wszystkim istnienie bytu oraz odczytuje pierwsze zasady jego rozumienia. Uznaje przy tym byt nie tylko jako fundament rzeczywistości, ale jednocześnie jako coś koniecznego dla samego siebie. Dlatego – jak pisze Krąpiec w *Realizmie ludzkiego poznania* – „treść zasad zdrowego rozsądku stanowi prawdziwe sedno ludzkiego życia i rzeczywistości”⁴⁰.

Prawdziwościowe poznanie – według św. Tomasza – jest bowiem niczym innym, jak zwyczajnym „obejmowaniem myślą tego, co jest”. Przez ten fakt właściwym przedmiotem intelektu jest rzeczywistość podpadająca pod zmysły, zaś właściwą funkcją intelektualnej władzy poznawczej wydobywanie z tejże rzeczywistości treści niepoznawalnej już zmysłami⁴¹. W niemal poetycki sposób do tej kwestii odniósł się – w swojej pracy poświęconej myśli Akwinaty – Gilbert K. Chesterton. Analizując ten aspekt ludzkiego działania napisał, że skoro „Bóg uczynił człowieka zdolnym do wejścia w kontakt z rzeczywistością” – to na wzór sakramentalnego małżeństwa – „co Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela”⁴².

Dzięki temu fundamentalnemu odniesieniu wszelkie sądy, które są wynikiem działania człowieka, mają podstawę w realności, ponieważ właściwy przedmiot intelektu, czyli byt, w aktach poznania zdroworozsądkowego dany jest nam bezpośrednio. Prawdę tę zgodnie podkreślają współcześni najwybitniejsi tomści, wśród nich: Jacques Maritain, Étienne Gilson czy Mieczysław Krąpiec. Ukazują oni w swych pracach doniosłość i nieodzowność zdrowego rozsądku na terenie filozofii realistycznej, widząc w nim coś absolutnie gwarantującego realizm metafizyki i w ogóle możliwość sensownego jej uprawiania. Dzieje się tak, ponieważ zakres zdrowego rozsądku i zakres filozofii pokrywają się co do swojego przedmiotu dociekań. Dlatego też oczywistość i bezbłądność ujęcia zdroworozsądkowego dotyczy przede wszystkim tego, że „coś jest”, a nie tego, „jakie coś jest”. Dotyczy zatem egzystencji (*esse*) bytu danego poznawczo, a nie jego istoty – treści oraz jej semantycznego zakresu⁴³.

⁴⁰ M.A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 44.

⁴¹ Cyt. za: L. ŁYSIEN, *Wędrowki...*, dz. cyt., s. 69.

⁴² G. K. CHESTERTON, *Św. Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chodecki, Katowice 1949, s. 201. „Esencja tomistycznego «zdrowego rozsądku» jest ta, że dwa czynniki są w robocie: rzeczywistość i rozpoznanie rzeczywistości, a ich spotkanie jest jakby rodzajem małżeństwa. Zaiste jest to bardzo prawdziwe małżeństwo, gdyż jest płodne. Filozofia ta daje praktyczne wyniki właśnie dlatego, że jest kombinacją awanturniczego umysłu i niezwykłego faktu (...). Fakt zewnętrzny zapładnia inteligencję wewnętrzną jak pszczoła zapładnia kwiat. W każdym razie na tym «małżeństwie», czy jak je nazwiemy, opiera się cały system św. Tomasza”. Tamże; zob. w związku z tym: Mt 19, 4b-6.

⁴³ Por. W. DASZKIEWICZ, hasło: *Zdrowy rozsądek...*, art. cyt., s. 909-910 oraz 912; zob. w związku z tym również: J. HERBUT, *Wiedza zdroworozsądkowa*, „Studia Philosophiae Christianae” 36(2000), z. 2, s. 95-106.

Z powyższego stwierdzenia oczywiście nie wynika, jakoby sam zdrowy rozsądek był już wprost filozofią, ale – jak pisze w jednej ze swych prac É. Gilson – „wszelka jednak «zdrowa filozofia» z góry go zakłada i mu ufa, będąc obowiązana tylko – ilekroć to będzie potrzebne – odwołać się od zdrowego rozsądku, będącego w błędzie do zdrowego rozsądku «bliższego prawdy»”⁴⁴.

2.1 Doniosłość poznania przednaukowego

Na terenie szeroko rozumianej filozofii klasycznej, z przywołanym tutaj zagadnieniem zdrowego rozsądku, nieodłącznie idzie w parze kwestia tzw. poznania przednaukowego. Na obu bowiem tych filarach opiera się cała metafizyka poznania realistycznego. Zdaniem niektórych myślicieli możliwe jest nawet utożsamienie co do ostatecznych rezultatów poznawczych (skutków) obu tych fenomenów.

Wiąże się to m.in. z tym, iż charakteryzują się one bardzo podobnymi własnościami epistemicznymi, wewnętrzną logiką oraz – konsekwentnie – „żelazną” ich metodologią. Ponieważ są oczywiste, to każdorazowe zaprzeczanie im nieuchronnie prowadzi na drogę absurdu, zaś wszelkie myślenie zwalczające rezultaty poznawcze, tak zdrowego rozsądku, jak i poznania przednaukowego faktycznie opiera się na nich. Dzięki temu od zarania dziejów stanowią one podstawę wszystkich praktycznych poczynań ludzkich, nie tylko na poziomie jednostkowym, ale i organizacji życia społecznego⁴⁵.

Nawet pobieżna tylko obserwacja zachowań poznawczych człowieka pozwala stwierdzić występowanie różnego typu wiedzy i o różnym zakresie jej powszechności. Przede wszystkim jest to wiedza zdobywana w ramach zwykłego procesu kształcenia lub osobistej pracy naukowej. Mamy jednak też wiedzę otrzymywaną od innych, w wyniku potocznego procesu informowania. Jest to możliwe, ponieważ człowiek przychodzi na świat „otwarty” – co nie znaczy intelektualnie „pusty” – stąd musi wpierw zaczerpnąć z otaczającej go rzeczywistości rozmaite treści, aby zapełnić nimi swe intelektualne wnętrze. Umysł bowiem ludzki – jak to już podkreślaliśmy – „nie znosi pustki”. W ten oto sposób dokonuje się, jakby spontaniczna – jeszcze nie naukowa – pierwotna „ingerencja” poznawcza intelektu w ten świat. Jej pierwszym krokiem jest recepcja, czyli przyswojenie sobie „na ludzki sposób” w intelekcie, wybiórczo przyjętej i wyrażonej jako pojęcia, zastanej rzeczywistości⁴⁶. Dalszym etapem jest metafizyczna separacja, której rezultatem jest odmaterializowanie intelektualnie zapoznananej rzeczywistości oraz stworzenie aparatu pojęciowego. Tak oto, w największym skrócie, buduje się gmach wiedzy przednaukowej.

⁴⁴ É. GILSON, *Realizm tomistyczny*, oprac. zbior., Warszawa 1968, s. 54.

⁴⁵ Zob. w związku z tym: tenże, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001, s. 210nn.

⁴⁶ M.A. KRĄPIEC, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 42.

Zdaniem analizującego to zagadnienie Bogdana Czupryna, „nie można nie zauważyć takiego typu wiedzy, która jawi się jako szczególna w stosunku do wiedzy naukowej i zarazem mająca charakter absolutnie powszechny”⁴⁷. Uzupełnieniem tej wiedzy – jak pisze dalej wspomniany autor – są „najbardziej podstawowe przekonania, informujące nas, że człowiek wie, że obok niego istnieją inni ludzie, że istnieje świat niezależnych bytowo rzeczy. Innymi słowy, że jedna rzecz nie jest drugą, i że skoro «coś» jest, to musi mieć swą adekwatną przyczynę”⁴⁸. Ale są to również inne, niemal intuicyjne i ciężko wytłumaczalne, głębokie przekonania: o istnieniu jakiejś sfery duchowej człowieka, o jego faktycznej wolności albo też potrzebie dobrego postępowania.

O istnieniu rezultatów tego typu oczywistego poznania dowiadujemy się najczęściej analizując chociażby mowę potoczną (używanie języka podmiotowo-orzecznikowego) oraz obserwując faktyczne ludzkie zachowania. Szczegółność omawianej tu wiedzy dotyczy także sposobu jej uzyskiwania, a więc samego procesu poznania. Zasadniczo każdy człowiek zdobywa ją samodzielnie, poprzez bezpośrednie odniesienia się do obiektywnego świata rzeczy, albowiem nie występuje tutaj żadne pośrednictwo innych osób oraz jakiegokolwiek wcześniejsze specjalistyczne przygotowanie. Wystarczy typowe – rzecz by można – normalne odniesienie do obiektywnego świata. To właśnie owa typowość, naturalność i „normalność” sprawiają, że zamienne używa się dla określenia „owoców” tego typu poznania nazwy „wiedza zdroworozsądkowa” lub „przednaukowa”⁴⁹. Dzięki niej możliwe staje się nie tylko receptywne ujmowanie, ale również dostateczne rozumienie otaczającego świata – zachodzących w nim przemian oraz wpisanych weń niezmiennych praw.

Płyne stąd oczywisty wniosek, że „ludzkie życie – rozumiane nie tylko jako procesy biologiczne i przystosowawcze, ale przede wszystkim jako zjawisko metafizyczne oraz kulturowe [P. M.] – przetrwało swoje trudne okresy, właśnie dzięki poznaniu zdroworozsądkowemu”⁵⁰. Jedyne bowiem ten sposób rozumiejącego „patrzenia” na świat dostrzega w nim takie „strony” rzeczywistości, których wytłumaczenie znajduje się poza wszelkimi protokołami upraszczających racjonalizacji struktury otaczającego nas świata. Dlatego każdorazowe zaprzeczenie oczywistym przekonaniom zdroworozsądkowym traktowane jest jako „odejście” od obiektywnego świata. Wyrazem takiej metafizycznej „tendencji” jest występujące – co prawda – w mowie potocznej, ale w pełni oddające istotę rzeczy sformułowanie o tzw. mówieniu od rzeczy albo bujaniu w obłokach. Ma to miejsce wszędzie tam, gdzie myśl została brutalnie

⁴⁷ B. CZUPRYN, *Wartość poznania zdroworozsądkowego dla realistycznej refleksji nad człowiekiem według M. A. Krąpca*, w: *Osoba i realizm...*, dz. cyt., s. 162.

⁴⁸ Tamże, s. 163.

⁴⁹ Por. Tamże, s. 164.

⁵⁰ M. A. KRĄPIEC, *O rozumienie...*, dz. cyt., s. 11.

odseparowana od obiektywnej rzeczywistości, podążając za badaniem samych tylko konstrukcji myślowych oraz czystych możliwości.

Poznanie zdroworozsądkowe – chociaż jest poznaniem niezorganizowanym, nieuzasadnionym metodycznie i nieprzyporządkowanym jakiemuś jednemu, jasno wyrażonemu celowi – jest jednak, ponad wszelką wątpliwość, sposobem poznania „podstawowym” dla ludzkiego życia i uprawiania nauki. Ta bowiem wyłoniła się źródłowo przecież z danych zdroworozsądkowych, które dopiero w dalszym toku zorganizowanego poznania porządkuje, uzupełnia, uściśla i uzasadnia⁵¹. Wszystko to jednoznacznie potwierdza opinię Stefana Świeżawskiego, który słusznie zauważa, iż zdrowy rozsądek – owa wrodzona, ludzka dyspozycja – i budowana na jego danych wiedza, jako swój pierwszy, intelektualny „owoc”, niosą ludzkości głębokie przekonanie, iż „człowiek może naprawdę poznać coś znacznie więcej, aniżeli tylko zakamarki własnej jaźni”⁵². Ma to nie tylko swoje konkretne już przełożenie w optymizmie teoriopoznawczym, ale też intelektualnym szacunku wobec doświadczanej na rozmaite sposoby bytowej rzeczywistości.

3. Człowiek jako „lektor” rzeczywistości. Racje realnego świata

3.1 Poznawanie jako „nabywanie” wiedzy o świecie

Człowiek – jako osoba – właściwie przez cały czas pozostaje w nieustannej relacji poznawczej do otaczającego go świata – w tym również w relacji poznawczej do samego siebie. Ma to miejsce aż do tego stopnia, że mówi się wprost, iż to właśnie „poznanie jest jego sposobem bycia w świecie”⁵³. To dzięki niemu przecież człowiek dowiadyuje się o istnieniu innych ludzi, rzeczy, a nade wszystko – samego siebie. Dzięki niemu też nieustannie „uzgadnia się” on z obiektywną rzeczywistością, której pilnym „lektorem” – z dnia na dzień – się staje. Człowiek bowiem rodząc się, nic nie wie; jest więc – jak pisał

⁵¹ Por. K. JÓŹWIĄK, *Metafizyczny fenomen istnienia*, w: *Prawda istnienia. Ku rozumieniu metafizyki M.A. Krąpcza OP*, red. J. Tupikowski, Warszawa 2009, s. 121.

⁵² S. SWIEŻAWSKI, *Rozum i tajemnica*, Kraków, 1960, s. 25. Głosząc tezę pierwszeństwa zdrowego rozsądku oraz doświadczenia przed myśleniem systemowym, wychodzimy – jak zauważa prof. Henryk Piłuś – zgodnie zresztą z filozofią klasycznie pojętą, od poznania przednaukowego, którego wyniki opracowywane są potem niezależnie od nauk szczegółowych. Dlatego postuluje się, by w punkcie wyjścia filozofii przyjąć w zasadzie przednaukowy opis faktu ludzkiego, akcentując mocno w tym opisie te elementy, które w świadomości powszechnej, nie bez wpływu obiegowego wykształcenia, tudzież dziejów myśli ludzkiej zostały już wyakcentowane. H. PILUŚ, *Antropologia neotomizmu*, Warszawa 2010, s. 97.

⁵³ W. DŁUBACZ, *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, s. 62.

Wielki Arystoteles – *tabula rasa*, tj. czystą, niezapisaną jakąkolwiek wiedzą, kartą⁵⁴.

Wszystkiego zatem musi się nauczyć i wszystkiego dowiedzieć. Dlatego też poprzez poznanie jakby „wprowadza” w siebie zastany świat natury i kultury, i w ten sposób rozwija się i ubogaca. Inaczej mówiąc, poznanie jest tą „bramą”, przez którą wkracza doń cała skomplikowana i różnorodna w swej strukturze rzeczywistość⁵⁵. Człowiek bowiem, ażeby mógł aktywnie żyć w świecie, musi w nim działać, jednak, aby móc działać – wprawdzie musi poznawać.

Istniejąca rzeczywistość, „atakująca” ostrzem swego istnienia ludzki aparat poznawczy, okazuje się być pierwszym *universum* poznawczym i poza aktem własnego istnienia – jak już wspominaliśmy – pierwszym przedmiotem naszego poznania. Nie zauważa się tu żadnego *a priori* świadomości czy antropologii. W procesie tym niezapisana niczym ludzka świadomość powoli się budzi i bardzo powoli „organizuje się” w aktach spontanicznego zapoznawania istniejącej rzeczywistości. Dlatego ujmując rzecz przyczynowo – bez istnienia obiektywnego świata rzeczywistości nie zaistniałoby sensowne ludzkie poznanie⁵⁶. Tymczasem człowiek, który jest odbiorcą spontanicznych aktów poznawczych, nieustannie „styka się” z rzeczywistością, czyniąc to najpierw za pomocą zmysłów i na podstawie ich wrażeń, bezpośrednio doświadczalnych.

3.2 „Kreacja” rzeczywistości – rezultat urojonej idealizacji świata oraz twórczych procesów myślowych

Niepokój budzi jednak postawa, która owocuje niekiedy utożsamieniem ludzkiego poznania z myśleniem, sugerując niesłusznie, iż ludzkie poznanie

⁵⁴ Zob. L. ŁYSIEN, *Wędrowki...*, dz. cyt., s. 66. Poznanie umysłowe nie jest nigdy gotowe. Nie otrzymujemy gotowych pojęć, sądów, rozumowań. Nie istnieją także żadne idee wrodzone. Władzę umysłowo-poznawczą, którą nazywamy intelektem, dzieli się podobnie, jak czynił to Arystoteles na intelekt „bierny” oraz „czynny”. Oba te intelekty na początku życia umysłowego są niezapisaną tablicą. Dopiero materiał, który dostaje się do naszej świadomości drogą zmysłów zewnętrznych i przerabiany jest w zmysłach wewnętrznych na wyobrażenia, pozwala nam na zapis na owej czystej karcie intelektu. Tak więc dusza ludzka każdorazowo osiąga poznanie swego przedmiotu, kiedy zwraca się „ku ciału”, a nie odwracając się od niego, jak to sugerował platoński natywizm. Por. tamże.

⁵⁵ Por. W. DŁUBACZ, *O kulturę...*, dz. cyt., s. 61-62. Na pytanie o „źródła” ludzkiej wiedzy – jak zauważa w swej pracy W. Dłubacz – możliwe wydają się być tylko trzy różne odpowiedzi (stanowiska): *poznanie*, *kreacja prawdy* i *sensów* oraz *iluminacja* czyli *oświecenie*. W pierwszym przypadku człowiek swą wiedzę czerpie z doświadczenia realnego świata (i samego siebie). W drugim, sam z siebie ją tworzy. W trzecim zaś, zostaje mu ona udzielona niejako „z zewnątrz”; zazwyczaj pochodzi wówczas od jakiegoś bóstwa. Wszystkie przytoczone tutaj odpowiedzi pojawiły się w ludzkiej kulturze i jako „strategie poznawcze” mają swoich zwolenników.

⁵⁶ Por. M.A. KRĄPIEC, *Czynniki filozoficznego...*, art. cyt., s. 115; zob. w związku z tym również: K. JÓZWIAK, *Metafizyczny fenomen...*, art. cyt., s. 121-122.

jest skomplikowanym procesem twórczego myślenia – kreacji (stwarzania) poznawanego przedmiotu, a więc konsekwentnie kreacji samego bytu. W takim przypadku nie mamy do czynienia z poznawaniem naocznie danej nam rzeczywistości, ale raczej z „czynnym”, tzn. aktywnym i projektującym myśleniem o świecie. Opłakaną w skutkach konsekwencją tak pojmowanego procesu ujmowania bytu każdorazowo staje się zakwestionowanie klasycznej definicji prawdy (*adaequatio intellectus et rei*), czyli tej szczególnej właściwości aktu poznawczego, zwanego sądem, która powstaje w związku z jego stosunkiem do analizowanej rzeczywistości. Innymi słowy, wszystkiego tego, co czyni go zgodnym z faktycznym stanem rzeczy⁵⁷.

Tymczasem realizm naszego poznania odnosi się przede wszystkim do metafizycznego poglądu, iż intelekt ludzki jest zdeterminowany „światem rzeczy”, a nie odwrotnie. Owa „realność” nie jest wcale – jak to zakładał XVIII-wieczny myśliciel Immanuel Kant – żadną transcendentálną właściwością poznawanego bytu. Ponieważ byt obejmuje wszystkie rzeczy, materialne i niematerialne, przekracza wszelkie możliwe rodzaje. Stąd „nie jest on ani jednoznaczny, ani wieloznaczny, ale analogiczny w tym sensie, że różne dane nam instancje bytu są odnoszone zawsze do pierwszej instancji przyczynowej”⁵⁸. W wyniku tego owo kantowskie określenie „transcendentálny” nie ma nic wspólnego z tradycyjnym (scholastycznym) rozumieniem „transcendentálności bytu”, ponieważ dotyczy ono – zdaniem filozofa z Królewca – pewnych apriorycznych warunków podmiotowych naszej wiedzy, czyli uprzednich założeń poznawczych.

Dlatego – jak sugeruje w swoim artykule Henryk Kiereś – nie możemy utracić nigdy tej perspektywy, którą wyznacza nam spontaniczność naszej refleksji poznawczej. Poznanie – jak już wspominaliśmy – jest „sposobem bytowania człowieka”, zaś towarzysząca mu autorefleksja nie jest krytyką spontanicznych wartości poznawczych otaczającego nas bytu. Realny byt świata jest pierwszą przyczyną „bytu-poznania” oraz przyczyną poznawania w ogóle. Tymczasem „krytyczny” (kantowski) punkt wyjścia prowadzi nieuchronnie do odrywania ludzkiego poznania od realnego świata oraz niebezpiecznej zamiany „poznania” na „myślenie”. Takie właśnie, nieuprawomocnione niczym „uproszczenie” legło również u podłoża otwartego, XVII-wiecznego sceptycyzmu „ojca” filozofii nowożytnej, Kartezjusza. Kartezjańskie *cogitatio* zaczęło się bowiem żywić oderwanymi od świata treściami i tworzyć systemy myślowe, jako substytuty i ersace realnego świata. Tymczasem „myślenie – jak pisze dalej Kiereś – nie jest i nigdy nie było czynnością poznawczą, ale twórczą!”⁵⁹ Właśnie dlatego stanowi ono domenę poznania kreatywnego – *pojetycznego* – oraz tworzonej na jego wynikach sztuki.

⁵⁷ Por. W. DŁUBACZ, *O kulturę...*, dz. cyt., s. 65-67.

⁵⁸ H. SEIDL, *Przedmiot filozofii...*, art. cyt., s. 146.

⁵⁹ Por. H. KIEREŚ, *Spontaniczność czy refleksyjność poznania? Problem punktu wyjścia filozofii*, w: *Osoba i realizm...*, dz. cyt., s. 156-157.

Owszem, myślenie towarzyszy poznaniu, ale tylko na etapie porządkowania poznanych treści – a więc idei – zaś jego rezultaty muszą być ostatecznie sprawdzone, tzn. przeglądnięte w „zwierciadle” doświadczenia. Dlatego „filozofia krytyczna – zdaniem przywoływanego tu autora – popełnia nieobliczalny błąd *pojetyzacji* poznania w ogóle, polegający na zamianie poznania teoretycznego na poznanie artystyczno-wytwórcze”⁶⁰. Dziwić może jedynie fakt – jak twierdzi Antoni B. Stępień – że do obalenia takiego stanowiska, czyli wykazania, iż jest ono wewnętrznie sprzeczne (tzn. logicznie i poznawczo niedorzeczne), nie potrzeba naprawdę wiele; wystarczy świadectwo poznania spontanicznego, zdrowy rozsądek i elementarna logika⁶¹.

3.3 Poznanie prawdziwościowe drogą „odzyskania” obiektywnej rzeczywistości

Wobec powyższych uzasadnień okazuje się, że jedynie w przestrzeni filozofii realistycznej, a więc takiej, która kontaktuje się z rzeczywistością daną „tu i teraz”, „nie istnieje żaden problem punktu wyjścia, ponieważ filozofia ta jest najbardziej naturalnym poznaniem realnego świata”. Jej podstawowe narzędzie poznawcze – umysł ludzki – zachowuje się niczym dobrze działający „aparat fotograficzny”, rejestrujący kolejne „kadry” – będące odsłonami realnego bytu w jego złożoności i różnorodności. Dlatego też proces „przyswajania świata” jest w niej niczym innym, jak spontaniczną recepcją skomplikowanej rzeczywistości w jej istnieniu oraz strukturze bytowej.

Wszystko to staje się jak najbardziej możliwe, ponieważ „poznanie naturalne, zdroworozsądkowe nie znajduje żadnych podstaw, aby wątpić samo w siebie”. Byłby to zresztą absurd, ponieważ logiczną konsekwencją zwątpienia w wiarygodność naturalnego ludzkiego poznania – poznania spontanicznego – musiałoby być zaprzestanie wszelkiego działania w ogóle. Czego dalszym skutkiem byłoby popadnięcie w epistemiczny i metafizyczny sceptycyzm, agnostycyzm, relatywizm, skrajny racjonalizm albo irracjonalizm. Wszystko to – konkluduje swoje przemyślenia H. Kiereś – „skazuje poznający podmiot na jakąś przedziwną *schizofrenię*, czyli na rozdziew pomiędzy faktycznym zachowaniem się w realnym świecie, które wyrasta z poznania spontanicznego, a «filozoficznym» poglądem podważającym wartość (przydatność) poznawczą tego poznania. W ostatecznej konsekwencji – istnienie i sens wszelkiego ludzkiego działania”⁶².

