
wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XXI 2013 Nr2

**Księga Jubileuszowa
dla ks. prof. Tomasza Hergesela**

wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XXI 2013 Nr 2

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

21/2013/nr 2

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
ISSN 1231-1731

RADA NAUKOWA

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

REDAKCJA

Ks. Sławomir Stasiak – redaktor naczelny
50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9
tel. 76 72 44 165
e-mail: przeglad@pwt.wroc.pl

KOREKTA

Anna Kowalska-Grygajtis

SKŁAD I ŁAMANIE

Andrzej Duliba

Wersją pierwotną czasopisma „Wrocławski Przegląd Teologiczny”
jest wersja papierowa

DRUK

Drukarnia Tumska, zam. 41/2014



Z ogromną radością przyjąłem inicjatywę wydania Księgi Jubileuszowej, zadedykowanej Czcigodnemu Księdzu Profesorowi Tomaszowi Hergeselowi z racji 70. rocznicy jego urodzin, za którą jej autorom chciałbym serdecznie podziękować. Niewątpliwie Dostojny Jubilat zasłużył sobie na takie uznanie dzięki wieloletniej posłudze kapłańskiej, naukowej i dydaktycznej. Ukazywanie piękna Pisma Świętego i bogactwa zawartych w nim treści stało się domeną Księdza Profesora i przyniosło z pewnością liczne owoce duchowo-intelektualne wielu pokoleniom jego wychowanków.

Z okazji tego wyjątkowego Jubileuszu życzę Dostojnemu Jubilatowi łaski zdrowia, wytrwałości, satysfakcji z realizacji własnych talentów oraz niegasnącej motywacji do dalszego ich rozwoju. Niech Boże Słowo oświeca dalszą drogę życia, powołania i naukowej działalności Czcigodnego Księdza Profesora, a ludzka życzliwość stale na niej towarzyszy.

Z serca błogosławię!

† Józef Kupny
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

Księdzu Profesorowi
Tomaszowi Hergeselowi
w siedemdziesiątą rocznicę urodzin,
uczniowie, przyjaciele,
współpracownicy

Urodził się 17 maja 1943 roku w Dobrzeniu Wielkim na Opolszczyźnie. W latach 1963–1969 studiował w Seminarium Duchownym we Wrocławiu, a następnie, w latach 1970–1975, na Biblicum (licencjat) i Uniwersytecie Gregoriańskim (doktorat – *Preparare la via del Signore*) w Rzymie. Jako biblista został specjalistą od Pisma Świętego Nowego Testamentu. Profesor na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Przed chorobą doskonale władający wieloma językami nowożytnymi oraz kilkoma starożytnymi. Przez wiele lat wyjeżdżał z wykładami oraz pomocą duszpasterską do Niemiec i Włoch.

W roku 1987 prowadził wykłady w Seminarium Duchownym w Anyama, dzielnicy Abidżanu na Wybrzeżu Kości Słoniowej. Autor kilku książek i ponad 200 artykułów naukowych ze swojej dziedziny. Z ogromną pasją oddawał się pracy wychowawczej i naukowej wśród kleryków i studentów świeckich.

Twórczą działalność naukową niespodziewanie przerwała choroba. Poddany operacji serca (1991 r.), po której nastąpiły niespodziewane powikłania: udar mózgu z pełnym paralizem prawej strony ciała, całkowitą niemożnością mówienia, czytania i pisania.

Zaczął wszystko od początku: naukę alfabetu, pierwszych słów, podstawowych czynności ruchowych. Z niesamowitym samozaparciem podjął trud codziennej, żmudnej i uciążliwej rehabilitacji i walki o życie i zdrowie.

Już w latach szkolnych przejawiał wielorakie skłonności artystyczne. Powstawały pierwsze obrazy olejne, rzeźby i płaskorzeźby. Intensywne zajmowanie się pracą naukowo-dydaktyczną nie pozostawiało czasu na realizację innych zainteresowań. Choroba przerwała wszelką aktywność – wydawało się, że zniweczyła raz na zawsze. Ale ksiądz Tomasz nie dał za wygraną. W 1995 roku postanowił ponownie sięgnąć po farby. Ponieważ prawa ręka (zawsze był praworęczny) pozostała niesprawna, rozpoczął trening ręki lewej. Tak powstały pierwsze po latach obrazy. To odrobina słońca w żmudnej walce o zdrowie, sprawność i życie wypełnione treścią. Wkroczył na drogę barw, światła i cieni. Malarstwo stało się swoistą terapią, relaksem, ale nade wszystko formą wizualnej ewangelizacji, której oddaje się z ogromną pasją i radością. Choroba nie stała się końcem jego bogatej i wspaniałej drogi, ale początkiem nowej aktywności, egzystencji, która w przeciwnościach losu niesie radość i zachętę dla innych.



Ksiądz Profesor Tomasz Hergesl

WSTĘP

Jezus napominając swoich uczniów powiedział: „Wy nie pozwalajcie nazywać się *Rabbi*, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy jesteście braćmi” (Mt 23,8). Są jednak pośród nas ludzie, którym zawdzięczamy miłość do nauki i studiowania Słowa Bożego. Bez wątpienia takim człowiekiem jest ks. prof. Tomasz Hergesel, który przez lata swojej posługi w Archidiecezji Wrocławskiej zapalił miłością do Pisma Świętego rzesze kapłanów i osób świeckich. Będąc nauczycielem wielu, zawsze jednak zachowywał wskazanie Jezusa, że jednego mamy nauczyciela i przede wszystkim On wskazuje nam drogi poznania swoich słów.

Dochodzenie do osiągnięcia prawdziwej mądrości rozpoczyna się w domu rodzinnym. Nie inaczej było w przypadku Księdza Profesora, który urodził się w Dobrzenu Wielkim na Opolszczyźnie. Następnie w czasie nauki w szkole podstawowej, średniej i wyższej. Kolejne stopnie mądrości mierzone bywają zdobywanymi tytułami naukowymi, których ks. Tomasz Hergesel posiada sporo: magisterium z teologii, licencjat z teologii systematycznej, licencjat nauk biblijnych, doktorat z teologii biblijnej, kandydat do doktoratu nauk biblijnych, habilitacja z teologii w dziedzinie Pisma Świętego. Przez lata był docentem, potem był zatrudniony na stanowisku profesora w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, a wreszcie uzyskał tytuł profesora nauk teologicznych. Tytuły te jednak nie oddają w pełni miłości Księdza Profesora do Słowa Bożego. Można nawet zaryzykować porównanie, że jest to nieustannie płonący ogień wiedzy, który zapala kolejne osoby do podjęcia studiów z dziedzin biblijnych i im pokrewnych. Dlatego też pragniemy zadedykować ten kolejny zeszyt „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” ks. prof. Tomaszowi Hergeselowi z okazji jego siedemdziesiątych urodzin.

Struktura niniejszego zeszytu jest nieco inna niż poprzednich. Podyktowane to jest oczywiście tym, że jest on dedykowany Księdzu Profesorowi. Na pierwszym miejscu umieściliśmy krótką dedykację, następnie życiorys i zdjęcie Czcigodnego Jubilata. Część naukowa dzieli się na cztery części. Pierwsza, najobszerniejsza, została poświęcona teologii biblijnej. Wielu autorów zamieszczonych w niej artykułów to uczniowie Księdza Profesora. Druga część

obejmuje zagadnienia z teologii systematycznej, która dość ściśle wiąże się z problematyką dotyczącą Pisma Świętego. Kolejne części to: teologia pastoralna oraz filozofia i historia. I znów, jak poprzednio, wielu autorów opublikowanych w niniejszym zeszycie artykułów albo studiowało Pismo Święte pod kierunkiem ks. prof. Tomasza Hergesela, albo współpracowało z nim na polu naukowym. Pragniemy, aby ten owoc naukowej pracy autorów opracowań był swego rodzaju hołdem złożonym człowiekowi, który przez wiele lat wynosił znajomość zagadnień biblijnych na bardzo wysoki poziom. Jego wymagania przyczyniały się do kształtowania nie tylko indywidualnej znajomości Pisma Świętego, lecz były zachętą dla wielu do podjęcia dalszych studiów tak licencjackich, jak i doktoranckich.

Ks. prof. Tomasz Hergesel zawsze imponował swoją wytrwałością najpierw w pochylaniu się nad Słowem Bożym, później w dochodzeniu do sprawności fizycznej. Pozwalam więc sobie życzyć w imieniu całego środowiska związanego z Archidiecezją Wrocławską, a szczególnie z „Wrocławskim Przeglądem Teologicznym”, które pragnie uhonorować Księdza Profesora tą Księgą Jubileuszową, aby w życiu Czcigodnego Jubilata ciągle realizowały się słowa św. Hieronima: „Ów skarb, w którym są ukryte wszystkie skarby mądrości i umiejętności (Kol 2,3), to albo słowo Boże, które widać ukryte w ciele Chrystusa, albo też Pismo Święte, w którym złożone są wiadomości o Zbawicielu; gdy Go ktoś w nich znajdzie, powinien pogardzić wszystkimi korzyściami tego świata, aby móc posiadać Tego, którego znalazł”.

Ks. Sławomir Stasiak
Redaktor naczelny

JOANNA JAROMIN*

OBRAZ KRÓLESTWA BOŻEGO W PRZYPOWIEŚCI O SIECI (Mt 13,47-50)

Chociaż idea królestwa Bożego znana była już w Starym Testamencie i w judaistycznej literaturze pozabiblijnej, to jednak przez chrześcijan najbardziej kojarzona jest z nauczaniem Jezusa, a szczególnie – z Jego nauczaniem w przypowieściach. Mistrz z Nazaretu mówił zarówno o tym królestwie, które już nastąpiło wraz z Jego przyjściem i dąży do pełni, jak i o tym, które nadejdzie przy końcu czasów; jest to więc królestwo, które z jednej strony dotyka ziemskiej teraźniejszości, z drugiej natomiast – niebiańskiej wieczności. To królestwo wymaga także wieloaspektowego zaangażowania człowieka.

Jezus głosząc w przypowieściach królestwo Boże, ukazywał różne jego wymiary, m.in.: rozwój, dynamikę, wartość i wiele innych. W poniższych rozważaniach postaramy się przybliżyć te walory królestwa, które Jezus przedstawił nam w przypowieści o sieci, występującej wyłącznie w Ewangelii wg św. Mateusza (13,47-50).

Kontekst

Przypowieść o sieci należy do Mateuszowego bloku nauczania Jezusa w przypowieściach, a dokładniej – do końcowej jego części. Poprzedzona jest przypowieściami bliźniaczymi o skarbie ukrytym w roli (13,44) i o drogocennej perle (13,45-46). O rozgraniczeniu decyduje w. 47, rozpoczynający się słowem: *πάλιν* – „dalej”, „znowu”, co wskazuje na fakt, że teraz nastąpią nowe treści. Werset 51 zawiera natomiast pytanie: „Zrozumieliście to wszystko?”, które odnosi się do przypowieści wygłoszonej przed chwilą.

* Dr Joanna Jaromin – Uniwersytet Opolski.

Następnie jest wzmianka o tym, że Jezus zakończył nauczanie w przypowieściach i udał się do Nazaretu (13,53-54a). Zmiana miejsca jest tu więc dodatkowym wyznacznikiem, który wyodrębnia przypowieść o sieci jako samodzielny tekst.

Niekiedy przypowieść o sieci (Mt 13,47-50) traktuje się jako bliźniaczą przypowieści o chwaście (Mt 13,24-30), choć nie występują jedna po drugiej. Zauważa się w nich bowiem pewne podobieństwa: jak w sieci aż do momentu oddzielenia znajdują się ryby dobre i złe, tak też pszenica rosła razem z chwastem aż do zniw. Warto zauważyć, iż werset 49a jest powtórzeniem 40b, natomiast 50 jest powtórzeniem 42. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że przypowieść o chwaście wzywa przede wszystkim do cierpliwości, natomiast przypowieść o sieci ostrzega przed sądem. J. Homerski zauważa natomiast, iż zarówno treść przypowieści o sieci, jak i jej słownictwo oraz sens zbliżone są nie tyle do przypowieści o chwaście, ile raczej do jej wyjaśnienia (Mt 13,36-43)¹.

Struktura

Przypowieść o sieci dzieli się zasadniczo na dwie części: przypowieść właściwą i jej objaśnienie. Każda z nich posiada jednak jeszcze własne elementy składowe.

13,47-48 – przypowieść

- 13,47 – formuła wstępna z porównaniem
- 13,48a – napełnienie się sieci
- 13,48b – wyciągnięcie sieci na brzeg
- 13,48c – oddzielenie dobrych ryb od złych

13,49-50 – objaśnienie (obraz sądu)

- 13,49a – przybycie aniołów
- 13,49b – oddzielenie złych od sprawiedliwych
- 13,50a – ukaranie złych
- 13,50b – rozpacz potępionych.

Już sama struktura przypowieści, bez zbytniego zagłębiania się w jej treść, pokazuje aspekt eschatologiczny. Podczas dalszej analizy spróbujemy dociec, czy taki właśnie wymiar królestwa Bożego Jezus chciał przekazać w tej przypowieści.

¹ J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (PŚNT III/1), Poznań–Warszawa 1979, s. 226; R.T. FRANCE, *The Gospel of Matthew* (NICNT), Grand Rapids, Michigan–Cambridge 2007, s. 542.

Analiza egzegetyczna

Omawianą przypowieść otwierają słowa przybliżające technikę rybołówstwa. Obraz w niej ukazany był bardzo bliski słuchaczom Jezusa, zwłaszcza nad Jeziorem Galilejskim, gdzie większość mieszkańców tego terytorium zajmowała się właśnie rybołówstwem – nie wyłączając również kilku Jego uczniów. Sieć była wstęgą o długości nawet do 500 m i szerokości 2-3 m. Jeden jej koniec umocowany był na brzegu, reszta leżała zwinięta w łodzi; rybacy zataczali półkole, rozwijając i wypuszczając sieć do wody. Kierując się w stronę brzegu, zagarniali dość dużą ilość ryb i innych stworzeń wodnych. Po wyciągnięciu sieci rybacy dokonywali selekcji. Jak każdy akwen wodny, także Jezioro Galilejskie roiło się nie tylko od ryb, które w większości były jadalne, ale także od innych zwierząt wodnych. W rzeczywistości więc „złymi rybami” były te, które nie nadawały się do jedzenia lub były rytualnie nieczyste. Pamiętać bowiem należy o przepisach Prawa Mojżeszowego, w myśl którego „Każda istota wodna, która nie ma płetw albo łusek w morzach i rzekach spośród wszystkiego, co się roi w wodzie, i spośród wszystkich zwierząt wodnych, będzie dla was obrzydliwością” (Kpł 11,10; por. także Pwt 14,9-10). W przypadku Jeziora Galilejskiego do tej kategorii zaliczał się pewien rodzaj suma, ale może tu też chodzić o stworzenia niejadalne, jak różnego rodzaju skorupiaki, ryby nadpsute czy te, które miały nieprzyjemny zapach błota². W świetle tych wszystkich dociekań, niezmiernie ciekawy jest jednak fakt, że w tekście greckim przypowieści o sieci nie występuje słowo ἰχθῦς – „ryba”³, co oznacza, że nie chodzi tu o same ryby, a akcent pada raczej na selekcję. Brak tego słowa może być jednak także czysto naturalny – po prostu sieć zagarniała, jak już wcześniej wspomniano, nie tylko ryby, ale i inne zwierzęta żyjące w wodzie⁴. Poza tym, co bardziej istotne, królestwo Boże symbolizowane jest przez sieć, ryba natomiast jest tylko punktem odniesienia, a nie obrazem. Warto jeszcze zwrócić uwagę na pewien szczegół – w przypowieści nie ma także konkretnej wzmianki o rybakach⁵.

W przypowieści właściwej (13,47-48) mowa jest o trzech różnych działaniach. Najpierw sieć zostaje zarzucona w morze, a następnie – po zagar-

² A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Poznań–Warszawa 1981, s. 55–56; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Matteo. Il Vangelo della Chiesa*, Assisi 1998⁶, s. 409; M. ROSIK, *Duszpasterski komentarz do Nowego Testamentu. Ewangelia wg św. Mateusza (Mt 1,1–13,58)*, Tarnów 2009, s. 190; A. PACIOREK, *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, Częstochowa 2013, s. 191–192; R.T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, s. 542–543; A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 18), Brescia 2004, s. 295.

³ Podobnie rzecz ma się w tekście greckim przypowieści o siewcy u Marka (4,3-9) i u Mateusza (13,3b-9), gdzie nie występuje słowo σπέρμα – „ziarno”.

⁴ A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 55.

⁵ J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 226.

nięciu wielu ryb – zostaje wyciągnięta na brzeg. Tam dokonuje się selekcja, polegająca na oddzieleniu dobrych ryb od złych⁶. Na początku główny akcent pada na samą sieć; ryby i rybacy wskazani zostają jakby przy okazji, później natomiast wyraźnie wspomniane są ryby, zaś sieć tylko pośrednio. Obydwie te sceny wprowadzone są czasownikami w stronie biernej. Strona bierna aorystu: *βληθείση* – „została zarzucona”, wskazuje na fakt, że czynność zarzucenia sieci została już dokonana, co więcej – nie dokonali tego rybacy, o których zresztą przypowieść wprost nie mówi, ale sam Bóg. Innym ważnym czasownikiem w stronie biernej jest *ἐπληρώθη* – „została napełniona”, ale należy zwrócić uwagę również na aoryst czasownika *συνάγω* – „zbierać, zagarniać”, który informuje, że połów został już dokonany, choć jeszcze nie wydobyto sieci z wody. Werset 48 także wskazuje czynności jako dokonane – w aoryście. Chodzi tu jednak o perspektywę przyszłości, co znaczy, że taka sytuacja dopiero nastąpi. To wszystko pozwala więc na oddzielenie od siebie dwóch okresów: terażniejszości (dokonanej) i przyszłości (eschatologicznej). W terażniejszości następuje zarzucenie sieci i zagarnięcie ryb wszelkiego rodzaju. Te dwie czynności wyrażone zostały właśnie za pomocą czasowników w stronie biernej, co może oznaczać czynności samego Boga. Teraźniejszość można odczytać więc jako misję chrześcijańską, w której Jezus, poprzez swoich wysłanników, wzywa wszystkie narody do królestwa Bożego⁷. Z kolei akt sądu, zdaniem A. Paciorka, odnosi się do Kościoła, a nie do wszystkich narodów. Można się tu bowiem dopatrzeć porównania sieci do Kościoła, gdyż gromadzenie ryb „wszelkiego rodzaju” nie oznacza zebrania wszystkich ryb z całego morza. Oddzielenie dobrych od złych nastąpi więc w Kościele, a nie wśród narodów. Należy więc zastanowić się, czy można w takim razie mówić tu o „końcu świata”? Niewykluczone, że celowo chodzi tutaj właśnie o ideę sądu nad Kościołem przy końcu świata (czyli jeszcze nie o sąd ostateczny), w myśl którego „złymi” będą ludzie niezdecydowani, odznaczający się laksyzmem religijnym, czego przykładem jest m.in. trzeci sługa z przypowieści o talentach (Mt 25,14-30). Na nich właśnie koncentruje się uwaga Ewangelisty, przy jednoczesnym jakby pominięciu sprawiedliwych. Ukazanie przyszłych losów złych ludzi sprawia, że przypowieść staje się zachętą do wypełniania woli Bożej⁸. F.D. Bruner podkreśla natomiast, że „królestwo-sieć” jest znacznie szerszym pojęciem niż Kościół, ponieważ zawiera w sobie także pojęcie Kościoła. Ta sieć zagarnia wszystkie rodzaje stworzeń, choć w „królestwie-łodzi” (czyli w nadchodzącym królestwie niebios) znajdują się tylko dobre. Kościół, podobnie jak sieć, zawiera w sobie różnych ludzi, jed-

⁶ A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, t. I, tłum. J. Merecki, Kraków 2003, s. 151.

⁷ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (1–13)* (NKB NT I/1), Częstochowa 2005, s. 565; J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 226.

⁸ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, s. 565–566; TENŽE, *Przypowieści Jezusa*, s. 194; A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, s. 296–297.

nak ostatecznie w królestwie znajdują się tylko prawi. Jest to ulubiona, etyczno-eklezjalna idea Mateusza Ewangelisty⁹.

W przypowieści o sieci dochodzi więc do głosu także wymiar eklezjalny. Można tu nawet odwołać się do świata symboli: w Starym Testamencie i pismach judaistycznych morze symbolizowało czasem świat i jego narody. Ryby stanowiły natomiast w judaizmie metaforę członków wspólnoty, przejętą zresztą bardzo szybko przez chrześcijan¹⁰. W omawianej przypowieści ryby niewątpliwie przedstawiają członków pewnej wspólnoty: czy to Kościoła, czy ludzkości, czy tych, którzy wejdą do królestwa Bożego.

Wyrażenie „ryby wszelkiego rodzaju” (w. 47) podkreśla także niejednorodną kompozycję wspólnoty chrześcijańskiej (królestwo niebieskie); nieco później zostaje bezpośrednio sprecyzowane, że chodzi o ryby dobre i złe (w. 48), co sugeruje niejako metaforę o dobrych i złych wierzących¹¹. W przeciwieństwie do niecierpliwości (faryzejskiej), która szerzy się wewnątrz Kościoła, Mateusz podkreśla, że do królestwa przyjmowani są święci i grzesznicy. Chociaż Ewangelista nie precyzuje, jak długo może trwać taka sytuacja, to jednak zapowiada dramatyczną konkluzję – kiedy już sieć się zapełni, wówczas zostanie wyciągnięta i dobre ryby zostaną zebrane i zachowane, a złe będą wyrzucone (w. 48). Tak długo, jak ryby pozostają w jeziorze i w sieci, nie są rozróżnione. Dopiero wtedy, gdy zostaną wyciągnięte, nastąpi ostateczny rozdział. Ewangelista sugeruje więc wyraźnie, że sieć symbolizuje zapoczątkowanie panowania mesjańskiego (królestwo), do którego w jego fazie definitywnej będą wezwani tylko „sprawiedliwi” (por. w. 43). Niegodziwcy natomiast zostaną ukarani przez pozbawienie ich niebiańskiego błogosławieństwa; nadejdą karzący, wtrąca ich w „piec rozpalony”, gdzie jednak nie zostaną zgładzeni, ale na zawsze będą dręczeni obawą i rozpaczą¹². Symbolika pieca jest zgodna z ówczesnymi wyobrażeniami sądu, w których ogień zawsze występował jako narzędzie kary. Wersety 49-50 stanowią sens całej przypowieści. Dopiero w ich świetle zauważamy jej istotne elementy. W miejsce pośrednio tylko obecnych rybaków pojawiają się aniołowie. Występuje słowo ἀφορισθῆναι – „wylączyć”, „oddzielić”, które w sposób szczególny pokazuje, że sąd Boży to definitywny rozdział między ludźmi dobrymi a złymi. Przypowieść kończy zapowiedź wiecznej kary dla złych. I tu znów aspekt escha-

⁹ F.D. BRUNER, *Matthew. A Commentary*, vol. 2, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2007, s. 51.

¹⁰ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (1–13)*, s. 565.

¹¹ Zdaniem A. Pronzato, dobre i złe ryby mogą oznaczać także pomieszane wartości: prawdziwe i fałszywe. Dokąd więc człowiek nie zechce ich rozróżnić dzięki swej mądrości, dotąd panować będzie wśród nich chaos. Z drugiej jednak strony nie należy zbyt pochopnie dokonywać selekcji, ale zaczekać właśnie na moment wyciągnięcia sieci na brzeg; A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa*, s. 149. 151.

¹² ORTENSIO DA SPINETOLI, *Matteo*, s. 409–410; R.T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, s. 542.

tologiczny zmienia się bardziej w eklezjalny: mimo że przypowieść nie mówi wprost o pracy Kościoła, to jednak można tu znaleźć jej ideę. Istnienie Kościoła przygotowuje bowiem na sąd Boży i nawet w pewnym stopniu go antycypuje¹³.

Królestwo Boże jest więc jak sieć, która zagarnia wszystkie ryby, bez względu na ich predyspozycje i kondycję. Królestwo to jest bowiem przeznaczone dla wszystkich – Jezus zainaugurował je już tu, na ziemi i wszyscy mogą mieć w nim udział. Należy mocno podkreślić, że tak ukierunkowane było właśnie postępowanie samego Jezusa – przyjmował wszystkich bez wyjątku, pochyłał się zwłaszcza nad tymi, którzy wyrzuceni byli poza nawias społeczeństwa żydowskiego, jak grzesznicy, celnicy, cudzoziemcy – to ich w sposób szczególny pozyskiwał dla królestwa Bożego. Trafiając więc do tej sieci, którą jest królestwo Boże w ziemskim etapie, muszą ocenić swoją kondycję – czy są rybami dobrymi, czy złymi; pobyt w sieci, czyli jeszcze tu na ziemi, to czas, kiedy można się nawrócić, zanim aniołowie dokonają podziału na dobrych i złych. Podobnie jak rybacy dokonują selekcji ryb po zakończonym połowie, tak też selekcja dokona się w dniu sądu przed nadejściem ostatniej fazy królestwa Bożego. Wspomniana już wcześniej strona bierna kluczowych czasowników wskazuje na Boże rozporządzenie – to z woli Boga wyjdą aniołowie i oddzielą dobrych od złych. Współistnienie dobrych i złych jest także zgodne z Jego wolą, gdyż nawet Kościół nie jest społecznością świętych, ale ludzi z natury swej skłonnych do grzechu. Ta sytuacja jest jednak tylko czasowa, gdyż Kościół jest na ziemi przedstawicielem królestwa Bożego, do którego wstęp będą mieli już tylko ci dobrzy¹⁴. Podobnie więc jak w przypowieści o chwaście selekcji tej nie należy przeprowadzać zbyt pochopnie, tak i tu sieć trzeba wyciągnąć na brzeg ze wszystkim, co się w niej znajduje i pozostawić rozdział tego, co dobre od tego, co złe działaniu Bożej Mądrości. Przypowieść ta wyraźnie pokazuje, iż czas obecny różni się od tego, który ma nadejść.

Przesłaniem przypowieści jest uzasadnienie faktu istnienia dobra i zła w królestwie Bożym – ich rozdzielenie nastąpi dopiero przy końcu czasów, ale do tego momentu będą współistnieć. Po rozdzieleniu dobra i zła dokona się ostateczne zwycięstwo przynależących do królestwa Bożego¹⁵. Interpretacja przypowieści sprawia, że staje się ona raczej ostrzeżeniem skierowanym do Kościoła, który jest wspólnotą ludzi dobrych i złych. Przy końcu świata źli zostaną oddzieleni od dobrych i skazani na wieczną karę. Ta perspektywa powinna być mobilizująca dla wierzących w Chrystusa, by dzięki swemu postępowaniu zostali zaliczeni do grona „dobrych”. Życie ziemskie daje nadzieję na to, by tak się stało, jest to bowiem czas na nawrócenie i przemianę.

¹³ J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 227.

¹⁴ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (1–13)*, s. 566; TENŻE, *Przypowieści Jezusa*, s. 194–195.

¹⁵ M. ROSIK, *Duszpasterski komentarz do Nowego Testamentu*, s. 190; A. PACIOREK, *Przypowieści Jezusa*, s. 192–193.

Podsumowanie

Mimo radosnej świadomości, że Jezus zainaugurował już erę mesjańską, wśród pierwszych chrześcijan rodziły się pytania, dlaczego w Kościele wciąż zdarzają się upadki? Swojej wspólnotcie, borykającej się z różnymi problemami zewnętrznymi i wewnętrznymi, Mateusz dodaje otuchy, pocieszając bliskością sądu eschatologicznego, który zadośćuczyni znoszonym krzywdom i udrękom. Wyraźne jest podobieństwo do wyroczni przeciw narodom, przekazanej przede wszystkim przez proroków, w których zapowiadana jest zagłada idolatrii i niesprawiedliwości wszystkich ludów (por. Iz 24; Ez 38–39 i in.). Dobro i zło nie są identyczne przed Bogiem, jednak sprawiedliwy i grzesznik są dla Niego równi, gdyż taka jest natura Boga (Mt 5,45-48)¹⁶; On nie potępia grzeszników, ale zło, które czynią. Patrząc z tej perspektywy, obraz królestwa Bożego w przypowieści o sieci akcentuje wymiar eschatologiczny i etyczny.

Na przestrzeni wieków przypowieść o sieci bywała różnie interpretowana, często alegorycznie, wówczas w sieci upatrywano Kościół, w rybach wszelkiego rodzaju – różne narody, a pośrednio tylko wspomniani rybacy stali się „rybakami ludzi”, czyli apostołami i ich następcami. Porównanie królestwa niebieskiego do sceny połowu przywoływało bowiem na myśl początek Ewangelii Mateuszowej, gdzie powołani apostołowie z rybaków w sensie dosłownym stawali się rybakami ludzi (Mt 4,19). Tym samym znaczenie przypowieści bardziej akcentuje powoływanie ludzi do zbawienia, niż przeznaczenie do kary (por. Jr 16,16). Stąd też przypowieść o tematyce eschatologicznej stawała się przypowieścią misyjną, a co za tym idzie – nabierała coraz bardziej charakteru eklezjologicznego¹⁷. Ponieważ jednak Kościół – od strony misterium jeden i święty jako przedłużenie Chrystusa, a na gruncie empirycznym niebędący wcale wspólnotą samych tylko świętych – to forma działania królestwa Bożego, wymiar eklezjalny przypowieści o sieci zaczął być rozumiany już nie tylko na gruncie alegorii¹⁸.

Przypowieść o sieci zawiera w sobie kilka wymiarów królestwa Bożego, z których na pewno najbardziej widoczne są: eschatologiczny, etyczny i eklezjalny. Wymiary te przeplatają się wzajemnie, tworząc całościowy obraz królestwa – od tego, do którego jesteśmy włączeni już na ziemi aż po moment, w którym osiągnie ono swą pełnię przy końcu czasów; od nas jednak zależy, czy zostaniemy zaproszeni również do tego królestwa wiecznego.

¹⁶ ORTENSIO DA SPINETOLI, *Matteo*, s. 410; A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 57.

¹⁷ R.T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, s. 542; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (1–13)*, s. 566.

¹⁸ Por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 57–58.

The image of Kingdom of God in the parable of the fishnet (Mt 13,47-50)

Summary

The parable of the fishnet is one of the many Jesus' parables which takes the subject of Kingdom of God. Here it is compared to the fishnet which gathers all the fish without distinction of their abilities. As Jesus already initiated Kingdom of God here, on earth, opening it for all with no exception. Staying in the net reflects exactly the earthly phase of Kingdom connected closely with the Church; it is the time when one can convert. As only the net will be brought out on shore, then angels will perform a division for the good and the evil. The selection will be made on the Last Judgment Day before coming the final phase of Kingdom of God.

Thus the parable of the fishnet consists of some aspects of Kingdom of God: eschatological, ethical and ecclesial, which pervade themselves and create a holistic image of Kingdom – from the one started by Jesus on earth until the moment of reaching by them the completeness at the end of times.

EWA J. JEZIERSKA OSU*

„CZEMU BOJAŻLIWI JESTEŚCIE? JAKŻE WAM BRAK WIARY?” (Mk 4,40) W ROKU WIARY PYTAMY O NASZĄ WIARĘ

Według przekazu ewangelii synoptycznych Jezus kilka razy zwracał uczniom uwagę na ich małą wiarę czy na brak wiary, a kilka razy chwalił uzdrowionych za wiarę, która stała się podstawą ich uzdrowienia, uleczenia przez Jezusa. Nasuwają się pytania: Co oznacza słowo „wiara”? Jaka ma być wiara? Kiedy wiara jest słaba, a kiedy silna?

1. Ewangeliczne przykłady wiary

Spośród wielu wypowiedzi Jezusa na temat wiary zatrzymajmy się nad trzema wydarzeniami podanymi przez ewangelie. Ukazują one postawy ludzi wobec Jezusa, charakteryzują wiarę wielu Jego wyznawców.

Pierwsze wydarzenie to ucieszenie burzy na Jeziorze Galilejskim (Mt 8,23 i par.), kiedy uczniom, płynącym z Jezusem i śpiącym w łodzi po dniu pracy, groziło zatonięcie. Zbudzili więc Jezusa wołaniem: „Nauczycielu, nic cię to nie obchodzi, że giniemy?” (Mk 4,38). Ten krzyk przerażonych siłą wiatru i ogromem fal jeziora uczniów Mateusz zapisał słowami: „Panie, ratuj, bo giniemy” (Mt 8,25), natomiast Łukasz: „Mistrzu – Mistrzu, giniemy!” (Łk 8,24). Zbudzony Jezus ucieszył burzę: „Milcz!” i skierował do uczniów słowa, które podaje Mateusz Ewangelista: „Czemu tak bojaźliwi jesteście? *outō éhete pistin?*¹ Ta część wypowiedzi Jezusa tłumaczona jest następująco: „Jakże wam brak wiary?” (Mk 4,40), „ludzie małej wiary” (Mt 8,26), Łukasz podaje tylko pytanie Jezusa:

* Prof. Ewa J. Jezierska OSU – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1995, s. 166.

„Gdzież jest wasza wiara?” (Łk 8,25)². W tłumaczeniu interlinearnym tekstu greckiego zdanie to jest pytaniem: „jeszcze nie macie wiary?” Jest to zarówno stwierdzenie braku wiary, jak i pytanie o przyczynę niepełnej wiary uczniów. Łęk w czasie burzy, zatrwożenie osłabiło ich wiarę lub też ukazało jej słabość.

Przygotowywani przez Jezusa do głoszenia Jego Ewangelii, wykazali podczas burzy brak pełnej wiary w moc Nauczyciela, brak zrozumienia tożsamości Jezusa. Ta niewiara, powtarzająca się w czasie przebywania z Jezusem, stanowiła etapy ich wewnętrznego kształcenia, formacji (np. nie rozumieli wydarzenia kroczenia Jezusa po morzu – Mk 6,49; nie rozumieli zapowiedzi Jezusa o męce i zmartwychwstaniu – Mk 9,32; 10,32), aż do uzyskania pełnej wiary w spotkaniu ze Zmartwychwstałym. Teraz, podczas burzy na morzu, chociaż doświadczyli wspólnoty z Jezusem, nie umieli uświadomić sobie, kim On jest. Dramatyczna sytuacja uczniów podczas burzy ukazuje prawdę o nich samych. Nie mieli oni wystarczającej wiary w Jezusa, brakowało im świadomości, kim On w rzeczywistości jest³. Wiara uczniów Jezusa była mała, była za mała, by mogli burzę uciszyć czy przetrzymać, nie budząc Jezusa.

Brak silnej wiary uczniów ukazuje także zdarzenie związane z uzdrowieniem chłopca epileptyka, opętanego przez złego ducha (Mt 17,14-21; por. Mk 9,14-29; Łk 9,37-43). Zastanawiająca jest niemoc uczniów Jezusa. Wysyłając ich, by głosili wśród Żydów Jego naukę, dał im moc uzdrawiania, wskrzeszania, oczyszczania trędowatych, wypędzania złych duchów (Mt 10,5-10; Mk 6,7-13; Łk 9,1-6). Uczniowie posiadali więc dar uzdrawiania, ale nie umieli go wykorzystać i dlatego zasłużyli na naganę Jezusa: „O plemię niewierne i przewrotne. Jak długo jeszcze mam być z wami, jak długo mam was znosić?” (Mt 17,17).

Podczas gdy Jezus z Piotrem i Janem był na Górze Tabor, Jego uczniowie nie mogli sprawić cudu uzdrowienia chłopca epileptyka. Po powrocie Jezusa ojciec chorego skierował do Niego prośbę: „Jeśli coś możesz, zlituj się nad nami, pomóż nam”. Jezus odpowiedział: „Jeśli możesz? Wszystko możliwe jest dla tego, kto wierzy” i uzdrowił chłopca. Uczniowie zatem nie mieli wiary.

Zwyczajem Jezusa było gromadzenie uczniów po zakończonym nauczaniu i wyjaśnianie im niejasności Jego nauki⁴. I tym razem, po uwolnieniu chłopca od złego ducha, Jezus wrócił do domu i usłyszał pytanie uczniów: „Dlaczego my nie mogliśmy go wypędzić?” Jezus im odpowiedział, że to „z powodu małej wiary” nie mogli uczynić cudu. I dodał: „Bo zaprawdę, zaprawdę powia-

² Tekst wg BT³, 2003, *ad loc.*

³ D. KOTECKI, *Perykopa o uciszeniu burzy na morzu (Mk 4,35-41) w świetle wewnętrznych kluczy hermeneutycznych drugiej Ewangelii*, w: *Edukacja – Kultura – Teologia. Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Jerzemu Bagrowiczowi*, pod red. K. Koneckiego i I. Werbińskiego, Toruń 2003, s. 513–519.

⁴ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 214.

dam wam: Jeśli będziecie mieć wiarę jak ziarnko gorczycy, powiecie tej górze: «Przesuń się stąd tam!», a przesunie się. I nic niemożliwego nie będzie dla was” (Mt 17,19-21)⁵.

Ziarnko gorczycy jest mniejsze od ziarnka maku, zdaniem botaników jest najmniejszym ze znanych ziaren. Porównanie wiary do ziarnka gorczycy wskazuje, że prawdziwa wiara jest czymś małym, nieznacznym w zestawieniu z tym, co może osiągnąć. Bóg działa w człowieku wierzącym i działa przez niego, dlatego czyny człowieka mogą być wielkie. Wiara jak ziarnko gorczycy może rosnąć i rzeczywiście wzrasta, przekształca się (jak każde ziarno). Prośba ojca o uzdrowienie syna opierała się na jego wierze. Powiedział szczerze do Jezusa: „wierzę” i zaraz dodał: „zaradz memu niedowiarstwu”. Uzdrawienie chłopca przez uczniów zależne było od ich wiary⁶, a ona była za słaba, by dokonać tego cudu. W Ewangelii św. Mateusza Jezus podkreśla, że wzrostu wiary dokonuje modlitwa⁷.

Niewidomy Bartymeusz, syn Tymoteusza z Jerycha, jest przykładem człowieka uzdrowionego przez Jezusa ze względu na jego wiarę (Mk 10,46-52)⁸. Pozbawiony możliwości pracy siedział przy drodze do Jerycha i żebrał. Słyszając o przechodzącym Jezusie, zaczął wołać: „Jezusie, Synu Dawida, zmiłuj się nade mną”, obdarzając Jezusa tytułem mesjańskim. Upominany przez przechodniów, nadal głośno wołał, nazywając Jezusa „Synem Dawida”. Jezus zatrzymawszy się, przywołał Bartymeusza i zapytał: „Co chcesz, abym ci uczynił?” Niewidomy odrzekł: „Rabbuni, abym znowu widział”. I usłyszał odpowiedź Jezusa: „Idź, twoja wiara cię uzdrowiła”.

Bartymeusz został uzdrowiony i pochwalony przez Jezusa za wiarę: „Idź, twoja wiara cię uzdrowiła” (Mk 10,52; por. Łk 18,35-43)¹⁰. Uzdrawiony zatem miał silną wiarę w moc uzdrawiającego Jezusa. To jego wiara była podstawą cudu i wystarczyła do jego uzdrowienia. Marek Ewangelista podkreśla, że Bartymeusz „natychmiast” po uzdrowieniu „szedł za Nim” (Mk 10,52). Wiara zobowiązała uzdrowionego do pójścia za Wybawcą; po nakazie Jezusa: „Idź”, Bartymeusz powstał i poszedł za Panem.

⁵ Tego pouczenia nie mają ani Mk, ani Łk.

⁶ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 218.

⁷ A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Mateusza*, NKB NT 1, cz. 2, Częstochowa 2008, s. 184–185.

⁸ Cud ten należy do grupy uzdrowienia przez Cudotwórcę z uwagi na wiarę chorego lub wiarę jego otoczenia. Takich cudów Jezus dokonał w Mk 9. Por. S. MĘDALA, *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwania ksiąg biblijnych*, praca zb., red. J. Frankowski, t. 8, Warszawa 2006, s. 93.

⁹ Tytuł mesjański, jeszcze raz występujący w Mk 12,35. H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Marka. Komentarz*, Poznań–Warszawa 1977, s. 256–257; H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Marka*, Biblia Lubelska, Lublin, 1997, s. 102.

¹⁰ Łukasz nie ma pochwały wiary uzdrowionego. Mateusz 9,27-31; 20,29-34 opisuje uzdrowienie dwóch par niewidomych, nie wspominając o ich wierze.

Przedstawione powyżej wydarzenia z czasu Jezusowego nauczania ukazują różne reakcje ludzi znajdujących się w krytycznych sytuacjach: jedni mieli wiarę tak małą, że nie wystarczyła do pokonania lęku podczas burzy i zaufania mocy śpiącego Jezusa, wiara drugich była zbyt słaba, by dokonać uzdrowienia chorego, zaś wiara jeszcze innych tak silna, że stanowiła podstawę dokonania cudu przez Jezusa. Istnieje więc wiara mała i słaba, istnieje także – jak stwierdza Jezus – wiara maleńka jak ziarno gorczycy, ale tak silna, że zdolna poruścić nawet góry, istnieje również wiara dojrzała, wystarczająca do proszenia o łaskę uzdrowienia i do jej otrzymania. Nasuwa się więc pytanie: kiedy wiara jest mała, słaba, a kiedy jest silna? Przede wszystkim konieczna jest odpowiedź na pytanie: co to jest wiara?

2. Określenie wiary

Greckie słowo *pistis* ('wiara', łac. *fides*) użyte jest w Nowym Testamencie 224 razy, w tym 108 razy w Listach Pawłowych i 13 w Listach Pasterskich¹¹. Zgodnie z nawoływaniem Jezusa podanym przez Marka Ewangelistę (1,15): „Wypełnił się czas, Królestwo Boże się przybliżyło, nawróćcie się i wierzcie w Ewangelię”, wiara (*pistis*) ma być postawą człowieka wobec nauczania Jezusa o królestwie Bożym.

Mimo częstego występowania słowa „wiara” w Nowym Testamencie tylko jeden z tekstów nowotestamentowych, List do Hebrajczyków, podaje, czym ona jest (Hbr 11,1):

*Estin de pistis elpidzoménōn hypōstasis
Pragmáton élenchos ou blepoméne.*

W przekazie Biblii Tysiąclecia tekst Hbr 11,1 brzmi następująco: „Wiara zaś jest poręką (*hypōstasis*) tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem (*élenchos*) tych rzeczywistości, których nie widzimy”¹². Tę definicję różnie się doprecyzowuje, w zależności od rozumienia słów *hypōstasis* i *élenchos*. Najczęściej tłumaczy się je jako „pewność – przekonanie”, ale też „rzeczywistość – dowód”: rzeczywistość dóbr, co do których mamy nadzieję, dowód istnienia rzeczy niewidzialnych, ze świata niebieskiego¹³, „wiara jest gwarancją tego, czego się spodziewamy, jest dowodem rzeczywistości niewidzialnej”¹⁴, „wiara

¹¹ Tak podaje H. LANGKAMMER, *Wiara w Nowym Testamencie*, w: *Jezus Chrystus i Jego Kościół w nauczaniu Pawła Apostoła*, Lublin 2011, s. 106.

¹² Biblia Tysiąclecia⁵, wyd. 2003.

¹³ *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmeyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1389–1490.

¹⁴ A. TRONINA, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998, s. 138.

jest urzeczywistnieniem tego, czego się spodziewamy, ukazywaniem tego, czego nie widzimy”¹⁵.

Wiara *hypōstasis* – jest gwarancją i zarazem *élenchos*; słowa te podkreślają, że wiara to nie tylko „bagaż” doktrynalny, wiedza o tym, co będzie, co nas – wierzących – czeka po życiu doczesnym, ale jest to też umożliwienie człowiekowi w doczesności życia w bliskości z Bogiem. Wiara otwiera się na obiecaną przyszłość pełnego życia¹⁶, odnosi się już teraz, w doczesności, do tego, co znajduje się poza rzeczami porządku widzialnego¹⁷. Wiara pozwala więc jakby widzieć rzeczy porządku niewidzialnego, niewidzialną rzeczywistość. Taką wiarę, która jest „poręką”, „urzeczywistnieniem”, „dowodem” istnienia rzeczy przyszłych, mieli ojcowie i męczennicy Starego Testamentu¹⁸.

List do Hebrajczyków określa bliżej, czym jest wiara, ukazując wpływ, jaki wywarła na ludzi Starego Testamentu. (1) Wiara prowadzi do bliższego poznania: „Poznać coś” – znaczy doświadczyć czegoś konkretnie, np. cierpienia, głodu, pokoju, wojny. „Poznać kogoś” – znaczy wejść z nim w relacje osobiste; te stosunki osobiste mogą przybierać różną formę i mieć różne nasilenie. Boga także poznaje się przez różne okoliczności, gdy zawiera się z Nim przymierze, wchodzi z Nim w zażyłość, gdy się jest przez Niego sądzonym. (2) Wiara jest podstawą podobania się Bogu (Hbr 11,5.6). List do Hebrajczyków wymienia Henocha jako przykład człowieka, który podobał się Bogu; Henoch „żył w przyjaźni z Bogiem”. (3) Wiara jest pouczeniem o tym, czego nie można ujrzyć ani pojąć rozumem naturalnym. Taką wiarę miał Noe, który otrzymał nakaz budowania arki i został pouczony o sposobie ocalenia rodziny. Podobnie Abraham, który na rozkaz Boga „wyszedł, nie wiedząc, dokąd idzie”. Także Mojżesz dzięki zawierzeniu Bogu poznał sposób wybawienia narodu z niewoli. (4) Wiara jest też posłusznym przyłgnięciem do Boga, zaufaniem Mu, oparciem się na Jego słowie. Abraham usłuchał Boga, gdy kazał mu pójść do ziemi Kanaan, a później zażądał ofiary z jego syna. Podobnie Mojżesz, przez wiarę opuścił Egipt i wytrwał „jakby na oczy widział Niewidzialnego” (Hbr 11,27). (5) Wiara jest także mocą, która uzdalnia do wykonywania zleconego przez Boga zadania. Tak umocniony Abraham przekazał współplemieńcom wiarę w Jedyne Boga¹⁹. Mojżeszowi moc Boża dała siłę do wyprowadzenia narodu z niewoli egipskiej i przekazania mu Bożych przykazań. Także innym mężom Starego

¹⁵ A. PACIOREK, *List do Hebrajczyków*, Biblia Lubelska, Lublin 1998, s. 123.

¹⁶ A. TRONINA, *Do Hebrajczyków*, s. 141.

¹⁷ Tamże, s. 145.

¹⁸ E. JEZIERSKA, *Wiara (Πίστις) w świetle Listu do Hebrajczyków (11,1–12,2)*, w: *Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Bernarda Szłagi w 65. rocznicę urodzin*. Opr. W. Chrostowski, Warszawa 2005, s. 219–220.

¹⁹ O wierze Abrahama por. encyklika *Lumen Fidei* Ojca Św. Franciszka, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2013, s. 10–13.

Testamentu (Hbr 11,32nn) wiara pozwoliła dokonać wielkich dzieł i znieść okrutne prześladowania²⁰.

List do Hebrajczyków przytacza przykłady ludzi wiary Starego Testamentu, zaczynając od najwcześniejszych ich przedstawicieli (Abel, Henoch, Noe), poprzez filary wiary (Abraham, Izaak, Jakub, Ezaw, Józef), do postaci związanych z historią ludzkości, ze zdobyciem Ziemi Obiecanej (Mojżesz, Jozue, Rachab, sędziowie, król Dawid i prorocy)²¹. Ten wykaz starotestamentowych ludzi wiary ma być wzorem postaw i wiary dla chrześcijan, czytelników Listu do Hebrajczyków.

Jak łatwo zauważyć, w pojęciu „wiara” (*fides*), zgodnie z nauczaniem Jezusa przekazanym przez Ewangelie, można wyróżnić dwa znaczenia: *fides quae creditur* i *fides qua creditur*. Pierwsze (*fides quae creditur*) określa przedmiot wiary, jej treść, którą wyraża się słowem, za pomocą określonych pojęć. Drugie znaczenie (*fides qua creditur*) wyraża akt wiary, który powtarzany określa postawę moralną wierzącego²². *Fides quo* zawiera wierność i zawierzenie Bogu.

Zatem wiara w Jezusa musi uzewnętrzniać się w czynach wierzącego.

Podsumowanie

Podstawowe treści wiary zawarte są przede wszystkim w Ewangeliach. Każda z nich w sposób sobie właściwy te treści przekazuje. Ewangelia Mateusza, podając naukę Jezusa, uzasadnia ją prorocztwami Starego Testamentu, które się wypełniły (np. Mt 1,22nn, 2,15.17n.23; 4,4.7.11.14)²³, ale podkreśla także nowość nauki Jezusa dodanym zwrotem: „A Ja wam powiadam” (por. Mt 5 – Kazanie na Górze). Jezus nie odrzuca nauki Starego Testamentu, ale ją udoskonala. Natomiast Marek skupia się na przekazaniu nauki Jezusa i głośi zarazem: „Wypełnił się czas i Królestwo Boże się zbliżyło. Nawróćcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15). Marek Ewangelista podkreśla, że Jezus (1) żąda wiary w to, co głośi i (2) wymaga *metanoi*, czyli rezygnacji z dotychczasowej drogi życia, i przyjęcia Ewangelii jako nowej drogi. Tę drogę Jezus sam wskazał. Przyjęcie nauczającego Jezusa z wiarą i przyjęcie Jego nauczania jest równocześnie wyrażeniem wiary w Boga. Jednak zaznaczyć trzeba, że tylko człowiek, który uwierzył Jezusowi, jest w stanie słowa Jezusa wprowadzać w życie²⁴.

²⁰ E. JEZIEŃSKA, *Wiara (πίστις) w świetle Listu do Hebrajczyków*, s. 220–222.

²¹ Z. NIEMIRSKI, *Listy Pawłowe i List do Hebrajczyków (wprowadzenie)*, Radom 1996, s. 198.

²² A. JANKOWSKI, *Trwajcie mocno w wierze*, Kraków 1999, s. 37–38.

²³ Z. NIEMIRSKI, *Listy Pawłowe i List do Hebrajczyków (wprowadzenie)*, s. 198.

²⁴ H. LANGKAMMER, *Wiara w Nowym Testamencie*, s. 107.

Ewangelie ukazują dwie kategorie słuchaczy Jezusa. Jedną stanowią Jego uczniowie, którzy mają dostęp do nauki o królestwie Bożym, chodzą za Jezusem, słuchają Jego nauczania i wyjaśnień. Drugą grupę stanowią ci „stojący na zewnątrz”, którzy, choć słuchają, jednak nauki Jezusa nie pojmują, a Jezus nie ujawnia im głębi swej nauki. Uczniowie, którzy „chodzą” za Jezusem, uczą się, jak mają Go naśladować. Jezus tłumaczy im, że trzeba opuścić wszystko, trzeba zmienić styl życia. Do tak radykalnych zmian potrzebna jest wiara (Mk 1,18; Łk 5,11; Mt 10,28). Uczniowie mają także dzielić Jezusowe ubóstwo (Mt 8,19n), wziąć na siebie Jego krzyż (Mk 8,34). Otrzymują natomiast gwarancję osiągnięcia królestwa Bożego, życia w Jezusie, w Bogu (Łk 9,61n) i uczestnictwa w chwale (bo obejmą ich błogosławieństwa Jezusa – Mt 5,5-12), a także wyznanie Syna Bożego, gdy przyjdzie w dniu ostatnim (Mk 8,38; 9,1)²⁵. Ewangelie pokazują jednak, że mimo nauczania, „chodzenia za Jezusem”, uczniowie dopiero po Jego zmartwychwstaniu, a właściwie dopiero po zesłaniu Ducha Świętego w pełni zrozumieli myśl Jezusa i podjęli pracę apostołską. Nie możemy się więc dziwić, że apostołowie zatrwóżyli się podczas burzy na jeziorze, że nie potrafili uzdrowić opętanego; ich wiara nie była jeszcze dojrzała.

Podsumowując, można powiedzieć, że – podobnie jak w czasach Jezusa nauczającego i także dzisiaj – wiara chrześcijańska skoncentrowana jest na Jezusie Chrystusie. On objawia nam Boga, Jego prawdę²⁶. Nie ma wiary ten, kto tylko słucha Jezusa głoszącego, a nie zastanawia się nad treścią usłyszanych słów, nie wprowadza ich w swoje życie. Wiara wprawdzie rodzi się ze słuchania, ale jej przeznaczeniem jest głoszenie²⁷. Człowiek, który tylko słucha, a nie realizuje treści przekazu, otrzymuje słusznie naganę Jezusa: „czemuż nie masz wiary?” Wiarę dojrzewającą, chociaż jeszcze małą ma ten, kto wierzy Jezusowi, słucha Go, usiłuje zgłębić słowo usłyszane, stara się je zrozumieć i powoli wprowadza je w życie. Wiarę silną, pełną ma ten, kto wierzy w Jezusa, przyjmuje Jego nauczanie i tym nauczaniem żyje. Wiara bowiem działa w chrześcijaninie i jeżeli z nią współpracuje, staje się dla niego światłem na drodze życia²⁸.

Współczesny chrześcijanin, na mocy chrztu obdarzony Duchem Świętym, winien opierać się na prawdzie objawionej, przekazanej przez Magisterium Kościoła. Zadaniem jego jest trwanie w wierze, wnikanie w treść nauki Chrystusa i stosowanie jej w życiu²⁹. Tak czyniąc, podobny jest do człowieka, którego wiara jak ziarno gorczycy wzrasta i rozrasta się w „wielkie drzewo”.

²⁵ Tamże, s. 109.

²⁶ Encyklika *Lumen Fidei*, 18.

²⁷ Jw., 28.

²⁸ Jw., 28.

²⁹ Katechizm Kościoła Katolickiego, Warszawa 1994, s. 35.

„Why are you so afraid? Do you still have no faith?” (Mk 4:40) In the Year of Faith we ask about the condition of our faith

Summary

In its first part the article discusses three events recorded in the Gospel of St. Mark: calming the storm on the lake of Galilee (Mk 4:35-40), healing of an epileptic boy (Mk 9:14-29), and healing of Bartimaeus (Mk 10:46-52). By this the author shows three different attitudes of people towards Jesus – a lack of faith, weak faith and strong faith.

The second part of the paper, by analyzing the text of Heb 1:1 determines what faith is in its true nature.

The summary of the article provides an answer to the question of when a person does not have faith, when his faith is weak, and when it is strong. It also emphasizes that the value of faith in Jesus depends on the willing acceptance of Jesus Himself, His teaching and taking His message to our life.

Ks. RAJMUND PIETKIEWICZ*

TRADYCJA RĘKOPIŚMIENNA POLSKICH PRZEKŁADÓW BIBLIJNYCH OD XIII DO XVI WIEKU

Nie wiadomo dokładnie, kiedy dokonano pierwszego tłumaczenia Biblii na język polski. Można tylko przypuszczać, że jakieś fragmentaryczne teksty powstały dość wcześnie, gdyż samo przyjęcie chrztu przez Mieszka I musiało być poprzedzone nauczaniem prawd wiary w języku polskim. Szczególnie potrzebne były ewangelie oraz psalterz¹. Spoglądając na biblijne zabytki czeskie, o wiele liczniejsze i starsze, możemy przypuszczać, że również Polacy posiadali swój ewangeliarz. Nie odkryto jednak żadnych egzemplarzy zawierających odpisy tych najstarszych przekładów. Hipotezy oparte na dostępnym materiale mówią o możliwości istnienia w XIII wieku psalterza, a w XIV wieku przekładu Nowego Testamentu. Jednak najstarsze ślady tłumaczeń pochodzą dopiero z XIV–XV wieku².

W artykule omówimy przekłady Pisma Świętego na język polski zachowane w rękopisach (p. 1–10) i na podstawie zgromadzonego materiału, w zakończeniu zaproponujemy kilka wniosków dotyczących znaczenia i funkcjonowania Biblii rękopiśmiennej w średniowiecznej Polsce. Niniejsze opracowanie posiada charakter bibliologiczno-bibliograficzny.

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

¹ Zob. J. JANÓW, *Rękopis Biblioteki Jagiellońskiej nr 3336 w porównaniu z najstarszym tekstem drukowanym Pisma św. w języku polskim*, „Prace Filologiczne” 12 (1927), s. 68–69.

² Zob. R. GUSTAW, *Polskie przekłady Pisma św.*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, red. E. Dąbrowski, t. 2, Poznań–Warszawa–Lublin, s. 299.

1. Geneza i opis rękopisów

1.1. *Psalterz św. Kingi* (tzw. *Psalterz sądecki*) – XIII wiek

Najstarszym zachowanym do dziś biblijnym tekstem w języku polskim jest *Psalterz floriański* [dalej: PsF] z przełomu XIV i XV wieku. Prowadzone badania, porównujące teksty polskich psalterzy, naprowadzają jednak na ślady istnienia przekładu wcześniejszego przynajmniej o 100 lat, który stał się źródłem dla kilku psalterzy późniejszych³.

Istnienie w XIII wieku przekładu psalmów na język polski potwierdza świadectwo hagiograficzne⁴, które wiąże ów średniowieczny psalterz z osobą św. Kingi (1234-1292) i założonym przez nią w 1280 roku klasztorem Klarysek w Starym Sączu (stąd A. Brückner nazywa *Psalterz św. Kingi* również *Psalterzem sądeckim*). W „Żywocie św. Kingi”, napisanym w XIV wieku, można przeczytać, że święta przed wejściem do kościoła miała zwyczaj odmawiania dziesięciu psalmów w języku ojczystym (*in vulgari*), przechodząc w ten sposób cały psalterz (*totum psalterium*)⁵. Słowa te ukazują również przeznaczenie księgi, która Kindze i innym klaryskom służyła jako modlitewnik.

A. Brückner uważa, że powstanie psalterza wiązało się bezpośrednio z zapotrzebowaniem polskich kobiet na modlitewniki i inną literaturę religijną w języku rodzimym. Kobiety nie mając dostępu do ówczesnych szkół, nie posługiwały się łaciną i aby zaspokoić swoje potrzeby religijne, domagały się ksiąg w języku polskim. Inicjatywa tworzenia, a następnie kopiowania polskiej literatury religijnej, wśród której Biblia, a szczególnie psalterz, zajmowały ważne miejsce, pochodziła więc od zamożnych kobiet polskich lub od żeńskich klasztorów⁶.

Według Brücknera *Psalterz Kingi* mógł powstać ok. 1280 roku. Po 100 latach jego tekst podobno został poprawiony na podstawie Wulgaty. W XV wieku, gdy zapotrzebowanie na psalterze wzrosło, nie wystarczał już przekład

³ Zob. np. A. BRÜCKNER, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. 2: *Pismo święte i apokryfy. Szkice literackie i obyczajowe*, Warszawa 1903; W. NEHRING, *Iter Florianense. O Psalterzu Floryańskim łacińsko-polsko-niemieckim w szczególności o polskim jego dziale*, Poznań 1871, s. 24–30. 35–37; L. BERNACKI, *Geneza i historia Psalterza floriańskiego*, Lwów 1927, s. 24; M. KOSSOWSKA, *Biblia w języku polskim*, t. 1, Poznań 1968, s. 15–18. W istnienie Psalterza wcześniejszego niż floriański wątpi J. Fijałek, zob. recenzja kilku publikacji A. Brücknera, „Pamiętnik Literacki” 3 (1904) 4, s. 662–664.

⁴ Właśnie ze względu na charakter hagiografii, do której należy odnosić się bardzo krytycznie pod względem historycznym, J. Fijałek wątpi o istnieniu *Psalterza Kingi*. Zob. cyt. recenzja w przypisie 3.

⁵ *Vita et miracula sanctae Kyngae ducissae cracoviensis* (wyd. W. Kętrzyński), w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. IV, Lwów 1884, s. 706 (rozdz. XXIV, w. 22).

⁶ Zob. A. BRÜCKNER, *Literatura...*, dz. cyt., t. 2, s. 5–6; W. BRUCHNALSKI, *Początki literatury polskiej a kobiety*, Lwów–Warszawa 1924 (odbitka z „Przeglądu Humanistycznego”).

z niekonsekwentnymi poprawkami. Około 1470 roku dokonano w Krakowie kolejnej rewizji i w ten sposób powstała tzw. wersja krakowska psalterza. Cytowany autor uważa, że PsF jest jedną ze zmodernizowanych wersji *Psalterza Kingi. Psalterz puławski* [dalej: PsP] zawierałby wersję starszą i bardziej archaiczną niż PsF. Podobnego zdania był W. Nehring⁷. Wersję krakowską miał wydrukować Wietor w 1532 roku. Ze średniowieczną tradycją polskiego psalterza zerwał dopiero w XVI wieku Walenty Wróbel (ok. 1475–1537), który dokonał zupełnie nowego przekładu⁸.

Porównując PsF ze średniowiecznymi tłumaczeniami czeskimi, W. Nehring doszedł do wniosku, że stary przekład czeski stanowił pomoc i wzór dla tłumaczy polskiego prapsalterza, choć odkryty związek nie jest niewolniczy i wykazuje sporą samodzielność polskiego tłumacza⁹.

1.2. *Psalterz floriański* – XIV/XV wiek

Jak już wspominaliśmy, najstarszą zachowaną do dziś księgą zawierającą polski przekład tekstu biblijnego jest PsF. Został on odnaleziony w 1825 roku w bibliotece opactwa św. Floriana zgromadzenia kanoników regularnych koło miasta Linz w Austrii¹⁰. Jest to pergaminowy kodeks *in folio* liczący 296 kart, o wymiarach 34,5×24,5 cm, o ciężarze ok. 4 kg (Biblioteka Narodowa, Warszawa, sygn. 8002)¹¹.

Od czasu odnalezienia zabytku poświęcono mu wiele opracowań, które starały się wyjaśnić jego genezę i przeznaczenie, nie dając zresztą odpowiedzi na wszystkie pytania¹². Łączono zatem psalterz z osobą Małgorzaty Morawskiej († 1349), żony króla Ludwika Węgierskiego lub z jego starszą córką Marią († 1395)¹³. Najbardziej jednak przekonujące wydaje się łączenie księgi ze św. Ja-

⁷ W. NEHRING, *Iter...*, dz. cyt., s. 37–39. Zob. także: S. Rospond, „*Psalterz floriański*” a tak zwana „*Karta medyczna*” czyli Świdzińskiego, Wrocław 1953, s. 47.

⁸ Zob. A. BRÜCKNER, *Literatura...*, dz. cyt., t. 2, s. 28–29. 41.

⁹ Samodzielność tłumacza polskiego wykazała M. Kossowska, zob. dz. cyt., s. 31–36. Zob. też: S. Rospond, *Psalterz...*, dz. cyt., s. 51.

¹⁰ Pierwszą informację o PsF podał Jerzy Samuel Bandtkie w artykule wydanym później w formie broszury: *Wiadomość o najstarszym może psalterzu polskim w bibliotece WW. Kanoników Laterańskich w klasztorze s. Floryana niedaleko miasta Lintz w Wyzszej Austrii wydana nakładem Towarzystwa Naukowego Krakowskiego w Krakowie, w Drukarzni Akademickiej, Kraków 1827.*

¹¹ Dokładny opis zabytku, zob. L. BERNACKI, *Geneza...*, dz. cyt., s. 11–14; zob. także: W. NEHRING, *Iter...*, dz. cyt., s. 10–12; M. GĘBAROWICZ, *Psalterz floriański i jego geneza*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965, s. 150.

¹² Przegląd wyników badań podaje M. Kossowska (dz. cyt., t. 1, s. 21–26).

