

wrocławski **PRZEGLĄD** teologiczny

wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XVII 2009 Nr 2

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
17/2009/nr 2

OD REDAKCJI

Ostatnio Jego Eminencja Ks. Kard. Prof. Stanisław Nagy SCJ otrzymał doktorat *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Uroczyste wręczenie odbyło się 10 maja 2009 roku w Krakowie. Sylwetkę Księdza Kardynała, który prawie trzydzieści lat był związany z naszą Uczelnią przedstawia pani Elżbieta Dołganiszewska.

Ze względu na ogłoszony przez Pp Benedykta XVI Rok Kapłański, s. Ewa Jezierska próbuje odtworzyć obraz prezbitera na podstawie listów do Tymoteusza i Tytusa. Natomiast ks. Bogdan Gienza, wspólnie z ks. Aleksandrem Radeckim, opisują aktualną sytuację rekolekcji dla kapłanów oraz zastanawiają się nad udoskonaleniem ich przeżywania. Ks. Rajmund Pietkiewicz zestawia zaś biblijne przekazy o ustanowieniu Eucharystii, z której i dla której rodzą się kapłani. W kontekście kapłaństwa i eucharystii warto zapoznać się z moją recenzją najnowszej książki Josepha Ratzingera, która ukazuje „korzenie liturgii”.

W numerze znajdziemy też, jak zwykle, studia związane z Dolnym Śląskiem. Pani Magdalena Raganiewicz, kontynuuje swą opowieść o św. Edycie Stein. Tym razem omawia wpływ Maxa Schelera, Adolfa i Pauliny Reinach oraz bezimiennych świadków prawdy na jej zmagania duchowe. Ks. Antoni Kielbasa przedstawia natomiast studium o obecności i roli Pisma Świętego w życiu Świętej Jadwigi z Trzebnicy. Pan Andrzej Prasał opisuje zaś życie i twórczość wrocławskiego kapelmistrza katedralnego, Józefa Ignacego Schnabla.

Kolejna grupa artykułów została poświęcona chrześcijańskiej Europie. Bp Egon Kepellari z Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej omawia stosunek Kościoła do społeczeństwa w Europie. Ks. Jerzy Machnac, który w tych dniach opublikował tłumaczenie książki Gerarda Lohfinka pt. *Jakie argumenty ma nowy ateizm?*, przedstawia „trzy głosy krytyczne” o tymże ateizmie. Ks. Henryk Szareyko, który poprzednim razem pisał o Robercie Schumanie, teraz przypomina postać Alcide de Gasperiego. Powszechnie wiadomo, że pierwszy z nich rzucił ideę zjednoczonej Europy, natomiast drugi jest współtwórcą Rady Europy. Nigdy jednak dosyć przypominać, że obaj są kandydatami na ołtarze. Proces beatyfikacyjny Roberta Schumana rozpoczął się w 1989 r., a Alcide de Gasperiego w 1993 r. Od tej pory określani są mianem „Sługa Boży”. W tym kontekście staje się jasne, że Kościół był dla nich natchnieniem

oraz ich życiowym środowiskiem. Nie pytali, czy zjednoczona Europa może być chrześcijańska. Dla nich było oczywiste, że chrześcijańskie dziedzictwo Europy to źródło i skała, na której trzeba budować tę jedność, aby nie budować na piasku i nie gardzić tym, bez czego nie zrozumie się europejskiego dziedzictwa.

Można też wyodrębnić w tym numerze grupę artykułów zasługujących na szczególną uwagę. Nie są one związane z żadną okolicznością, lecz podejmują tematy bliskie ich Autorom. Ks. Mirosław Kiwka pisze o człowieku i mistyce w ujęciu E. Underhill. O. Piotr Liszka CMF zastanawia się, jakie konsekwencje ma i mieć powinna struktura osoby przy rozważaniu zagadnień teologicznych. O. Michał Lukoszek OSPPE analizuje nauczanie Jana Pawła II na temat posługi Biskupa Rzymu dla jedności Kościoła. Ks. Tomasz Nawracała omawia zaś eschatologię obecną w Pismach bł. Elżbiety od Trójcy Świętej. Ks. Ryszard Zawadzki ukazuje inspiracje biblijne encykliki „*Dives in misericordia*”.

Ten numer trafi do Państwa przed Bożym Narodzeniem. Proszę zatem przyjąć najserdeczniejsze życzenia. Niech nam nie zabraknie zadziwienia, z jakim Aniołowie głosili chwałę Boga. Niech nie zatracimy prostoty pasterzy. Niech naszym udziałem będzie otwartość mędrców, którzy wiedzieli, że mogą zobaczyć i zrozumieć więcej, jeśli tylko podejmą trud pielgrzymki do Betlejem.

O. Kazimierz Lubowicki OMI
Redaktor naczelny

O. TOMASZ FRANC OP

NARODZINY BOGA W DUSZY CZŁOWIEKA WEDŁUG MISTRZA ECKHARTA

Również dzisiejszy człowiek jest *capax Dei*, jest „otwarty na Boga”. Jego naturalnym pragnieniem jest pragnienie Boga, ponieważ dla Niego i przez Niego został stworzony, w Nim znajduje swój sens i swoje spełnienie (por. KKK 27)¹. Trzeba jednakże pamiętać, że to otwarcie człowieka jest jego własną inicjatywą o tyle, o ile jest odpowiedzią na łaskę Bożą, zapraszającą go do podjęcia dialogu realizującego się w modlitwie. To Bóg pierwszy wzywa człowieka, a zwrócenie się w wolności do Niego jest już odpowiedzią (por. KKK 2567).

Średniowieczny teolog Bernard z Chartres powiedział o ludziach swoich czasów, porównując ich z wielkimi umysłami starożytności, że jesteśmy karłami na barkach olbrzymów². Te słowa w doskonały sposób oddają kondycję dzisiejszego człowieka: jesteśmy duchowymi karłami i dlatego musimy się wspiąć na barki olbrzymów, by móc zobaczyć więcej i dalej. Takim olbrzymem duchowym jest niewątpliwie Mistrz Jan Eckhart. Tego, który idzie za jego radami, uczy modlitwy głębi, odnajdywania w sobie samym i w drugim człowieku Bożej obecności, doświadczonej w zjednoczeniu z Nim. To natomiast owocuje największym darem: narodzinami Syna Bożego.

Temat artykułu będzie realizowany za pomocą analizy *Kazań* Mistrza Eckharta, gdyż właśnie w nich w sposób najpełniejszy zawarta jest jego nauka o narodzinach Boga w duszy. W pracy wykorzystane będzie polskie tłumaczenie *Kazań* Mistrza Eckharta, dokonane i opatrzone wstępem przez Wiesława Szymonę OP. Z tego zbioru będą pochodzić wszystkie cytowane w tej pracy *Kazania*. W języku polskim dostępny jest jeszcze jeden zbiór kazań i traktatów Eckharta, opracowany przez Jerzego Prokopiuka. Jednakże tutaj zostanie wykorzystana jedynie napisana przez niego przedmowa.

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], Pallottinum, Poznań 1994.

² Por. G.R. EVANS, *Filozofia i teologia w średniowieczu*, tłum. J. Kielbasa, Kraków 1996, s. 79.

I. RYS BIOGRAFICZNY

Termin „mistyka” pochodzi od przymiotnika greckiego *mystikos*, oznaczającego rzeczywistość tajemniczą, przede wszystkim o charakterze sakralnym. Bardzo trudno wyodrębnić jakąś jedną ogólną definicję tego, czym jest mistyka. Jak się ją definiuje, zależy od tego, kto ją uprawia, ponieważ każdy człowiek szukający Boga jest inny, żyje też w innym kontekście kulturowo-historycznym. Osoba mistyka i środowisko, w którym on żyje, wpływa także na oblicze mistyki.

Eckhart był wielkim mistykiem, ale przy tym był także wielkim uczonym swoich czasów, człowiekiem, który umiał łączyć rozum z wiarą. Na tych dwóch kolumnach opiera się jego mistyka, na tym też budowało się jego mistyczne doświadczenie. Rozum to – w tym przypadku – szeroko rozumiana filozofia. Wiara jest oparta na nieomylnym źródle, jakim jest Pismo Święte, nieomylnym ze względu na Tego, który je objawia. Oba te nurty zasilają treść jego *Kazań*. To właśnie w języku filozofii oświeconej wiarą próbował wyrażać to, co było dla niego najważniejsze, to, w jaki sposób dokonuje się zjednoczenie duszy z Bogiem i jaki jest jego owoc, czyli narodziny Syna Bożego w duszy człowieka. Tego rodzaju mistyka, wyrażona językiem filozofa i teologa, może być nazwana „religijną metafizyką ducha”³. Stąd też istotne jest poznanie samej sylwetki Mistra oraz źródeł jego mistyki, by móc zrozumieć jego duchową drogę.

1. Życie Eckharta

Jan Eckhart urodził się około 1260 roku, prawdopodobnie w rodzinie rycerskiej, na zamku w Hochheim koło Gothy w Turyngii. Dokładna data nie jest jednak znana, jak również data i okoliczności jego śmierci. Podobnie miejsce urodzenia oraz pochodzenia nie są pewne⁴. Z historycznie udokumentowanych wydarzeń można wnosić, że wstąpił do Zakonu Kaznodziejskiego w wieku około piętnastu lat. Jego biografowie przyjmują, że pięcioletnie studia teologiczne odbył w dominikańskim Studium Generale w Kolonii około 1280 roku, gdzie słuchał wykładów i kazań Alberta Wielkiego. W latach 1293-1294 Eckhart przebywał po raz pierwszy w charakterze naukowca na Sorbonie w Paryżu. Tam otrzymał tytuł *lector sententiarum*, komentując *Sentencje* Piotra Lombarda, będące ówczesnym podręcznikiem teologii. W roku 1302 na Uniwersytecie Paryskim otrzymał najwyższy tytuł naukowy: *magisterium in sacra teologia*, na podstawie swoich wcześniejszych dokonań naukowych – to właśnie ze względu na ten tytuł nazywany jest popularnie Mistrzem Eckhartem. Podczas pobytu w Paryżu, w roku 1303 został wybrany na prowincjała Saksonii, a od 1307 był równocześnie wikariuszem generała zakonu dla prowincji czeskiej. Łączyło się to z częściową rezy-

³ T.F. O'MEARA, *Mistrz Eckhart*, W drodze 7-8(1986), s. 120.

⁴ Szerzej o życiu Eckharta: por. MISTRZ ECKHART, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, s. 7nn. W. Szymona w napisanym przez siebie wstępie do *Kazań* podaje dwa możliwe miejsca narodzin Eckharta: Hochheim koło Gotha lub miejscowość o tej samej nazwie leżącą koło Erfurtu.

gnacją z kariery naukowej na rzecz zaangażowania w sprawy administracyjne. Jednakże w 1310 roku ponownie został wysłany przez przełożonych na uniwersytet, gdzie w latach 1311-1313 po raz drugi objął katedrę teologii⁵. Fakt dwukrotnego objęcia tego stanowiska świadczy o wysokim poziomie naukowym Mistrza. W zakonie dominikańskim takie wyróżnienie spotkało przed nim tylko św. Tomasz z Akwinu. Po okresie paryskim, od 1314 aż do 1323 roku przebywa w Strasburgu, gdzie powstała przeważająca część jego niemieckich *Kazań*. W 1323 roku zostaje powołany przez generała zakonu na urząd regensa i wykładowcy dominikańskiego Studium Generale w Kolonii. W roku 1326 Eckhart w dość zaskakujących okolicznościach – biorąc pod uwagę jego zaangażowanie w życie Kościoła – zostaje pozwany przed trybunał inkwizycyjny biskupa Kolonii, a później przed trybunał papieża Jana XXII, jako podejrzany o głoszenie herezji. Przez cały czas trwania procesu Mistrz uważał się za niewinnego i twierdził, że głosił tylko i wyłącznie naukę katolicką, co wyraził w złożonej przez siebie uroczystej deklaracji, zapewniając, iż gotów jest odwołać publicznie każdą podejrzaną i błędną naukę, jeżeli tylko udowodniony zostanie jej fałsz. O tym, w jaki sposób rozpatrzyła naukę Mistrza powołana przez Jana XXII komisja teologów oraz niezależny od niej kardynał Fournier, a późniejszy papież Benedykt XII, tak pisze W. Szymona: „przypisywane mu [tj. Eckhartowi] twierdzenia [trybunał papieski, czyli papieska komisja teologów i kardynałów] ocenił jednak nie w kontekście całej jego doktryny (z tą nikt się w Awinionie prawdopodobnie nie zapoznał), nie starał się też wnikać w jego słuszną duchową intuicję wyrażającą się niekiedy w niedostatecznie dopracowanej formie, lecz osądził je według materialnego brzmienia przetłumaczonych (czy zawsze dokładnie?) na łańcuch słów (*prout verba sonant*) i wszystkie uznał za heretyckie. Wyjaśnienia Eckharta zostały w każdym wypadku zamieszczone, ale i odrzucone jako niewystarczające”⁶. Nieco łagodniej potraktowano doktrynę Mistrza w potępiającej jego naukę bulli papieskiej *In agro dominico*⁷, wydanej 27 marca 1329 roku. Spośród zakwestionowanych przez komisję stu jego twierdzeń potępiono ostatecznie tylko siedemnaście, a jedenaście uznano za podejrzenie brzmiące, przy czym warto zaznaczyć, że w wyniku przeprowadzonego procesu nie został on formalnie uznany za heretyka. W chwili ogłoszenia pisma potępiającego jego twierdzenia nie żył już od około roku. Bulla zaznacza też, że przed swoją śmiercią Mistrz odwołał wszystkie twierdzenia uznane za heretyckie, jak również te, które mogły być rozumiane w sensie niekatolickim. Samo potępienie nie nabrało szerszego rozgłosu, gdyż papież polecił odczytać dokument tylko w kościołach archidiecezji kolońskiej⁸.

⁵ Por. J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris 1956, s. 41.

⁶ W. SZYMONA, *Wstęp*, w: MISTRZ ECKHART, *Kazania*, dz. cyt., s. 18.

⁷ Zob. I. BIEDA, S. GŁOWA (oprac.), *Breviarium fidei*, VII 47, Poznań 1998.

⁸ Por. W. SZYMONA, *Wstęp*, art. cyt., s. 20.

2. Źródła mistyki Eckharta

Dzięki oryginalności swojej myśli Mistrz Eckhart podłożył podwaliny pod nowy nurt mistycyzmu, tzw. mistykę intelektualną, spekulatywną, opartą na ściśle naukowym myśleniu filozoficzno-teologicznym. Dało to początek mistyce nadreńskiej, której przedstawicielami byli m.in. Jan Tauler i bł. Henryk Suzo.

Mistyka Eckhartowa opiera się na Piśmie Świętym. Każde z jego *Kazań* rozpoczyna się cytatem zaczerpniętym z liturgii, rozważanym w danym dniu przez cały Kościół. *Kazania* powstawały na ambonie, podczas Mszy Świętej, były skierowane do tych, którzy pragnęli karmić się słowem Bożym. Najczęściej przytaczany i zarazem najważniejszy autorytet stanowi dla Mistrza Pismo Święte, jego ważność wypływa z autorytetu samego Boga. Cytaty, które spotykamy w *Kazaniach*, są zaczerpnięte z *Wulgaty*. Niekiedy są one mało precyzyjne ze względu na to, że często są przytaczane wprost z pamięci, innym razem są celowo parafrazowane przez kaznodzieję, który w ten sposób pragnie wyrazić za ich pomocą ideę przewodnią *Kazań*, którą zawsze jest jakiś aspekt zjednoczenia z Bogiem⁹. Za przykład może posłużyć tu *Kazanie 32*, w którym komentowane są słowa z Księgi Przysłów: „Dobra kobieta oświeciła ścieżki swego domu i chleba nie zapracowanego nie jadła” (Prz 31,27)¹⁰. Komentarz Mistrza jest następujący: „«Dom» ten w całości oznacza duszę, a przez «ścieżki» należy rozumieć jej władzę”¹¹. Później następuje wyliczenie władz duszy i pouczenie, jak ich strzec, by nie przynosiły szkody duszy pragnącej zjednoczenia z Bogiem.

Eckhart, podobnie jak inni scholastyki, przyjmował istnienie wielu sensów skrypturystycznych, jednakże w poglądach na owe sensory różnił się od nich znacznie. Dla scholastyków tekst natchniony, obok odczytywania go w sposób dosłowny, mógł być interpretowany w trojakim sensie mistycznym: alegorycznym, moralnym i eschatologicznym. Dla Mistrza, wzorującego się na św. Augustynie, ważniejsze było uchwycenie obok sensu literalnego, dosłownego, jeszcze głębszej jego warstwy, ukrytej w obrazach, przenośniach i porównaniach. Swoje siły Mistrz poświęcał wydobyciu właśnie tego głębszego sensu słowa Bożego, z jednoczesnym prawie zupełnym zarzuceniem odczytywania literalnego¹².

W *Kazaniach* można prawie zawsze wyróżnić kilka warstw interpretacji teologicznej komentowanego fragmentu. Po wstępnym wyjaśnieniu ogólnym następuje podanie etymologii niektórych słów tekstu biblijnego. Jest to najczęściej pseudoetymologia formułowana na podstawie średniowiecznych słowników. Przykładem może być pochodzenie nazwy biblijnego miasta Naim (por. Łk 7,11), jaką spotykamy w *Kazaniu 18*: „«Naim» znaczy «syn gołębicy», symbolizuje

⁹ Por. tamże, s. 43.

¹⁰ Tłumaczenie Pisma Świętego często różni się od tego, jakie znajdujemy w *Biblii Tysiąclecia*. Cytowane w tej pracy fragmenty Biblii są zgodne z tłumaczeniem podanym w *Kazaniach*.

¹¹ *Kazanie 32*, s. 239. Wszystkie cytaty z *Kazań* Eckharta przytoczone w tej pracy pochodzą ze zbioru: MISTRZ ECKHART, *Kazania*, tłum. i oprac. W. Szymona, W drodze, Poznań 1986. Za tym wydaniem podaję odpowiednio numer kazania i stronę, na której się ono znajduje.

¹² Por. W. SZYMONA, *Wstęp*, art. cyt., s. 44.

więc prostotę. Dusza nie powinna nigdy spocząć w swym dążeniu, dopóki się nie stanie całkowicie jednym w Bogu. «Naim» znaczy też «prąd», z czego wynika, że człowiek nie powinien płynąć z nurtem grzechów i słabości»¹³.

Źródłem innych informacji o rozważanym słowie Bożym są odnoszone do niego prawdy wiary, tezy filozoficzne czy inne fragmenty Pisma Świętego. Po takiej analizie natchnionego tekstu Mistrz wyciąga wniosek praktyczny, który trzeba zastosować w życiu codziennym. Przykłady, jakimi operuje, ukazują zwykłych ludzi w ich codzienności, brak w tych przykładach wielkich bohaterów czy jakichkolwiek odniesień do wydarzeń historycznych, toteż nie mają powiązania z jakąś jedną epoką, co i dziś nadaje im walor świeżości. Dla Mistrza tak w jego *Kazaniach*, jak i w życiu liczył się tylko Bóg i dusza¹⁴.

Drugim źródłem mistyki Eckharta, a raczej narzędziem, za pomocą którego próbował wyrazić swoje doświadczenie mistyczne, była filozofia. Spośród poprzedników jego nauki na szczególną uwagę zasługują: Plotyn, św. Augustyn, Dionizy Pseudo-Areopagita oraz św. Albert Wielki, choć badacze jego myśli mówią nawet o setkach przytaczanych przezeń autorytetów.

Mówiąc o prekursorach Eckharta, trzeba pamiętać, że nie można tak po prostu nazwać go idealistą, neoplatonikiem, scholastykiem lub uznać jego filozofię za konglomerat rozmaitych nurtów filozoficznych, które rzeczywiście znajdują swoje odbicie w jego pismach. Mistrz tworzy absolutnie własną, oryginalną, konkretną syntezę, a charakter nadaje jej jego intelektualna osobowość¹⁵. Ważne jest też, aby przy interpretowaniu jego nauki mieć na uwadze to, że posługując się cytatami, nie przytacza ich tylko po to, by wesprzeć swoją własną argumentację, ale raczej pokazać swoją własną myśl w sformułowaniu innego autora. Znany polski historyk filozofii Władysław Tatarkiewicz twierdzi, że poprzednicy Eckharta „byli raczej sprawdzianem niż natchnieniem jego filozofii”¹⁶. Przy tak rozumianej roli, jaką miały spełniać rozliczne cytaty zaczerpnięte od filozofów, często niemieszczących się w ramach ortodoksji katolickiej, nie można pochopnie wnioskować o jego zależności od poglądów tych autorytetów ani też o całkowitej aprobacie dla ich doktryny¹⁷.

Źródła języka mistyki chrześcijańskiej należy szukać w myśli Plotyna, który korzystając z poglądów Arystotelesa i stoików, rozwinął i udoskonalił naukę Platona, tworząc swój własny system filozoficzny, zwany neoplatonizmem. Wszyscy poprzednicy myśli eckhartiańskiej w mniejszym lub większym stopniu byli pod jego wpływem. Wieki średnie w różny sposób przyswoiły sobie neoplatonizm, m.in. przenikał on do myśli średniowiecznych filozofów razem z dziełami ojców Kościoła, czego dobrym przykładem jest św. Augustyn i jego *Wyznania*. W wieku IX neoplatonizm pojawił się w łacińskiej Europie za spr-

¹³ *Kazanie 18*, s. 168.

¹⁴ Por. W. SZYMONA, *Wstęp*, dz. cyt., s. 45n.

¹⁵ Por. J. PIÓRCZYŃSKI, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 10.

¹⁶ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1998, s. 308.

¹⁷ Por. W. SZYMONA, *Wstęp*, art. cyt., s. 43.

wą Jana Szkota Eriugeny, który przetłumaczył z greki *Corpus Dionysiacum*, zbiór dzieł przypisywanych Pseudo-Dionizemu Areopagicie, będący w dużej mierze próbą przedstawienia schrystianizowanego neoplatonizmu. W XIII wieku, wraz z odkryciem wielu pism neoplatońskich przekazanych za pośrednictwem myślicieli arabskich, nastąpił renesans myśli antycznej¹⁸. Nie można jednak mówić o wyłącznej obecności myśli neoplatońskiej w średniowiecznej Europie. Obok niej zaczęła pojawiać się także filozofia Arystotelesa.

Neoplatonizm i arystotelizm, odegrały decydującą rolę w rozwoju myśli filozoficznej wieków średnich. Warto zauważyć, że w swojej czystej formie są one radykalnie różne. Różnicę tę widać także w porównaniu poglądów np. Tomasza z Akwinu, którego myśl w dużej mierze opierała się na Arystotelesie, z poglądami zwolenników albertyzmu, filozofii biorącej początek od Alberta Wielkiego, która to w XIV wieku została poddana wpływowi neoplatonizmu¹⁹.

Tomizm arystotelesowski głosił, że istnieje nieprzekraczalna przepaść między Bytem Najwyższym a radykalnie różnymi od niego bytami, które w Nim uczestniczą jedynie przez analogię. Akt poznawczy między bytem człowieka, jego duszą a istotą Boga dokonuje się poprzez inne byty. Intelkt czynny kieruje się na zewnątrz (*ad extra*) poprzez zmysły do innych bytów stworzonych. Na drodze abstrakcji pozbawia je cech jednostkowych, tworząc w ten sposób zarys wiedzy poprzez wyciągnięcie ogólnych, ułomnych i pośrednich wniosków o tym, jaki jest Bóg. Taki rodzaj poznania Boga, *cognitio*, dostępny jest nam w trakcie naszego ziemskiego życia. Tomasz mówi też o innym rodzaju wiedzy, o *visio*, które jest oglądem Bożej istoty w chwale zbawionych, w życiu wiecznym, gdy nasze władze naturalne zostaną uwzniośnione, niejako podniesione przez *lumen gloriae* – do oglądania Boga „twarzą w twarz”, do *visio beatifica*. Jednakże będzie to widzenie na miarę naszej skończoności. Myśl Eckharta nie naśladuje filozofii Tomaszowej, są one różne. Mistrz wprawdzie posługuje się językiem św. Tomasza, ale nie jest tomistą²⁰.

Doświadczenie mistyczne jest łatwiejsze do zrozumienia na gruncie neoplatońskim. Mistrz weryfikował swoje doświadczenie mistyczne za pomocą nauki Alberta Wielkiego, który przyjął myśl neoplatońską w dużej mierze za pośrednictwem św. Augustyna. Tematem centralnym neoplatonizmu Alberta Wielkiego była preegzystencja bytów jako idei odwiecznie istniejących w boskiej istocie. Bóg zawiera więc w sobie archetyp wszystkich możliwości, ale gdy byt zaczyna istnieć jako byt konkretny, wówczas nabiera właściwości bytu stworzonego. Wychodząc z boskiego *esse ideale*, nie traci kontaktu z istotą boską, która nadal jest dla niego *exemplare*, boskim wzorcem²¹. Nie jest to już jedność bytowa jak w przypadku plotyńskiej emanacji, ale jedność wynikająca z tego,

¹⁸ Por. L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris 1968, s. 12n.

¹⁹ Por. tamże, s. 14n.

²⁰ Por. O. CLÉMENT, *Vladimir Lossky: L'interprète de Maître Eckhart*, La Vie Spirituelle 730(1999), s. 54.

²¹ Por. L. COGNET, *Introduction aux mystiques...*, dz. cyt., s. 15.

że Bóg jest Tym, w którym byty istnieją jako idee, prawzory rzeczy. Byt przygodny, stworzony jest związany ze swoją ideą w Bogu, przez co jest też związany z Nim samym. W Bogu nieustannie istnieje idea mnie samego na sposób wieczny, boski, tożsamy z Bogiem, choć idea ta nie żyje własnym, odrębnym, niezależnym życiem. Jak powie Eckhart: „[Bóg], wypowiadając Słowo, wypowiada siebie i wszystkie rzeczy w drugiej Osobie. I daje Mu tę samą naturę, którą sam ma. I wypowiada w tymże Słowie wszystkie rozumne duchy, istotowo równe temuż Słowu w obrazie [czyli preegzystując jako idee Boże], dopóki pozostają w Nim. Przystają jednak być Mu we wszystkim równe, z chwilą gdy wychodzą na zewnątrz, kiedy każdy obraz [idea] otrzymuje swoje własne odrębne istnienie. Obrazy te (to jest istniejące na zewnątrz) uzyskały jednak możliwość opartego na łasce upodobnienia się do tegoż Słowa”²².

Boski archetyp w duszy znajduje się według Alberta w intelekcie czynnym, augustyńskim *mens*, który nie zwraca się już ku zmysłom i stworzeniom, ale bezpośrednio oświecony światłem boskim w Bogu ujmuje inne byty. Eckhart tak ujmie rolę *mens*, odwołując się do św. Augustyna i do Arystotelesa: „Święty Augustyn, a wraz z nim pewien mistrz pogański [Arystoteles], mówi o dwóch obliczach duszy. Jedno zwrócone jest w kierunku tego świata i ciała [intelekt bierny] [...]. Drugi [intelekt czynny] kieruje się wprost ku Bogu; w nim przebywa i nieustannie działa Boskie światło, tylko dusza nie wie tego, bo nie jest u siebie”²³. Pamiętać należy, że Eckhart w swoich twierdzeniach nie był panteistą.

W ten sposób kontemplacja staje się już tu na ziemi antycypowaniem *visio beatifica*. Nie jest to widzenie Boga „twarzą w twarz”, jakie jest udziałem świętych w chwale niebieskiej, ale jest to, idąc za nauką św. Augustyna, oglądanie Boga i Jego Boskich idei na poziomie poznania mistycznego²⁴.

Mówiąc o nauce św. Augustyna i jej oddziaływaniu na Eckharta, nie można pominąć jego koncepcji obrazu. Dla Augustyna dusza ludzka w swej najwyższej i najdoskonalszej części jest ze swej istoty obrazem Boga, poprzez który poznaje ona Boga lub może go poznać²⁵. Jednakże trzeba pamiętać, że posiadając godność bycia obrazem Boga, jesteśmy obrazem nierównym Obrazowi, jesteśmy obrazem Obrazu, „uczynionym przez Syna na wzór Ojca, a nie zrodzonym jak tamten [...]. On nigdy się nie oddziela, bo jest tym samym, co Ten, z którego jest. My natomiast z trudem naśladowujemy trwały wzór i zdążamy za Niezmiennym”²⁶.

Temat obrazu należy do najważniejszych w mistyce Mistrza. Za pomocą kategorii obrazu wyjaśnia on trzy centralne idee w *Kazaniach*: podobieństwo duszy do Boga, jej zjednoczenie z Nim oraz duchową płodność człowieka zjednoczonego z Bogiem, wyrażającą się Jego narodzinami w duszy²⁷.

²² *Kazanie 1*, s. 80.

²³ *Kazanie 37*, s. 255.

²⁴ Por. É. GILSON, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 117.

²⁵ Por. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, XIV, VIII, 11, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.

²⁶ Tamże, VII, III, 5.

²⁷ Por. W. SZYMONA, *Wstęp*, art. cyt., s. 54.

Ukazując paralele i bliskość neoplatonizmu w wydaniu Plotyna, trzeba pamiętać też i o tym, co radykalnie różni go od wiary chrześcijańskiej. Mistrz był świadom adekwatności myśli neoplatońskiej, jednakże widział też jej ułomność. Najpełniej różnice te uwidaczniają się, gdy przyjrzymy się relacji Jedni do człowieka lub koncepcji duszy przedstawionej w nauce Eckharta i Plotyna.

Plotyńskie Jedno jest samotne, nie interesuje się szukającą go duszą, jest ono nieświadome tych, którzy go szukają, i nie może wyjść ich poszukiwaniom naprzeciw, wspomóc darem łaski. Samotność jest także udziałem duszy, nie ma ona żadnych towarzyszy w drodze do Boga. Plotyn mówi o tym w *Enneadach*, że jest to „ucieczka samotnika do Samotnika”²⁸.

Eckhart przeciwnie, posuwa się prawie do skrajności, próbując wyrazić, jak bardzo Bóg pragnie nas samych: „Tak bardzo pragnie On naszej szczęśliwości, że wabi nas ku sobie na wszystkie możliwe sposoby, radością i cierpieniem [...]. Nigdy Bogu nie dziękuję za to, że mnie kocha, bo choćby nawet chciał, nie mógłby przestać mnie kochać; do kochania przymusza Go sama Jego natura. Dziękuję Mu natomiast za to, że w swej dobroci nie może się powstrzymać od tego kochania”²⁹. Na innym miejscu powie Mistrz, że „w Bogu jest tak wielka potrzeba dawania tobie, że nie może czekać i pierwszy daje ci siebie samego”³⁰. Bóg Eckharta nie jest Samotnikiem jak Jedno Plotyna, On sam wychodzi człowiekowi naprzeciw. Mistrz mówi o tym, opierając się na słowach Pisma Świętego: „«Panie, Ty jesteś Bogiem ukrytym» (Iz 45,15). Gdzie On jest? Człowiek, który się ukrywa, gdy zakaszle, zdradza tym samym swą kryjówkę. Podobnie postąpił Bóg. Nikt nie mógłby Go znaleźć, gdyby On sam się nie odsłonił”³¹.

Mówiąc o poprzednikach mistyki eckhartiańskiej, nie można pominąć Pseudo-Dionizego Areopagity. Teolog ten jest postacią bardzo tajemniczą. Prawdopodobnie był mnichem syryjskim z VI wieku, tajemniczym zwłaszcza dlatego, że swoją bogatą i niezwykle cenną twórczość przypisywał autorytetowi Ateńczyka nawróconego przez św. Pawła mową na Areopagu (Dz 17,34). Jego wpływ na Eckharta zaznacza się szczególnie w sposobie mówienia o Bogu. W mówieniu o Tym, który jest Bogiem Najwyższym, Mistrz – zainspirowany przez Dionizego – posługuje się narzędziem teologii apofatycznej (negatywnej). Areopagita tak charakteryzuje ten rodzaj teologii: „Tutaj natomiast [mowa o teologii apofatycznej], gdy wstępujemy od tego, co najwyższe, do tego, co jeszcze wyższe, słowo pomniejsza się w miarę wstępowania, by u kresu całkowicie zamilknąć i w pełni zjednoczyć się z niewysłowionym”³². Eckhart ujmuje ten sens w słowach: „Dionizy mówi: wszyscy, którzy próbują wyrazić Boga słowami, są w błędzie, gdyż nic o Nim nie mówią. Ci natomiast, którzy nie chcą

²⁸ Por. PLOTYN, *Enneady*, VI, 9,11, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.

²⁹ *Kazanie* 73, s. 411.

³⁰ *Kazanie* 78, s. 434.

³¹ Tamże, s. 435.

³² PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Teologia mistyczna*, w: *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 168.

o Nim mówić, mają rację, ponieważ Boga nie może wyrazić żadne słowo; On sam natomiast wyraża siebie w sobie samym³³. Przykładem, jak Dionizy „nie mówi” o tym, kim jest Bóg, może być fragment jego *Teologii mistycznej*: „Wznosząc się coraz wyżej, mówimy, że Bóg nie jest duszą, intelektem, wyobrażeniem [...]; nie może być nazwany ani pomyślany; [...] nie można Go objąć ani myśleć, ani wiedzieć, ani prawdą; nie jest królem ani mądrością, ani jednością, ani jednością, ani Boskością, ani dobrocią, ani duchem (o ile znamy ducha), ani synostwem, ani ojcostwem; [...] nie jest też niczym z niebytu ani czymś z bytu; [...] nie można o Nim niczego zaprzeczać ani nic pewnego orzekać [...], ta najdoskonalsza przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim potwierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad wszystko, całkowicie niezależna od wszystkiego i przenosząca wszystko³⁴”.

W apofatycznym mówieniu o Bogu Eckhart jest niezwykle radykalny, czego przykładem jest fragment *Kazania 23*: „A jeśli nie jest On ani dobrocią, ani bytem, ani prawdą, ani jednym, czymże zatem jest? – Nicością! Nie jest tym ani tamtym. Jeśli jeszcze myślisz, że jest czymś, On tym nie jest³⁵”. Bóg jest Nicością, bo mówienie o Nim, że jest prawdą, dobrem, mądrością, bytem, wprowadza nieład w poznawaniu Jego istoty, niejako rozdrabnia ją na poszczególne aspekty, określenia, a dla Mistra Bóg jest Jednym, co oczywiście nie przeczy prawdzie o Trójcy Świętej. Powie on: „Kiedy mówię, że Bóg jest dobry, dodaję Mu coś. Jedność natomiast jest negacją negacji i prywatą prywatą. Co oznacza Jedność? Oznacza to, czemu niczego nie dodano³⁶”. Szymona tak zinterpretuje ów scholastyczny termin „negacja negacji”: „tam gdzie jest czysty byt, Jedno wolne od wszelkich podziałów, tam nie ma możliwości stwierdzenia, że jedno nie jest drugim, zatem wykluczona zostaje wszelka negacja³⁷”. Mówienie zatem o Bogu jest nie tyle samą negacją, co „negacją negacji”, tak dalece jest posunięta troska o to, by ujmować Boga w Nim samym, w Jego najgłębszej głębi. Idąc drogą negacji, trzeba pamiętać, że „sam Bóg nie jest negatywny: On przemówił i objawił siebie. Dlatego język negacji nie może mieć ostatniego słowa. [...] Chrześcijaństwo, religia Słowa, nigdy nie zadowala się ostatecznym milczeniem³⁸”. Dla Mistra to milczenie, jeśli ma prowadzić do Prawdy, może być przerwane tym jedynym Słowem, jakie „wypowiada” człowiek zjednoczony z Bogiem. Słowem tym jest Syn objawiający Ojca. Eckhart więc nie neguje istnienia Boga. Chce raczej u swoich słuchaczy oczyścić sposób patrzenia na Niego, uświadomić im, że niezgłęziony Bóg jest bezimienny, „bo wszystkie nazwy, jakie mu nadaje dusza, pochodzą od jej umysłu³⁹”. Mistrz powtórzy za św. Au-

³³ *Kazanie 20b*, s. 182.

³⁴ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Teologia mistyczna*, dz. cyt., s. 170.

³⁵ *Kazanie 23*, s. 198.

³⁶ *Kazanie 21*, s. 187.

³⁷ W. SZYMONA, *Wstęp*, art. cyt., s. 70.

³⁸ L. DUPRÉ, *Głębsze życie*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 46.

³⁹ *Kazanie 80*, s. 436.

gustynem, przytaczając go na świadka swojej nauki: „Z tej racji św. Augustyn powiada: «Najpiękniejsze, co człowiek może powiedzieć o Bogu, to zamilknięcie w obliczu wewnętrznego bogactwa Jego mądrości» [...]. Nie próbuj też pojąć czegoś z Boga, On bowiem wznosi się ponad wszelkie rozumienie. Pewien mistrz mówi: gdybym miał Boga, którego bym mógł zrozumieć, nigdy bym Go nie uznał za Boga»⁴⁰.

Mówiąc o Bogu, który jest „negacją negacji”, bardzo ważne jest, by w mistyce eckhartiańskiej ujrzeć także jej drugie oblicze. Obok Boga, który jest Jednością, Nicością, który jest Bogiem bezimiennym, o którym Mistrz nie chce mówić, że jest dobrocią, prawdą czy mądrością, istnieje dla niego jeszcze Bóg inny. Dusza, która Go znalazła, nie może nadać Mu imienia, gdyż „kiedy dusza przepelniona miłością całkowicie się zatapia w Bogu, nie wie o niczym poza miłością. Jest przekonana, że wszyscy poznają Go tak jak ona, i dziwi się, że ktoś zna coś poza Nim, [...] [może] miała zbyt mało czasu, by Go nazwać. Nie może na tak długą chwilę oderwać się od miłości, nie jest zdolna wypowiedzieć innego słowa poza «miłością», [...] może zdawało się jej, że nie ma On innego imienia poza miłością i mówiąc «miłość», wymienia wszystkie Jego imiona»⁴¹. Tak więc Eckhart nie jest tylko i wyłącznie mistykiem typu chłodno racjonalnego, nie jest mu obca miłość, wzajemne szalone zakochanie się duszy i Boga. Skrajność jego teologii apofatycznej nie jest skutkiem jego intelektualnego radykalizmu, ale głębokiej, znającej swoje ograniczenie jako istoty stworzonej, pełnej szacunku i miłości postawy wobec Boga, niewysłowionego w swym bogactwie.

Mistrz Eckhart był człowiekiem o ogromnej erudycji filozoficzno-teologicznej, a mimo to potrafił swoją naukę przekazywać w sposób dostępny prostym ludziom zgromadzonym w kościele. Przy lekturze jego *Kazań* trzeba pamiętać, że nie był on zwykłym kompilatorem myśli autorytetów filozoficznych. Nie ograniczał się do jakiegoś jednego systemu myślenia filozoficznego, ale wszystkich używał jako narzędzi, by opisać swoje doświadczenie wewnętrznego spotkania z Bogiem i poprowadzić innych drogą, którą sam przeszedł.

II. KONCEPCJA BOGA I CZŁOWIEKA

Zanim zostanie przedstawiona eckhartiańska koncepcja *unio mystica*, wizja tego, czym jest rzeczywistość Bożych narodzin w głębi duszy ludzkiej, należy przedstawić naukę Mistrza o podmiotach tego procesu: o duszy i o Bogu. Doktryna ta jest ujęta przez Mistrza jakby z dwóch stron. Z jednej strony człowiek formułuje pozytywne twierdzenia o duszy i o Bogu, z drugiej zaś jest świadomy ograniczoności swojego poznania, które kapituluje wobec niemożności sformułowania jednoznacznej odpowiedzi na pytania, jaka jest dusza i jaki jest Bóg

⁴⁰ *Kazanie 83*, s. 450.

⁴¹ *Kazanie 71*, s. 400.

u podstaw swojego bytu. W tym punkcie zostanie ukazana wzajemna relacja: Boga do Boskości oraz duszy do jej własnej głębi.

1. Bóg i Bóstwo

Przedstawiając koncepcję Boga zawartą w *Kazaniach*, należy pamiętać o tym, że na mistykę Eckharta – oprócz jego osobistej pobożności – miało wpływ jego filozofowanie. Jako *homo metaphysicus* Mistrz mówi o Bycie, Jedni, Dobru, Prawdzie, natomiast jako mistyk, *homo religiosus*, mówi o Bogu bezimiennym, milczącym. Obok Boga Stwórcy, Boga Objawienia (*Gott*) ukazuje nam tajemniczą Boskość (*Gottheit*), Istotę Boga. Koncepcja Boga zawarta w *Kazaniach* jest pełna dynamiki, Eckhart prowadzi swoich słuchaczy „mistyczną drogą” w głąb Istoty Boga. Wychodząc od Boga Objawienia, poprzez ukazanie Boga widzianego oczyma filozofów aż do tego, co najgłębsze: „zdejmijcie z Niego wszystko, co Go okrywa, i ujmijcie Go w Jego nagości, w Jego ubieralni, tam gdzie jest odsłonięty i nagi sam w sobie”⁴². Eckhart nie chce pozostać tylko na poziomie przypisywania Bogu imion wynikających z Jego doskonałości. Pragnie Go niejako ogłocić, by dojść do głębi Jego Bóstwa, stąd w jego *Kazaniach* Bóg w Trójcy często przeciwstawiany jest bezimiennej Boskości. Przeciwstawienie to dokonuje się na poziomie języka mistycznego, doświadczenia wewnętrznego, a nie na poziomie ontycznym. Bóg dla Eckharta nie jest jedynie Nicością, lecz jest też Miłością. Nicość podkreśla Jego transcendencję wobec stworzenia, Miłość zaś mówi nam o tym, jak bardzo On to stworzenie kocha. Bóg Miłość-Nicość „jest w nas tak do szaleństwa zakochany, jakby zapomniał o niebie i o ziemi, o całej swej szczęśliwości i o Bóstwie. Tak jakby o mnie tylko myślał i pragnął dać mi wszystko, co może mnie pocieszyć [...]. Pocięcha Boża jest tak rozkoszna, że wszystkie stworzenia jej szukają i ku niej biegną. Więcej powiem: byt i życie ich wszystkich polega na szukaniu Boga i dążeniu do Niego”⁴³.

Wzajemne przenikanie się doktryny i mistyki eckhartiańskiej trafnie ukazuje Étienne Gilson: „Na samym szczycie [ontologii Mistrza] znajduje się chrześcijańska Trójca Święta. Wraz z innymi teologami Eckhart odróżnia jedność istoty i trzy Osoby Boskie, ale – jeśli przyjrzeć się dokładnie używanym przez niego terminom – zaznaczy, że prawdziwym rdzeniem bytu Bożego w mniejszym stopniu jest sama istota aniżeli jej «czystość», która jest jednością. Szczytem i ośrodkiem wszystkiego jest nieruchoma jedność, spokój, samotność i pustynia Bóstwa. Tak rozumiana *deitas* [boskość] leży poza trzema Osobami Boskimi [...]. «Czystość» istoty, która jest jej jednością, jest zarazem Intelktem, skoro sam Intelkt jest doskonale jeden. Przyjmować zatem czystość Bożej istoty to tyle, co przyjmować Intelkt, którym jest Ojciec i z którym przechodzimy od spokoju Jedności do wewnętrznego wrzenia Bożych rodzeń i pochodzeń, przesłanek stworzenia. Czysta Jedność istoty manifestuje swą ojcowską płodność w ten sposób, że roz-

⁴² *Kazanie 40*, s. 267.

⁴³ *Kazanie 79*, s. 434.

wija, tchnie i stwarza wszelki byt [...]. Jedność istoty jest tą samą Jednością Intelktu, który rodzi Życie, czyli Syna, i z którego pochodzi [...] Duch Święty”⁴⁴.

2. Dusza i głębia duszy

W swojej koncepcji struktury duszy Eckhart rozróżnia – jak większość ówczesnych mu scholastyków – władze duszy od jej istoty, jednakże o wiele bardziej podkreśla różnice, jakie je dzielą. Mistrz tradycyjnie wyróżnia w duszy władze wyższe, do których należą: *mens* lub inaczej *memoria*, *intellectus* i *voluntas*; oraz władze niższe, najczęściej zaliczając do nich: władzę rozróżniania (*rationalis*), władzę gniewliwą (*irascibilis*) oraz władzę pożądarką (*concupiscibilis*). Obok wyróżnionych władz istnieje jeszcze tajemnicza głębia duszy, jej dno.

Mistrz charakteryzuje władze duszy w *Kazaniu 83*, poprzez wyznaczenie dla każdej z nich roli, jaką powinny odgrywać w duszy człowieka. Istnieją trzy władze niższe i trzy wyższe. Eckhart powie, że każda z nich musi być wyposażona w odpowiadający tylko jej tzw. złoty pierścień, dzięki któremu zbliża się do Boga. „Pierwsza [władza niższa] zwie się «rozróżnianiem», *rationalis*. Dla niej powinieś mieć złoty pierścień, to jest światło, dzięki któremu twoja władza poznawcza będzie stale oświetlana ponadczasowym światłem Boskim. Druga władza zwie się «gniewliwą», *irascibilis*⁴⁵, dla niej powinieś mieć złoty pierścień, a mianowicie pokój. Dlaczego? Bo w jakim stopniu jesteś w pokoju, w takim jesteś też w Bogu [...]. Trzecia władza nazywa się «pożądaniem», *concupiscibilis*. Na niej również powinieś nosić złoty pierścień, a mianowicie umiarkowanie, tak żebyś umiał zachować umiar wobec wszystkich stworzeń”⁴⁶.

Władze wyższe są szlachetniejsze niż władze niższe. Szlachetność ich bierze się z tego, że to właśnie one ukazują człowieka jako obraz Trójcy Świętej. Troistość tych władz odpowiada troistości Osób Boskich. „Pierwsza to władza zachowująca, *memoria*. W Trójcy porównujemy ją z Ojcem. Powinieś mieć dla niej pierścień, to jest «pojemnik», byś mógł w sobie przechowywać wszystkie rzeczy wieczne. Druga zwie się «umysłem», *intellectus*. Tę władzę porównujemy do Syna. Dla niej także powinieś mieć złoty pierścień, to jest poznanie, byś w każdym czasie poznawał Boga [...]. Trzecia władza zwie się «wołą», *voluntas*. Przyrównujemy ją do Ducha Świętego. Złoty pierścień, który masz na niej nosić, to miłość, jaką masz kochać Boga”⁴⁷. Ten model odniesienia trzech władz wyższych do Trzech Osób Boskich Eckhart zaczerpnął od św. Augustyna.

Wzajemną relację między władzami wyższymi duszy a niższymi Mistrz ujmuje w słowach: „dusza została stworzona w punkcie, w którym spotykają się ze sobą czas i wieczność, dlatego dotyka jednego i drugiego. Wyższymi wła-

⁴⁴ É. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 392.

⁴⁵ Niestety, terminologia związana z władzami duszy nie jest u Eckharta jednolita. Np. władza niższa, „pożądarka” (*irascibilis*) w *Kazaniu 32* zaliczona jest do władz wyższych.

⁴⁶ *Kazanie 83*, s. 451.

⁴⁷ Tamże.

dziami dotyka wieczności, niższymi natomiast – czasu⁴⁸. Władze wyższe są zaangażowane w poznawanie rzeczywistości boskiej, a niższe w świat stworzony, postrzegalny zmysłami.

Analizując koncepcję Boga, Mistrz prowadzi swoich słuchaczy w głąb tajemniczej Boskości. Gdy mówi w *Kazaniach* o duszy człowieka, o jej najbardziej wewnętrznej części, wskazuje, że droga poznania „dna” duszy, jej istoty, jest drogą prowadzącą do Boskości: „żebyśmy mogli dotrzeć kiedyś do głębi Boga i do tego, co w Nim najbardziej wewnętrzne, musimy najpierw, w czystej pokorze, dotrzeć do naszej własnej głębi i do tego, co w nas najbardziej wewnętrzne”⁴⁹.

Poznanie, które „nie spogląda ku dołowi”, które jest drogą do Boga, nie polega na dyskursywnych, intelektualnych operacjach umysłu. Nie jest to droga „chłodnego intelektualizmu”, jest to poznanie duchowe, w którym „dusza jest wolna od rzeczy cielesnych i obecnych. Słyszcy się tam bez dźwięków, poznaje w sposób niematerialny, nie ma tam białego, czarnego ani czerwonego. W tym czystym poznaniu dusza ujmuje Boga całego: jednego w naturze, troistego w Osobach”⁵⁰.

Owo poznanie duchowe dokonuje się w głębi duszy człowieka. Mistrz, pamiętając o jej niewyrażalności, próbuje nadać tej głębi różne imiona, obok takich jak „umysł” czy po prostu „głębia duszy” pojawiają się także inne, np.: „iskierka”, „wierzchołek”, „warowne miasto”, „istota”, „duch”, „coś”, „głowa”, „świątynia”, „dom Boży”. Ta różnorodność imion służy mu do ukazania odmienności istoty duszy, a zarazem jej najwyższej doskonałości w porównaniu z innymi jej „częściami”⁵¹. Owa głębia duszy jest dla Mistrza zarazem „najbardziej wewnętrzną i najwznioślejszą częścią duszy”⁵².

W *Kazaniu 69* Mistrz przeprowadza charakterystykę głębi duszy, umysłu, który uświadomił sobie Boga i już w Nim zasmakował. Taki umysł ma pięć właściwości. Pierwsza z nich: „oderwanie od tutaj i teraz”⁵³, oznacza abstrahowanie od czasu i miejsca w działaniu umysłu. Druga właściwość to „brak podobieństwa do czegokolwiek”⁵⁴. Eckhart uzasadnia to słowami: „nie będąc podobna do niczego, władza ta jest przez to samo podobna do Niego. Jak On do niczego nie jest podobny, tak też do niczego nie jest podobna i ta władza”⁵⁵. Po trzecie, władza, która zasmakuje w Bogu, podobnie jak On nie może mieć w sobie „żadnego zmieszania ani złożenia”⁵⁶, niczego obcego. Mistrz obrazuje tę właściwość sugestywnym przykładem: „gdyby ktoś do mojej kapy [płaszczka] coś przyczepił lub przywiązał, wówczas ten, kto by pociągnął za kapę, pocią-

⁴⁸ *Kazanie 47*, s. 297.

⁴⁹ *Kazanie 54a*, s. 329.

⁵⁰ *Kazanie 61*, s. 359.

⁵¹ Por. W. SZYMONA, *Wstęp*, art. cyt., s. 51.

⁵² Por. *Kazanie 30*, s. 228.

⁵³ *Kazanie 69*, s. 390.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 391.

gnąłby razem z nią i tamto”⁵⁷. Dusza musi być wolna od wszelkich przywiązań, by nic jej nie przesłaniało Boga, by nic jej od Niego nie odciągało. Czwarta właściwość umysłu polega na „działaniu i szukaniu w sobie samym”⁵⁸. Rozum, w przeciwieństwie do woli, szuka w swoim wnętrzu, nie zadowala go żaden z przymiotów Bożych, ale sam Bóg. W tym dążeniu wzoruje się na samym Bogu, który przebywa w najgłębszym wnętrzu. Najważniejszą właściwością umysłu jest według Mistrza bycie obrazem Boga⁵⁹.

III. ZJEDNOCZENIE DUSZY Z BOGIEM

Punkt trzeci zostanie poświęcony temu, w jaki sposób dochodzi do *unio mystica* pomiędzy głębią duszy ludzkiej a tajemniczą Boskością. Owocem tego zjednoczenia są narodziny Jednorodzonego Syna Bożego w duszy. Te narodziny są źródłem szczęścia człowieka i jego upodobnienia się do rodzącego Boga. Człowiek staje się jedno z Ojcem, by razem z Nim rodzić Syna. Według Mistrza właśnie w tym rodzeniu wyraża się prawdziwe powołanie i godność człowieka.

1. *Unio mystica* – tożsamość nietożsamyh

Centralnym tematem *Kazań* jest zjednoczenie duszy z Bogiem, które doprowadza do narodzenia się w duszy Syna Bożego. Eckhart ukazuje różnice, jakie dzielą Boga od stworzonej przez Niego duszy. Nie pomijając ich inności, pragnie pokazać, na czym polega szczęście i spełnienie się człowieka w relacji z Bogiem. Powołaniem człowieka jest życie w zjednoczeniu z Nim, które prowadzi do tożsamości dwóch nietożsamyh podmiotów. Proces, jaki wówczas zachodzi, można przyrównać, korzystając z przykładu Mistrza, do kropli wody, która wpadła do morza: „kiedy bowiem kropla wpadnie do morza, wtedy ona się w nie zamienia, nie zaś odwrotnie. To samo dzieje się z duszą. Gdy Bóg ją pociągnie ku sobie, nie On w nią, lecz ona się w Niego przemienia, tak że staje się Boska. Ztraca wówczas nazwę i moc, ale nie traci woli ani bytu”⁶⁰. Eckhart zauważa, że w tym mistycznym zjednoczeniu dusza „pozostaje w Bogu, tak jak On w sobie samym”⁶¹, tzn. zachowuje swoją odrębność.

Mistrz stara się przybliżyć swoim słuchaczom tajemnicę zjednoczenia mistycznego za pośrednictwem różnych metafor. W *Kazaniu 32* zjednoczenie Boga z duszą porównane jest z obrazem wyciśniętym przez pieczęć w wosku⁶². Mimo że pieczęć i wosk tworzą jedno bez różnicy, to w tej jedności zachowują swoją

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Por. tamże, s. 392.

⁶⁰ *Kazanie 80*, s. 438.

⁶¹ Tamże.

⁶² Można tu odnaleźć analogię do metafory sygnetu i wosku, którą przedstawia św. Augustyn w: *O Trójcy Świętej*, XI, II, 3.

własną tożsamość i odrębność. Mistrz tak to przedstawia: „jeśli jednak przyciśniemy ją [tj. pieczęć] tak mocno, że przejdzie przez wosk i nie zostanie nic, czego by nie przeniknęła, wosk tworzy wtedy jedno z pieczęcią, bez żadnego zróżnicowania. Coś podobnego dzieje się z duszą, gdy przez prawdziwe poznanie dotyka Boga; zespała się z Nim wówczas całkowicie w obrazie i podobieństwie”⁶³. Takie zespolenie jest możliwe dzięki istnieniu dwóch różnych podmiotów.

Inną metaforę dobrze ilustrującą to, czym jest zjednoczenie dwóch nietożsamy podmiotów, odnajdujemy w obrazie oka i drewna ukazanym w *Kazaniu 48*. Mistrz tak mówi o naturze *unio mystica*: „otóż czy moje oko jest otwarte, czy też zamknięte, pozostaje tym samym okiem. Jeśli zaś chodzi o drzewo – czy się na nie patrzy, czy nie, nic mu to nie dodaje ani nie ujmuje. Dobrze mnie zrozumcie! Jeżeli jednak moje oko, samo w sobie czyste i proste, jest otwarte i patrzy na drzewo, oba pozostają tym, czym są, a mimo to w tym akcie widzenia stają się jakby jedną rzeczą, w czego następstwie można słusznie powiedzieć: «oko-drzewo»; drzewo jest moim okiem”⁶⁴. Przedstawiona tu za pomocą obrazu „oka-drzewa” jedność, tożsamość dwóch rzeczy, która realizuje się w akcie poznania, a nie na poziomie ontycznym, jest nazywana tożsamością nietożsamy bądź tożsamością w odrębności. Słowa: „dobrze mnie zrozumcie”, użyte w trybie rozkazującym, podkreślają, jak ważne dla autora jest zrozumienie koncepcji jedności niepozbawionej odrębności podmiotów tworzących ją. Widzące oko, według Eckharta, nie tworzy w sobie żadnego drugiego odbicia oryginału, lecz udostępnia miejsce jego „obrazowi”, który pochodzi z zewnątrz. Ten jeden obraz realizuje się w dwojaki sposób: w przedmiocie znajdującym się poza okiem i w samym oku. Ich identyczność, tożsamość, daje nam jeden obraz, który u swojej podstawy ma jeden i ten sam byt. Postrzeganie, proces poznawczy, polega tu na dynamicznej jedności obrazu: oglądający i to, co oglądane, stają się w obrazie, a więc w tym, co oglądane – bo to ono niejako udziela obrazu – jednym. Nie jest to jedność ontyczna, bytowa, która jest ze swej natury statyczna, ale jedność na poziomie poznawczym, jest to tożsamość zachowująca różnice podmiotów utożsamiających się⁶⁵.

Dynamiczna jedność obrazu, która wyraża się w zasadzie tożsamości nietożsamy, ukazana jest także w *Kazaniu 12* w słowach: „by moje oko mogło dostrzegać jakąś barwę, musi być wolne od wszelkich innych. Jeśli widzę barwę niebieską lub białą, widzenie mojego dostrzegającego ją oka jest tym samym, co ono widzi. Oko, w którym ja widzę Boga, jest okiem, w którym Bóg widzi mnie; moje oko i oko Boga są jednym okiem, jednym widzeniem, jednym poznaniem i jednym kochaniem”⁶⁶. „Moje oko” i „oko Boga” nie są jednakże jednym bytem, gdyż ich odrębność jest tu wręcz warunkiem ich tożsamości. Można to wyjaśnić, tak jak czyni to Eckhart, na poziomie relacji, jaka zachodzi

⁶³ *Kazanie 32*, s. 236.

⁶⁴ *Kazanie 48*, s. 300. Zobacz także przypis W. Szymony znajdujący się na tej samej stronie.

⁶⁵ Por. J. SUDBRACK, *Mistyka*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996, s. 43.

⁶⁶ *Kazanie 12*, s. 141.

między postrzegającym podmiotem a postrzeganym przedmiotem. Oko, będące podmiotem widzącym, przyjmuje w siebie przedmiot aktualnie widziany, który wnika weń na sposób duchowy, jako forma bez materii. Wówczas rzecz oglądana – istniejąca już w oku na inny, wyższy sposób – jest równocześnie widzącym okiem, gdyż to odbicie się rzeczy w oku jest również skutkiem działania tego oka, samym okiem w działaniu. Działanie i jego doznawanie (przyjmowanie) stają się dwoma aspektami tej samej rzeczywistości, tego samego procesu⁶⁷. Ten rodzaj tożsamości rzeczy nietożsamych, zachodzący w procesie, realizuje się analogicznie w akcie poznania umysłowego, wówczas zachodzi tożsamość aktualnie poznającego i aktualnie poznawanego⁶⁸.

W *Kazaniu 23* Eckhart mówi o poznaniu duchowym, mistycznym i jego właściwościach, zastanawiając się nad tym, w jaki sposób do niego dochodzi, czy jest ono rzeczywiście możliwe podczas ziemskiego życia człowieka. Mistrz poucza swoich słuchaczy: „św. Paweł został porwany do trzeciego nieba [...]. Nasuwa się tu takie oto pytanie: czy św. Paweł poczułby, gdyby go dotknięto podczas tego zachwycenia? Odpowiadam: tak! Jeśli by go dotknięto końcem szpilki, wtedy gdy był zamknięty w objęciach Bóstwa, byłby to zauważył. Św. Augustyn w księdze o duszy i duchu mówi bowiem: dusza została stworzona jakby w punkcie dzielącym czas i wieczność; niższymi zmysłami zajmuje się w czasie rzeczami doczesnymi, swoją władzą wyższą natomiast ujmuje i odczuwa poza czasem rzeczy wieczne. [...] jego duch otrzymywał czyste światło Boże, dusza otrzymywała je od ducha, a ciało od duszy”⁶⁹. Poznanie, które było udziałem św. Pawła, dokonuje się podczas jego ziemskiego życia, dusza pozostaje w jego ciele, nie odrywa się, jest w nim jak forma w materii. Dlatego nadal jest on wrażliwy na bodźce zewnętrzne. Poznanie to angażuje całego człowieka.

Następne pytanie o naturę poznania mistycznego dotyczy jego czasowości: czy dokonuje się ono w czasie, czy też poza nim? Eckhart odpowiada, że dokonuje się ono poza czasem, „gdyż nie poznawał on [tj. św. Paweł] za pośrednictwem aniołów stworzonych w czasie, lecz w Bogu, który był przed czasem i którego czas nie ogarnął”⁷⁰. To „poza czasem” nie oznacza w tym przypadku poznania w wieczności, po śmierci, ale jest ono uwarunkowane poznaniem kierującym się ku Bogu, który istnieje ponad czasem. Dusza jest zawieszona niejako między tym, co stworzone i zanurzone w czasie, a Tym, który jest poza czasem. Mistrz powie, że ma ona dwoje oczu: wewnętrzne i zewnętrzne. „Wewnętrzne stanowi to, które ogląda byt i otrzymuje go bezpośrednio od Boga; jest to jego właściwe działanie [...], [dzięki czemu dusza] poznaje Boga w Jego własnym smaku i w Jego własnej głębi”⁷¹. Zewnętrzne „kieruje się ku stworze-

⁶⁷ Podobny przykład możemy odnaleźć w *Kazaniu 6*, s. 112, gdzie budowanie domu (działanie) i jego powstawanie (stawanie się) należy do jednego i tego samego procesu.

⁶⁸ Por. W. SZYMONA, *Wstęp*, art. cyt., s. 58.

⁶⁹ *Kazanie 23*, s. 198.

⁷⁰ Tamże, s. 199.

⁷¹ *Kazanie 10*, s. 129.

niom i postrzega je na sposób obrazów i w działaniu władz”⁷².

Kolejną właściwością poznania duchowego jest to, że jest ono darem Bożym, Jego inicjatywą. Mistrz mówi o tym w słowach: „czy był on [poznający człowiek] w Bogu, czy też Bóg w nim? Ja twierdzę: Bóg w nim poznawał, on zaś poznawał jako nie będący w Bogu. [...] W momencie gdy jasne słońce Bóstwa przeniknęło swym światłem jego [tj. św. Pawła] duszę, miłosny strumień Boskiej kontemplacji trysnął ze świetlanej róży jego ducha”⁷³. Poznanie mistyczne jest „miłosnym strumieniem Boskiej kontemplacji”, który choć swe źródło ma w duszy człowieka, to wywoływany jest łaską Bożą, „jasnym światłem słońca” pochodzącym z Bóstwa.

Zjednoczenie duszy i Boga dokonuje się poprzez miłosną kontemplację na poziomie poznania mistycznego. Jednakże Eckhart jest jeszcze bardziej radykalny w swoich poglądach: „Bóg daje nam poznać siebie samego, Jego zaś byt utożsamia się z Jego poznaniem [tj. Jego *esse* równa się Jego *intelligere*]. Dawanie mi tego poznania przez Niego jest tym samym, co moje poznanie, dlatego też Jego poznanie jest moim – na tej samej zasadzie, na której stanowi ono jedność w uczącym mistrzu i uczącym się uczniu. Że zaś Jego poznanie jest moim, a z kolei Jego substancja – Jego poznaniem, naturą i bytem, wynika stąd, że Jego byt, substancja i natura są moje”⁷⁴. „Jego byt jest mój”, ale jedynie poprzez moje w nim uczestnictwo jako stworzenia, nie poprzez tożsamość ontyczną. W Bogu Jego byt jest tym samym, co Jego poznanie, poznanie zaś jest Jego działaniem, a działaniem Boga jest stwarzanie, to zaś jest udzielaniem istnienia. Istnienie jest tym, co w sposób najpełniejszy znamionuje Boga: „istnienie jest bowiem tak wzniosłe, czyste i pokrewne Bogu, że może go udzielać tylko Bóg sam w sobie. Ono jest najbardziej właściwą Jego naturą”⁷⁵. W słowach „Jego byt jest mój” można więc wyczytać prawdę o tym, że Bóg, poznając nas, daje nam nieustannie istnienie i na tym polega nasze uczestnictwo w Nim.

Rzeczywistość zjednoczenia, rzeczywistość tego „jednego bytu”, o jakiej mówi Mistrz, jest zatem nieustannym stawaniem się między Bogiem a człowiekiem. Ta rzeczywistość, widziana od strony człowieka, jest jakby „wkraczaniem w byt”, „odzwierciedlaniem”, „wyrażalnością”. Nie jest to odbicie się Boga we mnie, ale ciągle „wyrażanie się Go”, nieustanne stawanie się, bez osiągnięcia końca tego procesu, czyli bez stopienia się w panteistyczne jedno. To „stawanie się” między Bogiem Stwórcą a stworzoną duszą jest jako Bóg tym jednym i jedynie wiecznym bytem. Różnica, która istnieje między nimi, polega na tym, że Bóg jest odwiecznie jednakowy, natomiast w głębi duszy dokonuje się ciągle stawanie się. Głębia duszy jest tym procesem stałego otrzymywania, jej „niestworzonosc” jest o tyle „niestworzonoscia”, o ile utrzymuje się jako początek i źródło w niestworzonosci samego Boga. Różnica pomiędzy Bogiem a duszą jest

⁷² Tamże.

⁷³ *Kazanie 23*, s. 199.

⁷⁴ *Kazanie 76*, s. 424.

⁷⁵ *Kazanie 8*, s. 117.

więc ukazana poprzez istotową (bytową) relację, w której Stwórca i stworzenie ustosunkowują się do jednego Bytu. Dla Boga jest to Jego własny Byt, dla duszy jest to „jej” Byt tylko poprzez stałe wywodzenie się z Niego. Boskość duszy nie jest jej dana „z natury”, lecz „przez łaskę”⁷⁶.

Łaska, o której mówi Mistrz, nie jest tożsama z Bogiem, choć jest ona „światłem transcendentnym i wznosi się ponad wszystko, co Bóg stworzył lub mógłby stworzyć”⁷⁷, to jej światło, „choć tak wielkie, małe się okazuje w porównaniu z Bogiem”⁷⁸. Łaska, według Mistrza, należy do stadium wzrostu duszy ku Bogu: „By dusza się stała Boska, musi zostać podniesiona. [...] łaska – musi podnieść duszę aż do Boga. [...] Dusza nie zadowala się jednak działaniem łaski, gdyż ta jest stworzeniem; pragnie ona dotrzeć aż tam, gdzie działa Bóg w swej własnej naturze [...], gdzie dzieło dorównuje szlachetnością mistrzowi, gdzie Ten, który się udziela, stanowi całkowicie jedno z tym, któremu się udziela”⁷⁹.

Łaska znajduje swe źródło w tajemnicy wewnętrznego życia Trójcy Świętej, „tryska [ona] w sercu Ojca i płynie ku Synowi, a w zjednoczeniu Ich obu przelewa się z mądrości Syna w dobroć Ducha Świętego, bez żadnych obcych dodatków, i czyni ją [duszę] podobną Bogu [...]. Łaska ma się tak do Boga jak blask słońca do niego samego: stanowi z Nim jedno⁸⁰, wprowadza duszę w byt Boży, czyni ją bogokształtną i pozwala kosztować Boskiej szlachetności”⁸¹.

Eckhartiańska mistyka zjednoczenia jest mistyką intelektualną, co znaczy że główną rolę w tym procesie Mistrz przypisuje poznaniu. Aktowi poznania towarzyszy akt woli, ale to poznanie mistyczne dotyka Boga bezpośrednio w Jego istocie, podczas gdy wola i miłość szuka Go z powodu Jego dobroci⁸². Wola poprzez swe pożądanie dobra prowadzi nas do Boga, wzbudzając w nas pragnienie zbliżenia się do Niego, ale to poznanie jest zdolne do tego, by niejako przekroczyć to dobro Boga, nie zatrzymać się na tym, czym zadowala się wola, i poprowadzić duszę do tajemniczej, czystej Boskości.

2. Narodziny Boga w duszy

Tajemnica zjednoczenia mistycznego prowadzi nas do tego, co najbardziej istotne w mistyce Eckharta, do narodzin Boga w duszy człowieka⁸³. Mistrz, podejmując w swoich *Kazaniach* temat narodzin Syna Bożego, mówi o dwóch

⁷⁶ J. SUDBRACK, *Mistyka*, dz. cyt., s. 44.

⁷⁷ *Kazanie 70*, s. 395.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ *Kazanie 82*, s. 447.

⁸⁰ Jednakże trzeba zauważyć, że porównanie to, mówiące o jedności Boga i łaski, ukazuje jednocześnie ich nierówność, gdyż czym innym jest samo słońce, a czym innym pochodzący od niego blask.

⁸¹ *Kazanie 81*, s. 441.

⁸² Por. F. SAWICKI, *U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej*, Katowice 1947, s. 148.

⁸³ Eckhart w *Kazaniach* mówi zamiennie o narodzinach Boga w duszy oraz o narodzinach Syna. Jednakże rodzi się zawsze Syn, gdyż bycie rodzonym należy do Jego natury, podczas gdy bycie rodzącym należy do natury Ojca.

rodzajach nadprzyrodzonej rzeczywistości mistycznej, o dwóch rodzajach narodzin: „człowiek się nieustannie rodzi w Bogu” oraz „Bóg rodzi się w nim [w człowieku] nieustannie”⁸⁴. W duchowej doktrynie Mistra stanowią one ścisłą wewnętrzną jedność⁸⁵. Wszystkie *Kazania* Mistra Eckharta są przeniknięte nauką o tych dwóch rodzajach narodzin: narodzinach immanentnych, które są odwiecznym rodzeniem się Logosu dokonującym się w wewnętrznym życiu Trójcy, oraz o narodzinach immanentnych, mistycznym rodzeniu się Syna w człowieku⁸⁶. Tym, który rodzi Syna, zarówno przed wiekami, jak i w duszy człowieka, jest Bóg Ojciec.

Odwieczne rodzenie się Logosu, Syna, dokonuje się nieustannie. Mistrz powie, że Ojciec rodzi swojego Syna w obecnym „teraz”, co znaczy że dokonywało się to tak samo tysiąc lat temu jak i dziś. Obecne „teraz” jest odwiecznością, Ojciec ciągle rodzi w nim Syna, tak samo jak ciągle stwarza w nim wszystkie rzeczy. Bóg jest poza czasem, dlatego i rodzenie, i stwarzanie, które jest daniem istnienia, dokonuje się poza czasem, nieustannie w obecnym „teraz”⁸⁷.

Ojciec, wypowiadając Słowo, rodząc Je, wypowiada razem z Nim także wszystko inne, „ducha każdej ludzkiej istoty, jako podobnego do tego Słowa”⁸⁸. Razem z Synem, rodzącym się w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, rodzi się także człowiek jako idea będąca w Logosie. Mistrz tak o tym mówi: w rodzącym się Logosie, „ty i ja jesteśmy z natury synami Boga, tak jak to Słowo”⁸⁹. Mogłoby w nas obudzić niepokój tak śmiało stwierdzenie o naszym synostwie „z natury”, gdybyśmy pozbawili je całego kontekstu eckhartiańskiej nauki. Jednakże widzimy, że Mistrz ma tu na myśli nasz statut stworzenia istniejącego jako idea w Bogu, przed stworzeniem, przed wejściem w czasowość bytu stworzonego. Mistrz nie zatrzymuje się w swojej nauce tylko na próbie ukazania słuchaczom *Kazań* tego, na czym polegają immanentne narodziny Syna. Prowadzi ich jeszcze głębiej, mówiąc jakby o drugim rodzaju narodzin, w których to dusza rodzi Syna.

Czytamy w *Kazaniu 22*: „*In principio*. Słowa te mówią nam, że jesteśmy jedynym Synem, którego Ojciec zrodził przed wiekami w ukrytych ciemnościach odwiecznej, nieprzeniknionej głębi. Tam pozostawaliśmy, wewnątrz, w pierwszym początku Pierwszej Czystości [...]. Z czystości tej zrodził mnie On od wieków jako swego Jednorodzonego Syna, na podobieństwo swego przedwiecznego Ojcostwa, ażebym był ojcem i zrodził Tego, z którego się narodziłem. Zupełnie tak, jakby ktoś stanął naprzeciw wysokiej góry i zawołał: «Jesteś tu?» – a echo i pogłos odpowiedziałyby: «Jesteś tu?». [...] Tak postępuje Bóg: rodzi swego Jednorodzonego Syna w najwyższej części duszy. W tym samym mo-

⁸⁴ *Kazanie 40*, s. 268.

⁸⁵ Por. P.P. OGÓREK, *Mistrz Jan Eckhart a święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 242.

⁸⁶ Por. F. SAWICKI, *U źródeł...*, dz. cyt., s. 148.

⁸⁷ Por. *Kazanie 10*, s. 131.

⁸⁸ *Kazanie 49*, s. 304.

⁸⁹ Tamże.

mencie, w którym rodzi we mnie swego Syna, ja rodzę Go z kolei dla Ojca”⁹⁰.

„Być ojcem” dla człowieka oznacza „rodzić Syna”. Na czym polega to rodzenie? Jaka jest jego natura? Eckhart odpowiada na te pytania, stwierdzając, że rodzenie się Boga to odsłanianie obrazu Bóstwa, który został wyciśnięty w głębi duszy, wtedy gdy zaczęła ona istnieć, w wiekuistym rodzeniu, tam gdzie Ojciec rodzi swego Syna⁹¹.

Odsłonięcie obrazu w głębi duszy jest narodzinami Boga: „im bardziej człowiek odsłoni w sobie i rozjaśni obraz Boga, tym jaśniejsze będzie w nim Jego narodzenie. Zatem rodzenie Go należy rozumieć w ten sposób, że odsłania się i ukazuje w człowieku obraz oraz w nim jaśnieje”⁹². Odkrycie w sobie obrazu uświadamia człowiekowi wzniosłość jego podobieństwa do Boga: „im bardziej [człowiek] jest do Niego podobny, tym ściślej z Nim zjednoczony”⁹³. Podobieństwo prowadzi nas do zjednoczenia, które z kolei jest warunkiem i jednocześnie skutkiem narodzin Syna. Gdy człowiek rodzi Syna, wówczas odnajduje siebie jako obraz w Obrazie: „rodzenie się człowieka w Bogu należy zawsze pojmować w ten sposób, że jako obraz jaśnieje on w Obrazie, którym jest Bóg w czystości swojej istoty, z którym człowiek stanowi jedno. Jedność człowieka i Boga należy rozumieć według podobieństwa obrazu, ponieważ człowiek jest podobny do Niego jako obraz”⁹⁴.

W *Kazaniu 16b* Mistrz przedstawia charakterystykę obrazu odsłoniętego na dnie duszy ludzkiej oraz Obrazu, którym jest Syn Boży. Obraz otrzymuje swój byt „bezpośrednio od tego, czego jest obrazem, bez udziału woli, pochodzi bowiem drogą natury”⁹⁵. Bycie Obrazem z natury przysługuje tylko Synowi, przy czym to, że jest On nazywany Obrazem, nie umniejsza Go w niczym w stosunku do Ojca: nadal są współistotni, równi w Bóstwie. Gdyż Eckhart stwierdza: „Bóg sobie samemu bowiem zarezerwował to, że wszędzie gdzie się odbija Jego obraz, tam odbija się też w całości i bez udziału woli Jego natura, wszystko, czym On jest i co może dać. [...] Natura cała wchodzi w obraz, a mimo to całkowicie pozostaje w sobie. [...] Boski obraz wyłania się bezpośrednio z płodności natury”⁹⁶. Inaczej jest z obrazem, który znajduje się w głębi duszy ludzkiej: nie jest on już obrazem pochodzącym z natury. Dusza staje się obrazem jedyne prawdziwego Obrazu, jakim jest Syn Boży. Mistrz tak o tym mówi: „Dusza musi się przemienić, wyrazić i odcisnąć w Obrazie, którym jest Syn Boży. Została ona uczyniona na kształt Boga, ale mistrzowie twierdzą, że tylko Syn jest «Obrazem» Boga, dusza natomiast została ukształtowana «na obraz». Według mnie Syn jest Obrazem Boga przewyższającym wszelki obraz;

⁹⁰ *Kazanie 22*, s. 192-193.

⁹¹ Por. *Kazanie 50*, s. 312.

⁹² *Kazanie 40*, s. 268.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ *Kazanie 16b*, s. 159.

⁹⁶ Tamże.

stanowi On obraz Jego ukrytego Bóstwa. Dusza została uformowana na ten sam wzór, co Syn-Obraz Boga, i jest odbiciem tego samego wzoru⁹⁷. To Syn jest Obrazem, ponieważ tylko On jest zrodzony z Ojca; nie może być nim Duch Święty, jak powie Eckhart, gdyż On, choć ma jedną z Nimi dwoma naturę, jest tchnieniem Ojca i Syna. Pochodzi od Nich, a nie jest zrodzony tak jak Syn⁹⁸.

Istnieje tak wyraźna różnica między obrazem a Bogiem, że Mistrz nie waha się zakończyć swego rozważania słowami: „więcej obrazowi przypisać nie mogę, gdybym mu przypisał coś więcej, musiałby on być samym Bogiem. Tak jednak nie jest, bo Bóg nie byłby wtedy Bogiem”⁹⁹. Dopelnieniem tego, jak się przedstawia wzajemna relacja obraz – Obraz, mogą być słowa z *Kazania 67*: „czym Bóg jest w swej mocy, tym my jesteśmy w obrazie. Czym Ojciec jest w mocy, Syn w mądrości, a Duch Święty w dobroci, tym my jesteśmy w obrazie”¹⁰⁰.

Tajemnica narodzin Syna w duszy jest powiązana z tajemnicą Wcielenia Syna Bożego w łonie Maryi Dziewicy. Narodziny w duszy stały się możliwe dzięki Wcieleniu odwiecznego Logosu. W *Kazaniu 29* Mistrz pyta swoich słuchaczy o przyczynę Wcielenia Syna Bożego: „Dlaczego Bóg stał się człowiekiem? Dlatego żebym ja się narodził jako ten sam Bóg. Bóg umarł, po to żebym ja umarł całemu światu i wszystkim rzeczom stworzonym. [...] Ojciec może tylko rodzić, Syn – tylko rodzić się i nie poza tym. Rodząc swego Jednorodzonego Syna, Ojciec daje Mu wszystko, co ma i czym jest, całą bezdenną otchłań Boskiego bytu i Boskiej natury. [...] Wszystko, co ma Syn, swój byt i naturę, otrzymuje od Ojca, po to byśmy i my byli tym samym Jednorodzonym Synem”¹⁰¹.

To, co się zatem dokonało w Nazarecie, dokonuje się także w głębi duszy człowieka. W niej Bóg staje się człowiekiem. Bóg nie tylko w osobie Chrystusa, swego Syna, stał się człowiekiem, ale staje się nim w każdej duszy¹⁰². W *Kazaniu 30* zostaje to wyrażone następującymi słowami: „Ludzie mniemają, że Bóg tam tylko [w Nazarecie, w momencie Wcielenia] stał się człowiekiem. Tak nie jest, gdyż stał się On człowiekiem tak samo tutaj [w duszy], jak i tam, a uczynił to po to, żeby ciebie zrodzić jako swojego Syna, w niczym nie umniejszonego”¹⁰³.

Dusza, będąca obrazem Obrazu, w której rodzi się Syn Boży, jest powołana do tego, by stać się samym Jednorodzonym Synem: „Ojciec bowiem do tego dąży i przynagla, żebyśmy się narodzili w Synu i stali się tym samym, czym jest Syn”¹⁰⁴. Stanie się tym samym, czym jest Syn, nie oznacza dla Eckharta równości ontycznej, dlatego że: „dusza niczym się nie różni od naszego Pana, Jezusa Chrystusa, poza tym, że ma mniej doskonały byt; Jego bowiem byt jest zjedno-

⁹⁷ *Kazanie 72*, s. 405.

⁹⁸ Por. *Kazanie 16b*, s. 159.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ *Kazanie 67*, s. 381.

¹⁰¹ *Kazanie 29*, s. 225.

¹⁰² Por. F. SAWICKI, *U źródeł...*, dz. cyt., s. 148.

¹⁰³ *Kazanie 30*, s. 228.

¹⁰⁴ *Kazanie 39*, s. 265.

czony z przedwieczną Osobą”¹⁰⁵. Mistrz mówi, że dusza różni się od Syna Bożego tylko tym, że ma mniej doskonały byt, ale to właśnie na tym polega ta istotna różnica; dusza różni się więc od Jednorodzonego Syna „aż tym”, że ma mniej doskonały byt. Dusza, która w zjednoczeniu mistycznym staje się Synem, nadal pozostaje istotą stworzoną.

Ileokroć Mistrz mówi o tym, że człowiek ma się stać tym samym, czym Syn, ile razy mówi o jedności duszy z Bogiem, która czyni go wręcz równego z Nim, to nie ma na myśli równości bytowej. Posługuje się wówczas jedynie abstrakcją, za pomocą której przez „człowieka” rozumie nie jego stworzoną naturę, ale tę część obrazu, dzięki której jest on podobny do Boga. Mistrz patrzy na człowieka „jak” na Boga, poprzez pryzmat podobieństwa pochodzącego z obrazu, nie negując jednocześnie jego stworzonności, ale jedynie jakby odsuwając ją na bok w swoim patrzeniu¹⁰⁶. Eckhart potwierdza to rozumowanie dwoma przykładami: „podobnie gdy Chrystusa, Boga-Człowieka, rozważamy w Jego człowieczeństwie, abstrahujemy wówczas od Jego boskości - nie jakobyśmy jej nie uznawali, lecz tylko w tym sensie, że nie kierujemy wtedy na nią naszej uwagi. W ten też sposób należy rozumieć następującą wypowiedź św. Augustyna: „Co człowiek kocha, tym jest. Jeśli kocha kamień, jest kamieniem, jeśli kocha istotę ludzką, jest istotą ludzką, jeśli kocha Boga...”¹⁰⁷. Mistrz stwierdza, że nie ma odwagi kończyć dalej swojego toku rozumowania. Jego milczenie dobitnie pokazuje, jak wielką wagę i troskę przykładał do tego, by w tych kluczowych sprawach być dobrze rozumianym.

Zjednoczenie duszy z Bogiem owocuje narodzinami Syna Bożego, drugiej Osoby Trójcy Świętej. W *Kazaniu 20b* Mistrz podkreśla, na czym polega rola Ducha Świętego w rodzeniu Syna przez Ojca. Naucza on, że: „moc Ducha Świętego bierze to, co najczystsze, najdelikatniejsze i najwyższe, isierkę duszy, oraz unosi ją wysoko, ku górze, w ogniu miłości”¹⁰⁸. Słowa te mówią o jednoczącej roli Ducha Świętego. Pochodząc od Ojca i Syna, jest On zasadą jedności Trójcy Świętej oraz mistycznej jedności głębi duszy człowieka z Boskim życiem trzech Osób Boskich¹⁰⁹.

Eckhart pragnie pokazać swoim słuchaczom, że *unio mystica* to dzieło całej Trójcy Świętej. Mówi o tym w *Kazaniu 75*: „całą swą rozkosz [Ojciec] znajduje w Synu i kocha tylko Jego oraz wszystko to, co w Nim znajduje, ponieważ Syn jest światłem, które od wieków jaśniało w Jego ojcowskim sercu. By tam dojść, musimy ze światła przyrodzonego wznieść się do światła łaski, a w nim wzrastać aż ku temu, którym jest sam Syn. Tam Ojciec kocha nas w Synu Miłością będącą Duchem Świętym, Miłością, która nas zrodziła przed wiekami, w momencie narodzenia Syna, jako ich wzajemna Miłość – Ojca i Syna”¹¹⁰.

¹⁰⁵ *Kazanie 59*, s. 352.

¹⁰⁶ Por. *Kazanie 40*, s. 269.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ *Kazanie 20b*, s. 181.

¹⁰⁹ Por. P.P. OGÓREK, *Mistrz Jan Eckhart...*, dz. cyt., s. 237.

¹¹⁰ *Kazanie 75*, s. 420.

Świadomość tak wielkiego obdarowania, uczestniczenia w życiu Trójcy Świętej, pokazuje nam to, że „powinniśmy być zjednoczeni z Synem miłością Ducha Świętego, a przez Syna poznawać Ojca, kochać siebie w Nim i Jego w nas Ich wzajemną miłością”¹¹¹.

IV. ZAKOŃCZENIE

W swojej mistyce Mistrz Eckhart nie waha się prowadzić swoich słuchaczy w głąb tego, co najbardziej istotne dla chrześcijanina, a mianowicie w przestrzeń spotkania z żywym Bogiem, którego każdy z nas jest obrazem. Eckhart posuwa się w tej mistycznej drodze aż do końca, mówi nie tylko o naszej godności wpływającej z życia Boga w naszej duszy, ale pragnie pouczyć nas o tym, co wynika z tej obecności: o tajemnicy Bożego narodzenia. Człowiek według Mistrza nie jest „tylko” obrazem Boga samego, ale w Nim i z Nim staje się Jego „ojcem”.

Mistyka eckhartiańska jest swego rodzaju wyzwaniem i szansą dla współczesnego człowieka. Wyzwaniem dla jego ciągłego zabiegania o sprawy doczesne, nieustannego *actio*, a szansą, gdyż uczy, w jaki sposób w *actio* odnajdywać *contemplatio*¹¹². O tego rodzaju mistyce mówi *Kazanie 86*, zawierające komentarz do fragmentu Ewangelii według św. Łukasza: „Pan wszedł do pewnego miasteczka, a tam przyjęła Go niewiasta, imieniem Marta. Miała ona siostrę Marię, która siedząc u stóp Pana, słuchała Jego słów. Marta natomiast krzątała się i usługiwała Jemu”¹¹³ (Łk 10,38-40). W tradycji chrześcijańskiej duchowości Marii zawsze stanowiła wzór życia kontemplacyjnego, całkowicie oddanego modlitwie, natomiast Marta przedstawiała typ człowieka uwikłanego w sprawy światowe, oddanego działaniu, akcji. Mistrz dokonuje reinterpretacji tych schematów. Życie głębokiej modlitwy nie jest zastrzeżone dla wąskiego kręgu ascetów czy mniichów. Marta jest dla niego dowodem na to, że aktywność, przy spełnieniu odpowiednich warunków, wręcz pomaga jej życiu modlitewnemu. Droga Marty, na której *actio* nie jest oddzielone od *contemplatio*, jest prawdziwą mistyką codzienności, w której te dwie rzeczywistości ze sobą współlistnieją.

Mistrz pokrótce przedstawia postacie obu siostr, wyciągając wnioski z ich postaw. Maria, pozostająca u stóp Pana i słuchająca Jego słów, jest przepelniona dobrocią Bożą, ma w duszy niewyraźne pragnienie, tęskni, choć nie wie za czym, przy tym doświadcza w duszy słodkich pociech. Marta natomiast, która krząta się przy umiłowanym Chrystusie, jest zdolna do tego, gdyż posiada już dojrzały wiek, a głębia jej duszy jest doskonale uformowana przez ćwiczenia, dzięki czemu jest świadoma, że życie czynne nikomu tak nie odpowiada jak jej. Oprócz tego Martę charakteryzuje także światła rozważa, dzięki której umie kie-

¹¹¹ Tamże, s. 421.

¹¹² Por. J. PROKOPIUK, *Przedmowa*, w: MISTRZ ECKHART, *Kazania i traktaty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1988, s. 38.

¹¹³ Tłumaczenie podane tutaj jest zgodne z tym, jakie występuje w *Kazaniu 86*.

rować zewnętrzne działanie ku szczytom, które ukazywane są przez miłość. Ostatnim powodem jej krzątaniny jest sama godność uміłowanego Gościa¹¹⁴.

Przewaga Marty nad Marią, o której mówi Mistrz, polega na dojrzałości Marty, która potrafi widzieć Boga i Jego działanie nie tylko w ekstazie mistycznej, która jest udziałem Marii, nie tylko w stworzeniach, ale przede wszystkim w sobie samej, w najbliższym sobie, własnym bycie, a przy tym umie jednocześnie wziąć odpowiedzialność za swoje obowiązki i nie uchyla się od potrzebnego w danej chwili działania¹¹⁵.

Prawie każde z *Kazań* Mistrza Eckharta kończy modlitwa o to, co chciał w nim wyrazić, co jest dla niego najważniejsze. Chciałbym na końcu przytoczyć jedną z takich modlitw: „Niech nam Bóg dopomoże zapragnąć Jego narodzenia w nas. Amen”¹¹⁶.

SUMMARY

The Birth of God in a human soul according to Master Eckhart

This article presents the mystical assumptions of Master John Eckhart, a medieval Dominican friar. Eckhart, thanks to the originality of his conceptions, formed the basis for a new branch of mysticism, called intellectual-speculative mysticism, based on strictly scientific, philosophical-theological thinking. His mysticism is based first and foremost on the Holy Bible, with philosophy as a tool used to express the inner experience. Among the antecedents of his ideas, Plotinus, St. Augustine, Pseudo-Dionysius the Areopagite and St. Albert the Great should be mentioned. Eckhart presented his thoughts about this in *Sermons*, which are analyzed in this article. The core idea of *Sermons* is the conception of *unio mystica* – a vision of what is the reality of the birth of God in the depths of the human soul. What Eckhart tries to express is the identity of the non-identical (God and the human soul created by Him) in a mystical act. Eckhartian mysticism is a kind of challenge and a chance for modern man. A challenge to our unending concern about earthly matters, and to our frenzied lives. A chance, because present day man, living in the world, in Eckhart Bains a Master, who can teach him how to find *contemplatio in actio*. Master Eckhart can teach modern man the mysticism of everyday life.

Słowa kluczowe / key words:

Eckhart, mistyka

Eckhart, mystic

¹¹⁴ Por. *Kazanie 86*, s. 458.

¹¹⁵ Por. J. PROKOPIUK, *Przedmowa*, art. cyt., s. 37.

¹¹⁶ *Kazanie 38*, s. 262.

S. EWA J. JEZIERSKA OSU

OBRAZ KAPŁANA CHRYSZTUSOWEGO W LISTACH PASTERSKICH (1-2 Tm, Tt)

Ogłoszony przez papieża Benedykta XVI w uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa roku 2009 Rok Kapłański zachęca i niemal zobowiązuje do zatrzymania się nad zagadnieniem kapłaństwa Chrystusowego. Artykuł niniejszy, podejmując tę zachętę, włącza się w zgłębianie tematyki związanej z kapłaństwem.

Podstawą rozważań artykułu są dwa Listy do Tymoteusza oraz List do Tytusa. Analizując ich treść, przedstawimy obraz kapłana I wieku – obraz, na który złożą się warunki stawiane kandydatom do kapłaństwa, przymioty, jakimi odznaczali się wysłannicy Pawła, Tymoteusz i Tytus, oraz wykonywane przez nich czynności duszpasterskie. Celem takiego opracowania jest pokazanie, że obraz kapłana listów pasterskich może służyć jako wzór (model) formowania kapłanów w dzisiejszych czasach.

W listach pasterskich występują dwa określenia dotyczące kapłanów, mianowicie: biskup (*episkopos*) i prezbiter (*presbyteros*). Trzeba zaznaczyć, że nazwy „prezbiterzy” (*presbyteroi*) i „biskupi” (*episkopoi*) w czasie redakcji listów pasterskich nie były jeszcze precyzyjnym określeniem funkcji kapłańskich, jednak nie są synonimami. Termin *episkopos* wyraża ideę nadzoru, czuwania – określa więc funkcję danej osoby; drugi termin, *presbyteros*, znaczy «starszy», wskazuje więc na pewien stan, do jakiego osoba należy. Pierwszy termin pochodzi z hellenizmu, drugi z judaizmu¹. Można przypuszczać, że we wspólnocie kościelnej czasu listów pasterskich istniał prezbiter-biskup (*presbyteros-episkopos*), do którego należało przewodniczenie zebraniom liturgicznym, sprawowanie Eucharystii, nauczanie i administrowanie dobrami kościelnymi, oraz byli starsi-niebiskupi, czyli prezbiterzy (*presbyteroi*), którzy chociaż w zasadzie posiadali władzę potrzebną do wykonywania wszystkich czynności pre-

¹ G. RAFIŃSKI, *Dziewięć Pawłowych błogosławieństw*, Pelplin 1999, s. 70-71.

zbitera-biskupa, to z niej nie korzystali lub z niej nie korzystali, bądź wykonywali kolejno, zostając biskupami². O biskupie (*episkopos*) listy mówią w liczbie pojedynczej (1 Tm 3,2; Tt 1,7), o prezbiterach (*presbyteroi*) zaś w liczbie mnogiej (por. 1 Tm 5,17; Tt 1,5); wyjątek stanowi 1 Tm 5,19. Natomiast tekst 1 Tm 5,1 dotyczy osoby starszej, niepiastującej żadnego urzędu. Trudno stwierdzić, czy prezbiterzy, „którzy przewodniczą” (1 Tm 5,17), byli tymi, którzy tworzyli kolegium starszych (1 Tm 4,14)³. Urząd biskupa (*episkopos*) w listach pasterskich zdaje się posiadać charakter konstytutywno-funkcjonalny, gwarantujący autentyczność i nieskazitelność nauki apostołskiej⁴. Artykuł nie podejmuje dyskusji związanych z Pawłowym autorstwem listów pasterskich.

I. WARUNKI STAWIANE KANDYDATOM DO KAPŁAŃSTWA

Zaskoczeniem dla czytelników listów pasterskich jest stwierdzenie Pawła, umieszczone w Pierwszym Liście do Tymoteusza, przed wymaganiami stawianymi kandydatom do pełnienia funkcji biskupa: „jeśli ktoś dąży do biskupstwa, pożąda dobrego zadania” (1 Tm 3,1). Współczesnym czytelnikom tego tekstu nasuwa się myśl o pogoni za zaszczytami. Jednakże w stwierdzeniu tym nie popiera się takich dążeń. Zdania tego nie należy rozumieć jako pochwały marzenia o sakrze biskupiej. Stwierdzenie Pawła podkreśla wartość powołania kapłańskiego, zwłaszcza biskupiego, i jest niejako zaleceniem, by „chętnie podejmować tę posługę”⁵. Ponieważ jednak nie wszyscy są zdolni do pełnienia w Kościele posługi kapłańskiej, czy tym bardziej biskupiej, św. Paweł podaje w listach pasterskich warunki, jakie kandydaci do kapłaństwa muszą spełnić.

Wymagania te, stawiane kandydatom do kapłaństwa, podane są w Pierwszym Liście do Tymoteusza i w Liście do Tytusa w formie przymiotów pozytywnych, czyli określają, jaki ma być biskup lub prezbiter, oraz w formie niedopuszczalnych cech negatywnych, czyli wymieniają cechy, jakimi kapłan nie może się odznaczać. Wśród tych wymagań można wyróżnić cechy ludzkie kandydata na biskupa lub prezbitera oraz cechy, jakimi winien się charakteryzować kapłan, będący nauczycielem i strażnikiem wiary w powierzony mu wspólnotę.

Cechy ludzkie, jakimi ma się odznaczać kandydat do kapłaństwa (biskup lub prezbiter), wskazują na niego jako na człowieka w pełni dojrzałego. Biskup lub

² K. ROMANIUK, *Prezbiterzy – biskupi*, w: A. JANKOWSKI, K. ROMANIUK, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972, s. 249-252.

³ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 470-471.

⁴ H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1990, s. 202.

⁵ T. JELONEK, *Biblijna teologia kapłaństwa*, Kraków 2006, s. 191; H. LANGKAMMER (tłum. wstęp i komentarz), *Listy pasterskie. Pierwszy List do Tymoteusza. Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa*, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Lubelska), Lublin 2006, s. 59. Autor zauważa, że Paweł, mówiąc o urzędzie i funkcji biskupa, podkreśla obowiązki, a nie wspomina o żadnych przywilejach.

prezbiter ma być przede wszystkim człowiekiem nienagannym w oczach wiążących i wobec ludzi spoza wspólnoty kościelnej (1 Tm 3,2; Tt 1,6). Cecha „nienaganny” (*anepilēptos*) obejmuje całokształt osobowości kandydata⁶, wskazuje zatem, że kandydat musi być ze wszech stron bez zarzutu. Jako człowiek stojący na czele wspólnoty winien być nieskazitelnym. Stawia mu się wymagania przedstawienia dobrego świadectwa od osób postronnych, „żeby nie naraził się na wzgardę i sidła diabelskie” (1 Tm 3,7). Kandydat do kapłaństwa ma być trzeźwy (1 Tm 3,2). Nie chodzi tu o zakaz pijaństwa, o którym mowa będzie w wersie 3, ale o trzeźwość w szerszym tego słowa znaczeniu: o rozwagę, czujność, skupienie. Przymiotnik „trzeźwy” (*nēfalios*) w połączeniu z następną cechą, „rozsądny” (*sōfrōn*), wskazuje na konieczność odznaczania się kandydata ładu zewnętrznym i uporządkowaniem wewnętrznym. Następna cecha, „przyzwoity” (*kosmios*), podkreśla takt i ułożenie w sposobie bycia. Cecha „miłujący dobro” (*filagathos*) obejmuje wszystkie pozytywne zalety, natomiast „świętobliwy” (*hosios*) i „sprawiedliwy” (*dikaios*), a także „opanowany” (*egkrates*, tłumaczone również jako «wstrzemięźliwy») – to cnoty ze sfery życia duchowego.

Człowiek ubiegający się o godność biskupa lub prezbitera winien być również „gościnnie” (*filoksenos*), co znaczy że gości przychodzących do niego ma przyjmować serdecznie, a jednocześnie – ze względu na występujący w przymiotniku złożonym *filoksenos* rzeczownik *filos* («przyjaciel») – ma być przyjacielem wszystkich powierzonych jego opiece⁷.

Natomiast wymienione w Pierwszym Liście do Tymoteusza i w Liście do Tytusa braki charakterologiczne i wady, dyskwalifikujące człowieka w ogóle, tym bardziej dyskwalifikowały kandydata do kapłaństwa. Dlatego kandydat na biskupa lub prezbitera ma być niezarożumiały, nieskory do pijaństwa, nieskłonny do gniewu i do bójek, niechciwy nieuczciwego zysku (niechciwy na pieniądzu), niekłótny (1 Tm 3,3; Tt 1,7)⁸. Kandydatem nie mógł być człowiek niedawno ochrzczony, ponieważ wyniesiony do godności kapłańskiej mógłby „wbić się w pychę i wpaść w sidła diabelskie” (1 Tm 3,6-7).

Osobny warunek, jaki musiał spełnić kandydat na biskupa bądź na prezbitera, wiąże się z jego życiem rodzinnym. Warunek ten był wymagany przez pierwsze wieki w Kościele. Kandydat miał być „mężem jednej żony” (1 Tm 3,2; Tt 1,6), „zaradnie rządzący własnym domem, trzymającym dzieci w karności z całą stanowczością” (1 Tm 3,4), taki, „którego dzieci są wierzące, wolne od zarzutu rozpusty (*asōtia* – «rozwiązłość, rozrzutność») lub niekarności (*any-potaktos* – «krnąbrny, nieposłuszny»)» (Tt 1,6).

Nakaz „mąż jednej żony” zawiera trzy możliwości rozumienia jego sensu: 1) zakaz zawierania małżeństwa po śmierci pierwszej żony; 2) zakaz równocze-

⁶ H. LANGKAMMER (oprac.), *Listy pasterskie...*, dz. cyt., s. 40.

⁷ J. STĘPIEŃ (tłum. wstęp i komentarz), *Pierwszy List do Tymoteusza*, w: *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*, Pismo Święte Nowego Testamentu 9, Poznań 1979, s. 342-343; H. LANGKAMMER (oprac.), *Listy pasterskie...*, dz. cyt., s. 40-41.

⁸ H. LANGKAMMER (oprac.), *Listy pasterskie...*, dz. cyt., s. 41, 145.

snego wielożeństwa⁹; 3) zakaz niewierności małżeńskiej. Wczesne wieki Kościoła przyjęły to pierwsze znaczenie za podstawę wymagań stawianych kandydatom do życia kapłańskiego, a potem i zakonnego. Drugie znaczenie wyklucza się na tle pojęć Nowego Testamentu. Trzecie zaś podkreśla wierność, miłość męża do żony¹⁰. Jeżeli nadto zauważymy, opierając się na Liście do Efezjan 5,21-33, że wzorem dla małżonków ma być związek Chrystusa z Kościołem, to wierność ta i miłość oblubieńcza winna znaleźć odbicie przede wszystkim w życiu tych, którzy stoją na czele Kościoła. Małżeństwo biskupa czy prezbitera musi być jedno do końca życia żony i po jej śmierci, ponieważ ma się wzorować na miłości Chrystusa i Jego Oblubienicy – Kościoła (por. Ef 5,22nn).

Warto zauważyć, że i od diakona, którego artykuł wspomina poniżej, wymagano, by był „mężem jednej żony” (1 Tm 3,12), jak również od „wdowy wpisanej na listę”, by była „żoną jednego męża” (1 Tm 5,9).

Warunek związany z dobrym zarządzaniem własnym domem oraz z dobrym wychowaniem dzieci (1 Tm 3,4; Tt 1,6) uzasadnia się następująco: „Jeśli bowiem ktoś nie potrafi rządzić we własnym domu, jakżeż będzie się troszczył o Kościół Boży?” (1 Tm 3,5). Uzasadnienie to zakłada, że tylko ten będzie troszczył się o sprawy wspólnoty kościelnej, która jest również rodziną – rodziną synów Bożych – kto umiał zadbać o swoją własną rodzinę i dobrze ją prowadzić. Dlatego też Paweł nazywa Tytusa „włodarzem Bożym” (Tt 1,7 – *oikonomos*), tym, kto troszczy się o dobro duchowe Kościoła¹¹.

Zadaniem kapłana (biskupa lub prezbitera) przewodzącego wspólnocie było głoszenie słowa Bożego oraz nauczanie zasad wiary i postępowania (1 Tm 5,17), dlatego kapłan miał być, po pierwsze, pobożny, przestrzegający niezawodnej nauki (*antechomenos*) (Tt 1,8-9), a więc Ewangelii, żyjący według jej nauk. Nadto kapłan miał być „sposobny do nauczania” (1 Tm 3,2), zatem powinien być przygotowany i zdolny do nauczania (*didaktikos*). Miał znać orędzie chrześcijańskie i żyć nim, bo tylko wtedy, gdy znał naukę wiary i nią żył, potrafił wykazać jej ważność, przekazywać ją, uprzystępniać jej treść słuchaczom¹².

Obok biskupów listy pasterskie wymieniają podporządkowanych im diakonów. Katalog przymiotów, jakie miałyby cechować diakonów, jest ogólnikowy: brak cech związanych z umiejętnością nauczania, natomiast wymienione przymioty wskazują na powierzaną im sferę posług socjalnych: „niechciwi brudnego

⁹ Tak wyjaśnia tekst 1 Tm 3,12 *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2006, s. 484.

¹⁰ Tak rozumie ten nakaz *Biblia poznańska, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. 3, Poznań 1975, s. 507, przypis. Por. także: J. STĘPIEŃ (oprac.), *Pierwszy List do Tymoteusza*, art. cyt., s. 342.

¹¹ R. MARAŚ, *Listy pasterskie. Pomoce naukowe z biblistyki i teologii*, Wrocław 1995, s. 41.

¹² J. STĘPIEŃ (oprac.), *Pierwszy List do Tymoteusza*, art. cyt., s. 343.

zysku”, „w mowie nieobłudni”. Przed powierzeniem im posługi mieli być poddani próbie, to znaczy że ich kwalifikacje miały być sprawdzone (1 Tm 3,8-10)¹³.

II. PRZYMIOTY PAWŁOWYCH NASTĘPCÓW: BISKUPÓW TYMOTEUSZA I TYTUSA

Wysłannicy Pawła: Tymoteusz (do Efezu) i Tytus (na Kretę), jako jego następcy pełnili funkcję – jak można sądzić – prezbitera-biskupa i zgodnie z poleceniem Pawła mieli wyznaczać prezbiterów, swoich współpracowników, wzięwszy pod uwagę wykazy warunków, jakie kandydaci musieli spełniać.

Tymoteusz i Tytus, wyznaczeni przez Pawła jako jego następcy, najprawdopodobniej spełniali wymagania stawiane kandydatom do kapłaństwa. O pierwszym z nich wiemy z Pierwszego Listu do Tymoteusza, że wyznaczony został „po myśli proroctw” (1 Tm 1,18) oraz „za sprawą tych proroctw i przez nałożenie rąk kolegium prezbiterów” otrzymał charyzmat, dar przewodzenia i prowadzenia wspólnoty kościelnej (1 Tm 4,14). Można zatem powiedzieć, że w okresie listów pasterskich istniała już pewna forma ordynacji na biskupa czy kapłana. Paweł poleca strzec tego charyzmatu, daru kapłaństwa, i nie zaniedbywać go, ponieważ w trosce o zachowanie otrzymanego daru kryje się zapewnienie zbawienia własnego i zbawienia ludzi powierzonych kapłanowi, tych, którzy go słuchają (1 Tm 4,14-16). Tymoteusz powinien więc poświęcać się wszystkiemu, co dotyczy duszpasterstwa i osobistego postępu w świętości: „Uważaj na siebie i na naukę, trwaj w nich!” (1 Tm 4,16)¹⁴.

Dlatego ma ćwiczyć się w pobożności (1 Tm 4,7). Pobożność bowiem, w odróżnieniu od zalecanych młodym Grekom ćwiczeń cielesnych, sprawnościowych, przydatna jest w życiu doczesnym i przygotowuje do tego życia, które ma przyjść. A ponieważ Tymoteusz jako wierzący otrzymał od Boga moc, miłość i trzeźwość myślenia, winien odważnie wyznawać wiarę: nie wstydzić się „świadcstwa Pana naszego” (2 Tm 1,7-8).

Wysłannik Pawłowy ma strzec depozytu wiary, a światowej gadaniny i błędnych nauk unikać (1 Tm 6,20), ma zachować przykazanie, czyli naukę chrześcijańską bez zarzutu, „do końca”, do objawienia się Jezusa Chrystusa (1 Tm 6,14). Ponieważ jednak wiarę trzeba umacniać, zgłębiać, dlatego Tymoteusz ma „przykładać się do czytania, do zachęcania, do nauki” (1 Tm 4,13), on, który „od lat niemowlęcych znał Pisma święte” (2 Tm 3,14). Jego starania o właściwą postawę głosiciela Ewangelii można nazwać walką „w dobrych zawodach o wiarę” (1 Tm 6,12). Walka ta zapewnia mu życie wieczne, do którego jako kapłan został powołany i o którym złożył świadectwo (podczas chrztu, podczas

¹³ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 471; H. LANGKAMMER (oprac.), *Listy pasterskie...*, dz. cyt., s. 43.

¹⁴ J. STĘPIEŃ (oprac.), *Pierwszy List do Tymoteusza*, art. cyt., s. 357.

święceń kapłańskich, może podczas prześladowań). Tymoteusz ma walczyć jak dobry „żołnierz Chrystusa Jezusa”, który nie wikła się w sprawy „około zdobycia utrzymania”¹⁵, ale stara się podobać Temu, który go „zaciągnął”; ma się trudzić głoszeniem Ewangelii niczym zapaśnik walczący w zawodach sportowych, który otrzymuje wieniec za zgodną z zasadami walkę; Tymoteusz ma trudzić się pracą apostołską usilnie: tak jak rolnik pracujący na roli (2 Tm 2,3-6)¹⁶.

Młodemu Tymoteuszowi Paweł zaleca, by był wzorem dla innych w zachowaniu, w miłości, w wierze, w czystości, by nikt nie lekceważył jego młodego wieku (1 Tm 4,12). Ma uciekać przed „młodzieńczymi pożądaniami”, a zabiegać o sprawiedliwość, wiarę, miłość i pokój; ma unikać „głupich i niedouczonych dociekań” (2 Tm 2,22-23; podobnie Tt 3,9). Tytusowi poleca, by swoim postępowaniem dawał wzór dobrych uczynków (Tt 2,7), a w nauczaniu okazywał prawość i powagę. Jego nauka powinna być zdrowa (*afthoria*) i wolna od zarzutu (*akatagnōstos*). Termin *afthoria* (BT tłumaczy «zdrowa») oznacza szczerść, wolność od niegodnych zamiarów, poszanowanie dla nauki, którą się przyjęło, natomiast przymiotnik *akatagnōstos* określa to wszystko, co wolne jest od zarzutów i oskarżeń¹⁷.

Młody wysłannik Pawła jako duszpasterz nie może powodować się stronniczością (1 Tm 5,21) ani działać pochopnie: „na nikogo rąk pośpiesznie nie wkładaj” (1 Tm 5,22), co może dotyczyć rozgrzeszania lub udzielania święceń kapłańskich. W trosce o zdrowie Tymoteusza i o dobre wypełnienie zleconego mu zadania Paweł prosi swego umiłowanego ucznia: „Siebie samego zachowaj czystym! Samej wody już nie pij, używaj natomiast po trosze wina ze względu na żołądek i częste twe słabości!” (1 Tm 5,23).

III. WSKAZANIA DOTYCZĄCE PRACY DUSZPASTERSKIEJ TYMOTEUZA I TYTUSA

Pozostawieni przez Pawła w Efezie i na Krecie jego następcy znaleźli się w sytuacji trudnej: wspólnota wierzących nie była liczna, żyła w środowisku pogańskim, w samej wspólnocie pojawiali się nauczyciele szerzący błędną naukę – wśród nich judaizujący. Pierwszym zadaniem nowych biskupów było wyeliminowanie błędnej nauki, by móc utwierdzać i pogłębiać niedawno przyjętą wiarę.

Zaraz po pozdrowieniu, na początku Pierwszego Listu do Tymoteusza, Paweł prosi, by Tymoteusz zakazał głoszenia przez niektórych niewłaściwej nauki, zajmowania się baśniami i genealogiami, co Apostoł nazywa „czczą gadaniną” (1 Tm 1,3-7). Natomiast Tytusowi poleca załatwienie najpierw zaległych spraw. Termin *ta leiponta* (Tt 1,5) nie podaje, o jakie sprawy chodzi. *Biblia Ty-*

¹⁵ W 1 Tm 6,10 słyszymy: „korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy”.

¹⁶ R. MARAŚ, *Listy pasterskie...*, dz. cyt., s. 32.

¹⁷ Tamże, s. 42.

siącłecia tłumaczy „zaległe sprawy”, natomiast Jan Stępień: „to, czego nie dostaje”¹⁸, co bardziej odpowiada tekstowi listu. Termin „niedostatki” zdaje się wskazywać na niedoskonałości w sferze zarówno moralnej, jak i dogmatycznej wiernych na Krecie¹⁹. Paweł stanowczo nakazuje Tytusowi „zamknąć usta” krnąbrnym, gadatliwym zwodzicielom (zwłaszcza spośród obrzezanych), ponieważ skłócają całe domy wierzących. Poleca karcić chrześcijan Kreteńczyków surowo, aby „wytrwali w zdrowej wierze, nie zważając na żydowskie baśnie czy nakazy ludzi odwracających od prawdy” (Tt 1,10-13)²⁰. Wysłannicy Pawła mają toczyć dobra walkę z błędnowiercami, są bowiem umocnieni charyzmatem, jaki otrzymali, „mają wiarę i dobre sumienie” (1 Tm 1,18-19).

Wysłannicy Pawła mają nauczać o Bogu żywym, „który jest Zbawcą wszystkich ludzi, zwłaszcza wierzących” (1 Tm 4,10). Mają głosić naukę, nawiązywać do potrzeb i nie w porę, w razie potrzeby wykazywać błąd, pouczać i z całą cierpliwością podnosić na duchu (2 Tm 4,2), mają głosić wierzącym nieskazoloną, zdrową naukę (Tt 2,1)²¹, ze stanowczością mówić o tym, że „ci, którzy wierzą w Boga, powinni starać się usilnie o pełnienie dobrych czynów” (Tt 3,8). Praca ewangelisty jest trudna, ale Paweł zachęca: „czuwał we wszystkim, znosił trudy, wykonał dzieło ewangelisty, spełnij swe posługiwanie” (2 Tm 4,5).

Podstawowym zadaniem następców Pawła w Kościele lokalnym w Efezie i na Krecie było zorganizowanie służby liturgicznej. Modlitwa wspólnoty wierzących miała objąć wszystkich ludzi: Paweł zaleca, „by prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia odprawiane były za wszystkich ludzi”, wśród nich wyszczególnia rządzących: „za królów i za wszystkich sprawujących władzę” (1 Tm 2,1-2). Jako że skutkiem takiej modlitwy jest możliwość prowadzenia życia spokojnego, z całą pobożnością i godnością, a także osiągnięcie celu, jakim jest zbawienie i poznanie prawdy – objawienia Bożego (1 Tm 2,3-4). Kapłan miał przypominać o podporządkowywaniu się wiernych zwierzchnim władzom, których trzeba „słuchać, okazywać gotowość do wszelkiego dobrego czynu” (Tt 3,1).

Z uwagi na cel duszpasterski kapłani przewodniczący wspólnotom mieli troszczyć się o członków wspólnoty, o ich stosunek do Boga. Mieli zabiegać o to, „by mężczyźni modlili się na każdym miejscu, podnosząc ręce czyste, bez gniewu i sporu” (1 Tm 2,8), by zwłaszcza starcy byli ludźmi trzeźwymi, statecznymi, roztroprnymi (Tt 2,2), by młodzieńcy byli umiarkowani (Tt 2,6), by kobiety zachowywały się na modlitwie „podobnie” jak mężczyźni. Mają się one przyodzierać skromnym ubiorem, wstydlivością i umiarem oraz dobrymi uczynkami, a nie kosztownym strojem i przesadną fryzurą. Podobnie jak mężczyźni kobiety także osiągną zbawienie, ale ich podstawowym zadaniem jest

¹⁸ J. STĘPIEŃ, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*, dz. cyt., s. 386.

¹⁹ R. MARAŚ, *Listy pasterskie...*, dz. cyt., s. 40.

²⁰ Paweł przytacza powiedzenie poety Epimenidesa z Knossos na Krecie, charakteryzujące Kreteńczyków: „Kreteńczycy zawsze kłamcy, złe bestie, brzuchy leniwe” (Tt 1,12).

²¹ A. PACIOREK, *Apostoł Paweł – Pisma*, cz. 2, *Academica* 31, Tarnów 1996, s. 56; H. LANGKAMMER (oprac.), *Listy pasterskie...*, dz. cyt., s. 152.

rodzenie dzieci oraz stałość w wierze i miłości: „jeśli wytrwają w wierze i miłości, i uświęceniu” (1 Tm 2,15), „jeśli będą czyste, gospodarne, dobre, poddane swym mężom” (Tt 2,5) – osiągną zbawienie²².

Przewodniczący wspólnoty wiernych (biskup lub prezbiter) winien także podnosić na duchu niewolników i pouczać ich, by byli poddani swym panom, szanowali ich, by żyli uczciwie i wiernie wypełniali podjęte na chrzcie zobowiązania, by takim zachowaniem w swym położeniu stali się „chlubą dla nauki naszego Zbawiciela, Boga” (Tt 2,9-10)²³. Natomiast bogatym wierzącym prezbiter winien nakazywać, by nie byli wyniośli, by czynili dobrze, by byli hojni, społecznieni, by swoją właściwą postawą osiągnęli życie wieczne (1 Tm 6,17-19).

Każdy prezbiter, a przede wszystkim przewodzący wspólnocie wierzących (biskup) miał być wzorem dla wiernych „w mowie, w obejściu, w miłości, w wierze, w czystości” (1 Tm 4,12), sam miał dawać „wzór dobrych uczynków własnym postępowaniem” (Tt 2,7)²⁴, miał odnosić się właściwie do każdego człowieka: starszego nie strofować, ale traktować jak ojca, starsze kobiety traktować jak matki, młodych – jak braci, młodsze niewiasty – jak siostry (1 Tm 5,1-2). Szczególnym szacunkiem i troską miał otaczać wdowy, zwłaszcza te, które były rzeczywiście wdowami, ponieważ żyły samotnie i potrzebowały środków do życia, a Kościołowi służyły modlitwą i dobrymi czynami (1 Tm 5,1nn)²⁵.

IV. PODSUMOWANIE

Podsumowując omówienie tematyki kapłańskiej listów Pawłowych, można powiedzieć, że opracowanie powyższe ukazało kapłana I wieku (nazywanego biskupem lub prezbiterem), jego przymioty, przygotowanie i zadania do spełnienia we wspólnocie wierzących. Wyjąwszy jeden warunek, jaki obowiązywał kapłana czasów listów pasterskich, mianowicie dotyczący jednożeństwa i dobrego prowadzenia swego rodzinnego domu, łącznie z wychowaniem dzieci, warunek, który Kościół zmienił w wiekach późniejszych, wszystkie pozostałe wymagania stawiane kandydatom do kapłaństwa oraz wymienione przymioty i zadania kapłanów są aktualne również w XXI wieku.

I dzisiaj, podobne jak w czasach listów pasterskich, od kandydata do kapłaństwa wymaga się, by był człowiekiem dojrzałym, nienagannym w sposobie myślenia i postępowania. Winien wykazywać zapał do zgłębiania nauki Ewangelii i gorliwość w jej głoszeniu. Świadectwo moralności wydawane przez proboszcza, jakie kandydat przedstawia przełożonym seminarium, powinno potwier-

²² Z. NIEMIRSKI, *List do Tytusa*, w: *Listy Pawła oraz List do Hebrajczyków. Wprowadzenie*, Radom 1996, s. 180; H. LANGKAMMER (oprac.), *Listy pasterskie...*, dz. cyt., s. 154.

²³ A. PACIOREK, *Apostoł Paweł – Pisma*, cz. 2, dz. cyt., s. 56, 58.

²⁴ Tamże, s. 58.

²⁵ Z. NIEMIRSKI, *List do Tytusa*, art. cyt.

dzać jego przydatność do kapłaństwa, jego postawę religijną (*hosios*), takt i ułożenie w sposobie postępowania (*kosmos*), jego talent do nauczania (*didaktikos*).

Kandydat do służby kapłańskiej winien umieć zachować się właściwie wobec drugiego człowieka (*filoksenos*), a wstępując do seminarium, powinien świadomie decydować się na przyszłe samotne życie, będące wynikiem zobowiązania się do celibatu przy święceniach.