Z tego też powodu – broniąc racji realnego świata – śmiało można powtórzyć za M. Krąpcem, że „realizm, a więc liczenie się z rzeczywistością, tak w porządku poznania, co działania oraz wytwarzania – jest objawem normal-

⁶⁰ Tamże, s. 156-157.

⁶¹ Zob. w związku z tym m.in. publikację: A.B. STĘPIEŃ, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971.

⁶² H. KIEREŚ, *Spontaniczność...*, art. cyt., s. 156-157.

ności człowieka i jego społecznej akceptacji”⁶³. Nie jest możliwe bowiem – bez rozeznania tego czy otaczające nas osoby i rzeczy są realne, czy tylko śnione oraz czy są od siebie różne i w różny sposób działające – poprawne funkcjonowanie w świecie oraz mądrościowe, rozumiejące ujmowanie natury bytów. Dla normalnego życia człowieka wydaje się być nieodzowna świadomość tego, że przedmioty jego poznania faktycznie istnieją, że są mnogie, odrębne i rozpoznawalne. Jak również to, że wiedzę o nich można przekazać w ludzkim – intersubiektywnie komunikowalnym języku. Wszystko to niejako „wymuszone” jest koniecznością samego życia⁶⁴.

Jak widać, nie tylko przywołany tutaj „racjonalizm kartezjański” czy „filozofia krytyczna” Kanta, ale w ogóle wszelkie systemy filozoficzne posiadające ambicje metafizyczne, pretendujące do bycia racjonalnymi rozwiązaniami „zagadki rzeczywistości”, jeśli nie powstają w bezpośrednim kontakcie z realnym bytem, prędzej czy później jawią się – co najwyżej – jako suma urojonych sądów o rzeczywistości.

Stąd – jak zauważa wybitny francuski filozof Étienne Gilson – każdy idealizm (jako przeciwieństwo realizmu), tak teoriopoznawczy, jak i metafizyczny, nigdy nie będzie nośnikiem prawdy o otaczającym nas świecie. Nie jest on bowiem owocem „zеткиnięcia” się z bytem i odczytywania go, a jedynie „myślenia” o nim, i to myślenia dokonującego się niejako „zza biurka”, czego najlepszym przykładem jest chociażby XIX-wieczny idealistyczny system Georga W.F. Hegla czy przywoływana wyżej *metafizyka* i *analitka transcendentalna* Kanta⁶⁵.

Zapewne dlatego każdy idealistyczny sąd o rzeczywistości – oderwany od dezyderatów realnie istniejącego bytu – już na etapie samych tylko przesłanek pozbawiony jest najistotniejszego kryterium: kryterium adekwatności. Jako taki staje się jedynie wynikiem („produktem” finalnym) mechanizmów eksploracyjnych przeszukujących zawartość naszego umysłu, połączonych z nieskrępowaną niczym kreacją epistemiczną, w postaci dowolnego łączenia idei. Z tego powodu nigdy nie dotrze on do prawdy o rzeczywistości i nie opisz poprawnie prawdziwej natury świata. Poznający zaś człowiek, zamiast być „lektorem” porządku zachodzącego w bycie, staje się kreatorem prawdy o rzeczywistości i o sobie samym. Uzurpując sobie prawo do tego, do czego prawa absolutnie nie ma.

⁶³ M.A. KRĄPIEC, *Czynniki filozoficznego...*, art. cyt., s. 113. Zdaniem tego lubelskiego myśliciela podstawą tej „normalności” oprócz – rzecz jasna – jej naturalności jest na pewno to, iż „wszelkie dewiacje, w tym względzie, ujawniają potrzebę liczenia się w poznaniu z drugim lub wyspecjalizowanego sposobu zachowania się wobec drugich”, czyli innych podmiotów poznających. Tamże.

⁶⁴ Por. M.A. KRĄPIEC, *Czynniki filozoficznego...*, art. cyt., s. 114.

⁶⁵ Por. É. GILSON, *Jedność doświadczenia...*, dz. cyt., s. 210-220; zob. w związku z tym: I. KANT, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. R. Ingarden, Warszawa 2010, s. 24-46.

Dlatego wobec powyższych ustaleń wnioski nasuwa się właśnie tylko jeden. Jedynie naturalne, tzn. „przyrodzone” i pozbawione wszelkich uprzednich wyobrażeń oraz przedrozumień otwarcie się na rzeczywistość daje szansę dotarcia w końcu do jądra samego bytu. Ukazuje ono bowiem człowiekowi właściwy horyzont poznawczy oraz jego granice, które zawsze są „granicami bytu”⁶⁶. Wszystko to razem pozwala zagubionemu na drogach poznania człowiekowi „odzyskać świat realny”⁶⁷.

Zakończenie

Uprawiana w perspektywie klasycznej „prawdziwa” metafizyka jest przede wszystkim teorią bytu, czyli szkołą „spotkania” intelektu z realną rzeczywistością odkrywaną przez ludzki umysł we wszelkich jej wymiarach, a dopiero później definiowaniem i porządkowaniem tegoż bytu. I temu właśnie zagadnieniu poświęciliśmy niniejszy artykuł. W tej oto perspektywie jawi się również, wciąż dyskutowany, problem „dostępu” do bytu realnego świata oraz możliwości jego intelektualnego zapoznawania.

Czy mamy zatem poznawczy kontakt z realnym światem? Czy rzeczywistość faktycznie da się poznać i zrozumieć? A byt, czy rzeczywiście – jak chciał tego Parmenides – jest jeden, czy może bytów jest wiele? Czy rzeczy są takimi, jakimi się nam jawią? Oto zasadnicze pytania, na które staraliśmy się odpowiedzieć, przywołując argumentację odwołującą się źródłowo do racjonalności naszego myślenia oraz naturalności i spontaniczności ludzkiego poznania.

Jak się bowiem okazuje, tylko optymizm (maksymalizm) i realizm poznawczy, które kładą się u fundamentów metafizyki zdroworozsądkowej, dają gwarancję spotkania z prawdziwym bytem (odkrywanym w jego różnorodności), a nie tylko jego myślnymi przedstawieniami. Dlatego ostatecznym wnioskiem jest stwierdzenie, że istnieje nie tylko poznające i rozumiejące *cogito*, ale także empirycznie i zmysłowo doświadczalny wokół niego świat, z którym posiadamy nieustanny kontakt.

Przeświadczenie to stanowi bezwzględny warunek sensownego orzekania o otaczającej nas rzeczywistości, rozumienia jej i ujmowania jako logicznie niesprzecznionej w swych ostatecznych racjach. Uwalnia ono także ludzki umysł, stworzony i niejako zaprogramowany przez naturę do poruszania się i pracy w perspektywie precyzyjnie określonej racjonalności, od „piekła” absurdów oraz nonsensu. Te bowiem – jak to już nieraz podkreślaliśmy – sta-

⁶⁶ Por. W. CHUDY, *Rola intelektu jako „recta ratio” w poznaniu realistycznym*, w: *Osoba i realizm...*, dz. cyt., s. 194.

⁶⁷ Zob. w związku z tym publikację M.A. Krapca, pod takim właśnie tytułem. Tenże, *Odzyskać świat...*, dz. cyt.

nowią niebezpieczne „widmo” poznawcze, wyznaczone przez urojone sądy o rzeczywistości.

Jeśli jednak ludzkie poznanie, które spełnia tak zasadniczą rolę w łączeniu człowieka ze światem, zostanie oderwane od dezyderatów zdrowego rozsądku oraz żelaznych praw logiki, staje się zwyczajną kreacją oraz projekcją. Ceną tego jest każdorazowo rezygnacja z prawdy oraz „utrata” rzeczywistości otaczającego świata. Stąd też płynie oczywisty wniosek, że poznanie nie może wyczerpywać całości zagadnień poruszanych w ramach filozofii – wszak jest ona przede wszystkim metafizyką – teorią bytu, a nie poznania. Zbytne bowiem skupienie się na samej tylko czynności poznawczej oraz jej warunkach – jak pokazuje to historia ludzkiej myśli – zawsze skutkuje „zapomnieniem” świata i „zagubieniem” jego rzeczywistości.

Metaphysical realism as a source of truth about reality. Remarks in the light of “the common sense metaphysics”

The first and the most important issue of philosophy is a question about the existence, its condition and its causes. The second basic and equally important problem is the question whether we have the actual with the existence contact. There is also a question about the reality of the world around us and as a consequences the possibility of rational speaking of its.

This article is another attempt of “justification” the ontic realism but also the theory cognitive as strategies which are proving that all what is around us really exist and we have access to them not only on the intellectual but on the sensual way as well. Through this fact this article join the discussion, which is still conducting from the beginning of philosophy on the axis: idealism and realism. The author by defending the realism of world which surrounds us and, first of all, refers to the natural human cognitive possibilities such as “common sense”, the original “rights to exist” and thinking about its. They are also called “laws of reason” and rationality. Violation of those rights always pushes the human thinking to the area of the absurd and the surrounding reality becomes incomprehensible and pointless.

The final conclusion is an argument that only real reality which is the real object of metaphysics is worthy attention and philosophy’s interest.

Translated by Bożena Rojek

KRYSTYNA LASZCZYŃSKA-FANKANOWSKA*

TRZY ODSŁONY ANTROPOLOGICZNEJ MYŚLI C.K. NORWIDA

Cypriana Kamila Norwida do niedawna określano mianem epigona polskiego romantyzmu. Tworzył w drugiej połowie XIX w., kiedy to status wielkich wieszczów zdobyli: Mickiewicz, Słowacki, Krasiński. Chciano w nim również widzieć poetę opiewającego niezwykłą rolę narodu polskiego w historii i świecie. On odważył się jednak na niezależność intelektualną:

*Prócz może cieniu chłodnego nad czołem (...)
Nie wziąłem od was nic, o! wielkoludy,
Prócz dróg zarosłych w piołun, mech i szalej,
Prócz ziemi, klątwą spalonej, i nudy...
Samotny wszedłem i sam błędzę dalej¹.*

Czasy, w których przyszło tworzyć Cyprianowi Kamilowi Norwidowi, nie cechowała filozofia realizmu ontologicznego. Dominował w nich heglizm, panlogizm, w których Bóg, świat i człowiek sprowadzeni byli tylko do pojęć. Wbrew takim tendencjom Norwid pisał:

*O! Boże... jeden, który JESTEŚ – Boże,
ja także jestem...
... choć jestem przez Ciebie. (I, 219)*

Niniejszy artykuł pragnie dotknąć tych obszarów myśli poety, w których kreśli on własną wizję człowieka. Analogii w spojrzeniu na człowieka dopatrujemy się w trzech nurtach filozoficznych: realizmie Arystotelesa i św. Tomasza, egzystencjalizmie Marcela – *homo viator* oraz w koncepcji *homo faber* wywodzącej się od Pico della Mirandola.

* Krystyna Laszczyńska-Fankanowska – polonistka, teolog.

¹ C.K. NORWID, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz Gomulicki, Warszawa, 1971, t. III, s. 15; w nawiasach na końcu cytatów z Norwida cyfra rzymska oznacza numer tomu, a arabska – strony.

1. *Homo – Quidam*²

Filozofia realizmu była filozofią wielkiego optymizmu. „Świat, tak jak go widzi św. Tomasz, można by porównać do ogromnego wspaniałego drzewa, z korzeniami głęboko w ziemi, wierzchołkiem wysoko w niebie. Człowiek może się pewnie i bezpiecznie oprzeć o jego pień”³. Filozofia ta wychodzi zawsze od stwierdzenia faktu istnienia⁴. Fakt ten jawi się w bezpośrednim oglądzie rzeczywistości. Podmiot poznający stwierdza, że świat istnieje i równocześnie dostrzega własne istnienie. *Quidam*, tytuł jednego z poematów Norwida, znaczy po prostu ‘człowiek’. Quidam przejmuje powyższy sposób percepcji rzeczywistości. Dla człowieka – Quidama świat jawi się tak optymistycznie, o ile oprze się on o pień stałych i pewnych wartości.

Do tych co mają tak za tak nie za nie bez światło-cienia (I, 224)

Wartości te urzeczywistnia człowiek partycypując w najwyższej wartości, którą jest Bóg, przyczyna jego istnienia. To określa ich ontologiczną podstawę. Ludzka osoba realizująca wartości jest ostatecznie „konstituowana przez uczestnictwo w królestwie Bożym”⁵. Norwid uważał, że najwyższą powinnością człowieka jest tworzenie Królestwa Bożego tu na ziemi i to nie przez szczególną misję narodu polskiego, jak chciał mesjanizm, ale przez rzetelną pracę. W *Promethidionie* poeta kreśli specyfikę owej pracy. Lecz by mogła urzeczywistnić się idea piękna, zachęcającego do pracy: *trzeba być z-wolonym z myślą Przedwiecznego pierw, aby być wyzwolonym z przeciw – myśli Bożej – z niewoli – postać ta to jest Polski – dziś z-wolającej się z wolą Bożą, niezadługo z-wolonej, a następnie i wy-z-wolonej – myśl*. Poeta usiłuje dotrzeć do źródeł języka. Odkryć to, co w nim dane niejako pierwotnie. Te etymologiczne zabiegi, specyficzne dla Norwida, odkrywają przed odbiorcą głębię znaczeń, nadają nowy sens. *Być z-wolonym z myślą Przedwiecznego*. Intelktualny skrót, osiągnięty przez tworzenie neologizmów, poszerza zakres pojęć, łamie konwencje percypowania. Stąd zarzucano mu, że pisze „ciemno”. Dla nas jest to wyraz niezwyklej precyzji, a także wysiłku w kierunku uchwycenia istoty rzeczy. „Poeta borykał się z materią słownego znaku, aby wyrazić możliwie najtrafniej duchowe znaczenie słowa. Poprzez powierzchnię znaku docierał do duchowej głębi znaczeń”⁶. Troska o słowo przenikała całą jego twórczość. Najdobitniej wyraził to we wstępie do *Vade-mecum*:

Odpowiednie rzeczy dać słowo. (II, 13)

² *Quidam* – tytuł poematu Norwida (III, 79-239).

³ Por. A. OSEKA, *Mitologia artysty*, Warszawa 1978, s. 6.

⁴ Por. A. KRĄPIEC, *Metafizyka*, Lublin 1985, s. 104-106.

⁵ J. MACIEJEWSKI, *Cyprian Norwid*, Warszawa 1992, s. 41.

⁶ M. INGLOT, *Cyprian Norwid*, Warszawa 1991, s. 11.

Myśliciel nie tylko że przyczynę istnienia człowieka upatruje w Bogu, ale konsekwentnie głosi, że nasza wola ma odkrywać wolę Przedwiecznego, mamy stawać się *zwoleni z Nim*. Tylko to pozwala na realizowanie Bożego planu:

Człowiek na to przychodzi na planetę, ażeby dał świadectwo prawdzie. (...) Cywilizacja każda uważana być winna jako środek, nie jako cel – dlatego też zaprzedać cywilizacji duszę swoją i przy tym modlić się w Kościele jest to być Tartuffem. (VI, 434)

Tworzenie rzeczywistości, według Norwida, to nadawanie kształtu odwiecznemu zamysłowi Przedwiecznego. Człowiek ma taką zdolność jako osoba stworzona na obraz Boga (IX, 314). Obraz ten jest wciąż zamazywany przez *tego, który prawa rwie*. Według J. Puzyniny „Norwid należy do tego nurtu w dziejach myśli ludzkiej, który upomina się o mądrość i dojrzałość człowieka”⁷. Dojrzałość nie jest człowiekowi dana, do niej się dąży, jest niejako zadana, parafrazując Jana Pawła II. Osiąga się ją w drodze. Ludzka egzystencja ma charakter dynamiczny⁸. Ów dynamizm zakłada dwa kierunki: zarówno wertykalny – w odniesieniu do Boga, jak i horyzontalny – w odniesieniu do drugiego człowieka.

Istotę człowieka według W. Stróżewskiego określa *Sfinks*:

*Człowiek?... jest to kapłan bezwiedny
I niedojrzały...(II, 33)*

Stróżewski zauważa, że zdefiniowanie człowieka przez kapłaństwo przenosi jego istotę w sferę transcendencji i sacrum. Wyrasta ona ponad to, co ziemskie i ograniczone. „Kapłaństwo jest wartością, a jako takie zawiera w sobie szczególne wezwanie. Człowiek zobowiązany jest uświadomić je sobie i dojrzać do jego spełnienia”⁹. Quidam Norwida wędruje, by szukać:

Nic on nie działa, szuka tylko i pragnie dobra i prawdy. (III, 79)

Quidam pozostaje wierny prawdzie, mimo że czeka go za to wyrok skazujący na śmierć – umiera jako apostoł prawdy. Nie ucieka od niej i jak Sokrates w jej imię wypija swój „kielich cykuty”. „Bo są prawdy i prawdy – prawdy, do których można dojść przez czytanie książek i prawdy, do których dochodzi się przez pracę przy pługu, przez modlitwę u stóp krzyża, przez cichy płacz w chwilach zupełnej bezradności. Kto posiadał taką prawdę, ma prawo sądzić wedle niej świat nie wyłączając siebie samego”¹⁰.

⁷ J. PUZYNYNA, „*Całość*” Norwida, s. 65, w: J. Puzynina, E. Teleżyńska (red.), „*Całość*” w twórczości Norwida, Warszawa 1992.

⁸ K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 23-26.

⁹ W. STRÓŻEWSKI, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 25.

¹⁰ C.K. NORWID, *Sumienie słowa. Wybór myśli z listów i rozpraw*. Przedmowa ks. J. Tischner, Wrocław 2004, s. 13.

Powyższe rozważania pokazują orientację filozoficzną autora *Białych kwiatów*, dającą się streścić na gruncie tomizmu egzystencjalnego – człowiek to osoba mająca swe odniesienie do transcendencji i upatrująca przyczynę swego istnienia w bycie absolutnym.

2. *Homo – Viator*¹¹

Punktem wyjścia filozofii egzystencjalnej jest fakt ludzkiej egzystencji, ale nie w ramach systemu, lecz jako świadome istnienie człowieka, zaangażowanego w swe życie. Człowieka określa Marcel jako wędrowca – *homo viator*, dążącego do pełni człowieczeństwa i uczestniczącego w trudach życia. Ten tytuł dzieła Marcela jest adekwatnym określeniem drugiej odsłony antropologii Norwida, w której pokażemy, że pielgrzymowanie, bycie w drodze to, według Poety, nieodzowny wymiar ludzkiej egzystencji.

Człowiek jest natury pielgrzymiej. (X, 131)

„Pielgrzym, *homo viator*, to trafiająca w samą jego istotę, metafora człowieka”¹². Sam tytuł cyklu – *Vade-mecum*, tj. podążaj za mną, zaprasza do odkrycia sensu wędrówki jako celu i szczególnego zadania. Usłyszał je od Jezusa po raz pierwszy św. Piotr, kiedy zarzucał się w jezioro (Mt 4, 19). „Pielgrzym wędrując przez życie, często jak człowiek chromy, czasami zbity z tropu, niekiedy zupełnie zagubiony; pielgrzym całkiem nieświadomie szuka chwilami czegoś lub kogoś, żeby nadać sens życiu, a już na pewno, żeby nadać sens śmierci”¹³. Myśl tę wyraził Norwid w jedenastym ogniwie *Vade-mecum*, zatytułowanym *Pielgrzym*:

*Nad stanami jest i stanów-stan,
Jako wieża nad płaskie domy
Stercząca w chmury...
Wy myślicie, że i ja nie Pan,
Dlatego że dom mój ruchomy,
Z wielbłądziej skóry...
Przecież ja aż w nieba łonie trwam,
Gdy ono duszę mą porywa
Jak piramidę!
Przecież i ja ziemi tyle mam,
Ile jej stopa ma pokrywa,
Dopokąd idę!* (II, 28)

¹¹ G. MARCEL, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984.

¹² Por. W. STRÓŻEWSKI, *O stawaniu się człowiekiem*, w: W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 33-41.

¹³ G.B. HUME, *Droga pielgrzymia*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1987, s. 26.

Biedny pielgrzym bez stałego miejsca zamieszkania podąża przed siebie z głową uniesioną w niebo; własna sytuacja go nie przeraża, transcenduje to, co ziemskie, by trwać *w nieba łonie*. Nasuwa się tu interpretacja zgodna z przeświadczeniem, że w życiu jednak lepiej jest „być” niż „mieć”. Istotne jest, snuje swe rozważania Stróżewski¹⁴, właśnie rozumienie bycia: bytu człowieka – pielgrzymka. Pielgrzym mówi o sobie, odsłania istotę swego bytu. Stróżewski wskazuje na konotacje Heideggerowskie mówiąc o czystym *Dasein*; bycie skierowanym ku byciu i świadomym tego odniesienia, z samą egzystencją. *Stanów-stan* to najwyższa godność człowieka. Chcemy w życiu coś znaczyć i szukamy szczęścia. „Jest to poszukiwanie tego, co znajduje się ponad i poza moim «ja»». Sięgamy «poza», by uchwycić tę rzeczywistość, tę transcendencję, ten Absolut, i okazuje się – a stanowi to najgłębszy poziom prawdy – że ta rzeczywistość i transcendencja to żywy Bóg, Bóg osobowy i nieskończony”¹⁵.

Homo viator, zorientowany na ciągłe przekraczanie siebie w kierunku idei prawdy, dobra i piękna. Mamy tu do czynienia z dynamizmem aktu ludzkiego, ciągłym przekraczaniem stanu aktualnego, by osiągać coraz to doskonalszy etap rozwoju: *Coraz to z Ciebie, jako z drzazgi smolnej wokoło lecą szmaty zapalone, gorejąc, nie wiesz, czy stawasz się wolny, czy to co Twoje, ma być zatracone, czy popiół tylko zostanie i zamęt, czy na dnie popiołu świecący diament* (IV, 459). Myśl ta adekwatnie oddaje niepokój, właściwy drodze ku doskonałości. J. Maciejewski zauważa, że pobyt człowieka w świecie jest dla Norwida swoistą dantejską drogą przez piekło życia. Znanemu archetypowi wędrowni autor *Promethidiona* nadaje sens chrześcijański – pielgrzymki – czyli drogi usłanej trudem, ale mającej ważny cel, który wyzwala z przypadkowości i absurdu. Ziemskie *hic et nunc* przybiera wymiar trwania w perspektywie finalnej¹⁶. Trudy ziemskiej drogi stają się bramą końcowego szczęścia. Myśliciel w wierszu *Dziecko i krzyż* ukazuje nam Mesjasza, który sam przeszedł swoją drogę Krzyżową przed cudem Zmartwychwstania. *Krzyż stał się nam bramą* (II, 96). *Vade-mecum* naszego mistrza jest zaproszeniem do naśladowania Go: *Nadzieja, mimo zwycięstwa na Golgocie, odnadzieja się nieraz na powrót, to zwycięstwo albowiem bynajmniej nas od prac i obowiązków nie uwolniło* (VI, 418). I tak dochodzimy do trzeciej odsłony norwidowskiej antropologii. *Człowiek naprawdę istnieje tylko wtedy, gdy tworzy*.

3. *Homo – Faber*¹⁷

Homo faber poety to nie niewolnik, traktujący swą pracę jako przekleństwo, lecz osoba wolna, która wzorem renesansowych artystów kontynuuje

¹⁴ Por. W. STRÓŻEWSKI, tamże.

¹⁵ G. B. HUME, dz. cyt., s. 35.

¹⁶ Por. J. MACIEJEWSKI, dz. cyt., s. 44.

¹⁷ Pojęcie to użyte zostało po raz pierwszy przez renesansowego twórcę Pico della Mirandola na określenie człowieka, który jest twórcą dóbr.

dzieło stworzenia w imię najwznioślejszego celu: „Postawiłem cię pośrodku świata, abyś tym łatwiej mógł spoglądać dookoła siebie i widzieć to, co jest. Stworzyłem cię jako istotę ani niebiańską, ani ziemską, abyś mógł samego siebie rzeźbić i przezwyciężyć”¹⁸.