¹³ *Psalterz królowej Małgorzaty pierwszej małżonki Ludwika I króla polskiego i węgierskiego...*, wyd. S. Dunin-Borkowski, Wiedeń 1834, s. VI–VIII; W. NEHRING, *Iter...*, dz. cyt., s. 10–12; L. BERNACKI, *Geneza...*, dz. cyt., s. 19–20.

dwigą¹⁴. M. Gębarowicz utrzymuje, że księga została zamówiona przez sekretarza królowej, biskupa krakowskiego Piotra Wysza w skryptorium kanoników regularnych w Kłodzku, z przeznaczeniem na prezent z okazji szczęśliwego rozwiązania. Śmierć królowej i jej dziecka w 1399 roku miała spowodować wstrzymanie prac nad kodeksem. Prace były wznawiane jeszcze dwukrotnie, tym razem w skryptorium kanoników regularnych w Krakowie. Księga powstała w trzech etapach i w pierwszych latach XV wieku uzyskała dzisiejszą formę¹⁵. Teksty psalmów były przepisywane z wcześniej istniejących egzemplarzy (łacińskiego, polskiego i niemieckiego). Jeśli zatem PsF powstał w trzech etapach i w różnych miejscach, to należy przyjąć, że w czasie, gdy powstawał, istniało więcej odpisów zawierających polski przekład całego psalterza¹⁶.

Najnowszą hipotezę na temat genezy PsF postawiła E. Śnieżyńska-Stolot, która wykazała, że ilustracje zdobiące kodeks oraz tajemnicza plecionka to znaki o charakterze astrologiczno-chrześcijańskim. Autorka twierdzi, że księga nie jest dziełem skryptorium klasztorne ani też profesjonalnego miniaturzysty dworskiego. Jej twórcą był amator operujący większą wiedzą teologiczno-moralną i astrologiczną niż umiejętnościami artystycznymi. Według Śnieżyńskiej-Stolot fundatorką PsF była sama Jadwiga, a wykonawcą najprawdopodobniej Bartłomiej z Jasła, który w 1399 roku wyjechał z Krakowa, przerywając prace nad kodeksem¹⁷.

Z PsF jest związany inny zabytek zwany *Psalterium trilingue* lub *Kartą praską*. Jest to pojedyncza karta, która pochodzi od pierwszego pisarza PsF. Wszystko wskazuje na to, że stanowi ona próbkę ujęcia tekstu trójjęzycznego pod względem graficznym. Tekst jest ułożony w kilku wariantach kaligraficznych, co pozwala widzieć w *Karcie praskiej* załącznik oferty dla zamawiającej-

¹⁴ W bardzo nieśmiały sposób ze św. Jadwigą wiązał psalterz już w 1827 r. J.S. BANDTKIE, zob. dz. cyt., s. 16–18.

¹⁵ Zob. M. GĘBAROWICZ, dz. cyt., s. 148–223. Jeśli chodzi o powstanie psalterza w etapach (zazwyczaj trzech), to zbliżone hipotezy do poglądów Gębarowicza zaproponowali wcześniej W. Nehring (na podstawie badań języka i pisma), A. Birkenmajer (na podstawie badań paleograficznych) oraz W. Podlacha (na podstawie badań miniatur). Zob. W. NEHRING, *Iter...*, dz. cyt., s. 20–23; A. BIRKENMAJER, *Psalterz floriański jako zabytek kaligrafii. Paleograficzny rozbiór rękopisu*, w: *Psalterz floriański łacińsko-polsko-niemiecki. Rękopis Biblioteki Narodowej w Warszawie*, wyd. R. Gnaszyniec, W. Taszycy, S. Kubica, pod red. L. Bernackiego, Lwów 1939, s. 33–60; W. PODLACHA, *Miniatury Psalterza floriańskiego*, w: *Psalterz floriański łacińsko-polsko-niemiecki...*, dz. cyt., s. 68–70. Podobną hipotezę do M. Gębarowicza postawił L. Bernacki, który księgę wiąże również z osobą św. Jadwigi, z tym że pomysłodawcami prezentu dla królowej mieli być kanonicy regularni z Kłodzka. Psalterz był przygotowywany przez zakonników jako dar z okazji szczęśliwego rozwiązania. Dalsza część hipotezy podobna jak u Gębarowicza. Zob. L. BERNACKI, *Geneza...*, dz. cyt., s. 21–23.

¹⁶ Por. W. NEHRING, *Iter...*, dz. cyt., s. 29.

¹⁷ Zob. E. ŚNIEŻYŃSKA-STOLOT, *Głos historyka sztuki w sprawie powstania Psalterza floriańskiego*, „Język Polski” 70 (1990) 5, s. 166–174.

go, celem ustalenia szaty zewnętrznej rękopisu¹⁸. Ciekawy jest również fakt, że tekst polski wersetu Ps 1,1 na karcie i tego samego wersetu w PsF, choć zapisany tą samą ręką, nie pochodzi z tego samego przekładu¹⁹. Świadczy to o istnieniu obok wzorca PsF również innych polskich przekładów *Księgi Psalmów*.

W czasach Jadwigi psalterze były używane jako księgi służące do nabożeństw prywatnych i liturgicznych (liturgia godzin). Od przeznaczenia psalterzy uzależniona była ich forma, która mogła przyjmować jedną z dwóch postaci. Pierwsza z nich zawierała tekst 150 psalmów, kantyki i inne dodatki (np. *Credo*). Była przeznaczona dla osób świeckich lub duchownych i pełniła rolę osobistego modlitewnika. Ze względu na prywatny charakter modłów odprawianych przy użyciu księgi, ten typ psalterza chętnie tłumaczono na języki narodowe. Druga postać psalterza związana była ze sprawowaną chóralnie liturgią godzin. Psalmi w tej księdze były przystosowane do zbiorowego, chóralnego śpiewu, ułożone w tzw. psalmodię, która oprócz tekstów psalmów zawierała antyfony, responsoria, hymny i często była wyposażona w nuty. Z czasem tego typu ksiąg liturgicznych (tzw. brewiarzy) zaczęto używać do indywidualnego odprawiania godzin kanonicznych, usuwając z nich nuty, aby zmniejszyć ich objętość²⁰.

Omawiany zabytek posiada ferialny podział psalmów, wykonany za pomocą wyróżniających się inicjałów. Był zapewne przeznaczony do użytku dworu Jadwigi. Prawdopodobnie miano z niego odprawiać zbiorowe nabożeństwa wzorowane na godzinach kanonicznych. Na pewno nie był to modlitewnik podręczny (jak PsP), o czym świadczą jego spore wymiary i ciężar. Gębarowicz uważa, że księga była przeznaczona do prywatnych nabożeństw św. Jadwigi, w których zapewne uczestniczyli również goście i przebywające na dworze duchowieństwo. Stąd rzeczą bardzo praktyczną było zawarcie obok siebie w jednej księdze tekstu w trzech najczęściej używanych na dworze Jadwigi językach: łacińskim, polskim i niemieckim²¹.

Tekst polski PsF jest zależny od XIV-wiecznych odpisów prapsalterzy czeskich: *Psalterza wittenberskiego* i *Psalterza klementyńskiego*²². Jest więc bardzo prawdopodobne, że używanie w Polsce czeskich psalterzy stało się jednym z bodźców budzących ambicje i przyspieszających powstanie psalterza w języku polskim.

¹⁸ Zob. M. GĘBAROWICZ, dz. cyt., s. 173–174.

¹⁹ Zob. A. BIRKENMAJER, art. cyt., s. 60–63.

²⁰ Zob. M. GĘBAROWICZ, dz. cyt., s. 149.

²¹ Zob. tamże, s. 150. 156; zob. E. ŚNIEŻYŃSKA-STOLOT, *Głos...*, art. cyt., s. 168. 172; E. ŚNIEŻYŃSKA-STOLOT, *Tajemnice dekoracji Psalterza floriańskiego*. *Z dziejów średniowiecznej koncepcji uniwersum*, Warszawa 1992, s. 17–20. 85.

²² W. NEHRING, *Iter...*, dz. cyt., s. 50–66. O dyskusji na temat poglądów Nehrninga o czechizmach w PsF, zob. M. KAMIŃSKA, *Psalterz floriański. Monografia językowa*, cz. 1: *Ortografia, fonetyka, fleksja imion*, w: *Łódzkie Towarzystwo Naukowe. Prace Wydziału I – językoznawstwa, nauki o literaturze i filozofii*, nr 81, Wrocław–Warszawa–Kra-ków–Gdańsk–Łódź 1981, s. 7–9.

1.3. *Karta medyczna (Karta Świdzińskiego)* – ok. 1405

Omawiany zabytek (rps Ossolineum, Zbiory Bibl. Pawlik. 132) to karta pergaminowa, prawie kwadratowa, o nieregularnych wymiarach (szerokość na górze wynosi 194 mm, a na dole 192 mm, wysokość strony prawej wynosi 206 mm, a lewej 203 mm). Pokryta jest w czterech piątach pismem z początku XV wieku, u dołu w jednej piątej jest czysta, a na odwrocie całkowicie niezapisana. Karta stanowiła pierwotnie wyklejkę kodeksu, po czym oderwano ją i napisano na niej tekst polskiego przekładu Ps 51(50): *Miserere mei*. Tekst zawiera glosy wpisane między liniami psalmu²³.

Napis u dołu zabytku świadczy, że powstał on ok. 1405 roku w skryptorium kanoników regularnych przy kościele Bożego Ciała w Krakowie, kiedy to zakonnicy przybyli z Kłodzka do Krakowa²⁴. Karta została sporządzona w sposób staranny, specjalnie do celów liturgicznych, stanowiąc oddzielną pieśń, którą wykonywano prawdopodobnie jako część liturgii pogrzebowej. Podczas wykonywania psalmu kartę trzymano prawą ręką od dołu, o czym świadczy zatarcie napisu w jej dolnym prawym rogu²⁵.

Tekst Ps 51(50) został odpisany z większej całości, być może z PsF lub z tekstu, który stanowił wspólne źródło dla obu zabytków. Glosy korygują tekst według wzorca staropolskiego, staroczeskiego i łacińskiego. Zarówno glosator, jak i kopista okazali się pisarzami, którzy wnieśli swoje poprawki do tekstu, kierując się kryterium czystości języka, archaizacji i uroczystego charakteru tekstu, choć możemy też tam znaleźć ślady modernizacji i wprowadzenia lokalnego materiału leksykalnego²⁶.

Z bibliologicznego punktu widzenia zabytek ten nasuwa dwa ciekawe wnioski. Po pierwsze wydaje się, że taki sposób użycia tekstu biblijnego nie był przypadkiem odosobnionym. Można przyjąć, że w średniowieczu produkowano większe ilości kart z tekstami poszczególnych psalmów lub ich zbiorów i korzystano z nich podczas liturgii oraz modlitw osobistych. Należy przypuszczać, że potrzeby liturgiczne (np. w liturgii pogrzebowej) stały się przyczyną powstania tłumaczeń pojedynczych psalmów, szczególnie pokutnych, jeszcze przed przekładem całości psalterza na język polski. Po drugie, wzajemne związki *Karty Świdzińskiego* z PsF i PsP są kolejnym dowodem na istnienie w średniowiecznej Polsce licznych egzemplarzy psalterzy w języku narodowym, które posiadają wspólne źródło w XIII-wiecznym przekładzie²⁷.

²³ Zob. L. BERNACKI, *Geneza...*, dz. cyt., s. 10.

²⁴ S. ROSPOND, *Psalterz...*, dz. cyt., s. 7.

²⁵ Zob. tamże, s. 7–8. 48–49.

²⁶ Zob. tamże, s. 39. 47–48.

²⁷ Por. tamże, s. 5. 47.

1.4. Ewangeliarz kanoników regularnych z Krakowa – ok. 1420²⁸

Kodeks nr 933, będący własnością biblioteki klasztoru Kanoników regularnych w Krakowie, zawiera zbiór 107 anonimowych kazań łacińskich. Osiem z nich zostało poprzedzonych fragmentami ewangelii, które posiadają obfite glosy polskie, tworzące prawie ciągły przekład następujących perykop: Mt 5, 20-24; Mk 11, 1-3; 16, 1-7; Łk 2, 42-52; 8, 4-15; 21, 25-27; 24, 13-35; J 3, 16-21; 8, 46-59; 15, 26-27; 16, 1-4. 5-15; 18, 1-40; 19, 1-42. Kodeks powstał ok. 1420 roku w skrytorioium augustiańskim na Kazimierzu w Krakowie. Pozostawienie podwójnej interlinii między wersetami łacińskich tekstów ewangelii świadczy o tym, że glosy nie zostały dodane później, ale były zaplanowane i wykonane przez kopistę. Nie są napisane czystą polszczyzną, lecz językiem polsko-czeskim, z wyraźną przewagą elementów czeskich.

Na temat powstania glos istnieją dwie hipotezy. J. Janów uważał, że sporządził je duchowny czeskiego pochodzenia, mając przed sobą jakiś archaiczny przekład ewangelii w języku polskim, który przepisując, modernizował. Zresztą rozwiązanie to harmonizowało z wcześniejszą tezą Janowa, który był przekonany o istnieniu bardzo starego ewangeliarza polskiego, który mógł powstać nawet zaraz po chrzcie Polski²⁹. W.R. Rzepka i W. Wydra uważają, że glosy są polskim przekładem (niekonsekwentną polonizacją) ewangelii w języku czeskim.

Niezależnie od proponowanych rozwiązań mamy do czynienia z kolejną księgą zawierającą tekst biblijny, która powstała na skutek zapotrzebowania liturgii (kaznodziejstwa). Należy również podkreślić, że jest to kolejny zabytek biblijny związany z augustiańskim skrytorioium w Krakowie.

1.5. *Biblia królowej Zofii* – 1455 r.³⁰

Jest to najobszerniejszy zabytek staropolszczyzny, który pierwotnie w dwóch tomach obejmował przekład przynajmniej całego ST. Pierwszy z nich zawierał tekst do Hi, a drugi pozostałą część ST. Całość przekładu mieściła się na ok. 1000 kartach w formie dużego *folio*. Niestety, kodeks Biblii, jeszcze przed rokiem 1939 przechowywany w gimnazjum szarospatackim na Węgrzech, za-

²⁸ W.R. RZEPKA, W. WYDRA, *Ewangeliarz kanoników regularnych w Krakowie z około 1420 r. (uwagi wstępne)*, „Poradnik Językowy” (1986) 2, s. 92; J. JANÓW, *Najstarsze szczątki ewangeliarza polskiego*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU” 51(1951), s. 40–44; W.R. RZEPKA, W. WYDRA, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, wyd. 2, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995, s. 403.

²⁹ Taki pogląd wyraził J. Janów na podstawie porównań z najstarszymi zabytkami językowymi narodów słowiańskich, wśród których ewangeliarze zajmują pierwsze miejsce, a sięgają nawet czasów św. Cyryla. Zob. J. JANÓW, *Wstęp*, w: J. SANDECKI (MALECKI), *Ewangeliarz z początku XVI w. ...*, dz. cyt., s. LXXXII–LXXXVIII.

³⁰ Skrótoowo wyniki badań nad BKZ omawia S. WIELGUS, *Średniowieczna literatura biblijna w języku polskim*, Lublin 1991, s. 12–15.

ginął w czasie wojny. Tekst i podobizna kodeksu zachowały się w trzech wydaniach³¹. Z oryginału pozostało tylko sześć kart z drugiego tomu³².

Symeon Teofil Turowski, zwierzchnik Zboru Braci Czeskich na całą Wielkopolskę, w 1603 lub 1604 roku odnalazł omawianą Biblię w prywatnej bibliotece Krotowskich i przekazał wiadomość, że po zakończeniu Księgi Hioba została umieszczona rękopiśmienna notatka pochodząca prawdopodobnie od kopisty. Zapisek podaje, że *Biblia* została przetłumaczona przez Jędrzeja z Jaszowic na polecenie królowej Zofii († 1461), ostatniej żony Jagielly. A. Małecki uważał, że początkowe księgi ST zostały przełożone jeszcze za czasów św. Jadwigi³³, czyli przed rokiem 1399, a dopiero pozostałe przetłumaczono na prośbę Zofii. Przekład mógł więc powstawać stopniowo przez okres kilkudziesięciu lat, a następnie został przepisany kolejno przez pięciu lub sześciu kopistów. Ostatnim z nich był Piotr z Radoszyc, który pracę nad pierwszym tomem zakończył 6 maja 1455 roku w Korczynie³⁴. Tekst był tłumaczony na podstawie przekładów staroczeskich. Trudno jednak ustalić, który z przekładów został tu wykorzystany. Najczęściej wskazuje się na *Biblię leskowiecką* (znany jest odpis z lat 1390–1410), *ołuniecką* (odpis z 1417) i *Biblię Zablackiego* (późniejsza) lub inne przekłady³⁵. Małecki uważa, że najbardziej niewolniczo trzymał się oryginału tłumacz pierwszych części Biblii, a najwięcej samodzielności wykazał Jędrzej z Jaszowic. On też opracował swój przekład, posługując się najlepszą polszczyzną. Wydaje się, że tłumacze korzystali nie tylko z tekstu staroczeskiego, ale również z Wulgaty, pierwszeństwo przyznawali jednak tekstom czeskim³⁶.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że mamy tu do czynienia z przekładem, który powstał jako rezultat indywidualnej pobożności polskiej królowej (lub, jak chce Małecki, polskich królowych: Jadwigi i Zofii). Badania nad zależnością tekstu polskiego od przekładów czeskich ponownie potwierdzają popularność na ziemiach polskich Biblii w języku czeskim, co niewątpliwie mobilizowało Polaków do dokonania własnego tłumaczenia i równocześnie znacznie ułatwiło prace nad przekładem.

³¹ *Biblia królowej Zofii żony Jagielly z kodexu szaroszpaćackiego nakładem księcia Jerzego Henryka Lubomirskiego wydana przez Antoniego Małeckiego*, Lwów 1871; *Biblia szaroszpaćacka. Podobizna kodeksu Biblioteki Ref. Gimnazjum w Szaroszpaćaku*, wyd. L. Bernacki, Kraków 1930 (wyd. fototypiczne); *Biblia królowej Zofii (szaroszpaćacka) wraz ze staroczeskim przekładem Biblii*, wyd. S. Urbańczyk, V. Kvas, Wrocław 1965–1971 (transliteracja). Z przedmów do tych wydań czerpiemy prezentowane tu informacje.

³² Zob. L. BERNACKI, *Wstęp*, w: *Biblia szaroszpaćacka. Podobizna...*, dz. cyt., s. 10–16.

³³ Opinia przeciwna, zob. S. URBAŃCZYK, *Z dawnych stosunków językowych polsko-czeskich*, cz. 1: *Biblia królowej Zofii a staroczeskie przekłady Pisma św.*, Kraków 1946.

³⁴ Zob. *Biblia królowej Zofii żony Jagielly...*, dz. cyt., s. XXV–XXIX; L. BERNACKI, *Wstęp*, w: *Biblia szaroszpaćacka. Podobizna...*, dz. cyt., s. 16–20.

³⁵ Zob. M. KOSSOWSKA, dz. cyt., t. 1, s. 76–77; S. URBAŃCZYK, V. KYAS, *Od wydawców, w: Biblia królowej Zofii (szaroszpaćacka)...*, dz. cyt., s. V.

³⁶ Zob. *Biblia królowej Zofii żony Jagielly...*, dz. cyt., s. XXVII–XXVIII.

1.6. *Psalterz puławski* – druga połowa XV wieku

Z drugiej połowy XV wieku (Brückner podaje rok ok. 1470³⁷) pochodzi drugi kompletny psalterz przechowywany w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie (nr 1269) – tzw. *Psalterz puławski* [dalej: PsP]. Do dziś trwają spory o miejsce powstania rękopisu: mówi się o Ziemi Sieradzkiej, środkowej Małopolsce i Wielkopolsce³⁸.

Kodeks (mierzony z oprawą) posiada niewielkie wymiary: 16×12 cm, jego grubość wynosi 10 cm. Psalmi wraz z kilkoma kantykami i atanazjańskim wyznaniem wiary zajmują 312 kart pergaminowych zapisanych obustronnie jedną kolumną tekstu. Każda z kolumn liczy po 14 wierszy, spisanych literami sporych rozmiarów jak na tak mały format³⁹.

Tekst przekładu jest zbliżony do PsF, ale można znaleźć pomiędzy nimi różnice⁴⁰. Brückner uważa, że PsP przekazał tekst bardziej archaiczny, choć oddany nowszą pisownią. Oba psalterze pochodzą więc z tego samego źródła, a różnice między nimi wynikają z własnej inwencji kopistów i modernizatorów⁴¹.

PsP jest pierwszym polskim psalterzem opatrzonym komentarzem w postaci argumentów. Możemy tam znaleźć głównie argumenty wprowadzające w duchową lekturę psalmów (przede wszystkim alegoryczno-chrystopologiczne oraz tropologiczne i anagogiczne), choć można również znaleźć argumenty mówiące o historycznym tle powstania poszczególnych utworów. Badając argumenty PsP, Brückner wskazuje na ich związek z łacińskim *Wykładem Psalterza* Ludolfa Saksończyka oraz na obecne w nich naleciałości czeskie⁴².

Na marginesach kart czerwonym atramentem zostały zapisane wskazówki dotyczące czasu odmawiania poszczególnych psalmów⁴³. Wskazówki te wyznaczają psalmy na poszczególne dni tygodnia i pory dnia (jutrznia, pryma, tercja, sexta, nona, nieszpory), tak jak ma to miejsce w brewiarzach przeznaczonych dla duchownych⁴⁴.

Format kodeksu argumenty i wskazówki dotyczące czasu odmawiania psalmów wskazują na funkcję tej książki. Był to modlitewnik wzorowany na bre-

³⁷ Zob. A. BRÜCKNER, *Literatura...*, dz. cyt., t. II, s. 8.

³⁸ Przegląd literatury na ten temat, zob. W. ŻUROWSKA-GÓRECKA, *Fragment zaginionego psalterza staropolskiego a Psalterz puławski*, „Język Polski” 36 (1956), s. 347–349.

³⁹ Zob. S. SŁOŃSKI, *Psalterz puławski*, Warszawa 1916, s. I–II.

⁴⁰ Zob. M. KOSSOWSKA, dz. cyt., t. 1, s. 49–55.

⁴¹ Zob. A. BRÜCKNER, *Psalterze Polskie do połowy XVI w.*, „Rozprawy AU. Wydział Filologiczny” 34(1902), s. 265. 272–273. Zob. także: S. ROSPOND, *Psalterz...*, dz. cyt., s. 47.

⁴² Zob. A. BRÜCKNER, *Psalterze Polskie...*, art. cyt., s. 265–272.

⁴³ Zob. *Psalterz puławski z kodeksu pergaminowego księcia Władysława Czartoryskiego, przedruk homograficzny wykonali Adam i Stanisław Pilińscy*, Kórnik 1880.

⁴⁴ Zob. S. SŁOŃSKI, dz. cyt., s. IV–V.

wiarzu, przeznaczony do codziennego osobistego użytku. Mógł być używany przez osobę świecką, najprawdopodobniej przez kobietę, lub duchownego⁴⁵.

Z PsP związany jest jeszcze inny zabytek starej polszczyzny, odnaleziony przez W. Żurowską-Górecką w tzw. Tekach Bolesława Erzepkiego (Biblioteka im. Raczyńskich, Poznań, rkp. 1277/4-5). Jest to karta sporządzona przez Erzepkiego z XV-wiecznego oryginału fragmentu Ps 45(44). Odpis jest bardzo dokładny i oddaje nie tylko tekst, ale również wygląd pierwowzoru (format, układ tekstu, uszkodzenia). Karta, którą skopiował Erzepki, miała podobny format i analogiczny układ wersów jak PsP. Pochodziła prawdopodobnie z kodeksu zawierającego cały psalterz tego samego typu co PsP. Odnaleziony fragment Ps 45(44) jest odpisem oryginału starszego niż PsP⁴⁶.

Wspomniane wyżej odkrycie Żurowskiej w zestawieniu z PsP pozwala przypuszczać, że podobnych psalterzy-modlitewników w języku polskim w XV-wiecznej Polsce krążyło więcej. Zostały one jednak zacytane lub uległy zniszczeniu podczas częstych pożarów i wojen.

1.7. *Żołtarz Proroka Dawida* w przekładzie Walentego Wróbla († 1537)

– ok. 1528

Żołtarz Dawidow [dalej: ZD] powstał na zamówienie wojewodziny poznańskiej Katarzyny z Szamotuł, która wyrażając pragnienie wielu polskich kobiet, zgłaszała zapotrzebowanie na przekład zrozumiały i opatrzone komentarzem⁴⁷. Andrzej Glaber, wydawca *Żołtarza*, w następujący sposób pisze o przeznaczeniu pracy Wróbla:

Pannom zakonnym, które w obrzędzie kościelnym żołtarz śpiewając, słowa swoje stąd będą umiały wyrozumieć. Także i innym ludziom bogomyślnym, którzy tu rozliczne a gruntowne modlitwy ku swemu nabożeństwu najdą. A zwłaszcza to będzie pożytecznie kapłanom prostym, a w Piśmie Świętym mało uczonym, gdy stąd wyrozumieją k'czemu się ściąga proroctwo Dawidowo, bowiem ku Panu Chrystusowi⁴⁸.

Żołtarz miał być pomocą w zrozumieniu tekstów liturgicznych śpiewanych po łacinie oraz źródłem codziennego pokarmu duchowego (rodzajem modlitewnika) dla niewykształconych osób świeckich, zakonnych, księży, a szczególnie dla kobiet, które miały trudności w posługiwaniu się łaciną.

⁴⁵ Zob. W. BRUCHNAŁSKI, art. cyt., s. 12–13; A. BRÜCKNER, *Literatura...*, dz. cyt., t. 2, s. 17; tenże, *Psalterze polskie...*, art. cyt., s. 272–274; M. KOSSOWSKA, dz. cyt., t. 1, s. 45–46.

⁴⁶ Zob. W. ŻUROWSKA-GÓRECKA, art. cyt., s. 346–354; M. KOSSOWSKA, dz. cyt., t. 1, s. 44–45.

⁴⁷ Zob. A. BRÜCKNER, *Psalterze polskie...*, art. cyt., s. 318–319.

⁴⁸ *Żołtarz Dawidow przez Mistrza Valantheo Wrobla z Poznania na rzecz polską wyłożony*, Kraków, Officina Ungleriana, 1539, k. A3 (egz. Ossolineum, sygn. XVI.O.389).

Mistrz Wróbel starał się dać do rąk ludziom prostym tak opracowany *Żoltarz*, aby pomógł on w duchowym zrozumieniu psalmów. Zgodnie ze średniowiecznymi poglądami, w których dzieło Wróbla jest mocno osadzone, zasadniczym sensem *Psalterza* był sens duchowy, głównie alegoryczno-chrystopologiczny, poszukujący w psalmach zapowiedzi wielu szczegółów z życia Jezusa i ukazujący Go jako przykład do naśladowania:

Przeto mądrze uczynił ten uczony a dobry człowiek M. Walenty, który bacząc sposób płci panieńskiej i też jej rozum, opuściwszy insze dworne a głębokie wykłady telko tego się jął, w którym zależy bogomyślność i pobudzenie ku nabożeństwu⁴⁹.

Należy również przyjąć, że tak gorliwy polemista jak Wróbel widział zapewne w swoim dziele okazję do szerzenia poglądów ortodoksyjnych. Tym bardziej, że dzieło powstało w Wielkopolsce, a więc na terenach graniczących bezpośrednio z Niemcami objętymi ogniem reformacji.

Zachowany rękopis ZD z 1528 roku (Biblioteka PAN, Kórnik, nr 7) to księga *in 4°* licząca 316 kart papierowych, oprawiona w grubą, drewnianą i powleczonej skórą oprawę⁵⁰.

Z bibliologicznego punktu widzenia ciekawy był sposób realizacji wyznaczonych przez Wróbla funkcji, które miał pełnić ZD. Wiele mówi nam już sam układ graficzny tekstu. Tekst psalmów spisany był w pojedynczej wąskiej kolumnie z szerokimi marginesami. Kolumna z zasadniczym tekstem zawiera pisany na czerwono argument, numer psalmu, pierwsze słowa każdego łacińskiego wersetu, polski przekład, komentarz do wersetu itd. Szerokie marginesy są przeznaczone dla drobniejszych komentarzy, które wyjaśniają poszczególne słowa lub zwroty. Komentarze na marginesach powiązane są z tekstem za pomocą różnego rodzaju znaczków. Każdy z elementów tekstu podany jest innym pismem, fragmenty wersów łacińskich są podkreślone, a polskie zaczynają się od większych inicjałów, komentarze natomiast spisane są drobniejszymi literami.

Na wielu kartach możemy znaleźć wskazówki pouczające o liturgicznym przeznaczeniu psalmów, które tak jak w PsP są tradycyjnie wyznaczone na odpowiednie ferie. Psalterz podzielony jest na dwie części. Cezurę znajdujemy na k. 253, na której zaczynają się psalmy przeznaczone na nieszpory (czyli od Ps 110(109)): „Iws tv gydą psalmi myesporw nyedzyelnego [...]”⁵¹.

Taka struktura tekstu umożliwiała osobistą modlitwę połączoną z medytacją, ewentualnie wspólną recytacją psalmów w języku polskim. Psalterz nie nadawał się do odmawiania psalmów po łacinie, gdyż zawiera tylko pierwsze słowa każdego z wersetów. Za to mógł służyć pomocą osobom posługującym się psalterzem łacińskim.

⁴⁹ Tamże, k. A4.

⁵⁰ Opis rękopisu podaję za A. BRÜCKNEREM, zob. *Psalterze polskie...*, art. cyt., s. 319; *Crestomatia...*, dz. cyt., s. 79, podaje, że jest to kodeks pergaminowy liczący 313 kart *in 4°*.

⁵¹ Zob. tamże, s. 319.

Na płaszczyźnie treściowej Wróbel realizuje obrane cele, posługując się argumentami, komentarzami, odpowiednim sposobem przekładu.

Argumenty ukierunkowują w odpowiedni sposób czytelnika. Jak już wspomniano, mistrz Walenty preferuje alegoryczny wykład psalmów. Stąd argumenty rozpoczynające lekturę wprowadzają czytelnika w odpowiedni nastrój i pomagają w przeżywaniu całego utworu. Zapowiadają one, iż poszczególne psalmy będą opowiadały o Chrystusie, którego stawia się jako wzór życia chrześcijańskiego i pobożności. W argumentach nie brak aluzji do współczesnej sytuacji społecznej i religijnej. Kwestionowane przez przedstawicieli reformacji prawdy wiary Wróbel prezentuje w sposób pozytywny i niezmiernie kulturalny. Bezpośrednich nawiązań do obecności „kacerzy”, zbliżających się prześladowań Kościoła, przepędzania dobrych kapłanów jest niewiele.

Komentarze umieszczone pod tekstem polskim umożliwiają duchową lekturę kolejnych wersów, również według średniowiecznego klucza alegoryczno-chrystologicznego z wyraźnymi celami moralizatorskimi. Podobnie jak w argumentach i tu możemy znaleźć aluzje do ówczesnej sytuacji społeczno-religijnej, są tam także akcenty antyżydowskie. Wśród komentarzy aktualizujących i chrystianizujących psalmy możemy znaleźć także wyjaśnienia dotyczące geografii, historii i kultury krajów biblijnych, wy tłumaczenia zastosowanych terminów filozoficznych, liturgicznych i dogmatycznych, a także załączki komentarza filologicznego uwzględniającego różnice między Biblią hebrajską a Wulgatą.

Autor realizuje wyznaczone cele, posługując się odpowiednim sposobem przekładu. Jego praca oscyluje między przekładem dosłownym a parafrazą. W polskim tekście psalmów znajdujemy wprowadzone słowa, a nawet całe zdania, których nie zawiera Wulgata. Wstawki Wróbla wyróżnione są często graficznie za pomocą nawiasów. Zabiegi te mają na celu ułatwienie zrozumienia tekstu i pomagają w jego przeżywaniu (przez dodanie odpowiednich słów autor stara się zintensyfikować elementy uczuciowe, emocjonalne) oraz gwarantują ciągłość medytacji. Można nawet znaleźć wiele przykładów „naginięcia” tłumaczenia (dobór odpowiednich słów, wprowadzanie dodatków) do przygotowanego wcześniej komentarza⁵².

1.8. Przekłady Tomasza ze Zbrudzewa († 1567) – ok. 1536–1555

Kolejne przekłady Pisma Świętego zachowane w rękopisie pochodzą z połowy XVI wieku i zostały sporządzone przez Tomasza Łysego ze Zbrudzewa, najpierw księdza poznańskiego, a następnie mnicha (od 1536) i przeora (od 1538) klasztoru benedyktyńskiego w Lubiniu Wielkopolskim⁵³.

⁵² Argumenty, komentarze i sposób przekładu szeroko omawia M. KOSSOWSKA, dz. cyt., t. 1, s. 99–115, tam też liczne przykłady.

⁵³ Na temat biografii Tomasza ze Zbrudzewa zob. I. KWILECKA, *Nieznany pisarz wielkopolski Tomasz Łysy ze Zbrudzewa*, w: *Munera Poznaniensia. Księga pamiątkowa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu dla uczczenia 600-lecia założenia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, red. G. Labuda, Poznań 1965, s. 219–223.

Z jego licznych manuskryptów, przechowywanych w Bibliotece Kapitulnej w Gnieźnie, ocalały 24 tomy pism, głównie kazań, mów, rozpraw teologicznych, korespondencji w języku łacińskim i polskim, liczne polskie glosy do teksów biblijnych. Najważniejszą jednak część spuścizny Tomasza stanowią przekłady biblijne. Sprzed 1536 roku pochodzą liczne glosy zapisane na marginesach druków należących do pisarza ze Zbrudzewa. W inkunabule zawierającym pisma św. Augustyna (*Expositio in omnes Pauli epistolas*, Paris 1499, sygn. 828) znajdujemy tak obszerne glosy polskie, że można z nich złożyć prawie kompletne fragmenty tekstu Rz, Ga, Hbr. Tego typu glosy są rozsiane po wszystkich pismach Tomasza i po drukach z jego biblioteki⁵⁴. Z 1549 roku pochodzą dwa bruliony z roboczym przekładem Pięcioksięgu i Pnp (przekład Rdz, Wj, Kpł znajduje się w rękopisie MS A1, a tekst Lb, Pwt i Pnp w manuskrypcie MS I A5 pochodzącym z tej samej biblioteki). Rękopisy zawierają tłumaczenia pojedynczych wyrazów, zwrotów, zdań, ułożone według następstwa tekstu biblijnego. Tekst jest dwujęzyczny, łacińsko-polski, a jego forma zbliżona do mamotreptu (średniowieczne łacińskie słowniki do Biblii). Przy kolejnych propozycjach przekładu tłumacz zanotował źródła, z których korzystał. W obszerny komentarz zaopatrzonej został tekst Pnp⁵⁵. Z 1551 roku pochodzą przekłady lekcji i epistoł przeznaczonych do użytku liturgicznego w okresie Wielkiego Postu (MS A 2). Tłumaczenie jest robocze, ale już obszerniejsze i lepiej dopracowane. Z przetłumaczonych zdań można złożyć prawie kompletne perykopy. Praca ta była pomyślana jako pomoc dla kaznodziejów⁵⁶. Z 1555 roku pochodzi jedyny zachowany czystopis (MS 39) zawierający polski tekst Ap. Rękopis reprezentuje ostatni etap pracy translatorskiej mnicha lubińskiego. Usunięto z niego elementy robocze, notatki o źródłach, wyeliminowano w dużym stopniu łacinę. Jest to więc czystopis przygotowany z myślą o czytelniku i przeznaczony zapewne do druku, który jednak nie doszedł do skutku. Kwilecka bardzo wysoko ocenia ten przekład⁵⁷.

Należy sobie zdawać sprawę, że omówiony materiał reprezentuje tylko część prac translatorskich przeora z Lubinia, które mogą zdradzać zamiar przetłumaczenia na język polski całej Biblii.

⁵⁴ Zob. wydanie glos: *Glosy i drobne teksty polskie do 1550 roku. Z inkunabulów Biblioteki Kapitulnej i Seminaryjnej w Gnieźnie zebrał i wydał J. Wojtkowski. Objaśnienia językowe i indeks glos* Z. Krączyńska, red. W. Kuraszkiewicz, Warszawa-Poznań 1977, poz. 84, s. 87-118.

⁵⁵ Wyd. i opracowanie tekstów Pięcioksięgu i Pnp zob. *Brulion przekładu pierwszych trzech ksiąg Biblii pióra Tomasza Łysego ze Zbrudzewa, czyli tzw. Mamotrept gnieźnieński*, oprac. i wyd. I. Kwilecka, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971; *Brulion przekładu Biblii pióra Tomasza za Zbrudzewa, cz. II: Księgi Liczb, Powtórzonego Prawa, Pieśni nad Pieśniami*, oprac. i wyd. I. Kwilecka, Wrocław-Warszawa-Kraków 1995.

⁵⁶ Wyd. i opracowanie tekstu, zob. *Perykopy wielkopostne w przekładzie Tomasza Łysego ze Zbrudzewa*, oprac. i wyd. I. Kwilecka, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967.

⁵⁷ Wyd. i opracowanie tekstu, zob. *Apokalipsa św. Jana w przekładzie Tomasza ze Zbrudzewa*, oprac. i wyd. I. Kwilecka, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976.

Aby zrozumieć przyczyny powstania omawianych przekładów, należy szerzej spojrzeć na środowisko, w którym zrodziły się i dojrzewały biblijne zainteresowania lubińskiego mnicha.

Pochodził on z Wielkopolski i najpierw pełnił obowiązki księdza w Poznaniu (do 1536 roku). Tam zetknął się z osobami zainteresowanymi Pismem Świętym i szerzącymi kulturę języka ojczystego. Wydaje się, że największy wpływ na młodego Tomasza wywarł Walenty Wróbel. W Tomaszowych rękopisach odnaleziono nawet zbiór kazań mistrza Walentego, które notował na bieżąco, a następnie opracował, być może z myślą o druku. Kazania zawierają ogromny materiał biblijny i w większej części stanowią homiletyczny komentarz do Izajasza. Każde z kazań rozpoczyna się od cytatu z Pisma Świętego, wiele cytatów jest też rozsianych w tekście homilii. Tomasz opracował kazania po łacinie, ale wiemy, że były one wygłaszane w języku polskim, co zakłada posługiwanie się polskim tłumaczeniem używanych tekstów. Znając możliwości intelektualne Wróbla, należy przypuszczać, że nie posługiwał się archaicznym przekładem średniowiecznym, ale własnym tłumaczeniem cytowanych fragmentów. Kwilecka przypuszcza, że mistrz Walenty mógł myśleć o przekładzie całości Biblii na język ojczysty, a jego współpracownikiem i kontynuatorem byłby późniejszy przeor z Lubinia⁵⁸.

Kolejnym środowiskiem, które wywarło wpływ na Tomasza, była wspólnota benedyktyńska z Lubinia. Analiza szczątków zachowanego klasztornego księgozbioru świadczy o biblijnych zainteresowaniach mnichów. Wśród lubińskich kodeksów znajdujemy sporo literatury biblijnej: łacińskie wydania Pisma Świętego z końca XIV i początku XV wieku, komentarze, ewangeliarze, postylle, różnojęzyczne słowniki, greckie i łacińskie wydania Nowego Testamentu, poligloty. W klasztorze lubińskim powstawały też przekłady tekstów religijnych na język polski. Nietrudno w tym kontekście umieścić pracę translatorską Tomasza ze Zbrudzewa⁵⁹.

Jeśli chodzi o sam przekład, to należy stwierdzić, że wykraczał on poza ramy średniowiecznego werbalizmu. Dla Tomasza najważniejszy był sens tekstu, którego poszukiwał w obszernej literaturze, stanowiącej jego warsztat naukowy⁶⁰. Drugim kryterium tłumacza było piękno i zrozumiałość języka polskiego. Jeśli chodzi o wpływy Biblii czeskiej, to należy stwierdzić, że tłumacz korzystał z pierwszego wydania *Biblii Sewerynowa* z 1529 roku, którą jednak traktował tylko jako arbitra pomagającego w pracy i źródło poszukiwania trudniejszego materiału leksykalnego⁶¹. Badania Kwileckiej

⁵⁸ Zob. *Perykopy wielkopostne...*, dz. cyt., s. 9–10. Cytowana autorka sugeruje również, że z tego właśnie środowiska mógł pochodzić przekład Biblii, który otrzymał do poprawki Jan Leopolda, a który wyszedł w druku w 1561 r. Zob. tamże, s. 10.

⁵⁹ Zob. I. KWILECKA, *Nieznany...*, art. cyt., s. 210–214.

⁶⁰ Zob. szeroko na temat warsztatu naukowego Tomasza: I. KWILECKA, *Uwagi o warsztacie pisarskim Tomasza ze Zbrudzewa*, „Slavia Occidentalis”, t. XXVI, 1967, s. 79–107.

⁶¹ Na temat korzystania Tomasza z Biblii czeskiej Kwilecka wypowiada się wielokrotnie w swoich opracowaniach. Zob. np.: *Brulion przekładu pierwszych trzech ksiąg Biblii...*, dz. cyt., s. 44–59.

wykazały, że Tomasz nie korzystał z istniejących już polskich tłumaczeń średniowiecznych⁶².

Wśród przyczyn, które doprowadziły do powstania omówionych przekładów, na pierwszym miejscu należy wskazać powszechnie dostrzegane w dobie reformacji zapotrzebowanie na zrozumiałe i nowoczesne tłumaczenie całej Biblii na język polski. O nowy, kompletny przekład dopominała się liturgia i praktyka homiletyczna, która obficie zaczęła korzystać ze skarbcza Bożego słowa. Opracowanie i przygotowanie do druku Ap świadczy o antyreformacyjnym i polemicznym charakterze działalności lubińskiego przeora, który zainteresował się księgą stanowiącą narzędzie walki reformatorów z Kościołem.

1.9. Fragmenty ST

Z ok. 1450 roku pochodzi przechowywany w Ossolineum we Wrocławiu rękopis (nr 50) zawierający polski anonimowy przekład *Prawa magdeburgskiego*. Na karcie 6v księgi czytamy: *jura que solus Deus dedit populo Israhelico per Moysen*, później następuje zajmujący 12 kolumn (k. 6v-9) polski przekład fragmentów Wj 21–23 i Kpł 26. Inny odpis tych urywków znajduje się w rękopisie Biblioteki PAN w Krakowie (nr 1588) i pochodzi z pierwszej połowy XVI wieku. Tłumaczenie jest niezależne od *Biblii szarospatackiej* i może pochodzić ze starszego, istniejącego już przekładu⁶³.

W 1879 roku w Bibliotece Uniwersyteckiej w Budapeszcie (sygn. VI Slav. 2) Aleksander hr. Przedziecki odnalazł modlitewnik, nazwany później Modlitewnikiem Waclawa⁶⁴, który zawiera polskie godzinki o Matce Bożej, o św. Annie i o Aniele Stróżu. Integralną część godzinek stanowią teksty psalmów (tłumaczone w całości, we fragmentach lub parafrazowane) pochodzące z trzech różnych źródeł (kolejny dowód na istnienie licznych średniowiecznych odpisów i przekładów psalterza). Książka ma małe wymiary (146 pergaminowych kart *in* 12^o), była przeznaczona do użytku osobistego. Modlitewnik został przepisany własnoręcznie przed 1482 rokiem ze starszego egzemplarza przez profesora Uniwersytetu Krakowskiego i pisarza Kapi-

⁶² Zob. I. KWILECKA, *Uwagi...*, art. cyt., s. 95.

⁶³ Zob. Wiszn. V, s. 67; E. KAŁUŻNIACKI, *Kleinere altpolnische Texte aus Handschriften des XV. und des Anfangs des XVI. Jahrhunderts*, „Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften”, Bd. 101, Wien 1882, s. 268–270; ChS, s. 75–78; R. GUSTAW, art. cyt., s. 305.

⁶⁴ Pierwsza informacja o rękopisie, zob. H. SUCHECKI, *Modlitwy Waclawa. Zabytek mowy staropolskiej odkryty przez Aleksandra hr. Przedzieckiego. Wiadomość o nich z rozbiorem filologicznym i lingwistycznym podaje Henryk Suchecki. Rzecz, czytana i oceniana na posiedzeniach Towarzystwa Naukowego Krakowskiego w oddziale nauk moralnych dnia 3. czerwca i 5. lipca 1871, Kraków 1871. Zob. także: L. MALINOWSKI, *Modlitwy Waclawa. Zabytek języka polskiego z w. XV. Z kodeksu VI N. 2 Biblioteki Uniwersyteckiej w Budapeszcie, z dołączeniem gloss polskich z rękopisów lac. N. 64, 79, 100 tejez biblioteki. Powtórnie wydał dr. Lucyjan Malinowski, Kraków 1887.**

tuły Krakowskiej Wacława Ubogiego z Brodni⁶⁵. Język psalmów wykazuje zarówno podobieństwa, jak i różnice w porównaniu z PsF, skąd możemy wnioskować, że teksty modlitewnika i PsF były przepisywane z różnych egzemplarzy, które posiadały wspólne starsze źródło⁶⁶. Brückner wykazuje, że tekst tej samej redakcji co w *Modlitewniku Wacława* ukazał się w zmodernizowanej postaci drukiem w 1532 roku jako tzw. *Psalterz krakowski*⁶⁷. Omówiony przykład daje pewne wyobrażenie o wykorzystaniu tekstów psalmów w średniowiecznej pobożności prywatnej.

Liczne glosy i przetłumaczone ustępy z różnych ksiąg biblijnych obu Testamentów rozsiane są po kodeksach zawierających teksty łacińskich kazań⁶⁸.

Zupełnie inny cel posiadały przekłady niektórych ksiąg Starego Testamentu, opowiadające o intrygujących losach bohaterów. Przekłady te funkcjonowały jako tzw. „romanse religijne” albo „historyje”. Do tego typu tłumaczeń należą: *Historia o Judith* (Jdt) i *O dwu starcoch, którzy pożądaliby Zuzanny, a sążeni są od Dawida* (Dn 13, 1-64). Obydwa teksty znajdują się w rękopisie BJ nr 1588 pochodzącym z początku XVI wieku, ale są to zapewne odpisy starszych wersji⁶⁹.

Rękopiśmienne kodeksy zawierające teksty polskich przekładów biblijnych powstawały nie tylko do XV wieku. Zwyczaj ręcznego kopiowania ksiąg był przez jakiś czas praktykowany równoległe z wydawaniem druków. Z pierwszej połowy XVI wieku zachowały się takie rękopisy z fragmentami wcześniejszych przekładów biblijnych.

Przekład całości bądź fragmentów poszczególnych psalmów zawierają tzw. *Wigilie za umarłe ludzie*. Psalmi te nie wykazują żadnego związku ze znanymi psalterzami z XIV i XV wieku. Rękopis modlitewnika zawierającego tekst *Wigilii*, pochodzący z ok. 1520 roku, znajdował się do 1939 roku w Bibliotece Krasińskich w Warszawie (sygn. 401)⁷⁰.

⁶⁵ Zob. *Chrestomatia...*, s. 34; A.A. KRYŃSKI, M. KRYŃSKI, *Zabytki języka staropolskiego z wieku XIV-go, XV-go i początku XVI-go*, Warszawa 1918, s. 120–121; R. GUSTAW, art. cyt., s. 303.

⁶⁶ Zob. L. MALINOWSKI, *Modlitwy Wacława. Zabytek języka polskiego z w. XV, odkryty i skopiowany przez Ś. P. Aleksandra hr. Przędzieckiego*. Wydał i objaśnił Lucyjan Malinowski, *Doktor Filozofii*, Kraków 1875, s. 8; W. NEHRING, *Iter...*, dz. cyt., s. 41–43.

⁶⁷ Zob. A. BRÜCKNER, *Psalterze polskie...*, art. cyt., s. 292–298.

⁶⁸ Zob. L. MALINOWSKI, *Ewangelia ś. Mateusza R. V, 1-12. Kazanie na dzień Wszech Świętych. Zabytki języka polskiego z wieku XV, z rękopisu DLII biblioteki kapitulnej w Pradze*, „Rozprawy AU. Wydział Filologiczny” 22 (1895), s. 230–255; S. WIELGUS, dz. cyt., s. 45–51.

⁶⁹ Zob. J. ŁOŚ, *Początki piśmiennictwa polskiego (Przegląd zabytków językowych)*, wyd. 2, Lwów–Warszawa–Kraków 1922, s. 172; M. ADAMCZYK, *Religijna proza narracyjna do końca XVI wieku*, w: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993, s. 25–26; J. KRZYŻANOWSKI, *Romans polski wieku XVI*, Warszawa 1962, s. 179.

⁷⁰ Zob. R. GUSTAW, art. cyt., s. 303; *Biblia IV (przekłady na język polski)*, Encyklopedia katolicka, t. 2, k. 410; A. BRÜCKNER, *Psalterze polskie...*, art. cyt., s. 304; *Psalterii Florianensis partem polonicam ad fidem codicis recensuit, apparatus critico, indice locupletissimo instruxit...*, wyd. W. Nehring, Posnaniae 1883, s. 161.

Rękopis Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu (sygn. Ms. 116) zawiera spisany tekst Ps 51(50). Pierwotnie karty z psalmem były współoprawione w klocku z pięcioma inkunabułami. Omawiany tekst powstał na początku XVI wieku⁷¹.

1.10. Fragmenty NT

Z XV wieku zachowały się tylko fragmentaryczne przekłady ewangelii pochodzące ze środowiska katolickiego. Są to w większości glosy z tekstów XV-wiecznych kazań łacińskich. Kaznodzieje średniowieczni powtarzali w języku narodowym tekst ewangelii lub innych czytań i aby ułatwić sobie przemówienie, dopisywali na marginesach kodeksów łacińskich fragmentaryczne przekłady tekstów biblijnych.

Na początek wieku datuje się fragment Mt 18, 23-35, który pochodzi z tzw. *Plenariusza krakowskiego* (BJ nr 1299). Kodeks ten zawiera łacińskie teksty z lekcjami listów i ewangelii na niedziele całego roku. Glosy do Mt 18 tworzą prawie ciągły przekład połowy rozdziału.

W zbiorze kazań niedzielnych z pierwszej połowy XV wieku (tzw. *Plenariusz petersburski* przechowywany w BN, nr 3019 IV), na początkowych kartach zamieszczone są niedzielne perykopy ewangeliczne. Jedna z nich (k. 1) została opatrzona polskimi glosami, które tworzą prawie kompletny przekład Mt 21, 1-9⁷².

Z tego samego wieku (być może z ok. 1430 roku) pochodzi przekład fragmentu Mt 5, 1-12, który został umieszczony w polskim *Kazaniu na dzień Wszystkich Świętych* (rękopis Biblioteki Kapitulnej na Hradczanach w Pradze, nr DLII). Nie są to glosy, ale tekst ciągły, stanowiący część kazania⁷³.

Dyrektor Ossolineum lwowskiego W. Kętrzyński odnalazł w oprawie innej księgi zapisaną dwustronnie kartę z ok. 1450 roku. Zawiera ona w dwóch kolumnach mocno zdefektowane fragmenty Mt 25. Wydaje się, że karta stanowiła część większej całości (może przekładu całego Nowego Testamentu lub ewangelii). Brückner uważa, że sam przekład może sięgać czasów św. Jadwigi⁷⁴.

Rękopis Biblioteki Ossolińskich we Wrocławiu (nr 810) wśród łacińskich kazań zawiera na k. 95v polski przekład *Magnificat* (Łk 1, 46-52). Przekład nie jest kompletny, brakuje wersów 53-55. Forma zapisu (skreślenia, nadpisanie, powtórzenia) świadczy o tym, że fragment nie otrzymał jeszcze ostatecznej postaci. Tekst pochodzi z ok. połowy XV wieku⁷⁵.

⁷¹ *Chrestomatia...*, s. 78-79.

⁷² Zob. wydania i krótkie omówienia tekstów: A.A. KRYŃSKI, M. KRYŃSKI, *Zabytki...*, dz. cyt., s. 119-122. Zob. także: A. BRÜCKNER, *Literatura...*, dz. cyt., t. II, s. 69-80; NK I, 182. 189; ChS, s. 84-86; R. GUSTAW, art. cyt., s. 305-306; *Biblia IV (przekłady na język polski)*, EK II, k. 411; A. BRÜCKNER, *Kazania średniowieczne I*, „Rozprawy AU. Wydział Filologiczny” 24 (1895), s. 38-97.

⁷³ Zob. L. MALINOWSKI, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 230-255.

⁷⁴ A. BRÜCKNER, *Literatura...*, dz. cyt., t. II, s. 69-70.

⁷⁵ *Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut*, red. R. Pollak, t. 1, [b.m.w.], s. 182 podaje nawet XIV-XV w., podobnie W. Smereka. Zob. W. SMEREKA, *Hymn Matki Boskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1951), s. 44-45.

Z końca XV lub z początku XVI wieku pochodzi tzw. *Zespół ewangelijny Biblioteki Ord. Zamoyskich nr 1116* (dziś w BN), czyli fragment *Harmonii ewangelicznej* będącej kompozycją złożoną z tekstów czterech ewangelii. Zajmuje on karty 1-7v większego kodeksu. Tekst (pozbawiony dziś dwóch ostatnich kart) zawiera fragmenty z pierwszych rozdziałów Mt, Łk i J. Badania J. Janowa⁷⁶ wykazały, że autor kompozycji posługiwał się starszym tekstem, zapewne przekładu czterech ewangelii, modernizując go i korygując na podstawie Wulgaty. Źródło *Harmonii* jest to samo, z którego czerpał Jan Sandecki-Malecki w swoich drukach biblijnych oraz Szarfenberg, wydając w 1556 roku Nowy Testament⁷⁷.

W XV-wiecznych kodeksach można znaleźć również glosy i fragmentaryczne przekłady innych ksiąg Nowego Testamentu. Przykładowo wspomniany już kodeks z Biblioteki Kapitulnej z Pragi zawiera polskie glosy do ewangelii i listów (Mt, Łk, J, 1 Kor, Flp, 1 Tm, Jk)⁷⁸. Wiele glos do różnych ksiąg Nowego Testamentu podaje też w swoich opracowaniach A. Brückner⁷⁹.

Brückner uważa, że są to fragmenty istniejącego w XV, a nawet XIV wieku, przekładu całości Nowego Testamentu. Jako dowód wskazuje na zgodność omówionych przekładów fragmentarycznych z drukowanymi wydaniem Nowego Testamentu Szarfenberga (Kraków 1556) i Biblii Leopolicy (Kraków 1561)⁸⁰.

J. Janów porównując fragmenty ewangelii przekazane przez omówione wyżej rękopisy oraz najstarsze druki biblijne (*Ewangeliarz Unglera, Postylla polska*, Nowy Testament Seklucjana i Szarfenberga), doszedł do wniosku, że w XV wieku funkcjonowały przynajmniej dwie redakcje ewangeliarza w języku polskim (a może nawet całe przekłady Nowego Testamentu). Jedna z tych wersji posiadała oficjalną aprobatę. Tę właśnie wersję po zmodyfikowaniu wydrukował Szarfenberg w 1556 roku. Inną (może tę nieoficjalną, nieortodoksyjną?) wydrukował po wprowadzeniu koniecznych zmian Seklucjan w latach 1551–1553. Jan Sandecki-Malecki przedrukował u Unglera tekst, który był kompilacją dwóch staropolskich redakcji ewangeliarza. To samo źródło, co druk Sandeckiego, reprezentuje fragment *Harmonii ewangelicznej*⁸¹.

Na istnienie przynajmniej XV-wiecznych przekładów Nowego Testamentu na ziemiach polskich mamy również dowody z akt sądowych. Z 1455 roku

⁷⁶ Zob. J. JANÓW, *Zespół ewangelijny Biblioteki Ord. Zamoyskich nr 1116 (=ZZ)*, „Prace Filologiczne” 13 (1928), s. 273–278; J. SANDECKI (MALECKI), *Ewangeliarz z początku XVI w. ...*, dz. cyt., s. XX–XXI. CIV–CVII. 83–85.

⁷⁷ Zob. ChS, s. 86.

⁷⁸ Zob. L. MALINOWSKI, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 230–255.

⁷⁹ Zob. np.: A. BRÜCKNER, *Kazania średniowieczne III*, „Rozprawy AU. Wydział Filologiczny” 25(1895), s. 161–168.

⁸⁰ Zob. A. BRÜCKNER, *Literatura...*, dz. cyt., t. 2, s. 69–80.

⁸¹ Zob. J. JANÓW, *Wstęp*, w: J. SANDECKI (MALECKI), *Ewangeliarz z początku XVI w. ...*, dz. cyt., s. CI–CIV.

z diecezji gnieźnieńskiej pochodzi informacja o procesie wytoczonym księdzu Stanisławowi z Pakości za to, że posiadał Ewangelię w języku narodowym, która prawdopodobnie była pochodzenia husyckiego. Źródła określają tę księgę jako *epistolas dominicales et Evangelia vulgari scripta* lub *novum testamentum vulgariter scriptum*. Wydaje się więc, że w XV wieku krążyło na ziemiach polskich więcej czeskich lub polskich przekładów Nowego Testamentu pochodzących z kręgów reformacyjnych⁸².

Na podstawie przedstawionego materiału możemy przyjąć, że w XV, a może już w XIV wieku, na język polski zostały przetłumaczone przynajmniej Ewangelie, jeśli nie cały Nowy Testament, co wydaje się bardzo prawdopodobne. Pewne jest jedno: XV-wieczne społeczeństwo polskie zgłaszało spore zapotrzebowanie na tekst Nowego Testamentu w języku narodowym, który potrzebny był głównie w kaznodziejstwie, liturgii i pobożności prywatnej.

W Bibliotece Jagiellońskiej przechowywany jest rękopis (nr 3336) z pierwszej połowy XVI wieku, który przepisano z druku tzw. *Ewangeliarza Unglera* (1527 lub 1528). Jest on mocno zdefektowany, zawiera tylko 5 kart papierowych *in 8°* z fragmentami Rdz i Ewangelii. Trudno określić przeznaczenie tego rękopisu, wydaje się jednak, że mógł służyć, podobnie jak drukowany pierwowzór, celom liturgicznym lub pobożności prywatnej. W tym samym rękopisie zachowało się również 8 fragmentów z Ewangelii Mt, Łk, J⁸³.

Zakończenie

Przedstawiony wyżej materiał pozwala na sformułowanie kilku ogólnych wniosków, odnoszących się do stanu rękopiśmiennictwa biblijnego w średnio-wiecznej Polsce oraz przyczyn jego rozwoju.

Sytuacja Biblii jako książki rękopiśmiennej:

1. W księgozbiorach średniowiecznych Biblia (łacińska, polska) i komentarze do niej zajmują ważne miejsce. Świadczy to o zainteresowaniu człowieka średniowiecza tekstem Pisma Świętego.

2. Pierwsze teksty biblijne dotarły do królestwa Piastów wraz z misjonarzami przybywającymi na ziemię polskie. Przełomową datą był tu oczywiście rok 966, w którym Mieszko I przyjął chrzest i otworzył swój kraj na wpływy zachodnie. Pierwsze Biblie w języku łacińskim pochodziły więc z importu. Być może w tych czasach powstawały jakieś fragmentaryczne tłumaczenia Ewan-

⁸² Zob. M. KOSSOWSKA, dz. cyt., t. 1, s. 67; *Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut*, dz. cyt., t. 1, s. 181. 188.

⁸³ Zob. J. JANÓW, *Rękopis...*, art. cyt., s. 68–92 – autor uważał, że jest to odpis manuskryptu z XV w., ale w wyniku badań zmienił zdanie i uznał, że rękopis Biblioteki Jagiellońskiej 3336 jest kopią druku. Zob. J. JANÓW, *Wstęp*, w: J. SANDECKI (MALECKI), *Ewangeliarz z początku XVI w. ...*, dz. cyt., s. XX–XXI.

geli, która była głoszona ludowi przed chrztem. Wśród ksiąg przywiezionych przez misjonarzy pierwsze miejsce zajmowały księgi potrzebne w liturgii, np. ewangeliarze, psalterze, mszały. Może już od wieku XII, a na pewno od XIII księgi z tekstami Pisma Świętego kopiowano w Polsce⁸⁴.

3. Badania starych polskich przekładów Pisma Świętego wyraźnie sygnalizują obecność czeskich Biblii na ziemiach polskich.

4. Najstarsze ślady przekładów Biblii na język polski prowadzą do XIII wieku (*Psalterz Kingi*). Można przyjąć, że w XIV wieku istniał przekład czterech ewangelii i prawdopodobnie całego Nowego Testamentu. W połowie XV wieku istniał przekład całości Starego Testamentu (*Biblia królowej Zofii*).

5. Ukazany materiał pozwala wyobrazić sobie proporcjonalne rozpowszechnienie poszczególnych ksiąg biblijnych na ziemiach polskich. Na pierwszym miejscu należy umieścić psalterze („summę całej Biblii”), następnie ewangelie, cały Nowy Testament i resztę tekstu (Stary Testament). Szczególna rola psalterza wynikała z jego znaczenia dla liturgii i pobożności osobistej. Wniosek ten dotyczy zarówno Biblii łacińskiej, jak i polskiej.

6. Trudno jest określić, ile przekładów funkcjonowało w średniowiecznej Polsce. Wydaje się, że nie były one liczne (może po dwie wersje psalterza i ewangelii oraz po jednej wersji reszty Nowego i Starego Testamentu). Należy raczej przyjąć, że raz dokonane przekłady, po uzyskaniu ogólnej aprobaty, były kopiowane, modernizowane i na różne sposoby wykorzystywane.

7. Teksty biblijne były kopiowane w różnych postaciach: fragmenty ksiąg (poszczególne psalmy, np. pokutne) jako samodzielne pozycje; poszczególne księgi w całości (psalterze, ewangelie); całości Nowego i Starego Testamentu (zazwyczaj w tomach, jak *Biblia królowej Zofii*); w postaci ksiąg liturgicznych i modlitewników, w których teksty biblijne stanowiły zasadniczą część zawartości (np. ewangeliarze, psalterze ferialne); jako glosy i fragmenty w innych kodeksach (np. polskie glosy i fragmenty przekładów w kodeksach z łacińskimi kazaniem); poszczególne psalmy jako modlitwy w modlitewnikach); jako teksty przerabiane i parafrazowane, wykorzystane głównie w modlitewnikach.

8. Można również wskazać na pewne ośrodki, które specjalizowały się w produkcji ksiąg z tekstem biblijnym. Ogólnie mówiąc, były to skrytoria klasztorne, np. w Kłodzku i Krakowie. Możliwe, że ośrodek na krakowskim Kazimierzu zajmował szczególne miejsce w produkcji tekstów biblijnych, przeznaczonych głównie do celów liturgicznych. Ich kopiowaniem zajmowali się również inni duchowni i zapewne osoby świeckie. Teksty te wykorzystywano do własnych celów lub wykonywano je na zamówienie, traktując jako źródło dochodu.

⁸⁴ Sporo informacji na temat używania i produkcji rękopiśmiennych tekstów biblijnych w średniowiecznej Polsce można znaleźć w następujących opracowaniach: E. PO-TKOWSKI, *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski średniowiecznej*, Warszawa 1984; M. HORNOWSKA, H. ZDZITOWIECKA-JASIEŃSKA, *Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1947.