Kapłan po okresie formacji, skierowany do pracy na parafii, powinien natomiast być postrzegany przez otoczenie jako człowiek Boży, czyli taki, który jest pobożny („ćwiczysz się w pobożności”, modlisz się), który stara się dążyć do świętości, nie wstydi się przyznawać do Jezusa Chrystusa („nie wstydi się świadectwa Pana Jezusa”), który pogłębia swoją wiedzę, zwłaszcza religijną: przykłada się do czytania, do nauki, oraz świadomie strzeże depozytu wiary. Unika również niewłaściwych sytuacji, młodzieńczych pożądań. Nie może być skłonny do pijaństwa ani myśleć o wzbogaceniu się przy realizacji swojej misji.

Kapłan to człowiek zaangażowany w misję pełnią w Kościele. Rozwija życie liturgiczne w parafii, zachęca do modlitwy wszystkich ludzi. Jest wzorem dla innych w zachowaniu, w mowie, w miłości, w pełnieniu dobrych czynów. Cierpliwie podnosi na duchu. Nie jest stronniczy, a działa z rozmysłem. Unika „głupich i niedouczonej dociekań”, poucza cierpliwie, wykazuje błędy szerzącym niepokoje. Nie jest zarozumiały, umie współpracować z ludźmi, jest otwarty na drugiego człowieka, jest gościnnie.

Kapłan jest człowiekiem „z ludzi wziętym” (por. Hbr 5,1), ale ponieważ został wybrany i zlecono mu funkcję w Kościele, ma być przykładem dla wiernych. To, czego ludzie dzisiaj wymagają od kapłana, „to przede wszystkim przykładu życia Ewangelią, otwartego serca na cierpienia i pewnej wiary poświadczanej przez życie”²⁶.

RÉSUMÉ

L'image du prêtre du Christ dans les lettres pastorales de St Paul

Le présent article basé sur les lettres pastorales présente les exigences de l'Église de la deuxième moitié du I^{er} siècle envers les futurs prêtres et analyse les indices ainsi que les conseils transmis à ceux remplissant déjà ce service (aux évêques, éventuellement aux aux prêtres).

Słowa kluczowe / key words:

Św. Paweł, Listy pasterskie, kapłan
St. Paul, Pastoral letters, the priest

²⁶ F. BERSINI, *Mądrość Ewangelii. Ku odnowie życia w Duchu Świętym*, tłum. B.A. Gancarz, Kraków 2001, s. 279.

O. PIOTR LISZKA CMF

ZAGADNIENIA TEOLOGICZNE W ŚWIETLE STRUKTURY OSOBY

Całość teologii jest tworzona w nowy sposób – personalistyczny. Precyzyjne określenie struktury osoby pozwala lepiej zgłębić wszelkie prawdy objawione i rozstrzygnąć w teologii zagadnienia sporne. Artykuł jest tylko propozycją, zasygnalizowaniem możliwości utworzenia narzędzia metodologicznego w celu realizacji dwóch podstawowych zadań teologii, którymi są: pogłębianie zrozumienia danej kwestii oraz systematyzacja. Odpowiednie uporządkowanie poszczególnych zagadnień również przyczynia się do lepszego zrozumienia zarówno szczegółów, jak i objawionej czy teologicznej całości. Niniejsze refleksje składają się z kilku punktów: struktura osoby ludzkiej; struktura misterium Chrystusa; śmierć i zmartwychwstanie osoby ludzkiej oraz osoby Chrystusa; *Filioque*.

I. STRUKTURA OSOBY LUDZKIEJ

1. Uwagi ogólne

Człowiek (natura ludzka) to cztery elementy: ciało, dusza, duch i obraz Boży. Do tych elementów dochodzi łaska jako dar Boży niezależny, odrębny, który może być utracony i na nowo dany. W człowieku struktura osoby pokrywa się ze strukturą natury (osoba ludzka i natura ludzka). W Chrystusie tak nie jest. Trzeba wyraźniej odróżniać sens określonych właściwości, które są zarówno właściwościami osoby, jak i właściwościami jednej czy drugiej natury Chrystusa. Zagadnienie to pojawi się w punkcie drugim.

Terminy „dusza” i „duch” mogą być stosowane w różny sposób, np. duch jako byt substancjalny, a dusza jako psychika, czyli właściwości, ale też odwrotnie: dusza jako byt substancjalny, a duch jako coś opisującego jej właściwości. Zadaniem niniejszego opracowania nie jest podanie wszelkich znaczeń

słów występujących w literaturze teologicznej czy innej. Znaczenie słów jest umowne, są one tylko narzędziami do wyrażania myśli. Przyjmują następujące znaczenie terminów „dusza” i „duch” (w tym punkcie „dusza ludzka” i „duch ludzki”). *Dusza* jest bytem substancjalnym, jest substancją (substancją duchową, niematerialną). W odniesieniu do ciała jest to forma substancjalna ciała ludzkiego. Określa ona jakość bytową ciała ludzkiego. *Duch* ludzki to energia, energia personalizująca. Nie istnieje on jako byt odrębny, poza duszą (czy poza ciałem), tak jak dusza nie występuje realnie bez ducha. Można jednak analizować je odrębnie, aby zrozumieć ich specyfikę i wzajemne ze sobą powiązanie.

Przyjmuję możliwość istnienia duszy bez ciała, ale nie istnienie duszy bez ducha. Duch ludzki jest formą personalną człowieka (duszy ludzkiej, ciała ludzkiego, osoby ludzkiej). Ciało bez duszy nie jest już ciałem ludzkim, jest tylko materią, która kiedyś była ciałem ludzkim. Duch personalizuje, czyli sprawia relacyjność (otwartość) w sensie ogólnym i nadaje określone cechy personalne. Sprawia relacyjność duszy, ciała, a zespala je, sprawia relacyjność efektu zespolenia. Ciało jest substancją, podobnie jak dusza, ale razem nie tworzą jakiejś trzeciej substancji, lecz osobę, która jest kategorią zupełnie innego rodzaju niż kategoria substancji. Ciało bez duszy nie jest osobą, nawet nie jest już ciałem ludzkim, jest tylko materią, nie ma w nim ducha. Natomiast dusza bez ciała jest osobą, aczkolwiek niepełną, ułomną, lecz jest osobą, ponieważ ma w sobie ducha. Dusza jest „cielesna” w najwyższym stopniu, ponieważ jest formą substancjalną ciała ludzkiego. Po oderwaniu od ciała nadal jest formą ciała. Jest też osobą, gdyż duch ją personalizuje.

2. Warstwy personalne

Powyższe refleksje stają się bardziej przejrzyste wtedy, gdy są ułożone i analizowane w warstwach personalnych. Można wyróżnić sześć warstw personalnych: substancja, *hypostasis*, *prosopon* zewnętrzne, *prosopon* wewnętrzne, relacja i proces (czas, historia, dzianie się). Terminy *hypostasis* i *prosopon* tłumaczone są na język polski tym samym słowem «osoba». Już z miejsca wynika stąd zamieszanie i nieporozumienie. *Hypostasis* akcentuje w osobie substancję, natomiast *prosopon* właściwości personalne. W historii teologii zaznacza się bardziej kierunek refleksji od historii ku ontologii aż do substancji. Obecna analiza odwrotnie: rozpoczyna się od substancji, a kończy na nadaniu refleksji wymiaru temporalnego, dziejowego.

a. Warstwa substancjalna składa się z substancji ciała i substancji duszy.

b. Warstwa hipostatyczna obejmuje refleksję nad połączeniem ciała i duszy z duchem ludzkim. Duch ludzki to energia należąca do natury ludzkiej, w odróżnieniu od łaski, która nie należy do natury ludzkiej. Duch ludzki i łaska to energie stworzone, w odróżnieniu od energii niestworzonej, istniejącej we wnętrzu Boga (Grzegorz Palamas). Duch ludzki jako element osoby ludzkiej jest analizowany w kilku warstwach (ściśle personalnych): *hypostasis*, *prosopon* zewnętrzne i *prosopon* wewnętrzne. W warstwie *hypostasis* dostrzegamy,

że sprawia on otwartość (relacyjność) substancji. Można też powiedzieć – niejako odwrotnie – że usadawia się w substancji. Duch to personalność, otwartość, to energia otwierająca i nadająca specyficzne cechy personalne. Usadawiając się w substancji, duch tworzy z niej osobę, inaczej mówiąc, sam staje się osobą. Substancja bez ducha nie jest osobą, duch bez substancji nie jest osobą. Razem stanowią osobę: relacja subsystemna. Oznacza to coś więcej niż stwierdzenie, że substancja (duszy, duszy i ciała) ma w sobie relacyjność. Duch sprawia, że substancja owa jest relacją. Podobnie duch, usadawiając się w substancji, razem z nią jest relacją subsystemną – jest osobą. Bez niej byłby tylko relacją – zawieszoną w próżni. Realnie jednak nie istnieje sam, bez substancji, lecz tylko razem z nią. Można zasadnie powiedzieć, że dusza ludzka (dusza i ciało) jest osobą, a także duch ludzki jest osobą. Można też powiedzieć odwrotnie: osoba ludzka jest duchem, jest duszą – a także jest ciałem.

Duch ludzki niesie w sobie obraz Boży, który zostaje przez niego odbity (wyryty) w substancji duszy (i ciała). Nie w jakimś określonym miejscu, lecz w całości substancji. Mówi się, że dusza ma w sobie obraz Boży. Trzeba powiedzieć mocniej: jest obrazem Bożym, substancjalnym obrazem Bożym, czy też że obraz Boży jest substancjalny. Jeżeli istotnymi cechami obrazu Bożego są: intelekt, wola i uczucia, to stają się one funkcjami duszy. Inaczej mówiąc: dusza ma takie właściwości, a mocniej: dusza jest intelektem, wolą i uczuciem. Wszystko na miarę bytu stworzonego. W sensie pełnym, absolutnym tylko substancja Boga utożsamia się z intelektem, wolą i miłością.

c. *Prosopon* wewnętrzne to wewnętrzne właściwości osoby, ukryte, niewidoczne. *Prosopon* zewnętrzne obejmuje wszystko to, co ujawnia się na zewnątrz. *Prosopon* to oblicze, dzieli się w osobie na dwa oblicza częściowe: wewnętrzne i zewnętrzne. Ściśle rzecz biorąc, *prosopon* to oblicze zewnętrzne, maska ukrywająca, ale też w jakiś sposób odkrywająca, informująca o wnętrzu. Zachodzi ścisła odpowiedniość *prosopon* wewnętrznego i zewnętrznego. Ważniejsze, decydujące jest oblicze wewnętrzne, nie to, co może być dostrzegane od zewnątrz, ale to, co faktycznie jest. W sensie personalnym ta warstwa jest najważniejsza. Analizowane są w niej cechy (właściwości) personalne. W warstwie *hypostasis* podkreślona jest substancjalność. Warstwa trzecia wyodrębnia właściwości w sposób abstrakcyjny, mówi tylko o nich, pomijając substancję. Zajmuje się tylko i wyłącznie cechami osób ludzkich, wspólnymi i specyficznymi, osobistymi, które ma tylko dana jednostka i nikt inny.

d. *Prosopon zewnętrzne* oznacza zespół właściwości ukierunkowanych ku innym, wysuniętych poza wnętrze, dostrzegalnym i dotykającym przez innych. Dzięki temu, gdy następuje spotkanie z innym, jest coś konkretnego, co te osoby wiąże.

e. Warstwa nazwana *relacją* zajmuje się już dwoma lub wieloma osobami. Wcześniejsze cztery dotyczyły refleksji nad jednostką, nad osobą w niej samej, w samej sobie. Wszystkie zawarte tam informacje są prawdziwe w warstwie piątej. Otrzymują w niej pełne, realistyczne wyjaśnienie personalne. Teologia

wprowadza refleksję nad Osobami Boskimi. Trzecia Osoba Boska, Duch Święty, źródło i Dawca ducha ludzkiego, jednoczy osoby ludzkie w całość, nadając tej całości odpowiednie cechy personalne. W jakiś sposób społeczność jest osobą, nie w sensie *hypostasis*, gdyż jest to wiele odrębnych substancji, a nie jakaś jedna substancja społeczna, lecz w sensie *prosopon*, gdyż społeczność traktowana jako jedna całość ma jakieś wspólne oblicze, ma jakieś wspólne właściwości personalne.

f. Człowiek żyje w czasie, podlega ruchowi materii, tworzy rozwijającą się historię. Warstwa szósta łączy ontologię z czasem i przestrzenią. Osoba ludzka jest historyczna, a historia jest personalna. Tak jak w pojedynczej osobie ludzkiej, tak też w historii można wyróżnić kilka warstw: substancjalną (materiałną i duchową), hipostatyczną, warstwę właściwości wewnętrznych, do której historyk dociera przez obserwację dokonywaną w warstwie oblicza zewnętrznego, oraz warstwę relacyjną, historykowi najbliższą i najbardziej go interesującą.

II. STRUKTURA MISTERIUM CHRYSSTUSA

Chrystus jest Bogiem i człowiekiem.

a. Warstwa substancjalna obejmuje ciało, duszę oraz substancję boską.

b. Osoba Chrystusa jest jedna – Boska. W warstwach ściśle personalnych umieszczony jest duch ludzki, a także Duch Boży. W Osobie Boskiej, inaczej niż osobie ludzkiej, duch ludzki nie tworzy z ciała i duszy osoby ludzkiej. Istnieje ścisła odpowiedniość ducha ludzkiego i Ducha Bożego, aczkolwiek bez wymieszania, należą one do dwóch różnych natur. Personalizująca moc ducha ludzkiego (energia stworzona) jest włączona w personalizującą moc Ducha Bożego (energia niestworzona). Duch Boży przede wszystkim personalizuje substancję boską, czyni z niej osobę. Substancja boska personalizowana Duchem Chrystusa jest osobą, drugą Osobą Boską. Duch Chrystusa, usadowiony w substancji boskiej, jest osobą. Personalizacja w warstwie *hypostasis* oznacza otwartość relacyjną, relacyjność. W mocy Ducha Bożego substancja boska jest osobą. Są trzy Osoby Boskie. Każda z nich jest duchem – substancją duchową. Szczególną rolę odgrywa trzecia Osoba Boska – Duch Święty – personalizująca samą siebie, a także Syna Bożego i Boga Ojca. Duch Święty jest formą personalną Chrystusa. To on ostatecznie personalizuje substancję boską i substancję ludzką (dusza i ciało). Osoba Chrystusa jest Bogiem i człowiekiem (jest duszą i ciałem). Dusza i ciało mają wymiar Osoby Boskiej.

c. Właściwości personalne osoby Syna Bożego wynikają z pochodzenia od Ojca, z rodzenia Syna przez Ojca, z relacji ojcostwa i synostwa. Te wszystkie właściwości nadawane są również naturze ludzkiej Chrystusa (ciało, dusza, duch, obraz Boży). Właściwość istotna Chrystusa to synostwo, bycie Synem. Jedną z istotnych właściwości Ducha Świętego jest bycie formą personalną osoby Chrystusa. *Prosopon* wewnętrzne Osoby Boskiej widoczne jest tylko

dla pozostałych Osób Boskich, dla człowieka natomiast jest tak samo tajemnicze i niepoznawalne jak istota Boga.

d. *Prosopon* zewnętrzne Chrystusa jest dwojaki. Wewnątrz Trójcy – wszystko to, co wychodzi ku pozostałym Osobom Boskim. Poza Trójcą, wobec świata to cała natura ludzka, a ściśle ciało Chrystusa, czyli to, co jest widzialne i dotykalne. W szczególnie sposób *prosopon* zewnętrzne – jak u każdego człowieka – to twarz, a zwłaszcza oczy.

e. Relacja realna z pozostałymi Osobami Boskimi ma wymiar absolutny (perichoreza, *circumincessio*, dawanie siebie całkowite). Stąd trzy Osoby tworzą Jednego Boga. Trzy relacje są usadowione (subsystują) w jednej, tej samej substancji boskiej. Relacja ze światem i z ludźmi (z całą ludzkością i z poszczególnymi jednostkami) ma charakter trynitarny. Każda Osoba Boska połączona jest ze światem i ludźmi według swoich właściwości personalnych, ale wzajemne relacje wewnątrztrynitarne sprawiają, że jest jedna relacja Boga Jedyne go ze światem i z ludźmi.

f. Stworzenie świata jest początkiem dziejów Boga w świecie. Stworzenie człowieka jest początkiem historii Boga wśród ludzi. Pełnia obecności personalnej Boga w historii jest od Wcielenia. Pełne zjednoczenie Boga z historią czy historii z Bogiem będzie na końcu świata.

III. ŚMIERĆ I ZMARTWYCHWSTANIE OSOBY LUDZKIEJ ORAZ OSOBY CHRYSTUSA

1. Osoba ludzka

Śmierć to oderwanie duszy od ciała. Dusza ludzka ciągle ma ducha i obraz Boży. Umieranie nie prowadzi do sytuacji, w której człowiek przestaje żyć. Potoczne sformułowanie „nie żyje” jest wysoce poetyckie, lecz bardzo daleko odbiega od realnej prawdy. Człowiek po śmierci nadal żyje. Nie żyje tylko ciało, natomiast żyje dusza, duch i obraz Boży. Ważna jest relacja człowieka po śmierci z Bogiem Trójjedynym: pełna – niebo, zmierzająca ku pełni – czyściec, minimalna, ograniczona do relacji wynikającej ze stworzenia – piekło. Zmartwychwstanie to nie powstanie z martwych, bo ani ciało nie powstaje z martwych – gdyż nie ma w sobie jakiegokolwiek na to siły, ani dusza nie powstaje z martwych – gdyż nie jest martwa. Zmartwychwstanie (powszechne, na końcu czasów) to stworzenie nowego, uwielbionego ciała i złączenie go z duszą. Odtąd osoba ludzka jest pełna, spełniona.

2. Osoba Chrystusa

Martwe jest tylko ciało, aczkolwiek istnieje różnica między ciałem Jezusa po śmierci a ciałem osoby ludzkiej po śmierci. Ciało Jezusa nadal jest ciałem ludzkim, gdyż osoba Chrystusa (natura boska Chrystusa) ciągle zachowuje z nim więź (unia hipostatyczna rozdwojona). Dusza Chrystusa żyje, i to w ogromnej

mocy życia. Śmierć to obdarzenie natury ludzkiej Chrystusa (duszy ludzkiej) mocą zbawczą, mocą niszczącą śmierć, Szeol. Jezus zwycięża szatana trzymającego ludzi w niewoli Szeolu, wyzwala Adama i jego potomków, wyprowadza ich do pełni życia. Jezus (dusza Jezusa) wydobywany jest z Szeolu przez Boga Trójjedynego mocą Ojca i Ducha Świętego, mocą swojej natury boskiej. Czymś nowym jest to, że sama natura ludzka Chrystusa (dusza) została obdarzona tą samą wielką mocą. Fakt ten stanowi rdzeń tajemnicy Chrystusa. Jezus wydobywa z Szeolu sam siebie swoją mocą, a wraz z sobą wyprowadza uwięzionych tam wcześniej ludzi. Dusza ludzka Chrystusa ma moc ożywienia swego ciała, przywrócenia go do życia. W tym samym, jednym jedynym akcie, zwanym zmartwychwstaniem, ciało zostaje przemienione, staje się uwielbione, chwalebne oraz zostaje złączone z duszą, a tym samym włączone znowu, i to w nowy sposób w życie osoby Chrystusa.

3. Filioque

Pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna jest tezą prawdziwą albo nie jest prawdą w zależności od tego, w której warstwie personalnej przeprowadza się refleksję.

a. Substancja Ducha Świętego pochodzi od substancji Ojca i Syna. Pochodzenie określane jest słowem *proballein*, które oznacza wychodzenie liści lub kwiatu z pęku. Wszystko rozgrywa się w jednej i tej samej substancji boskiej, która wybucha jak wulkan, wydobywa się z siebie, wypływa z siebie, jak głębia przyzywająca głębię. W tej warstwie *Filioque* wskazuje na boską naturę Ducha Świętego, identyczną z boską naturą Ojca. Jednocześnie jest podkreślona boskość substancji Syna Bożego. Jest to jedna wspólna substancja.

b. Pochodzenie oznacza „tworzenie” poprzez dawanie substancji boskiej. Ojciec rodzi Syna, czyli daje Synowi swoją boską substancję. W tej warstwie jest mowa o osobach, ale z podkreśleniem ich substancji. Pochodzenie określane jest słowem *proienai*, które oznacza dawanie siebie, przekazywanie swojej natury. Ojciec daje swoją naturę Synowi, Syn daje swoją naturę Ojcu całkowicie, absolutnie. W ten sposób jest tylko jedna natura, wspólna w Osobie pierwszej i drugiej. Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, czyli otrzymuje od Nich obu razem Ich wspólną naturę. Oznacza to, że ma On tę samą naturę, że trzy Osoby (hipostazy) mają wspólną naturę.

c. Zupełnie inaczej wygląda sytuacja w warstwie *prosopon*. Zarówno w warstwie *prosopon* wewnętrznym, jak i *prosopon* zewnętrznym. Terminem określającym pochodzenie Ducha Świętego jest *ekporeusis*. Pochodzenie oznacza tworzenie właściwości personalnych (wewnętrznych). Pierwszy Sobór Konstantynopoliński (380 r.) ogłosił dogmatycznie, że Duch Święty ma właściwość personalną nazwaną słowem *ekporeuomenon* (imiesłów przymiotnikowy; *ek tou Patros ekporeuomenon*). Jest On Tym, który wychodzi od Ojca (dosłownie: «wychodzony»). Właściwość ta wynika z wychodzenia Ducha Świętego z osoby Ojca, a nie z substancji Ojca. Nie ma sensu powiedzenie „wychodzi z Ojca

i z Syna”. Duch Święty wychodzi z osoby (z jednej, dokładnie jednej), a Ojciec i Syn razem z całą oczywistością nie są jedną osobą. *Filioque* w tej warstwie nie ma sensu. Nawet nie ma sensu zastanawianie się, czy pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna jest herezją, czy nie jest. W ogóle nie jest, po prostu taka formuła nie ma sensu, nie ma o czym mówić.

d. W warstwie *prosopon* zewnętrzne znajduje się tekst J 15,26: *para tou Patros ekporeuetai*. Poszerzanie tej formuły nie jest możliwe nie tylko dlatego, że byłoby wychodzeniem poza tekst objawiony, w którym wyraźnie powiedziano, że Duch Święty pochodzi tylko od Ojca, lecz również ze względów lingwistycznych. Podobnie jak w warstwie poprzedniej termin *ekporeuetai* ma sens jedynie w takiej relacji, gdzie z jednej i z drugiej strony jest tylko jedna osoba. Duch Święty wychodzi tylko od Ojca, owszem: „przez Syna”, ale nie „od Syna”.

e. W warstwie relacji realnych między osobami *Filioque* nie ma sensu. Znała z trynitologii klasycznej relacja tchnienia biernego, konstytuująca trzecią Osobę Trójcy, jest rozpatrywana w warstwie *hypostasis*, gdzie osoba to relacja subsystemna. W tej warstwie relacja nie jest utożsamiona z osobą, lecz oznacza więź między dwoma osobami, układ dwóch osób powiązanych ze sobą. W tej warstwie pytamy o rodzaj więzi między Duchem Świętym i Ojcem oraz między Duchem Świętym i Synem Bożym. Powiązanie Ducha Świętego z Ojcem i Synem razem ogranicza się w tej warstwie do stwierdzenia, że Ojciec i Syn wspólnie posyłają Ducha Świętego do ludzi, ale to z kolei nie jest przedmiotem refleksji w zagadnieniu *Filioque*. Kwestia wspólnego posyłania jest czymś oczywistym i nigdy nie stanowiła przedmiotu sporu. Natomiast relacja wyznaczona słowem *ekporeusis* (*ekporeuetai*) – jak już wyżej wyjaśniono – dotyczy tylko więzi między Duchem Świętym i Ojcem, a w żadnym wypadku nie dotyczy więzi między Duchem Świętym i Synem Bożym.

f. Działanie Boga w dziejach określane jest jako „Trójca ekonomiczna”. Trynitologia w tej warstwie nie mówi o osobach jako takich, a jedynie o ich działaniu w historii. Nawet wtedy gdy jakiś autor stosuje określenie „osoba”, ma na uwadze jedynie jej działanie. W tej sytuacji formuła *Filioque* traci swoje istotne znaczenie. Nie ma mowy o pochodzeniu osoby od innych osób, lecz o pochodzeniu działania Ducha Świętego w historii od działania Ojca i Syna w historii. Nie ma wątpliwości, że Ojciec i Syn działają w historii wspólnie, że Ich działanie, a także dokonane dzieła są wspólne. *Filioque* znaczyłoby w tym ujęciu, że również działanie Ducha Świętego jest wspólne z działaniem Ojca i Syna ujmowanym jako jedno działanie. Nikt z chrześcijan temu nie przeczy. To w żadnym przypadku nigdy nie było przedmiotem sporu. Spór zawsze dotyczył wyłącznie warstwy *prosopon* (wewnętrznego i zewnętrznego), w którym funkcjonuje termin *ekporeusis* (*ekporeuomenon* i *ekporeuetai*).

PODSUMOWANIE

Wprowadzenie warstw personalnych pozwala na jasną i wyraźną analizę wszelkich zagadnień teologicznych, mających charakter personalny. Analiza ta ukazuje, że refleksje teologiczne przeważnie ograniczają się tylko do jednej warstwy, ewentualnie dwóch, ale rzadko ogarniają wszystkie warstwy. Teologia integralna powinna ogarniać wszystkie warstwy personalne, a ponadto powinna zastanawiać się nad wzajemnymi powiązaniem poszczególnych warstw. Prawidłowa refleksja teologiczna zauważa poszczególne elementy, jak też prowadzi refleksję ogólną, syntetyczną, obejmującą całość. Bardzo często albo lekceważy się odrębne elementy i następuje ich wymieszanie (monofizytyzm), albo myśli się rozdzielająco, brakuje refleksji nad ich połączeniem, nad spójną całością (nestorianizm). W obu sytuacjach skrajnych nie ma miejsca na porozumienie. Albo następuje zagubienie w mgłę niejasności, albo refleksja prowadzona jest w różnych warstwach, które nie mają możliwości spotkania się i porozumienia: każdy ma swoją rację, tylko dla siebie.

Powyższa refleksja jest tylko szkicem, wskazuje drogę dalszych poszukiwań, precyzacji i rozwoju myśli w kierunku budowania solidnej integralnej teologii personalnej.

Słowa kluczowe / key words:

Misterium Chrystusa, osoba ludzka, struktura, badania teologiczne

The Mystery of Christ, the human person, structure, study of theology

O. MICHAŁ LUKOSZEK OSPPE

POSŁUGA BISKUPA RZYMU DLA JEDNOŚCI KOŚCIOŁA W ŚWIETLE NAUCZANIA JANA PAWŁA II

Urząd następcy Apostoła Piotra pełni doniosłą rolę w strukturze Kościoła. Wobec jego fundamentalnego znaczenia eklezjalnego pragniemy w niniejszym artykule zadać pytanie o uzasadnienie jego wagi w pismach Jana Pawła II. Będziemy zatem poszukiwać najpierw biblijnych odniesień w nauczaniu Papieża, starając się odkryć autorytet osoby Apostoła Piotra u zarania dziejów chrześcijaństwa, a także doniosłość jego funkcji w Kościele. Pragniemy jednak w pierwszym rzędzie odkryć jego wagę dla jedności Kościoła, próbując dostrzec specyfikę posiadanej przez niego władzy, a także relację jego urzędu do kolegium biskupów. Wreszcie, zważając nieustannie na problem jedności eklezjalnej, zapytamy, czy sama forma sprawowania prymatu może ulegać przekształcaniu bez utraty jego istotnych elementów.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu wyraża przekonanie, że pośród wszystkich wspólnot chrześcijańskich Kościół katolicki zachował posługę Piotrową w osobie biskupa Rzymu (*Ut unum sint*, 88). Papież, który nazywany bywa również głową Kościoła powszechnego, zastępcą Chrystusa, następcą Piotra Apostoła, biskupem Kościoła rzymskiego, będąc członkiem kolegium biskupiego, jest tym, w którym trwa urząd udzielony przez Chrystusa Piotrowi. Jest on podmiotem najwyższej, pełnej, powszechnej, zwyczajnej władzy biskupiej, a także charyzmatu dotyczącego nieomylnego nauczania, który może być realizowany, kiedy wypowiada się on *ex cathedra* w kwestiach dotyczących wiary i moralności.

Treściową zawartość rzeczywistości papieżstwa wyrażają dwa pojęcia: *ministerium Petri* oraz *ministerium papae*. *Ministerium Petri*, czyli posłannictwo Piotra, oznacza nadprzyrodzony charyzmat rządzenia Kościołem rozumiany w taki sposób, w jaki – zgodnie z przekazem Pisma Świętego i Tradycji – rozumiał go Chrystus. *Ministerium papae*, czyli posłannictwo papieża, rozumie

się z kolei jako wnoszony w sprawowany urząd przez każdorazowego następcę Apostoła Piotra zespół cech osobowościowych oraz różnych uwarunkowań wynikających z historycznego kontekstu życia Kościoła.

Doktryna o papieństwie – jak podaje S. Nagy – kształtowała się w czterech etapach: patrystycznym, średniowiecznym, poawiniońskim oraz potrydenckim, uwieńczeniem zaś tego procesu był I Sobór Watykański, który sprecyzował treść doktryny oraz ją zdogmatyzował. Proces ten został dopełniony przez II Sobór Watykański, który zaakceptował naukę Vaticanum I i poszerzył ją o związaną z prawdą o prymacie papieskim doktrynę o kolegalności¹.

Refleksja Jana Pawła II dotycząca papieństwa ma głębokie zakorzenienie w Biblii i w tradycji teologicznej. Rozważając znaczenie posługi Piotrowej w Kościele, a zwłaszcza dla jego jedności, Jan Paweł II odwołuje się do przekazów Pisma Świętego, które ukazują szczególne powołanie Piotra Apostoła oraz jego miejsce w gronie Dwunastu (*Ut unum sint*, 91)². Księgi Nowego Testamentu odnotowują wydarzenia oraz słowa Jezusa, które ukształtowały w Kościele, począwszy od pierwszych jego wspólnot, świadomość szczególnej pozycji Piotra i jego następców w rzeczywistości eklezjalnej. W świadomości chrześcijańskiej utrwalił się obraz Piotra jako Apostoła, który został postawiony przez Chrystusa na pierwszym miejscu w gronie Dwunastu, pomimo jego widocznych słabości i wad. Piotr postrzegany był jako ten, który otrzymał szczególną misję wobec Kościoła. Jest przyjmowany jako opoka (Mt 16,18), na której Chrystus postanowił zbudować swój Kościół. Wezwany do osobistego nawrócenia i wsparty modlitwą Chrystusa nigdy nie zachwieje się w wierze i będzie w tej wierze umacniał braci (por. Łk 22,32). Jest też pasterzem, który będzie przewodził całej wspólnotie Chrystusowych uczniów (por. J 21,15-17)³. Papież, odwołując się do Biblii⁴,

¹ S. NAGY, *Papież* (hasło), w: M. RUSECKI, K. KAUCHA, I.S. LEDWOŃ, J. MASTEJ (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 893-895.

² A. NOWICKI, *Drogą prawdy ku pełnej komunii. Komentarz do encykliki Jana Pawła II „Ut unum sint”*, w: JAN PAWEŁ II, *Ut unum sint*, Wrocław 2000, s. 138.

³ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, 3, w: J. KRÓLIKOWSKI, Z. ZIMOWSKI (red.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, Tarnów 2002, s. 57-65; por. A. PACIOREK, *Obraz Piotra w pierwotnej gminie*, *Studia Theologica Varsaviensia* 14(1976)2, s. 96-98.

⁴ W tym miejscu zostaną przywołane zdania z Nowego Testamentu wskazane przez Jana Pawła II w Jego nauczaniu. Należy jednak zauważyć, że w teologii wskazuje się jeszcze inne fragmenty biblijne ukazujące zamysł Jezusa odnośnie do specyficznej misji Piotra. Wśród nich wymienia się: obecność na górze Tabor Piotra Jakuba i Jana podczas przemienienia Jezusa, gdzie Piotr przemawia w imieniu całej trójki (Mk 9,2nn), modlitwę na Górze Oliwnej, gdzie Jezus przemawia do Piotra (Mk 14,32nn), obecność przy uzdrowieniu córki Jaira (Mk 5,37). Opis powołania Piotra w Ewangelii Łukaszczej jest uznawany za prototyp powołania apostołskiego (Łk 5,1-11). Piotr idzie ku Jezusowi po wodzie (Mt 14,28n), zadaje Jezusowi pytanie, ile razy należy przebaczyć (Mt 18,21), na listach wymieniających uczniów Pańskich Piotr umieszczony jest zawsze na pierwszym miejscu (Mt 10,2-4; Mk 13,16-19; Łk 6,14-16; Dz 1,13); zob. J. RATZINGER, *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, *Communio* (wydanie polskie) [dalej: *Comp*] 66(1991)6, s. 7; por. J. GNILKA, *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, Kraków

zauważa, że w wielu miejscach Nowego Testamentu Piotr ukazywany jest jako przedstawiciel grona apostołskiego poprzez użycie sformułowania „Piotr razem z Jedenastoma” (Dz 2,14), „zapytali Piotra i pozostałych Apostołów” (Dz 2,37) oraz „Piotr i Apostołowie” (Dz 5,29). Przywołuje wydarzenie spod Cezarei Filipowej, kiedy po Szymonowym wyznaniu wiary w mesjańską godność Jezusa Mistrz z Nazaretu nadaje Apostołowi nowe, oznaczające szczególną misję wobec Kościoła imię Piotr – Opoka, a także zapowiada specyficzną misję oraz władzę wybranego Apostoła w Kościele (Mt 16,17-19).

W cyklu śródownych katechez o Kościele Jan Paweł II przekazał głębszą interpretację tego wydarzenia. Nie zapominając w tym miejscu szczegółowej egzegezy biblijnego tekstu przeprowadzonej przez Papieża, warto zwrócić uwagę na dokonane przez niego zestawienie przywołanego wyżej fragmentu Mateuszowej Ewangelii z tekstami ukazującymi Chrystusa jako „kamień węgielny”, który zapewnia spójność całej budowli (zob. Mk 12,10-11; 1 P 2,6-8), albo fundament Kościoła (zob. 1 Kor 3,10-11)⁵. Zestawienie biblijnych tekstów prowadzi Jana Pawła II do wniosku, że „nadając Szymonowi Piotrowi nowe imię, Jezus dopuścił go do uczestnictwa w swoim posłannictwie jako fundamentu. Pomiędzy Chrystusem i Piotrem występuje relacja instytucjonalna, sięgająca korzeniami głębokiej rzeczywistości, w której Boże powołanie przyjmuje postać szczególnej misji, zleconej przez Mesjasza”⁶. Słowa zapowiadające, że na Piotrze – Opoce (Skale) Jezus zamierza zbudować swój Kościół (Mt 16,18), Papież interpretuje jako zapowiedź szczególnej misji i władzy, jaką Piotr otrzyma, co więcej, w słowach Jezusa widzi stwierdzenie, że Piotr jest fundamentem Kościoła. „Relacja Chrystus – Piotr – uczy Biskup Rzymu – znajduje swoje odniesienie w relacji Piotr – Kościół. Nadaje jej wartość oraz odsłania jej sens teologiczny i duchowy, który obiektywnie i eklezyjalnie stanowi podstawę wymiaru prawnego”⁷.

Zamysł Jezusa wobec misji Piotra wyjaśniają jeszcze kolejne dwie metafory tekstu dotyczącego prymatu: symbol „kluczy królestwa niebieskiego” oraz obraz „związki i rozwiązywania” (Mt 16,19). W pierwszym przypadku Papież nawiązuje do biblijnej tradycji, według której klucze królestwa dźwierz Mesjasz (zob. Iz 22,22; Ap 3,7). Jezus, jako Mesjasz, przekazuje klucze Piotrowi, nadając mu tym samym władzę nad królestwem, którą będzie sprawował w imieniu Chrystusa jako głowa Kościoła gromadzącego wszystkich wierzących.

2002, s. 167-209; por. R. SŁUPEK, *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves'a Congara*, Lublin 2004, s. 188-189.

⁵ Zob. *Kamień węgielny* (hasło), w: L. RYKEN, J.C. WILHOIT (red.), *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa [b.r.], s. 295.

⁶ JAN PAWEŁ II, *Posługa św. Piotra wobec episkopatu*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II – Kościół*, Kraków – Ząbki 1999, s. 176; por. M. RUSECKI, *Papież – świadek i znak jedności Kościoła*, *Roczniki Teologiczne* [dalej: RT] 2(1996), s. 153; por. H. SEWERYNIAK, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 443-444.

⁷ JAN PAWEŁ II, *Posługa św. Piotra...*, art. cyt., s. 177; por. S. CIPRIANI, *Postać Piotra w Nowym Testamencie*, *ComP* 66(1991)6, s. 26-29.

Obraz wiązania i rozwiązywania wyraża – używając słów Papieża – „aprobata nieba” dla wypełniania władzy przekazanej Piotrowi, a jednocześnie ukazuje pełnię tej władzy. Interpretując słowa Zbawiciela, Jan Paweł II stwierdza, że „według Jezusa jest to władza «związania i rozwiązywania», to znaczy, inaczej mówiąc, podejmowania wszystkich działań, jakich potrzebuje życie i rozwój Kościoła”⁸. Nie sposób pominąć uwagi dotyczącej celu udzielonej Piotrowi władzy, który jednocześnie wyznacza cel jego posługi. Jest to władza, która służy przede wszystkim otwieraniu, to znaczy umożliwianiu wejścia do królestwa wszystkim ludziom, nie zaś stawianiu przeszkód na tej drodze. Piotr dzięki posiadanej władzy ma być sługą zbawienia dokonanego przez Chrystusa, którym objęta ma być cała ludzkość⁹.

Kolejny nakreślający specyfikę misji Piotra ewangeliczny fragment wskazany przez Papieża, tym razem z Ewangelii Łukaszowej, mówi o zadaniu „utwierdzenia w wierze braci” (Łk 22,31-32). Poleceniu, które otrzymał Piotr, towarzyszy modlitwa Jezusa o wzmocnienie wiary głowy grona Dwunastu wobec perspektywy niełatwych zadań i prób stojących przed Piotrem. Misja Piotra utwierdzenia innych w wierze, uwypuklona przez przywołane słowa z Ewangelii według św. Łukasza, realizuje się w wymiarze historycznym i eschatologicznym, posiada zaś znamieny akcent eklezjologiczny. Trwając wobec rozmaitych trudności, dziejowych przemian oraz uwarunkowań kulturowych, społecznych i religijnych, ma służyć rozwijającemu się w historii królestwu Bożemu, które jest ostatecznym celem ziemskiej egzystencji Kościoła. Obecność transcendentnego królestwa Bożego w żyjącym na ziemi Kościele nie tylko nie wyklucza, ale wręcz domaga się istnienia elementu instytucjonalnego i hierarchicznego, służącego jego ustawicznemu rozwojowi. W historycznym wymiarze życie chrześcijańskie przebiega wobec wielu trudności, pokus i przeciwności, zatem posługa Piotra na rzecz królestwa polega na utwierdzeniu w wierze wyznawców Chrystusa wobec tego wszystkiego, co tę wiarę mogłoby pomniejszyć albo zniweczyć¹⁰.

Przywołany fragment Ewangelii skłania Papieża do kolejnego odkrywczego spostrzeżenia. Jan Paweł II zauważa, że Jezus, powierzając Piotrowi misję utwierdzenia w wierze, najpierw wzywa go do osobistego nawrócenia. Jest On świadomy ludzkiej słabości Piotra, która zawiedzie go aż do zaparcia się Mistrza z Nazaretu wobec groźby męczeństwa¹¹. Oznacza to – zdaniem Biskupa Rzymu – że w kontekście ludzkiej ułomności Piotra jego posługa w Kościele

⁸ JAN PAWEŁ II, *Posługa św. Piotra...*, art. cyt., s. 179; por. A.J. OŁÓW, *Przekaz biblijny i interpretacja obietnicy prymatu św. Piotra*, *Studia Teologiczne* 11(1993), s. 13; por. H. SEWERYNIAK, *Świadectwo i sens...*, dz. cyt., s. 445.

⁹ JAN PAWEŁ II, *Posługa św. Piotra...*, art. cyt., s. 179; por. M. RUSECKI, *Boska geneza Kościoła*, w: M. RUSECKI, K. KAUCHA, J. MASTEJ (red.), *Kościół w czasach Jana Pawła II*, Lublin 2005, s. 75.

¹⁰ JAN PAWEŁ II, *Misja św. Piotra: utwierdzać braci*, w: *Katechezy Ojca Świętego...*, dz. cyt., s. 179-181; por. J. RATZINGER, *Prymat Piotra ...*, art. cyt., s. 6.

¹¹ Por. R. PORADA, *Posługa papieża na podstawie encykliki „Ut unum sint”*, RT 7(1996), s. 143.

jest wyłącznie dziełem łaski Bożej, na której opiera się Kościół. Po doświadczeniu własnej słabości, za sprawą modlitwy Jezusa zostaje utwierdzony w wierze, aby mógł sam wypełniać misję utwierdzania. Łaska Boża triumfuje w życiu Piotra jako tego, który trzykrotnie zaparłszy się swojego Pana, nadal pozostaje podmiotem misji utwierdzania w wierze. Jedynie porządek łaski, nie zaś kategorie ludzkiego rozumowania – zauważa Papież – mogą być wyjaśnieniem takiego stanu rzeczy. Potwierdzenie widzi on w trzykrotnym wyznaniu miłości Piotra wobec Zbawiciela, który uroczyście powierza mu zadanie, tym razem pasterskiej posługi wobec Kościoła. Trzykrotnemu wyznaniu miłości w interpretacji papieskiej odpowiada trzykrotne zaparcie się przez Piotra pojmanego Jezusa (J 21, 15-17) (*Ut unum sint*, 88)¹².

Ludzka słabość Piotra i potęga łaski prowadzi Jana Pawła II do stwierdzenia, że posługa biskupa Rzymu, który jest spadkobiercą misji Piotra, zakorzeniona jest w „wielokształtnym miłosierdziu Boga” (*Ut unum sint*, 92). Ewangeliczne wydarzenia winny nieustannie przypominać o autentyczności i przejrzystości sprawowanej posługi Piotrowej, która jest „posługą miłosierdzia zrodzoną z aktu miłosierdzia Chrystusa” (*Ut unum sint*, 93)¹³. W myśli Papieża jest to stwierdzenie nie bez znaczenia dla budowania jedności. Kościół bowiem – jak pisze – „jest powołany przez Chrystusa po to, aby objawić światu, uwikłanemu w swoje przewiny i chybione dążenia, że Bóg w swoim miłosierdziu mimo wszystko może nawrócić serca ku jedności, otwierając im dostęp do swojej komunii” (*Ut unum sint*, 93). Papież, którego posługa jest zakorzeniona w miłosierdziu Bożym, stanowi znak tego miłosierdzia. Służba na rzecz komunii rodzi się z miłosierdzia, w miłosierdziu się wyraża oraz służy głoszeniu orędzia o miłosierdziu Bożym.

Autorytet i władza związane z posługą następcy Apostoła Piotra mają służyć zamysłowi Bożego miłosierdzia i służbie Kościołowi. Korzystając z nich, Biskup Rzymu – w opinii Jana Pawła II – winien zabiegać o zabezpieczenie komunii wszystkich Kościołów. Wypełniając misję prymatu, papież jest pierwszym sługą jedności. Wśród tego rodzaju działań biskupa Rzymu Jan Paweł II wylicza: czuwanie nad głoszeniem słowa Bożego, troskę o właściwe sprawowanie liturgii, pieczę nad wypełnianiem misji Kościoła oraz zachowanie dyscypliny kościelnej. Do następcy św. Piotra należy troska o dobro wspólne Kościoła i jego obrona przed pokusą szkodliwego partykularyzmu, trwanie na straży czystości depozytu wiary czy zabieranie głosu w imieniu pasterzy Kościoła będących z nim w komunii. Wreszcie przysługuje mu możliwość orzekania o przynależności danej prawdy do depozytu wiary (*Ut unum sint*, 94)¹⁴. Biskup Rzymu, który jest pasterzem całego Kościoła, posiada związaną z wypełnianym

¹² JAN PAWEŁ II, *Misja św. Piotra: utwierdzać braci*, w: *Katechezy Ojca Świętego...*, dz. cyt., s. 181; por. A. NOWICKI, *Prymat znakiem wiarygodności Kościoła*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 5(1997)2, s. 38-39.

¹³ A. NOWICKI, *Drogą prawdy...*, art. cyt., s. 139.

¹⁴ JAN PAWEŁ II, *Prymat Następcy Piotra. Przesłanie papieskie do uczestników sympozjum Kongregacji Nauki Wiary*, L'Osservatore Romano 2(1997), s. 6-7.

urzędem najwyższą i powszechną władzę w Kościele zarówno w odniesieniu do biskupów, jak i wszystkich wiernych (por. *Lumen gentium*, 22). Wszelkie działania zmierzające do realizacji misji Kościoła, podejmowane przez wszystkich jego członków, począwszy od kolegium biskupów, a skończywszy na laikacie, muszą uwzględniać prerogatywy zwierzchnie papieża, do którego w sposób szczególnie należy troska o dobro Kościoła powszechnego (por. *Lumen gentium*, 22, 23). Zatem – stwierdza Jan Paweł II – „na czele wszystkiego stoi papież, biskup Rzymu, jako zasada jedności Kościoła”¹⁵. Papież zwraca również uwagę, że z woli Chrystusa spadkobiercy posłannictwa św. Piotra mają wypełniać tę samą misję pasterską oraz władzę, którą Apostoł otrzymał od Zmartwychwstałego, przede wszystkim zaś – jak to określa – mają wypełniać misję i władzę jako „skała”, to znaczy widzialna zasada jedności w wierze, miłości, służbie głoszenia Ewangelii, a także uświęcania i kierowania, którą Chrystus powierzył Kościołowi¹⁶.

Biskup Rzymu – zauważa Jan Paweł II – chcąc pozostać wiernym woli Chrystusa, winien przyjąć i wykonywać powierzoną mu władzę dla dobra komunii kościelnej „w duchu pokornej służby i w celu zapewnienia jedności”¹⁷. Papież podkreśla, że władza biskupa Rzymu ma przede wszystkim charakter służby w duchu ewangelicznym. Przywołując słowa papieża Grzegorza Wielkiego, określa biskupa Rzymu jako *servus servorum Dei*. Określenie to pozwala uchronić piastującego tę funkcję biskupa przed oderwaniem władzy, szczególnie prymatu, od służby. Doprowadzenie do takiej sytuacji byłoby sprzeniewierzeniem się Ewangelii, w której Chrystus mówi o sobie, że jest pośród uczniów jako ten, kto służy (Łk 22,27), a także napomina, że władza w Kościele nie będzie sprawowana na wzór możnych i władców tego świata (por. Mt 20,25-28; Mk 10,42-45) (*Ut unum sint*, 88, 94)¹⁸. Następcy św. Piotra, sprawując swoją funkcję w różnych uwarunkowaniach historycznych, które wpływają także na formę jej sprawowania, powinni być naśladowcami Chrystusa, służąc i gromadząc tych wszystkich, którzy zostali powołani do jednej owczarni Bożej. Otrzymanej dla dobra Kościoła władzy biskup Rzymu nie może wykorzystywać dla osobistych celów, tak jak nie może zapomnieć, że właściwe wypełnienie powierzonej mu misji może dokonać się jedynie w zjednoczeniu z krzyżową

¹⁵ Tenże, *Munus Petrinum biskupa Rzymu jako pasterza powszechnego*, w: *Katechezy Ojca Świętego...*, dz. cyt., s. 201-202; por. N. BUX, *Un apello alla vera comunione*, w: G. BORGONOVO, A. CATTANEO (red.), *Giovanni Paolo teologo. Nel segno delle encicliche*, Milano 2003, s. 207-208; zob. A. KUBIŚ, *Prymat papieski w ujęciu I i II Soboru Watykańskiego*, *Analecta Cracoviensia* 4(1972), s. 201.

¹⁶ JAN PAWEŁ II, *Biskup Rzymu następcą św. Piotra*, w: *Katechezy Ojca Świętego...*, dz. cyt., s. 195; por. I SOBÓR WATYKAŃSKI, *Pastor aeternus*, 2; por. A.C. RUOCO, *Posługa Piotrowa a synodalność*, *ComP* 66(1991)6, s. 102-105.

¹⁷ JAN PAWEŁ II, *Munus Petrinum...*, art. cyt., s. 203.

¹⁸ A. NOWICKI, *Drogą prawdy...*, art. cyt., s. 138; por. S. PISAREK, *Problem Piotra w drugiej połowie XX wieku. Od Oskara Cullmana (1952) do encykliki Jana Pawła II „Ut unum sint” (25 V 1995)*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 29(1996), s. 13-14.

ofiara Chrystusa¹⁹. Władzy papieskiej nie można rozumieć w kategoriach typowych dla ludzkich społeczności. Posługa biskupa Rzymu nie może być rozumiana jako urząd koordynujący czy kierujący. Nie da się jej ograniczyć do tego, czym jest prymat honorowy bądź też monarchia w rozumieniu politycznym. Podobnie jak wszyscy wyznawcy Chrystusa papież musi być uległy słowu Bożemu, zasadom katolickiej wiary oraz być gwarantem posłuszeństwa Kościoła wobec jego Założyciela. Decyzje następcy św. Piotra nie mogą być wynikiem samowoli, ale mają wyrażać zawartą w Biblii wolę Bożą, odczytywaną w świetle Tradycji Kościoła. Wynika z tego, że posługa prymatu ma swoje granice, które wynikają z Bożego prawa oraz istoty Kościoła ukazanej w Objawieniu. Następca Apostoła Piotra jest zawsze „opoką”, „skałą”, która odrzucając przejawy samowoli i konformizmu, jest gwarancją bezwzględnej wierności słowu Bożemu²⁰.

Posługa jedności papieża jest szczególnie wyraźnie zaakcentowana przez Jana Pawła II. Staje się ona niejako zasadniczym elementem definicji posługi Piotrowej. Biskup Rzymu jest zatem „trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności” (*Lumen gentium*, 23), „widzialnym znakiem i gwarancją jedności” (*Ut unum sint*, 88)²¹, „podstawowym warunkiem pełnej i widzialnej komunii” (*Ut unum sint*, 97). Innymi słowy, następcą św. Piotra winien „zabezpieczać komunie wszystkich Kościołów; z tego tytułu jest pierwszym pośród sług jedności” (*Ut unum sint*, 94). Z przytoczonych fragmentów widać wyraźnie, że autor encykliki *Ut unum sint* pojmuje posługę Piotrową w kategorii służby na rzecz uniwersalnej komunii kościelnej; rozumie ją jako bezcenny dar zachowany i przekazywany dla powszechnego dobra Kościoła²². Powierzenie Piotrowi przez Jezusa szczególnego zadania pośród Dwunastu, które ma być kontynuowane przez jego następców (por. *Lumen gentium*, 20), ukazuje Boży zamysł dotyczący prymatu, który ma służyć jedności wiary i wspólnoty wszystkich wierzących²³.

Jan Paweł II podkreśla, że posługa jedności zostaje powierzona wewnątrz kolegium biskupów temu, który został wybrany na Stolicę Rzymską. Wybrany na następcę św. Piotra biskup, podobnie jak pozostali, posiada otrzymaną od Ducha Świętego misję prowadzenia Bożej ovczarni. W gronie biskupów misja papieża polega na czuwaniu (*episkopein*), aby prawdziwy głos Chrystusa był słyszany we wszystkich Kościołach partykularnych. Dzięki temu we wszystkich

¹⁹ JAN PAWEŁ II, *Munus Petrinum...*, art. cyt., s. 203; por. J. KRAS, *Zagadnienie prymatu papieskiego w kontekście współczesnej sytuacji ekumenicznej*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 2(1976), s. 91-92.

²⁰ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, 7.

²¹ S. NAGY, *Papież*, art. cyt., s. 895; por. S. PIÉ-NINOT, *I fedeli: gerarchia, laici, vita consacrata*, w: R. FISICHELLA (red.), *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Casale 2004² (wydanie poprawione), s. 778.

²² G. BRUNI, *Servizio di comunione. L'ecumenismo nel magistero di Giovanni Paolo II*, Magnano 1997, s. 66-67; por. M. RUSECKI, *Papież – świadek...*, art. cyt., s. 153; por. R. SŁUPEK, *Jesteśmy Kościołem...*, dz. cyt., s. 194.

²³ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, 4.

Kościółach urzeczywistnia się prawdziwy Kościół, charakteryzujący się znamionami jedności, świętości, powszechności i apostołskości, a „wszystkie Kościoły trwają w pełnej i widzialnej komunii, bo wszyscy pasterze są w pełnej jedności z Piotrem, a tym samym w jedności Chrystusa” (*Ut unum sint*, 94)²⁴.

Relacja pomiędzy biskupem Rzymu a kolegium biskupów również staje się przedmiotem refleksji Papieża. Stwierdza, że wszystkie działania następcy św. Piotra muszą dokonywać się w komunii z innymi biskupami. Funkcja biskupa Rzymu nie jest oddzielona od posłannictwa kolegium biskupów, ale w nim się realizuje; pomiędzy tymi dwoma funkcjami istnieje pierwotna i zasadnicza harmonia. Papież przypomina, że biskupi nie są wikariuszami biskupa Rzymu, ale – zgodnie z myślą Vaticanum II – są zastępcami i legatami Chrystusa (por. *Lumen gentium*, 27), tym samym zaś są jego braćmi w posłudze dla Kościoła (*Ut unum sint*, 95)²⁵. Pozycja biskupa Rzymu w gronie następców Apostołów nie umniejsza w żaden sposób jego władzy w Kościele powszechnym, która zawsze pozostaje pełna i najwyższa²⁶. Z drugiej strony zauważa, że pełnia władzy papieskiej nie umniejsza pełni władzy kolegium biskupów. Przypomina, że następca św. Piotra posiada pełnię tej władzy na mocy piastowanego urzędu, biskupi zaś posiadają ją kolegialnie, na mocy papieskiej władzy, pod którą pozostają zjednoczeni, która z kolei jest zasadą jedności, ale także ograniczoneści kompetencji kolegium biskupów. Specyfika władzy papieskiej w stosunku do władzy biskupiej polega na tym, że nie znosi ona prerogatyw przysługujących biskupom, jednakże ma prawo nimi kierować, a w razie potrzeby, ze względu na dobro Kościoła, także ograniczać zakres ich kompetencji (por. *Lumen gentium*, 27)²⁷.

Przywołując nauczanie I Soboru Watykańskiego, Jan Paweł II przypomina, że władza papieża jest zwyczajna i bezpośrednia w odniesieniu zarówno do wszystkich Kościołów, jak i wszystkich pasterzy oraz wiernych. Określenie „zwyczajna” Jan Paweł II rozumie jako przynależną biskupowi Rzymu na mocy spełnianego urzędu, natomiast sformułowanie „bezpośrednia” oznacza możliwość wykonywania jej wprost, bez zgody lub pośrednictwa biskupów. Jednocześnie Jan Paweł II precyzuje znaczenie władzy papieskiej. Nie obejmuje ona ingerencji w bieżące sprawy Kościołów lokalnych, ale ma zapobiec wszelkim próbom mającym na celu ograniczenie prymatu biskupa Rzymu²⁸. Przywołując doktrynę Vaticanum II, Papież przypomina, że z woli Chrystusa biskupi, jako następcy Apostołów mający wypełniać pasterską posługę w Kościele, mają

²⁴ Por. A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006, s. 189-190.

²⁵ Por. G. BRUNI, *Servizio di comunione...*, dz. cyt., s. 68-69.

²⁶ JAN PAWEŁ II, *Munus Petrinum...*, art. cyt., s. 200; por. I SOBÓR WATYKAŃSKI, *Pastor aeternus*, 2; por. M. RUSECKI, *Papież – świadek...*, art. cyt., s. 154.

²⁷ JAN PAWEŁ II, *Munus Petrinum...*, art. cyt., s. 200; zob. A. KUBIŚ, *Prymat papieski...*, art. cyt., s. 202-203.

²⁸ JAN PAWEŁ II, *Munus Petrinum...*, art. cyt., s. 201; por. I SOBÓR WATYKAŃSKI, *Pastor aeternus*, 2; por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, 5.

trwać w jednym i niepodzielnym kolegium. W tym celu Zbawiciel postawił nad gronem apostołskim św. Piotra, ustanawiając w jego osobie trwałą i widzialną zasadę oraz fundament jedności i komunii (*Lumen gentium*, 18). Z tego powodu biskupi winni współpracować wzajemnie ze sobą oraz z następcą Apostoła Piotra (por. *Lumen gentium*, 23)²⁹.

Jedność kolegium biskupów jest istotnie złączona z jednością Kościoła. Szczególne znaczenie, również i w tym punkcie, posiada następca św. Piotra, którego posługa jest wpisana wewnątrz w rzeczywistość każdego Kościoła partykularnego, zawierającego w sobie otwartość na posługę jedności. Wewnętrzna jedność biskupa Rzymu z każdym Kościołem partykularnym jest wyrazem współprzenikania się Kościoła powszechnego i partykularnego³⁰. Papież podkreśla, że wszystko, co dotyczy jedności wspólnot chrześcijańskich, wchodzi w zakres spraw objętych posługą prymatu. W tym kontekście kieruje apel do zwierzchników oraz teologów wszystkich wspólnot, aby podjęli dialog dotyczący formy sprawowania urzędu Piotrowego, możliwej do zaakceptowania przez wszystkich, mając jednocześnie na uwadze prawdę, że posługa następcy św. Piotra w sposób istotny należy do struktury Kościoła, a co za tym idzie, Kościół nie może z niej zrezygnować (*Ut unum sint*, 95, 96)³¹.

Jan Paweł II, nawiązując do Dekretu o ekumenizmie, opowiada się za modelem jedności Kościoła istniejącym w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa. Struktury Kościoła – stwierdza – w tym okresie kształtowały się w nawiązaniu do dziedzictwa apostołskiego, jedność zaś Kościoła była zachowywana za pośrednictwem biskupów trwających w komunii z biskupem Rzymu (*Ut unum sint*, 55; por. *Unitatis redintegratio*, 14)³². Przypomina, że w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa pomiędzy wyznawcami Chrystusa istniała wspólnota wiary oraz życia sakramentalnego, wszelkie zaś różnice pomiędzy Kościołami w dziedzinie wiary czy dyscypliny kościelnej były rozstrzygane przez Stolicę Rzymską (por. *Unitatis redintegratio*, 14); tym samym prymat – stwierdza Papież – spełniał swoją funkcję jednoczącą (*Ut unum sint*, 95, 96)³³.

Zważywszy, że w tym miejscu pojawia się rzeczywistość *communio Ecclesiarum*, powstaje także pytanie o koncepcję prymatu papieskiego jako istotnego elementu struktury Kościoła. W koncepcji Kościoła jako komunii pojawia się

²⁹ JAN PAWEŁ II, *Munus Petrinum...*, art. cyt., s. 201-202; por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, 8.

³⁰ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, 6.

³¹ Por. H. LEGRAND, *Primato e collegialità al Vaticano II*, w: A. ACERBI (red.), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Milano 1999, s. 230-231; por. CZ.S. BARTNIK, *Prymat papieski w świetle eklezjologii prakseologicznej*, ComP 66(1991)6, s. 89; zob. R. SŁUPEK, *Jesteśmy Kościołem...*, dz. cyt., s. 190-192.

³² Por. H. SEWERYNIAK, *Świadectwo i sens...*, dz. cyt., s. 459; por. A. KUBIŚ, *Prymat papieski...*, art. cyt., s. 195-196.

³³ Por. S.O. HORN, *Piotrowe posłannictwo Kościoła rzymskiego – aspekty biblijne i patrystyczne*, ComP 66(1991)6, s. 55; por. W. KASPER, *Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym*, Przegląd Powszechny 10(2001), s. 31.

on jako posługa pożądana w celu zagwarantowania oraz promowania jedności, a zarazem różnorodności właściwej komunii eklezjalnej.

Zarys *communio Ecclesiarum* możemy znaleźć w konstytucji *Lumen gentium*, w której czytamy, że w komunii eklezjalnej istnieją prawomocnie Kościoły partykularne żyjące swoją tradycją, jednak nienaruszony pozostaje prymat przewodzącej wszystkim w miłości Stolicy Piotrowej, która roztacza opiekę nad uprawnioną różnorodnością, zabiegając jednocześnie, aby owa odmienność nie była szkodą dla jedności, ale wręcz przeciwnie, aby tej jedności służyła (*Lumen gentium*, 13). Posługa biskupa Rzymu ma służyć zapobieganiu niebezpieczeństwa izolacji Kościołów partykularnych oraz rozluźnieniu więzów eklezjalnych. Wreszcie ma być gwarancją współprzenikania się Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych³⁴. Nowe odkrycie kolegalności biskupiej ma również swoje niebagatelne znaczenie. Wbrew pozorom ukazuje ono właściwe znaczenie najwyższej władzy papieskiej w Kościele. Również nie bez znaczenia w perspektywie nakreślonej przez Jana Pawła II pozostaje eklezjologia komunii, która – jak się wydaje – domaga się przewyciężenia modelu jurydycznego w dialogu dotyczącym formy sprawowania posługi papieskiej³⁵.

Historia Kościoła pokazuje, że forma papieskiej posługi na rzecz jedności Kościoła zmieniała się w zależności od okoliczności miejsca i czasu. Stąd odpowiedź na apel zawarty w encyklice *Ut unum sint* nie może ograniczać się do prób określenia kompetencji następcy św. Piotra na podstawie poszukiwania minimalnego zakresu uprawnień biskupa Rzymu w przeszłości. Zakres kompetencji należący do prymatu w określonych uwarunkowaniach historyczno-kulturowych nie musi oznaczać, że zawsze winny one być zastrzeżone wyłącznie dla papieża. Jednocześnie z drugiej strony fakt, że pewne funkcje nie były realizowane w przeszłości, nie oznacza, iż nigdy nie mogą one w przyszłości należeć do kompetencji biskupa Rzymu³⁶.

Podsumowując przeprowadzoną wyżej analizę papieskiego nauczania, otrzymujemy obraz posługi następcy św. Piotra, ukazujący jego znaczenie dla jedności Kościoła. Biskup Rzymu, jako następca Apostoła Piotra, zajmuje szczególne miejsce w strukturze Kościoła. Fakt ów posiada mocne uzasadnienie biblijne. Pismo Święte przekazuje wolę Chrystusa odnośnie do znaczenia posługi Piotra. Według przekazów nowotestamentowych Piotr zajmuje wyjątkowe miejsce w gronie Dwunastu, otrzymuje od Chrystusa misję utwierdzenia braci w wierze oraz przewodzenia Kościołowi, jest opoką – fundamentem Kościoła, do niego należy „władza kluczy”, „wiązania i rozwiązywania”, która ma służyć wzrostowi wspólnoty kościelnej oraz umożliwić wszystkim ludziom wejście

³⁴ A. ACERBI, *Per una nuova forma del ministero petrino*, w: tenże (red.), *Il ministero del Papa...*, dz. cyt., s. 326-327.

³⁵ G. CANOBBIO, *Aspetti essenziali di una dottrina dogmatica del ministero papale*, w: A. ACERBI (red.), *Il ministero del Papa...*, dz. cyt., s. 296.

³⁶ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, 12, 13.

w nią. Zbudowana na ludzkiej słabości skuteczność posługi Piotrowej jest dziełem łaski i miłosierdzia Bożego.

Urząd następcy św. Piotra ma fundamentalne znaczenie dla jedności Kościoła. Posiadana przez niego władza sprawia, że jest pierwszym sługą jedności w duchu Ewangelii. Jest jej widzialnym źródłem, fundamentem, znakiem i gwarancją, jest podstawą pełnej i widzialnej komunii. Posługę biskupa Rzymu należy przyjmować jako dar zachowany i przekazywany dla dobra Kościoła. Papież sprawuje swój urząd w komunii z kolegium biskupów, w ten sposób jednak, że nie znosi jego władzy, pozostając równocześnie od niego niezależnym.

Jan Paweł II, świadomy podziałów istniejących w chrześcijaństwie, wyraża przekonanie o konieczności istnienia posługi następcy Apostoła Piotra w jednym Kościele Chrystusowym. Stąd przywołując struktury organizacyjne Kościoła w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, kiedy to istniała komunია Kościołów lokalnych z Kościołem w Rzymie, stawia pytanie o formę sprawowania posługi Piotrowej możliwą do zaakceptowania przez wszystkich. Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie jawi się jako jedno z istotnych zadań na drodze do pełnej widzialnej jedności Kościoła.

RIASSUNTO

Il servizio del Vescovo di Roma per l'unità della Chiesa nella luce dell'insegnamento di Giovanni Paolo II

L'autore dell'articolo, facendo un'analisi dell'insegnamento di Giovanni Paolo II, parla di un problema di grande importanza della missione del vescovo di Roma per la vita della Chiesa e particolarmente per la sua unità. L'autorità del papa fa, che lui è il primo servo dell'unità in spirito del Vangelo. Il successore dell'Apostolo Pietro è un visibile sorgente, fondamento, segno e garanzia dell'unità ed inoltre è una base di piena e visibile comunione. Il servizio del vescovo di Roma bisogna accogliere come il dono conservato e trasmesso per il bene della Chiesa. L'unità così espressa si realizza anche per questo, che il papa esercita il suo ufficio nella comunione con il collegio dei vescovi, ma in tal modo, che non perde la sua autorità, rimanendo contemporaneamente da esso indipendente.

Giovanni Paolo II, cosciente delle divisioni esistenti nella cristianità, esprime la sua convinzione, che l'ufficio di Pietro deve necessariamente esistere in una Chiesa di Christo. Perciò facendo un riferimento ad una struttura organizzativa della Chiesa nel primo millennio della cristianità, quando esisteva una comunione delle Chiese locali con la Chiesa a Roma, pone una domanda alla forma dell'esercizio dell'ufficio di Pietro, la quale sarebbe accettabile per tutti i cristiani. La ricerca della risposta a questa domanda appare come uno dei importantissimi compiti nella via alla piena, visibile l'unità della Chiesa.

Słowa kluczowe / key words:

Biskup Rzymu, jedność Kościoła, władza w Kościele, kolegium biskupów
Bishop of Rome, unity of the Church, authority in the Church, Episcopal College

KS. TOMASZ NAWRACAŁA

LES FINS DERNIÈRES CHEZ LA B. ELISABETH DE LA TRINITÉ

Qu'il nous soit permis de commencer cet article par la citation d'un poème:

«Jours de retraite, jours de bonheur,
Jours doux et précieux à l'âme pieuse
Qui cherche le Bien-Aimé Sauveur
Et près de Lui seul peut être heureuse ! (...)
Là je prends après chaque instruction
Une solide résolution
Je demande la Croix pour partage
Et puis j'implore force et courage. (...)
Ton Jésus veut calmer tes alarmes.
Près de Lui, laisse couler tes larmes;
Il est là qui repose en ton cœur
Il met un baume sur ta douleur.
N'as-tu pas demandé la souffrance ?
Oh, n'est-elle pas ton espérance !
Mon épouse, tu veux tant souffrir
J'exauce ton sublime désir !
Oh! Tu rêves de porter ma Croix !
Tu veux la partager avec moi,
Ton Epoux, ton Bien-Aimé, ton Frère!
Eh bien, oui, gravissons le Calvaire.
Suis-moi, ne crains rien, oh, n'aie pas peur,
Tu marches avec ton doux Sauveur;
Il est là pour te tendre la main,
Avance d'un pas ferme et certain.
O ma bien-aimée, ô ma chérie,

Merci de partager ma douleur,
 Oui, merci de consoler mon Cœur.
 A l'œuvre donc, souffre et pries. (...)
 De me transporter en des régions
 Si belles, des régions inconnues...
 Nous allons vivre dans une union
 Que je n'avais jamais entrevue!
 Il sera là pour me soutenir
 Lorsqu'il faudra lutter et souffrir!
 Nous mêlerons nos pleurs et nos larmes;
 Que cette souffrance aura de charmes!
 Partager les douleurs de Jésus,
 C'est le Paradis en cette vie!
 Oh, peut-on désirer rien de plus ?
 Pour moi c'est là tout ce que j'envie»¹.

Le texte cité plus haut a été écrit par la bienheureuse Elisabeth de la Trinité et, à notre avis, récapitule les idées les plus typiques de sa pensée par rapport à la vie éternelle. Trois choses doivent être remarquées au début. La première, c'est la proximité de la présence avec Dieu Trine. La découverte de cette présence marque toute sa vie religieuse². Plusieurs fois, la divine «compagnie» la surprendra et la conduira au ravissement: Dieu regarde l'homme et pénètre le plus intime de son âme. Rien, absolument rien ne peut amoindrir cette relation si l'homme reste ouvert et attentif à l'écoute de Dieu même au milieu du monde³. «Etre avec Dieu» indique tout le bonheur pour l'homme. La deuxième c'est la participation à l'humanité du Sauveur⁴. Pour la carmélite de Dijon cette humanité est le pont jeté pour les hommes sur leur chemin vers Dieu. Suivre le Christ n'est autre chose qu'introduire dans nos propres vies le comportement et les actions de Jésus-homme.

La troisième chose, qui attirera plus spécialement notre attention dans cet article, c'est la question de la description de l'au-delà. Par la prolongation de l'humanité du Christ sur la terre, Elisabeth répète que nous participons à la vie de Dieu Trine, fin de toutes les attentes de l'homme. L'accomplissement

¹ Poésie 66 : *Retraite* ; la datation que précise : soir 24 – matin 29 janvier 1899.

² Cf. J. D. SZCZUREK, *Tajemnica zamieszkiwania Trójcy Świętej w duszy według bł. Elżbiety od Trójcy* dans : *Niebo w mej duszy, Materiały z sympozjum poświęconego duchowości bł. Elżbiety od Trójcy Świętej (1880-1906) w stulecie jej śmierci. Kraków, 21 listopada 2006 r.* sous la réd. de A. Ruszały, Kraków 2007, p. 34-41.

³ Cf. *Ecrits spirituels d'Elisabeth de la Trinité. Lettre, retraites et inédits* présentés par le R.P. Philipon O.P., Ed. du Seuil 1949, nr 13.

⁴ Sœur J. I. Adamska indique une dépendance sur ce point de la pensée du Père G. Vallée. Il ne s'agit pas pourtant d'une simple répétition des idées, mais de leur absorption et re-réflexion selon ses propres forces et pour son usage dans la vie contemplative. Cf. *Błogosławiona Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej*, p. 43.

eschatologique est déjà accessible et sensible en cette partie terrestre de la vie. Mais comment décrire cette vie de plénitude? Est-elle le paradis ouvert par la souffrance tandis que l'histoire biblique n'en parle que comme conséquences du péché originel? Est-elle plutôt le ciel ou les cieux – lieu appartenant totalement à Dieu? Quel rapport, pourvu qu'il existe, unit le paradis et le ciel dans la pensée d'Elisabeth de la Trinité?

PARADIS

C'est le mot qui ne revient pas souvent dans les écrits d'Elisabeth⁵. Le premier sens qu'il possède c'est la cellule du monastère où vit la carmélite⁶. Ce lieu intime est réservé au Christ et à sa fiancée; personne d'autre ne peut y pénétrer. «Comme il fait bon y vivre sous le regard du Maître et dans un doux cœur à cœur avec Lui!»⁷ Vivre ensemble dans l'union totale et permanente permet d'appeler la cellule le paradis. On y ressent la présence «de Celui dont on vit dans le Ciel»⁸. La vie de Dieu lui-même qui s'ouvre pour chaque homme grâce au Christ est l'essence de la communion qui se noue entre l'homme et Dieu. C'est le second sens du mot paradis qui apparaît dans les écrits d'Elisabeth. Elle explique: «Vivre d'amour, c'est-à-dire ne plus vivre que de Lui, qu'en Lui, que par Lui, n'est-ce pas avoir déjà un peu son paradis sur la terre? Oh! je puis bien vous confier quelque chose. Si vous saviez comme parfois j'ai la nostalgie du Ciel, je voudrais tant m'en aller là-haut près de Lui, je serais si heureuse s'Il me prenait même avant le Carmel, car le Carmel du Ciel est bien meilleur, et je serais tout de même carmélite au Paradis»⁹. Grâce à la communion interpersonnelle, ici-bas entre les hommes, dans l'au-delà entre l'homme et Personne de la Trinité, la vie devient l'avant-gout des biens eschatologiques. Le secret de ces biens consiste en la similitude de l'homme à Dieu. Il est intéressant que ce processus s'opère dans chaque communion sacramentelle. Elisabeth, dans son Journal, écrit: «O mon Jésus, je veux devenir tellement bonne que l'on puisse me permettre la Communion quotidienne. Alors, ô mon Dieu, je serai au comble de mes vœux: vous recevoir chaque jour, puis d'une Communion à l'autre vivre dans votre union, votre intimité, ah, c'est le paradis sur terre! Mon Jésus, je vous en conjure, accordez-moi ce grand bonheur! Ah, je connais ma faiblesse, mon indignité, mais n'êtes-vous pas le Donneur de Vie, le pain qui fait germer les vierges? N'êtes vous pas, Seigneur, toute ma Force et tout mon Soutien?... Ah, venez donc, venez chaque jour dans

⁵ Au total 13 fois : 4 dans le *Journal intime*, 1 dans la poésie, le reste dans les lettres. Il faut remarquer l'absence du mot paradis dans les traités spirituels.

⁶ Cf. Lettre 278.

⁷ Lettre 142.

⁸ Lettre 246.

⁹ Lettre 55.

mon pauvre cœur, qu'il soit comme votre petite hostie. que vous ne le quittiez jamais n'est-ce pas, mon Bien-Aimé»¹⁰. La transformation eucharistique conduit au changement profond de l'homme. Le Christ vient en lui pour y résider éternellement. Séparément des conditions extérieures, le cœur de l'homme saint peut toujours devenir le tabernacle amical, le lieu du repos¹¹. Partout où un tel homme vit, apparaît la présence vraie et intérieure du Christ.

Etre semblable au Christ, être comme Lui, c'est le but de tous les efforts terrestres. Ceux-ci se rendent visibles surtout dans la prière. Pour Elisabeth, elle est le moyen d'accéder aux grâces divines et de posséder, de plus en plus, Dieu lui-même. «Oh! n'est-ce pas, que notre âme a besoin d'aller puiser la force dans la prière, surtout dans l'oraison, le cœur à cœur intime où toute l'âme s'écoule en Dieu, tandis que Dieu s'écoule en elle pour la transformer en Lui-même; c'est ma seule occupation dans ma petite cellule, qui est un vrai paradis»¹². La prière est le chemin qui mène droit au paradis. Et même si, comme jadis, le démon ne cesse de tenter, elle devient la protection et l'aide efficace dans la bataille quotidienne. «La prière, une vraie prière, celle qui part du cœur et non seulement des lèvres. Ah! celui qui ne l'a plus faite chaque jour est sûr, certain de tomber, car elle est le tuteur qui nous soutient dans les grandes tempêtes d'ici-bas et nous empêche de nous briser. Le démon est toujours là, il veille autour de nous. Ah, que pouvons-nous tout seuls? Rien, certainement, et la prière est si puissante sur le Cœur de Dieu... C'est la clef. L'unique et seule clef qui nous ouvre le Paradis. Ah, celui qui prie, qui sait bien prier, Dieu le soutiendra, et à la dernière heure, quand [le démon] sera là comme un lion rugissant guettant sa proie, Jésus sera avec nous, pour nous introduire au séjour du repos et de la béatitude»¹³. La prière unit au Christ et par là fait participer à la gloire eschatologique. Soulignons certes que la carmélite de Dijon n'oublie pas les œuvres. La vie intérieure et les actions extérieures sont

¹⁰ *Journal* 150. Voir aussi: Lettre 294. Ailleurs Elisabeth écrit: «Pense que ton âme est le temple de Dieu, c'est encore saint Paul qui le dit; à tout instant du jour et de la nuit les trois Personnes divines demeurent en toi. Tu ne possèdes pas la Sainte Humanité comme quand tu communies, mais la Divinité, cette essence que les bienheureux adorent dans le Ciel, elle, est en ton âme; alors, quand on sait cela, c'est une intimité tout adorable; on n'est plus jamais seule!» Lettre 273.

¹¹ «Oui, je te retrouve aux pieds de Jésus; plus que cela, je ne te quitte pas; je m'unis à la joie de son Cœur de trouver une marguerite en laquelle Il puisse reposer. Sois son paradis en ce pays où Il est si peu connu, si peu aimé, ouvre ton cœur tout au large pour l'hospitaliser, et puis là, dans ta petite cellule, aime, ma Guite!... Il a soif d'amour ». Lettre 210. Dans le même sens : « En cette matinée de l'Épiphanie, la plus belle de ma vie, quoique déjà le Maître m'ait fait passer des jours si divins qui ressemblent bien à ceux que l'on passe en son paradis, en ce jour où vont se réaliser tous mes vœux et où je vais enfin devenir «épouse du Christ», voulez-vous, cher monsieur le Chanoine, offrir le Saint Sacrifice pour votre carmélite; puis donnez-la afin qu'elle soit toute prise, toute envahie et qu'elle puisse dire avec saint Paul: «Je ne vis plus, c'est le Christ qui vit en moi ». Lettre 151. Voir aussi: Poésie 47.

¹² Lettre 278.

¹³ *Journal* 23.

toujours liées réciproquement: l'insistance sur la prière fructifie par les bonnes œuvres en vue du salut des autres. Elisabeth utilise une analogie pour expliquer ceci: «Une halte: le voyageur, ici-bas, lorsqu'il va gravir une montagne, s'arrête au bas de la colline pour se reposer, prendre des forces et voir s'il est dans le bon chemin. La mission est cette halte sur la montagne qui doit nous conduire au paradis...»¹⁴ Il est évident que la prière exerce une influence sur les œuvres de l'homme et oriente sa conduite vers le salut, vers l'union pleine avec Dieu.

Or, cette marche n'est pas facile. Le salut est à obtenir au prix de la souffrance. A ce propos Elisabeth note: «La souffrance, c'est l'échelle qui nous conduit à Dieu, au ciel. C'est:

A) La conversion. Que d'âmes auxquelles Dieu envoie la souffrance pour les ramener à Lui... Dans la joie, on l'oublie, on trouve son paradis sur terre, et voilà Dieu qui frappe; bienheureuse souffrance qui doit rapprocher de Lui.

B) L'expiation. Rien ne touche le Cœur de Dieu comme la souffrance. Si l'on ne peut la désirer et aller au-devant, ah, du moins qu'on accepte les épreuves que Dieu envoie, car plus Il aime une âme, plus Il la fait souffrir. Quand on veut avoir en soi le C[orps] de Jésus, il faut accepter aussi la Croix, la couronne d'épines. Dieu ne peut se donner sans cela. O Jésus, venez avec votre Croix, je la demande depuis si longtemps. Quand je souffre, je crois que vous m'aimez davantage, puis je vous sens aussi plus près de moi!...

C) Le mérite. Si la prière est une bien belle, bien consolante chose, s'il est admirable aussi de travailler pour Dieu, rien cependant n'égale le mérite, la beauté de la souffrance. Là, point d'amour-propre, c'est Dieu, Dieu seul pour qui l'on souffre. Ah! que cette souffrance a de charmes quand on sait l'accepter, la désirer, ah! quelle abondante source de mérite! Il n'est pas une voie plus sûre que celle de la Croix: c'est Dieu Lui-même qui l'a choisie.

Comme le bon larron, disons au bon Maître au milieu de nos souffrances: « Souvenez-vous de moi dans votre paradis ». Ah, Il s'en souviendra, car Il a dit: Heureux ceux qui pleurent, heureux ceux qui souffrent ». Ce sont les privilégiés de son Cœur...

Jésus, mon Amour, ma Vie, merci de m'avoir choisie à partager tes douleurs! Mon cœur se fond de reconnaissance, oh, tu m'as réservé la meilleure part...»¹⁵

Les souffrances sont le moyen de s'approcher de Dieu, de purifier l'âme, d'obtenir les biens que le Christ offre aux hommes. Si on souffre, on console le Cœur de Jésus et on prouve son amour pour Lui¹⁶. En s'offrant à l'amour, l'homme entre dans la passion du Christ. Et puisque celle-ci est immense,

¹⁴ *Journal* 19.

¹⁵ *Journal* 65.

¹⁶ Cf. *Poésie* 67.

immense est aussi le prix reçu. L'homme plonge en effet dans les profondeurs de Dieu Trine¹⁷.

Le troisième sens du mot paradis qu'on trouve chez Elisabeth de la Trinité c'est le séjour après la mort, «séjour de paix et de lumière»¹⁸. Le paradis est le lieu de la béatitude où après la mort l'âme demeure dans l'union parfaite avec Dieu¹⁹. Mais ce lieu n'est accessible qu'à ceux qui ont suivi le chemin de la croix²⁰ et qui sont comblés de l'amour. Car c'est l'amour seul qui nous permet d'accueillir Dieu d'amour²¹. La place du séjour éternel n'est pas privée des gens. Bien que le bonheur consiste en l'union avec Dieu, le paradis compris en tant que lieu de l'existence post-mortem contient et exprime l'union avec les saints. C'est eux qui nous attendent à son entrée et qui partagent avec les «nouveau-arrivés» les joies sans fin²². Voici le résumé de sa pensée:

«Le Maître saint nous entraîne au Calvaire,
C'est là qu'Il veut consommer l'union...
Nous gravissons cette montagne austère,
Allant ensemble à notre passion.
Quand nous aurons atteint ses hautes cimes,
Nous reposant sur la Croix du Sauveur,
Nous attendrons qu'Il prenne ses victimes,
Les blessant d'un trait de son Coeur.
Alors, volant bien loin à tire d'ailes,
Elles iront te fêter dans l'Amour
Et n'oublieront jamais tes bontés maternelles
En ce divin Séjour»²³.

CIEL

Le concept du paradis ne constitue qu'une partie de la pensée d'Elisabeth sur la destinée de l'homme. Toute une autre perspective désigne le mot ciel qui revient très souvent sur les pages de la carmélite de Dijon. C'est la richesse de l'emploi du mot qui indique la perspective de l'éternité, car, comme nous le verrons plus loin, la notion de ciel et celle de paradis se recouvrent souvent dans leur signification. Quelle réalité exprime donc le ciel?

¹⁷ Cf. Poésie 113, 109 et 115. Elisabeth emploie l'expression «lieux spacieux» pour indiquer l'infinité de Dieu.

¹⁸ Lettre 142. Cf. Lettre 262, 291 et 322, Poésie 74.

¹⁹ Cf. Poésie 109.

²⁰ Cf. *Journal* 94.

²¹ Cf. Lettre 249

²² Cf. Poésie 32, 39, 65.

²³ Poésie 102.

Tout d'abord celle qui est le fondement de l'appellation du Carmel, le paradis. Le cloître où se passe la vie de la communauté carmélite est le ciel. Plusieurs fois Elisabeth souligne ce sens du mot Carmel: «moi je me crois déjà un peu au ciel en ma petite cellule»²⁴; «au Carmel, tout est délicieux, car c'est le bon Dieu que l'on trouve partout. De plus en plus il me semble que c'est un coin du ciel»²⁵; «sur la montagne du Carmel, dans le silence, dans la solitude, dans une oraison qui ne finit jamais, car elle se continue à travers tout, la carmélite vit déjà comme au ciel»²⁶; «le temps passe bien vite en mon béni Carmel. C'est une oasis dans le désert de cette vie, un coin du ciel»²⁷; «si vous saviez comme le Carmel est un coin du ciel!»²⁸. Toute la vie de la carmélite semble être plongée dans une réalité divine d'autant plus que la liturgie communautaire reflète la liturgie céleste: « Le 8 (décembre) nous avons fait une belle fête à la sainte Vierge. Le soir nos cloîtres étaient illuminés et nous avons eu une magnifique procession: une grande Vierge immaculée était portée sur un beau trône par quatre Sœurs, et, vous devinez si j'étais heureuse d'être du nombre; j'aurais voulu que le bon Dieu vous prête des ailes pour voler jusqu'en mon Carmel, et qu'Il vous permette aussi de franchir la clôture pour assister à cette fête qui était pour nos sœurs comme un écho de la fête du ciel»²⁹.

Cette signification du mot ciel s'explique par la notion de la proximité et de la possession de Dieu. Si au ciel, l'homme s'unit à Dieu à jamais, au Carmel cette union s'opère d'une façon réelle, stable mais encore passagère. La plénitude n'est à atteindre qu'après la mort. Et cette fois-ci pour toujours. Le ciel c'est Dieu lui-même et le seul désir de l'homme consiste en la bonne préparation à l'union avec Lui: «(...) vivons avec Dieu comme avec un ami, rendons notre foi vivante pour communier à Lui à travers tout, c'est ce qui fait les saints. Nous portons notre ciel en nous puisque Celui qui rassasie les glorifiés dans la lumière de la vision se donne à nous dans la foi et le mystère, c'est le Même! Il me semble que j'ai trouvé mon ciel sur la terre puisque le ciel, c'est Dieu, et Dieu, c'est mon âme. Le jour où j'ai compris cela, tout s'est illuminé en moi et je voudrais dire ce secret tout bas à ceux que j'aime afin qu'eux aussi, à travers tout, adhèrent toujours à Dieu, et que se réalise cette prière du Christ: *Père, qu'ils soient consommés en l'Un!*»³⁰ Ce qui frappe c'est l'identification du mot ciel avec Dieu. Il semble qu'Elisabeth utilise ces mots d'une façon interchangeable: là où elle écrit Dieu on peut mettre le mot ciel et

²⁴ *La grandeur de notre vocation* 13.

²⁵ Lettre 97. Voir aussi: Lettre 94.

²⁶ Lettre 133.

²⁷ Lettre 137.

²⁸ Lettre 142.

²⁹ Lettre 216. Voir aussi : Lettre 90. Notons encore que le noviciat était pour Elisabeth une préparation à l'entrée au ciel. Cf. Lettre 306, 307. Ailleurs, elle écrit: je suis « si heureuse, d'un bonheur que Dieu seul connaît car Il en est l'unique objet, bonheur qui ressemble bien à celui du ciel. Pendant ce Carême qui est si divin au Carmel ». Lettre 157.

³⁰ Lettre 122.

cela ne changerait rien dans la compréhension de ses idées. C'est pourquoi on peut lire que le ciel donne les grâces³¹, qu'il unit³², qu'il est l'objet d'une violence de prière³³, d'un désir³⁴, d'une nostalgie³⁵.

Etre avec Dieu est la fin de la vie de l'homme. L'union profonde entre eux s'établit grâce à l'amour. Il lie les personnes et nivelle toute distance. Il commence déjà, se développe jour après jour ici-bas et éclate dans l'éternité. L'amour ne peut cesser; rien ne peut séparer les êtres qui s'aiment, bien qu'ils soient éloignés. A sa mère, Elisabeth confie dans une lettre: « C'est bien vrai que nous sommes tout près, que nous nous aimons comme au ciel et qu'aucune distance ne peut nous séparer»³⁶. De l'expérience humaine provient la constatation suivante: l'amour unit au-delà de la mort et ce qui est l'objet de l'espérance se réalise déjà ici-bas. L'éternité est déjà ouverte; nous pouvons vivre dans le ciel: « (...) commençons notre ciel sur la terre, notre ciel dans l'amour. Lui-même est cet amour (...)»³⁷. Le ciel est l'amour, c'est-à-dire Dieu est amour. L'homme doit grandir dans la connaissance de cette réalité³⁸, car il la porte en son âme. A maintes reprises Elisabeth utilise l'expression «le ciel de son âme». Dans *Le ciel de la foi*, elle explique: «Dans le ciel de son âme, la louange de gloire commence déjà son office de l'éternité. Son cantique est ininterrompu, car elle est sous l'action de l'Esprit Saint qui opère tout en elle; et quoiqu'elle n'en ait pas toujours conscience, car la faiblesse de la nature ne lui permet pas d'être fixée en Dieu sans distractions, elle chante toujours, elle adore toujours, elle est pour ainsi toute passée dans la louange et l'amour, dans la passion de la gloire de son Dieu. Dans le ciel de notre âme soyons louanges de gloire de la Sainte Trinité, louanges d'amour de notre Mère Immaculée. Un jour le voile tombera, nous serons introduites dans les parvis éternels, et là nous chanterons au sein de l'Amour infini»³⁹. Le ciel dans l'âme apparaît lors de l'adoration de Dieu, surtout dans l'eucharistie⁴⁰. Par là, l'homme reproduit sur terre ce que font les saints dans le ciel:

³¹ Cf. Lettre 207.

³² Cf. Lettre 270.

³³ Cf. Lettre 276.

³⁴ Cf. Lettre 291.

³⁵ Cf. Lettre 107.

³⁶ Lettre 176.

³⁷ Lettre 194. Cf. Lettre 334.

³⁸ Cf. Lettre 219.

³⁹ *Ciel dans la foi* 44.

⁴⁰ Citons ici les mots pleins d'expression : «Il me semble que rien ne dit plus l'amour qui est au Cœur de Dieu que l'Eucharistie: c'est l'union, la consommation, c'est Lui en nous, nous en Lui, et n'est-ce pas le ciel sur la terre? Le ciel dans la foi en attendant la vision du face à face tant désirée. Alors «nous serons rassasiés quand sa gloire apparaîtra», quand nous le verrons en sa lumière. Ne trouvez-vous pas que cela repose l'âme de penser à cette rencontre, à cette entrevue avec Celui qu'elle aime uniquement; alors tout disparaît et il semble que déjà on pénètre dans le mystère de Dieu!...

«Comment imiter dans le ciel de mon âme cette occupation incessante des bienheureux dans le Ciel de la gloire? Comment poursuivre cette louange, cette adoration ininterrompues? Saint Paul me donne une lumière là-dessus lorsqu'il écrit aux siens que «le Père les fortifie en puissance par son Esprit quant à l'homme intérieur, en sorte que Jésus-Christ habite par la foi en leurs cœurs et qu'ils soient enracinés et fondés en l'amour». Etre enraciné et fondé en l'amour: telle est, me semble-t-il, la condition pour remplir dignement son office de *laudem gloriae*. L'âme qui pénètre et qui demeure en ces «profondeurs de Dieu» chantées par le roi-prophète, qui fait par conséquent tout *en Lui, avec Lui, par Lui, et pour Lui*, avec cette limpidité du regard qui lui donne une certaine ressemblance avec l'Etre simple - cette âme par chacun de ses mouvements, de ses aspirations, comme par chacun de ses actes, quelque ordinaires qu'ils soient, «s'enracine» plus profondément en Celui qu'elle aime. Tout en elle rend hommage au Dieu trois fois saint: elle est pour ainsi dire un Sanctus perpétuel, une louange de gloire incessante!...

Ils se prosternent, ils adorent, ils jettent leurs couronnes... Et d'abord l'âme doit se «prosterner», se plonger dans l'abîme de son néant, s'y enfoncer tellement que selon la ravissante expression d'un mystique elle trouve «la paix véritable, immuable et parfaite que rien ne trouble, car elle s'est précipitée si bas que personne n'ira la chercher là ». Alors elle pourra «adorer». L'adoration, ah! c'est un mot du Ciel! Il me semble que l'on peut la définir: l'extase de l'amour. C'est l'amour écrasé par la beauté, la force, la grandeur immense de

Il est tellement «nôtre», tout ce mystère, comme vous me le disiez dans votre lettre. Oh! priez, n'est-ce pas, pour que je vive pleinement ma dot d'épouse. Que je sois toute disponible, tout éveillée dans la foi, afin que le Maître puisse m'emporter partout où Il voudra. Je voudrais me tenir sans cesse près de Celui qui sait tout le mystère, afin d'entendre tout de Lui. «Le langage du Verbe, c'est l'infusion du don »; oh oui, n'est-ce pas, c'est bien ainsi qu'Il parle à notre âme dans le silence. Je trouve que ce cher silence est une béatitude. De l'Ascension à la Pentecôte, nous avons été en retraite au Cénacle dans l'attente de l'Esprit Saint, et c'était si bon. Pendant toute cette Octave nous avons le Saint-Sacrement exposé à l'oratoire; ce sont des heures divines que l'on passe en ce petit coin du Ciel où nous possédons la vision en substance sous l'humble Hostie. Oui, c'est bien le Même que les bienheureux contemplant dans la clarté et que nous adorons dans la foi. L'autre jour on m'écrivait une si belle pensée, je vous l'envoie: «La foi, c'est le face à face dans les ténèbres ». Pourquoi n'en serait-il pas ainsi pour nous, puisque Dieu est en nous et qu'Il ne demande qu'à nous prendre comme Il a pris les saints? Seulement, ils étaient toujours attentifs, comme dit le Père Vallée: «Ils se taisent, se recueillent et n'ont d'activité que pour être l'être qui reçoit ». Unissons-nous donc, monsieur l'Abbé, pour faire le bonheur de Celui qui nous «a trop aimés », comme dit saint Paul. Faisons-Lui en notre âme une demeure toute pacifiée en laquelle se chante toujours le cantique de l'amour, de l'action de grâces; et puis ce grand silence, écho de celui qui est en Dieu!... Et puis, approchons-nous, comme vous me le disiez, de la Vierge toute pure, toute lumineuse afin qu'elle nous introduise en Celui qu'elle pénétra si profondément, et que notre vie soit une communion continue, un mouvement tout simple vers le bon Dieu. Priez pour moi la Reine du Carmel, de mon côté je prie bien pour vous, je vous assure, et je demeure avec vous dans l'adoration et l'amour!... » Lettre 87. A propos de l'eucharistie chez Elisabeth voir : J. MACHNIAK, *Tajemnica eucharystii w życiu bł. Elżbiety od Trójcy Świętej OCD* dans *Niebo w mej duszy*, p. 98-108.

l'Objet aimé, et il „tombe en une sorte de défaillance” dans un silence plein, profond, ce silence dont parlait David lorsqu'il s'écriait: *Le silence est ta louange!*... Oui, c'est la plus belle louange, puisque c'est celle qui se chante éternellement au sein de la tranquille Trinité, et c'est aussi le «dernier effort de l'âme qui surabonde et ne peut plus dire...» (Lacordaire).

Adorez le Seigneur, car Il est saint, est-il dit dans un psaume. Et encore: *On l'adorera toujours à cause de Lui-même*. L'âme qui se recueille sous ces pensées, qui les pénètre avec «ce sens de Dieu » dont parle saint Paul, vit dans un Ciel anticipé, au-dessus de ce qui passe, au-dessus des nuages, au-dessus d'elle-même! Elle sait que Celui qu'elle adore possède en Lui tout bonheur et toute gloire et, «jetant sa couronne» en sa présence comme les bienheureux, elle se méprise, elle se perd de vue et trouve sa béatitude en celle de l'Etre adoré, parmi toute souffrance et douleur. Car elle s'est quittée, elle est « *passée* » en un Autre. Il me semble qu'en cette attitude d'adorante l'âme „ressemble à ces puits” dont parle saint Jean de la Croix qui reçoivent „les eaux qui descendent du Liban”, et l'on peut dire en la voyant: «L'impétuosité du fleuve réjouit la Cité de Dieu »⁴¹.

L'adoration est le moyen de s'approcher de Dieu et de participer au bonheur dont jouissent les saints. Ils la font sans cesse dans l'éternité, car celle-là est «l'extase de l'amour»⁴². Adorer Dieu c'est être «écrasé par la beauté, la force, la grandeur immense de l'Objet aimé»⁴³, c'est grader le silence devant⁴⁴, c'est quitter soi-même pour se retrouver dans un Autre. Faire place à Dieu dans la vie, c'est aussi agir pour qu'Il trouve en l'homme le lieu de son repos. L'âme de l'homme saint, l'âme de l'homme immergé dans la prière devient le lieu où Dieu peut se reposer. Par cette idée Elisabeth exprime la pensée de saint Paul contenue dans sa Lettre aux Philippiens. L'apôtre des nations constate que le Christ est sa vie⁴⁵, ce qui signifie pour la carmélite de Dijon la déification de l'homme. A partir du moment où l'homme s'abandonne en Dieu, il ne vit que de Sa vie, vie d'amour, de pardon, de joie et de bonheur. Ce processus change l'homme de façon profonde et lui permet de voir ses misères et ses obstacles non comme sa faiblesse, mais comme sa force, car Dieu vient en aide à ceux qui se sentent indignes, petits, pécheurs⁴⁶.

Or, le ciel est une réalité objective, extérieure par rapport à l'homme. C'est le lieu de la béatitude éternelle et le lieu où vivent les saints en paix et en

⁴¹ *Dernière retraite* 20.

⁴² *Ibid.* 21.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ A propos du silence, Elisabeth dit qu'il aide à retrouver Dieu et à goûter les biens eschatologiques. Par le silence l'homme a sa réalité ultime comme avant-goût, comme ciel anticipé. Cf. *Dernière retraite* 21, Lettre 165 et 181.

⁴⁵ Ph 1, 21.

⁴⁶ Cf. *Dernière retraite* 31.

lumière⁴⁷. Ils adorent la sainte Trinité ensemble ainsi que chaque Personne divine⁴⁸ et ils le font avec les anges. Les êtres créés chantent la gloire de leur Créateur et n'interrompent jamais leur cantique; ils proclament la sainteté de Dieu et en vivent⁴⁹. Ils vivent de Dieu, ils habitent sa maison⁵⁰, ils demeurent dans le foyer d'amour⁵¹, ils sont couverts de l'ombre du Père⁵². Encore une fois la proximité de Dieu nous apparaît comme la cause du bonheur des saints qui, pour leur part, ne cessent de Le glorifier. La gloire de Dieu transforme les saints: «ils sont tout lumineux de la lumière de Dieu, ils le contemplent en un éternel face à face»⁵³ pour vivre de l'Amour et se «reposer au sein de l'Amour Infini»⁵⁴. Il est remarquable que le ciel pour Elisabeth est une communion des êtres: les hommes et les anges s'unissent dans la proclamation de la gloire de Dieu, mais aussi dans le secours apporté aux hommes d'ici-bas. Les uns intercèdent pour les autres et les liens d'amour se fortifient et ne peuvent se rompre. Durant sa maladie nous retrouvons une explication profonde de ce mystère: «La mort est si douce pour la carmélite que sa perspective ne me donnait que de la joie, et je savais qu'elle ne m'éloignerait pas de ceux que j'aime, de même que les chères grilles qui me cachent ne m'en ont pas séparée. Tu sais, par le cœur je suis toujours ta petite maman, et si j'étais allée au Ciel je l'aurais été bien plus encore. On s'imagine quelquefois que dans les cloîtres on ne sait plus aimer, mais c'est tout le contraire et pour ma part je n'ai jamais eu plus d'affection. Il me semble que mon cœur s'est élargi, et ma chère Cécile y tient une bien grande place, ainsi que sa petite maman de laquelle je me suis toujours sentie tant aimée! (...) Oh, ma petite Cécile, combien je suis heureuse en mon Carmel; après le Ciel il me semble que l'on ne peut avoir plus de bonheur, et ce bonheur est comme un prélude puisque déjà Dieu seul en est l'Objet. Mais, de même qu'au Ciel on n'oublie pas ceux qui sont sur la terre, ton Elisabeth pense à ceux qu'elle a laissés et prie pour eux»⁵⁵. Les saints n'oublient pas ceux qui sont encore sur la terre⁵⁶ en gardant pour toute éternité les souvenirs de bonnes choses d'ici-bas⁵⁷. Ils demandent les

⁴⁷ Cf. Lettre 212.

⁴⁸ Cf. *Le ciel dans la foi* 40, 42, 44.

⁴⁹ Cf. Lettre 193, 225.

⁵⁰ Lettre 295.

⁵¹ Lettre 270, 269.

⁵² Lettre 269.

⁵³ Lettre 184.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Lettre 290.

⁵⁶ Cf. Lettre 324.

⁵⁷ Cf. Lettre 310, 328.

grâces pour ceux qui continuent leur pèlerinage⁵⁸, ils veillent sur eux⁵⁹ et surtout ils les attendent au ciel⁶⁰. Le ciel unit et rend tout véridique⁶¹.

La belle et prodigieuse réalité du ciel comme l'accomplissement de tous les efforts, commence déjà. Bien qu'elle soit ultime et accessible après la mort, elle ne se différencie pas en essence de ce que l'homme vit durant sa vie terrestre. Il se prépare à y arriver, il chemine vers sa patrie, il la cherche et en goûte. Ici-bas l'homme peut vivre du ciel anticipé. Ceci est possible de deux manières. La première c'est la prière et la foi. La deuxième c'est la maladie et la souffrance. Dans son *Journal*, Elisabeth note à propos de la prière: «La prière est infaillible. Il faut prier, Dieu l'a dit formellement, ce n'est pas un conseil qu'Il a donné mais un ordre. Il faut prier: parce que sans la prière le ciel se ferme pour nous; parce qu'avec la prière l'enfer se ferme sous nos pas»⁶². La prière est une voie qui mène au ciel en liant l'homme et Dieu. Cette union est forte, si forte qu'elle protège contre le diable. L'homme par la prière n'accomplit pas uniquement l'ordre de Dieu, mais il prie pour son bien, pour son salut. Si le ciel s'ouvre par la prière et que l'enfer se ferme par elle, cela signifie que les grâces salutaires deviennent sûres et efficaces. L'homme réalise la volonté de Dieu dont le principe n'est autre que le salut de tous. Néanmoins, la prière seule ne suffit pas. Elle est le fondement de la vie de foi. «C'est si bon la foi, c'est le ciel dans les ténèbres, mais un jour le voile tombera et nous contemplerons en sa lumière Celui que nous aimons; en attendant le «Veni» de l'Époux il faut se dépenser, souffrir pour Lui et surtout beaucoup l'aimer»⁶³. Vivre de la foi désigne pour notre carmélite la vie unie à Dieu malgré tout. En cheminant dans ce monde vers la Patrie, la foi assure et reconforte dans toutes les difficultés et épreuves. Bien qu'elles arrivent, la foi est comme une lumière qui illumine les pas de l'homme et indique le vrai chemin. Il faut les affronter et avoir du courage: Dieu est à côté de l'homme et ne le laisse jamais solitaire. De ce fait, l'expérience de la vie de foi est un véritable avant-goût de la vie dans l'au-delà. Elle se différencie seulement par le mode de cette vie: ici-bas encore caché, partiel, dans la vision béatifique dévoilé et plein⁶⁴. Là – tout sera facile, ici-bas les souffrances appartiennent à la réalité quotidienne.

⁵⁸ Cf. Lettre 315.

⁵⁹ Cf. Lettre 331.

⁶⁰ Cf. Lettre 330. Dans une autre lettre on peut lire une confiance très surprenante: «Il me semble qu'au ciel, ma mission sera d'attirer les âmes en les aidant à sortir d'elles pour adhérer à Dieu par un mouvement tout simple et tout amoureux, et de les garder en ce grand silence du dedans qui permet à Dieu de s'imprimer en elles, de les transformer en Lui-même». Lettre 335.

⁶¹ Lettre 270.

⁶² *Journal* 23.

⁶³ Lettre 162.

⁶⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Duchowy świat Elżbiety od Trójcy Świętej* dans J.I. ADAMSKA, E. RYNIEWICZ, *Tajemnica podwójnej otchłani. Rzecz i błogosławionej Elżbiety od Trójcy Świętej*, Poznań 2006, p. 150.

Il est intéressant de voir en ces dernières une aide. « A vous, qui avez été toujours mon confident, je sais que je puis tout dire: la perspective d'aller voir Celui que j'aime en son ineffable beauté, et de m'abîmer en cette Trinité qui fut déjà mon Ciel ici-bas me met une joie immense dans l'âme. Oh! qu'il m'en coûtera de revenir sur la terre; elle me paraît si vilaine en sortant de mon beau rêve. Il n'y a qu'en Dieu que tout est pur, beau et saint; heureusement que dès l'exil nous pouvons déjà demeurer en Lui! Pourtant le bonheur de mon Maître suffit pour faire le mien, et je me livre à Lui pour qu'Il fasse en moi tout ce qu'Il désire. Puisque vous êtes son prêtre, oh, consacrez-moi à Lui comme une petite hostie de louange qui veut le glorifier, au Ciel, ou sur la terre dans la souffrance tant qu'Il voudra»⁶⁵. Ailleurs Elisabeth écrit: «La souffrance, c'est l'échelle qui nous conduit à Dieu, au ciel. (...) Que d'âmes auxquelles Dieu envoie la souffrance pour les ramener à Lui... Dans la joie, on l'oublie, on trouve son paradis sur terre, et voilà Dieu qui frappe; bienheureuse souffrance qui doit rapprocher de Lui»⁶⁶. La maladie ou autres inconvénients qui arrivent dans cette vie ne sont pas privés du sens. Ils surgissent au moment où Dieu appelle l'homme à une plus grande sainteté. Ils sont les moyens de grandir et de mourir dans la foi. Ils aident à s'oublier soi-même et à s'offrir aux autres⁶⁷. Il n'est pas facile d'accepter ces ennuis; seuls les humbles peuvent le faire, car le chemin vers le ciel est réservé pour eux⁶⁸. Elisabeth en est consciente. Elle ne veut pas mourir vite, mais souffrir pour le Christ:

«Non, Seigneur, je ne veux point mourir,
 Je veux partager votre agonie
 O Dieu, faites-moi longtemps souffrir.
 Ne me frappe pas, cruelle mort.
 Afin, Jésus, d'apaiser votre ire
 Je veux longtemps expier encore.
 Daignez prolonger mon doux martyr ;
 Souffrir pour vous, oh quel grand bonheur,
 Combien il réserve de douceurs,
 Et comme je suis heureuse et fière
 De gravir avec vous le Calvaire!
 Non ! ah non, je ne veux pas mourir
 Mais je veux longtemps encore souffrir!»⁶⁹

ETERNITÉ

⁶⁵ Lettre 271.

⁶⁶ *Journal* 65.

⁶⁷ Cf. *Journal* 148.

⁶⁸ Cf. *Journal* 97.

⁶⁹ Poésie 39.

Après avoir montré la richesse des notions paradis et ciel qui apparaissent dans les écrits d'Elisabeth de la Trinité, il est nécessaire d'en tirer certaines conclusions.

Tout d'abord revenons à la question principale: y a-t-il des liens d'union entre le ciel et le paradis? La réponse est affirmative. Le concept de l'au-delà bien qu'il soit appelé différemment renvoie à une idée très claire. Le ciel et le paradis expriment avant tout la communauté d'être avec Dieu et sa proximité par rapport à toutes les créatures. Cette union est la source des êtres, car ils proviennent de l'amour des Personnes de la sainte Trinité ainsi que leur accomplissement, car l'éternité signifie l'entrée dans le même amour des mêmes Personnes de la même sainte Trinité. Provenant de l'amour et travaillant à y parvenir, les créatures suivent plusieurs voies, parfois très difficiles; les souffrances ou les maladies en font partie et ont une valeur purificatrice. Elles ouvrent une perspective et aident à s'éloigner de ce monde. Il ne s'agit pas pourtant d'un dédain de ce qui est créé, mais d'en garder une distance. Celle-ci est nécessaire afin de pouvoir bien distinguer et ensuite choisir ce qui conduit à Dieu ou en sépare.

La séparation du monde signifie la bataille avec le mal. Celle-ci est permanente et cessera dans l'au-delà. Avant que ce moment n'arrive, l'homme vit dans un état de vigilance: d'une part pour ne pas offenser Dieu, d'autre part pour ne pas perdre ce qu'il possède déjà. C'est la situation décrite par l'auteur sacré dans le livre de la Genèse. Selon Elisabeth, les grâces que Dieu veut donner à l'homme sont déjà accessibles et «goûtables». Elles sont réelles mais encore partielles. Ainsi l'homme a seulement un avant-goût du ciel eschatologique, un ciel anticipé.

Il semble qu'une telle idée de la béatitude soit basée sur la tradition biblique du paradis⁷⁰. En lisant attentivement les premiers chapitres du livre de la Genèse on peut constater trois choses caractéristiques pour cette tradition: la proximité avec Dieu - l'homme vit dans son jardin et est enchanté par ses visites; l'absence du mal - il apparaît dans le paradis à cause de la désobéissance de l'homme; la distinction du paradis du monde créé - le paradis sera protégé par les chérubins après la chute et le bannissement de l'homme. Ces trois éléments apparaissent sous la plume de la carmélite dijonnaise pour décrire la gloire eschatologique. Le ciel est la proximité avec Dieu, l'absence du mal⁷¹ et une autre réalité, une nouvelle terre. Ce dernier aspect est à retenir:

⁷⁰ Pour les plus amples détails voir notre : *L'Eglise comme nouveau paradis. Etude sur la signification et la portée des mots paradis et ciel*, Fribourg 2007, p. 31-39

⁷¹ A propos du péché Elisabeth a écrit une remarque assez étonnante : « Ah, qu'il faut que le péché mortel soit une grave atteinte portée à Dieu, pour que Lui, la Bonté suprême, la Miséricorde infinie, le punisse ainsi. Au Ciel fut commis le premier péché mortel. Lucifer dit: « Je n'obéirai point, et de suite l'enfer béant s'entrouvre pour lui! Le péché mortel est une atteinte si sensible au Coeur si bon de Dieu... C'est le mépriser, c'est Lui dire: «Je me moque de toi, de ton ciel, je veux faire à ma tête! » Ah! quoi de plus sensible au coeur aimant que le mépris! » *Journal* 33.

dans les œuvres d'Elisabeth il n'y a aucune référence à la vision eschatologique de la nouvelle création présente dans l'Apocalypse de saint Jean. Par contre, l'image de la terre nouvelle est employée comme celle de l'âme sainte, transformée par la grâce de Dieu. C'est ce qu'on trouve dans une note intime:

«La terre est pleine de désolation, disait le prophète, parce que nul ne réfléchit en son cœur. Quelle est cette terre désolée? sinon l'âme, quand, ne rentrant pas en elle-même où Dieu habite, elle ne trouve plus la source jaillissante. Les saints ont su faire ce mouvement interne, et dans quelle profondeur! Aussi la terre de leur âme était-elle sans cesse rafraîchie par les eaux vives, par le contact de l'Amour infini: ils vivaient dans l'Esprit Saint au plus profond d'eux-mêmes; au fond de l'abîme se produisait le choc divin. 'Cette vie que nous pouvons mener au fond de nous-mêmes ressemble à celle de notre type Eternel: elle ne connaît ni mesure, ni distance Notre âme reçoit sans cesse l'impression de la lumière divine de son exemplaire éternel qui resplendit au fond d'elle-même et lui permet de se plonger, de s'abîmer dans l'essence divine où elle trouve déjà sa béatitude éternelle. Dieu qui occupe toujours son temple, y arrive continuellement, le visitant sans cesse par l'irradiation d'une splendeur nouvelle. Quand Dieu arrive, c'est que déjà Il était présent; là où Il arrive, c'est là qu'Il était: l'accident et le changement sont pour Lui des inconnus; quand Il vient en nous, c'est que déjà nous étions en Lui, car Il ne sort jamais de Lui-même' ; 'il se passe donc ce phénomène: c'est Dieu au fond de nous, qui reçoit Dieu venant à nous'. Un saint résumait cette vie intime en un mystère de 'Visitation'. 'Le Seigneur, disait-il, considérant la demeure et le repos qu'Il s'est faits à Lui-même au fond de nous, considérant l'unité d'esprit opérée par sa grâce et notre ressemblance avec notre type, a résolu de visiter continuellement cette unité superbe, ouvrage de ses mains, et de l'illustrer sans interruption par l'attouchement sublime de son Verbe et par l'épanchement de son amour. Car Il tient à ses délices, Il veut habiter l'esprit touché d'amour. Quand Il a créé en nous sa ressemblance, Il veut visiter cette image, l'enrichir de dons merveilleux et nous ouvrir la route des vertus plus grandes qui conduisent à une image plus éclairée. La volonté du Christ est que nous habitions, nous aussi, cette unité essentielle, et que nous demeurions là où Il est, que nous soyons fixés en sa richesse! La volonté du Christ est que parmi les actes les plus pratiques et les plus multipliants, nous rendions visite continuellement à notre Image divine. Car à chaque moment de sa durée, dans tous les points qu'embrasse le mot 'maintenant', Dieu naît en nous, et l'Esprit procède, armé de tous ses trésors»⁷².

⁷² *Notes intimes*, nr 17.

Elisabeth intériorise la tradition biblique et la rend plus spirituelle⁷³. La réalité objective devient une réalité subjective et individuelle. C'est l'homme qui est en jeu avec son âme immortelle. Cette âme est apte à l'amour. Par conséquence l'éternité commence déjà du fait d'avoir la possibilité d'aimer. En aimant ici-bas, on fait exactement le même acte qu'on fera dans l'au-delà. Il n'y a pas deux amours différents, mais bel et bien un seul. Du même amour l'homme aime Dieu et du même amour il aime les prochains. L'au-delà est présent parmi les hommes dans leur communauté, mais encore plus dans la communion de l'homme avec Dieu. L'amour devient la fin ultime de toute action de l'homme qui aide à rendre gloire à Dieu. Celui-là est aussi l'indicateur du processus de l'abaissement de l'homme jusqu'à l'union totale avec Dieu, jusqu'à la submersion dans Sa sainteté et Son amour infinis.

Finalement, la fin eschatologique nous apparaît comme le ciel, comme Dieu lui-même. Pour finir citons de nouveau un poème d'Elisabeth:

«O mort, bienheureuse délivrance,
N'es-tu pas le plus puissant soutien
Et la plus consolante espérance
Du coeur fidèle et vraiment chrétien ?
Oh, puisque tu dois m'unir au Dieu
Auquel j'ai déjà donné ma vie,
Mort aveugle, frappe, je t'en prie,
Et ouvre-moi la porte des Cieux...»⁷⁴

STRESZCZENIE

Cel ostateczny według bł. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej

Myśl bł. Elżbiety od Trójcy Świętej na temat życia pozagrobowego wpisuje się w doktrynę Kościoła z początku XX wieku. Z jednej strony ta Karmelitanka często mówi o raju w jego symbolice biblijnej, aby opisać życie wieczne. Z drugiej zaś mówi ona o Niebie jako synonimie Boga i eschatologicznego szczęścia. Ten artykuł pragnie ukazać esencjalne elementy każdej z tych rzeczywistości określanych jako Niebo bądź Raj, oraz pokazać jak one prowadzą do pojęcia wieczności, którego centrum jest sam Bóg.

Słowa kluczowe / key words:

Elżbieta od Trójcy Świętej, Niebo, raj, wieczność
Elisabeth from Holy Trinity, Heaven, paradise, eternity

⁷³ Cette spiritualisation des données bibliques, nous la retrouvons assez tôt dans la tradition des pères de l'Eglise où on attend, comme une réalisation de la vie nouvelle, un ciel nouveau. A ce propos voir : *L'Eglise comme nouveau paradis*, p. 104-123.

⁷⁴ Poésie 39.

KS. RAJMUND PIETKIEWICZ

BIBLIJNE PRZEKAZY O USTANOWIENIU EUCHARYSTII STUDIUM EGZEGETYCZNO-TEOLOGICZNE

Rozważając tajemnicę Eucharystii nasze myśli kierujemy ku nocy poprzedzającej mękę i śmierć Jezusa. Tej właśnie nocy Jezus spożył ze swoimi uczniami wieczerzę, którą nazywamy Ostatnią Wieczerzą. Podczas tego posiłku wziął On w swoje ręce chleb i wino, dawał swoim uczniom mówiąc: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje. Bierzcie i pijcie, to jest moja Krew”. Ten właśnie moment uważamy za kluczowy w ustanowieniu Eucharystii.

Przytoczone wyżej słowa słyszymy podczas każdej Mszy św. w czasie Modlitwy Eucharystycznej, kiedy to, jak wierzymy, Duch Święty sprawia, że wśród nas staje obecny pod postaciami chleba i wina żywy, prawdziwy, zmartwychwstały Jezus. Nie można więc, chcąc zrozumieć choć trochę tajemnicę Eucharystii, pominąć znaczenia owych Jezusowych słów wypowiedzianych podczas Ostatniej Wieczerzy i wykonanych równocześnie gestów.

Celem niniejszego artykułu jest syntetyczne zebranie niektórych wyników badań nad opisami ustanowienia Eucharystii oraz ich przystępne i przejrzyste zaprezentowanie czytelnikom znajdującym się na początkowym etapie studiów teologicznych¹.

Najpierw przyjrzymy się bliżej zachowanym relacjom z Ostatniej Wieczerzy (punkt I), następnie osadzimy słowa i gesty Jezusa w kontekście żydowskiej wieczerzy paschalnej (punkt II), aby wreszcie przejść do teologicznego studium ukazującego nowe znaczenie nadane słowom i gestom ustanowienia przez Jezusa (punkt III).

¹ Ze tego powodu będziemy posługiwać się polskim przekładem Pisma Świętego, tzw. „Biblią Tysiąclecia”: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich*, Poznań 2000⁵.