Własną wizję człowieka dążącego do doskonałości przez pracę nakreślił Norwid w poemacie *Promethidion*. Praca dla Norwida to nie przekleństwo, następstwo grzechu. Zbawiciel przez swój Czyn znosi owo przekleństwo: *Zbawiciel wciąż pracuje i umywa nam nogi* (VIII, 214). A w *Rzeczy o wolności słowa* poeta powie:

*Człowiek całym powstał, zupełnie – wytwornym,
I nie było łatwo być równie pokornym!
Bo cały był i piękny... i upadł...
Dziś – praca
Coś w nim – kształtuje, i coś mu powraca.* (III, 571)

Tworzenie piękna przez pracę stanowi powrót do utraconego przez grzech porządku doskonałej harmonii. Norwid rozumiał pracę jako obowiązek, który obejmuje wszystkich; zarówno tych, którzy pracują fizycznie, jak i tych, którzy pracują umysłowo. Uważał, iż istnieje łańcuch *prac coraz to idealniejszych* (VII, 110). Gdy ten łańcuch istnieje, wówczas praca cały naród podnosi, uszlachetnia. Pobrzmiwiają tu echa pozytywizmu, ale Norwidowi obca była ideologia pozytywistyczna, bliższa zaś mu była myśl św. Pawła o wspólnotcie ludzi zorganizowanej na wzór organizmu: *Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało* (1 Kor 12). Naród dla Norwida to organizm i jak u św. Pawła wszyscy są równie ważni ze względu na charyzmaty czy role.

*I stąd największym prosty lud poetą,
Co nuci z dłońmi ziemią brązowemi. (...)
I stąd najlepszym Cezar historykiem,
Który dyktował z konia – nie przy biurze –
I Michał – Anioł, co kuł sam w marmurze...* (III, 440)

Norwid wielkim szacunkiem darzył Cieszkowskiego¹⁹, którego uważał za najwybitniejszego współczesnego filozofa. Przejął od niego kategorię czynu. Nie był to czyn zbrojny, jak chcieli romantycy. Cieszkowski, krytykując idealizm Hegła, uznał czyn za zasadę bytu i historii. Nie ze wszystkim Norwid się zgadzał, odrzucał na przykład jego filozofię narodową, ale przejął przekonanie, że obowiązkiem człowieka jest tworzenie samego siebie, właśnie przez pracę.

¹⁸ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de homonim dignitate*, cyt. za: W. TARKIEWICZ, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1975, s. 9.

¹⁹ Por. J. MACIEJEWSKI, dz. cyt., s. 49-51.

*Bo nie jest światło, by pod korcem stało,
Ani sól ziemi do przypraw kuchennych,
Bo piękno na to jest, by zachwycało
Do pracy – praca, by się zmartwychwstało.* (III, 439-440)

Tak pojęta praca staje się sztuką. *Praca jest tak dalece samodzielnością, iż najemnik ulicę brukujący, jeśli tylko tak jak drudzy ręką rusza, a nie wkłada w robotę swego oryginalnego akcentu... to próżniak... i doświadczony dozorca pracy oddala go.* Sztuka dla poety była kościołem pracy (VI, 375).

To pojęcie moje o pracy całe jest, bo od brukującego ulicę do Kopernika też same i jedne i zupełne. (VI, 641)

Homo – faber Norwida nie traktuje pracy jako pańszczyzny. W swym eseju poświęconym pracy: *Do Spartakusa*, przykłada do niej miarę wolności. *Wiadomo jest wszystkim na świecie, że praca odnosi się swoją dzielnością i obfitością do miary wolności: gdzie więcej wolności, tam i pracy więcej, i o ile wolniejszym społeczeństwo, o tyle dzielniejszą jest i praca* (VI, 640). Praca przeniknięta wolnością niweluje trud:

*Dziś autorowie są jak Bóg:
Dość jest, że tchną, wnet arcydzieło wstawa;
W skrzydlaty lot posuwa ciężki pług –
Trud jest jakoby zabawa.* (II, 89)

Homo – faber Norwida jest artystą, którego twórczość ewokuje *piękno – kształt miłości*. Tytuł poematu nawiązuje do znanego mitu prometejskiego. Prometeusz uczy ludzi sztuki pracy, by ich cywilizować. Wykrada dla nich ogień od bogów, za co zostaje ukarany. *Prometej z młotem* przez syntezę piękna i pracy zmierzać ma do zmartwychwstania. „Posłanie prawdy jako odrodzenie przez czyn i ofiarę, zawarte w *Księdze Rodzaju* i w micie prometejskim, zostanie następnie przekazane Piastowi przez aniołów”²⁰.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na relację między słowem a czynem. Poeta ubolewał nad tym, że w naszym narodzie *każdy* czyn *wschodzi za wcześnie, a każda książka za późno*. Zarzucał Polakom działanie bez namysłu. W epilogu do *Promethidiona* pisał: *Słowo jest czynu testamentem: czego się nie może czynem dopiąć to się w słowie testuje – przekazuje; takie tylko słowa są potrzebne i takie tylko zmartwychwstają czynem – wszelkie inne są mniej lub więcej uczoną frazeologią albo mechaniczną koniecznością, jeżeli nie rzeczą samej sztuki* (III, 463). Norwid łączy piękno, pracę i zmartwychwstanie. Jest to jego wariant romantycznej idei słowa i czynu.

²⁰ M. INGLÓT, dz. cyt., s. 38.

W naszym tryptyku człowiek to osoba dostrzegająca swe istnienie w korelacji z bytem transcendentnym, która – będąc w drodze – przez nieprzymuszoną pracę tworzy dobro i piękno, odkrywając tym samym prawdę. Prawda nie jest tylko wiedzą, ale i życiem. „Życie ludzkie jawiło się poecie jako arena dramatycznej walki o prawdę”²¹. Koresponduje to z Marcelowskim wymogiem ontologicznym, który jest pragnieniem sensu i prawdy dla ludzkiej egzystencji w świecie. Elementy platońskiej triady – Prawda, Dobro i Piękno – przenikają się w twórczości autora *Białych kwiatów*, stanowiąc o *dramacie życia prawdę wyrabiającym*(VI). Do celu – spełnienia – wiedzie praca, która nie jest przekleństwem, a drogą w kierunku zmartwychwstania.

Zasygnalizowaliśmy jedynie kierunki spojrzenia na antropologiczną myśl Cypriana Kamila Norwida: *Homo – Quidam, Homo – Viator, Homo – Faber*. Człowiek istniejący, zorientowany na transcendencję, będąc w drodze, dąży wciąż do doskonałości odkrywając piękno przez pracę jako kontynuację aktu stworzenia. „Piękno jest kluczem tajemnicy i wezwaniem transcendencji. (...) Stwórca łaskawie używa artyście iskry swej transcendentnej mądrości i powołuje go do udziału w swej stwórczej mocy”²². Niech nasze rozważania zakończy motto *Quidama* z Ewangelii św. Marka: *Adolescentulus quidam sequebatur* (Mk 14, 51).

Three views of anthropological thought C.K. Norwid

This article touches these areas mean C. K. Norwid, in which he outlines his vision of man. We showed the anthropological thought of the poet in three scenes. First, in the classical sense, referring to the existential Thomism. The starting point was the passage from poet: *O! God...the One that You ARE – God, I am too...though I am by You*. We see the analogy with the existentialism of Marcel, and especially of his work – *Homo – viator*, which corresponds to our thinker *Pilgrim*. The third approach refers to the humanist Pico della Mirandola – *Homo – faber*. His vision of the working man presented Norwid in *Promethidion*. So who is the man in the philosophy of the artist? The man is a person – oriented to the transcendent, which is on the go, constantly strives for perfection, and by truth, goodness and beauty participates in the divine act of creation.

Translated by Krystyna Laszczyńska-Fankanowska

²¹ Tamże, s. 29.

²² JAN PAWEŁ II, *List do artystów*, cyt. za J. Maritain, *Sztuka i mądrość*, tłum. K. i K. Górcy, Warszawa 2001, s. 8-9.

Konferencja naukowa

„*Ecclesia in Verbo*” – *Zwischen Reform und Reformation*.

Katholische Akademie Schwerte (Niemcy), 1-3 czerwca 2012 r.

W dniach 1–3 czerwca odbyła się w Schwerte koło Dortmundu międzynarodowa konferencja naukowa pod hasłem: *Między reformą a Reformacją*. Jej motywem przewodnim była rola Słowa Bożego w życiu Kościoła, a szczególnie jego znaczenie w procesach reformy kościelnej, ale także w szerszej perspektywie – jego oddziaływanie poprzez Kościół na odnowę życia społecznego. Organizatorami konferencji były Katolicka Akademia w Schwerte i ekumeniczny Instytut Möhlera z Paderborn. Ponieważ obie placówki należą do archidiecezji Paderborn, to oficjalnym gospodarzem sympozjum był ordynariusz tejże diecezji abp Hans Josef Becker. Moderatorami poszczególnych bloków wystąpień byli na przemian ks. prałat dr Peter Klasvogt – dyrektor Akademii w Schwerte oraz ks. dr hab. (PD) Burkhard Neumann z polecenia Instytutu Möhlera w Paderborn. Spotkanie programowo, na co wskazywał od początku podtytuł w hasle konferencji: *Ökumenische Vergewisserung und ekklesiale Verpflichtung* (*Potwierdzenie ekumeniczne i eklezjalne zobowiązanie*), ale także ze względu na prelegentów jak i uczestników miało charakter wybitnie ekumeniczny i wpisane było na swój sposób w przygotowania do 500-lecia Reformacji, które aktualnie w Niemczech stanowią *leitmotiv* wszelkich inicjatyw ekumenicznych. Prestiż konferencji zapewnili przede wszystkim zaproszeni goście, reprezentujący nie tylko ważne ośrodki teologiczne, ale także najwyższe organy zarówno ze strony Kościoła katolickiego, jak i Kościołów ewangelickich.

Aktem inauguracyjnym to trzydniowe posiedzenie było zogniskowane na prośbie o Ducha Świętego nabożeństwo ekumeniczne, podczas którego kazanie wygłosił nuncjusz apostolski z Berlina abp Jean-Claude Périsset. Następnie abp H.J. Becker jako gospodarz przywitał wszystkich zgromadzonych. Wykłady pierwszego dnia konferencji koncentrowały się na tematyce historycznej związanej z Reformacją. Pierwszy wykład: *Die Reformation im Rahmen der Reformbewegungen des Mittelalters aus katholischer Sicht* (*Reformacja w ramach ruchów reformatorskich średniowiecza z katolickiego punktu widzenia*), wygłosił o. dr Johannes Schlageter OFM z Fuldy. Prelegent wychodzący

od prezentacji różnych ruchów ascetyczno-charyzmatycznych średniowiecza, a zwłaszcza zakonów żebraczych, skupił się na ukazaniu wzajemnych relacji pomiędzy obserwantami franciszkańskimi a Lutrem. Pomimo wzajemnej krytyki obu środowisk wskazał na możliwe podobieństwa pomiędzy życiem Ewangelią według św. Franciszka i według Lutra, gdzie wspólne było przede wszystkim osobiste doświadczenie Boga, ale inaczej były rozłożone akcenty: dla Franciszka nie był istotny problem usprawiedliwienia, ale konkretna miłość Chrystusa w ubogich. Drugi wykład: *Reformation und innerkirchliche Reform (Reformacja i reforma wewnętrzkościelna)*, zaprezentował historyk Kościoła z Göttingen prof. Thomas Kaufmann, który ukazał różnorodne wymiary kontekstualne Reformacji, przez co chciał wykazać, że Reformacja to nie tyle teologia Lutra, co splot różnorodnych procesów historycznych. Argumentując swoją tezę, skupił się zwłaszcza na wydarzeniu ogłoszenia 95 tez Lutra dotyczących odpustów, pragnąc pokazać, że sama historyczna data 31 X 1517 r. to bardziej własna konstatacja Lutra, iż był to przełomowy krok, dokonana *post factum* w celu umocnienia tożsamości luterkańskiej, niż rzeczywisty przełom wywołujący Reformację.

Piątkową część konferencji zamknęło wieczorne spotkanie pod hasłem: *Best Practice: Geistliche Aufbrüche (Najlepsza praktyka: duchowe przebudzenie)*, mające być w zamiarze organizatorów swoistą aplikacją teologii Słowa Bożego w praktyczno-duszpasterskim wymiarze życia Kościoła, służącą jego odnowie w konkretnych sytuacjach Kościoła lokalnego. Tutaj swoimi doświadczeniami podzielił się rektor seminarium duchownego z Hildesheim ks. dr Christian Hennecke, znany w Niemczech z publikacji o charakterze pastoralnym, propagujących nowe rozwiązania dla problemów Kościoła niemieckiego. Swoje wystąpienie zatytułował: *Von der Gemeinschaft stiftenden Kraft des Wortes Gottes (O wspólnotcie ofiarowującej moc Słowa Bożego)*. Rozpoczynając od prezentacji obrazu Kościoła w swojej diecezji, będącego w odwróceniu poprzez radykalnie malejącą liczbę kapłanów, ale także i wiernych, wskazał na potrzebę zmiany paradygmatu pastoralnego: od sytuacji odziedziczonego środowiska wiary do „Kościoła pielgrzymów i konwertytów”. W takim środowisku odnowa życia kościelnego polega nie na kolejnej restrukturyzacji, ale na wprowadzeniu w wiarę, w życie chrześcijańskie opierając się na Słowie Bożym. Zilustrował to konkretnymi przykładami z życia wspólnot parafialnych z Afryki Południowej, Indii, Filipin, ale także z własnego doświadczenia wspólnot dzielących się Słowem Bożym w jego diecezji.

Drugi dzień rozpoczął się od Eucharystii sprawowanej pod przewodnictwem nuncjusza abpa J.C. Périsset oraz od „duchowego impulsu” przygotowanego przez ks. dra Ch. Hennecke. W sobotnie przedpołudnie zaplanowano dwa wykłady. Pierwszy – chyba teologicznie najistotniejszy podczas całego sympozjum – wygłosił kardynał Kurt Koch, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan. Ze względu na rangę prelegenta oraz teologiczną jakość i głębię warto zatrzymać się nieco dokładniej nad tym wystą-

pieniem, zatytułowanym: *Die identitätsstiftende Kraft des Wortes Gottes im Licht des zweiten Vatikanischen Konzils (Ustanawiająca tożsamość moc Słowa Bożego w świetle Soboru Watykańskiego II)*. Punktem wyjścia wykładu kardynała było ukazanie prymatu Słowa Bożego jako zasady tożsamości Kościoła. Posłużył się tu przykładem wielkich świętych reformatorów jak: Franciszek, Dominik czy Karol Boromeusz, którzy zaczęli od powrotu do Ewangelii i głoszenia Słowa (prymat Słowa), co skutkowało reformą Kościoła. Odwołał się także do opinii Benedykta XVI, że teologia to nie produkt naszych myśli, ale owoc spotkania ze Słowem Bożym. Ale Słowo Boże to w pierwszej linii nie Pismo, ale Osoba. W centrum chrześcijaństwa stoi Jezus Chrystus. Objawienie Boże w istocie jest jedno, i jest nim Jezus, natomiast dokonuje się ono w dwóch formach przekazu: przez Pismo i Tradycję. I tu dochodzimy do meritum wykładu – kardynał Koch stwierdził wyraźnie, że zasada *sola Scriptura* jest obca katolicyzmowi, gdyż katolicyzm inaczej niż protestantyzm ujmuje wzajemną relację pomiędzy Kościołem a Pismem. Jest to odmienność konfesyjna, która trwa do dziś i jest stale poważnym problemem ekumenicznym. Teologia katolicka wskazuje tu przede wszystkim na fakt, że ustalenie kanonu Pisma jest dziełem Kościoła i w tym sensie Kościół jest ponad Pismem, bo historycznie uznanie przez Rzym jest wcześniejsze niż fakt ustalenia kanonu. To jedność Kościoła ustanowiła jedność kanonu – Pismo jest zawsze w Kościele, a nigdy bez niego – jak sugerowałaby taką możliwość zasada *sola Scriptura*. Dalej watykański hierarcha, akcentując najważniejsze elementy nauczania Vaticanum II odnośnie do roli i miejsca Słowa Bożego w życiu Kościoła, podkreślił, że liturgia jest uprzywilejowanym miejscem głoszenia Słowa Bożego, bo Kościół najpełniej realizuje się jako zgromadzenie eucharystyczne. Następnie wskazał na urząd biskupi (sukcesja apostolska) jako gwaranta wiernego przekazu Pisma. Rozwijając przemyślenia na temat Słowa Bożego w przestrzeni życiowej Kościoła, powiedział, że Kościół nie może egzystować bez Pisma, bo wiara jest tam, gdzie przyjęte jest Objawienie Boże. Jako prawzór życia Słowem Bożym dla Kościoła wskazał Maryję, w której Słowo zostało w pełni przyjęte i było przez nią „dialogowane”. Na zakończenie swojego wystąpienia przypomniał pytanie postawione w adhortacji posynodalnej *Verbum Domini*: czy nastąpiła w pełni recepcja nauczania Soboru Watykańskiego II o centralnym znaczeniu Słowa Bożego w życiu Kościoła? Natomiast w kontekście ekumenicznym wskazał na znaczenie życia Słowem Bożym dla zjednoczenia chrześcijan, gdyż wspólna lektura Pisma pozwoli odnaleźć wspólną wiarę.

Drugie wystąpienie w sobotniej serii przedpołudniowej miał ewangelicki teolog z Instytutu Teologii Ekumenicznej Uniwersytetu w Münster prof. Hans Peter Großhans podejmujący temat „*Sola Scriptura*” – *Kirchenreform aus der Treue zum Evangelium* („*Sola Scriptura*” – *reforma kościelna z wierności wobec Ewangelii*). W pierwszej części swojego wykładu zaprezentował on przesłanki fundamentalnej zasady luteranizmu *sola Scriptura*. Przypomniał nauczanie Lutra, że słowo powinno być odczytywane w świetle Słowa, a jedynym autory-

tetem dla Pisma jest sam Chrystus. U Lutra odwrotnie niż w katolicyzmie, to nie Kościół daje autorytet Pismu, ale Pismo daje autorytet Kościołowi. Przypomniał tu podstawową luterzańską zasadę interpretacji Pisma, która widzi w nim źródło poznania, zasadę życia i źródło historyczne. Na tej podstawie dokonuje się rozróżnienia na: Biblię – jako księgę religijną w znaczeniu źródła historycznego; Pismo Święte – jako źródło i zasadę poznania nauki i praktyki Kościoła; Słowo Boże, przez które Bóg sam przekazuje człowiekowi życie i zbawienie. Ta ekskluzywność Słowa jako probierza nauczania – jedynej reguły i normy dla Kościoła wyrażona w zasadzie *sola Scriptura* została formalnie zawarta dopiero w najpóźniejszej księdze wyznaniowej luteranizmu – *Formule zgody* (cz. 1, I: *O zasadniczej regule i normie*, art. 3) z 1577 r.: „...zostaje tylko Pismo Święte jedynym sędzią, normą i regułą jako kryterium, według którego powinny być ustalone i ocenione wszystkie nauki, czy są właściwe, czy niewłaściwe, prawdziwe czy fałszywe”. W drugiej części wykładu prelegent przedstawił przykłady tego, jak Pismo wpływało na reformy w obrębie Kościoła ewangelickiego. Pierwszy przykład to reforma struktur kościelnych wobec tych, jakie znane były z Kościoła katolickiego – decydującą rolę w zarządzaniu Kościołem ewangelickim mają synody, a biskupi są jedynie władzą wykonawczą, gdyż Luter nie uznawał żadnej struktury hierarchicznej, a od XVII wieku większość w synodach zaczęli stanowić świeccy. Drugi przykład to ordynacja kobiet. Luter był zasadniczo przeciwny ordynacji kobiet, ale uznawał, że potrzeba może to usprawiedliwić. W trakcie II wojny światowej, gdy wielu pastorów było na frontach bądź poległo, uznano, że taka potrzeba istnieje i ordynowano pierwsze kobiety. Inny przykład pochodzi z obszaru liturgii. Pierwotnie w luteranizmie odrzucono namaszczenie chorych, dziś jednak w odwołaniu do świadectwa Pisma i poprzez kontakty ekumeniczne powraca się do tej praktyki, choć traktuje się ją niesakramentalnie. Podobnie na podstawie Pisma dokonano na nowo odkrycia charyzmatów i niektóre Kościoły stały się wręcz wspólnotami *stricte* charyzmatycznymi. W świetle Pisma staje też, wobec ogromnego rozdrobnienia wspólnot protestanckich, pytanie o uniwersalny wymiar Kościoła. Także wspólne zaangażowanie ekumeniczne odczytywane jest jako imperatyw do współpracy, w przeciwieństwie do wielowiekowej konkurencji między wyznaniami.

Na południowy blok wykładów w sobotę również złożyły się dwa wystąpienia. Pierwsze: *Die Wahrheit tun (Joh 3, 21). Die gesellschaftsverändernde Kraft des Wortes Gottes (Czynić prawdę (J 3, 21). Przemieniająca społeczeństwo moc Słowa Bożego)* zaprezentował bp Munib Younan z Jerozolimy – przewodniczący Światowej Federacji Luterńskiej. Punktem wyjścia dla palestyńskiego duchownego stała się scena rozmowy Jezusa z Nikodemem, gdzie pada imperatyw Jezusa, by „czynić prawdę”. To hebrajskie wyrażenie oznacza ‘wypełniać dzieła Boże’. Następnie bp Younan nakreślił szeroką panoramę kryzysu rozumienia prawdy w dzisiejszym, pluralistycznym społeczeństwie, a szczególnie we współczesnej filozofii. Dla nas wierzących jest to wyzwanie,

by czynić prawdę przede wszystkim w jej wymiarze etycznym i moralnym, nie tylko w sferze osobistej, ale także społecznej i politycznej. Jako przykład programowej egzystencji w prawdzie wskazał najpierw Gandhiego, a następnie wzorującego się na nim pastora Martina Luthera Kinga, którzy odważyli się czynić prawdę w świecie w wymiarze politycznym i w ten sposób wypracowali metodę transformacji społecznej. Biskup z Jerozolimy przedstawił tu także przykłady chrześcijan z Palestyny, walczących w ten sposób o prawa swojego narodu, a także próby przeniesienia tej metody na dialog z islamem. Uznał także południowoamerykańską teologię wyzwolenia za rodzaj chrześcijańskiej *ortopraxis*, rozumianej jako życie w prawdzie. Konkludując stwierdził, że życie w prawdzie jako model transformacji społecznej poprzez moc Słowa prowadzi do pokoju, sprawiedliwości społecznej oraz wolności i że Kościół powinien to otwarcie głosić na cały świat.

Drugie wystąpienie w tej części konferencji miał wybitny ekumenista prof. Wolfgang Thönissen – dyrektor Instytutu Möhlera z Paderborn, konsultor Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan. Jego wykład: *Der Unbedingtheitsanspruch des Wortes Gottes (Roszczenie nieodzowności Słowa Bożego)* możemy streścić w następujących zasadniczych tezach. Bóg wydarza się w Słowie jako Słowo – Logos jest osobą, ale jednocześnie ten Logos jest dia-Logos, co oznacza, że Słowo jest nie tylko pisane, ale żyjące. Słowo Boże jest przyjmowane przez ludzi w wierze, czyli wiara jest odpowiedzią na Logos. Nie ma Objawienia bez Słowa, ale też nie ma Objawienia bez przekazu – Tradycji. Nie ma Pisma Świętego bez Kościoła – Kościół daje pewność, ale nie zawartość Pisma. Na bazie kapłaństwa powszechnego cały Lud Boży ponosi odpowiedzialność za Słowo Boże – jest zobowiązany do słuchania Słowa w wierze. Natomiast podstawowym zadaniem Urzędu Nauczycielskiego w Kościele jest służba Słowu – przepowiadanie Słowa. Wiara pod postacią teologii pyta o prawdę Słowa Bożego, bo pierwszym przedmiotem teologii jest prawda. Słowo Boże musi być wspólnie świadczone – to jest główne zadanie Kościoła i tu następuje pomiędzy instancjami świadczącymi wzajemna interakcja: Słowo – Tradycja – Urząd nauczycielski – *sensus fidei*. Wieczne Słowo Boże musi być uobecnianie w historii – tu i teraz. W szczególny sposób Logos – to Słowo, które raz się wydarzyło i stało się Ciałem, uobecnia się w Eucharystii – to ta sama osoba. Ale to żywe Słowo Boże musi jeszcze znaleźć przestrzeń, gdzie zadziała, gdzie skuteczni się w historii świadectwo wiary.