Przyczyny rozwoju rękopiśmiennej produkcji przekładów biblijnych:

1. Na pierwszym miejscu należy postawić zapotrzebowanie zgłaszane przez liturgię. Potrzebne były księgi do sprawowania liturgii (np. ewangeliarze, psalterze) oraz pomoce kaznodziejskie (wszelkiego rodzaju teksty z głosami).

2. Drugą ważną przyczyną powstawania Biblii w języku polskim była pobożność prywatna, która pragnęła karmić się zrozumiałym słowem Bożym. Najważniejsze miejsce zajmują tu psalterze, które były wykorzystywane w różny sposób jako modlitewniki lub ich części. Należy także podkreślić rolę kobiet polskich z różnych rodów i klasztorów, które zgłaszały zapotrzebowanie na Biblię w języku polskim i posiadały środki na realizację zamówienia⁸⁵.

3. Kolejną przyczyną rozwoju produkcji ksiąg zawierających polskie przekłady biblijne było intensywne korzystanie z tych rękopisów, tak że do dziś zachowała się tylko niewielka ich część. Niszczony teksty były zastępowane przez nowe egzemplarze.

4. W parze z powyższą przyczyną szły jeszcze zmiany zachodzące w języku polskim, zarówno mówionym, jak i pisanym. Teksty stare stawały się archaiczne i trudno czytelne. W ten sposób wciąż pojawiało się zapotrzebowanie na egzemplarze, które były modernizowane pod względem stylu, słownictwa i pisowni (ortografii i grafiki pisma). W ten naturalny sposób dojrzewała również potrzeba nowego przekładu całej Biblii.

5. Ważną rolę w powstaniu Biblii po polsku miały Biblie w języku czeskim, których zapewne sporo było na ziemiach polskich. Początkowo mogły one hamować powstawanie polskich przekładów, gdyż język czeski był zrozumiały i przynajmniej na pewien czas zaspokajał głód słowa Bożego. Później jednak stawały się bodźcem mobilizującym do posiadania własnych przekładów i pomocą ułatwiającą tłumaczenie z łaciny. Ważną rolę w tym procesie odegrał stopniowy wzrost uznania dla pisanej polszczyzny.

6. Ogromną rolę odegrał rozwój administracji i oświaty, zarówno kościelnej, jak i świeckiej. Powstawanie nowych ośrodków kultu i życia religijnego (biskupstw, klasztorów i parafii) pociągało za sobą konieczność mnożenia księgozbiorów, wśród których nie mogło zabraknąć ksiąg potrzebnych do kultu, a więc i Pisma Świętego w różnych postaciach. Rozwój oświaty, ukoronowany powstaniem, a później odnowieniem Akademii Krakowskiej, z jednej strony pomnożył zapotrzebowanie na książkę, a z drugiej umożliwił wzrost produkcji. Rozwój życia politycznego i kontaktów zagranicznych (np. udział Polaków w soborach) zwiększał import książki, która stawała się wzorem dla produkcji rodzimej.

7. Jeśli chodzi o wpływy w Polsce ruchów heretyckich i reformatorskich, które z Biblii uczyniły narzędzie polemiki i agitacji religijnej, to wydaje się, że do początków XVI wieku nie miały one zbyt silnego wpływu na powstawanie tekstów biblijnych po polsku. Z jednej strony mogły ograniczać powstawanie

⁸⁵ Szerzej, zob. W. BRUCHNAŁSKI, *Początki...*, art. cyt.

przekładów (co zostało przewyżnione), a z drugiej otwierać nowe możliwości dla oddziaływania za pomocą zrozumiałego tekstu zarówno przez stronę ortodoksyjną, jak i heretycką. Polskie średniowieczne Pismo Święte nie nosi jednak śladów wykorzystania jako narzędzia propagandy religijnej, co uwidacznia się w braku komentarzy. Co prawda istnieją w źródłach ślady krążenia po kraju Biblii pochodzenia husyckiego (czeskich, a może nawet polskich), nie wydaje się jednak, aby znacząco wpłynęły one na główny nurt średniowiecznej produkcji tekstów biblijnych.

Polish biblical translations in the tradition of written manuscripts since the 13th to 16th centuries

Summary

Biblical texts reached the Kingdom of Piast along with missionaries arriving at Polish territories since 966. The first Bibles in Latin were imported. The oldest traces of biblical translations into Polish date back to the 13th century (*Kinga's Psalter*). We can assume that the translation of the four Gospels and probably the whole of the New Testament existed in the 14th century. Half way through the 15th century the translation of the whole of the Old Testament came to exist (*Queen Zofia's Bible*). The Book of Psalms enjoyed the greatest popularity (e. g. *Floriański Psalter* or *Pulawski Psalter*), as well as Gospels. Biblical texts were copied in different forms: fragments of books (e. g. penitential psalms); individual books as a whole (e. g. *Psalter*); the whole of the New and Old Testament (usually in volumes, such as *Queen Zofia's Bible*); in the form of liturgical books and prayer books taking advantage of biblical texts (e. g. *Codex Aureus*, breviary); as voices and quotations.

Monastic manuscript writing workshops, for example in Kłodzko and Cracow, were important centers of production of books with biblical texts. It was the demand for liturgical purposes, private piousness, so-called wearing out of books, evolution of the language, and administration and education development, that were among the reasons for manuscripts with biblical texts production.

Ks. MARIUSZ ROSIK*

DYMIĄCE STOSY I ANTYCZNE BIOGRAFIE

Dzisiejszy Izmir od wschodu i południa otoczony jest górami, natomiast łagodne wody Morza Egejskiego delikatnie łaskoczą półkoliste wybrzeże miasta usytuowanego w zatoce. To dawna Smyrna. Był rok 178, kiedy w tej części Azji Mniejszej zatrzęsa się ziemia. W gruzach legła między innymi agora, którą wystawił tu Aleksander Wielki. Przedsiębiorczy Marek Aureliusz nakazał odbudowę i już po trzech latach od tragedii w mieście na nowo wrzało niczym niezmacone życie. Wierzono, że dobrobyt miasta i jego mieszkańców zależeć miał od Posejdona – boga mórz, i Demeter – bogini płodności. Ci zacni przedstawiciele panteonu nie okazali się jednak wprawnymi ochroniarzami, skoro trzęsienie ziemi dokonało spustoszeń tak znacznych, że uznano je za największy kataklizm w starożytnej historii miasta. Czyżby – jak twierdzili niektórzy ówczesni (zaznaczmy!) chrześcijanie – surowa, karząca ręka boskiej sprawiedliwości dosięgła nieszczęsnych miejsc kaźni wyznawców prawdziwego Boga?

Dwadzieścia pięć lat wcześniej nie smyrneńska agora, ale miejski stadion był świadkiem dantejskiej sceny. Na skrzętnie przygotowanym stosie płonął (aczkolwiek nie spłonął) biskup miasta o imieniu Polikarp. Zaczniemy jednak od początku. Polikarp był uczniem Jana Apostoła, umiłowanego ucznia Jezusa i zarazem autora przepięknej sentencji: „W miłości nie ma lęku. Doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą, a każdy, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości” (1 J 4,18). To wszechogarniająca miłość Jezusa do Jana pozwoliła temu ostatniemu przezwyciężyć lęk w najbardziej dramatycznych momentach. Nie kto inny, jak właśnie Jan jako jedyny spośród dwunastu wytrwał przy konającym na krzyżu Mesjaszu. Po przyobleczeniu mocą z wysoka towarzyszył Jakubowi, gdy ten przewodził

* Ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

Kościółowi jerozolimskiemu. W 66 roku wybuchło powstanie żydowskie przeciw Rzymianom. Jan wraz z innymi chrześcijanami przedostał się do Pelli, miasta w dzisiejszej Jordanii. Wcześniej głosił słowo Boże w Samarii, w ten sposób spełniając zapowiedź Jezusa wstępującego do nieba: „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie, w Judei, w Samarii i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). Po Samarii przyszedł więc czas na krańce ziemi. Pierwszym skrawkiem owe go krańca była właśnie Pella, miasto ucieczki chrześcijan. Po pewnym czasie z Pelli Jan udał się do Efezu, gdzie – jak głosi tradycja – opiekował się Maryją, Matką Jezusa. Według żydowskiego Prawa najstarszy syn wdowy przed swą śmiercią winien był przekazać opiekę nad matką młodszemu bratu. Ponieważ Jezus rodzonego brata nie miał – powierzył Maryję Janowi. Za czasów Domicjana Jan został skazany na banicję na wyspę Patmos, gdzie przetrzymywano więźniów politycznych. Tam właśnie powstała Apokalipsa. Tak przynajmniej głosi tradycja. Pod koniec swego życia Jan miał wrócić do Efezu. Gdzie spotkał się z Polikarpem, nie wiadomo. Wiadomo jednak, że to właśnie on ustanowił Polikarpa biskupem Smyrny. Ireneusz z Lyonu, wychowany w Smyrnie zagorzały tropiciel heretyków i przykładny uczeń Polikarpa, wspomina:

Mogę wskazać nawet miejsce, gdzie błogosławiony Polikarp siadał i przemawiał, jak wychodził i wchodził, jaki był tryb jego życia, jaka jego postać, jak przemawiał do ludu, jaką opowiadał o swych stosunkach z Janem i z innymi, którzy widzieli Pana, jak przypominał ich słowa i co od nich słyszał o Panu, o cudach Jego, o nauce, jak to Polikarp, zgodnie z Pismem, opowiadał, co przejął od świadków naocznych Słowa Żywota¹.

O Polikarpie natomiast wiadomo, że około 155 roku przebywał w Rzymie, gdzie dyskutował z papieżem Anicetem o świętowaniu Wielkanocy. Nie udało im się ustalić wspólnego stanowiska co do daty największych świąt chrześcijańskich. Papież natomiast przekonał się, że ma do czynienia z zagorzałym obrońcą wiary przed heretykami. Podobno, gdy wygnany przez swego biskupa Marcjon stawiał się przed Polikarpem z zapytaniem, czy go poznaje, biskup Smyrny odpowiedział bez wahania: „Oczywiście, poznaję pierworodnego syna diabelskiego”. Być może tak nieugięta postawa była owocem napomnień Ignacego, który w liście do Polikarpa zachęcał go, by trwał w prawdziwej wierze niewzruszony jak kowadło pod uderzeniami młota.

Nomen omen, to również niejaki Marcjon jest autorem listu, który zawiera godny zaufania przekaz o śmierci Polikarpa. List ten został zredagowany niedługo po męczeńskiej śmierci biskupa i wysłany do Kościoła w Fi-

¹ EUZEBIUSZ z CEZAREI, *Historia Ecclesiae*, V,20,5-8.

lomelion we Frygii. Biskupa zdradził jeden ze służących. Polikarp ukrywał się w pobliżu miasta w pewnym gospodarstwie rolnym i tam właśnie został schwytany. Zaprowadzono go na stadion, gdzie tłum zbierał się na oglądanie igrzysk. Według autora, gdy prokonsul Stacjusz Kwadratus nakazał Polikarpowi, by zlorzeczył imieniu Chrystusa, ten niewzruszony odrzekł: „Osiemdziesiąt i sześć lat jestem Jego niewolnikiem i żadnej krzywdy mi nie wyrządził. Jakże mógłbym bluźnić Królowi mojemu, który mnie zbawił”. Zadne namowy nie skłoniły Polikarpa do zdrady Zbawiciela. Tłum natomiast coraz głośniejsze domagał się niewinnej krwi. W ten właśnie sposób spełniały się słowa Chrystusa zawarte w Mowie Misyjnej; słowa zapowiadające prześladowania z powodu wiary. Nazaretański Nauczyciel przestrzegał apostołów i ich następców: „Miejcie się na baczności przed ludźmi! Będą was wydawać sądom i w swych synagogach będą was biczować. Nawet przed namiestników i królów będą was wodzić z Mego powodu... Brat wyda brata na śmierć i ojciec syna; dzieci powstaną przeciw rodzicom i o śmierć ich przyprawią. Będziecie w nienawiści u wszystkich z powodu Mego imienia... Gdy was prześladować będą w tym mieście, uciekajcie do innego... Jeśli pana domu nazwali Belzebubem, o ileż bardziej was tak nazwą... Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało... Nie sądźcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz” (por. Mt 10,17-34). Akta męczeństwa Polikarpa w bardzo plastyczny sposób ukazują to, co dokonało się na smyrneńskim stadionie:

Gdy ułożono stos, Polikarp zdjął ubranie, rozwiązał pas i próbował zdjąć także sandały. Przedtem nie czynił tego sam, albowiem wszyscy wierni współzawodniczyli w oddawaniu mu usług. Tak bardzo bowiem otaczany był czcią z powodu swojej świętości już przed męczeństwem.

Zaraz też złożono wokół niego wszystko, co przygotowano do spalania. Kiedy chciano go przytwierdzić gwoździami, powiedział: „Dajcie pokój; Ten, który daje mi siłę znieść ogień, pomoże mi bez waszych gwoździ znieść go spokojnie”.

Nie przybito go zatem gwoździami, ale tylko silnie związano. On zaś z rękoma skrępowanymi z tyłu, podobny do pięknego jagnięcia, wybranego na miłą i całopalną ofiarę Bogu, podniósł oczy w górę i rzekł: „Panie Boże, Ojczy umiłowanego i błogosławionego Syna Twego Jezusa Chrystusa, przez którego poznaliśmy Ciebie; Boże Aniołów, Mocy wszelkiego stworzenia i całej rzeszy świętych, którzy żyją przed obliczem Twoim; błogosławię Cię za to, iż zechciałeś, bym w tym dniu i w tej godzinie wraz z całą rzeszą męczenników miał udział w kielichu Chrystusa Twego, dla zmartwychwstania na wieki duszy i ciała, w nieskazitelności Ducha Świętego. Wraz z nimi przyjmij mnie dziś do siebie, Boże prawdziwy i prawdomówny, jako ofiarę hojną i przyjemną, którą przygotowałeś, którą mi zapowiedziałeś i którą teraz dopełniłeś.

Dlatego wielbię Cię za wszystko, błogosławię Tobie i wysławiam Ciebie przez wiecznego i niebieskiego Arcykapłana Jezusa Chrystusa, umiłowanego

Syna Twego, przez którego Tobie, Jemu samemu oraz Świętemu Duchowi niech będzie chwała na wieki wieków. Amen”.

Gdy wypowiedział „Amen” i zakończył modlitwę, wyznaczeni do tego ludzie rozniecili ogień. Kiedy buchnął potężny płomień, dane nam było zobaczyć na własne oczy przedziwne zjawisko. Dlatego zostaliśmy zachowani, aby innym opowiedzieć o tym, co zaszło. Płomienie tworząc kształt łuku, jak żagiel wicherem wzdęty, otoczyły męczennika. On zaś stał pośrodku, nie jak palące się ciało, lecz jak chleb rumieniący się w piecu, jak jaśniejące w ogniu srebro lub złoto. Równocześnie poczuliśmy przemiły zapach, jakby woń palonego kadzidła albo innych drogocennych wonności².

Męczeństwo biskupa Smyrny dokonało się za czasów Marka Aureliusza, cesarza, którego rządy przypadły na wcale niełatwy okres. Oprócz nieustannych wojen, cesarz musiał stawić czoła ulicznym rozruchom oraz wszelakim klęskom żywiołowym: wylewom Tybru, klęsce głodu, pożarom czy szarańczy. Sam zresztą padł ofiarą jednej z takich klęsk: zmarł na dżumę w Vindebonie na wieki przed tym, nim wybrzmiały tam takty wiedeńskiego walca. Był to także okres, gdy drogi Kościoła i Synagogi rozeszły się na zawsze; dawno minęły czasy, gdy w Rzymie nie odróżniano chrześcijan od żydów. Co więc ma wspólnego męczeństwo Polikarpa z relacjami chrześcijańsko-żydowskimi? Otóż biografowie świętego twierdzą, że nie kto inny, jak właśnie aktywni działacze smyrneńskiej Synagogi brali ochoczy udział w smutnym widowisku ogniowo-sztyletowym. Chodzi dokładnie o dwie wzmianki o żydach, którzy najpierw mieli entuzjastycznie zatroszczyć się o dostarczenie drzewa na śmiertelny stos Polikarpa, a następnie domagali się spalenia zwłok męczennika, wbrew chrześcijanom, którzy chcieli godnie je pochować:

Chciwe widoku męki pospółstwo, zwłaszcza żydowskie, zaczęło znosić drzewo i wnet był stos z wysokim palem gotowy. Oprawcy przygotowali tymczasem łańcuchy i gwoździe, aby skazanego przybić do pala, ale Polikarp rzekł: „Zaniechajcie tego, albowiem kto mi udzielił łaski, że za niego mogę śmierć ponieść, ten mi udzieli też łaski, że w ogniu sam stać będę”. Nie przybito go więc, lecz przywiązano. Gdy stos podpalono, płomienie za wolą Bożą rozbiegły się na boki i nie dotykając Świętego splotły się ponad jego głową, jak żagiel wiatrem wydęty, a zarazem rozeszła się wokoło prześliczna woń. Zdumienie ogarnęło wszystkich i głuchy szmer rozległ się między tłumem. Wtedy rozkazano jednemu z oprawców, aby przystąpił do Świętego i przebił go mieczem. Gdy to uczynił, z piersi Świętego trysnęła strumień krwi i natychmiast zgasił płomień. Stało się to 23 lutego roku 166. Chrześcijanie prosili urzędnika o wydanie dro-

² *Z listu Kościoła w Smyrnie o męczeństwie św. Polikarpa*, 13,2–15,3.

gich zwłok, ale żydzi wymogli na nim, że kazał je spalić. Wierni zebrali przeto pozostałe cząstki kości, które jako nieoszacowany skarb umieszczone zostały w kościele w Smyrnie³.

Czy tego typu relacjom można wierzyć? Trzeba pamiętać, że wczesnochrześcijańskie opisy męczeństwa to specyficzny gatunek literacki, w którym warstwa historyczna niejednokrotnie zinterpretowana jest teologicznie lub w duchu pobożności ludowej. Jest to gatunek na wskroś chrześcijański, zakotwiczony z jednej strony w ewangelicznych relacjach o męce Pańskiej, z drugiej zaś w antycznych historiografiach. Starożytna powieść grecka, ukazująca dokonania znanych osobistości, zawiera często biografie wymodelowane, wycieniowane, a niekiedy wręcz zmienione przez autorów. Przyczyną wszelkich zmian, takich jak hiperbole, przerysowania, idealizacje, jest oczywiście przeznaczenie utworu. Elementy fikcyjne wprowadzane do takich utworów musiały być jednak zawarte w pewnych granicach; musiały mianowicie mieścić się w spektrum innych prawdopodobnych wydarzeń z życia bohatera.

Doskonałym przykładem takiej antycznej biografii jest dzieło Ksenofonta poświęcone perskiemu królowi Cyrusowi, zatytułowane: *Kyrou paideia*. Autor nadaje wiele szlachetnych rysów postaci głównego bohatera. Jakimi kryteriami kierował się ateński twórca, uzasadniając swe redakcyjne zabiegi idealizujące? Odpowiedzi udziela on sam: „czując podziw do tego męża, rozglądaliśmy się za tym, jaki był jego ród i natura, i jakie otrzymał wychowanie, że tak odznaczył się w rządzeniu ludźmi. Czegośmy się więc dowiedzieli i, jak sądzimy, wiemy, to spróbujemy opowiedzieć⁴”. A że Ksenofont wyobraźnię miał bujną jak morskie fale bijące o brzegi dawnej Hellady, nie tylko nie wahał się zmieniać i przeinaczać fakty, ale chętnie dodawał nowe, wymyślone z całkowitą frywolnością intelektualną. Dużo bardziej zależało mu na tym, by swą powieścią zaapelować o szlachetność charakteru czytelników, niż na oddaniu rzeczywistych postaw i zachowań władcy, który *nota bene* Żydom przysłużył się w taki sposób, iż wydał dekret uwalniający ich po niewoli babilońskiej w 539 roku. Zasada *fabula docet* została więc w przypadku Ksenofonta rozciągnięta także na powieść biograficzną. „Idealizując cechy usposobienia Cyrusa, ukazał go jako idealnego władcę, którego czyny zresztą przeszły do legendy na terenach starożytnego Bliskiego Wschodu. Iście sokratejskie dążenie do doskonałości miało zaznaczać się w każdym okresie życia perskiego tyrana. Element dydaktyczno-moralizatorski jest

³ Cytat za: *Żywoty Świętych Pańskich na wszystkie dni roku*, Katowice–Mikołów 1937 [brak numeru str.].

⁴ Przekład T. Sinki.

wszehobecny w dziele Ksenofonta. Stąd też częste przerysowania charakterów, które jawią się jako całkowicie białe lub idealnie czarne. Widać to wyraźnie zwłaszcza w mowach wkładanych w usta postaci oraz w dysputach z adwersarzami⁵.

Innym dziełem Ksenofonta, w którym autor gloryfikuje bohatera (swojego przyjaciela), jest powieść biograficzna *Agesilaos*. Tytułowa postać to król Sparty. Biograf wspaniałomyślnym gestem pomija wszystko, co mogłoby przynieść ujmę królowi, natomiast chętnie podkreśla jego sukcesy militarne i dyplomatyczne. Wszystkie je zawdzięcza cnotom: roztropności, męstwa, odwagi i uczciwości. Dzięki takim zabiegom Agesilaos staje się wzorem idealnego władcy i wodza (*optima regis et ducis imago*). Przesadna idealizacja postaci króla w dużej mierze pozbawia dzieło wartości historycznej. A dzieło to, trzeba zaznaczyć, powstawało na podstawie innego utworu – *Euagorasa* autorstwa Izokratesa. Jest to pośmiertna pochwała władcy Cypru. I tutaj wszystkie czyny zmarłego wodza wynikają bezpośrednio z jego cnót. Izokrates, który dokonał klasyfikacji attyckiej prozy, wytyczył biografią Euagorasa pewien styl pisania o królach.

Nie jest jednak tak, jakoby wszystkie antyczne biografie zasadały się na wątkach idealizujących czyny i postawy bohaterów. Przykładem biografii (a właściwie historiografii) zobiektywizowanej jest dzieło Teopompa *Filipika*. Owszem, ten uczeń Izokratesa wygnany z Aten za popieranie Sparty przedstawia Filipa Macedońskiego jako „największego męża, jakiego kiedykolwiek wydała Europa” (fragment 27), jednak nie waha się ganić wad wodza: alkoholizmu, seksualnej żądzy, przewrotności i intrygi. W jego dziele prawda historyczna wyprzedza apoteozę.

Sięgnijmy po jeszcze kilka przykładów antycznych biografii, by w ich świetle łatwiej ocenić wzmianki o udziale żydów w doprowadzeniu do śmierci Polikarpa. Chyba najlepiej będzie sięgnąć po żywoty Aleksandra Macedończyka; to w końcu on nakazał wybudować agorę, na której dokonał życia Polikarp. Biografie Aleksandra Wielkiego tchną już nieco innym duchem niż wspomniane powyżej. Zdobywca terenów rozciągających się od Macedonii poprzez Trację, Egipt, Syrię aż po Himalaje doczekał się wręcz ubóstwienia. Jego militarne wyczyny poddane zostały procesowi heroizacji, a rzekome cnoty opiewane były w legendach. Autorem jednej z pełnych apoteozy biografii Macedończyka jest niejaki Kallistenes z Olintu, który towarzyszył wodzowi w wyprawie przeciw Persji. Dzieło nosi skromny tytuł: *Prakseis Aleksandrou* (*Czyny Aleksandra*). Jego treść jest już zdecydowanie mniej skromna; wynika z niej, iż w genialnym przywódcy działały niemal boskie moce. Wszelkie po-

⁵ M. ROSIK, *Ewangelia Łukasza a świat grecko-helleński. Perspektywa literacka i ideologiczna*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2009, s. 26.

chwały pod adresem wodza mogą dziwić tym bardziej, iż według wszelkiego prawdopodobieństwa Kallistenes został stracony za udział w spisku przeciw Aleksandrowi. Straceniec nie był jednak osamotniony w peanach, które wyśpiewywał na cześć dosiadającego indyjskich słoni wodza. Kontynuatorem pochwał stał się sternik okrętu flagowego Aleksandra, niejaki Onesikritos z Astypalaia na Morzu Egejskim. Napisał dzieło o wdzięcznym (i dźwięcznym po grecku) tytule: *O wychowaniu Aleksandra*. Zdaniem sternika-pisarza Aleksander był królem filozofującym i filozofem królującym. Jego powieść ma charakter moralizujący, nie jest jednak pozbawiona elementów fantastycznych⁶. Dużo większym obiektywizmem odznacza się natomiast dzieło innego biografy Aleksandra Wielkiego, a zarazem satrapy Egiptu i założyciela dynastii Lagidów Ptolemeusza, syna Lagosa. Tytuł nie zachował się do naszych czasów, biografia natomiast oparta jest na własnych wspomnieniach i notatkach sztabowych autora.

Biografie wspomniane powyżej to tylko próbka dzieł tego rodzaju, które zadomowiły się w starożytnych bibliotekach greckich. Czy próbka ta jest reprezentatywna? Wiadome jest, że większość antycznych żywotów pisana była zasadniczo w innym celu, niż tylko ocalenie od zapomnienia wydarzeń historycznych. Często chodziło raczej o stworzenie ideału godnego naśladowania, o ukazanie człowieka cnót, o wykreowanie bohatera. Wszystko to liczyło się bardziej niż fakty. Jeśli więc akta pierwszych męczenników pisane były z takim samym nastawieniem (co bardzo prawdopodobne), niezwykle ważna jest próba oddzielenia faktów od ich interpretacji, historii od tendencji moralizatorskich.

Powracając więc do opisu męczeństwa Polikarpa i udziału żydów w tym niechlubnym przedsięwzięciu, raz jeszcze trzeba postawić pytania: czy rzeczywiście żydzi byli najgorliwsi w dostarczaniu drzewa na stos biskupa Smyrny? Czy prześcigali w tym pogan? Czy naprawdę tylko dzięki interwencji żydów ciało Polikarpa zostało spalone i nie można go było po chrześcijańsku pogrzebać? Możliwe. Odpowiedź na te pytania nie może być jednak jednoznaczna. Nie można określić z całą precyzją, na ile starożytny opis męczeństwa oddaje fakty, na ile zaś jest ich interpretacją. Nawet jeśli opis ten nie oddaje w pełni prawdy historycznej, z całą pewnością oddaje klimat tamtych czasów. A był to klimat jawnej niechęci (by uniknąć słowa „wrogości”) pomiędzy chrześcijanami i żydami.

⁶ T.S. BROWN, *Onesikritos. A Study in Hellenistic Historiography*, Berkeley 1949, s. 6–10.

Burning Stakes and Ancient Biographies

Summary

Polycarp was a 2nd century bishop of Smyrna. According to the *Martyrdom of Polycarp* he died a martyr, burned at the stake. Author says that the fire failed to touch him. In the literary form the *Martyrdom of Polycarp* follow a letter format, but it is also one of the earliest martyr acts. In his description of the death of Polycarp, author follows the way of presenting such events in other ancient authors, as Xenophon (*Kyrou paideia*) or Callisthenes of Olynthus (*Kat' Alexandrou*).

Ks. SŁAWOMIR STASIAK*

CZY KOŚCIÓŁ MOŻE OBAWIAĆ SIĘ ODKRYCIA NIEZNANYCH DOTĄD PISM NATCHNIONYCH?

Pytanie postawione w tytule nie nawiązuje jedynie do sensacyjnych doniesień o odkryciach dotyczących Biblii, o których słyszymy od czasu do czasu w mediach. Nawiązuje przede wszystkim do świadomości, że rzeczywiście istniały pisma natchnione, jak choćby Pierwszy List do Koryntian, które nie zachowały się nawet w najstarszych kodeksach. Rozważania tego tematu nie powinniśmy jednak rozpocząć od poszukiwania rękopisów, które zaginęły lub które mogłyby nas upewnić w przekonaniu, że nic złego nie dzieje się z kanonem ksiąg świętych – choć poszukiwanie zaginionych ksiąg byłoby ciekawe z punktu widzenia historycznego. Paradoksalnie przykładem może tu być księga, która w ostatnich latach wywołała wiele szumu w mediach – Ewangelia Judasza. Praktycznie już od starożytności było wiadomo, że istniała, jednak dopiero w ostatnich latach została odnaleziona, a właściwie ujawniona. Zatem nie można zarzucić poszukiwań. Aby jednak odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule, trzeba najpierw wyjaśnić następujące zagadnienia: 1) Co to jest natchnienie? 2) Co to jest i jak się kształtował kanon ksiąg natchnionych? 3) Co to jest Ewangelia i jaka jest różnica pomiędzy ewangelią kanoniczną a apokryficzną? Odpowiedzi na te pytania pozwolą nam w sposób systematyczny zatrzymać się nad kwestią: Czy Kościół może obawiać się odkrycia nieznanymi dotąd pism natchnionych?

1. Natchnienie

Pytanie o natchnienie Pisma Świętego pozostaje wciąż żywe, zwłaszcza kiedy zastanowimy się nad tym: Co to jest natchnienie? Już dawno zaniechano

* Ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. PWT, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

określania natchnienia jako dyktatu. Wciąż jednak, przynajmniej w przestrzeni popularnonaukowej, pozostaje żywe pytanie: Dlaczego np. Ewangelia Tomasa nie została włączona do kanonu Pisma Świętego? Odpowiedzi na te wątpliwości poszukamy w refleksji nad tym, czym jest i czym nie jest natchnienie ksiąg biblijnych.

1.1. Pojęcie natchnienia

Słownik języka polskiego definiuje to pojęcie w następujący sposób: „stan duchowego napięcia, ożywienia twórczego, umysłowej sprawności itp.; poryw twórczy, dążenie do czegoś wielkiego, wzniosłego”¹. W odniesieniu do ksiąg biblijnych mamy do czynienia z natchnieniem o charakterze teologicznym. „Jest to szczególny, nadprzyrodzony charyzmat, a więc niezasłużony dar Boga, udzielony wspólnocie ludu Bożego, obejmujący zarówno ludzi tworzących księgę, jak i samą księgę Biblii”². Dawniejsze ujęcie zacieśniało natchnienie prawie wyłącznie do pisarzy natchnionych. Późniejsza teologia zaczęła akcentować jego charakter całościowy i kolektywny. Szczególnego znaczenia nabiera tutaj opinia K. Rahnera, który zauważa, że próbując uzasadnić natchnienie, należy pamiętać, że może być ono oparte o bardziej pogłębioną tajemnicę wiary, tj. o fakt objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie. Będzie to więc uzasadnienie zrozumiałe tylko dla tego, kto na tej podstawie opiera swą wiarę³. Zbierzmy więc podstawowe dane dotyczące takiego właśnie ujęcia natchnienia biblijnego.

1) W Jezusie Chrystusie dokonało się ostateczne objawienie się Boga, które może przewyższyć tylko Jego ujawnienie się w bezpośrednim widzeniu twarzą w twarz. W tym sensie „objawienie” zamyka się wraz ze śmiercią ostatniego apostoła.

2) Objawienie to dane „Kościołowi pierwotnemu” stało się również fundamentem i nieomylną normą dla Kościoła wszystkich czasów. Świadomość tych faktów konstytuuje Kościół i jest zasadą jego funkcjonowania. Można również powiedzieć, że „Kościół pierwotny” stał się normą wiary dla przyszłych wieków.

3) Powyższy fakt jest nie do pomyślenia bez pośrednictwa zapisu owej świadomości oraz przepowiadania apostoelskiego. Dowodem na świadomość Kościoła czasów apostoelskich i posiadanie pism (listów, relacji o życiu Jezusa) jest Łk 1,1-4: „Wielu już starało się ułożyć opowiadanie o zdarzeniach, które się dokonały pośród nas, tak jak nam je przekazali ci, którzy od po-

¹ *Słownik języka polskiego* (red. M. Szymczak), PWN, Warszawa 1979, s. 296a.

² H. MUSZYŃSKI, *Natchnienie biblijne*, WSD, Pelplin²1984, s. 3–4.

³ Por. K. RAHNER, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego* (tłum. A. Morawska), w: *Biblia dzisiaj* (red. J. Kudasiwicz), Znak, Kraków 1969, s. 192.

czątku byli naocznymi świadkami i sługami słowa. Postanowiłem więc i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać ci po kolei, dostojny Teofilu, abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk, których ci udzielono”.

4) Przeświadczenie, że pisma należą do elementów konstytuujących Kościół pierwotny jako źródło i normę wiary czasów przyszłych jest przeświadczeniem wiary apostoelskiej. Pisma te w takiej właśnie formie były chciane przez Boga. Skoro tak, to musi być On nazwany sprawcą tych ksiąg.

5) W tym kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego ludzkich autorów tych pism należy uważać za autorów prawdziwych, mimo natchnienia, a raczej właśnie z jego powodu oraz dlaczego rozpoznanie dokładnej zawartości kanonu mogło mieć tak długą historię⁴.

1.2. Człowiek prawdziwym autorem tekstów natchnionych

Zróbmy dwa założenia wstępne: 1) Skoro Bóg chciał, by Kościół pierwotny był normą dla przyszłych wieków, która wyraziła się w pismach (a nie na odwrót), to natchnienie pochodzące od Boga nie zakłada tylko zwykłych sekretarzy czy pisarzy wybranych spośród ludzi, lecz wymaga i powołuje prawdziwych autorów ludzkich. 2) Skoro Bóg przemówił do człowieka, to „musiał” to uczynić w jego języku, z użyciem wszystkich zasad, którymi rządzi się język ludzki. A jak wiemy, twórczość literacka odzwierciedla zawsze wiedzę, poglądy i wrażliwość autora.

Księgi biblijne, jako księgi stworzone przez ludzi, odzwierciedlają wiedzę, obraz świata i sposób przeżywania tych, którzy je pisali oraz tych, dla których były pisane. Bóg nie wyrwał autorów biblijnych z ich uwarunkowań historycznych. Nie ustawiał ich w jakimś ponadczasowym punkcie obserwacyjnym⁵. Z tym stwierdzeniem wiążą się następujące zagadnienia:

1) *Świadomość natchnienia* – nie zawsze autor był w pełni świadomy, że działa pod natchnieniem Bożym. Często pisma powstawały w konkretnym celu (np. listy).

2) *Pseudopigrafia* – nie zawsze autorem księgi była wielka osobistość. Często mamy do czynienia z przypisywaniem jakiejś księgi wielkiej postaci czasów czy to Starego (np. Mojżesz – Pięcioksiąg⁶), czy Nowego

⁴ Por. K. RAHNER, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, s. 192–194; por. także H. MUSZYŃSKI, *Natchnienie biblijne*, s. 36–37.

⁵ Por. N. LOHFINK, *Jak rozumieć Pismo święte* (tłum. A. Morawska), w: *Biblia dzisiaj* (red. J. Kudasiewicz), Znak, Kraków 1969, s. 34.

⁶ Obecnie żaden z poważnych biblistów nie przypisuje Mojżeszowi autorstwa całego Pięcioksięgu.

Testamentu (np. Paweł z Tarsu – Listy Pasterskie⁷). Dotyczy to również tych ksiąg, w których znajdujemy wymienionego autora (np. św. Paweł jest wymieniany we wstępach do Listów Pasterskich). Należy wyraźnie powiedzieć, że dla natchnienia nie ma to większego znaczenia. Chodzi bowiem o rozstrzygnięcie kwestii autorstwa księgi, a nie faktu jej natchnionego charakteru.

3) **Wielość autorów – pisanie – preredagowanie w anie księgi.** Nie było zamiarem Boga, aby autorem jednej księgi był zawsze jeden człowiek ani też aby ją zawsze pisał jednym ciągiem. To, że jakaś księga była pisana setki lat, że była wciąż uzupełniania i przepracowywana, nie jest sprzeczne z natchnieniem.

4) **Język i styl** – w Biblii nie ma szczególnej „mowy boskiej” ani też szczególnego „boskiego stylu”. Każda księga przekazuje język i styl ludzkiego autora. Bóg wypowiada się w Biblii w taki sposób, w jaki można się wypowiedzieć w mowie ludzkiej. „Kiedy natchnieni autorzy pisali w sposób ludzki, to musieli posługiwać się ludzkim sposobem wypowiedzi stosowanym we własnym środowisku. Tych sposobów wypowiedzi nie można uzasadniać opierając się na późniejszych poglądach na temat zewnętrznego stanu rzeczy w przyrodzie i historii i twierdzić, że są one «falszywe» czy «błędne» (np. teksty dotyczące zjawisk przyrodniczych czy wyobrażeń o historii). Tym samym w żadnym wypadku nie można przypisywać autorom biblijnym przekazywania jakiegokolwiek nieprawdy. Uczyli oni bowiem językiem swoich czasów «prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo święte utrwalona dla naszego zbawienia» (KO 11)”⁸.

2. Kanon ksiąg biblijnych

Zagadnienie to pojawia się na kanwie pytania postawionego wcześniej: Dlaczego np. Ewangelia wg św. Tomasza nie weszła do kanonu ksiąg natchnionych, a gdyby weszła, czy wniosłaby jakiś nowy element do objawienia? Na początku, dla zachowania porządku, musimy zdefiniować pojęcia, które bywają mylone, zwłaszcza w kontaktach z Kościołami protestanckimi: księgi protokanoniczne, deuterokanoniczne i apokryficzne.

1) Księgi protokanoniczne – jak sama nazwa wskazuje, chodzi o te pisma, które już w najwcześniejszej historii czy to judaizmu (Stary Testament), czy Kościoła (Nowy Testament) były powszechnie uznawane za natchnione.

2) Księgi deuterokanoniczne – w tym przypadku etymologia wskazuje na księgi „wtórnie” uznane za kanoniczne, często w Kościele pierwszych wieków

⁷ Odnośnie do opinii na temat autorstwa Listów Pasterskich (1-2 Tm i Tt) zob.: S.J. STASIAK, *Eschatologia w Listach Pasterskich*, Atla2, Legnica 1999, s. 17–23.

⁸ J. KREMER, *Czytać Biblię, ale jak?* (tłum. R. Rubinkiewicz), TN KUL, Lublin 1988, s. 20–21.

nazywane „spornymi” lub „dyskutowanymi”. Ostatecznie jednak uznane za natchnione przez Nauczycielski Urząd Kościoła⁹. W Kościołach protestanckich nazywa się je apokryfami.

3) Księgi apokryficzne – etymologia wskazuje na księgi „tajemne”, „ukryte”, ale niemające nic wspólnego z okultyzmem czy „ukrywaniem” ich przez Kościół. Chodzi o termin, który po raz pierwszy został użyty przez Orygenesusa w odniesieniu do pism gnostyków, a później rozszerzony na wszystkie księgi, które nie zostały włączone do kanonu ksiąg świętych¹⁰. W Kościołach protestanckich są one nazywane pseudoepigrafami.

Na pierwszy rzut oka łatwo jest zauważyć rozbieżność pomiędzy liczbą ksiąg w tekście hebrajskim (przejętym przez M. Lutra i jego następców) a liczbą ksiąg obecnych choćby w Biblii Tysiąclecia. W kanonie „hebrajskim” i „protestanckim” Starego Testamentu brak ksiąg: Tobiasza, Judyty, 1 i 2 Machabejskiej, Barucha, Syracha i Mądrości. W Nowym Testamencie do ksiąg deuterokanonicznych zaliczamy: List do Hebrajczyków, List Jakuba, 2 Piotra, 2 i 3 Jana, List Judy oraz Apokalipsę. Razem 14 ksiąg – 7 Starego i 7 Nowego Testamentu. Kwestia ksiąg kanonicznych (należących do kanonu ksiąg świętych) musi być rozpatrywana w kontekście procesu historycznego. Nie jest przedmiotem niniejszego artykułu przedstawienie historii kształtowania się listy ksiąg świętych w judaizmie i chrześcijaństwie¹¹. Zauważmy jedynie, że przejęcie przez chrześcijan kanonu „dłuższego”, zawartego w LXX, sprowokowało ograniczenie kanonu przez judaizm do najstarszych ksiąg, które w tym czasie znajdowały się w „obiegu” w językach oryginalnych: hebrajskim i aramejskim¹².

Ostatecznie więc co do liczby ksiąg kanonicznych pozostaje nam zaufanie do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Określił on w sposób definitywny kanon ksiąg świętych na Soborze Trydenckim (1545-1563). Z tym właśnie kanonem mamy do czynienia, kiedy bierzemy do ręki Biblię Tysiąclecia.

W odpowiedzi na postawione pytanie co do Ewangelii wg św. Tomasza, należy podkreślić dwie kwestie:

1) Nie ma jej w żadnym z najstarszych spisów ksiąg natchnionych; chodzi o okres Kościoła niepodzielonego (przed 1050 r. i oczywiście przed reformacją).

⁹ Por. J. HOMERSKI, *Kanon Ksiąg świętych*, w: *Wstęp ogólny do Pisma świętego* (red. J. Szłaga), Pallottinum, Poznań²1986, s. 74–75.

¹⁰ Por. R. RUBINKIEWICZ, *Apokryfy*, w: *Wstęp ogólny do Pisma świętego* (red. J. Szłaga), Pallottinum, Poznań²1986, s. 98–99.

¹¹ Czytelnik zainteresowany tym zagadnieniem może skorzystać z pogłębionego opracowania J. HOMERSKI, *Kanon Ksiąg świętych*, s. 69–97, zawierającego obszerną literaturę tematu.

¹² Por. V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia⁴1983, s. 204.

2) Nie zawiera ona żadnych takich „rewelacji”, które byłyby w stanie zmienić obraz Chrystusa czy Kościoła apostołskiego znanego z czterech ewangelii kanonicznych (Mk, Mt, Łk, J). Nie ma więc powodu, by uważać ją za „brakujące ogniwo” w chrześcijaństwie, jak to próbowano sugerować przed kilku laty w filmach i pseudonaukowych publikacjach.

3) Kościół nigdy nie ukrywał tej Ewangelii, jak sugeruje film *Stygmaty*. Najlepszym tego dowodem jest opublikowanie jej oryginalnego tekstu oraz tłumaczenie na języki niemiecki i angielski w *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (ed. K. Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ¹⁵1997, s. 517–546). Jej tłumaczenie na język polski ukazało się w *Apokryfach Nowego Testamentu*, t. I: *Ewangelie apokryficzne* (red. M. Starowieyski, TN KUL, Lublin 1986, s. 123–133). Zagadnienie to wprowadza nas w temat literatury apokryficznej¹³.

Na koniec postawmy jednak jeszcze jedno ważne pytanie: Kto zdecydował o tym, że jedna księga weszła do kanonu ksiąg natchnionych, a inna nie? Zwykle odpowiedź ograniczana jest do orzeczeń soborów powszechnych, w najlepszym razie do starożytnych spisów ksiąg natchnionych. Nie do przeoczenia jest jednak fakt, że depozytariuszem natchnienia był Kościół w ogólności, a konkretna jego wspólnota w szczególności. Skoro więc teksty natchnione powstały w przestrzeni Kościoła, pisane oczywiście przez indywidualnych autorów, to muszą być również w tej samej przestrzeni interpretowane. Zwrócił na to szczególną uwagę Benedykt XVI: „Biblia została napisana przez lud Boży i dla ludu Bożego, pod natchnieniem Ducha Świętego”. Nadto Ojciec Święty przypomniał, że „eklezyjalność interpretacji biblijnej nie jest wymogiem narzuconym z zewnątrz: Księga jest właśnie głosem pielgrzymującego ludu Bożego i tylko w wierze tego ludu jesteśmy, jeśli tak można powiedzieć, odpowiednio «nastrojeni», by zrozumieć Pismo Święte. Autentyczna interpretacja Biblii musi harmonijnie współbrzmieć z wiarą Kościoła katolickiego”¹⁴.

3. Ewangelie apokryficzne i kanoniczne

Co jakiś czas pojawiają się informacje o niezwykłych odkryciach ksiąg, które mają mniejszy lub większy związek z Pismem Świętym. Zwykle przy takich okazjach docierają do nas również wiadomości, że odkryta księga może zrewolucjonizować pojmowanie nauki Chrystusa. O ile niektóre z tych odkryć posiadają większe (Ewangelia Judasza) lub mniejsze (7Q5) znaczenie histo-

¹³ Te same zasady obowiązują każdą inną księgę apokryficzną, zwłaszcza tzw. ewangelie apokryficzne.

¹⁴ BENEDYKT XVI, Posynodalna adhortacja apostołska *Verbum Domini*, 29.

ryczne, to jednak w żaden sposób nie zmieniły orędzia Ewangelii. Dobrze więc, żebyśmy uporządkowali wiedzę na temat apokryfów oraz na temat pojęcia „ewangelia”.

3.1. Apokryfy

M. Starowieyski podaje następujące kryteria kwalifikujące daną księgę jako apokryficzną¹⁵:

1) Tajemnicze pochodzenie – w księgach tych pseudoepigrafia jest zjawiskiem nader częstym.

2) Błędna nauka – nierzadko w apokryfach spotyka się błędne poglądy tak doktrynalne, jak i moralne. Powodem jest pochodzenie tych ksiąg od autorów schizmatycznych lub heretyckich. Wielu autorów wczesnochrześcijańskich (Ireneusz, Tertulian, Klemens Aleksandryjski, Orygenes) wskazywało na niezgodność treści niektórych apokryfów z autentyczną nauką chrześcijańską.

3) Podobieństwo do ksiąg kanonicznych – bardziej jednak w sensie naśladownictwa niż podobieństwa rzeczowego.

4) Synkretyczny charakter – księgi te opierają się na przeróżnych systemach religijnych i filozoficznych. Często bowiem były tworzone przez apostatów dla wsparcia ich własnych poglądów. W zależności od potrzeb środowiska interesującego się daną księgą, utwory te przerabiano, skracano i streszczano albo odwrotnie – rozszerzano, uzupełniając narrację nowymi szczegółami lub perypetiami głównego bohatera.

5) Nieprawdopodobna treść – opisy o charakterze legendarnym i baśniowym nie są rzadkością w apokryfach¹⁶.

6) Niedopuszczenie księgi do zbioru ksiąg natchnionych – w Kościele nigdy nie istniały wielkie dyskusje czy gwałtowne spory na temat kanoniczności lub niekanoniczności apokryfów. Były one zawsze zdecydowanie odrzucane.

W Kościele pierwszych wieków mianem apokryfów¹⁷ zaczęto określać te księgi, które nie były dopuszczone do publicznego odczytywania w czasie zebrań liturgicznych. Ponieważ publicznie czytano jedynie księgi kanonicz-

¹⁵ Zob. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I: *Ewangelie apokryficzne* (red. M. Starowieyski), TN KUL, Lublin 1986, s. 33–36.

¹⁶ Zob. np. *Dzieje św. Andrzeja wśród ludożerców*, tekst jeszcze nie przetłumaczony na język polski.

¹⁷ Zgodnie z etymologią: *apokryfon* – ‘coś oddzielnego, tajemniczego, ukrytego’, por. C. RUSCONI, *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1997, 42a. Jakkolwiek, jak słusznie zauważa R. Rubinkiewicz, określenie wszystkich apokryfów jako ksiąg ukrytych nie jest ścisłe. Te „księgi cieszyły się dużą popularnością i poczytnością i wcale za «ukryte» nie uchodziły”. R. RUBINKIEWICZ, *Apokryfy*, s. 98.

ne, czyli natchnione, dlatego apokryfami określano wszelkie księgi niekanoniczne¹⁸.

3.2. Ewangelia¹⁹

Postawmy teraz kolejne pytanie: Czym jest, a czym nie jest Ewangelia²⁰? Do najczęstszych błędów w postrzeganiu Ewangelii należy spojrzenie na nią jako na: a) zbiór pobożnych myśli, b) wyizolowaną księgę, c) biografię Jezusa lub d) księgę, która w pewnym sensie „spadła z nieba”.

Każdy z tych elementów jest obecny w Ewangelii, ale nie w sensie absolutnym. **Po pierwsze**, w ewangeliach znajdują się „powiedzenia”, ale nie stanowią one treści Ewangelii i nigdy nie pozostają bez przedstawienia kontekstu, w którym zostały wypowiedziane. **Po drugie**, każda z ewangelii (Mateusza, Marka, Łukasza i Jana) posiada swojego autora, swój własny cel teologiczny i swoje własne sposoby przedstawiania treści. W takim sensie jest jedną księgą, jest jednak również częścią większej całości – Ewangelii jako orędzia zbawienia. **Po trzecie**, oczywiście w ewangeliach znajdziemy informacje historyczne dotyczące osoby Jezusa Chrystusa, ale na próżno szukać w nich Jego biografii napisanej według współczesnych zasad historiografii. Elementy biograficzne są o tyle istotne, o ile służą przekazaniu Dobrej Nowiny. **Po czwarte**, ewangelie, podobnie jak wszystkie księgi Pisma Świętego, pochodzą z nieba w takim sensie, że zostały spisane pod natchnieniem Bożym i Boga mają za rzeczywistego autora. Jednak w równym stopniu za prawdziwego autora mają człowieka. Powstały w określonej epoce, środowisku narodowym, kulturowym i społecznym. Posługują się konkretnym językiem i znanymi współczesnymi symbolami²¹. Nie sposób więc upraszczać rozumienia Ewangelii. Należy postrzegać ją i czytać w sensie całościowym, również w kontekście całej Biblii.

Czym zatem jest Ewangelia? Polski termin „ewangelia” pochodzi od greckiego *euangelion*. Pojęcie to składa się z dwóch elementów: *eu* – dobrze i *angello* – oznajmiam. W grece klasycznej oznaczało nagrodę za do-

¹⁸ Por. M. STAROWIEYSKI, *Apokryfy Nowego Testamentu*, s. 32–33.

¹⁹ Materiał zawarty w tym punkcie został również zawarty w artykule do „Przeglądu Biblijnego” 6(2014).

²⁰ W artykule posługujemy się pojęciem „ewangelia” pisany wielką i małą literą. Ta różnica została spowodowana rozumieniem tego pojęcia. Ewangelia pisana wielką literą oznacza księgę zawierającą teksty czterech ewangelistów, każdy z tych tekstów z osobna, opis słów i czynów Jezusa; ewangelia pisana małą literą oznacza część mszy św., gatunek literacki lub w znaczeniu przenośnym; mała litera stosowana jest także, gdy posługujemy się liczbą mnogą, czyli nie mamy na myśli nazwy jednostkowej.

²¹ Por. S. GAŃDECKI, *Wstęp do ewangelii synoptycznych*, Gaudentinum, Gniezno 1995, s. 19–21.

brą wiadomość. W późniejszym czasie (greka hellenistyczna) zaczęło oznaczać samą dobrą nowinę o zwycięstwie militarnym lub o narodzinach syna królewskiego. J. Czernski jako przykład takiego rozumienia ewangelii przytacza fragment inskrypcji z 9 r. przed Chr., odnalezionej w Pirene (Azja Mniejsza): „Każdy może słusznie uważać to wydarzenie za początek swojego życia i swojej egzystencji, za czas, od którego nie powinno się żałować, że się urodziło [...]. Opatrzność [...] przyzdobiła cudownie życie ludzkie, dając nam Augusta [...], dobroczyńcę ludzkości, naszego zbawiciela, dla nas i dla tych, którzy po nas przyjdą [...]. Dzień narodzin boga (tzn. Augusta) był dla świata początkiem dobrej nowiny (*euangelion*), otrzymanej dzięki niemu”²².

W Septuagincie spotykamy pojęcia *euangelia* (2 Sm 18,20.22.27; 2 Krl 7,9) i *euangelion* (2 Sm 4,10; 18,22.25). Oba są odpowiednikami hebrajskiego *b'ešōrāh*²³, który oznacza wiadomość lub nagrodę za dobrą wiadomość²⁴. Używając tych właśnie rzeczowników oraz czasownika *euangelidzesthai*, w Starym Testamencie opisywano przyszłe zbawienie, jakiego Bóg udzieli Syjonowi (por. Iz 40,9; 52,7; 60,6; 61,1; Na 2,1)²⁵.

W Nowym Testamencie spotykamy zarówno rzeczownik *euangelion*, jak i czasownik *euangelidzesthai*, którymi określana jest nie tylko sama dobra wiadomość, lecz również jej treść. Jezus w Ewangelii Łukasza wskazał na treść tych pojęć. Nawiązując do prorocstwa Izajasza (Iz 61,1-2), określił sposób działania Bożego – słowo wypowiedziane w tym samym momencie zostaje zrealizowane: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana. Zwinąwszy księgę oddał słudze i usiadł; a oczy wszystkich w synagodze były w Nim utkwione. Począł więc mówić do nich: «Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli»” (Łk 4,18-20). W ten sposób Jezus przedstawia siebie jako Tego, który realizuje prorocstwa mesjańskie. W Nim oraz w Jego słowach i czynach wyraża się dobra nowina o nadejściu królestwa Bożego²⁶.

Po zmartwychwstaniu Jezusa, już niemal w sensie technicznym, te same terminy oznaczały dobrą nowinę o nadejściu królestwa Bożego. Dla pierwotnej

²² J. CZERNSKI, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 1996, s. 8.

²³ *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)* (ed. E. Hatch, H.A. Redpath), vol. I, Akademische Druck-Verlagsanstalt, Graz 1954, s. 568 (288).

²⁴ Zob. F. BROWN, S.R. DRIVER, C.A. BRIGGS, *Hebrew and English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1951, s. 142–143.

²⁵ Por. M. BEDNARZ, *Ewangelie synoptyczne*, Biblos, Tarnów 1994, s. 15.

²⁶ Por. S. MĘDALA, *Dobra Nowina*, w: *Ewangelie synoptyczne* (oprac. S. Mędała), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006, s. 16–17.

wspólnoty chrześcijan nie było to jednak wiele następujących po sobie ważnych wydarzeń (jak to pojmowano w świecie hellenistycznym), lecz jedno najważniejsze i definitywne wydarzenie: wieść o decydującej i ostatecznej interwencji Boga przez Jezusa Chrystusa dla zbawienia człowieka.

Z tego właśnie powodu **św. Paweł**, pisząc na temat przepowiadania różnych nauczycieli, daje wyraz przekonaniu, że jest tylko jedna Ewangelia (Ga 1,6-9) i jej treść stanowi orędzie o ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie (1 Kor 15,3-5), który jest Synem Bożym i Panem (Rz 1,3-5)²⁷.

Pozostaje jeszcze kwestia odniesienia pojęcia „ewangelia” do konkretnych ksiąg Nowego Testamentu. Znane są ewangelie: Mateusza, Marka, Łukasza i Jana. Czy więc mamy do czynienia z różnymi ewangeliami głoszonymi przez poszczególne osoby? W pewnym sensie odpowiedzi na to pytanie udzielił już Paweł w Ga 1,6-9, gdy strofując adresatów swojego listu, wyraźnie pisze, że istnieje tylko (!) Ewangelia Chrystusa. Pozostaje jednak pytanie: Jak rozumieć fakt, że w Nowym Testamencie mamy jednak cztery odrębne ewangelie? Zagadnienie to wiąże się ściśle ze sposobem przekazywania jednej i niezmiennej Ewangelii Chrystusa. Najpierw miały miejsce czyny i słowa Jezusa, o których z czasem opowiadano (przekaz ustny). Później orędzie Chrystusa zostało utrwalone na piśmie, najpierw w formie fragmentarycznej, a później w formie kompletnej. Od tego właśnie momentu termin „ewangelia” zaczął być używany na oznaczenie gatunku literackiego pism (Mt, Mk, Łk i J), które przekazywały Dobrą Nowinę (jedyną Ewangelię)²⁸.

Zakończenie

Podsumowując, zauważmy kilka elementów odnoszących się do natchnienia, które są ważne dla omawianego przez nas zagadnienia. **Po pierwsze**, objawienie zakończyło się wraz ze śmiercią ostatniego apostoła. **Po drugie**, Kościół pierwotny stał się normą wiary dla przyszłych pokoleń. **Po trzecie**, pisma (zwłaszcza listy) powstawały w określonym celu duszpasterskim. **Po czwarte**, autorstwo ksiąg biblijnych nie ma wpływu na ich charakter natchniony. **Po piąte**, księgi natchnione posiadają określony język i styl, rządzące się prawami czasów, w których powstały. Uwzględniając wszystkie te elementy, nie możemy oczywiście zaprzeczyć teoretycznej możliwości odkrycia „zaginionych” pism natchnionych, jednak integralne rozumienie objawienia pozwala uważać, że ich ewentualne odnalezienie nie zmieni w żaden sposób jego treści. W odniesieniu do kanonu ksiąg świętych szcze-

²⁷ Por. J. CZERSKI, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, s. 9.

²⁸ Por. S. MĘDALA, *Dobra Nowina*, s. 17.

gólne znaczenie wydaje się mieć fakt przypomniany przez Benedykta XVI w adhortacji *Verbum Domini* o natchnieniu, które było i jest depozytem, jaki Kościół otrzymał od Boga. Ten argument pozwala nam na wyciągnięcie wniosku, że Kościół jako podstawowy depozytariusz natchnienia gwarantuje całościowy charakter objawienia. Nawet jeśli zostałyby odkryte jakieś dotąd nieznanne pismo – z całą pewnością natchnione, to nie doda ono do objawienia niczego nowego, czego Bóg już wcześniej nie objawił. W odniesieniu do Ewangelii zauważamy, że istnieje tylko jedna, niezmienna Ewangelia, a jej treścią jest krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa (1 Kor 15,3-5), czyli nadejście królestwa Bożego (Mk 1,14-15). W kanonie ksiąg biblijnych Nowego Testamentu znajdują się cztery księgi, których gatunek literacki możemy określić pojęciem *ewangelia*. Nie są to jednak cztery niezależne wersje orędzia Dobrej Nowiny, lecz raczej nieco odmienne spojrzenia na tę samą rzeczywistość przybliżającego się królestwa Bożego i jego wypełnienie w krzyżu Chrystusa i Jego zmartwychwstaniu. Takiej treści nie odnajdujemy w ewangeliami apokryficznych. Nie ma więc podstaw do obaw, że mogłoby dojść do odkrycia pisma, które zmieniłoby sposób patrzenia na rzeczywistość Jezusa Chrystusa i Jego zbawcze dzieło.

Can the Church be afraid of the Discovery of unknow inspired Writings

Summary

The question stated in the title refers primarily to the awareness that there were indeed inspired writings, such as the First Letter to the Corinthians (cf. 1Cor 5:9), which is not even preserved in the oldest codes. To resolve this question you first need to provide answers to the following questions: What is the inspiration? How was the canon of the inspired books shaped? What is the Gospel and what is the difference between canonical and apocryphal gospels? There are important elements related to the inspiration that are meaningful to the discussed issues. **Firstly**, the revelation ended with the death of the last apostle. **Secondly**, the early Church became the norm of faith for the future generations. **Thirdly**, writing (especially letters) were written for a specific purpose. **In the fourth place**, the authorship of the Bible does not affect their inspired style. **In the fifth place**, the inspired books have a certain style and language that govern the rights of the times in which they arose. Taking into account all these elements we cannot deny the theoretical possibility of the discovery of the „disappeared” inspired writings, but an integral understanding of the revelation allows us to think of their possible finding that does not change in any way the content of revelation. In relation to the canon of

the sacred books it seems to be a particularly important fact recalled by Benedict XVI in the Apostolic Exhortation *Verbum Domini* of inspiration, which was and is a deposit which the Church has received from God. This argument allows us to conclude that the Church, as the primary custodian of inspiration, provides comprehensive nature of revelation. Even if there was discovered some hitherto unknown letter, with all certainty inspired, it would not add anything new to the revelation that God had already revealed before. In relation to the gospel, we notice that there is only one, unchanged Gospel, and its content is the cross and resurrection of Christ (1Cor 15:3-5), that is the coming of the kingdom of God (Mark 1:14-15). In the canon of the New Testament books of the Bible there are four books, which we can define the literary genre of the concept of the gospel (Matthew, Mark, Luke and John). There are not, however, four separate versions of the message of the Good News but rather a slightly different view of the same reality of coming of the kingdom of God and its fulfillment in the cross of Christ and His resurrection. Such content cannot be found in the apocryphal gospels. There is therefore no basis for concern that it could come to the discovery of some sort of a letter that would change the way of looking at the reality of Jesus Christ and His art of saving.

Ks. ANDRZEJ SZAFULSKI*

PRZYPOWIEŚĆ O MIŁOSIERNYM SAMARYTANINIE PARADYGMATEM RELACJI DO UBOGICH

Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30-37) jest jedną z najbardziej znanych i najbardziej realistycznych. Zawarta w niej parabola¹ jest poprzedzona krótkim dialogiem, przypominającym, że aby osiągnąć życie wieczne², trzeba praktykować podwójne przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego³. Właściwa narracja przypowieści rozpoczyna się od pytania bieglego w Prawie: „Kto jest moim bliźnim?” Niewątpliwym celem paraboli jest pomoc w zrozumieniu, w jaki sposób „miłość bliźniego jak siebie samego” może stać się drogą prowadzącą do życia wiecznego⁴.

Dla uwypuklenia zawartego w tej przypowieści paradygmatu relacji do ubogich zaakcentowane zostaną następujące zagadnienia: cel podróży Samarytanina (1), jego relacja do poranionego człowieka (2), warunki skutecznego działania (3), odwrócone pytanie (4). Całość przedłożenia zamykają stosowne wnioski i postulaty (5).

1. Cel podróży Samarytanina

Na wstępie trzeba zauważyć, że Samarytanin nie podejmuje podróży w tym celu, aby spotkać ubogich potrzebujących jego pomocy. On udaje się do Jery-

* Ks. dr hab. Andrzej Szafulski – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ Chodzi tu o parabolę w znaczeniu literackim, co się tłumaczy jako ‘przypowieść, alegoria moralno-dydaktyczna’. Greckie słowo *parabole* znaczy tyle co ‘zestawienie, porównanie’.

² Podobne pytanie o czyn, dzięki któremu można osiągnąć życie wieczne, postawił Jezusowi bogaty młodzieniec (Mt 19,16).

³ Uczony w Prawie zapewne miał na celu wprowadzić Jezusa w zakłopotanie. Każde bowiem dziecko żydowskie wiedziało, że aby zostać zbawionym, trzeba zachowywać przykazania.

⁴ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, 14.

cha w sprawach wyłącznie sobie znanych. Prawdą jest, że droga, po której się przemieszcza, nie należy do bezpiecznych. Łączy ona Jerycho z Jerozolimą. Jest drogą licznie uczęszczaną przez kupców. Znana jest z mających tam miejsce częstych napaści i grabieży. Nie ulega jednak wątpliwości, że celem jego przemieszczania się nie jest poszukiwanie osób zranionych, potrzebujących pomocy i „leżących przy drodze”. Można przypuszczać, że nie należy on do ludzi zmieniających zasadnicze ukierunkowanie swego życia tylko po to, aby nieść pomoc ludziom będącym w potrzebie, nieszczęśliwym. J. Kowalski pisze, że nie jest on ani św. Franciszkiem, ani św. Wincentym à Paulo, ani Matką Teresą z Kalkuty⁵.

Samarytanin jest zwykłym człowiekiem i jak każdy pochłonięty jest własnymi sprawami. Podobnie jak wielu innych ludzi przemierzających tę drogę, prowadziły go czy to własne zainteresowania, czy też wykonywany zawód. Fakt ten godzien jest podkreślenia, ponieważ czyni historię Samarytanina szczególnie ważną dla niniejszych rozważań, a tym samym dla nas. Oznacza bowiem, że Ewangelia jest otwarta na liczne drogi i powody kroczenia po nich, w celu dania odpowiedzi na wezwanie, na apel miłowania bliźniego jak siebie samego. Innymi słowy, nie tylko droga nadzwyczajna zasługuje na miano autentycznie ewangelicznej.