I. CZTERY BIBLIJNE PRZEKAZY O USTANOWIENIU EUCHARYSTII. RÓŻNICE I PODOBIENSTWA

Mt 26, 26-30	Mk 14, 22-25	Łk 22, 14-20	1 Kor 11, 23-26
		<p>¹⁴ A gdy nadeszła pora, zajął miejsce u stołu i Apostołowie z Nim. ¹⁵ Wtedy rzekł do nich: «Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wa-mi, zanim będę cierpiał. ¹⁶ Albowiem powiadam wam: Nie będę <już> jej spożywać, aż się spełni w królestwie Bożym». ¹⁷ Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, rzekł: «Weźcie go i podzielcie między siebie; ¹⁸ <i>albowiem powiadam wam: odtąd nie będę <już> pił [na-poju] z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże</i>».</p>	
			<p>²³ Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, której został wydany,</p>
<p>²⁶ A gdy oni jedli, Jezus wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: «Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje».</p>	<p>²² A gdy jedli, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał i dał im, mówiąc: «Bierzcie, to jest Ciało moje».</p>	<p>¹⁹ Następnie wziął chleb, odmówiwszy dziękczynienie połamał go i podał im, mówiąc: «To jest Ciało moje, które <u>za was będzie wydane: to czyńcie na moja pamiątkę!</u>»</p>	<p>wziął chleb ²⁴ i dzięki uczyniwszy, połamał i rzekł: «To jest Ciało moje <u>za was [wydane]. Czyńcie to na moja pamiątkę!</u>»</p>

²⁷ **Następnie** wziął kielich i odmówił dziękczynienie, dał im, mówiąc: «Pijcie z niego wszyscy, ²⁸ bo to jest **moja Krew Przymierza**, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów.

²³ **Potem** wziął kielich i odmówił dziękczynienie, dał im, i pili z niego wszyscy. ²⁴ I rzekł do nich: «**To jest moja Krew Krew Przymierza**, która za wielu będzie wylana.

²⁰ Tak samo i kielich [wziął] **po wieczerzy**, mówiąc: «**Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej**, która za was będzie wylana».

²⁵ Podobnie, **skończywszy wieczerzę**, wziął kielich, mówiąc: «**Kielich ten jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej**.

Czyńcie to, ile razy
pić będziecie, na moja
pamiętkę!»

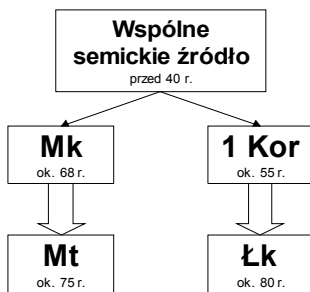
²⁹ Lecz powiadam wam: *Odiąd nie będę już pił [napoju] z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami, nowy, w królestwie Ojca mojego.* ³⁰ Po odśpiewaniu hymnu wyszli w stronę Góry Oliwnej.

²⁵ Zaprawdę, powiadam wam: *Odiąd nie będę już pił [napoju] z owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić będę go nowy w królestwie Bożym».*

Poszukując w Nowym Testamencie słów powtarzanych dziś w czasie konsekracji natrafimy na cztery fragmenty, trzy w Ewangeliach: według św. Mateusza, Marka i Łukasza; i jeden w Pierwszym Liście św. Pawła Apostoła do Koryntian. Przeczytajmy je zwracając szczególną uwagę na różnice i podobieństwa zaznaczone różnymi stylami pisma:

Już na pierwszy rzut oka można zauważyć pewne różnice między przekazami o ustanowieniu Eucharystii. I tak relacje Mk i Mt różnią się od relacji 1 Kor i Łk. Opisy Mk i Mt są do siebie bardzo zbliżone, podobnie opisy 1 Kor i Łk. Wiele wskazuje na to, że mamy tu do czynienia z dwiema tradycjami mającymi wspólne źródło: pierwsza, zwana palestyńską, reprezentowana przez Mk–Mt pochodzi ze środowisk judeochrześcijańskich; druga, zwana antiocheńską, reprezentowana przez 1 Kor–Łk pochodzi ze środowiska nawróconych na chrześcijaństwo pogan prawdopodobnie z Antiochii Syryjskiej².

² Por. P. BENOIT, *Les récits de l'institution de l'Eucharistie et leur portée*, w: Tenże (red.), *Exègèse et théologie*, t. 1, Paris 1961, s. 210-212. Polski przekład: Tenże, *Opisy ustanowienia*



Rys. 1. Dwie tradycje opisów ustanowienia Eucharystii

Skąd jednak biorą się różnice w przekazach tych tradycji? Przecież Jezus wypowiedział słowa konsekracji tylko raz, a więc w Jego ustach posiadały one jedną określoną postać. Biorą się one stąd, że poszczególni Ewangelści przekazują słowa konsekracji w tej formie, w jakiej były powtarzane podczas sprawowania Eucharystii w pierwotnych wspólnotach, do których należeli. Poszczególne bowiem gminy zachowując to, co było istotne dla sprawowania Eucharystii, modyfikowały pewne szczegóły przystosowując je do swoich potrzeb. I tak np. z tradycji 1 Kor–Łk wynika, że konsekracji kielicha Jezus dokonał już po wieczerzy, a więc w jakimś odstępie czasowym od konsekracji chleba (patrz słowa: „tak samo kielich [wziął] po wieczerzy” – Łk 22, 20; „podobnie, skończywszy wieczerzę” – 1 Kor 11, 25). Z opisów zaś Mk–Mt wynikałoby, że konsekracja kielicha nastąpiła zaraz po konsekracji chleba. Powstała trudność tłumaczy się tym, że tradycja przekazywana przez Mk i Mt dokonała pewnej modyfikacji tekstu zachowując tylko to, co istotne (istotna jest bowiem sama konsekracja a nie odstęp między konsekracją chleba i wina). Takiej wersji słów konsekracji używano w liturgii sprawowanej we wspólnotach judeochrześcijańskich³.

Różnice w tekstach powstały również w wyniku ich przekładu z języka aramejskiego, w którym zostały wypowiedziane, na grecki, w którym były powtarzane podczas liturgii. I tak np. tekst Mk posiada więcej cech semickich świadczących o niedawnym przekładzie z języka aramejskiego. Tekst zaś Mt podob-

Eucharystii, tłum. A. Morawska, w: J. KUDASIEWICZ (red.), *Biblia dzisiaj*, Kraków 1969, s. 332-334 (dalej w nawiasach będziemy podawać również strony polskiego tłumaczenia); J. KUDASIEWICZ, *Elementy eklezjalne w tekstach o ustanowieniu Eucharystii*, *Studia Theologica Varsaviensia* [dalej: STV] 18(1980)2, s. 31-32. Niektórzy mówią o trzech przekazach tradycji: Mk-Mt, 1 Kor-Łk oraz dodatkowo wskazując na zależności między Mk a Łk (por. Mk 14, 25 i Łk 22, 15-18). Zob. H. LANGKAMMER, *Zagadnienie autentycznego brzmienia słów konsekracji*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* [dalej: RBL] 28(1975), s. 101; Tenże, *Teologia Eucharystii. Wymowa tekstów biblijnych*, Kłódzko 1997, s. 18-25.

³ Por. P. BENOIT, art. cyt., s. 212 (334).

ny do Mk ma wyraźnie lepszy styl, zgodny z zasadami języka greckiego, z mniejszą ilością semityzmów, co świadczy o poprawianiu przekładu⁴.

Zestawmy jeszcze najważniejsze podobieństwa i różnice między dwiema tradycjami przekazującymi opisy ustanowienia⁵.

Podobieństwa. Wszędzie występują zwroty: „A gdy oni jedli, (Jezus) wziął chleb, odmówił błogosławieństwo” (Mt, Mk), „Następnie wziął chleb, odmówiwszy dziękczynienie” (Łk), „Pan Jezus [...] wziął chleb i dzięki uczyniwszy” (1 Kor); „Połamał (go) i dał (podał) im (uczniom)” (Mt, Mk, Łk), „połamał i rzekł” (1 Kor); „Za wielu” (Mt, Mk) lub „za was” (Łk, 1 Kor). Wszędzie występują dwa człony, jeden związany z chlebem, a drugi z winem.

Różnice. Mk–Mt nie dodają przy konsekracji chleba zwrotu: „za was będzie wydane”; w wersji Mk–Mt wino staje się „Krwią Przymierza”, a w wersji 1 Kor–Łk Eucharystia jest przyczyną zaistnienia „Nowego Przymierza”; Mk–Mt: krew wylana „za wielu”; 1 Kor–Łk: „za was”; Mk–Mt, w przeciwieństwie do 1 Kor–Łk, nie wspomina o nakazie powtarzania Wieczery.

II. OSTATNIA WIECZERZA A UCZTA PASCHALNA

1. Sens starotestamentalnego Świąta Paschy

Wiele wskazuje na to, że Ostatnia Wieczera była uczta paschalną, czyli tą uczta, której spożywanie opisuje Księga Wyjścia łącząc ją z wyjściem Izraelitów z Egiptu (Wj 11, 1-13, 16; 12, 14. 26n)⁶.

⁴ Por. Tamże.

⁵ Zob. J. KUDASIEWICZ, art. cyt., s. 30-32.

⁶ Wątpliwości odnośnie do paschalnego charakteru Ostatniej Wieczery opierają się głównie na różnicy jej datacji zachodzącej między synoptykami a czwartą ewangelią: z opisu synoptyków wynika, że Ostatnia Wieczera była sprawowana w pierwszy dzień Przaśników, kiedy ofiarowano Paschę, czyli we właściwej porze wieczery paschalnej (zob. Mk 14,12; por. Mt 26, 17; Łk 22, 7), a według Ewangelii św. Jana uczta Jezusa z uczniami miała miejsce przed terminem Paschy, która normalnie rozpoczynała się wieczorem w piątek, a więc już po śmierci Jezusa (zob. J 13, 1; por. 18, 28). W związku z powyższym niektórzy egzegeci utrzymywali, że Ostatnia Wieczera nie była uczta paschalną, ale tylko posiłkiem pożegnalnym. Trudność tę przezwyciężono proponując nowy sposób uzgodnienia datacji na podstawie tzw. kalendarza kapłańskiego odkrytego w Qumran: posługując się kalendarzem kapłańskim Jezus celebrował Paschę we wtorek wieczorem, podczas gdy większość Żydów spożywała ją w piątek wieczorem. Inni uważają, że Paschę sprawowano rozmaicie: w czwartek lub w piątek, zależnie od odmiennych rachub czasu faryzeuszy i saduceuszy. Zob. A. JANKOWSKI, *Eucharystia jako „nasza Pascha” (1 Kor 5, 7) w teologii biblijnej Nowego Testamentu*, RBL 28(1975), s. 90 i 94; B. MOKRZYCKI, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 392. Argumenty przemawiające za paschalnym charakterem Ostatniej Wieczery oraz związane z tym trudności, zob. P. BENOIT, art. cyt., s. 213-214 (335-336); R. BARTNICKI, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, STV 18(1980)1, s. 97-101; J. KUDASIEWICZ, art. cyt., s. 36-38; A. JANKOWSKI, art. cyt., s. 90-91; H. LAMGAMMER, *Teologia Eucharystii...*, dz. cyt., s. 25-29; P.-É. BONNARD, *Pascha*, w: X. LÉON-DUFOUR (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1973, s. 650.

Samo Święto Paschy i związana z nim wieczerza były najprawdopodobniej znane już przed Mojżeszem jako święto nomadów. Mojżesz nie stworzył więc tego święta, ale z Bożego polecenia nadał mu nową treść, którą wzbogaciły jeszcze bardziej późniejsze wieki. Rozpoczęło się ono od tzw. przygotowania, 14 dnia miesiąca *Nisan*, kiedy to zabijano baranki w świątyni jerozolimskiej. Centralnym punktem święta była wieczerza spożywana tego samego dnia wieczorem w gronie rodzinnym.

Po osiedleniu się w Kanaanie Izraelici zaczęli świętować Paschę wraz ze świętem Przaśników (nazwa pochodzi o przASNego, czyli niekwaszonego chleba spożywanego podczas dni świątecznych od 15 do 21 dnia miesiąca *Nisan*). Święto to było odpowiednikiem pasterskiej Paschy, ale obchodzone przez ludy osiadłe zajmujące się rolnictwem⁷. I tak, Święto Paschy wraz z nieodłączną wieczerzą posiadało w czasach Jezusa już bardzo rozbudowane znaczenie.

Przypominało rocznice wielkich wydarzeń zbawczych, których Jahwe dokonał w dziejach narodu wybranego, wśród których na plan pierwszy wysuwało się wyjście z niewoli egipskiej, nadanie Prawa i zawarcie przymierza na górze Synaj, opatrnościowe kierowanie wędrówką przez pustynię w drodze do ziemi obiecanej. Trzeba zaznaczyć, że Pascha jako pamiątka tych wydarzeń dawała Żydom możliwość niejako fizycznego udziału we wspomnianych wydarzeniach.

Wieczerza paschalna przypominała Izraelowi, że przez przymierze wszedł w szczególną relację z Jahwe – stał się szczególną własnością Boga, ludem świętym, królewskim kapłaństwem (por. Wj 19, 3-6). Pascha służyła więc wyodrębnieniu spośród innych narodów Izraela jako specjalnej wspólnoty, którą Jahwe wybawił i wziął na własność. Obchód Paschy był pamiątką, która nie tylko przypominała Izraelitom ich przeszłość, ale również przypominała Bogu o tym, co uczynił Izraelowi, który jest jego ludem wybranym. To przypominanie Bogu było dla Izraelitów gwarantem zbawczych działań Boga w terażniejszości i w przyszłości – Jahwe nie może przecież opuścić ludu, który wyzwolił i wybrał sobie na własność.

Interpretacja rabinistyczna jeszcze bardziej rozbudowała znaczenie Paschy, widząc w niej pamiątkę nocy stworzenia świata, obrzezania Abrahama, ofiary z Izaaka, wejścia Izraela do Egiptu i uwolnienia Józefa z więzienia. Noc paschalna stała się również oczekiwaniem nowych wydarzeń, których Bóg dokona w dziejach Izraela i świata: nowego wyjścia z niewoli, ukazania się Mesjasza, przyjścia Mojżesza i Eliasza, zmartwychwstania proroków i końca świata⁸.

W ten sposób celebrowanie Paschy stawała się niejako trójwymiarowa: pozwalała w terażniejszości przeżywać przeszłość i przyszłość⁹.

2. Starotestamentalna wieczerza paschalna

⁷ Zob. P.-É. BONNARD, art. cyt., s. 646-647; B. MOKRZYCKI, dz. cyt., s. 381-385.

⁸ Zob. P.-É. BONNARD, art. cyt., s. 648-649.

⁹ Por. A. JANKOWSKI, art. cyt., s. 95-96.

Centralnym punktem święta była wieczerza spożywana w rodzinnym gronie w paschalny wieczór. Na wieczerzę przygotowywano do spożycia baranka, którego zabijano w przedsionku świątyni po południu (między naszą godz. 15 a 18) dnia 14 miesiąca *Nisan* (zob. wyżej punkt II. 1). Mięso zwierzęcia nadziane na rożen w kształcie krzyża pieczono na ogniu. Wieczerza była spożywana po zachodzie słońca w pozycji półleżącej. Na rozpoczęcie wypijano pierwszy kielich wina dziękując Bogu za święto i za wino. Podawano wstępną potrawę – liście gorzkich ziół z chrzanem, laurem, tymiankiem, majerankiem i bazylią, maczane w ceglasczerwonym sosie zwanym *charoszet*, sporządzanym z jabłek, orzechów, fig i wina, co miało przypominać ciężki los Izraelitów w Egipcie, którzy byli zatrudnieni przy wyrobie cegieł, oraz dwa praśne chleby (tzw. *mace*; hebr. *mazzót*), które jak podaje opis wyjścia z Egiptu, nie zdążyły się zakwasić z powodu pośpiechu Izraelitów opuszczających „dom niewoli”. Po spożyciu ziół najmłodszy z uczestników uczyty pytał Ojca: „Dlaczego ta noc różni się od innych nocy?” Ojciec odpowiadając wygłaszał tzw. *haggadę* paschalną, która wyjaśniała znaczenie Paschy (por. Wj 10, 1-2; 13, 8-16; Pwt 26, 5-8). Opowiadanie kończyło się recytacją pierwszej części *Małego Hallelu* (Ps 113–114), a następnie odmawiano modlitwę wyrażającą nadzieję na przyszłe wybawienie i wypijano wcześniej zmieszany drugi kielich wina.

Właściwa ucztą rozpoczynała się od błogosławieństwa, łamania i spożywania chleba, po czym jedzono główną potrawę wieczerzy – baranka. Miał on przypominać te baranki, które zabito kiedyś w Egipcie, a których krew służyła do oznaczenia odrzwi domów. Już po wieczerzy odmawiano uroczyste błogosławieństwo i pito tzw. „kielicha błogosławieństwa” podawanym z rąk do rąk. Na zakończenie odmawiano resztę *Małego Hallelu* (Ps 115-118), pito być może czwarty kielich, śpiewano tzw. *Wielki Hallel* (Ps 135), po czym kończono posiłek¹⁰.

3. Elementy uczyty paschalnej obecne w opisach ustanowienia

Analizując przebieg Ostatniej Wieczerzy możemy wyodrębnić elementy należące do tradycyjnej uczyty paschalnej. I tak, podczas wstępnego błogosławieństwa chleba i wina Jezus zapowiada uczniom, że więcej nie będzie spożywał Paschy i nie będzie „pił [napoju] z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże” (Łk 22, 14-20)¹¹. Ów kielich, który mieli podzielić między siebie Apostołowie to pierwszy kielich wieczerzy paschalnej¹². Na moment konsekracji chleba wybrał Jezus prawdopodobnie gest błogosławienia, łamania i spożywania chleba, rozpoczynający właściwą część uczyty¹³. Konsekracja wina nastąpiła w

¹⁰ Zob. R. BARTNICKI, art. cyt., s. 103-106; P. BENOIT, art. cyt., s. 214-215 (336-337); B. MOKRZYCKI, dz. cyt., s. 385-391.

¹¹ Zob. P. BENOIT, art. cyt., s. 216 (338).

¹² Zob. R. BARTNICKI, art. cyt., s. 108-109.

¹³ Niektórzy egzegeci uważają, że Jezus nie konsekrował chleba w tym miejscu, gdyż jego spożywanie było połączone ze spożywaniem gorzkich ziół i sosu *charoszet*, ponadto konsekracja chleba i wina – zapowiedź śmierci Pana – byłyby rozdzielone radosnym i swobodnym ucztow-

momencie błogosławienia trzeciego kielicha, tzw. „kielicha błogosławieństwa”¹⁴. Hymn, po odśpiewaniu którego Jezus wyszedł z uczniami ku Górze Oliwnej to zapewne Ps 135, stanowiący tzw. *Wielki Hallel*, śpiewany na zakończenie wieczery¹⁵. Relację między uczną paschalną a Ostatnią Wieczerzą opisaną przez teksty, którymi zajmujemy się przedstawia rys. 2.

Wieczerza paschalna

I. Część wstępna	
Błogosławieństwo święta Paschy i wina	I Kielich
Przystawka: gorzkie ziola maczane w sosie	
Haggada	
Mały Hallel cz. I (Ps 113–114)	
II Kielich	



Ostatnia Wieczerza

A gdy nadeszła pora, zajął miejsce u stołu i Apostołowie razem z Nim. Wtedy rzekł do nich: „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpił. Albowiem powiadam wam: Już jej spożywać nie będę, aż się spełni w królestwie Bożym”. Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie rzekł: „Weźcie go i podzielcie między siebie; albowiem powiadam wam: odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże”.

Łk 22, 14-20

II. Właściwa uczta
Błogosławieństwo, łamanie i spożywanie chleba
Spożywanie baranka paschalnego

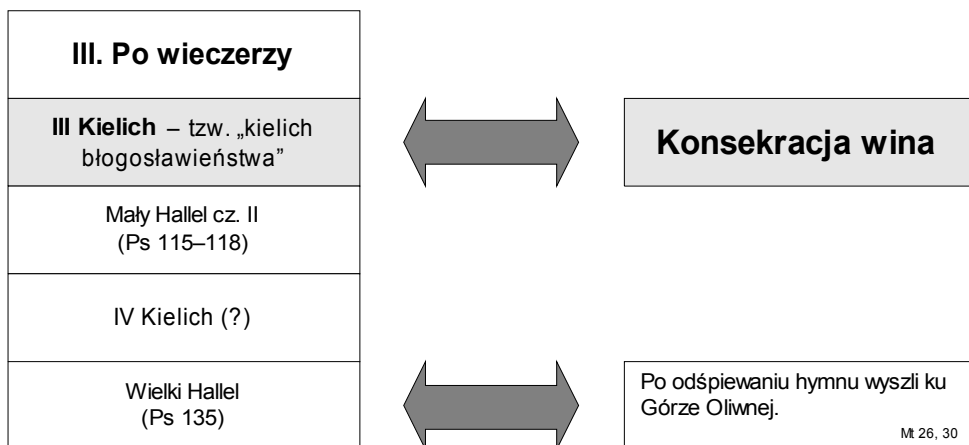


Konsekracja chleba

niem. Ci sami bibliści uważają więc, że Jezus zmienił obrzęd Paschy i zakonsekrował chleb i wino po wieczerzy (zob. „Tak samo i kielich [wziął] po wieczerzy, mówiąc” – Łk 22, 20). Argumenty te jednak nie przekonują większości egzegetów. Zob. R. BARTNICKI, art. cyt., s. 112-113; P. BENOIT, art. cyt., s. 216 (338).

¹⁴ Zob. R. BARTNICKI, art. cyt., s. 113.

¹⁵ Por. Tamże, s. 114.



Rys. 2. Starotestamentalna ucztę paschalną a Ostatnia Wieczerza

III. SENS NADANY PRZEZ JEZUSA STAROTESTAMENTALNEJ UCZTIE PASCHALNEJ

Jak już zauważyliśmy Jezus zmodyfikował obrzędy starotestamentalnej Paschy nadając im nowy sens i ustanawiając tym samym Eucharystię¹⁶. Spróbujmy teraz przyjrzeć się opisom ustanowienia i odczytać sens jaki Jezus nadał ucztę paschalną nowego przymierza, czyli Eucharystii.

1. Łamanie chleba i picie kielich – Jezus składa w ofierze swoje życie

Jezus jeszcze przed Ostatnią Wieczerzą zapowiedział uczniom, że zostanie zabity. Apostołowie jednak nie rozumieli Jego słów. Podczas ustanawianiu Eucharystii z naciskiem wraca do tego tematu: w gestach i słowach stawia przed oczyma uczniów swoją bliską śmierć.

Już w łamanym chlebie i pitym kielichu można dopatrzeć się znaku śmierci Jezusa – przecież ten chleb jest Jego ciałem, a wino krwią¹⁷.

Do tych gestów Jezus dodaje słowny komentarz nie pozostawiający żadnych wątpliwości: „Odtąd nie będę już pił [napoju] z owocu winnego krzewu” (Mk 14, 25), „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał” (Łk 22, 15). Jezus mówi również, że jego ciało jest „wydawane za was” (lub też „za was łamane” jak mają niektóre rękopisy w 1 Kor 11, 24¹⁸), a krew jest „wylewana za wielu”, „wylewana za was”. Te semickie zwroty oznaczają śmierć męczeńską

¹⁶ Zob. A. JANKOWSKI, art. cyt., s. 91; R. BARTNICKI, art. cyt., s. 114; P. BENOIT, art. cyt., s. 216 (338); H. LANGKAMMER, *Teologia Eucharystii...*, dz. cyt., s. 32.

¹⁷ Por. R. BARTNICKI, art. cyt., s. 116-117.

¹⁸ Kilka kodeksów ma w 1 Kor 11,24: „to jest ciało moje za was łamane”. Zob. aparat krytyczny w *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland), Stuttgart 2001²⁷.

(por. Rdz 9, 6). Jezus oddaje więc w znaku chleba i wina swoje ciało i swoją krew, to znaczy swoje życie. Składa je Ojcu jako ofiarę ekspiacji i pojednania.

Za ofiarniczym charakterem Eucharystii przemawia jeszcze fakt oddzielenia „wydawanego ciała” od „przelewanej krwi”, tak bowiem czynili kapłani Starego Testamentu, kiedy składali ofiary dla Jahwe: oddzielali mięso od krwi, mięso palili, a krew wylewali na ołtarz (por. Kpł 1–5; 17). W ten sposób Eucharystia jest prawdziwą ofiarą Jezusa złożoną Ojcu, sakramentalnym (tzn. pod postacią znaków) uobecnieniem ofiary krzyża¹⁹.

2. „To jest moja krew przymierza” – krew Jezusa przypieczętowało nowe przymierze

Religia Starego Testamentu jest religią opartą na przymierzu z Bogiem. Takie przymierze zawarł z Jahwe Noe i Abraham, kolejne, o centralnym znaczeniu dla Żydów, zostało zawarte pod górą Synaj po wyjściu Izraelitów z Egiptu. Pamiątką tego przymierza było Święto Paschy.

Przymierze według zwyczajów semickich było zawierane „we krwi”, to znaczy przez ubój zwierząt ofiarnych (Rdz 15, 17), których krew nazywano „krwią przymierza”. Podobnie było podczas zawierania przymierza synajskiego: „Potem polecił [Mojżesz] młodzieńcom izraelskim złożyć Panu ofiarę całopalną i ofiarę biesiadną z cielców. Mojżesz zaś wziął połowę krwi i wylał ją do czar, a drugą połowę krwi skropił ołtarz. Wtedy wziął Księgę Przymierza i czytał ją głośno ludowi. I oświadczyli: «Wszystko, co powiedział Pan, uczynimy i będziemy posłuszni». Mojżesz wziął krew i pokropił nią lud, mówiąc: «Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów».” (Wj 24, 5-8).

Przez przymierze synajskie Izrael stał się szczególną własnością Jahwe, królestwem kapłanów i ludem świętym (por. Wj 19, 6). Tę szczególną więź z Jahwe przypominało Izraelitom corocznie Święto Paschy. Niestety, Izrael przez niewierność zerwał przymierze synajskie i swoją więź z Bogiem. Bóg jednak pragnął odbudować utraconą relację z ludem i zapowiedział przez proroków zawarcie nowego przymierza: „Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela <i z domem Judy> nowe przymierze. Nie takie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej. To moje przymierze złamali, mimo że byłem ich władcą – wyrocznia Pana. Lecz takie będzie przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach – wyrocznia Pana: Umieszcę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercach. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi ludem. I nie będą się musieli wzajemnie pouczać, mówiąc jeden drugiego: Poznajcie Pana! Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie – wyrocznia Pana, ponieważ odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał” (Jr 31, 31-34).

Niewątpliwie Jezus podając uczniom kielich z konsekrowanym winem – swoją krwią, nawiązał do tych dawnych wydarzeń i prorocत्व. Kielich Ostatniej

¹⁹ Zob. P. BENOIT, art. cyt., s. 216-217 (339-340).

Wieczerzy jest „Nowym Przymierzem we krwi” Jezusa (Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25). W ten sposób Bóg odnowił swoją więź z ludźmi, zawarł nowe przymierze. Ponieważ zaś przymierze wymaga krwi, Jezus oddaje własną krew²⁰.

Należy jeszcze zaznaczyć, że Pascha obchodzona w Egipcie i zawarcie przymierza synajskiego doprowadziło do narodzin ludu Starego Testamentu, który stał się pod Synajem świętym zgromadzeniem Jahwe. Podobnie jest w przypadku nowego przymierza, które zawarte zostało przez krew Jezusa: jako owoc Ostatniej Wieczerzy i następujących po niej wydarzeń narodził się lud wybrany Nowego Testamentu – Kościół. W ten sposób Eucharystia wiąże się bezpośrednio z narodzinami i życiem Kościoła, który rodzi się z Eucharystii i z niej czerpie życie²¹.

3. „Krew przymierza, która za wielu będzie wylana” – Jezus jest „Sługą Jahwe”, który składa życie jako okup za wszystkich ludzi

Zerwanie przymierza z Bogiem przez grzech ludzi domagało się ekspiacji. Miłosierny Bóg sam chce dostarczyć ofiary przebłagalnej i zapowiada nadejście swojego Sługi: „męża boleści”, niewinnego, lecz „chłostanego przez Boga i zdeptanego [...], przebitego za nasze grzechy, zdruzgotanego za nasze winy” (Iz 53, 3-5). Sługa Jahwe miał zostać ustanowiony „przymierzem dla ludzi i światłością narodów” (Iz 42, 6), ofiarować siebie na śmierć, wziąć na siebie grzechy wielu i orędować za grzesznikami (Iz 53, 12). Misja „Sługi Jahwe” miała być uniwersalna – pojednać z Bogiem nie tylko Żydów, ale i pogan.

Nowy Testament wielokrotnie daje do zrozumienia, że Jezus jest zapowiadanym przez Izajasza „Sługą Jahwe” (zob. Mt 8, 17; 12, 18-21; 20, 28; Łk 4, 17-21; 22, 37; Dz 8, 28-35; 1 P 2, 22. 24). Jeszcze wyraźniej czyni to Jezus, kiedy mówi: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28; por. Mk 14, 24)²².

W formie ofiarniczej „za wielu” jest zawarta idea eklezjotwórcza. Owocem oddania życia „za wielu” jest nowa wspólnota, zbudowana na fundamencie zbawczej krwi Jezusa. Jezus łączy w ten sposób dwa elementy: ustanowienie nowego przymierza i nowego ludu Bożego oraz wydarzenie zbawcze (wyzwolenie z grzechów). W ten sposób, podobnie jak na Synaju, przymierze i zbawienie zostały ściśle ze sobą połączone²³.

4. „Bierzcie i jedzcie”, „bierzcie i pijcie” – Jezus daje nam udział w swoim życiu

²⁰ Zob. Tamże, s. 217-219 (340-341); R. BARTNICKI, art. cyt., s. 118-119; H. LANGKAMMER, *Teologia Eucharystii...*, dz. cyt., s. 37-38.

²¹ Por. J. KUDASIEWICZ, art. cyt., s. 41-43; B. MOKRZYCKI, dz. cyt., s. 380.

²² Zob. P. BENOIT, art. cyt., s. 219 (341-342); R. BARTNICKI, art. cyt., s. 117-118.

²³ Por. J. KUDASIEWICZ, art. cyt., s. 43-45.

Starotestamentalny obrzęd składania ofiar obejmował spożywanie części zertwy przez tego, kto ją składał. W ten sposób człowiek jednoczył się z Bogiem i zapewniał sobie udział w owocach błogosławieństwa będącego skutkiem ofiary (zob. Wj 24, 9-11)²⁴.

Również w uczcie paschalnej, centralnym obrzędem było spożywanie gorzkich ziół, chleba przaśnego i jagnięcia. Pascha nie była tylko zwykłym przypomnieniem wydarzeń z życia Izraela, lecz środkiem umożliwiającym włączenie się, w sposób możliwie jak najbardziej autentyczny, w wydarzenia Wyjścia i jego skutki. Temu celowi miało służyć spożywanie potraw symbolizujących wielkie wydarzenia z historii. Słowa modlitw i błogosławieństw wypowiedzane nad pokarmami nadawały im niejako nową jakość, tak że spożywający je korzystali z dobrodziejstw otrzymanych przez ich przodków: wyzwolenia i nawiązania szczególnie bliskiej relacji z Jahwe²⁵.

Podobnie jest z uczcą Eucharystyczną: kto bierze i spożywa chleb i wino, które stały się ciałem i krwią Jezusa – uobecniając tym samym Jego „wydanie się” i ofiarę, ten łączy się w sposób sakramentalny z wydarzeniem Odkupienia i ma udział w jego skutkach – nowym życiu, które nasz Pan wysłużył oddając się w ofierze Ojcu. Tę samą prawdę oddaje św. Jan w swojej Ewangelii: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli ktoś spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało [wydane] za życie świata. [...] Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym. Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim. [...] Kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 6, 51. 54-58).

5. „To czyńcie na moją pamiątkę” – Jezus nakazuje ponawianie swoich gestów i słów

Jezus nie chciał, aby Eucharystia była jednorazową uczcą, którą spożył w noc przed swoją męką. Pragnął, aby wszyscy ludzie mogli spożywać Jego ciało i pić Jego krew i w ten sposób mieć udział w wysłużonym przez Niego życiu. Za każdym razem, kiedy uczniowie Jezusa powtarzają nad chlebem i winem gesty i słowa Mistra aktualizuje się pod postaciami chleba i wina Jego ofiara. Tę właśnie myśl wyrażają słowa wypowiedziane przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22, 19, por. 1 Kor 11, 24. 25). Należy również zaznaczyć, że chodzi tu o pamiątkę w semickim rozumieniu, takim jakie posiadała pamiątka wyjścia z Egiptu – Święto Paschy (zob. punkt II. 1). Nie chodzi tylko o wspomnienie minionych wydarzeń, lecz o ich uobecnianie i udział w nich. Każdy bowiem, kto w Izraelu obchodził Paschę był zobowiązany do tak żywego jej świętowania, jakoby on sam był w Egipcie podczas pierwszej Paschy.

²⁴ Por. B. MOKRZYCKI, dz. cyt., s. 378-379.

²⁵ Zob. P. BENOIT, art. cyt., s. 220 (342-343).

To samo greckie słowo *anamnēsis* (pamiętka), które pojawia się w opisach ustanowienia Eucharystii u Łk 22, 19 i w 1 Kor 11, 24. 25 określa w greckim przekładzie hebrajskiej Biblii skutki składanych Bogu ofiar: codzienna ofiara z chlebów pokładnych jest pamiętką, tzn. przypomina, uobecnia „wieczne przymierze” Boga z jego ludem (Kpł 24, 5-9; por. 2, 2; Dz 10,4); gra na trąbach towarzysząca składaniu ofiar jest dla Izraelitów pamiętką, tzn. przypomina Bogu o jego wybranym ludzie (Lb 10, 10). Podobnie i Eucharystia, przypomina Bogu o tym, że przez ofiarę swojego Syna zawarł z Nowym Ludem Bożym, Nowe Przymierze (zob. Hbr 9, 14n). Eucharystia jest więc uobecnieniem ofiary Nowego Przymierza.

Podobne znaczenie ma zwrot kończący Pawłowy opis ustanowienia: „Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb i pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26) – powtarzanie gestów Ostatniej Wieczerzy jest równoznaczne z głoszeniem śmierci Pana, i to z takim, które uobecnia obwieszczane wydarzenie.

Dając nakaz powtarzania gestów i słów ustanowienia Jezus chciał kontynuować swą obecność pośród uczniów nawet po śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. W ten sposób każdy, kto z wiarą bierze udział w powtarzaniu gestów Jezusa ma udział w jego śmierci i jej owocach. Taki stan rzeczy ma trwać aż do momentu powtórnego przyjścia Pana²⁶.

6. „Aż się spełni w królestwie Bożym” – Eucharystia zapowiedzią wieczystej Paschy w niebie

Wydarzenia Wyjścia wraz z upamiętniającym je świętem Paschy były z Starym Testamencie typem, czyli zapowiedzią Nowej Paschy – Eucharystii, co wyraźnie widoczne jest w opisach ustanowienia. Jezus jednak podczas Ostatniej Wieczerzy wybiega myślami jeszcze bardziej w przyszłość: „«Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał. Albowiem powiadam wam: Nie będę <już> jej spożywać, aż się spełni w królestwie Bożym». Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, rzekł: «Weźcie go i podzielcie między siebie; albowiem powiadam wam: odtąd nie będę <już> pił [napoju] z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże»” (Łk 22, 15-18 por. Mt 26, 29; Mk 14, 25)

W tych słowach Jezus nadaje Eucharystii jeszcze jedno znaczenie, eschatologiczne. Dla Niego samego już niedługo dopełni się to wszystko, co zapowiada Święto Paschy: oto niebawem Jezus przejdzie ze śmierci do życia i pełni chwały, którą otoczy Go Ojciec (por. J 13, 31-32). Dla uczniów zaś Eucharystia jest zapowiedzią i przedsmakiem tej Paschy, w której niebawem ma uczestniczyć Jezus, zapowiada ona i zarazem daje pewien, niepełny jeszcze udział, w chwale Jezusa. Śmierć Jezusa jest istotnym krokiem w stronę pełni królestwa Bożego, które tak często zapowiadał²⁷. W pełni uczniowie będą uczestniczyć w jego chwale w momencie powtórnego przyjścia Jezusa, kiedy to co zapowiada Eucharystia „spełni

²⁶ Por. Tamże, s. 221 (343); R. BARTNICKI, art. cyt., s. 120; J. KUDASIEWICZ, art. cyt., s. 39-40; H. LANGKAMMER, *Teologia Eucharystii...*, dz. cyt., s. 43-49.

²⁷ Por. H. LANGKAMMER, *Teologia Eucharystii...*, dz. cyt., s. 38.

się w królestwie Bożym” (Łk 22, 16; por. J 19, 24). Wtedy to wszyscy zbawieni staną się w pełni własnością Jahwe „i zamieszka [Bóg] wraz z nimi i będą oni Jego ludem, a On będzie «Bogiem z nimi»” (Ap 21, 3)²⁸.

W ten sposób, podobnie jak starotestamentalna Pascha, tak i Eucharystia staje się pamiątką trójwymiarową: „utrwała w pamięci przeszłe już fakty zbawcze: śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, obecnie darzy życiodajną łaską, [...] wreszcie jako znak eschatologicznego wypełnienia antycypuje ściśle eschatologiczną, a więc dla nas przyszłą ucztę mesjańską nieba”²⁹.

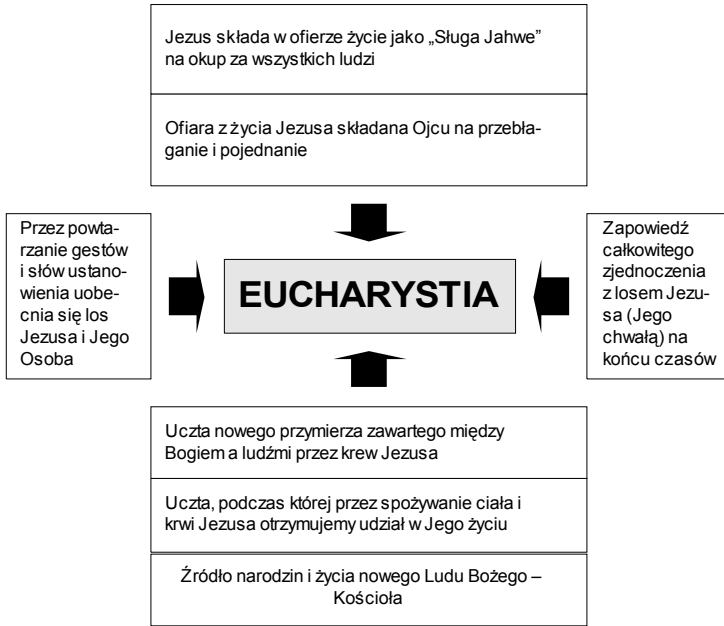
ZAKOŃCZENIE

Podsumowując należy stwierdzić, że opisy ustanowienia Eucharystii zawierają ogromne bogactwo teologiczne ukazując czytelnikowi tekstów ewangelicznych różne jej aspekty:

1. Ostatnia Wieczerza była ucztą paschalną, której Jezus nadał nowy sens.
 2. W znaku łamanego chleba i pitego kielicha Jezus składa swoje życie Ojcu jako ofiarę przebłagania i pojednania. Eucharystia jest sakramentalnym uobecnieniem ofiary krzyża.
 3. W Eucharystii Jezus składa swoje życie na okup za Żydów i pogan. W ten sposób uwalnia od grzechu i czyni z nich nowy lud Boży – Kościół.
 4. Eucharystia jest ucztą spożywaną na znak zawarcia nowego przymierza między Bogiem a ludźmi zawartego przez krew Jezusa. Z tym faktem wiąże się powstanie Kościoła, jako ludu wybranego Nowego Testamentu.
 5. Przez spożywanie ciała i krwi Jezusa, człowiek łączy się sakramentalnie z wydarzeniami Odkupienia i otrzymuje udział w życiu wysłużonym przez Jezusa.
 6. Eucharystia nie jest wydarzeniem jednorazowym. Przez powtarzanie gestów i słów Jezusa nad chlebem i winem, uobecniamy jego zbawcze dzieło i otrzymujemy w nim udział. Podczas każdej Eucharystii jest obecny między nami żywy Jezus, umęczony i zmartwychwstały.
 7. Taki sposób uobecniania losu Jezusa i Jego Osoby będzie trwał aż do powtórnego przyjścia Pana na końcu czasów, kiedy to nastanie w pełni królestwo Boże.
 8. Eucharystia jest zapowiedzią całkowitego zjednoczenia z losem Jezusa (Jego chwałą) na końcu czasów.
- Kończąc nasze rozważania zbierzmy w sposób graficzny najważniejsze wnioski jakie wyciągnęliśmy z analizy biblijnych opisów ustanowienia Eucharystii.

²⁸ Por. J. KUDASIEWICZ, art. cyt., s. 40.

²⁹ A. JANKOWSKI, art. cyt., s. 98.



RIASSUNTO

I racconti biblici dell'istituzione dell'Eucaristia. Studio esegetico-teologico

Istituendo l'Eucaristia Gesù approfittò del rito della cena pasquale dei giudei del suo tempo cambiandone alcuni gesti e parole e dando loro il nuovo significato. Per scoprirlo si devono esaminare le parole ed i gesti del Signore nella prospettiva storico-salvifica di entrambi i Testamenti: lo spezzare il pane e il bere dal calice – Gesù offre la sua vita quale sacrificio d'espiazione – l'Eucaristia è sacramento che attualizza l'offerta della croce; “questo è il mio sangue dell'alleanza” – il sangue di Gesù è sangue della nuova alleanza; “il sangue dell'alleanza versato per voi” – Gesù è il Servo di Iahve che offre la sua vita per tutti gli uomini; “Prendete e mangiate”, “prendete e bevetene” – Gesù ci dà la partecipazione nella sua vita; “Fate questo in memoria di me” – Gesù ordina di ripetere i suoi gesti e le sue parole; “finché non sia compiuta nel regno di Dio” – l'Eucaristia annunzia l'eterna Pasqua in cielo.

Słowa kluczowe:

Eucharystia, Pascha, Ostatnia Wieczerza
The Eucharist, Passover, the Last Supper

KS. RYSZARD ZAWADZKI

BIBLIJNE INSPIRACJE ENCYKLIKI «DIVES IN MISERICORDIA»

Ostatnia pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny, w dniach 16-19 sierpnia 2002 roku, odbywała się pod hasłem *Bóg bogaty w miłosierdzie*. W jej szczytowym momencie, podczas Mszy Świętej na krakowskich Błoniach, wobec dwóch i pół miliona osób – największego w dziejach Polski i Europy zgromadzenia wiernych, Papież gorąco apelował o „wyobraźnię miłosierdzia” w naszym skołatanym świecie. Wołanie to stało się wtedy i pozostało obecnie wezwaniem niezwykle mocno przemawiającym do każdej niepozabawionej wrażliwości ludzkiej wyobraźni: wyobraźni umysłu i serca. Poprzez to przejmujące wołanie, jak również przez wyżej wspomniane hasło całej pielgrzymki Ojciec Święty w szczególny sposób nawiązał do swej doniosłej encykliki z początkowego okresu pontyfikatu. Encyklika ta jest zatytułowana tak jak ostatnia papieska pielgrzymka do Polski: *Dives in misericordia*, a została ogłoszona 30 listopada 1980 roku.

Pochylając się w duchu nad tą przebogatą kartą nauczania Jana Pawła II, czynimy to ze świadomością, że oczywistą niemożliwością jest przedstawienie jej treści – ujmowanej nawet tylko w jednym, biblijnym aspekcie – w sposób wyczerpujący. Dlatego tytuł niniejszego artykułu należałoby precyzyjniej rozumieć w sensie: *Niektóre...* czy też *Wybrane inspiracje biblijne encykliki „Dives in misericordia”*. Jesteśmy bowiem w stanie dotknąć tylko nielicznych, może najbardziej znaczących spośród nich. Zanim jednak przejdziemy do ich omawiania, pragniemy krótko zarysować szerszą perspektywę tychże inspiracji.

I. JAN PAWEŁ II – OSOBOWOŚĆ BIBLIJNA

Wiadomo, że Biblia może efektywnie inspirować tylko tego, kto jest jej miłośnikiem i stara się nią żyć na co dzień. Jan Paweł II rozmyślał się w słowie, nade wszystko zaś w natchnionym słowie Bożym, już od wczesnej młodości.

Nie tylko czytał, nie tylko znał Pismo Święte, ale pozwalał mu dogłębnie przenikać własną osobowość, kształtować swe człowieczeństwo, inspirować całą swą posługę: najpierw kapłańską, potem biskupią, a wreszcie posługę Piotrową. Jakże znaczące jest to, że będąc następcą św. Piotra, swoją misję „utwierdzenia braci w wierze” (por. Łk 22,32) realizował na wzór św. Pawła. Podobnie jak Apostoł Narodów wyruszał w tak liczne podróże misyjne, zainspirowany słowami Zbawiciela skierowanymi do Apostołów: „Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16,15)¹. Czyż wobec tego może budzić zdziwienie fakt, że zarówno jego duchowość, jak i cały jego pontyfikat cechował tak głęboki rys biblijny? Szczególnie wyraźnie i sugestywnie rys ten przejawia się w encyklice *Dives in misericordia*.

II. ENCYKLIKA O BOŻYM MIŁOSIERDZIU

Ogłoszona ponad rok po *Redemptor hominis* (4 III 1979 r.), pierwszej, w pewnym sensie programowej encyklice Jana Pawła II i wielokrotnie do niej nawiązująca, *Dives in misericordia* w sposób całkowicie uprawniony może być nazwana „encykliką biblijną”. Nie dlatego, że traktuje o sposobach wyjaśniania i rozumienia Pisma Świętego w ujęciu teoretycznym, jak czynią to określane tym mianem encykliki innych papieży, np. *Divino afflante Spiritu* Piusa XII, lecz dlatego że wyjaśnia Pismo Święte, ujmowane z perspektywy Bożego miłosierdzia, w sposób bezpośredni i dogłębny. I co szczególnie istotne, czyni to jakby „od wewnątrz”, tzn. posługując się językiem i sposobem myślenia samej Biblii.

Orędzie o Bożym miłosierdziu, przekazywane w tym dokumencie przez Ojca Świętego, jest niezwykle głęboko zakorzenione w natchnionym słowie Bożym i z niego w sposób organiczny wyprowadzone. Postawmy zatem w tym miejscu zasadnicze z punktu widzenia naszego tematu pytanie: Jakie formy i rodzaje inspiracji biblijnych można wskazać w encyklice *Dives in misericordia*?

III. CYTATY I ALUZJE BIBLIJNE

Pierwszą i podstawową wśród nich, bo zauważalną niejako „od zewnątrz”, jeszcze przed zagłębieniem się w sam tekst dokumentu, jest inspiracja, która znalazła swój wyraz w jego tytule: *Dives in misericordia* – „Bogaty w miłosierdziu swoim (Bóg)”. Jan Paweł II inicjuje swą encyklikę cytatem biblijnym, pochodzącym z Listu św. Pawła do Efezjan 2,4. A ponieważ zgodnie z utrwaloną tradycją Stolicy Apostolskiej pierwsze słowa łacińskiej wersji wydawanych przez nią do-

¹ Analogiczny tekst zawiera nakaz misyjny zawarty w Mt 28,19n: „Idąc więc, (u)czyńcie uczniami wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, ucząc je zachowywać wszystko, co wam przykazałem”.

kumentów stają się zarazem ich tytułami, encyklika o Bożym miłosierdziu otrzymała tytuł *par excellence* biblijny.

Pochylając się nad jej tekstem, czytelnik łatwo zauważy, że ów początkowy cytat z Listu do Efezjan staje się pierwszym ogniwem w długim i bogatym łańcuchu obejmującym niemal 200 (!) kolejnych cytatów i nawiązań – aluzji biblijnych². W efekcie tekst dokumentu zyskuje swoistą biblijną osnowę, ściśle splecioną z podejmowanymi w nim wątkami tematycznymi. Przy tym odniesienia do słów Biblii pojawiają się na wszystkich etapach rozwijania wspomnianych wątków: czasami je wprowadzają, innym razem służą ich pogłębieniu, niekiedy natomiast je podsumowują i wieńczą w formie teologicznej konkluzji.

IV. STRUKTURA ENCYKLIKI

Inspiracje biblijne encykliki o Bożym miłosierdziu obejmują nie tylko jej wymiar treściowy, tak obficie wzbogacony natchnionym słowem Ksiąg świętych, lecz rozciągają się także na jej płaszczyznę formalną.

Nader wyraźnie przejawiają się one w strukturze papieskiego dokumentu, podzielonego na osiem rozdziałów, stanowiących jego zasadnicze bloki tematyczne. Aż cztery, czyli połowa tychże rozdziałów otrzymała tytuły zaczerpnięte pośrednio lub bezpośrednio z Pisma Świętego. Tytuły rozdziału trzeciego i czwartego (odpowiednio: *Stary Testament* oraz *Przypowieść o synu marnotrawnym*) korespondują z podziałem Biblii na księgi Starego i Nowego Przymierza, a równocześnie z dwoma zasadniczymi etapami przekazywanej w nich historii zbawienia. Natomiast tytuły rozdziału pierwszego i szóstego mają postać bezpośrednich cytatów nowotestamentowych i brzmią odpowiednio: *Kto Mnie widzi, widzi i Ojca* – cytat zaczerpnięty z rozmowy między Jezusem a Filipem (J 14,9), oraz *Miłosierdzie z pokolenia na pokolenie* – zapożyczenie z tekstu hymnu *Magnificat* (Łk 1,50).

Godne podkreślenia jest to, że użyte jako tytuł rozdziału wstępnego encykliki stwierdzenie Jezusa zaczerpnięte z Ewangelii Janowej (14,9) jeszcze sześciokrotnie zostaje przytoczone w różnych miejscach dokumentu (w punktach: 1, 4, 7, 8, 13, 15), najczęściej jednak w brzmieniu „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”, nieco odmiennym od brzmienia zastosowanego w tytule rozdziału pierwszego, które brzmi: „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca”. Tłumacząc na te dwa sposoby owo mistyczne w wymowie twierdzenie Jezusa, Jan Paweł II wydobywa jego pełną treść, wyrażoną w oryginalnym języku Ewangelii, czyli w grece, za pomocą formy werbalnej czasu *perfectum ewraken* (*heōraken*).

² Mówimy tu wyłącznie o cytatach i aluzjach zaznaczonych *explicite* w tekście encykliki, które – jak się wydaje – wszystkich jej nawiązań biblijnych nie wyczerpują. W *Dives in misericordia* Jan Paweł II zdaje się wprost myśleć biblijnie.

Czas *perfectum*, nazywany także czasem terażniejszym dokonanym, wyraża w grece Nowego Testamentu czynność dokonaną, której skutki trwają w terażniejszości³. Zatem formę *ewraken* (*heōraken*), pochodzącą od czasownika *ōraw* (*horaō*) – «widzę», należałoby w tym kontekście dla oddania jej pełnej treści przetłumaczyć nie jednym tylko terminem, lecz całą frazą „(Widzący Mnie) zobaczył i widzi nieustannie (stale, nieprzerwanie) (Ojca)”. Papież oddaje ową pełnię treści, tłumacząc Jezusowe oświadczenie naprzemiennie: najpierw – w tytule rozdziału pierwszego – jako „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca”, a następnie – w dalszej części encykliki – jako: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”⁴.

V. JĘZYK ENCYKLIKI

W *Dives in misericordia* Jan Paweł II deklaruje: „W niniejszej Encyklice [...] pragnę sięgnąć do odwiecznego, a zarazem niezrównanego w swej prostocie i głębi języka objawienia i wiary, ażeby w tym właśnie języku wyrazić raz jeszcze wobec Boga i ludzi wielkie troski naszych czasów” (nr 2).

Deklaracja ta stanowi chyba najdobitniejszy wyraz świadomie przyjętej przez Autora, założonej od początku i niejako programowo postawy czerpania z bogactwa ksiąg natchnionych Starego i Nowego Testamentu. Wszak to właśnie ich język jest „językiem objawienia i wiary”.

Sięgając do tego „niezrównanego w swej prostocie i głębi” języka, Sługa Boży zwraca uwagę na „bardzo doniosły problem znaczenia odnośnych wyrazów i treści pojęć, a nade wszystko treści pojęcia «miłosierdzie» (w stosunku do pojęcia «miłość»). Zrozumienie tych treści stanowi klucz do zrozumienia samej rzeczywistości miłosierdzia, co dla nas jest najważniejsze” (nr 3). Waga tego wskazanego przez Papieża problemu jest jego zdaniem tak doniosła, że każe mu podjąć w rozdziale trzecim, zatytułowanym *Stary Testament*, dogłębną analizę semantyczną słownictwa używanego wśród ludu Bożego Starego Przymierza dla wyrażenia idei miłosierdzia. Trzeba zaznaczyć, że podjęcie takiej analizy stanowi wielki ewenement, czyniący encyklikę *Dives in misericordia* dokumentem pod tym względem zupełnie wyjątkowym na tle pozostałych dokumentów Jana Pawła II, a także innych papieży.

W swej analizie semantycznej Ojciec Święty zwraca się najpierw ku parze podstawowych wyrażen hebrajskich, stosowanych w Starym Testamencie na

³ Inaczej rzecz ujmując, można powiedzieć, że formy czasu *perfectum* wyrażają pewien proces sprowadzający się do jakiejś zmiany: obejmują zasadnicze fazy (początkową i końcową) tego procesu, a jednocześnie jego trwały skutek w terażniejszości.

⁴ Na marginesie można dodać, że podobnie ma się rzecz z ewangelijną formą czasownikową *hggiken* (*h' basileia toul qeou*) (*ēngiken* [*hē basileia tou theou*]), tłumaczoną czasami jako „przybliżyło się (królestwo Boże)”, a niekiedy jako „bliskie jest (królestwo Boże)”. Pełny sens formy *hggiken* (*ēngiken*) mieści w sobie oba aspekty: «(z inicjatywy Boga) królestwo Boże przybliżyło się, jest bliskie i takim już zawsze pozostanie».

określenie miłosierdzia, „z których każde posiada nieco inne zabarwienie treściowe” (nr 4).

Pierwszym z nich jest חֶסֶד (*hesed*). Termin ten wyraża ideę życzliwości i dobroci w ogólności. Gdy dotyczy wzajemnej relacji dwóch osób, akcentuje ich obopólną wierność opartą na zasadzie wewnętrznego zobowiązania, będącego w istocie wiernością każdej z tych osób sobie samej. חֶסֶד (*hesed*) oznacza także «łaskę» lub «miłość» wypływającą z takiej właśnie wierności⁵. W odniesieniu do Boga pojęcie חֶסֶד (*hesed*) występuje w ST w kontekście Przymierza zawartego przez Niego z Izraelem i oznacza Bożą „obdarowującą miłość potężniejszą niż zdrada” (nr 4) i niewierność ludu oraz „łaskę mocniejszą niż jego grzech” (nr 4). Aspekt wierności Boga akcentuje występujące często w Biblii hebrajskiej wyrażenie חֶסֶד וְאֱמֶת (*hesed we'emet* – «łaska i wierność»)⁶. Opierając się na owej „łasce i wierności” Boga, Izrael może i powinien niezmiennie pokładać w Nim ufność, mimo że „ma na sumieniu łamanie Przymierza” (nr 4).

Drugie z podstawowych, analizowanych przez Jana Pawła II wyrażeń, którego ST używa na określenie miłosierdzia, to רַחֲמִים (*rahāmim*). Jawi się ono jako komplementarne w stosunku do terminu חֶסֶד (*hesed*), posiadającego zabarwienie jakby cech męskich, ponieważ „już w swym źródłosłowie wskazuje na miłość matczyną” (nr 4): forma liczby pojedynczej od רַחֲמִים (*rahāmim*), brzmiąca רֶחֶם (*rehem*), oznacza «łono matczyne». Termin רַחֲמִים (*rahāmim*) wyraża zatem relację miłości rozumianą jako szczególne przywiązanie, jako „przymus serca” rodzący się „z tej najgłębszej, pierwotnej bliskości, łączności i więzi, jaka łączy matkę z dzieckiem” (nr 4). Taką miłość, „wierną i niepokonalną dzięki tajemniczej mocy macierzyństwa” (nr 4), teksty starotestamentowe odnoszą do Boga, jak czyni to np. prorok Izajasz: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49,15). Ten rodzaj przypisywanej Bogu miłości znajduje w księgach ST swój wyraz w ratowaniu przez Niego od niebezpieczeństw, w przebaczeniu grzechów jednostkom i całemu Izraelowi, a wreszcie w gotowości spełniania udzielonych mu obietnic, i to pomimo ludzkiej niewierności! (zob. nr 4).

Obok podstawowych terminów חֶסֶד (*hesed*) i רַחֲמִים (*rahāmim*) Jan Paweł II rozważa jeszcze krótko kilka innych wyrażeń, takich jak חָנָן (*hānan* – «okazać łaskę»), חָמַל (*hāmal* – «oszczędzić [pokonanego wroga]»), czy חֹסֶן (*hūs* – «łitość, współczucie»), które „rzadziej występują w tekstach biblijnych na oznaczenie miłosierdzia” (nr 4).

⁵ Analiza znaczeniowa tego pojęcia, jak też innych pojęć wyrażających ideę miłosierdzia, przeprowadzona jest w bardzo obszernym przypisie w rozdziale trzecim encykliki *Dives in misericordia*.

⁶ Wyrażenie to bywa używane w ST także w odniesieniu do relacji międzyludzkich, zob. np. Joz 2,14: „życzliwość i wierność” (חֶסֶד וְאֱמֶת [*hesed we'emet*]) ludzi względem siebie jest tu odpowiedzią na okazaną im łaskawość Boga.

Wydaje się, że zarówno papieskie „sięgnięcie do języka objawienia i wiary”, jak i podjęcie analizy semantycznej terminów hebrajskich związanych z miłosierdziem dają podstawę do twierdzenia, iż mamy tu do czynienia z czymś więcej niż samą tylko inspiracją biblijną. Jest to raczej bezpośrednie przejście przez Papieża o osobowości biblijnej optyki Pisma Świętego – po to, by następnie wcielić ją w tworzony przez niego dokument.

VI. DOWARTOŚCIOWANIE STAREGO TESTAMENTU

Podsumowując swą analizę terminologii miłosierdzia występującej w ST, Jan Paweł II stwierdza: „Tak więc po Starym Testamencie dziedziczymy – jak gdyby w szczególnej syntezie – nie tylko bogactwo wyrażeń, jakich Księgi te używały dla określenia miłosierdzia Bożego, ale zarazem swoistą, oczywiście antropomorficzną «psychologię» Boga: *przejmujący obraz Jego miłości*, która w spotkaniu ze złem, a w szczególności z grzechem człowieka i ludu, *objawia się jako miłosierdzie*” (nr 4). Myśli te zostają poprzedzone w tekście encykliki przez konstatację Autora: „Nowy Testament buduje na tym bogactwie i głębi, jaką odznaczał się Stary”.

Należy zauważyć, jak uderzająco to papieskie ujęcie kontrastuje ze spotykanym czasami, schematycznym i jakże bardzo spłyconym poglądem na Stary Testament; poglądem, który dostrzega w nim jedynie surowość i karzącą sprawiedliwość Boga oraz legalizm i wymuszone strachem posłuszeństwo człowieka w stosunku do sprawiedliwego Sędziego.

Patrząc z perspektywy owych uproszczeń i stereotypów, trudno nie dostrzec, że encyklika o Bożym miłosierdziu niejako mimochodem staje się także *wielką kartą* na rzecz dowartościowania Starego Testamentu z chrześcijańskiego punktu widzenia. Niemal jako apel o takie dowartościowanie można potraktować następujące zawarte w niej zdanie: „Chrystus objawia Ojca w tej samej perspektywie, a zarazem na tak przygotowanym gruncie, jak to ukazują rozległe obszary pism Starego Testamentu” (nr 4). Między innymi poprzez to stwierdzenie Jan Paweł II przygotowuje kolejną część swego nauczania o Bożym miłosierdziu, jaka znalazła się w rozdziale czwartym encykliki, zatytułowanym *Przypowieść o synu marnotrawnym*.

VII. EWANGELIA MIŁOSIERDZIA

Chociaż we wspomnianej przypowieści (Łk 15,11-32), nazywanej czasami przez komentatorów „ewangelią w Ewangeli”, słowo „miłosierdzie” nie pada ani razu (!), Papież ją właśnie uznaje za najbardziej odpowiednią dla ukazania kulminacji nowotestamentowego objawienia miłosierdzia Bożego w Jezusie i przez Jezusa. Albowiem w tej właśnie przypowieści – zdaniem Jana Pawła II – „sama

istota miłosierdzia Bożego wypowiedziana zostaje w sposób szczególnie przejrzysty” (nr 5). Aby wydobyć i ukazać ową istotę miłosierdzia, Ojciec Święty przeprowadza pogłębianą, niezwykle profesjonalną i wyrafinowaną analizę egzegetyczną tekstu przypowieści. Analiza ta prowadzi go do wniosku, że Jezusową przypowieść cechuje szczególna koncentracja na godności człowieka. Właśnie na tej godności skupia się jej zasadnicze orędzie. Wbrew popularnemu uprzedzeniu co do miłosierdzia, dostrzegającemu w nim nade wszystko *stosunek nierówności* pomiędzy tym, kto je okazuje, a tym, kto go doznaje, „przypowieść o synu marnotrawnym jednoznacznie uświadamia, że relacja miłosierdzia opiera się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest jemu właściwa” (nr 6).

Wspomniane uprzedzenie do miłosierdzia, rzekomo wprowadzającego nierówność, może prowadzić do mylnego wniosku, że w takim razie uwłącza ono ludzkiej godności tej osoby, która miłosierdzia doznaje. Jezus jednak własnym życiem i nauczaniem objawia, że we właściwym i pełnym kształcie miłosierdzia jest *podnoszeniem* tworzącym jedność, komunie pomiędzy tymi, których łączy.

Takie właśnie miłosierdzie, zdaniem Jana Pawła II, jest „naszym czasem – pomimo wszelkich uprzedzeń – szczególnie potrzebne” (nr 6).

Dlatego niezmiennie aktualny pozostaje także dziś, ponad trzy lata po odejściu Ojca Świętego, jego gorący apel, wyrażony już nie w encyklice o Bożym miłosierdziu, ale dwadzieścia dwa lata później, 17 sierpnia 2002 roku, podczas poświęcenia nowej bazyliki Miłosierdzia Bożego w Krakowie-Łagiewnikach:

„Trzeba przekazywać światu ogień miłosierdzia. W miłosierdziu Boga świat znajdzie pokój, a człowiek szczęście! To zadanie powierzam wam, drodzy bracia i siostry, Kościołowi w Krakowie i w Polsce oraz wszystkim czcicielom Bożego miłosierdzia, którzy tu przybywać będą z Polski i z całego świata. Bądźcie świadkami miłosierdzia!”

RIASSUNTO

Le ispirazioni bibliche dell’enciclica «Dives in misericordia»

L’enciclica *Dives in misericordia* è un testo profondamente biblico. Degli otto capitoli che la compongono, i primi cinque parlano esplicitamente del messaggio biblico. Specialmente il terzo offre una sintesi sulla misericordia nell’Antico Testamento. Inoltre quasi totalità delle note rinvia unicamente alla Bibbia. Di più, una lunghissima nota (numero 52) analizza il vocabolario della misericordia nell’Antico Testamento. Il Papa è cosciente di toccare in quest’enciclica un elemento fondamentale della Scrittura, e di conseguenza, della vita cristiana.

Słowa kluczowe / key words:

Dives in misericordia, Pismo Święte, miłosierdzie, Jan Paweł II

Dives in misericordia, Bible, charity, John Paul II

KS. BOGDAN GIEMZA SDS
KS. ALEKSANDER RADECKI

REKOLEKCJE JAKO WAŻNY ELEMENT FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ. TEORIA I PRAKTYKA

*Ludzie poszukują dziś z lampą w ręku tych,
którzy w jakiejś mierze będą promieniować światłem i bliskością Źródła
(Hans Urs von Balthasar).*

W dniu 18 maja 1949 roku zmarł o. Jacek Woroniecki OP, jeden z największych autorytetów w owym czasie. Wraz z upływem lat i nasilającym się cierpieniem, dojrzało jego rozumienie kapłaństwa. W dzień św. Stanisława w 1948 roku zapisuje takie słowa: „Sero amavi te, sacerdotium Christi, et nunc lachrymae meae panes mihi sunt die et nocte... Późno dojrzało w mej duszy pełne umiłowanie kapłaństwa Chrystusowego i głębsze przeniknięcie jego tajemnych mocy, które zostały przelane do mej duszy w chwili, gdy ręce biskupa - konsekrateura odcisnęły na niej charakter kapłański. One to miały ożywić całą moją pracę duszpasterską, dać jej ciepło, i światło, i rozmach, i umiar, a jeśli tego nie dały, to dlatego, że ich dość nie umiłowalem, że się nimi nie przenikałem dostatecznie na modlitwie, że rachowałem na własne siły przyrodzone, na zdolności, wykształcenie nabyte długą pracą, na te czynniki, które u ludzi coś znaczą, a które i Bogu mogą służyć, gdy są przeniknione łaską. U mnie nie panowała ona dostatecznie nad działalnością kapłańską, nie zdawałem sobie dość sprawy z tego, że jestem narzędziem do uprawiania niwy Bożej, że mam maleć, aby Ten, który mnie posłał, rósł w duszach ludzkich. Późno ukochałem cię, kapłaństwo Chrystusowe, i dziś łzy przesłaniają mi oczy, gdy to piszę, a piszę ku przestrodze młodych, aby nie marudzili na drodze powołania, aby od pierwszej chwili umiłowali całą siłą duszy to święte znamię kapłaństwa, będące

szczególным udziałem w kapłaństwie Chrystusowym, dowodem największego zaufania, jakie Bóg może okazać człowiekowi”¹.

Trudno przejść obojętnie wobec tak wzruszającego i szczerego wyznania oraz apelu. Nabierają one szczególnego znaczenia i smaku w Roku Kapłańskim (19 czerwca 2009 – 19 czerwca 2010) ogłoszonym przez Benedykta XVI z okazji 150. rocznicy śmierci św. św. Jana Marii Vianney’a, Proboszcza z Ars. Rok Kapłański w zamyśle papieża, ma „przyczynić się do krzewienia zapału wewnętrznej odnowy wszystkich kapłanów na rzecz silniejszego i bardziej wyrazistego świadectwa ewangelicznego we współczesnym świecie”².

Niniejsze rozważania koncentrują się na znaczeniu rekolekcji kapłańskich w stałej formacji kapłanów. Ich źródłem jest nauczanie Kościoła i osobiste doświadczenie w wieloletnim prowadzeniu ćwiczeń duchowych dla księży, siostr zakonnych oraz kleryków w różnych środowiskach diecezjalnych i zakonnych. Na uwagę zasługuje fakt, że sprawie rekolekcji kapłańskich nie poświęca się w Polsce prawie w ogóle uwagi w opracowaniach i refleksjach teologicznych. Jak zauważa ks. Józef Kudasiewicz w bibliografii dotyczącej ruchu homiletycznego w naszej ojczyźnie opracowanej przez ks. A. Lewka za lata 1945-1976 nie ma ani jednej pozycji poświęconej rekolekcjom kapłańskim!³. Trzeba przyznać, że niewiele się zmieniło do chwili obecnej. Powstają coraz to nowe opracowania dotyczące rekolekcji parafialnych, rekolekcji szkolnych itp., a nie ma opracowań dotyczących rekolekcji kapłańskich.

Przedkładane refleksje zostały ujęte w czterech punktach. Najpierw zwrócono uwagę na znaczenie i istotne elementy formacji kapłańskiej zawarte w najnowszym nauczaniu Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce (I). Następnie omówiono wytyczne dokumentów Kościoła odnoszące się wprost do rekolekcji kapłańskich (II), jak również wskazano na objawy kryzysu tychże rekolekcji (III). Przeprowadzona analiza pozwoliła na sformułowanie konkretnych wniosków i postulatów mających na celu uzdrowienie zauważonych braków (IV).

I. ISTOTNE ELEMENTY FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ

Na czoło zagadnień związanych z powołaniem kapłańskim wysuwa się sprawa formacji. Chodzi zarówno o formację do kapłaństwa, rozumianą jako formacja podstawowa i formację kapłanów, określaną jako stała, permanentna, ciągła. Temu zagadnieniu nauczanie Kościoła poświęca w ostatnim czasie wiele uwagi. Z dokumentów Kościoła powszechnego wystarczy wspomnieć „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis” (1985) wydane przez Kongregację

¹ J. WORONIECKI, *Pełnia modlitwy*, Poznań 1982, s. 10-11.

² BENEDYKT XVI, *List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150. rocznicy dies natalis świętego proboszcza z Ars (16.06.2009)*.

³ J. KUDASIEWICZ, *Biblia w rekolekcjach nie tylko kapłańskich*, w: TENŻE (red.), *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, Lublin 1991, s. 169.

ds. Wychowania Katolickiego, adhortację Jana Pawła II „Pastores dabo vobis” (1992)⁴, listy Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek, „Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów” (1994) Kongregacji ds. Duchowieństwa. Z dokumentów Kościoła w Polsce na szczególną uwagę zasługują „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia” (1999)⁵, uchwały II Polskiego Synodu Plenarnego⁶, stanowisko Sekcji Stałej Formacji Kapłańskiej działającej przy Komisji Episkopatu ds. Duchowieństwa zawarte w dokumencie „Formacja stała kapłanów w Kościele katolickim w Polsce”⁷ czy list biskupów polskich do prezbiterów Kościoła w Polsce o stałej formacji kapłańskiej (2006)⁸. Trzeba też mieć na uwadze liczne wypowiedzi papieży i dykasterii watykańskich, dokumenty Kościołów lokalnych, sympozja i publikacje poświęcone sprawie formacji kapłańskiej. Ostatecznie chodzi o duszpasterstwo duszpasterzy w pełnym tego słowa znaczeniu, podobnie jak prowadzone jest duszpasterstwo innych grup, wspólnot, zawodów czy kategorii w Kościele⁹.

Dlaczego tak wiele uwagi poświęca się temu zagadnieniu? Ważną odpowiedź dał Jan Paweł II przemawiając 6 czerwca 1979 roku w katedrze w Częstochowie do zgromadzonych tam księży. Mówił wówczas papież: „Kościół najłatwiej jest (darujcie to słowo) pokonać również przez kapłanów. Jeżeli zabraknie tego stylu, tej służby, tego świadectwa - najłatwiej jest pokonać Kościół przez kapłanów. W Polsce to nie zachodzi. Ale też trzeba stale czuwać, żeby to przypadkowo w jakiejś mierze, na jakiejś drodze nie nastąpiło. Nie rozwinęło się coś w niewłaściwym kierunku. Musicie bardzo czuwać, musicie wszyscy mieć tego ducha rozeznania. Kościół w Polsce dzięki kapłanom jest niepokonany. Jest niepokonany dzięki tej jedności kapłanów z Episkopatem. I z kolei jedności całego społeczeństwa z kapłanami i Episkopatem. Ale Kościół przez kapłanów można także pokonywać. Przed tym trzeba bardzo się strzec”¹⁰. Znamienne, że w tak krótkim fragmencie papież dwukrotnie powtórzył, że Kościół można pokonać przez kapłanów.

⁴ Cyt. dalej: PDV.

⁵ *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999.

⁶ *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001. Jeden z rozdziałów „Kapłaństwo i życie konsekrowane jako wspólnota życia i posługi z Chrystusem”, jest poświęcony sprawie kapłaństwa i życia konsekrowanego we współczesnej rzeczywistości Polski.

⁷ „Formatio Permanens” nr 4/ 2004, s. 10-31. W publikacji nie ma daty dokumentu. Ze sprawozdania prac Sekcji Stałej Formacji Kapłańskiej wynika, że został on opracowany w 2002 roku (tamże, s. 77).

⁸ List Biskupów polskich do prezbiterów Kościoła w Polsce o stałej formacji kapłańskiej „Abyśmy nie ustali w drodze”, Katowice 2006.

⁹ Zob. W. PRZYGODA, *Duszpasterstwo prezbiterów. Formy i kierunki rozwoju*, „Roczniki Teologiczne” 47(2000) z.6, s. 87-104. Autor definiuje duszpasterstwo prezbiterów „jako szczegółową formę duszpasterstwa katedralnego lub grupowego, realizowaną przez Kościół w celu uświęcenia i zbawienia kapłanów diecezjalnych” (s. 88).

¹⁰ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do księży zgromadzonych w katedrze*, w: TENŻE, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2006, s. 121-122.

Z kolei w adhortacji o formacji kapłańskiej napisał Jan Paweł II: „Dzisiejszą złożoną sytuację [...] trzeba nie tylko poznawać, lecz również i przede wszystkim interpretować. Tylko wtedy można znaleźć właściwą odpowiedź na podstawowe pytanie: jak formować kapłanów, by rzeczywiście mogli sprostać potrzebom naszych czasów i potrafili ewangelizować dzisiejszy świat?” (PDV 10). Godne uwagi jest zauważenie, że we fragmencie tejże adhortacji poświęconym sensowi formacji stałej kapłanów papież aż dziewięciokrotnie używa w odniesieniu do niej słowa „świadomość” (PDV 73-75).

Czym jest formacja stała kapłanów? Jaki jest jej cel? Kto jest za nią odpowiedzialny? Jakimi środkami ma się dokonywać? To tylko niektóre pytania, które nasuwają się w związku z tematyką formacji kapłańskiej.

Jak zauważa bp Jan Wątroba, w dokumentach Kościoła trudno znaleźć precyzyjną definicję stałej formacji kapłanów. Można próbować ją sformułować w sposób opisowy, odwołując się do dokumentów Kościoła¹¹. Jan Paweł II w homilii wygłoszonej 30 listopada 1990 roku na rozpoczęcie VIII Synodu Biskupów poświęconego formacji kapłańskiej powiedział, że formacja kapłańska „jest to odpowiedź na wezwanie Pana winnicy. Odpowiedź bezpośrednia, pierwsza: gotowość pójścia drogą powołania – oraz odpowiedź dalsza, stopniowa, całościowa: odpowiedź, którą daje się przez całe życie i całym życiem. [...] Jest ona prosta a równocześnie złożona – tak, jak złożony jest człowiek, jak złożone bywają warunki jego bytowania, i te wewnętrzne, i te, które wynikają z okoliczności czasu, miejsca: okoliczności historyczne, środowiskowe, cywilizacyjne”¹². Zaś „Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów” ujmuje, że „w praktyce polega ona na pomocy wszystkim kapłanom w wielkodusznej odpowiedzi na zadanie stawiane przez godność i odpowiedzialność, którą powierzył im Bóg poprzez sakrament Świeceń; na strzeżeniu, obronie i rozwijaniu ich specyficznej tożsamości i powołania; na uświęcaniu siebie i innych przez sprawowanie posługi” (nr 71).

Najtrafniej złożoność problematyki formacji kapłańskiej zdaje się ujmować ks. Jan Krucina¹³. Rozpatruje ją w trzech kategoriach: 1/ formacja jako proces, 2/ formacja jako postawa duchowości, cnota i 3/ formacja jako instytucja.

Formacja jako proces „jest ewolucją przechodzącą poprzez doświadczenia, kryzysy, sukcesy i osiągnięcia aż po sytuację możliwie pełną, dojrzałą”¹⁴. Jak podkreśla Jan Paweł II, „formacja stała nie jest powtórzeniem formacji seminarystycznej, zwykłym jej przypomnieniem czy też poszerzeniem o nowe wskazania praktyczne. [...] Jej celem nie może być tylko przygotowanie do wykonywania

¹¹ Zob. J. WĄTROBA, *Wytoczne Kościoła odnośnie do formacji permanentnej kapłanów*, „Via Consecrata” 6(2003) nr 11, s. 35-36.

¹² JAN PAWEŁ II, *Czym jest formacja kapłańska?*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11(1990) nr 7-8, s. 1.

¹³ J. KRUCINA, *Formacja stała księży według adhortacji Pastores dabo vobis*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 47(1994) nr 1-2, s. 99-109.

¹⁴ Tamże, s. 101.

zawodu, jeśli można tak powiedzieć, polegające na przyswojeniu sobie pewnych nowych technik duszpasterskich. Powinna ona raczej być kontynuacją ogólnego i integralnego procesu ciągłego dojrzewania, polegającego na pogłębianiu każdego wymiaru formacji - ludzkiego, duchowego, intelektualnego i duszpasterskiego - a jednocześnie na umacnianiu wewnętrznej i żywotnej więzi między nimi” (PDV 71). Zdanie sobie sprawy z tego, że formacja jest procesem, jest ważne w dobie szukania łatwych rozwiązań, różnego rodzaju bryków i skrótowców. Wielu ludzi, w tym także księży, chciałoby przepisów na życie w stylu „Windows nie tylko dla orłów”.

Ważne są ludzkie i pastoralne racje uzasadniające podejmowanie formacji, ale najgłębsze swoje uzasadnienie znajduje ona w dynamice sakramentu kapłaństwa. Jest ona „miłością do Jezusa i przejawem konsekwencji. Ale jest też aktem miłości do Ludu Bożego, któremu kapłan ma służyć” (PDV 70). Na zakorzenienie powołania kapłańskiego w Chrystusie zwrócił uwagę Benedykt XVI w przemówieniu do duchowieństwa wygłoszonym 25 maja 2006 roku w Warszawie. Mówił papież: „Wierście w moc waszego kapłaństwa! Na mocy przyjętego sakramentu otrzymaliście wszystko to, czym jesteście. Gdy wypowiedacie słowo «ja» czy «moje» («Ja ci odpuszczam... To jest bowiem ciało moje...»), czynicie to nie w swoim imieniu, ale w imieniu Chrystusa (in persona Christi), który zaprzagnął posłużyć się waszymi ustami i rękami, waszą ofiarnością i talentem. Poprzez liturgiczny znak nałożenia rąk w obrzędzie święceń, Chrystus wziął was w swoją szczególną opiekę. Jesteście ukryci w Jego dłoniach i w Jego Sercu. Zanurcie się w Jego miłość i oddajcie Mu waszą!”¹⁵.

W kontekście współczesnych przemian cywilizacyjnych „formacja stała jawi się jako nakaz płynący z samej natury przyjętego daru i sakramentalnej posługi, jest zatem konieczna w każdym czasie. Dziś jednak wydaje się szczególnie pilna, nie tylko ze względu na szybkie przemiany społeczne i kulturowe, zachodzące w życiu ludzi i narodów, wśród których kapłani sprawują swą posługę, ale także w perspektywie «nowej ewangelizacji»” (PDV 70).

Z racji, że formacja jest procesem aktualizacji kapłaństwa wynika kolejny jej element. Musi się ona stawać postawą, nabierającą trwałego usposobienia w życiu kapłana. Nie jest więc czymś doraźnym, jakąś kolejną akcją, zrywem emocjonalnym. Musi być systematyczna. „Stąd konieczność spojrzenia na formację stałą – zauważa ks. J. Krucina – jako na zdatność, która wymaga wysiłku, treningu, do której trzeba się przyłożyć i którą trzeba ćwiczyć”¹⁶. Trafnie podkreśla Jan Paweł II: „Odpowiednie rozporządzenia i przepisy wydane przez władze kościelne, jak również przykład innych kapłanów, nie stanowią wystarczającej zachęty do podjęcia formacji stałej, jeśli nie towarzyszy im osobiste

¹⁵ BENEDYKT XVI, *Wierście w moc waszego kapłaństwa!*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 27(2006) nr 6-7, s. 16.

¹⁶ Tamże, s. 104.

przekonanie o jej konieczności oraz wola wykorzystania w pełni przeznaczonego na nią czasu, wszystkich sposobności do niej oraz różnych jej form” (PDV 79).

W formacji kapłańskiej nie chodzi o „jakaś” tam formację, ale o formację zakorzenioną w Chrystusie. To zakorzenie w Chrystusie jest ogromnie ważne ze względu na dominującą dzisiaj mentalność nacechowaną pustką egzystencjalną, indywidualizmem, przewartościowaniem wolności z powszechnym lekceważeniem mądrości, tendencją do samousprawiedliwiania się, zapomnieniem o Bogu. Cywilizacja o takiej mentalności wychowuje doskonałych i sprawnych funkcjonariuszy. Dewizą życiową takiej cywilizacji staje się hasło: „Funkcjonuję, więc jestem”.

W trakcie kształcenia funkcjonariuszy nie chodzi o nauczenie ludzi tego, co dobre, o rozbudzenie wrażliwości na wyższe wartości. Nacisk jest położony na wyrobienie w jednostkach zręczności w obrębie funkcji, jaka im przypada w życiu społecznym. Wyrobienie sprawności u funkcjonariuszy pozwala im skuteczniej zawiązać przedmiotem. Konsekwencją jest manipulowanie. Dlatego też funkcjonariusz, także funkcjonariusz kościelny, jako owoc współczesnej cywilizacji, nie ma życia moralnego, lub jest ono bardzo płytkie, a brak ten jest wypełniany ucieczką w egzystencję nastawioną na użycie, pozór i przyjemność¹⁷.

I wreszcie trzeci aspekt formacji kapłańskiej, to jej instytucjonalność ujęta w ramach struktur i programów. Jan Paweł II kładzie mocny akcent na wspólnotową formację kapłańską, czyli w łączności z Kościołem, a w nim z biskupem, kapłanami i wiernymi. Obok odniesienia do Jezusa Chrystusa, „eklezjologia komunii staje się podstawowym kryterium określenia tożsamości kapłana, jego autentycznej godności, powołania i misji pośród Ludu Bożego i w świecie” (PDV 12). Komentując związek kapłana z diecezją, kard. Pio Laghi stwierdza: „Więź, która łączy kapłanów między sobą i gromadzi wokół biskupa, nie jest bowiem drugorzędna w posłudze kapłańskiej, ale istotna, bo zakorzeniona w samym sakramencie”¹⁸.

Aby formacja kapłańska miała charakter systematyczny, a nie tylko doraźny, domaga się określonych struktur, środków i programów. Jak podkreślają liczne dokumenty, winna też być dostosowana do kapłanów w różnym wieku i do ich sytuacji życiowej. Odpowiedzialność za formację w pierwszej kolejności spoczywa na samych kapłanach, ale też istotna jest rola biskupa. Nadto złożoność współczesnego świata, w którym przychodzi kapłanom żyć i realizować misję Chrystusa, nawał obowiązków kapłańskich, nakładają na kapłanów i biskupów odpowiedzialność za szukanie właściwych i adekwatnych rozwiązań. Jan Paweł II stwierdza, że te wyzwania „winny stać się wyzwaniem do opracowania i zrealizowania programu stałej formacji, odpowiadającego wielkości daru Bożego oraz na miarę potrzeb i wymogów naszego czasu” (PDV 78). Biskup w poczu-

¹⁷ M. KOZUCH, *Chrześcijańska formacja indywidualna*, Kraków 2001, s. 15-20.

¹⁸ P. LAGHI, *Kapłan trzeciego tysiąclecia i jego formacja*, „Via Consecrata” 3(2000) nr 5, s. 12. Na wspólnotowy aspekt formacji zwracają także uwagę biskupi polscy w liście do kapłanów o stałej formacji kapłańskiej (zob. nr 15).

ciu odpowiedzialność, winien wraz z prezbiterami „sporządzić projekt formacji stałej i nakreślić program jej realizacji, które nadadzą jej charakter nie czegoś doraźnego, ale systematycznej prezentacji wybranych treści, podzielonej na etapy i prowadzonej ściśle określonymi metodami. Biskup winien wywiązywać się ze swej odpowiedzialności nie tylko przez to, że zapewnia kapłanom czas i miejsce na formację stałą, ale i przez to, że osobiście, z przekonaniem i zaangażowaniem w niej uczestniczy” (PDV 79). „Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów” zwraca nadto słuszną uwagę, by plan formacji stałej kapłanów nie tylko był zainicjowany lub zaprogramowany, lecz także realizowany (nr 86).

W tym kontekście trzeba widzieć wytyczne Kościoła w Polsce. „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia” zachęca do dzielenia się doświadczeniami i wymiany programów formacyjnych między diecezjami (nr 241-242). Bardziej szczegółowe uwagi są zawarte w uchwałach końcowych II Synodu Plenarnego. Zwraca się w nich uwagę na utworzenie w diecezjach i instytutach zakonnych odpowiednich struktur i powołanie zespołu koordynującego formację stałą oraz odpowiedzialnego za przygotowanie odpowiedniego programu formacyjnego, powołanie w diecezjach wikariusza biskupiego odpowiedzialnego za formację stałą, utworzenie diecezjalnego domu formacyjnego (nr 85-88)¹⁹.

Odpowiednie struktury, formy i programy winny zmierzać wżyciu kapłana do osobistego pogłębienia nawiązanej w święceniach więzi z Chrystusem. Całe jego życie winno być nieustannym odpowiadaniem na zadane mu podczas święceń pytanie: „Czy chcesz coraz ściślej jednoczyć się z Chrystusem Najwyższym Kapłanem, który za nas samego siebie złożył Ojcu jako czystą ofiarę i z Nim samego siebie poświęcać Bogu na zbawienie ludzi?”²⁰.

W odniesieniu do wspomnianych programów formacyjnych i osobistej odpowiedzialności dawanej przez kapłana Chrystusowi, dokumenty Kościoła zwracają uwagę na potrzebę opracowania przez kapłana osobistego programu życia duchowego. Według „Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów” taki plan winien zawierać następujące elementy: 1. codzienna medytacja Słowa Bożego lub tajemnicy wiary; 2. codzienne osobiste spotkanie z Jezusem w Eucharystii, oprócz pobożnej celebracji Mszy świętej; 3. pobożność maryjna (Różaniec, poświęcenie się lub oddanie, wewnętrzna rozmowa); 4. chwila formacji doktrynalnej lub hagiograficznej; 5. należny odpoczynek; 6. odnowione postanowienie praktycznego zastosowania wskazań Biskupa oraz weryfikowanie swojego zdecydowanego przyłgnięcia do Urzędu Nauczycielskiego i dyscypliny kościelnej; 7. troska o komunię i przyjaźń kapłańską (nr 76). Na potrzebę osobistego pro-

¹⁹ Niektóre diecezje w Polsce wypracowały już programy formacji stałej kapłanów. Dla przykładu można wskazać na diecezję plocką i archidiecezję poznańską. Zob. H. SEWERYNIAK, *Formacja stała kapłanów Kościoła plockiego*, w: „Dobry Pasterz” z. 29 (2004), s. 233-264; A. GA-DECKI, *Formacja stała prezbiterów Kościoła poznańskiego*, w: tamże, s. 265-279.

²⁰ List Biskupów polskich „Abyśmy nie ustali w drodze”, nr 11.

gramu duchowego i jego elementy zwraca także uwagę II Synod Plenarny Kościoła w Polsce (nr 68).

II. REKOLEKCJE KAPŁAŃSKIE W ŚWIETLE DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA

Jednym z istotnych środków w formacji kapłańskiej są roczne rekolekcje. Są one oprócz podobnych ćwiczeń duchownych, jak dni skupienia czy kursy życia wewnętrznego „okazją do dojrzewania duchowego i pasterskiego, do dłuższej i spokojniejszej modlitwy, pozwalają powrócić do korzeni kapłaństwa, aby odnaleźć świeżość ideałów, które są źródłem wierności i pasterskiego zapału” (PDV 80). „Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów” odwołując się do tradycji Kościoła stwierdza, że „dni skupienia i rekolekcje są odpowiednim i skutecznym środkiem adekwatnej formacji stałej duchowieństwa. Zachowują one także dzisiaj całą swoją ważność i aktualność. Przeciw praktyce, która dąży do ogołocenia człowieka z tego wszystkiego, czym jest życie wewnętrzne, kapłan powinien odnaleźć Boga i siebie samego, podejmując odpoczynek duchowy, by zagłębić się w medytacji i modlitwie” (nr 85)²¹.

Dlatego Kodeks prawa kanonicznego postanawia, że jedną z pomocy na drodze do świętości kapłańskiej są rekolekcje, które kapłani są obowiązani do odprawiania, „według przepisów prawa partykularnego” (kan. 276, § 2, 4°)²². Podkreślając zaś obowiązek rezydencji proboszcza w parafii Kodeks zezwala mu na opuszczenie parafii każdego roku na jeden miesiąc i zaznacza, że „nie wlicza się do niego rekolekcji, odbywanych jeden raz w roku” (kan. 533, § 2). Z kolei gdy mowa o obowiązkach i prawach wikariuszy, Kodeks stwierdza: „Odnosnie do czasu wakacji, wikariusz ma takie samo prawo jak proboszcz” (kan. 550, § 3).

Wspomniane programy formacyjne diecezji płockiej i archidiecezji poznańskiej odnośnie do rekolekcji kapłańskich precyzują w różny sposób sprawę rekolekcji kapłańskich. Program dla diecezji płockiej postanawia: „Każdy kapłan, gdziekolwiek pracuje lub studiuje, jest zobowiązany do corocznych przynajmniej trzydniowych rekolekcji zamkniętych” (nr 60). „Przynajmniej raz na trzy lata każdy kapłan ma obowiązek uczestniczenia w rekolekcjach zorganizowanych w Wyższym Seminarium Duchownym przez diecezjalnego ojca duchownego. Każdorazowo, jeśli brał udział w innych rekolekcjach, winien przedstawić w kancelarii Kurii stosowne zaświadczenie” (nr 61)²³. Natomiast program w archidiecezji poznańskiej przewiduje: „Prezbiterzy młodszy (do 10 lat po święce-

²¹ List Biskupów polskich do prezbiterów Kościoła w Polsce o stałej formacji kapłańskiej wymienia rekolekcje kapłańskie wśród tradycyjnych środków formacji kapłańskiej i zachęca do korzystania z nich (nr 11).

²² Dyspozycję tę powtarzają uchwały II Synodu Plenarnego, nr 91.

²³ H. SEWERYNAK, *Formacja stała kapłanów Kościoła płockiego*, s. 251.

niach odbywają swoje rekolekcje corocznie, zaś starsi – minimum co dwa lata” (nr 20)²⁴.

„Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów” zwraca uwagę na odpowiedzialność biskupa za zorganizowanie rekolekcji kapłańskich. Zadanie zorganizowania rekolekcji i zaplanowania ich przebiegu może biskup powierzyć kapłanowi. „Biskup powinien – czytamy w Dyrektorium - zaprogramować i zorganizować dni skupienia i rekolekcje w taki sposób, by każdy kapłan miał możliwość ich wyboru spośród tych, które zazwyczaj są organizowane w Diecezji lub poza nią - przez wzorowych kapłanów lub Instytuty zakonne szczególnie doświadczone w formacji duchowej - jak również w klasztorach. Radzi się także organizowanie specjalnych rekolekcji dla kapłanów wyświęconych w ostatnich latach, w których aktywnie uczestniczyliby sam Biskup” (nr 85). Zwraca się także uwagę na charakter tychże rekolekcji. „W czasie takich spotkań, ważne jest skoncentrowanie się na tematach duchowych, poświęcenie obszernego miejsca milczeniu i modlitwie oraz szczególna troska o sprawowanie liturgii, o sakrament Pokuty, adorację eucharystyczną, kierownictwo duchowe i akty czci i kultu Najświętszej Maryi Panny. [...] W każdym razie trzeba, by dni skupienia, a szczególnie coroczne rekolekcje były przeżywane jako czas modlitwy, a nie jako kursy teologiczno-duszpasterskie” (tamże).

III. WOBEC KRYZYSU REKOLEKCJI KAPŁAŃSKICH

Nakreślony ideał stałej formacji kapłańskiej i wpisanych w niego rekolekcji kapłańskich trzeba widzieć w konfrontacji z rzeczywistością. Niestety nie przedstawia się ona zbyt optymistycznie. Już przed laty ks. Józef Kudasiewicz zwracał uwagę na kryzys rekolekcji kapłańskich, który uwidacznia się na trzech płaszczyznach jako: kryzys tradycyjnej formy rekolekcji, kryzys rekolekjonistów i kryzys uczestników rekolekcji²⁵.

Według autora, kryzys tradycyjnej formy rekolekcji wiąże się ściśle z kryzysem prowadzących rekolekcje. „Tradycyjny” oznacza w tym rozumieniu „staroświecki i schematyczny”, „skostniały”. „Prowadzić rekolekcje w stylu tradycyjnym – pisze ks. J. Kudasiewicz – oznacza ciągle powtarzanie wyuczonych kiedyś nauk z nieliczeniem się z novum, jakie wniósł Sobór Watykański II, z rozwojem teologii, z działaniem Ducha Świętego i ze zmianą sytuacji, w jakiej żyją współcześni księża. Cechą specyficzną tego rodzaju rekolekcji jest skrajny moralizm i tzw. mówienie życiowe. [...] Moralizm bardzo często prowadzi do naturali-

²⁴ A. GADECKI, *Formacja stała prezbiterów Kościoła poznańskiego*, s. 275-276.

²⁵ J. KUDASIEWICZ, *Biblia w rekolekcjach nie tylko kapłańskich*, s. 170-175. Ks. Kudasiewicz powołuje się w swoim opracowaniu na „Memoriał w sprawie odnowy rekolekcji kapłańskich” wydany 29 listopada 1978 roku przez Komisję Episkopatu ds. Duchowieństwa. Wielokrotnie przytacza obszerne fragmenty z tegoż „Memoriału”. Niestety autorom niniejszego opracowania nie udało się dotrzeć do tegoż dokumentu.

zmu”²⁶. Tzw. „życiowość” rekolekcji polega na mnożeniu przykładów, często zmyślonych i infantylnych. Takie rekolekcje są łatwe w odbiorze, nie zmuszają do refleksji i nawrócenia. Są jak przysłowiowa woda spływająca po kaczce.

Kryzys rekolekcyjnistów wiąże się z brakiem ich przygotowania i doświadczenia, „odgrzewaniem” starych nauk rekolekcyjnych przygotowanych przed laty. Inną formą tego kryzysu prezentują tzw. „rekolekcyjniści cudownicy”, którzy przywołują całą masę prywatnych objawień, ale pomijają Objawienie Boże.

Trzecia płaszczyzna kryzysu rekolekcji kapłańskich odnosi się do samych uczestników, czyli do kapłanów.

Zwróćmy uwagę, że w klerycy polskich seminariów diecezjalnych w ramach formacji ku kapłaństwu przeżywają co najmniej 14 serii kilkudniowych ćwiczeń rekolekcyjnych: po dwie w każdym roku (zwykle na początku roku akademickiego i w czasie Wielkiego Postu) oraz przed święceniami diakonatu i kapłaństwa. Dzięki temu praktyka tego rodzaju ćwiczeń duchowych jest przyszłym kapłanom doskonale znana. Co więcej: w trakcie studiów seminaryjnych rekolekcje jawią się jako wydarzenie ważne i oczekiwane z wielkimi nadziejami.

Co się jednak dzieje, gdy kleryk przyjmuje sakrament święceń i staje wobec obowiązku corocznego odprawiania rekolekcji kapłańskich?

Oczywiste jest, że negatywnych zjawisk nie wolno uogólniać, ale wspomniane na wstępie doświadczenie spotkań z kapłanami na tej płaszczyźnie każe uczciwie stwierdzić, że niekiedy bywa bardzo kiepsko.

Konkretnie? Oto przynajmniej niektóre „objawy”, budzące i zastrzeżenia, i niepokój o naszą kapłańską duchowość:

- absencja na rekolekcjach, czasem przez wiele lat kapłańskiej posługi;
- brak milczenia podczas ćwiczeń rekolekcyjnych;
- bierność rekolektantów podczas konferencji i nabożeństw;
- brak solidnego zaangażowania w liturgię (podział funkcji liturgicznych);
- mizerny repertuar wykorzystywanych śpiewów liturgicznych i pozaliturgicznych (głównie z powodu braku tekstów);
- rutyna podczas modlitwy liturgią godzin, różańca, koronki do Miłosierdzia Bożego itp.;
- lekceważenie osobistej i wspólnotowej adoracji Najświętszego Sakramentu;
- narzekanie na „przeładowany” program rekolekcji;
- załatwianie spraw prywatnych i służbowych podczas trwania rekolekcji;
- uzależnienie od telefonów komórkowych, telewizji, prasy itp.;
- używanie napojów alkoholowych w pokojach;
- dojeżdżanie na rekolekcje z parafii, nocowanie poza miejscem odprawiania rekolekcji;

²⁶ Tamże, s. 171.

- zgorzenie (np. kleryków w seminarium) wywołane zapłaceniem za udział w rekolekcjach (= zapisanie się na listę uczestników) i nieuczestniczenie w ćwiczeniach duchowych lub przybycie na Mszę św. tylko z udziałem biskupa;
- uciekanie przed zakończeniem rekolekcji;
- bojkotowanie propozycji typu „praca w grupach”;
- komentowanie „na gorąco” nauk w trakcie ich wygłaszania;
- łączenie spotkania towarzyskiego (koleżeńskiego) z rekolekcjami;
- traktowanie rekolekcji jako czasu wypoczynku i rekreacji.

Teoretycznie wszyscy o takich patologiach wiemy jako księża i rozumiemy, jak te zachowania psują, a nawet zupełnie niweczą całą ideę rekolekcji, zamieniając je w praktykę niechcianą, nielubianą, traktowaną jako zło konieczne, narzucone przez tych „z góry” na biednych, przepracowanych księży. Postawy takie sprawiają i to, że bardzo trudno znaleźć kogoś, kto zdecyduje się na tzw. prowadzenie rekolekcji, gdy my sami, duchowni, z góry przesadzamy, że te ćwiczenia nic nie dadzą, stanowiąc zajęcie tak beznadziejne, jak beznadziejne wydaje się być liczenie pscheł na psach, prostowanie banana, zawracanie Wisły kijkiem itp. A co przeżywa rekolekcjonista, mając przed sobą kapłański lud o tak twardych karkach i sercach – lepiej w tym miejscu zamilczeć...

Jak dotąd, można spotkać się z dwoma sposobami ratowania tej niewesołej sytuacji.

Ponieważ księża biskupi wiedzą, „co w trawie piszczy”, zatem na różne sposoby usiłują dyscyplinować nas, księży: biorą udział przynajmniej w niektórych punktach rekolekcji, dokonują sprawdzania obecności, domagają się wyjaśnień od nieobecnych itp. Efekt takich zabiegów jest różny, ale jeśli nie następuje zmiana postawy wewnętrznej, to rekolekcyjne dni nie przynoszą owocu nawrócenia, pogłębienia i umocnienia życia duchowego – nie rozjaśniają serc i oczu radością spotkania z Bogiem i kapłańską wspólnotą. Drugą linię obrony duchowego skarbu, jaki stanowią rekolekcje, obierają ci księża, którzy wybierają „sami z siebie” miejsca i czas ćwiczeń duchowych w taki sposób, by w czasie ich trwania zająć się tylko Bogiem; szukają rekolekcjonistów, którzy naprawdę mają coś do powiedzenia i zaproponowania lub też sami organizują małe grupy, w których przygotowują i realizują przemyślane wcześniej i przygotowane założenia programowe. W tej grupie znajdują się także kapłani, którzy rekolekcyjne dni przeżywają samodzielnie, zaszywając się np. w klasztorach i nastawiając się na osobisty program w oparciu o wybrany rodzaj duchowości.

Wydaje się, że konieczna jest jednak jeszcze inna droga, inna postawa, której chcielibyśmy oczekiwać od dojrzałych, świadomych kapłanów w związku z rekolekcjami.

Posłużmy się porównaniem, może dość drastycznym.

Codziennie dowiadujemy się dzięki mass mediom, ilu to nietrzeźwych kierowców zatrzymuje polska policja na drogach. Obmyślane są kary za te wykro-

czenia i wypadki (wysokie mandaty, odbieranie prawa jazdy, konfiskowanie samochodów, więzienie itp.) które nic albo niewiele zmieniają w naszej rzeczywistości. Dlaczego? Bo – niestety – istnieje przyzwolenie społeczne na siedzenie za kółkiem „po spożyciu”. Pasażer, który wie, że kierowca jest „w stanie wskazującym” powinien uniemożliwić mu jazdę podróż, a już na pewno nie powinien z nim podejmować podróży. Najczęściej jest jednak zupełnie inaczej.

I właśnie w tym problem: dlaczego grupę rekolektantów (wraz z rekolekcjonistą) ma w swoisty sposób sterroryzować i obezwładnić ktoś, kto sam nie skorzysta i drugiemu nie da? Prawdopodobnie wystarczyłoby braterskie upomnienie lub nawet pożegnanie współbrata, który w danym momencie nie jest w stanie skorzystać z proponowanego mu daru. Byłaby też ta destruktywna postawa księdza do zauważenia, że dany duchowny przeżywa kryzys i najwyraźniej sobie sam z nim nie radzi! A skoro „prawdziwych przyjaciół poznaje się w biedzie” – powinna nastąpić dobrze przemyślana „akcja ratunkowa” ze strony konfratrów.

IV. WNIOSKI I POSTULATY

1. Programy rekolekcyjne

Na ogół jest tak, że albo rekolekcjonista otrzymuje wypracowany w danym środowisku schemat, którego musi (powinien) się trzymać, albo też ma możliwość zaproponowania „programu autorskiego”, dzięki któremu on właśnie został zaproszony (np. rekolekcje ignacjańskie). „Schody” zaczynają się wtedy, gdy rekolektanci zamierzają połączyć „wodę z ogniem”, czyli obok (a nieraz i zamiast) programu duchowych ćwiczeń, chcą realizować program prywatny, według własnego uznania.

Gdy jako rekolekcjonista słyszy się zarzuty, że „program jest przeładowany”, można zaproponować, by uczestnicy postąpili według własnego sumienia i własnych możliwości (fizycznych, duchowych czy psychicznych) jakimi dysponują w danym momencie dnia. Trzeba jednak zwrócić uwagę, by nie projektowali swoich odczuć czy pomysłów na inne osoby. Bo niekoniecznie jest tak, że jeśli mnie coś nie odpowiada, to nikomu się nie podoba.

Ksiądz, uczestniczący w rekolekcjach, powinien zatem dokonać osobistego, świadomego i dojrzałego wyboru: w jakim stopniu zamierza zaangażować się w wydarzenie, jakie powinno stać się jego udziałem. W optymalnym dla życia duchowego kapłanów planie ćwiczeń rekolekcyjnych powinna być: uroczyste sprawowana Eucharystia oraz liturgia godzin (w całości), 2 konferencje, adoracja Najświętszego Sakramentu, nowe lub rzadko wykorzystywane nabożeństwa, możliwość wymiany myśli i okazja do dawania świadectwa („braterski krąg”), a wszystko to w klimacie skupienia i wyciszenia, jakie może gwarantować jedynie prawdziwe milczenie. Pomijamy – jako coś oczywiste – konieczność przyjęcia sakramentu pojednania oraz możliwość osobistego kontaktu z reko-

lekcjonistą, a także biskupem, który powinien na miarę swych możliwości brać udział choć w części tych kapłańskich spotkań (o ile sam im nie przewodniczy).

2. Tematyka konferencji i nabożeństw

Na pewno można mówić o swoistym „kanonie” tematów kapłańskich, których nie można ominąć jako klasyki życia duchowego: modlitwa, praca nad sobą, posłuszeństwo (np. normom liturgicznym, prawu celibatu), sakrament pokuty, śluby w sytuacji księży zakonnych, itd. Ale rekolekcjoniści mają z jednej strony swoje specjalizacje, które wykorzystują podczas nauk i nabożeństw, a z drugiej powinni liczyć się z programami duszpasterskimi, jakie w danym okresie obowiązują w Ojczyźnie czy też z wydarzeniami, którymi żyje Kościół powszechny (np. Rok Kapłański 2009-2010) czy Kościół lokalny (np. nawiedzenie obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w danej diecezji). I chociaż rekolekcje nie mogą mieć charakteru kursu duszpasterskiego, to niewątpliwie powinny dostarczyć kapłanom pewnych inspiracji.

Nie byłoby zatem dobrze, gdyby rekolekcjonista miał zupełną swobodę w doborze poruszanych przez siebie tematów i nie trafiał w aktualne ich zapotrzebowanie duchowe. Porażką będzie też angażowanie kogoś, kto jedynie „odgrzewa” dawne swoje przemyślenia (żeby nie powiedzieć dosadniej – „chwytły duszpasterskie”), wyraźnie nie nadążając za tym, czym żyje Kościół, świat, współczesny kapłan.

Jedną z szans przezwyciężenia kryzysu rekolekcji kapłańskich jest głębszy powrót do Pisma Świętego, do praktyki *Lectio divina*. Bogatych inspiracji dostarczył Synod Biskupów w 2008 roku poświęcony refleksji nad Słowem Bożym w życiu i misji Kościoła.

3. Dobór rekolekcjonistów

Skąd brać rekolekcjonistów dla kapłanów? Odpowiedź jest w zasadzie banalnie prosta: z grona prezbiterów. Praktyka pokazuje jednak, że aż tak prosto sprawa nie wygląda.

Jak wspomnieliśmy na początku naszych rozważań, środowisko osób duchownych nie stanowi grona ani najwdzięczniejszych, ani najłatwiejszych słuchaczy. Stąd kapłani – nawet ci najlepiej wykształceni czy najbardziej uduchowieni – nie pchają się na ambony przysłowiowymi drzwiami i oknami, by taką misję wobec swych braci w powołaniu podjąć. Kandydata na rekolekcjonistę przeraża już sama świadomość wymagań, jakie postawią mu niezwykle krytyczni współpracownicy – przy równoczesnym zaniechaniu własnego zaangażowania.

Poważne trudności w znalezieniu przewodnika na czas rekolekcji stwarza także zaangażowanie księży w różne działy duszpasterskiej pracy, co wymaga kilkudniowych zastępstw (np. na uczelniach czy w szkołach, nie mówiąc już o parafiach) lub rezygnowania z części własnego urlopu ze strony rekolekcjonisty. U „wziętych” kapłanów oczekiwanie na realizację zaproszenia do prowadzenia rekolekcji może trwać nawet kilka lat, a tych mniej sławnych trudno

z kolei zmuszać do działań, których się boją lub nie mają przekonania do stawianego im zadania („z niewolnika nie będzie pracownika”).

Inna rzecz, że gdyby każdy z nas, kapłanów, przynajmniej raz w życiu poprowadził rekolekcje dla kleryków, sióstr zakonnych czy księży – z pewnością inaczej wyglądałyby nasze kapłańskie ćwiczenia duchowe. Ksiądz rekolekcjonista dzięki swej misji zdobywa doświadczenie, które nie jest dostępne na innej płaszczyźnie, niż osobista praktyka. Zachętą do przyjęcia zaproszenia w roli przewodnika duchowego na rekolekcjach może być i to, że zanim stanie się przed współbraćmi, trzeba dokonać osobistego „remanentu” duchowego, bo innych będę mógł karmić tylko tym, czym sam żyję. Gdy to zadanie wygłoszenia nauk najpierw sobie, zanim wypowie się je do mikrofonu, zostanie rzetelnie spełnione, gdy usłuży się współbraciom w konfesjonale czy weźmie udział w braterskich dialogach – każdy odkryje, że podjęty trud i ryzyko naprawdę się opłaca, ponieważ głosiciel może zyskać znacznie więcej, niż jego słuchacze. Warto tej prawdy doświadczyć na własnym organizmie (duchowym).

4. Aktywizacja rekolektantów

Nie wolno zapominać, że kapłani, siedzący w ławkach podczas rekolekcji, są wybitnymi specjalistami w dziedzinie teologii, liturgii, Biblii, kaznodziejstwa itd.; są także ludźmi wiary, którzy poszli za głosem powołania. Jak zatem pogodzić się z ich biernością, ospałością, lenistwem, bylejakością podczas spotkania tak szczególnego? Okazuje się, że warto zawalczyć o zaangażowanie rekolektantów we wszystkie punkty programu rekolekcyjnego po to, by ich osobisty wysiłek ułatwił działanie łaski Bożej, ale też przyczynił się do właściwego klimatu w kapłańskiej wspólnotce.

Niestety, znów odwołując się do własnych doświadczeń i wieloletnich obserwacji – trzeba nam obalić mit o entuzjazmie i spontaniczności uczestników naszych kapłańskich ćwiczeń duchowych. Skromność? Pokora? Nieśmiałość? Kompleksy? Strach? Brak umiejętności czy potrzebnej do danego zadania wiedzy? Oczywiście, że nie. Dlatego zachęta do organizatorów rekolekcji i rekolekcjonistów do odpowiednich przygotowań i do przejęcia inicjatywy we własne ręce, aby już podczas pierwszego spotkania „spontanicznie wyznaczyć” „ochotników” do wszelkich funkcji, jakie będą potrzebne w realizacji programu.

Rzutnik czy też książeczki z pieśniami, miejsca do pracy w grupach, odpowiedni sprzęt techniczny (np. rzutnik multimedialny, ekran, odtwarzacze, laptop), wskazanie możliwości, jakie istnieją w plenerze czy najbliższej okolicy (np. sanktuarium, kalwaria, kapliczki itp.), miejsce na ognisko (nie grill, ale właśnie prawdziwe ognisko) – oto pole działania gospodarza miejsca.

Rekolekcjonista może przygotować w oparciu o plan, jaki będzie obowiązywał, spis funkcji (liturgicznych, związanych z przewodniczeniem pracy w grupach, obsługi urządzeń technicznych, organisty itp.) i rozdać odpowiednie zadania wszystkim uczestnikom do realizacji. I tak na kartce, którą otrzymuje uczestnik, jest podane zadanie i moment jego wykonania, np. czytanie Ewange-

lii podczas Mszy św. w II dzień rekolekcji; przewodniczenie jutrzni; rozpoczęcie i zakończenie adoracji Najświętszego Sakramentu itp.). Takie rozwiązanie okazuje się niezwykle owocne i wspólnototwórcze.

Szczególne znaczenie podczas rekolekcji – i to nie tylko na ich zakończenie – mają osobiste świadectwa uczestników. One dopiero pokazują, co Duch Święty działa w sercach ludzkich, jakie jest bogactwo łaski Bożej, ale i jak wielka jest różnorodność ludzkich skojarzeń, przeżyć, doświadczeń, przemyśleń. Choć pierwsze reakcje kapłanów na taką propozycję mogą być zniechęcające, warto te minuty milczenia i napięcia przeczekać, aby potem uważnie słuchać i rosnać duchowo, dzięki wierze czy doświadczeniom współbraci w powołaniu.

5. Tajemnica udanych rekolekcji

Należy przypuszczać, że żadnego z księży nie trzeba przekonywać, od kogo i od czego zależą tzw. udane rekolekcje. Wierzymy i doświadczamy tego, że najważniejszym protagoniście naszego wzrastania w łasce u Boga i u ludzi jest sam Duch Święty. Na Jego działanie trzeba się w czasie rekolekcji otworzyć – i to po obu stronach ambony. Świetnie, gdy rekolekcjonista staje się kanałem, pośrednikiem, pokornym narzędziem w służbie Słowa – a nie przeszkodą.

Pewnie, że osoba rekolekjonisty ma jakiś wpływ na kształt i kierunek przeżyć słuchaczy, ale owocność ćwiczeń duchowych nie zależy od tego, czy głoszone nauki podobają się zgromadzeniu czy też nie. Może nawet czasami lepsze jest zaniepokojenie słuchaczy i zbudzenie ich z „nieświętego” spokoju, niż podlizywanie się, łaskotanie ich uszu czy zatrzymywanie się jedynie na płaszczyźnie teoretycznych, intelektualnych spekulacji?

Wspominając własne ćwiczenia rekolekcyjne z minionych lat, chcemy się zgodzić z tym, że do owocnego przeżycia rekolekcji potrzebna jest odwaga i uczciwość. Odwaga wysłuchania i przyjęcia Słowa Bożego, czyli gotowość do pełnienia Bożej woli, nie swojej. Uczciwość, która każe zło nazwać złem i podejmować rzetelnie proces nieustannego nawracania się. Te dwie postawy powinny również pomóc w rozliczeniu się przed Bogiem i własnym sumieniem chociażby z poprzednich rekolekcji, które przecież także były każdemu z nas, księży, dane i zadane. Nie będzie łatwo udowodnić, czy rekolekcyjne ćwiczenia są owocne i udane, bo ten proces dokonuje się często małymi kroczkami i rozłożony jest czasie. Ale ideał do osiągnięcia dzięki korzystaniu także i z tej bezcennej praktyki jest jeden: nasze uchrystusowanie.

ZAKOŃCZENIE

Przestroga papieska sprzed 30 lat, że „Kościół najłatwiej jest pokonać również przez kapłanów” zawiera w sobie ciągłą aktualność. To prawda, że Kościół jest silny siłą swoich kapłanów. Ale jeszcze większym cieniem kładą się na jego

blasku słabości i grzechy kapłanów. Dlatego Rok Kapłański jest zaproszeniem do rozmyślenia się w łasce powołania, zaś rekolekcje są jednym z ważnych elementów troski o świętość kapłańskiego powołania i wierności Jezusowi Chrystusowi.

ZUSAMMENFASSUNG

Priesterexerzitien als wichtiges Element der priesterlichen Fortbildung. Theorie und Praxis.

Das Ziel des von Benedikt XVI. ausgerufenen Priesterjahres (2009-2010) ist Beachtung der Gläubigen der Bedeutung von Priester für das Leben der Kirche. Die Kirche ist stark mit der Stärke der Priester. Johannes Paul II. sagte 1979 in Częstochowa: „Die Kirche ist am leichtesten mit der Priester zu besiegen“. Daher eines der wichtigsten Elemente dieses Problems ist die Heiligkeit der Priester, ihr Eifer in den angenommenen Verpflichtungen. Die vorliegende Abhandlung kann eine Inspiration zur Reflexion für Personen und Institutionen sein, die für die Seelsorge der Seelsorger verantwortlich sind. Sie wurde in vier Punkten erfaßt. Die zwei ersten beziehen sich auf die Richtlinien der Kirche in diesen Angelegenheiten. Zuerst wurde die Lehre der Kirche bezüglich der ständigen Fortbildung der Priester und dann der Priesterexerzitien vorgestellt. Die Priesterexerzitien sind wichtige und erprobte Form der Fortbildung der Priester. In dem dritten Punkt wurde auf die Symptome der Krise dieser Exerzitien aufmerksam gemacht. Der vierte Punkt beinhaltet Schlußfolgerungen und Postulate. Sie bieten sich aus den vorhergehenden Untersuchungen, aber sie fußen auch auf den persönlichen Erfahrungen der Autoren bei der Durchführung der Priesterexerzitien. Das Ziel ist Ermutigung für die weitere Reflexion und Suche, um den vorgezeigten Symptomen der Krise entgegenzutreten.

Słowa kluczowe / key words:

rekolekcje kapłańskie, formacja
retreat for the priests, formation

BP EGON KAPPELLARI

KOŚCIÓŁ WOBEC SPOŁECZEŃSTWA W EUROPIE

I. MODEL «LISTU DO DIOGNETA»

Okolo roku 200 po narodzeniu Chrystusa nieznanym chrześcijanin napisał list do poganina imieniem Diognet, żyjącego prawdopodobnie w egipskim mieście Aleksandrii. W liście tym wyjaśnia, jak pragną żyć chrześcijanie, albo przynajmniej jak żyć powinni. List ten zachował się do naszych czasów i ukazuje w pięciu rozdziałach trójkierunkowy schemat chrześcijańskiej kultury życia, rozciągający się od solidarności ze społeczeństwem z jednej strony aż po krytyczny stosunek do społeczeństwa z drugiej strony. Po trzecie w końcu, ów schemat życiowy jest otwarty na transcendencję: obejmuje otworzenie świata na Absolut, na Boga¹.

W omawianym starożytnym liście czytamy, po pierwsze, że chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani ojczyzną, ani językiem, ani zwyczajami. Nie zamieszkują własnych miast, nie używają jakiegoś innego języka, nie prowadzą jakiegoś osobliwego życia. Mieszkają w miastach greckich i niegreckich, tak jak każdy z nich uważa to za słuszne. Ubierają się z zgodnie z miejscowymi zwyczajami. Jedzą to samo, co wszyscy. Przestrzegają prawa swego państwa. Powinni i pragną zachowywać wspólnotę z innymi ludźmi. Nie chcą być obcymi, chociaż są przez „świat”, a więc przez otaczające ich dominujące społeczeństwo uważani za obcych – i jako tacy prześladowani. Krótko mówiąc, w chrześcijaństwie zawarta jest siła ku solidarności, ku syntezie, zwłaszcza w chrześcijaństwie o charakterze katolickim. Być katolikiem to znaczy być zdolnym do syntezy. Wiedział o tym ateista B. Brecht, kiedy w jednym z pierw-

¹ Wykład wygłoszony 15 września 2009 roku do uczestników konferencji o Unii Europejskiej, zorganizowanej przez Fundację J.W. Goethego w Bazylei na zamku w Klingenthal (Alzacja). Podczas tej konferencji wręczono prof. H. Schambeckowi z okazji 75. urodzin Księgę jubileuszową *Lex divina et civitatis*, wydaną przez Papieski Wydział Teologiczny i Uniwersytet Wrocławski.

szych swych dzieł równie ironicznie, co powściągliwie napisał: „Jeszcze tylko wiatr, ten katolik, zabiega o to, by łączyć”.

List do Diogneta głosi, po drugie, że bycie chrześcijaninem wnosi także nieuniknione krytyczne podejście do świata. Chrześcijanie zatem żyją nie tylko w świecie, ale są także *przeciw* światu. W liście czytamy, że chrześcijanie „żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych; wszyscy dzielą wspólny stół, lecz nie jedno łóżę”². W tym krótkim sformułowaniu stwierdza się na przykładzie życia antycznego, że chrześcijanie w niektórych okolicznościach muszą postępować inaczej, niż to jest w zwyczaju danej społeczności. U stóp antycznego *pater familias* kładziono nowo narodzone dziecko. Mógł wziąć je w ramiona albo odwrócić się od niego i odejść. W ten sposób dziecko było przyjęte albo porzucone i skazane na śmierć. Chrześcijanie nie czynią czegoś takiego – powiada autor *Listu do Diogneta*. Nawiązując do dzisiejszej sytuacji i przekładając to na nasz język, można powiedzieć, że chrześcijanie są przeciwni aborcji. Z kolei odcięcie się listu od wspólnego łóża jest zdystansowaniem się od późnoantycznej rozpusty, która powróciła dzisiaj do Europy.