Podobnie jak w piątek, drugi dzień konferencji zakończyło również wieczorne spotkanie pod hasłem: *Best Practice*. Tym razem swoim świadectwem uzdrawiającej mocy Słowa Bożego („Von der heilenden Kraft des Wortes”) dzielił się pochodzący z Paderborn misjonarz pracujący od kilkudziesięciu lat w Brazylii o. Hans Stapel OFM. Ten charyzmatyczny w prostym zaufaniu do Słowa Bożego franciszkanin stworzył, poczynając od Brazylii, rozpiętą na cały świat sieć kilkuset placówek wyprowadzających z nałogu narkomanów – Fazenda da Esperanza.

Ostatni dzień konferencji – niedziela – rozpoczęła się od katolickiej Eucharystii celebrowanej przez abpa H.J. Beckera. W tym dniu tematyka konferencji została zogniskowana na przeniesieniu mocy Słowa Bożego w rzeczywistość społeczną, a jedynym prelegentem był polityk, dr h.c. Wolfgang Thierse – wiceprzewodniczący niemieckiego Bundestagu. Swój wykład: *Dein Wort ist meinem Fuß eine Leuchte (Ps 119, 105). Gesellschaftliches und politisches Engagement aus christlichem Geist. (Twoje słowo jest lampą dla moich kroków (Ps 119, 105). Zaangażowanie społeczne i polityczne w duchu chrześcijańskim)* rozpoczął od myśli A. de Tocqueville’a: „Despotyzm obchodzi się bez religii, wolność nie”. Najważniejsze elementy przesłania niemieckiego polityka można ująć następująco: odpowiedzialność za spójność pluralistycznego społeczeństwa niosą jego siły kulturowe, w tym Kościoły. Badania społeczne w Niemczech pokazują, że Kościoły w Niemczech mają ciągle silne znaczenie integrujące i dlatego nie można ich roli sprowadzać tylko do moralnego wychowania. Kościoły opierając się na zasadzie pomocniczości mają ważne funkcje społeczne w państwie. Biblijne przesłanie o godności człowieka daje odwagę zaangażowania się w działania na rzecz sprawiedliwości i solidarności społecznej, czego konkretnym wyrazem jest model państwa socjalnego, w którym ubogi jest podmiotem, bo jest człowiekiem i obywatelem. Zadaniem chrześcijan w dzisiejszym świecie jest budowanie pokoju i tolerancji, a religia powinna zawsze chronić przed absolutyzacją polityki i władzy. Następnie rozpoczęła się dyskusja panelowa, w której poza wiceprzewodniczącym Bundestagu wzięli udział przedstawiciele Kościołów: abp H.J. Becker i wiceprzewodniczący Ewangelickiego Kościoła Westfalii Albert Henz z Bielefeld. Duchowny ewangelicki akcentował w swojej wypowiedzi godność człowieka wynikającą z Wcielenia i inspirację Słowem Bożym jako główne impulsy społecznego zaangażowania ewangelików. Ordynariusz archidiecezji Paderborn zachęcał do aktywniejszego wspólnego działania katolicko-ewangelickiego w zakresie diakonii, opartego na tej bazie teologicznej. Natomiast W. Thierse apelował do przywódców kościelnych, aby Kościoły w Niemczech przemawiały jednym głosem – zwłaszcza w kwestiach etycznych. Według niego najważniejszym zadaniem Kościołów w sferze społecznej jest stałe przypomnienie, że polityka to nie wszystko, że są wartości wyższe.

Ostatnim akcentem konferencji było nabożeństwo ekumeniczne, któremu przewodniczył miejscowy metropolita abp H.J. Becker, kaznodzieją był wiceprzewodniczący A. Henz z Kościoła ewangelickiego, a z okazji uroczystości Trójcy Przenajświętszej medytację odnoszącą się do ikony *Trójcy* Rublowa wygłosił kard. Koch. Dyrektor Akademii w Schwerte obiecał rychłą publikację wszystkich materiałów z konferencji przez wydawnictwo Bonifatius z Paderborn.

Ks. Jacek Froniewski

**Sprawozdanie z sympozjum:
Kościół domem budowanym przez miłość.
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,
Lublin 22 marca 2012 r.**

Dnia 22 marca br. odbyło się w Lublinie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II sympozjum zorganizowane przez Instytut Nauk Biblijnych KUL oraz Dzieło Biblijne Jana Pawła II. Tematyka sympozjum: *Kościół domem budowanym przez miłość*¹, nawiązywała do tegorocznego planu katechetycznego realizowanego w Kościele w Polsce.

Podczas sympozjum referaty wygłosiło 12 prelegentów z polskich uczelni teologicznych (KUL JP II, UP JP II z Krakowa, UŚ z Katowic, PWT z Wrocławia, z Kielc). Wypowiedzi połączone były po trzy w czterech grupach tak, by trzy referaty trwały łącznie 1,5 godziny, a pół godziny pozostawało na dyskusję (zatem na sympozjum przeznaczono łącznie 2 godziny na dyskusje).

Obrady na sympozjum otworzył, wprowadzając w jego tematykę, ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk, Dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych KUL.

Przedpołudniowe pierwsze trzy referaty opierały się na tekstach ST: *Mojżesz i Jezus w domu Bożym (Hbr 3, 1-6)* – ks. prof. dr hab. Antoni Tronina (KUL JP II – Lublin); *Od niewoli do braterskiej miłości. Dom Jakuba w cyklu tradycji o Józefie (Rdz 37-50)* – ks. dr hab. Dariusz Dziadosz (KUL JP II – Lublin); *Będę mieszkał pośród synów Izraela (Wj 29, 43). Wspólnota Izraela domem Boga w ST* – p. dr Marcin Majewski (UP JP II – Kraków). Referaty ukazywały wspólnotę Izraelitów, traktowaną przez Boga jako Jego miejsce zamieszkania w narodzie izraelskim, jako ziemski dom Boga dla Izraela.

Kolejne przedpołudniowe referaty nawiązywały do tekstów NT. *Jezusowe lekarstwo na pychę i zdradę w Kościele (J 13, 1-13)* – ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk (KUL JP II – Lublin); *Postępowanie społeczności Kościoła wobec grzeszących (Mt 18, 15-20)* – ks. dr hab. Stefan Szymik (KUL JP II – Lublin); *Dom jako wspólnota Kościoła w Dziejach Apostolskich* – p. dr hab. Krzysztof Mielcarek (KUL JP II – Lublin).

Dwie popołudniowe sesje wypełniły referaty oparte także na tekstach NT: *„Abyście się wzajemnie miłowali” (J 15, 17). Postawa wzajemnej miłości uczniów jako budowanie wspólnoty Kościoła w świetle Czwartej Ewangelii* – ks. dr hab. Mirosław Wróbel (KUL JP II – Lublin); *Zjednoczenie („koinonia”) z Bogiem i braćmi wg 1 J* – p. dr Beata Urbanek (UŚ – Katowice); *Horyzontal-*

¹ Pierwotny temat sympozjum: *„Jego domem my jesteśmy” (Hbr 3, 6). Wspólnota Kościoła domem Boga* został zmieniony, by zaakcentować horyzontalny wymiar domu Boga.

ny wymiar wspólnoty Kościoła w świetle Apokalipsy Janowej – ks. dr Tomasz Siemieniec (WSD – Kielce); *Kościół filarem i podporą prawdy* – ks. dr hab. Stanisław Haręzga (KUL JP II – Lublin); *Jesteśmy domownikami Boga (Ef 2, 19-22)* – s. prof. dr hab. Ewa Jezierska (PWT – Wrocław); *Wiedza wbija w psychę, miłość nas buduje. Reguła życia wspólnoty chrześcijańskiej według 1 Kor 8* – ks. dr Marcin Kowalski (WSD – Kielce). Druga grupa referatów skupiła się na omówieniu wspólnoty wierzących, jej cech, praw w niej obowiązujących. Ta wspólnota chrześcijan jest domem Boga w doczesności, zwanym Kościołem, który rozwija się, rozrasta w świątynię kosmiczną dzięki Chrystusowi i wierzącym, którzy z Nim współdziałają.

Będąc uczestnikiem sympozjum, z uznaniem podkreślam dobre przygotowanie ciekawych tematycznie referatów i ich sprawne wygłoszenie oraz bardzo dobrą organizację samego sympozjum, za którą odpowiedzialny był ks. dr Wojciech Popielewski (KUL JP II – Lublin).

Ewa J. Jezierska OSU

Ewa K. Czaczkowska
Siostra Faustyna. Biografia Świętej

Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, ss. 398.

Wydawać by się mogło, że status społeczny i warunki bytowe, w jakich przyszła na świat Helena Kowalska, zdeterminują jej życie do tego stopnia, iż nigdy nie wyjdzie z cienia i będzie w pewnym sensie zdana na zwyczajne, pracowite zmaganie się z trudami, jakie stały się udziałem, niejednej zresztą, prostej dziewczyny. Tymczasem już jako kilkuletnie dziecko doświadczyła i zdała sobie sprawę z niezwyklej duchowej tajemnicy, którą w sobie nosi, a która wymagała z jej strony wytrwałej współpracy z Bogiem i stopniowego dojrzewania do świętości, aby ujawnić swoje najgłębsze znaczenie i sens oraz rozwinąć się w pełnej okazałości. Nawiedzenia i objawienia Jezusa, które rozpały miłość do Niego, bezpośrednie duchowe prowadzenie i w końcu domaganie się bezwzględnego posłuszeństwa i zawierzenia wypowiedianym przez Niego nakazom, wszystko to zrodziło w Helenie pragnienie życia w zakonie – całkowitego oddania się Jezusowi. Jej głębokie zjednoczenie z Bogiem w miłości i ufności oraz heroizm w praktykowaniu i rozwijaniu cnót chrześcijańskich stawały się stopniowo, choć nie bez rozterek i wątpliwości, coraz bardziej sprzyjającym i wymaganym środowiskiem duchowym, wewnętrzną dyspozycją, która dawała gwarancję, że powierzone jej przez Jezusa orędzie o Bożym Miłosierdziu i związane z nim obietnice zostaną wiernie przekazane światu.

Zapisane gęsto kartki kilku zwykłych zeszytów w kratkę, podobnie jak obraz Jezusa Miłosiernego, zna dziś cały świat. Zamknięte jest w nich świadectwo siostry Faustyny o doznawanych przeżyciach i bliskości z Bogiem, który jest Miłosierdziem. Dziś z tego świadectwa czerpią duchową siłę miliony wierzących, którzy dobrze odczytali i zrozumieli sens przesłania zawartego w prostym i pokornym zawołaniu serca: *Jezu, ufam Tobie*. Być może taki właśnie był sposób Faustyny na przekraczanie cienia i wchodzenie w Boże światło miłości wypływające promieniście z serca samego Jezusa.

E. K. Czaczkowska – znana dzisiaj dziennikarka – zaintrygowana niezwyklej osobowością Heleny Kowalskiej, która przybrała imię Siostry Faustyny, poświęciła wiele lat na poznawanie jej drogi życiowej, oddając swój czas, talent i pasję na przedstawienie obszernej, bogato udokumentowanej biografii świętej mistyczki ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia.

Książka składa się z dwóch zasadniczych części, z których pierwsza, obszerniejsza, stanowi opowieść o Świętej Siostrze Faustynie. Jej wewnętrzna struktura jest wynikiem przyjętego przez Autorkę sposobu pisania, który mieści się w konwencji gatunku literackiego zwanego biografią, o czym zresztą czytelnika informuje podtytuł. W związku z tym w warstwie treściowej opowiadania o Świętej Siostrze Faustynie dominuje porządek chronologiczny,

który sprawia, że czytelnik odbywa swego rodzaju pielgrzymkę do wszystkich miejsc naznaczonych krótkim choćby pobylem i obecnością Świętej. Ale po lekturze kilku pierwszych stron szybko okazuje się, że Autorka wzbogaciła go o wielorakie wątki, które sprawiają, że książka nabiera cech bardzo ciekawego dokumentu opartego na solidnych materiałach źródłowych.

Konieczna w tym wypadku warstwa chronologiczna, czyli kolejne wydarzenia życia, także duchowego, Heleny Kowalskiej, a później Siostry Faustyny stały się dla Autorki inspiracją i dobrze wykorzystaną okazją do poszerzonego eksponowania różnorodnych kontekstów, które w dotychczasowych próbach opowiadania o życiu Siostry Faustyny pozostawały mało znane lub mniej doceniane. Dzięki temu zabiegowi oraz dociekliwości i dbałości Autorki o prawdziwość historycznych detali czytelnik otrzymuje dużą porcję istotnej i udokumentowanej wiedzy o Świętej i jej czasach, co w znacznym stopniu decyduje o oryginalności i atrakcyjności tej książki.

W zasadniczym nurcie tej części można wyodrębnić kilka ciekawie przeplatających się wzajemnie porządków narracji. „Porządek osób” obejmuje dużą grupę ludzi żyjących na przestrzeni kilkudziesięciu lat, którzy w jakikolwiek sposób zetknęli się z Siostrą Faustyną albo bliżej ją znali i zapamiętali w różnych sytuacjach i na różnych etapach jej życia, a następnie przekazali własne wspomnienia lub dali osobiste świadectwo o niej, o jej zachowaniach, wypowiedziach, postawach wobec innych, o usposobieniu, cechach charakteru, o religijności czy sumienności w pracy, którą podejmowała. W relacjach przywołuje ją przede wszystkim najbliższa rodzina, rodzice, rodzeństwo, koleżanki i nauczyciele ze szkoły podstawowej, do której uczęszczała. Zachowały się również opinie niektórych jej pracodawców (Bryzewscy w Aleksandrowie, Marcjanna Wiczorek w Łodzi czy Lipszycowie w Warszawie), u których jako kilkunastoletnia dziewczyna podejmowała pracę w charakterze służącej, aby pomóc finansowo rodzicom i uzbierać wymaganą przez zakon wyprawkę. Wśród świadków życia Świętej znajdują się również kapłani oraz współsiostry, w tym także przełożone, które spotykały ją w licznych domach Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia (ZMBM) przez trzynaście lat życia zakonnego.

Mocnym atutem przywoływanych świadectw jest wiarygodność źródła, do którego Autorka sięgnęła w poszukiwaniu prawdy o Świętej. Jej macierzyste zgromadzenie zakonne udostępniło swoje zbiory archiwalne, w których zachowały się m. in. maszynopisy wyciągów z kronik zakonnych, protokoły, listy. Znaczną część dokumentacji wykorzystanej i opublikowanej w książce stanowią materiały zgromadzone w 1948 r. przez siostrę Bernardę Wilczek ZMBM, która na polecenie przełożonych była odpowiedzialna za gromadzenie i spisywanie zeznań świadków przed mającym się rozpocząć procesem informacyjnym. W późniejszych latach, tj. od 1964 r., prace te kontynuowała siostra Beata Piekut ZMBM, wicypostulatrix w procesie beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym Siostry Faustyny. Dostępna w ten sposób wiedza o Świętej wzmacnia jej obiektywny wizerunek, a ponadto rozszerza, uzupełnia, a niekiedy także uściśla i koryguje informacje zapisane w *Dzienniczku*.

Wąsko rozumiany „porządek miejsc” mógłby ograniczyć się jedynie do wymienienia nazw miejscowości, w których swoje siedziby mają domy zakonne odwiedzane przez Siostrę Faustynę. Ale Autorka przyjęła inną, ciekawszą koncepcję ich prezentowania. Czytelnik ma bezpośredni dostęp do gruntownie udokumentowanej wiedzy, która w pierwszej kolejności odnosi się do klasztorów zgromadzenia. Prezentowane są dzieje każdego miejsca, począwszy od nabycia ziemi i wybudowania domu, co dokonywało się wówczas często drogą darowizny pieniężnej lub materialnej w formie gruntów, zawsze jednak z przeznaczeniem na działalność wychowawczo-opiekuńczą wśród trudnych dziewcząt i młodych kobiet ze środowisk patologicznych. Szlachetnymi donatorami byli zazwyczaj przedstawiciele polskiej arystokracji, wśród których można wymienić księżną Marię Radziwiłłową (dom w Wilnie), hrabinę Teresę Władysławową Potocką (dom w Warszawie), księcia Aleksandra Ignacego Lubomirskiego (Łagiewniki), hrabiego Gustawa Przeździeckiego (Walendów) czy księżną Zofię Światopełk-Czetwertyńską (Derdy).

Przy wsparciu zachowanej dokumentacji i zdjęć archiwalnych oraz zapisów *Dzienniczka* Autorka z dociekliwością wytrawnego badacza odtworzyła szczegóły miejsc, w których żyła, pracowała i modliła się Siostra Faustyna. Zrobiła to z niezwykłą dbałością o detale dotyczące rozkładu obiektów i ich najbliższego otoczenia, układu cel i kuchni zakonnych, w których najczęściej pracowała Święta, ogrodów i pól uprawnych, obejść gospodarczych, wystroju i stanu kościołów, prawdopodobnych miejsc jej spacerów.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze inny wymiar „porządku miejsc”, który Autorka wyeksponowała, korzystając z publikacji o charakterze historycznym z przełomu XIX i XX wieku, szkiców monograficznych o dziejach miejscowości i parafii oraz dostępnych dawnych przewodników turystycznych. Powiódł się przygotowany z wielką starannością zamysł przywołania minionego czasu i zatrzymania się na krótko w wymiarze społecznym i gospodarczym niektórych miejsc związanych z obecnością Świętej. Wystarczy wspomnieć choćby wymowny opis przedwojennej Łodzi, miasta wielkich szans, ale też głębokich kontrastów; Aleksandrowa Łódzkiego z charakterystyczną wówczas dla tego miejsca różnorodnością narodową i kulturową czy poczuć klimat popularnych na przełomie XIX i XX wieku miejscowości o charakterze letniskowym i uzdrowiskowym jak: Rabka, Skolimów czy Derdy.

„Porządek orędzia” o Miłosierdziu Bożym przekazanego Siostrze Faustynie przez Jezusa stanowi centralny wątek książki. Wokół niego i w bliskim związku z nim rozwijają się i interesująco krzyżują ze sobą lub są mu podporządkowane wszystkie inne drugo- i trzecioplanowe narracje. W tym jednorodnym wydawałoby się porządku dostrzec jednak można dwa równoległe biegnące nurty. W pierwszym z nich, niejako ukrytym i wewnętrznym, Autorka opowiada o rozwijającym się od wczesnego dzieciństwa Heleny Kowalskiej darze modlitewnej więzi z Bogiem, powołania zakonnego oraz postępującego życia duchowego i mistycznego połączonego z objawieniami i ze szczególnym bezpośrednim prowadzeniem przez Jezusa i wskazanych przez Niego spowiedników.

Pokazuje też wyraźny związek, jaki istnieje pomiędzy świętością Faustyny, która polega na odkryciu i całkowitym posłuszeństwie woli Boga, na zawierzeniu Jego miłości i życiu wiarą, na postępie w cnotach i pogłębianiu ducha ofiary, a jej wielką determinacją i konsekwencją, z jaką podejmowała starania o realizację nakazów i oczekiwań Jezusa, pokonując wszelkie trudności wewnętrzne i zewnętrzne oraz angażując w te działania osoby spoza klasztoru.

Drugi nurt, którego realizacja nie byłaby możliwa bez pierwszego, opowiada o powierzonej jej przez Jezusa misji głoszenia orędzia o Miłosierdziu Bożym Kościołowi i całemu światu oraz o związanych z nią obietnicach. Pokazuje zapisane w *Dzienniczku*, a teraz uporządkowane i przejrzyście ukazane etapy rozwoju wielorakich form nowego nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego, których szerzenia domagał się Jezus (kult Jezusa w obrazie z podpisem: *Jezu, ufam Tobie*, ustanowienie Święta Miłosierdzia Bożego w drugą niedzielę po Wielkanocy, koronka i nowenna do Miłosierdzia Bożego, Godzina Miłosierdzia, czyny miłosierdzia, utworzenie nowego zgromadzenia wyprasającego miłosierdzie dla świata).

Część druga książki E. Czackowskiej nosi tytuł: *Misja Siostry Faustyny trwa 1938-2002* i obejmuje czas od śmierci zakonnicy aż do jej kanonizacji. Jest zapisem podejmowanych przez kilkadziesiąt lat starań o wypełnienie woli Jezusa dotyczącej ustanowienia w Kościele Święta Miłosierdzia Bożego i o uzyskanie pozwolenia Stolicy Apostolskiej na kult obrazu Jezusa Miłosiernego oraz o wyniesienie Siostry Faustyny na ołtarze, co nastąpiło w 2000 r. Pośród wielu osób, które wniosły swój znaczący wkład w realizację tego dzieła, są dwaj polscy błogosławieni, czciciele i apostołowie Miłosierdzia Bożego: ks. Michał Sopoćko, kierownik duchowy Świętej, i papież Jan Paweł II. Również w tej części Autorka umieściła Bibliografię oraz podziękowania dla osób, które swoją pomocą przyczyniły się do powstania książki. Całość wieńczy Aneks, na który składa się kilka map (miejsca pobytu Siostry Faustyny oraz sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Polsce i na świecie), kalendarium życia Świętej oraz indeks osób.

Książka E. Czackowskiej jest napisana z pasją (i tak też się ją czyta), lekkim, wręcz reporterskim językiem. Być może właśnie dlatego jej lektura tchnie prostotą i zaraźliwą fascynacją Autorki osobą i misją Siostry Faustyny. Oprócz bowiem niekwestionowanych wartości merytorycznych, wypełnia z powodzeniem swoje popularyzatorskie, można nawet powiedzieć apostołskie zadanie. Wpisuje się przecież w przekazaną przez Jezusa formę kultu Miłosierdzia Bożego, jaką jest szerzenie jego czci. Także z tego powodu lekturę książki można polecić właściwie każdemu czytelnikowi, niezależnie od jego przygotowania duchowego czy teologicznego. Musi on jednak spełnić jeden warunek – wyrazić chęć bliższego poznania, a więc spotkania z pokorną zakonnica drugiego chóru – Świętą mistyczką. Radzę więc nie odkładać rozpoczęcia lektury na jutro. Zwłaszcza tym, którzy cenią sobie słynny już w chrześcijańskim świecie *Dzienniczek* świętej Siostry Faustyny i kształtują swoją duchową sylwetkę inwokacją: *Jezu, ufam Tobie*.

Bp Ignacy Dec

Siejba słowa, t. XXII: Otoczmy troską życie.

Cz. II, Homilie i rozważania z drugiej połowy roku 2009

Świdnicka Kuria Biskupia, Świdnica 2011, ss. 352.

Kolejny, 22. już tom serii homiletycznej Biskupa Świdnickiego Ignacego Deca jest dedykowany ks. Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi, Przewodniczącemu Konferencji Episkopatu Polski, w 70. rocznicę urodzin i 25. rocznicę święceń biskupich. W *Słowie wstępnym* Autor dokonał bilansu swych prac duszpasterskich w 2009 r. Jego wynik jest imponujący, obejmuje bowiem między innymi: wizytacje kanoniczne 15 parafii, 266 wygłoszonych kazań i homilii, ponad 600 okolicznościowych przemówień. Innym sektorem aktywności ks. biskupa Deca jest ciągle kontynuowana praca naukowo-dydaktyczna w kościelnych uczelniach Wrocławia i Świdnicy w ilości siedmiu godzin tygodniowo, której efektem są promocje magisterskie i doktorskie oraz publikacje naukowe i duszpasterskie.

Prezentowany tom *Siejby słowa* zawiera 74 homilie i kazania, których motywem przewodnim jest hasło duszpasterskiego programu Kościoła w Polsce na rok 2009: *Otoczmy troską życie*. Sygnalizowana problematyka znalazła potwierdzenie w doborze tematów, zwłaszcza zaś w ścisłym powiązaniu prawd teologicznych z antropologią i aksjologią. Troska o biologiczne i duchowe życie człowieka jest naturalną konsekwencją chrześcijańskiej prawdy teologicznej, że Bóg jest miłością objawioną w osobie Jezusa Chrystusa – Syna Bożego. Akcentowana w homiliach Autora ścisła więź Boga i człowieka z jednej strony chroni przed naturalizmem, z drugiej zaś przed teologicznym abstrakcjonizmem.