Udając się do Jerycha we własnych sprawach, Samarytanin przerywa podróż, czasowo zresztą. Spotyka bowiem człowieka zranionego i okradzionego. Nie spotyka ofiary ucisku możliwych tego świata. Nie wygląda też na to, że ten, który „wpadł w ręce zbójców”, jest osobistością szczególnie znaczącą. Nie wydaje się również, aby ten „zostawiony na pół umarły” domagał się zmiany zastanego porządku. Jest to ofiara zwyczajnego, zapewne rabunkowego napadu. Samarytanin nie wybiera zatem ofiary szczególnie ważnej. On zresztą nie wybiera niczego: jedynie pochyla się nad człowiekiem, który jest w szczególnej potrzebie. Czyni to całkiem zwyczajnie i bez żadnego rozgłosu. To raczej potrzebujący pomocy stanął na drodze, którą zmierzał Samarytanin.

2. Relacja do poranionego człowieka

Samarytanin spotkał na drodze człowieka zranionego, którego widzieli już inni. Widział go kapłan⁶, widział go lewita⁷. Widział go Samary-

⁵ J. KOWALSKI, „*Magisterium Ecclesiae*” i teologia opcji na rzecz ubogich. *Aspekt moralny*, [b.m.] 1997/98, s. 67.

⁶ Kapłan (kohen), w żydowskim znaczeniu, wykonawca różnych obrzędów w świątyni związanych z rytuałami i składaniem ofiar (jak np. przygotowanie kadzidła i spalenie go przed Bogiem – Kpł 10). Koheni są rodem żydowskim, wywodzącym się w linii męskiej od Aarona brata Mojżesza, należącym do plemienia Lewiego. Stąd zwani też aaronitami (inaczej ród Aarona). Jako że Aaron był pierwszym arcykapłanem wyznaczonym przez Boga, wszyscy następnicy arcykapłani i kapłani żydowscy musieli być jego potomkami w linii męskiej.

⁷ Zadaniem lewitów było głównie pilnowanie i sprzątanie świątyni, przygotowywanie liturgii (oprawa muzyczna, śpiew) oraz wykonywanie innych prac, zleconych im

tanin⁸. Ale tylko on, Samarytanin, zrobił pierwszy krok, „podszedł do niego” i okazał „głębokie wzruszenie” wobec potrzebującego pomocy. To właśnie go wyróżnia. Gest „zbliżenia się” sprawia, że drugi staje się bliski⁹. I odtąd rozpoczyna się dla niego proces „osiągania życia wiecznego”. Relacja do ubogiego rozpoczyna się od litości, od miłosierdzia. A. Brunot próbuje rozszyfrować postawę kapłana i lewity. Pisze on, iż ten pierwszy uważał zapewne, że został przeznaczony do składania ofiar, a nie do pełnienia miłosierdzia; do pobożności, a nie do litości. Być może podobnie uważał lewita, zakrystianin w świątyni. Bardziej interesowały go lampy i kadzielnice niż człowiek leżący przy drodze. Z drugiej strony okazanie zainteresowania zranionemu mogło spowodować ich spóźnienie czy narazić ich rytualną czystość. Jednym słowem, zabrakło im determinacji do tego, by „wzruszyć się głęboko”, uzalić nad kimś, kto jest w potrzebie¹⁰ i udzielić mu koniecznej pomocy.

Litość jest początkiem służebnej postawy Samarytanina. Po doznaniu głębokiego wzruszenia, Samarytanin „spełnia dobro”. Jego „przybliżenie się do rannego” stoi w kontraście z „minięciem” leżącego człowieka przez kapłana i lewitę¹¹. Jest to kolejny ważny element analizowanej relacji do ubogiego: działanie, którego celem jest skuteczna pomoc w sytuacji potrzeby. Ono towarzyszy litości. Nie jest to potok słów o opcji fundamentalnej na rzecz ubogich ani o cierpieniu czy o jego wartości odkupieńczej, ale czyn.

Stan zranionego nie pozwala mu zapewne na samodzielne poruszanie się, stąd też Samarytanin udostępnia mu własny środek lokomocji, jakim w jego przypadku jest zwierzę, sam zaś kontynuuje wędrowkę pieszo. Mało tego, zwrot „pielęgnował go” sugeruje, iż podróżny czuwał przy rannym przez ściśle określony czas. Zapłata gospodarzowi za wyżywienie i opiekę nad cierpiącym oraz zapewnienie o ewentualnym zwrocie poniesionych kosztów uwypukla jeszcze bardziej jego hojność przy udzieleniu pomocy potrzebującemu¹². Celem działania nie jest tylko danie upustu uczuciu litości. Nie jest li tylko uspokojeniem sumienia. Trzeba robić to, co znosi potrzebę drugiego, bez względu na różnice społeczne, etniczne czy religijne. Jest to kryterium skuteczności, które

przez kapłanów (por. 1 Krn 26,29-32; 2 Krn 19,8-11). W czasach Dawida podzielono ich (podobnie jak kapłanów) na 24 oddziały, które pełniły kolejno służbę w świątyni (por. 1 Krn 24,1-19).

⁸ Por. J.D. PURVIS, *Samarytanie*, w: *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, s. 1079–1081. „Życie stworzyło między Żydami a Samarytanami rozmaite sytuacje konfliktowe, antagonizmy, podziały, ale to samo życie niesie z sobą takie sytuacje, w których trzeba umieć wznieść się ponad nie, bo każdemu może się przytrafić, iż liczyć się będzie tylko to, że jest człowiekiem i to człowiekiem w potrzebie”. J. SZLAGA, *Ewangelia Łk 10,25-37*, w: *Komentarze biblijne do czytań mszalnych. Rok C*, red. S. Łach, Lublin 1981, s. 137.

⁹ Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Miłosierny Samarytanin. Pomoc teologiczne – duszpasterskie – liturgiczne*, Głogów 2013, s. 16.

¹⁰ A. BRUNOT, *Droga do Emaus. Rok C*, Poznań 1985, s. 118.

¹¹ M. ROSIK, *Jezus i Jego misja. W kręgu Ewangelii synoptycznych*, Kielce 2003, s. 140.

¹² A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Niepokalanów 1992, s. 179.

osądza działanie. Innymi słowy, należy czynić to, co jest skuteczne, a nie czynić za wszelką cenę czegoś, co w najlepszym wypadku jest „czymkolwiek”.

3. Warunki skutecznego działania

Skuteczność działania ludzkiego wymaga uświadomienia sobie kilku spraw, a mianowicie nie tylko całokształtu zasięgu i celu działania, ale także konkretnych działań szczegółowych, stanowiących etapy działania, oraz środków, które w danych warunkach winny być zastosowane dla osiągnięcia celu. Ważne jest także uwzględnienie przypuszczalnych rezultatów podjętych działań, a także możliwe dalsze następstwa czynu, których się nie pragnie, ale się je przewiduje. Wobec tych ostatnich konieczne jest zajęcie konkretnego stanowiska¹³. Z dotychczasowych rozważań wynika, że Samarytanin spełnił wszystkie te warunki. Nie tylko zbliżył się do niego, ale polał rany oliwą, aby uśmierzyć ból, a winem, aby je oczyścić, i opatrzył je. Uśmierzenie, leczenie, opatrywanie wskazują, że miara działania jest wypełniona przez potrzebę drugiego i jest odpowiednia. Jest dostosowana do tego, czego drugi potrzebuje¹⁴.

Po spełnieniu konkretnego czynu, dobra (*eleos*), Samarytanin kontynuuje podróż. Dodaje, że powróci, aby zapłacić rachunek właścicielowi gospody, jeśli ten wyda więcej, niż on przewidział. Ale nie pozostaje. Nie opóźnia się. Jednym słowem, nie rozczuła się przy tym, któremu wyświadczył dobro, okazał miłosierdzie. Uczynił to, co konieczne, tzn. „postawił na nogi” tego, który leżał na drodze, oczekując skutecznej pomocy. Nie robi więcej niż konieczne. Nie bierze ofiary niesprawiedliwości ze sobą. Nie mówi jej, co powinna od-tąd czynić. Nie daje jej „dobrych rad”. Pozostawia jej możliwość bycia sobą¹⁵. Tym samym Samarytanin wskazuje na cel swego działania: udzielić skutecznej pomocy, zaradzić prawdziwej biedzie. Gdy zrealizował swe zamierzenie, gdy uczynił to, co konieczne, stwierdził, że cel, jaki sobie nakreślił, został osiągnięty. Może kontynuować przerwana podróż.

4. Odwrócone pytanie

Historię Samarytanina, który wchodzi w relację interpersonalną z potrzebującym pomocy, rozpoczyna pytanie: „Kto jest moim bliźnim?” Wieńczą ją zaś słowa Jezusa, które nas wiodą do stwierdzenia, że to pytanie jest złym pytaniem lub przynajmniej źle postawionym. Ostatecznie bowiem historia ta

¹³ S. WITEK, *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1982, s. 146.

¹⁴ Papiaska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Miłosierny Samarytanin*, dz. cyt., s. 16.

¹⁵ J. KOWALSKI, „*Magisterium Ecclesiae*” i teologia opcji na rzecz ubogich, dz. cyt., s. 69.

kończy się odwróceniem pytania. Nie chodzi o to: „Kto jest moim bliźnim?”, ale „Czym ja jestem bliźnim?” Odwrócenie to zawiera wielką dozę realizmu. W przypadku pierwotnego pytania jesteśmy skłonni mówić od razu: „ubodzy są naszymi bliźnimi”. Tymczasem pytanie, jakie w tej przypowieści stawia Ewangelia, jest następujące: „Czyimi my jesteśmy bliźnimi, tak indywidualnie, jak i kolektywnie?” Odpowiedź na tak postawione pytanie dotyczy nie dobrych życzeń, ale naszej praktyki. Gdy podchodzę do drugiego, moje „ja” staje się dla niego „ty”. W ten też sposób staje się bardziej prawdziwe „ja”¹⁶.

Można zatem powiedzieć, że tylko to, co skutecznie uczyniliśmy w praktykowaniu dobra, upoważnia nas do dania odpowiedzi na to pytanie. Uczony zaś stawiając swoje pytanie, rzecz można, w sposób mało zdecydowany: „Kto jest moim bliźnim?”, doskonale wiedział, że dla Żyda bliźnim jest każdy członek jego narodu, natomiast cudzoziemiec nim nie jest (Wj 20,16-17; Kpł 19,11-18). W ten sposób daje Jezusowi sposobność sprowadzenia tego zagadnienia do problemu: „Jak mam postępować, abym był bliźnim dla każdego człowieka?” Idąc dalej tokiem tej myśli, można tę kwestię sprecyzować jeszcze dogłębniej: „Czy jest ubogi między tymi, dla których jesteśmy bliźnimi?” Sens takiego sformułowania jawi się w Ewangelii. Wszyscy jesteśmy bliźnimi dla wielu ludzi. To jest to, o czym mówił swoim słuchaczom sam Pan Jezus. Nie jest to zresztą czymś nadzwyczajnym: poganie¹⁷ czy grzesznicy¹⁸, czyż nie czynią tego samego? – pyta Jezus i odpowiada: „Jeśli miłujecie tylko tych, którzy was miłują, jakąż dla was wdzięczność?” (Łk 6,33). „Jeśli miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? [...] I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie?” (Mt 5,46-47).

Dla św. Augustyna jest rzeczą jasną, że „Owe dzieła, jakie czynimy co do potrzeb u bliźnich, nie mogą być wieczne, tak jak wieczne nie są same potrzeby: ale jeśli czynimy je nie kochając, nie ma usprawiedliwienia; jeśli zaś kochając, wieczna jest sama miłość i wieczna jest dla niej przygotowana nagroda”¹⁹. Stąd też w wymiarze humanitarnym nie ma nic nadzwyczajnego, jak podkreśla sam Pan Jezus. On nie odtrąca tych, którzy Go kochali i którzy dobrze się czuli w Jego towarzystwie, czego przykładem jest rodzina Łazarza. J. Kowalski pisze, że to wszystko mieści się w kategoriach „zwyczajności” i „dobra”. Ale jest też coś „bardzo dobrego”, co nie jest zwyczajne, do czego Pan Jezus zaprasza i co można określić jako oryginalne i charakterystyczne dla tych, którzy Go słuchają, a mianowicie: spełniać dobro tym, których ignorujemy absolutnie, ponieważ nie są nam do czegokolwiek potrzebni²⁰.

¹⁶ Papińska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Miłosierny Samarytanin*, dz. cyt., s. 16.

¹⁷ Według św. Mateusza.

¹⁸ Według św. Łukasza.

¹⁹ AUGUSTYN, *Enarrationes in Psalmos*, 118, Sermo 23, nr 8.

²⁰ J. KOWALSKI, „*Magisterium Ecclesiae*” i teologia opcji na rzecz ubogich, dz. cyt., s. 70–71.

5. Wnioski i postulaty

W ramach wniosków i postulatów pozostają do omówienia dwa zagadnienia. Jedno z nich jest natury bardziej teoretycznej, a drugie praktycznej. Pierwsze z nich dotyczy problemu ubogich, który jest wprawdzie przedmiotem refleksji teologicznej²¹, ale rodzi się pytanie, czy jest przedmiotem zainteresowania refleksji pastoralnej? Zagadnienie bowiem samarytańskiej postawy człowieka warto, a nawet trzeba skonfrontować z poszczególnymi formami posługi w Kościele. Można zatem pytać, na ile formacja laikatu w Kościele, w zgromadzeniach zakonnych i w seminariach duchownych zajmuje miejsce właściwe w tej kwestii? W jakich formach liturgicznych można poznać Boga, który wyzwala niewolników? Dalej, można, a nawet trzeba pytać, czy audycje radiowe i telewizyjne, szczególnie te wyznaniowe, chociaż nie tylko, dają dostatecznie dużo miejsca wypowiedziom samych ubogich? I wreszcie, niezależnie od tego, jakie jest nasze zadanie w Kościele i miejsce w społeczności, jawi się pytanie, na ile dajemy ubogim miejsce centralne i uprzywilejowane?

Święty Paweł mówiąc o spotkaniu z innymi apostołami w Jerozolimie, podczas którego dochodzi do uznania podziału pracy apostoelskiej (my idziemy do pogan, wy do obrzezanych), kończy swe sprawozdanie szczególnymi słowami, wręcz nakazem: „byliśmy pamiętali o ubogich, co też gorliwie starałem się czynić” (Ga 2,9-10). Tym samym zwraca uwagę na jedną tylko dziedzinę, która nie podlega żadnym podziałom: „pamięć o ubogich”. Pragnie przez to powiedzieć, że niezależnie od tego, jaka byłaby różnorodność działalności, czy to zawodowej czy też posługi kościelnej, pamięć o ubogich jest sprawą wszystkich. Zapewne dobrze to zrozumiał uczony, skoro na pytanie Jezusa wieńczące tę przypowieść: „Któryż z tych trzech okazał się, według twego zdania, bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?”, odpowiada: „Ten, który okazał mu miłosierdzie”. Nic też dziwnego, że otrzymał w pełni zasłużoną pochwałę, a zarazem zachętę: „Idź, i ty czyn podobnie”.

Trzeba nam też zauważyć, że Jezus, zwracając się do uczonego w prawie, używa formy „ty”. Tym samym nie odwołuje się do jakiejś ogólnikowej zasady teoretycznej, ale do jego „ja”. W ten szczególny sposób wzywa jego osobową podmiotowość do działania: „i ty czyn”.

Drugie zaś zagadnienie związane jest z nowym duchem w zakresie miłości bliźniego, jaki próbuje tchnąć Ojciec św. Franciszek, który apeluje o przeznaczanie opustoszałych klasztorów na potrzeby uchodźców²². Oni bowiem są nosicielami historii życia pełnego dramatów, wynikających z toczących się w ich

²¹ Por. W. SURMIAK, *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej*, Katowice 2009.

²² To już kolejny raz Ojciec św. zabiera głos w sprawie uchodźców i emigrantów. Por. FRANCISZEK, *Placzmy nad naszą obojętnością*. Dostępne na: <www.nowy.ekai.pl/media/szuflada/lampedusa.htm>9 (data dostępu: 8.07.2013)>.

społecznościach wojen i konfliktów, niejednokrotnie związanych z polityką międzynarodową. Częstookroć są zmuszeni żyć w poniżających warunkach, pozbawieni godności i myślenia o nowej przyszłości. Pomagającym zaś uchodźcom wskazuje program działania ujęty w trzech słowach: towarzyszyć, bronić i służyć. Jego zdaniem „służyć” znaczy tyle, co przyjąć przybysza i wyciągnąć do niego rękę. Pracować u jego boku. Nawiazywać z nim relacje międzyludzkie, więzi solidarności. Papież zauważa bowiem, że kruchość i prostota ubogich demaskują ludzki egoizm i prowadzą do doświadczenia bliskości Boga, do przyjęcia Jego miłości. Franciszek ma tu na myśli miłosierdzie Ojca, który troszczy się o wszystkich ludzi.

W tym kontekście zadaje on wiele jakże istotnych pytań. Pochyliam się nad ludźmi w potrzebie, czy też boję się pobrudzić sobie ręce? Jestem zamknięty w sobie, w swoich sprawach, czy też biegnę do tych, którzy potrzebują pomocy? Służę tylko samemu sobie, czy też umiem służyć innym jak Chrystus, który przyszedł, aby służyć aż po oddanie swego życia? Patrzę w oczy tym, którzy pragną sprawiedliwości, czy też odwracam wzrok w inną stronę, by nie patrzeć im w oczy? Wraz z Franciszkiem możemy pytać, czy samo przyjęcie potrzebującego jest aktem wystarczającym? Czy wystarczy dać mu chleb bez towarzyszenia w tym, aby mógł stanąć na własnych nogach? Przecież prawdziwe miłosierdzie domaga się sprawiedliwości. Chodzi o to, by ubogi już więcej nie musiał nim być²³.

W służbie i towarzyszeniu potrzebującym chodzi o opowiedzenie się po stronie najsłabszych. Jak często podnosimy głos w obronie naszych praw, a jak często jesteśmy obojętni wobec praw innych? – pyta dalej papież. Dla całego Kościoła ważne jest, by nie powierzać towarzyszenia ubogim i wspierania sprawiedliwości jedynie „specjalistom”²⁴. Postuluje bowiem, by stało się ono przedmiotem zainteresowania całego duszpasterstwa. Ma na myśli formację przyszłych kapłanów i zakonników oraz zaangażowanie wszystkich parafii, ruchów i stowarzyszeń kościelnych²⁵.

Papież wzywa szczególnie instytuty zakonne do odpowiedzialnego czytania znaków czasu. Pan wzywa do życia z większą wielkodusznością, gościnnością we wspólnotach, domach, pustych klasztorach, które nie służą Kościołowi po to, by przekształcać je w hotele. Ojciec św. wyraźnie stwierdza, że puste klasztory należą do ciała Chrystusa, jakim są uchodźcy.

²³ FRANCISZEK, *Niech puste klasztory służą uchodźcom*, „Internetowy Dziennik Katolicki” (Dostępne: 10.09.2013).

²⁴ Przyznaje też, że Kościół czyni wiele w tym zakresie, ale jest wezwany do tego, by robić jeszcze więcej, dzieląc się tym, co dała mu Opatrzność.

²⁵ W tym miejscu warto wspomnieć ks. dr. hab. Franciszka Woronowskiego (1914–2002), który swoje wysiłki badawcze poświęcił na wypracowanie podstaw teologii pastoralnej, w tym formacji religijnej duchowieństwa i świeckich. Jest założycielem ruchu *Unum*. Jego celem jest budowanie komunii miłości – zjednoczenia w Chrystusie.

Wskazuje także na konieczność przezwyciężenia „pokusy duchowej światowości”. Drogą prowadzącą do tego winna być bliskość z osobami prostymi i maluczkimi. Papież Franciszek przekonuje bowiem, iż istnieje zapotrzebowanie na solidarne wspólnoty, które żyją miłością w sposób konkretny, praktyczny. Osoby te przypominają nam nie tylko o cierpieniach i dramatach ludzkości, ale także o tym, że wszyscy mogą coś zrobić w tym zakresie. Wystarczy zapukać do drzwi i spróbować powiedzieć: „Oto jestem. W czym mogę pomóc?”²⁶

The parable of the Good Samaritan as the paradigm of the attitude towards the poor

Summary

The parable of the Good Samaritan (Luke 10:30-37) is one of the best known and the most realistic parables. The issue of the Samaritan attitude it contains can be considered in two ways: theoretical and practical. The first one, concerning the case of the poor, is the subject of theological reflection. However, the question arises, how much pastoral theology is interested in it? Hence, this article postulates the necessity of the juxtaposition of the Samaritan attitude with particular forms of service in the Church. The question is, in what extent the formation of the laity in the Church, in the orders and the seminaries is concerned with this issue? In which liturgical forms one can find God liberating the enslaved and protecting the aggrieved? Then, one can (or even has to) ask, whether the radio and television auditions (especially the religious ones, but not only) give voice loud enough to the poor themselves? And finally, regardless of our task in the Church and the place in society, the question arises, whether we give the poor the central and privileged position?

²⁶ FRANCISZEK, *Niech puste klasztory służą uchodźcom ...*

Ks. RYSZARD ZAWADZKI*

ŚLADAMI JEZUSA KU CEZAREI FILIPOWEJ (Mt 16,13; Mk 8,27) – U STÓP HERMONU I U ŹRÓDEŁ JORDANU¹

Zbawienie zaoferowane rodzajowi ludzkiemu przez Boga Starego i Nowego Przymierza, a odzwierciedlone na kartach natchnionych ksiąg biblijnych, daje się ujmować i określać nie tylko w wymiarze czasu i w kategoriach chronologicznego następstwa, lecz także w wymiarze przestrzeni i w kategoriach topograficznych. W konsekwencji, przez korelację z dziejami naszego świata, pozwala się ono nie tylko datować, ale również bardzo konkretnie w tymże świecie lokalizować, umiejscawiać. Wnosić zatem można, że obok historii zbawienia, tak dobrze zadomowionej w języku teologicznym, istnieje także ściśle z nią powiązana i w jakimś sensie ją dopełniająca geografia zbawienia².

Spoglądając przez jej pryzmat na relacje ewangelistów o zbawieniu dokonanym w Jezusie, Synu Bożym, na „rysowanej” przez nich mapie tego zbawienia spotykamy punkt, któremu dwóch z nich – Mateusz i Marek – przypisuje niezwykle istotne znaczenie. Punkt ten oznacza bowiem miejsce, w którym dokonał się doniosły dialog między Jezusem a Jego uczniami o tożsamości Syna Człowieczego. W dialogu chodzi w istocie o opinię co do tej tożsamości. Jezus

* Ks. dr Ryszard Zawadzki – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ Niniejszy artykuł powstał jako echo fascynacji autora powiązaniem między orędziem Ewangelii a środowiskiem jej powstania. Fascynacja ta sięga swymi korzeniami do jego lat kleryckich, a zrodziła się podczas jednego z ówczesnych wykładów na temat ewangelii synoptycznych, prowadzonego przez księdza profesora T. Hergesela, któremu autor pragnie w ten sposób złożyć skromny wyraz wielkiej wdzięczności – nie tylko za wspomnianą fascynację.

² Wydaje się ona dodatkowo zyskiwać na znaczeniu ze względu na szybkie rozprzestrzenienie się (ustnego i pisanego) orędzia o zbawieniu daleko poza rejon, w którym to zbawienie się dokonało. Mniej lub bardziej zamiejscowi odbiorcy (adresaci) wspomnianego orędzia, w celu jego pełniejszego zrozumienia, w sposób naturalny przejawiają zainteresowanie szczegółami jego aspektu geograficznego, które przez jego (miejscowych) autorów – jako dla nich oczywiste – nie zawsze są akcentowane.

najpierw pyta swych uczniów, za kogo uważają Go ludzie, a następnie, za kogo uważają Go oni sami. Na to drugie pytanie jako jedyny odpowiedzi udziela Piotr, który wyznaje swą wiarę w mesjańską godność (Mk 8,29; Mt 16,16) oraz w synostwo Boże Jezusa (Mt 16,16). Określając położenie geograficzne tej sceny, obaj autorzy zgodnie wiążą ją z nazwą Cezarea Filipowa (*Καيسάρεια ἢ Φιλίππου* (*Kaisáreia hē Filippou*))³. Jednak przy tym nie mniej zgodnie, choć używając odmiennych sformułowań, wprowadzają rozróżnienie między założoną w 3 r. przed Chr. stolicą tetrarchii Filipa, syna Heroda Wielkiego, a właściwym miejscem dialogu. Ewangelista Mateusz stwierdza, że „Jezus przyszedł w okolice Cezarei Filipowej” (*Ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρείας τῆς Φιλίππου* (*Elthōn de ho Iēsous eis ta merē Kaisareias tēs Filippou*) – 16,13), natomiast Marek, że „Jezus udał się ze swoimi uczniami do wiosek⁴ pod Cezareą Filipową” (*ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου* (*eksēlthen ho Iēsous kai hoī mathētai autou eis tas kōmas Kaisareias tēs Filippou*) – 8,27). Czy zatem mówiąc o wędrówce Jezusa „do wiosek” (*εἰς τὰς κώμας* (*eis tas kōmas*)) czy też „w okolice” (*εἰς τὰ μέρη* (*eis ta merē*)) Cezarei Filipowej, obaj ewangelisci lokalizują wspomniany dialog w jej pobliżu? Cechuje ich przy tym z jednej strony wyraźne dążenie do wskazania konkretnego miejsca, z drugiej zaś swoista zgodność w braku precyzji. Rodzi to pytanie o motywy takiego właśnie sposobu lokalizacji, a zarazem nasuwa przypuszczenie istnienia określonego celu, jaki przyświeca obu ewangelijnym autorom.

Na specyfikę lokalizacji Jezusowego dialogu z uczniami nakłada się jeszcze inny jego aspekt godny uwagi. Szczególnie wyraźnie akcentuje go w swej relacji Marek, gdy zaznacza, że Jezus inicjuje rozmowę, pytając swych uczniów „w drodze” (*ἐν τῇ ὁδῷ* (*en tē(i) hodō(i)*) – 8,27). Przez ten zabieg do samej sceny dialogu wprowadza dynamizm związany z nieustannym przemieszczaniem się Jezusa, z Jego ustawicznym byciem w podróży. Bowiem zarówno w Ewangelii Markowej, jak u pozostałych synoptyków głosi On Ewangelię o królestwie Bożym i prowadzi działalność cudotwórczą, nie pozostając w jednym miejscu, lecz będąc ciągle w drodze.

³ Ewangelista Łukasz, choć w swym dziele (9,18-21) relacjonuje ten sam dialog między Jezusem a Jego uczniami, to jednak nie wiąże miejsca dialogu z Cezareą Filipową. W tekście Łukaszowym nie znajdujemy informacji pozwalających precyzyjnie określić, gdzie miał miejsce dialog. Ewangelista wzmiankuje jedynie w kontekście poprzedzającym o Betsaidzie jako miejscu, do którego udaje się Jezus z uczniami (9,10). Jest to element wspólny z Mk 8,22, z tą wszakże różnicą, że wg Marka Jezus koło Betsaidy, nazwanej „wioską” (*κώμη* (*kōmē*) – 8,23.26), uzdrowia niewidomego (8,22-26), natomiast wg Łukasza niedaleko „miasta” (*πόλις* (*polis*) – 9,10) Betsaida dokonuje rozmnożenia chleba (9,10-17).

⁴ Termin *κώμη* (*kōmē*) – „wieś, wioska, miasteczko, obwód, dzielnica” (R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, 354) służy Markowi jako kompozycyjne ogniwo, łączące 8,27 nn ze wspomnianą wyżej, poprzedzającą perykopą o uzdrowieniu niewidomego (8,22-26), w której pojawia się dwa razy (8,23.26).

Drogę tę kontynuuje Jezus nieprzerwanie, poczynając od wystąpienia w Galilei otwierającego Jego zbawczą misję (Mt 1,17 nn; Mk 1,14 nn; Łk 4,14 nn), jednak zdecydowanie najbardziej doniosłym etapem tej drogi jest Jezusowa podróż (ukazana przez ewangelistów jako wstępowanie⁵) do Jerozolimy⁶.

Początek tego wstępowania Jezusa do Miasta Świętego (Mt 4,5; 27,53), gdzie ma się wypełnić Jego zbawcze posłannictwo, synoptycy, a pośród nich zwłaszcza Mateusz, umieszczają właśnie w miejscu, w którym Jezus zadaje swym uczniom podwójne pytanie o opinię odnośnie do Jego tożsamości⁷. W zamyśle kompozycyjnym ewangelistów pytanie to wraz z odpowiedzią Piotra z jednej strony zamyka sekcję Ewangelii relacjonującą dotychczasowy odcinek drogi Jezusa pokonywanej wraz z uczniami, z drugiej zaś otwiera sekcję nową, stanowiącą relację z Jego kroczenia ku Jerozolimie, by tam uwieńczyć swą misję.

Pragniemy udać się w duchu śladami Jezusa do tego miejsca, które poprzez opis przeprowadzonego tam dialogu z uczniami wyznacza granicę, a zarazem jest zwornikiem dwóch głównych części Mateuszowej i Markowej Ewangelii, stanowiąc jednocześnie punkt zwrotny na drodze realizacji swej misji przez Jezusa. Jak On chcemy podążyć w okolice Cezarei Filipowej, by tam, u stóp Hermonu, a jednocześnie u źródeł Jordanu, pochylić się nad „piątą ewangelią”, jak bywa nazywana Ziemia Święta. Towarzyszy nam przy tym przekonanie, że może ona stać się źródłem cennego światła, pomocnego w pełniejszym rozumieniu zarówno doniosłego wydarzenia, jakie według ewangelijnej relacji

⁵ Ponieważ Jerozolima położona jest na wysokości niemal 800 m n.p.m., chcąc się do niej z którejkolwiek strony dostać, trzeba pokonać drogę we wznoszącym się terenie. Stary Testament oddaje te realia geograficzne, używając na określenie wchodzenia do Jerozolimy (i do świątyni) czasownika עלה ('*alāh*) – „iść do góry, wstępować” (zob. np. Ps 24,3). Mówiąc o zmierzaniu Jezusa do Jerozolimy, ewangelista Marek wyraża ideę wstępowania przez formy czasownikowe ἀναβαίνοντες (*anabainontes*) w 10,32 oraz ἀναβαίνομεν (*anabainomen*) w 10,33. Por. Łk 10,30 (κατέβαινεν (*katébainen*) – „schodził”). Podobnie Mateusz w tym samym kontekście używa ἀναβαίνων (*anabainōn*) w 20,17 oraz ἀναβαίνομεν (*anabainomen*) w 20,18. Także w Łk tytuł „wstępowanie” wypływa ze sformułowań samego tekstu ewangelijnego: np. ἀναβαίνομεν (*anabainomen*) w 18,31 oraz ἀναβαίνων (*anabainōn*) w 19,28; por. 2,51; 18,14 (κατέβη (*katéβē*)); 10,30 (κατέβαινεν (*katébainen*)); Dz 7,15 (κατέβη (*katéβē*)); 18,10 (ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερόν (*anébēsan eis to hieron*)).

⁶ We wszystkich Ewangeliiach synoptycznych relacja z tej podróży stanowi pokazaną sekcję kompozycyjną. Najobszerniejsza jest ona w Ewangelii Łukaszej, gdzie rozciąga się aż na 10 rozdziałów (9,51–19,46) i stanowi ok. 40% jej treści. W egzegezie jest ona tradycyjnie określana wyrażeniem łacińskim *iter Lucanum* („droga Łukasza”). Ewangelista Mateusz poświęca podróży Jezusa do Jerozolimy 5 rozdziałów swego dzieła (16,21–20,34), natomiast Marek nieco ponad dwa rozdziały (8,31–10,52), obejmujące także prowadzone przez Jezusa przygotowanie uczniów do podjęcia wraz z Nim – także w wymiarze duchowym – tej szczególnej drogi.

⁷ Zob. J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 241–244.

Mateusza i Marka tam się dokonało, jak i znaczenia oraz roli przypisywanych temu wydarzeniu przez ewangelistów w całościowej kompozycji ich dzieł.

U stóp Hermonu

Rejon Cezarei Filipowej stanowi najbardziej na północ wysunięty teren Galilei nawiedzony przez Jezusa. Udaje się On tam znad jeziora Genezaret. Po cudownym rozmnożeniu chleba i ryb dla czterotysięcznego tłumu nad brzegiem jeziora, według relacji ewangelisty Marka, przepływa On łodzią w okolicę Dalmanuty (8,10), a następnie, po przeprawieniu się na drugi brzeg (8,13) przybywa do Betsaidy (8,22) i stamtąd wyrusza na północ, ku Cezarei Filipowej (8,27). W tekście Mateusza odpowiednikiem Markowej Dalmanuty jest Magadan⁸ (Mt 15,39).

Po uzdrowieniu niewidomego w położonej na północnym krańcu jeziora Genezaret Betsaidzie (Mk 8,22-26), przemierzając wraz z uczniami odległość ponad 40 km dzielącą Go od Cezarei Filipowej, Jezus staje u stóp masywu Hermonu⁹. Stanowi on ostatnie południowe i zarazem najwyższe ogniwo łańcucha górskiego Antylibanu, ciągnącego się na długości ok. 150 km. W najwyższym swym punkcie masyw Hermonu osiąga 2814 m n.p.m., jednak nie tworzy w tym miejscu jednego wyniosłego szczytu górującego nad okolicą, lecz raczej grzbiet górski, w którym wyraźnie zaznaczają się trzy szczyty¹⁰, niewiele różniące się wysokością. Cały masyw rozciąga się na długości niemal 50 km, osiągając w swym najszerszym miejscu ok. 25 km i zajmuje powierzchnię ok. 1000 km². Zbudowany jest głównie z jurajskich wapieni pociętych uskokami. Przez większą część roku (przeciętnie ok. 8 miesięcy) wyższe partie Hermonu pokryte są śniegiem¹¹, który podczas wiosennych roztopów nawilża całą okolicę i zasila liczne strumienie górskie – pośród nich i te, które łącząc się u podnóża masywu, dają początek rzece Jordan. Źródłem wilgoci w rejonie Hermonu, obok śniegu,

⁸ Żadnej z tych miejscowości nie udało się dotąd zidentyfikować. Być może chodzi o dwie różne nazwy tego samego miejsca lub też Magadan należy utożsamić z Magdałą, jak czynią w tym wersecie niektóre *lectiones variantes* – zob. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza* („Nowy Komentarz Biblijny”, NT I/2), Częstochowa 2008, II, s. 103.

⁹ Jego nazwa hebrajska pojawiająca się w Biblii po raz pierwszy w Pwt 3,8 brzmi חֶרְמוֹן הָהָר (har hermôn), czyli góra Hermon. Toponim Hermon wywodzi się od rdzenia חרם (hrm), występującego w wielu językach semickich i wyrażającego ideę klątwy, zakazu, tabu czy też bycia poświęconym (np. w j. arabskim *al-Haram* oznacza święty dziedziniec) – zob. R. ARAV, „Hermon”, w: *Anchor Bible Dictionary*, III, s. 158–160. 158.

¹⁰ Zob. G.A. SMITH, *The Historical Geography of the Holy Land*, New York⁶1898, s. 477, przyp. 1. Autor dostrzega tutaj przyczynę zastosowania formy liczby mnogiej חֶרְמוֹנִים (hermônîm) w Ps 42,7.

¹¹ Zob. G. PAWŁOWSKI, „Hermon”, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1993, VI, s. 789–790. 789. Jest to powodem nadania Hermonowi nazwy „Śnieżna Góra” w j. aramejskim (*Tur Talga*) czy arabskim (*Džebel et-Teldž (Jabal al-Thalj)*) – zob. R. ARAV, „Hermon”, s. 159; G. PAWŁOWSKI, „Hermon”, s. 789.

są opady deszczu i rosy. Ta ostatnia, jako zjawisko typowe (i niezwykle dobroczynne – por. np. Rdz 27,28.39; Pwt 32,2; 33,13.28; 2 Sm 1,21; 1 Krl 17,1; Hi 29,19; Ps 65,13; Prz 19,12; Syr 18,16; 43,22; Oz 14,6; Za 8,12) dla klimatu Palestyny i Syrii, jest szczególnie obfita w strefie Hermonu, gdzie w miesiącach suchych potrafi do pewnego stopnia zastąpić deszcz. Nic zatem dziwnego, że w Ps 133,3 „rosa Hermonu”¹² użyta została dla zobrazowania błogosławieństwa Jahwe, w którym wieńczy On braterską jedność i zgodę.

Bliskowschodni Olimp

Religijne znaczenie Hermonu wypływa z rozpowszechnionych wierzeń ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, łączących wysokie szczyty i wyniosłe góry z miejscem zamieszkiwanym przez bogów. Przekonanie takie funkcjonowało także w odniesieniu do Hermonu, co potwierdzają zarówno dane archeologiczne, jak i starożytne świadectwa pisane, np. dokumenty hetyckie¹³. Na terenie masywu i w jego okolicach odnaleziono pozostałości ponad dwudziestu świątyń funkcjonujących jako ośrodki kultyczne poświęcone najprawdopodobniej bóstwom astralnym¹⁴.

Stary Testament w dość licznych tekstach, pośrednio lub bezpośrednio wskazuje również na znaczącą, religijno-kultyczną funkcję Hermonu. Potwierdza ją chociażby wielość nazw używanych na jego określenie przez różne ludy, zaświadczana przez Pwt 3,9: „Sydończycy nazywają Hermon Sirion, Amoryci zaś zwą go Senir”¹⁵.

¹² Według Tekstu Masoreckiego rosa ta opada (dosł. zstępuje) na „góry Syjonu” (יְרוּשָׁלַיִם *(har'ê sijnôn)*), co z punktu widzenia realiów geograficznych jest niemożliwe (odległość między Hermonem a Syjonem, który zresztą tworzy pojedyncze wzgórze, a nie „góry”, wynosi grubo ponad 100 km), dlatego *Biblia Hebraica Stuttgartensia* proponuje w tym miejscu korektę na יִיְיִן (*'ijjân*) (góry położone na południe od Hermonu) lub na סַיְיִן (*sājôn*) (Iz 25,5; 32,2), czyli „suchy kraj” – zob. F. NÖTSCHER, *Die Psalmen (Echter Bibel)*, Würzburg⁴1953, s. 266; S. ŁACH, *Księga Psalmów*, Poznań 1990, s. 544. Interesujące jest, że na wspomniane wyżej realia geograficzne zwraca uwagę już św. Augustyn, komentując ten werset: „Powinniście jednak wiedzieć, czym jest Hermon. Jest to pewna góra dość odległa od Jerozolimy, to jest od Syjonu. Dlatego dziwne, że powiedział: «Jak rosa Hermonu, która spada na góry Syjonu». Góra Hermon jest daleko położona od Jerozolimy. Powiadają bowiem, że leży za Jordanem. Dlatego doszukujemy się jakiegoś wytłumaczenia Hermonu” – *Objaśnienia Psalmów. Ps 124–150* („Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, t. XLII, z. 1), tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 111.

¹³ Zob. R. ARAV, „Hermon”, s. 158.

¹⁴ Zob. tamże, s. 159.

¹⁵ Echo tego zróżnicowania nazw rozbrzmiewa w Pnp 4,8, gdzie w poetyckim zestawieniu występuje amorycka i hebrajska nazwa masywu, a także w Pwt 4,48, gdzie z kolei pojawia się nazwa fenicka i hebrajska. Pewną analogię w aspekcie równoległego funkcjonowania różnych nazw w odniesieniu do tej samej góry można widzieć w parze toponimów Synaj/Horeb,

Referując historię podboju ziemi Kanaan, Księga Jozuego trzykrotnie wspomina położone „u stóp góry Hermon” Baal-Gad (11,17; 12,7; 13,5), natomiast Sdz 3,3 oraz 1 Krn 5,23 mówią o Baal-Hermon. Nazwy te, zawierające imiona bóstw czczonych na obszarze starożytnej Syrii i Palestyny (Baal – kananejski bóg burzy, urodzaju i płodności, znany z tekstów z Ugarit (Ras Szamra), pochodzących z XIV w. przed Chr., oraz ze Starego Testamentu; Gad – kananejski bóg fortuny), wskazują na istnienie ośrodków ich kultu u stóp Hermonu¹⁶.

Także na najwyższym spośród trzech wierzchołków Hermonu¹⁷, posiadającym na starożytnym Bliskim Wschodzie szczególne znaczenie symboliczne, nadające mu rolę analogiczną do greckiego Olimpu¹⁸, odkryto pozostałości świątyni znanej jako *Qasr Antar*. Datowana na I–IV w. po Chr., zbudowana z bloków ciosanego kamienia, była najwyżej położoną (2814 m n.p.m.) starożytną świątynią w tym rejonie świata. Znalezione w niej grecką inskrypcję wskazującą, że była dedykowana „największemu i najświętszemu bogu”¹⁹, utożsamianemu najczęściej ze zhellenizowaną wersją Baala lub Hadada – bożka deszczu, burzy (jego imię znaczy dosł. „gromowładca”), płodności i rolnictwa, znanego też jako Haddu lub Addu²⁰.

Trudno o bardziej znaczące świadectwo religijno-kultycznej rangi Hermonu niż to, które na początku IV w. składa wielki teolog i historyk, a zarazem biskup Cezarei (Nadmorskiej) Euzebiusz (ok. 263–339), gdy w swoim dziele *Onomasticon*²¹ 20,12 pisze: „Do dzisiaj góra naprzeciwko Pnias i Libanu znana jest jako Hermon i poważana przez narody²² jako sanktuarium”²³.

choć w tym wypadku oba terminy są nazwami hebrajskimi, podobnie jak Nebo/Pisga, określające najprawdopodobniej dwa dość bliskie sobie szczyty w tym samym masywie górskim.

¹⁶ Por. R. ARAV, „Hermon”, s. 158. Na temat raczej mało prawdopodobnej hipotezy głoszącej, że Baal-Gad to późniejsza Cezarea Filipowa – zob. J.F. WILSON, *Caesarea Philippi. Baniyas, the lost City of Pan*, London 2004, s. 182.

¹⁷ Apokryficzna *Księga Henocha etiopska* w opowiadaniu o upadku aniołów wspomina o ich zstąpieniu na szczyt Hermonu (1 Hen 6,6), gdzie podczas swego zgromadzenia złożyli oni przysięgę pod klątwą, że wezmą sobie za żony córki ludzkie – zob. E. ISAAC, „1 (Ethiopic Apocalypse of) ENOCH”, w: J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (New York 1983) I, s. 5–89. 15.

¹⁸ G. RAVASI, *Pieśń nad Pieśniami*, tłum. K. Stopa, Kraków 2005, s. 94.

¹⁹ R. ARAV, „Hermon”, s. 159.

²⁰ Zob. W.A. MAIER, „Hadad (deity)”, w: *Anchor Bible Dictionary*, III, s. 11; J. DAY, „Baal (deity)”, w: *Anchor Bible Dictionary*, I, s. 545–549; por. M.S. SMITH, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids²2002, s. 45. 76. 94–97.

²¹ Właściwy grecki tytuł tego dzieła, pochodzący od Euzebiusza, brzmi: *Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων* (*Peri tōn topikōn onomatōn* – „O nazwach miejsc”). Zawiera ono alfabetyczny spis miejscowości występujących w Biblii, rozszerzony o podstawowe wiadomości historyczno-geograficzne na ich temat oraz ich nazwy używane w czasach Euzebiusza. Przekładu tego utworu na łacinę dokonał św. Hieronim (ok. 347–420). Jest to czwarta część dzieła (części I–III zaginęły), które Euzebiusz napisał przed rokiem 331, zachęcony przez biskupa Paulina z Tyru.

²² Chodzi o pogan.

²³ Za: R. ARAV, „Hermon”, s. 159.

Hermon w służbie Jahwe

Ze sposobem religijnego postrzegania Hermonu przez świat pogański jaszkrawo kontrastuje perspektywa, w jakiej patrzy nań lud synów Izraela. Jest to perspektywa radykalnie monoteistyczna. Sprawia ona, że ta majestatyczna góra, na której religie pogańskie starają się oprzeć powagę swych licznych bóstw, w zestawieniu z mocą i potęgą Jahwe nabiera cech pozwalających porównać ją np. do rozbrykanego byczka. W poetyckim, swą dynamiką sięgającym wręcz w sferę groteskowości, obrazie Ps 29,6 góry Hermonu (określonego tu jego fenicką nazwą *Sirion*²⁴) i Libanu, za sprawą wszechmocy Jahwe stają się niczym podskakujący cielak (עֵגֶל (*ēgel*)) i brykający młody dziki bawół (בְּרִיָּאִים (*ben-r'ēmim*))²⁵. Tak śmiało w swej paradoksalności porównanie w zamyśle psalmisty ma najwyraźniej ukazać Jahwe jako prawdziwego, kosmicznego *Pana burzy*²⁶, w odróżnieniu od bóstw pogańskich, takich jak np. Hadad, czczonych jako władcy burzy²⁷. Jako taki objawił się On już podczas teofanii na Synaju, wśród „grzmotów z błyskawicami”, gdy „cała góra bardzo się trzęsła” (Wj 19,16.18).

Nieograniczona władza Boga Izraela nad najwyższymi nawet górami, wśród nich nad Hermonem, wypływa z aktu stwórczego, poprzez który powołał On wszystko do istnienia. On bowiem „uczynił morze i Jego ręce uformowały stały ląd”, dlatego „szczyty gór należą do Niego” (Ps 95,4-5).

Stworzenie rozpoznając swego Stwórcę i uznając własną zależność od Niego, wznosi ku Niemu hymn radości i wdzięczności, poprzez który wysławia Jego potęgę – jak np. w Ps 89,6-19. W symfonii tego hymnu nie brakuje też głosu przypisanego Hermonowi, który w uradowanym duecie ze znacznie niższym Taborem (588 m n.p.m.) wychwala swego Stwórcę: „Tabor i Hermon wykrzykują radośnie²⁸ na cześć Twego imienia” (w. 13b). Te dwa okazałe, zachwycające swym urokiem szczyty, tak dobrze znane²⁹ w kraju, który zdobią,

²⁴ Zob. s. 80 z cytatem tekstu Pwt 3,8 i 3,9.

²⁵ Bardzo podobny obraz, z użyciem tego samego rdzenia czasownikowego רָקַד (*rqd*) – ‘skakać, podskakiwać, tańczyć’, zawiera Ps 114,4.6.

²⁶ Zob. L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *Salmi*, I, trad. A. Nepi, Roma 1992, I, s. 524. 531–532.

²⁷ Por. W.A. MAIER, „Hadad (deity)”, s. 11.

²⁸ Została tu użyta forma rdzenia רָנַן (*rnn*), za pomocą którego w ST wyrażane bywa czasem – w języku obrazowym – radosne wołanie nie tylko ziemskich, lecz również kosmicznych elementów stworzenia, jak np. niebios (Iz 44,23) czy gwiazd (Hi 38,7).

²⁹ Zob. Ś.W. AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78–102* („Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, t. XL), s. 145, który opierając się na dosłownym przekładzie łacińskim hebrajskiego wyrażenia בְּשִׁמְכָה (*b^sšimkā*), mówi kilkakrotnie o radosnym wykrzykiwaniu Taboru i Hermonu „w imię” Jahwe, by w konkluzji przypisać im skierowane do Niego modlitewne wezwanie z innego miejsca *Psalterza*: „Nie nam, Panie, nie nam, ale imieniu Twojemu daj chwałę” (Ps 115,1).

przez samo swe istnienie stanowią wymowną pochwałę Stwórcy³⁰, ku niebu kierując swe wierchołki, a z nimi i pełne podziwu ludzkie oczy.

W nawiązaniu do zacytowanego wyżej tekstu Ps 89,13b warto dodać, że w pewnym sensie wywarł on wpływ na geografę biblijną. Jest to tym bardziej interesujące i nietypowe, że zwykle mamy do czynienia z oddziaływaniem odwrotnym, tzn. oddziaływaniem środowiska biblijnego, w tym realiów geograficznych, na treść i formę tekstu natchnionego. Tym razem jednak występujące we wspomnianym tekście bliskie powiązanie Hermonu z Taborą sprawiło, że w historii egzegezy usiłowano „przybliżyć do siebie wzajemnie” obie góry³¹. W efekcie znajdujące się na południe od Taboru wzniesienie *Moreh* (515 m n.p.m.) już w średniowieczu otrzymało nazwę „Mniejszy Hermon” (*Hermon Minor*)³².

Inny wyraz powiązania Hermonu i Taboru stanowi hipoteza egzegetyczna lokalizująca na tym pierwszym przemienienie Jezusa. Relacje synoptyków o tym wydarzeniu (Mt 17,1-8; Mk 9,2-8; Łk 9,28-36) wspominają jedynie o „wysokiej górze” (Mt, Mk) lub o „górze” (Łk), co czyni identyfikację miejsca przemienienia praktycznie niemożliwą. Wprawdzie poświadczona od IV w. tradycja chrześcijańska wskazuje na Tabor, jednak wiele przesłanek, jak np. kontekst perykopy synoptycznej³³ czy stosunkowo niewielka (zwłaszcza w zestawieniu z Hermonem: 2814 m n.p.m.) wysokość Taboru (588 m n.p.m.), a także znajdujące się tam osiedla³⁴ (podczas gdy w tekstach ewangelijnych mowa jest raczej o miejscu odludnym na wysokiej górze), zdaniem niektórych egzegetów przemawia bardziej na korzyść Hermonu³⁵.

Wyruszając wraz ze swymi uczniami w pobliże Cezarei Filipowej, Jezus dociera do północnego krańca ziemi obiecanej niegdyś przez Jahwe patriarchom i później zajętej przez powracający z Egiptu naród synów Izraela. Rozciągłość tej ziemi tradycja biblijna określa wszak wyrażeniem „od Dan³⁶ do Beer-Szeby” (Sdz 20,1; 1 Sm 3,20; 2 Sm 3,10; 17,11; 24,2.15; 1 Krl 5,5; w odwróconej kolejności: 1 Krn 21,2; 2 Krn 30,5)³⁷. A przecież odległość między starożytnym

³⁰ Zob. F. NÖTSCHER, *Psalmen*, s. 180.

³¹ Por. G.A. SMITH, *Historical Geography*, s. 417.

³² Zob. R. ARAV, „Hermon”, s. 159.

³³ Zob. J.F. WILSON, *Caesarea*, s. 80.

³⁴ Zob. A. PACIOREK, *Ewangelia*, II, s. 162.

³⁵ Zob. J. KUTSKO, „Caesarea Philippi”, w: M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, I, s. 803. Wspomnieć można jeszcze na marginesie, iż możliwość lokalizacji przemienienia na Hermonie przynajmniej wydaje się sugerować BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, 241nn, gdy rozdział 9 swego dzieła poświęca omówieniu zestawionych ze sobą we wzajemnym związku dwóch tematów: wyznania Piotra i przemienienia.

³⁶ Wcześniejsza nazwa tego miasta brzmiała Lajisz – zob. Sdz 18,29.

³⁷ Innym wyrażeniem, używanym w ST na określenie obszaru ziemi danej przez Jahwe swemu ludowi jest: „od Wejścia do Chamat aż do Potoku Egipskiego” (1 Krl 8,65; 2 Krn 7,8), gdzie Wejście do Chamat oznacza dolinę między masywem Hermonu a górami Libanu, prowadzącą do syryjskiego miasta Chamat nad Orontesem, natomiast Potok Egipski to *Wadi el-Arisz*, znany również jako *Szichor* (Joz 13,3; 1 Krn 13,5) lub potok Arabi (Am 6,14).

Dan a Cezareą Filipową wynosi zaledwie ok. 5 km³⁸. Zatem usuwając się wraz z grupą swych uczniów aż ku podnóżom Hermonu, Jezus znalazł się w najdalszym zakątku Ziemi Świętej, nazywanej przez natchnione księgi Izraela „ziemią żyjących” (Ps 27,13; 52,7; 142,6; Iz 38,11; Jr 11,19). Tym samym jakby szedł w ślady niejednego wygnańca z przeszłości, tęskniącego za nią jako za ziemią Tego, w którym „jest źródło życia” (Ps 36,10), a jeszcze bardziej za Nim samym, mieszkającym w świątyni jerozolimskiej.

Z liczby takich wygnańców wyróżnia się psalmista, który z tej właśnie krainy, do której zawitał Jezus, wznosi do Boga swą przejmującą, pełną tęsknego przygnębienia pieśń³⁹. Otwiera ją pełnym dramatyzmu porównaniem: „Jak łania pragnie wody ze strumieni, tak dusza moja pragnie Ciebie, Boże!” (Ps 42,2), by następnie, pośród refleksji przesyconych nostalgią, sformułować modlitewne wyznanie: „A we mnie samym dusza jest zgębiona, przeto na pamięć Cię przywołuję z kraju Jordanu i Hermonu⁴⁰, z góry Misar⁴¹” (Ps 42,7).

W swym bolesnym i smętnym wołaniu do Boga psalmista – być może lewita na wygnaniu⁴² – charakteryzuje nie tylko swój wewnętrzny świat przeżyć, lecz również otaczający go krajobraz zewnętrzny. Oddziałuje on na nastrój i stan ducha zasmuconego poety, stając się swoistym kodem duchowym, po-

³⁸ Zob. J.F. WILSON, *Caesarea*, s. 2.

³⁹ Ps 42, który wraz z Ps 43 stanowi jeden, jednorodny utwór poetycki – zob. G. Ravasi, *Psalmy*, tłum. K. Stopa, Kraków 2007, II, s. 190–192.

⁴⁰ W tekście hebrajskim występuje tu forma liczby mnogiej *הַרְמוֹנִים* (*hermônîm*), wskazująca prawdopodobnie na Hermon jako łańcuch górski (południowa część gór Antylibanu) – zob. L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *Salmi*, I, s. 703; G. RAVASI, *Psalmi*, II, s. 209. Zob. także przyp. 10.

⁴¹ Z nieco innym odcieniem znaczeniowym, a jednocześnie – jak się wydaje – nie mniej trafnie, przekładają to miejsce tekstu L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *Salmi*, I, s. 700: „Quando la mia anima si angoscia, allora di te mi ricordo, dalla regione del Giordano e dell’Ermon, dal monte Misar” („Podczas gdy moja dusza jest udręczona, wtedy Cię wspominam z okolic Jordanu i Hermonu, z góry Misar”), wyjaśniając w przypisie do tłumaczenia, że „góra Misar” to „Monte Minore”, czyli dosł. „Mniejsza Góra”. Cieszący się wielkim autorytetem przekład francuski Pisma Świętego, *La Bible de Jérusalem* (Paris 2003), *ad loco* (s. 916) wprowadza w tym miejscu do przekładu sens domniemany (koniekturę) „humble montagne”, uzasadniając w przypisie, iż chodzi tu o górę Syjon, podczas gdy brzmienie tekstu hebrajskiego wskazuje na górę Zaorah, położoną niedaleko od źródeł Jordanu. Szerzej na temat tej ostatniej identyfikacji z leżącym 13 km na południe od Hermonu wzniesieniem Zaorah, a także na temat innych jeszcze hipotez związanych z „górami Misar” pisze G. RAVASI, *Psalmi*, II, s. 209–210. ŚW. AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 36–57* („Pisma Starożytności Piśarzy”, tom XXXVIII), s. 132–133, w ramach swej duchowo-moralnej interpretacji mówi w tym miejscu o „małej górce”, na podstawie przekładu Wulgaty, która ma tutaj „*monte modico*”.

⁴² Taką identyfikację jego tożsamości proponuje *La Bible de Jérusalem*, opatrując Ps 42–43 tytułem: *Complainte du lévite exilé*. Zob. także G. RAVASI, *Psalmi*, II, s. 194.

przez który wyraża on swoje orędzie⁴³. Tu najpewniej leży przyczyna, dla której podaje tak szczegółowe dane geograficzne, które stanowią jedyny w Psalterzu przypadek tak precyzyjnego określenia topograficznego⁴⁴. Rysując w swej pieśni obraz górzystej scenerii otaczającej go „ziemi Hermonu i szczytu Misar”, psalmista prowadzi nas zarazem jakby tym samym szlakiem, którym później Jezus poprowadził swoich uczniów do „kraju Jordanu” – tam, gdzie u podnóża Hermonu rzeka ta i jej unikalna depresyjna dolina bierze swój początek.

U źródeł Jordanu

Na wyjątkowość i niepowtarzalność fenomenu, jaki pośród wszystkich rzek świata stanowi Jordan, składa się wiele czynników, zarówno geograficznych, jak i historycznych. Ta stała rzeka⁴⁵ jest prawdziwym ewenementem w skali globalnej – chociażby przez to, że niemal na całej długości swego biegu toczy wody znacznie poniżej poziomu morza, co sprawia, że jest najniżej położoną rzeką świata (aktualnie ok. 420 m p.p.m. przy ujściu do Morza Martwego⁴⁶). A przy tym, jak wskazuje na to jej nazwa⁴⁷, przynajmniej na niektórych odcin-

⁴³ Por. G. RAVASI, *Psalmy*, II, s. 199.

⁴⁴ Wyłączając Jerozolimę oraz „rzeki Babilonu” w Psalmie 137 – zob. tamże, s. 199.

⁴⁵ Klimat krajów biblijnych, charakteryzujący się występowaniem tylko dwóch pór roku (deszczowej zimy i długiego suchego lata), sprawia, że tylko większe i obfite w wodę rzeki czy strumienie tego rejonu to „rzeki nieustannie płynące” (Ps 74,15), czyli stałe (w Palestynie należą do nich, poza Jordanem, np. jego prawobrzeżny dopływ Jabbok i wpadająca od wschodu do Morza Martwego rzeka Arnon), natomiast mniejsze z nich to rzeki (potoki) okresowe, wysychające w porze suchej. Te ostatnie, po hebrajsku określane najczęściej słowem נַחַל (*naḥal*) (w odróżnieniu od נָהָר (*nāhār*) – rzeka ciągle płynąca), a po arabsku *wadi*, stanowią ogromną większość. Przy czym słowo נַחַל (*naḥal*) (podobnie jak *wadi*) może oznaczać również suche łóżysko (koryto) takiej okresowej rzeki czy strumienia – zob. G.A. SMITH, *Historical Geography*, s. 657. Właśnie ta ambiwalentność semantyczna terminu נַחַל (*naḥal*) wydaje się stanowić tło dość kuriozalnego przekładu tekstu Jł 4,18 w Biblii Tysiąclecia: „[...] a z domu Pańskiego wypłyne źródło, które nawodni strumień (נַחַל (*naḥal*)) Szittim”.

⁴⁶ Dla porównania, kolejne największe depresje na powierzchni ziemi to: depresja jeziora Assal w Etiopii (155 m p.p.m.), Kotlina Turfańska w Chinach (154 m p.p.m.) oraz depresja Kattara w Egipcie (133 m p.p.m.).

⁴⁷ Po hebrajsku brzmi ona יַרְדֵּן (*jardēn*) (w ST występuje łącznie 182 razy – zob. F. BROWN, S.R. DRIVER, C.A. BRIGGS, *The New Brown – Driver – Briggs – Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Peabody (Massachusetts) 1979, s. 434) i najczęściej wyprawiana jest od rdzenia יָרַד (*jrđ*) – „zstępować, schodzić (w dół)”. W świetle tej interpretacji znaczeniem nazwy Jordan byłoby zatem „zstępujący”, „(rzeka, która) schodzi w dół” – zob. H.O. THOMPSON, „Jordan River”, w: *Anchor Bible Dictionary*, III, s. 953–958; G.A. SMITH, *Historical Geography*, s. 486. Interesującą i bardzo oryginalną, choć najprawdopodobniej fantazyjną, etymologię tej nazwy podaje św. Hieronim, wyprowadzając ją od dwóch łączących się w rzekę strumieni: „Jor” oraz „Dan” (przy czym nazwa pierw-

kach między swymi źródłami pośród stoków Hermonu a ujściem w słonych wodach Morza Martwego, nie tylko zstępuje, ale wręcz pędzi w dół rwącym, wartkim strumieniem⁴⁸.

Ponieważ na drodze swego zstępowania Jordan napotyka na Jezioro Galilejskie, przez które przepływa, a które dzieli jego bieg na dwie części⁴⁹, szczegółowsze opracowania geograficzne, opierając się o ten naturalny dwudział, mówią o górnym⁵⁰ i dolnym Jordanie. Ze względu na towarzyszące nam tutaj zainteresowanie zwłaszcza początkowym biegiem rzeki, poniżej chcemy zachować to rozgraniczenie, poświęcając szczególną uwagę kwestii źródeł Jordanu.

Górny Jordan

Próbując opisać pierwszy etap drogi pokonywanej przez najdłuższą i największą rzekę Palestyny, spotykamy znamienne, można powiedzieć charakterystyczną dla niej trudność. Dotyczy ona ustalenia jednoznacznych danych liczbowych tego opisu, w tym podstawowych parametrów geograficznych. O ile bowiem punkt końcowy tego odcinka Jordanu jest ewidentny, o tyle wskazanie jego punktu początkowego nastrocza niemałych trudności. Zechcimy zatem, podążając śladami Jezusa, wyruszyć od kresu górnego Jordanu, czyli od końca jego biegu, by następnie posuwać się w górę rzeki.

Znajdując ujście pierwszego etapu swego zstępowania w Jeziorze Galilejskim (Genezaret, ok. 212 m p.p.m.), poprzez deltę powstałą z naniesionych przez siebie osadów, Jordan wpływa do niego wolnym, spokojnym nurtem po przemierzeniu urodzajnej równiny *el-Baticha* (*Buteha*), ciągnącej się przy północnym krańcu jeziora na przestrzeni ok. 5 km. W czasach Chrystusa teren ten

szego z nich być może pochodzi od hebr. נַחַל (*je'ōr*) – „rzeka”, co dawałoby znaczenie „rzeka (płynąca z) Dan”) – zob. H.O. THOMPSON, „Jordan River”, s. 954; M. ARNDT, „Jordan”, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2000, VIII, s. 77–78. Późniejsze średniowieczne kroniki i relacje pielgrzymów wielokrotnie przekazują opinię, że Jordan wypływa z dwóch źródeł, Jor i Dan, u stóp gór Libanu, niedaleko Banias – zob. G.A. SMITH, *Historical Geography*, s. 472, przyp. 1. W wachlarzu opinii na temat etymologii nazwy Jordan nie brak wreszcie poglądów, że jest ona pochodzenia nie-semickiego i oznacza „rzekę stałą (całoroczną)” lub też że w istocie nie jest nazwą własną, a rzeczownikiem pospolitym (występuje niemal zawsze z rodzajnikiem) i oznacza po prostu „rzekę”. Grecką wersją nazwy jest ó *Ἰορδάνης* (*ho Iordánēs*), natomiast arabską *el-Urdunn* lub *esz-Szeri'a*, czyli „wodopój” – zob. H.O. THOMPSON, „Jordan River”, s. 954.

⁴⁸ Zob. G.A. SMITH, *Historical Geography*, s. 486–487.

⁴⁹ Abstrahujemy tutaj od Jeziora el-Hule (Merom), przez które Jordan przepływał aż do czasu osuszenia go przez Izraelczyków w połowie zeszłego wieku (lata 1951–1958). Spowodowane przez osuszenie naruszenie równowagi ekosystemu doprowadziło do tego, że aktualnie jezioro jest w niewielkiej części zrekonstruowane i zajmuje powierzchnię za ledwie ok. 1 km².