Po trzecie, starożytny tekst mówi, że chrześcijanie „słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawa”³. W ten sposób do bycia w świecie i bycia *przeciw* światu dochodzi jeszcze bycie *ponad* światem. Nie chodzi przy tym o wyższość w sensie moralnym, lecz o transcendowanie w całości. Również w wymiarze intelektualnym, ponieważ chrześcijaństwo w swoim myśleniu nie jest zamknięte w granicach immanencji tego świata, lecz pragnie świat ten zachować otwartym na Boga przez modlitwę i myślenie.

Ten trzyczęściowy schemat stosunku chrześcijaństwa do świata jest według mnie pomocny we wszystkich kulturowych przemianach i nie daje się zniszczyć przez żadną nowoczesność. Owa równowaga między byciem *w* świecie, *przeciw* światu i *ponad* światem jest zawsze zagrożona i naruszana, toteż trzeba jej szukać ciągle na nowo.

W dzisiejszej Europie i dzisiejszych czasach zasada bycia *w* świecie – to znaczy bycia solidarnego – jest silnie rozwinięta w Kościele katolickim, w jego nauce społecznej i praktyce. Należy również powiedzieć, że chrześcijaństwo w Europie i na całym świecie mimo letniości wielu chrześcijan jest czymś, co można określić jako potęgę miłosierdzia. Dowodem są tu chociażby liczne charytatywne i społeczne dzieła Kościoła, jak również chrześcijańska solidarność z ludźmi i z narodami będącymi w potrzebie, mieszkającymi głównie na półkuli południowej. Konkretnie: katolickie instytucje mają 30 proc. udziałów w światowej pomocy ofiarom AIDS. Takie i podobne fakty winny chrześcijan i Kościoły w Europie nie tyle napawać dumą, co raczej wzmacniać ich samoświadomość wobec przybierających na sile prób spychania religii i Kościoła do sfery prywatnej.

² Za: *List do Diogneta*, V, 6-7, w: M. STAROWIEYSKI (red.), *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Biblioteka Ojców Kościoła 10, Kraków 1998, s. 342.

³ Za: *List do Diogneta*, V, 10, w: tamże.

II. KOŚCIOŁY I UNIA EUROPEJSKA

Próby zepchnięcia religii do sfery prywatnej dały znać o sobie przy tworzeniu Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy, tzw. konstytucję europejską. Szczególnie zaangażowana była tu Francja, z jej prawie uświęconą laickością. Biskup J. Homeyer z Hildesheim, długoletni prezydent COMECE (Komisji Konferencji Biskupów Unii Europejskiej), do której należą jako przedstawiciel Austrii, już przed wieloma laty wyrażał obawy, że Unia Europejska zniweluje prawo regulujące stosunek Kościoła do państwa swych członków w kierunku państwa najbardziej zlaicyzowanego. Sprzeciwia się temu wprowadzie art. I-52 traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy, który brzmi dosłownie: „Unia szanuje status przyznany na mocy prawa krajowego kościołom i stowarzyszeniom lub wspólnotom religijnym w Państwach Członkowskich i nie narusza tego statusu. Unia szanuje na równi status organizacji świątopoglądowych i niewyznaniowych, przyznany im na mocy prawa krajowego. Uznając tożsamość i szczególnie wkład tych kościołów i organizacji, Unia utrzymuje z nimi otwarty, przejrzysty i regularny dialog”. Tak zwana klauzula dialogu, w której powstaniu duże zasługi położyła Komisja Prawna COMECE, łagodzi do pewnego stopnia rozczarowanie, że w preambule Konstytucji europejskiej z 2007 roku nie ma odniesienia do Boga i przyznania się do chrześcijańskiego dziedzictwa Europy, pomimo wielu starań poszczególnych rządów i Kościołów, a to ze względu na zdecydowany sprzeciw Francji. Tekst dzisiejszej preambuły (Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy oraz nowego Traktatu o Unii Europejskiej) rozpoczyna się słowami: „Inspirowani kulturowym, religijnym i humanistycznym dziedzictwem Europy, z którego wynikają powszechne wartości, stanowiące nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka, jak również wolność, demokracja, równość oraz państwo prawne”... Brak wyraźnego wymienienia religii chrześcijańskiej jest szczególnie problematyczny, ponieważ około 80 proc. obywateli Unii jest ochrzczonych, a przy tej słabej chrześcijańskiej samoświadomości islam nie będzie miał ułatwionej integracji z Europą.

W związku z tym należy przypomnieć daremne starania o wymienienie imienia Boga w preambule do Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy oraz to, że wymienienie imienia Boga znajduje się zarówno w konstytucji Niemiec, jak i w odnowionej szwajcarskiej konstytucji związkowej. W polskiej konstytucji jest sformułowanie, respektujące ludzi wierzących i niewierzących. Brzmi ono: „my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i niepodzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł”...

Wspomniana wyżej Komisja Konferencji Biskupów Wspólnoty Europejskiej (COMECE) wypowiedziała się na konferencji prasowej 19 października 2007 roku o nowym Traktacie UE:

„COMECE wyraża radość ze zgody osiągniętej w sprawie nowego traktatu reformującego dla UE. Zgoda, osiągnięta tej nocy przez dwudziestu siedmiu szefów państw i rządów przy okazji spotkania Rady Europejskiej w Lizbonie, kończy czteroletni okres bezowocnych prób i kryzysu instytucjonalnego, wynikającego z odrzucenia Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy w referendum we Francji i Holandii w 2005 roku.

W obliczu żądań stawianych przez państwa członkowskie, zagrażających reformom do ostatniej minuty negocjacji, COMECE przyjmuje z radością fakt, że ostatecznie zwyciężyła troska o dobro społeczne i interesy 500 milionów obywateli. [...]

COMECE z uwagą przyjmuje do wiadomości fakt, że traktat reformujący wprowadza do prawa wspólnotowego taką preambułę, która uznaje kulturowe, religijne i humanistyczne dziedzictwo Europy. Prałat Treanor [sekretarz generalny COMECE, na wiosnę 2008 roku powołany na biskupa Belfastu] przypomina jednocześnie: «Debata o chrześcijańskich korzeniach Europy nierozzerwalnie wiąże się z refleksją nad europejską tożsamością; należy ją zatem w dalszym ciągu prowadzić». [...]

Sekretariat COMECE zachęca chrześcijan do zapoznania się w najbliższych miesiącach z pytaniami i wyzwaniem związanymi z europejską debatą. Traktat reformujący, mimo jego mankamentów i kompleksowości, oznacza dla poszerzonej UE zadowalające rozwiązanie instytucjonalne; traktat ten wprowadza do procesów decyzyjnych konieczne reformy, które winny pozwolić na dalszy rozwój europejskiego dzieła w sposób skuteczny i sprawiedliwy”.

Nawiązując do wyników osiągniętych na spotkaniu w Lizbonie, należy przypomnieć słowa papieża Benedykta XVI, który 7 września 2007 roku powiedział w Wiedniu: „[...] nawet jeśli z pewnych względów krytyka europejskich instytucji może być uzasadniona, to proces zjednoczenia Europy jest przecież dziełem o wielkiej doniosłości, które przyniosło kontynentowi – wcześniej niszczoneму przez ciągłe konflikty i wojny bratobójcze – długi, nieznan wcześniej czas pokoju”. Tyle o stosunku Kościoła katolickiego do Unii Europejskiej w polu napięć między wcześniejszą euforią i dzisiejszym sceptycyzmem względem Europy.

III PROBLEM EUROPEJSKIEJ KULTURY PRZEWODNIEJ I EUROPEJSKICH WARTOŚCI

W renomowanym niemieckim czasopiśmie „Merkur”, którego wydawcą jest Klett-Cotta ze Stuttgartu, K.H. Bohrer wziął w styczniu 2001 roku w obronę pojęcie „kultury przewodniej” (), w nawiązaniu do przymiotnika „niemiecki”, przeciw starym lewicowym intelektualistom, którym zarzucił kulturową samonienawiść. Zrozumiały wstręt wobec narodowosocjalistycznej przeszłości Niemiec doprowadził ich do ślepoty, że coś takiego jak kultura przewodnia istnieje

jako historyczna i mentalna dominanta, jako społeczna norma podstawowa we Francji i w Stanach Zjednoczonych, a w Niemczech zaliczono słowo *Leitkultur* do antysłów roku (*Unwort des Jahres*), ponieważ mogłoby ono pogłębić przepaść między obcokrajowcami i Niemcami. Ta kulturowa samonienawiść prowadzi – kontynuując myśl Bohrera – u wielu lewicowych intelektualistów do irracjonalnej niechęci wobec chrześcijaństwa, przynajmniej w jego katolickim wydaniu, a jednocześnie do irracjonalnej ślepoty, np. względem islamskich fundamentalistów. Przeciw takiej ślepotcie okazał się akurat przydatny umiarkowany muzułmanin, prof. B. Tibi, opowiadający się w wielu wywiadach i pismach za dopiero co rozwijającym się euroislamem. Ale i bez odniesienia do islamu oraz do chrześcijaństwa pojęcie kultury przewodniej jest użytecznym narzędziem diagnozowania społeczeństwa. Mówi ono, w odróżnieniu od wielu pseudopojęć, to, co ma na myśli, na co zwrócił już uwagę w swoim artykule cytowany Bohrer. Tibi podkreśla, że kulturowo zróżnicowanej wspólnocie potrzebny jest konsensus dotyczący wartości i norm w ramach wewnętrznego porządku duchowego. Wartości cywilizacyjne, wymienione w Karcie Praw Podstawowych UE, stanowią materię takiej europejskiej kultury przewodniej. Cywilizacyjne samozapoznanie własnej tożsamości prowadzi do postawy wielokulturowej, preferującej relatywizm wartości, tym samym prowadzącej do tworzenia kulturowych i etnicznych społeczności oraz tworów paralelnych do społeczeństwa o charakterze getta. Mieszkańcy getta wytwarzają sobie obraz wroga, co stanowi przeszkodę w budowaniu pokojowej wspólnoty. Tibi opowiada się za kulturowym pluralizmem, opartym na zobowiązaniu do wspólnych wartości europejskich, w przeciwieństwie do fundamentalizmu, przejawiającego się np. w wypowiedziach holenderskiego muzułmanina, który na jednym ze spotkań powiedział, co następuje: „Jak długo muzułmanie są mniejszością, tak długo zachowują europejskie prawa, ale nie można od nich wymagać zaakceptowania ducha tych praw”.

Jeśli w Europie mówi się o kulturze europejskiej naznaczonej przez chrześcijaństwo, to nie można zapomnieć, że Europa ma nie tylko chrześcijańskie korzenie. Dziedzictwo żydowskie, antyczne grecko-rzymskie, muzułmańskie i oświeceniowe – bazujące na chrześcijaństwie, chociaż spotkało się z kościelnym oporem – stanowi, i to w sposób bezdyskusyjny, o duszy Europy. J. Delors, francuski prezydent Komisji UE, socjalista i praktykujący katolik, wypowiedział następujące słowa, które stały się potem powszechnie znane: „Europie trzeba dać duszę”. Delors skierował te słowa przede wszystkim do Kościołów chrześcijańskich.

Jeśli pytamy o chrześcijański wkład do europejskiej kultury przewodniej, to trzeba przypomnieć tutaj słowa R. Prodiego z czasu jego prezydentury w Komisji UE. Prodi powiedział: „Chrześcijańskie wartości dały nam wiele. Od chrześcijaństwa pochodzi szacunek do drugiego człowieka, poczucie odpowiedzialności za społeczeństwo demokratyczne. Z historii chrześcijaństwa nauczyliśmy się oprócz tego, że nie ma doskonałego społeczeństwa”. W tym kon-

tekście należy się zmierzyć z innym powszechnie znanym powiedzeniem, tym razem niemieckiego kanclerza O. von Bismarcka, który stwierdził: „Za pomocą Kazania na górze nie można rządzić państwem”. To realistyczne stwierdzenie wymaga jednak uzupełnienia przez prawdę komplementarną: państwo nie może osiągnąć swej pełni bez całej masy przeżywanych zacyzów praktykowanego Kazania na górze. Jako *civitas terrena*, państwo ziemskie, rozwija się – zgodnie z interpretacją św. Augustyna – w kierunku *latrocinia magna* – bandy rabusiów.

Ten, kto chce przemilczeć kulturowy charakter Europy nadany jej przez chrześcijaństwo, nie dostrzega istotnego wkładu, jaki chrześcijaństwo wnosi w utrzymanie wartości społeczeństwa europejskiego. Kościoły ciągle przypominają, że Europa jest – i winna stawać się coraz bardziej – wspólnotą nie tylko gospodarczą, lecz również wspólnotą wartości kulturowo-duchowych. Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie w Europie – mimo wielu erozji tzw. katolickich i chrześcijańskich środowisk – posiadają jeszcze wielkie pokłady duchowości, solidarności i miłosierdzia. Europa ma powody, aby nie przemilczać i nie wypierać się swego chrześcijańskiego dziedzictwa.

Na zakończenie przytoczę trzy wartości, odnoszące się do dziedzictwa chrześcijańskiego, które z perspektywy chrześcijańskiej są niezbywalne dla kultury przewodniej w Europie, mianowicie: godność osoby, solidarność i szacunek dla życia.

1. Godność osoby

Absolutna godność osoby i człowieka, jak to jest zapisane w art. 1 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka jako jej podstawa, jest zakorzeniona – ujmując rzecz teologicznie – w wierze, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Poprzedni przewodniczący Rady Niemieckiego Kościoła Ewangelickiego (EKD – Evangelische Kirche in Deutschland), W. Huber, podkreślał wielokrotnie, że europejska „kultura uznania” nie utrzyma się bez zagwarantowania bezwarunkowej godności człowieka i osoby. Dlatego prawa osoby muszą być wolne od wszelkich założeń, których „definicja byłaby pozostawiona państwu, rodzicom lub komukolwiek”, aby utrzymać w mocy pojęcie osoby. Nie można mieszać podkreślenia zasady osobowej z ideologią indywidualizmu, który w byciu człowieka (*Menschsein*) nie dostrzega współbycia (*Mit-Sein*). Fundamentalne znaczenie dla osoby ma to, że człowieka nie można zredukować do funkcji, jaką pełni, niezależnie od wagi celu.

2. Podstawowa wartość solidarności i sprawiedliwości

Unia Europejska, rozciągająca się na wielkich przestrzeniach, winna być bądź stać się gwarantem tego, że dosyć szczególnie społeczne i kulturowe standardy w Europie zdołają się oprzeć działaniu dzikiej i nieokiełznanej globalizacji, przeciw dynamice, której nie można nic zrobić na poziomie narodowym, a jedynie na poziomie wielkiego obszaru. UE będzie musiała w przyszłości zmierzać w kierunku unii socjalnej, i to w ten sposób, aby integrować różne

gospodarki i harmonizować społeczne tempa ich rozwoju. Dalekim celem nie może być tylko solidarność wewnątrz UE, lecz solidarność o zasięgu światowym, przynajmniej z narodami będącymi w wielkiej społecznej potrzebie. Chrześcijaństwo zachowuje – jak powiedział C.F. Weizsäcker, filozof i fizyk – wiedzę o istocie człowieka, która jest głębiej zakorzeniona niż racjonalność czasów nowożytnych. W tym sensie żywe chrześcijaństwo jest „mąciwielem spokoju” niepoahamowanego ekumenizmu. Dla osiągnięcia sukcesu wspólnej Europy, szczególnie w budowie europejskiej unii socjalnej, istotne impulsy mogą wnieść zbiorcze siły chrześcijaństwa oraz zasady katolickiej nauki społecznej.

3. Szacunek i popieranie życia

Godność ludzkiego życia jest niepodzielna. Chrześcijaństwo są przyjaciółmi tego życia we wszystkich jego wymiarach: czy to życia narodzonego, czy nienarodzonego, rozwiniętego czy niepełnosprawnego, doczesnego czy wiecznego. Niepodzielność godności życia od poczęcia aż po śmierć jest dzisiaj z rozmaitych stron i z rozmaitych powodów w przerażający sposób stawiana pod znakiem zapytania. Wymienię tylko problem eutanazji. Rozpoczęta na jej temat debata, a w Holandii już praktyka, budzi obawy, że pewnego dnia na ludzi ciężko chorych i w podeszłym wieku zostanie wywarto delikatny lub silny nacisk, aby zezwolili na zabójstwo lub popełnili samobójstwo, ponieważ znaczna grupa ludzi przyjęła za dopuszczalne społecznie organizowanie dobrowolnej śmierci. Prawidłową odpowiedzią na cierpienia związane z kresem życia jest wsparcie i towarzyszenie w umieraniu, szczególnie dzięki pomocy medycyny paliatywnej i w ramach działania hospicjów, na które nie można jednak zrzucić całego ciężaru problemu. W perspektywie badań genetycznych i diagnostyki preimplantacyjnej należy dzisiaj podjąć wzmożone wysiłki ochrony życia poczętego. Co znaczy godność człowieka i ochrona osoby w odniesieniu do jeszcze nierozwiniętej osobowości embrionu? Były prezydent Niemieckiej Wspólnoty Badawczej, a obecny prezydent Fundacji A. Humboldta, prof. W. Frühwald, stawia pytanie dotyczące obrazu człowieka na polu walki (*Kulturkampf*) między chrześcijańskim, przynajmniej kantowskim obrazem człowieka, a scjentyzyczno-socjaldarwinowskim obrazem człowieka.

Pytanie o obraz człowieka dotyczy jednego z głównych problemów naszego społeczeństwa, wynikającego ze znikomej liczby dzieci i ludzi młodych. Można przedstawić obliczenia, na których wynik złożyło się wiele przyczyn. Dane trzeba poważnie przeanalizować, a oczekiwań zmiany na lepsze nie można się spodziewać od polityki, zwłaszcza polityki finansowej. Fundamentalne jest tutaj pytanie o dominujący obraz człowieka w naszym społeczeństwie. Im bardziej społeczeństwo rozwija się w kierunku społeczeństwu przyjemności (*Spaßgesellschaft*), posiadającemu za mało sił do reprodukcji nowego pokolenia, tym mniejsze są perspektywy na znaczącą zmianę. W takiej sytuacji zdecydowani chrześcijanie winni nieustępliwie trzymać się ideału stabilnych stosunków rodzinnych, jeśli

nawet pozostają w mniejszości. Oni nie są ariergardą umierających, lecz należą do awangardy przyszłego społeczeństwa, która pozwoli zostać Europie nie zmęczoną krainą zmierzchu (*Abendland*), lecz krainą jutrzeńki (*Morgenland*) z przyszłością. Oprócz tego chrześcijanie wini zaangażować się dla Europy jako przestrzeni, w której poważnie traktuje się zadanie postawione przez Boga ludzkości, winni rozumieć środowisko (*Umwelt*) jako najbliższe ich otoczenie (*Mitwelt*) i je troskliwie pielęgnować.

PODSUMOWANIE

Kończąc, pragnę zwrócić uwagę na to, że Europa była przez długi czas określana jako Zachód, czyli kraina zmierzchu (*Abendland*). W tym określeniu nie było zawarte zmęczenie pojawiające się na końcu historii pełnej sukcesów. Dzisiaj pod wieloma względami grozi Europie rzeczywisty zmierzch, i to w czasie, który określa się kulturowo jako czas późny, czas dekadencji. Wszyscy żywi Europejczycy są tym samym wezwani do rozpoznania znaków czasu i nieuleganiu rezygnacji, lecz do szukania związków ze wszystkimi siłami skierowanymi ku przyszłości i gotowym do wielkiego wysiłku. Kościół musi być otwarty na takie związki i wspierać je według swoich możliwości.

thum. Ks. Jerzy Machnacz

ZUSAMMENFASSUNG

Gedanken zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in Europa

Der vorliegende Vortrag wurde am 15. September 2009 vor den Universitätsangehörigen anlässlich der Tagung über die Europäische Union gehalten. Das Treffen hat im Rahmen der Johann-Wolfgang-von-Goethe-Stiftung Basel auf Schloss Klingenthal bei Straßburg stattgefunden. Der Vortrag ist in folgende Teile gegliedert: I. Das Modell des Briefes an Diognet, II. Die Kirchen und die Europäische Union, III. Das Problem einer europäischen Leitkultur und europäischer Werte. Im letzten Teil werden aus christlicher Sicht folgende Punkte angesprochen: (a) die Personenwürde, (b) der Grundwert der Solidarität und der sozialen Gerechtigkeit, (c) die Achtung und die Förderung des Lebens.

Słowa kluczowe / key words:

Unia Europejska, COMECE, kultura, wartości, godność osoby
The European Union, COMECE, culture, values, dignity of person

KS. EUGENIUSZ MITEK

WYCHOWANIE DZIECI I MŁODZIEŻY W OKRESIE DORASTANIA

Dzieci i młodzież, to najcenniejszy dar Boga dany rodzicom. Potomstwo w okresie swego dorastania przynosi nie tylko troski, ale również wiele radości we wspólnocie rodzinnej. Ono określa cel życia matki i ojca oraz nadaje sens ich działania w każdym kolejnym dniu. Dorastający chłopcy i dziewczynki są żywym odbiciem rodzicielskiej miłości i trwałym znakiem sakramentalnej jedności. Potomstwo, to nierozzerwalna synteza macierzyństwa i ojcostwa (FC 14).

Podstawowym zadaniem chrześcijańskich małżonków jest nie tylko przyjęcie potomstwa, ale i wychowanie go w duchu Dekalogu oraz Ewangelii (DA 11). Oni są pierwszymi nauczycielami wiary i moralności u własnych dzieci. Do nich należy przygotowanie potomstwa do odpowiedzialnego życia w dorosłości. Sobór Watykański II poucza, że rodzice wychowujący swe potomstwo winni być wspierani przez otaczające środowisko, w którym żyją i pracują (DWCH 3).

Wychowanie młodego pokolenia, to świadoma organizowana działalność osób dorosłych w kierunku przekazania najcenniejszych wartości duchowych, a także religijnych i moralnych. Biorą w tym udział rodzice, nauczyciele, duszpasterze, rodzina i znajomi. Celem tych działań jest ukształtowanie charakteru młodych ludzi oraz stworzenie warunków pełnego ich rozwoju. Chodzi o zapewnienie im bytu materialnego i wykształcenie na wymaganym poziomie¹.

Codzienna formacja umacnia dzieci i młodzież w przekonaniu, że otrzymana wiara wraz z zasadami chrześcijańskiej moralności jest czymś naturalnym w całym procesie dorastania. Powyższa czynność dorosłych zmierza do wyzwolenia młodych z wszelkiego rodzaju zniewoleń spowodowanych przez grzech. Wymaga to zachęcania ich do czynienia dobra. Każdy z nich na poziomie swe-

¹ W. HACZKIEWICZ, *Katecheta wśród dzieci szkoły podstawowej*, Wrocław 2002, s. 28.

go rozwoju może nad sobą pracować i ubogacać się w coraz to nowe cnoty niezbędne w kształtowaniu charakteru. Nie jest to zależne od wieku życia, ani poziomu szkoły.

I. WYCHOWANIE DZIECI W OKRESIE SZKOŁY PODSTAWOWEJ

Szkoła podstawowa, to początek oficjalnej edukacji młodego pokolenia. Rodzice przykładają do tego wieku szczególną uwagę, ponieważ na początku tego okresu dzieci przystępują do I Spowiedzi i Komunii świętej. To ich zobowiązuje do szczególnej troski o rozwój życia religijnego potomstwa i przykładnego postępowania moralnego. Wielką rolę spełniają tu katecheci i parafialni duszpasterze. Oczekuje się w tym czasie przykładnego współdziałania trzech środowisk wychowawczych – domu, szkoły i parafii².

Rodzice, wychowując swoje potomstwo, muszą już od szkoły podstawowej zabiegać o prawidłowy jego rozwój pod każdym względem. Nowe środowisko szkolne przynosi wiele niespodzianek wychowawczych, a równocześnie rozwija uczniów pod względem intelektualnym, emocjonalnym i wolitywnym. Rozbudza ich zaciekawienie życiem i rozwija u nich różnorodne zainteresowania. U wielu zaznaczają się charakterystyczne uzdolnienia, szczególnie w zakresie wybranych przedmiotów szkolnych.

Wszystkie osoby wpływające na wychowanie dzieci muszą być dla nich wzorem w codziennym życiu. One są dobrymi ich obserwatorami i wymagają przykładu w tym, do czego zachęcają. W zakresie życia religijnego największą rolę, po rodzicach, odgrywają duszpasterze i katecheci. Z powyższego powodu wymaga się od nich starannego przygotowania szkolnych lekcji religii, a w kościele na właściwym poziomie homilii³.

Dzieci na poziomie swego rozwoju szkolnego charakteryzują się wielką dynamiką psychofizyczną. Rozbudza to w nich wiele zapału do nowej pracy. Pragną naśladować innych, a zwłaszcza rodziców i wybranych nauczycieli. Katecheta i duszpasterz w ich ocenie posiadają wielki autorytet⁴. Tych ludzi nie krytykuje się ze względu na posiadaną wiedzę i zajmowane stanowisko społeczne. Oczekuje się od nich świadectwa przykładnego życia.

Uczniowie udając się w dni powszednie do szkoły, mają dobre zamiary uczenia się. Podobnie wykazują wiele gorliwości na katechezie i w przychodzeniu na niedzielną Mszę św. Jednak nie jest to trwałe nastawienie, ponieważ w miarę dorastania zmienia się entuzjazm i przemienia się on w poczucie zwykłego obowiązku oraz okazywanie posłuszeństwa, które czasem bywa trudne.

² PIUS XI, *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, Rzym 1929, n. 18.

³ E. MITEK, *Wychowanie katolickie w szkole i w domu*, Wrocław 1996, s. 18.

⁴ I. JANUSZKIEWICZ, *Autorytet nauczyciela*, Kraków 1999, s. 48.

Zauważają to rodzice i osoby z nimi współpracujące. W takich sytuacjach wymagane są indywidualne rozmowy, przekonywania i zachęcanie do współpracy⁵.

Dzieci w szkolnym wieku nabierają przekonania, że wszelki ład w otoczeniu daje poczucie bezpieczeństwa i zachęca do podejmowania właściwych obowiązków w zakresie pomocy w domu i szkole, właściwego zachowania i okazywania kultury bycia w danym środowisku. Poczucie dobrze spełnionego obowiązku przyczynia się do rozwoju duchowego młodych ludzi. Oni z każdym rokiem pogłębiają wiadomości, sublimują swe uczucia i umacniają wolę bycia lepszym.

W miarę dorastania nabywają umiejętności liczenia się z innymi ludźmi i przynależenia do jakiejś grupy rówieśniczej. Ma to swoje zastosowanie w zapisywaniu się do ministrantów, harcerstwa, czy innych szkolnych organizacji. Każda grupa dobrze uformowana przyczynia się do rozwoju uczuć altruistycznych, a także osobistych ambicji na poziomie szkolnym. Żadna grupa rówieśnicza nie zastępuje domu rodzinnego, gdyż ten jest środowiskiem naturalnym, w którym obowiązują określone normy postępowania. Mają one na celu przygotować młode pokolenie do pełnego odpowiedzialnego życia w dorosłości.

Uczniowie szkolni są poddawani nieustannym zmianom nauczania i nowym obowiązkom. Dla wielu jest to trudne do normalnego znoszenia i dlatego wpadają w różne stresy, a nawet zniechęcenie do odrabiania lekcji. Równocześnie potęguje się u nich pragnienie wyróżniania się w określonej dziedzinie życia domowego, czy szkolnego. Ma to swoje znaczenie w praktykach religijnych i w stylu zachowywania się. Dlatego chętnie uczęszczają na katechezy, bo tam można otrzymać wysokie stopnie, które nie zawsze są wliczane do średniej uczenia się w danej klasie⁶.

Okres szkoły podstawowej znamionuje u młodych intensywne zmiany w postawach religijno-moralnych. Wynika to z nabywania nowych argumentów „za” lub „przeciw”. W niektórych sytuacjach obserwuje się u nich naśladowanie cech osób znaczących. Mogą to być rodzice, wychowawcy lub nauczyciele. Czasem jest to osoba obca znana w środkach masowego przekazu. Takich ludzi naśladowują na miarę swoich możliwości. To wyrabia w nich swoistą wrażliwość na te problemy, które ściśle wiążą się z ich postawą i zainteresowaniami.

Wychowanie dzieci w szkolnym wieku nie pomija przeżyć chrześcijańskiej radości, jaka powinna ich cechować z racji przyjmowanych sakramentów. Wynika ona z ewangelicznej miłości, o której mówi się na katechezie i niedzielnej homilii w kościele. Słowo Boże w sposób zasadniczy wpływa na wewnętrzną przemianę młodych ludzi. Ono uczy trwałej wierności uznanym ideałom, a to ma wielkie znaczenie dla rozwoju procesu samowychowania⁷.

⁵ M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Środowisko wychowawcze: dom, szkoła, środowisko rówieśnicze, parafia*, w: J. KRUCINA (red.), *Katecheta w szkole*, Wrocław 1992, s. 60.

⁶ J. GRACLA, *Stworzenie wspólnoty katechetycznej w klasie szkolnej*, „Katecheta” 1 (1992), s. 227.

⁷ J. KOCHÉL, *Katecheza ewangelizacyjna*, „Horyzonty Wiary” 1 (2001), s. 19.

W każdym środowisku dzieci są przygotowywane do życia samodzielnego. W domu zwraca się uwagę na zdrowie, by mogły poprawnie się rozwijać pod względem fizycznym. W szkole całe zatroskanie skupia się na przekazaniu potrzebnej wiedzy o człowieku i świecie. Natomiast w parafii ukazuje się im prawdy wiary zawarte w Dekalogu i Ewangelii. Uczy się miłości Boga i człowieka, kształtuje się postawy religijno-moralne i umacnia się katolicki światopogląd. Nad całością czuwają rodzice, bo w potomstwie widzą swoich następców, przyszłość narodu i Kościoła⁸.

Wiek szkolny jest dla młodych ludzi czasem intensywnego wzrastania duchowego, wzbogacania intelektualnego, kształtowania uczuć i wyrabiania siły woli. Uczniowie stopniowo przechodzą do coraz pełniejszego poznania otaczającego ich świata i panujących w nim zasad. Zaprawiają się do prawidłowego myślenia i logicznego wyciągania wniosków. Uczą się z każdym rokiem trudniejszych zadań, by w tej dziedzinie życia stawać się bardziej samodzielnymi⁹.

O wielkiej roli rodziców w zakresie wychowania młodego pokolenia wypowiedzieli się liczni pedagodzy i duszpasterze. Mówili o tym również ojcowie Soboru Watykańskiego II w „Deklaracji: O wychowaniu chrześcijańskim” (DWCH). Zwrócili uwagę, że spośród wszystkich środowisk wychowawczych największą rolę spełnia dom rodzinny, w którym mówi się o poprawnym rozwoju potomstwa. Rodzice mocą swego posłannictwa mają czuwać, by młodzi kształtowali swe umysły, rozwijali zdolności, wchodzili w dziedzictwo kultury wytworzonej przez minione pokolenia, kształtowali poczucie wartości, przygotowywali się do życia zawodowego i umacniali swe charaktery (DWCH 5).

Dom rodzinny stanowi jakby centrum poprawnego rozwoju młodego pokolenia. Dlatego ma współdziałać z nauczycielami i duszpasterzami, z różnego rodzaju organizacjami szkolnymi i kościelnymi grupami formacyjnymi, gdzie zwraca się uwagę na wychowanie religijno-moralne. Dzieci w szkolnym wieku pod opieką rodziców zdobywają ważne doświadczenia życiowe, kształtują więzi międzyosobowe, uczą się zaufania do drugich i chrześcijańskiej miłości względem bliźnich. To pomaga im w nawiązywaniu dialogu z Bogiem i ludźmi, kształtowaniu sumienia oraz poszukiwaniu własnej drogi zgodnej z życiowym powołaniem¹⁰.

Dzieci na poziomie szkoły podstawowej potrzebują czegoś więcej niż uczenia się pewnych norm i zasad postępowania. One domagają się od swoich rodziców i wychowawców przykładu i potwierdzenia tego, do czego ich zachęcają. Świadectwo życia jest największą szkołą dla młodych w okresie wzrastania fizycznego i dojrzewania psychicznego. Dom rodzinny stanowi zaciszną oazę, w której odbywają się dialogi na różne tematy interesujące młodych ludzi.

⁸ E. MITEK, *Proces dojrzewania*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 4 (2007), s. 117.

⁹ L. WOŁOSZYNOWA, *Młodszy wiek szkolny*, w: M. ŻEBROWSKA (red.), *Psychologia rozwoju dziecka i młodzieży*, Warszawa 1976, s. 544.

¹⁰ Z. MAREK (red.), *W służbie człowiekowi*, Kraków 1999, s. 70.

Wszelkie kłótnie dorosłych nie zapewniają spokoju, w którym rodzą się u dzieci różne inicjatywy związane z pracą nad sobą.

Każdy dzień w życiu uczniów składa się z szeregu obowiązków domowych, zajęć szkolnych i różnych rozrywek. To one umożliwiają przeżywanie kolejnych dni w roku szkolnym i kalendarzowym. Mają też psychopedagogiczną wartość i dlatego w sposób zasadniczy wpływają na ich formację duchową, a nawet psychiczną mobilizację do kształtowania w sobie pogodnego usposobienia wobec innych we własnym środowisku. Czas dorastania jest dla tego wieku drogą przechodzenia ku dorosłości¹¹.

Do czynników wpływających na rozwój dzieci w szkolnym wieku zalicza się czas poświęcony ich własnym zainteresowaniom, które ubogacają pojawiające się talenty i osobiste zdolności niezbędne w wyborze odpowiedniej szkoły i przyszłego zawodu. Dlatego młodym osobom jest potrzebna pomoc w zakresie doradztwa, wysłuchania pytań i duchowego wsparcia. To wszystko ma wpływać na harmonijny rozwój osobistych dążeń. Oni widzą, że we współczesnym świecie, wskutek laickich mass mediów, istnieje znaczny chaos w zakresie zasad chrześcijańskiej moralności i pojęć religijnych. Dość łatwo spotykają się z kierunkami negującymi konieczność stosowania się do norm przekazywanych przez Boże Objawienie. Wśród uczniów są już tacy, którzy uważają, że normy ułożone przez człowieka są wystarczające dla codziennego życia¹².

Uczniowie uczęszczający na katechezę wiedzą, że jedną z najważniejszych norm sprzyjających w ich rozwoju, jest Dekalog. Życie wedle tych zasad czyni człowieka bardziej wrażliwym w odróżnianiu dobra od zła. Niektóre dzieci doświadczają we własnym domu rodzinnym wiele sprzeczności z normami ewangelicznymi. Brak im prawdziwej miłości rodzicielskiej i solidnego współdziałania w tym, co dobre, uczciwe i sprawiedliwe. Przeszkadza temu kłótnia rodzinna, pijaństwo ojca i wulgaryzm językowy domowników. Brak więc tu miejsca i czasu na zagadnienia formacyjne dotyczące procesu chrześcijańskiego samowychowania.

Pogodny dom w każdej sytuacji sprzyja wychowaniu młodego pokolenia. Tu można uczyć kultury wysławiania się i delikatności wobec bliźnich. Chęć współdziałania rodziców z dziećmi wpływa na tworzenie życzliwej atmosfery w domu. Każdy na swój sposób pragnie wewnętrznego odprężenia po różnorodnych trudach. W katolickiej rodzinie dzień kończy się modlitwą indywidualną lub wspólnotową. Traktuje się ją wychowawczo, by utrwaliła się w późniejszych latach życia i wciąż ukazywała stwórcze dzieło Boga¹³.

¹¹ E. MITEK, *Pedagogika czasu wolnego*, w: C. ROGOWSKI (red.), *Leksykon pedagogiki religii*, Warszawa 2007, s. 520.

¹² D. KOWALSKA, *Autorytet i normy*, Łódź 2003, s. 68.

¹³ E. MITEK, *Zadania wychowawcze rodziców w katolickim domu*, „Studia Paradyskie” 16 (2006), s. 111.

Dzieci, chcąc rozwijać się duchowo, czynią postanowienia lepszego życia w odniesieniu do swego domu, własnej szkoły, czy miejscowej parafii. To wewnętrznie ich upoważnia do regularnego przyjmowania Komunii św. podczas niedzielnej Eucharystii. Nie bez znaczenia są tu I-komunijne przyrzeczenia abstynenckie. Zobowiązują one do życia wolnego od papierosów i alkoholu w całym okresie młodocianym oraz narkotyków przez wszystkie lata. Wypełnienie takich przyrzeczeń jest możliwe przy silnej woli, prawym postępowaniu i pomocy rodziców oraz duszpasterzy.

W okresie szkoły podstawowej wielu chłopców, zwłaszcza po I Komunii św., zapisuje się do służby liturgicznej we własnej parafii. Tam uczęszczając na służenie przy ołtarzu podczas Mszy św., mają okazję zdobywania odpowiednich stopni w hierarchii ministranckiej. Poczynając od kandydata, kolejno przyjmują posługę choralisty, ministranta światła i ołtarza. Takie wyróżnienia nobilitują chłopców i zachęcają do coraz większej gorliwości. Potrafią godzić obowiązki domowe i szkolne z ministranckimi. Wierzą, że do tej posługi powołuje ich Chrystus¹⁴.

Przynależność do służby liturgicznej daje uczniom możliwość wzrastania w łasce Bożej, uczy specyficznej modlitwy, zobowiązuje do szacunku wobec każdego człowieka i kształtuje chrześcijańską miłość bliźniego. Dobrze prowadzeni ministranci otrzymują właściwe przygotowanie do pełnego życia katolickiego. Wśród takich chłopców rodzą się pragnienia służby Bogu w późniejszym kapłaństwie. Wielu wyrasta na przykładnych katolików związanych sakramentem małżeństwa¹⁵.

Wielką rolę w chrześcijańskiej formacji młodego pokolenia spełniają katecheci i duszpasterze. Zachęcają do pełnego uczestniczenia w życiu parafialnym, zwłaszcza w niektórych okresach roku liturgicznego, jak np. w adwencie, wielkim poście i miesiącu maju. Parafia, żeby mogła odgrywać właściwą rolę wychowawczą, powinna tworzyć małe grupy religijne dla każdego okresu rozwojowego uczniów. Często są to oazy i różne ruchy religijne formowane na Ewangelii i pracy charytatywnej. Wymagają one właściwego moderatora i specjalnej formacji duchowej. W niektórych sytuacjach stają się swego rodzaju fenomenem parafialnej ewangelizacji, zwłaszcza wśród rówieśników.

Uczniowie szkoły podstawowej należą do grupy preadolescencyjnej. Jest to taki wiek, w którym pojawiają się zmiany fizyczne i psychiczne, specyficzne objawy fizjologiczne, mocniejsze cechy emocjonalne, głębsze zapotrzebowanie kulturowe, pragnienie dowartościowania społecznego, liczne wątpliwości natury moralnej i religijnej. Dlatego w takich sytuacjach potrzebni są rodzice, którzy z bliska i na co dzień obserwują swoje dzieci¹⁶.

¹⁴ M. BUZO, *Ofiara eucharystyczna w centrum życia rodzinnego*, „Katecheta” 2 (1992), s. 119.

¹⁵ E. MITEK, *Formacja służby liturgicznej – od kandydatury aż po małżeństwo*, w: I. DEC (red.), *Patientia et caritas*, Wrocław 1995, s. 413.

¹⁶ M. KWIEK, *Ojciec i matka w rodzinie*, „Katecheta” 1 (1989), s. 184.

Chcąc stawać się coraz lepszym, dzieci muszą mieć przykład w życiu swoich rodziców i domowników. Cenią sobie gorliwych katechetów i duszpasterzy, którzy uczą, jak należy żyć. Realizacja podawanych norm i zasad jest bardzo trudna, ponieważ w otaczającym świecie istnieją liczne zagrożenia, szczególnie ze strony laickich mass mediów. Są też domy, w których rodzice nie stawiają dzieciom żadnych wymagań, poza dobrymi stopniami w szkole. Nie zwracają uwagi na zachowania zagrażające chrześcijańskiej moralności i osłabieniu praktyk religijnych.

Dzieci zgromadzone w klasie szkolnej na ogół są do siebie podobne, choć mogą być wyróżniające się pod względem rozwoju intelektualnego, zaniedbania religijnego i życia moralnego oraz zasobów ekonomicznych. Wszystkich łączy regulamin szkolny, ale wielu wymaga indywidualnej troski, pomocy materialnej, wsparcia duchowego i miłości pedagogicznej. Są też jednostki, które oczekują bardzo osobistych rozmów¹⁷.

Rodzice we współczesnych czasach są zajęci pracą zawodową i zdobywaniem pieniędzy. Niewiele mogą poświęcić chwil dla swych dzieci. Wiedzą, że one tego potrzebują, ale odkładają sprawy wychowawcze na potem, bo wierzą, że nic im się nie stanie. Tymczasem każdy dzień zaniedbany wychowawczo w okresie dorastania dzieci jest wielką stratą dla ich duchowej formacji. Wówczas dzieci żyją w atmosferze zagrożenia równowagi emocjonalnej, co prowadzi do różnych konfliktów w domu, a nawet w szkole.

Z każdym rokiem dorastania systematycznie rozluźniają się więzi ze środowiskiem domowym, a do głosu dochodzą wpływy grupy, które czasem mogą być destrukcyjne. Młodzi coraz bardziej liczą się ze zdaniem rówieśników, zwłaszcza tam, gdzie rodzice nie dostrzegają ich problemów. Tworzą się samotnie rozmaite grupy, ale nie wszystkie są wychowawczo pożądane. Niektórzy już pod koniec szkoły podstawowej nie opowiadają się dokąd idą, ani też nie dbają o normalne powroty wieczorne¹⁸.

Nie wszyscy rodzice wiedzą, że właściwe wychowanie dzieci w okresie szkolnym jest powiązane ze specyficznym sposobem ich myślenia i działania. Wychowując swe potomstwo, rodzice potrzebują lepszego poznania siebie i własnych możliwości. Wspólnota domowa pomaga w tym procesie, ale nie wyręcza. Rodzice powinni znać cel prowadzonej edukacji, bo to może być powiązane z aktualnymi wymogami społecznymi, z zapotrzebowaniem środowiska i sytuacją życiową. Oni muszą czerpać swe refleksje z osobistych doświadczeń, głoszonych konferencji w szkole, z przekazu duszpasterskiego w kościele i własnego czytania¹⁹.

¹⁷ T. KUKOŁOWICZ, *Szkola systemem społeczno-wychowawczym*, w: J. KRUCINA (red.), *Katecheta w szkole*, Wrocław 1992, s. 25.

¹⁸ E. MITEK, *Domowe wychowanie*, „Adsum” 4 (1992), s. 5.

¹⁹ J. SZCZEPAŃSKI, *Młodzież we współczesnym świecie*, Warszawa 2001, s. 108.

Systematyczne interesowanie się dorastającymi dziećmi jest jedną z głównych metod wychowania rodzicielskiego. Ma to praktyczne zastosowanie i cieszy się powodzeniem wśród wielu rodzin. Rodzice chcąc osiągnąć wychowawcze efekty, muszą być w sensie psychicznym blisko swoich dzieci.

Kończąc szkołę podstawową, dzieci przechodzą do gimnazjum. Tam następuje dalszy proces kształtowania młodego człowieka. Mają temu towarzyszyć rodzice, nauczyciele włącznie z katechetą. Jest to etap, przez który przechodzą wszyscy normalnie rozwijający się uczniowie. Nauka w gimnazjum stawia przed młodymi nowe wymagania, a równocześnie powoli kształtuje się młoda osobowość wspierana czynnikami fizycznymi, wartościami psychicznymi i dążeniami do życia we wspólnocie.

II. WYCHOWANIE W CZASIE UCZĘSZCZANIA DO GIMNAZJUM

Gimnazjum jest szkołą drugiego stopnia, przeznaczoną dla młodzieży po ukończeniu nauczania podstawowego. W obecnym systemie kształcenia, po ukończeniu sześciu klas szkoły podstawowej, uczeń rozpoczyna naukę w gimnazjum, która trwa trzy lata. Jest tam również katechizacja dla tych, którzy nadal pragną doksztalać się religijnie. Niektórzy spośród uczniów są ministrantami lub należą do innych ruchów katolickich²⁰.

Uczniowie gimnazjalni mieszczą się w wieku dorastania. Jest to taki okres w ich życiu, kiedy pojawiają się podstawowe cechy dojrzewania biologicznego, psychicznego i społecznego. Zaznaczają się nowe funkcje poznawcze, emocjonalne i wolitywne. Nabiera znaczenia kryzys autorytetu i rodzą się konflikty ze starszymi. Wszystko to ma powiązanie z kształtującą się nową strukturą psychiczną i stabilizacją światopoglądową²¹.

Uczniowie wchodząc w ten etap życia, wykazują wiele ruchliwości i niezadowolonia z domowego wychowania. Podobne procesy przejawiają się w środowisku szkolnym. Zauważa się u nich ogólne rozleniwienie w obowiązkach szkolnych. Przejawiają się skłonności do przekraczania zakazów oraz nieposłuszeństwa w sprawach zasadniczych. Przemiany fizyczne, które zachodzą w okresie uczęszczania do gimnazjum, wywołują u uczniów różne reakcje. Jedni radośnie je oczekują, a drudzy napawają się lękiem z powodu braku właściwego przygotowania. Przed wszystkimi pojawiają się nowe obowiązki w domu i wymagania w szkole. U wielu zaznacza się znaczna ruchliwość, pragnienie wędrowania i wyjazdów turystycznych.

W życiu młodzieży ministranckiej jest to czas uczęszczania na kursy lektorckie, gdzie przygotowuje się do pełnienia nowych posług liturgicznych. Nauka

²⁰ S. DZIEKOŃSKI (red.), *Katecheza ewangelizacyjna w rodzinie, parafii i szkole*, Warszawa 2002, s. 185.

²¹ J. TARNOWSKI, *Próby dialogu z młodymi*, Katowice 1993, s. 118.

czytania tekstów biblijnych podczas Mszy św. i śpiewu psalmów przynosi pewną satysfakcję. Lektor może w kościele publicznie przekazywać wymagane teksty, stać obok celebransa na pewnym podwyższeniu i korzystać z mikrofonu. Na jego słowa lud odpowiada i śpiewa. Wyróżnia go też sam strój, a więc biała tunika i kolorowe cingulum. To wszystko zobowiązuje go do poprawnego zachowania się i korzystania z pełnego uczestnictwa w Eucharystii²².

Ważnym elementem rozwoju uczniów w okresie gimnazjalnym jest interesowanie się nowymi zjawiskami z dziedziny techniki i przyrody. Wymaga to od rodziców czujności wychowawczej, by odkrywane zjawiska nie prowadziły do zaniedbań szkolnych oraz chęci używania rzeczy zakazanych. Głównie dotyczy to papierosów, alkoholu i narkotyków, a także pornografii.

Z wychowawczego punktu widzenia decydujące znaczenie ma współpraca wychowawcy szkolnego z rodzicami. Wspólne czuwanie nad rozwojem umysłowym i życiem moralnym na co dzień, może chronić młodych przed różnego rodzaju regresją wychowawczą. Wielkie znaczenie mają procesy poznawcze uczniów. Pogłębia się u nich zdolność czynienia analizy i syntezy, a także rozwija się myślenie abstrakcyjne i logiczno-dedukcyjne²³.

W miarę wzrastania fizycznej sprawności i rozwoju wszystkich funkcji psychicznych wzrasta się aktywność gimnazjalistów. Nabierają coraz bardziej cech świadomej i celowej działalności. Przejawia się ona bądź w formie pozytywnej, jako dążenie do wykonywania nałożonych obowiązków, bądź negatywnej, jako podejmowanie czynności wychowawczo destruktywnych. Łatwo zauważają to nauczyciele, a także katecheci na swoich lekcjach. Z powodu niektórych uczniów trudno panować nad klasą w toku przerabiania materiału.

Okres dorastania, to stopniowe wyzwalamie się spod zależności rodziców i niektórych wychowawców. Lekceważy się tych, którzy nie mają wpływu na dyscyplinowanie. Uczniowie o cechach zbyt żywotnych, łatwo wchodzą do grup pozaszkolnych, które odrywają od środowiska domowego. Czynią to celowo, aby łatwiej zmanifestować własne idee nie zawsze aprobowane przez rodziców. Pragną podkreślać swą niezależność od dorosłych. Chętnie rozpoczynają palenie papierosów, picie alkoholu i zażywanie środków narkotyzujących²⁴.

W grupie dorastających uczniów są też inni, pozytywnie ustosunkowani do życia w rodzinie i szkole. Utrzymują dobre relacje z parafią i rówieśnikami. Akceptują przedkładane im wartości i zgodnie z nimi postępują. Rodzice i nauczyciele nie mają wobec nich zastrzeżeń natury wychowawczej. Są zgodni i bogaci w osobistą kulturę. W klasie mają wielu przyjaciół, w grupach rówie-

²² E. MITEK, *Lektor. Droga do liturgicznej posługi*, Wrocław 2000, s. 308.

²³ J. BAGROWICZ, *Towarzyszyć wzrastaniu*, Toruń 2006, s. 118.

²⁴ E. MITEK, *Niebezpieczne tendencje w życiu młodzieży*, „Adsum” 3 (1998), s. 29.

śniczych są przykładni i na ogół dobrze się uczą. Wytwarzają też dobrą atmosferę we własnym środowisku. Są lubiani i szanowani²⁵.

Poprawność zachowania młodzieży gimnazjalnej zależy od wielu czynników. Do podstawowych można zaliczyć, wzajemne zrozumienie się i zaufanie, nadzieję na osiągnięcie wspólnych celów, współpracę i uczestnictwo w koleżeńskim życiu, odporność na zewnętrzne naciski społeczne oraz wyrozumiałość psychiczną i zdolność do samorefleksji. Ta grupa wiekowa kształtuje także swoją osobowość, akcentuje własne „ja” i utrwala młodzieńcze dorastanie. Niekiedy może to być przyczyną konfliktu w środowisku szkolnym i domowym. Z czasem ten stan mija i następuje pogodzenie się z wymogami stawianymi przez środowisko.

Ze względu na dysproporcję między poziomem rozwoju w różnych zakresach funkcjonowania, wiek gimnazjalny należy w znacznym stopniu do czasu trudnego pod względem wychowawczym. Młodzież przeżywa nie tylko kryzys światopoglądowy, ale również nie znajduje właściwych ocen w sferze moralnej. Szuka nowych rozwiązań życiowych, które nie zawsze są aprobowane przez rodziców, wychowawców i duszpasterzy. Zauważa się, że ona sama chce stanowić o sobie i dlatego wzniesła konflikty z dorosłymi²⁶.

Nieporozumienia w życiu gimnazjalnej młodzieży ujawniają się na różnych płaszczyznach, a wynikają m.in. z napięcia powstającego między potrzebą samodzielności a ograniczeniami narzuconymi przez rodziców, dążeniem do niezależności a zakazami, wizjami idealnymi a realnymi zdarzeniami we własnym środowisku. Konflikty pojawiają się na skutek różnego postrzegania rzeczywistości. W ograniczeniach młodzi widzą brak życzliwości. Nie sięgają po obiektywną ocenę, która jest wyrazem troski o ich dobro i bezpieczeństwo.

Do przyczyn, które najczęściej wywołują konflikty w domu należą także cechy osobowościowe rodziców, którzy okazują zbyt przywiązanie do tradycji i stabilności światopoglądowej. Młodzież nie godzi się z nadmiernym ograniczaniem swobody, także w czasie wolnym z wykonywaniem zajęć szkolnych. Ma też zastrzeżenia do ich metod wychowawczych. Natomiast mniej przywiązuje uwagi do własnych słabych ocen w szkole i wygłaszanych poglądów²⁷.

Konflikty dorastającej młodzieży nie mogą ciągnąć się w nieskończoność. Muszą one być w odpowiednim czasie zlikwidowane, jeśli strony chcą zachować ze sobą względnie trwałą więź²⁸. Ma to znaczenie w zachowywaniu własnej tożsamości. Nikt nie lubi pogardy, hipokryzji i obojętności. Każdy pragnie zaufania do siebie i dlatego oburza się na fałsz. Młodzież potrzebuje duchowego wsparcia, życzliwości, dobroci i przyjaźni. Te czynniki ją przekonują do wiary, że jest potrzebna i ma konkretne zadania, których nikt inny nie zrealizuje.

²⁵ J. BAJSZCZAK, *O dyscyplinie w wychowaniu*, Warszawa 1999, s. 98.

²⁶ J. CYMAN, *Niektóre zagrożenia wychowania młodzieży w rodzinie*, „Katecheta” 4 (1990), s. 239.

²⁷ A. BANDURA, *Agresja w okresie dorastania*, Warszawa 1998, s. 218.

²⁸ T. SKIBIŃSKI, *Postulaty młodzieży w zakresie dążenia do likwidacji konfliktów z rodzicami*, w: E. MITEK (red.), *W Kręgu katolickiej pedagogiki*, Wrocław 2003, s. 251.

Młodzieży ministranckiej na poziomie gimnazjalnym daje się nowe zadania w parafii. Są to czynności okolicznościowe, które pomagają w nabywaniu własnej wartości. Opiekunowie chętnie korzystają z jej pomocy, np. w budowaniu ołtarzy na Boże Ciało, robieniu szopki w adwencie, czy Bożego grobu w wielkim tygodniu. Ponadto, jest to czas chodzenia na kurs lektorski w celu przygotowania się do nowej posługi liturgicznej przy ołtarzu podczas sprawowania Eucharystii²⁹.

Kursy lektorskie są organizowane niekoniecznie w parafii. Często odbywają się one w dekanacie dla wszystkich ośrodków duszpasterskich do niego należących. Frekwencja tej młodzieży jest zadawalająca. Świadczy to o poprawnym jej rozwoju religijnym. Nie zwalnia to jednak uczestników od przeżywania różnych wątpliwości, co powoduje u niektórych jakąś niepewność i niestałość. Dlatego nie każdy kończy kurs i nie wszyscy przyjmują promocję. Odchodzący stają się krytyczni wobec prowadzących i swoich katechetów.

Młodzież ministrancka wymaga dodatkowej opieki i wiele rozmów na tematy wiary i moralności, sensu służenia przy ołtarzu i bycia w służbie liturgicznej w okresie chodzenia do gimnazjum. Na wyjątkową cierpliwość i wyrozumiałość muszą zdobywać się jej spowiednicy. Młodzi przejawiają swe zastrzeżenia do Dekalogu i Ewangelii, bo trudno pogodzić się im z zakazami, skoro człowiek jest wolny w swej decyzji.

Na kształtowanie postaw religijności u uczniów z gimnazjum wpływa przygotowywanie się do przyjęcia sakramentu bierzmowania. Otrzymują go przeważnie pod koniec klasy III. Są świadomi, że bierzmowanie ubogaca łaskę sakramentu chrztu i wyposaża w dary Ducha Świętego. Wszystko to ma znaczenie w głębszym rozumieniu synostwa Bożego, ścisłej łączności z Chrystusem i Kościołem, a także parafią. Sakrament bierzmowania uaktywnia jednostkę w posłaniu ewangelizacyjnym we własnym środowisku, któremu towarzyszy świadectwo codziennego życia (KKK 1316).

Katecheci przekonują młodzież gimnazjalną, że sakrament bierzmowania zachęca do życia zgodnie z zasadami wiary, zwłaszcza w towarzystwie rówieśników, gdzie trzeba odpowiadać na różne pytania natury światopoglądowej. Młodzi chcą wiedzieć, jaki jest sens życia ludzkiego, kim jest się w zamiarach Bożych, jak należy postępować, aby wypełnić swe życiowe zadanie i osiągnąć zbawienie. Oni nie posiadają wystarczającej wiedzy na tematy filozoficzno-teologiczne i dlatego potrzebują pomocy ze strony duszpasterstwa parafialnego³⁰.

Bogatsi w wiedzę religijną, w porównaniu do rówieśników, są ministranci, bo oni oprócz tygodniowej katechezy szkolnej mają swe spotkania formacyjne w parafii. Posiadają dostęp do odpowiedniej lektury i częstszy przystęp do kapłana-moderatora. Tam zdobywają kolejne stopnie swoich posług: ministranta

²⁹ E. MITEK, *Duszpasterstwo wśród ministrantów*, „Studia Paradyskie” 13 (2003), s. 57.

³⁰ TENZE, *Pedagogika Jezusa*, w: Z. GODLEWSKI (red.), *Przemawiaj do nich moimi słowami*, Warszawa 2007, s. 404.

ołtarza i słowa Bożego. Nabywają potrzebnych sprawności liturgicznych i ubogacają się na niedzielnych homiliach głoszonych w kościele³¹.

Katolicka młodzież w gimnazjalnym wieku swego życia należy także do różnych grup religijnych działających przy parafii. Można tu wymienić niektóre – schole muzyczne, oazy, wspólnoty z Taize, odnowę w Duchu Świętym itp. Każda grupa ma swojego moderatora, który kształtuje jej wiarę i zachęca do dzielenia się nią w gronie rówieśników. Młodzież zrzeszona w katolickich ruchach szuka wśród siebie przyjaciół, pomocy, akceptacji, wzorów postępowania, oparcia i okazji do dyskusji. Młodzi uczą się sztuki brania odpowiedzialności za to, co kiedyś stanie się ich terażniejszością (LdM 16).

Realizowanie takich założeń formacyjnych świadczy o głębokiej trosce kapłanów. Zależy im na każdym młodym człowieku, który przychodzi do parafii, aby bardziej związać się z jej wspólnotą. Wielką pomoc w katolickim wychowaniu młodzieży gimnazjalnej świadczą katecheci, którzy współpracują ze swoimi duszpasterzami parafialnymi. Moderatorzy łatwo spostrzegają, że młodzież stale podlega zmianie na skutek oddziaływań środków społecznego przekazu. Dotyczy to sposobu jej myślenia, argumentowania i młodzieńczego filozofowania. Systematyczna pomoc osób dorosłych może przyczyniać się do oczekiwanej u młodych stabilizacji postaw³².

Wychowanie młodzieży dojrzewającej jest ważnym zadaniem rodziców wobec całej rodziny, parafii i narodu. Nikt z dorosłych nie może się zwalniać od tej pracy. Nie musi ona być systematyczna, bo sporadyczne uwagi, porady i konkretne wskazania również mają swą wartość wychowawczą. Młodzi mając wsparcie od rodziców, nauczycieli i duszpasterzy, łatwiej podejmują przydzielane im zadania i czynią to bardziej świadomie. Czują się odpowiedzialni w budowaniu wspólnego domu, tworzeniu braterstwa z innymi i zabieganiu o pokój między ludźmi³³.

Młodzież gimnazjalna tak intensywnie się zmienia, że z łatwością zauważą to rodzice, wychowawcy, katecheci i duszpasterze, a także krewni i znajomi. Dotyczy to rozwoju fizycznego, emocjonalnego i wolitywnego. Jednak jej życie religijno-moralne w wielu sytuacjach budzi zastrzeżenie. Uczniowie z gimnazjum przechodzą trudny okres adaptacji do nowej rzeczywistości. Spostrzegają zmiany u siebie, a także spotykają się z nowymi obowiązkami w porównaniu do szkoły podstawowej. Nie jest im łatwo przyjmować nowe przedmioty i kryteria ocen, bo te wymagają dojrzszej mentalności, bardziej zdyscyplinowanej woli i szlachetniejszych stanów emocjonalnych. Wszyscy zajmujący się ich wychowaniem wiedzą, że w tym wieku życia przechodzi się swoistą transformację. Jest to droga prowadząca do wyższych faz rozwojowych, bardziej ustabilizowanych³⁴.

³¹ F. BLACHNICKI, *Ministranci*, w: Tenże (red.), *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, s. 167.

³² J. SŁOMIŃSKA, *Wychowanie religijne w rodzinie*, Warszawa 1999, s. 48.

³³ J. KRÓLIKOWSKI, *Trudności wychowawcze w rodzinie*, „Katecheta” 4 (1991), s. 252.

³⁴ A. BERDYCHOWSKI, *Kontakty wychowawcze*, Warszawa 1992, s. 68.

III. WYCHOWANIE MŁODZIEŻY SZKÓŁ PONADGIMNAZJALNYCH

Edukacja w szkole zawodowej lub liceum dotyczy młodzieży po ukończeniu gimnazjum. W tym okresie osiąga ona dojrzałość biologiczną, posiada duży stopień wrażliwości, zwiększa zasób intelektualny oraz przygotowuje się do pełnienia roli człowieka dorosłego. Jest to etap przejścia z lat młodzieńczych do pełnej odpowiedzialności za siebie i innych. Pojawiają się na tym etapie nowe zadania związane z osiągnięciem zawodu lub dyplomu maturalnego.

Ta grupa młodzieży zdecydowanie pragnie sama decydować o swoim losie i dokonywać życiowych wyborów. Nie może jednak pozostawać sama ze swoimi problemami. Starsi chętnie jej służą własnym doświadczeniem. Największą rolę mogą tu odegrać wciąż życzliwi rodzice, dobrzy nauczyciele i gorliwi duszpasterze. Na tym etapie nauczania i wychowywania jest w szkole katecheza. Uczniowie przychodzą na edukację religijną tylko z własnego wyboru³⁵. Jest to zgodne z regulaminem szkolnym i ustaleniami duszpasterskimi.

Młodzież ze szkół średnich przechodzi okres dorastania zwany czasem adolescencji. Zjawisko wydłużania się tego procesu nawet do 25 roku życia uznaje się pod względem wychowawczym za pozytywne, gdyż pozwala na uzyskiwanie coraz wyższego poziomu zawodowego i społecznego. Jest to możliwe dzięki stale nowym informacjom zdobywanym w szkole oraz środkach masowego przekazu, które przybliżają tajemnice współczesnego świata. Nowoczesne media pozwalają odkrywać procesy zachodzące w środowiskach ludzkich i przyrodzie, włącznie z kosmosem. Dzięki temu młodzież osiąga odpowiedni poziom wiedzy i potrafi na ten temat dyskutować z dorosłymi³⁶.

Charakterystyczną właściwością tego okresu jest przywiązanie się do osób spoza rodziny i uleganie wpływom rówieśników. Szczególnej wartości nabierają więzy koleżeńskie i przyjaźnie nawiązywane w szkole oraz w innych środowiskach. Młodzi chętnie przebywają w grupach koedukacyjnych, które w niektórych sytuacjach przeradzają się w sympatie i coraz bliższe sytuacje emocjonalne. Zdarza się, że one trwają jeszcze po ukończeniu szkoły i przekształcają się w narzeczeństwa.

Kluczowym zadaniem okresu późnej adolescencji jest kształtowanie się własnej tożsamości wyrażanej w samodzielnym myśleniu. Stan taki sprawia, że uczniowie w tym wieku reagują na wiele zjawisk podobnie, bo to ma związek z harmonią cech biologicznych, psychicznych i społecznych. Natomiast przeżycia religijne idą w parze z postawami moralnymi. Osoby praktykujące postępują zgodnie z nauką Kościoła i nie wyrażają w tej dziedzinie swoich zastrzeżeń³⁷.

³⁵ S. DZIEKOŃSKI, *Religia w dialogu z edukacją*, Warszawa 2004, s. 108.

³⁶ E. HURLOCK, *Rozwój młodzieży*, Warszawa 1989, s. 178.

³⁷ A. KICIŃSKI, *Wszólnota dla reewangelizacji dorastającej młodzieży*, „Katecheta” 9 (2005), s. 61.

Młodzież ze szkół średnich w swoim porywie idealizmu pragnie przebudować świat i całą współczesność. Choć w niej żyje i uczy się, nie ze wszystkiego jest zadowolona. Chce osiągnąć określony zawód, ale nie za wszelką cenę. Szuka łatwych dróg, choć wie, że nie zawsze na tym dobrze się wychodzi. Wielką rolę spełniają tu rodzice, którzy dopingują do wytrwałości w nauce. Przekonują, że tylko na tej drodze dochodzi się do matury i dalszych studiów specjalistycznych na wybranych uczelniach. Dyplom uczelniany podnosi statut społeczny, a także przyczynia się do większej zamożności pod względem materialnym. Ceną takich osiągnięć jest solidna praca o określonym profilu³⁸.

Młodzież w okresie ponadgimnazjalnym jest już na tym etapie rozwoju, który zmierza ku pewnej stabilizacji intelektualnej i uczuciowej. Dotyczy to również życia religijnego i poglądów moralnych. Wielu z nich ma już poza sobą okresy burz i kryzysów. Zaczyna coraz poważniej myśleć o stabilizacji w zakresie własnej rodziny i szukać miejsca dla siebie w konkretnym środowisku.

Zainteresowania tej młodzieży przesuwają się ku wartościom uniwersalnym. Często przechodzi ona od spraw osobistych do problemów konkretnego życia. Rodzice patrzą na to z pewnym lękiem, ponieważ nie mają pewności, że wybór ich dzieci jest właściwy i będzie przynosił sukcesy życiowe. Wyrażana troska jest chęcią towarzyszenia swemu dziecku. Chcą z nim podtrzymywać stosunki partnerskie i nadal doradzać, a nawet pomagać materialnie³⁹.

Młodzież ze szkół średnich wymaga szczególnej opieki pastoralnej. Jest to swoistego rodzaju ochrona przed odchodzeniem od obyczajów chrześcijańskich oraz osłabieniem moralności i wiary. Dużym zagrożeniem są ruchy pseudocharyzmatyczne i bazujące na parapsychologii. Niektóre z nich hołdują idolom propagującym seks, alkohol, papierosy i narkotyki. Są w tej grupie osoby zapatrzone w bohaterów ze świata piosenkarzy i sportowców, z którymi spotykają się w mass mediach.

Jest jeszcze inna grupa młodzieży w szkołach ponadgimnazjalnych. Pragnie ona realizować wartości ewangeliczne i opowiada się za wolnością i pokojem, prawdą i miłością, sprawiedliwością i bezinteresownością. Cieszy się dużym sentymentem w środowiskach parafialnych. Niektórzy z tej grupy należą do ruchów religijnych i służby liturgicznej. Mają okazję do pogłębiania życia duchowego i uczyć się bycia we wspólnocie. W zakresie szkoły średniej proponuje się im posługę w charakterze ceremoniarza i animatora liturgicznego oraz stałego lektora⁴⁰.

³⁸ E. NĘCKA, *Trening twórczości*, Kraków 1998, s. 198.

³⁹ S. ŁASTIK, *O współczesności bez osłonek*, Warszawa 1999, s. 108.

⁴⁰ J. ZDRZAŁEK, *Ruchy katolickie w Polsce*, Warszawa 1994, s. 16 n.

IV. ZAKOŃCZENIE

Biorąc sumarycznie zagadnienie wychowania dzieci i młodzieży katolickiej na różnych poziomach szkolnych, trzeba przyznać, że młodzi w tym wieku życia wyrażają duże zainteresowanie własnym środowiskiem i pragną w nim się odnaleźć zgodnie z posiadanym wykształceniem. Spotykają się z wieloma osobami życzliwymi, pragnącymi wspierać ich duchowo, a nawet religijnie i społecznie. Dorośli czują w sobie odpowiedzialność za ukształtowanie młodego pokolenia. Patrzą na nich oczyma przyszłości, bo oni kiedyś przejmą wszystkie dziedziny życia i dlatego stają się nadzieją własnych rodzin, parafii i narodu.

Wychowanie dzieci w szkolnym wieku i młodzieży gimnazjalnej oraz zmierzającej ku maturze i zdobycia określonego wykształcenia zawodowego, wymaga pedagogicznej harmonii ze strony rodziców, nauczycieli i duszpasterzy. Przed młodymi są stawiane różne zadania, a do podstawowych należy nauka. Nie zwalnia to nikogo od pracy nad sobą w celu ukształtowania własnego charakteru i osobowości. Zdobywa się te struktury duchowe w oparciu o współpracę z osobami wychowującymi.

Z katolickiego punktu widzenia ważne jest wychowanie do sakramentów świętych – spowiedzi, Komunii św. i bierzmowania, a w dalszej konsekwencji do małżeństwa i życia w całkowitym oddaniu się Jezusowi. Z powyższego powodu jedni osiągają kapłaństwo, a inni zakonną konsekrację. Systematyczne uczestnictwo we Mszy św., przynajmniej niedzielnej i świątecznej, zachęca uczniów do aktywnego uczestnictwa w szkolnej katechizacji.

Formacja katolicka młodego pokolenia obejmuje wychowanie do świadomej wiary i jedności z Kościołem. Na tej drodze osiąga się osobistą świętość i niesienia dobra innym. Ważne jest dawanie świadectwa, by drugich zachęcać do rozeznania własnego powołania życiowego, które jest darem Boga. Dom katolicki, właściwa szkoła i aktywnie pracująca parafia, dokładają starań, by jak najlepiej wychować młodych ludzi. Życzliwy stosunek ludzi dorosłych, do dzieci szkolnych i młodzieży sprzyja ich dobremu samopoczuciu. Ożywiani duchem pedagogicznej miłości mogą patrzeć na swe życie z właściwym optymizmem.

ZUSAMMENFASSUNG

Kinder- und Jugendziehung in der Pubertätszeit

Die junge Generation erfordert in jeder Lebenszeit eine Erziehungsführung. Damit beschäftigen sich hauptsächlich die Eltern. Mit der Zeit, wenn die Kinder zur Schule gehen, teilen die Eltern ihre Pflichten mit den Lehrern, Katecheten und Seelsorgern. Dank diesem werden die Kinder von dem Familienhaus, der Schule und der Pfarrei erzogen.

Die Schüler gehen in ihrem Leben durch verschiedene Lehrstufen. Erst sind sie in einer Grundschule, dann im Gymnasium, und zum Schluß lernen sie in einer Oberschule oder in einer Berufsschule. In allen Typen der Schullehre gibt es eine Katechisation, die für die nächsten Sakramente vorbereitet – zur 1. Beite, zur 1. Hl. Kommunion, und zur Firmung.

Ein wesentliches Element der Schuledukation ist die Erziehungslehre. Sie bereitet die Kinder und die Jugend für die zukünftigen Aufgaben vor, die die erwachsene Menschen ausführen. Das Elternhaus lehrt die Pflichten in der Familie, die Schule bildet in verschiedenen Berufen, und die Pfarrei ermutigt zur Realisierung der Tugend der Liebe, die aus dem Dekalog und dem Evangelium hervorgehen.

Słowa kluczowe / key words:

wychowanie, dzieci, młodzież, okres dorastania
education, children, adolescents, adolescence

KS. ZBIGNIEW STOKŁOSA

DAS HEILIGE BILD. ANMERKUNGEN ZU EINER CHRISTLICHEN TRADITION DER ANGEMESSENEN VEREHRUNG GOTTES

I. DAS BILD ALS PHÄNOMEN DER RELIGIONEN

Bildliche Darstellungen begleiten die Menschheit seit Anfang ihres Daseins. Die Höhlenmalereien geben davon Zeugnis und zeigen die Verehrung der numinosen Wirklichkeit im religiösen Sinn. In den schriftlosen Kulturen ist das Verständnis von Bildern eher magisch. Es besteht darin, daß durch die Darstellung Macht und Einfluß über die dargestellte Realität gewonnen werden soll. Die Abbildung wird oft identifiziert mit der Gottheit, die das Bild repräsentiert. Diese Identifizierung bewirkt eine kultische Verehrung z.B. durch Darbringung von Opfern, durch Salbung oder Kleidung. Die Haltung gegenüber dem religiösen Bild war ein wesentlicher Faktor, der die Geschichte der Religionen mitgeprägt hat.

So sind im Buddhismus, der am Anfang nur Symbole für Buddha verwendet hat, in der späteren Entwicklung, besonders im tibetischen Buddhismus, bildliche Darstellungen vorhanden, die auch als Meditationshilfe dienen.

Im Hinduismus bildete sich eine reiche Ikonographie aus.¹ Im Judentum und im Islam ist das Verbot, Gott bildlich darzustellen, stark ausgeprägt. Es geht auf die Einsicht zurück: Gott ist so unfafßbar, daß kein menschliches Bild ihm gerecht werden könnte. Aus diesem Grund gab es im Allerheiligsten des Tempels in Jerusalem kein Bild von Gott. Aus diesem Grund ist auch die Kaaba in Mekka bis heute leer.

¹ Vgl. J. FIGL, *Art. Bild. I. Religionsgeschichte*. In: LThK Bd. II, Frankfurt im Breisgau 2006, 440f.

Die Christen glauben, daß Jesus Christus Gottes Bild ist. Im NT heißt es, er sei das „Abbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15). Christen haben sich daher von Anfang an nicht gescheut, Christus darzustellen.

1. Das Bild in Judentum

Für die Menschen im alten Israel war das Anfertigen von Kultbildern von Jahwe völlig unvereinbar mit ihrem Glauben. Dafür gibt es zwei Gründe. Im AT finden sich Texte, die sich mit dem heidnischen Kult befassen und die eine zunehmende scharfe Feindschaft gegen die heidnische Gottesverehrung in Bildern bei den benachbarten Nationen Israels zeigen. Für die Israeliten ist Jahwe das einzige und alles umfassende Subjekt des Göttlichen; darum ist die Bilderverehrung der Heiden sinnlos, denn die heidnischen Gottheiten sind für das Volk Israel bloß Luft, Eitelkeit, falsche Vorstellungen. Der Spott darüber, daß der heidnische Gottesverehrer eine Vorstellung von seinem Gott habe, die sich mit dem physischen Gegenstand, der ein beschmierter Holzklötzchen oder eine behauene Steinmasse ist, vor ihm deckt, enthält ein Großteil Karrikatur. Selbst Horaz spottet in den Satiren: „Einst war ich ein Feigenbaum, nutzloses Holz, als der Tischler, nach einigem Zögern, ob er einen Stuhl oder einen Priapus aus mir machen sollte, sich für den Gott entschied.“² Das isrealitische Bilderverbot findet seine Festschreibung im Dekalog; Zentrum bildet das zweite der Zehn Gebote. Die meisten Kommentatoren behaupten, daß das Bilderverbot auf die veränderten Bedingungen und bedrohenden, unkontrollierten Synkretismen durch die Kultur von Kanaan in Palästina und den Küstenstädten des Mittelmeeres zurückzuführen ist.³ In der späteren Entwicklung konnten die jüdischen Gemeinden so bei kultischen Verehrungen selbst beurteilen, was zu einem Fremdkult gehörte oder religiös als neutral gelten konnte. Nur plastische zweidimensionale Darstellungen wurden immer als problematisch empfunden. Die Konfrontationen mit der hellenistischen Umwelt und der römischen Herrschaft begünstigten eine rigorose Auffassung.

Erst das rabbinische Judentum hat ab dem 2. Jh. n. Chr. in einer entspannteren Atmosphäre großzügiger geurteilt, indem die Mode gewordene Mosaikfußbodenkunst außer im privaten Bereich auch im Synagogenbau Palästinas zwischen dem 3. und 6. Jh. Anwendung fand. Im 6./7. Jh. kam es z. Zt. der schroffen Konfrontation mit Byzanz, eventuell auch beeinflusst vom Bilderstreit in der Umgebung, zu einer bilderfeindlichen Reaktion.

Für die Juden im islamischen Bereich wurde die strenge Auffassung aktualisiert und mit wenigen Ausnahmen dem extrem bilderfeindlichen Islam angeglichen. Im christlichen Raum ist der Befund regional und zeitlich unterschiedlich. Im privaten Bereich und zu repräsentativen Zwecken, auch innerhalb von Gemeinden, wurde die Buchillustration recht intensiv gepflegt. Auch im Buch-

² A. NICHOLS, *Israels Bilder*, In: *IKaZ* 18 (1989), 541. Literatur: Horaz, Satiren I, 8, 1.

³ Vgl. *abd.*, 540f.

druck der Spätrenaissance und der Barockzeit machte man die Mode der Zeit mit, natürlich mit jüdischen Symbolen. Im synagogalen Bereich wurde meist restriktiv verfahren, indem teils die alte Götzendienst-Halacha weitergeführt wurde, animiert durch den visuellen Eindruck öffentlich christlicher Kultdemonstration, teils die Befürchtung einer Ablenkung von der Gebetskonzentration geäußert wurde. In diesem Sinn zieht sich die Diskussion bis ins 20. Jh. hinein. Im 19. Jh. stellte sich für das Reformjudentum die Frage neu, wobei u.a. Glasfenster zur Debatte standen.⁴

Die alten Synagogen waren reich mit der Darstellung biblischer Szenen ausgeschmückt. Sie galten keineswegs bloß als Bilder vergangener Ereignisse, als eine Art von bildhaftem Geschichtsunterricht, sondern als ein Erzählen (Haggada), das erinnernd Gegenwart schuf, in der liturgischen Vergegenwärtigung beteiligt.⁵

II. DAS BILD IN CHRISTENTUM

Die ersten christlichen Bilder finden sich in den Katakomben. Sie greifen weithin einfach den von der Synagoge geschaffenen Bilderkanon auf, geben ihm aber eine neue Art von Gegenwart. Einzelne biblische Ereignisse werden den christlichen Sakramenten und Christus selbst zugeordnet, z. B. die Arche Noach und der Durchzug durch das Rote Meer werden zu Hinweisen auf die Taufe, die Opferung Isaaks und das Mahl der drei Engel mit Abraham weisen auf das Opfer Christi und die Eucharistie hin. Ereignisse der Rettung, wie die der Jünglinge im Feuerofen und Daniels in der Löwengrube, erinnern an die Auferstehung Christi und unsere eigene Auferstehung.⁶

1. Was ist ein religiöses Bild?

Das Bild ist eine Gestalt, die durch ihr Gefüge eine andere Wirklichkeit vergegenwärtigt. Der Begriff des Bildes ist also nicht identisch mit dem des Kunstwerks, vielmehr ist er philosophisch umfassender. In seiner theologischen Prägung ist der Begriff des Bildes dem Sakrament verwandt, da das Sakrament durch ein äußeres Zeichen ebenfalls eine andere Wirklichkeit – die Gnade – gegenwärtig setzt.

Die metaphysische Bedeutung des Bildes zeigt die heidnische Kultur sehr deutlich. Die Bibel antwortet darauf mit einem Bilderverbot: „Du sollst dir kein Gottesbild anfertigen noch irgendein Abbild von dem, was oben im Himmel oder unten auf Erden oder im Wasser unter der Erde ist; du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und sie nicht anbeten“ (Ex 20,4f.). Sie sagt jedoch auch: „Und Gott

⁴ Vgl. J. MAIER, *Art. Bild. Im Judentum*, In: ³LThK Bd. II, 443,3f.

⁵ Vgl. J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i Br. ²2007, 100.

⁶ Vgl. ebd., 100f.

schuf den Menschen als sein Bild. Als Gottes Bild schuf er ihn“ (Gn 1,17). Paulus schreibt: Christus „ist das Abbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1, 15; 2 Kor 4,4).

Je nachdem, was das Bild zeigt, verändern sich Charakter und Bedeutung des Bildes. Das Götzenbild trägt seinen Wert in sich (es ist „ad se ipsum“). Das christliche Bild weist auf etwas anderes hin („ad aliquid“). Diese unterschiedliche Auffassung von Bildern hat einen Streit mit sich gebracht, der bis zur Gegenwart dauert.⁷

III. GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG

Eine erste Phase des Streites setzte mit dem Bilderverbot des AT ein. Dieses verbot nicht Kunstwerke zu schaffen, sondern nur monumentale Plastiken, da Schöpfung, Mensch und Himmel als Abbild Gottes immer die primäre Wirklichkeit sind im Gegensatz zur sekundären Wirklichkeit des Kunstwerkes. Auch Platon und Plotin haben mit dem Bild nicht das Kunstwerk, sondern den Kosmos, besonders den Himmel gemeint. Das „Schattenbild“ der Maler war ihnen verdächtig. Diese Auffassung behielten die früheren Theologen grundsätzlich bei.

Durch die Christologie, besonders die Menschwerdung Gottes, hat die religiöse Kunst eine Grundlage gewonnen, vor allem in der Malerei. So ist der Sohn „das völlig gleiche Bild Gottes“ (...) das Bild des Sohnes ist der Heilige Geist (...) Ebenbild Gottes ist der Mensch; Bild eines Gedankens ist das Wort; Bild ist die Erinnerung an Vergangenes und die Vorausdarstellung der Zukunft. Alles ist ein Bild, und das Bild ist Alles. Bei dieser Spekulation werden Ähnlichkeit (ὁμοίωμα), Ursprungsbeziehung (ἐχτύπω) und offenbaren der Charakter als Bildelemente unterschieden.“⁸

1. Verständnis und Anwendung bildlicher Darstellungen im Westen.

Im 3. Jh. entstand, vor allem im Bereich italienischer Grabkunst in den Katakomben, ein erster Bild-Kreis. Mit dem Bau der ersten Kirchen im 4. Jh. bildet sich ein Kirchendekorations-Programm heraus, das in der Apsis den herrschenden Christus, im Langhaus biblische Geschichte zeigt. Im Jahre 600 schrieb P. Gregor d. Gr. den Brief „Litterarum tuarum primordia“ an Bischof Serenus von Marseille, indem er die „adoratio“ der Bilder ablehnte, ohne jedoch zwischen δουλεία und λατρεία Bilderverehrung und Anbetung Gottes selbst zu unterscheiden. „Uns war ... berichtet worden, Du habest ... Heiligenbilder mit der vorgeblichen Entschuldigung, sie dürften nicht angebetet werden, zerbrochen. Und zwar heißen wir durchaus für gut, daß Du verboten hast, daß sie angebetet werden; daß Du sie aber zerbrochen hast, tadeln wir. ... Es ist nämlich

⁷ Vgl. H. SCHADE, *Art. Bild, Bilderverehrung, Bilderstreit*, In: Rahner, Karl (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. I, Freiburg 1972, 336.

⁸ Ebd., 336.

etwas anderes, ein Bild anzubeten, als durch das, was das Bild erzählt, zu lernen, was anzubeten ist. Denn was für die, die lesen können, Schrift ist, das leistet für die schauenden Ungebildeten das Bild, weil in ihm Unkundige sehen, wonach sie trachten sollen, in ihm lesen, die die Buchstaben nicht kennen; daher steht auch vornehmlich für die Völker anstelle des Lesens das Bild. ...Wenn einer Bilder herstellen will, untersage es keinesfalls; Bilder anzubeten, aber vermeide in jeder Weise. Vielmehr soll Deine Brüderlichkeit angelegentlich dazu ermahnen, daß sie aufgrund des Anschauens der Begebenheit die Glut der Reue empfangen und sich in der Anbetung der alleinigen, allmächtigen, heiligen Dreifaltigkeit demütig niederwerfen“ (DH 477).

In diesem Brief hebt P. Gregor vor allem nur den pädagogischen Wert der Bilder hervor, die als *biblia pauperum* bekannt wurden. Dieses Verständnis von Bildern wurde auf der Frankfurter Synode von 794 bestätigt.⁹

Am Ende des 10. Jh. kommen plastische Kult-Bilder auf, deren Verehrung zumeist durch eingeschlossene Reliquien legitimiert wird. Seit dem 13. Jh findet man in den Kirchen ein Kreuz, das zuerst den triumphierenden Christus darstellt, der vom Kreuz herab regiert und auf diese Weise augenfällig macht, was im Johannesevangelium steht: „Wenn ich erhöht sein werde, werde ich alle an mich ziehen“ (12, 32). In der Zeit der Verbreitung der Pest werden bei dem Triumphkruzifix immer mehr die blutenden Wunden und die schreckliche Marter der verrenkten Glieder betont. So soll der Gläubige, der unter einem solchen Kruzifix kniet, die Skulptur des Gekreuzigten mit dem Messopfer, das dargebracht wird, verbinden. Durch diese Zusammenschau soll der Gläubige fähig werden, seine persönlichen Leiden mit den Leiden des Heilandes zu vereinen.¹⁰

Die Sinnlichkeit der Gotik führte seit dem 12./13. Jh. zu einer neuen Vergewärtigung von Kindheit und Passion Christi im Bild. Die zunächst unter östlichen Einfluß entstehenden Tafelmalereien (*maniera greca*) bekamen besondere Bedeutung sowohl als Andachts-Bilder wie auch als Altarbilder. Ein klassisches Beispiel ist der Altar von Grünewald in Colmar, den er für die Krankenhauskirche angefertigt hat. Der neugegründete Servitenorden, aber auch andere Gemeinschaften verbreiteten das Madonnen-Bild, das in der Folgezeit auch den größten Anteil unter wunderwirkenden und verehrten Bildern stellt.

Die Reformation im 16. Jh. verhielt sich der Bilderverehrung gegenüber ablehnend. Während das Luthertum Bilder duldete, führte die radikale Verwerfung von Bildern im Calvinismus zur Zerstörung des Vorhandenen. Dem gegenüber förderte die Gegenreformation das Bild als Gegenstand der Frömmigkeit. Die Vielzahl der Wallfahrten zu wundertätigen Bildern ist für die Barockzeit bezeichnend. Das kleine Andachts-Bild, oft in Form eines billigen Druckes,

⁹ M. KUNZLER, *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007, 302.

¹⁰ Vgl. H. PFEIFFER, *Der pädagogische Aspekte der christlichen Architektur und bildenden Kunst*, In: *IKaZ* 18 (1989), 561.

ist seit der Spätgotik weit verbreitet. Zu einem Bildersturm größeren Ausmaßes kam es im Gefolge der Französische Revolution.¹¹

Die Aufklärung hat zu neuem Ikonoklasmus geführt, der nach Ratzinger vielfach geradezu als Auftrag des II. Vatikanischen Konzils angesehen wurde.¹²

Bis heute sind Bilder im Westen in erster Linie Ausdruck des künstlerisch begabten Menschen. Seine Aufgabe ist es, würdige Räume für den Kult zu schaffen und Bilder, die den Glauben illustrieren. Solche heiligen Bilder wurden für Katechese und Liturgie aus pädagogischen Gründen eingesetzt.¹³

2. Verständnis und Anwendung bildlicher Darstellungen im Osten

Seit dem 6. Jh. bricht sich das verehrte Bild, die Ikone, im Osten Bahn. Heiligenviten berichten von Bild-Wundern. Zu den verehrten und Hilfe spendenden Bildern gehörten vor allem Wandmalereien, Mosaiken, amulettartige Anhänger, in mittelbyzantinischer Zeit auch Stein-, Elfenbein- und Steatitreliefs (keramischer Werkstoff, der aus 80-85 % Speckstein, 5-15 % Ton u. bis 5 % Feldspat bei einer Temperatur von 1380-1410 °C gebrannt wird), seit dem 13. Jh. auch die Tafelmalerei. Die Zahl der Bilder insgesamt ist zunächst relativ gering gewesen. In Kleinasien und Armenien kam es zum großen Bilderstreit, als sich seit 726, verstärkt seit 730, das byzantinische Kaisertum gegen die Bilder wandte. Auf dem sich ökumenisch verstehenden Konzil (Synode von Hierieia) wurde 754 die Abschaffung der Bilder sanktioniert.¹⁴

Für Joseph Ratzinger stellt Ikonoklasmus eine Antwort auf die falsche Sakramentalisierung des Bildes dar. „Der Ikonoklasmus bezog seine Leidenschaft zum einen aus wirklich religiösen Motiven, aus den unleugbaren Gefährdungen einer Art Anbetung des Bildes, zugleich aber auch aus einer politischen Konstellation. Für die byzantinischen Kaiser war es wichtig, Moslems und Juden nicht unnötig herauszufordern. Die Unterdrückung der Bilder konnte der Einheit des Reiches und der Beziehung zu den moslemischen Nachbarn förderlich sein. Christus dürfe nicht abgebildet werden, so war die These. Nur das Zeichen des (bildlosen) Kreuzes könne sozusagen sein Siegel sein. Kreuz oder Bild wurde die Alternative.“¹⁵

Doch wurde 787 durch Kaiserin Irene und Patriarch Tarasios auf dem 7. Ökumenischen Konzil in Nizäa die Bilderverehrung nicht nur wiederhergestellt, sondern geradezu verbindlich gemacht mit folgendem Beschluss: „... beschließen wir mit aller Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit, in den heiligen Kirchen Gottes, auf den heiligen Geräten und Gewändern, Wänden und Tafeln, Häusern und Wegen, ebenso wie die Darstellung des kostbaren und lebendigmachenden

¹¹ Vgl. H.G. THÜMMEL, *Art. Bild. Historisch-theologisch*, In: ³LThK Bd. II, 445.

¹² Vgl. J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 112.

¹³ Vgl. H. PFEIFFER, *Der pädagogische Aspekte der christlichen Architektur und bildenden Kunst*, In: *IKaZ* 18 (1989), 560f.

¹⁴ Vgl. H.G. THÜMMEL, *Art. Bild. Historisch-theologisch*, 444.

¹⁵ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 103.

Kreuzes die ehrwürdigen und heiligen Bilder – seien sie aus Farben, Stein oder sonst einem geeigneten Material – anzubringen; (dies gilt) für das Bild unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus, unserer unbefleckten Herrin, der heiligen Gottesgebälerin, der ehrwürdigen Engel und aller heiligen und frommen Menschen.

Je häufiger sie nämlich durch eine bildliche Darstellung angeschaut werden, desto häufiger werden auch diejenigen, die diese betrachten, emporgerichtet zur Erinnerung an die Urbilder und zur Sehnsucht nach ihnen, und dazu, daß sie diesen einen Gruß und achtungsvolle Verehrung zuwenden, nicht jedoch die nach unserem Glauben wahre Anbetung, die allein der göttlichen Natur zukommt, sondern so, wie man der Darstellung des kostbaren und lebendigmachenden Kreuzes, den heiligen Evangelien und den übrigen heiligen geweihten Gegenständen Weihrauch und Lichter zu ihrer Verehrung darbringt, wie es auch bei den Alten fromme Gewohnheit gewesen ist. „Denn die Verehrung des Bildes geht über auf das Urbild“, und wer das Bild verehrt, verehrt in ihm die Person des darin Abgebildeten“ (DH 600 – 601).

Im christlichen Osten wurde das Bild niemals nur den Armen zugedacht, die nicht lesen und schreiben konnten. Es wurde viel mehr betont, dass das Bild des Glaubens für alle Gläubigen bestimmt wäre, für die Gebildeten und die Ungebildeten. Dadurch wurde für den christlichen Osten und für das gesamte christliche Morgenland das Bild oder die Ikone zu einer sinnhaften Anregung des gläubigen Menschen, genauso wie der Gesang für das Hören oder der Weihrauch für das Riechen. „Je strenger im Osten das Bild Christi, seiner heiligen Mutter, der Engel und der Heiligen sowie aller Ereignisse des Heilsgeschehens auf seinen innersten Kern zurückgeführt wurde, ohne jedes Schweifen vordergründiger Fabulierlust, desto deutlicher blieb das Bild, die Ikone, Wegführung jedes Auges vom vordergründig Sinnlichen zur Ahnung jener Übersinnlichkeit, in der auch die irdischen Sinne des Menschen zu einer neuen ihrer übersinnlichen Möglichkeiten gelangen können.“¹⁶

Von 815 – 843 gab es eine 2. Phase der Bilderfeindschaft, in der es häufiger zu Verbannungen gekommen ist. Eine weitere Ausbreitung des Bildes folgte erst seit dem 10. Jh., vor allem in den Kuppeln der Kirchen. Von einem Christus-Bild in der Mitte geht eine hierarchische Ordnung im Bild-System aus. Zu neuen Auseinandersetzungen kam es in Russland seit dem 16. Jh., als einerseits die Vorstellung von der Abbildlichkeit der Ikone im strengen Kopieren auch am alten Stil festhielt, andererseits neue Themen entstanden und die Stilentwicklung zu naturalistischer Darstellung führte.

Nach Ratzinger wird es in der Kirche „immer ein Auf und Ab der Zeiten geben, Aufsteigen und Absteigen, also auch Zeiten einer gewissen Kargheit in

¹⁶ W. NYSSEN, *Zur Herkunft des Bildes im Christentum*, In: *IKaZ* 18 (1989), 551f.

den Bildern. Aber ganz können sie nie fehlen. Ikonoklasmus ist keine christliche Option.¹⁷

IV. DIE IKONE

„Ikone“ kommt von dem altgriechischen Wort eikōn, d.h. „Bild“ und „Abbild“ im weitesten Sinne. Das dazugehörige Verb éikō bedeutet „ähnlich sein, gleichen, scheinen“. Im Bereich der Ostkirche wurde eikōn zum Fachwort für das „heilige Bild“.¹⁸

Von der Ikonentheologie her muss ein Bild viele Kennzeichen haben, um als Ikone gelten zu können: „Es muß als Kultbild verstanden werden und den Charakter der Heiligkeit haben; es muß das gültige Dogma der Ostkirche abbilden; es muß dem Bildkanon der Ostkirche entsprechen; es muß nach definierten Regeln hergestellt und nach einem bestimmten Ritus geweiht sein.“¹⁹

1. Sinn und Sprache der Ikone

Sinn und Berechtigung hat die Ikone vom Geheimnis der Menschwerdung Gottes. „Die Stunde der Geburt Christi ist die Geburtstunde der Ikone.“²⁰ Das fleischgewordene Wort ermöglichte die Ikonendarstellung und darum ist Jesus Christus abbildbar. Er ist die „Urikone“ des Vaters, denn er selbst gesagt hat: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9).²¹ Die orthodoxen Theologen halten die westliche Trinitätsdarstellung, auf der Gottvater als alter Mann den gekreuzigten Christus in Händen hält, über dem der Heilige Geist in Gestalt einer Taube schwebt, für häretisch, weil Gottvater niemals Mensch geworden ist und darum nicht abbildbar ist. Abbildbar kann nur die alttestamentliche Dreifaltigkeit sein, die bei Abraham als drei Personen in Gestalt dreier Engel erschienen ist.²²

In der Menschwerdung seines eingeborenen Sohnes hat Gott sich sichtbar gemacht, obwohl er unter dem Zeichen des Menschlichen immer der Geheimnisvolle bleibt. In seiner Menschlichkeit wurde Gott jedoch auch darstellbar, aber nicht als solcher, sondern als Transparent des Göttlichen. Dafür hat die östliche Kirche die Malerei als angemessen ausgewählt, nicht die menschlich-realistischere Darstellung als Skulptur. Die Malerei ohne Tiefenperspektive geht auf das Wesentliche, auf das Göttliche. „Die Ikone ist das Himmelsfenster, aus dem das Göttliche uns entgegenleuchtet.“²³

¹⁷ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 113.

¹⁸ H. FISCHER, *Die Ikone. Ursprung-Sinn-Gestalt*, Freiburg 1989, 129.

¹⁹ Ebd., 130.

²⁰ R. ERNI, *Das Christusbild der Ostkirche*, Luzern-Stuttgart 1963, 23.

²¹ Vgl. M. KUNZLER, *Liturge sein*, 301.

²² Vgl. Ebd., 301f.

²³ R. ERNI, *Das Christusbild der Ostkirche*, 23.

Von daher liegt der eigentliche Sinn der Ikone darin, „daß sie von frühester Zeit an als Mysterienbild betrachtet werden will. „Sie ist niemals nur Schmuck, auch kein an einen Menschen erinnerndes Bildnis, sondern ein Medium der Begegnung mit dem lebenden Christus und den mit ihm lebenden Heiligen, über das der Betrachter mit dem Abgebildeten, jedoch unsichtbar Gegenwärtigen, in Beziehung tritt.“²⁴

In jeder Ikone soll die Gesamtheit der Erlösung in jedem Einzelereignis nahe gebracht und dem Betrachter erschlossen werden. Schon die Darstellungen der Errettung im Alten Bund, wie sie in römischen Katakomben zu finden sind, weisen auf den verborgenen Mysteriencharakter des Bildes im Christentum: Z. B. Jonas als Bild der Errettung aus dem Dunkel des Todes, Daniel in der Löwengrube, Noach in der Arche, Mose, der das Wasser aus dem Felsen schlägt.

Eines der ersten Bilder des Menschensohnes zeigt ihn in der Gestalt des Guten Hirten als Inbegriff der Erlösung. Er ist oft nur im Zusammenhang eines Heilsereignisses dargestellt, etwa im Bild der Menschwerdung, der Anbetung der Magier, der Taufe im Jordan, der Wunder am kranken Menschen, der Verklärung auf dem Berg Tabor, der Auferweckung des Lazarus, des Einzugs in Jerusalem, des Abendmahls, der Kreuzigung, des Abstiegs in den Hades, des Engels der Auferstehung und des Heimanges des Sohnes zum Vater sowie auch sein Bild als der Wiederkehrende und Allherrscher (Pantokrator), wie er von den Gläubigen ersehnt wird. Jedes Einzelereignis schließt dabei die Gesamtheit seines Kommens ein, so wie es in allen liturgischen Texten der Frühzeit an den Festen der Kirche zum Ausdruck kommt. „Bild kann im Christentum als Bild Christi immer nur Mysterienbild sein, und wenn die Gestalten Mariens, der Engel und der Heiligen hinzutreten, dann gehören sie als solche unmittelbar zum Bild Christi, gleichsam wie der Chor des himmlischen Jerusalem zum Pantokrator, dem Allherrscher, dessen Wiederkunft die Kirche gerade in der Feier der Liturgie herbeiruft.“²⁵

Die orthodoxe Kirche sieht in der Ikone nicht nur ein Kunstwerk, das, die Heilige Schrift illustriert, sondern eine Darstellung, die dieser Schrift vollkommen entspricht. Deshalb schreibt sie der Ikone gleich wie der Heiligen Schrift dogmatische, liturgische und erzieherische Bedeutung zu. „Was das Wort durch das Gehör mitteilt, das zeigt die Malerei schweigend durch die Darstellung“ sagte schon der heilige Basilius der Große. Also enthält die Ikone dieselbe Wahrheit wie das Evangelium. So wird die Ikone der Heiligen Schrift gleichgestellt als eine Form der Offenbarung und der Erkenntnis Gottes. Das Bild wie das Wort sind ein Abglanz der göttlichen Welt. Folglich sind auch beider Bedeutung und Rolle gleich, genau wie ihr Inhalt gleich ist.²⁶

²⁴ M. KUNZLER, *Liturge sein*, 302.

²⁵ W. NYSSEN, *Zur Herkunft des Bildes im Christentum*, 555.

²⁶ L. OUSPENSKY, *Sinn und Sprache der Ikonen*, In: L. OUSPENSKY, W. LOSSKY, *Wladimir, Der Sinn der Ikonen*, Bern-Olten 1952, 30.

2. Herstellung der Ikone

Bei der Herstellung der Ikone sollen die subjektiven Empfindungen oder Wahrnehmungen nicht in Erscheinung treten. Um als Maler anonym bleiben zu können und seine persönlichen Vorstellungen zurückstellen zu können, muss der Künstler sich an strenge Vorschriften halten. Der Maler versteht sein Werk als Schreiben eines Evangeliums aus Farben. „Er hat die Vorschriften über die symbolischen Aussagen der Handhaltung, der Gewandfarben, der Hintergrundgestaltung, der Aufschrift genau einzuhalten. Diese Vorschriften und Zeichnungsmuster finden sich in so genannten Malerhandbüchern. Bevor eine Ikone kultisch verehrt werden darf, wird sie von einem Priester feierlich geweiht.“²⁷

Als Beweis dafür, daß die Ikone nicht irgendein Bild ist, dient die Person des Malers. Er gilt selbst als Gefäß der göttlichen Wahrheit, der sich jeweils durch Fasten und Beten auf seine Arbeit vorbereiten muß. Über ihn wird ein Weihegebet ausgesprochen: „... Herr Jesus Christus, unser Gott, unbegreiflich in deiner göttlichen Natur... bist du greifbar geworden durch deine Menschwerdung um unseres Heiles willen... Du hast die heiligen Züge deines Antlitzes dem heiligen Tucho eingepägt und dadurch den König Abgar von seiner Krankheit geheilt und seine Seele mit der wahren Gotteserkenntnis erleuchtet... Erleuchte ebenso, o Gott und Herr aller Dinge, deinen Diener N., erfülle seine Seele, sein Herz und seinen Geist mit Weisheit und lenke diese Hände, damit sie lauter und klar die Gestalt deiner Person und deiner makellosen Mutter und aller Heiligen malen, zur Ehre und zum Glanz und zur Verherrlichung deiner heiligen Kirche.“²⁸

3. Funktion der Ikone

Konsekrierte Bilder erfüllten als Sitz der Gottheit schon in vorchristlichen Kulturen Erwartungen an ihre übernatürliche Macht und ihre wunderbare Heilskraft.²⁹ Diese Vorstellung vom Bild „als dem Sitz des göttlichen Wesens führten zu der Überzeugung, daß dem Bild die gleichen Kräfte eigneten wie dem Urbild und daß es auch dessen Empfindungsfähigkeit besäße. Im Kultbild war das göttliche Numen gegenwärtig und wirksam, so daß man vor es trat, wenn man eine Bitte vorzubringen hatte... In öffentlichen oder privaten Notlagen war der Wunsch nach der Präsenz eines himmlischen Helfers an seinem Kultort und in seinem Bild nur zu verständlich.“³⁰

Bei der Ikone dachte man geradezu an eine Art Realpräsenz des Abgebildeten im Bild, und Bild, im vollen Sinne wie dieses nicht von Menschen geschaffene, ist Teilhabe an der Wirklichkeit selbst, Ausstrahlung und so Gegenwart dessen, der im Bild sich schenkt. „In der Ikone zählen gerade nicht die Gesichtszüge, in ihr geht es um ein neues Sehen.“³¹

²⁷ M. KUNZLER, *Liturge sein*, 302f.

²⁸ W. NYSSEN, *Zur Herkunft des Bildes im Christentum*, 556.

²⁹ H. BELTING, *Bild und Kult*, München 1990, 49.

³⁰ Ebd., 50.

³¹ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 104.

So musste die Ikone „förmlich die Stufe eines Sakramentes einnehmen. Sie gestattete eine Kommunion, die nicht geringer war als die Eucharistie“.³² Sie soll niemals als Gegenwart des Herrn im Sinne des eucharistischen Brotes verstanden werden, sondern nur als ein in irdischer Gestalt verweisendes Zeichen auf die unfassbare Gegenwart des Sohnes beim Vater.³³

Das göttliche Entgegenleuchten der Ikone gilt nicht nur von der Christus-Ikone, sondern auch von der Ikone der Gottesmutter. Sie ist mit ihrem Kind dargestellt und im griechischen Raum als Theotokos Hodigitria, Maria-Führerin, im slawischen Raum als Theotokos Eleusa, die Gottesmutter des Erbarmens bekannt, in dem das Menschliche in Erscheinung tritt. „So wird in der Ikone der Jungfrau, die das Jesuskind hält, nicht das Bild der Jungfrau, sondern das der Inkarnation aufgezeigt – die Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen! Die Inkarnation bestimmt den Platz und die Rolle der Frau, die zur Theotokos, zur Mutter Gottes, gemacht wurde, und auch des Heilandskindes.“³⁴

4. Verschiedene Arten von Ikonen

Die Ikonen sind meistens auf Holztafeln gemalt, aber es gibt auch Ikonen als Freskomalerei und als Mosaik sowie als Teppiche und Vorhänge. Sie können in vergoldetem Silberblech getrieben oder ganz in Metall gegossen und dabei oft mit wertvollen Steinen besetzt sein. Die Malerei der Tafelbilder ist oft mit Perlen oder mit Edelsteinen geschmückt, mit kostbaren Stoffen bekleidet oder mit Beschlägen aus Silberblech bedeckt. Diese Tradition findet sich seit dem 13. Jh. besonders im slawischen Bereich.³⁵

Die Ikonen sind meistens als Einzelikonen in Rechteckform hergestellt, gelegentlich aber auch in der Form eines Medaillons. Daneben gibt es aber auch den Verbund mehrerer Ikonen als klappbaren Diptychon (von gr. *ptýssō* = falten, zusammenklappen), als Triptychon mit Mittelbild und zwei Seitenbildern, die für Privatandacht und als Reiseikone sehr beliebt waren. Später entwickelten sich sogar die Formen des Quadriptychons (vierteilig), des Pentaptychons (fünfteilig) und des Hexaptychons (sechsteilig). Für die Prozessionen wurden Ikonenbretter doppelseitig bemalt. In Russland wurden ab dem 16. Jh. Ikonen auch in der Gestalt des orthodoxen Kreuzes hergestellt (Segenskreuze). Reliquiare für Kreuzpartikel führten im 17. Jh. zu der Herstellung von Staurothekikonen (von gr. *staurós* = Kreuz und *thēkē* = Behältnis). Bei der Staurothekikone wird im Ikonenbrett eine Vertiefung in Kreuzform ausgehoben, die ein entsprechend geformtes Kreuz aufnehmen kann. Im Mittelmeerraum und in Russland wurden auf unterschiedliche Weise Ikonenwände (Ikonostasen) mit festen Bildprogrammen ausgebildet. Die Ikonostaße (von gr. *eikōn* und gr. *stásis* = Standplatz), die im Laufe des 11. bis 14. Jh. aus den frühchristlichen Chorschranken

³² Ebd., 103.

³³ Vgl. W. NYSSEN, *Zur Herkunft des Bildes im Christentum*, 551.

³⁴ R. ERNI, *Das Christusbild der Ostkirche*, 24.

³⁵ Vgl. H. FISCHER, *Die Ikone. Ursprung-Sinn-Gestalt*, Freiburg: Herder 1989, 131.

entstanden ist, trennt das Allerheiligste vom Kirchenschiff und drückt sowohl als Baukörper innerhalb des Kirchenraums als auch in ihrem Bildprogramm zentrale theologische Dogmen der orthodoxen Kirche aus.³⁶

Ikonen können aus allen Materialien hergestellt werden. Sie durften nur niemals rundplastisch sein. Das hat seinen Grund in den griechischen Darstellungen der Götter, die vollkörperlich d. h. rundplastisch dargestellt waren und denen mehr Macht als den Menschen zugeschrieben wurde.³⁷

Im Unterschied zur dreidimensionalen Plastik hat die zweidimensionale Malerei keinen realen Raum, weil er durch den Wechsel von der Räumlichkeit zur Fläche preisgegeben wurde, dafür aber die Dimension der Transzendenz neu gewonnen hat. Die zweidimensionale Darstellungsweise bot sich für christliche Themen und für die Darstellungen von Christus und von den Heiligen geradezu an. Christliche Bilder waren ja nicht darauf aus, die vordergründige Weltwirklichkeit abzubilden, sondern Göttliches auszusagen, d.h. Inhalte, Bedeutungen und Sinngehalte ins Bild zu setzen, die die faktische Weltwirklichkeit transzendieren. So wird auch verständlich, daß die Rundplastik als Darstellungsmittel für das christliche Bild ausscheiden mußte.³⁸

5. Ausdruckselemente der Ikonen

a. Farben

Zu den bedeutendsten Elementen der Ikonen gehören Farben, die in einer Gesamtkonzeption eine dogmatische Aussage darstellen. „Wer die Aussage der polychromen Ikonenmalerei verstehen will, muß das „Vokabular“ ihrer Farben und Formen verstehen lernen und die „Syntax“, nach der eine Ikone gestaltet wird.“³⁹

Neben dem ästhetischen Wert haben die Farben in der Malerei einen Symbolwert, weil die Ikone als Kultbild verstanden sein will. Es gibt keine naturgegebene universale Farbensymbolik. Eine Farbe ist als Symbol verstanden, wenn sie im Bewußtsein des Betrachters „für etwas anderes“ steht oder dieses andere selbst verkörpert. Nicht die Farbe als solche ist das Symbol, sondern wird es durch den deutenden Zusammenhang, in den es durch eine Glaubens-, Gesinnungs- oder Kulturgemeinschaft gebracht wird. Diesen Deutungszusammenhang muß man als Betrachter kennen. Anderenfalls bleiben die Farbwerte stumm, oder man mißdeutet sie, weil man ihnen unbewußt jene Symbolwerte unterstellt, die sie im eigenen, aber inhaltlich anderen Deutungszusammenhang haben. So wird z.B. im Westen Schwarz als die Farbe der Trauer, der Verzweiflung, der Dunkelheit, der Nacht und des Todes erlebt und bei Trauer auch getragen. Im Orient und im alten Griechenland wurde bei Trauer Weiß getragen. Im christlichen Abendland gibt es keine einheitliche Farbensymbolik.

³⁶ Vgl. Ebd., 132.

³⁷ Vgl. Ebd., 133.

³⁸ Vgl. Ebd., 134f.

³⁹ Ebd., 146.

Den Grundfarben lassen sich folgende Aussagen zuschreiben:

Purpur verweist auf göttliche und königliche Macht und Würde. Daher trugen die byzantinischen Kaiser Gewänder, Mäntel und ein Diadem aus Purpur. Den Purpurmantel trugen auch die Cäsaren im Alten Rom. Im gleichen Sinne von Herrschaft, Macht und Würde zeigen auch die Ikonen Christus und Maria in purpurnen Gewändern. Die Bezeichnung „Purpur“ umfaßt die Farbtöne von Rosa über reines Rot bis zu Blauviolett. Die Purpurnuance von dunklem Violett signalisiert neben Herrschaft auch Demut. Dies finden wir oft bei Christusdarstellungen. In diesem Sinn schreibt auch das Malerbuch vom Athos für die Gottesmutter „rote“ Gewänder vor.

Rot (sofern es nicht als Purpur zu verstehen ist) gilt als Symbolfarbe für Leben und für Blut, für Feuer, Krieg und Gewalt. Es bringt also das Erlösungsoffer Christi und das Blutopfer der Märtyrer zum Ausdruck. Wieder andere Bedeutung hat das Rot der Gesichter, Hände und Füße von Engeln, als deren Heimat der Äther galt, und dessen Farbe war nach antiker Vorstellung das Rot. Vielleicht sind auch die „Purpurwangen Christi“ dieser Vorstellung zuzuordnen.

Blau ist eine geheimnisvolle, tiefe und schwebende Farbe. Es ist die Farbe des Himmels, des Himmlischen und der Unendlichkeit. Blau transzendiert alles Irdische, Sinnliche, Körperhafte und Erdschwere und weckt die Sehnsucht nach dem Reinen und Absoluten. Es steht für Wahrheit und Treue, beides Prädikate Gottes. Reines Blau findet man bei Christus, bei der Gottesmutter, bei den Erzengeln, bei den Aposteln und bei anderen heiligen Personen.

Grün, die Komplementärfarbe zu Rot, hält die Mitte zwischen Gelb und Blau, ist also eine mittlere und eine vermittelnde Farbe. Sie verkörpert das grüne Kleid der Erde nach Trockenheit oder Winter, das Jugendlich-Vitale, das Wachsen und den Triumph über den Tod, damit aber auch die Hoffnung auf neues Leben und Auferstehung. In der westlichen Tradition weisen die Farben Grün, Blau und Rot auf die Trinität, wobei Grün für den Heiligen Geist steht. Da Grün bei allen heiligen Personen verwendet werden kann, ist ein spezifischer Symbolwert nicht zu erkennen. Möglich wäre es aber, Grün als Hinweis darauf zu verstehen, dass Göttliches zum Menschen hin „vermittelt“ und so Hoffnung geschaffen und neues Leben gewirkt wird.

Braun wird im Osten als die Gegenfarbe zu Blau verstanden. Dem Immateriellen, Schwebenden, Geistigen und Transzendenten des Blau ist im Braun das körperliche Dichte, das erdhafte Diesseitige, das irdisch Menschliche entgegengestellt. Bei Christus und Gottesmutterikonen tritt das Braun allerdings oft in einer Mischung mit dem Purpur auf.

Dunkelbraun / Schwarzbraun deutet Absage an die Welt, Entsagung, Buße und Askese an. Es ist deshalb die Gewandfarbe vieler Mönche und Asketen.

Weiß ist Ausdruck für Licht, Reinheit, Unschuld, Glück, Heiterkeit, Freude, Güte, Demut und Buße. In der christlichen Tradition werden diese Sinnhorizonte zugespitzt auf Gottes Herrlichkeit und auf seine Wahrheit, wie sie in Jesus als dem Licht der Welt erschienen ist. In diesem Sinn repräsentiert Weiß auch auf

den Ikonen die überirdische Lichtwelt. Weiß kann daher sein: das Untergewand des Jesuskindes auf Muttergottes-Ikonen, das Lendentuch und das Leichentuch Jesu, sein Lichtgewand bei der Verklärung sowie Bart und Haar des Christus-Emmanuel. Es erscheint auch in den Gewändern der Engel. Nach Offb 6,2 erscheint Christus auf einem weißen Pferd, und nach 19,11 – 14 folgt ihm ein ganzes himmlisches Heer auf weißen Pferden, angetan mit reinem weißem Leinen. Die himmlische Macht, die den heiligen Gregor in seinem siegreichen Kampf gegen den satanischen Drachen trägt, ist ebenfalls als weißes Pferd dargestellt. An hohen kirchlichen Feiertagen trugen selbst die byzantinischen Kaiser Weiß. Weiß wird also als die Farbe jener Macht erlebt, die aus der überirdischen Welt in unsere Welt einströmt, alles Irdische überwindet und sich hier im Menschen als real und als wirkkräftig erweist. Weiß sind daher bis heute die Taufgewänder. Einzelne Kleidungsstücke vieler Bekenner und Heiliger, insbesondere solcher, die nicht Blutzügen werden mußten, sind weiß.

Schwarz ist das absolute Dunkel, der Gegensatz zum Licht und zur Farbe weiß. Es wird verstanden als das Gottesfeindliche, als ewige Finsternis, als endgültiger Tod und Dunkelheit. Der auferweckte Lazarus tritt in weißen Tüchern aus der schwarzen Gruft hervor. Schwarz ist die Höhle des Hades, die mystische Höhle unterm Kreuz mit dem Schädel Adams und die Höhle, in der, mit dem Kind in der Krippe, die Finsternis dieser Welt erhellt wird. Das Schwarze im Asketengewand kann auch ausdrücken, dass der Heilige die höchste Stufe der skese erreicht hat und allem Irdischen abgestorben ist.⁴⁰

b. Gold

Gold repräsentiert göttlichen Lichtglanz und Gotteswirklichkeit. Licht des Goldes ist damit als ein unstoffliches, abstraktes Licht ausgewiesen. Es ist ein Licht, das nicht von dieser Welt ist, sondern das Leuchten des Göttlichen in die Welt hinein bedeutet. Wie Gott als das ungeschaffene Licht verstanden wird, so das Gold als dessen irdischer Reflex.

Das Gold, das auf den Gewändern Christi reichlich erscheint, bringt seine Gottmenschlichkeit zum Ausdruck. Die Jungfrauensterne und der Goldschmuck auf den Gewändern der Gottesmutter symbolisieren das Wunder, das Gott an ihr und durch sie gewirkt hat. Goldschmuck kennzeichnet den Thron Christi als den himmlischen Thron. Das Gold der Bibel weist auf die göttliche Dimension des Wortes hin. Gold hat wie die Sonne einen ausgesprochen herrscherlichen Symbolwert. Die Goldfläche ist abstrakt und raumlos. Gold rostet nicht und ist insofern der Vergänglichkeit nicht ausgesetzt. Damit wird es zum Symbol auch der Zeitlosigkeit. So steht die Goldfläche für das, was jenseits von Raum und Zeit ist: das Unbegrenzte, das Unendliche, das Zeitlose, das Ewige, das transzendente. In dieser Dimension des Göttlichen ist alles Licht. Deshalb gibt es dort weder eine Lichtquelle noch Schatten. Weil Gold als teures Material nicht von

⁴⁰ Vgl. Ebd., 146ff.

Anfang an und auch später nicht allen zur Verfügung stand, wurden Hintergründe, Nimben und Aureolen ersatzweise auch in gelb, in weiß, in blau und in grün gemalt. Das plakative Rot, das als Hintergrundfarbe ebenfalls oft eingesetzt wird, ist als Nimbusfarbe selten.⁴¹

c. Licht

Mit dem Goldhintergrund ist die Malerei bereits in einen irreal raumlosen Bereich entrückt, der selbst nichts anderes als Lichtglanz ist. Farben gibt es nicht ohne Licht. Aber die Farben der Ikone müssen dem im Goldgrund verkörperten Licht entsprechen. Gegenstände und Personen auf einer Ikone erscheinen gerade nicht von einer Lichtquelle angestrahlt, sondern von Licht durchstrahlt. Sie sind nicht von außen beleuchtet, sondern wie von innen erleuchtet. Es ist, als ob das ewige Licht durch Farben und Körper hindurchscheint und diese aus sich selbst zum Leuchten bringt. Was nicht von dieser Welt ist, soll durch das Eigenlicht der Farben in unsere Welt hereinleuchten und sie erleuchten. Wie von mittelalterlichen Kathedraalfenstern, so kommen auch von der Ikone Licht und Farben auf den Betrachter zu. So entsteht eine Realität, die nicht unserer Erfahrungswelt angehört.⁴²

d. Nimbus und Himmelssegmente

Auf vielen Ikonen ist hinter dem Haupt einer Person ein „kleiner“ Nimbus (lat. „Wolke“, „Nebel“), eine kreisrunde Scheibe, die golden oder auch blau, grün oder weiß ist. Sie symbolisiert, dass hier ein Mensch aus der Kraft des Göttlichen lebt, handelt oder redet und Göttliches ausstrahlt. Bereits um 200 wurde um das Haupt Jesu ein Nimbus gemalt. Ab dem 5. Jahrhundert wird bei der Christusgestalt der Kreuznimbus ausgebildet, der in den Kreuzbalken die griechischen Worte $\text{O } \omega\text{N}$ (ho ωn = der Seiende) trägt. Dies ist in der Septuaginta die Formel der Selbstoffenbarung Gottes nach Ex 3,14, die man im Deutschen mit „Ich werde sein, der ich sein werde“ wiedergeben kann.