Z zakresu problematyki teologiczno-dogmatycznej przedmiotem rozważań biskupa Deca są: chrystologia, mariologia, angelologia i eschatologia. Okres Adwentu i uroczystość Bożego Narodzenia były okazją do rozważania tajemnicy Wcielenia. Chrystus jest ukazany jako źródło nadprzyrodzonego życia człowieka, podstawa jego godności osobowej i gwarant sensu ludzkiej egzystencji. Narodzenie Chrystusa jest potwierdzeniem faktu, że Bóg jest miłością i miłosierdziem, co zobowiązuje człowieka do realistyczno-aktywnej miłości bliźniego. Maryjny profil polskiej teologii znalazł odzwierciedlenie w homilii Autora, który mówił o NMP jako: Matce Syna Bożego, drodze Bożego miłosierdzia i Jej szczególnej roli w życiu polskiego narodu. Kazanie wygłoszone w uroczystość odpustową w kościele św. Michała Archanioła miało za przedmiot zawartą w objawieniu prawdę o aniołach: ich zadaniach i roli w życiu ludzi wierzących. Miesiąc listopad i udział w pogrzebach zmarłych kapłanów i ludzi świeckich były okazją do podjęcia problematyki eschatologicznej: o śmierci, potrzebie przygotowania się do niej, spotkania Chrystusa na sądzie ostatecznym, życiu pozagrobowym. Innym przedmiotem rozważań homiletycznych za-

wartych w omawianym tomie były postacie świętych: Franciszka z Asyżu, Jana Chrzciciela i błogosławionego Jana Pawła II.

Ks. biskup Dec wiele uwagi w swych kazaniach poświęcił sakramentologii: bierzmowaniu, Eucharystii i kapłaństwu. Sakramenty są sprawowane w świątyni, dlatego mówił również o roli Kościoła w życiu parafialnej wspólnoty. Będąc biskupem diecezjalnym wielokrotnie podejmował problem kapłaństwa, mówił o kryteriach powołania, należytej formacji, pracy i zadaniach pastoralnych księży, zagrożeniach, potrzebie pokory. Kapłaństwo jest ściśle powiązane z Eucharystią, bez której życie duchowe wiernych nie jest możliwe.

Hasło duszpasterskie *Otoczmy troską życie* wskazuje na potrzebę łączenia teologii z antropologią, prawdy o Bogu z prawdą o człowieku. Autor rozważań, odwołując się do filozofii chrześcijańskiej, przypomniał o dwóch wymiarach ludzkiej osoby: jej życiu somatyczno-biologicznym i umysłowo-duchowym. Bytowa struktura człowieka rodzi napięcie między jego naturą a osobą, twórcze jej przezwycięzenie wymaga jego wewnętrznego otwarcia się na: prawdę, dobro, miłość, Boga. Izolowanie się czy bunt wobec Boga prowadzą nieuchronnie do moralno-duchowej autodestrukcji człowieka. Życie ludzkie jest pielgrzymowaniem, ale czy zawsze – ku Bogu?

Logiczną konsekwencją chrześcijańskiej teologii i filozoficzno-teologicznej antropologii jest aksjologia, tj. indywidualna i społeczna etyka. Warunkiem respektowania etycznych zobowiązań człowieka jest silna i konsekwentna wiara, ich elementem istotnym jest dekalog. Pasterz Świdnicki, świadomy ciągle ponawianych współcześnie ataków na życie dzieci nienarodzonych i ludzi chorych lub starych, silnie akcentował w swych homiliach przykazanie „nie zabijaj”. Życie człowieka nie jest niczyją własnością, ono należy wyłącznie do Boga. Europa i Polska wymierają, dlatego tym bardziej należy szanować biologiczne i duchowo-religijne życie człowieka. Wierność etyce chrześcijańskiej nie jest łatwa, wymaga ona: wytrwałej modlitwy – także różańcowej, ciągłego przełamywania egoizmu i ofiarnej miłości, gotowości do ustawicznego nawrócenia i pokuty.

Ks. biskup Dec, zgodnie z nauką społeczną Kościoła, w swych pasterskich przemówieniach mocno akcentował społeczno-publiczny wymiar etyki chrześcijańskiej. Człowiek żyje w rodzinie, społeczności lokalnej i narodzie-ojczyźnie, dlatego wobec nich ma także moralne zobowiązania. O tym powinni mówić nie tylko rodzice, lecz także szkoła – na różnych jej szczeblach; jej zadaniem jest nie tylko nauczanie, lecz również integralne wychowanie człowieka. Istotnym elementem etyki społecznej jest miłość ojczyzny: aktywna obrona jej ziemi i własności, zachowanie tożsamości historyczno-etnicznej, uczciwa praca i kształtowanie kultury umysłowo-duchowej. Integralnym elementem polskiej kultury jest chrześcijaństwo, którego symbolem jest krzyż – współcześnie często atakowany i usuwany z życia publicznego. Obrona krzyża jest obowiązkiem każdego człowieka wierzącego, jest on bowiem symbolem bezinteresownej ofiarnej miłości.

Kończąc prezentację XXII tomu *Siejby słowa* ks. biskupa Ignacego Deca należy podkreślić ciągłą aktualność poruszanej tematyki, mimo iż były to homilie i kazania wygłoszone w 2009 r. Nurty laicyzmu, liberalizmu i postmodernizmu, do których wielokrotnie odnosił się krytycznie Biskup Świdnicki, w dalszym ciągu są poważnym zagrożeniem dla Kościoła katolickiego i jego etosu. Na podkreślenie zasługuje komunikatywny język rozważań homiletycznych, mocno osadzonych w klimacie biblijno-teologicznym. Obecny tom *Siejby słowa*, podobnie jak poprzednie, będzie pożyteczną lekturą dla duchowieństwa i katolickiego laikatu.

Ks. Stanisław Kowalczyk

Bp Ignacy Dec

Transcendencja człowieka w przyrodzie.

Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły

Wrocław 2011, ss. 324.

Rok 2011 upłynął w Kościele i w świecie jako rok wyniesienia do chwały ołtarzy wielkiego papieża z rodu Polaków. Beatyfikacja Jana Pawła II mobilizuje do powrotu do jego nauczania i do całego pozostawionego po nim dziedzictwa. Stąd też, w roku beatyfikacji, wydawało się rzeczą sensowną i potrzebną przypomnienie wypracowanej przez Jana Pawła II wizji człowieka jako osoby; uczynił to ks. bp I. Dec w książce *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*. W książce ks. bpa I. Deca został podjęty niezwykle ważny problem dotyczący człowieka: w czym tkwi jego szczególność i wyjątkowość na tle innych otaczających go bytów? Uzyskanie odpowiedzi na to pytanie otwiera drogę do ukazania naturalnych podstaw i źródeł godności człowieka. Z pytaniem tym autor rozprawy zwrócił się do dwóch wybitnych myślicieli XX wieku: o. Mieczysława Alberta Krąpca, długoletniego rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, i kard. Karola Wojtyły, papieża Jana Pawła II. To właśnie oni w swoich młodzieńczych twórczych latach, w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i na podstawie doświadczenia i klasycznej tradycji filozoficznej, wypracowali obiektywny, neutralny wizerunek człowieka.

Dla o. M. A. Krąpca metafizyczna wizja człowieka stała się podstawą do rozwijania szczegółowych wątków antropologicznych w dziedzinie etyki, nauki, sztuki, kultury, polityki i religii. Natomiast w przypadku kard. Karola Wojtyły, który został papieżem, wizja ta stała się antropologicznym zapleczem jego papieskiego nauczania, a poniekąd i całego wielkiego pontyfikatu.

W wizji papieskiej uwydatnione są trzy ludzkie aktywności – działania, które wskazują na wyjątkowość i wyższość człowieka nad innymi bytami w przyrodzie. Owe czynniki stanowiące o transcendencji człowieka w przyrodzie to: intelektualne poznanie, miłość (stawanie się bezinteresownym darem dla drugiego) oraz wolność. Działanie poznawcze jest ukierunkowane na prawdę, na odkrywanie prawdy o rzeczywistości. Działanie wolitywne wyraża się w wyborze dobra poznanego przez rozum. Obydwa te działania urzeczywistniają się w wolności. To sam człowiek zobligowany jest do prawdziwościowego poznania i do wyboru poznanego dobra. Niniejsze działania są manifestacją ludzkiego ducha, który w powiązaniu z ciałem poznaje, kocha i jest wolny; tworzy i kulturuje naukę, kulturę (sztukę) i religię.

W jakim wzajemnym związku pozostają te dwa podejścia dwóch wielkich myślicieli do transcendencji? Przeprowadzone w pracy ks. bpa I. Deca analizy

upowazniają do wniosku, że są to ujęcia komplementarne. Mają one ze sobą wiele wspólnego, jako że po części wyrastają z tego samego źródła, jakim jest tradycja tomizmu. Niewątpliwym wkładem kard. K. Wojtyły w ukazanie rysu transcendencji człowieka jest to, że ogromnie poszerzył on prezentację przejawów transcendencji. Dało się to zauważyć w trakcie rozważań zamieszczonych w drugiej części pracy.

M.A. Krąpiec natomiast, nie rezygnując z krótkiego przedłożenia przejawów transcendencji, zwrócił bardziej uwagę na jej ontyczne źródło: na duszę ludzką i jej władze. Podejście kard. K. Wojtyły ma charakter fenomenologiczny, M.A. Krąpca zaś – metafizyczny. Stąd też struktury, które opisuje ks. kardynał, np. samopanowanie czy samoposiadanie, nie są strukturami rozumianymi metafizycznie, ale fenomenologicznie, struktury zaś prezentowane przez M.A. Krąpca są strukturami ontycznymi, wykrytymi na drodze systemowego wyjaśniania.

Stwierdzenia powyższe nie wyczerpują charakterystyki wszystkich możliwych związków, jakie dałoby się zauważyć na kanwie szczegółowych zestawień opisanych w pracy, a dotyczących teorii transcendencji bytu ludzkiego. Mogą one być przedmiotem dalszych badań uczonych, którzy podejmą tę problematykę.

Prawda o transcendencji bytu ludzkiego przedstawiona przez omówionych twórców szkoły lubelskiej M. A. Krąpca i kard. K. Wojtyły jest prawdą o ogromnej wadze dla współczesnej filozofii i kultury. Stąd też godna jest ciągłego zgłębiania i stosowania jej w życiu.

Ks. Piotr Sroczyński

Emery de Gaál

The Theology of Pope Benedict XVI: The Christocentric Shift

Palgrave Macmillan, New York 2010, ss. 365.

Dzięki wydawaniu *opera omnia* Josepha Ratzingera/Benedykta XVI powstają liczne komentarze do jego teologii. W języku polskim dostępne są m. in. Aidan Nichols, *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera* (Wydawnictwo Salwator, Kraków 2006), Tracey Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI* (Wydawnictwo WAM, Kraków 2010), Jerzy Szymik, *Theologia Benedicta* (Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010). Kolejnym komentarzem jest *The Theology of Pope Benedict XVI: The Christocentric Shift* (Palgrave Macmillan New York 2010). Autorem tej pozycji jest amerykański teolog Emery de Gaál (Imre von Gaál), profesor teologii systematycznej na Uniwersytecie Najświętszej Maryi Panny (University of St. Mary of the Lake) w Mundelein na terenie archidiecezji Chicago. Autor *The Theology of Pope Benedict XVI* studiował teologię w Monachium. Na Wydziale Teologicznym tamtejszego uniwersytetu (Ludwig-Maximilians-Universität München) pod kierunkiem Leo Scheffczyka przygotował rozprawę doktorską. Jest katolickim prezbiterem diecezji Eichstätt (Bawaria). Promotor doktoratu wygłosił kazanie na prymicjach ks. Imrego von Gaála, który dedykuje mu swoją książkę o teologii Benedykta XVI. Matka amerykańskiego teologa przyjęła sakrament bierzmowania w Stambule z rąk ówczesnego delegata apostolskiego w Turcji arcybiskupa Angelo Giuseppe Roncallego, późniejszego Jana XXIII, dzisiaj błogosławionego.

Książka *The Theology of Pope Benedict XVI* składa się z pięciu części. Pierwsza z nich przynosi opis chrystocentryzmu w ujęciu Ratzingera. Chrystocentryzm przedmiotowy jest zasadą porządkującą teologię poprzez orientowanie jej ku Chrystusowi. Natomiast chrystocentryzm podmiotowy wskazuje na Chrystusa jako centralną postać w życiu i postępowaniu chrześcijanina. Chrystocentryzm wynika z samej istoty wiary, która jest relacją z Chrystusem. Z tej relacji z Chrystusem wypływa chrystologiczny personalizm, który sprawia, że dogmat chrystologiczny staje się formułą chrześcijańskiego życia. Przykładem może być wspólnota *Katholische Integrierte Gemeinde* założona w Monachium przez Herberta i Traudl Waldbrecher, których zainspirował 18 i 19 punkt *De-kretu o apostołstwie świeckich*. Zwłaszcza punkt 19 mówi o stowarzyszeniach apostolskich, które „w specjalny sposób dają świadectwo Chrystusowi przez dzieła miłosierdzia i miłość”.

Druga część poświęcona jest chrystologii Ratzingera. Jezus Chrystus jest samoobjawieniem się Boga. Nad tym samoobjawieniem się Boga dokonuje refleksji teologia. Ratzingerowi bliska jest koncepcja Pseudo-Dionizego Areopagi-

ty, według której Bóg jest nie tylko przedmiotem teologii, ale i jej podmiotem. On sam uprawia teologię, bo wszedł w ludzką historię jako mówiący podmiot. W Jezusie Chrystusie słowo Boże istnieje w słowie ludzkim. Teologia jest więc jakby współpracą boskiego i ludzkiego słowa. Teologiem staje się więc ten, kto wchodzi w relację z objawiającym Boga Chrystusem. A zatem teologię *siedzącą* musi poprzedzać teologia *klęcząca*. Refleksja nad Chrystusem nie może być odzielona od Chrystusa żyjącego w liturgii. Nie pomniejsza to jednak znaczenia rozumu. Skoro Bóg objawił się jako *Logos* – Rozum, to w konsekwencji wiara w Niego musi być racjonalna, ale nie racjonalistyczna. Racjonalność wiary oznacza, że nie jest ona sprzeczna z rozumem; jest dla człowieka zrozumiała i w zakresie określonym przez jej istotę posiada rzeczowe uzasadnienie. Wiara nie jest natomiast racjonalistyczna, co oznacza, że rozum nie może zastąpić wiary i dlatego *Preambula fidei* nie da się odtworzyć bez wiary za pomocą samego tylko rozumu. Wiara i filozofia wzajemnie się potrzebują do tego stopnia, że rozum nie może być zdrowy bez wiary, ale wiara bez rozumu nie będzie ludzka.

Trzecia część poświęcona jest eklezjologii Ratzingera. Kościół jest rzeczywistością przepelnioną Chrystusem i dlatego tej rzeczywistości nie można zamknąć w jednej definicji, lecz trzeba ją przybliżać za pomocą modeli. Model to sztucznie utworzony przykład, który pomaga w wyjaśnieniu bardziej skomplikowanych kwestii. U Ratzingera można wyróżnić kilka modeli eklezjologicznych. Jako młody teolog rozpoczynał od modelu przedstawiającego Kościół jako dom i lud Boży. Następnie rozwijał model Kościoła jako Ciała Chrystusa bez dodatku „mistycznego”, wyprowadzając z tego modelu eklezjologię eucharystyczną. Poglębił również modny po II Soborze Watykańskim, a następnie zapomniany, model Kościoła jako sakramentu, ukazując Kościół nie jako ósmy sakrament, ale jako sakrament jedności. Włączył się również w dyskusję (np. z Walterem Kasperem) nad rozumieniem Kościoła jako *communio*. W kontekście charyzmatycznego przebudzenia przypominał, że Kościół jest również świątynią Ducha Świętego. Natomiast w obliczu dyskusji wywołanych przez ideologię *gender*, która próbuje zacierać różnice czy dwoistość płci, ukazuje model Kościoła jako Oblubienicy.

Czwarta część książki ukazuje pastoralne implikacje dogmatu chrystologicznego. Duszpasterstwo powinno prowadzić do bycia z Chrystusem dla innych. Temu celowi służy ewangelizacja. Jest ona zaproszeniem do życia z Logosem i na Jego wzór, które prowadzi do etosu. W to życie z Logosem wprowadza katecheza. Powinna ona bazować na Katechizmie Kościoła Katolickiego, który zawiera cztery elementarne fundamenty wiary: Credo, Dekalog, Sakramenty, Pater noster. Katecheza powinna być jednak nie tylko informacją o Chrystusie, ale także szansą na spotkanie z żywym Chrystusem. Najbardziej pastoralną dyscypliną okazuje się więc chrystologia.

Piąta część książki ukazuje teologię liturgii Ratzingera. Liturgia jest kultem wypełnionym Chrystusem. Jest ona darem, który daje udział w praw-

dziwym i jedynym kulcie zainaugurowanym przez misterium paschalne Jezusa. Ratzinger jako teolog starał się wiązać teologię z liturgią. Natomiast jako papież podjął próbę *reformy reformy*. Chodzi w niej przynajmniej o trzy rzeczy: o uwolnienie liturgii od fałszywej kreatywności, o właściwe tłumaczenie tekstów oraz o przywrócenie orientacji. Liturgia jest także nośnikiem Tradycji i dlatego powinna być jakby domem dla teologii. Liturgia może być reformowana, ale według hermeneutyki ciągłości, a nie według zasady: *lex agendi pastoralis – lex orandi*, za którą stoi hermeneutyka zerwania. Kryzys liturgii jest kryzysem Kościoła, bo Kościół staje się Kościołem właśnie poprzez liturgię. Ortodoksja jest przede wszystkim słusznym sposobem wielbienia Boga. Z tego słusznego sposobu wielbienia Boga wynika słuszny pogląd o Bogu. Odpowiada to koncepcji wiary, której zasadnicze sformułowanie nie brzmi: *wierzę w coś*, ale: *wierzę w Ciebie*. To *wierzę w Ciebie* wynika z *wielbię Ciebie*. Dzięki temu wiara nie jest ideologią, która poświęca osobę jakiejś idei. W chrześcijaństwie nie chodzi o ideę, ale o osobę Jezusa Chrystusa. Przedmiotem wiary nie jest idea Jezusa Chrystusa, lecz sam Chrystus, który *zawsze żyje* (Hbr 7, 25) jako sprawujący kult w świątyni nieba. Liturgia chroni więc dogmat przed ideologizacją.

Ratzinger/Benedykt XVI oryginalnie kontynuuje program swojego poprzednika Jana Pawła II: „otwórzcie drzwi Chrystusowi”. Książka amerykańskiego teologa Imrego von Gaála ukazuje, jak Ratzinger otworzył drzwi dla Chrystusa w swojej teologii. Teolog dokonuje refleksji nie nad jakąś ideą, ale nad Chrystusem, który jest samoobjawieniem Boga, który żyje w Kościele, obdarzając go darem liturgii, czyli udziałem w jedynym prawdziwym kulcie sprawowanym przez Chrystusa. Zaś być w Kościele oznacza być z Chrystusem dla innych.

Amerykański teolog przytacza wypowiedź kardynała Joachima Meisnera, który nazwał Ratzingera *Mozartem teologii*. Ratzinger nie problematyzuje, ale rozwiązuje problemy i te rozwiązania ukazuje w sposób „czarujący”, czyli nie nudzi, lecz budzi zainteresowanie. Źródłem sukcesu teologii Ratzingera należy szukać już w gimnazjum humanistycznym, które dało mu znajomość łaciny i greki oraz najlepszej niemieckiej literatury z Johannem Goethe i Josephem Eichendorffem na czele. Do sukcesu teologii Ratzingera przyczynił się jego mistrz Gottlieb Söhngen (1892-1971), który zainspirował Ratzingera swoją dewizą: *z Tomaszem poza Akwinatą, z Augustynem poza Augustynem*. Nie należy zatem tylko komentować Tomasza i Augustyna, lecz oni mają być mistrzami w podejściu do współczesnych problemów, które stoją przed teologią. Na Ratzingera wywarł również wpływ Romano Guardini, od którego nauczył się wiązania teologii z filozofią i liturgią. Dlatego w teologii Ratzingera widoczny jest dyskurs z dawnymi i współczesnymi filozofami oraz liczne odniesienia do liturgii w myśl zasady *lex orandi – lex credendi*.

Uprawianie teologii w perspektywie filozofii i liturgii decyduje o oryginalności teologii Ratzingera/Benedykta XVI. Jest to teologia próbująca łączyć model teologii monastycznej z modelem teologii scholastycznych, z odniesieniem do współczesnych problemów. Według metody teologii monastycznej nie wystarcza zwykle czytanie tekstu Pisma świętego, aby pojąć jego głęboki sens, wewnętrzną jedność i transcendentne przesłanie. Dlatego należy praktykować „lekturę duchową”, której towarzyszy otwarcie na Ducha Świętego. W ten sposób – na wzór ojców Kościoła – należy interpretować Biblię alegorycznie, by na każdej stronicy Starego i Nowego Testamentu odnajdować, co mówi ona o Chrystusie i o Jego dziele zbawienia. Natomiast w metodzie scholastyków centralną rolę odgrywa *quaestio*, czyli problem, który w zeknieniu ze słowami Pisma i Tradycji staje przed czytelnikiem. Odnośnie do problemu, który wyłania się z tych autorytatywnych tekstów, zadawane są pytania i zaczyna się dyskusja między nauczycielem i studentami. W dyskusji tej z jednej strony pojawiają się argumenty pochodzące od autorytetu, a z drugiej – argumenty rozumowe. Celem dyskusji jest znalezienie ostatecznej syntezy autorytetu i rozumu, która pozwala na głębsze zrozumienie Słowa Bożego. Dzięki temu teologia dodaje Słowu Bożemu wymiar rozumowy, przez co wiara staje się głębsza, bardziej osobista, a więc zyskuje bardziej konkretne znaczenie w życiu człowieka.

Dzięki wyborowi Ratzingera na papieża została odkryta jego teologia. Jest ona wydawana w układzie 16 tomów *Opera omnia*. W polskim przekładzie ukazały się już dwa tomy: 11 (*Teologia liturgii*) i 12 (*Głosiciele Słowa i służby waszej radości*). Ratzinger powinien stać się mistrzem dla wielu młodych teologów, którzy z *Ratzingerem poza Ratzingerem* będą podejmowali problemy stojące przed współczesną teologią. Ponieważ teologia Ratzingera jest rozumiejącym, trzymającym się *logosu* (czyli racjonalnym, rozumnie pojmującym) mówieniem o Bogu, dlatego będzie ona miała charakter inspirujący. Taka teologia nigdy nie dojdzie do stwierdzenia, że w dogmatyce nie ma już otwartych zagadnień i co najwyżej można pogłębiać sprawy dogmatyczno-historyczne. Będąc wędrówką myślenia w stronę Boga, będzie wciąż odkrywała niezmierną krainę wiary, której żadne ludzkie kroki nie mogą przewędrować do końca. W tej Ratzingerowskiej wędrówce myślenia w stronę Boga doskonałym przewodnikiem może być książka Emery de Gaál *The Theology of Pope*.

Ks. Bogdan Ferdek

Mieczysław Guzewicz
Zasady wychowania w Piśmie Świętym.
Studium teologiczno-pastoralne

seria: Bibliotheca Biblica, Wrocław 2010, ss. 202.

W otaczającej nas rzeczywistości obserwujemy wyraźnie proces dekadencji rodziny wraz ze wszystkimi jej składnikami. Zjawiskiem bardzo niepokojącym jest odchodzenie młodzieży, już w bardzo wczesnym okresie tego etapu życia, od wartości, którymi kierowały się wszystkie pokolenia przodków. Wychowanie zawsze było bardzo trudną dziedziną wysiłków społeczeństwa, a nade wszystko rodziców, ale w dzisiejszych uwarunkowaniach jest to trud napotykający na przeszkody nigdy wcześniej nie występujące. Pilną koniecznością staje się dostarczanie pomocy w realizacji procesu wychowawczego w środowisku najwłaściwszym i podstawowym, jakim jest rodzina. W ten nurt włącza się Mieczysław Guzewicz, autor książki *Zasady wychowania w Piśmie Świętym. Studium teologiczno-pastoralne*, wydanej nakładem Wydawnictwa TUM w serii: Bibliotheca Biblica.