⁵⁰ Tradycyjnijie Jordan górny nazywany jest również „małym Jordanem”.

był bardzo gęsto zaludniony. Nad brzegiem jeziora, niedaleko ujścia Jordanu leży Betsaida, skąd – jak już wspominaliśmy – Jezus wyruszył z uczniami ku Cezarei Filipowej (Mk 8,22-27).

Zanim jednak rzeka uspokoi swój nurt na równinie *el-Baticha*, przemierzając odcinek zaledwie ok. 13 km, opada ponad 280 m. Pędzi wtedy w dół wąskim, bardzo głębokim wąwozem wśród bazaltowych skał, a jej rwący strumień tworzy wówczas jedną, wielostopniową, niemal nieprzerwaną kaskadę. Jej pierwsze progi wodne zaczynają się po opuszczeniu przez Jordan doliny Hula, w południowym krańcu której znajduje się, dziś mocno zredukowane w stosunku do czasów biblijnych, jezioro *el-Hule*⁵¹. To właśnie w północnej części doliny Hula, długiej na ok. 25 km, Jordan zaczyna istnieć jako rzeka o jednym nurcie, bo tam zlewa się ze sobą kilka strumieni o różnej długości i mocy, czerpiących swój początek z osobnych źródeł, które zasilają każdy z nich, a wszystkie wypływają z ukrytych głębin masywu Hermonu.

Trzy czy cztery źródła?

Jak już wspomnieliśmy, św. Hieronim († 420), a za nim cała rzesza podróżników i pielgrzymów z pierwszych wieków chrześcijaństwa⁵² oraz pątnicy i kronikarze z epoki krzyżowców⁵³, wyrażali opinię, iż Jordan wypływa z dwóch źródeł „Jor” i „Dan”, znajdujących się u podnóża gór Libanu⁵⁴. Zrozu-

⁵¹ Jego pełna nazwa w j. arabskim brzmi *Buheirat el-Hule (Bahret el-Hule)*, natomiast nazwa hebrajska to *Agam ha Hula (אגם החולה)*. Obie wersje językowe wywodzą się przypuszczalnie od aramejskiej nazwy *Hulata* lub *Ulata*. Jeszcze inne wersje nazwy to *Merom* (wzmiankowane w Joz 11,5 „wody Merom” są prawdopodobnie tożsame z tym jeziorem) oraz *Semechonitis (Σημεχωνίτις (Sēmechōnítis))*, wspomiane przez Józefa Flawiusza (np. *Ant.* V,5,1). Do czasu osuszenia go przez Izraelczyków w latach 1951–1958, jezioro, położone na wysokości ok. 70 m n.p.m. (a nie – jak podają niektóre starsze źródła i mapy – na wys. 2 m n.p.m.: zob. np. G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig¹²2002, s. 170), miało ok. 15 km² powierzchni i 3-5 m głębokości (latem poziom wody znacznie się obniżał). Miało kształt owalno-trójkątny (ok. 6 km długości oraz ok. 4,5 km szerokości) i brzegi gęsto porośnięte podzwrotnikową i subtropikalną roślinnością (np. sięgające 3 m wysokości łodygi papirusu, olbrzymie nenufary, wysokie do 4 m trzciny), pełną ptactwa i dzikiej zwierzyny. Osuszenie jeziora i okolicznych bagien przyniosło wprawdzie 15 tys. hektarów nowej, bardzo urodzajnej ziemi uprawnej i uwolniło cały region od plagi malarii, lecz naruszyło zarazem równowagę ekologiczną, stawiając w obliczu zagłady wiele unikatowych gatunków roślin i zwierząt. Aby jej zapobiec, odtworzono jezioro *el-Hule*, lecz dziś jest ono znacznie mniejsze (jedynie ok. 1 km² powierzchni i 1 m głębokości – zob. H.O. THOMPSON, „Jordan River”, s. 955).

⁵² Np. Arculf (VII w.), św. Willibald (ok. 700–ok. 787).

⁵³ Np. Saewulf (pielgrzymował do Ziemi Świętej w latach 1102–1103), Fetellus (ok. 1130), Beniamin z Tudeli (podróżnik żydowski, ok. 1170), Jean de Joinville (uczestnik siódmej krucjaty (1248–1254)).

⁵⁴ Zob. przyp. 47.

miałe jest, że od tego typu poglądu, opartego raczej na przesłankach językowo-legendarnych niż na rzetelnym rozeznaniu i danych topograficznych, trudno wymagać naukowej precyzji, do której dąży się współcześnie.

Tym bardziej więc może intrygować i dziwić rozbieżność dostępnych dziś opracowań i monografii co do liczby głównych źródeł, z których Jordan faktycznie czerpie swój początek. Niektóre z nich podają trzy⁵⁵ takie źródła, inne zaś wymieniają ich cztery⁵⁶.

Dla wyjaśnienia możliwych przyczyn owej rozbieżności zechcemy wyruszyć szlakiem wszystkich wymienianych w odnośnej literaturze źródeł Jordanu, przemierzając się ze wschodu na zachód po mapie górnej Galilei.

Nahr Banias

Poczynając już od starożytności, wszyscy autorzy zgodnym chórem jako źródło Jordanu wskazują Banias (Paneas). Jest ono najbardziej znane, ponieważ, po pierwsze – jest łatwo dostępne, a po drugie – co najmniej od III/II w. przed Chr. było związane z kultem bożka Pana i grotą, w której oddawano mu cześć. Opowiadając swe *Dawne dzieje Izraela*, Józef Flawiusz pisze, że źródła rzeki Jordan wypływają spod przepięknej groty (σπήλαιον περικαλλές (*spēlaion perikallés*)), znajdującej się w pobliżu miejsca zwanego *Panejon*, które określa jako „sławne” (ἐπιστημότατον τὸν τόπον (*epistēmōtaton ton topon*))⁵⁷. Źródło i powstająca z niego rzeka Banias (*Nahr Banias*), która podobnie jak i cała okolica wywodzi swą nazwę od starożytnej nazwy greckiej *Paneas* (*Panias*) i jest jej arabską wersją, pośród wszystkich źródeł Jordanu sięga najdalej na wschód. Długość samodzielnego biegu rzeki (do połączenia się z *Nahr Leddan*) wynosi ok. 9 km, a jej początek znajduje się na wysokości 329 m n.p.m., w szczelinie skalnej u podnóża masywu Hermonu, nieco poniżej słynnej groty, służącej niegdyś kultowi bożka Pana⁵⁸.

⁵⁵ Zob. np. S. JANKOWSKI, *Geografia biblijna*, Warszawa 2007, s. 51 (Jako jedno ze źródeł autor wymienia „Litanni”, myląc je przypuszczalnie z Leddan. Rzeka Litani (*Nahr el-Litani*), choć także wypływa z Hermonu, skręca następnie na zachód i uchodzi do Morza Śródziemnego – zob. np. N. GLUECK, *The River Jordan*, Philadelphia 1946, s. 30; H.O. THOMPSON, „Jordan River”, s. 955 z mapą na s. 956); M. ARNDT, „Jordan”, s. 77; F. RIENECKER, G. MAIER, „Cezarea Filipowa”, w: *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, s. 112; także: J.F. WILSON, *Caesarea*, wydaje się opowiadać za tym poglądem, jak wynika z mapki na s. 5.

⁵⁶ Zob. np. G.A. SMITH, *Historical Geography*, s. 472; N. GLUECK, *River Jordan*, s. 17–30; E.M. BLAIKLOCK, „Caesarea Philippi”, w: *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, Grand Rapids 1982, I, s. 682–683; H.O. THOMPSON, „Jordan River”, s. 955; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Edycja Świętego Pawła), Częstochowa 2008, s. 2740 (słownik).

⁵⁷ XV,10,3.

⁵⁸ W starożytności rzeka wypływała, wg świadectwa JÓZEFA FLAWIUSZA (*Dawne dzieje Izraela* XV,10,3), z wnętrza groty – zob. też J. MURPHY-O’CONNOR, *The Holy*

Nahr Leddan

Wyruszając na zachód od źródeł *Nahr Baniās*, po ok. 40 minutach marszu potrzebnych do przebycia mniej więcej 3,5 km drogi w opadającym terenie doliny u stóp Hermonu, w miejscu nazywanym *Ain Leddan* dociera się do źródeł *Nahr Leddan*, położonych na wysokości 157 m n.p.m., w pobliżu *Tell el-Qadi*, identyfikowanego jako biblijne Dan⁵⁹. Rzeka ta jest najkrótsza spośród wszystkich tworzących Jordan (po ok. 6,5 km swego biegu łączy się z *Nahr Baniās*), lecz dostarcza mu największą ilość wody⁶⁰.

Nahr Hasbani

Nieco dalej na zachód i na północ od *Nahr Leddan* płynie *Nahr Hasbani*. Choć niesie ze sobą znacznie mniej wody niż każda z obu rzek wymienionych wyżej, to z niemal czterdziestoma kilometrami swego biegu jest zdecydowanie najdłuższa spośród wszystkich czterech tworzących Jordan i usytuowana z nim w jednej linii, co – gdy patrzymy na mapę – sprawia wrażenie, jakby to właśnie ona nadawała mu kierunek. Jej źródła znajdują się w dolnej części zachodniego stoku Hermonu, niedaleko Baal-Gad, na wysokości 563 m n.p.m.⁶¹ Płynąc na południe między Hermonem a górą Dahar, zbliża się na odległość ok. 7 km do rzeki Leontes (*Nahr Litani*) i biegnie z nią na znacznym odcinku równolegle, zanim ta ostatnia nie skręci na zachód, by ujść do Morza Śródziemnego⁶².

Nahr Bareighit

Najbardziej wysunięte na zachód źródło Jordanu stanowi niewielki górski strumień *Nahr Bareighit*, który zaczyna swój bieg na wysokości 503 m n.p.m., w pagórkowatym, pokrytym łąkami terenie krótkiej doliny przy *Merj (Marj) 'Ayun*⁶³, by następnie, opadając dzikim wąwozem, ruszyć na południe i połą-

Land. An Archaeological Guide from Earliest Times to 1700, Oxford 1992, s. 183, który twierdzi, że wydajność źródła wynosi aż 20 m³ wody na sekundę.

⁵⁹ Zob. H.O. THOMPSON, „Jordan River”, s. 955. Słowo arabskie *qadi*, podobnie jak hebrajskie *dan*, oznacza ‘sędzia’. Przed zajęciem Kanaanu przez Izraelitów Dan nosiło nazwę Lajisz (Sdz 18,29).

⁶⁰ Zob. N. GLUECK, *River Jordan*, s. 29.

⁶¹ Zob. G.A. SMITH, *Historical Geography*, s. 472; N. GLUECK, *River Jordan*, s. 30; M. ARNDT, „Jordan”, s. 77.

⁶² Zob. N. GLUECK, *River Jordan*, s. 30.

⁶³ Druga część tej nazwy najwyraźniej pochodzi od starożytnego biblijnego określenia tego miejsca jako *Ijjon* (1 Krl 15,20 (יִיְוֹן)) – zob. tamże, s. 30. Miejsce źródła *Nahr Ba-*

czyć się z *Nahr Hasbani* ponad kilometr powyżej tego miejsca, w którym ten ostatni dołącza do fuzji między *Nahr Leddan* i *Nahr Baniyas*⁶⁴. Choć najmniejszy ze wszystkich rzek tworzących Jordan, *Nahr Bareighit* jest niezwykle malowniczy. Zachwycić potrafią zwłaszcza jego niemal 20-metrowe wodospady, huczące wśród stromych skał koło et-Tannur⁶⁵.

* * *

Z naszej wyprawy szlakiem źródeł Jordanu wynika, że do jego powstania przyczyniają się i składają nań u jego początku cztery rzeki⁶⁶. Tym niemniej wydaje się, że można w pewnym stopniu usprawiedliwić także opinię opowiadającą się za trzema głównymi źródłami Jordanu. Zakładając mianowicie, że jej rzecznicy traktują czwarte z nich (*Nahr Bareighit*) jedynie jako mały, a zatem pomijalny dopływ jednej z trzech rzek (*Nahr Hasbani*) tworzących Jordan albo też uważają je za równie pomijalny strumień, kończący swój bieg w moczarach *el-Hule*⁶⁷.

Dolny Jordan

Pozostawiwszy za sobą na północy Jezioro Galilejskie⁶⁸, na swej drodze dalszego zstępowania ku Morzu Martwemu Jordan wpływa teraz do wijącej się jak wstęga w kierunku południowym doliny, którą Arabowie

reighit jest tylko nieznacznie odseparowane od biegnącej w pobliżu doliny *Nahr Litani* – zob. G.A. SMITH, *Historical Geography*, s. 472.

⁶⁴ Zob. N. GLUECK, *River Jordan*, s. 30. Według niektórych map *Nahr Bareighit* wpływa do mokradeł Jeziora *el-Hule* nie łącząc się z *Nahr Hasbani* – zob. H.O. THOMPSON, „Jordan River”, s. 955.

⁶⁵ Zob. np. zdjęcia w N. GLUECK, *River Jordan*, s. 27–28.

⁶⁶ Interesującą, choć oczywiście na wskroś symboliczną, analogię dostrzec tu można w czterech rzekach, którym, według opisu Rdz 2,10-14, dawała początek rzeka wypływająca z Edenu.

⁶⁷ Dodajmy jeszcze tylko, iż motywem powyższych rozważań wcale nie jest „kruszenie kopii” w zmaganiach o ustalenie absolutnej (bezwzględnej) liczby wszystkich źródeł Jordanu, bo ta jest po prostu nieznaną: „wiecznie” topniejące śniegi Hermonu stanowią dodatkowe, nieustanne i wspólne źródło dla niemożliwej do dokładnego określenia liczby zdrojów bijących z jego masywu, które następnie tworzą równie trudno policzalne strumyczki i strumienie.

⁶⁸ Ze względu na swe okazałe, jak na warunki palestyńskie, rozmiary (21 km długości, do 12 km szerokości, ok. 144 km² powierzchni) czasami jest ono określane (także w ST i NT) jako morze. Inne jego nazwy to jezioro Genezaret, Jezioro Tyberiadzkie, Kinneret. Jest to najniżej położony akwen słodkowodny świata (ok. 212 m p.p.m.).

nazywają *el-Ghôr* ('rów, rozpadlina, depresja')⁶⁹. Podczas gdy odległość od południowego krańca jeziora Genezaret do północnego skraju Morza Martwego wynosi w linii prostej ok. 105 km, długość koryta Jordanu na tym odcinku, za sprawą niezliczonych zakrętów i meandrycznych serpentyn, sięga 320 km.

Szerokość *el-Ghôr* waha się od 4,5 do 22,5 km, ten ostatni wymiar osiągając na wysokości Jerycha, gdzie przybiera formę małej równiny. Drugą równinę, o połowę węższą, tworzy na wysokości miasta Bet Szean (Scytopolis). Na pozostałej długości swego biegu przyjmuje średnią szerokość ok. 5 km.

Na dnie tej przestronnej doliny, swymi licznymi zakolami Jordan wyźłobił sobie, układające się czasem w malownicze esy-floresy, węższe i głębsze łożysko nazywane *ez-Zôr* ('gąszcz, gęstwina, zarośla')⁷⁰. Jego brzegi, utworzone przeważnie z białego margla, znaczone są podwójną wstęgą bujnej zieleni, pośrodku której połyskuje życiodajny dla niej nurt rzeki. Łožysko to osiąga od 200 m do 1,5 km szerokości i jest położone od ok. 7 do 40 m poniżej doliny, pośród której przebiega i którą w różnych miejscach żłobi na taką właśnie głębokość⁷¹. Komuś patrzącemu z odpowiedniej odległości i wysokości, np. ze wzgórz wznoszących się od wschodu i zachodu nad rowem Jordanu, *ez-Zôr* jawić się może niczym olbrzymi, zielony wąż, który pośród popielato-szarej, pustynnej doliny wiję się niezliczonymi serpentynami od Jeziora Galilejskiego do Morza Martwego⁷².

„Wąż” ten jest obficie nawadniany: w środkowej części nieustannie ożywiający go szerokim na ok. 27-30 m⁷³ nurtem Jordanu, natomiast na obrze-

⁶⁹ Pomimo tego, że w znacznej części dolina ta charakteryzuje się dość żyzną glebą, to jednak wiele czynników (m.in. wysoka temperatura, położenie w dużej depresji, brak opadów, miejscami kwaśny, w innych miejscach z kolei słony skład podłoża) nadaje dolinie charakter i wygląd pustynny, odzwierciedlony w ST przez nazwę עֲרָבָה ('*arābā*) – 'pustkowie, pustynia' (Pwt 1,7; Joz 11,2.16; 2 Sm 2,29; 4,7), zwłaszcza w odniesieniu do południowej części doliny w okolicach Jerycha (Pwt 11,30; Jr 39,5; 52,8). Także NT określa teren działalności Jana Chrzciciela nad Jordanem słowem ἔρημος (*érēmos*) – 'pustynia, pustkowie' (Mk 1,4; Mt 3,1 (tekst paralelny wobec Mk 1,4) mówi o Pustyni Judzkiej (ἔρημος τῆς Ἰουδαίας – *érēmos tēs Ioudaias*). Także tekst Iz 40,3, do którego odwołują się wszyscy czterej ewangelisti, relacjonując działalność Jana Chrzciciela, zawiera termin עֲרָבָה ('*arābā*).

⁷⁰ Zob. H. STRĄKOWSKI, „Jordan”, w: E. Dąbrowski (red.), *Podręczna encyklopedia biblijna*, Poznań 1959, I, s. 599–600; H.O. THOMPSON, „Jordan, Jungle of”, w: *Anchor Bible Dictionary*, III, s. 960–961.

⁷¹ Zob. H.O. THOMPSON, „Jordan, Jungle of”, s. 960. G.A. SMITH, *Historical Geography*, s. 484 mówi o głębokości 45-60 m.

⁷² Zob. G.A. SMITH, *Historical Geography*, s. 482–484.

⁷³ Zob. tamże, s. 486.

zach jego regularnymi, dorocznymi wezbraniami podczas zniw (Joz 3,15; 4,18; Syr 24,26)⁷⁴, a gorący klimat sprawia, że krzewi się tam wybujała, tropikalna roślinność, pełna ptactwa i dzikich zwierząt.

W ST gęstwina ta, nazywana *גֵּ'וֹן הַיַּרְדֵּן* (*gē'ôn hajjardēn*) – dosł. ‘duma (majestat) Jordanu’⁷⁵, występuje jako symbol miejsca niebezpiecznego i pełnego zagrożeń – zwłaszcza za sprawą zamieszkujących ją dzikich zwierząt⁷⁶, łącznie z lwami (Jr 49,19; 50,44; Zach 11,3): „Jeżeli tylko w spokojnym kraju czujesz się bezpiecznym, co będziesz robić w bujnej gęstwinie Jordanu?” (Jr 12,5).

Jednakże pyszna ozdoba dżungli, w którą przyodziewa się dolny Jordan, stopniowo rzednie, gdy osiąga on szeroką równinę na wysokości Jerycha, by w pewnej odległości od ujścia zaniknąć niemal zupełnie. Powodem tego jest zwiększająca się zawartość soli i innych toksycznych dla wszelkiej roślinności pierwiastków i związków chemicznych w glebie⁷⁷. W efekcie Jordan tu i ówdzie zupełnie odsłania swoje brzegi, otwierając swobodny dostęp do płynącej spokojnym nurtem wody.

W ten sposób, u kresu swego biegu największa rzeka Palestyny odkrywa leżące gdzieś tutaj miejsce, w którym za sprawą chrztu Janowego swój początek znalazła zbawcza misja Jezusa. Misja realizowana przez Niego podczas przemierzania drogi wiodącej poprzez liczne krainy Ziemi Świętej, a w końcu prowadzącej Go, dla ukoronowania Jego posłannictwa, do Miasta Świętego – Jerozolimy. Drogi, na której punktem zwrotnym stały się „okolice Cezarei Filipowej” (Mt 16,13), położone u stóp Hermonu i u źródeł Jordanu.

⁷⁴ Szerokość, jaką osiąga *ez-Zôr*, uwarunkowana jest właśnie tym rokrocznym, kwietniowym przybieraniem Jordanu, który niesie ze sobą żyzny muł i powoduje powstawanie bujnej roślinności – zob. tamże, s. 485.

⁷⁵ Takie właśnie wyrażenie, użyte dla określenia bujnego zielonego gąszczu, porastającego brzegi Jordanu pośród jego pustynnej doliny, zakorzenia się w mentalności semickiej, uwarunkowanej realiami środowiska geograficznego Bliskiego Wschodu, a podyktowane zostało najpewniej wrażeniem, jakie budzić może widok tego bogactwa zieleni w kimś obserwującym je z pobliskich, nadjordańskich wzgórz – por. tamże, s. 485. Według wszelkiego prawdopodobieństwa sensem pojęcia *גֵּ'וֹן* (*gā'ôn*) w kontekście wspomnianego wyrażenia jest „dżungla” (zob. H.O. THOMPSON, „Jordan, Jungle of”, s. 961), i tak – lub podobnie – oddają je współczesne przekłady Pisma Świętego (np. *La Bible de Jérusalem* tłumaczy „les halliers” (‘krzaki, zarośla’), w przypisie natomiast dodaje odpowiednie szczegółowe wyjaśnienie).

⁷⁶ Należały do nich m. in. leopardy, niedźwiedzie, szakale, hieny, wilki – zob. H.O. THOMPSON, „Jordan, Jungle of”, s. 960.

⁷⁷ Zob. G.A. SMITH, *Historical Geography*, s. 486.

On the footprints of Jesus toward Caesarea Philippi (Mt 16:13; Mk 8:27) – at the foot of Mount Hermon and at the sources of the River Jordan

Summary

The historical nature of Christian revelation results in ascription of our salvation to specific coordinates in the dimensions of time and space. Besides the very popular idea of the history of salvation we can speak also about the geography of salvation as a subject closely related to and completing the history of salvation.

The article deals with the issue of the deep connection between the theological message of the (synoptic) gospels and the geographic environment of the life and mission of Jesus. It focuses on the special point, placed by the evangelists Mark and Matthew on the “map of salvation” – Caesarea Philippi. The scene of dialogue between Jesus and His disciples at that place (Mk 8:27-30; Mt 16:13-20) constitutes a turning-point in the way of Jesus and also in the composition of both gospels.

In the article, divided into two main parts, have been presented on the background of the biblical tradition of the Old and New Testament, respectively: Mount Hermon and the River Jordan, in relation to the theological role and function of Caesarea Philippi in Mt and Mk. In that way we have been attempted to appreciate and to “read” the Fifth Gospel, as often the Holy Land has been called.

Ks. ANDRZEJ JAROSIEWICZ*

SOTERIOLOGICZNE ZEŚRODKOWANIE W PROTOLOGII PIERRE TEILHARDA DE CHARDIN

Wstęp

W czasach nam współczesnych coraz częściej dochodzimy do wniosku, że człowiek jest wielką tajemnicą dla siebie samego i dla świata, w którym żyje¹. Tajemniczość człowieka potrafi przekraczać nawet jego możliwości poznawcze, bo stanowi odbicie tajemnicy Boga, który w ludzkiej strukturze pozostawił ślad biblijnego obrazu i podobieństwa do siebie jako Stwórcy². Jednak dzięki tej fundamentalnej prawdzie o człowieku potrafimy dziś dojść do rozpoznania wielkiego paradoksu wiary, w świetle którego docieramy do porażającej nas prawdy, ujętej przez św. Pawła w zwięzłym sformułowaniu: „Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją, aby objawić Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił poganom [...]” (Ga 1,15-16). W świetle tego Pawłowego ujęcia jaśniejszy staje się ten wielki paradoks, iż z miłości do człowieka spodobało się Bogu dokonać wcielenia swojego jedyne Syna, aby w Nim dokonała się największa tajemnica zbawienia człowieka³. Dlatego Jan Paweł II w programowej dla swojego pontyfikatu encyklice *Redemptor hominis* napisał, że człowiek „pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chry-

* Ks. dr Andrzej Jarosiewicz, Papiński Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ R.E. ROGOWSKI, *Teodrama*, Opole 1992, s. 310–311.

² A. GANOCZY, *Nauka o stworzeniu – Podręcznik teologii dogmatycznej w jedenastu traktatach*, Kraków 1999, s. 19.

³ B. FERDEK, *Jezus Chrystus – sens wszystkich sensów*, „Perspectiva” 2004 nr 2, s. 67–78.

stus-Odkupiciel, jak to już zostało powiedziane, «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi». To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo” (nr 10).

W świetle tak zorientowanej nauki o człowieku i świecie, w którym żyje, wielu teologów i filozofów poszukiwało odpowiedzi na nurtujące ich pytania, dotyczące przyczyny, celowości stworzenia rodzaju ludzkiego oraz metodyki czytania boskiego objawienia, które wyraża nam to, co z miłości uczynił dla nas wszystkich Bóg⁴. Jedną z takich odpowiedzi przedkłada nam aktualna myśl teologiczna ojca Pierre Teilharda de Chardin, który w „niezwykły sposób” czyta boską wizję świata i człowieka⁵, ciągle podpowiadając swoją metodykę. Najistotniejszą promocją tej wizji był fakt, że skorzystali z niej ojcowie Soboru Watykańskiego II, szczególnie pod kątem rewaloryzacji wizji świata stworzonego i odwagi myśli chrześcijańskiej. Teilhard de Chardin potrafił znaleźć miejsce na ingerencję stwórczą Boga na drodze antropogenezy, w odróżnieniu od propagowanych – także i w naszej współczesności – ujęć antykreacyjnych⁶.

1. Soteriologiczna Omega

Proporcjonalnie do rozwoju wiedzy człowieka na temat otaczającego go świata rozwijało się w teologii pojęcie Boga i Jego stwórczego działania⁷. W kontekście tak postrzeganej protologii, nauki o początkach świata i człowieka, ewoluowała także wizja Boga, świata i korony wszystkich stworzeń, jaką jest człowiek. „Wielu teologów wyciągając lekcje z przykrych doświadczeń historii, głosi pogląd, że w dociekaniach teologicznych nie należy wiązać się z żadnym obrazem świata. Jest to tylko pozornie słuszna strategia. Obrazu świata nie da się uniknąć, ponieważ nie myśli się w pustce, lecz zawsze w jakimś środowisku kulturowym, a każde środowisko kulturowe jest przeniknięte pewnym obrazem świata. Jeżeli teolog nie będzie miał obrazu świata, jakim się posługuje, pod świadomą kontrolą, to prawie na pewno posłuży się – nieświadomie – obrazem już zdezaktualizowanym”⁸.

Dane dotyczące stworzenia świata od wieków czerpiemy z dwóch podstawowych źródeł wzajemnie się uzupełniających, a mianowicie z nauk, zwłaszcza przyrodniczych, oraz z wiary, która jest nieodzowna, by odczytać orędzie zawarte w objawieniu i Tradycji⁹. Z tego punktu widzenia dostrzegamy, jak

⁴ P. JASKÓŁA, *Stwórcze dzieło Boga*, Opole 2002, s. 21.

⁵ A. POLKOWSKI, *Świadectwo Teilharda*, Warszawa 1974, s. 269–287.

⁶ Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 434.

⁷ M. KOWALCZYK, *Traktat o stworzeniu*, Warszawa 2007, s. 67.

⁸ M. HELLER, *Sens życia i sens wszechświata*, Tarnów 2002, s. 149.

⁹ A. ANDERWALD, *Teologia a nauki przyrodnicze*, Opole 1998, s. 65.

ważnymi dla nas w budowaniu kosmogenezy są dwa biblijne opisy stworzenia zawarte w Księdze Rodzaju. Dzisiejsza wiedza biblijna każe odczytywać je w świetle wielkiej historii Izraela oraz w konfrontacji z innymi tekstami biblijnymi, jak chociażby Psalmem 136, Deutero-Izajaszem (40-55), Trito-Izajaszem (60 nn)¹⁰. Kosmogonie biblijne pozwalają nam odczytać zasadnicze informacje dotyczące Boga Stworzyciela oraz Jego dzieła stwórczego. Transcendentny Bóg istnieje bez granic i wszystko jest od Niego zależne oraz od Niego czerpie swe miejsce we wszechświecie. Dokonał dzieła stwórczego bez żadnej pomocy i istniejącej wcześniej materii, co wyraża Jego wszechmoc, rozumność i dobroć¹¹. Te ważne przesłanki kreatologiczne można znaleźć w bogatej literaturze mądrościowej, a szczególnie w Ps, Mdr i Syr. To w tych szczególnych kosmogoniach można zauważyć, jak Mądrość, która ma przymioty transcendentne, uczestniczy w stwórczym dziele Boga i trwa później w świecie.

Obecna proktologia, wsparta na tezach św. Augustyna, św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu, wskazuje na konieczność reinterpretacji dzieła stworzenia w świetle Nowego Przymierza¹². Jezus Chrystus, Wcielone Słowo Boga, „przez które wszystko się stało, Ono, które stało się ciałem i zamieszkało na ziemi, wkroczyło w historię świata jako doskonały Człowiek, przyjmując ją w Siebie, streszczając i tworząc na nowo” (KDK, 38). Te znamienne słowa soborowego nauczania są na tyle uniwersalne, że godzą w swojej treści modele i teorie o początkach świata doby przedsoborowej i posoborowej. Teorie Alberta Einsteina († 1955), Aleksandra Friedmana († 1925), Georges’a Lemaitre’a († 1966), Edwina Hubble’a († 1953), Arno Penziasa i Roberta W. Wilsona zgadzają się z tezami współczesnej protologii co do konkretnego umiejscowienia początków świata oraz dynamicznego trwania wszechrzeczy¹³. Nauki przyrodnicze nie potrafią dziś jednak wskazać, gdzie leży praprzyczyna impulsu, który dał początek stwórczemu dziełu. I w tym momencie przychodzi z pomocą teologia, która świadczy o pozafizycznym początku stworzenia. A tak pojmowane początki wszechświata wskazują na Boga jako Stwórcę i boskie Źródło wszechrzeczy. Przy tak ujmowanej pozafizycznej podpowiedzi musimy jednak unikać postrzegania Boga w kategoriach hipotezy, bo popełnilibyśmy błąd teologiczny. „Stwierdzenie, że Bóg stworzył Wszechświat, ma dziś znacznie bogatszą treść niż kiedyś. W miarę upływu czasu nauka dostarcza coraz dokładniejszych opisów prawdopodobnego przebiegu procesu formowania się Ziemi”¹⁴. Współczesne zdobycze nauki o początkach świata i człowieka łączą sposoby funkcjonowania dzieła stworzenia z danymi wpływającymi z pozafizycznych źródeł, z objawieniem judeochrześcijańskim na czele¹⁵.

¹⁰ Z. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, s. 39.

¹¹ W. GRANAT, *Bóg stwórca*, Lublin 1961, s. 44.

¹² A. SIEMIENIEWSKI, *Stwórca i ewolucja stworzenia*, Warszawa 2011, s. 111.

¹³ Z. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, s. 151–154.

¹⁴ M. HELLER, *Stworzenie świata według współczesnej kosmologii*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, Tarnów 1998, s. 190–191.

¹⁵ H.A. GARON, *Mistyka kosmosu*, przeł. I. Nowicka, Kraków 2010, s. 292.

Teilhard de Chardin jest jednym z najwybitniejszych twórców transformizmu, który w myśl podkreślonej wyżej zasady nie ograniczał się jedynie do źródeł czysto fizycznych lub biologicznych. W swojej protologii podjął się zadania, które polegało na ujęciu kosmogenezy w świetle transformizmu biologicznego oraz danych objawienia¹⁶. Wizja ta polega na rozszerzeniu tezy o ewolucji na całą rzeczywistość, której momentem centralnym – zgodnie z grecką teologią ojców Kościoła – jest historia zbawienia dokonująca się w Jezusie Chrystusie. Nowatorskość tego ujęcia polega właśnie na tym, iż celowo przesunął on dane ewolucjonizmu biologicznego na drugi plan, eksponując na pierwszym miejscu historię zbawienia ześrodkowaną w Jezusie Chrystusie¹⁷. Stąd kosmogenezę można przedstawić w postaci spirali, której poszczególne kręgi zbliżają ku centrum, określone przez Teilharda de Chardin jako punkt Omega. Wszystkie okręgi tej spirali są ze sobą ściśle związane i stanowią kolejne etapy historycznego rozwoju kosmogenezy. Zaznaczyć należy, że przejście do następnego etapu dokonuje się w sposób skokowy. Zachodzi dopiero, gdy nagromadzi się odpowiednia ilość układów nowego rzędu, umożliwiających wejście w stan krytyczny. Na takim fundamencie rodzi się kolejny układ wyższego rzędu. I tak wśród tych momentów stwórczych – krytycznych, wyzwających kolejne układy wyższego rzędu, Teilhard de Chardin wylicza: kosmogenezę, geogenezę, biogenezę, psychogenezę, antropogenezę, noogenezę i w samym centrum tej wielkiej spirali układów chrystogenezę¹⁸. W takim ujęciu początek kosmosu widzi w stanie cząsteczkowym, który zostaje przekształcony w materię, następnie w kolejne, bardziej rozbudowane układy, a w konsekwencji w życie i myśl, które to koncentrują historię wszechświata w kierunku punktu centralnego. „W tym długim łańcuchu nie ma ani jednego ogniwa, które – jak na to wskazują solidne dowody doświadczalne – nie byłoby złożone z jądra i elektronów. To fundamentalne odkrycie, że wszystkie ciała powstały na drodze organizacji z jednego i tego samego pierwotnego typu cząsteczkowego, rzuca blask światła na dzieje wszechświata. Od samego początku materia poddaje się na swój sposób wielkiemu prawu biologicznemu – prawu kompleksyfikacji”¹⁹. W modelu swojej kosmogenezy Teilhard de Chardin określił tę pramaterię terminem tworzywa wszechświata, która rozszczepiana na elementy najbardziej podstawowe ukazuje nam strukturę jedności. „Im bardziej sztucznymi sposobami rozszczepiamy i rozproszkujemy materię, tym bardziej okazuje nam swą fundamentalną jedność”²⁰. W tym specyficznym „tworzywie” wszechświata widzi on strukturę, na którą składa się strona fizyczna, zewnętrzna oraz strona wewnętrzna, energetyczna, ujmowana jako świadomość. Przy

¹⁶ J. BUXAKOWSKI, *Stwórca i stworzenie*, Pelplin 1998, s. 64–65.

¹⁷ B.G. BŁOCH, *Fenomenologiczne ujęcie antropogenezy u Teilharda de Chardin*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, VII (1974), s. 207.

¹⁸ Cz.S. BARTNIK, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, Lublin 2003, s. 16.

¹⁹ P.T. DE CHARDIN, *Fenomen człowieka*, przeł. K. Waloszczyk, t. 4, Warszawa 1993, s. 26–27.

²⁰ Tamże, s. 21.

czym zaznacza, że im bardziej w podstawowej cząsteczce rozwinięta jest świadomość, tym bardziej wpływa to na złożoność. Zdaniem teologa cała materia jest żywa i złożona z cząsteczek. Chcąc określić strukturę tych, które są zbyt małe, aby zauważyć w nich ślady życia lub energetycznej świadomości, Teilhard de Chardin używa terminu „przedżycie”, który stosuje do nazewnictwa etapu poprzedzającego zaistnienie życia we wszechświecie²¹. Prócz jedności zamaniestwowanej w cząsteczkach wszechświata przez stronę zewnętrzną i wewnętrzną, widzi czynnik jednoczący oba elementy, który nazywa energią. To właśnie energia umożliwia zaistnienie interakcji pomiędzy atomami materii, która jest podstawą dokonujących się przeobrażeń²². Dlatego dla dzisiejszych badań nad stworzeniem świata energia jawi się jako najpierwotniejsza postać kosmicznego tworzywa. Teilhard de Chardin wyobraża sobie ten prabudulec jako pierwotny jednorodny strumień dający początek wszechrzeczy²³. Tak postrzegana przez niego energia działa w świecie jako siła tangencjalna, wiążąca dany element z pozostałymi we wszechświecie, oraz siła radialna, dynamicznie pociągająca element naprzód, w kierunku stanów o coraz większym stopniu złożoności i ześrodkowania²⁴. Teilhard de Chardin widzi w akcie stwórczym Ziemi pewnego rodzaju odprysk materii od powierzchni Słońca, która to umiejscowiona w określonym punkcie kosmosu stworzyła idealne warunki do jego rozwoju. Dokonuje się on poprzez syntezę związków chemicznych wchodzących w skład planety, a zmierzających ku krystalizacji i polimeryzacji w miejscu pomiędzy stratosferą a barysferą, czyli w litosferze, hydrosferze oraz atmosferze. „Sama młoda Ziemia jest w swym całokształcie, dzięki początkowemu składowi chemicznemu, niewiarygodnie złożonym zarodkiem, którego poszukujemy. Ośmielę się powiedzieć, że przedżycie było jej wrodzone, i to w określonym rozmiarze”²⁵. Rozwój i komplikacja cząsteczek sprawiły, że uzewnętrzniła się ich energetyczna świadomość, która była coraz silniejsza i proporcjonalna do komplikacji chemicznej²⁶. Jednak najważniejsze przeobrażenia – zdaniem Teilharda de Chardin – dokonały się w warstwie zwanej biosferą. To w tej warstwie dostrzega on ukształtowanie się wewnętrznego oblicza Ziemi, będącego wynikiem procesu polimeryzacji. I to w tym właśnie „miejscu” ukonkretnia miejsce powstania organizmów żywych, będących wynikiem biogenezy²⁷. W tym procesie postrzega także przejście od stanu przedżycia do życia na Ziemi, dokonujące się w energetycznym, wewnętrznym obliczu planety. Przekroczenie progu życia można wyróżnić na dwóch poziomach: zewnętrznym (materialnym), czyli komórkowym, oraz wewnętrznym,

²¹ Tamże, s. 34.

²² S.J. GÓRA, *Spotkanie z Teilhardem de Chardin*, „Znak” 1970 nr 70, s. 449.

²³ P.T. DE CHARDIN, *Fenomen człowieka*, s. 22.

²⁴ T. RYLSKA, *Kierunkowość ewolucji kosmicznej w ujęciu o. Pierre Teilharda de Chardin*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1969 nr 1, s. 47.

²⁵ P.T. DE CHARDIN, *Fenomen człowieka*, s. 48.

²⁶ S.J. GÓRA, *Spotkanie z Teilhardem de Chardin*, s. 451.

²⁷ Tamże, s. 451.

radialnym, energetycznym. Według koncepcji Teilharda de Chardin świat minerałów i świat organizmów żywych są od siebie zupełnie odmienne, jednak w skali mikroskopijnej stanowią jedną masę wywodzącą się z tworzywa wszechświata²⁸. Patrząc na życie z tego punktu widzenia, zauważamy, że jego załączki obecne są już w postaci ziarnistej, mikroskopijnej i niezliczonej, u samych początków Ziemi, która ulegając metamorfozie, dawała początek nowym formom życia²⁹. Fenomen życia mógł zaistnieć w określonym, sprzyjającym momencie kosmogenezy, na skutek którego powstało dogodne środowisko zwane biosferą. O wielkiej pluralizacji czy wręcz ekspansji życia zdecydowały czynniki, wśród których wyliczyć można: reprodukcję (zwiększającą ilość komórek poprzez podział lub w przypadku bardziej złożonych organizmów poprzez rozmnażanie płciowe) i addywność (będącą wyrazem zróżnicowania lub specjalizacji poszczególnych osobników)³⁰. Wszystkie wymienione przemiany dokonujące się w świecie wymagają stałego oddziaływania czynnika istniejącego poza nim, sprawiającego, że zapoczątkowana droga kosmogenezy coraz pełniej realizuje się we wzrastającym poziomie złożoności, a przez to i jedności. Dlatego Teilhard de Chardin twierdzi, że trwający proces ewolucji kosmicznej zmierza do punktu Omega, który będzie jej ostatecznym celem³¹.

Teolog uczy, że źródła spójności świata prowadzą do syntezy jego poszczególnych elementów. To na tej płaszczyźnie dopatruje się warstw cielesnej i duchowej, które pozostają w relacji. Duch wznosi materię ku wyższemu poziomowi energetycznej świadomości, natomiast sama materia stanowi przedmiot jego oddziaływania³². Ten powtarzający się proces nazywa jednoczącym działaniem stwórczym, będącym bezsprzecznie drogą wiodącą ku zjednoczeniu z Bogiem. W myśl tej jednoczącej koncepcji materia i duch stanowią dwa bieguny tej samej rzeczywistości i pluralizacji, zmierzającej po stronie materii do zła, a po stronie ducha ku pozytywnemu jednoczeniu się, którego celem jest najwyższe dobro – cel wszystkich stworzeń³³. Im bliżej punktu Omega znajduje się stworzenie, tym większa intensywność zjednoczenia w jego strukturze i przewaga ducha nad materią. Im dalej stworzenie od punktu Omega, tym większy stopień nieuporządkowania i dominacji materii. Efektem jednoczącego działania stwórczego Boga była i jest ewolucja, czyli ciągłe stawanie się rzeczywistości, w której Stworzyciel działa na sposób transcendentny i immanentny³⁴. Możemy zatem zauważyć, iż teilhardowskie spojrzenie na trwający proces

²⁸ K. KŁÓSAK, *O właściwą interpretację i krytykę dzieła ks. Teilharda de Chardin*, „Znak” 1960 nr 6, s. 828.

²⁹ S.J. GÓRA, *Spotkanie z Teilhardem de Chardin*, s. 454.

³⁰ P.T. DE CHARDIN, *Fenomen człowieka*, s. 76–78.

³¹ L. WCIÓRKA, *Stworzenie a ewolucja w ujęciu Teilharda de Chardin*, „Katecheta” 1970 nr 2, s. 56.

³² P.T. DE CHARDIN, *Człowiek i inne pisma*, przeł. J. i G. Fedorowscy, W. Sukienicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, s. 120–121.

³³ Tamże, s. 116.

³⁴ A. ANDERWALD, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 124.

ewolucji wszechświata układa się w spiralę kręgów, stanowiących określoną całość i prowadzących do określonego celu, nazywanego punktem Omega³⁵. Aby jasno zidentyfikować punkt celowy wszechświata, powołuje się na słowa św. Pawła z Listu do Kolosan, będące jednocześnie jednym z najpiękniejszych nowotestamentowych hymnów chrystologicznych:

On jest obrazem Boga niewidzialnego –
Pierworodnym wobec każdego stworzenia,
bo w Nim zostało wszystko stworzone:
i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi,
byty widzialne i niewidzialne,
czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze.
Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone.
On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie.
I On jest Głową Ciała – Kościoła.
On jest Początkiem,
Pierworodnym spośród umarłych,
aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim.
Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia,
i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą:
przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach,
wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża... (Kol 1,15-20).

W świetle tego tekstu jasno dostrzegamy protologię św. Pawła, który z odważą twierdzi, iż bez Chrystusa – Omegi nie zaistniałoby jakiegokolwiek stworzenie. Kosmos jest w tej wizji szczególnym ciałem, w którym dokonuje się proces zjednoczenia na poziomie osobowym, cielesnym i psychicznym. W świetle jego nauki cały otaczający nas kosmos nieustannie zmierza ku swej pełni w wiecznym ruchu ku Bogu, który przyciąga swoje stworzenia³⁶. Dlatego wolno nam powiedzieć, że Chrystus oddziałuje na świat w sposób fizyczny, co widoczne jest we wprowadzeniu porządku i ładu we wszechświecie³⁷. Trwający dynamiczny proces ewolucji zmierza ku Bogu osobowemu, który jest rzeczywistym centrum, transcendentnym ogniskiem skupiającym w sobie stworzenie i wydobywającym ze stworzenia jedność z wielości³⁸. W świetle zasady jednoczącego stwórczego działania Boga wszechświat nieustannie dąży do swojego celu – jednoczącego celu Omega, którym jest Chrystus³⁹. Według tak określonego teilhardowskiego ewolucjonizmu stworzenie rozwija się od form niższych ku wyższym. To stwórcze działanie wznosi cały kosmos ku ostatecznej jedności w Bogu. Nie zacho-

³⁵ A. DUNAJSKI, *Fenomenologiczny aspekt antropogenezy w ujęciu Piotra Teilharda de Chardin*, „Studia Pelplińskie” 1975, s. 218.

³⁶ Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 424.

³⁷ P.T. DE CHARDIN, *Człowiek i inne pisma*, s. 129.

³⁸ Tamże, s. 119.

³⁹ P.T. DE CHARDIN, *Człowiek i inne pisma*, s. 126–127.

dzi to poprzez wpływ zewnętrznej siły, ale dzięki zbawczej ekonomii wybranej przez Boga dokonało się w tajemnicy wcielenia Bożego Syna, w którym to, co było transcendentne, objawiło się na sposób immanentny⁴⁰. Bóg wkraczający w swoim wcielonym Synu w historię wszechświata ukazał nam Chrystusa, który wychodzi od Boga ku światu i pozostaje w Bogu i w świecie. Będąc boskim centrum, Omega, przyciąga wszystko ku sobie zgodnie z tym, co zapowiedział w Ewangelii według św. Jana: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (12,32) oraz w Apokalipsie: „Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (22,13). Ten właśnie udokumentowany w Nowym Testamencie proces przyciągania do Chrystusa, ciężenia ku Chrystusowi jest w myśli Teilharda de Chardin ciągle trwającym ewolucyjnym procesem stwarzania, który swą kulminację będzie miał w idealnym zjednoczeniu wszystkich i wszystkiego w Chrystusie – Omedze. „Oddziaływanie Chrystusa Omegi przenika osnowę materii, kształtując całość dziejów Kosmosu. Wcielenie i Zmartwychwstanie nadają sens całej ewolucji”⁴¹. Proces udzielającego się w ten sposób w świecie Boga, który w stworzeniu, wcieleniu i odkupieniu najgłębiej udziela się w stworzeniu, Teilhard de Chardin określa filozoficznym mianem pleromy wiodącej stworzenie i wszechświat ku Omedze⁴². W Chrystusie kosmicznym całe stworzenie zmierza ku Ojcu, ku swojej ostatecznej pełni w Bogu⁴³. I dlatego w teologii chrześcijańskiej woli w Nim widzieć nie eschaton, stan ostateczny, finalny, transcendentny względem historii, ale Eschatos, Osobę eschatologiczną, będącą ostatecznym punktem zjednoczenia w Bogu, Kresem, Końcem, Finałem, Celem, Sensem w aspektach czasowym i ontycznym. Dlatego dla chrześcijan Bóg jest celem istnienia i ostateczną Pełnią⁴⁴. W świetle tak sprecyzowanej nauki, jakby na przekór klasycznej teologii początku, Teilhard de Chardin jawi się jako teolog misterium końca, bowiem całe stworzenie nie tyle jest, co staje się właściwym stworzeniem dopiero u swojego kresu, celu, dopiero w zjednoczeniu z Omega⁴⁵. Stąd tajemnica zjednoczenia i przenikania stworzenia przez Chrystusa ciągle i nieprzerwanie trwa od samych protologicznych początków, gdy historia Ziemi zjednoczyła się z historią Nieba, a historia materii z historią ducha⁴⁶. Obecność Chrystusa Pana w świecie i Jego zjednoczenie ze stworzeniem przybrało ostatecznie zupełnie nową postać przede wszystkim w misterium wcielenia oraz wydarzeń paschalnych⁴⁷.

⁴⁰ L. WCIÓRKA, *Filozofia i przyroda. Studia nad myślą Pierre Teilharda de Chardin*, Poznań 2002, s. 135.

⁴¹ J. ŻYCIŃSKI, *Poeta ewolucji*, w: M. HELLER, J. ŻYCIŃSKI, *Pasja wiedzy*, Kraków 2010, s. 140.

⁴² J. KULISZ, *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Warszawa 1986, s. 137.

⁴³ P.T. DE CHARDIN, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, przeł. M. Tazbir, Warszawa 1987, s. 148.

⁴⁴ Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 91.

⁴⁵ Tamże, s. 250–251.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ P. LISZKA, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, s. 135.

2. Boska antropogeneza

Pytania stawiane o pochodzenie człowieka są głęboko zakorzenione w całym akcie stwórczym Boga i z tego procesu wynikają. Stanowią przedmiot badań i poszukiwań nauk przyrodniczych i teologicznych. Pytania te nurtowały także wielkiego zwolennika teorii ewolucji, jakim był Karol Darwin⁴⁸. Obserwacje hodowlane doprowadziły go do wniosków, które rozciągnął na wszystkie gatunki organizmów żywych, z człowiekiem włącznie. Zauważył istniejący w przyrodzie dobór naturalny, który w hodowli zastępuje selekcja. W koncepcji Darwina człowiek nie ma jakiegś konkretnej misji czy też przyczyny istnienia. W jego rozumieniu ludzie są efektem przypadkowych mutacji, które w swej końcowej fazie jawią się jako dominujący gatunek zwierząt. W swoim dorobku naukowym postawił tezę i argumenty za ewolucją, które zawierały badania nad materiałem kopalnym szczątek, geografii występowania, koncepcji tzw. udomowienia zwierząt i przystosowania się roślin⁴⁹. Jego teoria zyskała sobie wielu zwolenników, którzy po dziś dzień nawet nie wiedzą, że ewolucjonizm darwinowski paradoksalnie „umocnił tradycyjny argument z projektu na rzecz istnienia Boga. Za Darwinem możemy powiedzieć, że Bóg nie stwarza rzeczy, lecz sprawia, że one same się stwarzają”⁵⁰.

Przeciwnym biegunem myśli o boskiej antropogenezie był i jest kracjonizm. W swoich pierwotnych odmianach nurt ten podkreślał argumenty głoszące doktrynę o stworzeniu świata i człowieka, które nie odbyło się samoistnie⁵¹. Posługując się głównymi kosmogoniami biblijnymi, podkreślał, że boski akt stwórczy dotyczył wszelkich bytów w kosmosie, z człowiekiem włącznie⁵². W przekazach biblijnych za egzegetami powtarzamy, że człowiek w tych ujęciach występuje nie tylko jako stworzenie (jedno z wielu, także w koncepcji darwinowskiej), ale jako korona wszelkich stworzeń. Opis biblijny nie odpowiada na pytanie, jak powstał człowiek, w jaki sposób został stworzony? Ale odpowiada na pytanie, kto stworzył człowieka oraz jaką naturę, wyjątkową strukturę ma stworzony przez Boga człowiek⁵³? Poprzez boskie tchnienie w procesie stwórczym człowieka Bóg sprawił, że martwa materia wzięta z prochu ziemi otrzymała od Niego życie. Stąd, mimo iż człowiek związany jest z ziemią stanowiącą jego budulec, totalnie przerasta wszelkie stworzenie, będąc depozytariuszem boskiego tchnienia życia⁵⁴. Owo wyniesienie człowieka – wyjątkowego stworzenia – do godności korony stworzeń dopełniło się w nadaniu mu nieśmiertelnej duszy. W takim ujęciu człowiek jest ważnym elementem łączącym

⁴⁸ F. EUVÉ, *Darwin i chrześcijaństwo*, przeł. K. Chodacki, Kraków 2010, s. 23.

⁴⁹ R.J. BERRY, *Bóg i biolog*, przeł. J. Kochanowicz, Kraków 2005, s. 50-54.

⁵⁰ Tamże, s. 55.

⁵¹ F. EUVÉ, *Darwin i chrześcijaństwo*, s. 92.

⁵² K.T. WENCEL, *Traktat o człowieku*, w: *Dogmatyka*, t. 5, Warszawa 2007, s. 21.

⁵³ Z. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, s. 201.

⁵⁴ M. SZAMOT, *Genesis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, Kraków 2003, s. 34.

Boga, który w jego strukturze pozostawił ważne boskie ślady stwórczego działania, i całe stworzenie, będące wyrazem wielkiej miłości Boga. Jednak to, że człowiek jest elementem łączącym, nie sprawia, iż w kreacjonizmie zatracą się rola Stwórcy i stworzenia⁵⁵. W opisie biblijnym chodzi raczej o podkreślenie integralności osoby ludzkiej składającej się z pierwiastka materialnego (ciało) i duchowego (dusza).

Biblijny kreacjonizm znajduje swoje ostateczne dopełnienie w wizerunku Chrystusa, Bożego Syna, zapowiadanego przez praojca Adama. Święty Paweł wskazuje w tym względzie w bardzo wymowny sposób na Chrystusa Pana: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15). W tym ujęciu Boży Syn jest dla nas wprost ikoną Boga niewidzialnego, oknem na prawdę o boskiej antropogenezie⁵⁶. „*Imago Dei* Księgi Rodzaju był pierwszą zapowiedzią, że Praobraz zjednoczy się z obrazem, czyli że Bóg się uczłowieczy, że w Mesjaszu zrealizuje się Pełnia Praobrazu Bożego. Adam, «pierwsze odbicie Boga», był niejako pierwszym wstępnym szkicem późniejszego Adama, Jezusa z Nazaretu”⁵⁷. Na tak ukształtowanym teologicznym gruncie powstały dwie koncepcje rozróżniające obraz i podobieństwo w człowieku. Na Zachodzie ojcowie Kościoła często traktowali je w sposób synonimiczny. Na Wschodzie chrześcijaństwa obraz Boży traktowany był jako element ontologiczny człowieka, który trwa, nawet gdy stworzenie odwróci się od Boga przez grzech, natomiast podobieństwo traktowane było w kategoriach dynamicznych, zmiennych, często chryologicznych oraz nadprzyrodzonych⁵⁸. Najdobitniej te dwie teologiczne kategorie rozróżnił św. Augustyn, który stwierdził, że obraz przynależny strukturze człowieka jest wyjątkowym znakiem boskiej antropogenezy, bowiem żadne inne stworzenie nie otrzymało od Boga tak wiele. Podobieństwo otrzymały także i zwierzęta, które przez akt stwórczy są podobne do Stworzyciela. Jedynym jednak stworzeniem, które prócz podobieństwa otrzymało od Boga także i obraz, jest człowiek naturalnie zakorzeniony w swoim Stwórcy i nieustannie zmierzający do zjednoczenia z Nim w wieczności⁵⁹. Jest zatem człowiek „mysteryjną jednością przeciwieństw” ciała i duszy, tworzącą jeden świat z dwu, z prymatem wnętrza bytu i transcendencji⁶⁰. „«Duch» oznacza, że człowiek, począwszy od chwili swego stworzenia, jest kierowany ku swojemu celowi nadprzyrodzonemu, a jego dusza jest uzdolniona do tego, by była w darmowy sposób podniesiona do komunii z Bogiem” (KKK, nr 367). Dlatego pierwotnie w swoim nauczaniu

⁵⁵ Z. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, s. 72.

⁵⁶ A. SCOLA, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, przeł. L. Blaster, Poznań 2005, s. 151.

⁵⁷ Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 308.

⁵⁸ K.T. WENCEL, *Traktat o człowieku*, s. 69.

⁵⁹ G. LANGEMEYER, *Antropologia teologiczna*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 2000, s. 87.

⁶⁰ Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 393.

Kościół odrzucił ewolucjonizm darwinowski, w świetle którego człowiek został właściwie zrównany ze światem zwierząt, bardziej podobny do małpy niż do Boga, bez swojego ostatecznego celu. W tak pojmowanej antropogenezie nie ma miejsca na etykę, moralność, sprawiedliwość, bo liczy się tylko instynkt samozachowawczy, pozwalający przetrwać silniejszym i lepiej dostosowanym osobnikom. Z drugiej jednak strony nie można dziś zupełnie odrzucać ewolucjonizmu, który stał się narzędziem do interpretacji praw przyrody. W chwili, gdy staje się elementem światopoglądu, automatycznie traci swoją wartość naukową⁶¹. Dlatego, właściwą formą relacji pomiędzy teologią i naukami przyrodniczymi jest koniunkcja w postaci «stworzenie» i «ewolucja», bowiem te dwie drogi udzielają odpowiedzi na różnych płaszczyznach. Teoria ewolucjonizmu przy pomocy swoich odkryć próbuje opisać procesy biologiczne; kreacjonizm natomiast pochyla się nad pochodzeniem człowieka w oparciu o jego wewnętrzne źródło i transcendentną istotę. Stąd obie płaszczyzny mogą się owocnie uzupełniać i nie są sobie przeciwstawne⁶².

Dla Teilharda de Chardin rozwój życia dokonuje się na drodze ortogenezy, ukierunkowanej transformacji⁶³. Jest to podstawowe założenie, dzięki któremu „tworzywo wszechświata dąży do stanów korpuskularnych coraz bardziej skomplikowanych pod względem materialnym i do coraz bardziej uwewnętrznionych pod względem psychicznym”⁶⁴. Na drodze ewolucji widzi pewnego rodzaju oś, wokół której rozwijają się dwa nurty obserwacji: paleoantropologii, skupiającej się na rozwoju, progresie zewnętrznym, oraz antropologii, koncentrującej się na zmianach wewnętrznych. Dlatego rozwój biosfery ukazuje się jako ciągły, wznoszący i nieodwracalny⁶⁵ oraz sprawiający morfologiczne różnicowanie się gatunków.

Wśród dzisiejszych antropologów panuje ciągła niezgoda co do umiejscowienia progu hominizacji oraz jej kryteriów. Problem wywodzi się z faktu, iż paleoantropologia opiera się głównie na znaleziskach z poł. XIX i poł. XX wieku, a kryteria antropogenezy określano przy pomocy objętości puszeki mózgowej czy typologii narzędzi prac człowieka⁶⁶. Budując swoją wizję hominizacji, Teilhard de Chardin graficznie wyznaczył drzewo życia ogarniające biosferę⁶⁷. Główne gałęzie tak zbudowanego graficznego modelu drzewa stanowią rośliny, stawonogi oraz kręgowce. I to na tym poziomie poszukuje on w swych dociekaniach symp-

⁶¹ A. ANDERWALD, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 106.

⁶² J. RATZINGER, *Na początku Bóg stworzył...*, przeł. J. Marecki, Kraków 2006, s. 55–56.

⁶³ T. RYLSKA, *Kierunkowość ewolucji kosmicznej w ujęciu o. Pierre Teilharda de Chardin*, s. 126–127.

⁶⁴ P.T. DE CHARDIN, *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 79.

⁶⁵ TENŹE, *Fenomen człowieka*, t. 4, s. 74.

⁶⁶ A. POLKOWSKI, *Teilhard i problem hominizacji*, w: *Mysł ojca Teilharda de Chardin w Polsce*, Warszawa 1973, s. 93–94.

⁶⁷ P.T. DE CHARDIN, *Fenomen człowieka*, t. 4, s. 93.

tomów wzrostu świadomości, podkreślając jednak, że grupa ta nie jest dla niego podstawową w schemacie drzewa życia. Pośród stawonogów wyróżnił owady naznaczone mnogością zespołów nerwowych. Z powodu swych niewielkich rozmiarów nie są one jednak w stanie osiągnąć wyższego stopnia świadomości. Ostatnią grupą wśród badawczych poszukiwań są kręgowce, a w szczególności ssaki. Instynkt tej grupy jest wąsko ukierunkowany i sprowadzony do określonych funkcji. W charakterystyce ssaków dostrzega wolność ukazującą miejsce na dalszy rozwój. Zauważa także, że wśród ssaków występuje zupełnie odmienna objętość i innego typu pofałdowania mózgu⁶⁸. W grupie tej są ssaki naczelnne, które w doskonalszym stopniu przystosowały się do warunków życia. I to przystosowanie, polegające na ukształtowaniu organów do warunków życia, świadczy dobitnie o ich wyższości względem innych osobników tej gałęzi drzewa życia. Z drugiej strony zauważa, że naczelnne zachowały swobodę w używaniu kończyn i głowy. Proces ten stworzył miejsce na przemiany wewnętrzne w postaci inteligencji, systemu nerwowego⁶⁹. Oczywiście zmiana ta dokonała się wśród naczelnnych kosztem ograniczenia pewnych zróżnicowań, postępujących u innych gatunków. Stąd naczelnne stanowią dla niego szczyt układu łuskowatego (podobnego szyszce), w strukturze którego niektóre zróżnicowania nakładają się na siebie, a niektóre rodziny protoplastów człowieka tworzą model antropoidów, jego bezpośrednich praojców⁷⁰. I tak na podstawie wykopalisk, a konkretnie odkopanych czaszek gatunku, można dostrzec, że mózg antropoidów na przestrzeni od pitekanropa do człowieka rozumnego rozwijał się znacznie szybciej i dogłębniej, niż następowało to u innych gatunków. Z tak rozumianego układu wynika, że praludzie ulegali dalszej ewolucji biologicznej, tworząc kolejne podgrupy bliżej lub dalej umiejscowione na osi ewolucji. Dokumentują to typy marginalne i archaiczne istniejące w różnych miejscach Ziemi. Poprzez hominizację rozumie się dziś wzrost złożoności i świadomości, wynikiem której stała się świadomość refleksyjna grupy ludzkiej, stanowiąca dla Teilharda de Chardin podstawowy warunek stworzenia człowieka. Mimo że praczłowiek pod względem morfologicznym nie różnił się w sposób znaczący od swoich przodków, to nieznaczny skok anatomiczny dał w efekcie potężny skok w strukturze wewnętrznej. Innymi słowy, minimalny wzrost energii tangencjalnej wywołał maksymalny wzrost energii radialnej⁷¹. I to właśnie ten proces spowodował osiągnięcie świadomości refleksyjnej. Stąd określając epokowy etap, Teilhard de Chardin powie, że w świetle tego typu świadomości praczłowieka tu „już nie idzie tylko o to, aby poznawać – ale aby poznawać siebie; już nie tylko, aby wiedzieć, ale aby wiedzieć, że się wie”⁷². Dla tego miejsce i czas hominizacji określa on jako wzrost temperatury psychicznej osiągniętej przez antropoid, który w pewnym momencie, przekraczając tempera-

⁶⁸ Tamże, s. 113.

⁶⁹ Tamże, s. 119.

⁷⁰ TENŻE, *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 61.

⁷¹ TENŻE, *Fenomen człowieka*, t. 4, s. 129.

⁷² Tamże, s. 130.

ture krytyczną, spowodował zachwianie wewnętrznej równowagi. W tym ujęciu cała przemiana dokonała się we wnętrzu praczłowieka, a jej wynikiem stała się świadomość zdolna doświadczać samej siebie. I ten właśnie historyczny moment Teilhard de Chardin uważa za stwórczy człowieka na najwyższym etapie ewolucji biologicznej⁷³. Wiedząc już o tym, podkreśla, że pojawienie się człowieka w świecie nic nie zmieniło od strony zewnętrznej, bo zafunkcjonowanie zupełnie innej świadomości nie pociągnęło za sobą zmian zewnętrznych, lecz wewnętrzne⁷⁴ i stanowiło chwilę ukoronowania całej ewolucji biologicznej. Dziś nauka nie jest w stanie wyjaśnić, co spowodowało ową zmianę świadomości w postaci przekroczenia progu hominizacji. Możemy na tę zmianę spojrzeć w kategoriach „specjalnej interwencji”, „czynności stwórczej”, dokonanej w zupełnej ciszy i będącej kulminacyjnym punktem i ostatnim elementem ewolucji biologicznej⁷⁵.