Ein „großer“ Nimbus – Gloriole – ist ein Lichthof oder Strahlenkranz, der die gesamte Person umgibt. Die Gloriole wird in konzentrischen Ringen gemalt, und zwar bevorzugt in abgestuften Blautönen, aber auch in anderen Farben. Wenn die Gloriole golden ist, wird sie „Aureole“ (von lat. Aureolus = goldfarbig) genannt. Die Gloriole um den Pantokrator wird oft von zwei gegeneinander verschobenen konkaven Vierecken überlagert, die alle Enden des Kosmos ausdrücken und ein zusätzlicher Hinweis auf die Allmacht des Pantokrators sind. Ein „achtzackiger“ Nimbus von gleicher Art kennzeichnet häufig auch die Personen der Trinität.

Eine Abkürzung für den Himmel ist das Himmelssegment, das sich als Stück eines Kreisrandes oder als nahezu vollständiger Kreis vom oberen Iko-

⁴¹ Vgl. Ebd., 150f.

⁴² Vgl. Ebd., 151f.

nenrand her in die Bildfläche schiebt. Von diesem Himmelssegment geht meist ein Strahl nach unten hin aus, der zu einem Medaillon führt, in dem die Taube des Geistes schwebt. Vom Medaillon aus verteilen sich drei Strahlen (für die Trinität) in das Bild: Der dreieinige Gott wirkt durch den Heiligen Geist in unsere Welt hinein. Eine entsprechende Symbolik zeigt auch der Himmelsquadrant. Das ist ein Himmelssegment, das in eine der oberen Bildecken verlagert ist und aus dem die Hand Gottes erscheint.⁴³

e. Formen, Gesten u.a.

Neben den Farben sind die Formen tragende Ausdruckselemente der Ikone. Da Ikonen nicht subjektive Eindrücke dieser Welt wiedergeben, sondern objektiver Ausdruck einer transrealen Welt sein möchten, müssen auch die Formen als eine Art Sprache, die Botschaft der Ikonen verkünden. Alles, was auf einer Ikone erscheint, ist Aussage: Körperhaltung, Physiognomie und Mimik, Gesten und Gebärden, Kleidung, Kopfbedeckung, Kultgegenstände, Landschaft, Pflanzen, Tiere Architektur. Manches ist universal verständlich wie Schlafen oder weit geöffnete Augen, aber es gibt auch Gesten, die nicht unmittelbar verständlich sind, wie z.B. verhüllte Hände.⁴⁴

Bedeutende Personen werden auf der Ikone durchweg frontal dargestellt. Halbprofil oder Profil gibt es nur auf szenischen Ikonen. Hauptpersonen dürfen von anderen, weniger bedeutenden, nicht verdeckt werden. „Vorn“ und „hinten“ sind hier nicht räumlich, sondern im Sinne von Bedeutung gemeint. In szenischen Darstellungen überragen deshalb Christus, Maria oder einzelne Heilige als die bedeutenderen Personen die Nebenfiguren.⁴⁵

6. Die Beschriftung der Ikone

Jede Ikone muß beschriftet sein. Das ist keine formale Forderung, sondern ergibt sich aus dem orthodoxen Bildverständnis, wonach im Abbild das Urbild präsent ist. Das, was die Ikone darstellt, ist in ihr so gegenwärtig, wie im Schatten die Person gegenwärtig ist, die diesen Schatten wirft. Der Zusammenhang zwischen dem Urbild und dem Abbild wird durch die Beschriftung gesichert. Eine nicht beschriftete Ikone würde auch zur Weihe nicht zugelassen, ohne die wiederum eine Ikone nicht als liturgischer Gegenstand gelten kann.

Es gibt viele Arten von Beschriftung. Nicht alle sind gleich verbindlich. Dogmatisch unerlässlich ist es, die Personen durch ihre Namen klar zu identifizieren. Das gilt in erster Linie für Christus und für die Gottesmutter, aber auch für die Engel, für heilige Propheten und Apostel.

In frontalen Christusdarstellungen steht außer dem O ωN im Nimbus links und rechts daneben der Name „Jesus Christus“, immer abgekürzt in griechi-

⁴³ Vgl. Ebd., 152ff.

⁴⁴ Vgl. Ebd., 156.

⁴⁵ Vgl. Ebd., 168.

schen Buchstaben, links vom Nimbus also IC (von IHCOYC) und rechts XC (von XPICTOC). Bei szenischen Ikonen, auf denen Christus im Halbprofil oder im Profil dargestellt ist, wird sein Name nicht beidseitig des Nimbus angebracht, sondern darüber oder nur an einer Seite. Außer dieser Namensbezeichnung können, je nach Ikonentyp, zusätzliche Hinweise stehen, wie z. B. „Pantokrator“, „Hoherpriester“.

Für die Gottesmutterikonen gilt das gleiche Prinzip. Neben dem Nimbus sind die griechischen Abkürzungen für „Mutter Gottes“ angebracht. Links neben dem Nimbus steht MP (von MHTHP) und rechts steht ΘΥ (von ΘΕΟΥ). Dazu können auch noch zusätzliche Bezeichnungen treten.

Alle Beschriftungen sind in der jeweiligen Landessprache möglich. Die meisten Ikonen sind Altgriechisch oder in Kirchenslawisch beschriftet.⁴⁶

7. Ikonen in der Liturgie

Ähnlich wie das Symbol sind Ikonen nicht nur eine schöne Ergänzung der Liturgie, sondern sie gehören zu ihrem Wesen. „Die heilige Ikone ist nicht in erster Linie Kunst, sondern ein Bestandteil der göttlichen Liturgie... Sie ist die Verlängerung der heiligen Liturgie über Ort und Zeit des kirchlichen Kultes hinaus in alle Breiten und Zeiten, in alle Familien hinein. Kult und Bild sind in der rechtgläubigen Kirche eins. Sie verkünden dieselbe Idee, offenbaren dasselbe Bild Christi und durch dieses das Bild Gottes, denn im innergöttlichen Leben ist der Sohn das Bild, die vollkommene Ikone des Vaters.“⁴⁷

Die Ikonen der orthodoxen Kirche, die auf der Bilderwand, die den Altarraum vom Gemeinderaum trennt und nach einem bestimmten Programm aufgebaut ist, sind zum Vollzug der Liturgie und der meisten Riten notwendig. Sie bilden „mit den Mosaiken und Malereien in der Kuppel, an den Gewölben, Wänden und Säulen eine liturgische Funktionseinheit, die dem Grundgedanken gottesdienstlichen Handelns dient: Vergegenwärtigung des durch Christus vollzogenen Heilsgeschehens. Ähnlich wie die Ikonostase sind auch die Kirchenmalereien nach einem genau durchdachten Bildprogramm angelegt. Die Bilder zusammen mit liturgischen Texten und Gesängen führen den Menschen in die überirdische und ewige „Wahrheit und Freiheit“ hinüber. Der liturgische Raum erzeugt durch seine Gestaltung eine Form des Illusionismus, „indem er alles Sinnhafte, Gegenständliche und Materielle transitorisch versteht, als uneigentliche Übergangserscheinungen zu einem höheren, eigentlichen Verständnis. Der mit den Sinnen erfahrbare irdische Raum, das was die Griechen „aisthesis“ nannten, wird zur Begegnungsstätte mit dem Unsinnlich-Geistigen. Der Heilige Paulus hat dieses Erlebnis geschildert: „Wir schauen nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare aber ewig“ (2 Kor 4, 18). Und: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel wie in ei-

⁴⁶ Vgl. Ebd., 171f.

⁴⁷ R. ERNI, *Das Christusbild der Ostkirche*, 22.

nem Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich ganz erkannt worden bin“ (1 Kor 13,12).⁴⁸

Die orthodoxe Ikonographie als eine liturgische Kunst hat als Ziel, dem Gläubigen den erhabenen Inhalt der göttlichen Liturgie und besonders der höchsten liturgischen Handlung, der Heiligen Eucharistie, bewußt und verständlich zu machen.⁴⁹

„Es gibt keinen Ort in der gesamten Schöpfung, wo Christus nicht ist, Christus „der überall ist und alles erfüllt“, wie es ein Priestergebet der byzantinischen Liturgie sagt: Die Ikone erschließt den unsichtbar gegenwärtigen Christus dem Betrachter, indem sie dem unsichtbar Gegenwärtigen eine Gegenwartsweise gibt, in der er als Gegenwärtiger wahrgenommen, verehrt, geküsst und angebetet wird. Niemals verehren Menschen das Holz, die Farben oder das Gold, sondern ihm selbst begegnen sie, der anwesend ist und sich – statt über Fleisch, Haare und Knochen – ihnen im Bildnis mitteilt. Daher gilt die Verehrung einer Ikone durch Kuss, Kerze und Weihrauch niemals dem Material von Holz, Farbe und Gold, sondern über das Medium des materiellen Bildes der anwesend geglaubten Person des auf dem Bild Dargestellten.“⁵⁰

8. Ikonen im christlichen Alltag

Die Ikone wird niemals als Imageobjekt verstanden. Sie ist mehr als ein sekundärer Brauch der orthodoxen Religion, vergleichbar etwa dem römisch-katholischen Rosenkranz. Vielmehr steht die Ikone für den orthodoxen Christen neben dem liturgisch-gottesdienstlichen Leben in fester Verbindung und auch im Mittelpunkt seines religiösen Tuns und all seiner Glaubensvollzüge. Der Gläubige verrichtet seine häuslichen Gebete vor der Ikone. Sie wird geküsst und durch Verneigung verehrt. Mit ihr segnen die Eltern ihre Kinder, mit ihr wird das Brautpaar bei der Eheschließung gesegnet sowie alle vor Antritt einer Reise oder bei sonstigen Gefahren. Die Ikone findet ihren Platz auch im kleinsten Gepäck und wird von Generation zu Generation vererbt. Auch wenn sie sehr abgenutzt ist, wird sie nicht etwa weggeworfen, sondern – wenn irgend möglich – sorgfältig restauriert und notfalls übermalt. Sie wird bei den verschiedensten Prozessionen über Land getragen, zu ihr werden Wallfahrten gemacht. Nach Sergij Bulgakow, einem orthodoxen Theologen, erscheint ein Gebäude ohne Ikonen dem orthodoxen Gläubigen als leer, weil die Ikone ihm das Gefühl der wirklichen Gegenwart Gottes gibt.⁵¹

Das heilige Bild hatte und hat immer einen bedeutenden Platz in den Kirchen und den Häusern der Christen in aller Welt. Der Gläubige spürt, dass Bilder mit Darstellungen von Christus, Maria und den Heiligen etwas Besonderes

⁴⁸ K. ONASCH, *Ikone-Kirche-Gesellschaft*, Paderborn 1996, 11f.

⁴⁹ Vgl. K. KALOKYRIS, *Der Inhalt der Ikonographie der Ostkirchen*, In: *Concilium* 16 (1980), 88.

⁵⁰ M. KUNZLER, *Liturge sein*, 302.

⁵¹ Vgl. N. THON, *Ikone und Liturgie*, Trier: Paulinus Verlag 1979, 16.

sind. Das wird sichtbar beim Umgang mit diesen Bildern. Sie hängen zu Hause an einem würdigen Platz. Sollten sie schwer beschädigt sein, werden sie nicht in den Abfall geworfen, sondern in der Erde vergraben oder verbrannt. Heilige Bilder werden immer hochgeschätzt, weil sie ein materielles Medium darstellen, das eine Kommunikation zwischen Mensch und Gott ermöglicht.⁵²

STRESZCZENIE

Święty obraz.

Uwagi do chrześcijańskiej tradycji właściwego czczenia Boga

Tworzenie obrazów bóstw towarzyszy człowiekowi od najdawniejszych czasów, czego dowodem są chociażby malowidła na ścianach jaskiń. Takie wyobrażenie otaczano kultem poprzez składanie ofiary. Znaczenie tej formy przejawu religijności przechodziło różne przeobrażenia. W religiach wschodu obraz służył jako pomoc w medytacji. Wczesny Judaizm zabraniał przedstawiania wyobrażenia Boga, czego podstawą było drugie przykazanie Dekalogu oraz, jak twierdzą niektórzy komentatorzy, zagrożenie niekontrolowanym synkretyzmem. Później stopniowo pojawiają się judaistyczne symbole aż do bogatych przedstawień scen biblijnych zdobiących Synagogi.

W chrześcijaństwie obraz rozumiany był różnie, co doprowadziło w pewnych okresie do sporu. Dla zachodniego Chrześcijaństwa był to przedmiot pomagający w modlitwie, przede wszystkim tym, którzy nie umieli czytać, a więc miał charakter pedagogiczny. Wschodnie chrześcijaństwo, rozumiejąc obraz jako przedstawienie innej rzeczywistości, rozwinęło teologię Ikony przypisując obrazowi charakter świętości, a więc jednocześnie uprawniając do oddawania mu czci. Tworzeniu ikony towarzyszył pewien rytuał i określone zasady malowania. Malujący przygotowywał się poprzez post i modlitwę, a finałem jego przygotowania, który stanowił zarazem początek jego pracy, było wypowiedzenie nad nim modlitwy poświęcenia. Zasady malowania obejmowały między innymi - dobór kolorów, które posiadały odpowiednią symbolikę, brak cienia, aureola, gesty przedstawianych osób. Ważnym, formalnym elementem Ikony, jest jej opis składający się, w zależności od przedstawianej postaci, z pierwszych liter imienia w języku greckim. Opis ikony wyraża związek z rzeczywistością, którą przedstawia. Ikona bez opisu nie może zostać poświęcona i tym samym nie może być używana jako przedmiot liturgiczny.

Ikonografia, jako sztuka liturgiczna, ma za cel umożliwić zrozumienie treści boskiej liturgii, a szczególnie Eucharystii. Ikona umożliwia spotkanie z Chrystusem, który jest w niej uczczony przez pocałunek, adorację. Obraz umożliwia komunikację pomiędzy człowiekiem a Bogiem, dlatego posiada w życiu religijnym tak znamiennej wartość.

Słowa kluczowe

Obraz, ikona, judaizm, chrześcijaństwo, liturgia, architektura sakralna
Image, icon, Judaism, Christianity, liturgy, church architecture

⁵² Vgl. M. KUNZLER, *Liturge sein*, 302.

ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA

DOKTOR «HONORIS CAUSA» PWT WE WROCŁAWIU KS. KARD. PROF. STANISŁAW NAGY SCJ

Universitatis magistrorum et scholarium – pojęcie rozumiane jako wspólny wysiłek dojrzałego intelektu i zapału młodego serca, wychowywanie, kształcenie i uprawianie nauki, które rzeźbią osobowość profesorów i studentów oraz naznaczają wszystkich trwałym i twórczym znamieniem na całe życie – wyraża coś z istoty idei leżącej u podstaw powstawania i funkcjonowania uniwersytetów. Myślenie w kategoriach relacji mistrz – uczeń, wyjątkowej wspólnoty zadań i celów, z założenia dopuszcza uznawanie niekwestionowanych autorytetów, otwarcie na ludzi wielkiego duchowego formatu oraz przejmowanie od nich czegoś najbardziej wartościowego, czyli owej mądrości życiowej, która może być przekazywana jedynie drogą bezpośredniego, żywego oddziaływania na siebie dwóch osób. Uczeń z pełnym zaufaniem wybiera mistrza, a mistrz przyjmuje ucznia, chlubi się nim i czuje pełną odpowiedzialność za jego wewnętrzny rozwój. Dlatego też wspólnota akademicka postanawia czasem w uroczysty i nadzwyczajny sposób włączyć do swojej rodziny kogoś wybitnego i zasłużonego, kto jest postrzegany jako mistrz i przewodnik, a także wzorzec moralny i intelektualny. Ma dla niego najwyższy laur, doktorat *honoris causa*, symboliczne przyjęcie na trwałe do wspólnoty akademickiej i zarazem sposób uznania dla jego najwyższych walorów osobowych. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu postanowił jesienią 2008 roku podarować za zasługi zaszczytne wyróżnienie ks. kard. prof. Stanisławowi Nagyemu SCJ z Krakowa¹.

¹ Zob. H. SEWERYNIAK, *Profesor dr hab. Stanisław Nagy SCJ – teolog na służbie Kościoła*, Roczniki Teologiczne [dalej: RTKUL] 43(1996)2, s. 7-16; H. SEWERYNIAK, Z. KRZYSZOWSKI, *Wykaz publikacji profesora dra hab. Stanisława Nagyego SCJ*, RTKUL 43(1996)2, s. 17-28; Z. KRZYSZOWSKI, *Profesor dr hab. Stanisław Nagy SCJ jako członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, RTKUL 43(1996)2, s. 31-34; S.J. KOZA, *Profesor dr hab. Stanisław Nagy SCJ – pierwszy kierownik Sekcji Teologii Porównawczej i Ekumenicznej KUL (1970-1975)*, RTKUL

Ks. kard. S. Nagy pochodzi ze śląskiej górniczej rodziny o głębokich tradycjach patriotycznych i religijnych. Początkową formację intelektualną i duchową odebrał w Małym Seminarium Księży Sercanów w Krakowie. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim studiował apologetykę i wkrótce po obronie doktoratu rozpoczął wykłady z teologii fundamentalnej i ekumenizmu oraz pracę naukową zwieńczoną tytułem profesora zwyczajnego. Nieprzerwanie przez kilkadziesiąt lat przemierzał trasę między Krakowem i Lublinem, przekazywał zdobytą wiedzę, inspirował i umiejętnie rozwijał zapał naukowy studentów KUL oraz swoich młodszych współbraci zakonnych w Wyższym Seminarium Misyjnym w Stadnikach.

Życiowa droga ks. prof. S. Nagyego ma także swój ważny etap wrocławski. Przez blisko trzydzieści lat przyjeżdżał do stolicy Dolnego Śląska. Tutaj bowiem władze kościelne postanowiły powołać do życia akademicką uczelnię, kiedy okazało się, że przywrócenie istniejącego od blisko 300 lat i zlikwidowanego po drugiej wojnie światowej Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Wrocławskim jest w nowej rzeczywistości politycznej niemożliwe. Od samego początku na prośbę ówczesnego rektora, ks. prof. J. Majki, zaangażował się mocno w budowę struktury organizacyjnej ośrodka studiów teologicznych w archidiecezji wrocławskiej. Z zachowanej korespondencji wynika, że ówczesny rektor proponował swojemu przyjacielowi w liście z 23 sierpnia 1978 roku wykład na kursie licencjackim i doktoranckim oraz prowadzenie seminarium z teologii fundamentalnej. Odpowiadając listownie 30 sierpnia 1978 roku na tę propozycję i rozumiejąc wrocławskie potrzeby, odpisał ks. prof. J. Majce w sposób dla siebie charakterystyczny i wymowny zarazem: „wiem, że masz ogromne potrzeby i wiem, że Ci powinien w nich pomóc, czego jak najbardziej chcę”. Pierwszy wykład monograficzny zatytułował *Urząd Nauczycielski w Kościele*. Cieszył się każdym studentem, który wybierał seminarium z teologii fundamentalnej, życzliwie, choć wymagająco wspierał w pisaniu prac dyplomowych. My studenci mieliśmy poczucie przynależności do wielkiej wspólnoty wierzących, gdyż systematycznie na każdym seminarium chwilę czasu przeznaczał na komentowanie bieżących wydarzeń z życia Kościoła i działalności Jana Pawła II.

43(1996)2, s. 35-47; *Telegram od Ojca Świętego Jana Pawła II do Księdza Profesora Stanisława Nagyego*, RTKUL 48/49(2001/2002)9, s. 5; M. RUSECKI, *List Dyrektora Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL z okazji osiemdziesiątych urodzin Księdza Profesora Stanisława Nagyego*, RTKUL 48/49(2001/2002)9, s. 7-9; Z. KRZYSZOWSKI, *Wykaz publikacji profesora dra hab. Stanisława Nagyego SCJ*, RTKUL 48/49(2001/2002)9, s. 11-16; Z. KRZYSZOWSKI, *Nagy Stanisław SCJ* (hasło), w: M. RUSECKI (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 826-827; M. RUSECKI, *Ks. prof. Stanisław kard. Nagy*, *Przegląd Uniwersytecki KUL* 19(2007)2(106), s. 6-7; W. IREK, *Wrocław się cieszy...*, *Nowe Życie* 20(2003)11, s. 6; A. NOWICKI, *Kardynał Stanisław Nagy. Z Krakowa przez Lublin i Wrocław...*, *Nowe Życie* 20(2003)11, s. 6-7; L. DUDKIEWICZ, „*Wędrujący Profesor*”, *Niedziela* 70(2009)21, s. 26-27; P. KUCIA, *Nowy doktor honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego*, *Nowe Życie* 26(2009)6, s. 8; A. NOWICKI, *Profesor i kardynał*, *Nowe Życie* 26(2009)6, s. 9.

W uznaniu Jego wybitnych zasług dla kultury i nauki polskiej Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej, pan Lech Kaczyński, przyznał mu Krzyż Komandorski z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski. Natomiast w uznaniu szczególnych osiągnięć teologa pozostającego w służbie Kościoła powszechnego Ojciec Święty Jan Paweł II powołał ks. prof. S. Nagyego do grona kolegium kardynałów.

Wraz z podjęciem decyzji Senatu o przyznaniu doktoratu *honoris causa*, jak nakazuje obyczaj akademicki, powstała książka pod tytułem *Kardynał Profesor Stanisław Nagy SCJ. Doktor honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wrocław – Kraków, 10 maja 2009 roku*. Każda z jej części: *Słowo wstępne*, *Droga życia*, dwie *Recenzje*, *Laudacja*, *Wykład Profesora* oraz *Wykaz publikacji*, uzasadnia rację szczególnego wyróżnienia oraz charakteryzuje jego osobę.

Ks. abp prof. M. Gołębiowski, Wielki Kanclerz Papieskiego Wydziału Teologicznego, napisał w *Słowie wstępnym* (s. 7-9): „Ks. prof. Nagy napotkał we Wrocławiu przychylne środowisko. Odnalazł w szkole wrocławskiej to, co było mu drogie i bliskie, [...] ciepły, życzliwy klimat, który przylgnął mu do serca. Fakultet wrocławski z wzajemnością pokochał jego życzliwość, dlatego i Nauczyciel docenił garnących się do niego studentów”. Te jakże proste słowa dotyczą bezpośrednio istoty tego, co łączy mistrza i ucznia we wspólnocie akademickiej. To również jedna z wielu okoliczności, które skłaniają do nadania najwyższego odznaczenia, jakim jest doktorat *honoris causa*.

Drogę życia (s. 11-22) od Bierunia Starego przez wspólnotę zakonną Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego, studia i karierę akademicką na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, równocześnie z wielką posługą myślenia na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu – aż po wierną służbę Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II w Rzymie przedstawił kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Religiologii PWT we Wrocławiu, ks. prof. dr hab. A. Nowicki. Twórcze i aktywne życie upoważniło zatem do przedstawienia Senatowi uczelni merytorycznych argumentów uzasadniających przyznanie szczególnego wyróżnienia ks. prof. S. Nagyemu z uwagi na: „znaczący wkład w rozwój teologii katolickiej, od apologetyki do teologii fundamentalnej, refleksji ekumenicznej w duchu II Soboru Watykańskiego; świadectwo wierności Kościołowi powszechnemu, służby Stolicy Apostolskiej i wierności powołaniu teologa w Kościele; szczególną więź z osobą Jana Pawła II poprzez przyjaźń i popularyzowanie nauczania Papieża Polaka; twórczy wkład w odbudowę struktury uczelni, życzliwość dla wspólnoty akademickiej oraz wieloletnią działalność dydaktyczną na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; zaangażowanie w obronę praw do wolności nauki i rozwoju kultury teologicznej w Polsce; wykształcenie wielu duchownych i świeckich teologów oraz wychowanie w duchu poszanowania Tradycji i mądrości Kościoła zarówno na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, jak i na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu”.

Szczegółowe uzasadnienie wniosku złożonego Senatowi PWT, który został w głosowaniu jednomyślnie przyjęty, przedłożyli dwaj recenzenci, wybitni przed-

stawiciele teologii fundamentalnej, a zarazem uczniowie ks. prof. S. Nagyego.

Recenzję dorobku naukowego i prakseologiczno-eklezjalnego (s. 23-34) napisał ks. prof. dr hab. M. Rusecki, przewodniczący Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Recenzent scharakteryzował bogaty dorobek naukowy, a w szczególności zwrócił uwagę na tę problematykę, w której myśl teologiczno-fundamentalna ks. prof. S. Nagyego okazała się pionierska lub w oryginalny sposób przyczyniła się do jej pogłębionego rozumienia. „W postawie naukowej Nagyego widać rozwój refleksji metodologicznej i teologicznej w stopniowym przechodzeniu od eklezjologii apologetycznej do fundamentalnej oraz w pojmowaniu Kościoła; początkowo eksponował elementy instytucjonalno-strukturalne widzialnego Kościoła, a potem w wyniku dalszych badań zaczął podkreślać misteryjny wymiar Kościoła”.

Tę wyraźną prawidłowość można dostrzec w refleksji dotyczącej kluczowych zagadnień eklezjologicznych, które badał ks. prof. S. Nagy. Na przykład poszukiwania genezy Kościoła pozwoliły mu usytuować ją w ekonomii zbawienia, afirmując przy tym mesjańską świadomość Jezusa i Jego naukę o królestwie Bożym. Odszedł w ten sposób od poglądu, że założenie Kościoła dokonało się jednym aktem Jezusa, ustanawiającym jego struktury instytucjonalne i społeczno-prawne, jak apostołat i prymat. Głosił i uzasadniał tezę, że całe życie i zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, od wcielenia po zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego, miało cechy działania świadomie ukierunkowanego na zawarcie Nowego Przymierza i utworzenie Kościoła. Jego termin *etapy eklezjotwórcze*, który na stałe zadomowił się już w polskim języku teologicznym, dobrze oddaje tę myśl. „Kościół wywodzący się od Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i Człowieka, ma bosko-ludzka naturę, co stanowi o jego absolutnej oryginalności i wyjątkowości niemającej żadnej paraleli w dziejach”, napisał ks. prof. M. Rusecki.

Podobnie pogłębioną teologicznie i historiozawczo interpretację uzyskuje w myśli ks. prof. S. Nagyego strukturalny wymiar Kościoła. Jego główny element to prymat i jego sukcesja, które początkowo badał w duchu eklezjologii apologetycznej jako stałe i jurydycznie ujmowane elementy gwarantujące tożsamość Kościoła w historii. Z czasem jednak opowiedział się za ich teologicznym rozumieniem w kategoriach służby oraz świadectwa miłości i prawdy. Podobnie było z apostołatem i sukcesją apostołską, drugim elementem stałego wyposażenia instytucjonalnej struktury Kościoła. Owocem Jego badań było stwierdzenie, że „już Apostołowie powoływali biskupów i prezbiterów do kontynuowania ich misji w dziejach. Przy czym nie była to sukcesja indywidualna, lecz kolektywna, co wiązało się z zakorzenieniem kolegium biskupów w urzędzie apostołskim. Podobnie jak przy sukcesji prymacjalnej, tak i przy episkopalnej sprawowanie urzędu biskupa polega na diakonii, świadectwie o zbawczej misji Chrystusa, szacunku dla wszystkich i obronie słabych, skrzywdzonych i bezbronnych”. Ks. prof. S. Nagy jest zdaniem ks. prof. M. Ruseckiego: „pionierem w Polsce w badaniach nad problematyką kolegalizmu, który początko-

wo był ujmowany z punktu widzenia prymatu, później rozważany w kontekście apostołatu. Uczył, że kolegializm trzeba ujmować w dwóch wymiarach: wertykalnym i horyzontalnym; w pierwszym chodzi o ustalenie relacji papież – biskupi, w drugim zaś znaczeniu idzie o ustalenie relacji między biskupami pozostającymi w łączności z papieżem”.

W zasadniczym nurcie poszukiwań eklezjologicznych ks. prof. S. Nagyego znajduje się także swoście fundamentalna problematyka *via notarum*. Jak podkreślił w drugiej *Recenzji dorobku naukowego* (s. 35-58) ks. prof. dr hab. H. Seweryniak, kierownik Katedry Prakseologii Apologijnej i Eklezjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie: „dokonał on znakomitej rekonstrukcji tej drogi uzasadniania wiarygodności Kościoła. Podkreśla, że stosowanie *via notarum* jest nadal uzasadnione, o ile znamiona traktuje się jako strukturalne przymioty autentycznego Kościoła oraz uznaje, że mogą cechować również inne Kościoły chrześcijańskie. W zgoła oryginalny sposób wiąże tę drogę argumentacyjną z nowym rozumieniem prawdziwości Kościoła oraz zagadnieniem przynależności do wspólnoty Chrystusowej. Nauka Vaticanum II domaga się – jego zdaniem – zastąpienia kategorii prawdziwości kategorią integralności, która wyraża zasadniczą tożsamość Kościoła katolickiego, a zarazem nie podważa związków innych wspólnot chrześcijańskich z Kościołem Chrystusowym”.

W obszarze wieloletniego zaangażowania ekumenicznego ks. prof. S. Nagy komentował i rozwijał dokonania soborowe w tym zakresie. Do znaczących osiągnięć należy zaliczyć wyznaczenie katolickich zasad ekumenicznych. Idzie w nich nie tylko o partnerską jakość prowadzonego dialogu i unikanie fałszywego irenizmu, ale w gruncie rzeczy o sposób rozumienia jedności Kościoła z uwzględnieniem słynnego soborowego wyrażenia *subsistit in* (KK 8).

Tajemnica jedności w refleksji ks. prof. S. Nagyego ma swoją warstwę trynitarną i chrystologiczną. Jeśli bowiem „wzorem i zasadą tajemnicy [jedności Kościoła] jest jedność jednego Boga, Ojca i Syna w Duchu Świętym (DE 3), to nie może ona nie być istotną częścią, wymiarem realnie istniejącego Kościoła. I jeśli Jezus Chrystus nie ustanowił zwyczajnej wspólnoty uczniów, gminy, związku wyznaniowego, lecz swoje ciało i sakrament zbawienia, to jest on jeden”. Ale ks. prof. S. Nagy dostrzegał także widzialny, choć zakorzeniony w misterium wymiar tajemnicy jedności Kościoła, która wyraża się w komunii hierarchicznej z następcą Piotra oraz we wprowadzaniu w czyn prawa miłości. Mimo podziału chrześcijan Kościół Chrystusowy nadal istnieje w Kościele katolickim, aczkolwiek poza jego organizmem także znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy.

Wypracowana przez ks. prof. S. Nagyego oryginalna interpretacja istoty katolickiego przełomu ekumenicznego zasadza się, jak zauważył recenzent, na dostrzeżeniu różnicy „pomiędzy dążeniem do «jedności chrześcijan» a działaniem na rzecz «jedności Kościoła». Za pomocą pierwszego terminu opisuje wszystkie wysiłki zmierzające do usunięcia przeszkód na drodze do wzajemnego zrozumie-

nia, braterstwa i współpracy wszystkich chrześcijan. Sedno przełomu katolickiego polegało właśnie na podjęciu i wytrwałym kontynuowaniu tego rodzaju działań [...], które swoje ostateczne zwieńczenie znajdą w jednej Eucharystii”.

Uroczystość nadania doktoratu *honoris causa* była okazją do zgłębienia „Jana Pawłowej karty”, jak ją nazwał ks. prof. H. Seweryniak, który jako pierwszy zwrócił uwagę na ten bardzo charakterystyczny i szczególny rys twórczości teologicznej ks. prof. S. Nagyego. Trzeba tej sprawie poświęcić jeszcze chwilę uwagi, jako że ten właśnie element zasługuje na poważne studium, które należy podjąć, by docenić oryginalność myśli w naukowych dokonaniach Profesora.

Bliska współpraca i przyjaźń ks. prof. S. Nagyego z ks. kard. K. Wojtyłą, a później papieżem Janem Pawłem II, oraz wnikliwe studia nad jego nauczaniem i działalnością sprawiły, że słusznie uważa się go za jednego z największych znawców twórczości swego Przyjaciela i najwybitniejszego komentatora dorobku Pasterza Kościoła powszechnego. Pontyfikat i osobę Jana Pawła II zawsze odczytywał jako znak czasu dany Kościołowi, ludzkości i narodowi polskiemu. Sam zresztą czuł się zobligowany do odkrywania jego głębi i znaczenia. Nic więc dziwnego, że – jak uważa ks. prof. H. Seweryniak – postrzega się go jako świadka owego *signum Joannis Pauli II*, który daje „świadectwo wyjątkowe – oszczędne we wspomnienia, a przy tym głębokie. Zdaje się on nie chcieć rozpraszać uwagi odbiorcy na detalach z życia Papieża, chociaż z pewnością wiele z nich chowa w pamięci serca. Pragnie natomiast uchwycić i przekazać istotę jego wiekopomnego pontyfikatu; istotę, która nader często umyka naszej powierzchownej uwadze i niespokojnej myśli”.

„Stanisław Nagy – napisał ks. prof. H. Seweryniak – teolog fundamentalny, przez wiele lat zgłębiający i wykładający katolicką naukę o prymacie i sukcesji prymacjalnej, znalazł się w październiku 1978 r. w rzymskim kręgu Piotrowym przełomu tysiącleci. Wielkość Jana Pawła II polegała między innymi na tym, że prymat Piotrowy miał u niego [...] wymiar kolegialny – Papież zgromadził wokół siebie znakomite grono ludzi Kościoła, łączących fascynację Jezusem Chrystusem, głębokie wyczucie znaków czasu i refleksję teologiczną. Wielką troską tego kręgu, do którego z pewnością należy zaliczyć: Josepha Ratzingera, Mariana Jaworskiego, Jean-Marie Lustigera, André Frossarda, Christopha Schönborna, Tadeusza Stycznia, było [...] wypracowywanie «idei przewodnich» odniesienia Kościoła do – jak mawiał Jan Paweł II – człowieka każdego. [...] Ksiądz Profesor, a później Kardynał Stanisław Nagy należał do rzymskiego kręgu Piotrowego przełomu tysiącleci na swój specyficzny sposób. Była to raczej obecność czuwająca i współuczestnicząca, a wiele z jej wymiarów pokrywa serdeczna dyskrekcja Świadka. Możemy tylko odkrywać jej ślady, wsłuchując się w liczne konferencje, artykuły, referaty”, jak choćby wówczas, przypominał recenzent, gdy na XXI Forum Młodych we Wrocławiu w 2005 roku mówił o zadaniach Kościoła: „Pierwszorzędnym zadaniem jest przebijanie się «do świadomości człowieka z Dobrą Nowiną, że Bóg, przez historyczny i ciągle na swój sposób w historii żyjący fakt Chrystusa, przestał być nieweryfikowalny,

że stał się konkretnym człowiekiem zakotwiczonym wyraziście w historii, mającym znanie rzeczywistego obrazu Boga, legitymującym swoje boskie roszczenia niepodważalnymi znakami». Głównym znakiem dla Kardynała, jak ongiś dla jego umiłowanego mistrza – kard. Augusta Deschamps – jest sam Kościół. Ale żeby warunek ten mógł być spełniony, Kościół, ów «zastanawiający ślad Boga na ziemi», musi w swoim życiu i działaniu czerpać z przemieniającej mocy żyjącego w nim Chrystusa i okazywać się [...] jedynym w swoim rodzaju wyjątkowo emocjonującym spełnieniem się człowieka.

Podstawowym wymiarem papieskiego stawania się, realizowania „Jana Pawłowego” modelu papieżstwa, był – zdaniem Kardynała – wymiar Wielkiego Wędrowca, [...] największego Ewangelisty współczesnego świata, a kto wie, czy nie chrześcijaństwa. Jan Paweł II dawał świadectwo, stając się nie tylko biskupem rzymskim, ale – jak powiada Świadek – coraz bardziej czuł się pastorem człowieka XX wieku i ojcem duchowym ludzkości”.

Urzeczenie antropologią Jana Pawła II nabrało w wypowiedziach Kardynała takiej intensywności, że – jak napisał ks. prof. Seweryniak – „gdyby wiek i obowiązki na to pozwoliły, wypracowałby model wiarygodności chrześcijaństwa oparty na tej antropologii”. Jest w niej głębokie przekonanie i fascynacja niepowtarzalnością istoty ludzkiej pośród innych stworzeń, jest powołanie do świętości i otwarcie na uświęcające działanie Ducha Świętego, jest wreszcie, fundamentalny dla Jana Pawła II, wymiar ludzkiego zawierzenia miłosierdziu Bożemu.

„Ostatnie lata Piotrowego posługiwania Jana Pawła II Kardynał określa mianem krzyżowych kart pontyfikatu. Jest to według niego, używając mocnej metafory, papieżowanie z wysokości krzyża”, gdzie Piotr w pełnej cierpienia bliskości spotyka swego Mistrza i dzięki głębokiemu zjednoczeniu z Nim może nadal „włodarzować” Kościołem. A kiedy nastał czas jego odchodzenia do domu Ojca, ks. kard. S. Nagy pokazywał i komentował niespotykany nigdy wcześniej fenomen jedności w przeżywaniu przez cały świat śmierci Jana Pawła II oraz fascynujące i powszechnie wyrażane przekonanie zgromadzonego na pogrzebie tłumu o świętości Papieża. „Jako wytrawny teolog i wierny syn Kościoła zdaje sobie sprawę z tego, że wielki pontyfikat Papieża Polaka trwa w osobie i misji Benedykta XVI”, a jednocześnie dostrzega i analizuje oryginalne rysy nauczania nowego następcy Piotra.

Wielowątkowy obszar zainteresowań naukowo-badawczych z zakresu teologii fundamentalnej, problematyki ekumenizmu i popularyzowania nauczania papieża Jana Pawła II ukazuje *Wykaz publikacji kard. prof. Stanisława Nagyego SCJ* (s. 78-96), sporządzony przez dr E. Dołganiszewską z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i ks. G. Piątka SCJ – osobistego sekretarza, który od dłuższego czasu cierpliwie godzi liczne obowiązki w tym zakresie z samarytańską posługą u boku Kardynała.

Otwarte i publiczne posiedzenie Senatu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu odbyło się 10 maja 2009 roku w gmachu Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej. Program wyjątk-

kowego wydarzenia przewidywał wręczenie najwyższego wyróżnienia doktoratu *honoris causa* ks. kard. prof. S. Nagyemu. Obrady Senatu otworzył rektor wrocławskiej uczelni, ks. prof. dr hab. W. Irek, który przywitał uroczystie przybyłych gości i w sposób serdeczny podziękował ks. kard. St. Dziwiszowi, Metropolicie Krakowskiemu, za poparcie podjętej we Wrocławiu inicjatywy i zorganizowanie uroczystości, ze względu na pooperacyjną rekonwalescencję Laureata, w bliskim jego sercu Krakowie.

Gościnną aula wypełniła się w tym dniu liczną grupą przedstawicieli Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu z jego Wielkim Kanclerzem Metropolita Wrocławskim, abp. M. Gołębiewskim, i rektorem ks. prof. dr hab. W. Irkiem na czele. W skład delegacji wrocławskiej wchodził również prof. dr hab. inż. T. Więckowski, rektor Politechniki Wrocławskiej i przewodniczący Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. Swoją obecnością zaszczylicili Laureata: ks. kard. S. Dziwisz, Metropolita Krakowski, który w szczególny sposób włączył się w przygotowanie uroczystości, proponując Papieskiemu Wydziałowi Teologicznemu we Wrocławiu zorganizowanie jej w Krakowie, księża kardynałowie: F. Macharski, M. Jaworski i H. Gulbinowicz, jak również liczni biskupi, a wśród nich sekretarz Konferencji Episkopatu Polski bp S. Budzik i nuncjusz apostolski, ks. abp J. Kowalczyk. Wszyscy wcześniej uczestniczyli w dorocznej procesji ku czci św. Stanisława z Wawelu na Skałkę, a po południu przybyli na uroczystość wręczenia doktoratu *honoris causa*. Swoją obecność zaznaczyli delegaci Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Papieskiej Akademii Teologicznej z Krakowa, klerycy seminariów duchownych Wrocławia, Krakowa oraz współpracownicy, rodzina, uczniowie i przyjaciele ks. kard. St. Nagyego. Nie zabrakło licznych przedstawicieli rodziny zakonnej Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego z prowincjałem ks. dr. T. Michałkiem SCJ. Zaproszenie do uczestniczenia w tym wydarzeniu przyjęli lekarze i pielęgniarki, którzy swoją wiedzą i umiejętnościami zadbali o zdrowie przebywającego od dłuższego czasu w szpitalu Księdza Kardynała. Uroczystą promocję uświetnił występ chóru chłopięcego archidiecezji wrocławskiej przy Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu *Pueri Cantores Wratislavienses* pod dyrekcją ks. S. Nowaka.

Następnie rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego wygłosił laudację na cześć Kardynała Stanisława Nagyego: *Teolog i kardynał* (s. 59-66), która poprzedziła wręczenie dyplomu. Przypomniwał w niej znaną wielu uczestnikom uroczystości życiową wędrówkę od rodzinnego Bierunia przez Kraków, Lublin, Wrocław i Rzym; od wychowawcy współbraci zakonnych przez katedrę profesorską do członka kolegium kardynalskiego. Zawsze pozostawał wierny powołaniu teologa i oddany całym sobą posłudze akademickiej, stały w życiowych przyjaźniach, z których jedną cenił sobie szczególnie. Długoletnia przyjaźń z ks. prof. K. Wojtyłą, a później z papieżem Janem Pawłem II, pozostawiła w nim wyraźny ślad, ale też była okolicznością, która ujawniła cechy jego osoby.

Ks. rektor prof. dr hab. W. Irek szczególnie serdecznie wspomniał dwa z licz-

nych wydarzeń, które pozostają w jego pamięci i charakteryzują Profesora, a później Kardynała. Gdy zgłosił się na studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ks. prof. S. Nagy okazał życzliwe zainteresowanie jego planami naukowymi. Drugie z tych wspomnień jest związane z ogłoszeniem decyzji Jana Pawła II o powołaniu Profesora z Lublina do kolegium kardynałów. W czasie spotkania, gdy pospieszył z gratulacjami do Krakowa, ku swojemu niemałemu zaskoczeniu zastał takiego samego Nauczyciela, jakiego obraz zachował w swojej pamięci. Otwartego jak zawsze, ale tym razem głęboko zamyślonego nad nowymi zadaniami, jakie przyjdzie mu spełniać w służbie Kościołowi powszechnemu.

Po wręczeniu dyplomu przyszedł czas na gratulacje. Głos zabierali kolejno Wielki Kanclerz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, ks. abp prof. M. Gołębiowski, który wspominając nieodległe czasy, powiedział, że z zainteresowaniem śledził cenne komentarze do nauczania papieskiego, szczególnie te, wokół których próbowano toczyć w mediach kontestujące debaty. Pan prof. dr hab. inż. T. Więckowski przekazał gratulacyjny adres i w imieniu Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola, a także Zielonej Góry i Częstochowy wyraził radość, że Ksiądz Kardynał powiększył grono wybitnych uczonych obdarowanych najwyższym laurem akademickim. W imieniu rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i swoim gratulacje złożył ks. prof. dr hab. A. Szostek, były rektor KUL. Wspomnił w serdecznych słowach współpracę z Profesorem, na którego wsparcie mógł zawsze liczyć, i podziękował za szczególne zatroskanie o studentów w najtrudniejszych dla lubelskiej uczelni czasach. Nuncjusz apostolski w Polsce, ks. abp J. Kowalczyk, wyraził wielkie uznanie Laureatowi za dotychczasową służbę Kościołowi powszechnemu i podziękował za wychowywanie pokoleń księży i świeckich w poczuciu szacunku dla każdego człowieka i odpowiedzialności za dar wiary. Współgospodarz, ks. kard. S. Dziwisz, wyznał, że Kraków podziela radość Wrocławia, i zwrócił uwagę, że tego samego zaszczytu dostąpił w 2000 roku kard. J. Ratzinger, obecny papież, odbierając doktorat *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Nazywając ks. kard. S. Nagyego „wielkim przyjacielem Jana Pawła II”, snuł wspomnienia z jego częstych przyjazdów do Rzymu i długich godzin ciekawych rozmów z Ojcem Świętym dotyczących bieżących i istotnych spraw życia Kościoła.

Wreszcie mógł przemówić nowy doktor honorowy Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, ks. kard. S. Nagy. Rozpoczął nieco żartobliwie i zauważył, że podczas takiej uroczystości wypada raz jeszcze uzasadnić to wszystko, co w tym momencie czują i mówią na jego temat tak licznie zebrani goście. Uświęcony tradycją zwyczaj nakazuje wygłosić wykład, który pozwoli słuchaczom dostrzec mistrza, przekazującego coś ze swojej przebogatej wiedzy. Ale też nauczycielowi w takim wyjątkowym dniu przysługuje prawo do serdecznego i bezpośredniego podzielenia się swoją życiową mądrością. Laureat przewidział jedną i drugą ewentualność i przygotował wykład *Kościół Starego Testamentu – Boży projekt pisany dziejami narodu wybranego* (s. 69-77) oraz

zapropował, by zebrani zechcieli zapoznać się z treścią tego, co napisał, korzystając z okolicznościowej publikacji. Wyznał przy tej okazji, że pragnie w tej chwili powiedzieć o silnie odczuwanym doświadczeniu bezmiar ludzkiej dobroci, jakiej doznał w minionych latach i miesiącach, i serdecznie za to dziękuje.

Najpierw zwrócił się w serdecznych słowach do wrocławskiego środowiska teologicznego, przypominając trudne początki reaktywacji Wydziału Teologicznego na Dolnym Śląsku i spotykane wówczas osoby, z którymi szybko nawiązała się nić przyjaźni i wieloletniej współpracy. Ona pozwalała nie pamiętać o trudach nieustannego podróżowania kolejną do wspólnoty akademickiej, której czuł się potrzebny. „Dzisiaj jestem szczególnie wdzięczny – wyznał – Papieskiemu Wydziałowi Teologicznemu we Wrocławiu, postanowił bowiem obdarzyć mnie wyjątkowym zaszczytem i tak licznie w swoich przedstawicielach przybył do Krakowa tą samą trasą, którą sam przemierzałem przez blisko trzydzieści lat”.

W słowach bardzo osobistych wspominał doświadczenie ludzkiej dobroci, jaka objawiła się w trudnych dla niego okolicznościach zmagania się z chorobą, kiedy ani przez moment nie pozostawał bez wyjątkowo zaangażowanej pomocy lekarzy specjalistów i personelu medycznego krakowskich szpitali. W tym kontekście podziękował panu prof. dr. hab. n. med. K. Żmudce, kierownikowi Zakładu Hemodynamiki Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego, panu płk. dr. hab. n. med. prof. nadzw. E. Golcowi, kierownikowi Kliniki Chirurgii Urazowej i Ortopedii Szpitala Wojskowego, oraz ks. A. Kaczorowi, dyrektorowi Zakładu Opiekuńczo-Leczniczego im. św. Siostry Faustyny w Rabie Wyżnej.

Wdzięczność doktora *honoris causa* ks. kard. S. Nagyego wyraziła się także w tym, że podarował zebrany swoją najnowszą książkę *Ty jesteś Piotr, czyli Skala, i na tej skale zbuduję Kościół mój. Studium o widzialnym Kościele*, którą właśnie wydała drukarnia Wydawnicza w Częstochowie. Akademicka wspólnota z piastowskiego grodu nad Odrą zyskała nowego doktora *honoris causa*. Ten najwyższy akademicki laur, przyjęty przez ks. kard. prof. dr. hab. S. Nagyego, szczególnie związanego z królewskim i papieskim Krakowem, przynosi wyjątkowy zaszczyt Papieskiemu Wydziałowi Teologicznemu we Wrocławiu.

RIASSUNTO

Il dottore «honoris causa» della Pontificia Facoltà Teologica a Breslavia, Card. Prof. Stanisław Nagy SCJ

L'Autrice descrive il profilo scientifico del cardinale professor Stanislao Nagy SCJ e racconta la cerimonia che si è svolta il 10 maggio 2009 a Cracovia, durante la quale il Rettore Magnifico, professor Waldemar Irek ha impartito a lui il dottorato honoris causa.

Słowa kluczowe / Key words:

Stanisław Nagy, teologia fundamentalna, PWT Wrocław

Stanislaw Nagy, fundamental theology, Pontifical Faculty of Theology

KS. ANTONI KIEŁBASA SDS

PISMO ŚWIĘTE W ŻYCIU ŚWIĘTEJ JADWIGI

Papież Sługa Boży Jan Paweł II podczas pierwszej wizyty apostolskiej we Wrocławiu 21 czerwca 1983 r. w czasie homilii na Partynicach powiedział: „Patrzemy więc przez siedem z górą stuleci w stronę św. Jadwigi i widzimy w niej wielkie światło, które rozświeca sprawy ludzkie na ziemi naszych sąsiadów – a równocześnie na naszej ojczystej ziemi. Wyraziła się w jej życiu jakby cała pełnia powołania chrześcijańskiego. Odczytała święta Jadwiga Ewangelię do końca i w całej jej życiowej prawdzie.... Trzeba, abyście Wy... tu na Dolnym Śląsku... odczytali niejako na jej kolanach Ewangelię, tak jak odczytywały jej rodzone dzieci... i abyście w ten sposób umacniali w sobie najgłębsze podstawy ludzkiej i chrześcijańskiej moralności, która jest zarazem fundamentem kultury narodu i warunkiem jego rozwoju”.

W DOMU RODZINNYM

Jakkolwiek znane nam jest miejsce, dzień i rok śmierci św. Jadwigi (Trzebnica, 14 października 1243 r.), do dzisiaj nie udało się ustalić daty i miejsca jej urodzenia. Można jedynie przyjąć, że urodziła się w latach 1174-1178¹, prawdopodobnie na zamku Andechs², chociaż dopiero pisarze XVII w. wymieniają to miejsce urodzenia.

Stosownie do wymagań kultury dworskiej wychowanie Jadwigi spoczywało w rękach jej rodziców, kapelanów dworskich i odpowiednich dam. Wypada

¹ Niektórzy historycy wyliczyli, że przysła na świat ok. 1170 roku. Inni przesuwają datę jej urodzin na lata 1178-1180. Por. J. GOTTSCHALK, *Das Geburtsjahr der hl. Hedwig, zugleich ein Beitrag zur Chronologie der schlesischen Piasten*, w: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 19 (1961) s. 25-52.

² E. WALTER, *Hedwigs Geburtsort*, w: *Studien zum Leben der hl. Hedwig Herzogin von Schlesien*, Stuttgart 1972, s. 9-12.

tu dodać, że w średniowieczu okres dzieciństwa i młodości dziewczyny różnił się znacznie od analogicznych okresów dziewcząt współczesnych. Czas przebywania pod opieką rodziców i rodzeństwa był bardzo krótki. Kiedy Jadwiga miała pięć lat, rodzice oddali ją na wychowanie do znanego i bogatego opactwa panien benedyktynek w Kitzingen. Biograf jej dzieciństwa wystawił jej pochlebnią opinię. Jadwiga „od lat dziecięcych odznaczała się dojrzałością serca i umysłu. Unikając beztraskiej pustoty dziecinnej, przyswajała sobie dobre obyczaje³”.

W KLASZTORNEJ SZKOLE

Klasztor w Kitzingen powstał za czasów św. Bonifacego ok. 750 r. i był znany jako zakład wychowawczy dla dziewcząt. Założycielką ośrodka była św. Hadeloga, której kult był szczególnie żywy w XII w. gdyż wtedy napisano jej życiorys. Właściwy kształt opactwu nadała dopiero jej następczyni, księni św. Tekla (+790)⁴. „Program nauki i wychowania w szkołach klasztornych, zwłaszcza żeńskich, oparty był na wskazówkach pedagogicznych św. Hieronima i stosowany przez kilkaset lat w szkołach zakonnych. Doktor Kościoła nie dał wprawdzie zwartej systemu pedagogicznego, ale w listach do przyjaciół rzucał praktyczne uwagi uchodzące za najważniejsze wytyczne pedagogiki chrześcijańskiej. Gdy w roku 817 synod w Akwizgranie wydał „Institutio Sanctimonialium”, wskazówki św. Hieronima stały się podstawą wychowania dziewcząt w szkołach klasztornych niemal do początku XIX wieku. Program obejmował wykształcenie religijne, umysłowe i praktyczne⁵”.

Wtedy uczennice uczyły się również języka łacińskiego, aby mogły uczestniczyć we wspólnie odmawianym brewiarzu. Zwracano też uwagę na coraz głębsze poznawanie Pisma Św., dzieł Ojców Kościoła i życiorysów świętych. Zwłaszcza te ostatnie ukazywały im, jak stosować zasady świętości w praktyce. Gdy chodzi o studium Pisma Św., to czytamy w jej życiorysie: „W swojej młodości poznała w klasztorze w Kitzingen Pismo Święte. Przez studium Ksiąg Świętych umiała dobrze zrozumieć i ustawić swoje codzienne sprawy. Biblia była potem dla niej źródłem wewnętrznej pociechy i nabożeństwa⁶”.

Stopień wykształcenia i wychowania, który Jadwiga zdobyła w Kitzingen, jej biograf ocenia słowami: „bene litterata”. O jej szacunku dla tego opactwa i o wpływie jej nauczycielki, wtedy jeszcze młodej zakonnicy Petrissy, świadczy fakt, że po dwudziestu latach udało się Jadwidze zdobyć ją na pierwszą przełożoną założonego w Trzebnicy klasztoru.

³ *Legenda świętej Jadwigi*, z oryginału łacińskiego przetłumaczył ANDRZEJ JOCHELSON przy współudziale MARII W. GOGOLEWSKIEJ, Wrocław 1993, s. 29.

⁴ H. PETZOLD, *Abtei Kitzingen, Jahrbuch für Fränkische Landesforschung* 15 (1955), s. 69-83, 16 (1956) s. 7-27 i 17 (1957) s. 87-126.

⁵ B. SUCHOŃ, *Święta Jadwiga, Księżna Śląska*, „Nasza Przeszłość” 1980 s. 14-15.

⁶ *Legenda św. Jadwigi*, s. 30.

Jest zrozumiałym, że chcielibyśmy znać jak najwięcej szczegółów z życia rodzinnego Jadwigi. Interesuje nas jej stosunek do męża, do dzieci, do dworzan oraz do ludzi reprezentujących szerokie masy społeczne. Jako żona i matka Jadwiga odgrywała zasadniczą rolę na dworze księcia śląskiego. Główne rezydencje pary książęcej należy zlokalizować we Wrocławiu, w Legnicy, w Głogowie, w Brzegu i Krośnie. Odpowiedzi na postawione pytania możemy znaleźć najczęściej w cytowanym tu źródle, „Legenda św. Jadwigi”. Jest ono pierwszorzędnym źródłem do poznania życia i nastrojów na dworze księżnej Jadwigi i to nie w momentach uroczystych, ale w codziennym szarym życiu.

ŻONA I MATKA

Autor „Księgi Henrykowskiej” mówi o mężu św. Jadwigi księciu Henryku, że „był władcą bardzo rozumnym i opanowanym wielką przezornością⁷. Jadwiga kochała go w Bogu jako człowieka cnotliwego i potrzebnego ludziom, co jest dla nas zupełnie zrozumiałe. Małżeństwo traktowała bardzo poważnie. „Ponieważ stan małżeński uważała za dar nieba, żyła w nim bardzo świątobliwie – podkreśla dokument kanonizacyjny. Nie dopuściła się zdrady małżeńskiej nawet w najmniejszym stopniu. Księciu była wierna w miłości aż do jego nagłej śmierci i to nie poprzez żar zmysłowej namiętności, lecz przez roztropne i serdeczne oddanie⁸. Mając tak wysokie wyobrażenie o stanie małżeńskim z równoczesnym szacunkiem dla wartości życia zakonnego, Jadwiga umiała dziewczęta z wyższych i niższych warstw zachęcać i przygotować jedne do stanu zakonnego, a drugie do małżeństwa i małżeńskiej czystości. Jak wielki musiał być wpływ Jadwigi na męża i jak głęboka była miłość Henryka do niej świadczy fakt, że po urodzeniu siódmego dziecka, świadoma spełnionego obowiązku macierzyńskiego, w duchu wyrzeczenia, idąc za przykładem innych matek i żon, stara się Jadwiga u męża o zgodę na separację, którą wraz z nim uroczyste w 1209 roku potwierdza ślubem przed biskupem wrocławskim Wawrzyńcem. Dotąd zajęta przede wszystkim wychowywaniem dzieci i troską o dom, teraz stopniowo rozszerzy ona pole swojego oddziaływania i stanie się Panią i Matką Ziemi Śląskiej w pełnym tego słowa znaczeniu. Odda się jeszcze bardziej pracy charytatywnej. Razem z mężem zakłada nowe fundacje religijno-społeczne lub rozbudowuje już wcześniej założone przez siebie i męża instytucje.

Zbyt skąpe są informacje źródłowe o Jadwidze jako matce i wychowawczyni. Bulla kanonizacyjna zawiera na ten temat zaledwie jedno zdanie: „Wychowała dzieci swe w bojaźni Bożej”. Autor jej życiorysu, komentując tekst biblijny: „Dobre drzewo owoce dobre rodzi”, chce podkreślić, że dzieci dobrych

⁷ R. GRODECKI (red.), *Księga Henrykowska*, Poznań-Wrocław 1949, s. 71.

⁸ *Bulla, quam Clemens papa quartus ad laudem sanctae Hedwigis composuit*, w: *Der Hedwigs-Codex von 1353*, Sammlung Ludwig, Berlin 1972, s. 168.

rodziców okazały się ich wspaniałymi naśladowcami. Charakteryzując pobożne życie Jadwigi, mówi między innymi: „Pobożna matka na chwałę Bożą wychowała swe potomstwo”⁹.

Z osobą Jadwigi, która była kobietą, jak na owe czasy, starannie wychowaną i wykształconą, „kochającą się w księgach”, o czym wspomina jej żywot wielokrotnie, wolno łączyć wysoki poziom umysłowy środowiska trzebnickiego. Nie możemy temu zaprzeczyć w odniesieniu do wykształcenia pierwszej ksieni Petrisy jak i jej następczyni, Gertrudy. Ta ostatnia chciała uczynić z Trzebnicy żywe centrum kultu religijnego, co było związane ze staraniami o kanonizację Jadwigi. Gertruda naraziła się nawet władzom zakonnym z powodu gościnności okazywanej kobietom z możliwych rodów przybywających do grobu Jadwigi. Pierwszy konwent przywiózł ze sobą zbiór podstawowych modlitewników. Potrzebne księgi liturgiczne były sprowadzane sukcesywnie zarówno przez Jadwigę jak i sam klasztor. Z opactwem trzebnickim ma związek tzw. Nekrolog polsko – czeski¹⁰, pochodzący prawdopodobnie z opactwa w Kitzingen, a przynajmniej z terenu diecezji Würzburg, który był uzupełniony w Trzebnicy notatkami dotyczącymi zmarłych sióstr oraz osób z rodziny książęcej. Do dzisiaj zachowany „Psałterz z Trzebnicy”¹¹ powstał około 1240 roku w skrytorium opactwa lubiąskiego i nawiązuje do wzorów turyńsko – saskich. Trzeba jeszcze wspomnieć zaginionym „Roczniku Trzebnickim”¹², powstałym później, wyraźnie świadczącym o podtrzymywaniu tradycji zapisywania ważnych informacji.

PRAWDZIWA OPIEKUNKA POTRZEBUJĄCYCH

Podczas uroczystej kanonizacji w 1267 roku papież Klemens IV wskazywał na Jadwigę jako godny przykład do naśladowania, gdy chodzi o praktykowanie czynnej miłości bliźniego. Autor jej żywotu poświęca tej sprawie cały jeden rozdział (VI) „De operibus misericordie beate Hedwigis et de pietate ipsius ad proximum”¹³. Wskazuje on na teksty Pisma świętego, które były dla Jadwigi źródłem natchnienia i inspirowały Jej czyny. Zapisala ona na zawsze w swoim sercu słowa Boskiego Mistrza: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 36). Czyniła wiele dobrego ludziom potrzebującym i to od razu, nie zwlekając, jak gdyby słowa Ewangelii: „A Król im odpowie: «Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili»” (Mt 25, 40), stale miała przed swoimi oczyma.

⁹ *Legenda św. Jadwigi*, s. 31.

¹⁰ A. DOROSZEWSKA, *Otoczenie Henryka Brodatego i Jadwigi jako środowisko społeczne*, Warszawa 1978, s. 32, 60.

¹¹ W bibliotece uniwersyteckiej we Wrocławiu rękopis 1 P 440.

¹² *Legenda św. Jadwigi*, s. 6; W. KORTA, *Średniowieczna annalistyka śląska*, Wrocław 1966, s. 95-104

¹³ *Legenda św. Jadwigi*, s. 59-60.

Wspierała biednych, opiekowała się chorymi i głodnymi, troskliwie umiała się zająć matką oczekującą dziecka, nie zapomniała o wdowach i sierotach. Tam, gdzie dostrzegała braki i konieczne potrzeby, tam przychodziła z pomocą, kierując się miłością serca. I nie czyniła tego, jak inne księżne przez swoich służących, ale sama trudziła się spiesząc im z pomocą, stosownie do słów Pisma Świętego: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7). Zasadą Księżnej Jadwigi było: „Nikt z potrzebujących ubogich nie powinien przymierać głodem w książęcym grodzie wrocławskim”, stąd z jej inicjatywy powstała kuchnia dla ubogich pod zarządem Bogusława z Zawoni, z odpowiednią służbą. „Dla większej liczby ubogich, których nie mogła przy swym stole posadzić, miała księżna osobną kuchnię ze służbą i kucharzem. Rano i wieczorem wydawano ubogim potrzebne pożywienie¹⁴”.

Księżnej Jadwidze nie wystarczyło, że dawała jałmużny, urządziła kuchnię połowe dla biednych, odwiedzała chorych – to czyniło wielu ówczesnych panujących – ale stale utrzymywała na swoim dworze trzynastu chorych kalek, zebranych podczas objazdu kraju. Liczba ta jest symboliczna i miała jej przypominać Jezusa Chrystusa wśród Apostołów. Ten dworski szpitalik, jedyną w swoim rodzaju instytucję, kazała Jadwiga wozić wraz z dworem. Podczas postojów osobiście zajmowała się chorymi ku niezadowoleniu swojej służby. Mimo tej krytyki kontynuowała tę pracę, aby uwrażliwić otoczenie na potrzeby ludzi chorych i biednych. Kiedy około 1230 roku Jadwiga zamieszkała na stałe w klasztorze trzebnickim, wędrowny szpitalik dworski został połączony z wcześniej założonym z inicjatywy księżnej szpitalem przy opactwie w Trzebnicy.

Szczegółne zrozumienie i miłość okazywała trędowatym, którymi zajmowała się osobiście, nie brzydząc się nimi i nie bojąc się zarażenia. Otoczyła ich troską „dla miłości Tego, który dla nas chciał za trędowatego uchodzić”. Przykładem tej trudnej opieki było schronisko trędowatych kobiet w pobliżu Środy, któremu poświęcała wiele czasu.

Innym przejawem tej troski o człowieka była stała opieka nad więźniami, stosownie do słów Pana: „Byłem w więzieniu, a przyszście do Mnie” (Mt 25, 36). Dostarczała im żywności, odzieży, a nawet światła, aby ciemność nie była dla nich przykra. Tym, którzy nie byli w stanie zapłacić swoich długów, przysyłała potajemnie pieniądze, aby mogli wypłacić się. Wstawiała się za uwięzionymi lub skazanymi na śmierć, na ogół udawało się jej uzyskać uwolnienie lub zmniejszenie kary. „Pewien biedny człowiek – czytamy w jej żywocie – ukradł swojemu sąsiadowi pół świni. Został pochwycony na gorącym uczynku, przyprowadzony do księcia i tam bezzwłocznie skazany na śmierć przez powieszenie. Krewni skazanego przypomnieli sobie wielką miłość, jaką Księżna otacza ludzi biednych, dlatego udali się do niej i natarczywie prosili, aby mu uratowała życie. Księżna poważnie potraktowała tę prośbę. Prosiła pokornie swego męża, aby z błahaego powodu nie zabijał życia ludzkiego. Na to księżę jej od-

¹⁴ *Tamże*, s. 60.

powiedział: Sądzę, że człowiek ten został już powieszony, jeżeli jednak jeszcze żyje, wycofuję moją decyzję. Jadwiga natychmiast wysłała rycerza imieniem Henryk, pochodzącego z Hesji, z poleceniem, aby uwolniono skazanego. Ten od razu ruszył w drogę, ale zastał go już wiszącego na szubienicy. Wyjął swój miecz i przeciął sznur. W ten sposób człowiek, którego powieszono, przybył zdrowy przed oblicze Księżnej, upadł jej do nóg i podziękował za ocalenie. Ten fakt zeznał przed egzaminatorami kurii rzymskiej rycerz Mikołaj z Wierzbna, który należał do dworzan Księżnej. Był akurat obecny, gdy Księżna wysyłała rycerza w celu uwolnienia złodzieja i był przy tym jak skazany przybył, aby Księżnej podziękować”. Miała też Jadwiga przedziwne pomysły, dotyczące sposobów ratowania skazańców. Gdy rozpoczęła się budowa nowego klasztoru, kościoła lub szpitala, prosiła swego męża, aby nie wykonywano wyroków śmierci, lecz aby więźniowie pracowali przy budowie dla zadośćuczynienia za popełnione zbrodnie¹⁵. Święta Jadwiga jest kobietą, która problem kary rozwiązywała w duchu Ewangelii. Naśladowała Chrystusa, który piętnował zło, ale nigdy nie potępiał człowieka. Św. Jadwiga wypracowała system resocjalizacji ludzi, którzy zeszli na złą drogę.

Z dobroczynnością chrześcijańską powinna iść w parze opieka duszpasterska. Dostrzegając ten problem Jadwiga, o czym świadczy zapis w jej życiorysie: „Stąd sama lub przez swego kapelana pouczała ludzi prostych, którzy przychodzili do jej dworu, a mianowicie o tym, co dotyczy sakramentu pokuty, modlitwy, w ogóle o wszystkim, co dotyczy zbawienia duszy”.

Wśród jej służących była praczka, która mimo, że była osobą starszą, nie umiała Modlitwy Pańskiej „Ojcze nasz”. Uczyla ją tej modlitwy z wielkim poświęceniem. Musiała zamieszkać wraz z księżną, aby wyuczone w ciągu dnia wersety modlitwy z wielkim poświęceniem utrwałać podczas nocy, dla lepszego zapamiętania¹⁶.

Jadwiga stworzyła imponujący system opieki społecznej o dużej efektywności. Motywów tego działania musimy szukać w Ewangelii. Dodatkową inspirującą siłę stanowiły w XIII wieku nowe zakony i ich formy pracy apostołskiej. Praktykowana przez wielu cnota miłosierdzia dotyczyła nie tylko działalności dobroczynnej dla dobra poszczególnych osób, ale oznaczała też konkretną pomoc materialną dla instytucji religijnych. Działalność zewnętrzna Jadwigi obejmowała potrzeby człowieka tak duchowe jak i materialne. Jeżeli biograf mówi o niej, że była „Matką wszystkich ubogich” i „Pocieszycielką biednych”, to przede wszystkim dlatego, że interesował ją każdy człowiek znajdujący się w potrzebie. Ludzie lubili ją za jej dobre serce. Biedni, którymi opiekowała się, chodzili za nią wszędzie, gdzie się udawała, jak za swoją matką.

¹⁵ SUCHOŃ, *Św. Jadwiga...* s. 30.

¹⁶ *Legenda św. Jadwigi*, s. 57.

DUCHOWOŚĆ ŚW. JADWIGI

Wytrwanie w przeciwnościach, błogosławioną skuteczność w działaniu, stałą gotowość do podejmowania nowych dzieł lub odbudowywania zniszczonych, zawdzięcza Jadwiga intensywnemu życiu duchowemu. Jadwiga żyła pod urokiem św. Bernarda z Clairvaux. Podobnie jak on była rozkochana w lekturze Pisma Świętego, w rozpamiętywaniu Męki Pańskiej i rozszerzaniu kultu Matki Bożej. Zainteresowanie Pismem Świętym wyniosła z Kitzingen. Księgi Święte były dla Jadwigi bogatym źródłem wewnętrzny pobożności. Przez stałe zgłębianie treści Słowa Bożego otrzymywała liczne łaski. Na wzór zakonny kazała w czasie posiłków czytać fragmenty ksiąg świętych, a nawet sama czytała Biblię swoim domownikom.

Pan Bóg oprócz Biblii dał ludziom jeszcze inna księgę, której treść mogą rozważać i czerpać z niej naukę. Jest nią oglądany przez nas świat natury. „Z rzeczy dostrzegalnych – czytamy w Legendzie św. Jadwigi – przechodziła do niedostrzegalnych, w pięknie świata rozpoznawała Najpiękniejszego i nie zadowalała się tym – w stworzeniach podziwiała wielkość Stwórcy. Dlatego często podnosiła swoje oczy w stronę nieba, by przez podziwianie wspaniałości gwiazd i piękności nieba, ducha swojego skierować ku miłości ojczyzny niebieskiej. Dlatego wydawało się, że niekiedy z gwiazdami i ciałami niebieskimi kierowała oko swoje do tronu Najwyższego Majestatu i w takich chwilach promień boskiej wspaniałości przesywał jej wnętrze, a to objawiało się na zewnątrz jako ekstaza”¹⁷. Jadwiga interesowała się stworzonym przez Boga światem natury, umiała też z tej wspaniałej księgi czytać i ją rozważać.

Podobnie „z przejęciem rozważała Mękę Pańską”, w czym pragnęła naśladować wielu świętych. Swoje życie, nacechowane często wielkim cierpieniem, starała się połączyć z cierpieniami Chrystusa, „we wszystkim chciała poddać się Woli Bożej”, stąd z uległością przyjmowała liczne krzyże, jak utratę najbliższych, zniszczenie jej dzieł religijnych i społecznych, zwłaszcza podczas najazdu Tatarów, w 1241 roku.

Po tragicznej śmierci księcia Henryka II na polach legnickich w dniu 9 kwietnia 1241 roku, co prędzej „w podartym ubraniu i z podbitymi oczyma przyniósł jej tę bolesną wiadomość pewien posłaniec. Stale go zatykało i z powodu szlochów ledwie zdołał opowiedzieć, jak to sławny książę padł ofiarą miecza dzikiego Tatar. Kiedy skończył swoje sprawozdanie, Jadwiga nie drgnęła i nie wydała żadnego bolesnego jęku, lecz ze szczególnym wewnętrznym nastawieniem wypowiedziała słowa: „Dziękuję Tobie, Panie, że byłeś taki dobry dla mnie i dałeś mi takiego syna, który jak dobre dziecko, za życia zawsze mnie kochał, szanował i nigdy w żaden sposób nie zasmucił. Choć bardzo by mnie cieszyło, gdyby nadal żył, to jednak mam większą radość z tego i przeżywam ją razem z nim, że

¹⁷ *Tamże*, s. 53.

on przez bohaterską śmierć mógł zjednoczyć się ze swoim Zbawicielem. Pokornie polecam Ci jego duszę”¹⁸.

Wyraźna surowość życia połączona z dobrowolnym ubóstwem, pozwoliła księżnej Jadwidze wypracować postawę jednoczącą w sposób idealny życie czynne z życiem modlitwy, a więc powiązanie zadań Marii i Marty (por. Łk 10, 38-42). Św. Jadwiga przez siedemdziesiąt lat swojego życia w świecie, pełnym trosk i napięć, zawsze była wierna Chrystusowi, Jego nauce i Kościołowi.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Heilige Schrift im Leben der Hl. Hedwig

Mit fünf Jahren kam Hedwig in die Schule der Abtei der Benediktinerinnen in Kitzingen bei Würzburg. Hier lernte sie neben Lesen und Schreiben auch die lateinische Sprache, was ihr half, eine große Liebe Schrift zu entwickeln. Diese Liebe zur Bibel wurde durch das Vorbild des hl. Bernhard von Clairvaux genährt. Durch die regelmäßige Betrachtung der Heiligen Schrift empfing sie zeitlebens zahlreiche Gnaden und geistliche Hilfen. Für den herzoglichen Hof ordnete sie an, zu den Mahlzeiten nach dem Vorbild der Orden aus der Bibel vorzulesen. Sie selbst las den Hausgenossen am Hof aus der Bibel vor. Das ist für die damalige Zeit in mehrfacher Weise etwas Ungewöhnliches: Daß sie überhaupt lesen gelernt hatte, daß sie lateinisch – die Sprache der Bibel – verstand daß sie als Frau aus der Bibel vorlas. Denn Bildung war sehr oft den Männern, Latein und Bibel den Klerikern vorbehalten. Das Vorlesen aus der Bibel zeigt beispielhaft den Wunsch Hedwigs, alles, was ihr möglich war, zu tun, um erziehend und helfend auf andere zu wirken. Hedwig fühlte sich stark zur Versenkung in die Geheimnis der Heiligen Schrift hingezogen, liebte die Betrachtung der Leiden des Herrn. Besonders hatte sie den Text: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“ (Lk 6, 36) betrachtet. Eben auch andere Zeilen: „Was ihr für einen meiner geringsten Bruder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40) „Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen finden“ (Mt 5, 7); „ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben, ich war krank, und ihr habt mich besucht, ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen“ (Mt 25,36). Hl. Hedwig, als Laie, war sein ganzes Leben immer den Gott und Kirche treu, und ein Vorbild für die Familie und das Volk.

¹⁸ *Tamże*, s. 41.

ANDRZEJ PRASAŁ

ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ WROCŁAWSKIEGO KAPELMISTRZA KATEDRALNEGO JÓZEFA IGNACEGO SCHNABLA (1767-1831)

Głównym ośrodkiem muzyki liturgicznej Kościoła wrocławskiego była katedra św. Jana, w której o poziom wykonawstwa szczególnie dbała kapituła katedralna, a zwłaszcza powoływany z jej grona kantor¹. Od drugiej połowy XVII wieku nad całością poczynań muzycznych w katedrze czuwali specjalnie zatrudnieni kapelmistrzowie². Katedralni muzycy nie ograniczali się jedynie do roli odtwórców, lecz realizowali także swoje kompozytorskie ambicje.

W drugiej połowie XVIII wieku poziom wykonawstwa muzyki w głównym kościele diecezji nie był jednak najwyższy. Autor prasowego artykułu z 1804 roku wzmiankował: „Proszę się w każdym razie nie dziwić, że nie wymieniam muzyki w katedrze wrocławskiej, ale już od wielu lat nie warta jest ona wspomnienia. Smutne jest to, że dostojnicy kościelni – wykształceni, kulturalnie obyci i często podróżujący do Rzymu – nie dbają o lepszą muzykę kościelną w katedrze. Oni właśnie powinni pielęgnować i doprowadzać tę muzykę do świetności. Niestety, tak nie jest i nie było, nawet w czasach świetności muzyki kościelnej. Wstydzę się nawet podawać, jaką sumę przeznaczają na muzykę w naprawdę pięknym kościele katedralnym. Katedra przez długi czas miała swojego kapelmistrza³. Ten jednak tak mocno poświęcał się własnym kompozycjom, że nie wykonywał innych, choć jego utwory nie należały do najpiękniej-

¹ Zob. W. WĘGRZYN-KLISOWSKA, *Wykaz kantorów działających w katedrze wrocławskiej w okresie średniowiecza*, *Muzyka* 25(1980)3, s. 117-118; R. POŚPIECH, *Muzyka wielogłosowa w celebracji eucharystycznej na Śląsku w XVII i XVIII wieku*, Opole 2004, s. 60-66, 279-287.

² Tamże, s. 165-183.

³ Chodzi o Jana Jerzego Clementa (1710-1794), który sprawował urząd kapelmistrzowski w latach 1735-1794. Zob. R. WALTER, *Clement Johann Georg* (hasło), w: L. HOFFMANN-ERBRECHT (red.), *Schlesisches Musiklexikon* [dalej: SM], Augsburg 2001, s. 113.

szych w kraju. Ostatnio słyszę ze strony młodych członków kapituły katedralnej o planach reformy. Wszystko to jednak pozostaje bez skutku. Jedyłą nadzieję stanowią plany budowy nowych organów. Możliwe, że w dniu ich poświęcenia zostanie ogłoszony nabór większej liczby uzdolnionych muzyków do katedry. Tak więc radośnie należy oczekiwać dnia poświęcenia. Niech Bóg broni, by i to nie pozostało tylko *pium desiderium*⁴.

Dopiero działalność Józefa Ignacego Schnabla na stanowisku kapelmistrza przywróciła katedrze oraz muzyce kościelnej uznanie i należne miejsce w życiu muzycznym Śląska. Schnabel należał bez wątpienia do czołowych muzyków śląskich XIX wieku⁵. Od 1805 roku aż do śmierci pełnił funkcję kapelmistrza katedralnego. Ponadto był dyrektorem muzycznym uniwersytetu, nauczycielem akademickim, dyrygentem stałych koncertów abonamentowych, organizatorem muzycznych przedsięwzięć oraz licznych koncertów. Był wreszcie zdolnym i niezwykle płodnym kompozytorem, którego twórczość wywarła wpływ na reformę muzyki kościelnej pod koniec XIX wieku.

I. POCHODZENIE I MŁODOŚĆ

Józef Ignacy Schnabel urodził się 24 maja 1767 roku w Nowogrodźcu nad Kwisą jako pierwsze dziecko miejscowego kantora Józefa Wiktora Schnabla i Anny Marii Girbig. Tego samego dnia został ochrzczony, a jego ojcem chrzestnym był ks. Józef Mielischer (1735-1805), proboszcz z Uniegoszcza⁶.

Józef Ignacy pochodził ze znanej w okolicy i bardzo muzykalnej rodziny⁷. To właśnie w domu rodzinnym rozpoczął swą muzyczną edukację. Ojciec uczył go śpiewu, gry na skrzypcach i na pianinie. Chłopiec pobierał też lekcje gry na organach u swojego stryja Ignacego Leopolda, który był organistą w Nowogrodźcu. W 1779 roku Schnabel udał się do Wrocławia w celu dalszej edukacji⁸. Rozpoczął naukę w Katolickim Gimnazjum św. Macieja i jednocześnie śpiewał jako dyskantysta w kościele św. Wincentego. Po ukończeniu szkoły, w 1785 roku Józef Ignacy powrócił do rodzinnej miejscowości⁹. Prawdopodobnie pomagał ojcu w obowiązkach kantora. W tym czasie z

⁴ H.E. GUCKEL, *Katholische Kirchenmusik in Schlesien* [dalej: GUCKEL], Leipzig 1912, s. 67-68.

⁵ Zob. m.in.: A. SCHARNAGL, *Schnabel* (hasło), w: F. BLUME (red.), *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, t. 11, Kassel 1963, kol. 1888; R. WALTER, *Schnabel Joseph Ignatz* (hasło), w: SM, s. 667-668; A. PRASAŁ, *Śląski Haydn*, Nowe Życie. Dolnośląskie pismo katolickie 22(2005)10, s. 16-17; A. NEUER, *Schnabel Joseph* (hasło), w: E. DZIĘBOWSKA (red.), *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. 9, Kraków 2007, s. 113.

⁶ GUCKEL, s. 69. O życiu i działalności tego kapłana zob. F. MICKE, *Urkundliche Geschichte der Stadt und des früheren Klosters Naumburg am Queis*, Bunzlau 1844, s. 120-122.

⁷ M. ZDUNIAK, *Schnablowie* (hasło), w: J. HARASIMOWICZ (red.), *Encyklopedia Wrocławia*, Wrocław 2000, s. 742.

⁸ GUCKEL, s. 71, 163.

⁹ R. POŚPIECH, *Muzyka wielogłosowa...*, dz. cyt., s. 183 podaje, że Schnabel uczęszczał też do seminarium nauczycielskiego we Wrocławiu a do rodzinnej miejscowości wrócił dopiero w 1788 r.

nie pomagał ojcu w obowiązkach kantora. W tym czasie z pomocą przyszedł mu ojciec chrzestny, ks. Mielischer, zajmujący wówczas stanowisko proboszcza w Nowogrodźcu. Dzięki jego poparciu Schnabel w 1789 roku otrzymał posadę wiejskiego nauczyciela w Parzycach. Tam poznał swoją pierwszą żonę. W księdze parafialnej Nowogrodźca zapisano, że 7 listopada 1790 doszło do zaślubin „Józefa Schnabla, nauczyciela i pisarza sądowego z Parzyc, syna Józefa Schnabla, miejscowego kantora w kościele klasztorным i parafialnym, z zącną i cnotliwą panną Marią Teresą Metzner, córką tutejszego mieszczanina i kuśnierza Franciszka Metznera”¹⁰. Żona urodziła Schnablowi kilkoro dzieci. Jego najstarszy syn, Józef (ur. 1791 lub 1794), został później dyrygentem chóru w Głogowie, a pod koniec życia działał w Borku obok Głogowa. Wiadomo także, że młodszy syn, August (1795-1863), mieszkał i pracował we Wrocławiu (był m.in. nauczycielem muzyki w Katolickim Seminarium Nauczycielskim)¹¹.

Z pobylem Schnabla w Parzycach wiąże się także powstanie chłopięcej orkiestry (Paritzer Kapelle). Mimo wielu obowiązków w szkole i skromnych warunków życia Schnabel poza godzinami lekcyjnymi zapewnił około trzydziestu wiejskim chłopcom naukę śpiewu oraz gry na instrumentach¹². Orkiestra była znana w okolicy. Zespół często gościł na zamkach okolicznych ziemian.

II. DZIAŁALNOŚĆ W KOŚCIELE ŚW. KLARY ORAZ W TEATRZE MIEJSKIM WE WROCŁAWIU

Piątego marca 1797 roku Schnabel został zatrudniony jako organista w klasztorze Sióstr Klarysek we Wrocławiu¹³. Jednocześnie objął stanowisko pierwszego skrzypka w kościele św. Wincentego. Już 13 kwietnia 1797 roku (Wielki Czwartek) Schnabel poprowadził w Auli Uniwersytetu swój pierwszy poważny koncert, w którego programie znalazła się jego *Muzyka pasyjna*¹⁴.

Stopniowo zdobywał sobie coraz mocniejszą pozycję w życiu muzycznym Wrocławia. Piątego kwietnia 1798 roku wykonał po raz drugi swoje oratorium wielkopostne *Muzyka pasyjna*, tym razem w kościele św. Marii Magdaleny¹⁵. Dzieło to było w roku następnym wykonywane w prestiżowej Sali Redutowej.

W 1798 roku Schnabel otrzymał posadę koncertmistrza w Teatrze Miejskim. „Allgemeine Musikalische Zeitung” z 18 lutego 1801 roku podawała, że w orkiestrze teatralnej działa „Schnabel, człowiek o wielkim talencie do kompozycji,

¹⁰ GUCKEL, s. 73.

¹¹ A. SCHARNAGL, *Schnabel*, art. cyt., kol. 1888.

¹² Eutonia 6(1831), s. 187-188.

¹³ GUCKEL, s. 75. Pozostali biografowie jako datę zatrudnienia podają 5 maja 1797 roku. Guckel przedstawia jednak bardzo przekonującą argumentację za jej odrzuceniem.

¹⁴ M. ZDUNIAK, *Życie koncertowe Wrocławia w drugiej połowie XVIII wieku*, Zeszyty Naukowe Akademii Muzycznej im. Karola Lipińskiego we Wrocławiu [dalej: ZNAMW] 69(1996), s. 69. O kompozycji tej wiemy niewiele, gdyż jej autograf szybko zaginął.

¹⁵ GUCKEL, s. 76.

który także [...] dyryguje przedstawieniami”¹⁶. Warto wspomnieć, że 4 kwietnia 1800 roku Schnabel wykonał *Requiem* Mozarta. Było to pierwsze wykonanie tej Mszy żałobnej we Wrocławiu¹⁷.

Jeszcze przed rokiem 1801 Schnabel żeni się z Marią Teresą Petz¹⁸. Francisek Mehwald podaje ciekawą anegdotę związaną z tym ślubem¹⁹. Otóż Schnabel miał w 1801 roku przebywać w Cieplicach-Zdroju z powodu jakiejś choroby nóg. Tu poznał i uczył muzyki dwie śliczne córki miejscowego malarza Petza. Podczas spotkań Schnabel wyraźnie faworyzował młodszą z sióstr. Kiedy już po powrocie do Wrocławia poprosił listownie o rękę starszej, rodzina Petzów uznała to za nieporozumienie i zwróciła się listownie do Schnabla z zapytaniem, czy ten aby się nie pomylił. Schnabel jednak ponownie poprosił o rękę Marii Teresy i niebawem ją poślubił. Wkrótce po tym wydarzeniu rodzina Schnablów przeprowadziła się z mieszkania na terenie klasztoru Sióstr Kларыsek do dużego, dwukondygnacyjnego apartamentu przy ul. Rycerskiej²⁰.

Z początkiem 1804 roku Schnabel zrezygnował z posady koncertmistrza w teatrze²¹. Decyzja ta była związana z odejściem z teatru kapelmistrza Henryka Karola Ebella (1775-1824) w maju 1804 roku²². Jako oficjalny powód rezygnacji Schnabel podał kłopoty zdrowotne²³. Najprawdopodobniej jednak liczył na objęcie funkcji kapelmistrza po Ebellu. Tymczasem stanowiska tego mu nie powierzono, objął je Karol Maria von Weber (1786-1826)²⁴.

III. KAPELMISTRZ KATEDRALNY

W marcu 1805 roku Schnabel zawarł umowę z wrocławskim sufraganem, biskupem Emanuelem von Schimonskim (1752-1832), na mocy której 1 kwietnia 1805 roku objął stanowisko kapelmistrza w katedrze wrocławskiej oraz w kolegiacie Świętego Krzyża. Oto tekst niniejszej umowy, zawartej 3 marca, a przyjętej na posiedzeniu kapituły katedralnej cztery dni później: „Wrocław, dnia 3 marca 1805 roku. Jego Ekscelencja, biskup sufragan wrocławski, wikariusz generalny i prałat scholastyk kościoła katedralnego pw. św. Jana we Wro-

¹⁶ Allgemeine Musikalische Zeitung [dalej: AMZ] 3(1801)21, kol. 363.

¹⁷ Schlesische Zeitung 38(1800), s. 569.

¹⁸ GUCKEL, s. 78. Poprzednia żona zmarła w 1797 roku.

¹⁹ F. MEHWALD, *Biographie Herrn Joseph Schnabls* [dalej: MEHWALD], Breslau 1831, s. 31.

²⁰ GUCKEL, s. 78.

²¹ AMZ 6(1804)34, kol. 578.

²² M. SCHLESINGER, *Geschichte des Breslauer Theaters*, t. 1: 1522-1841, Berlin 1898, s. 104.

²³ GUCKEL, s. 79.

²⁴ Na temat różnych hipotez dotyczących powodów odejścia Schnabla z teatru zob. J.F. REICHARDT, *Schnabel im Wettstreit mit C.M. von Weber im Jahre 1805*, Cäcilia. Zeitschrift für Katholische Kirchenmusik [dalej: Cäcilia] 38(1931)4, s. 67-68; M. ZDUNIAK, *Działalność Karola Marii Webera we Wrocławiu*, Opolskie Komunikaty Muzyczne 5(1986), s. 14; W. WĘGRZYŃSKA, *Działalność muzyczna teatru miejskiego we Wrocławiu do początku XIX wieku*, Rocznik Wrocławski 4(1997), s. 239.

clawiu, a także prokurator generalny tutejszej prześwietnej kapituły katedralnej, Emanuel von Schimonsky, na mocy polecenia otrzymanego podczas kapituły generalnej 23 stycznia obecnego roku z jednej strony – zawiera następującą umowę z dyrektorem muzycznym, panem Schnablem, z drugiej strony:

§ 1. Pan Schnabel zostaje przyjęty do znakomitej katedry św. Jana i do kolegiaty Świętego Krzyża w charakterze kapelmistrza. Ów urząd zacznie piastować od 1 kwietnia bieżącego roku.

§ 2. Jako kapelmistrz ma obowiązek wystawiania i prowadzenia wszelkiej wystawianej we wspomnianym kościele muzyki figuralnej oraz kierowania nią, przy czym, rzecz jasna, za każdym razem wymagana i niezbędna jest jego osobista obecność i zaangażowanie.

§ 3. Z szacunku dla powierzonej panu kapelmistrzowi Schnablowi muzyki kościelnej oraz przy uznaniu dla jego muzycznych talentów i gustów oczekuje się, że wystawiać on będzie nie tylko możliwie dobrą muzykę, lecz również muzykę odpowiadającą świętości miejsca i zgodną z jej przeznaczeniem, że będzie unikał robienia użytku z ogólnie znanych sztuk teatralnych czy wodewilowych i że przy jego pracowitości nie zabraknie w chórze od czasu do czasu – w miarę możliwości – jego własnych kompozycji.

§ 4. Jako kapelmistrz pan Schnabel otrzyma roczne uposażenie w wysokości 225 talarów z odpowiedniej dla niego kasy.

§ 5. Po uzgodnieniu z aktualnym *procurator musices* przewielebny pan Schnabel odpowiada za dostarczenie nut, konserwację i naprawę instrumentów, a gdy zaistnieje taka potrzeba, za zakup nowych. Również za użycie ich podczas *festis primae classis* oprócz wymaganych dla określonych muzyków adiutantów. Z wynikających z tego wydatków powinien się rozliczyć głównie ze wspomnianym już panem *procurator musices*.

§ 6. W wypadku zatrudniania nowych muzyków powinien wybierać nadając się do tego osoby i należnie je egzaminować.

§ 7. Powierza się mu jednocześnie dozór, edukację i wyżywienie chóru chłopięcego, na co rocznie otrzymuje łącznie 50 talarów dodatku kwaterunkowego, a jeśli będzie musiał mieszkać razem z chórem chłopięcym, przekazuje się mu ogólnie 310 talarów (słownie: trzysta dziesięć talarów).

§ 8. Także dla chłopców, którzy pragną wstąpić do chóru, jest zobowiązany organizować odpowiednie egzaminy sprawdzające ich przydatność.

§ 9. Powinien starać się doskonalić muzycznie przyjętych i obecnych chórzystów poprzez odpowiednie ćwiczenia, nie konsultować jednakże tychże samych w teatrze lub przy podobnych okazjach.

§ 10. Jest jasne, że gdyby pan Schnabel kiedyś nie odpowiadał już za nadzór i za wyżywienie chóru chłopięcego, przeznaczona na to suma 310 talarów, a co za tym idzie, wkalkulowany w tę kwotę dodatek kwaterunkowy 50 talarów zostaną cofnięte, przy czym wtedy będzie się musiał zadowolić pensją kapelmistrza.

§ 11. Ponieważ w końcu spodziewamy się wprowadzenia i kultywowania lepszej muzyki kościelnej niż dotychczasowa i w ogóle rzetelnego wypełnienia

zobowiązań służbowych przez kapelmistrza Schnabla, nie spodziewamy się ani z jednej, ani z drugiej strony powodów do szybkich zmian na tym stanowisku. Gdyby jednak taka zmiana miała nastąpić, postanawia się niniejszym, że wypowiedzenie nastąpić musi na rok przed ową zmianą.

Ustanowione punkty zostały przeczytane i uzyskały aprobatę: Schnabel; Em. v. Schimonsky, qua Commissarius²⁵.

Z tekstu powyższej umowy nie wynika, czy Schnabel osobiście starał się o stanowisko kapelmistrza, czy też został przez kapitułę poproszony o objęcie tej funkcji. Druga możliwość wydaje się bardziej prawdopodobna, gdyż Schnabel miał już wyrobioną pozycję w środowisku muzycznym Wrocławia. Pierwszy biograf Schnabla, Mehwald, podaje, że to kanonik Jan Krzysztof Myszkowski (1748-1809) w imieniu kapituły zaprosił znanego muzyka do współpracy²⁶. W *Schlesisches Tonkünstler-Lexikon* znajdujemy informację, że jeszcze w 1804 roku doceniono talent Schnabla i zaproponowano mu stanowisko kapelmistrza katedralnego, które ten objął jednakże dopiero w kwietniu 1805 roku²⁷.

1. Działalność w katedrze

Jak już wspomniano na wstępie, sytuacja muzyki katedralnej, w chwili gdy odpowiedzialność za jej stan przejął Schnabel, była niepokojąca. Nowy kapelmistrz: młody, ambitny i gorliwy, wziął się więc szybko do pracy. Posada była nie tylko intratna finansowo, ale i niezwykle prestiżowa. Schnabel za swoją pracę miał otrzymywać w sumie 225 talarów rocznie. Na owe czasy była to pensja wysoka. Dla porównania *organista primarius* w katedrze zarabiał rocznie 150 talarów, *organista secundarius* zaś – 50 talarów. Dodatkowo Schnabel otrzymał od kapituły mieszkanie znajdujące się w tzw. Musiker-Haus przy ulicy Katedralnej 8. Tu mieściło się także mieszkanie głównego organisty katedralnego.

Pierwszym obszarem działalności nowego kapelmistrza była oczywiście piecza nad chórem i kapelą katedralną. Już 8 maja 1805 roku biskup Schimonsky wprowadził nowy regulamin dla chóru katedralnego²⁸. Zmieniono i zwiększono skład zespołu. Zatrudniono dodatkowo dwóch oboistów. Ale co najważniejsze, dzięki zmianie systemu finansowania chóru i orkiestry podwyższono płace. I tak w roku 1805 w skład orkiestry katedralnej wchodziło: kapelmistrz, pierwszy organista, drugi organista, czterech skrzypków, kontrabasista, dwóch oboistów (klarnecistów), dwóch waltornistów.

Niestety działania te, aczkolwiek istotne, nie mogły w pełni zadowolić Schnabla, gdyż pensje muzyków były mocno zróżnicowane i nadal niewystarczające. Wynikało to z faktu, że część zespołu katedralnego opłacano ciągle według starego systemu finansowania. Dla przykładu pensja oboisty Her-

²⁵ Za: GUCKEL, s. 81-83. Autor składa podziękowanie dr Ewie Jarosz-Sienkiewicz za przetłumaczenie tekstu umowy.

²⁶ MEHWALD, s. 30.

²⁷ C. KOSMALY, *Schlesisches Tonkünstler-Lexikon*, Hildesheim 1846, s. 146.

²⁸ GUCKEL, s. 83-84.

trampfa wynosiła 48 talarów, podczas gdy skrzypka Poysela – zaledwie 8 talarów²⁹. Ponadto chór katedralny nie był zbyt liczny i niektórzy instrumentalіści pełnili jednocześnie obowiązki śpiewaków, co nie wpływało pozytywnie na poziom wykonawczy. Tylko dzięki osobistym staraniom Schnabla utrzymywano w katedrze wysoki poziom muzyczny. „Allgemeine Musikalische Zeitung” z listopada 1819 roku informowała, że: „Poza kompletną orkiestrą kapituła katedralna zatrudnia do muzyki wokalne jedynie ośmiu chłopców jako sopran i alty, cztery tenory i pięć basów. Dlatego pan Schnabel musi korzystać z pomocy przyjaciół i miłośników sztuki i z reguły wspierać partie wokalne w mszach szacownymi amatorami i artystami”³⁰.

Stan liczebny chóru katedralnego przez cały okres działalności Schnabla był niewystarczający. Wynikało to z niewielkich wydatków przeznaczanych na muzykę kościelną. Kapelmistrz musiał bardzo często zapraszać do wykonywania partii solowych artystów spoza katedry, chór zaś zasilali studenci z Katolickiego Seminarium Nauczycielskiego. Trzeba jednak pamiętać, że ta stosunkowo niewielka ilość śpiewaków w katedrze wrocławskiej odpowiadała liczebnie innym zespołom kościelnym tamtej epoki³¹. W roku śmierci Schnabla w skład zespołu katedralnego wchodziło: dwóch organistów, pięciu skrzypków, kontrabasista, dwóch oboistów, dwóch waltornistów, trzy dyszkanty, dwa alty, dwa tenory, dwa basy³². Od momentu objęcia stanowiska kapelmistrza katedralnego przez Schnabla skład zespołu nieco się powiększył, ale siedmiu z dwunastu wymienionych muzyków ukończyło wtedy pięćdziesiąty rok życia, a pięciu zaś sześćdziesiąty. W innych wrocławskich kościołach sytuacja także nie wyglądała najlepiej. Po sekularyzacji dóbr kościelnych w 1810 roku każdemu kościołowi przysługiwały środki na utrzymywanie zespołu złożonego jedynie z organisty, kalikanta, czterech skrzypków, kontrabasisty, dwóch oboistów, dwóch waltornistów, cztery dyszkanty (dwa sopran i dwa alty), tenora i basu³³. Organista był jednocześnie dyrygentem chóru. Później funkcję tę przejął pierwszy skrzypek. Jednocześnie cofnięto zapomogi dla chłopców. Dyrygent chóru często musiał angażować nieodpłatnie dziewczęta i panie do śpiewania wyższych partii wokalnych. Jak widać, katedra wrocławska dysponowała i tak względnie dużym i dobrym zespołem.

W myśl zawartej umowy i zgodnie z tradycją Schnabel miał przyjąć pod swój dach pięciu chłopców z chóru, którym musiał zapewnić byt oraz udzielać lekcji muzyki. Do jego powinności należało też zaznajamianie ich ze śpiewami kościelnymi wykonywanymi podczas służby Bożej. Otrzymywał na ten cel w sumie 310 talarów rocznie. Obowiązek ten, niewątpliwie uciążliwy, Schnabel wypełniał aż do 1819 roku. Pierwszego lipca tegoż roku kanonik Karol

²⁹ Tamże, s. 84.

³⁰ AMZ 21(1819)47, kol. 793.

³¹ R. WALTER, *Die Breslauer Dommusik von 1805-1945*, Dülmen 1981, s. 93.

³² GUCKEL, s. 85.

³³ R. WALTER, *Die Breslauer Dommusik...*, dz. cyt., s. 94.

von Aulock, jako *procurator musices*, w słowach pełnych wdzięczności zwolnił Schnabla z finansowej i gospodarczej troski o młodych śpiewaków³⁴. Pozostawił mu jedynie obowiązek dbania o muzyczną edukację katedralnych dyszkanzystów. Te korzystne dla Schnabla zmiany spowodowane były utworzeniem specjalnego instytutu dla chłopców z chóru oraz ministrantów katedralnych. Odtąd mieszkali oni w szpitalu św. Jana i uczęszczali do Katolickiego Gimnazjum św. Macieja. Jednocześnie liczbę śpiewaków zwiększono do sześciu. Nadal jednak Schnabel miał organizować specjalny egzamin dla kandydatów do chóru i orkiestry. W myśl regulaminu opracowanego przez Schnabla oraz pierwszego dyrektora wspomnianego instytutu, J. Preußa, chłopiec pragnący zostać chórzystą musiał mieć odpowiedni słuch muzyczny i umieć grać na jakimś instrumencie. Wymagania te zostały szybko zmienione przez kapitułę, która zadecydowała, że kandydat winien mieć dobry słuch muzyczny, jednak nie może to być nieodzownym warunkiem przyjęcia³⁵. Decyzja taka spowodowała obniżenie poziomu muzycznego chóru, a także zwiększenie obowiązków Schnabla przy kształceniu nowych chórzystów.

Paragraf piąty umowy dotyczącej zatrudnienia Schnabla nakładał na niego obowiązek dostarczania i konserwacji instrumentów i nut. Zasób muzykaliów, które Schnabel zastał przy objęciu funkcji kapelmistrza, opisuje inwentarz sporządzony przez kapelmistrza katedralnego Clementa w 1761 roku³⁶. Obejmuje on naturalnie, obok utworów kompozytorów rodzimych, dzieła twórców czeskich, austriackich i włoskich. Pojawiają się w nim nazwiska takich ówczesnych znakomitości, jak: Holzbauer, Haydn, Vaňhal, Dittersdorf. Dużą część spisu zajmują jednak kompozycje Clementa (około 40 proc.). W zbiorze nut przejętym przez Schnabla znajdowały się również utwory zakupione bądź skomponowane przez Clementa po 1761 roku.

Po objęciu stanowiska Schnabel przystąpił do porządkowania i konserwacji muzykaliów. Już w roku 1805 wydano niebagatelną sumę 65 talarów i 27 groszy na podstawowe naprawy instrumentów muzycznych³⁷. Niestety, jednym z pierwszych działań podjętych za kadencji Schnabla była sprzedaż jako makulatury wielu kilogramów starych lub zniszczonych nut, które znajdowały się na chórze. Za uzyskane pieniądze po części sfinansowano budowę nowych organów. Nie wiemy, kto był inicjatorem tego karygodnego czynu. Być może – jak podejrzewa „Schlesische Kirchenblatt” z 1874 roku – winę za to ponosił ówczesny *magister fabricae*. Według Mehwalda sprzedaż około 350 kilogramów nut była pomysłem organmistrza Müllera³⁸.

³⁴ Tamże.

³⁵ GUCKEL, s. 86.

³⁶ Zob. R. WALTER, *Das Musikalienverzeichnis der Breslauer Kathedrale aus dem Jahr 1761*, *Fontes Artis Musicae* 35(1988), s. 256-275.

³⁷ GUCKEL, s. 87.

³⁸ MEHWALD, s. 30.

Pomiędzy rokiem 1805 a 1817 Schnabel nie dokonał żadnych nowych spisów muzykaliów, mimo że należało to do jego obowiązków³⁹. Być może wiązało się to z trudną sytuacją kapituły w tamtym okresie (wojny z Napoleonem, sekularyzacja). Już od 1817 roku kapelmistrz katedralny powiełał w dużej liczbie muzykalia kościelne; nie wywiązał się jednak z obowiązku stworzenia odpowiedniego katalogu. Siedemnastego marca 1824 roku otrzymał więc od kanonika Karola von Aulocka i kanonika Ludwika von Montmarin pisemne upomnienie, które spowodowało, że w dość szybkim czasie przedstawił kapitule nowy inwentarz⁴⁰. Była to kontynuacja spisu kapelmistrza Clementa – niestety, mniej systematyczna. Materiał został w nim pogrupowany na śpiewy podczas Mszy, śpiewy podczas oficjum i śpiewy specjalne. Na uwagę zasługują takie nazwiska w katalogu, jak: Haydn, Mozart, Beethoven, Elsner, Weber, Schnabel, Pergolesi. Spis sporządzony przez Schnabla obejmuje około 547 tytułów, a z późniejszymi poprawkami – około 650. Warto zaznaczyć, że utwory Schnabla zajmują w tym wykazie 122 pozycje, czyli około 20 proc. inwentarza.

Spisy muzykaliów z okresu działalności Schnabla świadczą o interesującym nas przecież repertuarze prezentowanym w katedrze wrocławskiej. Jest rzeczą oczywistą, że dobierano utwory tak, by zadowolić gusta słuchaczy i jednocześnie sprostać wymogom liturgii. Na uwagę zasługuje fakt, że właśnie za czasów Schnabla w katedrze wrocławskiej wielkim kultem cieszyła się muzyka Beethovena⁴¹. Już od 1804 roku datują się ożywione kontakty wielkiego kompozytora ze Schnablem. Beethoven był świadom swej popularności we Wrocławiu, czemu dał wyraz, zwracając się do wrocławskiego organisty Karola Freudemberga (1797-1869): „Grüssen Sie en alten Joseph Schnabel der sich meiner annimmt”⁴². Poza utworami Beethovena w katedrze wrocławskiej wykonywano kompozycje Mozarta, Haydna, Hassego, Naumanna, Wintera, Preindla, Seyfrieda, Schiedermayera oraz rzecz jasna – Schnabla⁴³.

Przejęcie przez Schnabla funkcji kapelmistrza zbiegło się z oddaniem do użytku nowych organów. Katedra od 1759 roku pozostawała bez właściwego instrumentu. W roku 1801 rozpoczęto budowę nowych organów. Ich twórcami byli organmistrz z Kalisza Józef Janiczek (zm. 1806) oraz wrocławianin Jan Chrystian Benjamin Müller (1771-1847)⁴⁴. Fasadę instrumentu zaprojektował i najprawdo-

³⁹ R. WALTER, *Das Musikalieninventar des Breslauer Domchors aus der Amtszeit von Domkapellmeister J.I. Schnabel*, Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau 30(1989), s. 79.

⁴⁰ Tenże, *Das Musikalien-Inventar der Breslauer Kathedrale aus den Jahren 1824/25*, *Fontes Artis Musicae* 36(1989), s. 304-328.

⁴¹ W. WĘGRZYN-KLISOWSKA, „*Exaudi Domine*” Beethovena – wersja oryginalna czy opracowanie?, *Muzyka* 26(1981)3-4, s. 116.

⁴² Tamże, s. 117.

⁴³ AMZ 21(1819)47, kol. 793.

⁴⁴ GUCKEL, s. 52-53; L. BURGEMEISTER, *Der Orgelbau in Schlesien*, Frankfurt am Main 1973, s. 42, 195-196, 227-229. Por. J. GOŁOS, *Polskie organy i muzyka organowa*, Warszawa 1972, s. 275.

podobnie wykonał Jan Gottlieb Benjamin Engler (1775-1839). Organy zabrzmiały po raz pierwszy w Boże Ciało 1805 roku, jednakże ich pełne możliwości (sześćdziesiąt głosów, trzy manuały i pedały) można było wykorzystywać dopiero od sierpnia 1810 roku, kiedy to definitywnie zakończono budowę⁴⁵.

Mimo różnych przeciwności losu Schnabel sumiennie wywiązywał się z powierzonych mu zadań. W 1819 roku „Allgemeine Musikalische Zeitung” donosiła, że: „w katedrze, w kościele na Piasku, u św. Wincentego, w kościele Urszulanek, u Dominikanów, u Minorytów i u św. Macieja w każdą niedzielę i święto celebryje się uroczystą Mszę św. Muzyka w katedrze pod kierunkiem pana Schnabla zasługuje jednak na wyróżnienie i pierwszeństwo, nie tylko ze względu na miejsce jej wykonywania, lecz przede wszystkim ze względu na poziom, możliwy tylko dzięki Schnablowi”⁴⁶. Na łamach tej samej gazety w roku śmierci kompozytora pojawiła się następująca opinia: „nieomal zawsze w katedrze słyszy się dobrą muzykę pod kierunkiem uznanego kapelmistrza Schnabla”⁴⁷.

2. Działalność koncertowa

Wrocławską kulturę muzyczną tworzyły różnego rodzaju towarzystwa oraz zrzeczenia koncertowe i śpiewacze, które powstały z końcem XVIII wieku, a których rozkwit przypadł na wiek XIX. Głównym przejawem ich działalności było organizowanie tzw. koncertów abonamentowych⁴⁸. Elitarne stowarzyszenia urządzały koncerty, dopuszczając do nich tylko posiadaczy abonamentów. Do najbardziej popularnych koncertów abonamentowych we Wrocławiu należały koncerty deutschowskie (poniedziałkowe) i koncerty richterowskie (czwartkowe). Odbывały się one w miesiącach zimowych w znanej Sali Redutowej, zwanej też salą Hotelu Polskiego, znajdującej się przy ulicy Biskupiej 13.

Rok 1806 przyniósł Schnablowi nowe wyzwania i obowiązki. Został on bowiem dyrektorem koncertów richterowskich⁴⁹. W 1810 roku Schnabel objął także kierownictwo koncertów deutschowskich⁵⁰. Początkowo koncerty deutschowskie miały charakter bardziej popularny i masowy (połączone były z zabawą taneczną), w przeciwieństwie do ekskluzywnych i elitarnych koncertów richterowskich. Dopiero objęcie kierownictwa nad koncertami przez Schnabla przyniosło znaczny wzrost ich rangi⁵¹. Za bezsporną zasługę Schnabla należy uznać wykonanie po raz pierwszy we Wrocławiu w ramach tych koncertów

Autor na s. 511 błędnie podaje, że Janiczek w 1801 roku przejął budowę organów katedralnych we Wrocławiu po Müllerze. W rzeczywistości było odwrotnie.

⁴⁵ R. WALTER, *Die Breslauer Dommusik...*, dz. cyt., s. 125.

⁴⁶ AMZ 21(1819)47, kol. 793.

⁴⁷ AMZ 33(1831)5, kol. 76.

⁴⁸ M. ZDUNIAK, *Muzyka i muzycy polscy w XIX-wiecznym Wrocławiu*, Wrocław 1984, s. 88.

⁴⁹ C. KOSMALY, *Schlesisches Tonkünstler-Lexikon*, dz. cyt., s. 147.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ M. ZDUNIAK, *Muzyka i muzycy polscy...*, dz. cyt., s. 92.

symfonii Beethovena. Członkowie towarzystwa w uznaniu dla działań Schnabla dedykowali mu nawet specjalny, okolicznościowy utwór⁵².

W ramach wspomnianych koncertów obok miejscowych muzyków występowali także zapraszani goście. Na szczególną uwagę zasługuje występ Fryderyka Chopina (1810-1849) w listopadzie 1830 roku na koncercie deutschem. Chopin i jego przyjaciel Tytus Wojciechowski (1808-1879) przybyli do Wrocławia w sobotę, 6 listopada 1830 roku. Następnego dnia skontaktowali się z kapelmistrzem Schnablem, który zaprosił ich na próbę poniedziałkowego koncertu. Do rodziny w Warszawie w liście z 9 listopada 1830 roku Chopin pisał: „Schnabel, co mię od czterech lat nie słyszał, prosił, ażebym spróbował fortepian. Trudno było odmówić, siadłem i zagrałem parę wariacji. Schnabel się niezmiernie ucieszył”⁵³. Na usilne błagania Schnabla Chopin zgodził się dać koncert w poniedziałek. „Szczególnie Schnabel tak szczerze nalegał, że nie śmiałem staremu odmówić. Jest to wielki przyjaciel pana Elsnera, alem mu powiedział, że uczynię to tylko dla niego, bo anim grał przez parę tygodni, ani się myślę we Wrocławiu popisywać”⁵⁴. Na wieczornym koncercie, który odbył się 8 listopada 1830 roku w Sali Redutowej przy ul. Biskupiej, Chopin zaprezentował publiczności *Rondo z Koncertu e-moll* op. 11 oraz improwizował, jak się wyraził: „dla znawców”, na tematy z opery *Niema z Portici* Aubera⁵⁵. Reakcja wielu obecnych na sali słuchaczy nie zadowoliła młodego Chopina. We wspomnianym liście Chopin, pisząc o poprzedzającej koncert próbę, żalił się nawet: „Pojechałem tedy z jego synem (Schnabla) po nuty i zagrałem im *Romans i Rondo z II Koncertu*. Na próbie dziwili się Niemcy mojej grze: «Was für ein leichtes Spiel», a o kompozycji nic. Nawet Tytus słyszał, jak jeden mówił: że grać mogę, ale nie komponować”⁵⁶. Po koncercie Chopin odwiedził Schnabla, który ugościł go kolacją. Schnabel ofiarował także Chopinowi powóz na dalszą drogę, ale ten odmówił⁵⁷. Po raz pierwszy Fryderyk Chopin spotkał się ze Schnablem we wrześniu 1826 roku, kiedy to wracał wraz z matką i dwiema siostrami z Dusznik. Przekazał mu wtedy list od swojego nauczyciela Józefa Elsnera, który był przyjacielem Schnabla⁵⁸. „Z relacji własnej Chopina pochodzącej z okresu o cztery lata późniejszego wiemy, że przede wszystkim grał przed 59-letnim Schnablem, który będąc rówieśnikiem Elsnera (tylko o dwa lata starszy), był dla Wrocławia tym, czym Elsner dla Warszawy”⁵⁹. Na-

⁵² *Dem Herrn Kapellmeister Schnabel zu seiner fünfundzwanzigjährigen hiesigen Amts-Jubel-Feier gewidmet von dem Verein des Deutschen Concerts*, Breslau 1823.

⁵³ B.E. SYDOW (opr.), *Korespondencja Fryderyka Chopina*, t. 1, Warszawa 1955, s. 148.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ M. ZDUNIAK, *Ze studiów nad recepcją twórczości F. Chopina w XIX-wiecznym Wrocławiu*, ZNAMW 28(1981), s. 258.

⁵⁶ Za: I. BELZA, *Fryderyk Chopin*, Warszawa 1980, wyd. 2 uzupełnione, s. 147-148.

⁵⁷ B.E. SYDOW (opr.), *Korespondencja Fryderyka Chopina*, t. 1, dz. cyt., s. 149.

⁵⁸ Tamże, s. 148.

⁵⁹ Za: L. HANEK, *Pobyty Fryderyka Chopina w Dusznikach oraz związane z tym pamiątki i tradycje muzyczne w XIX wieku*, ZNAMW 28(1981), s. 232.

stępny krótki pobyt Chopina we Wrocławiu przypadł na wrzesień 1829 roku. To wtedy przypuszczalnie młody kompozytor kontaktował się ze Schnablem⁶⁰.

Warto wspomnieć, że w ramach koncertów deutschowskich występował też we Wrocławiu Karol Lipiński (1790-1861), wybitny polski skrzypek. Piętnastego listopada 1821 roku złożył on wraz z małżonką wizytę Schnablowi. Dowodem tego spotkania jest krótki wpis: „Pamiętaj o nas”, złożony przez Reginę Lipińską w sztambuchu Schnabla. Z tego okresu pochodzi też autograf kompozytora, dyrygenta i pedagoga, Karola Kurpińskiego (1785-1857), o następującej treści: „W dowód szacunku, na jaki zasłużył u nayspierwszych mistrzów, które nie obok nich, lecz razem z nimi moje bardzo mało jeszcze znane imię. Karol Kurpiński”⁶¹.

W roku 1808 Schnabel zapoczątkował wraz z Deutschem (1763-1810) regularne letnie koncerty, odbywające się w ogrodach Liebicha, które prowadził aż do 1824 roku. Było to zupełnie nowe zjawisko w życiu muzycznym Wrocławia.

Z działalnością Schnabla wiąże się powstanie stałej orkiestry koncertowej we Wrocławiu. Jak dowiadujemy się z „Allgemeine Musikalische Zeitung”, zasługą Schnabla było stworzenie na potrzeby koncertów zimowych orkiestry, która wyróżniała się wysokim poziomem – precyzją i energią – zwłaszcza w wykonywaniu symfonii Haydna, Mozarta i Beethovena⁶². Z orkiestrą tą Schnabel 15 marca 1827 r. pierwszy raz wykonał we Wrocławiu słynną *IX Symfonię* Beethovena⁶³.

Obok wspomnianych koncertów Schnabel od 1802 roku w każdy Wielki Czwartek dyrygował dorocznym wykonaniem oratorium *Stworzenie świata* Haydna w Auli Leopoldinie. Te należące już do wrocławskiej tradycji koncerty cieszyły się dużym uznaniem i zainteresowaniem słuchaczy.

W czasie ponaddwudziestoletniej działalności na tym polu Schnabel poprowadził około 1100 koncertów⁶⁴. Była to liczba imponująca, zważywszy, że pełnił on obowiązki kapelmistrza katedralnego, a także nieustannie komponował.

3. Działalność pedagogiczna

W roku 1811 do Wrocławia przybył berliński muzyk prof. Karol Fryderyk Zelter (1758-1832). Na polecenie ministerstwa miał on sporządzić spis muzykaliów znajdujących się w przejętych przez państwo klasztorach. W tym celu Zelter spotkał się z czołowymi wrocławskimi muzykami: Bernerem i Schnablem⁶⁵. Konsekwencją tej znajomości był sześciotygodniowy pobyt obu muzyków w Berlinie w 1812 roku. Obaj przedstawili próbki własnej twórczości muzycznej tamtejszej publiczności. W katolickim kościele św. Jadwigi Schnabel przy

⁶⁰ M. ZDUNIAK, *Ze studiów nad recepcją...*, art. cyt., s. 256.

⁶¹ *Sztambuch J.I. Schnabla* [Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, mikrofilm 4770].

⁶² AMZ 21(1819)46, kol. 782.

⁶³ W. WIRBITZKY, *700 Jahre Naumburg am Queis*, Naumburg 1933, s. 35.

⁶⁴ GUCKEL, s. 100.

⁶⁵ Zob. m.in: J.G. HIENZSCH, *Friedrich Wilhelm Berner*, Breslau 1829; W. ESCHENBACH, *Friedrich Wilhelm Berner (1780-1827)*, Ohlau 1935.

udziale części królewskiej orkiestry zaprezentował swoją *Mszę*, która zdobyła powszechne uznanie⁶⁶. Ta wspólna wyprawa, a także dalsza współpraca zrodziły pomiędzy katolikiem Schnablem i protestantem Bernerem wielką i dozągonną przyjaźń⁶⁷. Zaowocowała ona podniesieniem poziomu życia muzycznego Wrocławia. Georg Münzer w 1890 roku pisał: „Schnabel i Berner byli na początku tego stulecia gwiazdami na muzycznym firmamencie Wrocławia”⁶⁸.

Wspomniany pobyt obu muzyków w Berlinie ma związek z powstaniem w 1815 roku Królewskiego Akademickiego Instytutu Muzyki Kościelnej na Uniwersytecie Wrocławskim. Założenie placówki było konsekwencją utworzenia we Wrocławiu nowej wyższej uczelni. W marcu 1814 roku Wydział Oświaty Ministerstwa Spraw Wewnętrznych przekazał rektorowi uczelni polecenie utworzenia – w ramach Wydziału Filozoficznego – Instytutu Muzyki Kościelnej, który winien być „zakładem nauczania śpiewu wraz z praktycznymi ćwiczeniami w zakresie muzyki wokalne i instrumentalnej”⁶⁹. Nowemu instytutowi przekazano ówczesną salę biblioteczną, później zaś salę muzyczną, zwaną Aulą Minor, spełniającą początkowo funkcję kaplicy uniwersyteckiej. Organizacją nowego instytutu mieli się zająć właśnie Berner i Schnabel.