Praca składa się z czterech rozdziałów, poprzedzonych spisem treści, wykazem skrótów oraz wstępem. W jej skład wchodzi także zakończenie i bibliografia. Ta część pracy jest wyjątkowo duża i przydatna dla osób zainteresowanych problematyką. Podzielona jest na teksty źródłowe, komentarze, pomoce leksykologiczne i literaturę przedmiotową. Autor postawił sobie ambitne zadanie i podszedł do niego niezwykle dociekliwie. Rozprawa podejmuje temat, z zakresu którego pojawiają się liczne opracowania. Na szczególną uwagę jednak zasługuje kilka elementów nowatorskich. Podejmujący wysiłek badania tekstów biblijnych i analizy ich z punktu widzenia potrzeb pedagogiki sam jest nauczycielem, pedagogiem i rodzicem. Merytoryczne przygotowanie z zakresu teologii biblijnej łączy z przygotowaniem pedagogicznym, doświadczeniem 30 lat pracy w wielu placówkach oświatowych oraz z wiedzą i praktyką wychowawczą pogłębianą w związku z posiadaniem trojga dzieci. Innym czynnikiem wyróżniającym pracę jest całościowe spojrzenie na Biblię jako źródło konkretnych wskazań, niezbędnych w realizacji procesu wychowania. Jak można przeczytać we wstępie: „Autor stawia więc sobie za cel przygotowanie konkretnego wsparcia, w postaci zbioru treści, dzięki którym formowanie przyszłych pokoleń, w obecnych uwarunkowaniach, stanie się efektywne” (s. 12). Kolejnym elementem potwierdzającym nowatorski charakter pracy jest jej interdyscyplinarność. Uwzględnia ona najnowsze osiągnięcia nauk biblijnych i teologicznych oraz różnych dziedzin pedagogiki. Postawiony problem ma jasno sprecyzowaną podstawę źródłową. Autor przeprowadza analizę wielu tekstów biblijnych pod kątem ukazania konkretnych wskazań wychowawczych. Jedno-

częściej, wspierając się treściami z wielu opracowań z zakresu pedagogiki, poszerza obszar interpretacyjny, wykazując jasność, aktualność i uniwersalność Pism Natchnionych w odniesieniu do działań wychowawczych, prowadzonych w określonych uwarunkowaniach. Zastosowane metody w pełni pozwoliły na realizację tego celu. Struktura kompozycyjna odznacza się przejrzystością, logicznością i właściwą sekwencją w rozmieszczeniu i układzie poszczególnych rozdziałów i punktów.

Rozdział I zatytułowany: *Cele wychowania* potraktowany jest jako wprowadzający i przedstawia krótkie spojrzenie na historię wychowania, rozwija płaszczyznę terminologii specjalistycznej oraz opisuje cele wychowania. Na szczególną uwagę zasługuje w nim bardzo precyzyjne wyjaśnienie, czym jest wychowanie, przeprowadzone w odniesieniu do szerszego kontekstu, jakim jest wskazanie, czym jest pedagogika i pedagogia. W definiowaniu wychowania i przybliżaniu jego istoty zwraca się uwagę, że nie jest ono możliwe bez odniesienia do wartości. Hierarchia wartości odgrywa fundamentalną rolę w wychowaniu, ponieważ określa kierunek indywidualnego stawania się jednostki. Człowiek odkrywa wartości i żyje nimi. W tej części książki pojawia się ważne wyjaśnienie, czym jest wychowanie chrześcijańskie i że zmierza ono: „do pełnego rozwoju osoby ludzkiej, do harmonijnego rozwijania właściwości fizycznych, moralnych, intelektualnych dzieci i młodzieży oraz ukształtowania człowieka doskonałego, uspołecznionego i apostołującego w procesie chrystianizacji dzisiejszego świata. Chrystocentryzm w wychowaniu opiera się na stwierdzeniu w Ewangelii, że: «Jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus» (Mt 23, 10), który mówił o sobie: «Ja jestem Drogą i Prawdą, i Życiem» (J 14, 6). Dlatego w wychowaniu chrześcijańskim szczególnie oczekuje się od wychowanka nabywania umiejętności poznawania oraz szacunku dla ogólnoludzkich norm i zasad postępowania, objawionych w Dekalogu, a co za tym idzie, kierowanie się nimi w codziennym postępowaniu” (s. 29-30).

Rozdział II zatytułowany jest: *Zasady wychowawcze*. Autor przeprowadza analizę tekstów zaczerpniętych głównie z literatury mądrościowej Starego Testamentu, ale także z pism nowotestamentalnych. Analiza tekstów biblijnych wzbogacona jest szerokim uzupełnieniem z dziedziny pedagogicznej. Dzięki takiej metodzie następuje: „zwiększenie walorów praktycznych wybranych tekstów natchnionych i zwiększenie możliwości zastosowania biblijnych reguł wychowawczych we współczesnych działaniach pedagogicznych”. Patrząc tylko na zestawienie punktów w tym rozdziale dowiadujemy się, że Słowo Boże zawiera bardzo dużo fragmentów, krótszych i dłuższych wersetów, których treści są same w sobie prostymi zasadami wychowawczymi. Ukazywanie tych słów, wskazywanie rodzicom i wychowawcom, jest działaniem mogącym znacznie podnieść efektywność wysiłków i działań z zakresu procesu formowania osobowości młodego człowieka. W kontekście rozprzestrzeniającej się fałszywej i niebezpiecznej koncepcji, zwanej „wychowaniem bezstresowym”, zwrócenie

uwagi na słowa: „Nie kocha syna, kto różgi żaluje, kto kocha go – w porę go karci” (Prz 13, 24), staje się pilną koniecznością. Właśnie w tej części pracy przeczytać możemy obszernie wyjaśnienie i uzasadnienie, czym są mądre wymagania, w połączeniu z zasadami dyscyplinowania. Takie podejście do wychowania nie ma nic wspólnego z przemocą wobec dziecka, z krzywdzącym stosowaniem wobec niego siły fizycznej.

Rozdział III zatytułowany: *Osobowe przykłady pozytywnego i negatywnego oddziaływania wychowawczego* zawiera analizę wielu postaci biblijnych. Są wśród nich postaci, z historii życia których płynie przykład negatywny, stanowiący punkt wyjścia do wyciągania potrzebnych wniosków wychowawczych, ale nade wszystko ukazane są tu przykłady pozytywne, stanowiące czytelny wzór postawy godnej naśladowania zarówno przez wychowawców, jak i wychowywanych. Autor podkreśla, że chrześcijanie za ideał pedagoga uznać i wskazać powinni Jezusa. Jest to postać z analizy życia której wpływa wręcz pełny, niewymagający uzupełniania, jednolity i skuteczny zbiór zasad wychowawczych. W rozdziale tym napotykamy wyjątkową oryginalność w podejściu do opisu życia bohaterów biblijnych. Po wykazaniu, że Jezus jest doskonałym wzorem dla wychowawców, następuje analiza historii życia Tobiasza, Hioba oraz ojca syna marnotrawnego, przede wszystkim z punktu widzenia doskonałego wzorca postawy odpowiedzialnego ojcostwa. W dalszej części tego rozdziału zapoznajemy się z postaciami, które, mimo uznania ich wielkości, w pewnych okresach swojego życia pozwalały sobie na gorszące zachowania. Jednak w analizie takich zachowań nie chodzi o umniejszenie wartości ważnych postaci biblijnych, lecz o wyciągnięcie wniosków niezbędnych w realizacji zadań wychowawczych.

Rozdział IV pracy, zatytułowany: *Wielka wartość wychowawczego oddziaływania rodziców na dzieci*, koncentruje się na fundamentach wychowania jasno określonych przez Słowo Boże, zarówno w księgach najstarszych, jak i tych z ery nowotestamentalnej. Z Księgi Rodzaju wydobywane są treści kierujące spojrzenie na wartość wychowawczego oddziaływania rodziców. Nauczanie Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa i tablice życia rodzinnego stanowią rozwinięcie i dopełnienie sformułowań zapisanych w Genesis. Dzięki temu otrzymuje się całość przesłania Biblii o ważności rodziny w realizacji procesu rozwoju osobowości dziecka i młodego człowieka. W dobie szerzącej się mentalności rozwodowej szczególnie ważne staje się zaakcentowanie, z ukazaniem podstaw biblijnych, konieczności trwania w jedności małżeńskiej. Wartość ta jest jednym z najważniejszych warunków sukcesu wychowawczego kolejnych pokoleń.

Reasumując trzeba stwierdzić, że książka Mieczysława Guzewicza wychodzi naprzeciw tym wszystkim, którzy w Biblii widzą źródło wskazań wychowawczych. Jest to praca potwierdzająca prawdę, że Słowo Boże zawiera odpowiedzi na najważniejsze pytania człowieka, niezależnie od przestrzenne-

go i czasowego miejsca zamieszkiwania. Wśród pytań najczęściej stawianych przez ojców, matki i wszystkie osoby odpowiedzialne za formowanie postaw młodych ludzi pojawia się przede wszystkim właśnie to: jak dziecko i młodego człowieka doprowadzić do doskonałości w postawie, wyrażającej się prawdziwym szacunkiem dla innych osób, poszanowaniem ogólnych norm postępowania i uznaniem Dekalogu oraz Ewangelii za najważniejszy zbiór nieomylnych zasad i praw? Autor tej rozprawy podaje odpowiedź, ale też dostarcza narzędzi. Praca staje się wyjątkową pomocą dla egzegetów, teologów, pedagogów, teoretyków wychowania i rodziców. Może także zachęcać do dalszych badań i poszukiwań w zakresie problematyki, która zawsze będzie jedną z najważniejszych dziedzin ludzkich dociekań.

Ks. Mariusz Rosik

Zdzisław J. Kapera, Robert Feather

Doyen of the Dead Sea Scrolls.

An in depth biography of Józef Tadeusz Milik (1922-2006)

Qumranica Mogilanensia 17, Kraków - Mogilany 2011, ss. 240.

Tadeusz Milik urodził się na Podlasiu w 1922 r. Od dziecka fascynowała go nauka. Chętnie sięgał po książki gromadzone przez ojca. Po maturze, którą zdał w Siedlcach, wstąpił do seminarium duchownego w Płocku. Jego formację przerwał wybuch wojny. Dokończył ją w seminarium warszawskim. W roku 1946 przyjął święcenia kapłańskie. W tym czasie rozpoczął już studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Już wtedy dały się zauważyć jego niezwykle zdolności językowe. Niedługo potem wyjechał do Rzymu, by podjąć studia orientalistyczne na Papieskim Uniwersytecie Biblijnym (Biblicum). Już przy pierwszym spotkaniu z tamtejszym hebraistą, podczas zwykłego obiadu, Milik wykazał się tak doskonałą znajomością hebrajskiego, że zdumiony profesor zwolnił go z obowiązkowego egzaminu wstępnego. Po kilku zaledwie miesiącach spędzonych we Włoszech publikował artykuły we włoskiej prasie naukowej. Znakomicie władał rosyjskim, angielskim, francuskim, włoskim i niemieckim. Gama języków, które poznał w ramach *curriculum* studiów jest niezwykle: łacina, greka, hebrajski, aramejski, syryjski, staro-cerkiewno-słowiański, gruziński, arabski, ugarycki, akadyjski, sumeryjski, egipski, fenicki i hetycki. Gdy tylko świat obiegała pogłoska o odkryciach qumrańskich, Milik – nie zabierając nawet wszystkich rzeczy z Rzymu – przerwał karierę biblisty i wsadł na statek do Ziemi Świętej. Zdążył jeszcze obronić z wynikiem *summa cum laude* pracę licencjacką na Biblicum. Pisał ją o *Księdze Reguły* z Qumran, do której miał dostęp jedynie z fotografii w czasopiśmie! Jego geniusz dotarł do Ziemi Świętej przed nim, gdyż pewnego razu zwiedzając muzeum w Mediolanie, bezbłędnie określił pochodzenie dzbanów, które dotychczas pozostawało zagadkowe. Opublikował na ten temat artykuł, który przysporzył mu sławy. Milik zamieszkał we Francuskiej Szkole Biblijnej i Archeologicznej w Jerozolimie i natychmiast został zaliczony do pierwszej ekipy, która przeprowadzała wykopaliska w Qumran i była odpowiedzialna za odszyfrowanie tekstów zwojów oraz ich publikację. Z tej grupy badaczy to właśnie on odczytał najwięcej tekstów qumrańskich. W dowód uznania przydzielono mu opracowanie słynnego Zwoju Miedzianego, który mówić miał o ukrytych skarbach esseńczyków i wokół którego narosły dziesiątki legend. Po Jerozolimie krążyła anegdota o tym, że pewnego razu Milik przyłączył się do grupy turystów zwiedzających muzeum w Bet Szearim i ku zdumieniu wszystkich nieustannie poprawiał błędy przewodnika w odczytywaniu inskrypcji na artefaktach. Po wybuchu wojny sześciu

wej nie mógł pracować w Jerozolimie. Badania kontynuował w Rzymie i Paryżu. Przez naukowców określany był jako: „patriarcha i prekursor badań nad manuskryptami”, „najszybszy człowiek w odczytywaniu zwojów” oraz „uczony uczonych”. Zmarł w Paryżu 6 stycznia 2006 r.

Pięć lat po śmierci genialnego polskiego naukowca nakładem The Enigma Press ukazała się praca autorstwa dwóch badaczy, Z. Kapery i R. Feathera, zatytułowana: *Doyen of the Dead Sea Scrolls. An in depth biography of Józef Tadeusz Milik (1922-2006)* (Kraków – Mogilany 2011, ss. 240). Powyżej streszczona biografia badacza odtworzona została właśnie na podstawie tej publikacji. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że tak wybitna postać, jaką był Józef Tadeusz Milik, powinna zostać przedstawiona w osobnym, dużym opracowaniu. Jest ono swoistym długiem wdzięczności nie tylko wobec zmarłego uczonego, ale także wobec polskiej qumranologii, paleografii i epigrafiki. Książka składa się z dwóch zasadniczych części. Autorem pierwszej, zatytułowanej: *Józef Tadeusz Milik Doyen of the Dead Sea Scrolls* jest Z. Kapera, autorem drugiej – noszącej tytuł: *Conversations with Monsieur Józef Milik* jest R. Feather. W części pierwszej przedstawiono wczesne lata dzieciństwa i studiów Milika, jego drogę ku kapłaństwu, studia na rzymskim Biblicum, działalność we Francuskiej Szkole Biblijnej i Archeologicznej w Jerozolimie, prace w Qumran i Nabatei, czas spędzony w Bejrucie, a następnie lata rzymskie i paryskie wielkiego badacza. Osobna część poświęcona została atakom na osobę Milika, jakie pojawiły się w akademickim świecie, a także otrzymanym przez niego nagrodom i honorom. Część druga to swoiste sprawozdanie autora (Feathera) z niezwykle interesujących rozmów, jakie przeprowadził z samym bohaterem książki, a także z jego towarzyszką życia Jolantą Załuską. Już sam ten fakt godny jest podkreślenia: obydwaj autorzy znali osobiście Milika, a po jego śmierci zbierali materiał biograficzny u źródeł – w instytucjach, z którymi Milik był związany, a także u Jolanty Załuskiej, dziś podeszłej już w latach kobiecy, która okazała się bezcennym źródłem wiedzy o bohaterze biografii. Co więcej, Z. Kapera poznał Załuską już w r. 1962 na wykładach prof. Kalinowskiego na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Książkę czyta się jednym tchem. Jest to fantastyczna podróż po przedwojennej Polsce, Bliskim Wschodzie, Rzymie i Paryżu, ale jednocześnie po najlepszych na świecie ośrodkach akademickich związanych z badaniem zwojów qumrańskich. Jest to podróż zachwycająca, niekiedy zaskakująca, pełna niespodzianek, ale także momentów trudnych i bolesnych, jak choćby odejście Milika od kapłaństwa czy zarzuty stawiane mu przez znakomitych badaczy, których nazwiska na zawsze wpisały się w qumranologię światową. Jest to podróż niekiedy pełna sielanki, innym razem obfitująca w elementy dramatyczne. I – o ile mi wiadomo – jedyna do dziś tak obszerna monografia poświęcona polskiemu geniuszowi (należałoby podjąć starania, by ukazała się ona także w języku polskim).

Jak stwierdza się w przedmowie (*Foreword*), każdy z autorów jest odpowiedzialny za swoją część pracy. I sądzę, że odpowiedzialność ta jest dobrze rozumiana, gdyż obydwaj autorzy – a jest to trudne przy osobistej znajomości z bohaterem książki – starają się o obiektywizm. Obiektywizm ten domaga się niekiedy przytaczania niewłaściwych postaw innych uczonych, np. objawów zazdrości z ich strony, lub demaskowania niedbałości, gdyż i takie przecież w akademickim świecie się zdarzają. J. Kapera np. ujawnia, iż J. Fitzmyer pomija nazwisko Milika w swej pracy *A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature* (s. 20); pisze o tym, iż w kwestii apokryficznej 1 Księgi Henocha nawet polski kolega śp. prof. Rubinkiewicz był przeciw Milikowi (s. 81); opowiada o opozycji zgotowanej przez Gezę Vermesa (ss. 87-88) i Johna Marco Allegro (ss. 88 i inne), a także o atakach personalnych na Milika, ferowanych przez Johna Strugnella czy Hershela Shanksa (ss. 92-103). Cieszy fakt nagłośnienia przez Z. Kapere w publikacji wydanej po angielsku (a więc bardziej dostępnej dla Zachodu) tzw. Rezolucji Mogilańskiej, pod którą podpisali się badacze stający w obronie postawy schorowanego już wtedy Milika.

Rzetelność J. Kapery jest na tyle duża, że prywatnie zasłyszane anegdoty włącza jedynie do przypisów, nie zaś do tekstu głównego (pierwsza dotyczy rzekomego zniknięcia Milika z Rzymu, gdy tymczasem badacz zamknął się w pokoju na kilka dni, by pracować naukowo; druga jest świadectwem obalającym mit rzekomego alkoholizmu Milika; s. 66).

Ciekawość (może zbyt duża) wielu czytelników chętnie powędrowałaby zapewne w najbardziej prywatne obszary życia bohatera, by poszukiwać odpowiedzi na pytania: Dlaczego Milik porzucił stan kapłański? Dlaczego postanowił na stałe związać się z Jolantą Zaluską? Dlaczego tak późno zaczął starać się o uregulowanie swojego statusu wobec Kościoła w Watykanie? I pytania jeszcze bardziej intymne: Jak wyglądała jego wiara? Czy uczestniczył w życiu liturgicznym Kościoła? Lektura biografii pozwala częściowo przynajmniej na te pytania odpowiedzieć (zob. np. ss. 73-74), natomiast brak szczegółowych informacji na te tematy usprawiedliwić można faktem, że mamy przecież do czynienia z biografią naukową, nie zaś z literaturą typu *Bylem księdzem*. Co ciekawe jednak, w drugiej części książki wzmiankowani są także inni badacze związani z Qumran, których losy potoczyły się podobnie jak los Milika (metodystyczny był ksiądz John Allegro, ex-zakonnica Karen Armstrong, wspomniany Geza Vermes, również był ksiądz, czy John Dominic Crossan, który zrezygnował z kapłaństwa w 1968 r.).

Jedną z wielkich zagadek pozostaje dla czytelnika biografii Milika jego przekonanie, iż odkrył szkielet Jana Chrzciciela! (sic!) Z jednej strony kwestia wydaje się tak kuriozalna, że aż niewiarygodna, z drugiej zaś sam Milik jako naukowiec wydaje się chłodnym umysłem analizować fakty i nie wyciągać pochopnych wniosków. Feather przytacza dosłownie rozmowę z Milikiem na ten temat (ss. 159-160), a następnie ją analizuje (ss. 160-163). Gdyby przypusz-

czenia Milika okazały się prawdziwe, mielibyśmy do czynienia z absolutnie nie mającym precedensu odkryciem archeologii biblijnej. A może właśnie odrzucenie postawionej przez badacza hipotezy, iż odnalazł szczątki Chrzciciela sprawiło, że zdystansował się do świata nauki i życia eklezjalnego? Na te pytania czytelnik nie znajdzie prostych odpowiedzi w treści biografii. Nie należy jednak obarczać ich brakiem autorów, lecz samego Milika, który niechętnie udzielał informacji na te tematy.

Język publikacji jest naukowy, aczkolwiek zrozumiały i przystępny. Ciekawostką jest fakt, że dużo więcej błędów literowych znalazło się w drugiej części pracy, pisanej bądź co bądź przez autora anglojęzycznego (np. „Kunthistorich Museum”, s. 209; duża litera w środku zdania: „Yes, We...”, s. 210; „Yes, They...”, s. 211; błędy w nazwiskach: raz „Starky”, innym razem „Starkey” – s. 217, choć winno być: Starcky; itp.). Pomimo tych drobnych usterek praca Z. Kapery i R. Feathera jest godna polecenia każdemu, kto zainteresowany jest biblijną archeologią, epigrafiką i qumranologią. Raz jeszcze wyrażam nadzieję na rychłe pojawienie się jej w języku polskim.

Ks. Mariusz Rosik

Andrzej Najda

Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich

Rozprawy i Studia Biblijne 39, Warszawa 2011, ss. 444.

Najnowsza książka ks. Andrzeja Jacka Najdy poświęcona została analizie Dziejów Apostolskich, która doprowadzić ma do określenia gatunku literackiego tej księgi. Rozprawa składa się ze strony tytułowej, wstępu, pięciu rozdziałów, zakończenia, wykazu skrótów, bibliografii i streszczenia w języku niemieckim. Temat pracy brzmi: *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich* (Rozprawy i Studia Biblijne 39, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2011). Tak sformułowany tytuł, aczkolwiek klarowny, nie precyzuje jednak jeszcze, czy według Autora Dzieje Apostolskie są historiografią paradygmatyczną (tak twierdzi w zakończeniu, s. 381) czy też historiografia tego typu jest obecna w Dziejach Apostolskich, ale nie obejmuje całej księgi (tak wydaje się sugerować tytuł rozprawy). Może lepiej byłoby sformułować temat jako: *Dzieje Apostolskie historiografią paradygmatyczną* lub *Dzieje Apostolskie jako historiografia paradygmatyczna*. Zauważyć należy, że w polskiej literaturze teologicznej nie mówiono dotychczas o Dz jako dziele z gatunku historiografii paradygmatycznej i już sam fakt takiego postawienia problemu stanowić może o *novum* pracy. Tematyka ta jest bardzo słabo opracowana na gruncie polskim. Nie ma również wielu pozycji z tej dziedziny w całej bibliстыce światowej, stąd wybrany temat badawczy jak najbardziej zasługuje na to, by stać się przedmiotem pracy habilitacyjnej.

Poza wykazem skrótów, bibliografią, wstępem, zakończeniem i streszczeniem w jęz. niemieckim, książka zawiera dwie zasadnicze części, noszące kolejno tytuły: *Łukasz jako historiograf na tle historiografii antycznej* oraz *Historia jako paradygmat w Dziejach Apostolskich*. Zaproponowana struktura wydaje się logiczna i nie budzi zastrzeżeń. We wstępie autor zawarł podstawowe informacje na temat tytułu, autorstwa, czasu i miejsca powstania Dz, wykorzystanych źródeł i podejmowanych przez różnych autorów prób ustalenia gatunku literackiego Łukaszowej księgi, a także wskazał cel pracy. Jest nim ukazanie księgi Dz jako historiografii paradygmatycznej. Struktura poszczególnych rozdziałów jest niezwykle przejrzysta.