Należy jeszcze zaznaczyć, że od momentu przekroczenia progu hominizacji, wymodelowane przez Teilharda de Chardin drzewo życia człowieka rozgałęzia się. Niektóre wektory rozwoju antropoidów odchodzą od głównej osi ewolucyjnej, obierając kierunek na zniszczenie. Najsilniejsze gałęzie naczelných nie oddaliły się od głównego prądu ewolucyjnego, rozwijając się w zgodzie z linią świadomości refleksyjnej⁷⁶. Stąd zaistnienie populacji ludzi w wielu miejscach Ziemi – jak twierdzą niektórzy antropolodzy – jest konsekwencją wielu linii tkwiących w osi ewolucji, jednak Teilhard de Chardin opowiada się za jednym miejscem ucłowieczenia, które dopiero dało miejsce całemu procesowi, w wyniku którego w innych częściach globu pojawiły się istoty ludzkie. Z gatunku *homo sapiens*, czyli „prawie gotowych” wywodzi człowieka, będącego koroną stworzeń⁷⁷. Ten gatunek jest już bardzo bliski ideałowi, który obdarzony świadomością refleksyjną staje się ukoronowaniem stwórczego procesu antropogenezy. Zgodnie z posiadaną przez nas wiedzą, gatunek miał już cechy morfologiczne człowieka, ale łączył je jeszcze z podłożem zoologicznym. Potrafił już przygotować narzędzia pracy, krzesać i podtrzymywać ogień, przyodziewać się, a nawet tworzyć sztukę oraz dawać wyraz odczuciom religijnym⁷⁸. Dzielił się na grupy, które często zmieniały miejsce zamieszkania, potrafił tworzyć zręby kultury oraz dostrzegać w otaczającym świecie lepsze technicznie rozwiązania⁷⁹. Na przykładzie rozwoju tego gatunku jasno możemy zobaczyć, że kosmogeneza polega na ewolucji duchowej, na przejściu ze stanu materii do stanu ducha i mimo że dokonywała się ona metodą prób i błę-

⁷³ A. POLKOWSKI, *Teilhard i problem hominizacji*, s. 109.

⁷⁴ P.T. DE CHARDIN, *Fenomen człowieka*, t. 4, s. 147.

⁷⁵ A. POLKOWSKI, *Teilhard i problem hominizacji*, s. 111.

⁷⁶ S.J. GÓRA, *Spotkanie z Teilhardem de Chardin*, s. 460.

⁷⁷ A. BARNETT, *Gatunek „Homo sapiens”*, tłum. S. Liszewska, Warszawa 1967, s. 48–79.

⁷⁸ M. BRÉZILLON, *Encyklopedia kultur prądziejowych*, tłum. J. Gąssowski, Warszawa 1981, s. 43–69.

⁷⁹ A. POLKOWSKI, *Teilhard i problem hominizacji*, s. 107–111.

dów, jej kierunkiem zawsze był rozwój, który swój największy wykwit osiągnął w ukształtowaniu świadomości refleksyjnej.

W świetle tak ujętej antropogenezy Teilharda de Chardin z wielką wyrazistością zauważamy, jak doskonale łączy on na sposób koniunkcji antropogenezę biologiczną z biblijnym momentem stworzenia człowieka (krecjonizmem biblijnym). W świetle tak pogodzonych kierunków kreatologicznych i ewolucjonistycznych biblijny pierwszy człowiek nie jest już wymyślnym „małpoludem”, ale podobnym do nas duchowo i fizycznie człowiekiem.

3. Metoda soteriologicznego ześrodkowania

Spoglądając na oś rozwoju ewolucyjnego w koncepcji Teilharda de Chardin, zauważyć możemy, że posiada ona swój wyraźny kierunek, zresztą zgodny z ogólną zasadą rozwoju. Śladami tej właśnie osi są wiązki światła, które mają charakter zwijających się w określonym kierunku spiral. Ślad, jaki ten proces pozostawia, jest znamieny, albowiem daje miejsce na wiele odgałęzień, tworząc obraz pewnego labiryntu, nieustannie zmierzającego naprzód⁸⁰. Ukonkretnieniem tego procesu wokół osi rozwoju ewolucyjnego jest nieustanne dążenie wszystkich organizmów do zwiększenia poziomu swojej świadomości, którego zewnętrznym wyrazem jest wzrost poziomu komplikacji materii. Postrzegany w ten sposób otaczający nas świat zdaje się nieustannie dążyć do ważnego centrum, w którym zbiegną się wszystkie osie ewolucyjnego rozwoju wszechświata, spotykając się w ostatecznym punkcie Omega⁸¹. W wyniku ewolucji wewnętrznej, jaka dokonała się w biosferze, wyłoniła się samoświadomość, mająca charakter refleksyjnej. Dzięki temu człowiek – korona wszystkich stworzeń, stał się najdoskonalszym wytworem ewolucji, na co dobitnie wskazuje poziom jego układu nerwowego⁸². Świadomość refleksyjna człowieka wprowadziła w świat gatunków zupełną odmienność od innych stworzeń, co stało się wyrazem innej jakości. To świadomość refleksyjna wprowadziła na świat pierwiastek osobowy, który stał się niezbędnym elementem w budowaniu struktury biologicznej, ale i społecznej oraz psychicznej. Możemy dziś powiedzieć, że ewolucja ducha przyniosła w pierwotnym człowieku najwyższy poziom złożoności i uduchowienia. Stąd właśnie taki rozwój ducha w „ludzkiej postaci” Teilhard de Chardin nazywa noogenezą. Według niego jest ona jedną z ważnych faz rozwoju otaczającego nas kosmosu. Ludzkość jest dla teologa sferą na bazie biosfery rozwijającą się wraz ze swoim fundamentalnym podłożem⁸³. Ponad hominizacją indywidualną istnieje

⁸⁰ P.T. DE CHARDIN, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 174.

⁸¹ N.M. WILDIERS, *Ku chrześcijańskiemu neohumanizmowi*, przeł. J. Fedorowska, w: P.T. DE CHARDIN, *Środowisko Boże. Człowiek*, Warszawa 1964, s. 337.

⁸² A. DUNAJSKI, *Fenomenologiczny aspekt antropogenezy w ujęciu Piotra Teilharda de Chardin*, s. 220.

⁸³ S.J. GÓRA, *Spotkanie z Teilhardem de Chardin*, s. 462.

hominizacja kolektywna, wspólnotowa, stanowiąca przedłużenie rozwoju biologicznego⁸⁴. Jej postęp stał się powodem, dla którego pierwotny człowiek dokonał ekspansji na całą Ziemię. I to rozprzestrzenienie się człowieka wzbudziło proces noosfery w globalnych kategoriach⁸⁵. Był on ważnym elementem na drodze rozprzestrzeniania się ludzkości, a swój szczytowy poziom osiągnął w chwili odizolowania się ludzkich cząstek, których egoistyczne skłonności dopuściły do coraz intensywniejszego ześrodkowania się w sobie. Od tego historycznego momentu zaczęła oddziaływać siła totalizacji, umożliwiająca koncentrację poszczególnych jednostek i ich zespalanie⁸⁶. Spoglądając na początki człowieka, Teilhard de Chardin zauważa, że ludzkość musiała najpierw przejść przez fazę ekspansji geograficznej, by później przerodzić ten proces w koncentrację i zacieśnienie, które dały początek noosferze⁸⁷. Dostrzega przyczynę jednoczenia się ludzkości w tym, że nikt z nas, ludzi, nie jest w stanie samotnie dojść do swego centrum, będącego tam, gdzie „zbiegają się drogi nateżonej świadomej i jednomyślnej myślącej gromady ludzi”⁸⁸. Faza platetyzacji Ziemi doprowadziła do rozwoju świadomości poszczególnych osób, a pojawienie się *homo sapiens* sprawiło, że poziom ewolucji biologicznej osiągnął zupełnie nowy wymiar, prowadzący do tworzenia grup rodzinnych. Rozpoczął się proces przejścia od refleksji jednostki do refleksji zbiorowości, stanowiącej podstawę antropogenezy kolektywnej⁸⁹. Stworzenie człowieka i wyłonienie świadomości refleksyjnej jest pierwszym stopniem noogenezy, a kompresja ludzkości i ześrodkowanie jej myśli indywidualnej w kolektywną jest drugim poziomem antropogenezy⁹⁰. Przeobrażenia dokonujące się w człowieku na tym kolejnym etapie antropogenezy nie zmieniają już jego organizmu, ale wzmagają coraz intensywniejsze stosunki i relacje międzyludzkie, których inspiracją jest świadomość refleksyjna⁹¹. Ewolucja zatem polega na uduchowieniu otaczającej człowieka rzeczywistości, a jej wyznacznikiem jest stopień organizacji struktury materialnej. Ludzkość tworzy pewien superorganizm, w którym jednostki tak głęboko identyfikują się z całością tej struktury, że zostają wykształcone nowe organy wielkiego organizmu ludzkości⁹². Istota ludzka rozwija się, gdy żyje we wspólnocie, a jej rozwój przyczynia się do ubogacenia wspólnoty (por. KDK nr 25). „Unifikacja społeczna nie wchłania

⁸⁴ P.T. DE CHARDIN, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 281.

⁸⁵ A. DUNAJSKI, *Fenomenologiczny aspekt antropogenezy w ujęciu Piotra Teilharda de Chardin*, s. 228.

⁸⁶ P.T. DE CHARDIN, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 177–178.

⁸⁷ TENŻE, *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 72.

⁸⁸ TENŻE, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 279.

⁸⁹ Cz.S. BARTNIK, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, Lublin 2003, s. 16.

⁹⁰ T. RYLSKA, *Kierunkowość ewolucji kosmicznej w ujęciu o. Pierre Teilharda de Chardin*, s. 43.

⁹¹ J. STROJNOWSKI, *Geneza i rozwój psychizmu w ujęciu o. Teilharda de Chardin*, „Znak” 1968 nr 3, s. 310–311.

⁹² Cz.S. BARTNIK, *Utopia – realizm w teilhardowskiej wizji człowieka ewolucji*, „Roczniki Teologiczne” 38-39 (1991–1992), s. 44.

jednostek i nie niweluje ich, lecz personalizuje je i czyni je bardziej sobą. Oznacza to, że człowiek jest najbardziej sobą wtedy, kiedy najgłębiej wiąże się z całością bytu i całą ludzkością, od jej początków aż po jej ostateczne momenty społecznej eschatologii⁹³. Dlatego istota ludzka, będąca cudownym efektem długotrwałego procesu antropogenezy, rozwija swój osobowy charakter i dopełnia się na płaszczyźnie społecznej i moralnej. Ten rozwój dokonuje się pod dominantą miłości, która jednoczy ludzkość, respektując jej różnorodność i autonomiczność, nie naruszając odrębności poszczególnych osób⁹⁴. W takim wymiarze ludzkość coraz mocniej scala się w wyniku wzrostu ilościowego, likwidując w ten sposób resztki niezorganizowania opóźniające szansę osiągnięcia wyższego poziomu jedności. Stąd zdaniem Teilharda de Chardin ewolucja trwa nadal, zmieniając noosferę, a proces zbieżności, z którego wyłoniła się refleksja, zatacza coraz ciaśniejsze kręgi⁹⁵. Ten trwający proces ewolucji posiada dwa wektory. Pierwszy – odgórny, przejawiający się w przyciąganiu do punktu Omega. I drugi, oddolny, unoszący ku górze wszelkie twórcze i świadome działanie⁹⁶. Dlatego postrzegając genezę świata, widzi świat wyłaniający się z mnogości u początków czasów. Natomiast za pierwszy trwały punkt oparcia dla wszechogarniającego pluralizmu uznaje duszę człowieka, wybitnie odróżniającą go od innych stworzeń. To właśnie dusza ześrodkowuje wokół siebie wszystkie inne elementy i wznosi je wraz z ciałem ku doskonałej jedności w punkcie Omega⁹⁷. W takim rozumieniu stworzony człowiek nie jest jakimś centrum przyrody, ale wręcz iglicą, zmierzającą do centrum wszechświata w punkcie Omega. Poprzez coraz doskonalsze jednoczenie się we wspólnocie ludzkiej wzrasta poziom humanizacji człowieka, który wznosi go do transcendentnego punktu Omega, osobowego Boga w Jezusie Chrystusie.

W swojej teologii Teilhard de Chardin jest przekonany, że Wcielony Bóg odzwierciedla w noosferze ostateczne Ognisko skupiające w sobie część biosfery. Wiąże wyłonienie się refleksji kolektywnej na mocy przyciągania Chrystusa – Omegi, który w swoim wcieleniu stał się dla świata częścią stworzenia, a jako Człowiek częścią ludzkości. I właśnie to wejście Bożego Syna w stworzenie i ludzkość sprawiło, że przewodził i nadal przewodzi trwającej ciągle ewolucji, skupiając w sobie, jako Centrum, całość świadomości refleksyjnej, hominizacji indywidualnej oraz hominizacji kolektywnej⁹⁸. Zakończeniem wielkiego procesu formowania noosfery jest dla Teilharda de Chardin moment, w którym ludzkość zrozumie wszystko i ostatecznie ześrodkuje się w sobie. Skutkiem tego procesu winna być wspólna myśl, towarzysząca globalnie pojmowanej

⁹³ Cz.S. BARTNIK, *Utopia – realizm w teilhardowskiej wizji człowieka ewolucji*, s. 47.

⁹⁴ L. WCIÓRKA, *Filozofia i przyroda. Studia nad myślą Pierre Teilharda de Chardin*, s. 52.

⁹⁵ P.T. DE CHARDIN, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 286.

⁹⁶ T. RYLSKA, *Kierunkowość ewolucji kosmicznej w ujęciu o. Pierre Teilharda de Chardin*, s. 47.

⁹⁷ P.T. DE CHARDIN, *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 118–119.

⁹⁸ CH. JOURNET, *Wizja świata P. Teilhard de Chardin*, przeł. D. Eska, „Znak” 1960 nr 68-69, s. 278.

ludzkości⁹⁹. Stąd tak ukształtowana ludzkość będzie finalnym etapem noosfery, a dokonująca się socjalizacja wykształci ostatecznie superorganizm ludzkości. Będzie to możliwe tylko dzięki Centrum – Omedze, będącym klamrą spinającą, w której wszystko się ześrodkuje, zmierzając ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu w Bogu¹⁰⁰. Teolog widzi możliwość zbudowania idealnej wspólnoty ludzkiej z Bogiem poprzez ideał otwarcia ludzkiej wolności na zbawcze działanie Chrystusa. Działanie to z jednej strony ma moc jednoczącą wszystkich ludzi we wspólnotę z Bogiem, z drugiej moc personalizującą, podkreślającą osobowe wartości człowieka według modelu Jego Ciała, z zachowaniem różnorodności w ramach jednej wspólnoty. Taką wspólnotą jest dla Teilharda de Chardin Kościół, będący Ciałem Chrystusa. Jego rozwój możliwy jest poprzez duchowy rozwój człowieka ochrzczonego, który swoim świadectwem urzeczywistnia Chrystusa w świecie. Rozwój ten jest wyrażany w procesie spotęgowania świadomości refleksyjnej, dzięki której człowiek może budować coraz lepsze stosunki społeczne¹⁰¹. Ta swoista socjalizacja prowadzi do wyższego poziomu, który Teilhard de Chardin nazywa ultrasocjalizacją. Właśnie dzięki niej wspólnota Kościoła stanowi dla świata uchrystusowaną część stworzenia, skupiającą relacje międzyludzkie¹⁰², opierającą się na miłości bliźniego, stanowiącą powszechną – kosmiczną oś ześrodkowania¹⁰³. Dlatego Kościół jest dla niego soczewką skupiającą wszystkie rodzaje energii duchowych znajdujących się w noosferze¹⁰⁴. To w ramach jego istnienia ma miejsce spotkanie wszechświata – stworzenia z odwiecznym Centrum – Omega¹⁰⁵.

Zakończenie

Ojciec Pierre Teilhard de Chardin był wybitnym teologiem i piewą stworzenia w naukach przyrodniczych¹⁰⁶. Swoją pasję teologiczną łączył z ogromną wiedzą przyrodniczą, ześrodkowując te dwie płaszczyzny w wartościach soteriologicznych. Będąc wierny naukowej prawdzie o początkach stworzenia i człowieka, starał się ją uwypuklać w uniwersalnym *Magisterium Ecclesiae*. W takim właśnie świetle najpiękniej wyeksponowane jest objawienie, któ-

⁹⁹ P.T. DE CHARDIN, *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 99.

¹⁰⁰ S. KOWALCZYK, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 64.

¹⁰¹ P.T. DE CHARDIN, *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 137.

¹⁰² W.M. FAC, *Antropologia społeczna Piotra Teilharda de Chardin*, Lublin 2000, s. 168.

¹⁰³ A.L. SZAFRAŃSKI, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990, s. 37.

¹⁰⁴ Z. ŻABA, *Ewolucjonistyczny personalizm o. Teilharda de Chardin*, w: M. TAZBIR, *Mysł ojca Teilharda de Chardin w Polsce*, Warszawa 1973, s. 159.

¹⁰⁵ P.T. DE CHARDIN, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 189.

¹⁰⁶ J. DANIELOU, *Znaczenie Teilharda de Chardin*, tłum. H. Bortnowska, „Znak” 1962 nr 5, s. 744.

re nigdy nie traci na swej aktualności i zawiera w sobie prapoczątki świata i człowieka¹⁰⁷. Metoda soteriologicznego ześrodkowania stała się dla Teilharda de Chardin jedyną drogą ku Chrystusowi – Omedze. Mimo upływu wielu już lat od powstania kolejnych dzieł autora, także i w naszej współczesności staje się ciągle aktualną protologią i antropologią. We współczesnym świecie, w którym zagubione zostały transcendentna wartość człowieka oraz jego odpowiedzialność za stworzenie, myśl teologiczna Teilharda de Chardin staje się szczególnie inspirująca. Każdy bowiem człowiek swoim życiem bierze udział w boskim działaniu Boga poprzez otrzymany od Stwórcy kreatologiczny mandat¹⁰⁸. Dlatego powinien dbać o rozwój świata w kategoriach mikrokosmosu (antropologicznych) oraz makrokosmosu (świecie nas otaczającym), by jego życie budowało najwyższy poziom świadomości refleksyjnej ześrodkowujący nas ku Chrystusowi¹⁰⁹.

Soteriological concentration in Pierre Teilhard de Chardin's protology

Summary

The human is a great mystery to himself and to the world he lives in. The mystery of the human is the reflection of the mystery of God, who – within the structure of the human – has left a trace of the biblical image and the likeness to Himself as the Creator. This perspective sheds light on the great paradox: God – for his love for the human – chose to incarnate his only Son so that in Him the greatest mystery of salvation is brought about. In the light of thus oriented study of the human and the world around him, many theologians and philosophers have sought for the answer to certain questions that bothered them. These questions concern the cause and purposefulness of the creation of humankind, and the methodology of “reading” God’s revelation which expresses what God has done to all of us because of love. One of the answers is put forward by the still valid theological thought of father Pierre Teilhard de Chardin who, in an “unusual” way, reads the divine vision of God and the human.

¹⁰⁷ R.E. ROGOWSKI, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 74.

¹⁰⁸ F. FACCHINI, *Przygoda człowieka*, przeł. A. POPŁAWSKA, Kraków 2008, s. 53.

¹⁰⁹ L. WCIÓRKA, *Chrystus – Omega Teilharda de Chardin*, „W drodze” 1974 nr 12, s. 21.

ROMAN SŁUPEK SDS*

TEOLOGIA AKTU WIARY W NAUCZANIU BENEDYKTA XVI W ROKU WIARY

W liście apostolskim *Porta fidei*, ogłaszającym Rok Wiary, papież Benedykt XVI zaznaczył, że jednym z głównych celów tej inicjatywy jest ponowne odkrycie treści wyznawanej wiary oraz podjęcie refleksji nad samym aktem wiary¹. Obie te rzeczywistości są ze sobą wewnętrznie powiązane. Istnieje bowiem głęboka jedność między aktem wiary, przez który człowiek decyduje się na całkowite powierzenie się Bogu, a treścią wiary, z którą się zgadza i wewnętrznie identyfikuje². Zachęcając do podjęcia w tym czasie wzmoczonej refleksji na temat wiary, która pomogłaby wszystkim wierzącym w Chrystusa odnowić ich przywiązanie do Boga³, sam też podejmował namysł nad nią w swej posłudze Piotrowej.

W szczególny sposób można to zauważyć w katechezach środowych, głoszonych od 17 października 2012 roku aż do ostatniej, ogłoszonej 27 lutego 2013 roku, w przededniu zakończenia pontyfikatu. Ich przedmiotem była najpierw teologia aktu wiary (jego natura oraz przymioty), a następnie sama treść wiary chrześcijańskiej. Ukazywaniu tej treści towarzyszyło regularne odwoływanie się także do ukazanej wcześniej już teologii aktu wiary. Ze względu na fakt, że drugi z tych elementów – treść wiary – jest dalej rozwijany w katechezach papieża Franciszka, warto dokładniej przyjrzeć się samej teologii aktu wiary w nauczaniu środowym Benedykta XVI.

Przedmiotem niniejszej refleksji będzie najpierw ukazanie kontekstu społeczno-kulturowego, w jakim dziś przychodzi chrześcijanom wyznawać swoją wiarę (I). Następnie ukazana zostanie natura aktu wiary chrześcijańskiej (II) oraz jego istotne przymioty (III).

* Ks. dr Roman Słupek SDS – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ *Porta fidei*, Tarnów 2012, nr 9.

² Por. tamże, nr 10.

³ Tamże, nr 8.

1. Aktualny kontekst społeczno-kulturowy wyznawania wiary

Namysł papieża nad teologią aktu wiary dokonuje się w nawiązaniu do aktualnego kontekstu społeczno-kulturowego, w jakim dziś przychodzi chrześcijanom wyznawać swoją wiarę. Choć jest on zróżnicowany ze względu na lokalne realia życia eklezjalnego, to jednak w dobie globalizacji i dynamicznego rozwoju środków komunikacji międzyludzkiej pewne nurty dotyczą wszystkich ludzi.

Dziś wyznawaniu wiary towarzyszy proces, który Benedykt XVI nazwał „duchowym pustynnieniem”. Wielu ludzi, ulegając bezrefleksyjnie współczesnej mentalności, niosącej w sobie także wiele oznak dobra, podało w wątpliwość same fundamenty wiary chrześcijańskiej. Z czasem utracili wewnętrzną identyfikację z nimi; nie odczuwali ich już jako czegoś prawdziwie własnego. Życie chrześcijanina jest dzisiaj – jak określa to papież – „pielgrzymką na pustyniach współczesnego świata”⁴. O ile w przeszłości wiara stanowiła dla większości ludzi, zwłaszcza w społeczeństwach cywilizacji zachodniej uważanych za chrześcijańskie, naturalny wymiar życia powszedniego, o tyle dziś sytuacja ta zmieniła się dość wyraźnie. Odniesienie do Boga i posłuszeństwo Bogu było czymś tak oczywistym, że – jak zauważa papież – „raczej ten, kto nie wierzył, musiał uzasadnić swoje niedowiarstwo”. Obecnie sytuacja zmieniła się na tyle, że to człowiek wierzący musi być zdolny do uzasadnienia swej wiary. Jest to kontekst, w którym z całą świeżością brzmią słowa zachęty św. Piotra, aby być zawsze gotowym do obrony wobec każdego, kto domaga się uzasadnienia tej nadziei, która jest w wierzących (por. 1 P 3,15)⁵.

Aktualną sytuację, w której przeżywany jest Rok Wiary, papież określa jako „epokę «zaćmienia» poczucia *sacrum*”⁶. Zauważając wiele dobrodziejstw, które stają się udziałem ludzi (ogrom odkryć nauki, sukcesy techniki), eksponuje jednocześnie te okoliczności, które wpływają na sposób przeżywania wiary i kształtują, mniej lub bardziej, także mentalność ludzi wierzących. Ma tu na myśli przede wszystkim procesy sekularyzacji. Sprawily one, że w wielu społeczeństwach Bóg stał się „wielkim nieobecnym”. Zrodził się taki typ kultury, który porusza się jedynie w horyzoncie rzeczy. Wierzy się tylko w to, co jest widzialne i dotykalne. Z drugiej jednak strony wzrasta liczba ludzi, którzy czują się w takiej sytuacji zdezorientowani, poszukują wyjścia poza wyłącznie horyzontalną wizję rzeczywistości i są gotowi – jak twierdzi Benedykt XVI – uwierzyć dokładnie we wszystko. Miejsce Boga, odsuniętego na drugi plan, zajęły liczne bożki. Są nimi przede wszystkim autonomiczne „ja” i żądza posiadania. Towarzyszy im relatywizm, który nie daje żadnych stabilnych punk-

⁴ *Pielgrzymka na pustyniach współczesnego świata*, „L'Osservatore Romano” 2012 nr 11, s. 9–10; *Co dzisiaj znaczy wierzyć?*, „L'Osservatore Romano” 2012 nr 12, s. 46.

⁵ *Drogi wiodące do Boga: świat, człowiek, wiara*, „L'Osservatore Romano” 2013 nr 1, s. 39–40.

⁶ *Pan niestrudzenie puka do drzwi człowieka*, „L'Osservatore Romano” 2013 nr 3-4, s. 46.

tów. Rodzi się podejrzliwość, a życie zostaje zredukowane do zbioru hipotez; przeżywane jest w ciągłej zmienności i płynności, w eksperymentach, które trwają krótko, bez podejmowania odpowiedzialności. Człowiek osiągnąwszy niespotykany dotąd rozwój nauki i techniki, ulega coraz bardziej złudnemu przekonaniu o własnej wszechmocy i samowystarczalności⁷.

2. Natura aktu wiary chrześcijańskiej

Wskazując na trudności, przed jakimi staje obecnie wyznawanie wiary, papież zaznacza jednocześnie, że także sama wiara jest dziś często niewłaściwie rozumiana; wiele osób ma ograniczone jej pojęcie⁸. Stąd też konieczność wskazywania najpierw na istotę aktu wiary chrześcijańskiej. Papież czyni to z perspektywy personalistycznej, a słowem-kluczem jest dla niego kategoria „spotkania międzypersonalnego”.

Ujmując zagadnienie aktu wiary od strony negatywnej, papież niejednokrotnie wskazuje na to, jak wiary rozumieć nie należy. Nie jest ona odnoszeniem się do „dalekiej hipotezy na temat pochodzenia świata czy bardzo od nas odległej matematycznej inteligencji”⁹; nie jest także „iluzją, ucieczką od rzeczywistości, wygodnym schronieniem, sentymentalizmem”¹⁰. Jeśli jest spotkaniem, to nie może być ono zredukowane do przyjęcia jakiejś „idei czy życiowego planu”¹¹ bądź jedynie „jakiegoś systemu przekonań i wartości”¹².

Choć przeżywanie wiary zakłada wymiar treściowy, to jednak u podstaw wszelkiej doktryny czy wartości znajduje się wydarzenie spotkania międzypersonalnego – spotkania człowieka z Bogiem. Wiara chrześcijańska jest nie tyle moralnością czy etyką, ile wydarzeniem miłości, jest przyjęciem osoby Jezusa Chrystusa. Proste i zwięzłe stwierdzenie „wierzę w Boga”, stojące u początku chrześcijańskiego *Credo*, otwiera na nieskończony świat relacji z Panem i Jego tajemnicą¹³. „W wierze – jak w homilii na inaugurację Roku Wiary uczył Benedykt XVI – rozbrzmiewa nieustannie obecna wieczność Boga, który przekracza czas i mimo to może być przez nas przyjęty jedynie w naszym niepowtarzalnym dziś”¹⁴.

⁷ *Powrót do Boga*, „L'Osservatore Romano” 2012 nr 12, s. 46; *Co dzisiaj znaczy wierzyć?*, s. 46–47; *Chrześcijaństwo idą pod prąd*, „L'Osservatore Romano” 2013 nr 3-4, s. 38–40; zob. więcej np. R. SŁUPEK, *Kto wierzy, nigdy nie jest sam. Wiara, Kościół i wierzący inaczej w myśli Benedykta XVI*, Kraków 2012, s. 15–24.

⁸ *Drogi wiodące do Boga*, s. 39, 41.

⁹ *Aby mówić o Bogu w naszych czasach*, „L'Osservatore Romano” 2013 nr 1, s. 43–44.

¹⁰ *Drogi wiodące do Boga*, s. 41.

¹¹ *Powrót do Boga*, s. 44.

¹² *Drogi wiodące do Boga*, s. 41.

¹³ *Chrześcijaństwo idą pod prąd*, s. 38–39; *Drogi wiodące do Boga*, s. 41.

¹⁴ *Pielgrzymka na pustyniach współczesnego świata*, s. 9.

Eksponując w akcie wiary wymiar spotkania międzyosobowego, papież wskazuje, że przyjmuje ono kształt ufnego zawierzenia w postawie dziecka pewnemu „Ty”, które jest Bogiem. Nie jest zwykłą intelektualną zgodą człowieka na poszczególne prawdy dotyczące Boga, ale jest aktem wolnego powierzenia się Bogu i budowania na Nim całego swego życia¹⁵. „Wierzyć po chrześcijańsku znaczy – jak uczy papież – z ufnością zawierzyć głębokiemu sensowi, który wspiera mnie i świat, owemu sensowi, którego nie jesteśmy w stanie sobie nadać, a możemy jedynie otrzymać w darze, będącemu podstawą, na której możemy żyć bez strachu”¹⁶.

W tej perspektywie kluczowe dla aktu wiary stają się przywoływane przez św. Pawła „posłuszeństwo wiary” (Rz 16,26, por. 1,5; 2 Kor, 10,5-6). Posłuszeństwo to nie jest aktem przymusu, lecz powierzeniem się oceanowi Bożej dobroci; jest – jak za św. Augustynem naucza papież – przyzwoleniem, aby porwała nas Prawda, którą jest Bóg, Prawda, która jest Miłością; to wyzwajające porzucenie własnego „ja” i oddanie go Bogu¹⁷.

Tak relacyjnie rozumiany akt wiary posiada pewien „aspekt zasadniczy”; ma charakter totalny w takim znaczeniu, że angażuje człowieka w jego integralności i obejmuje całe jego życie¹⁸. Nie może zawężyć się jedynie np. do wymiaru intelektualnego czy uczuciowego. Wiara, która w swej istocie jest spotkaniem z Bogiem, domaga się ze strony człowieka całościowego zaangażowania, obejmuje nas całych: „nasze uczucia, serce, inteligencję, wolę, cielesność, emocje, ludzkie relacje”¹⁹. Domaga się też przekształcania całego naszego życia, naszej mentalności, ocen, wyborów i działań. „Realizm naszej wiary”, jak określa to Benedykt XVI, sprawia, że nie może być ona ograniczona jedynie do jakichś wybranych aspektów naszej egzystencji, ale musi wejść w konkret życia i ukierunkować je w sposób praktyczny²⁰.

Doświadczenie Boga przez wiarę winno prowadzić chrześcijanina do coraz głębszego utożsamiania się z Bogiem. *Credo* chrześcijańskie ma być nie tylko „poznane”, ale i „uznane”. Podczas gdy to pierwsze mogłoby być jedynie traktowane jako zabieg czysto intelektualny, tak to drugie – „uznanie” – „oznacza konieczność odkrycia głębokiej więzi między prawdami, które wyznajemy w *Credo*, i naszą codzienną egzystencją, aby prawdy te były prawdziwie i konkretnie – jak było zawsze – światłami dla naszych kroków w życiu, wodą, która łagodzi skwar na naszej drodze, życiem, które przewycięża pustynię życia współczesnego”²¹.

¹⁵ *Co dzisiaj znaczy wierzyć?*, s. 47; *Chrześcijanie idą pod prąd*, s. 39–40.

¹⁶ *Co dzisiaj znaczy wierzyć?*, s. 47.

¹⁷ *W oceanie Bożej dobroci*, „L'Osservatore Romano” 2013 nr 2, s. 39; *Aby mówić o Bogu*, s. 44.

¹⁸ *Tajemnica Boga, który ma ręce i serce człowieka*, „L'Osservatore Romano” 2013 nr 2, s. 47.

¹⁹ *Powrót do Boga*, s. 44.

²⁰ *Drogi wiodące do Boga*, s. 41; *Tajemnica Boga*, s. 47.

²¹ *Powrót do Boga*, s. 45.

3. Istotne przymioty aktu wiary

Wskazanie na właściwy sposób rozumienia aktu wiary prowadzi bezpośrednio do ukazania także jego istotnych przymiotów. Można zauważyć, że w analizowanej myśli Benedykta XVI na pierwszy plan wysuwa się kilka istotnych właściwości aktu wiary chrześcijańskiej. Są nimi chrystocentryzm i eklezjalność wiary, wskazanie na to, że jest ona darem łaski oraz że angażując całego człowieka, domaga się rozumnej i wolnej odpowiedzi na Boże objawienie.

3.1. Chrystocentryzm wiary

Podkreślając osobowy charakter wiary chrześcijańskiej, w której człowiek przez posłuszeństwo wiary decyduje się na ufne przyłgnięcie do Boga, Benedykt XVI zwraca uwagę, że nie chodzi tu o jakiegokolwiek Boga. Wiara chrześcijańska nie jest zogniskowana na jakimś Bogu abstrakcyjnym czy hipotetycznym, wytworze ludzkiej fantazji, lecz na Bogu konkretnym i realnym; Bogu, który istnieje i to istnienie objawia przez wkroczenie w historię człowieka²².

W perspektywie historii objawienia wskazuje na znaczenie motywu „poszukiwania oblicza Boga” przenikającego cały Stary Testament. Zauważa, że hebrajski termin *pānīm* (oblicze) pojawia się tam co najmniej 400 razy, z których 100 odnosi się do Boga. Jest to o tyle znamienne, że przecież religia Izraela, przekonana o niemożliwości przedstawienia Boga, w przeciwieństwie do narodów ościennych zakazywała czynienia Jego podobizn. Obecna jednak na kartach Biblii mowa o „obliczu Boga” ma dwa istotne przesłania. Po pierwsze, jest antidotum przeciw uleganiu pokusie redukcji Boga tylko do jakiegoś przedmiotu czy umieszczeniu czegoś w Jego miejsce. Po drugie, biblijna mowa o „obliczu Boga” wskazuje na Jego osobowy charakter, na osobowe „Ty”, które nie jest zamknięte w sobie i z którym można nawiązać relację. Przewyższając wprawdzie wszystko to, co istnieje, zwraca się jednak do człowieka: słucha, widzi, mówi, zawiera przymierze, kocha. W tym wszystkim staje się, jak wzorcowo jest to odtworzone w historii Mojżesza (por. Wj 33,11), przyjacielem, z którym rozmawia się twarzą w twarz. Bóg wprawdzie pozostaje ukryty, a widzenie ograniczone, pozwala to jednak na nawiązanie prawdziwej relacji wiary²³.

Radykalna jakościowa nowość i niewyobrażalny przełom zachodzi wraz z wcieleniem. Wiara jawi się odtąd wyraźnie w swym chrystologicznym wymiarze. Boga można już teraz wyraźnie widzieć: jest to oblicze Jezusa, Syna Bożego, który stał się człowiekiem. W nawiązaniu do patrystycznej i średniowiecznej tradycji papież zaznacza, że Jezus jest *Verbum abbreviatum* (por. Rz 9,28). Jest skróconym i istotnym Słowem Ojca, które nam wszystko o Nim powiedziało²⁴.

²² *Aby mówić o Bogu*, s. 44.

²³ *Nawet ci, którzy nie wierzą, szukają oblicza Boga*, „L'Osservatore Romano” 2013 nr 3-4, s. 36-37.

²⁴ Tamże, s. 37-38.

Wraz z wcieleniem Bóg wchodzi osobiście w realia ludzkiego życia, staje się rzeczywistością naszego życia. Jego działanie przekracza wymiar jedynie słowny; nie zadowala się mówieniem, ale zanurza się z całym realizmem w naszą historię, staje się bliskim wobec każdego z nas i bierze na siebie trud i ciężar ludzkiego życia. Bóg w Jezusie Chrystusie objawił, że Jego miłość względem każdego z nas jest bez miary. W całym swoim ziemskim życiu, a zwłaszcza w wydarzeniach paschalnych, w najpełniejszy sposób ukazuje, jak daleko posuwa się ta miłość – aż do daru z siebie w całkowitej ofierze. Wraz z tajemnicą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa Bóg zstępuje aż do głębi naszego człowieczeństwa, aby je wznieść do Jego wysokości; aby uwolnić nas od grzechu i uczyniwszy dziećmi Bożymi (por. Ef 1,5; Rz 8,14), nauczyć „sztuki życia”²⁵.

3.2. Eklezjalność wiary

Wiara chrześcijańska, która zakłada realną więź z Bogiem objawionym w Jezusie Chrystusie, nie jest doświadczeniem wyizolowanym z kontekstu społecznego. Ma swój kościelny charakter. To w Kościele, poprzez głoszenie słowa, celebrację sakramentów i dzieła charytatywne jesteśmy prowadzeni ku spotkaniu i głębszemu poznaniu Jezusa Chrystusa. Ta cecha jest wyraźnie eksponowana wobec widocznych obecnie tendencji, zmierzających do prywatyzacji wiary i jej odinstytucjonalizowania; wobec niebezpieczeństwa tworzenia religii zbudowanej samemu sobie, według własnego pomysłu. Wszystkie te zabiegi przeczą jednak najgłębszej naturze wiary chrześcijańskiej²⁶.

Inspirujące przesłanki do ukazania tej właściwości wiary papież odnajduje już w Starym Testamencie. To nie tylko w świadomości pojedynczych ludzi, ale w świadomości całego ludu Izraela ma być przechowywana żywa pamięć o wielkich dziełach zdziałanych przez Boga. Nie zapadają one w niepamięć, ale stają się pamięcią odświeżaną w czasie świętowania wydarzeń zbawczych z przeszłości. Mojżeszowy nakaz: „Strzeż bardzo i pilnuj siebie, byś nie zapomniał o tych rzeczach, które widziały twe oczy: by z twego serca nie uszły po wszystkie dni twego życia, ale ucz ich swych synów i wnuków” (Pwt 4,9), wskazuje na wspólnotowy charakter owej pamięci. Świadomość zbawczych dzieł Boga kształtuje kolejne pokolenia; pamięć o zawsze wiernym Bogu karmi wiarę i sprawia, że nie traci ona swej świeżości²⁷.

Podobna, choć pogłębiona myśl przenika Nowy Testament. Ukazuje on, że choć wiara jest aktem wybitnie osobowym, dokonującym się w największej głębi człowieka, to nie jest jednak wynikiem samotnej refleksji czy wytworem

²⁵ *Aby mówić o Bogu*, s. 44; *Tajemnica Boga*, s. 47; *Co dzisiaj znaczy wierzyć?*, s. 47.

²⁶ *Powrót do Boga*, s. 44. 46; *Miejsce wiary*, „L'Osservatore Romano” 2012 nr 12, s. 50.

²⁷ *W poszukiwaniu znaków Boga w rozdartym świecie*, „L'Osservatore Romano” 2013 nr 2, s. 40–41.

własnej myśli. Jest ona owocem relacji, gdzie istotne miejsce zajmuje słuchanie, przyjęcie i odpowiedź. Widać to wyraźnie w świadectwie św. Pawła, który przypomina Koryntianom, że przekazał im na początku Ewangelię, której sam sobie nie stworzył, ale otrzymał we wspólnocie wierzących i za jej pośrednictwem. Wierne jej zachowywanie jest gwarancją trwania w autentycznej nauce Jezusa Chrystusa przepowiadanej przez apostołów oraz zbawienia (por. 1 Kor 15,2-4)²⁸.

Eklezjalność wiary wyraża też wyraźnie natura chrztu świętego. Sakrament ten znajduje się u początku naszej drogi wiary i umożliwia uczestnictwo w synowskiej relacji Jezusa z Ojcem. Czyni on nas dziećmi Bożymi w Chrystusie i oznacza jednocześnie wejście do Kościoła – wspólnoty wiary. Jest on zawsze darem, który się otrzymuje, a nie udziela samemu sobie. Jest tu pewien aspekt bierności – jesteśmy „ochrzczeni” w wierze Kościoła. Pokazuje to jasno, że nie wierzy się samemu z siebie, ale wraz z Kościołem i przez Kościół; wiara chrześcijańska rodzi się w Kościele, prowadzi do niego i w nim żyje²⁹.

Ten ostatni aspekt papież pogłębia, precyzując, że wiara indywidualna wzrasta i dojrzewa we wspólnocie kościelnej. Zauważa, że w Nowym Testamencie słowo „święci” odnosi się do chrześcijan jako całości. Taki sposób wyrażania się ma swoją wewnętrzną logikę, mimo że nie wszyscy – jak zauważa Benedykt XVI – kwalifikowali się, aby zostać świętymi ogłoszonymi przez Kościół. W ten sposób chciano pokazać, że ci, którzy mają wiarę w Chrystusa zmartwychwstałego i nią żyją, są powołani do tego, by stać się punktem odniesienia dla wszystkich innych, pozwalając im nawiązać kontakt z Osobą i orędziem Jezusa Chrystusa. Aktualność tego przesłania pozwala stwierdzić, że także dzisiejszy chrześcijanin, który pozwala, by kierowała nim i kształtowała go stopniowo wiara Kościoła, mimo swoich słabości i ograniczeń może stać się jak okno otwarte na światło Boga żywego, które przyjmuje to światło i przekazuje je światu³⁰.

Na podstawie tych biblijnych przesłanek Benedykt XVI daje następującą *resume* tego przymiotu chrześcijańskiej wiary: „Nie mogę budować mojej osobistej wiary w prywatnym dialogu z Jezusem, ponieważ wiara zostaje mi dana przez Boga za pośrednictwem wspólnoty wierzących, jaką jest Kościół, i włącza mnie w rzeszę wierzących we wspólnocie, która jest nie tylko socjologiczna, lecz zakorzeniona w odwiecznej miłości Boga, który sam w sobie jest komunią Ojca, Syna i Ducha Świętego, jest Miłością trynitarną. Nasza wiara jest naprawdę osobista tylko wtedy, kiedy jest również wspólnotowa: może być moją wiarą tylko wtedy, kiedy żyje i porusza się w «my» Kościoła, tylko wtedy, kiedy jest naszą wiarą, wspólną wiarą jedynego Kościoła. Odmawiając

²⁸ *Miejsce wiary*, s. 49-50; *Powrót do Boga*, s. 45.

²⁹ *Narodziny Jezusa napełniają serce nadzieją i radością*, „L'Osservatore Romano” 2013 nr 2, s. 45; *Miejsce wiary*, s. 49; *Co dzisiaj znaczy wierzyć?*, s. 48.

³⁰ *Miejsce wiary*, s. 50.

Credo wyrażamy się w pierwszej osobie, ale wspólnie wyznajemy jedną wiarę Kościoła. Owo «Wierzę» wymawiane indywidualnie włącza się w ogromny chór ponad przestrzenią i czasem, w którym każdy, że tak powiem, wnosi swój wkład w harmonijną polifonię w wierze³¹.

3.3. Łaska wiary

Wskazując na eklezjalny charakter wiary chrześcijańskiej („nie wierzy się w samotności, ale wraz z braćmi”), Benedykt XVI łączy tę właściwość z inną, którą określa słowami: „nie wierzy się samemu z siebie, bez uprzedzającej łaski Ducha Świętego”. Stawia przy tym zasadnicze pytanie: Skąd człowiek czerpie tę otwartość serca i umysłu, by wierzyć w Boga? Odpowiedź jest następująca: Wiara jest przede wszystkim nadprzyrodzonym darem Boga³².

Myśl papieża trzeba rozpatrywać w powiązaniu z soborowym nauczaniem Konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* (5). Przypomina ona o potrzebie na drodze wiary uprzedzającej i wspomagającej łaski Boga oraz wewnętrznej pomocy Ducha Świętego. Inspirację stanowią także przesłanki biblijne i patrystyczne. Zauważa na przykład, że św. Paweł, wyrażając wdzięczność za fakt, że Tesaloniczanie przyjęli jego nauczanie nie jako słowo ludzkie, ale jak jest naprawdę, jako słowo Boże, łączy to wydarzenie z Bogiem, który „działa w wierzących” (1 Tes 2,13). Za św. Augustynem zaś przypomina, że „to nie my posiadamy Prawdę, wcześniej jej poszukując, lecz to Prawda nas szuka i nas posiada”³³.

Zauważając, że tajemnica Boga pozostaje zawsze poza naszymi pojęciami i naszym rozumem, naszymi obrzędami i modlitwami, podkreśla jednak, że nie oznacza to niezdolności do nawiązania z Nim relacji wiary. Przez objawienie Bóg sam wychodzi ku człowiekowi i czyni się dostępnym. Możemy wierzyć w Boga, gdyż On zrobił ku nam pierwszy krok. On w swej miłości przybliżył się i dotyka mocą Ducha Świętego. Przez ten dotyk czyni nas zdolnymi do słuchania i przyjęcia słowa Bożego; tworzy w nas odpowiednie warunki do rozpoznania w nim prawdy naszego życia³⁴.

3.4. Wolność wiary

Na drodze do wiary inicjatywa Boga zawsze poprzedza wszelką aktywność człowieka. Choć Bóg oświeca go, ukierunkowuje i prowadzi przez łaskę do przyjęcia w wierze objawienia Bożego, to jednak zawsze szanuje w tym

³¹ Tamże, s. 49.

³² *Co dzisiaj znaczy wierzyć?*, s. 48.

³³ *Powrót do Boga*, s. 45; *Co dzisiaj znaczy wierzyć?*, s. 48; *Drogi wiodące do Boga*, s. 39.

³⁴ *Powrót do Boga*, s. 45; *Co dzisiaj znaczy wierzyć?*, s. 48.

działaniu ludzką wolność³⁵. Także tej właściwości wiary chrześcijańskiej – jej wolności – papież w swej refleksji przyznaje należne miejsce³⁶. Wiare, która jest darem Boga, ale równocześnie też aktem głęboko ludzkim, angażującym całego człowieka, a więc i jego wolność, papież ukazuje w kontekście wszechmocy Boga, natury posłuszeństwa wiary i ostatecznie pytania o prawdziwą naturę ludzkiej wolności.

Analizując pierwszy artykuł *Credo* zauważa, że wszechmoc Boga należy rozumieć zgodnie z jej objawioną naturą. Nie objawia się ona jako „automatyczna czy arbitralna siła, lecz naznaczona jest miłującą, ojcowską wolnością”. Stwarzając człowieka jako istotę wolną – jak określa to papież – Bóg zrezygnował z części swej mocy, pozostawiając nam moc naszej wolności. W tym geście dał wyraz miłości i szacunku do człowieka oraz wskazał, że pragnie wolnej odpowiedzi miłości na wezwanie do wiary³⁷.

Mówiąc o wolności wiary, trzeba jasno zestawić ją z istotnym dla aktu wiary „posłuszeństwem wiary”, przywoływanym przez św. Pawła. Okazanie zaufania Bogu i przyłgnięcie do objawionych przez Niego prawd, czyli właśnie „posłuszeństwo wiary”, zakłada wolność i ją wywyższa. Dokonuje się tu swoisty *exodus*; wyjście poza siebie samego, swoje pewniki, zabezpieczenia i schematy oraz powierzenie się Bogu. Ów *exodus* od siebie ku Bogu nie ogranicza ani nie zniewala, lecz daje prawdziwą wolność i pozwala odkryć człowiekowi swą prawdziwą tożsamość. Z perspektywy ludzkiej wolności akt wiary jest więc radosnym powierzeniem się w całkowitej wolności opatrnościowemu dziejowemu planowi Boga³⁸; „oceanowi Bożej dobroci”³⁹.

Wolność wiary ma swoją dynamikę. Ukazują ją dobrze przywoływani przez papieża wielcy świadkowie wiary chrześcijańskiej, zwłaszcza Maryja. Ona to w wyjątkowy sposób, bez żadnych ograniczeń, złożyła swoje życie w ręce Boga. W chwili zwiastowania, w postawie uważnego zasłuchania rozpoznała głos Boga. Ostatecznie, w sposób wolny poddała się otrzymanemu słowu, co stanowi istotę posłuszeństwa wiary. To wyjście Maryi z samej

³⁵ *Drogi wiodące do Boga*, s. 39.

³⁶ Wolność, jako istotny element wiary religijnej, przywołuje Benedykt XVI nie tylko w kontekście wiary chrześcijańskiej, ale także innych religii i dialogu międzyreligijnego. Zob. więcej np. R. SŁUPEK, *Cel i formy dialogu międzyreligijnego według Benedykta XVI*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 20(2012) nr 2, s. 67–82; TENŻE, *Dialog międzyreligijny jako „życiowa konieczność” w nauczaniu Benedykta XVI*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiofilologii” t. 4(59) 2012, s. 121–141.

³⁷ *Ojciec, który nie ma nas dość*, „L'Osservatore Romano” 2013 nr 3-4, s. 42.

³⁸ *Co dzisiaj znaczy wierzyć?*, s. 48.

³⁹ *W oceanie Bożej dobroci*, s. 39. Szerzej na temat wzajemnego powiązania wolności i posłuszeństwa w nauczaniu Benedykta XVI zob. np. J. SZYMIK, *Chrystologia wolności*, „Zeszyty Naukowe KUL” 55(2012) nr 1, s. 3–20; R. SŁUPEK, *Benedykta XVI chrystologiczne uzasadnienie eklezjalnego posłuszeństwa*, „Studia Salvatoriana Polonica” 7(2013) – w druku.

siebie ku planom Boga, dokonane w pełnej wolności, będzie ponawiane na drodze Jej wiary. „Tak” powiedziane Bogu w chwili zwiastowania powtarza w wolnym posłuszeństwie wiary przez całe życie, aż do najtrudniejszej chwili krzyża. Wyzwalające poddawanie się woli Boga na drodze wiary jest zadaniem dla każdego wierzącego, który winien uczyć się rozpoznawania Boga wychodzącego mu na spotkanie na różne sposoby. Przyjmuje to postać ciągłego wychodzenia z samych siebie i własnych planów, aby słowo Boże stawało się lampą kierującą myślami i czynami chrześcijanina⁴⁰.

3.5. Racjonalność wiary

Jeśli wiara w rozumieniu chrześcijańskim angażuje całego człowieka, to w refleksji nad jej przymiotami nie można pominąć właściwie rozumianego, racjonalnego charakteru aktu wiary. Ten aspekt jest szczególnie bliski Benedyktowi XVI⁴¹, co także znalazło swój oddźwięk w omawianym nauczaniu. Widać w nim, że spośród wielu aspektów tego zagadnienia wybiera te, które dotykają aktualnego kontekstu wyznawania wiary.

W zabieganym, hałaśliwym i roztargnionym świecie, w którym łatwo utracić świadomość obecności Boga i gdzie często usuwa się Go na margines życia całych społeczeństw, ważne jest, aby nie utracić zdolności uważnego kontemplowania piękna i bogactwa stworzenia, wraz z człowiekiem, który jest jego koroną. Ten akt, angażujący także ludzki rozum, pozwala zobaczyć, że świat nie jest „bezszałtąną magmą”, ale że przejawia się w nim pewna „inteligencja stwórcza”. Za Albertem Einsteinem papież nie waha się stwierdzić, że w prawach przyrody „objawia się tak wybitny rozum, że cała racjonalność myśli i ludzkie prawa są w porównaniu z nim absolutnie znikomym odbiciem”⁴². Inspirowany ostatecznie biblijnym przekazem (por. Ps 19,2-5; Hbr 11,3; Rz 1,19-20) zaznacza, że stworzenie staje się wezwaniem do wiary; pomaga poznać to, co niewidzialne, rozpoznając jego ślady w świecie widzialnym. Aby jednak człowiek „czytający wspaniałą księgę przyrody” mógł właściwie zrozumieć jej język, konieczne jest słowo objawienia. To właśnie w księdze Pisma Świętego – jak przekonuje papież – ludzka inteligencja w świetle wiary może znaleźć klucz interpretacyjny do zrozumienia świata⁴³.

⁴⁰ *Milcząca siła, która zwycięża hałaśliwe moce*, „L'Osservatore Romano” 2013 nr 2, s. 42–43; *W poszukiwaniu znaków Boga*, s. 42.

⁴¹ Zob. np. R. ŚLUPEK, *Kto wierzy, nigdy nie jest sam*, s. 19–21. 42–47; A. PIOLA, „Élargir les espaces de rationalité”. *Une proposition pastorale de Benoît XVI*, „Nouvelle Revue Théologique” 2012 nr 2, s. 233–251.

⁴² *Drogi wiodące do Boga*, s. 40.

⁴³ *Świat nie jest czymś, co się posiada, by rabować i wykorzystywać*, „L'Osservatore Romano” 2013 nr 3-4, s. 43; *W poszukiwaniu znaków Boga*, s. 42.

Drugi przewodni wątek rozważań związanych jest z miejscem oraz znaczeniem wiary i rozumu na drodze poznania Boga. Wskazuje wyraźnie na to, że na tej drodze wiara i rozum nie są sobie obce lub przeciwstawne, ale są nawzajem koniecznymi warunkami, aby właściwie pojąć sens Bożego objawienia i w ten sposób zbliżyć się do progu tajemnicy Boga. Obce tak rozumianej tradycji chrześcijańskiej są zarówno fideizm, jak i skrajny racjonalizm. Fideistyczna chęć wierzenia wbrew rozumowi prowadziła do niedorzeczności aktu wiary (*Credo quia absurdum*). Skrajny zaś racjonalizm czynił z ludzkiego rozumu jedynie narzędzie poznawcze, nie uznając jego ludzkich ograniczeń wynikających z faktu jego stworzoneści. „Bóg bowiem – jak podkreśla papież – nie jest niedorzeczny, co najwyżej jest tajemnicą. Tajemnica z kolei nie jest irracjonalna, lecz zawiera przeobfity sens, znaczenie, prawdę. Jeśli patrząc na tajemnicę, rozum widzi mroki, to nie dlatego, że w tajemnicy nie ma światła, lecz raczej dlatego, że jest go zbyt wiele. Kiedy oczy człowieka kierują się bezpośrednio na słońce, by je zobaczyć, widzą tylko ciemności; któż jednak twierdziłby, że słońce nie jest jasne, a wręcz że nie jest źródłem światła? Wiara pozwala patrzeć na «słońce», Boga, ponieważ jest przyjęciem Jego objawienia w historii i, można powiedzieć, otrzymuje naprawdę całą jasność tajemnicy Boga, uznając wielki cud: Bóg zbliżył się do człowieka, pozwolił mu, by Go poznał, dostosowując się do właściwych stworzeniu ograniczeń jego umysłu”⁴⁴.

W ramach uzasadnienia powyższych przekonań, streszczonych krótko w tezie: „Wiara katolicka jest zatem racjonalna i pokłada ufność w ludzkim rozumie”, papież przywołuje świadków tradycji chrześcijańskiej, dla których wiara realizuje się rozumnie, myśli i zachęca do myślenia. Są to, między innymi, św. Augustyn z jego zachętą: „zrozum, byś mógł uwierzyć, i wierz, byś mógł zrozumieć” czy św. Anzelm, dla którego szukanie zrozumienia jest konstytutywne dla aktu wiary (*fides quaerens intellectum*)⁴⁵.

Trzeci wątek rozwijany przez papieża w kontekście racjonalności wiary związany jest z pytaniem, które postawił na początku jednej z katechez: Czy wiara ma jeszcze sens w świecie, w którym zdobycze rozumu ludzkiego, nauka i technika, otworzyły horyzonty do niedawna nie do pomyślenia?⁴⁶ Udzielając pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, wskazuje jednocześnie na zasady określające prawidłową relację między nauką i wiarą. Jeśli wiara jest właściwie przeżywana, nie wchodzi w konflikt z nauką, lecz z nią współdziała. Wyraża się to w dostarczaniu kryteriów promujących prawdziwe dobro wszystkich oraz wyznaczaniu granic, których przekroczenie grozi skutkami obracającymi się przeciwko człowiekowi. U podstaw tych roszczeń wiary chrześcijańskiej kryje się przekonanie, że w Ewangelii zawiera się prawdziwe poznanie każdej

⁴⁴ *Racjonalność wiary*, „L'Osservatore Romano” 2013 nr 1, s. 42.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ *Co dzisiaj znaczy wierzyć?*, s. 46.

rzeczy stworzonej. Ewangelia humanizuje życie ludzkie, gdyż zawiera w sobie „autentyczną «gramatykę» człowieka i całej rzeczywistości”. „Jeśli nauka – jak zaznacza Benedykt XVI – jest cennym sprzymierzeńcem wiary, pomagającym w zrozumieniu zamysłu Boga we wszechświecie, to wiara pozwala postępowi naukowemu urzeczywistniać się zawsze dla dobra człowieka i dla prawdy o nim, dochowując wiary temu zamysłowi”⁴⁷.

* * *

Wczytując się w analizowane katechezy Roku Wiary, można tam odnaleźć głębię chrześcijańskiej tradycji biblijnej i teologicznej. Tym, co w szczególności sposób w nich wybrzmiewa, jest troska o ukazanie aktualności i piękna wiary chrześcijańskiej. Dowiadując się prawdy o jej istocie i przymiotach, spostrzegamy jednocześnie, że nie jest ona czymś odległym od zwykłego życia, ale jest ściśle z nim związana. Pozwala odkryć, że spotkanie z Bogiem dowartościowuje człowieka, udoskonala i uwzniośla to, co jest w nim prawdziwe, dobre i piękne. „Wiara – uczył papież w pierwszej katechezie Roku Wiary – naprawdę zmienia wszystko w nas i dla nas, objawiając w jasny sposób nasze przyszłe przeznaczenie, prawdę o naszym powołaniu w historii, sens życia i smak pielgrzymowania do ojczyzny niebieskiej. [...] nie jest ona czymś obcym, oderwanym od konkretnego życia, lecz jest jego duszą”⁴⁸.

Theology of the act of Faith in teachings of Benedict XVI in the Year of Faith

Summary

Pope Benedict XVI, in his Wednesday catechesis given during the Year of Faith, before reflecting on the contents of Christian Faith, he first indicated the essence of the act of Faith itself. It is not only an ordinary intellectual consensus of a person regarding particular truths about God, but it is an act of free entrusting oneself to God. Not to any God, but to the One revealed in Jesus Christ (Christocentrism of Faith) and recognized in the Church and thanks to the Church (Ecclesial nature of Faith). The Faith understood as such, although being a generous gift from God, requires also an intelligent and free response to the Revelation of God, by involving entire person.

⁴⁷ *Racjonalność wiary*, s. 43.

⁴⁸ *Powrót do Boga*, s. 44.

Ks. WŁODZIMIERZ WOŁYNIEC*

PNEUMATOLOGIA SYNODU W ANTIOCHII (341 r.)

Synod w Antiochii zwołany przez cesarza Konstancjusza II z okazji poświęcenia kościoła zamierzał ułożyć nowe wyznanie wiary, które byłoby lepsze w stosunku do wyznania Soboru w Nicei (325). Zdaniem ojców synodalnych Symbol Nicejski należało poprawić ze względu na kontrowersyjny termin *homooúsios* (współistotny), określający równość Syna z Ojcem w Bóstwie. Ponadto nowe wyznanie wiary miało odeprzeć wszelkie zarzuty kontynuowania poglądów Ariusza¹. Ostatecznie na synodzie powstały cztery formuły wiary. Chociaż za oficjalną formułę synodalną przyjmuje się drugie wyznanie wiary, zredagowane w wersji greckiej i łacińskiej, a czwarta formuła zdaje się być późniejszym dodatkiem, to jednak w naszych poszukiwaniach i badaniach bierzemy pod uwagę wszystkie cztery formuły, które oznaczamy symbolami CI, CII, CIII, CIV.

Zasadnicza część synodalnych sformułowań dotyczy artykułu wiary o Jezusie Chrystusie. Niemniej jednak obok chrystologii pojawia się w nich także pneumatologia. Ojcowie synodalni formułują artykuł wiary o Duchu Świętym i go interpretują. Podejmując refleksję teologiczną nad pneumatologią synodu w Antiochii, przeanalizujemy teksty wszystkich formuł wiary, aby wyodrębnić z nich terminy i sformułowania dotyczące osoby Ducha Świętego oraz dotrzeć do ich biblijnej podstawy. Następnie przejdziemy do reinterpretacji nauki synodalnej, aby ukazać istotne elementy nauki o Duchu i wykazać aktualność synodalnej pneumatologii. Metoda reinterpretacyjna polegać będzie na poszerzonej i pogłębionej interpretacji teologicznej słowa Bożego zawartego w tekstach natchnionych.

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

¹ *Acta Synodalia (Ann. 50-381)*, vol. I, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, przypis A, 129* (odtąd skrót AS).

1. Analiza tekstu

1.1. Terminologia

W synodalnych formułach wiary pojawiają się biblijne określenia dotyczące osoby Ducha. Jest On nazywany: „Duchem Świętym”, „Pocieszycielem”, „Duchem Prawdy”. Do tych terminów zostają dodane wyrażenia, które rozszerzają rozumienie osoby Ducha. I tak, w drugiej formule (CII) Duch Święty „jest dany” (gr. *didómenon*; łac. *datus est*)², w trzeciej (CIII) jest mowa o „wylaniu” (gr. *ekchéein*) Ducha, które zostało zapowiedziane w Starym Testamencie: „Bóg przez proroka oznajmił, że wyleje Go na swe sługi”, a także o Jego „zesłaniu” (gr. *pémpsai*) zapowiedzianym przez Jezusa Chrystusa: „Pan oznajmił, że ześle Go swoim uczniom, którego też zesłał (*épempsen*), jak zaświadczają Dzieje Apostolskie”³. Czwarta formuła (CIV) mówi, że Jezus Chrystus „zapowiedział” i „zesłał” (gr. *apésteile*) Ducha Świętego: „Zapowiedziawszy apostołom zesłał po swoim Wniebowstąpieniu”⁴.

Na uwagę zasługują wyrażenia określające tych, którym Duch Święty jest udzielany. W drugiej formule (CII) jest On dany „wierzącym” (gr. *tois pisteúousi*; łac. *credentibus*)⁵, w trzeciej (CIII) jest zapowiedziany „sługom” Boga (gr. *douloi*) i zesłany „uczniom” (gr. *mathētai*) Pana⁶. Czwarta formuła (CIV) precyzuje, że działanie Ducha Świętego jest skuteczne w duszach tych, „którzy szczerze w Niego uwierzyli” (gr. *tōn eilikrinōs eis auton pepisteukótōn*)⁷.

Synodalne formuły wiary zawierają też wyrażenia określające cel zesłania Ducha Świętego, wskazujący równocześnie na sposób Jego działania. W drugiej formule (CII) Duch Święty jest udzielany „dla pocieszenia i uświęcenia oraz dla udoskonalenia się” (gr. *eis paráklēsīn kai hagiásmōn kai teleiōsīn*; łac. *in paraklesin et sanctificationem et consumationem*)⁸, a w czwartej formule (CIV) Pan posyła Ducha Świętego, „aby nauczył i przypomniał wszystko (gr. *didákasai kai hypomnēsai pánta*); i przez którego uświęcane (gr. *hagiasthēsontai*) są dusze”⁹. Natomiast w pierwszej formule (CI), po krótkim wyznaniu wiary w Ducha Świętego, ojcowie synodu dodają: „wierzymy też w zmartwychwstanie ciała (gr. *sarkos anastáseōs*) i życie wieczne (gr. *dzōēs aiōníou*)”¹⁰. Wydaje się, że dodatek ten ma związek z wiarą w Ducha Święte-

² AS I, 131-131*.

³ AS I, 133-133*.

⁴ AS I, 134-134*.

⁵ AS I, 131-131*.

⁶ AS I, 133-133*.

⁷ AS I, 134-134*.

⁸ AS I, 131-131*.

⁹ AS I, 134-134*.

¹⁰ AS I, 129*.

go. Być może w zamyśle ojców synodalnych jest on rozszerzeniem artykułu o Duchu Świętym. Jego działanie przejawiałoby się więc w zmartwychwstaniu ciała i udzielaniu życia wiecznego.