Uroczyste otwarcie instytutu odbyło się 19 czerwca 1815 roku. W piśmie Akademickiej Komisji Administracyjnej z czerwca 1815 roku czytamy, że zadaniem zakładu muzyki kościelnej jest nauczanie śpiewu kościelnego, gry na organach, a także prowadzenie zajęć teoretycznych z myślą o kształceniu kompozytorów i muzyków w duchu i stylu muzycznym wyznania katolickiego i protestanckiego⁷⁰. W dokumencie tym podkreślono także obowiązek uczestniczenia studentów teologii obu wyznań w zajęciach instytutu. Początkowo w wymiarze pięciu godzin tygodniowo uczono gry na organach, śpiewu, teorii muzyki i liturgiki. Z biegiem czasu wprowadzono też ogólną historię muzyki. W dalszej perspektywie instytut miał przyczynić się do ugruntowania i upowszechnienia lepszej niż dotychczasowa metody nauczania śpiewu i muzyki w szkołach oraz w środowiskach społecznych i przynajmniej w ten sposób wypełnić lukę, która powstała po zniesieniu w 1810 roku fundacji i klasztorów⁷¹. Nauczycielami zostali w czerwcu 1815 roku Berner i Schnabel, którzy prowadzili odpowiednio klasę muzyki protestanckiej i katolickiej.

Za liczne zasługi dla Uniwersytetu Wrocławskiego, 27 lutego 1823 r. Schnabel otrzymał honorowy doktorat na Wydziale Filozoficznym i został „zum Dr. der Musik promoviert”⁷². Hans Erdmann Guckel (1882-1942) twierdzi, że uni-

⁶⁶ C.J.A. HOFFMANN, *Die Tonkünstler Schlesiens*, Breslau 1830, s. 394.

⁶⁷ Eutonia 6(1831), s. 189.

⁶⁸ G. MÜNZER, *Beiträge zur Konzertgeschichte Breslaus am Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts*, Leipzig 1890, s. 11.

⁶⁹ M. PATER, *Historia Uniwersytetu Wrocławskiego do roku 1918*, Wrocław 1997, s. 185.

⁷⁰ K. BLUM, *Universität und Musik*, Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau 6(1961), s. 107.

⁷¹ M. PATER, *Historia Uniwersytetu Wrocławskiego...*, dz. cyt., s. 185-186.

⁷² K. PRETZSCH, *Verzeichnis der Breslauer Universitätsschriften 1811-1885*, Breslau 1905, s. 347.

wersytet jedynie nosił się z zamiarem nadania takiego tytułu swojemu dyrektorowi muzycznemu⁷³. Co ciekawe, w kronice uniwersyteckiej nazwisko „Schnabel” nie figuruje w wykazie doktorów *honoris causa* Wydziału Filozoficznego⁷⁴.

W 1812 roku Schnabel został urzędowym i etatowym nauczycielem muzyki w Katolickim Seminarium Nauczycielskim we Wrocławiu, gdzie już od 1803 roku prowadził zajęcia⁷⁵. Po akcji sekularyzacyjnej, w wyniku której szkoła otrzymała klasztor św. Jakuba na Piasku, zwiększono tam liczbę godzin muzyki do ośmiu tygodniowo. Ponadto seminarium weszło w posiadanie organów, co pozwoliło kształcić przyszłych organistów⁷⁶. Swoje obowiązki w seminarium Schnabel pełnił do 30 marca 1831 roku, kiedy to ministerstwo zezwoliło mu na odstąpienie posady jego synowi, Augustowi⁷⁷. Warto też wspomnieć, że Schnabel był przez krótki okres czasu nauczycielem muzyki w Katolickim Gimnazjum św. Macieja. W 1814 roku prowadził tam zajęcia śpiewu⁷⁸.

O życiu rodzinnym Schnabla w tym okresie wiemy niewiele. Można jednak stwierdzić, że nie miał szczęścia. Prawdopodobnie już pomiędzy rokiem 1811 a 1813 zmarła druga żona Schnabla, Maria Teresa, gdyż w 1814 roku pomimo podeszłego wieku Schnabel ożenił się z Joanną Riedel (zm. 1850)⁷⁹. W sumie Schnabel z trzech związków miał aż dwadzieścia pięcioro dzieci, z których niestety dwadzieścioro jeden szybko zmarło. Ojca przeżyło jedynie czworo dzieci: Józef, August, Jadwiga oraz Leon.

Sytuacja materialna Schnabla była dobra. Początkowe 225 talarów, zagwarantowane w kontrakcie katedralnym, zostało bardzo szybko podniesione do sumy 400 talarów rocznie, a w ostatnim roku życia pensja kapelmistrza „z uwagi na wieloletnie i wyśmienite osiągnięcia oraz podeszły wiek” wynosiła 500 talarów⁸⁰. Do tych dochodów należy jeszcze doliczyć pensję na uniwersytecie, wynoszącą w 1826 roku 200 talarów, a także sumy otrzymywane z racji działalności koncertowej⁸¹. Oprócz tego Schnabel otrzymywał w latach 1812-1817 za swoją pracę w Katolickim Seminarium Nauczycielskim wynagrodzenie w wysokości 80 talarów rocznie. Później pensja ta wzrosła do 100 talarów⁸². Nie wolno też zapominać o lekcjach prywatnych, których udzielał przez cały

⁷³ GUCKEL, s. 113-114.

⁷⁴ Archiwum Uniwersytetu Wrocławskiego, sygn. S 21: B. NADBYL (red.), *Chronik und Statistik der Königlichen Universität zu Breslau bei Gelegenheit ihrer fünfzigjährigen Jubelfeier am 3. August 1861*, Breslau 1886.

⁷⁵ A. SCHIRDEWAHN, *Domkapellmeister Joseph Schnabel und sein Sohn August als Lehrer am Breslauer Schullehrer-Seminar*, Breslau 1935, s. 2.

⁷⁶ Tamże, s. 6.

⁷⁷ MEHWALD, s. 19.

⁷⁸ *Unser Weg durch die Jahrhunderte. Festschrift zur 350. Jahrfeier der Gründung des St. Mathiasgymnasiums zu Breslau. 1638-1988*, Landshut 1988, s. 98.

⁷⁹ GUCKEL, s. 108.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

⁸² A. SCHIRDEWAHN, *Domkapellmeister Joseph Schnabel und sein Sohn August als Lehrer am Breslauer Schullehrer-Seminar*, Breslau 1935, s. 12.

okres działalności pedagogicznej. Wszystko to razem sytuowało Schnabla w gronie zamożniejszych obywateli miasta. Dla porównania: na przełomie XVIII i XIX wieku 120 talarów rocznie uchodziło za minimum egzystencji samotnego urzędnika, a przeciętna płaca robotnika wynosiła 25 talarów rocznie, gdy para butów kosztowała 3 talary⁸³.

4. Śmierć, pogrzeb i pamięć potomnych

Schnabel należał do ludzi, którzy cieszyli się bardzo dobrym zdrowiem. Jeszcze dzień przed śmiercią złożył wizytę nadprezydentowi prowincji śląskiej, Fryderykowi Teodorowi von Merckelowi (1775-1846), by podziękować mu za pomoc w sprawie objęcia przez Augusta Schnabla stanowiska stałego nauczyciela w seminarium nauczycielskim⁸⁴. W nocy Schnabel nagle zaniemógł. Bernard Hahn (1780-1852), uczeń i następca Schnabla w katedrze, tak wspominał ostatnie godziny życia swego mistrza: „Dnia 16 czerwca 1831 roku, o trzeciej godzinie w nocy zachorował mój czcigodny przyjaciel, kapelmistrz w tutejszej katedrze, Ignacy Józef Schnabel. Paraliż płuc napętnił wielkim niepokojem zawezwanego lekarza, pana Rennera. Około południa wszyscy stracili już nadzieję i kiedy po raz trzeci odwiedziłem drogiego chorego, po południu, kwadrans przed czwartą leżał już w agonii. Zmarł 5 minut po godzinie czwartej w wieku 64 lat, otoczony i oplakiwany przez prawdziwie go szanujących przyjaciół”⁸⁵. W dzienniku „Breslauer Zeitung” krewni Schnabla zamieścili następujący nekrolog: „Niespodziewanie i szybko zakończyło się wczoraj po południu, po godzinie czwartej, z powodu paraliżu płuc, w wieku 64 lat i 23 dni, życie naszego drogiego, niezapomnianego męża, ojca, brata, szwagra i dziadka, dyrektora muzycznego królewskiego uniwersytetu i kapelmistrza katedralnego Józefa Schnabla. Czas choroby trwał tylko 13 godzin, stąd tym bardziej zasmucający jest fakt tej nagłej śmierci dla wszystkich, którzy z nami świętej pamięci zmarłego oplakują. Wrocław, 17 czerwca 1831 roku”⁸⁶.

Uroczystości pogrzebowe rozpoczęły się 18 czerwca w kościele Świętego Krzyża, o godzinie szesnastej, przy licznych udziałem przyjaciół zmarłego, artystów i wiernych⁸⁷. Egzekwiom pogrzebowym przewodniczył kurator kościoła Świętego Krzyża, Czeckal. Kondukt na cmentarz przy kościele św. Michała prowadzili kanonicy katedralni Neander i Schonger. Przed trumną zmarłego dyrektor muzyczny Seidelmann niósł poduszkę ozdobioną lirą z białych róż i wieńcem laurowym, na której spoczywała batuta kapelmistrza⁸⁸. Ulice, którymi podążał orszak pogrzebowy, wypełnili licznie przybyli, zwłaszcza muzy-

⁸³ W. DŁUGOBORSKI, J. GIEROWSKI, K. MALECZYŃSKI, *Dzieje Wrocławia do roku 1807*, Warszawa 1958, s. 769-770.

⁸⁴ Eutonia 6(1831), s. 191-192.

⁸⁵ Za: GUCKEL, s. 110.

⁸⁶ Breslauer Zeitung 140(1831), s. 2261.

⁸⁷ GUCKEL, s. 110-111.

⁸⁸ AMZ 33(1831)36, kol. 598

cy, śpiewacy i chórzyci. Był to jeden z niewielu pogrzebów we Wrocławiu z tak licznym i serdecznym udziałem ludności⁸⁹. Po odśpiewaniu nad grobem pieśni Schnabla *Tönet bange Klagelieder* mowę pogrzebową wygłosił ojciec duchowny alumnatu, ks. Karl Ditters von Dittersdorf, syn znanego muzyka, późniejszy profesor i rektor seminarium w Braniewie⁹⁰. Przez cały czas uroczystości chór i orkiestra wykonywały dzieła zmarłego. Kaznodzieja w pięknej i życzliwej mowie wspominał zasługi Schnabla: „Widzę nad grobem nie tylko współpracowników, ale i licznych, którzy chcieli towarzyszyć przyjacielowi i dobroczyńcy. Słyszę nie tylko z ust muzyków, że był on wielkim artystą, ale wszyscy, którzy go znali, dają o nim piękne świadectwo, iż był prawdziwie dobrym człowiekiem. I zaiste, to ostatnie świadectwo jest wiele więcej warte niż niejedna pochwała”⁹¹.

Śmierć Schnabla odbiła się głośnie echem w życiu Wrocławia. W sześciu głównych katolickich kościołach miasta odprawiono uroczyste nabożeństwa za zmarłego, połączone z żałobnymi koncertami. I tak 22 czerwca w katedrze wrocławskiej odprawiono Mszę św., podczas której siedemdziesięciu czterech muzyków wykonało *Requiem* Mozarta⁹². W kościele NMP na Piasku wykonano *Requiem* Schnabla, w kościele Dominikanów – *Requiem* Cherubiniego, w kościele św. Wincentego – *Requiem* Wintera, w kościele św. Macieja – *Requiem* Elmricha, natomiast w kościele Jezuitów – *Requiem* Jomellego⁹³. Siódmego lipca 1831 roku odbył się także uroczysty koncert poświęcony Schnablowi, zorganizowany w Auli Leopoldinie przez Uniwersyteckie Koło Muzyczne, z którego dochód przekazano wdowie po Schnablu⁹⁴. Na jego wstępie młody wówczas poeta Henryk Laube (1806-1884) wyrecytował okolicznościowy wiersz, napisany specjalnie dla uczczenia pamięci zmarłego muzyka⁹⁵. W tygodniku muzycznym „Allgemeine Musikalische Zeitung” 20 lipca 1831 roku ukazał się bardzo ciepły i życzliwy nekrolog, w którym August Kahlert przypomniał najważniejsze fakty z życia i działalności Schnabla oraz jego liczne zasługi dla muzyki w Niemczech⁹⁶.

W drugą rocznicę śmierci Schnabla, 16 czerwca 1833 roku, dokonano uroczystego poświęcenia pomnika na jego grobie⁹⁷. Podczas prac remontowych prowadzonych przy kościele św. Michała w latach dziewięćdziesiątych XX wieku odnaleziono fragment tego pomnika. Znajduje się on na zewnątrz kościoła św. Michała i jest oparty o ścianę tej świątyni. Mimo poważnych zniszczeń

⁸⁹ Eutonia 6(1831), s. 192.

⁹⁰ Zob. C. DITTERSDORF, *Rede am grabe des Herrn Joseph Schnabel*, Breslau 1831 [Biblioteka Kapitulna we Wrocławiu, sygn. XIII b 92 o].

⁹¹ Tamże, s. 7.

⁹² GUCKEL, s. 111.

⁹³ Eutonia 6(1831), s. 192.

⁹⁴ Breslauer Zeitung 153(1831), s. 2474.

⁹⁵ GUCKEL, s. 111-112.

⁹⁶ AMZ 33(1831)29, kol. 465-468.

⁹⁷ GUCKEL, s. 112-113. Fotografia pomnika znajduje się w: Cäcilia 38(1931)4, s. 51.

można jeszcze odczytać napis: „Ein edler, Gott getreuer Mann, Meister in der Töne Kunst. Sein Herz, die Quelle seiner Harmonien, war reich an Freunden und der Mitwelt Liebe. Sie weihet der Nachwelt seines Namens Ruhm”.

Wkrótce po śmierci Schnabla miasto zadedykowało swojemu kapelmistrzowi małą uliczkę (Schnabelstraße)⁹⁸. Ulica ta znajdowała się mniej więcej w rejonie dzisiejszego placu Grunwaldzkiego oraz ulicy Grunwaldzkiej, Różyckiego i Norwida. Stał przy niej jedynie niewielki katolicki kościół filialny pod wezwaniem św. Piotra Kanizjusza. W 1945 roku na rozkaz hitlerowskiego gauleitera Karla Hanke (1903-1945) ulica, jak również znajdujący się przy niej kościół zostały wyburzone pod powstające w tamtym rejonie lotnisko.

Obecnie, gdy nie istnieje już ani cmentarz św. Michała, ani ulica Schnabla, jedynymi zachowanymi pamiątkami po wybitnym wrocławskim muzyku są rękopisy jego utworów, fragment pomnika, a także tablica pamiątkowa znajdująca się na skromnym jednopiętrowym budynku plebanii w Nowogrodźcu przy ul. Kościelnej 1, ufundowana przez Radę Miasta z okazji setnej rocznicy śmierci kompozytora w 1931 roku⁹⁹. Napis na tablicy informuje, że w tym budynku 24 maja 1767 roku przyszedł na świat kapelmistrz Schnabel.

IV. DOROBEK KOMPOZYTORSKI

Pierwsze próby kompozytorskie Schnabel podejmował już w Parzycach. Z reguły były to drobne utwory religijne (offertoria, graduały), które potem wykonywał z chórem na niedzielnych nabożeństwach w kościele parafialnym w Nowogrodźcu¹⁰⁰. Dzięki pierwszym kompozycjom Schnabel zdobywał stopniowo rozgłos poza miejscem pochodzenia.

W latach 1797-1804 Schnabel rozwija swoją działalność kompozytorską. Gazeta „Schlesische Provinzialblätter” w maju 1799 informowała: „W panu Schnablu mamy bardzo utalentowanego artystę. Jego oczywisty i naturalny talent, kierowany przez Naumanna, uczyni z niego godnego artystę, czego już teraz dowodem są jego liczne kompozycje”¹⁰¹.

Na czas sprawowania przez Schnabla funkcji kapelmistrza katedralnego przypada apogeum jego twórczości kompozytorskiej. Z lat 1805-1831 pochodzą najbardziej znane dzieła tego muzyka. Są to przede wszystkim kompozycje kościelne, jak: msze, nieszpory, litanie, graduały, offertoria, hymny, stacje Bożego Ciała oraz pieśni religijne. Pierwszym utworem, skomponowanym przez Schnabla na stanowisku kapelmistrza katedralnego, były *Lamentacje na trzy ostatnie dni Wielkiego Tygodnia*, które jeszcze pod koniec XIX wieku wyko-

⁹⁸ G. SCHEUERMANN, *Das Breslau-Lexikon*, t. 2, Dülmen 1994, s. 1513.

⁹⁹ W. WIRBITZKY, *700 Jahre Naumburg am Queis*, dz. cyt., s. 34.

¹⁰⁰ C.J.A. HOFFMANN, *Die Tonkünstler Schlesiens*, dz. cyt., s. 392.

¹⁰¹ Schlesische Provinzialblätter 29(1799)5, s. 424.

nywano w katedrze¹⁰². Utwór ten, cechujący się dostojnością, a zarazem ścią kościelną prostotą, wywoływał u słuchaczy prawdziwe religijne wzruszenie¹⁰³. Z roku 1805 pochodzą również *Hymni et stationes* (F-dur), za które Schnabel otrzymał 28 florenów¹⁰⁴. Kompozycja ta, znana też pod nazwą *Grossen Stationen*, należy do największych tego typu utworów Schnabla. Stacje Bożego Ciała zajmują szczególne miejsce w dorobku wrocławskiego kapelmistrza¹⁰⁵. Schnabel był autorem aż pięciu utworów tego rodzaju. Recenzent „Schlesische Zeitung” pisał: „Stacjom Schnabla właściwe jest to, że mają w sobie coś z naturalnej i oryginalnej radości i nadają się nadzwyczajnie do obchodów *Solemnitas Corporis Christi*”¹⁰⁶. Jeden ze Schnablowskich cykli stacji wykonywany był corocznie podczas Bożego Ciała aż do 1912 roku, kiedy to został zastąpiony przez *Stacje Bożego Ciała* op. 16 Zygryda Cichego (1865-1925)¹⁰⁷. Stacje należały do specyficznych wrocławskich i śląskich zwyczajów. Były wykonywane podczas Bożego Ciała przez czterogłosowy chór przy bogatym akompaniamentem instrumentów blaszanych. Do 1816 roku procesja odbywała się aż do rynku Starego Miasta. Dlatego też utwór musiał składać się z pięciu części: hymnu *Pange lingua* oraz czterech eucharystycznych tekstów przeznaczonych dla poszczególnych ołtarzy.

Najśłynniejszym dziełem Schnabla z okresu kapelmistrzowskiego jest *Msza As-dur*, zwana też *Belagerungsmesse*¹⁰⁸. Powstała ona w 1806 roku podczas oblężenia Wrocławia przez wojska francuskie. Schnabel wraz z rodziną schronił się wówczas przed ostrzałem w kościele św. Bartłomieja (dolny kościół Świętego Krzyża). Tu mimo realnego zagrożenia i ścisku (ponad 100 osób) skomponował to słynne dzieło, dedykowane biskupowi wrocławskiemu, Józefowi Krystianowi von Hohenlohe (1740-1817)¹⁰⁹. „Allgemeine Musikalische Zeitung” zamieściła obszerną recenzję tego utworu, w której czytamy, że „uroczysta tonacja As-dur jak najbardziej odpowiada powadze kościoła, a wybór instrumentów jest tu bardzo dobry”¹¹⁰.

Współcześnie nazwisko wrocławskiego kapelmistrza kojarzy się ze znanym prawie na całym świecie bożonarodzeniowym graduałem *Transeamus usque Bethlehem*. Nie zmienia tego faktu spór prowadzony przez ekspertów, czy Schnabel był właściwym autorem, czy tylko redaktorem tej popularnej kompozycji¹¹¹.

¹⁰² Zob. H. MENDEL, *Musikalisches Conversations-Lexikon*, t. 9, Berlin 1878, s. 133.

¹⁰³ C. KOSMALLY, *Schlesisches Tonkünstler-Lexikon*, dz. cyt., s. 147.

¹⁰⁴ GUCKEL, s. 87, 160.

¹⁰⁵ W. MATYSIAK, *Die Fronleichnams-Stationen-Musiken Schnabels*, *Cäcilia* 38(1931)4, s. 53-57.

¹⁰⁶ *Schlesische Zeitung* 399(1912), arkusz 6.

¹⁰⁷ M. ZDUNIAK, *Muzyka i muzycy polscy...*, dz. cyt., s. 26.

¹⁰⁸ Zob. R. WALTER (oprac.), *Missa in As. Joseph Ignaz Schnabel (1767-1831)*, Dülmen 1986.

¹⁰⁹ MEHWALD, s. 30.

¹¹⁰ Por. AMZ 17(1815)51, kol. 855-857.

¹¹¹ Por. H. STENZEL, *Der Komponist des Transeamus*, *Cäcilia* 38(1931)4, s. 66; R. WALTER (oprac.), *Transeamus usque Bethlehem nach: Lukas 2,10-16. Urtextausgabe*, Dülmen 1973.

Spoglądając na spis dzieł Schnabla, widać wyraźnie, że był on przede wszystkim kompozytorem kościelnym. W jego dorobku dominują utwory wokально-instrumentalne i *a capella*. Mniej liczne są natomiast utwory instrumentalne. Fakt ten trzeba wiązać z pełnioną przez niego funkcją kapelmistrza katedralnego. Jego kompozycje były pisane głównie na użytek zespołu katedralnego, co musi być uwzględnione przy ocenie ich wartości artystycznej. W katalogu dzieł Schnabla utwory świeckie stanowią jedynie margines. Zarówno liczebnie, jak i pod względem wartości nie dorównują one utworom kościelnym. Utwory wrocławskiego kapelmistrza są mocno związane z liturgią Kościoła katolickiego. Przejawia się to przede wszystkim w zastosowaniu liturgicznych lub zaaprobowanych przez Kościół tekstów oraz w zaakcentowaniu roli chóru. Schnabel unikał wszelkiego rodzaju arii i melodii w stylu operowym. Nie nadawał poszczególnym głosom instrumentalnym charakteru koncertowego. Nieliczne wokalne partie solowe występujące w jego dziełach charakteryzowały się spokojną, łagodną i szlachetną melodyką. Utwory Schnabla przepełnione były duchem modlitwy i pobożności. Paul Blaschke, ostatni kapelmistrz katedry wrocławskiej, wspominał, że chłopcy z chóru katedralnego z wielką ochotą wykonywali utwory Schnabla, gdyż wyczuwali w nich wartości ponadczasowe oraz znamienny modlitewny nastrój¹¹². Prostota i jasność zdecydowały o niezwykłej popularności kompozycji wrocławskiego kapelmistrza. Ponadto Schnabel doceniał walory języka ojczystego, co znalazło wyraz w dowartościowaniu pieśni kościelnej w języku niemieckim¹¹³. Warto przypomnieć, że *Msza As-dur* również została skomponowana do tekstu w języku rodzimym.

Całościowy spis utworów Schnabla sporządził Guckel¹¹⁴. Opracowany przez niego katalog obejmuje aż 219 dzieł. Szkoda, że wiele z nich nie przetrwało do dnia dzisiejszego. Większość utworów Schnabla znajduje się we wrocławskiej Bibliotece Kapitulnej oraz w zbiorach muzycznych bibliotek uniwersyteckich we Wrocławiu i w Warszawie. Katalog kompozycji Schnabla przechowywanych w tych instytucjach opracowała Adrianna Zarębska¹¹⁵. Niestety, praca ta nie doczekała się wydania drukiem. Część utworów Schnabla znajduje się także w bibliotekach Austrii, Czech, Niemiec i Szwajcarii. Pewna liczba rękopisów jest przechowywana prawdopodobnie w Kłodzku, Krzeszowie, Lipce i w kościele św. Andrzeja Boboli w Warszawie.

Twórczość kompozytorska oraz działalność kapelmistrzowska Schnabla stanowiły fundament pod tzw. wrocławską szkołę katolickiej muzyki kościelnej, której przedstawicielami byli późniejsi kapelmistrzowie katedralni (B. Hahn, M.

¹¹² P. BLASCHKE, *J.I. Schnabels Bedeutung als Kirchenmusiker*, *Cäcilia* 38(1931)4, s. 47.

¹¹³ Por. A. SCHIRDEWAHN, *J.I. Schnabel als Lieder- und Hymnenkomponist deutscher Texte*, *Cäcilia* 38(1931)4, s. 57-62.

¹¹⁴ GUCKEL, s. 149-161.

¹¹⁵ A. ZARĘBSKA, *Katalog utworów Josepha Ignaza Schnabla*, Wrocław 1998 [praca magisterska w Bibliotece Akademii Muzycznej we Wrocławiu, mps].

Brosig, M. Filke, Z. Cichy)¹¹⁶. Pomimo wpływu cecylianismu, który w liturgii preferował śpiew *a capella* i dążył do usunięcia muzyki instrumentalnej (z wyjątkiem organów), środowisko wrocławskie pielegnowało śląską tradycję instrumentalnej muzyki kościelnej. Karl Weinmann stwierdził słusznie: „Niemałą zasługę dla udoskonalenia kościelnej muzyki instrumentalnej miała tak zwana szkoła wrocławska. W czasie kiedy jeszcze nie istniał ruch cecyliński, a poziom muzyki kościelnej, szczególnie w południowych Niemczech, był żałosny, we Wrocławiu działał kapelmistrz katedralny J.I. Schnabel, który nie tylko wykonywał ze swoim chórem godną i odpowiednią muzykę, lecz starał się także swoimi własnymi licznymi kompozycjami wycisnąć na niej piętno powagi i godności”¹¹⁷.

KURZFASSUNG

Das Leben und Schaffen Breslauer Domkapellmeisters Joseph Ignatz Schnabel (1767-1831)

Joseph Ignatz Schnabel gehörte ohne Zweifel zu den hervorragenden schlesischen Musikern des 19. Jahrhunderts. Er ist in Naumburg am Queis zur Welt gekommen. Nach dem Abschluss des Matthiasgymnasiums in Breslau war er zuerst Lehrer in Paritz dann Organist im Klarenstift, der erste Violinspieler in der St. Vincenz-Kirche in Breslau und Konzertmeister im Stadttheater. Seit dem Jahr 1805 bis zu seinem Tode übte er die Funktion des Domkapellmeisters aus. Darüber hinaus war er Universitätsmusikdirektor, Hochschullehrer, Dirigent der Festabonnementskonzerte und Veranstalter vieler Musikevents. Letztendlich war er begabter und ungewöhnlich fruchtbarer Komponist, dessen Schaffen einen Einfluss auf die Reform der Kirchenmusik Ende 19. Jahrhunderts ausgeübt hat. Seine Tätigkeit hat dem Breslauer Dom die Anerkennung und die ihm gehörige Stelle im Musikleben in Breslau und Niederschlesien zurückgegeben. Sie bildete auch das Fundament für „Breslauer Schule der Kirchenmusik“, deren Vertreter spätere Domkapellmeister waren, die die schlesische Tradition der instrumentalen Kirchenmusik pflegten.

Słowa kluczowe / Key words:

muzyka, katedra, kapelmistrz, Wrocław, Schnabel
music, cathedral, conductor, Wrocław, Schnabel

¹¹⁶ Zob. H. UNVERRICHT, *Zum Begriff der Breslauer oder schlesischen Schule in der Kirchen- und Orgelmusik*, w: P. TARLINSKI (red.), *Hubert Unverricht. De Musica in Silesia. Zbiór artykułów*, Opole 2007, s. 561-564. O działalności wrocławskich kapelmistrzów zob. W. MATYSIAK, *Breslauer Domkapellmeister von 1831-1925*, Düsseldorf 1934.

¹¹⁷ K. WEINMANN, *Geschichte der Kirchenmusik*, Kassel 1913, wyd. 2, s. 246.

KS. HENRYK SZAREYKO

ALCIDE DE GASPERI. JEDEN Z «OJCÓW» ZJEDNOCZONEJ EUROPY

Alcide De Gasperi (1881-1954) to włoski polityk, pisarz i dziennikarz o orientacji chrześcijańsko-społecznej i europejskiej. W latach przed pierwszą wojną światową, od 1911 roku był posłem do parlamentu austriackiego z regionu Trydentu. W 1921 roku został wybrany do parlamentu włoskiego w Rzymie. Jest współzałożycielem Włoskiej Partii Ludowej – poprzedniczki Chrześcijańskiej Demokracji. Ten zdecydowany antyfaszysta w 1921 roku został skazany przez reżim Mussoliniego na cztery lata więzienia. Zwolniony po szesnastu miesiącach dzięki interwencji papieża Piusa XI, został przyjęty do pracy w Bibliotece Watykańskiej. Był znawcą nauki społecznej Kościoła, a także współtwórcą, ideologiem i długoletnim zasłużonym przywódcą włoskiej chadecji. W latach 1945-1953 ośmiokrotnie obejmował stanowisko premiera rządu włoskiego. Był wybitnym mężem stanu o międzynarodowym autorytecie, położył wielkie zasługi w procesie odnowy moralnej i odbudowy ekonomicznej powojennej demokratycznej Republiki Włoskiej. W historii integracji europejskiej uważany za jednego z ojców założycieli współczesnej zjednoczonej Europy. W życiu publicznym, rodzinnym i małżeńskim był wzorowym i przykładowym katolikiem. Jego proces beatyfikacyjny jest w toku.

Alcide De Gasperi – późniejszy wieloletni premier Włoch i jeden z twórców zjednoczonej Europy – urodził się 3 kwietnia 1881 roku. Przyszedł na świat jako pierworodny syn w niezbyt zamożnej, głęboko religijnej i regularnie praktykującej rodzinie katolickiej, w miejscowości Pieve Tesino, w północnej Italii, w prowincji Trydent, która wówczas należała do sąsiedniej Austrii. Chociaż był początkowo poddany austriackim, jego językiem ojczystym i rodzinnym był zawsze język włoski. Pierwsze nauki pobierał w kolegium biskupim w Tryden-

cie¹. Już wówczas wykazywał zainteresowanie problematyką społeczną, studiując w tym celu encyklikę papieża Leona XIII *Rerum novarum*. Włączał się również w inicjatywy społeczne o charakterze spółdzielczym, inspirowane – oprócz Leona XIII – także przez pisma i przedsięwzięcia biskupa Moguncji, Wilhelma von Kettelera – prekursora katolickiej nauki społecznej. Debiutował też jako dziennikarz, nawiązawszy współpracę z diecezjalną gazetą „La Voce Cattolica” i z czasopiśmie chrześcijańskich robotników „Fede e Lavoro”. Po maturze, mimo trudnych warunków życiowych, rozpoczął studia filozoficzne na Uniwersytecie Wiedeńskim. Wówczas też zapisał się do włoskiej Unii Katolicko-Akademickiej (AUCT). Pogłębiał swoje życie intelektualne oraz religijne. Nawiązał również kontakty ze środowiskiem włoskich robotników emigrantów, propagując wśród nich idee encykliki *Rerum novarum*, zwłaszcza że w tym czasie podróżował do Rzymu, gdzie uzyskał audiencję u Leona XIII. Spotykał się też z tak wybitnymi osobistościami, jak kard. Mariano Rampolla i ks. Romolo Murri, jeden z prekursorów późniejszej włoskiej Chrześcijańskiej Demokracji. Niestety, De Gasperiego dosięgnął osobisty cios, gdy w wieku dwudziestu czterech lat, wkrótce po przyjęcia święceń kapłańskich umarł jego brat, a zarazem od dzieciństwa wielki przyjaciel, ks. Mario De Gasperi.

W sierpniu 1902 roku został przewodniczącym AUCT. W tym czasie, w związku z rozruchami wśród studentów na tle zabiegów o uniwersytet włoski, został na miesiąc aresztowany. Skutkiem tego dyplom uniwersytecki otrzymał dopiero 1 lipca 1905 roku, po obronie pracy o osiemnastowiecznym pisarzu weneckim, Carlo Gozzim. Po powrocie do domu został dyrektorem diecezjalnej gazety „La Voce Cattolica”, przekształconej w 1906 roku na „Il Trentino”. W 1909 roku, jako członek Ludowej Unii Politycznej – austriackiego stronnictwa chrześcijańsko-demokratycznego, został wybrany najpierw na radnego Trydentu, a dwa lata później na deputowanego do parlamentu wiedeńskiego. W czasie pierwszej wojny światowej czuł się obrońcą mieszkańców swojego regionu, i to zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak i humanitarnej, śpiesząc z pomocą, którą uzyskał przede wszystkim ze szwajcarskiego Czerwonego Krzyża. Wkrótce stał się szeroko znanym symbolem wyzwolonych spod władzy Austrii ziem włoskich. Dziesiątego kwietnia 1919 roku na łamach swojej gazety (pod zmienionym tytułem „Il Nuovo Trentino”) opublikował znamienny tekst o braterstwie ludów. Było to preludium do późniejszej doktryny o zjednoczonej Europie².

W czerwcu 1919 roku wstąpił do Włoskiej Partii Ludowej (PPI), założonej w tym czasie przez ks. Luigię Sturzo, inspirowanej nauką społeczną Kościoła, której członków nazywano w skrócie popolarami. Stał się prawdziwą podporą partii i po wyborach z 15 maja 1921 roku do parlamentu w Rzymie, w któ-

¹ G. AUDISIO, A. CHIARA, *Twórcy zjednoczonej Europy. Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi*, tłum. P. Borkowski, Warszawa 1995, s. 144.

² Tamże, s. 154.

rym zasiadł jako reprezentant Trydentu, został przewodniczącym 107-osobowej frakcji parlamentarnej PPI.

Tymczasem we Włoszech pogłębiał się kryzys demokracji i do głosu coraz mocniej dochodził system faszystowski, stosujący akty przemocy i bezprawia. Tego niebezpiecznego rozwoju sytuacji nie powstrzymało powołanie kolejnego rządu z udziałem dwóch ministrów popolarów. Po ustąpieniu ks. L. Sturzo, De Gasperi 20 maja 1924 roku został sekretarzem PPI. Demaskował faszyzm, lecz bezskutecznie. Gdy 5 stycznia 1925 roku B. Mussolini ogłosił definitywne panowanie w Italii ustroju faszystowskiego, De Gasperi zrezygnował, demonstrując zdecydowaną postawę antyfaszystowską. Rok później doszło do rozwiązania PPI. Chociaż sam De Gasperi i jego żona Francesca zeszli do podziemia, jednak w marcu 1927 roku zostali aresztowani i osadzeni w słynnym rzymskim więzieniu Regina Coeli. Trybunał sądowy w sfginowanym procesie z 28 maja 1927 roku skazał go jako zdecydowanego przeciwnika faszyzmu na cztery lata więzienia i grzywnę. Czas uwięzienia, który znoził z wielką godnością, a nawet z pogodą ducha, dzięki głębokiej wierze religijnej i wsparciu żony i córek, wykorzystał na napisanie dwóch prac historycznych: *Czasy i ludzie, którzy przygotowali „Rerum novarum”* oraz *Nauczyciel chrześcijańskiego korporacjonizmu – René de La Tour du Pin*. Pisał też liczne listy, które ukazywały jego prawdziwie chrześcijańskie i głęboko ludzkie oblicze. Zebrane zostały później przez jego córkę Marię Romanę Catti-De Gasperi w tomie *Listy z więzienia*. Ostatecznie – dzięki wytrwałym zabiegom swojego wielkiego i długoletniego przyjaciela, księcia i biskupa Trydentu, Celestino Endriciego – 10 lipca 1928 roku, po szesnastu miesiącach, został ułaskawiony i zwolniony z więzienia, ale nadal podlegał nadzorowi policyjnemu i zakazowi opuszczania Rzymu. Dłuższy czas pozostawał jednak bez środków do życia. Wreszcie bp C. Endrici załatwił mu pracę w Watykanie, w tamtejszej bibliotece, gdzie jego obowiązkiem było sprawdzanie i aktualizowanie katalogu. Dodatkowo podjął pod pseudonimem współpracę dziennikarską z takimi czasopismami, jak „Fides”, „Vita e Pensiero” i „Revista Internazionale di Scienze Sociali”. Publikował też prace, które przygotował podczas niedawnego pobytu w więzieniu. Dla jego przyszłej pozycji europejskiej duże znaczenie miał też ogłoszony pod przybranym nazwiskiem „V. Bianchi”, tekst pt. *Przemysłać dzieje Europy*. Wreszcie na podstawie zasobnych zbiorów Biblioteki Watykańskiej i wnikliwej obserwacji aktualnej sytuacji międzynarodowej, zwłaszcza w Europie, a także opinii współczesnych mu myślicieli chrześcijańskich zaczął ogłaszać stałe komentarze w periodyku „L’Illustrazione Vaticana”, tym razem pod pseudonimem „Spectator”. W tym czasie pogłębił też znajomość życia i działalności twórczej prekursorów katolickiej nauki społecznej, takich jak bp Wilhelm Emmanuel von Ketteler czy kard. Gaspard Mermillod i kard. Henry Manning. W 1934 roku przygotował w Watykanie cieszącą się

wielkim powodzeniem międzynarodową wystawę prasy katolickiej. W nagrodę awansował na sekretarza biblioteki z wyższą niż dotychczas pensją³.

W czasie drugiej wojny światowej, od roku 1941 De Gasperi aktywnie uczestniczył w konspiracyjnych spotkaniach przedstawicieli sił antyfaszystowskich o orientacji katolickiej z różnych miast włoskich, takich jak Florencja, z głośnym Giorgio La Pirą na czele. Opracowywał wówczas dokument programowy dla nowej partii inspirowanej zasadami chrześcijańsko-społecznymi. Na jego podstawie zredagował wraz z Guido Gonellą *Odnowicielskie idee Chrześcijańskiej Demokracji* – a więc nowej, katolickiej, a zarazem centrowej partii, opartej na wartościach chrześcijańskich. W 1943 roku podjął współpracę z nielegalnie wydawanym pismem „Il Popolo” – późniejszym organem Chrześcijańskiej Demokracji. Po 8 września 1943 roku, gdy w wyniku rozejmu między Włochami a aliantami Niemcy zajęli kraj, De Gasperi ukrywał się na Lateranie w Rzymie i wstąpił do powstałego Komitetu Wyzwolenia Narodowego (CLN), skupiającego antyfaszystowskie organizacje polityczne i kierującego włoskim ruchem oporu. Równocześnie 7 września 1943 roku – wraz z utworzeniem pierwszego ogólnokrajowego Komitetu Centralnego, w skład którego wchodzi również Alcide De Gasperi – nastąpiło formalne powstanie Włoskiej Partii Chrześcijańsko-Demokratycznej. Jeszcze wcześniej, w wyniku zamachu stanu marszałka Pietro Badoglio, 25 lipca 1943 roku upadł faszystowski reżim Mussoliniego. Dopiero jednak rozstrzelanie dyktatora 28 kwietnia 1945 roku położyło ostatecznie kres jego władzy we Włoszech. Tymczasem De Gasperi od 1944 roku był sekretarzem generalnym Chrześcijańskiej Demokracji, która stopniowo, z miesiąca na miesiąc urosła do rangi jednej z trzech włoskich partii masowych, obok komunistów i socjalistów. Po przejściowym rządzie Badoglio nowym premierem został przewodniczący CLN Ivanoe Bonomi. Z ramienia chadecji w skład gabinetu Bonomiego jako minister bez teki wszedł A. De Gasperi. Z kolei w drugim rządzie Bonomiego w 1945 roku został ministrem spraw zagranicznych. Był też nim w następnym gabinecie, tym razem Ferruccio Parriego.

Po kolejnym przesileniu rządowym w związku z upadkiem gabinetu Parriego, 10 grudnia 1945 roku panujący jeszcze król Włoch oficjalnie powierzył przywódcy Chrześcijańskiej Demokracji Alcide De Gasperiemu misję utworzenia nowego rządu. Od tego dnia aż do 1953 roku premier A. De Gasperi przewodniczył ośmiu kolejnym gabinetom rządowym⁴. Pierwszy rząd De Gasperiego miał charakter koalicyjny, obejmował wszystkie antyfaszystowskie stronnictwa polityczne. Sam premier piastował w swoim pierwszym i drugim gabinecie również tekę ministra spraw zagranicznych.

W powojennych Włoszech rozpoczął się okres intensywnej odbudowy, zwłaszcza gospodarczej, a nawet żywnościowej. Decydującą rolę odegrał w nim premier De Gasperi. Przed rządem pod jego kierownictwem stało zadanie

³ Tamże, s. 183.

⁴ Zob. J.A. GIEROWSKI, *Historia Włoch*, Wrocław 2003, s. 554.

przeprowadzenia wyborów do Zgromadzenia Narodowego i referendum, w wyniku którego Italia przekształciła się z monarchii w republikę. Pociągnęło to za sobą jej reorganizację, aż po uchwalenie nowej konstytucji. Słusznie więc De Gasperi wyrósł na twórcę nowych, demokratycznych Włoch. Dowodem tego jest chociażby pomyślnie przeprowadzona inicjatywa ustawodawcza i przyznanie prawa głosu kobietom. Jako premier Włoch, desygnowany przez pierwszego w historii prezydenta Republiki Włoskiej, Enrico De Nicolę, po zwycięskich dla chadecji wyborach parlamentarnych wziął udział w drugiej połowie 1946 roku w trudnej dla jego kraju powojennej konferencji pokojowej w Paryżu. Zaprezentował się tam wówczas jako zdecydowany i wiarygodny patriota włoski, wzywając do okazania swojej ojczyźnie „spokoju i zaufania”. Równocześnie na szerokiej arenie międzynarodowej, zwłaszcza w USA, został symbolem nowych powojennych Włoch, republikańskich i demokratycznych. W ten sposób zarówno w polityce zagranicznej z coraz wyraźniejszym nastawieniem proeuropejskim i proatlantyckim, jak i w polityce wewnętrznej, w której rysowały się powoli pierwsze symptomy „historycznego kompromisu”, w związku z pozostawaniem chadecji jako „partii centrowej otwartej na lewo”, wykazywał się wielkim realizmem politycznym i samodzielnością w myśleniu i działaniu⁵. Słuszna więc wydaje się opinia, że to De Gasperi swoją realistyczną i umiarkowaną polityką uniemożliwił dostanie się Włoch do komunistycznej, a tym samym sowieckiej strefy wpływów w Europie, co przyniosłoby tylko katastrofalne skutki społeczne, gospodarcze i moralne⁶. Sprzyjały temu reformy gospodarcze i finansowe, zainicjowane i stopniowo, ale konsekwentnie wprowadzane w życie przez ministrów De Gasperiego, takich jak wybitni politycy włoscy drugiej połowy XX wieku: Ligi Einaudi, Amintore Fanfani i Ezio Vanoni. Przyniosły one początek likwidacji zacofania cywilizacyjnego kraju zróżnicowanego regionalnie, rozwój ekonomiczny i wzrost produkcji, zwłaszcza wielkoprzemysłowej, a w ostateczny rezultacie integrację kraju. Gabinety De Gasperiego, tak jak on sam, wykazywały się otwarciem na Europę i świat, czego wyrazem było przystąpienie Włoch – za przyczyną konsekwentnie prointegracyjnie nastawionego ówczesnego szefa dyplomacji włoskiej, księcia Carlo Sforzy, ministra w rządzie De Gasperiego, oraz dzięki premierowi osobiście – najpierw 4 kwietnia 1949 roku do Paktu Północnoatlantyckiego, a następnie 15 maja tego samego roku do Rady Europy, składającej się z pewnego rodzaju zgromadzenia parlamentarnego krajów uczestniczących i komitetu ministrów⁷.

W tym też czasie Alcide De Gasperi i Carlo Sforza uczestniczyli w istotnym dla całego procesu integracji europejskiej spotkaniu jej zwolenników z Francji, Niemiec i Włoch w Santa Margherita Ligure. Po przełomowej deklaracji Roberta Schumana z 9 maja 1950 roku konsekwencją tych intensywnych działań stały

⁵ Zob. J. STEFANOWICZ, *Watykan i Włochy 1860-1960*, Warszawa 1967, s. 272nn.

⁶ G. AUDISIO, A. CHIARA, *Twórcy zjednoczonej Europy...*, dz. cyt., s. 204.

⁷ J.A. GIEROWSKI, *Historia Włoch...*, dz. cyt., s. 562.

się rokowania z udziałem Włoch nad traktatem o utworzeniu Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali (EWWiS). Traktat ten został ostatecznie podpisany w Paryżu 18 kwietnia 1951 roku przez tzw. szóstkę, a więc obok Francji, RFN, krajów Beneluksu, także w imieniu Włoch przez rząd De Gasperiego. Sam zaś De Gasperi stanowczo uważał, że europejską współpracę gospodarczą powinna wspierać coraz ściślejsza współpraca obronna, dlatego też z wielką nadzieją przyjął podpisanie za jego rządów przez wspomnianą szóstkę państw założycielskich 27 maja 1952 roku w Paryżu układu o utworzeniu Europejskiej Wspólnoty Obronnej (ECD)⁸. W dyskusjach o perspektywach integracji europejskiej był obok Roberta Schumana i Jeana Moneta zwolennikiem tzw. koncepcji funkcjonalistycznej, która zakładała zdecydowany prymat ekonomii nad polityką. Przekazywanie zaś funkcji – stąd nazwa całej koncepcji – państw narodowych na rzecz struktur ponadnarodowych w trakcie postępowania naprzód całego procesu integracji europejskiej miało się dokonać, według funkcjonalistów, do których należał De Gasperi, na zasadzie obiektywnej konieczności. A zapoczątkowanie współpracy gospodarczej przy pełnej zgodności stanowisk partnerów w jednej dziedzinie miało spowodować niejako automatyczne pogłębienie współdziałania w innych dziedzinach, aż do najbardziej złożonych form⁹.

Rok 1953 był w karierze politycznej De Gasperiego przełomowy. Z jednej strony otrzymał wówczas w Akwizgranie, podobnie jak Robert Schuman, międzynarodową nagrodę im. Karola Wielkiego za wybitne zasługi w budowie zjednoczonej Europy. Z drugiej jednak strony po wyborach z 7 czerwca 1953 roku nie udało mu się odtworzyć dotychczasowej koalicji czteropartyjnej pod przewodnictwem chadecji. Niepowodzeniem skończyła się też, wobec braku parlamentarnego wotum zaufania, jego próba powołania chadeckiego rządu mniejszościowego¹⁰. De Gasperi, już jako były premier, zachował jednak funkcję sekretarza generalnego Włoskiej Partii Chrześcijańsko-Demokratycznej i skoncentrował swoją uwagę na kwestiach europejskich¹¹. Pod koniec 1953 roku na spotkaniu okrągłego stołu w Rzymie z udziałem Roberta Schumana i Konrada Adenauera dał wyraz swojemu europejskiemu zaangażowaniu, mówiąc: „W mrocznych pierwocinach swego jestestwa, nim jeszcze stanie się to światłem w ich sercach, ludzie noszą coś, czego według słów Chrystusa pragnie od nich Pan Bóg: *Ut unum sint*. My politycy przejęliśmy ten język i fakt ten nosi znamiona cudu. Obwieszczamy zjednoczoną Europę dla niej samej, a nie dla przeciwstawiania jej komukolwiek; pracujemy na rzecz jedności, nie podziału. Europa będzie istnieć i nie zginie nic z tego, co tworzyło chwałę i szczęście każdego z narodów”. Z kolei w Paryżu 23 kwietnia 1954 roku, na europejskiej konferencji parlamentarnej mówił o „naszej ojczyźnie Europie”, podkreślając, że do jedności krajów europejskich powinno się dążyć nie tylko z moty-

⁸ J. RUSZKOWSKI, E. GÓRNICZ, *Leksykon integracji europejskiej*, Warszawa 2004, s. 96-97.

⁹ Tamże, s. 130-131.

¹⁰ J.A. GIEROWSKI, *Historia Włoch...*, dz. cyt., s. 567.

¹¹ J. STEFANOWICZ, *Chrześcijańska Demokracja*, Warszawa 1963, s. 367.

wów materialnych, ale także, a może nawet przede wszystkim ze względu na wartości duchowe”¹².

W 1954 roku przez kilka miesięcy De Gasperi piastował stanowisko przewodniczącego Wspólnego Zgromadzenia Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali (EWiS), po pierwszym przewodniczącym, wybitnym polityku belgijskim, Paulu-Henri Spaaku¹³.

Trzydziestego lipca 1954 roku powrócił do Trydentu, do Val di Sella w Borgo Valsugana. Ale to były już ostatnie dni pracowitego życia w służbie Włoch i całej Europy tego wielkiego męża stanu, a zarazem głęboko wierzącego chrześcijanina. Umarł 19 sierpnia 1954 roku z imieniem Jezusa na ustach, w otoczeniu swojej najbliższej rodziny: żony, dzieci i wnuków. Zabrakło tylko zawsze mu bardzo bliskiej duchowo córki Lucii – zakonnicy. Został pochowany w Rzymie, w podziemiach Bazyliki św. Wawrzyńca za Murami.

Alcide De Gasperi, jak powiedział o nim z okazji stulecia jego urodzin, 2 kwietnia 1981 roku papież Jan Paweł II: „w ciągu swego całego swego życia utrzymywał stałą i głęboką więź z Bogiem”. I dodał, odwołując się do innego wielkiego współtwórcy zjednoczonej Europy: „Dlatego słusznie powiedział o nim Robert Schuman: «życie religijne, demokracja, Włochy, Europa – to były dla niego postulaty głębokiej i niewzruszonej wiary. Miał duszę apostoła. De Gasperi był przez całe życie przykładem wierności, która ostaje się w najtrwalszych próbach. Pozostajmy wierni jego pamięci i jego wspaniałemu przykładowi»”¹⁴.

RIASSUNTO

Alcide de Gasperi. Uno dei «padri» dell'Europa unita

De Gasperi nacque il 3 aprile 1881 in Trentino, compreso a quel tempo nei territori dell'Impero Austro-Ungarico. Fin da giovanissimo partecipò ad attività politiche d'ispirazione cristiano-sociali. Gli studi universitari a Vienna e ad Innsbruck. Come direttore del giornale *Il Trentino*, scrisse una serie d'articoli con cui difendeva l'italianità e l'autonomia culturale dai tentativi di germanizzazione.

Nelle elezioni del Parlamento Austro-Ungarico nel 1911, su 4275 elettori, ottenne ben 3116 voti. Il suo impegno di parlamentare fu legato alla difesa dell'italianità e dell'autonomia delle popolazioni trentine. Nel 1914 nominato del Segretariato per i profughi e rifugiati. Nel 1919 aderì al Partito Popolare Italiano promosso da don Luigi Sturzo. Nel 1921 eletto deputato a Roma. Nel 1922 si sposa con Francesca Romana. Nasceranno quattro figlie, di cui una entrerà in monastero.

Si oppose all'avvento del fascismo finché fu arrestato alla stazione di Firenze l'11 marzo 1927, insieme alla moglie. Condannato a 4 anni di carcere. Dopo la scarcerazione, continuamente sorvegliato, dovette trascorrere un periodo di grandi

¹² G. AUDISIO, A. CHIARA, *Twórcy zjednoczonej Europy...*, dz. cyt., s. 220-222.

¹³ J. RUSZKOWSKI I IN., *Leksykon integracji...*, dz. cyt., s. 550.

¹⁴ JAN PAWEŁ II, *Nauczanie papieskie*, t. 4, cz. 1: 1981, Poznań 1989, s. 411-413.

difficoltà economiche ed isolamento morale e politico. Senza un impiego stabile, lavorava presso la Biblioteca Vaticana.

Nel 1942-43 compose l'opuscolo "Le idee ricostruttive della Democrazia Cristiana" in cui esprimeva le idee alla base del futuro partito della Democrazia Cristiana di cui sarebbe stato cofondatore.

Ministro degli esteri (1944-45). Presidente del consiglio dei ministri (1945-1953). Convinto sostenitore della necessità di una integrazione europea, e critico nei confronti dell'ingresso dell'Italia nella NATO. Muore il 19 agosto 1954, nella sua casa in Val di Sella, dove amava trascorrere lunghi periodi assieme alla famiglia. Sepolto a Roma, nel porticato della Basilica di San Lorenzo fuori le Mura. Nel 1993 è stata aperta la fase diocesana del suo processo di canonizzazione.

Słowa kluczowe / key words:

Alcide De Gasperi, Unia Europejska, apostołstwo świeckich
Alcide De Gasperi, European Union, lay faithful

KS. MIROSLAW KIWKA

CZŁOWIEK I MISTYKA W UJĘCIU EVELYN UNDERHILL

Niemal każdy jej biograf skrupulatnie zaznacza, że Evelyn Underhill (1875-1941), autorka 39 książek i 350 publikacji o tematyce religijnej¹, była mistyczką. Ukończyła londyński King's College for Women, była pierwszą kobietą wykładającą filozofię religii na Uniwersytecie Oksfordzkim i należała do najwybitniejszych postaci Kościoła anglikańskiego pierwszej połowy XX wieku². Przez swoje odczyty i rekolekcje wywarła w swoim czasie doniosły wpływ na formację kleru anglikańskiego oraz promocję ekumenizmu³. Opublikowana przez nią w roku 1911 książka *Mysticism. The Nature and Development of Spiritual Consciousness* zapewniła jej poczesne miejsce wśród znawców mistyki. Można dodać, że tak w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym – wszak jedna z jej poczytnych publikacji nosi znamieny tytuł *Practical Mysticism*⁴.

¹ Spośród publikacji na jej temat na uwagę zasługują następujące: M. CROPPER, *The Life of Evelyn Underhill*, New York 1958; C.J.R. ARMSTRONG, *Evelyn Underhill (1875-1941). An Introduction to Her Life and Writings*, Grand Rapids 1976; M. RAMSEY, A.M. ALLCHIN, *Evelyn Underhill. Two Centenary Essays*, Oxford 1977; A. CALLAHAN, *Evelyn Underhill: Spirituality for Daily Living*, Lanham (MD) 1997; D. GREENE, *Evelyn Underhill: Artist of the Infinite Life*, Notre Dame (IN) 1998. W miarę obszerną bibliografię opracowań na temat E. Underhill można znaleźć między innymi w: D. GREEN (red.), *Evelyn Underhill: Modern Guide to the Ancient Quest for the Holy*, Albany (NY) 1988, s. 219-224. W Stanach Zjednoczonych istnieje Stowarzyszenie Evelyn Underhill, które w swoich założeniach ma zadanie gromadzenia publikacji na jej temat (<http://www.evelynunderhill.org>).

² Jej wykłady ukazały się drukiem w 1922 r. pod tytułem *The Life of the Spirit and the Life of Today* i zostały uznane za błyskotliwy opis życia duchowego.

³ Od 2000 roku Kościół anglikański wspomina ją liturgicznie 15 czerwca.

⁴ Do jej najważniejszych dzieł o tematyce religijnej zalicza się następujące: *Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* (1911); *The Path of Eternal Wisdom. A Mystical Commentary on the Way of the Cross* (1911); *The Spiral Way. Being a Meditations upon the Fifteen Mysteries of the Soul's Ascent* (1912); *The Mystic Way. A Psychological Study of Christian Origins* (1913); *Practical Mysticism: A Little Book*

Wbrew pozorom nie tylko w naszej epoce termin „mistyka” budził wiele kontrowersji. Już na początku ubiegłego stulecia W. James pisał w uchodzącym dziś za klasyczne dzieło *Doświadczenia religijne (Varieties of Religious Experience)*: „Wyrazy «mistyca» i «mistyczny» często bywają używane w znaczeniu nagannym; przymiotnikiem tym oznaczamy mniemanie, które uważamy za niejasne, mgliste, sentymentalne i na niczym logicznym nie oparte. Dla niektórych pisarzy mistyk to taki człowiek, który wierzy w oddziaływanie myśli na odległość lub powracanie duchów. Wyraz ten używany w taki sposób posiada wartość niewielką; istotnie mało jest wyrazów równie wieloznacznych”⁵.

Zdaje się mu wtórować E. Underhill, gdy w swoim dziele *Mysticism* zauważa, że przymiotnika „mistyczny” używa się na tak wiele różnych sposobów, iż mało doświadczony czytelnik różnych opracowań może odnieść wrażenie, że zawiera on w sobie jakąś mętłą ideę, dotyczącą przeróżnych teorii i praktyk pozostających w bliżej niesprecyzowanej relacji do tego, co w jakiś sposób wymyka się zmysłom. Słowem tym określa się zarówno ekstazy świętych, jak i okultystyczne poczynania różnych mediów, czary oraz marzycielską poezję, modlitwę i chiromancję, doktrynalne wybryki gnostycyzmu i chłodne spekulacje filozofów wątpliwej reputacji⁶. Gdyby do tej listy dodać jeszcze rozważania A. Huxleya o pseudomistycznych przeżyciach wywołanych meskaliną czy LSD⁷, mielibyśmy zapewne komplet semantycznych możliwości. Sytuacja taka zapewne i dziś prowokuje dyskusję, którą należałoby zapewne zacząć od uściśleń terminologicznych.

Sama E. Underhill na kanwie swoich spostrzeżeń widzi naglącą potrzebę refleksji nad możliwością wyznaczenia w miarę jasnych kryteriów, które umożliwiłyby odróżnienie doświadczeń mistycznych od fenomenów przybierających ich pozory⁸. Ze względu na fakt, że pytania, jakie w tym kontekście pojawiają się na początku XXI wieku, nie różnią się nazbyt od stawianych na progu ubiegłego stulecia, bo i zamieszanie pomimo upływu czasu wydaje się nie mniejsze – znajomość wówczas udzielonych odpowiedzi może służyć pomocą w rozwiązaniu wielu współczesnych kontrowersji dotyczących doświadczenia mistycz-

for Normal People (1914); *Ruysbroeck* (1915); *The Essentials of Mysticism and other Essays* (1920); *The Life of the Spirit and the Life of Today* (1922); *The Mystics of the Church* (1925); *Concerning the Inner Life* (1926); *Man and the Supernatural. A Study in Theism* (1927); *The House of the Soul* (1929); *The Light of Christ* (1932); *The Golden Sequence. A Fourfold Study of the Spiritual Life* (1933); *Worship* (1936); *The Spiritual Life* (1937); *The Mystery of Sacrifice. A Study on the Liturgy* (1938); *Abba. A Meditation on the Lord's Prayer* (1940). Kompletną bibliografię pism E. Underhill można znaleźć w między innymi w: D. GREEN (red.), *Evelyn Underhill: Modern Guide to the Ancient Quest for the Holy*, dz. cyt., s. 224-256.

⁵ W. JAMES, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2001, s. 292.

⁶ Por. E. UNDERHILL, *Mysticism. The Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Oxford 2002, s. 72; też, *The Mystics of the Church*, London 1925, s. 9.

⁷ Swoje doświadczenia A. Huxley opisał w zbiorach esejów: *The Doors of Perception* (1954) oraz *Heaven and Hell* (1956).

⁸ Por. E. UNDERHILL, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 72.

nego. W ich poszukiwaniu przedmiotem naszych refleksji uczynimy zatem zasadnicze zręby teorii mistyki zawarte w myśli E. Underhill.

I. POJĘCIE

Podjmując próbę określenia istoty mistyki, E. Underhill zauważa, że jej istotnym elementem pozostanie zawsze wszechogarniające przekonanie o istnieniu Boga i osobowej duszy człowieka zdolnej do życia z Nim w komunii⁹. Utożsamia się z opinią, że w sensie historycznym i psychologicznym mistyka jest intuicją Boga, bezpośrednim doświadczeniem Jego obecności¹⁰. Autorka określa ją najprościej jako wiedzę o tym, co fundamentalne i ostateczne. Podkreślając natomiast praktyczny wymiar tej wiedzy, nazywa mistykę sztuką wchodzenia w świadomą relację z Absolutem¹¹. W tym kontekście mistyk to osoba, która poznanie Boga posiadała nie tyle na zasadzie znajomości uznanego kanonu wierzeń i praktyk religijnych, ale w sposób bezpośredni i bardzo osobisty¹², która w jakimś stopniu doszła do praktycznego z Nim zjednoczenia¹³ lub też stawiając je sobie za cel, jest przekonana o możliwości jego osiągnięcia¹⁴. Mistyk to nie tylko bojaźń Boża i ogromne nawet pragnienie Absolutu, mistyk to natura zdolna do nadzwyczajnej koncentracji, wzniosłych odczuć moralnych i artystycznej wrażliwości¹⁵. Rozumienie mistyki u E. Underhill rozkłada się zasadniczo na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, obejmuje praktyczną edukacją ducha, której celem jest doprowadzenie do stanu doskonałej harmonii, do życia w jedności z Bogiem. Po drugie, jest tożsame ze świadomością istnienia poza światem materialnym także świata duchowego. W pierwszym przypadku mistyka jest kwestią czystego doświadczenia, w drugim zaś intuicji i wiary¹⁶.

⁹ „We will begin, then, with the central fact of the mystic's experience. This central fact, it seems to me, is an overwhelming consciousness of God and of his own soul a consciousness which absorbs or eclipses all other centers of interest. [...] Hence we must put first among our essentials the clear conviction of a living God as the primary interest of consciousness and of a personal self capable of communion with Him”, E. UNDERHILL, *The Essentials of Mysticism*, w: R. WOODS (red.), *Understanding Mysticism*, Garden City (NY) 1980, s. 27.

¹⁰ Por. też, *The Mystics of the Church*, dz. cyt., s. 9.

¹¹ „[...] the art of establishing conscious relation with the Absolute”, też, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 81.

¹² Por. też, *The Mystics of the Church*, dz. cyt., s. 10.

¹³ „Mysticism in its pure form, is the science of ultimates, the science of union with the Absolute, and nothing else, and that the mystic is the person who attains to this union, not the person who talks about it”, też, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 72.

¹⁴ „Mysticism is the art of union with Reality. The mystic is a person who has attained that union in greater or less degree; or who aims at and believes in such attainment”, też, *Practical Mysticism*, New York 1915, s. 3.

¹⁵ Taż, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 91; por. także: też, *The Mystic as Creative Artist*, w: R. WOODS (red.), *Understanding Mysticism*, dz. cyt., s. 400-414.

¹⁶ „Mysticism, then, will here be identified, first, with that practical education of the spirit which was the art of the great mystics of the past, and which leads to the condition of perfect

II. ZNAKI I ZASADY MISTYKI

E. Underhill dąży nie tyle do sformułowania błyskotliwej i wyczerpującej definicji mistyki, co raczej do obszernej analizy, której efektem byłoby wskazanie zespołu cech charakteryzujących ją najpełniej. Podejmując się tego zadania, odwołuje się najpierw do analogicznych dokonań W. Jamesa, uznając je za niewystarczające¹⁷.

Dla przypomnienia: W. James we wspomnianej już książce pt. *Doświadczenia religijne* zaproponował cztery znaki (*marks*) mistycznych stanów świadomości: niewyraźność, zdolność poznawczą, nietrwałość i bierność¹⁸. Ich istotę wyjaśniał w następujący sposób:

– *niewyraźność (ineffability)*

„Najdogodniejszy znak, który pozwala zaliczyć jakiś stan do kategorii mistycznej, jest negatywny. Człowiek podlegający temu stanowi powiada, że zupełnie nie daje on się wyrazić, że treści jego niepodobna całkowicie wypowiedzieć słowami. Wynika stąd, że właściwości tego stanu mogą być tylko doznane bezpośrednio i nie mogą być udzielane lub przekazywane innym. Pod tym względem stany mistyczne są bardziej podobne do stanów uczuciowych niż do stanów intelektualnych. Nie można wyjaśnić jakości i wartości jakiegoś uczucia komuś, kto nigdy go nie doznawał. Aby znać wartość symfonii, trzeba mieć ucho muzyczne, aby zrozumieć stan duchowy kochanka, trzeba było kochać się samemu. Komu brak serca lub ucha, ten nie może należycie rozumieć muzyka czy kochanka i bliski jest uważania go za człowieka słabego umysłowo lub zgoła głupiego. Mistyk zwykle jest zdania, że większość z nas odnosi się do jego doświadczeń w sposób równie niekompetentny”¹⁹.

– *zdolność poznawcza (noetic quality)*

„Stany mistyczne, jakkolwiek tak podobne do stanów uczuciowych, w oczach doznających ich wydają się jednocześnie stanami poznania. Są to stany wejrzenia w głębię prawdy, niedostępnej dla intelektu rozważającego. Pomimo swej niewyraźności są to pełne znaczenia i wagi rozjaśnienia tajemnic i objawienia; i przyjęć można za prawidło, że pozostawiają po sobie ciekawe poczucie swego autorytetu”²⁰.

harmony with the eternal world which they call the «unitive life»; and, secondly, with a belief in, and realization of, that spiritual world behind the world of the senses, which those mystics describe to us – a mystical reading of existence. In the one case, it is a matter of pure experience; in the other of intuition and faith”, taż, *Future of Mysticism*, w: D. GREENE (red.), *Evelyn Underhill: Modern Guide to the Ancient Quest for the Holy*, Albany (NY), s. 63.

¹⁷ Por. taż, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 81.

¹⁸ W. JAMES, *Doświadczenia religijne*, dz. cyt., s. 293-294.

¹⁹ Tamże, s. 293.

²⁰ Tamże.

– *nietrwałość (transiency)*

„Stany mistyczne są niemożliwe do zniesienia przez czas dłuższy. Z wyjątkiem przypadków rzadkich trwają po pół godziny; dwie godziny zdaje się tu być zupełnym krańcem, poza którym stan mistyczny blednie w zwykłym świetle dziennym. Nieraz po tym wyblaknięciu własności jego tylko niedokładnie dają się odtworzyć w pamięci; gdy jednak stan powróci, natychmiast jest rozpoznany; i od jednego pojawienia się do drugiego może rozwijać się nieprzerwanie – stając się coraz bogatszym wewnątrz i coraz większe zdobywając sobie znaczenie”²¹.

– *bierność (passivity)*

„Osiąganie stanu mistycznego może być ułatwione przez rozmyślnie czynności przygotowawcze – przez skupienie na nim uwagi, za pomocą pewnych ćwiczeń cielesnych lub innymi drogami wskazanymi w podręcznikach mistycznych; skoro jednak pewien znamieny rodzaj świadomości doprowadził już do stanu mistycznego, mistik odczuwa, że jego własna wola jest jakby w zawieszeniu, wydaje mu się, jak gdyby był pochwycony i podtrzymywany przez jakąś potęgę wyższą. Ta ostatnia właściwość łączy stany mistyczne z pewnymi określonymi zjawiskami wtórnej lub rozdwojonej osobowości, jak np. mowa prorocza, pismo automatyczne lub transy mediumiczne. Te ostatnie stany jednak tym różnią się od mistycznych, że choćby najpełniej były rozwinięte, mogą zupełnie nie pozostawiać po sobie wspomnień, a wobec tego przechodzą bez wpływu na życie wewnętrzne doznającego je osobnika, czyniąc tylko przerwy w jego życiu. Natomiast stany mistyczne, w znaczeniu ścisłym, nigdy nie są samymi przerwami. Zawsze pozostaje coś z nich w pamięci wraz z poczuciem ich wagi. Zmieniają one normalne życie wewnętrzne doznającego ich podmiotu. W dziedzinach tych jednak trudno o rozróżnienie ścisłe i natrafiamy na najrozmaitsze stopniowania i pomieszania”²².

E. Underhill proponuje uzupełnienie „znaków” W. Jamesa opracowanymi przez siebie następującymi „zasadami” (*rules, notes*):

1. „Mistyka dotyczy praktyki a nie teorii”²³.

„Prawdziwa mistyka jest czymś aktywnym i praktycznym, a nie biernym i teoretycznym. Jest ona procesem życiowym, czymś, co angażuje człowieka we wszystkich wymiarach jego egzystencji. Nie jest natomiast jakąś teorią”²⁴. Ta zasada znalazła swoje sformułowanie w bardzo prostym określeniu mistyki, jakie autorka zamieściła we wstępie do książki *The Mystics of the Church*: mistyka to „życie, którego celem jest zjednoczenie z Bogiem”²⁵. Właśnie terminy

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 293-294.

²³ „Mysticism is practical, not theoretical”, E. UNDERHILL, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 82.

²⁴ Tamże, s. 81.

²⁵ „[...] the life which aims at union with God”, tamże, *The Mystics of the Church*, dz. cyt., s. 20.

„życie”, „cel”, „zjednoczenie” jej zdaniem bardzo dobrze oddają egzystencjalny, aktywny, celowy i zgoła nieteoretyczny charakter mistyki. Samo stwierdzenie, że mistyka w swej istocie jest praktyką, a nie teorią, nie wyklucza oczywiście możliwości teoretyzowania na jej temat. Jednakże z zastrzeżeniem, że każda teoria pozostaje zawsze wobec konkretnego doświadczenia czymś dalekim, pozbawionym życia i wtórnym.

E. Underhill posługuje się pewną analogią zaczerpniętą od G. Tyrrella, w której relacja pomiędzy doświadczeniem mistycznym a wykoncypowaną na jego podstawie teorią została oddana przez stosunek pomiędzy objawieniem a teologią. Mistyka, podobnie jak objawienie, jest przeżyciem osobowym w najbardziej intensywnej formie, doświadczeniem „zespalaającym w jeden akt miłość i najwyższe poznanie”²⁶. Jako taka staje się materiałem do konstruowania różnych interpretujących ją teorii, podobnie jak objawienie, fakt empiryczny, staje się przedmiotem namysłu teologicznego, w którym dokonuje się jego interpretacji i systematyzacji, nadając mu postać jakiegoś *credo*²⁷. Jednakże sama znajomość teorii, choćby najbardziej prawdziwej i pociągającej, nie czyni jeszcze nikogo mistykiem, podobnie jak sama znajomość zasad muzyki oraz teorii gry na fortepianie nie sprawia, że szczęśliwego posiadacza tejże wiedzy już można uznać za wirtuoza. Wielcy mistycy – zauważa Underhill – mówią nam nie tyle o swoich dociekaniach i spekulacjach, ile raczej o swoim konkretnym działaniu i przeżywaniu. Owszem, w wielu przypadkach ich przeżycia mogą stać się, i *de facto* stają się przedmiotem teoretycznej refleksji lub pełnej poetyckich metafor narracji²⁸, ale nawet w takiej formie pozostaną zawsze czymś wtórnym tak w stosunku do Rzeczywistości, której doświadczyli, jak i samego doświadczenia²⁹. Najbardziej adekwatna interpretacja doświadczenia mistycznego dokonuje się tylko od wewnątrz. Tylko mistycy są w stanie najprawdziej pisać o mistyce. Wszyscy inni, opierając się na ich świadectwie

²⁶ Tamże, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 84.

²⁷ Por. tamże, s. 82.

²⁸ E. Underhill wyróżnia zasadniczo trzy kategorie symboli, które w jej rozumieniu odpowiadają trzem obszarom jaźni, a także trzem sposobom transcendowania świata zmysłowego: 1. Kategoria wędrowca, pielgrzyma, który poszukuje utraconego domu, drogi powrotu do ojczyzny. Bóg jawi się tu jako daleki cel, do którego się dąży. 2. Kategoria serca. Pozwala postrzegać człowieka jako miłośnika, kochanka. Mistyka jawi się tu jako intymny związek miłości. 3. Kategoria doskonałości, do której dążąc, człowiek staje się ascetą, a w konsekwencji świętym; por. tamże, s. 126-128.

²⁹ Por. tamże, s. 82-84. Gwoli sprawiedliwości trzeba przyznać Jamesowi, że podobne spostrzeżenia zamieścił już na wstępie swoich rozważań o mistyce, gdzie z całą pokorą pisze: „Czy moje traktowanie stanów mistycznych rzuci na nie światło lub zaciemni je, nie wiem, ponieważ natura moja stawia mnie poza nimi, czyli że mówię o nich tylko z drugiej ręki”, W. JAMES, *Doświadczenia religijne*, dz. cyt., s. 292. Świadomy jest zatem, że spogląda na swój przedmiot wyłącznie od zewnątrz. Perspektywa taka oddaje całą niedogodność badawczą i zagrożenie błędem, który może już *implicite* wkrącić się w samą zewnętrzność obserwacyjną. Warto mieć na uwadze, że pozycja niezaangażowanego obserwatora i chłodnego analityka niekoniecznie musi owocować obiektywnością wniosków, zwłaszcza gdy ich przedmiotem są zjawiska mistyczne.

i uwzględniając przy tym pozostawioną przez nich interpretację, mogą jedynie dedukować pewne wnioski³⁰.

2. „Mistyka jest aktywnością całkowicie duchową”³¹.

„Cele mistyki są całkowicie transcendentne i duchowe. W żaden sposób nie zajmuje się ona dodawaniem czegokolwiek, badaniem, zmienianiem lub reformowaniem widzialnego świata. [...] Jednakże mistyk, wbrew opinii swoich przeciwników, nie zaniedbuje swych powinności wobec innych, chociaż sercem jest zawsze zwrócony ku Niezmiennemu”³². Formułując tę zasadę, E. Underhill pragnie wykluczyć z pojmowania mistyki wszelkie praktyki magiczne, nawet w swojej najbardziej wysublimowanej i najmniej materialnej formie. Według niej ich celem jest wpływanie na to, co widzialne, za pomocą tego, co niewidzialne. Magia wiąże się z użyciem paranormalnych mocy dla pomnożenia siły, doskonałości, poczucia szczęścia czy też poszerzenia obszaru poznania jednostki lub grupy. Mistyk natomiast, w przeciwieństwie do szamana, nigdy nie stara się korzystać z przywileju, jaki daje mu wobec innych jego doświadczenie. Chociaż bywa postrzegany właśnie jako swego rodzaju reprezentant Wszechmocnego, to jednak nie przejawia ambicji zawładnięcia Jego wiedzą czy mocą. Doświadczenie komunii z Absolutem wycisza w nim wszystkie inne pragnienia. Posiadając Boga i będąc przez Niego posiadanym, nie potrzebuje już niczego więcej. Jako uczestnik wieczności zaledwie toleruje swoje uwikłanie w czasoprzestrzeń³³.

3. „Celem i drogą mistyki jest miłość”³⁴.

„Jedyny Bóg jest dla mistyka nie tylko metafizycznym fundamentem wszystkiego, co istnieje, ale także żywym i osobowym Przedmiotem miłości, nigdy natomiast nie stanowi dla niego przedmiotu eksploracji”³⁵. Te dwa przytoczone wyżej zdania E. Underhill uważa za centralną zasadę, wyróżniającą mistykę spośród wielu innych rodzajów działalności człowieka. Mistyka w tej perspektywie stanowi formę bezinteresownej miłości, rozumianej jako duchowa siła ciężenia i najbardziej radykalny wyraz witalnych dążeń jednostki. Owa bezinteresowna miłość staje się warunkiem koniecznym wejścia w tę jedyną i niepowtarzalną relację z boskim Oblubieńcem. Całe fragmenty pism mistyków przenika ów żar intymnej i płomiennej miłości ku Bogu, czyniąc z mistyki swego rodzaju „wiedzę serca”³⁶, wyraz płomiennej pasji skierowanej ku realnie istniejącej Osobie³⁷.

³⁰ Por. E. UNDERHILL, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 49.

³¹ „Mysticism is an entirely spiritual activity”, tamże, s. 84.

³² Tamże, s. 81.

³³ Por. tamże s. 84-85.

³⁴ „The business and method of mysticism is love”, tamże, s. 85.

³⁵ Tamże, s. 81.

³⁶ „a science of heart”, tamże, s. 89.

³⁷ Por. tamże, s. 85-90.

4. „Mistyka wiąże się z określonym doświadczeniem psychicznym”³⁸.

Stan zjednoczenia z Bogiem, który jest celem mistycznej przygody, stanowi nową, bogatszą formę istnienia. Nie jest ono efektem jedynie wzniosłych pragnień, intelektualnych uniesień ani też tylko wynikiem nawet najbardziej dojmującej tęsknoty, ale dokonuje się stopniowo w trakcie psychicznego i duchowego procesu wzrastania, którego skutkiem jest uwolnienie nowego poziomu świadomości³⁹. Wszelkie duchowe pragnienia są bezwartościowe, jeżeli nie staną się przyczyną i rzeczywistym początkiem integralnego dążenia całego jestestwa ku Bogu. W tym kontekście E. Underhill wyróżnia dwa aspekty pełnego doświadczenia mistycznego. Pierwszym jest świadomość absolutnej Doskonałości. Drugi natomiast polega na wewnętrznej przemianie, ku której ta świadomość przynagla. Innymi słowy, warunkiem zjednoczenia z Bogiem jest transformacja moralna i duchowa człowieka, i to ona właśnie, jak się wydaje, stanowi istotę owego „doświadczenia psychicznego”⁴⁰.

5. „Prawdziwa mistyka nigdy nie poszukuje samej siebie”⁴¹.

Tę ostatnią zasadę E. Underhill formułuje jako następstwo i syntezę czterech wcześniejszych. W komentarzu do niej po raz kolejny podkreśla, że mistyka nie jest, jak wielu myśli, pogonią za nadprzyrodzonymi radościami i spełnieniem wielkich ambicji. Mistyk nie wyrusza na poszukiwanie *visio beatifica*, ekstazy zjednoczenia czy jakiejś innej formy osobistej satysfakcji. Prawdziwi mistycy nie oczekują nagrody ani nie stawiają warunków. Nigdy nie ustają w poszukiwaniu Boga, które uważają za spełnienie swojej najwyższej powinności. Nigdy też nie mają żadnej pewności spotkania odpowiadającego pragnieniu. Paradoksalnie doświadczają spełnienia wówczas, gdy go nie szukają. Pełnia miłości przychodzi razem z całkowitym zapomnieniem o sobie, a siebie znajdują, zatraciwszy się zupełnie w miłości, nie oglądając się wstecz i niczego nie żałując⁴².

Wyróżnione przez E. Underhill „zasady” nie zaprzeczają „znakom” W. Jamesa, raczej tworzą dla nich szeroką perspektywę, w której „znaki” nabierają większej wyrazistości. Mistyka wyłania się z nich jako swego rodzaju sztuka, która przybiera kształt uporządkowanego procesu zmierzającego ku coraz to wyższym poziomom rzeczywistości, a w konsekwencji ku coraz to ściślejszej tożsamości z Nieskończonym⁴³. Dopiero w tej perspektywie opisana przez Jamesa niewyraźność, zdolność poznawcza, nietrwałość, bierność zyskuje pełniejszy sens i ma szansę stać się wyznacznikiem dynamiki całości, jak również jej poszczególnych etapów czy też wreszcie specyfiki jednostkowych doświadczeń.

³⁸ „Mysticism entails a definite psychological experience”, tamże, s. 90.

³⁹ Por. tamże, s. 81.

⁴⁰ Por. tamże, s. 90.

⁴¹ „True mysticism is never self-seeking”, tamże, s. 92.

⁴² Por. tamże, s. 91-92.

⁴³ Por. tamże, s. 81-82.

III. PROCES MISTYCZNY

Kategoria procesu wydaje się niezwykle przydatna dla wyrażenia istoty i natury mistyki. Celem procesu mistycznego jest stworzenie takich warunków, w których możliwe staje się świadome i permanentne zjednoczenie z Absolutem. Zmierając ku zjednoczeniu, człowiek przechodzi przez pewne dające się wyróżnić etapy, które tworzą określoną drogę rozwoju duchowego, przez anglojęzycznych autorów zwaną *mystic way*. Najogólniej mówiąc, pod pojęciem tym autorka rozumie „proces sublimacji, który wynosi relację człowieka z uniwersum na poziom wyższy od tego, na którym zwykle funkcjonuje normalna ludzka świadomość”⁴⁴. Składają się nań wewnętrzne dyspozycje i konkretne działania mistyka. Ponieważ etapy procesu mistycznego wzrastania dają się wyróżnić, określić i zdefiniować, stąd też tworzące je przeżycia nie są czymś chaotycznym, ale porównywalnym u każdej z osób będących ich podmiotem. Zdaniem Underhill właśnie fakt, że na podstawie wielości świadectw pochodzących z różnych rodzajów szkół życia kontemplacyjnego, niezależnie od ich historycznych i geograficznych uwarunkowań da się opisać podobną psychologię rozwoju duchowego – jest jednym z argumentów przemawiających za obiektywnym charakterem Rzeczywistości doświadczanej w misticie i dowodem substancjalnej jedności drogi wiodącej ku tej Rzeczywistości⁴⁵. Wobec powyższego cała dyskusja wokół mistyki jako formy ludzkiego życia odbywa się w opinii autorki na dwóch płaszczyznach. Pierwsza z nich dotyczy właśnie procesu mistycznego rozwoju, w którym dokonuje się owo przeobrażenie osobowości i uzdolnienie jej do działania na poziomie rzeczywistości transcendentnej. Druga natomiast koncentruje się na treści przeżycia mistycznego i odnosi się do tzw. doktryn mistycznych, czyli prób opisanego przez mistyków przedmiotu ich doświadczenia w języku mającym określone znaczenie w świecie przeciętnego człowieka⁴⁶.

IV. ETAPY ROZWOJU

Podejmując zagadnienie etapów drogi rozwoju życia mistycznego, E. Underhill na wstępie zauważa, że każdy zabieg klasyfikacji jest ostatecznie jakimś mniej lub bardziej uprawomocnionym uogólnieniem. Zatem ustalone przez nią etapy nie powinny być traktowane jako ustalenia sztywne, nieprzekraczalne i obowiązujące wszystkich jednakowo. Mając zatem na uwadze powyż-

⁴⁴ „The mystic way is best understood as a process of sublimation, which carries the correspondences of the self with the Universe up to higher levels than those on which our normal consciousness works”, taż, *The Essentials of Mysticism*, art. cyt., s. 29.

⁴⁵ Por. taż, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 91-92.

⁴⁶ Por. tamże, s. 94.

sze spostrzeżenie, wymienia pięć zasadniczych etapów procesu rozwoju świadomości mistycznej (*mystic way*)⁴⁷:

1. Przebudzenie, polegające na uświadomieniu sobie boskiego wymiaru rzeczywistości. Etapowi temu towarzyszy zwykle intensywne uczucie radości i uniesienia.

2. Oczyszczenie – stan bólu i wysiłku, polega na dostrzeżeniu kontrastu pomiędzy boskim pięknem a własną niedoskonałością i uleganiem różnorodnym iluzjom, które oddalają od Boga. Poznanie to prowadzi do dyscypliny i umarwień, czyli wysiłku związanego z eliminacją przeszkód na drodze do zjednoczenia.

3. Oświecenie – następuje, gdy oczyszczenie duszy doprowadziło do wyzbycia się przywiązania do rzeczywistości zmysłowej, rozwoju cnót i powrotu radosnego przeżywania obecności Boga. Underhill określa oświecenie stanem kontemplacji *par excellence*.

4. Noc duszy, zwana także śmiercią mistyczną – wiąże się z utratą odczuwania obecności Bożej i prowadzi do oczyszczenia woli z osobistych pragnień, wyrzeczenia się jej i zupełnego poddania.

5. Zjednoczenie – właściwy cel poszukiwań mistycznych, jest stanem czysto duchowym, pełnym spokojnej radości, wewnętrznej siły i intensywnej pewności. Nie należy go zdaniem autorki utożsamiać z ekstazą. Jest stałym przebywaniem na transcendentnych poziomach rzeczywistości, określanym mianem mistycznych zaślubin i przebóstwienia.

Jak widać, E. Underhill nawiązuje tu wyraźnie do tradycji sięgającej neoplatonizmu, która szczególnie dzięki Pseudo-Dionizemu stała się następnie elementem duchowości chrześcijańskiej, wzbogacona z czasem zwłaszcza w aspekcie „nocy” i „ciemności” między innymi przez św. Jana od Krzyża.

W samym centrum zarysowanej dotychczas koncepcji mistyki znajduje się fenomen miłości do Boga, który jawi się nie tylko jako bytowa podstawa wszystkiego, co istnieje (Absolut, Nieskończoność, Wieczność), ale nade wszystko jako osoba (oblubieńcze „Ty”), z którą nawiązuje się tę jedyną i niepowtarzalną relację, stanowiącą swoistą syntezę fascynacji, pragnienia, tęsknoty, wyrzeczenia, ofiary, cierpienia, zawierzenia, oddania i zjednoczenia. Wszystkie jednostkowe doświadczenia mistyczne zyskują swój najgłębszy sens jedynie widziane w tej perspektywie, właśnie jako etap rozwoju tej relacji. Mistyka znajduje w miłości swoją rację i ostateczne uzasadnienie. Logika miłości sprawia, że mistrz nie dąży, nawet teoretycznie, do innych celów (np. poznanie, moc, władza), poza bezwarunkowym przyłgnięciem do Boga, który powoli wypełnia cały jego horyzont życiowy, dokonując stopniowego i konsekwentnego przeobrażenia wszystkich sfer jego istnienia. Aczkolwiek mistyka rozumiana

⁴⁷ Por. tamże, s. 169-170. Dokładnemu omówieniu poszczególnych etapów E. Underhill poświęca drugą część swojego dzieła *Mysticism*, zatytułowaną *The Mystic Way*. W *The Mystics of the Church* skupia się zasadniczo na trzech tradycyjnych etapach: oczyszczeniu, oświeceniu, zjednoczeniu; por. tamże, s. 26-27. Podobnie w tekście: *The Essentials of Mysticism*, art. cyt., s. 33-41.

jako proces konsekwentnego rozwoju miłości może wydawać się czymś czysto subiektywnym i spontanicznym, to jednak nie wymyka się ona pewnym obiektywnym kryteriom oceny, które określają zasadnicze wyznaczniki jej rozwoju. Każde zatem jednostkowe doświadczenie mistyczne trzeba widzieć w szerszym kontekście jako część czegoś większego, jako element, stopień, etap, punkt na linii rozwojowej procesu duchowego. Nawet jeżeli rozwój ten przynosi z sobą zjawiska o charakterze materialnym, to ich przyczyny i ostatecznego uzasadnienia należy zawsze szukać na płaszczyźnie duchowej.

V. KRYTERIA AUTENTYCZNOŚCI

W tym miejscu można postawić pytanie o kryteria wiarygodności doświadczenia mistycznego. E. Underhill w jednym ze swoich tekstów pyta wprost: jak odróżnić lunatyka od wizjonera, historyka od świętego, modlitwę myślną od autosugestii?⁴⁸ Poszukując odpowiedzi, dochodzi do wniosku, że wiarygodne doświadczenie mistyczne musi spełniać dwa kryteria: zgodność świadków (*consensus of witness*) oraz życiodajną moc (*life-giving power*). Innymi słowy, wiarygodność doświadczenia mistycznego należy rozpatrywać:

– po pierwsze, w szerokim kontekście istotnej zgodności tak pomiędzy samymi mistykami, jak i zgodności mistyków z ogólnym zmysłem religijnym wspólnoty, do której należą;

– po drugie, uwzględniając całość kontekstu egzystencjalnego, w którym miało ono miejsce⁴⁹.

Autentyczna mistyka nie izoluje człowieka, nie odcina go od jego społecznych i historycznych korzeni⁵⁰. Wyklucza jedynie wszelki ekscentryzm. Dlatego pielęgnując trzeźwy realizm, akcentuje potrzebę dobrego prowadzenia się, żywi szacunek dla tradycji i jest nieufna wobec wszelkich przejawów pogoni za sensacją. Doświadczenie indywidualne jest wiarygodne, gdy wyrasta z doświadczenia zbiorowego danej społeczności, której niezaprzeczalną częścią jest jednostka. Każdy mistyk jest głęboko uwarunkowany swoim środowiskiem, jego duchowym dziedzictwem, jego przeszłością i teraźniejszością. W związku z tym każda próba zrozumienia jego świadectwa musi koniecznie ten fakt uwzględnić⁵¹. Autorka podkreśla, że obraz mistyka jako „wolnego strzelca”,

⁴⁸ Por. też, *The Authority of Personal Religious Experience*, w: D. GREENE (red.), *Evelyn Underhill: Modern Guide...*, dz. cyt., s. 119.

⁴⁹ „Two such marks are surely of signal importance; (1) consensus of witness; (2) life-giving power. That is, our view of the authority attaching to mystical experience cannot be arrived at without considering (a) the comparison of any one message with the general religious sense of the Church; (b) the whole of the life into which that message came”, tamże, s. 122.

⁵⁰ W tym kontekście E. Underhill przytacza znane stwierdzenie Ryszarda od św. Wiktora: „Nie uwierzę, że widzę przemienionego Chrystusa, jeżeli nie będzie z Nim Mojżesza i Eliasza, czyli moralnego prawa i tradycyjnego objawienia”, tamże.

⁵¹ Por. też, *The Mystics of the Church*, dz. cyt., s. 17-19. Na podstawie tej opinii można by

niezależnego, gardzącego tradycją i zorganizowanym kultem, jest bardzo iluzoryczny i nie znajduje gruntownego uzasadnienia w historii⁵². Mistyka pozbawiona krytycznej oceny zdroworozsądkowej ze strony społeczności, w której się rozwija, zwykle w mniejszym lub większym stopniu ciąży ku ekstrawagancji⁵³.

Obok zgodności (poprawności) doktrynalnej, równie ważne jest także drugie kryterium autentyczności doświadczenia mistycznego, a mianowicie obecność pewnego rodzaju zyciodajnej energii, która, stymulując, pociąga i przemienia tego, który je przeżył. Autentyczne doświadczenie Boga, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, zawiera w sobie zawsze jakieś wezwanie, jakąś domagającą się spełnienia misję, powołuje do realizacji jakiegoś zadania, którego istotę stanowi pewien rodzaj służebnej miłości. Ten, który doświadcza owej mocy, wychodzi z takiego spotkania odmieniony bardzo konkretnie i wymiennie⁵⁴. Innymi słowy, mistyka jest rzeczywistością dynamiczną i zawsze przynosi jakieś pozytywne owoce, których próżno by szukać na drzewie kwiatystycznego odretwienia.

VI. JEDNOŚĆ DOŚWIADCZENIA

Można odnieść wrażenie, że powyższe kryteria wyrosły z doświadczeń tradycji chrześcijańskiej i do niej zasadniczo się odnoszą. Jednakże E. Underhill stoi na stanowisku, że mistyka nie jest jedynie własnością chrześcijaństwa, lecz stanowi element wielu innych tradycji religijnych. „Klejnoty literatury mistycznej – zauważa – połyskują blaskiem owej intymnej i płomiennej miłości ku Bogu, która wykracza poza dogmatyczne sformułowania i zyskuje prawo obywatelstwa wśród mistyków wszelkich ras i wyznań”⁵⁵. „Ponieważ Bóg przekracza wszystkie ludzkie wyobrażenia i pojęcia, dlatego możliwa jest różnorodność doświadczeń mistycznych i wszystkie one są w jakiś sposób niekompletne i niecałkowite”⁵⁶. „Zamiar ograniczenia prawdy mistyki do formuły jakiegokolwiek religii jest równie nietrafiony, co utożsamianie wartości szlachetnego metalu z prasą, która zamienia go na monety. Mistycy używają różnych pras [...], ale złoto, z którego wybijane są monety, jest zawsze tym samym szlachetnym metalem, zawsze tym samym uszczęśliwiającym widzeniem Dobra, Prawdy i Piękna, które jest czymś jednym. Stąd też trzeba zawsze umieć odróżnić substancję od przypadłości, pod postaciami których ją postrzegamy, substancja bowiem ma wartość absolutną, a nie wyznaniową”⁵⁷. „Umysł, który

uznać E. Underhill za patronkę współczesnych kontekstualistów ze S. Katzem na czele.

⁵² Por. tamże, s. 21.

⁵³ Por. tamże, s. 16.

⁵⁴ Por. też, *The Authority of Personal Religious Experience*, art. cyt., s. 123-126.

⁵⁵ Tamże, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 86.

⁵⁶ Tamże, *The Mystics of the Church*, dz. cyt., s. 13.

⁵⁷ Tamże, *Mysticism*, dz. cyt., s. 96.

wychodzi na spotkanie Boga, nie jest i nie może być czystą kartą. Dlatego też fakt, że doświadczenie to wyraża się w terminach określonej tradycji niewątpliwie ogranicza go, ale nie dyskredytuje, bo musi ono przybrać jakąś szatę pojęciową, inaczej wymknie się zupełnie jakiemukolwiek rozumieniu. Jednakże należy pamiętać, że różnica pomiędzy mglistym kontaktem ze światem duchowym a mniej czy bardziej symboliczną formułą, za pomocą której się go wyraża, polega na tym, że formuła może być modyfikowana lub z czasem może całkowicie utracić dla nas swoje znaczenie, a pomimo to nadprzyrodzona wartość, której była wyrazem, pozostanie nienaruszona⁵⁸.

Niezwykła i zadziwiająca – podkreśla E. Underhill – jest zgodność świadectw istniejąca pomiędzy największymi mistykami. Odnosi się wrażenie, że – wprawdzie nieraz na różnych drogach i w różny sposób – mówią oni o jednej i tej samej rzeczywistości, która stała się przedmiotem ich doświadczenia. Ich relacje różnią się między sobą, ale sobie nie zaprzeczają⁵⁹. Zmuszają do uznania, że doszli oni do głębszego rozumienia życia religijnego swoich wspólnot, które przenikając ich, było dla nich wsparciem i które zabrali ze sobą na drogę duchowego wzrastania. Jednakże w miarę postępu ku Nadprzyrodzoności macierzyste wspólnoty zaczęły tracić na znaczeniu, aż wszystko osiągnęło poziom takiej jedności, w którym różnica między formą a treścią ich przeżyć niemal przestała się liczyć⁶⁰.

Z powyższych wypowiedzi wynika, że E. Underhill stoi na stanowisku jedności doświadczenia mistycznego. W swoich publikacjach posługuje się fragmentami tekstów zaczerpniętymi z pism mistyków pochodzących z różnych kultur i tradycji religijnych. W celu określenia łączącego ich wspólnego mianownika autorka proponuje dwustopniową metodę analizy⁶¹. Pierwszym jej etapem jest porównanie opisów doświadczeń mistycznych ze zwróceniem szczególnej uwagi na elementy wspólne, założenia wynikające z tradycji i przyjętych koncepcji teologicznych oraz na wszystko to, co jest efektem bardziej lub mniej świadomego naśladownictwa. Na tej drodze można ustalić pewien zbiór istotnych twierdzeń łączących różne relacje. Drugi stopień postępowania polega na przełożeniu wyodrębnionych twierdzeń na język i terminologię psychologii. W ten sposób możliwe staje się określenie ich miejsca i roli w psychice człowieka. A zatem ostatecznie metoda proponowana przez E. Underhill jako punktem odniesienia dla różnorodności doświadczeń mistycznych w pewien sposób

⁵⁸ Taż, *The Authority of Personal Religious Experience*, art. cyt., s. 129.

⁵⁹ Por. tamże, 122-123.

⁶⁰ Por. tamże, s. 129-130. Pomimo otwartości i akceptacji okazywanej różnym tradycjom religijnym E. Underhill uznaje bez uprzedzeń wobec indywidualnych przekonań i bez przyznawania jakiemukolwiek systemowi wierzeń religijnych wyłączności do posiadania prawdy, że jest faktem historycznym, iż w chrześcijaństwie mistyka wyraziła się w sposób najdoskonalszy. W chrześcijaństwie E. Underhill dostrzega i akcentuje szczególnie dwie prawdy wiary mające ogromny wpływ na rozumienie oraz interpretację doświadczenia mistycznego, a mianowicie prawdę o Trójcy Świętej oraz prawdę o Wcieleniu; por. taż, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 104.

⁶¹ Por. taż, *The Essentials of Mysticism*, art. cyt., s. 30.

posługuje się psychiką człowieka czy też ogólnie naturą ludzką. Ponieważ natura jest wspólna wszystkim ludziom, stąd też w doświadczeniu mistycznym wspólne będzie wszystko, co się na niej zasadza, czyli całe spektrum przeżyć i reakcji uwarunkowanych człowieczeństwem. Ale mistyka to nie tylko człowiek, to także rzeczywistość poza nim (świat, Bóg), która stanowi przedmiot jego doświadczenia. Toteż powstaje pytanie o możliwość ustalenia wspólnego i obiektywnego obrazu rzeczywistości będącej przedmiotem doświadczenia, określanego jako „mistyczne”, które odkrywamy w tradycji różnych religii. I tu właśnie ustalenie wspólnego mianownika wydaje się niezwykle trudne. Problem jedności doświadczenia mistycznego doczekał się swego rozwinięcia i dyskusji szczególnie w drugiej połowie XX wieku, wraz z dynamicznym rozwojem religioznawstwa porównawczego, niestety, kwestia ta nadal pozostaje otwarta, by nie powiedzieć: filozoficznie nierozstrzygalna.

VII. MAGIA

Bezinteresowna i wyłączna miłość, będąc racją i uzasadnieniem rozwoju życia mistycznego, stanowi jednocześnie fundamentalne kryterium decydujące o jego autentyczności, kryterium streszczające w sobie wszystkie pozostałe. Dzięki niemu – jak to już wcześniej zostało powiedziane – E. Underhill z pojęcia mistyki wyklucza wszystko, co jest związane z magią, która w swoich zewnętrznych przejawach może się wydawać jeżeli nie samą mistyką, to na pewno czymś, co przybiera jej postać i styl. Autorka poświęca zagadnieniu magii relatywnie dużo miejsca. Ma to swoje uzasadnienie między innymi w jej osobistych doświadczeniach i fascynacjach, kiedy to we wczesnym okresie swoich poszukiwań duchowych była związana z odwołującą się do tradycji różokrzyżowców, ezoteryczną organizacją Golden Dawn (Hermetyczny Zakon Złotego Brzasku). Z tego okresu zainteresowań okultyzmem wyniosła przekonanie o wpływie magii na religię, jej atrakcyjności i zagrożeniach⁶². Mistyka i magia to według niej fundamentalne i zarazem wykluczające się postawy wobec rzeczywistości duchowej. Odpowiadają im dwie odwieczne pasje człowieka: pragnienie miłości i pragnienie poznania. Każda z nich wyraża ów głód serca i intelektu za prawdą ostateczną. Mają więc one charakter praktyczny i empiryczny. Underhill stwierdza, że istotą magii w dużym uproszczeniu jest „branie”, do natury zaś mistyki przynależy „dawanie”⁶³. Magia, stawiając poznanie ponad miłość, dąży do zdobycia wiedzy o tym, co ponadmysłowe. Jest w tym bardzo indywidualistyczna i zachłanna. Stara się zawładnąć światem

⁶² Owocem tych poszukiwań był opublikowany w 1907 r. jej tekst pt. *Defense of Magic*, w: D. GREENE (red.), *Evelyn Underhill: Modern Guide...*, dz. cyt., s. 31-46. Zawarte tam przekonania uległy później stopniowej ewolucji, co widać już w opublikowanym w 1911 dziele *Mysticism*; por. tamże, s. 149-164.

⁶³ Por. też, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 70.

duchowym i wykorzystać go do swoich własnych celów. Centralne założenia magii można streścić zdaniem autorki w trzech następujących przekonaniach⁶⁴:

1. Istnieje rzeczywiste i ponadmysłowe „medium kosmiczne”, które przenika i wspiera namacalny i pozorny świat, wpływa nań oraz które daje się ująć w kategoriach zarówno filozoficznych, jak i fizycznych (tzw. wymiar astralny, na który trzeba otworzyć oczy umysłu)⁶⁵.

2. Istnieje ustalona analogia i równowaga pomiędzy rzeczywistym i niewidzialnym światem a pozornymi manifestacjami, które nazywamy rzeczywistością zmysłową (tak jak pomiędzy mikrokosmosem człowieka a makrokosmosem uniwersum, światem widzialnym i niewidzialnym)⁶⁶.

3. Owa analogia jest poznawalna, a równowaga możliwa do kontrolowania przez zdyscyplinowaną wolę człowieka, który w ten sposób staje się mistrzem siebie i swego losu. (Magia postuluje wiarę w nieograniczoną moc zdyscyplinowanej woli człowieka, którą osiąga się przez długotrwałą ascezę i ćwiczenia)⁶⁷.

Już nawet pobieżna analiza pojęcia magii pozwala dostrzec jego głęboką sprzeczność z dotychczas zaprezentowanym rozumieniem mistyki. Dla mistyka Bóg pozostaje nieprzeniknioną tajemnicą, a wszelkie próby ujęcia Go w konkretnych kategoriach są bardzo niedoskonałe i oparte na poznaniu analogicznym. Nawet doświadczony bezpośrednio pozostaje nadal mrokiem, by nie powiedzieć: nieprzeniknioną ciemnością. Poza tym mistyk postrzega Go jako Osobę, nie zaś jako bezosobowe *principium*, kosmiczną energię życiową, którą przynajmniej po części można zawładnąć i wykorzystać do swoich magicznych celów. Miłość, która stanowi istotę mistyki⁶⁸, opiera się raczej na podporządkowaniu, przyłgnięciu, powierzeniu się, zjednoczeniu z wolą Umilowanego niż na rozwijaniu i umacnianiu własnej woli dla uczynienia siebie panem swojego losu, podporządkowania sobie wszystkiego i wpływania na los innych. Poza tym samego świata – choć w swoim istnieniu nie jest on czymś absolutnie niezależnym – nie można, ze względu na jego własną realność i autonomię, nazwać iluzorycznym i całkowicie zależnym od rzeczywistości duchowej. A zatem nie bez przyczyny E. Underhill uznaje magię i założenia, na których się opiera, za sprzeczne z fundamentami i naturą samej mistyki.

⁶⁴ Tamże, s. 160. „(a) That an intangible and real Cosmic medium exists, which interpenetrates, influences, and supports the tangible and apparent world. (b) That there is an established analogy and equilibrium between this unseen world and the illusory manifestations which we call the world of sense. (c) That this analogy may be discerned and this equilibrium controlled, by the disciplined will of man, which thus becomes master of itself, and to a certain degree director of its fate”, też, *Defence of Magic*, art. cyt., s. 41.

⁶⁵ Por. też, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 154-155.

⁶⁶ Por. tamże, s. 156-159.

⁶⁷ Por. tamże, s. 159-160.

⁶⁸ Miłość nie wyklucza tu ani nie spycha na plan dalszy poznania, jest ona bowiem w pewnym sensie jego konsekwencją. Jej wzrost jest uzależniony także od rozwoju poznania Tego, który jest przedmiotem miłości. A z drugiej strony poznanie to dokonuje się i pogłębia właśnie przez miłość; por. np. tamże, s. 68.

VIII. FILOZOFIA

Wprawdzie zostało powiedziane, że mistyka nie jest teorią, ale w celu głębszego i pełniejszego zrozumienia samej siebie musi się ona odwołać do określonej teorii lub zbudować taką teorię na własny użytek. Zdarza się, że sam mistyk staje się filozofem lub teologiem, czyli człowiekiem wyrażającym, komentującym, interpretującym za pomocą dostępnych pojęć filozoficzno-teologicznych całe swoje doświadczenie⁶⁹.

Dla E. Underhill właściwy kontekst filozoficzny mistyki stanowi zaprezentowana przez R. Euckena i H. Bersona tzw. filozofia życia. Nie ujmuje ona bytu w kategoriach statycznego istnienia, lecz jako proces stawania się, którego istotę stanowi pozostające w nieustannym rozwoju, wolne, spontaniczne i kreatywne życie⁷⁰. Z czasem ten jej pogląd uległ pewnej ewolucji i osiemnaście lat po pierwszym wydaniu dzieła *Mysticism*, w nocie do wydania dwunastego wyznaje, że gdyby pisała tę książkę jeszcze raz, oparłaby się raczej na poglądach filozofów, którzy starają się przywrócić współczesnemu myśleniu krytyczny realizm scholastyki⁷¹. Prawdopodobnie na tę zmianę stanowiska miał wpływ Friedrich von Hügel, wybitny myśliciel katolicki działający w Anglii na przełomie XIX i XX wieku, który przez wiele lat był jej duchowym przewodnikiem⁷². W neoscholastyce, która przeżywała wówczas swój renesans, Underhill podkreślała zwłaszcza niepomiarłą wartość metafizyki, którą dostrzegała przede wszystkim w czymś, co określiła mianem „umiarkowanego dualizmu” (*limited dualism*) lub „filozofii dwóch kroków” (*two-step philosophy*), czyli inaczej otwartości na podwójny, materialno-duchowy wymiar istnienia⁷³. Należy jednak zauważyć, że przyjęcie i zaakceptowanie określonej perspektywy filozoficznej ma dla E. Underhill mimo wszystko ograniczone znaczenie. Daje ona bowiem wyraz przekonaniu, że mistyk ostatecznie przekracza kontekst filozoficzny. Bycie i stawanie się, wieczność i czas, transcendencja i immanencja, realność i pozór, jedność i wielość – te paradoksalne doświadczenia tworzą syntezę wyższego rzędu, która staje się udziałem mistyka, a nie filozofa. Toteż

⁶⁹ Co ciekawe, jak zauważa E. Underhill, uprawianie swego rodzaju filozofii bądź teologii mistycznej dokonuje się zwykle w na bazie formalnego *credo*, wyznawanego przez konkretnego mistyka, który zwykle okazuje się bardziej posłusznym wyznawcą niż duchowym anarchistą; por. tamże, s. 95.

⁷⁰ Por. tamże, s. 26-28. W artykule *Bergson and the Mystics* E. Underhill okazuje się wręcz entuzjastką filozofii francuskiego myśliciela; por. też, *Bergson and the Mystics*, w: D. GREENE (red.), *Evelyn Underhill: Modern Guide...*, dz. cyt., s. 47-60.

⁷¹ Por. też, *Mysticism...*, s. 43.

⁷² Wkładem F. von Hügla w rozwój teorii mistyki było między innymi jego dzieło *The Mystical Element of Religion: As Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, London – New York 1909.

⁷³ Por. tamże. E. Underhill upatrywała natomiast filozoficzne zagrożenia mistyki we wszelkiej maści pobożnych monizmach i naturalizmach.

nawet najbardziej adekwatna koncepcja filozoficzna może stanowić dla mistyki jedynie odległy kontekst, szerokie ramy, pewien punkt wyjścia. Mistyk przez swoje doświadczenie przekracza kategorie intelektualne, zespalając na płaszczyźnie egzystencjalnej, niejako doświadczalnie, wszystko to, co na gruncie spekulacji filozoficznej jawiło się jako odległe i wykluczające się⁷⁴.

IX. CZŁOWIEK

Pomimo całej swojej teoretycznej prowizoryczności, w zarysowanym powyżej kontekście filozoficznym człowiek jawi się – by użyć tu określenia samej autorki – jako istota dwuśrodkowa (*amphibious*)⁷⁵, której egzystencja rozgrywa się jednocześnie w tym, co zmysłowe, historyczne, naturalne, przygodne, oraz w tym, co duchowe, ponadczasowe, nadprzyrodzone, absolutne⁷⁶. W związku z tym staje on przed możliwością jednoczesnego rozwoju w dwóch, z pozoru tylko przeciwnych kierunkach. Z jednej strony może jednoczyć się ze światem, z którego wyrasta i w którym rozwija się jego własne życie, z drugiej zaś ma możliwość przekraczania tego, co zmysłowe, i wchodzenia w kontakt z rzeczywistością duchową, czy wręcz „postrzegania” Boga⁷⁷. Służy temu całe wyposażenie jego jestestwa, swego rodzaju struktura antropologiczna, która w pewien sposób uzasadnia owo mistyczne „dzianie się”. E. Underhill wymienia skrupulatnie zasadnicze obszary tej struktury:

1. Świadomość ludzka ma podwójny charakter i dzięki temu ma możność funkcjonowania na dwóch poziomach: powierzchniowym (świadomym), związanym z materią, oraz głębokim, z natury niedostępnym, pozostającym w bezpośredniej, choć nieświadomionej relacji do Absolutu⁷⁸.

2. W obszarze ludzkiej jaźni (świadomości powierzchniowej) wyróżniają się trzy dynamizmy: emocje oraz intelekt i wola⁷⁹. Spośród nich prymat zdaniem E. Underhill przysługuje emocjom, których moc uruchamia skomplikowany mechanizm myślenia i działania, zwłaszcza w sprawach odnoszących się do relacji ze światem transcendentnym⁸⁰. W tej perspektywie mistyka staje się

⁷⁴ Por. tamże, s. 41.

⁷⁵ Tamże, s. 34. W tekście E. Underhill opublikowanym w 1930 znajduje się piękny fragment mówiący o naturze człowieka. Warto przytoczyć go w oryginalnym brzmieniu: „It is a platitude that man is amphibious, a creature of the borderland. He cannot be explained in physical terms alone, or spiritual terms alone; but partakes of both worlds. I but, like many other so-called platitudes, this one conveys a stupendous truth which is seldom fully realized by us: the truth of our unique status, our capacity for God”, też, *God and Spirit*, w: D. GREENE (red.), *Evelyn Underhill: Modern Guide...*, dz. cyt., s. 184.

⁷⁶ Por. też, *Our Two-Fold Relation to Reality*, w: tamże, s. 164.

⁷⁷ Por. też, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 35-36.

⁷⁸ Por. tamże, s. 67.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Por. tamże, s. 67, 47.

zasadniczo sprawą serca, gdzie miłująca intuicja, emocjonalna pasja jest czymś o wiele bardziej efektywnym niż argumenty dialektyczne.

3. Życie w podstawowym swoim wyrazie przybiera dwie uzupełniające się formy: *conation*, czyli aktywność skierowana na zewnątrz (otwarte, energiczne działanie, dynamiczny impuls do zrobienia czegoś fizycznie, umysłowo lub duchowo), oraz *cognition*, czyli dokonujące się w obszarze podmiotu poznanie (wewnętrzna świadomość, bierna wiedza o czymś). Podczas gdy pierwsza forma, z natury dynamiczna, jest efektem działania woli stymulowanej emocjami, to druga, z natury swej bierna, należy do sfery intelektu. Te dwie formy odpowiadają dwóm istotnym aspektom istnienia: stawianiu się i byciu⁸¹.

4. Ani działanie, ani poznawanie, których przedmiot stanowi naturalna egzystencja umieszczona w czasoprzestrzeni, nie są zdolne do ustanowienia jakiegokolwiek relacji z Absolutem. Sfera świadomości, gdzie wola i intelekt manifestują swoją obecność, jest zdeterminowana całkowicie światem zmysłów. Relacje mistyków wskazują na istnienie bardziej zaawansowanej władzy, należącej do głębszych i normalnie nieuświadomionych pokładów osobowości. Władza ta stanowi pierwszorzędny element doświadczenia mistycznego i pozostaje w żywotnym odniesieniu do świata transcendentnego. W literaturze mistycznej ów tajemniczy obszar określa się często mianem „centrum”, „skarbcza”, „fundamentu”, „iskry”, „dna” lub „szczytu duszy”. Rozumie się przez to rodzaj osobowej nieskończoności, swego rodzaju pogranicza, gdzie ludzka egzystencja styka się z boskim Istnieniem i gdzie znajduje fundament, na którym opiera swoją wartość. Tam też należy szukać uzasadnienia mistycznych wyzwań człowieka⁸².

5. Pewne działania, do których należą między innymi akty kontemplacji, mogą doprowadzić do takiej przemiany świadomości, polegającej na poszerzeniu pola percepcji, że umożliwią one wynurzenie się na jej powierzchnię owego głębszego „ja”, które w zależności od stopnia uświadomienia czyni człowieka mniej lub bardziej mistycznym. Efektem tegoż procesu jest ustanowienie bezpośredniego związku z transcendentną Rzeczywistością. W powstałej wówczas więzi miłość i poznanie staje się jednością. Pomimo tej unifikacji osobowości i jej zjednoczenia z Absolutem, nie dochodzi jednakże do jej unicestwienia, lecz do przemiany i do podporządkowania⁸³. Mogłoby się wydawać, że przebieg tego złożonego procesu jest jedynie owocem wysiłku i konsekwentnego

⁸¹ Por. tamże, s. 46-47, 67.

⁸² Por. tamże, s. 49-52, 67. „[...] the mystics' claim that in their ecstasies they change the conditions of consciousness, and apprehend a deeper reality which is unrelated to human speech, cannot be dismissed as unreasonable. Do not then confuse that surface-consciousness which man has trained to be an organ of utility and nothing more – and which therefore can only deal adequately with the «given» world of sense – with that mysterious something in you, that ground of personality, inarticulate but inextinguishable, by which you are aware that a grater truth exist. This truth, whose neighborhood you feel, and for which you long, is Life. You are in it all the while, «like a fish in the sea, like a bird in the air» [...]”, tamże, s. 31.

⁸³ Por. tamże, s. 67-68.

działania człowieka. Jednakże autorka z całym przekonaniem stwierdza, że zasadniczą przyczyną sprawczą jest tutaj działający w człowieczych głębinach Bóg, a mistyka i to wszystko, co ze sobą przynosi, jest następstwem daru, który w teologii zwykle określa się pojęciem łaski⁸⁴.

Jak widać, E. Underhill uznaje konsekwentnie podwójny charakter osobowości za podstawowy dogmat antropologii mistycznej. Świadomość człowieka funkcjonuje na dwóch poziomach: powierzchniowym – związanym z materią, oraz głębokim, z natury niedostępnym, pozostającym w bezpośrednim i nieuświadomionym odniesieniu do Absolutu. W tej perspektywie istota procesu mistycznego (*mystic way*) polega na doprowadzeniu do takiej przemiany, aby to, co skrywane dotychczas poza obszarem świadomości, mogło ukazać się w jej pełnym świetle, rozwijając w człowieku ową transcendentną władzę (*transcendental faculty*), owe „oko duszy”, patrzące daleko poza horyzont materialności⁸⁵. Stwarza to niespotykaną dotąd możliwość percepcji boskiej Rzeczywistości w niezwykłych warunkach i pod niezwykłymi postaciami⁸⁶. Autorka ze szczególnym znanstwem odwołuje się do ówczesnych koncepcji psychologicznych, nieobce jej są także poglądy, które sklasyfikowane pod ogólną nazwą modernizmu zostały potępione przez papieża Piusa X w dekrete *Lamentabili sane exitu* oraz w encyklice *Pascendi Dominici gregis*. Zresztą wspomniany wyżej F. von Hügel, który w jej życiu duchowym i intelektualnym odegrał doniosłą rolę, był w Anglii jednym z promotorów tego rozwijającego się pod wpływem nauk eksperymentalnych nowego spojrzenia na wiarę i tradycję. Czy jednak zaprezentowane dotychczas poglądy pozwalają określić E. Underhill mianem propagatorki teorii modernistycznych?

Bez wątpienia w modernizmie dostrzegła ona szansę dialogu religii z ówczesną nauką. Fakt zakwestionowania przez Stolicę Apostolską koncepcji modernistycznych stał się dla niej osobiście jedną z przyczyn odstąpienia od zamiaru przyjęcia chrztu w Kościele katolickim. Brak jednakże jednoznacznych przesłanek merytorycznych, by jej poglądy na naturę mistyki określić np. terminem immanentyzmu religijnego. Aczkolwiek akcentowanie przez nią wiodącej roli uczuć lub znaczenia aktów „podświadomych percepcji duchowych” (*sub-conscious spiritual perceptions*)⁸⁷ mogłoby sugerować bliskie pokrewieństwo z poglądami R. Otto, ogłoszonymi przez niego w słynnym dziele *Świętość*⁸⁸, opublikowanym w 1917 roku. Również koncepcja nieuświadomionych głębin ludzkiej jaźni mogłaby świadczyć o związkach z Freudowskim pojęciem pod-

⁸⁴ „The emphasis lies on God, the Fact of all Facts, and His action; not on the partial experiences of our uneven, tentative and many-leveled consciousness, still so uncertain in its grasp of all that lies beyond the world of sense”, tamż, *God and Spirit*, art. cyt., s. 183.

⁸⁵ Por. tamż, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 55.

⁸⁶ Por. tamże, s. 65.

⁸⁷ Tamże, s. 91.

⁸⁸ Wydanie polskie: R. OTTO, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993.

świadomości, jednakże – jak się wydaje – to nie psychoanaliza, lecz tradycja mistyki chrześcijańskiej stanowi jej właściwy kontekst. Zdaniem E. Underhill ówczesna psychologia, w swojej doktrynie o osobowości podprogowej uznając istnienie życia psychicznego ponad polem świadomości i poniżej niego, jedynie potwierdza odwieczne intuicje mistyków⁸⁹. Zresztą nie bez ironii autorka stwierdza, że współcześni jej psychologowie nazbyt łatwo redukują główne fenomeny doświadczenia religijnego do działania „nieświadomości” (*unconsciousness*), widząc w niej zawoalowane zaspokojenie tłumionych pragnień człowieka. „Nieświadomość” okazuje się tu wygodną nazwą, która w sposób nie do końca uprawniony łączy ze sobą różnorodność przeżyć, sił i dynamizmów działających w człowieku⁹⁰. Byłoby zatem zbyt prostym uproszczeniem określenie poglądów E. Underhill jako modernistycznych. Faktem jednak pozostaje, że poszukując instrumentarium interpretacyjnego, wchodzi ona z modernizmem w dialog przybierający czasami charakter polemiki i sporu, a czasami wspólnej eksploracji bogactwa przeżyć przekazanych w relacjach mistyków.

X. PERSPEKTYWY

„No man is an Iland, intire of it selfe; every man is a peece of the Continent, a part of the maine”⁹¹ – być może te słynne słowa J. Donne’a z jego *Medytacji XVII* brzmią dziś jak swego rodzaju truizm, ale jednak w kontekście podjętej problematyki mają swój szczególny ciężar gatunkowy. Jakkolwiek los mistyka wiąże się z mniejszą lub większą samotnością, nawet pośród najprzychylniej nastawionej społeczności, to jednak parafrazując poetę, należy z całym przekonaniem stwierdzić, że żaden mistyk nie jest samotną wyspą, ale każdy stanowi część jakiegoś kontynentu. Takim kontynentem każdego mistyka jest określona kultura, w której wzrastało jego człowieczeństwo, a przede wszystkim jest nim tradycja religijna, która kształtowała jego duchowość.