W części pierwszej ks. Najda prezentuje wnikliwie historiografię antyczną, dzieląc ją na: historiografię grecką, rzymską i żydowską. Warto w tym kontekście zapytać o przydatność ukazywania historiografii rzymskiej, skoro wiadomo, że Łukasz był z pochodzenia Grekiem i że pisał w Dz o chrześcijaństwie wywodzącym się z judaizmu. Wydaje się, że jeśli sięgał po jakieś wzorce historiograficzne, to były one zakorzenione w kulturze grecko-helleńskiej lub żydowskiej, albo w obu kulturach (bo z nimi Łukasz miał kontakt). Dlaczego

więc autor prezentuje historiografię rzymską? Częściowo daje odpowiedź na to pytanie na s. 177, gdzie stwierdza, że Łukasz posługuje się „środkami kompozycyjnymi i stylistycznymi historiografii hellenistycznej i rzymskiej”, jednak już 4 strony dalej dowodzi, że „Łukasz jako pierwszy historyk chrześcijański uważa siebie za historiografa hellenistycznego i tak chce być postrzegany” (s. 181).

W rozdziale II autor stara się wykazać (ze znakomitym skutkiem), że Łukasz zna dzieła historiografii antycznej i daje temu wyraz w *Dziejach Apostolskich*. Łukasz przejmując w nich konwencje historiografii czasów grecko-rzymskich i stawia się świadomie w rzędzie historiografów hellenistycznych. Ks. Najda dochodzi do słusznego wniosku, że nie można Łukasza zaliczyć do któregoś z znanych kierunków historiografii grecko-rzymskiej. Przejście pomiędzy rozdziałem II i III stanowi pytanie: „Jakie to widzenie historii?” (s. 177). Pomysł, aby obie części książki połączyć pytaniem jest znakomity – wskazuje bowiem, że kolejne rozdziały będą próbą odpowiedzi na to pytanie.

W rozdziale III ks. Najda dowodzi, że Łukasz tworzy paradygmaty, które należy traktować jako pewnego rodzaju modele i wzorce. Autor chce formować, a nie tylko informować swoich czytelników.

Rozdział IV poświęcony został postaciom, które mają znaczenie paradygmatyczne. Zbudowane przez Łukasza paradygmaty postaci można podzielić na: paradygmaty pozytywne i paradygmaty negatywne. Paradygmaty pozytywne uwypuklają znamienite czyny, świadectwa, cechy charakteru, cnoty, osiągnięcia wybitnych indywidualności pierwotnego Kościoła i mają znaczenie ponadczasowe. Paradygmaty negatywne zaś mają ostrzegać chrześcijan przed zachowaniami sprzecznymi z wyznawaną wiarą.

W rozdziale V Autor wnikliwie przedstawia wykreowane przez Łukasza paradygmaty wspólnoty Kościoła, które ukazują, że Kościół – jako składający się z Żydów i pogan nowy lud Boży – jest jedynym reprezentantem i kontynuatorem Izraela. W zakończeniu natomiast ks. Najda syntetyzuje wyniki z przeprowadzonych analiz. Wnioski są w książce formułowane w sposób zrozumiały i kompetentny; są dobrze uargumentowane i uzasadnione w treści pracy. Odznaczają się logicznością wywodu. Wynikają bezpośrednio z przeprowadzonych badań, a nie są – jak to się czasem zdarza – zbyt daleko idące bądź nie mające podstaw w przeprowadzonych badaniach. Warto więc sięgnąć po monografię ks. Najdy, by lepiej poznać antyczne spojrzenie na historię, prezentowane w historiografiach, a także samo dzieło Łukasza, które wpisuje się w nurt paradygmatyczny.

Eva Pumrová

Historie obce Malá Čermná po roce 1850 (historie všedních dní)

Malá Čermná 2010, ss. 208.

Przed dwudziestoma laty Norman Davies opublikował dwutomową historię Polski pod wielce wymownym tytułem *Boże Igrzysko* (Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1991). Z kolei Jan Paweł II, w nadal niezwykle cennej książce pt. *Pamięć i tożsamość*, wydanej przez Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2005 r., w bardzo komunikatywny sposób odniósł się do trzech fundamentalnych pojęć: „ojczyzna”, „naród” i „kultura”. Współcześnie są one bezkompromisowo kwestionowane przez zwolenników utopii europeizmu i globalistów. Jan Paweł Wielki napisał w niej m.in.:

Ojczyzna jest zatem wielką rzeczywistością. Można powiedzieć, że jest tą rzeczywistością, w której służbie rozwinęły się i rozwijają z biegiem czasu struktury społeczne, poczynając od tradycji plemiennych. Można się jednak pytać, czy ten rozwój życia społecznego osiągnął już swój kres. Czy XX stulecie nie świadczy o rozpowszechnionym dążeniu ku strukturom ponadnarodowym albo też w kierunku kosmopolityzmu? A to dążenie czy nie świadczy również o tym, że małe narody powinny dać się ogarnąć większym tworem politycznym, ażeby przetrwać? Te pytania są uprawnione.

Zdaje się jednak, że tak jak rodzina, również naród i ojczyzna pozostają rzeczywistościami nie do zastąpienia. Katolicka nauka społeczna mówi w tym przypadku o społecznościach „naturalnych”, aby wskazać na szczególny związek zarówno rodziny, jak i narodu z naturą człowieka, która ma charakter społeczny. Podstawowe drogi tworzenia się wszelkich społeczności prowadzą przez rodzinę i co do tego nie można mieć żadnych wątpliwości. Wydaje się, że coś podobnego można powiedzieć o narodzie. Tożsamość kulturalna i historyczna społeczeństw jest zabezpieczana i ożywiana przez to, co mieści się w pojęciu narodu. Oczywiście, trzeba bezwzględnie unikać pewnego ryzyka: ażeby ta niezbywalna funkcja narodu nie wyrodziła się w nacjonalizm. XX stulecie dostarczyło nam pod tym względem doświadczeń skrajnie wymownych, również w świetle ich dramatycznych konsekwencji. W jaki sposób można wyzwolić się od tego zagrożenia? Myślę, że sposobem właściwym jest patriotyzm (zob. tamże, s. 72-73).

Mówiąc krótko, pod pojęciem ojczyzny należy rozumieć zasób cennych dóbr, które otrzymaliśmy po naszych ojcach (przodkach). Jest ona jednocześnie dziedzictwem i stanem posiadania, zarówno w znaczeniu terytorialnym, jak też pod względem wartości i treści kulturowych. Wielka i mała, doczesna ojczyzna jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli i jednocześnie ogrom-

nym obowiązkiem, której dogłębną znajomość i gotowość jej służenia powinien wykazywać każdy.

Prezentowana książka Pani Evy Pumrovej stanowi drugą część historycznej monografii czeskiej osady (części Wielkiej Czermej, dzisiejszej dzielnicy Kudowy-Zdroju) i ma charakter popularno-naukowy. Istnieje jednak wiele ważnych motywów przemawiających za jej uważną lekturą. Pierwszym z nich jest realizowana systemowo i z ogromną pasją, wzorowa wręcz służba swojej „małej ojczyźnie” – małej osadzie na czeskim pograniczu, w okolicy Hronova i Nachodu.

Krótką prezentacja miejscowości

Współcześnie niewielka osada Mała Czerмна (czes. Malá Čermná) stanowi peryferie pogranicznego czeskiego miasta Hronov. Znajduje się w odległości zaledwie pół godziny powolnego spaceru od centrum kudowskiego parku zdrojowego, a 6 km od Nachodu i tyleż samo od Hronova, nad górskim potokiem Brlenki, a przy państwowej granicy z Polską (dawniej z trzech stron opasywała ją granica pruska). W przeszłości była to rolnicza wioska Malá Čermná (w najstarszych dokumentach spotykamy się z nazwą *Parva Čermna*; czes. *Čermná* oznacza ‘czerwony’, nazwy wsi o tej nazwie były usytuowane nad potokami koloru czerwonego). Aktualnie jest to osada sąsiadująca poprzez granicę z tzw. Dolną Czermną, jako częścią Kudowy-Zdroju (której układ komunikacyjny i zabudowa stanowiła niegdyś jeden zamknięty obszar osiedleńczy). Polityczny podział dokonał się w XVII w. Od tego momentu granica państwowa na różny sposób kluczy pomiędzy ziemskimi działkami poszczególnych mieszkańców po obu stronach granicy. Jeśli idzie o przynależność kościelną, to Malá Čermná do 1780 r. należała do parafii św. Bartłomieja Apostoła w Wielkiej Czermej, następnie do parafii w Nachodzie (1780-1786), a wreszcie w Hronovie (tutejsza parafia została w 1786 r. wydzielona z nachodzkiego dekanatu).

Jako jedna wielka wieś Czerмна powstała najprawdopodobniej już w drugiej połowie XIII w. W historii Małej Čermnej możemy wyróżnić pięć okresów: feudalnej i kościelnej zależności od klasztoru w Broumowie (od 2 poł. XIII w. do 1477 r. wieś stanowiła część majątku machowskiego); pozostawania przez prawie kolejne dwa wieki własnością wielu rodzin szlacheckich (1477-1674); bycia własnością miasta Náchod (1674-1849) i wreszcie posiadania swego własnego samorządu (po 13 VIII 1850-1960), a od 1960 r. osada stała się administracyjną częścią gminy Hronov. Aktualnie w osadzie funkcjonują: ochotnicza straż pożarna, dwie gospody i kilka kramów, a w obiektach dawnych hoteli dwa pensjonaty „pogodnej starości”.

Inicjatorka całościowej syntezy dziejów Małej Czermnej i autorka książki o jej nowożytnych dziejach

Jest niezwykle interesującym społeczno-kulturowym fenomenem, i to zarówno na gruncie czeskim, jak i polskim, dynamicznie działające ośmioosobowe stowarzyszenie przyjaciół Małej Čermnej „Pumpa”. Od kilku lat jest ono charyzmatycznie kierowane przez autodydaktyka i pasjonata historii regionalnej, w osobie emerytowanej Pani inżynier Evy Pumrovej, dotychczas mieszkającej w Hradec Kralove. Zostało erygowane spontanicznie, w połowie września 2005 r. Początkowo funkcjonowało ono jedynie jako przyjacielskie grono osób zainteresowanych pogłębianiem znajomości lokalnej historii oraz umocnieniem życia wspólnotowego i kulturalnego. Przez krótki czas była to zarazem grupa ludzi koordynująca i dynamizująca współpracę mieszkańców osady z urzędem miejskim w Hronovie. Należy tu zauważyć, że miejscowość Malá Čermná to niewielka czeska osada zamieszkaana jedynie przez 60–65 osób (nie licząc dwóch domów dla seniorów). Ma ona jednak kluczowe, przygraniczne położenie, obok dawnego przejścia turystycznego, ale przede wszystkim interesujące i po części wspólne z Czermną dzieje. Stanowiła część Hrabstwa Kłodzkiego i „czeskiego zakątka” (zachowując mimo germanizacji swe czeskie korzenie), stąd doświadczała wspólnych przemian ekonomicznych, politycznych, kulturowych i wyznaniowych.

Jak na krótki okres swej – zaledwie sześćoletniej – działalności Stowarzyszenie „Pumpa” może z dumą odnotować bogatą listę osiągnięć (w wielu przypadkach nowatorskich i modelowych), a to m.in.: prowadzenie własnej witryny internetowej; opracowanie miejscowej historii w postaci kilku książek i mapek; trójjęzycznych tablic informacyjnych umiejscowionych przy trzech najważniejszych zabytkach osady; organizowanie sesji i konferencji popularno-naukowych; a z okazji świąt narodowych pikników i rajdów turystycznych, jak też spotkań z najstarszymi mieszkańcami oraz historykami i muzealnikami – znawcami historii i kultury tego regionu. Osiągnięciem Pani Pumrovej, godnym szczególnego podkreślenia, jest wydanie w jednym roku, i zaledwie po pięciu latach od powstania stowarzyszenia „Pumpa”, dwuczęściowej monografii ponad sześciowiekowej historii Małej Czermnej.

Autorka książki, osobiście lub przy zaangażowaniu wolontariuszy, kolekcjonerów, archiwistów, kartografów i profesjonalnych historyków zrealizowała kompleksowe wywiady, kwerendy, badania mające na celu źródłowe opracowanie całości dziejów Małej Czermnej. Jest jej wielkim sukcesem, że dla pierwszej części monografii (*Dějiny Malé Čermné – obce na česko-kladských hranicích – do roku 1850*) udało się jej pozyskać doświadczonego badacza, jakim był doktor Ladislav Hladky. Zmarły na początku 2011 r. uczony, 69-letni czeski historyk, był wybitnym znawcą dziejów ziemi nachodzkiej i tutejszego pogranicza, a zarazem miał bogate doświadczenie jako muzealnik i archiwista. Ukończył on Wydział filozofii Uniwersytetu im. Masaryka w Brnie (wówczas

im. J. E. Purkyniego), gdzie przez okres pięciu lat studiował historię, filologię czeską i archeologię (1964). Po ukończeniu zasadniczej służby wojskowej pracował w Czechach południowych, w archiwum państwowym w Třeboni (1965-1966). Od roku 1967 zamieszkał w pn.-wsch. Czechach, gdzie założył rodzinę. W związku z upadkiem przemysłu włókienniczego objął stanowisko wicedyrektora Muzeum regionalnego w Nachodzie (1993-2005), z którym współpracował do końca życia (po przejściu na emeryturę w 2006 r., m.in. jako przewodnik i niezwykle kompetentny komentator tutejszych wystaw). W 1994 roku uzyskał tytuł kandydata nauk (bibliografia jego prac obejmuje ponad 600 tytułów).

Układ książki

Książka dotyczy nowożytnego okresu dziejów obejmującego lata 1850-2010. W publikacji, wydanej staraniem Autorki, i w liczbie zaledwie 300 egzemplarzy (ale na papierze kredowym), nie zabrakło jednak skromnej co do objętości przedmowy autorów obu części historycznej monografii. Niestety, nie znajdujemy tu jednak chociażby syntetycznego kalendarium historii osady, bibliografii oraz spisu publikowanego wyboru mapek, reklam, plakatów, dyplomów, pieczęci urzędowych i pocztowych, faksymiliów, exlibrisów, fotografii, widokówek i reprodukcji, jak też indeksu słów kluczowych. Niemniej jednak książka posiada tabelaryczny katalog starostów i członków miejscowej rady z okresu 1862-1957.

Nienumerowane jej partie – rozdziały, mają bardzo zróżnicowaną objętość, a dotyczą kolejno zagadnień (w tłumaczeniu na język polski): Spis treści; [1] – Nazwy poszczególnych części i podstawowe dane o położeniu osady Malá Čermná; [2] – Nazwiska miejscowych rodzin; [3] – Rozwój osady od roku 1850; [4] – Wydarzenia polityczne i ich wpływ na dzieje osady; [5] – Społeczny i gospodarczy rozwój osady (m.in. powstanie spółdzielni rolniczej i stowarzyszeń); [6] – Dzieje edukacji w Małej Czermej (z krótkimi biogramami nauczycieli; nb. jest to synteza broszury na ten sam temat uprzednio wydanej przez Autorkę); [7] – Ochotnicza Straż Pożarna; [8] – Straż graniczna i służba celna (z biogramami wielu funkcjonariuszy); [9] – Mała architektura sakralna i pomniki Małej Czermej; [10] – Najważniejsze obiekty; [11] – Osobistości i zasłużeni mieszkańcy (biogramy postaci); [12] – Kłodzko i czeski zakątek; [13] – Polskie teksty o Małej Czermej; [14] – Stowarzyszenie Przyjaciół Małej Čermnej „Pumpa”; [15] – Podziękowanie (dotyczy ono m.in. informatorów, archiwistów, historyków i właścicieli kolekcji źródeł i fotografii); [16] – a następnie również zakończenie i skróty; aż jedną piątą część książki stanowią załączniki (barwne i czarnobiałe reprodukcje, są to m.in. fotografie dawnego i współczesnego stanu większości domów, fotografie kluczowych dla lokalnych dziejów rodzin i postaci, reprodukcje map i dokumentów).

Obwoluta i szata graficzna

Książka otrzymała kolorową prostą tekturową okładkę, o czytelnym przesłaniu. Na pierwszej stronie okładki znajdujemy kompozycję dawnej i współczesnej panoramy Małej Czermnej, które spaja archiwalna fotografia matki z dzieckiem. Na czwartej stronie okładki historyczna mapa osady (bez podania źródła jej pochodzenia). Dla symetrii przesłania, na drugiej stronie okładki znajdujemy współczesny plan sytuacyjny osady, a na stronie trzeciej zdjęcie lotnicze omawianej miejscowości.

Adresaci publikacji

Podobnie jak w przypadku wspomnianej źródłowej publikacji doktora Hładkiego na temat najstarszych czterech wieków dziejów Małej Čermnej, cenna jest tu nie tylko skoordynowana inicjatywa badawcza, popularyzatorska i wydawnicza. Książka Evy Pumrovej zawiera ważne motywacje i przesłanki na rzecz regionalnego wychowania i tożsamości kulturowej. Tego typu formacja wiąże człowieka z jego „małą i dużą ojczyzną”. Przy czym integralne wychowanie osoby zależy m.in. od środowiska wychowawczego, tj. jego wielowymiarowej przestrzeni życiowej, zespołu warunków bytowania oraz czynników kształtujących jego osobowość, wśród których ważne miejsce zajmuje przekaz tradycji. Być może prezentowana książka jeszcze bardziej umocni proces nie tylko integracji mieszkańców tej niewielkiej osady, ale także postawy obywatelskie u mieszkańców całego pogranicza kudowsko-nachodzkiego.

W sytuacji kiedy po książkę sięgną nauczyciele, uczniowie szkół średnich, harcerze i studenci, pracownicy naukowci, przedstawiciele administracji samorządowej, z pewnością stanie się ona inspiracją do działań mających na celu odkrywanie kulturowego dziedzictwa „małych ojczyzn” na pograniczu nachodzko-kudowskim, jak też do ochrony ludzkiej tożsamości oraz ochrony wartości duchowych i rozwoju turystyki kulturowej. Umacnia nas w tym przekonaniu stwierdzenie prof. Zygmunta Baumana: „Kultura jest najważniejszym fragmentem społecznego kapitału Europy”. Pomimo że w procesie integracji europejskiej, często pośpiesznie i biurokratycznie, próbujemy wszystko unifikować, to jednak w kulturze wysokiej powinno być odwrotnie: Europa powinna się dynamicznie rozwijać w dialogu z cywilizacjami innych kontynentów, ale tak, jak to postulowali budowniczowie i twórcy Europy, czyli jako ojczyzna ojczyzn. W konsekwencji powinna być ona bogata w świadomość, że każda osoba jest niepowtarzalnym darem, powinna być bogata tożsamością historyczną, różnorodnością etniczną i kulturową, a przy tym otwarta i tolerancyjna.

Ks. Tadeusz Fitych

Jan Skoczyński, Jan Woleński
Historia filozofii polskiej

seria: Myśl Filozoficzna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, ss. 566.

Jeśli przyjrzeć się dobrze historii Rzeczypospolitej, to dość łatwo można zauważyć, że „Polska ma nieprzerwaną (nawet mimo czasowej utraty niepodległości), i trwająca już blisko osiem wieków, tradycję naukową i filozoficzną” [s. 9]. Za jej trwały fundament zgodnie należy uznać powołanie i utworzenie w 1364 r. przez króla Kazimierza III Wielkiego Akademii Krakowskiej, która po odnowieniu i reformie otrzymała status Uniwersytetu Krakowskiego.

To tam organizowało się życie naukowe i gromadziły się pierwsze polskie elity intelektualne. W cieniu krakowskiej *Alma Mater* powstawały także pierwsze samodzielne prace i publikacje oraz dokonywała się wymiana średniowiecznej myśli filozoficznej. Okoliczności sprawiły także, że ważna dla tamtego okresu filozofia scholastyczna jeszcze na dobre królowała w Polsce, gdy w Europie Zachodniej, w wielkich ośrodkach akademickich (Paryż, Boleonia, Padwa czy Neapol) panował już duch Renesansu. Skutkiem tego można wysunąć nieśmiałą hipotezę, że polska myśl filozoficzna od samego początku rozwijała się w cieniu racjonalizmu i scholastyki, którą powoli, przez wieki, przenikały idee Odrodzenia, potem Nowożytności czy Oświecenia. Widać to choćby po przywiązaniu do rozwijanej dziś w naszej ojczyźnie tradycji arystotelesowskiej oraz neoscholastycznej, co absolutnie nie wykluczało i nie wyklucza innych kontekstów (np. platońskich czy też nowożytnych) uprawiania nauki i filozofii. Zwłaszcza że przecież Rzeczypospolita, w pewnych okresach swej historii, była państwem wielonarodowym i ten ślad wielonarodowości da się łatwo odnaleźć również w przestrzeni nie tylko kultury, ale i nauki oraz – co nas interesuje najbardziej – filozofii. Stąd w przestrzeni filozofii polskiej pojawiają się wątki myśli żydowskiej, ukraińskiej czy niemieckiej (por. s. 13).

Niestety, jeśli nie liczyć pojedynczych, szczegółowych studiów oraz prac Stanisława Borzyna, do tej pory zauważalny był na rynku wydawniczym dotkliwy brak całościowego potraktowania skomplikowanych dziejów nauki *vel* filozofii polskiej, ujętych w ramy nie tylko historyczne, ale i systemowe. Brak było studium, które nakreśliłoby nie tylko główne postaci filozofii polskiej, ale także źródła, inspiracje jak i kierunki rozwoju tejże filozofii. Od dłuższego już czasu zauważało się także brak jednego, zbornego dzieła, stanowiącego refleksję nad całością myśli filozoficznej uprawianej w Rzeczypospolitej – i to od początków, zorganizowanej na sposób akademicki kultury umysłowej naszej ojczyzny – aż po, niemalże, dzień dzisiejszy.

Sytuację tę, i związany z nią pewien impas intelektualny, przełamało dopiero ukazanie się w końcu 2010 r. (w ramach bardzo cenionej i popularnej serii: Myśl Filozoficzna) obszernej publikacji autorstwa dwóch polskich profesorów: Jana Skoczyńskiego oraz Jana Woleńskiego, zatytułowanej: *Historia filozofii polskiej*. Autorzy ci znani są czytelnikom zapewne z licznych publikacji, tak z zakresu szeroko rozumianej historii filozofii (Skoczyński) oraz epistemologii, logiki, filozofii języka oraz filozofii analitycznej (Woleński). I przez ten fakt, od wielu już lat, mają swoją ugruntowaną pozycję oraz miejsce w „panteonie” polskiej nauki.

Książka Skoczyńskiego i Woleńskiego – jak czytamy w recenzji wydawniczej publikacji prof. Adama Węgrzeckiego – to „praca, która stanowi realizację bardzo ambitnego zamierzenia polegającego na przedstawieniu dziejów polskiej myśli filozoficznej”. Zaś „jej autorzy odwołując się do prac źródłowych oraz wielu dawniejszych i najnowszych opracowań, wydobyli w niej to, co w analizowanych poglądach polskich myślicieli najistotniejsze” (okładka, s. 4). Stało się to możliwe dzięki temu, że dzieje filozofii polskiej ukazane zostały w szerokim kontekście europejskiej tradycji filozoficznej, a także w kontekście historycznym i kulturowo-cywilizacyjnym, z uwzględnieniem związków polskiej myśli z nauką, religią, literaturą i edukacją tamtych czasów (por. tamże).

Z kart recenzowanej tutaj *Historii filozofii polskiej* wyłania się bowiem – nawet niewprawnemu filozoficznie czytelnikowi – wszechstronny, aczkolwiek niezwykle spójny, obraz historii polskiej myśli filozoficznej, który świadczy o jej żywotności, niebagatelnym dorobku oraz istotnym wkładzie w kulturę intelektualną naszego kraju. Choć, w wielu wypadkach – co należy uczciwie stwierdzić – poglądy polskich myślicieli cechuje programowy eklektyzm i bardziej niż oryginalność – komparatystyka (stąd trudno pewnie nazywać ich wybitnymi myślicielami, których intuicje i poglądy wpłynęły znacząco na bieg uprawiania filozofii), to jednak ich osiągnięcia propagowania i rozwijania istniejących już kierunków filozoficznych są nie do przecenienia.