1.2. Podstawa biblijna

Podstawą wiary w istnienie i działanie Ducha Świętego, jako odrębnej Osoby Trójjedynego Boga, jest ewangeliczny tekst Mt 28,19, który zostaje zacytowany w drugiej formule wiary (CII). Ojcowie synodu piszą, że wiara w Ducha Świętego, który „pociesza, uświęca i udoskonala”, jest „zgodna ze słowami Pana naszego Jezusa Chrystusa, w których wydał uczniom polecenie: *Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego*”¹¹. W dalszej części pojawia się komentarz do cytowanych słów. Oznaczają one, że Ojciec „prawdziwie (gr. *alēthōs*; łac. *vere*) jest Ojcem”, Syn „prawdziwie (gr. *alēthōs*; łac. *vere*) jest Synem” i Duch Święty (gr. *to pneuma to hágion*; łac. *Spiritus sanctus*) „prawdziwie (gr. *alēthōs*; łac. *vere*) jest Duchem Świętym”. Ojcowie synodalni wyjaśniają, że słowa te „nie są jedynie imionami i nazwami bez treści”, lecz „oznaczają one ściśle własną hipostazę-substancję (gr. *hypóstasis*; łac. *substantia*), rangę (gr. *táksis*; łac. *ordo*) i chwałę (gr. *dóksa*; łac. *gloria*)”. Na końcu stwierdzają: „pod względem hipostazy-substancji są Trzej, pod względem zaś współbrzmienia (gr. *dè symfōnia*; łac. *per consonantiam*) – Jeden”¹².

Trzecia formuła wiary (CIII) posiada bogatszą biblijną podstawę wiary w Ducha Świętego. Określenia osoby Ducha pochodzą z natchnionego tekstu J 14,16-17: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna”. Ojcowie synodu nie cytują tego tekstu, ale wyraźnie na niego wskazują, nazywając Ducha Świętego „Pocieszycielem” (*ho paráklētos*) i „Duchem Prawdy” (*to pneuma tés alētheías*). Ponadto wskazują na starotestamentowy tekst z Księgi Joela, zapowiadający wylanie Ducha Świętego na sługi Boga: „Nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mego w owych dniach” (Jl 3,2). Mówiąc natomiast o zapowiedzi zesłania Ducha Świętego przez Pana Jezusa na Jego uczniów, ojcowie synodu nie odwołują się bezpośrednio do żadnego biblijnego tekstu. Należy jednak przyjąć, że mają na myśli tekst J 14,26 ze względu na pojawiający się w nim czasownik „zesłać, posłać” (*pémpō*)¹³, a więc ten sam, który został przyjęty w synodalnej formule: „A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle (*pémpsei*, od *pémpō*)

¹¹ AS I, 131*.

¹² AS I, 131-131*.

¹³ *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. R. Popowski, Warszawa 1994, s. 482.

w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem”. W trzeciej formule (CIII) znajduje się jeszcze bezpośrednio odwołanie do Dziejów Apostolskich, które zaświadcza o wypełnieniu obietnicy zesłania Ducha Świętego: „Kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy, znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu. Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wichru, i napełnił cały dom, w którym przebywali. Ukazały się też im języki jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić” (Dz 2,1-4).

Artykuł o Duchu Świętym czwartej formuły wiary (CIV), w którym mowa jest o zapowiedzi Pocieszyciela, o jej wypełnieniu, o zesłaniu Ducha, aby nauczał i przypominał wszystko, ma za podstawę ewangeliczne teksty: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze” (J 14,16) oraz: „A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy (*didáksei pánta*) i przypomni wam wszystko (*hypomnēsei pánta*), co Ja wam powiedziałem” (J 14,26). Wzmianka o zesłaniu Ducha Świętego po wniebowstąpieniu Pana wskazuje na cytowany już tekst Dz 2,1 n.

2. Reinterpretacja

2.1. Duch Święty – osoba i dar (Mt 28,19)

Pierwszym tekstem uzasadniającym istnienie osobowe Ducha Świętego w Trójjedynym Bogu jest Mt 28,19: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. W interpretacji synodalnej Ojciec, Syn i Duch są jednym Bogiem, ponieważ tworzą „symfonię” (gr. *symfōnia*; łac. *consonantia*), czyli pełną zgodność, harmonię, jedność, jednomyślność, współbrzmienie¹⁴. Natomiast o trójstości jednego Boga w owej symfonii decyduje własna „hipostaza-substancja” (gr. *hypóstasis*; łac. *substantia*) Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ponadto w jednej Symfonii-Boga istnieje określony porządek (gr. *táksis*; łac. *ordo*): Ojciec jest pierwszym w Trójcy, ponieważ jest wymieniony w Mt 28,19 jako pierwszy, potem jest Syn i Duch Święty. Według ojców synodalnych istnieje też własna „chwała” (gr. *dóksa*; łac. *gloria*) Ojca, Syna i Ducha Świętego, która ostatecznie jest wspólną chwałą jednej Symfonii-Boga. Odnośnie do osoby Ducha Świętego można więc stwierdzić, że własna hipostaza-substancja, ranga i chwała Ducha Świętego sprawia, że jest On prawdziwie (*alēthōs*) Duchem Świętym (*to pneuma to hágion*) w jednej Symfonii-Boga.

¹⁴ AS I, 131*, przypis A.

Poszerzając synodalną interpretację Mt 28,19, warto podjąć myśl św. Hieronima, który zauważa, że Jezus wypowiada swoje słowa do uczniów, zanim otrzymali oni Ducha Świętego. Dlatego nie wyjaśnia im sensu minionych wydarzeń, lecz poleca, aby nauczali w sposób krótki i zwięzły, a następnie udzielali chrztu¹⁵. Z komentarza św. Hieronima wynika, że zrozumienie nauki i czynów Jezusa przez Jego uczniów nastąpiło po zesłaniu Ducha Świętego. Duch Święty jest pierwszym interpretatorem wydarzeń zbawczych. Tak samo pozwala On każdemu z nas właściwie interpretować wydarzenia naszego życia w perspektywie Bożego zbawienia.

Święty Tomasz z Akwinu z kolei zwraca uwagę na dar Ducha Świętego, który otrzymujemy przez chrzest. Dar ten jest głównym celem nowego narodzenia (*regeneratio*), jakie dokonuje się w tym sakramencie. Powołuje się on przy tym na słowo Boże z Rz 8,15: „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogрузić w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: *Abba*, Ojcze!”¹⁶ Duch Święty jest zatem pierwszym darem, darem-Osobą dla tych, którzy narodzili się na nowo do życia wiecznego. Przyjęcie daru-Osoby Ducha Świętego zmienia egzystencję ochrzczonego. Staje się ona egzystencją synowską, którą charakteryzuje nie tylko wolność od zniewolenia grzechem, ale przede wszystkim włączenie w synowską relację Jezusa do Ojca. Duch Święty wprowadza nas w tę relację i sprawia, że Ojciec traktuje nas tak samo, jak swojego Jednorodzonego Syna. Współczesna egzegeza zwraca uwagę na polecenie „czynienia uczniów” (*mathētheusate*), wyrażone w imperatywie, które w Wulgacie zostało oddane słowem *docete* (nauczajcie), zgodnie ze starożytnym rozumieniem pedagogiki Bożej, w której na pierwszym miejscu było nauczanie podstawowych prawd wiary, a potem chrzest i nauczanie prawd moralnych¹⁷. Jednak „czynienie uczniów” przedstawia się w wypowiedzi Pana Jezusa jako czynność główna i centralna, do której zmierzają nauczanie i chrzest¹⁸. Uwzględniając tradycyjną interpretację Mt 28,19, trzeba dostrzec konieczność daru Ducha Świętego i konieczność Jego działania w procesie czynienia uczniów. Bez Ducha Świętego nikt nie może stać się uczniem Pana Jezusa, tak samo jak nikt nie może bez pomocy Ducha powiedzieć: „Panem jest Jezus”. Czynienie uczniów i usynowienie (czynienie przybranych synów Ojca) idą w parze, ponieważ są dziełem tego samego Ducha. Ostatecznie w tym działaniu zawiera się istota stawania się chrześcijaninem, który ma być uczniem i bratem Pana Jezusa, a zarazem przybranym synem Ojca

¹⁵ Por. GIROLAMO, *Commento su Matteo 4, 28,18-20*, w: *La Bibbia commentata dai Padri. Nuovo Testamento* 1/2, red. M. Simonetti, M. Conti, Roma 2006, s. 362.

¹⁶ S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, oprac. R. Cai, Taurini-Romae 1951⁵, nr 2465, s. 377.

¹⁷ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, NKB NT I/2, Częstochowa 2008, s. 723.

¹⁸ Tamże, s. 720.

w Duchu Świętym. Bardzo trafnie ujmuje rzecz J. Ratzinger, kiedy pisze: „Stanie się chrześcijaninem polega na wszczęciu w Syna, w Chrystusa, w następstwie którego stajemy się ‘synem w Synu’. Jest to proces sakramentalny, ale także etyczny”¹⁹.

2.2. Duch Święty – Paraklet i Duch Prawdy (J 14,16-17)

Interpretacja synodalna natchnionego tekstu J 14,16-17: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna”, ogranicza się do zwrócenia uwagi na dwa terminy określające osobę Ducha Świętego: „Pocieszyciel” (*ho paráklētos*) i „Duch Prawdy” (*to pneuma tēs alētheías*). Sens słowa Bożego zawartego w tym tekście jest jednak o wiele głębszy. I tak, Pan Jezus prosi Ojca, żeby „dał” Ducha Świętego. Ponieważ czasownik „dać” w Nowym Testamencie jest połączony często z Duchem Świętym (por. Rz 5,5), dlatego osoba Ducha Świętego zostaje określona słowem „dar” (por. Dz 2,38; 8,20; 10,45; 11,17)²⁰. Przywołując z kolei myśl św. Tomasza z Akwinu, trzeba podkreślić konieczność przygotowania na przyjęcie tego daru-Osoby. W przypadku uczniów polega ono na miłowaniu Boga i posłuszeństwie Jego przykazaniom, zgodnie ze słowami: „Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania” (J 14,15). Akwinata wyjaśnia, że uczniowie musieli otrzymać już wcześniej dar Ducha Świętego, aby miłować Boga i wypełniać Jego wolę, w przeciwnym razie nie byłoby do tego zdolni (por. Rz 5,5; Rz 8,14; Ps 119,32). Jeśli jednak będą dobrze korzystali z tego daru, trwając nadal w miłości i posłuszeństwie, to przyjmą dar Ducha Świętego jeszcze pełniej²¹. W przygotowaniu do przyjęcia daru Ducha Świętego uczestniczy także Jezus Chrystus, ponieważ kieruje On prośbę do Ojca: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam” (J 14,16). Prośba ta świadczy o tym, że jako człowiek jest On jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi (1 Tm 2,5), który wyprasza nam dary duchowe (zob. Hbr 7,25; Ef 4,8)²².

Pierwszy termin określający osobę Ducha Świętego *ho paráklētos* posiada szeroki wachlarz znaczeniowy. Według najstarszej tradycji teologicznej, poświadczanej przez św. Tomasza z Akwinu, oznacza „pocieszyciel i orędownik”,

¹⁹ J. RATZINGER, *Opera omnia. Kościół – znak wśród narodów*, t. VIII/1, red. K. Gózdź, M. Górecka, przekład W. Szymona, Lublin 2013, s. 64.

²⁰ Por. R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, przekład włoski A. Sorsaja, M.T. Petrozzi, Assisi 1986, s. 767–768.

²¹ Por. Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, przekład T. Bartoś, Kęty 2002, nr 1909, s. 891–892.

²² Tamże, nr 1910, s. 892.

odnosząc się nie tylko do osoby Ducha, ale także do osoby Syna (1 J 2,1). Jeśli chodzi o Ducha Świętego, to jest On Pocieszycielem, ponieważ „jest duchem miłości, a miłość sprawia duchowe pocieszenie i radość, Ga 5,22: *Owoce zaś ducha jest: miłość, radość* itd.”, a „naszym orędownikiem jest On dlatego, że słowo Boże mówi w Rz 8,26: *Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami*”²³. Funkcja pocieszania jest ściśle związana z miłością, którą daje nam Duch Święty. Kochając Boga tą miłością możemy przewyżczać smutki i przykrości pochodzące z tego świata: trudności zewnętrzne i wewnętrzne lęki, o których pisze apostoł: „Kiedy przybyliśmy do Macedonii, nasze ciało nie doznało żadnej ulgi, lecz zewsząd byliśmy dręczeni: zewnątrz walki, wewnątrz obawy” (2 Kor 7,5; por. 2 Kor 1,3-4). Wlewając miłość Bożą w nasze serca, Duch Święty może udzielić daru radości nawet z powodu przykrości i cierpienia, o czym mówi Pan Jezus w błogosławieństwach (por. Mt 5,12). Pocieszenie takie stało się udziałem apostołów: „A przywoławszy Apostołów kazali ich ubiczować i zabronili im przemawiać w imię Jezusa, a potem zwolnili. A oni odchodzili sprzed Sanhedrynu i cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla imienia Jezusa” (Dz 5,41). Przede wszystkim jednak Duch Święty pociesza nas w smutkach z powodu grzechów z przeszłości, o których w Mt 5,4 powiedziano: „Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni”. Pocieszenie to polega na tym, że Duch Święty daje nam nadzieję przebaczenia: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone” (J 20,22-23). W ten sposób wypełnia się starotestamentowe proroctwo: „By rozweselić płaczących na Syjonie, aby im wieniec dać zamiast popiołu, olejek radości, zamiast szaty smutku, pieśń chwały, zamiast zgnębienia na duchu” (Iz 61,3)²⁴. Współczesna teologia interpretuje funkcję pocieszania w sensie zastępstwa. Duch Święty jest Pocieszycielem dlatego, że „zastępuje Jezusa wśród uczniów”. Jest następcą Jezusa²⁵.

Jeśli zaś chodzi o orędownictwo Ducha Świętego, to w myśli św. Tomasza z Akwinu polega ono na tym, że wstawia się On za nami w błaganiach u Ojca (por. Rz 8,26), ale także na tym, że dzięki Jego działaniu my zaczynamy o coś prosić Boga: „On sprawia, iż my prosimy”²⁶. Można powiedzieć, że Duch Święty inspiruje nas i zachęca do modlitwy. We współczesnej interpretacji teologicznej orędownictwo Ducha Świętego pokrywa się z funkcją wstawienniczą

²³ Tamże, nr 1911, s. 892.

²⁴ Tamże, nr 1955, s. 912–913.

²⁵ Por. R.E. BROWN, *Giovanni...*, dz. cyt., s. 1492–1493 (Appendice V); S. MĘDA-LA, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, NKB NT IV/2, Częstochowa 2010, s. 100.

²⁶ Natomiast orędownictwo Syna polega na tym, że jako człowiek On wstawia się za nami u Ojca; zob. Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 1912, s. 893.

i pośredniczącą oraz z funkcją świadka (J 15,26-27). Funkcja wstawiennicza i pośrednicząca została zapowiedziana w Starym Przymierzu przez różnych ludzi poświęconych Bogu²⁷.

Drugi termin określający osobę Ducha w J 14,16-17 (*to pneuma tēs alētheías*) może oznaczać „Ducha przekazującego prawdę”, ale również „Ducha, który jest prawdą” (por. 1 J 5,6)²⁸. Słowo „prawda”, wyrastające ze starotestamentowego słowa *emet*, wyraża wierność Boga swym obietnicom i równocześnie treść tych obietnic. Duch Prawdy przyczynia się więc do owocnego słuchania i rozumienia słowa Boga poprzez wewnętrzne pouczenie. Można Go nazwać Mistrzem słowa²⁹. Tradycyjna interpretacja J 14,16 zwraca natomiast uwagę na odwieczne pochodzenie Ducha Świętego i na cel Jego misji w świecie. Święty Tomasz z Akwinu pisze: „Albowiem tak, jak w nas z prawdy pojętej i rozważanej pochodzi miłość do tej prawdy, tak w Bogu z pojętej Prawdy, którą jest Syn, pochodzi Miłość. I tak, jak od Niego pochodzi, tak prowadzi do poznania Go, J 16,14: *On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie itd.*”³⁰ A zatem Duch Święty pochodzi z prawdy-Syna i prowadzi do prawdy-Syna oraz do wszelkiej prawdy, ponieważ jest miłością, a tylko przez miłość można poznać prawdę. Na potwierdzenie tej tezy Akwinata cytuje św. Ambrożygo: „Wszelka prawda, ktokolwiek by jej nie wypowiedział, jest z Ducha Świętego”³¹. Godna szczególnej uwagi jest teza o nierozdzielnym, wzajemnym połączeniu prawdy i miłości. Prawda przyjęta (*concepta*) i rozważana (*considerata*) przez człowieka prowadzi do umiłowania jej, czyli do miłości³². A miłość ze swojej strony ponownie prowadzi do prawdy. Krótko mówiąc, nie ma miłości bez prawdy ani prawdy bez miłości.

2.3. Misja Ducha Świętego i jej skutki (J 14,26)

W nauce o Duchu Świętym synod w Antiochii odwołuje się jeszcze do słowa Bożego z J 14,26: „A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem”. Interpretacja synodalna skupia uwagę na zapowiedzi zesłania Ducha, która istniała już w Starym Przymierzu (Jl 3,2), i na celu tego zesłania, którym jest nauczanie i przypomnianie. Natomiast późniejsza interpretacja poświadczona przez św. Tomasza z Akwinu dostrzega w słowach Je-

²⁷ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 99–100.

²⁸ Por. R.E. BROWN, *Giovanni...*, dz. cyt., s. 768.

²⁹ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 101–102.

³⁰ Por. Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 1916, s. 895.

³¹ Tamże, nr 1955, s. 913.

³² Por. S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, oprac. R. Cai, Taurini-Romae 1972⁶, nr 1916, s. 360.

zusa potrójny opis osoby Ducha Świętego, a mianowicie jako Parakleta, jako Ducha i jako Świętego. Jako Paraklet jest On przede wszystkim Pocieszycielem. Jako Duch jest Tym, kto porusza nasze serca do posłuszeństwa Bogu. Akwinata łączy określenie „Duch” z posłuszeństwem, cytując tekst z Księgi Izajasza: „Od Zachodu ujrzą imię Pana i od Wschodu słońca – chwałę Jego, bo przyjdzie On jak gwałtowny potok, pędzony tchnieniem Pańskim” (Iz 59,19)³³. Najprawdopodobniej do osoby Ducha odnosi on słowa o „tchnieniu Pańskim”. Duch, czyli „tchnienie Pańskie”, porusza wierzącego do wypełniania woli Ojca, pomagając człowiekowi najpierw uświadomić sobie jego grzech i uznać własną niewierność (por. Iz 59,9-14). Ze strony człowieka warunkiem posłuszeństwa Bogu jest pokora i nawrócenie³⁴. Wreszcie jako „Święty” (*to hágion*) Paraklet-Duch jest Tym, który nas „poświęca (*consecrat*) Bogu”³⁵. W rozumieniu św. Tomasza z Akwinu „wszystko, co zostaje poświęcone, nazywa się świętym”. Taką tezę wyprowadza on z dwóch tekstów biblijnych. Pierwszym jest 1 Kor 6,19: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie?” Idea poświęcenia i świętości osoby ludzkiej zostaje tu wyrażona w obrazie świątyni. Natomiast istota świętości człowieka wynika z obecności w nim Świętego, który sprawia, że człowiek nie należy do siebie ani do świata, lecz tylko do Boga. Drugi tekst pochodzi z Psalmu 46(45): „Odnogi rzeki rozweselają miasto Boże – uświęcony przybytek Najwyższego. Bóg jest w jego wnętrzu, więc się nie zachwieje; Bóg mu pomoże o brzasku poranka” (Ps 46,5-6)³⁶. Obraz przybytku-świątyni ponownie wyraża ideę świętości człowieka, wynikającej z obecności Boga w jego wnętrzu.

Po opisie osoby Ducha następuje opis Jego misji i sposobów działania. Według św. Tomasza z Akwinu misja ta polega na przychodzeniu do nas Ducha Świętego, który istnieje w nas „w jakiś nowy sposób, w jakim wcześniej nie był”. A nowy sposób istnienia w nas Ducha należy rozumieć jako nowe stworzenie, zapowiedziane w Psalmie 104(103): „Wypuścisz ducha twego, a będą stworzone i odnowisz oblicze ziemi” (Ps 104,30)³⁷. Misja Ducha jest zatem nowym stwórczym działaniem Boga, który odnawia stworzenie skażone grzechem.

Słowa wskazujące na misję Ducha: „A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu” mogą oznaczać, że Duch Święty jest udzielany

³³ Por. Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 1916, s. 895.

³⁴ Por. *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2001², s. 877–878.

³⁵ Por. Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 1955, s. 913.

³⁶ Tamże, nr 1955, s. 913.

³⁷ Tamże, nr 1956, s. 913.

wierzącym przez wezwanie imienia Jezusa. Jednak dla św. Tomasza z Akwinu lepiej wyrażają one prawdę o tym, że: „jak Syn przychodzi w imieniu Ojca, J 5,43: *Ja przyszedłem w imieniu Ojca mego*, tak i Duch Święty przychodzi w imieniu Syna. Nie żeby nazywać Go Synem, lecz że jest Duchem Syna, Rz 8,9: *Jeżeli zaś kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy*. Ga 4,6: *Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego*”. Współczesna interpretacja podkreśla, że misja Ducha Świętego jest dopełnieniem misji Jezusa. Jak Jezus był objawieniem Boga, tak Duch Święty objawia ludziom Jezusa³⁸. Trzeba jednak dodać za tradycyjną myślą teologiczną, że jak misją Jezusa było (i jest) doprowadzenie wierzących do Ojca i oddanie ich Ojcu (por. Ap 5,10), tak misją Ducha Świętego jest doprowadzenie wierzących do Syna i ukształtowanie ich na podobieństwo Syna (por. Rz 8,15; 2 Kor 3,18)³⁹.

Duch Święty działa poprzez nauczanie i przypominanie, zgodnie ze słowami: „On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem”. Są to równocześnie skutki Jego posłania. Zgodnie z tradycyjną interpretacją nauczanie Ducha Świętego polega na tym, że pozwala On nam zrozumieć naukę Pana Jezusa, czyniąc nas zdolnymi do uchwycenia i zrozumienia tej nauki⁴⁰. Podobnie we współczesnej interpretacji podkreśla się, że nauczanie Ducha Świętego polega nie tylko na Jego pomocy w procesie wewnętrznego przyswojenia nauki Pana Jezusa przez wierzących, ale także na uzdolnieniu do wypełnienia Jego nauki i zachowywania Jego słowa⁴¹. Święty Tomasz z Akwinu dodaje, że Duch Święty wyrывa z obojętności na słowo Boże i wzbudza pragnienie słuchania tego słowa. Pisze: „Jeśli bowiem Duch opuści serce słuchacza, nauczanie nauczyciela stanie mu się obojętne, Hi 32,8: *Wszecchnocnego tchnienie go poucza. Ze względu na to, że także sam Syn przemawia używając ludzkiego organizmu, nic by nie wskórał, gdyby samemu nie działał od wewnątrz przez Ducha Świętego*”⁴². W cytowanej wypowiedzi można dostrzec myśl o nauczaniu Syna przez Ducha. Syn przemawia od zewnątrz poprzez słowo czytane i rozważane w Kościele i od wewnątrz poprzez Ducha Świętego obecnego i działającego we wnętrzu człowieka. Akwinata rozwija tę myśl na podstawie J 6,45: „Każdy, kto od Ojca usłyszał i nauczył się, przychodzi do Mnie”, twierdząc, że nie tylko Syn, ale także Ojciec naucza przez Ducha, który od wewnątrz inspiruje, prowadzi i podnosi do tego, co duchowe. Ducha Świętego porównuje do zmysłu smaku: „Jak ktoś, kto ma zepsuty zmysł

³⁸ Por. R.E. BROWN, *Giovanni...*, dz. cyt., 787.

³⁹ Por. Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 1957–1958, s. 914.

⁴⁰ Tamże, nr 1958, s. 914.

⁴¹ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 103.

⁴² Por. Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 1958, s. 914.

smaku nie posiada możliwości prawdziwego poznania smaków, tak ten, kto zepsuty jest miłością świata nie może posmakować rzeczy boskich, zgodnie z 1 Kor 2,14: *Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha*". Dlatego tylko dzięki Duchowi Świętemu człowiek uczestniczy w Boskiej Mądrości i poznaje prawdę⁴³.

Słowa: „przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” w tradycyjnej interpretacji oznaczają, że Duch Święty wyprowadza nasze siły z ciemności, byśmy poznawali (św. Grzegorz Wielki), albo że jako Miłość pobudza nas do słuchania Jezusa czy też przywołuje w pamięci słowa Jezusa, zgodnie ze słowami Psalmisty: „Przypomną sobie i wrócą do Pana wszystkie krańce ziemi” (Ps 22[21],28)⁴⁴. Dla św. Tomasza z Akwinu konkretnym przykładem przypominającego działania Ducha Świętego są ewangelisci, a szczególnie św. Jan, który nie mógłby zachować w pamięci wszystkich słów Chrystusa „po czterdziestu latach”, gdyby nie przypomniał mu ich Duch Święty⁴⁵.

Posumowanie

Pneumatologia synodu w Antiochii jest integralnie złączona z trynitologią. Duch Święty jest postrzegany jako Jeden w Trójcy. W jednej Symfonii-Boga wyróżnia Go od Ojca i Syna własna hipostaza-substancja. W Symfonii tej znajduje On także swoje określone miejsce (rangę) i własną chwałę, którą dzieli ostatecznie z Ojcem i Synem.

Synodalne formuły wiary nie dotyczą problemu pochodzenia Ducha Świętego, ale koncentrują się na określeniu Ducha samego w sobie i na skutkach Jego działania. Jest On przede wszystkim Osobą-darem, ponieważ jest dany przez Ojca i Syna. Jest Parakletem, ponieważ pociesza i wstawia się za nami u Ojca, równocześnie pobudzając nas do wiary i modlitwy. Taka funkcja i działanie Ducha wynikają z faktu, iż jest On uosobioną Miłością, a tylko miłość może nieść prawdziwą pociechę pojednania i rozpalać do życia wiary. Duch jest także Świętym (*to hágion*), ponieważ nas uświęca i udoskonala. Istotą świętości jest sama obecność Ducha, który od wewnątrz porusza człowieka do posłuszeństwa Ojcu. Duch Święty jest w nas obecny na nowy sposób, czyniąc z nas nowe stworzenie. Jako nowe stworzenie nie należymy już do siebie, ale do Trójjedynego Boga.

Duch Święty jest wreszcie Duchem Prawdy. Prowadzi nas do wszelkiej prawdy przez miłość i pozwala nam ją coraz lepiej poznawać. Ostatecznie prowadzi nas do uosobionej Prawdy, czyli do Syna, i kształtuje nas na Jego obraz.

⁴³ Tamże, nr 1958-1959, s. 914-915.

⁴⁴ Tamże, nr 1960, s. 915.

⁴⁵ Tamże.

Pneumatologia del Sinodo ad Antiochia (341)

Sommario

L'articolo è diviso in due parti. La prima parte è un'analisi teologica dell'antico testo sinodale, mentre la seconda riguarda la nuova interpretazione del contenuto teologico (pneumatologico) delle espressioni e termini sinodali.

La pneumatologia del Sinodo è unita integralmente alla trinitologia. Lo Spirito Santo viene trattato come una persona nella simfonia di Dio uno e trino. Dal Padre e dal Figlio si distingue dalla propria "ipostasi-sostanza". Nella divina e trinitaria simfonia lo Spirito Santo possiede il suo proprio posto e la sua gloria la quale condivide con il Padre e Figlio.

Le formule sinodali non toccano il problema della processione dello Spirito Santo, ma si concentrano sulla descrizione o definizione della sua persona e sugli effetti del suo agire. La persona dello Spirito è prima di tutto il *dono*, perchè viene *dato* dal Padre e Figlio. È pure il Consolatore (*Paracleto*) il quale ci consola e intercede per noi presso il Padre. Nello stesso tempo il *Paracleto* ci ispira al credere e ci conduce alla preghiera. Tale funzione deriva direttamente dal fatto che lo Spirito Santo è l'amore personificato. Ne risulta che soltanto l'amore può dare la vera consolazione della riconciliazione e solo l'amore può accendere la vera vita della fede. La persona dello Spirito è la persona *Santa* (*to hágion*), ciò indica il suo ruolo della santificazione. La presenza dello Spirito Santo in noi ci santifica perchè ci conduce dal di dentro alla obediencia del Padre.

La presenza dello Spirito Santo nei credenti è una presenza nuova, perchè grazie allo Spirito Santo diventiamo la creatura nuova. Allora noi non apparteniamo più a noi stessi ma solo al Dio unico e trino. Infine lo Spirito Santo viene chiamato lo Spirito della verità, perchè ci conduce alla verità attraverso l'amore. Lo Spirito della verità ci porta al Figlio il quale è la verità e ci forma secondo l'immagine del Figlio.

KRZYSZTOF BROSZKOWSKI OP*

JEDNOŚĆ PARAFII A CELEBRACJA EUCHARYSTII W MAŁYCH WSPÓLNOTACH PARAFIALNYCH W ŚWIETLE NAJNOWSZYCH DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA

Celebracje eucharystyczne w małych wspólnotach parafialnych urządzone poza głównym kościołem wzbudzają czasem obawy, czy nie zostaje naruszona jedność parafii. Obawy te mają bardziej podłoże teologiczne niż pastoralne i dotyczą przede wszystkim wspólnot Drogi Neokatechumenalnej. By ocenić zasadność tych obaw w świetle kryteriów teologicznych, przeanalizujemy wybrane dokumenty nauczania Kościoła XX i XXI w.

Soborowy postulat jedności celebracji eucharystycznej

Wydana w maju 1967 r. posoborowa Instrukcja o kulcie tajemnicy Eucharystii *Eucharisticum Mysterium* (17)¹ zaleca, by w tym samym kościele jednocześnie nie sprawowano dwóch celebracji liturgicznych. Instrukcja podkreśla, że dotyczy to zwłaszcza Eucharystii, podając jako bezpośredni powód uniknięcie rozproszenia uwagi wiernych. Z kontekstu można się domyślić, że istnieją także racje teologiczne. Punkt 16 Instrukcji przedstawia jedną celebrację Eucharystii całego Ludu Bożego, zgromadzonego wokół jednego ołtarza, pod przewodnictwem biskupa – jako szczyt i ideał liturgicznego życia Kościoła. Dokument

* Dr Krzysztof Broszkowski OP – doktor teologii małżeństwa i rodziny – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

¹ Tekst polski w: *To czynicie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*. Oprac. ks. Jan Miazek. Warszawa 1987, s. 154–190. „Acta Apostolicae Sedis” 59(1967), s. 556–557.

odwołuje się do n. 41 soborowej Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium* oraz n. 26 Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Konstytucja o liturgii przedstawia zagadnienie tak, by w sposób zrównoważony rozłożyć punkt ciężkości pomiędzy wizją teologiczną a potrzebami duszpasterskimi. Ideę jedności Eucharystii wokół biskupa dokument soborowy wspiera aurytetem nauczania Ignacego Antiocheńskiego (30-107 r.), cytując jego listy do Magnezjan (7), do Filadelfian (4) i do Smyrnian (8). Jednak już w następnym punkcie (42) konstytucja wyjaśnia potrzebę duszpasterską dzielenia wiernych na grupy zorganizowane pod przewodnictwem duszpasterza², dodając jednak zachętę, by „do rozkwitu doprowadzić poczucie wspólnoty parafialnej, zwłaszcza w zbiorowym odprawianiu niedzielnych Mszy świętych”. Konstytucja *Lumen gentium* (26), odwołując się również do roli biskupa jako zasady jedności miejscowego Kościoła, zwraca uwagę na to, że każda wspólnota eucharystyczna jest rzeczywistością kościelną, w której „przy świętej służbie biskupa, ofiaruje się symbol owej miłości i «jedności Ciała Mistycznego, bez której nie może być zbawienia»”. Wydany w maju 1969 r., dwa lata po instrukcji *Eucharisticum Mysterium*, dokument Kongregacji ds. Kultu Bożego *Actio Pastoralis Ecclesiae* konkretyzował zasady celebracji w małych grupach w parafii³.

Osiąganie harmonii i dyscypliny liturgicznej w okresie posoborowym jest jedną z trudniejszych dziedzin życia Kościoła współczesnego, ze względu na odpowiednie zrównoważenie racji teologicznych i duszpasterskich. Trudność stanowi m.in. zbyt inercja praktyki parafialnej w pewnych kwestiach, przejawiająca się np. w powszechnym do dziś w wielu krajach Europy zwyczaju udzielania komunii z tabernakulum – mimo usilnego zalecenia konstytucji *Sacrosanctum concilium* (55), by „po komunii kapłana wierni przyjmowali Ciało Pańskie z tej samej ofiary”. Zalecenie powtórzone kilkakrotnie w instrukcjach zostało umieszczone także w n. 85 Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego⁴. Trudność osiągnięcia dyscypliny liturgicznej w okre-

² Historię procesu dzielenia Kościoła biskupiego na parafie skupione wokół proboszczów w pierwszych trzech wiekach Kościoła przedstawił Joannes D. ZIZIOLAS w swej rozprawie doktorskiej: *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist. The Bishop During the First Three Centuries* (wyd. 2). Tłum. na język angielski E. Theokritoff, Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2001. Autor jest profesorem akademii teologicznej w Atenach, metropolitą Pergamonu, a także obecnie współprzewodniczącym Międzynarodowej Komisji Wspólnej ds. Dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim a Cerkwią Prawosławną.

³ Tekst polski w: *To czynicie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*. Oprac. ks. Jan Miazek, Warszawa 1987, s. 213–218. „Acta Apostolicae Sedis” 61(1969), s. 809–811.

⁴ Por. *Eucharisticum Mysterium* 31, 32; Instrukcja *Immensae caritatis* Kongregacji Dyscypliny Sakramentów z dn. 29 stycznia 1973, n. 2: „Acta Apostolicae Sedis” 65(1973), s. 267–269. Por. N.X. O'DONOGHUE, „Partakers of the same Sacrifice”, „Antiphon” 16.2 (2012), p. 130-143.

się posoborowym sprawia także przeciwna skrajność, mianowicie własna inwencja celebransów. Od 1964 r. – jak obliczył redaktor anglojęzycznego wydania zbioru nauczania Magisterium XX wieku o. Austin Flannery OP – Stolica Apostolska opublikowała ponad sto dokumentów na tematy liturgiczne⁵. Wśród kwestii, które wymagały wskazówek najwyższego autorytetu w Kościele były m.in.: języki narodowe w liturgii, koncelebra oraz celebrowanie w małych wspólnotach. Ewolucja w liturgii w odniesieniu do pierwszych dwóch zagadnień przeszła dość płynnie. Dokonało się przejście od wielu indywidualnych mszy prywatnych, odprawianych po łacinie przy bocznych ołtarzach przez samotnych księży, do powszechnego zwyczaju sprawowania Eucharystii w koncelebrze. Wydaje się, że przede wszystkim właśnie przeciw temu historycznie uformowanemu zwyczajowi prywatnych mszy wymierzony był przepis instrukcji *Eucharisticum Mysterium* (17), zabraniający jednoczesnego sprawowania kilku celebrowań naraz. Kolejne szczegółowe instrukcje Kongregacji wskazują na rosnącą akceptację celebrowań także w małych grupach. Akceptacja ta świadczy o tym, że same w sobie nie stanowią one pod względem teologicznym zaprzeczenia jedności, są zaś ważnym narzędziem duszpasterskim. W dalszej części artykułu poszukamy racji teologicznych tej postawy Stolicy Apostolskiej.

Misterium paschalne jako źródło jedności

Dokument Kongregacji Nauki Wiary o Kościele jako komunii *Communio notio* z 28 maja 1992 r.⁶, podpisany przez ówczesnego prefekta kard. J. Ratzingera, zawiera stwierdzenia, które zostały podjęte w późniejszych dokumentach papieskich i opiniach Synodu Biskupów na temat Eucharystii. Jednym z pierwszych stwierdzeń dokumentu jest to, że jedność, czyli komunია (gr. *koinonia*) parafii wypływa – jak ze źródła – z Misterium paschalnego sprawowanego w sakramentach:

„3. (...) Istotą chrześcijańskiego ujęcia komunii jest nade wszystko uznanie jej za dar Boży, za owoc Boskiej inicjatywy, która wypełniła się w Misterium Paschalnym. Nowy związek między człowiekiem i Bogiem, zapoczątkowany w Chrystusie i przekazywany w sakramentach, rozciąga się także na nowy związek ludzi między sobą”.

⁵ Por. *Introduction*, w: *Vatican Council II. The Conciliar and Postconciliar Documents*, Nowy Jork 1988, s. XVII.

⁶ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunία „Communio notio”* (28 maja 1992); tekst polski: „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. n.10/1992, s. 34n. Dostępne na: <www.ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x123/list-o-niektorych-aspektach-kosciola-pojetego-jako-komunia-communicationis-notio/> (data dostępu: 18.01.2013)>. „Acta Apostolicae Sedis” 85(1993), s. 838–850.

Dokument *Communio notio* podkreśla, że dzięki temu, iż jedność jest darem Boga przekazywanym w sprawowanych sakramentach, każda Eucharystia, choćby w małej wspólnotcie, jest Eucharystią Kościoła powszechnego:

„10 (...) szczególnie w sprawowaniu Eucharystii każdy wierny znajduje się w swoim Kościele, w Kościele Chrystusa, niezależnie od swojej przynależności, z punktu widzenia kanonicznego, do diecezji, parafii czy innej wspólnoty, w której ta Eucharystia jest sprawowana. Oznacza to, że chociaż pozostają w mocy normy prawne dotyczące przyporządkowania wiernych⁷, kto należy do Kościoła partykularnego, należy do wszystkich Kościołów, ponieważ przynależność do komunii, podobnie jak przynależność do Kościoła, nigdy nie jest lokalna, ale z samej swojej natury jest zawsze powszechna”⁸.

W świetle tych słów żadna Eucharystia sprawowana w małej parafialnej wspólnotcie nie jest odseparowana od pozostałych parafian, gdyż jest celebracją misterium paschalnego, źródła komunii. Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, napisana przez Jana Pawła II 10 lat później, konkretyzuje dalej, jak należy rozumieć tę paschalną jedność parafii.

Jedność, którą zakłada sprawowanie Eucharystii

Na początku tej części encykliki *Ecclesia de Eucharistia* (2002 r.), która poświęcona jest jedności, w n. 20 Jan Paweł II zwrócił uwagę, że sprawowanie Eucharystii w sytuacji podziału zawsze, już od czasów napomnień skierowanych przez św. Pawła do Kościoła w Koryncie (por. 1 Kor 11,17-22), było uznawane za rzecz niegodną. Papież wskazał również, że przez gest umywania nóg w czasie Ostatniej wieczerzy Jezus uczynił siebie nauczycielem komunii. Warto zauważyć, że sytuacja Kościoła w Koryncie, przywołana przez papieża, dotyczyła sprawowania Eucharystii w jednym pomieszczeniu przez skłóconych członków wspólnoty (por. 1 Kor 11,17-22.27-34). Źródłem braku jedności, który objawiał się także zewnętrznie przez nieczekanie jednych na drugich, była nie tyle separacja fizyczna, co niepojednanie duchowe. Konsekwentnie, w n. 23 encykliki *Ecclesia de Eucharistia* Jan Paweł II stwierdza, że to duchowa jedność z Chrystusem jest zasadą jedności Kościoła:

„Argumentacja jest zwięzła: nasza jedność z Chrystusem, która jest darem i łaską dla każdego, sprawia, że jesteśmy włączeni w jedność Jego Ciała, którym jest Kościół. Eucharystia wzmacnia nasze wcielenie w Chrystusa, ustanowione w Chrzcie św. przez dar Ducha Świętego (por. 1 Kor 12, 13.27)”.

⁷ Por. na przykład kan. 107 Kodeksu Prawa Kanonicznego.

⁸ Św. JAN CHRZYZOSTOM, *Homilia do Ewangelii św. Jana*, 65, 1 (PG 59, 361): „mieszkaniec Rzymu wie, że Hindusi są członkami jego ciała”. Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 13.

W kolejnych numerach encykliki papież dalej analizuje ten temat, podejmując i rozwijając zasadnicze myśli dokumentu *Communio notio*. W n. 35 zwraca uwagę, że zanim powie się o jedności, którą sprawia sama celebrowanie eucharystyczna, należy wprawdzie dostrzec podstawową komuniję eklezjalną, płynącą z faktu bycia zjednoczonym z Chrystusem, tradycyjnie określaną jako bycie w łasce uświęcającej. Według słów papieża Eucharystia zakłada [komuniję] jako już istniejącą.

Jan Paweł II komentuje i rozwija rozróżnienie na komuniję „w wymiarze widzialnym” i komuniję „w wymiarze niewidzialnym”, o których mówił dokument *Communio notio*.

Komunia niewidzialna jest wtedy, gdy poszczególni wierni „żyją w łasce” i praktykują cnoty teologiczne. Tylko tak mogą być w komunii z Trójcą Świętą i z Kościołem. Papież, odwołując się do *Lumen gentium* (14), podkreśla, że nie chodzi jedynie o zewnętrzne wyznanie wiary, lecz o bycie w łasce uświęcającej – trzeba być zarówno ciałem, jak i sercem w łonie Kościoła (36). Ze zrozumiałych przyczyn ta niewidzialna jedność jest pierwsza i bardziej podstawowa od komunii widzialnej, która jednak również ma swoje konkretne więzy.

Komunia widzialna – w n. 38 i następnym encykliki *Ecclesia de Eucharistia* Jan Paweł II przywołuje i rozwija definicję Soboru Watykańskiego II przynależności do Kościoła z Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* (14). Na pierwszym miejscu wymienione jest w niej „posiadanie Ducha Chrystusowego”, a następnie akceptacja struktury Kościoła i środków zbawienia, którymi on dysponuje. Chodzi więc o przyjęcie autorytetu papieża i biskupów, bycie złączonym z nimi i z wszystkimi członkami Kościoła więzami, kolejno, według tego jak je wymienia: „wyznania wiary, sakramentów, kościelnej hierarchii” oraz „komunii”. Papież podkreśla, że Eucharystia jest najwyższą sakramentalną realizacją komunii w Kościele. Jak rozumie tę jednoczącą rzeczywistość Eucharystii?

Jedność, która jest owocem sprawowania Eucharystii

Jan Paweł II przywołuje słowa św. Augustyna, aby wskazać, że źródłem jednoczącej siły celebrowania eucharystycznych jest to, co „zostało złożone na ołtarzu, to co jest waszą tajemnicą”⁹ (*Ecclesia de Eucharistia* 40). Wcześniej podkreśla, cytując słowa instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Communio notio*, że celebrowanie jakiegokolwiek lokalnej Eucharystii jest zawsze obrazem i uobecnieniem „całego jednego, świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła. Jest ona sprawowana w komunii z Papieżem, z Kolegium Biskupów, z duchowieństwem i całym ludem. Każda ważna Eucharystia wyraża tę powszechną

⁹ AUGUSTYN, *Homilia* 272, PL 38, 1247.

komunię”. Zdanie to napisane zostało, by przestrzec przed możliwą izolacją duchową pewnych katolickich wspólnot kościelnych (*Communio notio* 14). Ale też pośrednio ukazuje nieprawdę zarzutów separacji: wspólnota, która z takich czy innych uzasadnionych przyczyn sprawuje Eucharystię osobno – np. siostry klauzurowe czy choćby wspólnota idąca według programu katechumenatu pochrzcielnego w parafii – jeśli tylko ważnie i godnie celebrytuje święte tajemnice, czyni to zawsze w „powszechnej komunii” z całym Kościołem. Sam fakt fizycznego sprawowania Eucharystii w jednej większej grupie czy oddzielnie, w wielu mniejszych grupach, nie jest więc, w myśl dogmatycznego nauczania Kościoła, wyznacznikiem komunii kościelnej lub jej braku.

W n. 52 encykliki *Ecclesia de Eucharistia* papież powraca do tematu, ukazując, że komunია, jedność danej wspólnoty z całym Kościołem, jest zagwarantowana przez kapłana przewodniczącego Eucharystii. Sprawując z wiernymi Eucharystię jako jej przewodniczący, kapłan czyni to „in persona Christi», zapewniając świadectwo i posługę komunii nie tylko wobec wspólnoty bezpośrednio biorącej w niej udział, lecz także wobec Kościoła powszechnego, który zawsze jest przywoływany przez Eucharystię”. Jan Paweł II przypomniał tę prawdę, by przestrzec przed uprzywilejowaniem celebrycji eucharystycznej, zwłaszcza przed nieuprawnionymi zmianami. Ale zasada ta równie dobrze może być zastosowana jako odparcie zarzutu, jakoby wspólnota przez sam fakt sprawowania Eucharystii osobno czyniła z siebie Kościół paralelny.

Jedność socjologiczna a jedność wiary

W *Instrumentum laboris*¹⁰ – dokumencie roboczym Synodu o Eucharystii, który odbył się w październiku 2005 r., będącym owocem konsultacji Stolicy Apostolskiej z episkopatami całego świata, zawarta jest uwaga, że w niektórych wspólnotach kościelnych, zwłaszcza w społeczeństwach bardziej dostatnich materialnie, jak kraje Europy Zachodniej, dochodzi do zaniku teologicznego, duchowego postrzegania jedności Eucharystii. Zamiast tego na plan pierwszy wysuwają się „zewnątrzne zachowania”. Tymczasem, jak zwraca uwagę dokument, Eucharystia przemienia ludzkie życie przede wszystkim wewnątrz, mocą tajemnicy paschalnej:

„Wielu zauważa, że uczestnictwo w Eucharystii ograniczyło się do czysto zewnętrznych zachowań. Nie wszyscy rozumieją jej prawdziwy sens, który wypływa z wiary w Jezusa Syna Bożego. Uczestnictwo w Eucharystii słusznie jest

¹⁰ Por. Synod biskupów, XI Zwyczajne Zgromadzenie Biskupów (2005 r.), *Eucharystia źródłem i szczytem życia oraz misji Kościoła – instrumentum laboris*, tekst polski dostępny na: <www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20050707_instlabor-xi-assembly_pl.html> (data dostępu: 18.03.2013)>.

postrzegane jako podstawowy czyn w życiu Kościoła, komunii z życiem Trójcy, z Ojcem, który jest źródłem wszelkiego daru, z Synem wcielonym i zmarłym, z Duchem Świętym, który przemienia i przebóstwia ludzkie życie” (*Instrumentum laboris* 25).

Wśród postaw przeciwnych właściwemu rozumieniu jedności eucharystycznej dokument wymienia błędną ocenę teologicznego znaczenia zgromadzenia liturgicznego, które jakoby miało „tworzyć Chrystusa”. Tymczasem, by stać się prawdziwie Ciałem Chrystusa, zgromadzenie liturgiczne ma przyjąć Jego zbawczą Osobę jako źródło jedności:

„Twierdzi się powszechnie, że to wspólnota tworzy Chrystusa, zamiast pamiętać o tym, że to Chrystus jest źródłem i ośrodkiem naszej komunii i głową swego Ciała, którym jest Kościół” (*Instrumentum laboris* 27).

Instrumentum laboris Synodu o Eucharystii zwraca uwagę na rolę wyznania wiary, które samo w sobie stanowi o więzi komunii z innymi zgromadzeniami kościelnymi: „Przed przystąpieniem do sakramentu Eucharystii odnawia się wyznanie wiary, stanowiące niezbędną więź, która potwierdza komunię każdego Kościoła partykularnego z wszystkimi innymi Kościołami rozproszonymi po całym świecie, a przede wszystkim z Kościołem rzymskim i jego Biskupem, koniecznym fundamentem jedności” (*Instrumentum laboris* 32).

Zdanie to przywodzi na myśl starodawną zasadę, według której wyznaniem jedności danej wspólnoty Kościoła lokalnego i jej członków z Kościołem powszechnym było wyznawane przez nią *Credo* – wiara, w której wspólnota chrzczyła swoich nowych członków¹¹. Mówiąc o Eucharystii, dokument roboczy Synodu wskazuje na niewłaściwą tendencję w krajach Zachodu, polegającą na zawężaniu rozumienia Eucharystii i jej jednoczącego charakteru do wymiaru przede wszystkim społecznego, jako braterskiej uczy. Tymczasem w krajach, w których jest wiele cierpienia, chrześcijanie łatwiej dostrzegają w Eucharystii tajemnicę paschalną uobecnianą w tym sakramencie w sposób bezkrwawy¹².

Jeśli Eucharystię rozumie się przede wszystkim jako „uczpę braterską”, co zakłada jedność jako fizyczna obecność wszystkich parafian, wtedy regularne sprawowanie osobnej Eucharystii przez jakąś grupę jest postrzegane jako zaprzeczenie tak rozumianej jedności braterskiej. Jest to jednak błędne, zbyt zewnętrzne kryterium. Ten punkt widzenia *Instrumentum laboris* został potwierdzony na samym Synodzie. Cały n. 64 posynodalnej adhortacji *Sacramentum caritatis* poświęcony jest potrzebie wtajemniczenia parafian w misterium paschalne. Papież pisze tam, że istnieje w parafii wymóg drogi mistagogicznej, w której zawsze winny być obecne trzy elementy: historia zbawienia, znaki

¹¹ Por. B. NEUNHEUSER, *Baptism and confirmation*, Fryburg Br.–Londyn 1964, s. 137–139. J. DAY, *The Baptismal Liturgy of Jerusalem. Fourth and Fifth-Century Evidence from Palestine Syria and Egypt*, Aldershot, Wlk. Brytania: Ashgate, 2007, s. 57.

¹² *Instrumentum laboris*, n. 33.

zawarte w obrzędach oraz powiązanie obrzędów z życiem chrześcijańskim. W tym celu – podkreślił papież – istnieje konieczność „większego zaangażowania wspólnot życia konsekrowanego oraz ruchów i grup”, które mają charyzmat w dziedzinie mistagogii (*Sacramentum caritatis* 64).

Jak widać, zgodnie z Magisterium Kościoła, wyrażonym w nauczaniu papieża, biskupów zgromadzonych na Soborze i Synodzie oraz Kongregacji, jedność parafii winna być rozumiana przede wszystkim w wymiarze wiary, a nie jedynie socjologii. Oznacza to, że jedność między parafianami buduje się wtedy, gdy pomaga się im dojść do głębszego przeżywania tajemnicy paschalnej celebrowanej w sakramentach, przede wszystkim w chrzcie i Eucharystii. To męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są źródłem chrześcijańskiej jedności. W myśl tych dokumentów zatem – paradoksalnie – utworzenie w parafii mniejszych wspólnot, ze względu na ich rolę we wtajemniczeniu wiernych w misterium paschy jest korzystniejsze, a właściwie niezbędne dla wzrostu jedności parafian i zakorzenienia ich w parafii.

Słowo Boże a małe wspólnoty

W adhortacji *Verbum Domini* (2010 r.), wydanej po Synodzie poświęconym słowu Bożemu (2008 r.), papież Benedykt XVI wiele miejsca przeznaczył zagadnieniu wprowadzania parafian w regularne osobiste spotkania „z Chrystusem objawiającym się w swoim słowie” (*Verbum Domini* 73). Formacja biblijna, w zamyśle papieża, ma zajmować centralne miejsce w duszpasterstwie parafii¹³. Ojciec Święty wraz z biskupami zgromadzonymi na Synodzie podkreślił, że razem z faktem, iż życie liturgiczne parafii jest pierwszym środowiskiem „głoszenia, słuchania i celebrowania słowa Bożego”, ogromną wagę ma duszpasterstwo „we wspólnotach chrześcijańskich jako właściwym środowisku, w którym można iść drogą – indywidualnie i we wspólnocie – poznawania słowa Bożego” (*Verbum Domini* 72). W związku z tym „byłoby dobrze, by działalność duszpasterska sprzyjała również powstawaniu licznych małych wspólnot «składających się z rodzin, zakorzenionych w parafiach albo związanych z różnymi ruchami kościel-

¹³ Papież napisał w adhortacji *Verbum Domini*: „W tym duchu Synod zachęcał do szczególnego zaangażowania duszpasterskiego, by ukazywać centralne miejsce słowa Bożego w życiu Kościoła, zalecając intensywniejsze «duszpasterstwo biblijne» nie jako jedną z form duszpasterstwa, lecz jako biblijną animację całego duszpasterstwa” (Propositio 30; por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 24). Nie chodzi więc o zorganizowanie paru dodatkowych spotkań w parafii lub diecezji, ale o zweryfikowanie, czy zwyczajna działalność naszych wspólnot chrześcijańskich, w parafiach, w stowarzyszeniach i ruchach rzeczywiście ma na celu osobiste spotkanie z Chrystusem, objawiającym się nam w swoim słowie” (n. 73).

nymi i nowymi wspólnotami» (Propositio 21), które szerzyłyby formację, modlitwę i poznawanie Biblii według wiary Kościoła” (*Verbum Domini* 73). Trudno się oprzeć stwierdzeniu, że papież ma tu na myśli także Drogę Neokatechumenalną, którą zna jeszcze z czasów, kiedy był profesorem w Tybindze. Jednym z trzech podstawowych elementów neokatechumenatu, składających się na tzw. trójnóg chrześcijański, jest program wtajemniczenia parafian w słowo Boże, w kontekście celebracji liturgii eucharystycznej i innych sakramentów oraz życia wspólnotowego.

Bardzo wysoko ocenił charyzmat neokatechumenatu w realizacji wtajemniczenia chrześcijańskiego w parafii prefekt Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów kard. Antonio Cañizares. Kardynał napisał o tym w krótkim artykule dla hiszpańskiego tygodnika „La Razón”. Przytoczymy tu cały akapit:

Słowo Boże, Eucharystia, chrzest – przyjęty lub mający być przyjęty – i wspólnota chrześcijańska są samym jądrem tego *itinerarium* wiary, któremu na każdym kroku, czyli etapie, towarzyszą celebacje niebędące ściśle liturgicznymi. Eucharystia niedzielna, antycypowana z reguły w sobotę wieczorem we wspólnotach neokatechumenalnych jest jakby „duszą i mocą” całej Drogi. Celebrowanie Eucharystii, dokonywana w ramach własnego *itinerarium* tych wspólnot, sprawowana jest z największą godnością i w sposób piękny, z wielkim wycuciem wiary, w duchu kościelnym, świątecznym i liturgicznym, z ogromnym „poczuciem tajemnicy i *sacrum*”. Słowo Boże i Eucharystia ukazują pierwszeństwo Boga, inicjatywę Boga i stanowią podstawę i źródło, które daje życie, udzielając siły wspólnotom, zdolność, entuzjazm i wolność do dawania świadectwa i ewangelizowania¹⁴.

Również w wywiadzie dla Radia Watykańskiego, jak podał włoski dziennik „La Stampa”, kard. Cañizares podkreślił owocność Drogi jako narzędzia wtajemniczenia chrześcijańskiego. Prefekt Kongregacji stwierdził, że neokatechumenat pokazuje, jak uniknąć sytuacji, w której formacja katechetyczna dokonuje się jedynie na płaszczyźnie intelektualnej. Według kard. Cañizaresa „relacja między liturgią i katechezą na Drodze Neokatechumenalnej może służyć jako wzorzec”¹⁵.

¹⁴ Zob. *Un aire fresco por Cardenal Antonio Cañizares*, „La Razón”, 21 stycznia 2012 r., tłumaczenie własne. Tekst hiszpański dostępny na: <www.larazon.es/detalle_hemeroteca/noticias/LA_RAZON_428538/historico/2533-un-aire-fresco-por-cardenal-antonio-canizares (data dostępu: 18.03.2013)>.

¹⁵ Por. *Cardinale Cañizares: Neocatecumenali bene rapporto tra catechesi e liturgia*, „La Stampa”, 23 stycznia 2012 r. Tekst włoski dostępny na: <www.vaticaninsider.lastampa.it/vaticano/dettaglio-articolo/articolo/canizares-neocatecumenali-news-cathecumenals-catecumenales-11940/ (data dostępu: 18.03.2013)>.

Ten charyzmat neokatechumenatu uznał wcześniej Jan Paweł II. W swym liście na temat Drogi, napisanym w sierpniu 1990 r., dostrzegł związek między zdolnością do ofiarowania siebie dla służby odnowie Kościoła a uczestnictwem neokatechumenów w małej wspólnotcie i celebracją Eucharystii w grupach. Papież dostrzegł, że właśnie wymiarowi wspólnotowemu formacji neokatechumenalnej należy przypisać gotowość neokatechumenów do służby Kościołowi¹⁶.

Również papież Benedykt XVI potwierdził wartość celebracji Eucharystii we wspólnotach neokatechumenalnych w czasie audiencji 20 stycznia 2012 r. dla katechistów Drogi Neokatechumenalnej, rodzin tworzących parafie misyjne zwane *Missio ad gentes* oraz odpowiedzialnych wspólnot neokatechumenalnych, które ukończyły *itinerarium* wtajemniczenia chrześcijańskiego. Papież przypomniał art. 13 § 2 statutu Drogi, w którym napisane jest, że celebracja Eucharystii w małych wspólnotach neokatechumenalnych po pierwszych niesporach niedzielnych jest zaakceptowana przez Kościół ze względu na wartość, jaką te celebracje mają dla wprowadzania w bogactwo życia sakramentalnego osób oddalonych od Kościoła lub tych, które nie otrzymały właściwej formacji¹⁷.

Statut w art. 22 mówi o tym, że także po zakończeniu przez daną wspólnotę *itinerarium* wtajemniczenia chrześcijańskiego kontynuuje ona sprawowanie wspólnotowej niedzielnej Eucharystii. Według statutu jest to niezbędne ze względu na stałą formację w wierze parafian, którzy są jej członkami. A także dlatego, że Eucharystia jest źródłem płodności duszpasterskiej danej wspólnoty, której działalność ewangelizacyjna jest częścią duszpasterstwa całej parafii. Płodnością ewangelizacyjną tych wspólnot jest uobecnianie jedności i miłości chrześcijańskiej. Jezus nauczał, że właśnie po tym ludzie [niewierzący] poznają, że chrześcijanie są Jego uczniami (por. J 13,34-35 oraz 17,21). Znaki miłości i jedności, siłą rzeczy, nie są zbyt widoczne w celebracjach ogólnoparafialnych, w których bardzo często parafianie znają się tylko z widzenia i od święta. Mała wspólnota parafialna umożliwia przekroczenie progu anonimowości i praktykowanie miłości braterskiej w bardzo konkretny sposób wobec konkretnych ludzi na co dzień. Realne relacje międzyludzkie we wspólnotcie są sprawdzianem owej chrześcijańskiej miłości i jedności – właśnie to konkretne świadectwo jest przekonujące dla osób odległych od wiary. W ten sposób realizuje się też postulat konstytucji *Sacrosanctum concilium* (42), aby „rozkwitło poczucie wspólnoty” w parafiach.

¹⁶ Por. JAN PAWEŁ II, List *Ogniquilvolta*, 30 sierpnia 1990; AAS 82(1990), s. 1515. Pełny tekst listu: dostępny na: <www.camminoneocatecumenale.it/new/papa.asp?id=333&a=63> (data dostępu: 18.03.2013).

¹⁷ Cf. tekst angielski – *Pope's Address to Neocatechumenal Way*: dostępny na: <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120120_cammino-neocatecumenale_en.html> (data dostępu: 18.03.2013).

Co mówią statystyki?

By ukazać, jaka jest sytuacja wtajemniczenia parafian w życie słowem Bożym i misterium paschalne w tzw. zwyczajnym duszpasterstwie parafialnym 40 lat po Soborze, chciałbym odwołać się do danych, których dostarczają nam socjologowie. Zakładamy bowiem – zgodnie z nauczaniem Magisterium, które przeanalizowaliśmy przed chwilą – że stopień jedności, tak poszczególnych parafian, jak i różnych grup w parafii jest proporcjonalny do stopnia ich żywego związku z najważniejszymi tajemnicami wiary Kościoła. Badania religijności katolików dostarczają nam informacji na ten temat.

Niedzielne słuchanie słowa Bożego

Zacniemy od wyników badań postaw religijno-społecznych, przeprowadzonych w 2010 r. w diecezji płockiej przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC¹⁸. Blisko 93% badanych deklaroowało się jako osoby wierzące. Na pytanie o religijne wychowanie dzieci 88% respondentów odpowiedziało, że należy uczyć własne dzieci wyznawanej przez siebie religii. Na pytanie, w jaki sposób najlepiej to robić, jedynie 0,5% osób wybrało odpowiedź: czytać wspólnie Pismo Święte. Modlić się wspólnie z dzieckiem chciało 10,8%, a 6,2% chciało rozmawiać z dzieckiem na tematy religijne. Te wyniki pokazują jednoznacznie, że w domowej formacji religijnej – jeśli istnieje – Pismo Święte zajmuje znikome miejsce. Również minimalny procent badanych (1,2%) uznało za pomocne „zachęcanie dziecka do udziału w młodzieżowych wspólnotach religijnych”. Wśród najczęściej wybieranych były następujące odpowiedzi: chodzić z dzieckiem wspólnie na Mszę św. – 19,7%; posyłać dziecko do kościoła – 12,3%. Czyli nabożeństwo w kościele wybrało w sumie 32%. Nieznacznie mniejsza liczba badanych chciała posyłać dziecko na lekcje religii – 18,8%; niewiele mniej osób uznało za ważne: dawanie przykładu własnej religijności na co dzień – 16,7%. By ukonkretnić, jak kształtuje się ta własna religijność, przytoczmy poglądy na etykę seksualną i małżeńską: 42,7% ankietowanych wiernych diecezji płockiej uznaje za dopuszczalne współżycie seksualne przed ślubem kościelnym, najprawdopodobniej wśród nich należy szukać 29,2% akceptujących wolne związki i 18,5% uznających za dopuszczalną tzw. wolną miłość – najwyraźniej osoby te, w przeważającej większości określające siebie jako wierzące, nie uważają współżycia seksualnego poza małżeństwem za grzech przeciw szóstemu przykazaniu. Prawie co druga badana osoba próbuje

¹⁸ Por. *Postawy religijno-społeczne mieszkańców diecezji płockiej. Raport z badań przeprowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC*, L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), Płock 2010.

środki antykoncepcyjne – 43,5%, natomiast zapłodnienie *in vitro* dopuszcza blisko 60% badanych¹⁹. Jeżeli te wyniki o czymś świadczą, to na pewno o subiektywizacji wiary. Deklarowanym punktem odniesienia przekonań religijno-moralnych wiernych jest w dużej mierze obecność na niedzielnej Mszy św. W żadnym stopniu, jeśli chodzi o treść wyznawanej wiary, punktem odniesienia nie jest osobista więź ze słowem Bożym (0,5%). A gdy chodzi o katolicką etykę seksualną, wpływ mają nie tyle niedzielne czytania mszalne czy homilia księdza, co gazety, TV, film i internet. Bynajmniej nie media katolickie, lecz te będące rzecznikami prasowymi tego, co św. Jan określa jako „świat”: „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie! Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca. Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata” (1 J 2,15-16).