Mistycy, podobnie jak wielcy artyści i mistrzowie intelektu, przez całe lata cierpliwie pracowali nad rozwijaniem w sobie przysługującej im niejako z urodzenia, specjalnej „zdolności do Boga” (*capacity for God*). W posłuszeństwie owej wrodzonej pasji, która wyniosła ich na szczyty duchowej doskonałości, odkryli prawdziwy sens piękna i osiągnęli stan głębokiej harmonii z tym, co boskie⁹². Swoją zaś obecnością, pomimo upływu czasu, wywołują w każdym z współtworzących ów wielki kontynent ludzkości niepokojące poczucie „czegoś więcej”, skrywającego się za horyzontem wszechwładnej, zdawałoby się, materialności.

⁸⁹ Por. E. UNDERHILL, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 52-53.

⁹⁰ Por. tamże, s. 52.

⁹¹ „Żaden człowiek nie jest wyspą, cały dla siebie samego, lecz każdy stanowi fragment kontynentu, jakąś część stałego ładu”.

⁹² Por. też, *The Future of Mysticism*, art. cyt., s. 64.

W sobie najwłaściwszym kontekście mistycy są duszą i niezawodnym probierzem żywotności każdej wspólnoty religijnej. Zachowują w niej niezachwiającą świadomość Boga i wytrwałą pamięć o Jego obecności w każdym człowieku i pomiędzy wszystkimi ludźmi. Utrzymują ciepłe i pełne miłości poczucie Bożej łaski, bez którego każda instytucja religijna szybko staje się czymś bezdusznym zimnym⁹³. Tworzą w jej ramach przestrzeń modlitwy, gdzie człowiek odnajduje odpowiednie warunki, w których może otworzyć się na Nieskończoność, kształtować i umacniać wrodzoną zdolność do uczestnictwa w wieczności, wychowywać i wyostreć ów zmysł duchowy, bez którego ludzkie życie staje się płaskie, płytkie i niepewne swoich własnych celów⁹⁴.

Przyszłość mistyki w jakimś stopniu określa kierunek rozwoju samej ludzkości. Dlatego zapewne A. Malraux nie bez przyczyny miał proroczo stwierdzić, że wiek XXI będzie mistyczny, albo go nie będzie wcale. E. Underhill, podejmując kwestię przyszłości mistyki, na początku ubiegłego stulecia⁹⁵, po strasliwym doświadczeniu pierwszej wojny światowej, a przed jeszcze strasliwymi latami zmagania totalitaryzmów, uzależniła ją zasadniczo od kilku czynników: od pojawienia się wielkich widzących, którzy osobiście poznawszy smak Nieskończoności, mogą o niej zaświadczyć, od ogólnej atmosfery społecznego zapotrzebowania na coś trwalszego niż doraźnie konsumowana przyjemność, od powstawania centrów żywej duchowości otwierającej człowieka na transcendentny wymiar istnienia⁹⁶. Rozwojowi autentycznej mistyki najbardziej w przekonaniu autorki sprzyja atmosfera mocnego poczucia obowiązku, klimat moralnej powinności kształtowanej wzniosłym kodeksem zasad, wizja życia inspirowanego jasno określonymi prawdami wiary religijnej, zdolnej utrzymać właściwy kierunek rozwoju, szczególnie w czasie zawirowań i kryzysów. Poza tym historia uczy, że okresy renesansu mistyki, następujące zwykle po czasie zagubienia wartości, wielkiego ubóstwa duchowego i krwawych konfliktów, pojawiają się raczej w instytucjonalnych ramach wielkich historycznych Kościołów i wspólnot religijnych niż poza nimi. Im to przynoszą odnowioną i zintensyfikowaną komunie ze światem duchowym, a poprzez nie promieniają tym darem na cały świat. Mistyka bowiem, pozbawiona swego instytucjonalnego wyrazu, wykazuje tendencję do udziwnień, rozmycia i sentymentalizmu. Jako dusza religii, podobnie jak dusza ludzka, potrzebuje ona ciała (wspólnoty, społeczności), by spełnić swoje przeznaczenie. A przeznaczenie to – jak zaznacza E. Underhill – wbrew pozorom nie jest indywidualne, lecz społeczne: ukazać innym tchnące świeżością obszary ducha, udostępnić drugim niespotykaną obfitość życia w Bogu⁹⁷.

⁹³ Por. też, *The Mystics of the Church*, dz. cyt., s. 10-11.

⁹⁴ Por. też, *Our Two-Fold Relation to Reality*, art. cyt., s. 168.

⁹⁵ Swoją tekst pt. *The Future of Mysticism* E. Underhill opublikowała w 1918 r.

⁹⁶ Por. też, *The Future of Mysticism*, art. cyt., s. 64.

⁹⁷ Por. tamże, s. 65-66.

PODSUMOWANIE

Koncepcja mistyki E. Underhill wyrasta zasadniczo z tradycji chrześcijańskiej, ma więc charakter religijny i teistyczny, zakłada bezpośrednie odniesienie do osobowego Boga. Konsekwentnie uznaje także duchowy wymiar ludzkiej egzystencji, realizujący się na wielu poziomach osobowego istnienia. Pomimo swoich zdecydowanie chrześcijańskich inspiracji autorka czerpie także z doświadczeń innych tradycji religijnych, zwłaszcza monoteistycznych. Sięga również do koncepcji i pojęć wypracowanych przez współczesne jej nauki, szczególnie z zakresu psychologii. W jej rozumieniu mistyka w sensie szerokim jest przekonaniem wiary i świadomością istnienia rzeczywistości duchowej. W sensie ścisłym natomiast jest bezpośrednim doświadczeniem Boga. Jako taka ma charakter praktyczny i egzystencjalny, jest określoną umiejętnością – sztuką bycia w relacji do Absolutu. Umiejętność ta kształtuje się w duchowym i głęboko przeobrażającym procesie rozwoju miłości do osobowego Boga, a jej kresem jest całkowite z Nim zjednoczenie. Z punktu widzenia psychologicznego proces mistyczny, angażujący człowieka we wszystkich sferach jego egzystencji, prowadzi do poszerzenia pola świadomości, w którym pojawiają się dotychczas nieuświadomione obszary struktury antropologicznej. Ich istnienie stanowi bytową podstawę odniesienia osoby ludzkiej do Boga i fundament ich wzajemnej komunii. Bezinteresowna miłość, stanowiąca rację istnienia i najgłębszą istotę mistyki, wyklucza wszelkie zainteresowania czysto teoretyczne, jak też uprawianie magii. Pomimo że na mistykę składa się wiele przeżyć osobowych w najbardziej intensywnej formie, to jednak nie jest ona czymś wyłącznie subiektywnym i spontanicznym. E. Underhill określa etapy rozwoju duchowego i podaje kryteria autentyczności doświadczenia mistycznego. Pozostają one w zgodzie z wielowiekową tradycją chrześcijańską w tym względzie. Stojąc na stanowisku jedności doświadczenia mistycznego, znajdującego swe uzasadnienie w istotnej zgodności relacji mistyków należących do różnych tradycji, autorka zwraca uwagę na kontekst historyczny, społeczny i religijny, podkreślając jego różnicujący wpływ na kształt konkretnych przeżyć mistycznych. Za niezwykle wartościowe uznaje także istnienie ram religii instytucjonalnej, w jakich zwykle mistyka się rozwija. Jej przemyślenia, wyrosłe z namysłu nad dziejami duchowości, pozostają niezwykle aktualne także i dziś, inspirując i wyznaczając kierunki poszukiwań odpowiedzi na pytania stawiane nam przez czas współczesny.

SUMMARY

Man and Mysticism in E. Underhill's Approach

In the English-speaking world of the first half of the twentieth century Evelyn Underhill (1875-1941) was one of the most widely read writers on religion and spiritual practice, in particular on Christian mysticism. No other book of its type met with success to match that of her best-known work, *Mysticism*, published in 1911. She was conferred with an honorary Doctorate of Divinity from Aberdeen University and made a fellow of King's College. She was the first woman to lecture to the clergy in the Church of England as well as the first woman to officially conduct spiritual retreats for the Church. She was also the first woman to establish ecumenical links between churches and one of the first woman theologians to lecture in English colleges and universities, as she did frequently. The paper aims at E. Underhill's understanding of mysticism. Beginning with the concept of mystical experience and its main characteristics, the classification of the phases of the Mystic Way, through the problem of the authenticity and unity of the mystical testimonies, step by step, including the context of magic, anthropological structures and psychology, are presented the fundamental features of Underhill's theory of mysticism. The whole supplements her inspiring vision of the mystical future of the mankind.

Słowa kluczowe / Key words

Evelyn Underhill, mistyka, doświadczenie mistyczne
Evelyn Underhill, mysticism, mystical experience

KS. JERZY MACHNACZ

NOWY ATEIZM TRZY GŁOSY KRYTYCZNE

W pierwszych latach XXI wieku podjęto niespotykaną od czasów oświecenia krytykę religii. Ducha oświecenia najlepiej oddaje postulat I. Kanta, aby człowiek wreszcie wyszedł ze stanu dziecięcego i na własną odpowiedzialność zaczął posługiwać się rozumem. Oświecenie to czas rozumu.

We wszystkich swych formach nowy ateizm opowiada się za oświeconym rozumem, za rozumem rozumnym. Rozum marnieje – zdaniem jego przedstawicieli – w obszarach religijnych, gdyż nie jest u siebie (S. Harris). Ateizm nie jest i nie może być terapią, ale jego działanie polega na przywróceniu duchowego zdrowia człowieka (M. Onfray). W tych czasach można i trzeba być tylko ateistą. Zdrowi ludzie nie potrzebują Boga. Takie twierdzenia bywają też konkretyzowane: nie można dzisiaj być chrześcijaninem, a tym bardziej katolikiem (P. Odifreddi). Religia, jako choroba, jest zabójcza dla życia jednostki i społeczeństw, wnosi w życie ludzi brak tolerancji i gwałt. Bóg jest urojeniem, wynikiem choroby psychicznej (R. Dawkins). Niech powyższe świadczy – oczywiście wybiórczo – o zmasowanej i frontalnej krytyce religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, podjętej w ostatnich latach.

Przedstawiciele nowego ateizmu to inteligentne „jasne” umysły. Są dumni z tego, że są ateistami. Nie muszą już niczego ukrywać. Uważają się za proroków czasów ostatecznych, przygotowują społeczeństwa na koniec wiary. Z wiarą kończy się nadzieja, pozostanie powszechna miłość. Mają też swoje *credo*: naturalistyczny obraz świata, w którym nie ma miejsca na coś nadnaturalnego. R. Dawkins uchodzi za najbardziej oświecony „jasny” umysł.

Krytyka musi wywołać krytykę. Dlatego niżej, po krótkim przedstawieniu Dawkinsa i jego poglądów (I), przybliżymy trzy głosy krytyczne z obszaru języka niemieckiego, podejmujące dyskusję ze stanowiskiem Dawkinsa na płasz-

czyźnie biblijnej (II), filozoficznej (III) i historycznej (IV). Pomijamy tutaj świadomie głosy biologów z Oksfordu, gdyż są one udostępnione w języku polskim¹.

I. RICHARD DAWKINS I JEGO NOWY ATEIZM

Richard Dawkins jest profesorem biologii ewolucyjnej, wykłada na Uniwersytecie Oksfordzkim, zyskał sławę książką *Samolubny gen*², utwierdził ją innymi pracami. Jego ostatnia publikacja, *Bóg urojony*³, zdobyła sobie wielką popularność, została przetłumaczona na wiele języków. R. Dawkins otrzymał wiele odznaczeń i wyróżnień, jedno z czasopism nazwało go „rottweilerem Darwina” za „bezpardonową, a przy tym przekonującą obronę teorii ewolucji”. Rok 2009 został ogłoszony rokiem Karola Darwina.

Dzieło K. Darwina zmieniło spojrzenie ludzi na pochodzenie człowieka. Dzieło R. Dawkinsa zmienia spojrzenie ludzi na ich życie, w wyniku jego osiągnięć rozumieją siebie zupełnie inaczej niż do tej pory. Na podstawie konsekwentnego podejścia do teorii K. Darwina R. Dawkins odkrył – jak sądzi – prawdę istnienia Boga oraz istnienia człowieka. Tak długo, jak ludzie jej nie znali, to właśnie religia była czymś naturalnym i oczywistym. Od czasu odkrycia R. Dawkinsa to ateizm jest czymś naturalnym i oczywistym.

Religia jest (dobra) dla ludzi łatwowiernych, duchowo upośledzonych, ciemniaków, dla tych, którzy sami nie myślą. Dlatego podejmuje on obszerny (ponad 500 stron) wysiłek ponownego oświecenia ludzi przez pokazanie ich chorej świadomości. Bóg jest urojeniem! Ludzi wierzących trzeba leczyć. Nie mają oni pojęcia o zasięgu i konsekwencji naturalnych, czyli biologicznych uwarunkowań ich życia. Ludzka świadomość nie odkrywa istnienia Boga, lecz symuluje Jego istnienie. Powtórzmy, aby dobrze zapamiętać: Boga nie ma! Istnienie Boga to tylko i wyłącznie – według R. Dawkinsa – produkt chorej świadomości.

Istnieje tylko świat przyrodniczy, nie ma świata nadprzyrodniczego, tj. nadprzyrodzonego. Nie ma żadnej Inteligencji obserwującej uniwersum z zewnątrz, nie ma też duszy (ducha) żyjącej poza ciałem i ostatecznie też nie ma człowieka. Jest tylko samolubny gen. Człowiek nie jest jego wytworem, lecz maszyną zapewniającą mu przetrwanie. Istnieniem egoistycznego genu można wytłumaczyć wszystko, nawet altruizm. Bo altruizm to – według R. Dawkinsa – nic innego jak naturalizm.

Ateista jest człowiekiem dobrym, szczęśliwym, zrównoważonym duchowo.

¹ Zob. A. McGRATH, *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia*, tłum. J. Gilewicz, Kraków 2008; A. McGRATH, J. COLLICUTT McGRATH, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, tłum. J. Wolak, Kraków 2008.

² R. DAWKINS, *Samolubny gen (The Selfish Gene)*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2007, s. 344.

³ Tenże, *Bóg urojony (The God Delusion)*, tłum. P.J. Szwajcer, Warszawa 2008, s. 520.

Nie tylko można, ale trzeba obejść się w życiu bez religijnego samozakłamania, a przez to żyć lepiej, łatwiej, godziwiej. Jest to droga trudna, dlatego droga dla wybranych, szlachetnych, zdolnych do poświęcenia. Ludzie wierzący idą – według R. Dawkinsa – na łatwiznę.

Niestety, w procesie hominizacji nie dało się uniknąć wiary. R. Dawkins wie doskonale, że jest ona produktem ubocznym w procesie stawania się człowieka człowiekiem. W jego długim przebiegu doszło do zainfekowania duchowymi wirusami. Religia niesie wprawdzie ze sobą korzyści, bo ułatwia przeżycie, ale to jest już cała prawda o religii.

Iluzja przestaje bawić, kiedy pozna się jej zasady działania. Religia przestanie istnieć, jeśli przekona się wierzących, że to iluzja. Dlatego ateizm R. Dawkinsa ma charakter terapeutyczny i misyjny, bazuje na naturalizmie i biologizmie.

II. KRYTYKA BIBLIJNA

Gerhard Lohfink jest katolickim księdzem, był profesorem egzegezy Nowego Testamentu na Uniwersytecie w Tybindze, żyje obecnie we wspólnocie kapłańskiej, należącej do tzw. zintegrowanej wspólnoty wierzących w monoteistycznego Boga; należą do niej również Żydzi.

W pracy: *Jakie argumenty przemawiają za nowym ateizmem?*⁴ podejmuje polemikę z R. Dawkinsem. Spis treści jest zbiorem najbardziej istotnych argumentów. Przypatrzmy się im bliżej:

1. *Boga nikt nigdy nie widział, zatem Bóg nie istnieje.* Nauki przyrodnicze posługują się określoną metodą. Ich niebываły rozwój i sukces w ostatnich stuleciach bazuje na ścisłym określeniu pola badań do tego, co można zmierzyć, a pomiar ten powtórzyć dowolną liczbę razy w określonych warunkach. Pole badań nauk przyrodniczych nie stanowi całej rzeczywistości, nie jest wszystkim, co jest. Fizyk czy chemik jest w stanie wiele powiedzieć o obrazie, który ma zbadać. I historyk sztuki może wiele powiedzieć o historii obrazu. Jego wypowiedzi są bliższe temu, czym jest obraz, mianowicie: dziełem sztuki. Sztukę można jedynie przeżyć! Nie można jej dowieść materialnie. Trzeba być wrażliwym na piękno. Jeśli tak, to trzeba dobrze się zastanowić, czego właściwie dopuszcza się uczony, odmawiający przeżyciu religijnemu poznania prawdziwościowego. Jeden z poetów powiedział: „Nie widzą Ciebie moje oczy, nie słyszą Ciebie moje uszy, a jesteś światłem w mej pomroczy i jesteś śpiewem w mojej duszy”. Bez wątplenia nauki przyrodnicze nie mają dostępu co całej, pełnej rzeczywistości.

2. *Bóg jest projekcją człowieka. Jeśli taka projekcja została rozpoznana, to*

⁴ G. LOHFINK, *Welche Argumente hat der neue Atheismus? Eine kritische Auseinandersetzung*, Bad Tölz 2008, s. 135.

można z niej zrezygnować. O projekcji mówi L. Feuerbach, uchodzący za ojca nowożytnego ateizmu. Ale już żyjący w starożytności Ksenofanes zauważył, że ludzie tworzą obrazy Boga na swój sposób. Nie negował istnienia Boga, lecz krytycznie odnosił się do obrazów Boga istniejącego. Problem polega na tym, że Bóg Stwórcza przekracza, czyli transcenduje stworzenie. On nie jest czymś z tego świata, co wcale nie znaczy, że nie istnieje. O Bogu można mówić tylko w sposób analogiczny, przez podobieństwo. Dlatego wszystkie ludzkie wypowiedzi o Bogu należy przekraczać. Teologia negatywna robi to na swój sposób. Jako czyste Istnienie Bóg jest nie do wypowiedzenia. Ale i wszystko, co mówimy o drugim człowieku, to są przecież przymioty osadzające się na jego istnieniu. Najważniejsze jest istnienie!

3. *Człowiek rozwinął się z królestwa zwierząt, zatem nie potrzebuje Stworzyciela.* Argument szczególnie aktualny, gdyż obchodzimy Rok Darwina. Ale czy teoria ewolucji sprzeciwia się lub wyklucza teorię kreacji? Lohfink krytykuje postawę amerykańskich fundamentalistów, interpretujących Biblię dosłownie, a tym samym zmieniających jej przekaz. Biblia jest księgą wiary, a nie naukową dokumentacją procesów kosmologicznych, biologicznych, antropologicznych. Zwraca uwagę, że zwierzęta i rośliny są wytworem ziemi, powstają jednak na rozkaz Pana Boga. Ewolucja wydobywa autonomię stworzenia i tym samym objawia wielkość Stworzyciela.

4. *Tak zwane dobro można łatwo wyjaśnić za pomocą teorii ewolucji, dlatego nie potrzebujemy Boga, aby być dobrzy.* Według niektórych biologów to naturalna selekcja jest siłą napędową ewolucji. R. Dawkins idzie dalej i stwierdza, że istoty żywe są z natury, z siebie samych zaprogramowane na egoizm. Przez egoizm pokazujemy swoje istnienie, to, jacy jesteśmy dobrzy. Człowiek nie jest dziełem tylko przyrody, jego moralność przekracza zachowania bazujące na instynkcie, gdyż rodzi się z wolności i odpowiedzialności. „Jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi” (Mt 5,39). Moralność nie spadła z nieba, człowiek dochodzi do człowieczeństwa w długiej pielgrzymce życia. Oczywiście nie wszyscy chrześcijanie są świętymi, tak jak i nie wszyscy ateści są łajdakami.

5. *W świecie jest nieskończenie wiele cierpienia. To czyni śmiesznym wszelką wiarę.* Jak pogodzić wszechmoc i dobroć Boga z bezmiarem cierpienia i bólu na ziemi? Jest to problem teodycei. G. Lohfink nie idzie tutaj drogą filozofii i teologii, lecz drogą Pisma Świętego. Biblia opisuje spotkanie człowieka z Bogiem, gdzie jest miejsce na radość i na smutek, na chwile dziękczynienia i na chwile skargi. Człowiek może się wymądrzać wobec cierpienia, ale wtedy nie szanuje siebie i drugiego. Mądrość nakazuje w takich chwilach milczenie, które jest przyjęciem cierpienia – tak własnego, jak i cudzego. Przyjęcie cierpienia sprawia, że staje się ono nasze. Dopiero wtedy ból jest naszym bólem, a skarga naszą skargą. Skarga nie pozostaje bez odpowiedzi, bo Bóg jest z człowiekiem i dla człowieka do tego stopnia, że jako Człowiek wszedł w historię ludzi i Boga. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest kosmiczną rewolucję,

odpowiedzią Boga na absolutną przyszłość człowieka i świata.

6. *Religie wnoszą do świata gwałt, dlatego są bardzo niebezpieczne.* Świadczą o tym wydarzenia z 11 września 2001 roku. Przedstawiciele religii monoteistycznych, zwłaszcza chrześcijanie, są przedmiotem ataków nowych ateistów. G. Lohfink ukazuje, z czego bardzo wielu nie zdaje sobie sprawy, np. jakim postępowaniem w historii ludzkości jest formuła: „oko za oko, ząb za ząb” (Wj 21,24), czym jest „gniew Boży” i kim jest „Sługa Jahwe”.

7. *Biblijny obraz Boga jest prymitywny i odrażający. Dlatego w przyszłości trzeba robić wszystko, aby nie poddawać dzieci indoktrynacji religijnej.* Bóg Starego Testamentu jest – według R. Dawkinsa – zawistny i jeszcze dumny z tego, małostkowy i niesprawiedliwy, niezdolny do przebaczenia, mściwy, jest maniakiem na punkcie kontrolowania innych, zwolennikiem czystek etnicznych, megalomanem, tyranem. Lohfink zaś uważa, że dzieciom nie może się przydarzyć nic lepszego jak właśnie wejście w świat religii, bo tylko wtedy będą mogły podjąć własną decyzję: za albo przeciw Bogu. Do wiary nie można zmuszać nikogo, tym bardziej dzieci. Ale przed dziećmi nie należy skrywać prawdy, a zwłaszcza prawdy stanowiącej o człowieku. Kto się tego dopuszcza, ten je właśnie indoktrynuje.

8. *Spojrzenie na tamten świat paraliżuje. A przecież mamy ten świat przemieniać.* Tak wyraził się K. Marks o filozofii G. Hegla i zaproponował rewolucję: słowo musi zmienić się w czyn. Religia jest dla niego opium dla ludu! Nie ma nic bardziej błędnego niż twierdzenie, że chrześcijaństwo propaguje ideę rezygnacji z pełni życia tutaj i teraz. Klasztory, uchodzące często za symbol ucieczki od świata, dowodzą czegoś przeciwnego. To one przemieniają życie w tym świecie, zainicjowały kulturę ziemi (trójpolówka) i kulturę ducha (uniwersytety). To chrześcijaństwo położyło podstawy pod linearną koncepcję czasu, podkreśla znaczenie życia człowieka i umożliwia myślenie historyczne.

W zakończeniu pracy G. Lohfink kieruje pytanie do czytelników: „Kto ma zatem lepsze odpowiedzi na wielkie pytania życia: ten, kto wierzy w Boga Jezusa Chrystusa, czy ten, kto odmawia wiary w Boga?”⁵. Pytanie jest otwarte, ale domaga się odpowiedzi. Jakiej? Jeśli jest jakiś Sens w naszym życiu, to morderca i ofiara nie mogą dzielić takiego samego losu.

Z tekstów G. Lohfinka bije mądrość i życzliwość. Nigdzie nie pozwala sobie na pomówienia, anegdotki i oskarżenia, zna grzechy chrześcijan, wie, kim są ludzie. Rozumie postawę prawdziwych ateistów i życzy sobie spotkań z nimi, ponieważ dla niego teiści i ateiści są fideistami. Prawdziwi ateiści wierzą tak samo głęboko jak prawdziwi chrześcijanie. Wiara jest im wspólna, dlatego mogą sobie służyć pomocą w zbliżaniu się do (obrazu) prawdziwego Boga.

⁵ Tamże, s. 127.

III. KRYTYKA FILOZOFICZNA

Peter Strasser, filozof, wykłada na uniwersytecie w Grazu (Austria), gościnnie również w Stanach Zjednoczonych i w Niemczech, jest autorem licznych prac z zakresu filozofii prawa i filozofii religii. Książka, w której podejmuje filozoficzną krytykę stanowiska R. Dawkinsa, jest przerobionym zbiorem artykułów napisanych z różnych okazji w ostatnich pięciu latach⁶. O sobie mówi, że nie jest misjonarzem, lecz współczesnym filozofem, który na drodze racjonalnej stara się pokazać genezę religii: wskazać czynniki prowadzące do jej powstania. Jego wysiłek, jeśli chodzi o cele, pokrywa się z dążeniem R. Dawkinsa. Podobnie jak R. Dawkins dysponuje szeroką i głęboką wiedzą, siłą kojarzenia, lekkością pióra, a to sprawia, że książkę czyta się z zainteresowaniem i z przyjemnością. Nawet problematyka poważna życiowo nigdy nie usprawiedliwia wprowadzania śmiertelnej powagi. „Będziemy świadkami, że głupota nie jest przywilejem tylko jednej strony, jak nam nadzieję, nie wyłączanie mojej własnej (tym samym próbuję zaznaczyć, że nie mogę wykluczyć mego udziału w tym przywileju)”⁷.

Strasser odrzuca ateizm R. Dawkinsa i nie jest w stanie – jako filozof – przyjąć obrazu Boga chrześcijan. Uważa, że ateizm R. Dawkinsa jest redukcjonizmem bazującym na naturalizmie i biologizmie. „Bóg Dawkinsa” jest „superdemonem za zasłoną naszej immanencji, porównywalnym z Bogiem-demonem gnozy mitycznego świata”. Jako filozof opowiada się za istnieniem Boga-Absolutu, ale nie może to być Bóg w rozumieniu Stworzyciela i Osoby, gdyż zarówno pojęcie stworzenia, jak i osoby odnoszą się do świata człowieka. Bóg nie jest czymś z tego świata, dlatego nie można Go wiązać z pojęciami stworzenia i osoby, to znaczy ograniczać. On przekracza wszelkie pojęcia i w tym sensie jest niewyobrażalny. Jego istnienie stanowi warunek istnienia tego wszystkiego, co realnie istnieje.

Tok myślenia P. Strassera jest następujący: istnienia religii – lub tego, co on nazywa „postawą religijną” – nie można usprawiedliwić korzyściami. Istnienie „postawy religijnej” nie daje żadnych korzyści. Wiedza tego rodzaju to nie mądrość⁸, a świętość, dobro, prawda, piękno – to nie korzyść.

⁶ P. STRASSER, *Warum überhaupt Religion? Der Gott, der Richard Dawkins schuf*, München 2008, s. 112. Tytuł: *Dlaczego w ogóle religia? Bóg, którego stworzył Richard Dawkins*. Spis treści: *Wprowadzenie: „pointa Dawkinsa” (Dlaczego w ogóle religia?)*; A. *Urojenie Dawkinsa (Warianty ateizmu)*, I. *Ateizm jest na czasie*, II. *Nobody is perfect*, III. *Mój Kant*; B. *Kontekst Dawkinsa (Nowi Bogowie, stare mózgi)*, IV. *Restauracja Boga*, V. *Ewolucja Boga*; C. *Strach Dawkinsa (Rodzaj postawy religijnej)*, VI. *Ontologiczne nadwyżki*, VII. *Bóg, którego stworzył Dawkins*, *Epilog: Człowiek Dawkinsa (Mruganie oświeconych)*; *Uwagi bibliograficzne*.

⁷ Tamże, s. 6.

⁸ Wiedział o tym Arystoteles, zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. A. Żeleźniak. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1966, 982b-983a. „A zatem skoro ludzie zaczęli filozofować, żeby wyzwolić się z niewiedzy, to jasne, że chodziło im o samą wiedzę, a nie jakiś z niej użytek [...]”.

Dawkins przyjmuje, że istnienie religii pośrednio lub bezpośrednio jest korzystne w procesie przetrwania, chociaż treści religijne to czysta iluzja. Jeśli tak jest rzeczywiście, to okrycie iluzji powinno doprowadzić do zaniku religii. P. Strasser nazywa to „pointą Dawkinsa”. Ma ona wiele wspólnego z fenomenem placebo: jeśli ktoś wierzy w działanie leku, to środek podany działa; jeśli ktoś przyjmuje go bez wiary, wówczas nie działa. Podany środek, jeśli nawet nie jest lekarstwem – działa, ponieważ wiara chorego czyni cuda. Dla wierzących Bóg jest, Jego istnienia dowodzi pomoc doznania przez wierzących w trudnych chwilach życia. Dla niewierzących takie wsparcie nie jest możliwe, po prostu dlatego że nie wierzą.

Tytuł pracy P. Strassera sformułowany jest w postaci pytania: *Dlaczego w ogóle religia?* Akcent pada na „w ogóle”. Tłumaczenie istnienia religii korzyścią, jakkolwiek by ona była, jest – według P. Strassera – bezsensowne, niedorzeczne. Dlaczego? Otóż dlatego, że „postawa religijna” jest odniesieniem człowieka do świata. Jest ono fundamentalne, prymarne, nie można go obejść. W nim stwierdzamy nasze istnienie w świecie, że jesteśmy i że istnienie coś jeszcze innego, różnego od nas. Jest to postawa najbardziej oczywista, powszechna, niekwestionowalna. Jej zanegowanie jest absurdem. W takiej sytuacji ontycznej pytanie: dlaczego coś jest dobre?, zamyka się w odpowiedzi: bo jest! To, co jest, nie może być ani bardziej, ani mniej. Ono musi i może tylko i wyłącznie być. W „postawie religijnej” realizuje się nasze odniesienie do świata i do nas samych, do naszego bycia w świecie. W kontekście tego odniesienia niektóre rzeczy uważamy za rzeczywiste, a niektóre odpowiedzi za prawdziwe. Istnienie zatem religii, to jest „postawy religijnej”, nie służy i nie może służyć niczemu i nikomu, jest to fenomen pozapragmatyczny i pozaekonomiczny. „Postawa religijna” nic nie daje, gdyż jest sposobem odniesienia do świata. Ona tak należy do sposobu bycia człowieka jak amen do pacierza. „Zatrącić postawę religijną znaczy tyle, co zatracić odniesienie do świata”⁹.

Wiara rodzi się ze słuchania! R. Dawkins to potwierdza, kto nie chce go słuchać, niech wierzy! Kto jednak słucha i nie wierzy, ten musi – jako wolny duch – zapytać: skąd bierze się szaleństwo, obłąd, głupota wiary i religii? Skąd przywiązanie, ukochanie – być może dlatego, że miłość jest ślepa i bezmyślna – czegoś tak źle pomyślanego, tak skandalicznie służalcze traktowanie upiora, imieniem Bóg?

P. Strasser pozwala sobie sformułować odpowiedź ateisty na pytanie: skąd

Stąd jest oczywiste, że starając się o taką wiedzę, nie mamy na względzie żadnej dalszej korzyści. Ale mówimy, że człowiek jest wolny, ponieważ jest celem sam dla siebie, a nie istnienie dla czegoś innego, tak i ta jedna nauka jest niezależna, gdyż tylko ją uprawia się dla niej samej. I stąd może byłoby słuszniej powiedzieć, że nie leży w możliwościach ludzkich posiadanie takiej wiedzy. Natura człowieka bowiem wielorako podległa jest i wobec tego, jak mówi Symonides: «jedynie Bóg miałby ten przywilej», a dla człowieka byłoby w najwyższym stopniu rzeczą niegodną nie starać się o taką wiedzę wedle swej miary”.

⁹ P. STRASSER, *Warum überhaupt Religion? ...*, dz. cyt., s. 9.

w ogóle religia? Píše: „Odpowiedź, jaką – ze skromnością, rzeczowością i prowizorycznością wolnego naukowego ducha – daje dzisiaj ateista, służący prawdzie i niczemu innemu jak tylko prawdzie, wszystkim, którzy ją słyszą, szczególnie tym, którzy jej nie chcą słyszeć, na podstawie wysoko przetworzonych danych i daleko zaawansowanej nauki o czynnościach mózgu ta odpowiedź brzmi: z mózgu”¹⁰.

Szaleństwo wiary i iluzja religii pochodzą z mózgu. Feuerbach mówił o świadomości, R. Dawkins o mózgu. Człowiek L. Feuerbacha był wyalienowany, pozbawiony samego siebie, według R. Dawkinsa człowieka – tak jak siebie rozumie w „postawie religijnej” – nigdy nie było. Człowiek to żywa maszyna, wreszcie uświadamia sobie – nie można uniknąć tego pojęcia, bo przecież do starożytnej definicji człowieka wchodzi myślenie – że nie jest sobą, że o sobie nie stanowi. Boga nie ma i człowieka być nie może.

Jest tylko ewolucja, a ewolucja to czas, bardzo wiele czasu. Tutaj przejmuję zapis Strassera, podkreślający antropomorficzne myślenie R. Dawkinsa: z czasem pojawia się chwila ślepej mądrości – „mądrość” w cudzysłowie, która po wielu, bardzo wielu błędnych próbach osiąga optymalne rozwiązanie dla problemu przeżycia genu. Tym, co istnieje, jest gen. Ale problem jego przeżycia nie polega na tym, że nie tylko on chce przeżyć. Problem genu polega właściwie na tym, aby przeżyć od razu w wielu duplikatach i wykończyć rywali. Znow „wykończyć” i „rywali” trzeba wziąć w cudzysłów¹¹.

Istnienie religii jest – twierdzi R. Dawkins – niezamierzonym skutkiem ubocznym problemu przeżycia genu. Strasser formułuje to w sposób następujący: rozwiązanie problemu przeżycia genu polega na rozróżnieniu takich rzeczy, które posiadają wolę i świadomość, czyli ludzi, stanowiących dotychczasowe zwieńczenie ewolucji, oraz rzeczy martwych, będących pod panowaniem przyrody – „martwych” pisane w cudzysłowie, zależnie od tego, jak chce się rozumieć przyrodę. Z „pointy Dawkinsa” wynika, że religia to ożywienie tego, co martwe, nadanie celu temu, co celu nie ma, zaludnienie pustych przestrzeni, które po prostu są. Jak można w coś takiego wierzyć?

P. Strasser jest przekonany, że w minionym czasie postmetafizycznym trzeba było być agnostykiem, aby być kimś. A ktoś uchodzący za kogoś nie wierzył w nic pozaświatowego, nawet w Boga monoteistów. Dlatego odpowiedź filozofa na pytanie: czy jest Bóg?, brzmiała najpierw: nie mam pojęcia. A jeśli pytający nastawał, filozof odpowiadał, że pytanie jest bez sensu. Stanowisko usprawiedliwione tym, że kiedy myślimy o Bogu, wtedy myślimy o czymś lub kimś nie z tego świata, będącym poza czasem i poza przestrzenią.

W razie gdyby Bóg był, to i tak nie moglibyśmy o Jego istnieniu nic wiedzieć. Jeśli jest, to może się nam dać tylko i wyłącznie przez ten dostępny nam w zmysłach świat. „W razie gdyby był” – owa możliwość bycia sprawiała,

¹⁰ Tamże, s. 10.

¹¹ Tamże, s. 11.

że co bardziej wrażliwi spośród ludzi myślących nigdy się nie zdecydowali na ostateczną wypowiedź, czy Bóg jest, czy Go nie ma¹².

Ateista R. Dawkins i ateści jego typu nie mają problemu z odpowiedzią na pytanie o istnienie Boga: gdyby Bóg był, to dzisiaj byśmy już o tym wiedzieli. Gdyby Bóg był, to by się pokazał i zstąpił na ziemię, a my byśmy Jego istnienie odkryli, nawet pośrednio, po śladach Jego działania w kosmosie. Jest to zatem stary ateizm, niczym nieupiększony empiryzm, praktyczny naturalizm, a dla mnie filozofa – stwierdza P. Strasser – jest to pseudonaukowy infantyлизм¹³.

G. Leibniz pytał: Dlaczego istnieje coś, a nie nic? Istnienie nicości nic nie kosztuje, istnienie czegoś kosztuje, ponieważ opiera się naporowi nicości. Istnieje coś, a nie nic. Świat istnieje. Co zaś ustanawia i utrzymuje świat w byciu i w byciu, to właśnie misterium, w które od samego początku zostaje wciągnięty duch człowieka. Duch odczuwa brak pojęć, ale stoi nie przed nicością, lecz przed misterium stworzenia. Duchowi człowieka jest najgłębiej dane i zadane to, aby nie wyparł się samego siebie przez przeoczenie głębi. Coś może być za małe dla ludzkiego oka, dlatego oko tego czegoś nie dostrzega, co nie znaczy, że tego czegoś nie ma. I coś może być zbyt duże dla naszego oka. Oko nie jest w stanie tego czegoś objąć, ale to nie znaczy, że tego czegoś nie ma. Głębia przyzywa głębię. Owa głębia, w której gubi się ludzki duch, który ztraca się, aby się w niej odnaleźć, jest jego największym pragnieniem. W głębi duch człowieka dochodzi do siebie! Augustyn mówił o niespokojnym sercu, które spocznie dopiero na łonie Stworzyciela. Duch człowieka wie, że nigdy nie może być u siebie i przez nic, nawet przez naukowe zróżnicowania, nie zostanie uchwycony.

O istnieniu zespolonej, bardzo zawilej modalności wiedzieli już starożytni filozofowie i idealisci niemieccy. Wydaje się, że I. Kant najbardziej zdawał sobie z tego sprawę. „Jeśli dobrze rozumiem nowy ateizm [...], to naturalista w imię szczelnie zamkniętej skończoności («immanencji») odcina się od misterium i od tego, co się z niego wywodzi: Boga, Absolutu, Transcendencji, ostatecznie od wszystkiego [...] – czy jest to obiektywna realność, obiektywne Ja, czy obiektywna wartość”¹⁴. Są to „rzeczy graniczne”, rzeczy o nieosiągalnym horyzoncie wypowiedzi, o których istnieniu czy nieistnieniu nie decyduje żadna subiektywność, również subiektywność naukowca dążącego do ścisłej obiektywności¹⁵.

Nowy ateizm niszczy rzeczywistość i na jej miejsce wprowadza własne widzenie. Dla ateisty R. Dawkinsa wieczny, niezmienny, posiadający wszystkie boskie przymioty jest gen-mem. Bóg jest memem, czyli jednostką informacyjną o charakterze pasożyta utrzymującego się w ludzkim mózgu. Strasser pisze: „Bóg, którego stworzył R. Dawkins, wynikający *nolens volens* z jego metaforyki, jest wybuchem paranoi: najgorszym z możliwych do pomyślenia monstrum.

¹² Tamże, s. 15.

¹³ Tamże, s. 46. Strasser wyznaje, że jako filozof nie może wierzyć w istnienie osobowego Boga, ale istnienie Bóstwa jest dla niego bezsporne i oczywiste.

¹⁴ Tamże, s. 46.

¹⁵ Tamże, s. 47.

Jest straszliwą zmorą egzystencjalną, towarzyszącą naturalizmowi jak pies panu. Można mieć tylko nadzieję, że pewnego dnia przez czarną metaforę z psa nie stanie się psem piekielnym, obrzydliwym, irracjonalnym memem-potworem. Takie potwory rodzą się nie po raz pierwszy w historii świata ze strachu przed wewnętrznym brakiem sensu i zewnętrznym cierpieniem całego ludzkiego bycia. Dzisiaj może się on łatwo szerzyć w mózgach jako neolityczny racjonalizm. I nie po raz pierwszy koniec może polegać na tym, że pies napadnie na swego pana, któremu długi czas towarzyszył jak cień i zarazi wściekłą urojonego Boga – Boga faktycznie będącego obłędem”¹⁶.

IV. KRYTYKA HISTORYCZNA

Richard Schröder, profesor teologii, który wykłada na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie; sędzia konstytucyjny Brandenburgii, przewodniczący Senatu Niemieckiej Fundacji Narodowej w Weimarze, członek Narodowej Rady Etyki, członek Berlińsko-Brandenburskiej Akademii Nauk – wyznaje, że napisał książkę¹⁷, sprowokowany dziełem R. Dawkinsa. Bez znaczenia są dla niego błędy merytoryczne popełnione przez Dawkinsa, takie jak ten, że List do Hebrajczyków jest autorstwa św. Pawła, oraz nastawienie, z jakim ją pisał, skierowane przeciw chrześcijańskim fundamentalistom ze Stanów Zjednoczonych. Schröder uważa, że zupełnie inaczej czyta się dzieło R. Dawkinsa w krajach postkomunistycznych, w których obywatele przeżyli ateizm, niż w Oksfordzie. A ten, kto chce zwalczyć religię i chrześcijan nawrócić na ateizm, ten powinien swoich przeciwników najpierw dobrze przestudiować i dopiero potem z nimi walczyć na argumenty. Jak zatem czyta dzieło R. Dawkinsa obywatel, który część swego życia przeżył w systemie komunistycznym?

„Żyłem w NRD”, pisze R. Schröder, to jest w Niemieckiej Republice De-

¹⁶ Tamże, s. 106.

¹⁷ R. SCHRÖDER, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, Freiburg 2008, s. 224. Tytuł: *Zniesienie religii? Spis treści: Uwagi wstępne; I. Świat bez religii? 1. Déjà-vu: ateizm kiedyś i dzisiaj, 2. Czy nauka przeczy religii?, 3. Memy – przyrodniczo-naukowa teoria kultury, 4. Ja jestem moim mózgiem, 5. Odpowiedzialność – rozumiana życiowo i według nauk przyrodniczych, 6. Pluralizm religii – jak się z tym obchodzimy, 7. Absolutystyczna granica darwinowskich wyjaśnień, 8. Na Wschodzie czyta się niektóre rzeczy inaczej; II. Religia – niesforny fenomen, 1. Problemy z definicją, 2. Historia słowa, 3. Perspektywy dotyczące religii, 4. Religie i języki, 5. O przyszłości religii, 6. Czy można religię zastąpić etyką?; III. Wiedza, mniemanie, wiara – wprowadzenie w rozróżnienia, 1. Wiedza orientująca i wiedza do dyspozycji, 2. Wiedza, eksperymentowanie, wiara, 3. Ewolucja, postęp, postępy, 4. Dawkinsa światopoglądowa interpretacja darwinizmu; IV. Ateizm, 1. Ateizm w starożytności, 2. Ateizm jako niemoralność, 3. Antyczny zarzut ateizmu przeciw chrześcijanom, 4. Rozpad średniowiecznej ugody, 5. „Ateizm” Spinozy, 6. Religia rozumy, 7. Dowody na istnienie Boga, 8. Ateizm spekulatywny: Feuerbach i Marks, 9. Metodyczny ateizm, 11. Ateizm obojętności – gdy komuś wszystko jedno; V. Chrześcijaństwo – najbardziej krwawa religia wszech czasów?, 1. Nowy Testament, 2. Wyprawy krzyżowe, 3. Prześladowanie czarownic; Uwagi końcowe: czym jest czysty altruizm?*

mokratycznej, pod panowaniem ateistycznej partii SED (Socjalistyczna Partia Jedności Niemiec), przenoszącej naukowy pogląd na świat do praktyki, aby ostatecznie wyzwolić człowieka z więzów wszelkiego zła. Droga wiodła ku wolności pod każdym względem: politycznym, gospodarczym, społecznym, prawnym itd. Wolność jest największym tematem i zadaniem XX wieku. Nauka miała wyzwolić ludzi z biedy i z nędzy, zagwarantować dobrobyt gospodarczy oraz wyzwolić z wszelkich możliwych chorób i epidemii, zagwarantować fizyczne i psychiczne zdrowie. „Marzenie, aby osiągnąć wiek stu lat bez starzenia się, stanie się rzeczywistością”, powiedział N. Chruszczow w roku 1961 i dodał, że „nastąpi to w ciągu najbliższych dwudziestu lat”¹⁸.

W Albanii ateizm był zabezpieczony konstytucyjnie. W krajach bloku socjalistycznego doktryna marksistowsko-leninowsko-stalinowska została wprowadzana prostymi i skutecznymi metodami: przyjechała czołgami i objęła swym zasięgiem przedszkola, szkoły i uniwersytety, zakłady pracy, domy pomocy społecznej. Religia wtedy nie była złem, a Bóg nie był w tamtych czasach urojeniem. Komuniści chcieli ukazać przewagę ich systemu nad systemem kapitalistycznym. Przewagę tę gwarantowała metoda oparta na naukowym poglądzie na świat. Złem był kapitalista ze swym kapitałem. Komuniści wierzyli głęboko, że przez zmianę własności środków produkcji: zabranie dóbr nielicznym bogatym i rozdanie go bardzo wielu biednym, czyli przez zniesienie własności prywatnej i zaprowadzenie własności wspólnej zmieni się diametralnie życie ludzi na ziemi. I rzeczywiście zmieniło się diametralnie.

Nowe czasy domagają się nowych ludzi. Próbowano stworzyć „nowego człowieka”, „wszechstronnie wykształconą socjalistyczną osobowość”. Mówią w duchu K. Marksa: robotnika artystę. Rynek nie został jednak zalany nadmiarem wyprodukowanych dóbr gospodarczych, artyzm robotników polegał zaś na sztuce przeżycia od pierwszego do pierwszego.

Komuniści powoływali się na naukę, tak w nią wierzyli, że oczekiwali cudów. Marksizm-leninizm-stalinizm uważał się za jedyne prawne dziedzica oświecenia¹⁹. Historia dowodzi, że można nadużywać powoływania się na oświecenie i na naukę, jak również powoływania się na religię. Ale temu nie jest winne ani oświecenie, ani nauka, ani religia.

Stalinizm to teoria i praktyka J. Stalina. Kościół prawosławny mówi o 10 tysiącach zamordowanych – nie przez J. Stalina, lecz na jego rozkaz – biskupach, kapłanach, zakonnicach i zakonnikach. Ale R. Dawkins nie chce mieć z tym nic wspólnego. I słusznie! Ale proszę i mnie protestanta – pisze R. Schröder – nie oskarżać o wyprawy krzyżowe i palenie czarownic. Ja z tym nie mam nic wspólnego.

W XX wieku pojawiły się dwie wielkie teorie społeczne: humanistyczna – opisana przez G. Orwella, oraz kapitalistyczna – nakreślona przez A. Huxleya.

¹⁸ Tamże, s. 11.

¹⁹ Tamże, s. 12.

„Dawkins nie zauważa, że te dwie straszliwe wizje rozgrywają się w świecie bez religii. Świat bez religii nie musi być zatem niebem na ziemi”²⁰.

Teoria Dawkinsa to coś więcej niż teoria ewolucji Darwina, ponieważ dopiero ona odsłania całą i absolutną prawdę o człowieku. Kim jest człowiek? Co akiego zrobił Dawkins? Większość ludzi rozróżnia rzecz – przedmiot, oraz osobę – podmiot. Niektórzy personifikują świat rzeczy, mówią o nim z perspektywy osoby, w takim świecie rzeczy żyją. Dawkins idzie inną drogą, on urzeczowia osoby, uśmierca je, sprowadza do martwej materii. Człowiek jako osoba dla R. Dawkinsa nie istnieje, człowiek to maszyna, gwarantująca nieśmiertelność genom i memom²¹.

Religia jest sensowna, ponieważ daje człowiekowi korzyść przetrwania. Nie tylko. Stalin nie kazał zburzyć lub wysadzić w powietrze 54 tysięcy kościołów. Kazał je wykorzystać na muzea, na składy mebli lub nawozów mineralnych, na warsztaty naprawy traktorów. Zabytki sakralne na coś się przydały.

W systemie, o którym opowiada R. Schröder, wystąpienie z Kościoła było warunkiem zrobienia kariery, gwarancją normalnego życia. Policja i służby bezpieczeństwa realizowały w niehumanitarny sposób humanitarne cele. L. Feuerbach odkrył prawdę religii w tym, że to „człowiek jest Bogiem człowieka”. Jaki człowiek? Oczywiście nie ten, który jest, lecz ten, jaki ma być. Między człowiekiem prawdziwym a rzeczywistym zachodzi istotna różnica. To ostatnie rozróżnieniem jest dziełem K. Marksa.

Ateiści są ludźmi wykształconymi, inteligentnymi, myślącymi, wyznaje Dawkins. Schröder zazdrości mu szczęścia, ponieważ żyjąc wśród ateistów, miał w swoim życiu do czynienia często z ateistami głupimi, wulgarnymi, złośliwymi²². Policja i służby bezpieczeństwa dyskretnie robiły swoje. Chciałoby się powiedzieć: ateiści to też ludzie. R. Dawkins zna ateizm humanistyczny, liberalny, brytyjski.

Ateiści to ludzie odważni, bo dyskryminowani, tym samym samotni. Racja, podobnie mają się ludzie wierzący w społeczeństwie ateistycznym.

R. Dawkins jest oburzony tym, że dzieci są przez rodziców wychowywane religijnie, przecież te biedne dzieci nie mają najmniejszego pojęcia o religii. Religijne wychowanie to „gwałt dokonywany na dzieciach”. Ale R. Dawkins nie pomyślał – dodaje R. Schröder – jak cierpią rodzice, kiedy ich dzieci są indoktrynowane w szkole i jak cierpią same dzieci. „Byłem w piątej klasie, usłyszałem, że dzieci, których rodzice nie wychowują w duchu socjalizmu (czyli w duchu ateizmu), należy odłączyć od ich rodziców (tak mówiło prawo), i zacząłem się bać. Nie miałem najmniejszych wątpliwości co do tego, że moi rodzice nie wychowują mnie w duchu socjalizmu”²³. Myśl, aby dzieci traktować jak niezapisaną kartę papieru, nie otwiera przez dziećmi większej możliwo-

²⁰ Tamże, s. 13.

²¹ Tamże, s. 28.

²² Tamże, s. 20.

²³ Tamże, s. 24.

ści wyboru, lecz ją ogranicza. Jest tak jak z językiem. Tylko ten, kto dobrze nauczył się języka ojczystego, może nauczyć się języków obcych, a nawet zmienić język ojczysty.

Religia i ateizm to nie właściwości czy przymioty człowieka, lecz punkty orientacji, za pomocą których kieruje swoim życiem. Z czasem, czyli z rosnącym doświadczeniem życiowym punkty te mogą zyskać lub tracić na sile, w życiu człowieka może dojść do apostazji, do nawrócenia i do odkrycia nowych wartości.

Ateistyczny pogląd na świat jest – jak uważa R. Dawkins – „afirmacją życia i siły do życia”, ponieważ „wiedza, że mamy tylko jedno życie, czyni to życie tym bardziej cennym”. Schröder odpowiada: to samo twierdzą chrześcijanie, dlatego mówią o odpowiedzialności. Po śmierć musi zostać obnażona różnica między byciem ofiarą i byciem katem, gdyż inaczej całe życie na ziemi nie ma sensu. Człowiek żyje jeden raz, dlatego życie jest darem i zadaniem, za które odpowiada przed sobą samym, przed drugim człowiekiem i przed Bogiem²⁴.

Schröder pyta: czy „ateizm – jak twierdzi R. Dawkins – chroni przed zwątpieniem, depresją, kryzysem życiowym, znużeniem życiem?”²⁵ R. Dawkins mówi od rzeczy: ateizm, jako zaprzeczenie istnienia Boga, jest negacją. Ludzie rozumieją siebie i swoje życie nie przez negację, lecz przez afirmację, opowiedzenie się za tym, co dla nich jest niezbywalne, fundamentalne, święte. Co jest święte dla ateisty?

Prawdziwy naukowiec jest, a nawet musi być ateistą! Nie ma wyboru – uważa Dawkins – ponieważ nie można pogodzić nauki z wiarą. Czasami prawdziwy naukowiec nie przyznaje się do swego ateizmu, chociaż go wyznaje. Ktoś może zatem być ateistą i nie przyznawać się do tego. R. Dawkins to wie i powinniśmy mu wierzyć, że tak właśnie jest.

R. Schröder zwraca uwagę, że w krajach komunistycznych i socjalistycznych absolutny monopol na prawdę posiadała partia. Komunizm skazany był na sukces, do niego miała należeć przyszłość. To było czymś oczywistym, nie mogło być inaczej. Tymczasem jest inaczej. Zasadniczo komunizm się skończył. Według R. Dawkinsa przyszłość należy do nauk przyrodniczych, gdyż tylko one zbliżają nas do prawdy tego świata. Teologia, filozofia i pozostałe nauki określane jako humanistyczne nie mają nic do powiedzenia człowiekowi.

Monoteizm nie jest tak tolerancyjny jak politeizm. Monoteistyczny Bóg to dyktator, nie znosi konkurentów. Czy tak rzeczywiście jest? Wydarzenia na tej ziemi dowodzą czegoś innego. W tych dniach chrześcijanie są prześladowani w Indiach wcale nie przez przedstawicieli religii monoteistycznej. Kiedy Mongołowie weszli do Bagdadu 10 lutego 1258 roku, wówczas w dziesięć dni zamordowali 800 tysięcy jego mieszkańców. Mongołowie nie byli ani monote-

²⁴ Tamże, s. 25.

²⁵ Tamże, s. 25.

istami, ani politeistami, a szamanistami. Liczyły się łupy²⁶.

Twierdzenie R. Dawkinsa, że historia chrześcijaństwa to historia gwałtu, nie ma sensu. Nikt nie neguje, że gwałt się pojawiał, że zdarzało się przymuszanie do chrztu, wojny misyjne i wojny religijne, słynne wyprawy krzyżowe, inkwizycja, prześladowanie innowierców i palenie czarownic. Tego nikt nie neguje. Trzeba jednak opowiedzieć na pytanie: Czy Nowy Testament nawołuje do gwałtu? Czyż Jezus nie podniósł przykazania miłości bliźniego do przykazania miłości nieprzyjaciół? Trzeba tylko zapoznać się z życiem i działalnością Jezusa, trzeba ze zrozumieniem przeczytać Nowy Testament²⁷.

Chrześcijanin winien okazywać miłosierdzie na wzór nieskończone miłosierne Ojca w niebie. Przypowieść Jezusa o pszenicy i kąkolu była do czasów św. Augustyna podstawą zakazu fizycznego prześladowania innowierców.

A nakaz misyjny (Mt 28,19) – nie jest nietolerancyjny? R. Schröder uważa, że jeśli ktoś jest do czegoś przekonany, to wyrażenie tego czy przekonywanie do tego nie świadczy o braku tolerancji. Nie jest tolerancyjny ten, dla którego nic nie ma znaczenia, tego nie powinny poruszać skandale w Kościele. Wykluczenie ze wspólnoty nie jest również brakiem tolerancji, lecz wiąże się z granicami tolerancji²⁸. „Żydów i chrześcijan niepokoi pytanie: jak Bóg może dopuścić istnienie zła? Kto neguje to dręczące pytanie ze względu na istnienie Boga, tego zaniepokoi inne pytanie: jak możliwe jest istnienia dobra, kiedy bezbożna przyroda kieruje się niemiłosiernym prawem efektywności? Dawkins daje dwie odpowiedzi: ateizm jest opowiadającym się za życiem, a więc optymistycznym poglądem na świat. Uważam to za kicz. Musimy osiągnąć czysty altruizm. A to uważam za kompletny brak sensu.

Dlaczego jest zło? Bóg jedynie to wie, ja tego nie wiem. Wiem tylko, że nie jest Jego wola, aby istniało zło, aby mnie ono opanowało. Boże, daj mi tyle rozumu, abym poznał, czego powinienem unikać”²⁹.

ZAKOŃCZENIE

Nowy ateizm jest ruchem mesjańskim, przygotowuje ludzi na czas ostateczny, kiedy wiara zaniknie. Musi mieć ku temu dobre naukowe podstawy. Bibliista G. Lohfink pokazał, że R. Dawkins nie ma żadnego pojęcia o Piśmie Świętym, chociaż wychował się w obszarze kultury chrześcijańskiej. Filozof P. Strasser odsonił, że wysiłek R. Dawkinsa nie jest mądrościowym odczytywaniem rzeczywistości, lecz spekulowaniem, za którym kryje się prawo korzyści. Natomiast

²⁶ Tamże, s. 191.

²⁷ Tamże, s. 192.

²⁸ Tamże, s. 195. Jeśli umówimy się, że gramy w piłkę nożną, to nie powinienem piłki brać w ręce. I na to się godzę całkowicie, kiedy chcę grać w piłkę nożną, albo wcale się nie godzę, kiedy chcę się tylko poruszać na świeżym powietrzu.

²⁹ Tamże, s. 224.

teolog R. Schröder przywołał straszliwe dla życia jednostki i całych narodów historyczne konsekwencje wprowadzanie systemów ateistycznych.

„Nowy” ateizm jest w gruncie starym naturalizmem. Zatem nic nowego? Nowy w nowym ateizmie jest sposób prowadzenia dyskusji, która nie przebiera w środkach. Jeśli zapytamy nowych ateistów, dlaczego wybierają taki sposób dyskusji, skoro i tak przyszłość należy do ateizmu, odpowiedzą nam wówczas: ponieważ istnienie Boga jest iluzją. Widocznie iluzji trzeba pomóc, aby stała się rzeczywistością. Ale przecież to jest iluzja. Powstające nowe strumienie w nurcie nowego ateizmu domagają się krytycznego badania ich podstaw oraz znaczenia dla życia jednostki i społeczeństwa. Kto pływa w świetle i ciemnościach rozumu, ten nie może być pewny portu, do którego zawinie. Oświecony rozum jest rozumem oślepionym blaskiem swej wielkości.

ZUSAMMENFASSUNG

Neue Atheismus. Drei kritische Stimmen

Die Vertreter des sog. neuen Atheismus bezeichnen sich als Propheten der letzten Zeiten – Zeiten, in denen es weder die Religion noch die Gläubigen mehr gibt. Die neuen Atheisten versuchen, mit allen möglichen Mitteln, das Kommen dieser Zeiten der Gegenwart näher zu bringen. Die vernünftige Vernunft mache es nämlich deutlich, dass nur die Natur existiert, deshalb seien die Gläubigen einfach kranke, dunkle Menschen, die Mitleid erwecken. Zu den bekanntesten Vertretern des neuen Atheismus gehört R. Dawkins.

In der vorliegenden Arbeit ist zuerst die Ansicht von R. Dawkins dargestellt worden (I), damit später die kritischen Argumente gegen Dawkins' Lehre haben vorgestellt werden können: der Bibelwissenschaftler G. Lohfink zeigt, dass Dawkins die Kultur der Heiligen Schrift nicht versteht (II); der Philosoph P. Strasser argumentiert, dass sich die Philosophie von Dawkins nicht auf Weisheit, sondern auf Nutzen stützt (III); der Theologe R. Schröder stellt die schrecklichen Konsequenzen vor, mit denen die Einzelnen und die ganzen Nationen rechnen müssen, wenn die auf den atheistischen Prinzipien basierenden Systeme ins Leben gerufen werden (IV).

Auch wenn der neue Atheismus in seinem Wesen dem alten Naturalismus ähnlich ist, soll man seine Entwicklung mit großer Aufmerksamkeit beobachten und analysieren, damit klar werden kann, welche Bedrohung er mit sich bringt – für das individuelle und kollektive Leben der Menschen.

Słowa kluczowe / key words:

ateizm, Richard Dawkins, Peter Strasser, Richard Schröder
atheism, Richard Dawkins, Peter Strasser, Richard Schröder

MAGDALENA RAGANIEWICZ

WPLYW ŚWIADKÓW PRAWDY NA ZMAGANIA DUCHOWE ŚW. EDYTY STEIN

„Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32)

Rozpoczynając swą przygodę z fenomenologią, Edyta Stein zapewne się nie spodziewała, że ta dziedzina filozofii ukaże jej możliwość istnienia Absolutu, który to zawsze okazywał się być kresem wszelkich uczciwych badań fenomenologicznych. Świadomość istnienia bytu absolutnego i realna możliwość dotarcia do niego spowodowała w Edycie pewien wstrząs i zmusiła do przemyśleń światopoglądowych. Dodatkowo podjęty na gruncie filozoficznym problem wczucia wprowadził ją poniekąd wprost w świat duchowych przeżyć innych osób, zwłaszcza wierzących. Po fenomenologii i teorii wczucia spotkania z ludźmi wiary jeszcze bliżej przyprowadziły ją do Boga. Niepoślednią rolę odegrali tutaj znani Edycie Max Scheler oraz Adolf Reinach, ale też anonimowe osoby, które swym świadectwem odważnie przeżywanej na co dzień wiary przyczyniły się do jej późniejszej konwersji.

I. ATRAKCYJNOŚĆ ŚWIATA WIARY MAXA SCHELERA

Max Scheler pochodził z Monachium i był konwertytą z judaizmu, przejętym do głębi ideami wiary katolickiej. Edyta zaliczyła go do najgenialniejszych ludzi, jakich w życiu spotkała. Choć nie nauczał na stałe w Getyndze, to jednak był często zapraszany z wykładami przez Towarzystwo Filozoficzne. W prze-

ciwieństwie do trzeźwego Husserla był genialnym wizjonerem, który zdobywał zwolenników płomiennymi obrazami i porywającym tokiem myśli, wiążąc swą filozofię z aktualnymi problemami życiowymi. Ogólny podziw budziła nie tylko jego osoba, ale o wiele bardziej roztaczana przez niego rzeczowość wiary. Był on niewątpliwie przepelniony pięknem świata wiary katolickiej, a to dało się zauważyć na pierwszy rzut oka: „Nigdy więcej – pisze Edyta – nie spotkałam się tak wyraźnie z fenomenem geniuszu człowieka. Z jego wielkich niebieskich oczu emanował odblask jakiegoś wyższego światła. Miał piękne i szlachetne rysy twarzy, na których życie pozostawiło jednak ślady spustoszenia”¹.

Jego wieczorne wykłady na tematy religijne były w kręgach uniwersyteckich tematem dnia i sprawiały, że Kościół katolicki stał się w nich niespodziewanie atrakcyjny. „Nader sugestywnie przedstawiał on słuchaczom świat Boży w aspekcie zarówno augustiańskim, jak i scholastyczno-tomistycznym. Ośrodkiem wartości ziemskich jest – zdaniem Schelera – osoba. Jej typem doskonałym jest osoba świętego; wybierając najwyższą Wartość, samego Boga, najpełniej urzeczywistnia on swoje istnienie”².

Zrehabilitował on – jak przyznała później z wdzięcznością Edyta – świat wartości. Przekonująco ukazał, jak ważne dla budowania osobowości jest to, co piękne, prawdziwe i moralnie dobre. „Takim ideałem jak cnota, wierność, pokora, dla których wszelkie zrozumienie w kręgach współczesnych ludzi niewierzących wygasło, przywrócił – z myślą o ludziach wyrosłych wśród pogardzających nimi – ich pierwotny sens”³.

Dla Edyty stało się to objawieniem nowej rzeczywistości, która dotykała najgłębszej istoty jej serca. Była głęboko poruszona Schelerowskim światem wartości; zagadnienia pokory, skruchy, świętości odtąd stały się ośrodkiem jej zainteresowania. Wszystko to dlatego, że Scheler ukazywał wiarę katolicką w sposób bezpośredni, szczery, otwarty, prezentując ją jako wartość co najmniej godną przemyślenia: „Jego wpływ wykraczał daleko poza ramy filozofii. Pierwszy raz spotkałam się z dotąd nieznanym mi światem. Nie przywiodło mnie to do wiary, lecz otwarło pewien zakres «fenomenu», obok którego nie mogłam przejść jak ślepiec”⁴.

Konfrontacja ze światem ukazany przez Schelera podkreślała ograniczoność ludzkiego rozumu i ludzką małość oraz sprawiła, że Edyta musiała dokonać rewizji swych poglądów. Ujrzała bowiem fenomen, który od uczciwego filozofa domagał się rozważenia.

„Jedne po drugich opadały ze mnie więzy racjonalistycznych przesądów, w których wzrastałam, nie wiedząc o tym, nagle objawił mi się świat wiary. Prze-

¹ Za: I. ADAMSKA, *Prawda o miłości. Edyta Stein*, Kraków 1989, s. 31.

² Tamże, *Błogosławiona Edyta Stein*, Kraków 1988, s. 24.

³ CH. FELDMANN, *Cena miłości. Edyta Stein – Żydówka, filozof, zakonnica*, Warszawa 1998, s. 3.

⁴ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, w: *Pisma*, t. 1, Kraków 1982, s. 254.

cież codziennie spotykałam ludzi, na których patrzyłam w podziwie, tą wiarą żyli. A więc musiała ona stanowić wartość godną co najmniej przemyślenia”⁵.

Jednakże spotkanie z tym światem, który sama nazwała „światem wiary”, nie spowodowało jeszcze jej nawrócenia. Stanowiło kolejny silny impuls, skłaniający do przemyślenia spraw wiary, ale nie był on jeszcze na tyle mocny, by stać się jej „godziną łaski”. Późniejsza święta nie była jeszcze przygotowana na jej nadejście. Jak sama wspomina: „Chwilowo byłam aż nadto pochłonięta innymi sprawami i nie mogłam się zająć systematycznie problemami wiary. Zadowolalam się tylko bezkrytycznym wchłanianiem w siebie impulsów pochodzących z otoczenia; prawie niepostrzeżenie przekształcały mnie wewnątrz”⁶.

Gorczyzne ziarno wiary zostało jednak rzucone. Nie od razu zakiełkowało i wzeszło, ale zostało zasiane. Przede wszystkim stało się dla niej wreszcie oczywiste istnienie Boga. I choć Edyta stwierdziła, że jej jedyną modlitwą było w tym czasie żarliwe poszukiwanie prawdy⁷, mamy świadectwa, że prosiła innych o modlitwę. Co więcej, udawała się wraz z przyjaciółmi do zborów protestanckich, bo jak sama stwierdziła: „W Getyndze nauczyłam się poszanowania dla problemów wiary i czci dla ludzi wierzących. Chodziłam nawet czasem z innymi przyjaciółmi do kościoła protestanckiego (pomieszczenie polityki i religii panujące tam w kazaniach nie mogło mnie naturalnie doprowadzić do poznania prawdziwej wiary w Boga – raczej mnie odstręczało), ale drogi do Boga jeszcze nie odnalazłam”⁸.

Jak już wspomnieliśmy, Scheler na swoich wykładach omawiał istotę świętości, mówił o pokorze i modlitwie jako o postawie wewnętrznego odrodzenia. Jak wielki wpływ wywarła na Edytę ta nauka, niech świadczy fakt, że w tym okresie zawiesiła w swoim pokoju wizerunek Biedaczyny z Asyżu i nie pozwoliła go zdjąć nawet podczas ceremonii ślubnych Erny, mimo usilnych prośb rodziny, by to uczyniła.

Przedstawiony przez Schelera świat sprawił, że zaczęła w sobie tworzyć obraz Boga. Kiedyś nieśmiało i zwięźle zwróciła się do jednego z kolegów uniwersyteckich, którego знаła jako ortodoksyjnego Żyda, z pytaniem, czy wierzy w osobowego Boga: „Odpowiedział krótko: «Bóg jest duchem, więcej nie da się o tym nic powiedzieć». Czulałam się, jak gdybym zamiast chleba dostała kamień”⁹.

Pobudzona filozofią Husserla i zauroczona światem wartości Schelera, nie mogła zadowolić się taką argumentacją. Coś w niej niewątpliwie drgnęło i nie potrafiła odtąd oprzeć się pokusie sprawdzenia tego, czym żyli jej koledzy i całe

⁵ Tamże, s. 255.

⁶ Tamże.

⁷ Por. TERESA RENATA OD DUCHA ŚWIĘTEGO, *Edyta Stein – Siostra Teresa Benedykta od Krzyża. Filozof i karmelitanka*, tłum. M. Kaczmarkowski, Paryż 1987 [dalej: *Filozof i karmelitanka*], s. 188.

⁸ E. STEIN, *Światłość w ciemności*, t. 1: *Autobiografia*, Kraków 1977, s. 155.

⁹ *Taż*, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, dz. cyt., s. 264.

niemal jej środowisko. Paulina Reinach i Erika Gothe towarzyszyły jej w tych badaniach.

Erika Gothe, z którą Edyta była wówczas w bardzo bliskiej komitywie, pisze w jednym ze sprawozdań: „Filozofowałyśmy i poruszałyśmy przy tym często tematy religijne. [...] W kręgu uczniów Husserla i Reinacha dawał się wyraźnie odczuć zwrot ku Kościołowi katolickiemu. O przejściu do Kościoła nie było wtedy między nami mowy, ale dla mnie, a zapewne także dla niej był to pierwszy impuls na drodze do nawrócenia”¹⁰.

II. ŻARLIWOŚĆ WIARY PRZEŻYWANEJ NA CO DZIEŃ

Głębokie, osobiste, ale przede wszystkim jawne, publiczne i niczym nieskrępowane przeżywanie wiary na co dzień ogromnie Edytę kształtowało. Tak było z postawą Schelera, tak było także w spotkaniach z nieznanymi.

Paulina Reinach, która często zabierała Edytę na przechadzki, któregoś dnia zaprowadziła ją na kilka minut do katedry. To, co Edyta stamtąd wyniosła, to, co ją tam zachwyciło, to nie zadziwiająca architektura tego miejsca czy urok wnętrza świątyni, ale widok pewnej kobiety, która tam weszła na chwilę modlitwy. „Gdyśmy tam pozostawały w nabożnym milczeniu, weszła jakaś kobieta obarczona koszykiem i uklękła w jednej z ławek na krótką modlitwę. Było to dla mnie coś zupełnie nowego. Do synagogi i zborów protestanckich, do których chodziłam, szło się tylko na nabożeństwo. Tu ktoś oderwał się od wiru zajęć, aby wstąpić do pustego kościoła na jakąś poufną rozmowę. Nigdy tego nie zapomnę”¹¹.

Ten poruszający widok nieznanym kobiety, która oderwała się od natłoku zajęć dnia powszedniego, by spotkać się z Kimś na dyskretną rozmowę, wyrzył się mocno w pamięci Edyty. Gdy bowiem ona delectowała się pięknem architektury zwiedzanej świątyni, inni zachwycali się przebywaniem w świątyni Kogoś, czyjej obecności Edyta w ogóle nie dostrzegała, a dla Kogo warto było poświęcić cenne minuty ruchliwego dnia i zatrzymać się na chwilę osobistej rozmowy.

Intymne przeżywanie wiary na co dzień dało jej najwyraźniej wiele do myślenia. Różne, z pozoru drobne wydarzenia mocno zapadały w świadomości filozofa, którym przecież była. Szczególne miejsce w jej pamięci zajęła również modlitwa pewnego chłopca, którego Edyta spotkała podczas jednej ze swych licznych wycieczek górskich: „Pewnego dnia przyjęto nas w jakimś gospodarstwie. Głębokie wrażenie zrobił na nas katolicki gospodarz, który modlił się rano z parobkami, i wszystkim podał rękę, zanim poszli kosić”¹².

¹⁰ I. ADAMSKA, *Prawda o miłości...*, dz. cyt., s. 70.

¹¹ Za: CH. FELDMANN, *Cena miłości*, dz. cyt., s. 50.

¹² Za: B. WEIBEL, *Edyta Stein. W okowach miłości*, Warszawa 1997, s. 34.

Wydarzenia tego typu głęboko wryły się w serce i pamięć Edyty. Musiały również rzeźbić jej postawę, skoro kiedyś jej przyjaciel, Hans Lipps, obserwując ją, nagle zapytał, czy ona też należy do tego klubu z Monachium, który chodzi codziennie na Mszę Świętą. Edyta wspomina, że z żalem pomyślała wtedy: „Nie, nie należałam do tego klubu. Bez mała nie powiedziałam «niestety»”¹³.

Sprawy wiary stały się jej wyraźnie bliskie. Nie tylko wchłaniała w siebie bodźce płynące z zewnątrz, ale i przemieniała się wewnętrznie, co zaczynało być widoczne dla postronnych obserwatorów. Nie tylko obserwowała zachowania ludzi wierzących, ale podejmowała także próby dialogu na tematy religijne. Cenne świadectwo w tej kwestii zostawiła Philomene Steiger, która rozmawiała na temat wiary z Edytą Stein. Tak relacjonuje to wydarzenie: „Spędzałyśmy czasami wspólne wieczory. Stein wyznała, że jest ateistką. Mieszkając we Wrocławiu, chodziła wprawdzie z matką do synagogi i modliła się po hebrajsku, ale pod wpływem profesora Sterna, który był zagorzałym ateistą, wpadła w wir ateizmu. Interesował ją mój, wierzącej katoliczki, stosunek do religii. Rozpoczęłam opowiadanie o prorokach, o ich zapowiedziach nadejścia Mesjasza, o Ezechielu, Danielu, Izajaszu itp., o Eliaszu i jego wędrownce na górę Horeb, o pustelnicznym życiu i górze Karmel. Jej pytaniom nie było końca, dlatego powiedziałam do niej: «Pani nie jest ateistką, lecz osobą poszukującą. Nie wiedza, ale sama wiara może pani pomóc. Proszę zacząć modlić się do Ducha Świętego. W dniu bierzmowania wybrałam sobie Ducha Świętego na patrona i codziennie modłę się do Niego: ‘Duchu Święty, przyjdź, oświeć mnie, będę podążać za Tobą. Amen’. Niech pani to uczyni, a będzie pani poprzez Ducha Świętego uczyć się wiary, kochać Jezusa, w którym rozpozna pani Mesjasza»”¹⁴.

Przy następnym spotkaniu z Edytą Philomene wraz z rodziną świętowała Adwent. Przystrojono stół gałązkami jodły, postawiono na środku figurkę Matki Bożej i śpiewano adwentowe pieśni. Wówczas Edyta zapytała: „«Jak rozumie pani słowo ‘wierzyć’?»». Odpowiedziałam: «Wiara to nie wiedza, lecz pokorne przyjęcie objawionej przez Boga prawdy. Proszę modlić się do Ducha Świętego, panno Stein». Powiedziała wtedy: «Niech pani zacznie modlić się za mnie». Przyszło mi na myśl, aby pomodlić się o siedem darów Ducha Świętego. Złożyła ręce. Poradziłam jej, aby codziennie odmawiała modlitwę: «Duchu Święty, przyjdź, oświeć mnie, będę podążać za Tobą». Na pożegnanie musiałam jeszcze raz zaśpiewać jej *Niebiosa, rose spuszczajcie z góry...* Rozeszliśmy się po długiej rozmowie późno w nocy, o drugiej godzinie. Nigdy już nie spotkałam dr Stein. Słyszałam jednak od jej przyjaciółki, jak głęboko zapadły jej w pamięć te dyskusje”¹⁵.

¹³ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, dz. cyt., s. 276.

¹⁴ Za: W. HERBSTRITH, *Edyta Stein. Żydówka i chrześcijanka. Patronka Europy*, Kraków 2002, s. 62.

¹⁵ Za: tamże, s. 63.

Istota wiary intrygowała ją zatem coraz bardziej i coraz śmielej; nie tylko myślała o wierze, ale podejmowała dyskusję na tematy religijne, a nawet przy mierzała się nieśmiało do modlitwy.

Bardzo mocno do rozmów o religii przyczynił się przypadek profesora Reinacha, którego nawrócenie i następująca po nim rychła śmierć wywołała nie lada wstrząs w duszach, sercach i umysłach młodych studentów, również Edyty.

III. ŚMIERĆ REINACHA I KONFRONTACJA Z PRAWDĄ KRZYŻA

Koleżanka Edyty, Greta Ortmann, wspomina: „Edyta i ja wiele razy spacerowałyśmy i często przy tym dotykałyśmy spraw religijnych, poruszone szczególnie faktem, że nasz nauczyciel, Adolf Reinach, przeszedł na chrześcijaństwo i w różnych notatkach pisał, iż później tylko po to będzie uprawiał filozofię, aby ukazać ludziom drogę do wiary”¹⁶.

Zatem już sam chrzest profesora Reinacha i jego żony w Kościele ewangelickim wywarł na młodzieży akademickiej duże wrażenie. Na Edycie tym większe, że łączyła ją z Reinachem głęboka przyjaźń duchowa. Od pierwszego z nim spotkania pozostawała pod olbrzymim wrażeniem jego osobowości: „Byłam po tym pierwszym spotkaniu bardzo szczęśliwa i pełna głębokiej wdzięczności. Zdawało mi się, że dotąd żaden człowiek nie podszedł do mnie z taką bezinteresowną dobrocią serca. Świadczyć miłość bliskim – to jeszcze mogłam zrozumieć. Tu jednak zachodziło coś zupełnie innego; jakbym po raz pierwszy ujrzała całkiem nowy świat”¹⁷.

Scheler ukazał jej zjawisko wiary, Reinach natomiast świat dobroci i miłości. Takiej perspektywy pilnie potrzebowała, oszołomiona wieloma nowymi wrażeniami. Jej namiętny pęd do prawdy i poznania był przyczyną nie tylko radosnych stanów intelektualnych, ale i bolesnych duchowych upadków. Reinachowi zawdzięcza właśnie to, że w zimie 1913 roku mogła opanować kryzys wewnętrzny i pokonać ówczesną stagnację intelektualną. Podniósł ją wtedy na duchu i udzielił wskazówek przy pisaniu pracy doktorskiej. Jej przyszła droga nie była całkowicie jeszcze przed nią otwarta, a ona coraz bardziej pograżała się w wątpliwościach, toteż spokojna pewność takich ludzi jak Reinach pomagała jej przewyciężyć własne niepokoje.

Powołany w 1914 roku do wojska, pisywał do niej z frontu krzepiące listy; nawet w czasie rzadkiego urlopu sprawdzał jej pracę. Ta jego dobroć, ciepło, bezinteresowność otworzyły przed Edytą nowy świat. Zawsze poruszało ją, gdy pisał z frontu, że jeśli wróci i nadal będzie prowadził wykłady z filozofii, uzna to za misję wskazywania ludziom drogi do Boga.

¹⁶ B. WEIBEL, *Edyta Stein...*, dz. cyt., s. 22.

¹⁷ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, dz. cyt., s. 241.

Niestety, nie wrócił. Zginął we Flandrii, w listopadzie 1917 roku. Szokująca wiadomość o jego śmierci dotarła do skupionego wokół Husserla środowiska fryburskiego bardzo szybko. Edytę zastała również we Fryburgu. Była już wtedy asystentką mistrza, następczynią właśnie Reinacha.

Husserl wysłał ją na pogrzeb, z zadaniem uporządkowania spuścizny naukowej zmarłego, do czego była oczywiście chętna. Straszliwie bała się jednak spotkania z wdową. Bała się przekroczyć próg mieszkania, które wraz z utratą gospodarza straciło swoją słoneczną, ciepłą i promieniującą dobrocią atmosferę. Jeszcze bardziej bała się zobaczyć załamaną i zrozpaczoną wdowę, panią Reinach, którą знаła jako szczęśliwą małżonkę u boku swojego męża¹⁸.

Pamiętając pogrzeby żydowskie, spodziewała się ujrzeć pogrążoną we łzach, zgorzkniałą i do głębi załamaną kobietę. Jechała do niej, szukając rozpaczliwie jakichś sensownych słów pociechy. Jednakże nie potrafiła ich znaleźć. Bo jakże miała pocieszyć zboląłą wdowę ona – osoba poszukująca Boga, która nigdy nie czuła się tak bezradna jak w obliczu śmierci, a potem czarnej nicości.

Rzeczywistość okazała się jednak inna. To, co dla niepraktykującej Żydówki, Edyty Stein, było tylko druzgocącym ciosem od losu, to chrześcijanka, Anna Reinach, przyjęła jako udział w Krzyżu swego Mistrza. To właśnie spotkanie, którego Edyta tak bardzo się obawiała, stało się jednym z przełomowych momentów jej życia. Edyta, ujrawszy panią Reinach, dostrzegła, że: „Jej subtelna dusza drżała wprawdzie z bólu, ale ból ten otworzył jednocześnie najbardziej utajone źródła jej istoty. Zbawienie płynące z Krzyża i jego tajemne błogosławieństwo kładły się jakimś blaskiem na zboląłych rysach twarzy tej dostojnej kobiety”¹⁹.

Anna Reinach, mimo swego bólu, była przepelniona silną zwycięską wiarą. Ponadto, widząc Edytę, pojęła w lot, że śmierć jej męża nie była tylko jej własną tragedią; zrozumiała, że również dla Edyty odejście pana Reinacha zdawało się być osobistą stratą. Znalazła więc w sobie tyle siły, by uspokoić i pocieszyć Edytę. Wskazała na Chrystusa jako na źródło życia, oraz na Krzyż, który do życia prowadzi.

Przy okazji tego przykrego wydarzenia, jakim była śmierć i pogrzeb przyjaciela, Edyta Stein po raz pierwszy spotkała się z uczuciem pewności, które potrafi pokonać barierę śmierci, z miłością, która nadaje ludzkiej egzystencji niezniszczalny sens.

Edyta odkryła wtedy kruchość własnej konstrukcji bytowej budowanej bez fundamentu w Bycie Wiecznym. Tę własną słabość skonfrontowała z mocą Chrystusowego Krzyża, który spotkała w świadectwie chrześcijanki²⁰. Niezlomna postawa pani Reinach była dla Edyty potwierdzeniem istnienia Boga i nadziei życia z Nim w wieczności. Śmierć nie była dla pani Reinach końcem życia jej męża; owszem, jego ziemski wędrówka dobiegła końca, ale Adolf nie

¹⁸ S. MUSIAŁ, *Tajemnica Edyty Stein*, Życie Duchowe 17(1998), s. 81.

¹⁹ *Filozof i karmelitanka...*, s. 54.

²⁰ K. STRÓJWAŚ, *Wszystko bardzo dobre*, Zeszyty Karmelitańskie 2(2001), s. 31.

odszedł w niebyt, lecz – jak wierzyła wdowa – spotkał się z miłosiernym Bogiem w wieczności.

Ufna postawa w życie wieczne dopiero co owdowiałej kobiety dowodziła prawdziwości religii chrześcijańskiej, czerpiącej moc z Krzyża Chrystusowego i spowodowała, że Edyta zupełnie niespodziewanie doświadczyła mocy Chrystusowego Bóstwa. Patrząc na zboląłą, ale pełną ufności wdowę, ujrzała zwycięstwo nad śmiercią, którego dokonał Jezus Chrystus przez swoją śmierć na Krzyżu. W tej chwili dokonał się w niej prawdziwy przełom duchowy: „Było to la mnie pierwsze spotkanie z Krzyżem i Bożą mocą, jakiej udziela on tym, którzy go niosą. Ujrzałam pierwszy raz w życiu Kościół w jego zwycięstwie nad ościeniem śmierci. W tym momencie załamała się moja niewiara i ukazał się Chrystus w tajemnicy Krzyża”²¹.

Był to prawdziwie zwrotny moment w duchowych poszukiwaniach Edyty Stein. W sytuacji śmierci przyjaciela i skonfrontowanej z nią postawą jego żony Edyta dostrzegła wyraźnie niewystarczalność metody fenomenologicznej w udzielaniu niepodważalnych odpowiedzi na pytania o sens i prawdy życia, o rzeczy ostateczne, o Boga i związku między nimi. Pojęła, że sama prawda ewidentnie leży poza filozofią i jest ostatecznie kwestią wiary, w której Bóg jest prawdą działającą w ludzkich sercach i domagającą się całkowitego zaangażowania. Postawa wdowy po Reinachu okazała się dla Edyty niezaprzeczalnym dowodem poważnego traktowania wiary jako prawdy życia, będącej jego osią i ostatecznym odniesieniem, nadającym sens całej ludzkiej egzystencji.

Rozmowa z wdową była czymś w rodzaju błyskawicy, która rozproszyła ciemności bliskiego jej sceptycyzmu. Nie mogła już żyć jak dotychczas. Nie mogła zlekceważyć doznań, które stały się jej udziałem.

Jest rzeczą zdumiewającą, że dalsze koleje losu Edyty Stein nie zaprowadziły jej do Kościoła ewangelickiego, do którego należała przecież pani Reinach i jej przyjaciółka, Jadwiga Conrad-Martius. Prawdopodobnie nosiła się z tą myślą, dopóki drugie przeżycie z Bergzabern nie przyniosło jej jasnej decyzji religijnej.

Długo jeszcze nie mogła zdecydować się na chrzest, ale odtąd kierunek jej poszukiwań uległ zasadniczej zmianie. Zaczęła sięgać do książek, które – jak mniemamy – podsuwała jej Opatrzność, aby kontynuować rozpoczęte dzieło, by ziarno, które zostało zasiane, mogło kiełkować i wzrastać.

Tak więc po tym przeżyciu Edyta zaczęła czytać Nowy Testament. Sięgnęła również po *Einübung im Christentum* Sorena Kirkegaarda, lecz odłożyła tę książkę z rozczarowaniem, gdyż chrześcijaństwo Kirkegaarda nie odpowiadało jej wizji Boga.

Trudno nam stwierdzić z pewnością, czy był ktoś, kto pomagał Edycie w doborze literatury. Ale ze sprawozdania Gertrudy Koebner, żony ówczesnego profesora filozofii na Uniwersytecie Wrocławskim, dowiadujemy się, że różnolegle z pismami Kirkegaarda czytała również dzieła św. Teresy z Ávila. Wiemy,

²¹Za: *Filozof i karmelitanka...*, s. 49-50.

że w kręgu Husserla chętnie czytywano pisma tej świętej. Pociągały one filozofów, psychologów, lekarzy. Gertruda Koebner, która jeszcze jako studentka filozofii przychodziła do Edyty na prywatne seminarium fenomenologicznej metody poszukiwań, pisze: „Mniej więcej w drugim roku naszej znajomości zaczęła Edyta Stein lekturę dzieł św. Teresy – jako przeciwstawienie dla Kirkegaada *Einübung im Christentum*, które jej nie zadowalało. Czytała głośno. Była to jakby modlitwa, a nie czytanie. Trwało tak kilka miesięcy. Przypominam sobie, jak często mawiała, że musi postępować zgodnie z tym, co znajduje się w tych księżkach!”²².

Nie możemy dziś dokładnie określić, jakie dzieła św. Teresy tak pochłonięły wówczas Edytę. Wiemy jednak na pewno, że sięgnęła również po *Ćwiczenia duchowne* św. Ignacego z Loyoli²³. Teresa i Ignacy ukazali jej szczęście współżycia z Bogiem, ale stawiali jasne wymaganie: samo czytanie o tych rzeczach na nic się nie zda. Trzeba to wszystko zastosować w życiu. Ojciec Erich Przywara przytacza wypowiedź Edyty na temat tych lektur: „Edyta Stein powiedziała mi, że będąc jeszcze ateistką, znalazła u swego księgarza egzemplarz książki – przewodnika rekolekcyjnego *Ćwiczeń ignacjańskich*. Początkowo zainteresował ją wyłącznie jako psychologa. Zaraz jednak zorientowała się, że tego nie można tylko czytać, że można to jedynie czynić. Tak więc jako ateistka weszła, z samą tylko książeczką, w swoje «wielkie rekolekcje», aby po trzydziestu dniach wyjść z nich z decyzją konwersji”²⁴.

Zacząła więc samotnie swoje „wielkie rekolekcje” – jako ateistka według słów ojca Przywary – a po miesiącu wyszła z nich odmieniona. Ale w tym czasie jeszcze nie miała odwagi zdecydować się na ostateczny krok. U schyłku życia, w swym ostatnim dziele napisze: „Ozędzie wiary przychodzi do wielu ludzi, którzy go nie przyjmują. Mogą oczywiście wchodzić w grę przyczyny naturalne, istnieją jednak także wypadki, w których u podstaw znajduje się tajemnicza niemożność: Godzina łaski jeszcze nie nadeszła”²⁵.

Obrót spraw okazał się tak zaskakujący i nieoczekiwany, że upłynęło jeszcze kilka lat, zanim Edyta podjęła decyzję o przyjęciu łaski wiary. Możemy chyba jednak podejrzewać, że wszystkie przedstawione dotąd wydarzenia są przejawem docierania do niej łaski Bożej, której Edyta nie potrafiła jeszcze do końca zrozumieć ani całkowicie się jej poddać.

Wszystkie opisane przez nas sytuacje mocno ją zadziwiały i pobudzały do religijnych refleksji. Prawda, której Edyta poszukiwała, zdawała się bardzo dynamiczna, jakby nacierająca na nią. Wzbraniała się jeszcze przed jej przyjęciem, ale pojęła jedno: Bóg istnieje i działa wśród ludzi i przez ludzi, działa w ich sercach i umysłach. Świadczyły o tym przemiany, jakich doświadczyli fe-

²² Tamże, s. 72.

²³ I. ADAMSKA, *Mądrość miłości. Rzecz o duchowości Edyty Stein*, Poznań 1999, s. 12.

²⁴ E. PRZYWARA, *Edyta Stein, przejrzystość i milczenie*, w: P. TARANCZEWSKI, K. TARNOWSKI, H. WOŹNIAKOWSKI (red.), *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, Znak-Idee 1, Kraków 1989, s. 21.

²⁵ E. STEIN, *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 1998, s. 78.

nomenolodzy; przemawiały za tym jeszcze bardziej postawy osób, dla których wiara nie była pustym hasłem, ale rzeczywistością żywą, kształtującą całą ich egzystencję, definiującą całe ich życie.

Fenomen wiary wskazał na istnienie Kogoś, z Kim warto związać swoje życie, na Kim warto oprzeć swoją kruchą egzystencję, Kogo można uczynić fundamentem wszystkiego. Ów Ktoś może dzierżyć prawdę, ukazującą i wyjaśniającą sens ludzkiego bytowania.

Edyta zwlekała jednak z przyjęciem wiary, o której tyle już wiedziała. To, co nieoczekiwanie wydało się finałem jej poszukiwań, a do czego doszła wysiłkiem intelektualnym, okazało się jeszcze niewystarczające do przyjęcia orędzia wiary. Godzina łaski²⁶ – by odwołać się do jej obrazowania – wybiła dla niej kilka lat później, a była poprzedzona niemałymi cierpieniami wewnętrznymi i pewnym kryzysem duchowym.

SUMMARY

The Impact of the Witnesses of the Truth on Edith Stein's Spiritual Struggle

Philosophy opened Edith Stein the perspective of Absolute, but it was the testimony of people, for whom faith was the centre of life, that decided of her baptism in the Catholic church. Phenomenology prepared her mentally to the later reception of God but it was the discovery of the depth and strength of individual people's faith in Christ that determined her conversion into Catholicism.

First Edith Stein was deeply moved by her lecturer Max Scheler, who clearly presented her the world of catholic values. Than she experienced profoundly the death of her friend Adolph Reinach. His funeral was a kind of a spiritual breakthrough, which she later described as her first meeting with Cross and its victory over death. An enormous influence on her soul had an anonymous woman whom Edith met in the cathedral. Edith Stein was astounded to see somebody who could stop in the middle of a busy day and spend some precious moments talking to Someone whose presence Edith had not perceived yet. The last witness of faith, Saint Teresa of Ávila, was the one who definitely convinced Edith Stein that the sense of life cannot be found anywhere else but in Christ. That Saint evidently proved that it is Jesus Christ who is the root of human existence; He is the Truth and the final answer to all people's questions and doubts. The lecture of Saint Teresa's autobiography was the final step on Edith Stein's road to God. It resulted in baptism in the Catholic church which took place in January 1922.

Słowa kluczowe / key words:

Edyta Stein, prawda, wiara, krzyż, śmierć, Max Scheler, Adolf Reinach
Edith Stein, truth, faith, cross, death, Max Scheler, Adolph Reinach

²⁶ Tamże.

STEINIANA

Edith Stein Jahrbuch, Echter, Würzburg 2008, ss. 152.

„Rocznik” – wydany na zlecenie Karmelu Terazjańskiego w Niemczech przez Międzynarodowy Instytut Edyty Stein w Würzburgu, przy stałej współpracy z Niemieckim Towarzystwem Edyty Stein – utrzymany jest w formie przyjętej przed laty, to znaczy w formie przybliżającej osobę i dzieło Edyty Stein od strony popularnej, historycznej i hagiograficznej, jak również od strony naukowej, w kontekście filozoficznym i teologicznym. Prezentowany tom otwiera: *Słowo wstępne* redaktora naczelnego, po którym umieszczono prace w pięciu blokach tematycznych: (1) dokumentacja: U. Dobhan, *Wydanie 49 kart pocztowych adresowanych do Edyty Stein z lat 1929-1933*; (2) biografia: M.A. Neyer, *Podróż Edyty Stein do Paryża-Juvisy w roku 1932 (cz. 4: Paryż)*; (3) teologia: A.U. Müller, *Nienarzucający się Bóg. Nauka krzyża w horyzoncie postmodernizmu*; (4) filozofia: A. Speer, *Edyta Stein i Tomasz z Akwinu: „meeting of the minds”*; (5) duchowość: K. Seifert, *Cóż to za trudna sztuka, zrobić świętą?*; zakończenie stanowi bibliografia za rok 2007 oraz komunikaty.

Tym razem „Rocznik” nie jest tak obszerny jak innymi laty, bardzo wyważony. W poszczególnych działach znajdujemy – oprócz teologii – tylko po jednej pracy: trzy z nich należy zakwalifikować do prac faktograficzno-hagiograficznych, pozostałe trzy do prac naukowych, stanowiących istotny przyczynek do rozumienia życia i myśli Edyty Stein. Tym pracom poświęcę więcej uwagi.

Edyta Stein – w świecie, s. Teresa Benedykta od Krzyża – w Karmelu, na progu trzeciego tysiąclecia została ogłoszona przez Jana Pawła II Współpatronką Europy. Dlaczego właśnie ona ma patronować Europejkom i Europejczykom? Dlaczego jej życie, postawę, myśl, dzieło należy przybliżyć ludziom Europy naszych dni? Co ona może powiedzieć, zaproponować, pokazać współczesnym ludziom Zachodu? Czas ma to do siebie, że przemija, a droga – że się kończy. Nie żyjemy w czasie minionym, drogi naszych przodków nie są naszymi drogami. Ale przecież można i należy żyć duchem ich ducha i w tym sensie za nimi postępować.

Co stanowi o duchu Edyty Stein? Co leży u podstaw jej życia i myśli? W jaki sposób przełożyć jej życie na nasze życie? Odpowiedzi na postawione pytania szuka A. Speer w podwójnej perspektywie: *Nauki krzyża*, ostatniego dzieła Edyty Stein, oraz jej śmierci w hitlerowskim obozie koncentracyjnym Auschwitz. Jej śmierć jest ratyfikowaniem, naśladowaniem własnym życiem Jezusa Chrystusa na Jego drodze krzyżowej.

Europę Zachodnią dotyka „kryzys Boga”. Po analizach L. Feuerbacha, że Bóg jest produktem ludzkiej świadomości, wymysłem człowieka, po ogłoszeniu przez F. Nietzschego „śmierci Boga”, po deklaracji E. Tugendhata, że ze względu na intelektualną uciążliwość nie potrzebujemy Boga (!), nie pozostaje znanemu katolickiemu filozofowi religii, E. Biserowi, nic innego jak tylko powiedzieć, że Europę ogarnia „oceaniczny ateizm”. Bóg w sercach współczesnych ludzi tej części ziemi nie ma swojego domu.

J. Habermas, znany między innymi z dyskusji z kard. J. Ratzingerem, stwierdza „duchową przepaść” między religijnymi i niereligijnymi obywatelkami i obywatelami zamieszkującymi dom zwany Europą, która nie pozwala im na wspólne odwołanie się w konstytucji do Boga jako fundamentalnej wartości. Narasta konflikt między wiarą i wiedzą, postmodernistyczne myślenie rezygnuje z istnienia obiektywnej rzeczywistości i obiektywnej prawdy w absolutnym relatywizmie.

Jaką odpowiedź można znaleźć w *Nauce krzyża* Edyty Steina na „kryzys Boga” w Europie? W ostatnim dziele, na kanwie mistyki św. Jana od Krzyża, Stein pisze o nocy ciemnej na drodze do wewnętrznego środka, jako drodze samoświecenia zsekularyzowanego rozumu i ponownego okrycia Boga nienarzucającego się nikomu, a kochającego wszystkich.

Na drodze do odkrycia samego siebie, prawdy własnego istnienia, musi dokonać się najpierw oczyszczenie zmysłów. Zwiększenie konsumpcji – a współczesny człowiek i społeczeństwo mają charakter konsumpcyjny – wcale nie wiedzie ku poczuciu szczęścia, wprost przeciwnie: do odczuwania wewnętrznej pustki. Logika „coraz więcej” w obszarze zmysłów nie prowadzi do zaspokojenia. Prawdziwy głód człowieka będzie dawał znać o sobie człowiekowi sytemu. Wyżyć się – nie znaczy żyć.

Na drodze człowieka ku samemu sobie musi dojść do oczyszczenia myślenia: rozum zostaje postawiony przed pytaniem o prawdę mojego życia. Prawdą mojego życia stanowi o mnie lepiej, bo dokładniej: prawda mojego życia jest tym, co mnie stanowi. I tutaj pojawia się moja wolność! We mnie samym, w tym, co mnie stanowi, musi zapaść decyzja o mnie samym, komu siebie powierzę: czy pójdę drogą prowadzącą do spotkania z „Ty”? Czy nie dopuszczę do spotkania i pozostanę absolutnie sam? Prawdą mego życia jest w moim umyśle i w moim sercu, w mądrej miłości do samego siebie. Bóg, będący Prawdą, jest – według Stein – bliżej szukającego Prawdy, niż on sam z tego zdaje sobie sprawę.

Ostatnie etapy w dochodzeniu człowieka do samego siebie to oczyszczenie pamięci i woli. Kto szuka Prawdy z głębi serca, ten jest na drodze do Boga i na drodze do samego siebie, czy o tym wie, czy nie. Dlatego Stein nie bała się o przyszłość swego mistrza Husserla, gdyż on był dla niej uosobieniem prawdziwego uczonego, człowieka oddanego poszukiwaniu Prawdy.

Nienarzucający się nikomu, wszystkich kochający Bóg! Akt wyboru stanowi o człowieku jako osobie. Człowiek staje się w czynie. Jeśli tak, to na moją własną, osobistą odpowiedź czekają dwa istotne pytania: kto lub co ma taką wartość, że jestem dla tej rzeczywistości zaryzykować moją wolność? Gdzie są fundamenty mojej ludzkiej wolności?

Stein pokazuje życiem i myślą, szczególnie na drodze do Auschwitz, że człowiek wierzący dobrowolnie powierza się Bogu. Człowiek wierzący oddaje siebie Bogu! Do tego nikt i nic nie może go zmusić. Dlatego śmierć jest najbardziej osobistym aktem człowieka, w śmierci człowiek niejako dochodzi do siebie, w ostateczny sposób staje się sobą.

Nikt i nic nie może zmusić człowieka do szukania fundamentów swego istnienia aż tak głęboko, w tym, co stanowi o jego istnieniu. Nikt i nic nie może zmusić człowieka do zagubienia siebie w bogactwie tego świata. Człowiek wierzący nie jest przez swoją

wiarę lepszym lekarzem, sprawniejszym organizatorem. Różni się od ludzi tego świata tym, że żyje z nimi i dla nich nadzieją przekraczającą granice tego świata.

Gerl-Falkovitz podejmuje bardzo trudny w aspekcie czysto ludzkim i filozoficzno-teologicznym temat Auschwitz. Auschwitz jest niespotykaną do tej pory w historii ludzkości zbrodnią człowieka przeciw własnemu człowieczeństwu: sprawcy pogrzebali swoje człowieczeństwo razem z ofiarami, dopuścili się czynów nieludzkich. Taki czyn, w którym – jeśli można tak powiedzieć – zostaje zanegowane istota człowieka, nie może ulec przedawnieniu. Nie można mówić w takich przypadkach o przebaczeniu, gdyż coś takiego byłoby w swej istocie niemoralne. Przebaczenie zginęło w obozie razem z ofiarami. Jedynie moralną postawą wobec sprawcy jest *ressentiment*. Człowieka nie może dotknąć zapomnienie! W imię bycia człowieka i bycia człowiekiem trzeba zapamiętać doznane urazy! Do świata polityki, filozofii i teologii, z którego tak starannie przed laty ją wymazano, powraca nie tyle pojęcie, co rzeczywistość winy. Równolegle do pojęcia i rzeczywistości winy pojawia się pojęcie i rzeczywistość pokuty. Pokuta nie jest na ustach Edyty Stein żadnym sentymentalnym uczuciem, wyrażeniem teologicznym należącym do przeszłości. Pokuta jest rzeczywistością niezwykle ważną i skuteczną w tkance wspólnego istnienia. Postawa wstawiennictwa Edyty Stein, bazująca na wierze w Jezusa Chrystusa, ukazuje perspektywę współistnienia. Tylko w Absolutie jest absolucja!

Tego, co się wydarzyło w wieku XX, i to w imię wolności człowieka, nikt nie jest w stanie zrozumieć, gdyż jest to coś potwornego. Potwór nie jest rzeczywistością z tej ziemi. Na tej potworności nie można jednak poprzestać, ponieważ chrześcijaństwo ma coś, czego ten świat nie ma do dyspozycji. Bóg jest w tym świecie, chociaż nie jest z tego świata. Jezus pokazał, ile jest w Bogu miłosierdzia. Sprawca może swoją ofiarę jeszcze raz osiągnąć w pokucie. Pokuta nie jest niczym innym jak prośbą o zbawienie ofiary, skierowaną do Boga przez tego, kto dopuścił się zbrodni. Świat człowieka nie jest tylko światem, w którym pojawiają się potwory, jest to świat, w którym człowiek może dostrzec ślady istnienia Boga. Męczennicy są tego dowodem.

Speer w sposób rzeczowy, zdradzający niezwykłą erudycję, analizuje wyniki spotkania fenomenologii z filozofią św. Tomasza na podstawie tłumaczenia Edyty Stein jego dzieła *Quaestiones disputatae de veritate*. Jak należy ocenić z punktu filozofii spotkanie obojga świętych: św. Teresy Benedykty od Krzyża ze św. Tomaszem?

Stein otrzymała solidne wykształcenie w filozofii świadomości, będącej filozofią podmiotu myślącego, dlatego jej spotkanie z myślą Akwinaty, będącą filozofią przedmiotu, jest początkowo naznaczone obcością i ostrożnością, dystansem. Z biegiem jednak czasu, czyli w miarę zgłębiania i opanowywania przez nią systemu św. Tomasza, pojawia się dosyć niebezpieczny moment nadinterpretacji jego myśli. Speer uważa, że „myślenie tomistyczne w przebiegu pracy związanej z tłumaczeniem *De veritate* stało się jej filozofią życia” (s. 124), tak że oboje: św. Teresa Benedykta od Krzyża i św. Tomasz, potrafili ze sobą rozmawiać i osiągnąć – już tutaj na ziemi – wspólne stanowisko.

„Edith Stein Jahrbuch” 2008 stanowi ważny przyczynek dla wszystkich zajmujących się życiem i dziełem Edyty Stein. Jest on tym bardziej cenny, że skłania do zamyślenia nad przyszłością, którą należałoby kształtować na dojrzałej osobowości i miłosnej mądrości Współpatronki Europy.

ks. Jerzy Machnac

Edith Stein Jahrbuch 2009, Echter, Würzburg 2009, s. 237.

Spis treści nowego „Rocznika Edyty Stein” przedstawia się następująco: *Słowo redaktora* (s. 7-8), (1) dokumentacja: H. Conrad-Martius, *Jezus wśród umarłych* (s. 9-52), (2) biografia: U. Dobhan, *Od „radykalnej niewiary” do „prawdziwej wiary”* (s. 53-84); C. Rastoin, *Pozbawiony państwa uciekinier zostaje Francuzem i założycielem klasztoru. R. Walzer OSB w latach 1936-1944* (s. 85-126); (3) filozofia: B. Beckmann-Zöller, *Filozofia osoby E. Stein i A. Reinacha* (s. 127-153), Ch. Betschart, *Co to jest siła życiowa? Teoriopoznawcze założenia E. Stein w pracy „Psychische Kausalität”* (cz. 1), (s. 154-184); (4) duchowość: H. Klutening, *„Fiat voluntas tua” – naśladowanie bez pytania: dokąd? Św. Teresa Benedykta od Krzyża* (s. 185-197), H. Koch, *Kazanie o Edycie Stein podczas nabożeństwa z okazji Dnia Katolickiego, wygłoszone w Osnabrück 23 maja 2008 roku* (s. 198-200); (5) bibliografia: *Edyta Stein 2008* (s. 201-205); (6) recenzje (s. 205-226); (7) ogłoszenia i informacje (s. 227-236); dane o autorach.

W przedstawionym wyżej spisie treści przewijają się nazwiska H. Conrad-Martius, A. Reinacha, R. Walzera. Są to osoby, które w sposób bezpośredni i znaczący wpłynęły na kształt życia i myśli Edyty Stein. H. Conrad-Martius była związana z Edytą Stein najgłębszą przyjaźnią. A. Reinach był dla niej nie tylko nauczycielem fenomenologii, czyli metody badań ukierunkowanej na istotę. Ten sposób filozofowania wpłynął na zmianę postawy życiowej zarówno jego, jak i wielu młodych fenomenologów. Podczas urlopu z frontu pierwszej wojny światowej przyjął razem ze swoją żoną Anną sakrament chrztu świętego. Chciał resztę życia poświęcić fenomenologii religii. Zginął w roku 1917. To właśnie podczas spotkania z Anną Reinach Edyta Stein przeżyła po raz pierwszy „moc Krzyża”, będącą dla niej „dowodem prawdy religii chrześcijańskiej”. Wtedy właśnie załamała się jej niewiara i Edyta otworzyła się na wiarę, w której promieniował Chrystus w tajemnicy Krzyża. Z kolei R. Walzer, w latach 1918-1937 opat klasztoru Benedyktynów w Beuron, spotkał się z Edytą Stein w roku 1928, był jej kierownikiem duchownym i mentorem. W jednym z listów napisał o Edycie Stein, że należy ona do największych kobiet w Niemczech, że rzadko spotykał dusze podobne do niej, które zgromadziły w sobie tak wiele i tak wspaniałych przymiotów.

W zamieszczonym wyżej spisie treści pojawiają się tematy kluczowe dla życia i twórczości Edyty Stein: „radykalna niewiara”, „prawdziwa wiara” i „mistyczne przeżycie”. „Radykalna niewiara”, czyli ateizm młodości Stein, bazuje – zdaniem U. Dobhana – na pysze, na poczuciu intelektualnej wyższości nad pozostałymi studentami, na wstydzie wobec braku wykształcenia matki i jej spracowanych dłoni, na przekonaniu o sile własnego intelektu, zdolnego do zgłębienia ostatecznych tajemnic bytu. „Prawdziwa wiara” jest wyznaniem Kościoła katolickiego wobec wyznania kościoła protestanckiego.

Czas studiów Edyty Stein w Getyndze jest nie tylko czasem jej „radykalnej niewiary”. Poczucie intelektualnej wszechmocy zaczyna się w niej chwiać, co zaznaczy się na ostatnich stronach jej pracy doktorskiej i pracy: *Psychische Kausalität*, w której pojawia się pojęcie „siły życiowej”, bazujące – w przekonaniu Ch. Betscharta – na doświadczeniu mistycznym, u którego podstaw leżą „duchowe narodziny”.

Mistyka Edyty Stein jest i pozostanie tajemnicą jej osobistego przeżywania spotkania z Jezusem Chrystusem, wyrażoną słowami: *secretum meum mihi*. Nie jest to mistyka spektakularna, brak w niej wizji i objawień. Jest natomiast głębia naśladowania Jezusa, o czym wspomina w biografii: „Jeśli nasze życie nie polega na naśladowaniu Chrystusa,

wtedy nie ma żadnej wartości”. H. Klüeting umieszcza mistykę Edyty Stein w ramach teologii naśladowania.

Życie Edyty Stein – jak uważa bp H. Koch – daje podwójną odpowiedź na pytanie, w jaki sposób można odczuć, doświadczyć, spostrzec Boga. Pierwsza odpowiedź leży na płaszczyźnie filozofii klasycznej. Bóg jako Stwórca jest inny, większy od stworzenia, dlatego można o Bogu-Absolucie mówić tylko w sposób analogiczny. Druga odpowiedź bazeje na przeżyciu podmiotu. Człowiek doświadcza Boga wtedy, gdy zdaje się na Niego, kiedy Bóg jest rzeczywistością jego życia. Kiedy człowiek odważy się na życie z Bogiem, wtedy też Go doświadczy.

Trzy studentki E. Husserla: H. Conrad-Martius, E. Stein i G. Walther, napisały prace doktorskie z wyróżnieniem. Wszystkie trzy przeszły drogę od deklarowanego ateizmu do prawdy wiary chrześcijańskiej, co wiązało się z radykalną zmianą spojrzenia na świat i postawy życiowej. H. Conrad-Martius – jak wspominałem – łączyła z Edytą Stein przyjaźń na całe życie, można w niej wskazać wymiar ludzki, religijny i filozoficzny. O ich wspólnym kryzysie duchowym H. Conrad-Martius pisze następująco: „Szliśmy po wąskiej grani obok siebie, czekając na chwile Bożego powołania. I ono nastąpiło, powiodło nas w wyznaniowo odmiennych kierunkach. Tutaj chodziło o decyzje, w których ostateczna wolność człowieka, dzięki której zostaje on jako stworzenie podniesiony do rangi osoby, zostaje złączona w sposób nie do rozwikłania dla ludzkich oczu z powołaniem Bogu, któremu należy być posłusznym”. Dla H. Conrad-Martius droga powołania wiodła do liberalnego protestantyzmu wspólnoty ewangelickiej, dla Edyty Stein – do Kościoła katolickiego. I tutaj szczególnie, świadczący o ich przyjaźni i niezależności, wzajemnym oddaniu i zachowaniu własnej osobowości. Za kościelną dyspensą protestantka H. Conrad-Martius mogła być matką chrzestną Edyty Stein. Jako biała szata chrzcielna służyła jej pelerynka sukni ślubnej matki chrzestnej.

H. Conrad-Martius zdecydowanie opowiedziała się za fenomenologią ontologiczną, wbrew Mistrzowi, który jednoznacznie uprawiał fenomenologię transcendentálną. Pierwszy nurt miał charakter realistyczny, drugi – idealistyczny. Dzięki określonej metodzie E. Husserl doszedł do sfery absolutnego istnienia, ale w sensie zupełnie innym niż istnienie Boga. H. Conrad-Martius uważała, że nie można naruszać tak esencjalnej, jak i egzystencjalnej zawartości fenomenu, ponieważ realność sama z siebie usprawiedliwia swoje istnienie. W jednej ze swoich prac wyraża tezę, że bez substancjalności nie ma prawdziwej rzeczywistości; bez rzeczywistości nie ma prawdziwej, wewnętrznej przygodności; bez przygodności nie ma zaś stworzonności; bez stworzonności nie jest możliwe stworzenie, nie jest możliwy grzech, nie jest możliwe zbawienie. Wierność rzeczywistości prowadzi ją do badań o charakterze metafizycznym, do których nawiązuje i z którymi dyskutuje E. Stein. I teraz mamy do czynienia z sensacją: odkryciem w zbiorach Edyty Stein pracy H. Conrad-Martius *Jesus unter den Toten. Eine Phantasie in Scenen*, uchodzącej za zaginioną. Po raz pierwszy publikowana – dzięki staraniom E. Avé-Lallemanta i J. Feldesa – praca, składa się z ośmiu scen: pierwsza poświęcona jest spotkaniu Jezusa z dobrym łotrem w królestwie cienia; druga – rozmowie Jezusa z kusicielem w postaci śmiertelnego ducha; trzecia – obecności Jezusa z dobrym łotrem w Hadesie; czwarta – spotkaniu Jezusa z Aleksandrem Wielkim; piąta – obecności Jezusa i dobrego łotra w krainie rajskiej szczęśliwości; szósta – przebywaniu Jezusa i dobrego łotra na progu piekieł; siódma – pobycie Jezusa i dobrego łotra w niebie; ósma scena opisuje spotkanie Jezusa z Adamem w centrum królestwa zmarłych.

Opublikowana praca H. Conrad-Martius rzuca nowe światło na jej życie duchowe i twórczość filozoficzno-literacką. Jednocześnie ukazuje jej duchowe, literackie i filozoficzne powiązania z twórczością Edyty Stein. W wydanym właśnie tomie 19 *Dziel wszystkich Edyty Stein* (ESGA): *Geistliche Texte I*, Freiburg 2009, we *Wprowadzeniu* U. Dobhan zwraca uwagę na szerokość tematyczną i różnorodność literacką twórczości Edyty Stein: oprócz prac ściśle filozoficznych posiadamy jej prace o charakterze studiów historycznych i etycznych, jak również teksty będące modlitwami, rozważaniami duchowymi, pisanymi prozą i wierszem, tłumaczeniami, sztukami teatralnymi.

Na zakończenie trzeba pogratulować wszystkim, którzy przyczynili się do tak udanego „Rocznika Edyty Stein” 2009, a wszystkich zainteresowanych zachęcić do studiów i pogłębiania zarysowanych tam problemów. Bogata bibliografia za rok 2008 wskazuje na rosnące z każdym rokiem zainteresowanie na całym świecie dziedzictwem Edyty Stein. W tym kontekście trzeba powiedzieć: szkoda! Szkoda, że nikt nie pisze do „Rocznika” o wydarzeniach związanych z życiem i twórczością Edyty Stein mających miejsce w Polsce. A dzieje się bardzo wiele. Oto trzy przykłady: 1) Edyta Stein – s. Teresa Benedykta od Krzyża została ogłoszona przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów patronką miasta Lublińca. Przygotowania do tej uroczystości zostały zawarte w dwóch tomach, zredagowanych przez ks. A. Pyttlika, *Szukając Mistrza*, t. 1: *Lublinieckie ślady św. Teresy Benedykty od Krzyża*, Lubliniec 2008, ss. 159; oraz t. 2: *Życie – duchowość – przesłanie Edyty Stein. Wykłady w Roku Świętej w Lublińcu*, Lubliniec 2008, ss. 150; 2) Centrum Badań im. Edyty Stein działające od roku 2003 przy Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, wydaje na bardzo wysokim poziomie merytorycznym „Zeszyty Naukowe”, 3) Towarzystwo im. Edyty Stein we Wrocławiu prowadzi od roku 1989 bogatą działalność w duchu Edyty Stein na polu dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, porozumienia polsko-niemieckiego oraz wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego. Działalność ta została zauważona i uhonorowana w roku 2006 nagrodą specjalną Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego Kazimierza M. Ujazdowskiego oraz Nagrodą Kulturalną Śląska Kraju Związkowego Dolnej Saksonii.

ks. Jerzy Machnacz

OMÓWIENIA I RECENZJE

VI Walne Zebranie Bibliistów Polskich XLVII Sympozjum Stowarzyszenia Bibliistów Polskich (Olsztyn, 22-24 IX 2009)

Dwudziestego drugiego września br. w Wyższym Seminarium Duchownym w Olsztynie odbyło się szóste Walne Zebranie Bibliistów Polskich. Po otwarciu zebrania przez prezesa SBP, ks. prof. Waldemara Chrostowskiego, zgromadzeni bibliści wspomnieli zmarłych w 2009 roku członków SBP: śp. ks. prof. Juliana Warzechę z UKSW i śp. ks. prof. Stanisława Pisarka z UŚI. Następnie przystąpiono do realizacji celu walnego zebrania, jakim była akceptacja przedstawionego przez prezesa SBP, ks. prof. W. Chrostowskiego, sprawozdania z działalności Stowarzyszenia Bibliistów Polskich w roku 2008/2009 oraz sprawozdania finansowego za miniony rok, przyjęcie nowych członków do SBP, a także przyznanie w głosowaniu tajnym (97 głosujących) honorowego członkostwa SBP ks. doc. dr. hab. Jerzemu Chmielowi. Czas walnego zebrania wypełniły dyskusje nad sprawozdaniami przedstawionym przez prezesa SBP, nad kierunkami prac SBP i nad przygotowaniem do jubileuszu pięćdziesięciolecia stowarzyszenia (przypadającego w 2012 roku).

Nazajutrz, 23 września, obrady XLVII Sympozjum Bibliistów Polskich poprzedziła koncelebrowana w kaplicy seminaryjnej Msza św. pod przewodnictwem abp. Edmunda Piszczka, który także wygłosił homilię, opierając ją na odczytany tekście słowa Bożego.

Pierwsze dwa wykłady wygłoszone w ramach pierwszej sesji związane były z trwającym Rokiem Kapłańskim: ks. dr hab. Dariusz Dziadosz przedstawił temat: *Urząd kapłański do powstania monarchii*, wskazując na stopniowe formowanie się tego urzędu od sprawowania czynności ofiarniczych przez seniora rodu aż do formalnego utworzenia funkcji kapłana; ks. prof. dr hab. Waldemar Rakocy CM omówił na podstawie NT temat: *Wybraństwo jako kategoria zbawcza według Rz 9*.

Podczas drugiej sesji zebrani wysłuchali referatu ks. prof. dr. hab. Antoniego Troniny: *Księga Hioba – spór o istotę teologii*. Zdaniem prelegenta kluczem do zrozumienia przedstawionego w Biblii Bożego działania względem człowieka jest wolność Boga.

Komunikat dr Barbary Strzałkowskiej *Dwa oblicza żony Hioba – Biblia hebrajska i Biblia grecka* porównywał zwarty, krótki tekst Hi 2,9 z jego rozwiniętym tłumaczeniem greckim, wskazując, że jest on rodzajem parafrazy tekstu hebrajskiego. Prelegentka dodała, że apokryf aleksandryjski jeszcze bardziej niż tekst grecki rozwija wersety Hi 2,9, dodając wątek troski żony Hioba o męża.