Książka autorstwa Skoczyńskiego i Woleńskiego ma wybitnie charakter podręcznikowy i w takim duchu jest także skonstruowana – tak pod względem merytorycznym, jak i metodologicznym. Stąd wiadomości w niej zawarte prezentowane są według uprzednio przyjętego klucza historycznego. W warstwie systematycznej praca podzielona została na dwanaście części – rozdziałów, odnoszących się do kolejnych epok, z których każda stanowi właściwą jej odsłonę polskiej myśli, z uwzględnieniem najbardziej znaczących i charakterystycznych dla niej postaci z panteonu ojczystej filozofii.

Publikację rozpoczyna wstęp napisany przez obu autorów oraz bibliografia (s. 9-21). Co ważne, bibliografię przedmiotową znaleźć może czytelnik również po każdym rozdziale książki. Pierwszą częścią pracy jest rozdział poświęcony *myśli średniowiecznej*, z uwzględnieniem w niej dorobku Polaków – związanych głównie z jedynym wówczas w Rzeczpospolitej ośrodkiem myśli naukowej, ja-

kim była Akademia, a później Uniwersytet Krakowski (s. 23-54). Kolejną odsłonę stanowi prezentacja myśli filozoficznej w epoce *Odrodzenia* (s. 55-100); w czasie *Reformacji i kontrreformacji* (s. 101-148); następnie *na przełomie XVII i XVIII wieku* (s. 149-192); w *Oświeceniu* (s. 193-238); *Romantyzmie* (s. 239-298); *Pozytywizmie polskim* (s. 299-352); oraz w epoce *Modernizmu i Młodej Polski* (s. 353-398).

Z kolei rozdziały IX–XII stanowią zborną panoramę dziejów filozofii polskiej usystematyzowaną tym razem według kierunków i nurtów wówczas w niej panujących. W ramach tych precyzacji omówione zostały: *Szkoła Lwowsko-warszawska* (s. 399-462); *Fenomenologia* (s. 463-488) oraz *Nurt humanistyczny w polskiej filozofii dwudziestolecia międzywojennego* (s. 489-524).

Wielka szkoda tylko, że ostatnia część pracy, obejmująca *Filozofię polską po 1945 roku* (s. 525-543) została tak krótko i pobieżnie potraktowana. W podtytule kończącego tę część paragrafu: *Ogólny obraz filozofii polskiej w latach 1945-1989*, na zaledwie 12 stronach nakreślone zostały dokonania współczesnych nam myślicieli polskich – z czego aż 8 tychże stron poświęconych zostało prezentacji zideologizowanego tła i klimatu politycznego powojennej Polski oraz dokonań filozofów związanych z – mniej lub bardziej – „jedynie słuszną” wówczas myślą marksistowską (m.in.: Kołakowski, Schaff, Bauman, Czeżowski, Kotarbiński, Ossowsky... i inni) (s. 532-542).

Jedynie na s. 542 pojawia się wzmianka o tym, że „filozofia katolicka była wówczas jedynym oficjalnie reprezentowanym kierunkiem niemarksistowskim (...) i rozwijała się w dwóch ośrodkach: Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Katolicki im. Stefana Wyszyńskiego), gdzie rozwijał się neotomizm oraz w ramach Szkoły Lubelskiej tomizm egzystencjalny”. Lakoniczną informacją jest również tylko zasygnalizowanie działalności filozoficznego ośrodka krakowskiego (Papieskiej Akademii Teologicznej), z którym to miejscem związane były takie postaci, jak: m.in. Karol Wojtyła czy Józef Tischner. Szkoda też, że w związku z tym nie pojawiła się ważna informacja, iż były to wówczas jedyne ośrodki nieskrępowanej myśli filozoficznej oraz wymiany poglądów, wolne od ofensywy ideologii marksistowskiej i propagandy lewackiej.

Pewnym mankamentem, zauważalnym zwłaszcza w warstwie systematycznej pracy, wydaje się być przyjęta przez autorów koncepcja rozkładu analizowanego materiału. Sądzymy, iż o wiele bardziej czytelne byłoby zapewne takie uporządkowanie treści, jakie spotykamy w pracach innych wybitnych historyków filozofii (np. W. Tatarkiewicza czy F. Coplestona), którzy oparli swe rozważania raczej na chronologicznej prezentacji poglądów konkretnych myślicieli aniżeli szerokiej prezentacji samych kierunków filozoficznych, w ramach których dopiero pojawiają się konkretne poglądy i nazwiska uczonych. Taka systematyzacja byłaby – jak nam się przynajmniej wydaje – o wiele bardziej czytelna i przejrzysta; pozwalając jednocześnie czytelnikowi na sprawną

eksplorację zebranego materiału oraz dotarcie do konkretnych postaci i ich poglądów. Mogłoby to bowiem być możliwe, już poprzez samą tylko analizę spisu treści, pomijając „obowiązkowe” – w tym wypadku – zagłębianie się w zawartość poszczególnych rozdziałów pracy.

Wszystko to jednak, w żaden sposób, nie umniejsza wielkości opublikowanego dzieła i ogromu pracy, jaką autorzy włożyli w jego przygotowanie. Gołym okiem widać przecież, że dostępna literatura przedmiotowa w tej kwestii (co można zauważyć zresztą po jej prezentacji) jest wręcz znikoma, uwzględniając nakreśloną cezurę i dokonania filozofii polskiej, obejmujące swym zasięgiem ponad osiemset lat.

Konkludując, należy uznać pojawienie się w 2010 r. na półkach księgarskich *Historii filozofii polskiej*, autorstwa prof. Skoczyńskiego i Woleńskiego, za bardzo cenny głos w toczącej się współcześnie filozoficznej dyskusji wokół problemu oryginalności rozwoju polskiej myśli. Stąd zachęcamy do sięgnięcia po tę pozycję nie tylko wyspecjalizowanych w tej problematyce historyków filozofii, ale również wszystkich innych, żywo zainteresowanych myślą filozoficzną, jaka przez ponad osiem wieków rodziła się i kształtowała na terenach Rzeczypospolitej.

Ks. Piotr Mrzygłód

Ks. Zbigniew Wanat

Sumienie w blasku Prawdy. Polska teologia sumienia XX wieku

seria: Scripta Theologica Thoruniensia, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, ss. 364.

Książka Zbigniewa Wanata stanowi – zgodnie zresztą z jej tytułem: *Sumienie w blasku Prawdy. Polska teologia sumienia XX wieku* – próbę zaprezentowania szerokiej perspektywy dla nauczania polskich teologów moralistów ostatniego stulecia na temat sumienia. Inspirowali się oni w swych rozważaniach nad sumieniem nie tylko nauczaniem Jana Pawła II, co ma swoje uzasadnienie między innymi w publikacji encykliki *Veritatis splendor*. Wcześniej odwoływali się oni do nauczania papieży: Piusa XII, Pawła VI, II Soboru Watykańskiego, a obecnie Benedykta XVI.

Przedstawiana publikacja w swojej strukturze posiada dwie części. Część pierwsza składa się z trzech rozdziałów. Natomiast druga z czterech. Poprzedzone są one wstępem, i dopełnione zakończeniem oraz bibliografią zarówno źródeł, jak i opracowań oraz literatury pomocniczej. Ponadto praca zawiera krótkie streszczenia w języku angielskim.

We wstępie ks. Wanat dość szeroko opisał tło historyczne dla podjętego przez siebie tematu. Autor podkreśla, że w jego studium chodzi o odpowiedź na pytanie: w jakim kierunku rozwijała się polska teologia moralna XX wieku zainteresowana problematyką sumienia? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, ma w szczególności na uwadze postulaty odnowy teologii moralnej, które przedstawił II Sobór Watykański, wskazania encykliki *Veritatis splendor* i Katechizmu Kościoła Katolickiego. Postawił tu jeszcze jedno istotne pytanie, a mianowicie: „jaki jest stopień realizacji wskazań Magisterium Kościoła w odniesieniu do teologii sumienia? Innymi słowy, jak wpłynęły owe postulaty i wskazania na treść i formę konkretnych rodzajów publikacji dotyczących sumienia?”

Zarysowany przez Autora cel rozprawy jest bez wątpienia ambitny i szeroki. We wstępie Wanat prezentuje także źródła pracy, istniejące opracowania oraz zapowiada – dość skrótowo – układ rozprawy. Część pierwsza, pod tytułem: *Sumienie jako przedmiot refleksji teologicznomoralnej*, ma jednoznacznie charakter historyczny. Stąd też rozdział I w tej części został poświęcony prezentacji stanu badań nad polską teologią sumienia XX wieku. Autor wychodzi od ukazania ogólnego spojrzenia teologów moralistów polskich na problematykę sumienia. Prezentuje on tu opracowania S. Rosika, S. Witka i J. Nagórniego. Z kolei omawia prace moralistów skupione na wybranym szczegółowym zagadnieniu z obszaru refleksji na temat sumienia. Czytelnik ma okazję zapoznać się z zawartością publikacji J. Wichrowicza, W. Wichra, W. Poplatka, S. Olejnika, A.J. Nowaka, A.N. Szojdy, B. Inlendera.

Rozdział II tej części recenzowanej książki ukazuje wielorakie rodzaje opracowań problematyki sumienia. Autor prezentuje tu najpierw monografie moralistów oraz podręczniki akademickie. Omówione monografie i podręczniki są dowodem na rozwój polskiej dwudziestowiecznej teologii moralnej, reagowanie moralistów na postulaty i prądy odnowy tej dyscypliny naukowej, w szczególności na inspiracje II Soboru Watykańskiego. W sukcesywnie pojawiających się podręcznikach widać wyraźne uwzględnianie zmieniającego się kontekstu kulturowego. Prezentowane publikacje ukazują zarówno interesujące rozważania teoretyczne, jak i wskazania o charakterze duszpasterskim. Z kolei Autor omawia artykuły moralistów traktujące o sumieniu, następnie prace doktorskie na temat sumienia. Czytelnik jest także poinformowany o pasterskich wypowiedziach biskupów polskich na temat roli sumienia w życiu chrześcijanina. W tym miejscu jest okazją poznać treść listu abpa J. Bilczewskiego, homilię na ten temat kard. S. Wyszyńskiego oraz dwa listy Episkopatu Polski.

Rozdział III części pierwszej przypomina sympozja i konferencje, które odbyły się w Polsce, a poświęcone zostały zagadnieniu sumienia. Zorganizowane zostały one we Lwowie w 1924 r., Warszawie w 1969 i 1977 r., w Lublinie w 1979 r., w Katowicach w 1986 r., w Tuchowie w 1996 r., w Olsztynie w 1996 r. oraz w Lublinie w 1996 r. Pośród ważniejszych autorów wygłaszających referaty należy wymienić takich teologów, jak: W. Poplatek, T. Ślipko, J. Stępień, J. Kowalski, J. Nagórny, M. Nowak, J. Bajda, F. Greniuk i S. Rosik.

Ks. Wanat w drugiej części książki pt.: *Teologiczno-pastoralny aspekt refleksji nad sumieniem*, jak tytuł wskazuje, podjął próbę ukazania takiej refleksji. Postanowił teraz poszukiwać odpowiedzi na pytanie, jak można wykorzystać dwudziestowieczny dorobek polskich moralistów. W tym celu w rozdziale I tej części Wanat omawia biblijny fundament interpretacji problematyki sumienia. Autorzy podręczników i artykułów uważali bowiem, że tam, gdzie teologia nie jest zasadniczo interpretacją Pisma Świętego w Kościele, teologia moralna zostaje pozbawiona fundamentu. Rozdział niniejszy składa się z trzech paragrafów poświęconych kolejno: „sercu” człowieka, w którym rozstrzyga się dobro i zło, Jezusowej pedagogii sumienia, i następnie roli św. Pawła Apostoła, poprzez jego nauczanie i życie, w ostatecznym ukształtowaniu pojęcia sumienia wyrażonego greckim terminem *syneideis*.

Z kolei Autor przedstawia oryginalne ujęcie sumienia, a mianowicie widziane w perspektywie trynitarnej (rozdział II tej części). Wanat omawia więc najpierw sumienie rozumiane jako dar Ojca, następnie zaś jako dar w Synu. Rozdział ten zamyka rozważanie na temat sumienia w świetle i mocy Ducha Świętego. Dla Autora obcowanie z Bogiem w Duchu Świętym, które dokonuje się w głębi ludzkiego sumienia, sprawia, że człowiek w nowy sposób pojmuje samego siebie, swoje człowieczeństwo oraz swoją odpowiedzialność.

Prymat Prawdy a tradycyjna typologia sumienia jest treścią III rozdziału tejże części. Uzasadnione wydaje się już na samym początku ukazanie sumienia prawdziwego i prawego w dobie absolutyzacji wolności, następnie sumienia

pewnego w kontekście dyktatury relatywizmu, z kolei zaś sumienia wrażliwego wobec zaniku poczucia grzechu. Refleksję ks. Wanata zamyka wskazanie na fakt, że istotną cechą ludzkiego sumienia jest jego czujność, czyli wrażliwość lub delikatność. Sumienie bowiem pozostaje zawsze szczególnym miejscem obecności i działania trójjedynego Boga. Dodaje następnie, że więź, która łączy człowieka ze Stwórcą i Odkupicielem, jest tak głęboka i silna, że nie można ani całkowicie wymazać w nim poczucia Boga, ani zupełnie osłabić poczucia grzechu, ani też całkowicie zagłuszyć sumienia.

Rozdział IV drugiej części książki nosi tytuł: *Eklezjalno-sakramentalny wymiar formacji sumienia*. Ks. Wanat usiłuje najpierw przekonać czytelnika, że problematyka sumienia w publikacjach teologów moralistów jest przedmiotem formacyjnej troski Kościoła. Następnie wskazuje na naturalny aspekt formacji sumienia. Z kolei przedstawia nadprzyrodzony aspekt tejże formacji. Autor twierdzi dalej, że większość publikacji na temat sumienia kończy się rozważaniami dotyczącymi jego formacji, wskazując nie tylko na teoretyczne, ale także duszpastersko-praktyczne nastawienie autorów poszczególnych tekstów. To pastoralne nachylenie polskiej teologii moralnej stanowi szansę dla ludzi szukających praktycznej pomocy, wychowawców lub zainteresowanych kształtowaniem własnego sumienia, którzy znajdą dla siebie odpowiednią propozycję.

W zakończeniu Autor podsumowuje najważniejsze aspekty swojej refleksji, wydobywając to, co uznaje – zresztą słusznie – za osiągnięcie monografii. Dobrze się stało, że ks. Wanat przy tej okazji wskazuje jeszcze raz na aktualność pewnych dyskusji i rozstrzygnięć w odniesieniu do zagadnienia sumienia toczących się w minionym stuleciu. Czytelnik może zapoznać się z wieloma wypowiedziami wybitnych moralistów okresu XX-lecia na temat sumienia. Jedną z cech tych autorów – jak zauważa – jest ich wierność nauczaniu Magisterium Kościoła. Wśród zagadnień dotyczących sumienia Autor wskazał między innymi na dowartościowanie wymiaru pneumatologicznego oraz trynitarne w refleksji nad sumieniem. Ta perspektywa jest także fundamentem do ujmowania sumienia w aspekcie wspólnotowym. Następnie przedstawił refleksje nad moralnymi problemami życia zawodowego. W dobie światowego kryzysu na polu gospodarki lepiej widać, że bez powrotu do prymatu dobrze uformowanego sumienia, w miejsce etosu pracy, która rozwija człowieka, jeszcze bardziej pogłębi się zgubne egoistyczne poszukiwanie zysku i sukcesu.

Książka ks. Wanata, choć ma walor opracowania z zakresu dziejów moralności chrześcijańskiej, wpisuje się w obecną dyskusję na temat zjawiska sumienia i jego roli w życiu człowieka. Badania naukowe nad problematyką sumienia w omawianym okresie powinny być wykorzystane między innymi po to, by zrozumieć, że pewne aktualne zarzuty pod adresem polskiej teologii moralnej wyrastają wyraźnie z braku odpowiedniej wiedzy na ten temat.

Artykuły opublikowane w roczniku 20 (2012)
„Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” recenzowali:

ks. prof. dr. hab. Paweł Bortkiewicz TChr – UAM

ks. prof. dr. hab. Wojciech Hanc – UKSW

ks. prof. dr hab. Józef Kudasiewicz – KUL JP II

ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak – UKSW

ks. prof. dr hab. Antoni Tronina – KUL JP II

ks. dr hab. Sławomir Zieliński – UŚ

SPIS TREŚCI

Ks. ANDRZEJ NOWICKI	
Mówienie spotkaniem Boga i człowieka	7

IN MEMORIAM

Ks. ANDRZEJ TOMKO	
Epitafium dla Rektora	9

Z INSPIRACJI SŁOWA BOŻEGO I TRADYCJI

Bp ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI	
„Czyste i stałe źródło życia duchowego”: Biblia w karmelitańskim sercu	15
“The pure and everlasting source of spiritual life”: The Bible in the Carmelite heart	21

Ks. RAJMUND PIETKIEWICZ	
Osoba i nauczanie Jezusa Chrystusa a starotestamentowa idea Mądrości	23
La persona e l’insegnamento di Gesù Cristo e l’idea veterotestamentaria della sapienza	34

EWA J. JEZERSKA OSU	
Kościół – domem chrześcijan	35
L’Église – la maison des chrétiens	43

DARIUSZ ADAMCZYK	
Oczyszczenie ludu Bożego z grzechów w świetle Listu do Hebrajczyków	45
Purification of people of God from sins in Hebrews	55

MAGDALENA JÓŹWIAK	
Językoznawcze próby św. Hieronima na podstawie niektórych jego <i>Listów</i>	57
Saint Jerome’s linguistic attempts on the basis of some of his <i>Letters</i>	66

W KRĘGU TEOLOGII SYSTEMATYCZNEJ

ROMAN SŁUPEK SDS	
Cel i formy dialogu międzyreligijnego według Benedykta XVI	67
Purpose and forms of interreligious dialogue according to Benedict XVI	82

Ks. JACEK FRONIEWSKI	
Teologiczne znaczenie wkładu Maxa Thuriana w przygotowanie <i>Dokumentu z Limy</i> (BEM) w zakresie eucharystycznego charakteru anamnezy (z pozycji 30 lat recepcji dokumentu)	83

Die theologische Bedeutung des Beitrags von Max Thurian zur Vorbereitung der <i>Lima-Erklärung</i> (BEM) im Bereich des eucharistischen Charakters der Anamnese (aus der Position von 30 Jahren Rezeption der Erklärung)	97
Ks. RAFAŁ HOŁUBOWICZ	
Sakrament chrztu świętego w świetle ustawodawstwa katolickich Kościołów Wschodnich zawartego w <i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium</i>	99
El sacramento del bautismo a la luz de la legislación de las Iglesias Orientales Católicas, contenida en el <i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium</i>	118
KATECHEZA I HISTORIA	
Ks. PIOTR SROCZYŃSKI	
Terapeutyczny wymiar muzyki w katechezie szkolnej	121
Das therapeutische Ausmaß der Musik in der Schulkathechese	129
MICHAŁ PIEŁA SDS	
Uwarunkowania kościelno-polityczne posługi biskupiej A. Bertrama we Wrocławiu w okresie pierwszej wojny światowej (1914-1918)	131
Die kirchlich-politische Lage unter Bischof A. Bertrams Amtszeit in Breslau während des 1. Weltkrieges	145
METAFIZYKA I ANTROPOLOGIA	
Ks. PIOTR MRZYGLÓD	
Metafizyczny realizm źródłem prawdy o rzeczywistości. Uwagi w świetle metafizyki „zdroworozsądkowej”	147
Metaphysical realism as a source of truth about reality. Remarks in the light of “the common sense metaphysics”	168
KRYSTYNA LASZCZYŃSKA-FANKANOWSKA	
Trzy odsłony antropologicznej myśli C.K. Norwida	169
Three views of anthropological thought C.K. Norwid	176
SPRAWOZDANIA I RECENZJE	
Konferencja naukowa „ <i>Ecclesia in Verbo</i> ” – <i>Zwischen Reform und Reformation</i> . Katholische Akademie Schwerte (Niemcy), 1-3 czerwca 2012 r. (ks. Jacek Froniewski)	177
Sprawozdanie z sympozjum: <i>Kościół domem budowanym przez miłość</i> . Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 22 marca 2012 r. (Ewa Jezierska OSU)	183
Ewa K. Czackowska, <i>Siostra Faustyna. Biografia Świętej</i> , Wydawnictwo Znak, Kraków 2012 (Elżbieta Dołganiszewska)	185
Bp Ignacy Dec, <i>Siejba słowa</i> , t. XXII: <i>Otoczmy troską życie</i> . Cz. II, <i>Homilie i rozważania z drugiej połowy roku 2009</i> , Świdnicka Kuria Biskupia, Świdnica 2011, (ks. Stanisław Kowalczyk)	189

Bp Ignacy Dec, <i>Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły</i> , Wrocław 2011 (ks. Piotr Sroczyński)	192
Emery de Gaál, <i>The Theology of Pope Benedict XVI: The Christocentric Shift</i> , Palgrave Macmillan, New York 2010 (ks. Bogdan Ferdek)	194
Mieczysław Guzewicz, <i>Zasady wychowania w Piśmie Świętym. Studium teologiczno-pastoralne</i> , seria: Bibliotheca Biblica, Wrocław 2010 (ks. Mariusz Rosik)	198
Zdzisław J. Kaperka, Robert Feather, <i>Doyen of the Dead Sea Scrolls. An in depth biography of Józef Tadeusz Milik (1922-2006)</i> , Qumranica Mogilanensia 17, Kraków-Mogilany 2011 (ks. Mariusz Rosik)	202
Andrzej Najda, <i>Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich</i> , Rozprawy i Studia Biblijne 39, Warszawa 2011 (ks. Mariusz Rosik)	206
Eva Pumrová, <i>Historie obce Malá Čermná po roce 1850 (historie všedních dní)</i> , Malá Čermná 2010 (ks. Tadeusz Fitych)	208
Jan Skoczyński, Jan Woleński, <i>Historia filozofii polskiej</i> , seria: Myśl Filozoficzna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010 (ks. Piotr Mrzyglód)	213
Ks. Zbigniew Wanat, <i>Sumienie w blasku Prawdy. Polska teologia sumienia XX wieku</i> , seria: Scripta Theologica Thoruniensia, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012 (ks. Tadeusz Reroń)	217
Dla Autora	224

DLA AUTORA

Artykuły, recenzje i sprawozdania, przekazywane do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” nie mogą być nigdzie opublikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.

Tekst **artykułu** wraz z przypisami powinien zostać złożony w jednym egzemplarzu na papierze formatu A 4 – czcionka Times New Roman CE 12 punktów – interlinia 1,5 – margines z lewej strony 35 mm – w całości nie przekraczać 20 stron. Artykuł będzie recenzowany przez kompetentnych recenzentów.

Objętość **recenzji** aktualnie wydawanych publikacji z zakresu szeroko rozumianej teologii, a także filozofii, nie powinna przekraczać 5-6 stron maszynopisu. Natomiast dla **sprawozdań** z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów uznajemy objętość 5-8 stron.

Do tekstu (poza sprawozdaniami i recenzjami) należy dołączyć streszczenie w języku polskim oraz w jednym z języków kongresowych, które nie może przekraczać pół strony maszynopisu. Należy również przetłumaczyć tytuł artykułu i podtytuł.

Informacja o autorze powinna zawierać następujące dane: imię i nazwisko autora, stopień i tytuł naukowy, miejsce pracy oraz dokładny adres do korespondencji z Redakcją, e-mail, telefon.

Przypisy należy sporządzić według zasad ogólnie przyjętych w publikacjach naukowych i stosowanych także we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”. Redakcja przyjmie ewentualnie tekst z przypisami zapisanymi w tzw. systemie amerykańskim. Wówczas bibliografię w układzie alfabetycznym należy umieścić na końcu artykułu.

Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach i zamieszczonych w bibliografii powinien być kompletny, a przytaczane cytaty sprawdzone.

Autor publikacji otrzyma jeden egzemplarz „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Prawa wydawnicze przechodzą na wydawcę.

Redakcja będzie wdzięczna za nadsyłanie materiałów (w programie Word 97-2003) pocztą na adres:

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław
oraz drogą elektroniczną: przeglad@pwt.wroc.pl

Formatowanie tekstu – wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa – należy ograniczyć do minimum.

Tekstów niezamówionych Redakcja nie zwraca.