Sesja trzecia objęła dwa referaty: 1) ks. prof. dr. hab. Henryka Witczyka, który w opracowaniu: *Moralność objawiona – źródła i wezwania* omówił dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Biblia a moralność*. Prelegent wymienił także wezwania, jakie wynikają z omówionego dokumentu. 2) Prof. dr hab. Michał Wojciechowski przedsta-

wił temat: *Etyka Księgi Judyty*. Problem nieetycznego postępowania Judyty podsumował o. Jan Bernard Bocian, przypominając, że w okresie wojny agent danego państwa często postępuje niezgodnie z etyką i nie uważa się tego za złe czy karygodne.

Podczas sesji czwartej ks. dr hab. Artur Malina powrócił do dokumentu PKB *Biblia a moralność* i rozważał *Możliwości i ograniczenia podejścia kanonicznego do tekstów biblijnych w dokumencie PKB „Biblia a moralność”*. Następnie dr Marcin Majewski w swoim komunikacie: *Bibliistyka w Internecie. Projekt www.orygenes.org.blogspot.com na tle biblijnych zasobów internetowych* zaprezentował zasoby bibliograficzne tego projektu.

Piąta sesja sympozjum zawierała referat ks. dr. hab. Zdzisława Żywicy, będący szeroką analizą tekstu Mt 24,1-41: „*Ocalany*” *Kościół w Izraelu znakiem paruzji Jezusa i wypełnienia się wieków* oraz komunikaty: dr. Wojciecha Koska: *Jezus jako Anathema (1 Kor 12,3) w świetle „Didache” 16,5 w tłumaczeniu Anny Świderkówny* i ks. dr. Cezarego Korca: *Jaka egzegeza patrystyczna? Przypadek: reguła wiary*.

Zapowiedź następnego sympozjum w 2010 roku (w Katowicach) zakończyła XLVII Sympozjum Biblistów Polskich w Olsztynie. W sympozjum brali udział także stowarzyszeni w SBP bibliści innych wyznań religijnych (SBP liczy ponad 250 członków zwyczajnych). Sympozjum towarzyszyły stoiska polskich wydawnictw biblijnych. Uczestnicy mieli także możliwość zwiedzenia katedry olsztyńskiej i części Starego Miasta.

s. Ewa J. Jezierska OSU

Magazyn tekstów do publikacji naukowych

Od lat opracowuję teksty źródłowe, aby można było szybko znaleźć materiał do publikacji naukowych. Tutaj w skrócie przedstawiam system mojej pracy, licząc, że znajdzie współpracowników i naśladowców.

- I. Magazyn nr 1: Mieści się w nim tekst opracowany w sposób tradycyjny oraz teksty różnych dokumentów.
- II. Magazyn nr 2 tworzony jest w następujący sposób:
 1. Teksty z magazynu nr 1 dzielone są na części po kilka linijek i opatrywane informacjami dotyczącymi publikacji, z których tekst pochodzi.
 2. Obróbka tekstu: fiszka, która ma być poddana obróbce przeniesiona zostaje do specjalnie na to przeznaczonego, pustego pliku.
 - a) Postawienie umownego znacznika na początku fiszki, np. krzyżyka. Po nim dana jest spacja oddzielająca znacznik od tekstu fiszki.
 - b) Kopiowanie tekstu w odpowiedniej ilości
 - c) Opatrywanie tekstów tytułami. Na początku każdego tekstu, po znaczniku a przed właściwym tekstem trzeba napisać zdanie lub równoważnik zdania, lub przynajmniej jedno słowo. Tytuły rozpoczynają się od poszczególnych słów wyjętych z tekstu, po kolei. Każde z tych słów służy do sporządzenia kolejnego tytułu. Pierwsze słowo musi być rzeczownikiem w mianowniku. Dlatego przymiotniki, czasowniki i inne części mowy są zamieniane odpowiednio na rzeczownik, np. latał – latanie, smutny – smutek, chodząc – chodzenie itp. Jest to kwestia umowna, powinna być po prostu konsekwencją w zamienianiu.

3. Zaznaczenie całości („zaznacz wszystko”), skopiowanie i przeniesienie całości do pliku stanowiącego magazyn nr. 2. Plików tych może być wiele.
4. Gdy jest odpowiednia ilość materiału, materiał zostaje posortowany (w ikonce „tabela” jest polecenie „sortuj”).
5. Utworzony zostaje folder pełniący rolę magazynu nr 2. Jest w nim tyle plików ile liter alfabetu. Nazwane są poszczególnymi literami alfabetu. Każdy z nich zawiera różne fiszki, których tytuł zaczyna się od słowa na daną literę. Np. plik „a” ma wszystkie fiszki, których pierwszy wyraz (po krzyżyku) zaczyna się na literę „a”. Powstał w ten sposób wielki słownik.
6. Tematy nowych publikacji są generowane przez pierwsze słowo tytułów fiszek. Można je nazwać monografiami. Trzeba tylko odpowiednio sformułować temat, według własnego pomysłu. Np. słowo „Absolut” może posłużyć do sformułowania tematu: „Rozumienie słowa ‘absolut’ w filozofii współczesnej”, „Rola absolutu w teologii”, itp.

III. Magazyn nr 3

7. W pliku roboczym pozostały fiszki opatrzone tytułami, a których uczyniono kopię przeznaczoną do magazynu nr 2. Całość jest zaznaczona (zob. punkt 2.3).
8. Obróbka tekstu:
 - a) Dla ułatwienia pracy ikonki „wklej” i „zamień” zostają przeniesione na pasek roboczy i ustawione tuż obok siebie. Poprzez działanie myszką lub klawiszami (łatwiej myszką) będzie stosowana technika, którą zatytułowano: „wklej, zamień”.
 - b) Kliknięcie ikonki „zamień” powoduje pojawienie się odpowiedniej planszy.
 - c) W okienku „znajdź” umieszczony zostaje znaczek umowny, który znajduje się przed fiszkami (np. krzyżyk).
 - d) w okienku „zamień na” wpisywane będą po kolei wszystkie słowa wyjęte z tekstu, które (zamienione na rzeczownik w mianowniku) rozpoczynają poszczególne tytuły fiszki. Tak więc najpierw umieszczone zostaje pierwsze słowo. Dla przejrzystości po słowie dna jest spacja i myślnik (kreska).
 - e) Następuje zamknięcie okienka. Zamiast znaczków tekście pojawiło się wpisane słowo, które jest oddzielone od następnego słowa myślnikiem.
 - f) Kliknięcie ikonki „wklej” powoduje pojawienie się tekstu wyjściowego (ze znaczkami).
 - g) Ponawiana jest operacja opisana od punktu „b”, czyli kliknięcie ikonki „zamień”, zapisanie następnego słowa, zamknięcie i znowu kliknięcie ikonki „wklej”. Czynimy tak z wszystkimi słowami rozpoczynającymi tytuły fiszek w tekście wyjściowym.
 - h) Całość zostaje zaznaczona, wycięta (!) i przeniesiona do magazynu nr 3. Uwaga, powstało wiele kopii tej samej fiszki, ale nazwa całościowa (kombinacje tytułów z słowami przed myślnikiem) za każdym razem jest inna. Gdyby było nawet kilka tysięcy kopii, to nigdy nazwa się nie powtórzy, będzie się różniła od innych przynajmniej jednym wyrazem.
9. Plik w magazynie nr 3 zostaje posortowany.
10. Gdy nazbiera się duża ilość materiału trzeba go uporządkować.
 - a) Fiszki w magazynie nr 3 opisane są w następujący sposób: każda z nich posiada najpierw oddzielne słowo, następnie jest myślnik i tytuł.

- b) Tworzone są oddzielne foldery dla każdej litery alfabetu w taki sposób, że w folderze „a” znajdują się wszystkie fiszki, których pierwsze słowo (przed myślnikiem) zaczyna się na literę „a”.
 - c) W każdym folderze tworzone są pliki, według liter alfabetu. W odpowiednim pliku znajdują się fiszki, których tytuł (po myślniku) zaczyna się na daną literę, np. w pliku „a” znajdują się fiszki, których tytuł zaczyna się na literę „a”.
 - d) Okazuje się, że teksty wyznaczane przez parę słów oddzielonych myślnikiem są za każdym razem inne. Nie zdarza się aby były dwa takie same teksty (dwie takie same fiszki) w zestawie wyznaczonym przez daną parę słów.
11. 5. Tematy publikacji generowane są przez dwa słowa: przed i po myślniku. Np. absolut – człowiek, albo absolut – nieskończoność, itp. Można z nich ułożyć tytuły takie jak np. „Człowiek jako absolut w filozofii współczesnej”, „Nieskończoność absolutu”, itp. Powstać może w ten sposób bardzo dużo tematów, nawet kilka milionów. Może się okazać, że w magazynie nr 3 jest niewiele fiszek, które rozpoczynają tak samo, ale będzie też wiele różnych tekstów, które rozpoczynają się od tych samych słów. Każda para słów, przedzielonych myślnikiem, gromadzi materiał wystarczający do napisania artykułu, albo nawet książki.

Uwaga:

1. W ciągu godziny „obróbki” można napisać: 1 stronę w magazynie nr 1, ok. 100 stron w magazynie nr 2 oraz dziesięć tysięcy stron w magazynie nr 3.
2. Program może być tworzony w ściśle określonej dziedzinie (filologia, historia, prawo, teologia, itd.), albo do wszystkiego. Najlepsze rezultaty są, gdy powstaje zespół ludzi z różnych dziedzin, którzy ustalają reguły gry. Ważne jest np. aby kodować publikacje wyjściowe w jednolity sposób, aby ktoś po raz drugi nie opracowywał tekstu, który już opracował ktoś inny, itp. System może być nawet przyjęty przez wszystkich na całym świecie. Musi być wtedy precyzyjna koordynacja.
3. System tworzony jest w jednym języku. W każdym języku osobno, według tych samych zasad.

O. Piotr Liszka CMF

CH. MEISTER, *Introducing Philosophy of Religion*, Routledge, London – New York 2009, ss. 241

Bez wątpienia religia jest jednym z fenomenów, które nieodłącznie towarzyszą człowiekowi od zarania jego dziejów. Wraz z filozofią, naukami eksperymentalnymi, moralnością i sztuką stanowi fundament tego, co potocznie zwykło nazywać się kulturą. Rozumienie pytań, które stawia, i odpowiedzi, których udziela, znajomość jej struktury i podstawowych elementów, wierzeń i praktyk jest ważnym elementem drogi człowieka do zrozumienia samego siebie, do odkrycia i uchwycenia sensu wszystkiego, co istnieje. Religia jest także jednym z czynników sprawczych wielu zjawisk społecznych i politycznych współczesnego świata. Ich właściwa ocena domaga się kryteriów opartych na dogłębnej znajomości przynajmniej najważniejszych systemów religijnych. Opracowanie adekwatnych kryteriów jest praktycznie niemożliwe bez pomocy narzędzi filozoficznych. Filozofia z kolei w swoich dociekaniach, mających za przedmiot religię, obejmuje refleksję liczącą wiele wieków rozwoju. Wszystko to tworzy dość rozległy

i skomplikowany labirynt informacji. Aby sprawnie się w nim poruszać, trzeba mieć dobrego przewodnika. Właśnie książka Ch. Meistera *Introducing Philosophy of Religion* może nam za takowy przewodnik z całą pewnością posłużyć. Jest ona w miarę systematycznym wprowadzeniem do filozofii religii. Publikacja stanowi owoc dwudziestoletniej pracy profesora filozofii z Bethel College w Indianie (Stany Zjednoczone). Jak czytamy w przedmowie, autor stawia sobie za cel proste i przejrzyste wprowadzenie w problemy należące tradycyjnie do sfery filozofii religii, nie stroniąc przy tym także od bardziej współczesnych teorii i rozwiązań. Obok klasycznych znajdziemy tu także kwestie, których zrozumienie będzie wymagało swego rodzaju sprawności interdyscyplinarnej oraz znajomości osiągnięć współczesnej nauki. Mimo to w odróżnieniu od obszernej publikacji *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* (London – New York 2007), której autor był jednym z redaktorów, obecna książka nie przestaje być rodzajem podręcznika dla początkujących. Prezentując różne stanowiska, autor zgodnie z uczynionym we wstępie założeniem nie stara się opowiadać za którymkolwiek z nich. Ostateczny wybór pozostawia czytelnikowi, któremu dodatkowo wskazuje dalsze możliwości zgłębiania przedstawionych zagadnień.

Rozdział pierwszy otwierają wstępne precyzacje terminologiczne dotyczące pojęcia religii i filozofii religii, a także rozważania na temat znaczenia wierzeń i praktyk religijnych. W tym kontekście autor umieszcza też wykaz wydarzeń i osób mających niepomierne znaczenie dla rozwoju filozofii religii. W rozdziale drugim znajdujemy zestawienie najważniejszych prawd wiary pięciu największych religii świata. Wobec wykluczającego się wzajemnie charakteru niektórych z nich autor zastanawia się tu nad możliwością rozwiązania sprzeczności na płaszczyźnie filozoficznej. W tym kontekście rozważa problem kryteriów wartościowania tzw. prawd wiary. Wymienia przy tym pięć bardzo praktycznych zasad, za pomocą których można pokusić się o ocenę wartości poszczególnych systemów religijnych. Są to: logiczna spójność, koherencja całego systemu wierzeń, niesprzeczność z wiedzą pochodzącą z obszarów innych niż religia, udzielenie sensownej odpowiedzi na fundamentalne pytania ludzkie, egzystencjalna wiarygodność. Powyższe zasady bardziej niż cokolwiek innego należy traktować jako wstęp do dyskusji o tolerancji religijnej, którą to kwestię autor porusza na zakończenie swoich rozważań w tej części książki.

W centrum każdej religii stoi zbiór twierdzeń dotyczących istnienia i natury Rzeczywistości Ostatecznej. Zagadnienie to zostało podjęte w rozdziale trzecim w formie prezentacji dwóch zasadniczych koncepcji. Z jednej strony Bóg jako absolutny stan bytu (hinduizm i buddyzm), z drugiej zaś Bóg jako byt osobowy (judaizm, chrześcijaństwo, islam). Autor zastanawia się tu także nad logiczną spójnością zasadniczych atrybutów przypisywanych tradycyjnie Absolutowi (konieczność, wszechmoc, wszechwiedza, wieczność, niezmiennność). W kolejnych rozdziałach (IV, V, VI) zostały omówione różne sformułowania zasadniczych argumentów za i przeciw istnieniu Boga. Spośród argumentów kosmologicznych przedstawiono trzy afirmujące: z przygodności, z racji dostatecznej i dowód *kalam*, jak również jeden negujący istnienie Boga. Z grupy argumentów teleologicznych opracowane zostały: wersja W. Paleya, precyzyjnego dostrajania (*fine-tuning*) oraz inteligentnego projektu W. Dembskiego i M. Behego. Argument ontologiczny poznajemy w wydaniu św. Anzelma z Canterbury oraz współczesną jego wersję A. Plantingi. Prezentację każdego z argumentów uzupełnia także przedstawienie zarzutów pod adresem najczęściej krytykowanych kroków dowodu.

Innym obok istnienia i natury Boga dość złożonym problemem jest zagadnienia zła, któremu autor poświęca w całości rozdział siódmy. Po wstępnych rozróżnieniach (zło fizyczne, zło moralne) rozpatruje problem zła z dwóch perspektyw: teoretycznej, gdzie przedstawia trzy rozwiązania (logiczne, probabilistyczne i argument W. Rowe'a), oraz egzystencjalnej, na której rysuje trzy teodyce (augustyńską, irenejską oraz opartą na procesualizmie). Ponieważ religia funkcjonuje w tym świecie i jest jednym z elementów tworzącej go kultury, stąd też następny rozdział przynosi próbę ujęcia stosunku religii do współczesnej nauki, a w tym kontekście kwestię racjonalności wiary (problem fideizmu, W. Jamesa woli wiary, zakładu Pascala i tzw. reformowanej epistemologii). Istota i formy doświadczenia religijnego stały się przedmiotem rozważań w rozdziale dziewiątym. Tutaj także podjęto próbę krytycznej oceny jego obiektywnej wartości i przydatności w uzasadnieniu roszczeń religijnych. Pytanie o istnienie duszy ludzkiej, jej nieśmiertelność i ewentualne losy po śmierci – innymi słowy, pytanie o kształt człowieczej nadziei – znalazło swoje miejsce w dziesiątym i ostatnim rozdziale książki.

Książka jest tak skonstruowana, by umożliwić czytelnikowi w miarę szybkie uchwycenie istoty każdego poruszanego w niej problemu. Autor stara się operować prostym i nieskomplikowanym językiem, unikając przy tym technicznego żargonu filozoficznego. Pytania do dyskusji, umieszczone na końcu każdego rozdziału, umożliwiają czytelnikowi nie tylko swego rodzaju powtórkę, ale także twórczą syntezę materiału. Podobne zadanie spełniają podsumowania, w których autor raz jeszcze wraca do kluczowych pojęć, argumentów i teorii. Tekst obfituje w liczne odnośniki biograficzne i rzeczowe, przybliżające osoby myślicieli, z których poglądami czytelnik spotkał się w tekście, oraz proste i zwięzłe definicje najważniejszych pojęć. Obok spisu literatury, polecanej w celu dalszego studiowania wybranych problemów, na końcu każdego rozdziału autor umieszcza spis najważniejszych jego zdaniem stron internetowych, gdzie można znaleźć artykuły, streszczenia oraz inne odnośniki tak do poruszanych w książce tematów, jak i nieomówionych w niej pokrewnych kwestii. Cenne uzupełnienie prezentowanej książki stanowi zredagowana przez tegoż autora obszerna antologia tekstów z filozofii religii: Chad Meister (red.), *The Philosophy of Religion Reader*, Routledge, London – New York 2009, ss. 718. W dziesięciu sekcjach, zaopatrzonych odpowiednim wprowadzeniem, zgromadzono fragmenty najważniejszych dzieł, stanowiących źródła problematyki omawianej w recenzowanej publikacji.

Książka Ch. Meistersa jest dla polskiego czytelnika nie tylko doskonałą okazją do zapoznania się z elementarnymi zagadnieniami z dziedziny filozofii religii, ale stanowi także możliwość wejścia w nieco odmienny sposób myślenia dydaktycznego. Dla studentów to bez wątpienia podręcznik, dla nauczycieli ciekawa pozycja dydaktyczna, dająca wgląd w świat autorów i publikacji angielskojęzycznych. Wraz z towarzyszącą jej antologią tekstów stanowi bez wątpienia ciekawą propozycję wydawniczą.

Ks. Mirosław Kiwka

ANDRZEJ MARYNIARCZYK, K. STĘPIEŃ (red.), *Spór o rozumienie filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, ss. 368

Spór o definicję, cele i metody filozofii jest niemal tak długi jak historia jej rozwoju. Pomimo upływu czasu rozumienie filozofii pozostaje nadal pytaniem otwartym, pytaniem, na które można udzielić wiele odpowiedzi tak w sensie historycznym, jak i sys-

tematycznym. Katedra Metafizyki KUL i Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu już po raz jedenasty były gospodarzami Międzynarodowego Sympozjum Metafizycznego z cyklu *Zadania współczesnej metafizyki*. Odbędzie się ono 11 grudnia 2008 roku w Lublinie właśnie pod hasłem *Spór o rozumienie filozofii*. Książka pod takim samym tytułem jest dokumentacją tegoż wydarzenia. Zawiera ona trzy rodzaje zagadnień, zamieszczonych odpowiednio w trzech częściach.

W części pierwszej, zatytułowanej *Filozof i filozofia*, znajdują się wypowiedzi przedstawiające podstawowe sposoby rozumienia filozofii i jej uprawiania. Otwiera ją tekst M.A. Krąpca *O filozofii*, stanowiący zapis ostatniego wykładu, który ojciec profesor wygłosił w ramach seminarium doktoranckiego z metafizyki i antropologii na dwa tygodnie przed śmiercią. W swoich dociekaniach nad istotą filozofii o. Krąpiec podkreśla pewną uwarunkowaną historycznie cechę współczesnego filozofowania, którą określa mianem „logicyzacji poznania”. Charakteryzuje się ona oderwaniem myślenia od poznania, co z kolei pociąga za sobą odrealnienie refleksji filozoficznej. W ten sposób filozofia, miast być fundamentalnym namysłem nad światem realnie istniejących rzeczy i osób, staje się spekulacją konstruuującą rzeczywistość na kanwie wytworzonych przez umysł idei. W kolejnym artykule autorstwa A. Maryniarczyka pt. *Dlaczego filozofia realistyczna? (Od Arystotelesa do Krąpca i z powrotem)* została podjęta problematyka arystotelesowskiej definicji filozofii oraz jej deformacji wynikających zarówno z błędnych tłumaczeń tekstów Stagiryty, jak i z ich mylnych interpretacji. Postulat konieczności powrotu do właściwego pojmowania metafizyki i jej ponowne sformułowanie przez M.A. Krąpca, jak również wskazanie podstawowych właściwości filozofii realistycznej stanowiły logiczną konsekwencję poszukiwania odpowiedzi na postawione w tytule pytanie. Mistrz, szkoła i dzieło – to trzy pojęcia, wokół których ogniskują się rozważania I. Zielińskiego w jego artykule *Rola mistrza i szkoły w filozofii*. Autor, czerpiąc obficie z greckiej starożytności i ze średniowiecza, jak też nawiązując do tekstu encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, rysuje postać mistrza jako tego, który osiągnął relatywnie najwyższy stopień sprawności intelektualnej w odkrywaniu najgłębszych prawd o świecie oraz najwyższy stopień egzystencjalnego zbliżenia do poznanej prawdy. Mistrz o takich kwalifikacjach staje się założycielem i kamieniem węgielnym szkoły filozoficznej, której zasadniczym celem staje się wspólnotowe dążenie do odkrywania prawdy obiektywnej. Odkrywanie to powinno się odbywać w atmosferze otwarcia, ale i konfrontacji z poszukiwaniami innych środowisk. Wspólne poszukiwanie prawdy prowadzone przez szkołę pod kierunkiem mistrza przynosi owoce w postaci dzieła. W przypadku lubelskiej szkoły filozoficznej – podkreśla I. Zieliński – jest nim *Powszechna encyklopedia filozofii*. B. Wald w artykule *Najpierw pewność. Zagubienie rzeczywistości we współczesnej filozofii realistycznej* upatruje przyczynę wskazanego w tytule zagubienia rzeczywistości głównie w odejściu od preferowanego przez Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu rozumienia filozofii jako badania realnie istniejącego bytu i w skupieniu się zamiast tego na rozważaniach dotyczących bytu możliwego. W ten sposób przedmiotem filozofii stało się nie to, co jest aktualne, ale możliwość konstruowana apriorycznie przez operacje filozofującego rozumu. Owo przekształcenie autor ukazuje na przykładzie koncepcji *Lebenswelt* W. Diltheya, idei *Dasein* M. Heideggera, rozwiązań fenomenologicznych E. Husserla i M. Schelera, utopizmu E. Blocha czy wreszcie krytycznej teorii Th. Adorno. Niejako na przedłużeniu rozważań B. Walda znajdujemy artykuł B. Kruszewicz-Kowalewskiej pt. *O istocie filozofii. W. Diltheya koncepcja światopoglądu filozoficznego*. Spośród wielu rozumień filozofii prezentowa-

nych przez W. Diltheya autorka skupia się na tym, który wyznaczają dwa pojęcia: światopogląd i życie. W tym kontekście „światopogląd filozoficzny” kształtuje się w zasadzie jako odpowiedź na tajemnicę życia. W tej perspektywie filozofia, niezależnie od swoich uwarunkowań, dąży do sformułowania wszechogarniającej idei, uniwersalnego i powszechnie akceptowanego systemu. Ponieważ wysiłek ten skazany jest na niepowodzenie, stąd też poszukiwanie prawdy filozoficznej według Diltheya powinno się dokonywać w formowaniu autentycznej i reprezentatywnej dla danej epoki postawy wobec życia. W centrum tego usiłowania sytuuje się nie tyle sama filozofia, ile osobowość filozofa. Przedłożenie J. Kozuchowskiego: *Roberta Spaemanna wizja filozofii* prezentuje natomiast istotę refleksji filozoficznej w kategoriach niekończącego się dyskursu wokół pytań ostatecznych. Takie ujęcie filozofii, którego wiele ważnych aspektów znalazło swoje omówienie w tym artykule, sytuuje filozoficzne i metafizyczne poglądy R. Spaemanna w klasycznym nurcie filozofii obok Sokratesa, Platona, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu.

Filozofia czy filozofie? Jedna czy wiele? – odpowiedzi na te pytania poszukiwano w debacie, do której swoim tekstem wprowadzał W. Dłubacz. Składają się na nią cztery wystąpienia dotyczące następujących zagadnień: rozumienie *philosophia perennis*, kryteria dyskursu filozoficznego, zagadnienia celu filozofii oraz wyboru koncepcji filozofii, prezentowane odpowiednio przez H. Jakuszko, H. Kieresia, P. Jaroszyńskiego i A.J. Norasa. Dyskusję zamyka głos o. M.A. Krąpca pod znamienym tytułem *Filozofia i filozofie*.

Część druga publikacji gromadzi refleksje dotyczące wydanej przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu *Powszechnej encyklopedii filozofii*. Temat ten został podjęty z racji publikacji ostatniego, dziewiątego tomu tego dzieła. Jest to więc próba ogarnięcia całości owego niepowtarzalnego w polskiej kulturze przedsięwzięcia. Z zamieszczonych wypowiedzi wynika, że dzieło to w swej klasie plasuje się w czołówce światowych ze względu na zasięg obejmowanej problematyki, ujęcie proponowanych zagadnień oraz sztukę edytorską. Jak podkreśla A. Lekka-Kowalik, na tle czterech największych edycji anglosaskich encyklopedii filozoficznych dzieło środowisk polskich wyróżnia jednoznacznie określone własne stanowisko metafizyczne, obrona filozofii jako naukowej dziedziny racjonalnego poznania, powszechność w wymiarze kulturowo-geograficznym oraz filozoficzne kryteria doboru haseł i ich prezentacja w perspektywie tak historycznej, jak i systematycznej. Wystarczy tu przytoczyć tytuły wygłoszonych referatów, aby zobaczyć ogrom zadań podjętych przez autorów *Encyklopedii*. Należą do nich między innymi: formacja kultury filozoficznej, krzewienie wiedzy encyklopedycznej w filozofii, promocja polskiej myśli filozoficznej, niesienie pomocy środowiskom zagranicznym. Pasjonująca historia powstawania *Encyklopedii*, autorstwa A. Maryniarczyka, napisana ku pamięci przyszłych pokoleń i poniekąd ku pokrzepieniu serc tych, którzy w przyszłości odważą się na podobny wyczyn, zamyka tę część publikacji.

Ostatnia, trzecia część książki, zatytułowana *Wspomnienie o Mistrzu*, stanowi zbiór wspomnień o zmarłym 8 maja 2008 roku o. prof. M.A. Krąpcu, jednym z założycieli lubelskiej szkoły filozoficznej oraz pomysłodawcy i redaktorze naczelnym *Powszechnej encyklopedii filozofii*. Zamieszczone tu świadectwa jego uczniów i współpracowników przywołują ponownie, w kontekście sporu o rozumienie filozofii i prezentacji ostatniego tomu encyklopedii, osobę ojca profesora, który przez pół wieku stał na straży mądrościowego rozumienia filozofii, wolnego od zniewolenia ideologią marksizmu i naporu zmieniających się nurtów postmodernistycznych irracjonalizmów. Wspomnienia A. Maryniarczyka, J. Zdybickiej, bp. I. Deca, J. Wiszniewskiej, B. Pazia, U.M. Żegleń

ukazują znamienne rysy osobowości i bogactwo dorobku o. prof. Krapca. Podkreślano w nich zgodnie, że bardzo wielu parających się filozofią w naszej ojczyźnie zaciągnęło u ojca profesora Krapca dług wdzięczności, który winni spłacać pracą na rzecz pomnażania dorobku kultury polskiej.

Omawiana publikacja stanowi nie tylko dokumentację działalności Katedry Metafizyki KUL i Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, ale daje także jej czytelnikom możliwość niemal bezpośredniego uczestnictwa w doniosłych wydarzeniach i ważnych sporach filozoficznych współczesności.

Ks. Mirosław Kiwka

Joseph Ratzinger/ Benedetto XVI, *Davanti al Protagonista. Alle radici della liturgia*, Cantagalli, Siena 2009, ss. 229.

Wydawca podaje, że autorem jest Joseph Ratzinger / Benedykt XVI. W rzeczywistości umieszczono tutaj po jednym tekście z 1977, 1978, 1988, 1990, 1996, 1998, dwa z 2000, siedem z 2001, po jednym z 2002 i 2003 oraz dwa z 2005 roku. W sumie dwadzieścia tekstów. Wszystkie pochodzą jednak sprzed konklawe, które dało nam Benedykta XVI. Jest to o tyle cenne, że uświadamiamy sobie, iż reforma liturgiczna podejmowana przez obecnego Papieża nie jest koniunkturalnym działaniem w odpowiedzi na żądania jakichś środowisk, lecz wypływa ze spokojnej i dogłębnej refleksji teologicznej, jaką Autor snuł i wypowiadał głośno od dawna.

Teksty są bardzo różnorodne: cztery konferencje, cztery fragmenty różnych książek, trzy passusy z przedmowy do włoskiego wydania *Duch liturgii*, dwa artykuły opublikowane w *Communio*, dwa wywiady dla prasy francuskiej, dwa przesłania, jedna homilia oraz jeden list do Heine-Lothar Bart z 23 czerwca 2003 r.

Spośród dwudziestu tekstów zebranych w tej książce, niemal połowa, bo aż dziewięć (rozdział 3, 7-9, 12-13, 15-16, 18), zostało już wcześniej wydanych w języku polskim. Mianowicie: Rozdział 3 pt. *Gli errori della Chiesa* [Błędy Kościoła] (s. 49-52), to fragment z rozdziału pod takim samym tytułem w książce *Sól Ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Znak, Kraków 1997, s. 150-153.; Rozdział 7 pt. *La struttura della celebrazione liturgica* [Struktura celebracji liturgicznej] (81-94), to artykuł pod tym samym tytułem w: *Eucharystia*, Pallottinum 1986, Kolekcja «Communio» 1 s. 191-200.; Rozdział 8 pt. *Forma e contenuto della celebrazione eucaristica* [Forma i treść celebracji eucharystycznej] (s. 95-110), To artykuł pt. *Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła: forma i treść liturgii eucharystycznej*, w: *Eucharystia*, Pallottinum 1986, Kolekcja «Communio» 1 s.162-174.; Rozdział 9 pt. *Riforma della Riforma* [Reforma Reformy] (s. 111-119) pochodzi z książki pt. *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Znak, Kraków 2005, s. 379-387.; Rozdział 12 pt. *La teologia della liturgia* [Teologia liturgii], opublikowano w «Christianitas» nr 35, 2007, s. 21-35.; Rozdział 13 pt. *Di fronte agli angeli voglio cantarTi* [Wobec aniołów chcę śpiewać Tobie] (s. 149-173), to fragment z książki pt. *Nowa pieśń dla Pana*, Znak, Kraków 2005, s. 201-227.; Rozdział 15 pt. *L'Opera del totalmente Altro* [Dzieło kogoś zupełnie Innego] (s. 183-189), to konferencja wygłoszona 13 lipca 1988 w Santiago do biskupów Chile, którą można znaleźć w dziale „Artykuły” na stronie „Christianitas” (<http://christianitas.pl/?sr=lczytaj&id=63&dz=6&x=6&pocz=0&gr=>); Rozdział 16 pt. *Il coraggio di un vero testimone* [Odwaga prawdziwego świadka] (s. 191-194), w rzeczy-

wistości wstęp do francuskiego wydania książki Klausa Gambera, *La Réforme liturgique en question* znajduje się na stronie „Nowy Ruch Liturgiczny” (<http://nowyruchliturgiczny.blogspot.com/2009/05/kard-ratzinger-wstep-do-ksiazki-ks-k.html>); Rozdział 18 pt. *Un Nuovo Movimento Liturgico* [Nowy Ruch Liturgiczny] opublikowano pt. *Wykład wygłoszony 24 X 1998 w Rzymie z okazji dziesięciolecia Motu Proprio «Ecclesia Dei»*; w: *Christianitas* nr 1/2, 1999, s. 15-22.

Zawsze, gdy czytam teksty Josepha Ratzingera czy teraz Benedykta XVI na temat liturgii, spełnia się moje najgłębsze marzenie, aby liturgiści nie redukowali samych siebie do nędznych „rubrycystów”, którzy zachwycają się znajomością przepisów, a tak mało w ich wypowiedziach głośnego zachwytu nad Bogiem i pokory wobec Jego majestatu. Benedykt XVI jest do tego stopnia wyjątkowy pod tym względem, że może się kiedyś okazać, iż przede wszystkim po to powierzył mu Bóg Piotrową posługę w naszych czasach. Ojciec Święty jest świadomy swego powołania. W słowie wstępnym do polskiego wydania jego „Ducha liturgii” powiada: „za zasadniczy program reformy soborowej można uznać owo przejście od rubryk do nigryk”. To właśnie czynią teksty zebrane w recenzowanej książce.

Nie łatwo przetłumaczyć jej tytuł. Włoskie słowo „Protagonista” oznacza głównego bohatera. To ten, który przewodzi. Jego działanie nadaje sens i kierunek działaniu pozostałych. To ktoś, wokół kogo toczy się cała akcja nawet wtedy, gdy jest on niewidoczny. Podtytuł „U źródeł (dosłownie: u korzeni) liturgii” jasno pokazuje, że wg Ratzingera nie zrozumiało się istoty liturgii, jeśli nie ma się jasnej świadomości, kto jest w niej „Protagonistą”! Okładka książki nadaje tytułowi szczególną głębię. Widzimy na niej przygwożdżoną do krzyża, kurczącą się z bólu dłoń „Protagonisty”.

Można powiedzieć, że rozważania w tej książce obracają się wokół realnej obecności Boga, którą nie możemy dysponować a tym bardziej „posługiwać się” według naszego uznania. Gdy dzisiaj nazbyt chętnie przyznaje się absolutne pierwszeństwo działaniu, gdy nawykło się manipulować rzeczywistością (aż po przesłonięcie „Protagonisty”), albo tak dyskutować o liturgii, jakby nie była *opus Dei*, byle tylko dostarczyć ludziom pożądanych wrażeń i odczuć, Autor pokazuje, jak życie może się zmienić, gdy w centrum naszego działania – nie tylko w sferze społecznej i politycznej, ale również, a wręcz przede wszystkim w sferze kultu – postawimy Boga.

Książka przypomina te elementy liturgii, które czynią ją zwyczajnym („zwyczajny” szafarz jest ważniejszy od „nadzwyczajnego”), ale rzeczywistym punktem odniesienia dla życia tych, którzy ją sprawują. Autor stara się usunąć na dalszy plan to wszystko, co nie pozwala Bogu dojść w celebracjach liturgicznych do głosu i rozblysnąć Boskim, autentycznym blaskiem. Wbrew pozbawionemu teologicznych podstaw powiedzeniu liturgistów-rybrycystów, że liturgia to *actio* a nie *contemplatio* Papież uczy nas dowartościowywać w liturgii kontemplację, dzięki której człowiek staje w obliczu Prawdziwego Głównego-Bohatera-Liturgii, zamiast z siebie robić bohatera i ośrodek akcji liturgicznej.

Ratzinger powiada jednoznacznie: „To nie Kościoła bardziej ludzkiego potrzebujemy, ale Kościoła bardziej Bożego. Tylko wówczas będzie on również bardziej ludzki” (s. 14). Kościół istnieje nie po to, aby nas angażować tak, jak by był tylko jakąś organizacją dobroczynną (...). Kościół musi stać się bramą do życia wiecznego w każdym z nas” (s. 15). Teksty zebrane w tej książce niosą jasne przesłanie: Trzeba zrozumieć, że nie dlatego pojawiają się kryzysy, iż Kościół nie przystosował się dostatecznie do świata. Wprost przeciwnie, kryzysy rodzą się z niedostatecznej obecności Boga w zsekularyzowanym świecie. Również w liturgii za dużo troski o człowieka, a za mało troski o

Boga. Za dużo „wmyślenia” się w prawa i potrzeby człowieka, a za mało przepelniającej serce, pokornej wdzięczności, że w liturgii możemy *stare coram te et Tibi ministrare*. Ztroskanie Benedykta XVI, aby podczas celebracji oczy zgromadzonych skierować na Krzyż Chrystusa nie rodzi się z myślenia nad rubrykami, lecz ze świadomości, gdzie tkwią „korzenie liturgii” z całą głębią ukazane w *Sacrosanctum Concilium*, 7. W takim kontekście staje się jasne, że zarówno liberalne jak integrystyczne nadużycia w liturgii pojawiają się wówczas, gdy przypisuje się przesadne znaczenie czy to Ludowi Bożemu, zapominając, że to Chrystus „przyłącza go do siebie” (KL 7), czy to osobie kapłana, zapominając, że działa on *in persona Christi*. Rzeczywistym „Protagonistą” *par excellence* nie jest zatem ani lud, ani prezbiter, lecz Ktoś nieskończenie większy. Ktoś, czyja obecność wymyka się arbitralnej manipulacji. Ktoś, kto jest i działa nie tylko we wszystkich, ale i ponad wszystkimi. „Postępowości” reformatorów liturgii – ale też „integryzmowi” integrystów – Benedykt XVI przeciwstawia „Reformę Reformy”, przypominając, że Kościół jest żywym organizmem, który rośnie i się zmienia, nigdy jednak nie jest wyłącznym dziełem ludzi „regulowanym poprzez mechanizmy, które można montować i rozmontowywać według własnego upodobania”.

To postawienie Krzyża w centrum celebracji porządkuje też rozumienie liturgii jako przeżycia wspólnotowego. Każde uzmysłowić, że nie jest to celebrowanie przez wspólnotę samej siebie. By świętować wychodzimy bowiem z tego, kim jesteśmy, aby przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie stawać się „synami w Synu”. Wspólnotę liturgiczną tworzy zatem nie samo i jakiegokolwiek „bycie razem” lecz celebracja misterium Chrystusa – celebracja, która nie tylko „wraża” ale też „ureczywistnia uświęcenie człowieka”, a więc celebracja nie tylko w znakach ale też w nas. Fakt „wspólnego” spożywania Wierzy nie jest najważniejszy. Najważniejsza jest ożywiająca każdego i całą wspólnotę duchowość eucharystyczna oraz realizująca się w nas teologia Krzyża. Oto Chrystus – Odwieczne Słowo uniestwia się w ciszy umierania, a ta cisza zapowiada zmartwychwstanie i życie. Boża logika tego misterium domaga się oracji – modlitwy, jako czasu kontemplacji. Tylko ona bowiem może prowadzić do rzeczywistego działania, które nie zwyrodnienie w pragmatyzmie pozbawionym duchowości. Autor zachęca więc, aby w trosce o *actuosa participatio* rozbudzać wewnętrzne poczucie sacrum, gdzie prawdziwym i równoprawnym aktem liturgicznym jest oracja.

Tak oto ponad polemikami rewolucjonistów i konserwatystów liturgicznych, Joseph Ratzinger ukazuje się jako kontemplatyk. Jako człowiek wzruszony i poruszony do głębi pięknem jedyne „Protagonisty” liturgii – Jezusa Chrystusa. Poprzez różnorodne teksty zebrane w tej książce uczy nas patrzeć na Kościół, na jego Tradycję i jego naturę, nie jak na przestrzeń, w której my możemy zaistnieć, lecz jak na miejsce gdzie musimy świadomie, pokornie i realnie przyjmować dar Chrystusa. Bynajmniej nie zamierza obalać reformy Pawła VI, ani powrócić do Mszy Świętej Grzegorza Wielkiego. Tutaj chodzi o coś o wiele głębszego. Oto profesor akademicki i prefekt Kongregacji Nauki Wiary, przyzwyczajony służyć Kościołowi „posługą myślenia” a zarazem człowiek żywej wiary, rozmiłowany od najmłodszych lat w liturgii wchodzi bez lęku, lecz ze świętym drżeniem i z odwagą słowa w wielki nurt ruchu liturgicznego ostatnich stuleci i daje praktyczne wskazania, jak odzyskać niektóre aspekty niezbędne do życia liturgią. Wizja jest jasna i konsekwentna. Proponuje on hermeneutykę reformy, według której Sobór Watykański II w sposób uprawniony wprowadza nowe elementy do Kościoła, ale równocześnie kontynuuje Tradycję katolicką. Autor podkreśla, że Kościół, jako rzeczywistość Bosko-ludzka ma wymiar materialny, który ewoluuje na przestrzeni

historii. Zawsze jednak obowiązującym, koniecznym i niezbędnym punktem odniesienia jest to, że Kościołem kieruje Bóg. Z tego względu wszyscy powinni wystrzegać się subiektywizmu i kategoryzowania osobistych upodobań, które przeszkadzają nie tylko w prawdziwej jedności, ale też w prawdziwym celebrowaniu *Opus Dei*.

O. Kazimierz Lubowicki OMI

ROMAN ROGOWSKI, *Chrystus we mnie – ja w Chrystusie. Św. Pawła mistyka na co dzień*, Palabra, Warszawa 2008, ss. 140

Ks. prof. Roman E. Rogowski porusza w tej książce problematykę mistyki chrześcijańskiej. Ukazuje człowieka jako istotę tęskniącą – świadomie czy nie – za Bogiem, ukazuje chrześcijanina jako osobę mistyczną, powołaną do pogłębienia doświadczenia mistycznego. Za Karlem Rahnerem autor wyjaśnia, że „mystyka jest doświadczeniem wiary, czyli doświadczeniem milczącego Boga”, oraz że „chrześcijanin jutra będzie mistykiem – albo go nie będzie wcale”. Duchowość mistyczną wyznacza przez trzy parametry: „zawsze” (*pantote*), „wszędzie” (*pantachē*) i „cały człowiek” (*pas anthrōpos*). Książd profesor na podstawie listów św. Pawła ukazuje Chrystusa, który staje się człowiekiem, przychodzi do człowieka i w którym człowiek odnajduje siebie. Rozmyślenia te są skierowane do chrześcijan, wzbogacone myślami ojców Kościoła, tradycją chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, poglądami współczesnych teologów, ludzi szukających Boga, praktykujących życie z Chrystusem i w Chrystusie, jak również tych, którzy wątpią w Niego, którzy nie wierzą. Książd profesor w opisach przedstawiających „życie w Chrystusie” występuje jako znawca tego życia, który pogłębia swoją relację z Bogiem, a również jako obserwator nawiązania relacji człowieka z Bogiem, dostrzegający skutki tej relacji, a mianowicie „życie w Chrystusie”.

„Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3,16), „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest?” (1 Kor 6,19). Duch Święty zamieszkuje nie tylko w duszy człowieka, ale także w jego ciele. Autor dostrzega Jego obecność we wszechświecie i zwraca się do czytelników słowami Teofasa, mnicha z Athos: „Abyście zawsze, patrząc na ten świat oczyma wiary, widzieli unoszącego się nad nim Świętego Ducha, który przenika całe stworzenie, ale najlepiej się czuje w waszych sercach”. Duch przychodzi z pomocą naszej słabości, gdy nie umiemy się modlić, Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami, dzięki Duchowi Świętemu miłość i nadzieja sprawiają, że jako dziecko Boga „ja jestem w Chrystusie, a Chrystus we mnie”.

Autor przedstawia mistykę Chrystusowej obecności i przestrzeni. Za Mikołajem Kabasilasem, mistykiem bizantyjskim, zaznacza, że Chrystus jest życiem tych, którzy się z Nim jednoczą i którzy rodzą się, kiedy Chrystus się rodzi, i wkraczają w to życie. Chrześcijanin jako król i kapłan ma świadomość tej wielkiej godności: „Żyje we mnie Chrystus (*en emoi Christos*)” (Ga 2,20). Autor przypomina fundamentalne słowa Nauczyciela, pełne nadziei i obietnicy wzajemnej obecności: „Wy we mnie, a Ja w was (*hymeis en emoi kagō en hymin*)” (J 14,20), które rzucają światło na dzieło stworzenia i odkupienia. Podkreśla przy tym słusność słów Mikołaja Bierdiajewa, że „najgłębszą tajemnicą ludzkości są narodziny Boga w człowieku, a najgłębszą tajemnicą boskości są narodziny człowieka w Bogu”. Autor porusza praktyczne pytania dotyczące nowego narodzenia i podaje wskazówki dla kroczenia drogą życia, są to mianowicie: wiara

(Kol 2,6-7.12; Ga 5,6), chrzest (Rz 6,5; Ga 3,27), Eucharystia (1 Kor 10,16). Wychodząc z Pawłowego „dla mnie życie to Chrystus” (Flp 1,21), zachęca do realizowania słów M. Kabasilasa: „Naśladować Chrystusa i żyć według Chrystusa to żyć w Chrystusie”. Żeby doświadczyć w życiu chrystofanii kosmicznej, by doświadczyć, czym jest mistyczne doznanie „w Chrystusie”, trzeba przejrzeć, trzeba mieć oczy nie tylko otwarte, ale patrzące i widzące, czyli „oczy serca” (Ef 1,18), które pozwalają doświadczyć Obecnego i sprawić, że uczeń Pański z radością wyznaje: „To jest Pan!” (J 21,7). Autor przypomina nauczanie Jana Pawła II: „Kościół, głosząc Jezusa z Nazaretu, prawdziwego Boga i doskonałego człowieka, otwiera przed każdą ludzką istotą perspektywę przeobóstwienia, a tym samym bycia bardziej człowiekiem” (*Incarnationis mysterium*, 2). Misterium przeobóstwienia przedstawia z jednej strony jako fakt zbawczy (Rz 14,7-8), a z drugiej jako proces zbawczy (2 Kor 4,16).

Poruszając problematykę cielesnego wymiaru duchowości, ksiądz profesor przypomina pouczenie św. Atanazego: „Zbawiciel istotnie stał się człowiekiem i stąd płynnie zbawienie całego człowieka – zbawienie całego człowieka z ciałem i duszą”, i poleca chrześcijanom uświadomienie sobie prostej prawdy: „Bóg nie ma innych rąk niż moje. Dłoń Boga potrzebuje ludzkich palców!”. Każdy ruch ciała, każde doznanie cielesne powinno być włączone w wielką liturgię codzienności. Autor przedstawia problem współcierpienia z Chrystusem. Cierpiąc z Chrystusem i w Chrystusie, chrześcijanin przyczynia się do dobra wspólnoty, do jej budowania, do jej skutecznego działania w zbawieniu świata. Słowami homilii na Święto Paschy św. Grzegorza z Nazjanzu wyjaśnia znaczenie cierpienia: „Chrystus umiera we mnie i we mnie zmartwychwstaje – ja umieram w Chrystusie i w Nim zmartwychwstaję”.

Modlitwa integralna obejmuje całe życie człowieka, dlatego autor zwraca uwagę na somatyczne ujęcie pobożności chrześcijańskiej, rozważając kilka form modlitwy: „modlitwę wszystkich rzeczy”, modlitwę imieniem Jezus, czytanie słowa, modlitwę ikonami, pielgrzymów, kosmiczną. Zwraca uwagę również na postawę wiary, która składa się z trzech elementów: wiary, ufnej nadziei i posłuszeństwa Bogu – wiary działającej przez miłość. Dzięki wierze, która jest miłością, rozpoczyna się cudowna mistyka na co dzień: „Chrystus we mnie, ja w Chrystusie”.

S. Natalia Marko

MARIAN SENTEK, *Działalność pastoralna kardynała Klemensa Augusta von Galena, ordynariusza diecezji Münster w latach 1933-1946*, Wrocław 2008, ss. 336

Marian Sentek w swojej pracy zajął się działalnością wybitnego niemieckiego hierarchy, księcia dr. Klemensa Augusta von Galena, ordynariusza diecezji Münster. Krdynał został beatyfikowany w Rzymie 9 października 2005 roku, za rządów obecnego papieża Benedykta XVI, który był przez pewien czas profesorem na Wydziale Teologicznym w Münster.

Pracę tę autor oparł na bogatych materiałach źródłowych, znajdujących się głównie w Archiwum Diecezjalnym w Münster oraz w Archiwum Oficjalatu w Vechta. Ponadto wykorzystał w niej jego listy pasterskie, kazania i homilie, które ukazały się drukiem w 1996 roku, staraniem dyrektora Archiwum Diecezjalnego w Münster, prof. dr. Petera Löfflera, w pracy pt. *Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predi-*

gen 1933-1946 (Paderborn – München – Zurich 1966). Wykorzystał również przy jej pisaniu drukowane prace najbliższego współpracownika bł. kard. K.A. von Galena – Maxa Bierbauma, oraz dzieła jego osobistego sekretarza, ks. dr. Heinricha Portmanna.

Praca dr. Mariana Sentka obejmuje pięć rozdziałów. W rozdziale pierwszym przedstawił szczegółowo zarys historii diecezji monasterskiej, począwszy od działalności misyjnej świętego Ludgera (zm. 809) na terenie Fryzji. W 795 roku cesarz Karol Wielki podarował świętemu Ludgerowi miejscowość Mimigerneford, która stała się z czasem załóżkiem miasta Münster. W 795 roku św. Ludger zbudował w Mimigerneford bazylikę i klasztor, w którym zamieszkał wraz ze swymi braćmi z zakonu św. Benedykta. Założył tam szkołę dla przyszłych misjonarzy. Trzydziestego marca 804 roku św. Ludger otrzymał sakrę biskupią z rąk arcybiskupa Kolonii, Hildibalda. Był on pierwszym ordynariuszem diecezji monasterskiej i założył w niej trzydzieści osiem parafii.

Z pracy tej dowiadujemy się, że król Pepin Mały oraz cesarz Karol Wielki przyczynili się do budowy nowych kościołów, kaplic i klasztorów na terytorium Westfalii i Dolnej Saksonii. W klasztorach na tych terenach otrzymywali formację naukową i duchową misjonarze.

Od czasu św. Ludgera życie religijne wiernych w diecezji monasterskiej rozwijało się bez większych zakłóceń aż do czasów luterskiej reformacji, która zniszczyła istniejącą dotąd jedność religijną w Europie, a zwłaszcza w Niemczech.

Marian Sentek w recenzowanej pracy na stronach 30-32 przedstawił działalność poszczególnych zakonów i zgromadzeń zakonnych w diecezji monasterskiej. Św. Ludger założył opactwa benedyktyńskie w Werden oraz w Helmstadt. Natomiast św. Heriburg (zm. 835) założyła w Nottuln pierwszy w Westfalii żeński dom zakonny. Inne zakony żeńskie istniejące na tych terenach w IX i X wieku założyli przypuszczalnie misjonarze z rodziny księcia Widukinda. W 974 roku na teren Westfalii przybyli benedyktyni z opactwa z Mönchengladbach. Założone przez nich klasztory były ośrodkami misyjnymi. Znajdowały się w nich szkoły parafialne.

Św. Norbert (zm. 1134), założyciel premonstratów, sprowadził do diecezji monasterskiej premonstratów, nazywanych też norbertanami. Założyli oni opactwo w Cappenberg. W 1185 roku w diecezji monasterskiej osiedlili się w Warendorf cystersi. Od 1202 roku w Münster miały swój dom również cysterki. W 1238 roku cysterki założyły też klasztor w Welver. Prężnym zakonem na terytorium omawianej diecezji w okresie średniowiecza był zakon joannitów. Posiadał na terenie diecezji monasterskiej dwadzieścia klasztorów. W 1276 roku w Winsum osiedlili się pierwsi dominikanie, a w 1317 w Emden – franciszkanie.

Diecezja monasterska, która obejmowała okręg Dolnej Nadrenii, północną Westfalię oraz część księstwa Oldenburgu i Münsterlandu. Graniczyła z ujściem rzeki Ren, a na południowym zachodzie z miastem Geldern i Venlo; północno-zachodnią jej granicę stanowił Teutoburger Wald, natomiast w południowo-wschodniej części tej diecezji znajdowała się miejscowość Warendorf.

Analizując kolejne fragmenty rozdziału pierwszego pracy dr. Mariana Sentka, z uznaniem należy podkreślić jego poważny wkład naukowy dotyczący biegu wydarzeń religijnych na terenie Westfalii i Nadrenii w okresie potrydenckim. Szczególną uwagę zwrócił on na zasługi zakonów w powstrzymaniu wpływów protestantyzmu na tych terenach i na odrodzenie wiary katolickiej po pokoju westfalskim (1648). Na s. 34 napisał: „Odrodzenie Kościoła katolickiego wyszło od zakonów. [...] Zakony potrydenckie wniosły nowego ducha i podniosły poziom życia duchowego księży diecezjalnych

i zakonnych. Ożywiły one życie eucharystyczne i pobożność maryjną wiernych. Niektóre z nich, jak pijarzy, misjonarze św. Wincentego à Paulo, bartoszkowie, mają duże zasługi w formacji adeptów do kapłaństwa”.

Dr M. Sentek w barwny sposób i dość dokładnie przedstawił historię diecezji monasterskiej w poszczególnych jej okresach z jej uwarunkowaniami politycznymi. Na stronach 39-43 opisał niezmiernie trudną sytuację Kościoła katolickiego w całych Niemczech w okresie *Kulturkampfu* (1872-1887) za rządów osławionego kanclerza Ottona von Bismarcka. Zlikwidowano wówczas niemal wszystkie zakony i zgromadzenia zakonne. Pozostawiono tylko te, które zajmowały się pielęgnacją chorych. W tym to okresie władze w Münster zlikwidowały katolickie szkoły, zakony i Fakultet Teologiczny, a 4 lipca 1872 roku ogłosiły jezuitów, redemptorystów i misjonarzy św. Wincentego à Paulo za wrogów państwa. Większość księży katolickich w Niemczech została wówczas aresztowana; część z nich wyemigrowała za granicę. Biskupstwa w Niemczech opustoszały. Biskupi, uznani przez protestanckie władze pruskie za wrogów państwa, byli więzieni. Od roku 1878 Bismarck, chcąc pozyskać katolików i ich partię Centrum jako sojuszników w walce z socjalistami, zaczął wycofywać się z *Kulturkampfu*. Na ten istotny motyw zmiany kursu w polityce Bismarcka wskazał ks. prof. Z. Zielinski w haśle *Bismarck Otto von*, zamieszczonym w *Encyklopedii katolickiej*, w drugim tomie (red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, kol. 620).

W ostatnim podrozdziale rozdziału pierwszego M. Sentek przedstawił rozbieżności religijne ludności w diecezji monasterskiej na katolików i protestantów. Również wśród katolików doszło do rozbicia jedności, do czego przyczyniła się heretycka masoneria. Jej celem było całkowite zniszczenie Kościoła rzymskokatolickiego. Wskutek działalności masonerii w latach 1925-1930 w diecezji monasterskiej wystąpiło z Kościoła katolickiego około 2500 katolików. Masoni wraz z liberałami i socjaldemokratami mieli wielki wpływ na rządy w okresie Republiki Weimarskiej (1919-1933). Doprowadzili do jej upadku i do zwycięstwa narodowych socjalistów w wyborach do parlamentu niemieckiego 5 marca 1933 roku.

W rozdziale drugim recenzowanej pracy dr Marian Sentek przedstawił dokładny biogram księdza Klemensa Augusta von Galena oraz jego działalność duszpasterską do 1933 roku. Klemens August von Galen urodził się 16 marca 1878 roku w Dinklage jako jedenaste dziecko w rodzinie liczącej trzynaścioro dzieci. Jego ojciec, hrabia Ferdinand Heribert von Galen (zm. 1906), był z ramienia partii Centrum posłem w parlamencie w Berlinie (1873-1903). Domagał się w parlamencie berlińskim respektowania chrześcijańskiego systemu wartości społecznych w Niemczech, świętowania niedziel, ograniczenia pracy kobiet i dzieci oraz zachowania praw pracowniczych w fabrykach i warsztatach. Jego matką była hrabina Elizabeth von Spee, która swych synów Klemensa i Franciszka przygotowywała do pierwszej spowiedzi i Komunii Świętej wspólnie z wiejskimi dziećmi. Nie chciała bowiem wyróżniać swych synów spośród innych dzieci. Dwaj bracia bł. kard. Klemensa Augusta von Galena byli posłami w niemieckim parlamencie z ramienia partii Centrum. Reprezentowali okręg Oldenburger Münsterland. Jego młodszy brat Franciszek wychowywał się i kształcił w latach 1886-1890 razem z nim na zamku Dinklage. Klemens August ze swym bratem Franciszkiem uczył się w jezuickiej szkole średniej w Feldkirch (Austria). Po zdanej maturze, w 1896 roku podjął wraz z nim studia filozoficzno-historyczne na Uniwersytecie we Fryburgu (Szwajcaria). Ich drogi rozeszły się w 1898 roku, kiedy to Klemens August von Galen podjął studia na prowadzonym przez jezuitów Wydziale Teologicznym w Innsbrucku

(Austria). Na tym wydziale wykładali „najlepsi profesorowie z różnych regionów Europy” (s. 57). Wiosną 1903 roku Klemens August von Galen wstąpił do Diecezjalnego Seminarium Duchownego w swej rodzinnej diecezji w Münster. Po upływie roku z rąk biskupa monasterskiego, Hermanna Dingelstad, otrzymał święcenia kapłańskie. W latach 1904-1906 K.A. von Galen służył pomocą duszpasterską przy bierzmowaniu swemu krewniakowi, biskupowi pomocniczemu Maximilianowi Gereonowi von Galen. Marian Sentek podał krótką charakterystykę jego duchowej sylwetki. Napisał, że był on „najlepszym wzorem świątobliwego życia [...]; odznaczał się ogromną troską o ubogich, którym okazywał wielkie serce i hojność” (s. 59).

Kiedy 20 kwietnia 1906 roku bp M. Gereon von Galen przeszedł w stan spoczynku, ks. K.A. von Galen został skierowany jako wikary do parafii pw. św. Mateusza w Berlinie. Tutaj w maju 1906 roku został mianowany prezesem założonego przez bł. Adolfa Kolpinga (zm. 1865) Związku Czeladników. Dr Marian Sentek bardzo ciekawie przedstawił w rozdziale trzecim nominację ks. Augusta von Galena na biskupa diecezjalnego w Münster przez papieża Piusa XI w 1933 roku, a następnie jego pracę duszpasterską jako ordynariusza diecezji monasterskiej po dojściu Adolfa Hitlera do władzy w 1933 roku. W lipcu i w sierpniu 1941 roku wygłosił on kilka ostrych kazań, które uderzały w system hitlerowski. Wieść o nich przekroczyła granice Trzeciej Rzeszy.

Czwarty rozdział jest poświęcony działalności duszpasterskiej i kaznodziejskiej biskupa Klemensa Augusta von Galena. Autor przedstawił w nim odważne stawanie w obronie zagrożonej wiary katolickiej przez bp. von Galena, który przeciwstawił się wstępowaniu młodzieży do organizacji Hitlerjugend, usuwaniu krzyży z sal szkolnych i wprowadzaniu do szkół katolickich programu kształcenia narodowosocjalistycznego w miejsce godzin lekcyjnych przeznaczonych na wychowanie religijne. W swych listach duszpasterskich demaskował wrogie Kościołowi katolickiemu poczynania rządu nazistowskiego, jak plan zlikwidowania w Niemczech od 1 kwietnia 1939 roku wszystkich szkół wyznaniowych. W liście pasterskim z 20 lutego 1939 roku wezwał swoich diecezjan do natychmiastowej obrony katolickich szkół.

Opierając się na artykule 23 konkordatu z 1933 roku między Stolicą Apostolską a niemiecką III Rzeszą, napisał, że „nie wolno czekać, aż świętokradzka ręka zgasi przy tabernakulum wieczną lampę, a innowiercy obrócą kościoły w dym i popiół”. Jego diecezjanie w pełni solidaryzowali się z treścią listu pasterskiego swego arcybiskupa (s. 152). Solidarność ta wyraziła się w swoistym referendum, które zostało przeprowadzone w diecezji monasterskiej 26 lutego 1936 roku w sprawie katolickich szkół, podręczników i katechetów. Ponad 800 tysięcy diecezjan opowiedziało się za utrzymaniem katolickich szkół. Dzięki nieustępliwej postawie „lwa z Monasteru” zachowano w wielu szkołach katechezę religijną aż do zakończenia drugiej wojny światowej. Dr Sentek bardzo wiernie przedstawił zmagania rządcy diecezji monasterskiej z reżimem hitlerowskim w obronie praw ludzkich i boskich. Po zakończeniu drugiej wojny światowej w pierwszym liście pasterskim do swych diecezjan, z 18 kwietnia 1945 roku, napisał o straszliwej karze Bożej, jaka spotkała tych, którzy zaprowadzali ład społeczny bez Boga.

W trudnym okresie powojennym bp K.A. von Galen solidaryzował się z cierpiącymi współziomkami. Zdecydowanie sprzeciwił się opinii zwycięzców w sprawie kolektywnej współodpowiedzialności wszystkich Niemców za rozpętanie drugiej wojny światowej. Na s. 207-209 dr Marian Sentek przedstawił ciekawą korespondencję bp. K.A. von Galena z angielskimi władzami okupacyjnymi. Zarzucił on tym władzom „kłamstwa propagandowe”. Były one propagowane przez londyńskie radio. Władze okupacyjne

upowszechniały tezę, że wojska sprzymierzone zaprowadzają na wyzwolonych terenach wolność, praworządność, sprawiedliwość i troszczą się o miejscową ludność. Po zakończeniu działań wojennych nasilała się w Niemczech zorganizowana przestępczość obcokrajowców. Bp K.A. von Galen prosił brytyjskie władze okupacyjne o zastosowanie radykalnych środków, celem zahamowania napadów rabunkowych na ludność niemiecką. Wskazał na potrzebę odebrania obcokrajowcom broni i odesłanie ich do kraju swego pochodzenia. Jego interwencje zostały uwzględnione. W swych notatkach bp. K.A. von Galen wyrażał wielkie niezadowolenie z postępowania takich wyzwolicieli, którzy ograbiali mieszkańców, niszczyli urządzenia fabryczne, podpalali domy i mieszkania. O tym stanie rzeczy informował opinię publiczną poza granicami Niemiec. Metody stosowane przez aliantów wobec Niemców na okupowanych terenach często nie różniły się w jego odczuciu od terroru nazistów. Na terenach niemieckich zajętych przez sowieckiego okupanta na wschodzie kraju niszczone magazyny żywnościowe, likwidowano przemysł węglowy, stalowy i cementowy. Wstrzymywano produkcję materiałów budowlanych, tolerowano ohydne gwałty, mordy i grabieże mienia ludności niemieckiej. Bp K.A. von Galen oświadczył władzom alianckim, że wprowadzanie nienawiści i zemsta nie doprowadzi do odbudowy zniszczonego kraju. Swych diecezjan nawoływał do ufności w Opatrzność Bożą i w opiekę Matki Bożej. Apelował do Brytyjczyków, żeby wszelkie swe działania opierali na Dziesięciu przykazaniach Bożych. Opracował program odnowy życia społecznego w Niemczech. Na s. 215 dr Marian Sentek przedstawił w całości zagadnienia zawarte w tym programie.

Szczególną uwagę bp K.A. von Galen zwrócił na młodzież z byłej hitlerowskiej organizacji Hitlerjugend. Chciał jak najszybciej przeprowadzić jej resocjalizację dzięki Kościołowi, szkole i domowi rodzinnemu. W liście pasterskim z 8 grudnia 1945 roku zwrócił się z apelem do swych diecezjan, ażeby okazywali miłosierdzie ludziom chorym, bezdomnym, niepełnosprawnym i wypędzonym ze swych mieszkań na wschodnich terenach niemieckich. Prosił swych diecezjan, ażeby jak najgodniej przyjęli pozbawionych dachu nad głową swych rodaków w imię miłości Chrystusowej.

Na s. 223-232 dr Marian Sentek przedstawił organizację życia religijnego w diecezji monasterskiej po drugiej wojnie światowej aż do czasów jemu współczesnych. W diecezji monasterskiej, podobnie jak i w całych Niemczech, wskutek ustania katechezy nastąpił regres nauczania religijnego. Czasy rządów bp. K.A. von Galena, kiedy katecheza stała na wysokim poziomie, są wspomniane z nostalgią, jako już nieosiągalny ideał (s. 226). M. Sentek zaznaczył, że bp Klemens August von Galen przez wszystkie lata swych rządów w diecezji monasterskiej kładł wielki nacisk na nauczanie religii w szkołach. Do 1945 roku biskup często odwiedzał szkoły w swej diecezji i czuwał nad prowadzoną w nich katechezą. Dziekani i proboszczowie byli zobowiązani do składania corocznych sprawozdań z wizytacji katechetycznych księży i dyplomowanych nauczycieli religii. Należy zaznaczyć, że w 1940 roku opracował on katechizm w formie kieszonkowej dla księży, katechetów i wiernych. Pragnął przez jego wydanie upowszechnić w diecezji znajomość podstawowych prawd wiary. Świątobliwe życie kardynała K.A. von Galena stało się dla kapłanów i wszystkich ludzi dobrej woli wzorem do naśladowania. Bł. kard. K.A. von Galen był zdecydowanym przeciwnikiem zabijania dzieci nienarodzonych i ludzi niepełnosprawnych oraz ludzi starych na drodze eutanazji. Jest on niedoścignionym wzorem do naśladowania dla biskupów w walce ze złem, kłamstwem i nienawiścią. Jego mądrość zaś, poczucie odpowiedzialności za losy własnego narodu i Kościoła katolickiego

w Niemczech zjednały mu powszechny szacunek oraz uznanie papieży, z Piusem XII na czele, oraz wiernych w całym świecie chrześcijańskim.

Dr Marian Sentek, dokonując wszechstronnej i szczegółowej analizy działalności pastoralnej kardynała Klemensa Augusta von Galena, ordynariusza diecezji Münster od 1933 do 1946 roku, posunął znacząco naszą wiedzę o wiernych w trudnym okresie historii Niemiec. Z postawionego we wstępie zadania wywiązał się w sposób niemal doskonały. Rozprawa dr. Mariana Sentka powinna ukazać się drukiem także w języku niemieckim i winna być – w mym odczuciu – rozprowadzana we wszystkich krajach języka niemieckiego.

Maria Musiol

KS. AMBROŻYSKORUPA SDS, *Koncepcje odnowy życia konsekrowanego w Antepreparatoria oraz ich recepcja w posoborowym prawie kościelnym*, Lublin 2008, ss. 208.

Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, w swoim Jubileuszowym Roku istnienia, wydało rozprawę habilitacyjną ks. dra Ambrożego Skorupy SDS. Jest to ważne opracowanie dla kanonistów zajmujących się ewolucją i recepcją norm prawnych i dla teologów życia konsekrowanego, badających kształtowanie się współczesnych ustaw opisujących pełniejszy wymiar „zakonnych” instytucji.

Autor tego opracowania w 1999 roku obronił doktorat pt. *Sluszna autonomia instytutów zakonnych w Kościele Łacińskim*. Aktualnie jest samodzielnym pracownikiem naukowym Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II na stanowisku Kierownika Katedry Prawa Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. Wykłada również prawo kanoniczne w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salwatorianów w Bagnie i jest sędzią wotującym w Metropolitalnym Sądzie Duchownym we Wrocławiu.

Prezentowana treść publikowanej rozprawy ks. dra hab. Ambrożego Skorupy SDS, pt. *Koncepcje odnowy życia konsekrowanego w Antepreparatoria oraz ich recepcja w posoborowym prawie kościelnym*, pozostaje w ścisłej harmonii z obszarami teologii prawa kanonicznego w doświadczeniu życia konsekrowanego, odkrywanej nowej eklezjologii, jak również z projektami promulgowanych następnie ustaw kościelnych, znajdującymi swoje zwieńczenie jako bezpośredni skutek procesu recepcji norm prawnych w zakresie prawa fundamentalnego instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego. Opracowanie prezentuje wyraźną perspektywę teologiczno-kanoniczną, a druga część samego tytułu „*ich recepcja w posoborowym prawie kościelnym*” stanowi o tym, że postulowane oraz kształtujące się i permanentnie poszukiwane koncepcje, korzystne dla odnowy życia konsekrowanego, znalazły swoje trwałe miejsce w aktualnie obowiązujących ustawach kościelnych. Autor publikacji zaprezentował w tym zakresie znacznie pogłębioną refleksję naukową, obejmującą istotne dla ciągłości życia konsekrowanego zjawisko ustawowego opisanie fenomenu życia zakonnego, które jest darem dla Kościoła w każdym czasie i na miarę czasów, co potwierdzają dokumenty Soboru Watykańskiego II i normy promulgowane w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku.

Dokładniejsza lektura pozycji ks. Ambrożego Skorupy SDS pozwala przekonać się, że Autor w realizacji obranego zagadnienia dokonuje połączenia w swoich badaniach elementów teologicznych i kanonicznych, co integruje samą spójność badań. Również narracja

treści opracowania przekonuje o sumiennej analizie samego procesu powstawania i odkrywania elementów koncepcyjnych w odnowie życia konsekrowanego. Bazą dla takich działań i pracy autorskiej były Antepreparatoria. Z tego też względu, niewątpliwie bardzo pozytywnym walorem publikowanej rozprawy, jest sięgnięcie przez jej Autora do najbardziej źródłowego dorobku z zakresu propozycji do działań legislacyjnych na etapie tworzenia i poznawania koncepcji odnowy życia konsekrowanego, co zostało następnie zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego, jak również w prawie fundamentalnym wielu instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. Publikacja zasługuje na szczególną uwagę, bowiem w kanonistyce polskiej do tej pory nie zajmowano się szerzej i tak dokładnie badaniem koncepcji odnowy życia konsekrowanego, dla której źródłem były Antepreparatoria. Autor dobrał poprawny klucz naukowych badań, dlatego w podjętych działaniach poznawczych wskazał na istniejący związek i ciągłość w kontekście eklezjalnej i kolegialnej współodpowiedzialności za obranie najbardziej właściwej drogi i form odnowy życia konsekrowanego w recypowanych normach. Stąd publikacja zajmuje ważne miejsce nie tylko w refleksji ks. dra Ambrożego Skorupy SDS, jako kanonisty dla jest dobrą propozycją inspirującą teologów życia konsekrowanego do wielopłaszczyznowych badań. Walor i merytoryczną wartość samej publikacji wzmacnia solidne naukowe przygotowanie Autora.

Analizując strukturę rozprawy ks. Ambrożego Skorupy należy zwrócić uwagę już na autorski wstęp do opracowania, bowiem w nim Autor nakreślił strukturę całej pracy (por. s. 11-15). Wyjaśnił i uzasadnił podział na pięć rozdziałów, a mianowicie: pierwszy – *Podstawy życia konsekrowanego* (s. 17-61); drugi – *Życie konsekrowane w strukturze Kościoła partykularnego* (s. 63-92); trzeci – *Sprawy wewnętrzne instytutów zakonnych* (s. 93-120); czwarty – *Postulaty instytutów zakonnych* (s. 121-142); piąty – *Recepcja postulatów Antepreparatoria* (s. 143-170). Można stwierdzić, że zaproponowany podział merytorycznie wyczerpuje realizację postawionego tematu samego opracowania.

Zaproponowana struktura i jej merytoryczne uzasadnienie, wystarczająco wykazują logicznie uzasadnione działanie Habilitanta, podjęte w związku z realizacją postawionej tezy badawczej, a co przekonuje, że Autor posiada już praktyczną i utrwaloną zdolność do prowadzenia samodzielnych badań naukowych i jest wystarczająco odpowiedzialny za prezentowane efekty swojej naukowej twórczości. Proponowana treść publikacji poprawnie rozwija temat, tak w zapowiedziach szczegółowych zagadnień, w ich naświetleniu, jak również w podsumowującej konkluzji, co jest charakterystyczne dla mniejszych i większych części prezentowanego opracowania. Autor oprócz pięciu merytorycznych rozdziałów, pracę poprzedził wystarczającym wstępem (s. 9-15), podsumował poprawnie skonstruowanym zakończeniem (s. 171-173), załączył również wykaz skrótów (s. 175-176), sigła zakonne (s. 177-178) oraz bardzo bogatą bibliografię, której układ i zawartość wskazuje na gigantyczną pracę badawczą, która zaowocowała przygotowaniem publikacji.

Postawione do realizacji przez Autora zagadnienie ukazania i naukowej analizy istotnych elementów dla koncepcji odnowy życia konsekrowanego, zaproponowanych w dyskusji eklezjalnej, tak charakterystycznej dla przemiany soborowej, znalazło swoją realizację w poszczególnych częściach prezentowanej książki. Ks. Ambroży Skorupa SDS, zgodnie z przyjętą strukturą, podjął się w I rozdziale ukazania fundamentów dla życia konsekrowanego. Z zawartości opracowań z Antepreparatoria wyluskał to wszystko, co odnosi się w przesłanych propozycjach ojców do kluczowych zagadnień, a mianowicie: podstaw biblijnych życia zakonnego, godności powołania, eklezjalnego wymiaru życia wspólnotowego, życia mniszego, życia w instytutach, i aktualnej pozycji uzyskanych przywilejów. Wyjątkowe zna-

czenie w tej prezentacji posiada egzemplifikacja zagadnienia egzempcji, co ma istotny wpływ nie tylko na wewnętrzną strukturę życia we wspólnocie zakonnej, ale również na jej pozycję w strukturze Kościoła Powszechnego i Partykularnego. Analiza autorska dotyczyła również instytutów świeckich i indywidualnych form życia konsekrowanego: pustelników i dziewic. Rozdział II to interesująca refleksja Autora nad zagadnieniem życia konsekrowanego w strukturze Kościoła partykularnego. Chodzi bowiem o wypracowanie czytelnych i jasnych relacji kościelnych osób i wspólnot z biskupem diecezjalnym, jak również zachowanie integralności w posługiwaniu pastoralnym, w podejmowaniu dzieł apostolskich, istotnych dla kultu publicznego działań ministerialnych, oraz wypracowanie harmonijnych relacji w zakresie uprawnień biskupa diecezjalnego i autonomicznych działań przełożonych zakonnych w sprawie zarządzania wewnętrznego we wspólnotach. Następnie Autor poświęcił rozdział III sprawom wewnętrznym instytutów zakonnych, bowiem ta tematyka znalazła swoje interesujące odzwierciedlenie w propozycjach i dyskusji ojców oraz przedstawicieli środowisk życia konsekrowanego. Stąd takie zagadnienia, jak: dostosowanie życia do aktualnych potrzeb czasu, powrót do ducha i myśli założycieli, inspirująca praktyka rad ewangelicznych, postulowane modyfikacje w etapach, sposobach i formach dotychczasowej formacji członków, jak również pozycja trzech zakonów. Po tej charakterystyce w IV rozdziale publikacji Autor zajął się charakterystyką ważnych postulatów, jakie zrodziły się w instytutach zakonnych i dotyczyły: samej specyfiki życia, spraw dyscyplinarnych (klauzury, dóbr materialnych, formacji na poszczególnych etapach życia zakonnego, zakresu i uprawnień władzy przełożonych i ciał kolegialnych, modlitwy, korzystania ze spowiedzi), jak również miejsca osób i wspólnot konsekrowanych w realizacji spraw ogólnokościelnych. Finalnie rozdział V należy do najbardziej wartościowych, bowiem w tym miejscu opracowania pochłonął Autora wielki trud ukazania samego zakresu recepcji postulatów zawartych w Antepreparatoria w promulgowanych i już obowiązujących normach prawnych. Specyfika piątego rozdziału spina i wymownie eksponuje wszelkie osiągnięcia badawcze, które pojawiły się jako dokładna analityczna egzemplifikacja zawartości treściowej Antepreparatoria w zakresie koncepcji odnowy życia konsekrowanego i samej już recepcji jej elementów w posoborowym prawie kościelnym.

Publikacja ks. Ambrożego Skorupy SDS stanowi udaną próbę opracowania z zakresu poznania elementów proponowanych w treści Antepreparatoria koncepcji odnowy życia zakonnego, jak również ich wpływu na kształt norm promulgowanych w Kościele dla wszystkich wspólnot życia konsekrowanego. Każdy rozdział kończą wnioski autorskie ks. Skorupy, które jako konstatacje wykazują, że Autor bardzo dobrze krytycznie rozpoznaje istotę obranego zagadnienia.

Odnosząc się do całości publikowanej rozprawy, należy także zauważyć, że w jej treści znalazła wyraźne odbicie konieczność dokładniejszego i zarazem badawczego poznawania samych procesów, które merytorycznie wpływały na kształtowanie się aktualnie obowiązujących norm prawnych, tak w zakresie wspólnotowego życia członków instytutów zakonnych, jak i przyjętej dyscypliny kanonicznej przez konkretne *instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego*.

Propozycja ks. Ambrożego Skorupy SDS potwierdza fakt, że okoliczności zwołania Soboru Watykańskiego II i wola wprowadzenia koniecznych kościelnych zmian i reform było współcześnie najpoważniejszym wezwaniem do autorskiego podjęcia się aktualnego określenia właściwej pozycji kanonicznej wspólnot życia konsekrowanego, tak w Kościele powszechnym, jak i w relacjach członków wspólnot zakonnych do rządców Kościoła partykularnych. Chodziło również o zachowanie w stopniu nienaruszalnym kanonicznej właściwości i własnego charyzmatu w posługiwaniu eklezjalnym osób konsekrowanych,

co dawało swoistą gwarancję dla wiernego realizowania ich charyzmatów, zatwierdzonych przecież przez władzę kościelną i postrzeganych jako wyraźną i konieczną inspirację Ducha Świętego, stanowiącą w kolejnych wiekach posługiwania prawdziwe ubogacenie dla wspólnoty Kościoła.

Prezentowaną i polecaną Czytelnikom rozprawę ks. Ambrożego Skorupy SDS oceniam jako zwięźczenie dotychczasowych prac naukowo-badawczych Autora, związanych z dogłębną analizą zebranego materiału, stanowiącego dokładną rejestrację opracowań i propozycji w zakresie wprowadzenia koniecznych modyfikacji w dotychczasowej strukturze życia zakonnego. Trzeba przyznać, że ks. Ambroży wyjątkowo sumiennie i fachowo skorzystał z zawartości *Antepraeparatoriów*, stanowiących bardzo bogaty i tematycznie zróżnicowany materiał badawczy. W publikacji rozważnie przyjęto właściwy klucz poznawczo-badawczy i w sposób metodologicznie poprawny pochyłono się nad postawionym zagadnieniem, dlatego z powodzeniem wydobyto z tego zbioru treść, odpowiednią dla koncepcji wskazujących na konieczność odnowy życia konsekrowanego. Potwierdzone to zostało przez fakt, że wiele z propozycji zaprezentowanych w tzw. wstępnej dyskusji merytorycznej zyskało aprobatę samych Ojców Soborowych, jak i w sukcesywnie wydawanych dokumentach kościelnych i kolekcjach promulgowanych przez Poprzedników i Papieża Jana Pawła II.

Prezentowana publikacja ma również walor źródłowo popularyzacyjny, bowiem pozwala poznać główne nurty w dyskusji, dziś już historycznej, mające jednak istotne znaczenie dla stałej aktualizacji samego życia konsekrowanego. Zaprezentowane w rozprawie zapodane propozycje i stanowiska osób i środowisk, biorących czynny udział w przygotowaniu reformy życia konsekrowanego, mogą aktualnie być już postrzegane jako działania z natchnienia Ducha Świętego.

Warto również pamiętać, że Autor wykazał nie tylko należną staranność o poziom prezentacji merytorycznej treści, ale też umiejętnie stopniował napięcie w dyskusji przed-soborowej, jak również poprawnie poradził sobie z prezentacją samego zakresu dokonującej się recepcji postulatów koncepcyjnych, w ogłoszonych już aktach prawnych i promulgowanych następnie normach kanonicznych. W krytycznej analizie stanowisk, jak również w podsumowujących wnioskach, widać naukową rzetelność i obiektywizm Autora w podejściu do sformułowania konkluzji i oceny literatury przedmiotu. Są to cechy, którymi Autor wykazał się w toku przygotowywania opublikowanej rozprawy. Jest to więc znacząca zdolność i bardzo istotna sprawność, wymagana od samodzielnego pracownika naukowego, odpowiedzialnego i rzetelnego badacza.

Przy prezentacji Czytelnikom tak znaczącej publikacji nie można pominąć i tego faktu, że Autor przygotował rozprawę na źródłach obcojęzycznych, nawet trudno dostępnych w Polsce. Dzięki temu polski Czytelnik będzie mógł zapoznać się z autentyczną ewolucją myśli teologicznej i myśli prawnej w zakresie koncepcji odnowy życia konsekrowanego, zderzających się treści utrwalonego przez stulecia nauczania przed-soborowego i tradycyjnego z wydobywającymi się na nowo elementami nauczania współczesnego, bazującego na Objawionym Słowie Bożym i depozycie wiary, jak również nowej eklezjologii, która wskazuje na biskupa diecezjalnego, jako na pasterza wszystkich ochrzczonych w Kościele partykularnym. W prowadzeniu badań i w wydobywaniu istotnych treści dla koncepcji odnowy znaczące miejsce znalazła personalizacja życia konsekrowanego, czerpiąca z odczytanej na nowo antropologii teologicznej, co znamienne odkrywamy w wielu miejscach opracowania habilitacyjnego.

Ks. Wiesław Wenz

STEFAN HARTMANN, *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters*, Eichstätter Studien. Neue Folge 61, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2009, ss. 510

Pallotyński teolog Heinrich Maria Köster (1911-1993) był wiodącym niemieckojęzycznym mariologiem XX wieku. Swe zasadnicze tezy wyłożył w książce *Služebnica Pańska* (Limburg 1947). Z powodu ich krytyki, zwłaszcza przez K. Rahnera, wielokrotnie je precyzował i wyjaśniał. Ich myślą przewodnią jest historiozbawcze zastępstwo ludzkości przez Maryję w zawieraniu Przymierza z Bogiem. Najbardziej twórczy okres jego refleksji mariologicznej przypadł na lata bezpośrednio poprzedzające II Sobór Watykański. Po nim nie rozwijał już ani nie bronił swoich tez. Skupił się na redagowaniu haseł mariologicznych do leksykonów i słowników, a także na pisaniu kompilacyjnych rozpraw naukowych.

Dotychczas nikt nie opracował dogłębnie i całościowo mariologii H.M. Köstera. Spotkała się ona tylko z omówieniami aspektowymi. F.W. Künnet, luteranin, zainteresował się jej antropologicznym przesłaniem. M. Levermann zanalizował tezę Köstera o współpracy Maryi w dziele zbawienia. A.K. Zieliński, polski pallotyń, zajął się rozumieniem tytułu „Królowa Apostołów”, aby przez to uwypuklić znaczenie Maryi w katolickim apostołacie, a zwłaszcza w dziele nowej ewangelizacji w Ameryce Południowej. Istniejącą pustkę postanowił wypełnić S. Hartmann, doktor teologii Katolickiego Uniwersytetu w Eichstätt-Ingolstadt, od 1996 roku proboszcz w archidiecezji Bamberg. Jego obszerne i wnikliwe studium obejmuje całokształt mariologii H.M. Köstera. Co więcej, omawia nie tylko wywołane przez niego dyskusje, ale odnosi je także do aktualnych kwestii antropologicznie i ekumenicznie zorientowanej mariologii posoborowej.

Prezentowana monografia składa się – oprócz wstępu i zakończenia – z ośmiu rozdziałów. Pierwszy (s. 18-47), raczej zbyteczny, przekonuje, że kulturowo-historyczny i psychologiczny kontekst może w istotnym stopniu kształtować oblicze refleksji o Maryi i Jej misji; opisuje też miejsce mariologii w teologii. Drugi (s. 48-76) podaje podstawowe dane biograficzne, a więc przybliża osobę i twórczość H.M. Köstera, jego fascynację duchowością Wincentego Pallottiego, założyciela pallotyńów i ruchu odnowy z Schönstatt, którego inicjatorem był J. Kentenich. Trzeci rozdział (s. 77-159) charakteryzuje jego podstawową publikację, *Služebnica Pańska*, a następnie przytacza pochwalne i krytyczne reakcje na nią, zwłaszcza autorstwa K. Rahnera, oraz ustosunkowanie się do nich autora. Czwarty (s. 160-273), centralny i zdecydowanie najdłuższy, zbiera fundamentalne założenia i wątki jego mariologii (teologię Przymierza, metafizyczne ujęcie nauki o akcie i potencji, historiozbawcze zastępstwo ludzkości przez Maryję i związany z tym problem chrystologiczny), aby je szczegółowo zanalizować i skonfrontować z przemyśleniami innych teologów. Rozdział piąty (s. 274-361) zmierza śladami pielgrzymki wiary Maryi: od zwiastowania po Jej wniebowzięcie, by uwydatnić i sprecyzować Jej historiozbawczą służbę, którą podjęła w imieniu i dla dobra całej ludzkości. Kończy się przedłożeniem syntezy nauki H. Köstera o Maryi – „Współodkupicielce” i „Pośrednicze”. Rozdział szósty (s. 362-399) omawia relację Maryja – Kościół. Siódmy rozdział (s. 400-417) koncentruje się na duchowych implikacjach nauki o udziale Maryi w tajemnicy Przymierza. Przechodzi z terenu mariologii na płaszczyznę pobożności maryjnej. Ostatni rozdział (s. 418-443) prezentuje inspiracje i postulaty H.M. Köstera odnośnie do przyszłej mariologii. Dotyczą one głównie jej wymiaru antropologicznego i ekumenicznego.

We wszystkich częściach monografii powraca polemika, jaka wywiązała się między H.M. Kösterem i głównym jego oponentem, K. Rahnerem. Wynikała ona z odmiennego rozumienia Przymierza. Pierwszy z nich dostrzegał w nim istotną funkcję Maryi, która była reprezentantką ludzkości w zbawczych wydarzeniach Chrystusa. Zastrzegał jednak, że Jej współudział nie miał charakteru sprawczego, a jedynie receptywny (*receptive Aktivität*). Inaczej mówiąc, jako już odkupiona mogła Ona przyjąć łaskę odkupienia nie dla siebie samej, lecz w imieniu całej ludzkości. W tym kontekście i sensie nie bał się on – w przeciwieństwie do wielu współczesnych mu teologów – stosować tytułu „Współodkupicielka” (*Corredemptrix*). Postrzegał przy tym Maryję i Jej historiozbawczą rolę nie tyle w odniesieniu do Ewy, która przyczyniła się do zaistnienia grzechu, lecz jako ludzkie dopełnienie Bożego dzieła zbawienia, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. K. Rahner zaś optował za czysto chrystocentrycznym rozumieniem Przymierza, toteż unikał wypowiadania się na temat aktywności i zasług Maryi w dziele jego zawierania. Widział w Niej nade wszystko „nowego człowieka”, który jest zapowiedzią spełnienia Bożej obietnicy w postaci odnowienia całego stworzenia u kresu dziejów.

Słusznie S. Hartmann sporo miejsca poświęcił Międzynarodowemu Kongresowi Mariologiczno-Maryjnemu, który odbył się w Lourdes w 1958 roku, ponieważ H.M. Köster zasłynął na nim przez to, że wprowadził rozróżnienie „mariologii chrystotypicznej” i „mariologii eklezjotypicznej”. Uczynił to tylko w celu sprecyzowania funkcji Maryi w zbawczym dziele Jej Syna. Chciał ukazać, że chrystotypiści dostrzegają w Niej „drugą Ewę”. Tak jak „pierwsza Ewa” przyczyniła się wraz z Adamem do upadku rodzaju ludzkiego, tak „druga Ewa” u boku „drugiego Adama”, Chrystusa, przez udział w tajemnicy krzyża przyczyniła się do przywrócenia jedności Boga z ludźmi. Eklezjotypiści zaś, do których sam należał, w rozumieniu Jej zbawczej służby trzymają się bardziej perspektywy eklezjalno-antropologicznej, to jest widzą w Matce Jezusa przedstawicielkę ludzkości, która w jej imieniu, poprzez czynne przyjęcie łaski, zamknęła zbawczy krąg pomiędzy Bogiem i człowiekiem. H.M. Köster nie przypuszczał wówczas, że jego rozróżnienie stanie się w niedalekiej przyszłości bardzo popularne i wartościowe, gdyż będzie służyć do charakteryzowania dwóch podstawowych tendencji w odczytywaniu prawdy o Maryi: „chrystotypicznej”, która rozważa Ją w perspektywie i na podobieństwo Chrystusa, oraz „eklezjotypicznej”, która dostrzega Jej więzy z Kościołem i uwypukla ich podobieństwo. Intuicję tę przejął II Sobór Watykański. Aby podkreślić integralność swego wykładu o Maryi, ósmy rozdział konstytucji *Lumen gentium* zatytułował: *Błogosławiona Maryja Dziewica, Boża Rodzicielka, w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*. Po soborze pojęcia te (chrystotypiczność i eklezjotypiczność) stały się równie pożyteczne w charakteryzowaniu duchowości i pobożności maryjnej.

Wartość monografii S. Hartmanna tkwi nade wszystko w jej warstwie analitycznej. Należy podziwiać jego zmysł analizy, wnikliwości i subtelności w prezentowaniu podstawowych tez wybranego mariologa. Wszystko po to, aby dotrzeć do sedna i korzeni jego myśli. Do tego dochodzi jeszcze szczegółowe porównywanie ich z poglądami innych autorów, aby odkryć między nimi podobieństwa i różnice, a także zależności i inspiracje myślowe. Natomiast drobnym mankamentem pozostaje synteza. Długie i drobiazgowo analizy, prowadzone we wszystkich rozdziałach, nie zawsze kończą się podsumowaniem, które byłoby czytelnym i zwięzłym zebraniem ich wyników. Brakuje tego zwłaszcza w zakończeniu publikacji. Zamiast podsumowania mariologii H.M. Köstera i wyprowadzenia końcowych konkluzji, które oddawałyby specyfikę jego myśli mariologicznej, otrzymujemy kolejną porcję analiz o Dziewicy Maryi – „pierw-

szym Nowym Człowieku”. Wydaje się, że służą one wykazaniu, że w polemikach z K. Rahnerem racja była jednak po stronie H.M. Köstera, Maryja jest bowiem gwarantem chrześcijańskiego realizmu. W Niej ujawnia się, że zbawienie jest nie tylko darem Bożym, ale także przyjęciem go przez człowieka. W rezultacie pytanie o Maryję jest pytaniem o chrześcijaństwo. Oznacza to – pisze J. Ratzinger – „że mariologia nie może być tylko mariologiczna, a więc wyizolowaną dyscypliną teologiczną. Jej wyjątkowość tkwi w tym, że jest «przestrzenią syntezy» wszystkich traktatów teologicznych”. Taka jest też – w ocenie S. Hartmanna – mariologia H.M. Köstera.

Pewnym zubożeniem recenzowanej publikacji jest zbyt pobieżne potraktowanie posoborowych pism pallotyńskiego teologa. To prawda, że nie były one już tak twórcze jak te, które ukazały się w dobie przedsoborowej. Odznaczają się jednak wielką dojrzałością i kompetencją w przedstawianiu podjętych problemów. Widać w nich także większe zainteresowanie kultem maryjnym i duchowością pallotyńską. Dyskusyjne jest również zamieszczenie w opracowaniu S. Hartmanna długich ekskursów poświęconych mariologii K. Rahnera (s. 143-159), przedsoborowej nauce o Współodkupicielce (s. 290-304) i katolickiej eklezjologii w XX wieku (s. 364-372). Jest to rozprawa ściśle naukowa, przeznaczona dla teologów. Nie ma więc potrzeby, aby kreślić obraz współczesnej eklezjologii lub ukazywać dzieje nauki o współodkupieńczej funkcji Maryi. Wystarczyło przy relacjonowaniu myśli H.M. Köstera wskazać pokrótce na jej zbieżność lub niezgodność z myślą innych autorów. Dzięki temu dysertacja byłaby znacznie krótsza i zyskałaby na przejrzystości.

Podniesione uwagi krytyczne i wątpliwości nie są zarzutami, lecz raczej kwestią do dyskusji. Nie umniejszają więc w istotny sposób merytorycznej wartości monografii S. Hartmanna. Jest ona cenna i na czasie, gdyż przybliżyła w sposób integralny i pogłębiony mariologię H.M. Köstera – teologa, na którego dorobek, szczególnie na rozróżnienie: chrystotypiczność i eklezjotypiczność, powołuje się wielu, lecz często bez podania, że jest on jego autorem. W tym sensie przedłożona publikacja jest wyrazem uznania dla mariologa, którego myśl funkcjonuje w posoborowej mariologii, choć nie zawsze jest nazwana po imieniu.

o. Adam Wojtczak OMI

NOTY O AUTORACH

ELŻBIETA DOLGANISZEWSKA, ur. w 1953 r. we Wrocławiu, dr teologii fundamentalnej. Po studiach na PWT we Wrocławiu, doktoryzowała się w 2002 r. W latach (1991-1993) studiowała na Uniwersytecie Warszawskim w Instytucie Bibliotekoznawstwa i Informacji Naukowej. Kustosz w dziale Opracowania Czasopism Biblioteki PWT we Wrocławiu, dyplomowany specjalista w zakresie języka hasel przedmiotowych Biblioteki Narodowej. Autorka licznych artykułów z eklezjologii patrystycznej oraz recenzji książkowych. Ostatnio opublikowała *Biskup Cyprian z Kartaginy świadek wiary*.

O. TOMASZ FRANC OP, ur. w 1974 r. we Wrocławiu, mgr teologii PAT oraz mgr psychologii UAM, duszpasterz akademicki we Wrocławiu (2002-2009), obecnie dyrektor Centrum Informacji o Sektach i Nowych Ruchach Religijnych w Krakowie.

KS. BOGDAN GIEMZA SDS, ur. w 1957 r. w Chęcinach, dr, adiunkt w Katedrze Teologii Pastoralnej PWT we Wrocławiu, redaktor naczelny *Studia Salvatoriana Polonica*. Główne obszary badań: teologia pastoralna, teologia i ortopraksja życia konsekrowanego. Publikacje: *Kurendy z wyższej grzędy* (2004), *Antologia modlitw maryjnych Jana Pawła II* (2006), *Wędrowki przez rok kościelny z Benedyktem XVI* (2007), artykuły z zakresu zagadnień pastoralnych, duchowości i formacji zakonnej.

S. EWA J. JEZIERSKA OSU, ur. w 1935 r. w Bydgoszczy, prof. zw. teologii (nauki biblijne), kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Nowego Testamentu oraz dyrektorka LO Sióstr Urszulanek we Wrocławiu (od 1971). Studia matematyczne na UAM w Poznaniu (1952-1956), w Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie (1961-1964) oraz na PWT we Wrocławiu (1969-1972). Doktorat z teologii (1983) na podst. *Pawłowa idea współumierania i współmartwychwstania z Chrystusem*, habilitacja (1993): «*Żyjemy dla Pana... umieramy dla Pana*» (Rz 14,8). *Preegzystencja chrystocentryczna chrześcijan w myśli Pawłowej*.

BP EGON KAPPELLARI, ur. w 1936 r. w Leoben, Steiermark (Austria). Na Uniwersytecie w Graz uzyskał doktorat z prawa. Następnie studiował filozofię i teologię. Wyświęcony w 1961 r., przez dwa lata był wikarym, zaś w latach 1964-1981 duszpasterzem akademickim. W 1981 został biskupem diecezji Gurk. Przedstawiciel Austrii w COMECE (Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej). Od 2001 r. biskup diecezji Graz-Seckau. Doktor *honoris causa* Uniwersytetu w Graz (2006). Autor licznych książek i artykułów, tłumaczonych również na język polski, np. *Sztuka umierania* (2006).

KS. ANTONI KIELBASA SDS, prof. ndzw. dr hab., kierownik Katedry Historii Kościoła na Śląsku PWT, wykładowca w WSD Salwatorianów. Studia w Instytucie Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym KUL. Kwerendy naukowe w Rzymie, Niemczech, Austrii i in. Należy do Międzynarodowej Komisji Historycznej Salwatorianów w Rzy-

mie oraz do wielu towarzystw naukowych na terenie kraju. Zajmuje się badaniami nad historią Kościoła na Śląsku, ze szczególnym uwzględnieniem postaci św. Jadwigi Śląskiej i jej sanktuarium w Trzebnicy oraz historią zakonów i zgromadzeń zakonnych, jak również dziejami Kościoła powszechnego w XIX wieku. Autor wielu książek i artykułów (ok. 500 publikacji) o tematyce historycznej.

KS. MIROSLAW KIWKA, ur. w 1963 r. w Złotoryi, dr, od 1995 r. adiunkt przy Katedrze Filozofii Systematycznej PWT we Wrocławiu. Studia teologiczne na PWT we Wrocławiu (1982-1988). Praca magisterska z teologii (1988) pt. *Kardynała Karola Wojtyły teoria miłości*. Studia specjalistyczne z filozofii na Uniwersytecie Nawarry w Pamplonie (1990-1993), uwieńczone doktoratem na podstawie pracy: *Hombre y Amor en San Juan de la Cruz*. Pobyt w Stanach Zjednoczonych (1994-1995). Wicerektor Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu (1995-2001), dyrektor diecezjalny Papieskich Dzieł Misyjnych i delegat biskupi do spraw misji w archidiecezji wrocławskiej (1996-2001). Stypendium naukowe w Paderborn oraz w Chicago (2001-2003). Rektor kościoła pw. św. Marcina we Wrocławiu i diecezjalny duszpasterz środowisk twórczych (2003-2004). Dyrektor Caritas Archidiecezji Wrocławskiej (2004-2005). Opublikował książki: *ABC filozofii* (2001), *Rozumieć filozofię* (2007) oraz liczne artykuły naukowe.

O. PIOTR LISZKA CMF, ur. w 1951 r. w Chorzowie, prof. zw. dr hab., kierownik Katedry Eklezjologii i Sakramentologii PWT we Wrocławiu. Magister matematyki (Uniwersytet Śląski). Studia specjalistyczne na KUL zwięńczone doktoratem z teologii dogmatycznej (1985) pt. *Eklezjogeneza w ujęciu Leonardo Boffa*. Zainteresowanie: trinitologia, teologia życia konsekrowanego. Współpracownik kilku czasopism teologicznych.

O. KAZIMIERZ LUBOWICKI OMI, ur. w 1958 r. w Brańsku, prof. ndzw. dr hab. teologii. Studia specjalistyczne z teologii duchowości na *Teresianum* w Rzymie (1985-1990). Stypendium naukowe w Aix-en-Provence we Francji. Pierwszy Kierownik Katedry Teologii Małżeństwa i Rodziny PWT we Wrocławiu. Redaktor naczelny *Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego*, założyciel (1992) wspólnoty rodzin *Umilowany i umilowana*, wicepostulator, członek pierwszej redakcji *Misyjnych Dróg* (1980-1984). W latach 1994-1996 redaktor redakcji rodzinnej w *Radiu Rodzina* archidiecezji wrocławskiej. Autor ponad 20 książek, tłumacz dokumentów Stolicy Apostolskiej, przełożony Misjonarzy Oblatów M.N. we Wrocławiu (1996-2002; 2009-).

O. MICHAŁ LUKOSZEK OSPPE, ur. w 1973 r. w Zabrze, dr teologii. Absolwent WSD Zakonu Paulinów w Krakowie (magisterium 2000), PWT we Wrocławiu (licencjat 2004, doktorat 2007). Rektor oraz wykładowca WSD Zakonu Paulinów w Krakowie. Przeor Klasztoru OO. Paulinów na Skałce w Krakowie.

KS. JERZY MACHNACZ, ur. w 1949 r. we Wrocławiu, prof. ndzw. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Systematycznej PWT we Wrocławiu. Filozof, przedstawiciel tomizmu fenomenologicznego. Studia specjalistyczne na KUL zwięńczył doktoratem (1985) pt. *Problematyka ontycznej budowy człowieka w pismach H. Conrad-Martius*. Stypendysta u prof. Roberta Spaemanna w Monachium. W 1999 r. habilitował się na PWT we Wrocławiu na podst. dysertacji: *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*. Zainteresowanie: antropologia filozoficzna, filozofia religii, filozofia nowożytna, osoba i dzieło Edyty Stein. W latach 1990-2005 duszpasterz w Niemczech. Popularny autor pomocy duszpasterskich. Od 2007 r. dyrektor Studium Nauk Humanistycznych Politechniki Wrocławskiej.

KS. EUGENIUSZ MITEK, ur. w 1935 r. w Samborze, prof. zw. Studia specjalistyczne z pedagogiki na KUL uwieńczone doktoratem na podstawie rozprawy pt. *Zastosowanie samorządowego systemu korczakowskiego w autoedukacyjnym wychowaniu grup specjalnych zainteresowań*. Przewód habilitacyjny na PAT w Krakowie. W 1999 r. tytuł profesora nauk humanistycznych, a w 2001 stanowisko profesora zwyczajnego PWT we Wrocławiu. Równocześnie bogate doświadczenie duszpasterskie: duszpasterz w Wąbrzychu (1959-60) i w par. św. Bonifacego we Wrocławiu (1960-61; 1964-1069), proboszcz św. Wawrzyńca we Wrocławiu (1970-1975), Od 1964 był diecezjalnym duszpasterzem służby liturgicznej, od 1984 cenzorem wydawnictw kościelnych, od 1990 wykładał socjologię w Wyższej Szkole Oficerskiej Wojsk Zmechanizowanych.

KS. TOMASZ NAWRACAŁA, ur. w 1974 r. w Środzie Wlkp., dr teologii. Studia specjalistyczne z teologii dogmatycznej na Uniwersytecie we Fryburgu w Szwajcarii, uwieńczył rozprawą doktorską (2007) pt. *Eglise comme nouveau paradis. Etudes sur la signification et la portée des mots paradis et ciel*. Od 2009 prefekt Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu, katecheta. Interesuje się głównie problematyką eschatologii.

KS. RAJMUND PIETKIEWICZ, ur. w 1970, dr nauk humanistycznych (bibliologia) – Uniwersytet Wrocławski 2003; dr nauk teologicznych (teologia biblijne) – PWT we Wrocławiu 2004; licencjusz nauk biblijnych – Papieski Instytut Biblijny „Biblicum” w Rzymie 2008. Adiunkt przy Katedrze Egzegezy Ksiąg ST oraz Kierownik Studium Języków Biblijnych i Nowożytnych na PWT we Wrocławiu. Wykładowca egzegezy ST, wstępu do Pisma Świętego, języka hebrajskiego biblijnego. Specjalizuje się w studium nad przekładami biblijnymi, szczególnie polskimi z okresu Reformacji i Renesansu. Główne publikacje: *Gdy otwierasz Biblię* (1995¹; 2000²); *Biblia w dokumentach Kościoła* (1997); *Jam jest Jahwe, twój Bóg... Historia zbawienia Starego Testamentu* (1998); *Kurs biblijny* (2000). Ostatnio publikował: *Sumienie, które dręczy. Studium egzegetyczno-teologiczne Mdr 17,11(10)* (2009). Konsultant naukowy i autor przedmowy w polskim przekładzie W.H. CARROLL, *Historia chrześcijaństwa*, t. I: *Początki chrześcijaństwa* (2009).

ANDRZEJ PRASAŁ, ur. w 1976 r. we Wrocławiu, dr historii Kościoła, absolwent PWT we Wrocławiu oraz Archidiecezjalnego Studium Organistowskiego we Wrocławiu. Specjalizuje się w dziejach muzyki kościelnej na Dolnym Śląsku. Opublikował m. in. *Kultura muzyczna w archidiecezji wrocławskiej w latach 1945-2003*, Lublin 2009. Od 1998 r. jest organistą w parafii św. Michała Archaniola w Bystrzycy Kłodzkiej. Członek Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych.

KS. ALEKSANDER RADECKI, ur. w 1951 r. w Mikołowie, dr teologii. Po święceniach kapłańskich (1976) pracował w duszpasterstwie do 1991 r. Ostatnie sześć lat był proboszczem w Mokrzeszowie. Następnie został mianowany jednym z ojców duchownych Metropolitalnego Seminarium Duchownego we Wrocławiu. Doktoryzował się (2006) na podstawie rozprawy *Aspekt pasyjny pobożności ludowej na przykładzie dawnych i współczesnych kalwarii w archidiecezji wrocławskiej i diecezji świdnickiej*. Znany z humoru, autor wielu książek i artykułów, poszukiwany rekolekcjonista, diecezjalny Dyrektor Unii Apostolskiej Kleru, diecezjalny Duszpasterz Hospicjów.

MAGDALENA RAGANIEWICZ, ur. w 1974 r. w Częstochowie, dr teologii. Studia filologiczne na Uniwersytecie Wrocławskim (-1998), uwieńczone magisterium z filologii angielskiej. Następnie studia teologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (1998-2008), gdzie w 2002 zdobyła magisterium, a w 2008 doktorat na pod-

stawie rozprawy pt. *Tożsamość religijna św. Teresy Benedykty od Krzyża, Edyty Stein: spotkanie katolicyzmu z judaizmem*, przygotowanej pod kierunkiem bpa prof. Andrzeja Siemienińskiego. Aktualnie nauczyciel j. angielskiego w gimnazjum w Częstochowie.

KS. ZBIGNIEW STOKŁOSA ur. w 1973 r. we Wrocławiu. 1993-1999 studia magisterskie na Papieskim Wydziale Teologicznym i w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu. W 2002 r. uzyskał licencjat z teologii w zakresie teologii duchowości na PWT we Wrocławiu. Od 2005 studia specjalistyczne na Fakultecie Teologicznym w Paderborn (Niemcy) z liturgiki, pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Michaela Kunzlera.

KS. HENRYK SZAREYKO ur. w 1940 r. w Grodzisku Wielkopolskim, dr., płk rez., pierwszy redaktor naczelny (1983-1991) dolnośląskiego pisma katolickiego – obecnie miesięcznika a wówczas dwutygodnika – pt. *Nowe Życie*. Opublikował m.in. *Święta Elżbieta Węgierska i jej wrocławska bazylika* (2007), *Nielegalne budownictwo sakralne jako fenomen religijno-społeczny. Studium na przykładzie diecezji przemyskiej* (2008).

KS. WIESŁAW WENZ, ur. w 1957 r. w Tarnowie, prof. zw., dr hab., kierownik Katedry Prawa Kanonicznego. Wykłada prawo kanoniczne i wyznaniowe na PWT i w WSD Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu. Członek Podkomisji Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski ds. dostosowania nauk kościelnych do Procesu Bolońskiego. W archidiecezji wrocławskiej obrońca węzła małżeńskiego, wikariusz biskupi ds. życia konsekrowanego, cenzor wydawnictw katolickich, członek Metropolitalnej Komisji Historycznej do zbadania najnowszej historii Archidiecezji Wrocławskiej. W latach 2001-2007 prorektor ds. naukowo-dydaktycznych i koordynator uczelniany Dolnośląskiego Festiwalu Nauki. Autor wielu publikacji zakresu prawa kanonicznego.

O. ADAM WOJTCZAK OMI, ur. w 1955 r. w Skalmierzycach (Wielkopolska), dr, adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej UAM w Poznaniu. Studia specjalistyczne z teologii dogmatycznej w KUL (1982-1987), uwieńczone rozprawą doktorską pt. *Społeczny wymiar Eucharystii według polskich teologów katolickich okresu powojennego*. Wykładowca teologii dogmatycznej w Arcybiskupim WSD i w WSD Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu oraz w WSD Misjonarzy Oblatów M.N. w Obrze, gdzie w latach 1996-2002 był rektorem seminarium. Członek sekcji dogmatycznej Teologów Polskich i Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Publikuje w *Ateneum Kapłańskim*, *Collectanea Theologica*, *Anamnesis*, *Homo Dei*, *Poznańskich Studiach Teologicznych*, *Salvatoris Mater*, *Śląskich Studiach Historyczno-Teologicznych*, *W Drodze*. Ostatnio wydał książkę *Uczennica i Matka. Wokół chrystocentryzmu mariologii Jana Pawła II*.

KS. RYSZARD ZAWADZKI, ur. w 1961 r. w Strzegomiu, dr teologii, od 2003 adiunkt przy Katedrze Teologii Biblijnej w Instytucie Teologii Systematycznej PWT we Wrocławiu. W latach 1981-1984 studiował elektronikę na Technische Universität Ilmenau (Niemcy). W 1984 r. wstąpił do Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu. W 1992 r. podjął studia specjalistyczne w KUL, uwieńczone doktoratem z teologii biblijnej (1996) na podst. rozprawy pt. *Antytezy Kazania na Górze (Mt 5,21-48) na tle tekstów judaistycznych*. W latach 1996-2003 pogłębiał swoje studia na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie oraz na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, uzyskując tytuł licencjata nauk biblijnych (dysertacja: *Gesù come instauratore del regno di Dio in Lc 18,18-30*). Wykłada wprowadzenie do Pisma Świętego, egzegezę Nowego Testamentu, *historię* i geografję biblijną, prowadzi lektorat języka hebrajskiego.

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	5
-------------------	---

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Teologia systematyczna

O. TOMASZ FRANC OP, <i>Narodziny Boga w duszy człowieka wg Mistra Eckharta</i>	7
S. EWA JÓZEFA JEZIERSKA OSU, <i>Tymoteusz i Tytus wzorem kapłana Chrystusowego. Obraz kapłana w Listach Pasterskich (1-2 Tm, Tt)</i>	31
O. PIOTR LISZKA CMF, <i>Zagadnienia teologiczne w świetle struktury osoby</i>	41
O. MICHAŁ LUKOSZEK OSPPE, <i>Posługa Biskupa Rzymu dla jedności Kościoła w świetle nauczania Jana Pawła II</i>	49
KS. TOMASZ NAWRACAŁA, « <i>Au ciel ou sur la terre, vivons dans l'amour et pour glorifier l'Amour</i> ». <i>Les fines dernières chez la b. Elisabeth de la Trinité</i>	61
KS. RAJMUND PIETKIEWICZ, <i>Biblijne przekazy o ustanowieniu Eucharystii. Studium egzegetyczno-teologiczne</i>	77
KS. RYSZARD ZAWADZKI, <i>Inspiracje biblijne encykliki „Dives in misericordia”</i>	93

Teologia pastoralna

KS. BOGDAN GIEMZA SDS, KS. ALEKSANDER RADECKI, <i>Rekolekcje jako ważny element formacji kapłańskiej. Teoria i praktyka</i>	101
BP EGON KEPPELLARI, <i>O stosunku Kościoła do społeczeństwa w Europie</i>	117
KS. EUGENIUSZ MITEK, <i>Wychowanie dzieci i młodzieży w okresie dorastania</i>	125
KS. ZBIGNIEW STOKŁOSA, <i>Das heilige Bild. Anmerkungen zu einer christlichen Tradition der angemessenen Verehrung Gottes</i>	141

Historia Kościoła

ELŻBIETA DOLGANISZEWSKA, <i>Doktor honoris causa PWT we Wrocławiu, Ks. Kard. Prof. Stanisław Nagy SCJ</i>	161
KS. ANTONI KIELBASA SDS, <i>Pismo Święte w życiu Świętej Jadwigi</i>	171
ANDRZEJ PRASAŁ, <i>Życie i twórczość wrocławskiego kapelmistrza katedralnego Józefa Ignacego Schnabla</i>	179
KS. HENRYK SZAREYKO, <i>Alcide de Gasperi. Jeden z ojców zjednoczonej Europy</i>	199

Filozofia chrześcijańska

KS. MIROSLAW KIWKA, <i>Człowiek i mistyka w ujęciu Evelyn Underhill</i>	207
KS. JERZY MACHNACZ, <i>Nowy ateizm. Trzy głosy krytyczne</i>	231

DZIEDZICTWO ŚW. EDYTY STEIN

MAGDALENA RAGANIEWICZ, <i>Wpływ świadków prawdy na zmagania duchowe św. Edyty Stein</i>	247
KS. JERZY MACHNACZ, <i>Steiniana</i>	257

OMÓWIENIA I RECENZJE

S. EWA J. JEZIERSKA OSU, <i>VI Walne Zebranie Biblistów Polskich. XLVII Sympozjum Stowarzyszenia Biblistów Polskich (Olsztyn 22-24 IX 2009)</i>	263
O. PIOTR LISZKA CMF, <i>Magazyn tekstów do publikacji naukowych</i>	264
KS. MIROSLAW KIWKA (rec.): Chad Meister, <i>Introducing Philosophy of Religion</i>	266
KS. MIROSLAW KIWKA (rec.): Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stepień (red.), <i>Spór o rozumienie filozofii</i>	268
O. KAZIMIERZ LUBOWICKI OMI (rec.): Joseph Ratzinger/Benedetto XVI, <i>Davanti al Protagonista. Alle radici della liturgia</i>	271
S. NATALIA MARKO (rec.): Ks. Roman Rogowski, <i>Chrystus we mnie – ja w Chrystusie. Św. Pawła mistyka na co dzień</i>	274
MARIA MUSIOŁ (rec.): Marian Sentek, <i>Działalność pastoralna kardynała Klemensa Augusta von Galena</i>	275
KS. WIESŁAW WENZ (rec.): Ambroży Skorupa SDS, <i>Koncepcje odnowy życia konsekrowanego w Antepreparatoria</i>	280
O. ADAM WOJTCZAK OMI (rec.): Stefan Hartmann, <i>Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters</i>	284

CONTENTS

From the Editor.....	5
----------------------	---

ARTICLES

Systematic Theology

FR. TOMASZ FRANC OP, <i>The Birth of God in the human soul according to Master Eckhart</i>	7
SR. EWA J. JEZIEWSKA OSU, <i>Timothy and Titus: Model of Christian Priesthood. The Priesthood as shown in the Pastoral Letters of Timothy and Titus</i>	31
FR. PIOTR LISZKA CMF, <i>The Issue of theology in the light of the structure of personhood</i>	41
FR. MICHAŁ LUKOSZEK OSPPE, <i>The ministry of the Bishop of Rome for the unity of the Church, in the light of the teaching of John Paul II</i>	49
REV. TOMASZ NAWRACAŁA, <i>The ultimate goal according to the Blessed Elizabeth of the Trinity</i>	61
REV. RAJMUND PIETKIEWICZ, <i>Biblical instructions about the establishment of the Eucharist. An Exegetical/theological Study</i>	77
REV. RYSZARD ZAWADZKI, <i>The inspiration of the Biblical Encyclical “Dives in misericordia”</i>	93

Pastoral Theology

REV. BOGDAN GIEMZA SDS, REV. ALEKSANDER RADECKI, <i>The Retreat as an important element in the spiritual formation of priests. Theory and practice</i>	101
MSG. EGON KEPPELLARI, <i>On the attitude of the Church to the societies in Europe</i>	117
REV. EUGENIUSZ MITEK, <i>Guiding children and teens through adolescence</i>	125
REV. ZBIGNIEW STOKŁOSA, <i>A Holy picture. Thoughts about the tradition of appropriately honoring God</i>	141

Church History

ELŻBIETA DOLGANISZEWSKA, <i>Doctor honoris causa, Card. Prof. Stanisław Nagy</i>	161
REV. ANTONI KIELBASA SDS, <i>The Holy Scriptures in the life of St Jadwiga</i>	171
ANDRZEJ PRASAŁ, <i>The life and creative output of Joseph Ignace Schnable, Wrocław Cathedral Choirmaster</i>	179
REV. HENRYK SZAREYKO, <i>Alcide de Gasperi. One of the Fathers of a United Europe</i>	199

Chrystian Philosophy

REV. MIROSLAW KIWKA, <i>Man and Mysticism in Evelyn Underhill's Approach</i>	207
REV. JERZY MACHNACZ, <i>The new atheism. Three Critical Opinions</i>	231

THE HERITAGE OF ST. EDITH STEIN

MAGDALENA RAGANIEWICZ, <i>The Impact of the Witnesses of the Truth on Edith Stein's Spiritual Struggle</i>	247
REV. JERZY MACHNACZ, <i>Steiniana</i>	257

COMMENTS AND REVIEWS

SR. EWA JEZIERSKA OSU, <i>47th Symposium of Polish Biblical Scholars. 6th gathering of the Polish Association of Biblical Scholars (Olsztyn 22-24 IX 2009)</i>	263
FR. PIOTR LISZKA CMF, <i>Magazyn tekstów do publikacji naukowych</i>	264
REV. MIROSLAW KIWKA (rec.): Chad Meister, <i>Introducing Philosophy of Religion</i>	266
REV. MIROSLAW KIWKA (rec.): Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stepień (red.), <i>Spór o rozumienie filozofii</i>	268
FR. KAZIMIERZ LUBOWICKI OMI (rec.): Joseph Ratzinger/Benedetto XVI, <i>Davanti al Protagonista. Alle radici della liturgia</i>	271
SR. NATALIA MARKO (rec.): Ks. Roman Rogowski, <i>Chrystus we mnie – ja w Chrystusie. Św. Pawła mistyka na co dzień</i>	274
MARIA MUSIOŁ (rec.): Marian Sentek, <i>Działalność pastoralna kardynała Klemensa Augusta von Galena</i>	275
REV. WIESŁAW WENZ (rec.): Ambroży Skorupa SDS, <i>Koncepcje odnowy życia konsekrowanego w Antepreparatoria</i>	280
FR. ADAM WOJTCZAK OMI (rec.): Stefan Hartmann, <i>Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters</i>	284

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU
pl. Katedralny 14, 50-329 Wrocław, tel./fax (0-71) 322 99 70

RADA NAUKOWA

Bp prof. zw. dr hab. Andrzej Siemieniewski (przewodniczący),
Ks. prof. zw. dr hab. Bogdan Ferdek, Ks. prof. ndzw. dr hab. Mariusz Rosik,
Ks. prof. ndzw. dr hab. Włodzimierz Wołyniec

REDAKCJA

O. prof. ndzw. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI (redaktor naczelny),
O. dr hab. Jacek Kiciński CMF, Mgr Alina Szuszkiewicz (sekretarz redakcji)

KOREKTA

Aleksandra Kowal

DRUK

Wydawnictwo i Drukarnia „Akcydens”, ul. Wejherowska 28, 54-239 Wrocław
tel (0-71) 790 56 30