Zdarzają się przypadki, że sami księża bagatelizują wagę grzechów dotyczących sfery seksualnej. Przykładem mogą być przeciwne Magisterium Kościoła poglądy ks. dra hab. Andrzeja Bohdanowicza, proboszcza parafii w Wielkopolsce, które zaprezentował otwarcie i z całym przekonaniem kilka lat temu w warszawskim piśmie teologicznym „Collectanea Theologica”²⁰. Przedstawione przez niego tezy zdecydowanie przeczą np. ocenie moralnej nieuporządkowanych zachowań w sferze seksualnej zawartej w n. 9 deklaracji *Persona Humana* Kongregacji Nauczania Wiary z 1975 r.²¹

Ta sytuacja życia wiara na Mazowszu, w jednej z najstarszych w Polsce diecezji płockiej, najprawdopodobniej nie jest wyjątkiem w stosunku do pozostałych regionów. Pokazuje, jak bardzo ważne jest, by wołanie biskupów i papieża o wtajemniczenie wiernych w słowo Boże za pomocą nowych posoborowych rzeczywistości nie było wołaniem na puszczy. Autor artykułu o przygotowaniu

¹⁹ Cytuję za J. KAMIŃSKI, *Przygotowanie do małżeństwa i życia w rodzinie w Diecezji Płockiej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 19(2011) nr 2, s. 122–124.

²⁰ Zob. A. BOHDANOWICZ, *Postulat teologii, „z którą można żyć” Karla Rahnera a posoborowa refleksja nad miłością małżeńską*, „Collectanea Theologica” 77(2007) nr 2, s. 57–68.

²¹ W n. 9 deklaracji czytamy m.in. „Często poddaje się dziś w wątpliwość lub bezpośrednio kwestionuje tradycyjną naukę Kościoła katolickiego, według której masturbacja stanowi poważne nieuporządkowanie moralne. Mówi się, że psychologia i socjologia wskazują, że zwłaszcza u młodzieży masturbacja jest powszechnym elementem dojrzewania seksualnego, a więc nie ma w niej rzeczywistej i ciężkiej winy, jak tylko w wypadku, gdyby ktoś rozmyślnie oddawał się przyjemności zamkniętej w sobie («*ipsatio*»), ponieważ w takim przypadku czyn całkowicie przeciwstawia się wspólnocie miłości między osobami różnej płci, która jest właściwym miejscem użycia władz seksualnych. Taki jednak pogląd jest sprzeczny z nauczaniem i praktyką duszpasterską Kościoła katolickiego. Bez względu na wartość niektórych uzasadnień o charakterze biologicznym lub fizjologicznym, którymi niekiedy posługiwali się teologowie, w rzeczywistości zarówno Urząd Nauczycielski Kościoła wraz z niezmienną Tradycją, jak i zmysł moralny chrześcijan stanowczo stwierdzają, że masturbacja jest aktem wewnątrznie i ciężko nieuporządkowanym”.

do małżeństwa, z którego zaczerpnąłem te dane statystyczne, przytacza wskazania n. 23 *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* polskiej Konferencji Episkopatu²², że „należy zwrócić większą uwagę na tworzenie małych grup, ruchów, stowarzyszeń oraz wspólnot dla dzieci i młodzieży, które promują chrześcijańskie wartości i chrześcijański model wychowania, budują dobry fundament pod przyszłe małżeństwo i rodzinę”²³. Papież i biskupi wskazują małe wspólnoty jako narzędzie, widząc w nich opatrnościowy dar Boży na nasze czasy. Od duszpasterzy zależy, czy przyjmą je jako dar i zadanie, czy też, widząc ich niedoskonałość, odrzucają je, stwierdzając, że jeśli z kolei tradycyjne duszpasterstwo jest odrzucane przez tak wielu wiernych – tym gorzej dla tych wiernych.

Parafialna niedzielna Msza św.

Ogólnopolskie statystyki dotyczące chodzących do kościoła i przyjmujących komunię św. w czasie niedzielnej Mszy św. pokazują, że polscy katolicy w praktyce potwierdzają nogami to, w co wierzą i w co nie wierzą. Według średniej krajowej z 41% chodzących do kościoła w niedzielę zaledwie 16,4% przystępuje do komunii. W diecezji tarnowskiej, gdzie notuje się najwyższą frekwencję niedzielą – 70,5%, liczba wzrosła do 23,1% obecnych przyjmujących komunię – i jest to też największy procent wiernych na Mszy, którzy przystępują do komunii w Polsce. Najmniejszy procent komunikujących w niedzielę jest w diecezji szczecińsko-kamieńskiej – 10,6% obecnych na Mszy²⁴. Gdy, w najlepszym przypadku, co czwarty wierny przystępuje do komunii, trudno mówić, że parafianie przez samą obecność na niedzielnej Mszy są prawdziwie zjednoczeni wokół przeżywania misterium paschalnego.

Wtajemniczenie zarówno w Eucharystię, jak i w słowo Boże, wobec wpływu niechrześcijańskich postaw na etykę seksualną katolików wydaje się koniecznością. Bez niego nie trzeba będzie długo czekać, aż parafie zaczną się kurczyć, jak w wielu krajach Europy Zachodniej. Obniżenie frekwencji młodych katolików we Włoszech było przedmiotem studiów włoskich demografów. Wnioski szczegółowych badań wskazują na to, że doświadczenie inicjacji seksualnej pozamałżeńskiej – czyli, mówiąc językiem teologii moralnej, cudzołóstwa – przez młodych Włochów pociąga za sobą ich oddalenie od praktyki Mszy św. niedzielnej. Autorzy zwrócili uwagę, że Włosi różnią się w tym od Amerykanów. Jako przyczynę wskazują większą jednoznaczność przesłania moralnego, jakie otrzymuje włoskie społeczeństwo, ze względu na fakt bycia

²² Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* (01.05.2003 r.), Warszawa 2003.

²³ Zob. J. KAMIŃSKI, dz. cyt., s. 128.

²⁴ Dane ze strony internetowej Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w Polsce dostępne na: <www.iskk.pl/kosciolnaswiecie.html (data dostępu: 29.01.2012)>.

jednorodnie katolickim oraz z uwagi na bliskość papieża i dostępność jego nauczania²⁵. Jednak według Andrew Greeleya, poczytnego katolickiego księdza, profesora socjologii z Chicago i zwolennika sztucznej kontroli urodzeń, gdy chodzi o odchodzenie od praktyki niedzielnej Mszy św. katolików amerykańskich, badania wykazują prawidłowości podobne do włoskich²⁶. Różnica polega na tym, że u młodych Amerykanów powodem niechodzenia w niedzielę do kościoła nie jest poczucie wstydu spowodowane grzechem, lecz przeciwnie, obojętność wobec grzechu jako takiego.

Z ankiety przeprowadzonej przez amerykańskie Narodowe Centrum Badań Opinii Publicznej (National Opinion Research Center (NORC)) dwukrotnie w 1963 i 1974 r. (tzw. *Catholic School Studies*) wynika, że osoby praktykujące przestały uważać antykoncepcję za grzech. Dla przykładu, w 1974 r. blisko 80% kobiet w wieku ok. trzydziestu czterech lat, chodzących często do komunii, uważało, że nie ma nic złego w sztucznej kontroli urodzin, czyli w szeroko rozumianej antykoncepcji. Jeszcze więcej, ponad 80% amerykańskich katoliczek w tym wieku oceniało podejmowanie pożycia seksualnego jedynie ze względu na przyjemność, czyli z wyłączeniem prokreacji, za dopuszczalne²⁷. Ten sam autor komentuje spadek frekwencji na Mszy św. niedzielnej w Ameryce z 72% do 50%. Ujmowane jest to przez proboszczów w taki sposób, że kościoły, które były kiedyś pełne, teraz są na pół opustoszałe. Według badań opinii Instytutu Gallupa, w największym stopniu do takiego spadku doszło po ogłoszeniu w 1968 r. encykliki *Humanae vitae* przez papieża Pawła VI. A. Greeney tłumaczy to tym, że razem z decyzją porzucenia oficjalnej etyki seksualnej Kościoła, wierni doszli do przekonania, że również opuszczenie niedzielnej Eucharystii nie jest poważnym grzechem. „Nie myślę, że mój wnuczek pójdzie do piekła z powodu opuszczenia niedzielnej Mszy św. – stwierdziła jedna ze starszych ankietowanych osób – i myślę, że ja też bym nie poszła, ale nie chcę tego wykorzystywać”²⁸.

Wobec tych danych trzeba też wyraźnie stwierdzić, że mentalność większości osób obecnych na Mszy domaga się radykalnej re-ewangelizacji. Cytowany autor zdaje się nie zauważać tego wyzwania, wyraźnie opowiada-

²⁵ M. CALTABIANO, G. DALLA ZUANNA, A. ROSINA, *Interdependence between sexual debut and church attendance in Italy*, „Demographic Research”, 14(2006), s. 471. Artykuł (nr 19) jest do pobrania na stronie czasopisma wydawanego przez Instytut Badań Demograficznych Maxa Plancka w Rostocku w Niemczech dostępny na: <www.demographic-research.org/volumes/vol14/19/14-19.pdf (data dostępu: 18.01.2013)>.

²⁶ Według informacji wydawców z 1994 r. autor ten opublikował 120 książek, w tym 20 pozycji literatury pięknej – w łącznym nakładzie 20 mln egzemplarzy.

²⁷ Por. A. GREELEY, *Sex. The Catholic Experience*, Allen, Texas, USA: Tabor Publishing 1994, s. 47–48 oraz tabele 5 i 7 na s. 55–57.

²⁸ *Children of the Council*, „America. The Catholic Weekly”, 190(2004) nr 19 (7 czerwca), dostępne na: <www.americamagazine.org/node/146932 (data dostępu: 18.03.2018)>.

jąc się raczej za tym, by „nie niepokoić sumień ludzi świeckich”²⁹. Postawa spowiedników nie niepokojenia sumień, tzn. nie pytania spowiadających się małżonków o etyczność ich współżycia, miała być – według A. Greeneya – powszechna na początku XX w. i miała wypływać ze wskazówek świętych Alfonsa Liguoriego oraz Jana Vianneya. W interpretacji tego autora w praktyce postawa ta oznacza przyzwolenie, by małżonkowie doświadczali radości i spontaniczności w pożyciu seksualnym – cieszyli się życiem i sobą nawzajem. Byłaby to mądra postawa, gdyby nie to, że w tym konkretnym przypadku radość ta nie bierze pod uwagę obiektywnych norm moralnych. Radość z dóbr tego świata, gdy odwodzi nas od Boga, od modlitwy i od prawości moralnej, staje się przekleństwem. Sam Jezus mówił: „Biada wam, którzy się teraz śmiejecie, albowiem smucić się i płakać będziecie” (Łk 6,25). A św. Jan powie: „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie! Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca” (1 J 2,15).

W Północnych Włoszech, według analizy socjologa Gianpiero Dalla Zuanna z uniwersytetu w Padwie, postawa nie niepokojenia sumień zaowocowała niemożnością dotarcia do nich, gdy w wyniku encykliki *Casti connubii* (1930 r.) podjęto starania o odpowiednią formację etyczną małżonków. Długoletnie oddziaływania duszpasterskie włoskich biskupów i księży z regionu Veneto (wokół Wenecji), opisane przez G. Dalla Zuanna, wskazują na nieskuteczność duszpasterskich oddziaływań przez konfesjonał. Duszpasterze stawali jakby wobec muru nie do przebiccia. Fiasko etycznego oddziaływania duszpasterskiego wyraziło się także bardzo konkretnie w stopniowym obniżeniu współczynnika dzietności. Liczba dzieci w rodzinach w tym regionie spadła ze średniej pięciorga do poziomu poniżej odtwarzalności pokoleń³⁰. Temu procesowi towarzyszyła silna sekularyzacja i spadek frekwencji na Mszach niedzielnych.

Wobec tej sytuacji, re-ewangelizacja parafian – do czego wzywają dokumenty papieskie – poprzez zapraszanie ich do podjęcia drogi wtajemniczenia chrześcijańskiego w małej wspólnotcie, zamiast być zagrożeniem dla jedności parafii, wydaje się być jej opatrnościową szansą. Dzięki małym wspólnotom parafia może odzyskać swoją rolę uświęcania i jednoczenia wokół misterium paschalnego – zarówno osób, które praktykują, jak i zabłąkanych owiec.

²⁹ A. Greeney skarży się też w tej kwestii już na postawę Piusa XI: „Na początku trzeciej dekady XX w. przemiany demograficzne do tego stopnia wpłynęły na tak wiele krajów, że wydaje się, iż antykoncepcja stała się zjawiskiem powszechnym. Mimo wszystko, byłoby z pożytkiem, gdyby Papież był w stanie wsłuchać się w doświadczenie praktyczne księży, którzy powstrzymywali się od niepokojenia (*to trouble*) sumień ludzi świeckich”, zob. *Sex. The Catholic Experience*, s. 39.

³⁰ Por. *Bassa fecondità e nuova mentalità. Controllo delle nascite e religione nel Veneto nel Novecento*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Padwie, 2010. Por. S. MAGISTER, „*Ego te absolvo*”. *The Catholic Route to Birth Control*, dostępne na: <www.chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1344650?eng=y (data dostępu: 18.03.2013)>.

The unity of a parish and celebration of the Eucharist by small parish communities in the light of recent documents of the Magisterium

Summary

The author analyses a problem of ecclesial unity challenged by separate Eucharistic celebrations in small communities existing in a parish. He looks for theological principles of that unity in the Magisterial documents of 20th and 21st century. As a result he finds out that unity of the faithful in a larger parish community is founded first of all on the spiritual, invisible dimension – the life of grace of Christ. Then it is expressed also in external visible ways by bonds of profession of faith, celebration of the sacraments, Church hierarchy, and communion of Christian love. Thus parochial unity is developed and strengthened above all by initiating parishioners into the Paschal mystery and into daily dialogue of faith with the Word of God. Instead of seeing in the Eucharistic celebrations of small communities a threat to the unity, both, pope John Paul II and Benedict XVI point out to small parochial communities of various kind as to the help in the process of mystagogical catechesis, i.e. initiating the faithful into the liturgy and mysteries of faith. The author refers also to sociological study of religiosity in contemporary Polish parishes, which shows ground to assume that there is a serious crisis in the life of faith among the parishioners and a dire need for the small communities as a means of formation.

MICHAŁ JÓŻWIK

WPŁYW REKLAM TELEWIZYJNYCH NA PSYCHIKĘ DZIECI I ICH WYCHOWANIE WE WSPÓŁCZESNEJ RODZINIE

Obraz telewizyjny – ruchomy i kolorowy, działa na widzów „magnetycznie”, wywołując odruch orientacyjny, automatycznie skupia wzrok na ekranie. Obraz skonstruowany jest w taki sposób, aby jego odbiór był wielomodalny (oddziałujący na wiele zmysłów), co wpływa na lepsze zapamiętywanie treści. Działa na receptory człowieka ogromną ilością bodźców, z których część zostaje przez niego zauważona i przetworzona świadomie, a część zarejestrowana poniżej progu świadomości.

Korzystanie z telewizji i innych mediów zmienia zasadniczo proces socjalizacji i wychowania dzieci w rodzinach¹. Oglądanie telewizji, z racji jej powszechności i atrakcyjności, staje się dla wielu rodzin integralną częścią domowego życia oraz najpopularniejszym sposobem spędzania czasu zarówno przez dzieci, jak i ich rodziców. Jednak badania pokazują, że może to być groźne dla rozwoju dziecka, zwłaszcza zjawisko „zastępowania telewizorem” rodziców w pełnieniu ich funkcji opiekuńczo-wychowawczych.

Reklamy telewizyjne, ze względu na sposób prezentowania zawartych w nich treści, są niezwykle atrakcyjną formą rozrywki dla małych dzieci, dlatego są przez nie bardzo chętnie oglądane. Dzieci oglądając reklamy telewizyjne mogą rozwijać rozumienie podstawowych pojęć ekonomicznych, bez których trudno potem podejmować trafne decyzje życiowe. Jednak z drugiej strony reklamy dostarczają informacji, emocji i wzorów zachowań, które nie usprawniają dziecka w procesie socjalizacji i współpracy, ale raczej nakłaniają do koncentracji na sobie i własnych potrzebach kon-

¹ J. IZDEBSKA, *Telewizja i inne media zagrażające współczesnej rodzinie*, w: *II Międzynarodowa Konferencja „Media a Edukacja”*, W. Strykowski, Poznań 1998, s. 201–207.

sumpcyjnych oraz przeżywania emocji, które nie są korzystne dla rozwoju małego dziecka².

Sposób odbioru reklam uwarunkowany jest możliwościami poznawczymi i emocjonalnymi małego człowieka. Dziecko w wieku przedszkolnym jest wdzięcznym odbiorcą reklam telewizyjnych. Lubi je oglądać ze względu na ich krótką, nasyconą emocjonalnie i nawiązującą do wielu zmysłów formę przekazu oraz sposób konstruowania reklam: miganie obrazu, kolory, rodzaj i intensywność dźwięku, połączenie różnych technik wizualnych³.

Charakterystyczne dla dzieci w wieku przedszkolnym jest eksplorowanie świata zewnętrznego w poszukiwaniu informacji i wrażeń, które mogłyby zostać włączone do własnej reprezentacji poznawczej i emocjonalnej świata.

Celem niniejszego artykułu jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie: Jaki wpływ mają reklamy telewizyjne na rozwój i psychikę małego dziecka oraz jego wychowanie we współczesnej rodzinie?

1. Rola telewizyjnej reklamy i jej wpływ na rodzinę

Telewizja jest jednym z najbardziej „domowych” mediów. Jej odbiór jest najmniej indywidualny, przebiega zasadniczo na oczach pozostałych domowników. I właśnie z tych racji kontakt z telewizją przysparza najwięcej problemów, przede wszystkim wychowawczych. Telewizja jest tym medium, które najpełniej odpowiada psychicznemu zapotrzebowaniu człowieka jako *homo videns* (człowiek widzący)⁴.

We współczesnej rzeczywistości obraz telewizyjny stał się najbardziej masowo i najsilniej oddziałującym środkiem przekazu. Zważywszy na to, że pierwsze lata są najważniejszymi latami w życiu człowieka, dorośli powinni przygotować dzieci do radzenia sobie z lawinowym napływem informacji, z ich selekcją, przetwarzaniem i wykorzystaniem.

Telewizja w znacznym stopniu zdominowała człowieka. Jest źródłem rywalizacji i informacji, ale także kształtuje upodobania, gusty i normy społecznego życia. Jej ogromny zasięg i atrakcyjność przekazywania informacji powodują, że niewątpliwie wywiera ona wpływ na sposób myślenia i działania odbiorcy. Ten wpływ jest szczególnie wyraźny, gdy chodzi o dziecko w młodszym wieku, które często poznaje świat i przyswaja wiedzę o nim właśnie z programów telewizyjnych.

² M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Analiza reklam telewizyjnych*, „Wizja TV”, nr 5-7, Warszawa 1996, s. 7–15.

³ B. KWARCIAK, *Co trzeba wiedzieć o reklamie*, Kraków 1997, s. 14.

⁴ G. SARTORI, „*Homo videns*”. *Telewizja i postmyślenie*, Warszawa 1999, s. 21.

Dziecko mające kontakt z telewizją staje się równocześnie stałym odbiorcą reklam telewizyjnych. Mają one bezpośredni wpływ na postawy dzieci poprzez prezentowane wzory zachowań, język jako wzór wypowiedzania się, preferowany system wartości i cechy osób, styl życia, modę i upodobania.

Rozwój moralny dziecka w młodszy wielu szkolnym pozwala mu już postrzegać prestiż i status społeczny. Dzieci młodsze dużą wagę przywiązują do posiadania zabawek. Dla dzieci starszych bardziej liczy się ubiór, sprzęt sportowy, komputer. Dzieci szybko stają się świadome, że luksusowe produkty cieszą się większym prestiżem społecznym niż inne produkty⁵.

Reklama telewizyjna ma duży wpływ na emocjonalną sferę młodego odbiorcy. Jest bowiem jedną z najsilniejszych form oddziaływania na odbiorcę, dokonującą się poprzez media⁶.

Na reklamę telewizyjną składają się trzy podstawowe elementy: obraz, słowo i dźwięk – każdy z nich ma w przekazie inną funkcję do spełnienia. W reklamie telewizyjnej dominuje obraz, zapewnia on atrakcyjność przekazu, wyzwala emocje u widzów. Słowa, choć ważne, odgrywają rolę drugorzędą. Efekty dźwiękowe, zwłaszcza muzyka, tworzą odpowiednią atmosferę i nastrój, przez co zwiększają skuteczność oddziaływania reklamy.

Reklama to coś więcej niż tylko sposób rozpowszechniania informacji o produkcie. To podstawowe narzędzie komunikacji. Bywa że reklama służy do promowania akcji charytatywnych, idei politycznych oraz zmian społecznych czy ekonomicznych. Spełnia funkcję środka perswazji wielorakiego rodzaju, jest również częścią kultury codziennej⁷.

Odbiór reklamy, rozumienie jej celu i wywierany przez nią wpływ zależą od wieku dziecka, jego rozwoju emocjonalnego i poznawczego. Dzieci oglądając reklamę podchodzą do niej bardzo poważnie, jest ona interesująca dla nich na równi z bajką. Na efektywność reklamy mają wpływ procesy pamięciowe, od których zależy, ile razy reklama powinna być powtórzona, aby została zapamiętana. Twórcy filmów reklamowych zdają sobie sprawę z psychologicznej prawidłowości mówiącej o słabej zdolności dzieci do dowolnego koncentrowania uwagi na przekazie, dlatego filmy reklamowe operują środkami wyrazu, które trafiają w psychiczne potrzeby kilkulatek i są zgodne z psychologicznymi właściwościami recepcji obrazu⁸.

⁵ A. JACHNIS, J.F. TERLAK, *Psychologia konsumenta i reklamy*, Bydgoszcz 1998, s. 352.

⁶ M. MARCHLIK, *Dziecko w świecie reklamy*, „Wychowanie na co dzień” 2000 nr 4-5, s. 16.

⁷ J.T. RUSSEL, W.R. LANE, *Reklama według Ottona Kleppnera*, Felberg SJA 2000, s. 34.

⁸ P. KOSSOWSKI, *Dziecko a reklama telewizyjna – refleksje pedagogiczne*, „Problemy opiekuńczo-wychowawcze” 1994 nr 3, s. 24.

Nie bez znaczenia jest także fakt, że najłatwiej manipulować uwagą dzieci, szybko zmieniając akcję, temat, postacie i dźwięk. Dlatego reklamy dla dzieci są krótkie, zwarte, barwne, ze zmieniającymi się obrazami, mają intensywne efekty dźwiękowe lub podkład muzyczny oparty na melodyjnych piosenkach. Z uwagi na to, że umysł dzieci szybciej zapamiętuje rytmiczne dźwięki, niektórzy twórcy reklam często odwołują się też do zabawkowych rymowanek dla dzieci⁹. Zazwyczaj reklamy są powtarzane w określonych porach dnia i są nasycone pozytywnymi emocjami, co z pewnością ułatwia ich zapamiętywanie.

Zainteresowanie reklamą, jakie przejawiają dzieci w młodszym wieku szkolnym, jest stosunkowo duże. Lubią one reklamy i często je oglądają. Reklama wytwarza w nich przekonanie o istnieniu realnego świata bez wad, pełnego życzliwości i kochających ludzi. Należy tylko zrobić właściwe zakupy, a istniejące problemy znikną¹⁰.

Dzieci nie dostrzegają całościowego, głębszego sensu reklamowania, co z psychologicznego punktu widzenia jest całkowicie zrozumiałe. Warto podkreślić, że nie postrzegają one jeszcze reklamy jako pewnego fałszu, kreacji w samym założeniu, faktu tworzenia przez specjalistów swoistego, upozorowanego, nierzeczywistego świata. Z tych względów relację dziecko – reklama telewizyjna, jeśli ująć ją w kategoriach gry, należy uznać za nierówną, z góry przez dziecięcego odbiorcę przegraną¹¹.

Reklama oddziałuje wielostronnie na dzieci, spełniając nie tylko swoją podstawową funkcję, jaką jest kształtowanie ich konsumpcji. Wpływ ten, często pozbawiony jakiegokolwiek kontroli wychowawczej, kształtuje świadomość dzieci dotyczącą tego, co jest dobre, ważne, wartościowe, cenione i stanowi o społeczno-ekonomicznym ideale życia.

Tego, co będą oglądać polskie dzieci, nie należy pozostawiać tylko im samym¹². Oglądalność reklam przez dzieci, uleganie reklamowej perswazji oraz zachwyty konsumpcyjnym stylem życia, jest zjawiskiem społecznym budzącym zarówno ciekawość, jak i niepokój. Niepokoją się zwłaszcza ci, którzy, obok niesłuchanie ważnych zalet mediów, widzą również zagrożenia z ich strony¹³. Reklama telewizyjna jest jedynym programem telewizyjnym skierowanym intencjonalnie do dziecka, niezawierającym celu wychowawczego, lecz wyłącznie komercyjny¹⁴.

⁹ A. LESZCZUK, *Pigułka reklamowa da ci to, czego pragniesz*, „Edukacja medialna” 1999 nr 2, s. 26.

¹⁰ E. KASZTELAN, *Stan zareklamowania. Reklama wobec dziecka w środkach masowego przekazu*, Wrocław 1999, s. 91.

¹¹ Tamże, s. 206.

¹² Tamże, s. 278.

¹³ A. LESZCZUK-FIEDZIUKIEWICZ, *Kindermarketing po polsku – reklama dla dziecka*, „Edukacja medialna” 2000, nr 1, s. 23.

¹⁴ P. KOSSOWSKI, *Dziecko a reklama...*, dz. cyt., s. 25.

Nie można pominąć skutku i wpływu, jaki w szczególny sposób wywiera to wszystko na wyobraźnię młodzieży i dzieci, licznych odbiorców środków przekazu, nieprzygotowanych i otwartych na przesłania oraz wrażenia¹⁵.

Można stwierdzić, iż małe dzieci nie potrafią wartościować przekazywanych im treści reklam i dlatego w nie wierzą. A bywa, że reklama przygotowuje małych obywateli do konsumpcyjnego odbierania świata. W ten sposób powstaje kolejne pokolenie ludzi zapatrzonych w obraz „Mc – świata”, wypełnionego hamburgerami i coca colą¹⁶.

Dzieci sądzą, że reklamy telewizyjne są wiarygodne i wyrażają pragnienie posiadania reklamowanych towarów, ponieważ uważają, że są one lepsze od tych niereklamowanych. Bardzo lubią oglądać reklamy, jeśli dodatkowo występują w nich znane osoby – sprawiają one, że reklamy są jeszcze bardziej wiarygodne w ich oczach.

Należy jednak podkreślić, iż wpajanie dzieciom, że nie należy bezgranicznie wierzyć reklamom, jest przede wszystkim zadaniem rodziców. Wywiązywanie się przez nich z wyżej wskazanej powinności bez wątplenia stanowi o ich kulturze pedagogicznej¹⁷. Poziom kultury pedagogicznej rodziców należy do istotnych elementów tworzenia wychowawczego środowiska rodzinnego. Może on z pewnością optymalizować proces wychowawczy i socjalizacyjny dzieci i młodzieży we wspólnocie rodzinnej. Ponadto może wpływać na kulturę życia, wielostronną edukację, a także kształtować pożądane wartości (ekonomiczne, poznawczo-naukowe, moralno-społeczne, estetyczne, narodowe i religijne), które służą dobru człowieka¹⁸.

2. Rola rodziców w budowaniu edukacji konsumenckiej dzieci i młodzieży

Dziecko od najmłodszych lat jest poddawane ciągłym wymaganiom ze strony dorosłych, rówieśników, otoczenia. Jest bombardowane tysiącem bodźców i pokus płynących z otaczającego świata mediów, reklam. Wskutek przemian cywilizacyjnych i kulturowych, dzieciństwo stało się okresem

¹⁵ JAN PAWEŁ II, *Komunikacja społeczna w służbie odpowiedzialnej wolności człowieka*, w: TENŻE, *Orędzia*, Częstochowa 2002, s. 97.

¹⁶ M. SOKOŁOWSKI, *Jak dzieci spostrzegają reklamę*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 1999 nr 10.

¹⁷ S. CUDAK, *Kultura pedagogiczna rodziców – ważny problem badawczy pedagogiki społecznej*, w: *Pedagogika społeczna w służbie rodzinie*, red. K. Gąsior, T. Sakowicz, Kielce 2005, s. 75.

¹⁸ M. BIAŁAS, *Język, głusi, metafora. Rozumienie metaforycznego znaczenia wyrażen językowych przez uczniów niesłyszących*, Piotrków Trybunalski 2007, s. 39.

intensywnych wpływów środowiskowych, nie zawsze korzystnych dla samego dziecka.

Od najmłodszych lat kształtują się preferencje dziecka odnośnie do pożądaných produktów, zachowań konsumpcyjnych i wartości. Dziecięca konsumpcja kształtowana jest przez wzorce, strategie reklamowe oraz pragnienie osiągnięcia określonych przedmiotów i stanów uczuciowych¹⁹.

Świadomość konsumencka dzieci i młodzieży polega na stworzeniu w ich osobowości bezpiecznego dystansu psychicznego wobec reklam, marek i towarów. Wiąże się ona z wyrobieniem nawyku sprawdzania informacji o produkcie i odmitologizowaniem świata reklam i marek poprzez dostarczenie potrzebnej wiedzy. Świadomość konsumencką dzieci na początku kształtuje rodzina. Wychowanie rodzinne powinno prowadzić do tego, aby dziecko wiedziało, iż przedmiotami kupionymi w sklepach nie zaspokoii własnej potrzeby miłości, przynależności i przywiązania.

Poczucie własnej wartości kształtowane w rodzinie stanowi jeden z ważnych elementów zachowań konsumpcyjnych dzieci. Ponadto dorośli powinni dawać dzieciom dobry wzór osobowy i skłonić je do rozsądnego obchodzenia się z dobrami konsumpcyjnymi. Dziecko od najmłodszych lat powinno być traktowane jako osoba otoczona szczególną troską, u której kształtuje się krytyczną postawę wobec świata, ludzkich zachowań oraz niewłaściwych wzorców i reklam. Zadaniem dorosłych jest wytworzenie w dziecku zachowań świadomego konsumenta, który porzuci dobrowolnie i celowo „zaczarowany świat” przedmiotów i dóbr oraz zanurzy się w trudnym, realnym świecie, wymagającym osobistych rozstrzygnięć, aktywności, kontaktów interpersonalnych. Istotną rolę w dochodzeniu przez dziecko do tej świadomości odgrywa rodzic. To pod wpływem prawidłowych relacji wychowawczych w rodzinie dziecko otrzymuje gotowe i prawidłowe wzory zachowań. Odchodzi od postawy konsumenckiej typu „wszystko mi się należy” i wzbudza w sobie potrzebę dokonań w różnych dziedzinach oraz motywację do osiągnięcia zamierzonych efektów²⁰.

W kontaktach z dzieckiem rodzic ma uczyć go wytrwałości w działaniu, np. w pozyskiwaniu dóbr materialnych, poprzez nagrody pobudzać wychowanka do aktywności w poznawaniu zasad rynku oraz zachęcać do wysiłku w poznawaniu mechanizmów reklamy.

Dziecko jest przekonane o prawdziwości przekazu telewizyjnego, nie jest czujne, nie włącza mechanizmów filtracyjnych, ufa większości przekazów pojawiających się w reklamie i bezkrytycznie przyjmuje fikcyjny świat. Jeśli

¹⁹ A. BRAUN, *Mniej... to często znaczy więcej, czyli jak radzić sobie z dziecięcą konsumpcją i zapobiegać uzależnieniom*, Kielce 2001, s. 98.

²⁰ M. SITARCZYK, *Interakcje dziecko media w ocenie dzieci, rodziców, nauczycieli*, w: *Media – przyjaciel czy wróg dziecka? Program informacyjno-edukacyjny*, red. W. Tu-szyńska-Bogacka, Poznań 2006, s. 109.

w pobliżu dziecka nie ma osoby tłumaczącej mu nieprawdziwość przekazu telewizyjnego, to może ono wykształcić w sobie zafalszowany obraz rzeczywistości²¹. Dziecko-telewidz tworzy nowy rodzaj rzeczywistości, a poczucie realności staje się chwiejne²².

Dziecko, aby mogło odróżniać świat fikcji podany w reklamach od świata, w którym żyje, musi posiadać obraz realnego świata. Budowanie obrazu świata i samego siebie w tym świecie to złożony i ciągły proces. Poznawanie rzeczywistości przez dziecko polega na zdobywaniu z różnych źródeł wiedzy o świecie. Rodzic, który chce pomóc dziecku w budowaniu realnego obrazu świata i samego siebie, najpierw powinien podkreślić znaczenie prywatnych doświadczeń dziecka w konstruowaniu jego wiedzy osobistej. Dziecko rozwijając się, powoli konstruuje własny obraz świata. Początkiem tej żmudnej pracy jest właśnie wiedza osobista, która zależy od wykształcenia rodziców i statusu społecznego rodziny oraz otoczenia. Do wiedzy osobistej dodawana jest przez rodziców, nauczycieli, rówieśników, książki i telewizję systematycznie wiedza naukowa. Do tej wiedzy trzeba świadomie sięgnąć i wbudować ją w prywatne doświadczenie.

Rolą rodzica i nauczyciela w budowaniu realnego świata wraz z dzieckiem oraz pożądanym zachowań konsumenckich jest wybór określonych obszarów rzeczywistości do rozmów i dyskusji. Obszar zależy od aktualnych zainteresowań dzieci – polaryzacji uwagi na wybranych informacjach oraz ich możliwości percepcyjnych. Dorosły powinien zawsze wychodzić od wiedzy osobistej dziecka na dany temat i proponować mu część wiedzy naukowej związanej z problemem. Dziecko jedynie reprodukuje wiedzę poprzez zapamiętanie nazw, faktów, typologii, kategorii, definicji²³.

Wiedza wyjaśniająca rozwija myślenie przyczynowo-skutkowe i logiczne oraz porządkuje informacje. Dziecko wyjaśnia zależności i związki matematyczne, przyrodnicze, społeczne²⁴. Rodzice i nauczyciele powinni nasycać rozmowy z dzieckiem zagadnieniami złożonymi i wielowątkowymi, zwiększać kontakt z odmiennością kulturową, krzyżować lub odwracać perspektywy nadawania znaczeń oraz zapobiegać rytualizacji²⁵. Kolejnym zadaniem dla rodziców przy budowaniu świadomości konsumenckiej dzieci jest nawyk sprawdzania informacji. Kupujący często kierują się emocjami podczas wizyty w sklepie. Podczas wycieczek i spacerów do sklepów dzieci mogą dokonywać obserwacji sponta-

²¹ M. DĄBROWSKA, *Telewizyjna fikcja a rzeczywistość dziecka*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 2000, nr 3.

²² W. TUSZYŃSKA-BOGACKA, *Dziecko w świecie telewizji*, w: *Media – przyjaciel czy wróg dziecka?*..., dz. cyt., s. 43.

²³ D. KLUS-STANŃSKA, *Konstruowanie wiedzy w szkole*, Olsztyn 2002, s. 43.

²⁴ Tamże, s. 44.

²⁵ Tamże, s. 45.

nicznych i kierowanych oraz formułować własne wnioski. Zadania kierowane do dzieci muszą być dobrze przemyślane i dawać im możliwość wyboru oraz ponoszenia odpowiedzialności za własne czyny i ich wynik²⁶.

Podstawowym źródłem poznania świata przez dziecko są różne aspekty rzeczywistości, w której ono powinno równolegle przebywać. Jest to rzeczywistość społeczna, przyrodnicza, techniczna, kulturowa i medialna²⁷. Rolą nauczyciela jest rozpoznanie i notowanie przedmiotów zainteresowań wychowanka²⁸, doprowadzenie do konfliktu poznawczego, rozpoznanie aktualnego poziomu rozwoju kompetencji dzieci, planowanie i organizowanie środowiska rozwojowego dziecka w sferze jego najbliższego rozwoju²⁹.

Każde dziecko inaczej się uczy i w inny sposób odbiera reklamy. Niektórym dzieciom krótkie spoty ułatwiają naukę podstawowych umiejętności konsumenckich. Innym już od najmłodszych lat reklama pomaga zrozumieć podstawowe pojęcia ekonomiczne, co potem ułatwia podejmowanie trafnych decyzji gospodarczych.

Praca wychowawcza rodziców i nauczycieli, związana z budzeniem pożądanых zachowań konsumenckich dzieci, powinna zaczynać się jak najwcześniej, np. wraz z pierwszymi oglądanymi przez dziecko programami telewizyjnymi. Dorośli powinni reprezentować postawę akceptacji, współdziałania, uznania praw dziecka i dawania rozumnej swobody.

Rodzic w toku codziennej edukacji ma pokazać dziecku, że przestrzeń pozbawiona wielu reklamowanych przedmiotów nadal jest atrakcyjna i zachęcająca do kreatywnych działań. W dalszej kolejności działalność edukacyjna rodziców i nauczycieli powinna polegać na uczeniu dziecka świadomej konsumpcji i zachowań konsumenckich.

Budzenie świadomości konsumenckiej dzieci zależy od ich skłonności na bodźce, od zasobu posiadanej wiedzy o świecie rzeczywistym, od uprzedzeń i lęków, od wyobraźni i wiadomości o mediach.

3. Wpływ reklam na psychikę dziecka

W związku z przeżywaniem silnych i trudnych emocji po emisji reklam dzieci uruchamiają mechanizmy obronne. Dotyczy to zwłaszcza pobudzenia

²⁶ D. WALOSZEK, *Zabawa. Edukacja*, Zielona Góra 1996, s. 54.

²⁷ W. PUŚLECKI, *Inicjowanie nauki przez dziecko*, w: *Edukacja przedszkolna w teorii i praktyce*, red. S. Włoch, Opole 2006, s. 56.

²⁸ I. ADAMEK, *Praktyka edukacyjna w kontekście psychologiczno-pedagogicznym*, w: *Edukacja przedszkolna...*, dz. cyt., s. 76.

²⁹ H. SOWIŃSKA, R. MICHALAK, E. MISIORNA, *Konteksty edukacji zintegrowanej*, Poznań 2002, s. 31.

emocji seksualnych, niepokoju i agresji. Dzieci reagują na te emocje wycofaniem się i zahamowaniem ekspresji emocjonalnej, związanej zazwyczaj z widzeniem siebie jako słabszego, gorszego niż inni i mało wartościowego. Inne dzieci reagują złością, identyfikacją z agresorem lub ambiwalencją – chęcią zniszczenia i wahaniem spowodowanym poczuciem winy.

Dziecko w wieku przedszkolnym, które we wcześniejszych etapach rozwijało się prawidłowo, posiada spory repertuar mechanizmów obronnych, które są możliwe do zastosowania w sytuacjach odbieranych jako emocjonalnie trudne³⁰.

Okres przedszkolny to wiek zabawy i zbierania informacji o świecie, w którym dziecko trenuje różne role społeczne i wymaginowane identyfikacje. W tym czasie fazę krytyczną osiąga przeciwieństwo inicjatywy i poczucia winy³¹.

Mechanizm zaprzeczania, czyli pozbywania się bodźca z zewnątrz, polega na niezauważaniu niechcianych faktów, zaprzeczaniu im przy zachowaniu zdolności do badania rzeczywistości. Wykorzystuje obiekty świata zewnętrznego, by zainscenizować odwrócenie rzeczywistej sytuacji w jej przeciwieństwo. Działa w obszarze fantazji, słów i czynów.

Identyfikacja z agresorem – szczególnie połączenie introjeksji i projekcji, jedynie wtedy może być uznane za normalne, gdy *ego* stosuje je w sytuacji konfliktu z autorytetem, tzn. w wysiłkach w kierunku zapanowania nad lękiem w sytuacji rzeczywistego zagrożenia z zewnątrz.

Bohaterowie reklam mogą być dla oglądających je dzieci postrzegani jako autorytety, ze względu na pobudzanie przez spoty mechanizmu identyfikacji i naśladownictwa³².

Lęk występujący w sytuacji braku podstawowego bezpieczeństwa, zbyt silne urazy i nadużycia, jak też przedwczesna stymulacja sfery popędowej (seksualizacja *libido*), którym poddawane są współczesne dzieci i młodzież, zaburzają naturalny proces rozwoju osobowości. Podatność na mechanizmy rozszczepienia i projekcji jest wynikiem przedwczesnej inicjacji świadomości dziecka i młodego człowieka w obszary, które w społeczeństwach tradycyjnych podlegały większej kontroli kulturowej.

Współczesna młodzież i dzieci są narażone na nadmierny stres cywilizacyjny, kulturowy, np. inwazję filmów i reklam o treści agresywnej lub erotyczno-seksualnej, której psychika dziecka nie jest w stanie przyswoić. Treści te mają wpływ pobudzający, „otwierający” sferę nieświadomości zbiorowej, co wywołuje projekcje o silnym ładunku emocjonalnym.

³⁰ E. H. ERIKSON, *Dopelniony cykl życia*, Poznań 2002, s. 24.

³¹ E.H. ERIKSON, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 2000, s. 37.

³² M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Analiza reklam telewizyjnych*, „Wizja TV” nr 5-7, Warszawa 1996, s. 8–14.

Przy braku dostatecznej osłony na poziomie świadomości i w fantazji symbole tracą swoją tajemniczą naturę, stają się zwykłym doznaniem chwili o znaczeniu urazowym (treści agresywne) lub przyjemnościowym (treści zaspokajające pragnienia w fantazji).

Psychologiczny sens archetypowych wyobrażeń może rozpoznać tylko dojrzałe *ego*, posiadające umiejętność świadomego posługiwania się racjonalnymi funkcjami psychicznymi – uczuciem i myśleniem³³.

Zakończenie

Media to jedno ze źródeł informacji, emocji i doświadczeń, jakie jest wykorzystywane przez dzieci i młodzież. Emocje przez nie przeżywane w kontakcie z rzeczywistością oraz doświadczenia w relacjach i obserwacje różnorodnych zachowań otoczenia kształtują obraz świata przez nie stwarzany.

Dzieci bardzo lubią oglądać reklamy ze względu na przyciągające uwagę i wzbudzające emocje zabiegi producentów: kolory, szybką akcję, piosenki oraz osoby – bohaterów reklamowych. Większość dzieci kojarzy oglądanie reklam z przyjemnymi uczuciami i chęcią naśladowania zachowań modeli występujących w reklamach. Negatywne emocje, jakie pojawiają się podczas oglądania, dotyczą frustracji związanej z uświadomieniem sobie niemożności posiadania produktu.

Generalnie, po obejrzeniu reklam spada potrzeba kontaktu z innymi. Wiąże się to z pragnieniem bycia lepszym i dominowania nad innymi lub ze słabą wiarą w możliwość skutecznego zaspokojenia wzbudzonych przez reklamę potrzeb. Po emisji reklam nasilają się potrzeby łakomstwa, posiadania i wyładowania agresji. Oglądanie reklam przez dzieci uruchamia w nich dużo silnych emocji. Emocje te powodują zastosowanie mechanizmów obronnych, służących poradzeniu sobie z nimi.

Reklamy telewizyjne, niezależnie od tego, czy ich twórcy mają taką świadomą intencję, czy odzęgają się od niej, zawsze oddziałują nie tylko na zainteresowanie promowanym produktem, ale także na sposób widzenia świata, postawy, orientacje życiowe, a przede wszystkim na emocje dzieci.

Edukacja w zakresie tego, jak korzystać z mediów audiowizualnych, powinna rozpocząć się na poziomie wychowania przedszkolnego, ponieważ właśnie w tym okresie rozwojowym kształtuje się u dzieci wizja świata³⁴. Ocena realizmu świata przedstawionego w telewizji dokonana przez dziecko wyzna-

³³ Z.W. DUDEK, *Osobowość borderline*, „ALBO albo. Problemy Psychologii i Kultury”, s. 32.

³⁴ L. KIRWIL, *Co dziecko odbiera w telewizji?*, w: *Pedagogika mediów*, red. J. Detka, Kielce 2000, s. 53.

cza zakres, w jakim będzie ono przejmować wzorce zachowań prezentowanych w telewizji³⁵.

Edukacja medialna powinna tworzyć warunki i sytuacje rozwijania kompetencji odbiorczych, czyli na przykład kształtowanie postawy aktywnego odbioru mediów, umiejętności wyboru, oceny wartości artystycznej, społecznej i moralnej³⁶.

Dzieci należy uczyć odporności na komunikaty reklamowe. Jest to możliwe poprzez pokazywanie mechanizmów stosowanych przez reklamy³⁷.

Trzeba zachęcać rodziców do zabaw i kontaktów ze swoimi dziećmi. Reklamy telewizyjne nie mogą stać się „alternatywą wychowawczą”. Sposób i czas poświęcany na ich oglądanie powinien być przez opiekunów kontrolowany.

Edukacja medialna rodziców, kształtowanie ich kompetencji medialnych to obecnie konieczność, to wymóg czasów, to już nie edukacja jutra, to edukacja dnia dzisiejszego. Środowisko rodziców to grupa najbardziej zaniedbana pod kątem edukacji medialnej, jednak to właśnie rodziców należy edukować medialnie dla dobra ich samych i dla dobra wzajemnych relacji z dziećmi. Rodzice muszą liczyć się z tym, że ich dziecko na każdym kroku otaczane jest cyfrowym światem, który zmienił także język komunikowania się; światem, od którego ani dorosłych, ani dzieci nie da się odciąć czy odizolować. Jeśli więc rodzice nie nabędą praktycznych umiejętności komunikowania się z dziećmi oraz nie wzbudzą w sobie chęci do podjęcia edukacji medialnej, a co za tym idzie własnych zachowań komunikacyjnych, trudno im będzie podołać obowiązkom współczesnych rodziców.

The influence of commercials on the children's psyche and their upbringing in the contemporary family

Summary

The TV picture – moving and colorful has a “magnetic” effect that evokes an orientation reflex, it fixes automatically the eyesight on the screen.

The usage of the television and other media changes the socialization and upbringing process of the children in the families.

³⁵ W. GODZIC, *Uczyć mediów czy rozumieć media?*, w: *Pedagogika mediów...*, dz. cyt., s. 31.

³⁶ J. IZDEBSKA, *Dziecko i rodzina wobec zagrożeń telewizji i innych mediów*, w: *W służbie dziecku*, red. J. Wilk, Lublin 2003, t. 2, s. 409.

³⁷ D. DOLIŃSKI, *Psychologiczne mechanizmy reklamy*, Gdańsk 2003, s. 23.

Watching TV by virtue of its universality and attractiveness becomes for many families an integral part of family life and the most popular method of spending of free time.

The commercials are an extremely attractive entertainment method because of the way how their content is presented. It is the reason why children like watching them.

The aim of this article is an attempt to present responses for question about the influence of TV commercials on development of children's psyche and their upbringing in the contemporary family.

TOMASZ KORNECKI*

WYBRANE ASPEKTY ROLI KOBIETY W RODZINIE

Kobieta w życiu rodzinnym pełni niezwykle istotną rolę, jest bowiem nie tylko współmałżonką, ale także matką. Rola ta wypływa ze szczególnego daru, jakim została obdarowana przez Boga. Daru, który winien być realizowany w odniesieniu do wzoru matki, jakim jest Maryja. Kobieta wnosi szczególne cechy w małżeństwo, jak i w wychowanie dzieci. Jest to dar, ale również wyzwanie, by wychować młodego człowieka do odpowiedniego systemu wartości, w tym także wartości moralnych i religijnych. To zadanie jest utrudnione we współczesnym, niezwykle zlaicyzowanym świecie. Stąd potrzeba refleksji nad rolą kobiety w rodzinie.

Wstęp

Świat współczesny, który jest niezwykle stechnicyzowany, charakteryzuje się odwróceniem ról społecznych. Miejsce osobistego kontaktu między ludźmi zastępują komunikatory, miejsce tradycyjnej rodziny – związki nieformalne, coraz częściej także związki tej samej płci. Należy jednak wspomnieć tutaj o małżeństwach niesakramentalnych, dla których, pomimo braku sakramentu małżeństwa, odbywają się między innymi rekolekcje¹. Coraz mniej uwagi poświęca się roli kobiety nie tylko w małżeństwie, ale również w rodzinie. Coraz częściej natomiast kobieta traktowana jest w sposób przedmiotowy, czysto fizyczny, jako obiekt seksualnego pożądania. Kobieta we współczesnej kulturze zostaje ogołocona ze swojej kobiecości, z roli i powołania, jakie jej przysługuje dlatego, że jest kobietą.

* Dr Tomasz Kornecki – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków.

¹ Por. J. GRZYBOWSKI, *Drogowskazy dla małżeństw niesakramentalnych*, Kraków 1998, s. 9.

Jedną z możliwości realizowania przez kobietę swojego powołania jest małżeństwo oraz macierzyństwo. Wydaje się zatem istotne przedstawienie w poniższym artykule roli kobiety w rodzinie, rozumianej jako małżeństwo i rodzicielstwo. Rola ta była i nadal jest opisywana z różnych punktów widzenia: socjologii, psychologii, prawa. Ważne jest zgłębienie tego problemu również z perspektywy teologicznej, oczywiście nie w ujęciu pełnym, gdyż nie pozwala na to objętość artykułu. Jako źródła posłuży literatura dotycząca rodziny i kobiety, w tym nauczanie ostatnich papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI, Franciszka, oraz literatura pomocnicza. Wykorzystaną metodologią badań będzie analiza. Chcąc zgłębić podjęty problem, należy na początku przedstawić kwestię związaną z godnością kobiety, następnie ukazać rolę Maryi jako matki po to, by następnie odnieść się do roli kobiety jako współmałżonki oraz matki.

1. Godność kobiety

Wskazując na wyjątkową rolę kobiety w małżeństwie i rodzinie, należy na początku podjąć refleksję na temat godności kobiety, wypływającej z godności osoby ludzkiej. Człowiek, który został obdarowany rozumem oraz wolną wolą, posiada również godność, z którą łączy się prawda o osobie ludzkiej. Jan Paweł II napisze:

Kościół nie może odstąpić człowieka, którego „los” – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozdzielny sposób zespolone są z Chrystusem. A jest to równocześnie przecież każdy człowiek na tej planecie – na tej ziemi – którą oddał Stwórca pierwszemu człowiekowi, mężczyźnie i kobiecie, mówiąc: czyńcie ją sobie poddaną (por. Rdz 1, 28). Każdy człowiek w całej tej niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i działania, świadomości i woli, sumienia i „serca”. Człowiek, który – każdy z osobna (gdyż jest właśnie „osobą”) – ma swoją własną historię życia, a nade wszystko swoje własne „dzieje duszy”. Człowiek, który zgodnie z wewnętrzną otwartością swego ducha, a zarazem z tylu i tak różnymi potrzebami ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi – i to poczynszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin. Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem „wspólnotowego”, i zarazem „społecznego” – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia”².

² JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, 14.

Kościół, dla którego człowiek jest drogą, nie tylko dostrzega jego godność, ale przede wszystkim tę godność pielęgnuje. To właśnie chrześcijaństwo w szczególny sposób zwróciło uwagę na godność kobiety. Dostrzegło w niej osobę równą mężczyźnie, w taki sam sposób wolną i rozumną. Na przestrzeni wieków swojego istnienia Kościół niejednokrotnie stawał w obronie godności kobiety.

Z godnością związane są prawa człowieka³, takie jak prawo do życia, prawo do wolności sumienia, do posiadania, ale również prawo do kierowania swoim życiem, w tym założenia rodziny i wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami. Już u podstaw praw osoby ludzkiej, w tym praw kobiety, leży więc prawo do tego, by była ona matką i żoną. *Powszechna deklaracja praw człowieka* stanowi, iż wszyscy ludzie są wolni oraz równi ze względu na swoją godność⁴. Posiadają zatem te same prawa, niezależnie od narodowości, kultury, również płci. Godność wyrażona w prawach osoby ludzkiej gwarantuje równość i wolność. Z kolei *Karta Narodów Zjednoczonych* podkreśla równość praw kobiet i mężczyzn⁵. Widać, iż decyzje gremiów międzynarodowych również związane są z ukazaniem godności kobiety. Chociaż z drugiej strony niejednokrotnie są to deklaracje nierealizowane w rzeczywistości. Przykładem może być brak polityki prorodzinnej państwa.

Według oficjalnych danych w Polsce w 2011 roku na łączną liczbę ponad 38 mln mieszkańców było ponad 20 mln kobiet. W tym miejscu warto zauważyć, że przed II wojną światową w Rzeczypospolitej mieszkało ponad 34 mln osób⁶. A zatem na przestrzeni ponad 70 lat na terytorium kraju przybyło zaledwie 4 mln osób. Dane te pokazują, jak bardzo istotna jest kwestia przyrostu naturalnego, a co za tym idzie ukazania w tym kontekście roli kobiety. By wskazać na jej rolę jako matki, należy odnieść się do naturalnego środowiska wychowania dziecka, jakim jest rodzina, u progu której leży małżeństwo.

2. Kobieta jako współmałżonka

Bóg, który stworzył kobietę i mężczyznę, jako jedno z zadań wyznaczył im współdziałanie w rzeczywistości życia rodzinnego. W tym kontekście mężczyzna powinien być pomocą dla kobiety, a kobieta dla mężczyzny⁷. Mówiąc o ro-

³ Por. T. KORNECKI, *Godność osoby ludzkiej w nauczaniu Jana Pawła II oraz Benedykta XVI*, w: *Człowiek, granice państw, gospodarka*, red. T. Guz, K. A. Kłosiński, P. Marzec, Lublin 2008, s. 99.

⁴ Por. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, art. 1, w: *Czarna księga kobiet*, red. Ch. Ockrent, Warszawa 2007, s. 694.

⁵ Por. *Karta Narodów Zjednoczonych*, Preambuła, w: tamże s. 693.

⁶ Por. GUS, *Mały rocznik statystyczny Polski 2012*, Warszawa 2012, s. 116.

⁷ Por. M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Rozmowy o życiu i miłości*, Warszawa 1986, s. 23.

dzinie, Jan Paweł II wskazuje na przymierze, jakie jest zawarte między małżonkami⁸. Jedną z ról kobiety jest współuczestniczenie w przymierzu ze swoim mężem, przymierzu, które winno być budowane każdego dnia w odniesieniu do konkretnych sytuacji i osób. Przymierze to powinno zostać zawarte na podstawie wolnej decyzji nupturientów przystępujących do sakramentu małżeństwa, w którym Bóg udziela błogosławieństwa przyszłej żonie i mężowi. Przymierze to ma charakter trwały, który powinien istnieć aż do śmierci jednego ze współmałżonków. Jest ono zawarte nie tylko między samymi małżonkami, ale również między nimi a Chrystusem i stanowi wzór przymierza, jakie Stwórca zawarł z Mojżeszem. Zbawiciel poprzez swoją obecność w małżeństwie pomaga kobiecie i mężczyźnie trwać w zawartym przymierzu⁹. Należy podkreślić, iż przymierze to nie może być w żadnym stopniu oparte na konformizmie czy też podporządkowaniu sobie drugiej osoby¹⁰. Jedną z podstaw budowania tego przymierza jest trwałość, bez niej nie sposób mówić o małżeństwie. To w nim kobieta odgrywa istotną i niepowtarzalną rolę. Buduje bowiem wraz z mężem ognisko domowe, mające być podstawą do bycia w przyszłości matką.

Poprzez jedność kobiety i mężczyzny – zauważa Jan Paweł II – człowiek wychodzi ze swojej samotności¹¹. Kobieta łączy się z mężczyzną w budowaniu małżeństwa i rodziny, a wychodzenie z samotności charakteryzuje się między innymi wyzbywaniem się egoizmu, pewnych przyzwyczajęń, zwracaniem uwagi na drugą osobę i, co wydaje się jedną z najważniejszych kwestii, szacunkiem wobec współmałżonka. Szacunkiem, jaki będzie miał miejsce w każdym wymiarze życia małżeńskiego. Oceniając współczesną Polskę, widać, iż niekiedy brakuje szacunku mężczyzn wobec kobiet. Związane jest to przede wszystkim z ogólnym brakiem szacunku Polaków wobec siebie, mającym źródła w komunizmie.

Z kolei Benedykt XVI podkreśla znaczenie słowa *agape*: „W przeciwieństwie do miłości nieokreślonej i jeszcze poszukującej, ten termin wyraża doświadczenie miłości, która teraz staje się naprawdę odkryciem drugiego człowieka, przewyciężając charakter egoistyczny, który przedtem był wyraźnie dominujący. Teraz miłość staje się troską człowieka i posługą dla drugiego. Nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu szczęściem; poszukuje dobra

⁸ Por. M. POKRYWKA, *Rodzina*, w: *Nauczanie moralne Jana Pawła II. Rodzina*, red. A. Korba, Radom 2006, s. 92.

⁹ Por. E. KRĘŻEL, *Małżeństwo jest sakramentem – bosko-ludzkim przymierzem*, w: *Przygotowanie do małżeństwa. „Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę”*, red. W. Szewczyk, Warszawa 1997, s. 100.

¹⁰ Por. CZ. CZAPÓW, *Rozwój osobowości w małżeństwie*, w: *Spojrzenia na współczesną rodzinę*, red. A. Podsiadło, A. Szafrąńska, Warszawa 1981, s. 70.

¹¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Wspólnota osób jako obraz Boży*. Katecheza narodowa (14.9.1979), w: *Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie*, red. T. Zeleźnik, Warszawa 1982, s. 78.

osoby ukochanej: staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń, co więcej, poszukuje ich¹². Następca Jana Pawła II, kontynuując nauczanie swojego poprzednika, podkreśla niezwykłą wartość małżeństwa jako rzeczywistości pozwalającej pokonać egoizm. Co więcej, Papież z Niemiec przedstawia definicję miłości jako troski o dobro drugiej osoby. Obowiązkiem kobiety w budowaniu małżeństwa jest dbanie o dobro swojego męża, także wówczas, gdy będzie się to wiązało z przedstawieniem trudnej prawdy.

Każde ze współmałżonków, a więc także kobieta, powinno budować relacje na podstawie prawdy. Bez niej istnieje możliwość manipulacji drugą osobą, a z tym związane jest powstawanie nowych konfliktów. Małżeństwo łączy się z możliwością realizowania powołania zawodowego. Rodzina i praca przenikają się w istotny sposób. Praca wydaje się stanowić warunek założenia rodziny, zapewnienia bytu najbliższymi¹³. Bez możliwości podjęcia pracy zawodowej młodzi ludzie mają problemy z założeniem rodziny, gdyż nie stać ich na to. Nie mogą zapewnić sobie, a w przyszłości także dzieciom podstawowych warunków życia i wychowania. Stąd też utrudniona jest realizacja ich powołania jako współmałżonków, w tym powołania kobiety jako żony, a następnie jako matki. Małżeństwo realizuje się w pełnym wymiarze wówczas, gdy zarówno kobieta, jak i mężczyzna spełniają swoje rodzicielskie role.

3. Kobieta jako matka

Pismo Święte, zarówno Stary, jak i Nowy Testament, stanowi podstawę przesłania chrześcijańskiego, odnosząc się do wielowymiarowości ludzkiego życia, w tym także do kwestii związanych z rolą kobiety. I tak już w Starym Testamencie matka była otaczana szacunkiem szczególnie wówczas, gdy miała wiele dzieci, z kolei w Nowym Testamencie szacunek do matki wynika stąd, że Chrystus został zrodzony z ludzkiej matki, którą aż do śmierci otaczał szacunkiem¹⁴. A zatem szacunek stanowi jedną z wartości, której „dotykać” powinny kobiety będące matkami. Szacunek ten wypływa z wyjątkowej roli, którą matka spełnia wobec swojego dziecka, a także z wypełnienia powołania Boga.

W Nowym Testamencie wzorem matki jest wspomniana już Maryja. Była ona wolna od grzechu pierworodnego, dziewica, która poczęła Syna Bożego, przyjmując tym samym Bożą łaskę i wpisując się w partnerstwo z Bogiem, któ-

¹² Por. BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus Caritas est*. O miłości chrześcijańskiej, 6.

¹³ Por. W. IREK, *Praca – zawód i powołanie*, Wrocław 2009, s. 130.

¹⁴ Por. C. BREUER, *Matka*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1999 s. 707.

ry działa na rzecz każdego człowieka¹⁵. Przyjęcie łaski Boga wiązało się z decyzją Maryi o byciu matką samego Boga. Decyzja ta oznaczała współpracę z Bogiem, jednocześnie służyła całej ludzkości, oddając światu Zbawiciela. Anioł podkreśla, że Maryja „znalazła łaskę u Pana”:

W szóstym miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja. Anioł wszedł do Niej i rzekł: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami”.

Ona zmieszała się na te słowa i rozważała, co miałyby znaczyć to pozdrowienie. Lecz anioł rzekł do Niej: „Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida (Łk 1, 26-32).

W macierzyństwie Maryi realizowana jest jej kobiecość, która najpełniej została wyrażona w fakcie, że Maryja jest Matką Boga. Co więcej, chrześcijanie widzą w Maryi również swoją matkę¹⁶.

W Nowym Testamencie osoba Maryi przedstawiana jest w kontekście jej udziału w realizacji planu Bożego o charakterze zbawczym, przy jednoczesnym braku zainteresowania dla szczegółów z życia Matki Boga¹⁷. Nowy Testament ukazuje Maryję realizującą i wpisującą się w Boży plan zbawienia. Ten plan stanowi podstawę powołania Maryi jako matki. Maryja była potomkinią domu Dawida, z którego miał przyjść na świat Zbawiciel¹⁸, a istotną osobą realizującą Boży plan w zbawieniu świata była właśnie Ona.

Tak jak Maryja również każda kobieta powinna realizować Boży plan. Pierwszym miejscem realizacji, w kontekście powyższego artykułu, jest rodzina. Kościół wynosi na ołtarze zarówno kobiety, które były dziewicami, jak i te, które zakładały rodziny. Przykładem jest św. Agata dziewica i męczennica, św. Dorota dziewica i męczennica, ale także św. Jadwiga Śląska – matka i żona, która przeżyła śmierć męża i niemal wszystkich swych dzieci¹⁹.

Opirając się na wzorce Maryi jako matki, należy podkreślić, że ważne jest, aby poczęcie dziecka było zaplanowane, a jego narodziny oczekiwane od samego początku i, co więcej, oczekiwane z radością, wówczas kobie-

¹⁵ Por. K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Maryja*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 226.

¹⁶ Por. W. PÓŁTAWSKA, *Samo życie*, Częstochowa 1994, s. 55–56.

¹⁷ H. RUSTE, *Maryja*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., s. 705.

¹⁸ Por. J. GUITTON, *Jezus, Maryja*, Warszawa 1966, s. 276.

¹⁹ Por. W.A. NIEWĘGŁOWSKI, *Leksykon świętych*, Warszawa 1998, s. 31–32.

ta jest szczęśliwą matką²⁰. Jest to niezwykle istotne w kontekście macierzyństwa i szerzej rodzicielstwa. „Zaplanowane” dziecko może być przyjęte z większą radością niż to, którego rodzice się nie spodziewali. W pierwszym przypadku ma miejsce dłuższe i wydaje się dokładniejsze przygotowanie do roli matki.

W rodzinie ma miejsce wzajemne uzupełnianie się ról matki i ojca, które to role wynikają z kobiecości i męskości. „Mężczyzna i kobieta w swoich specyficznych cechach wyrażają *wzajemne uzupełnianie się* w funkcjach stwórczych”²¹. A zatem, by mogła istnieć pełna rodzina niezbędne jest zaangażowanie się w jej życie zarówno mężczyzny, jak i kobiety. Chcąc mówić o roli kobiety, należy wskazać na jej udział w życiu rodzinnym. Można wyróżnić kilka charakterystycznych cech rodziny w kontekście tejże roli. Jedną z funkcji jest funkcja prokreacyjna polegająca na podtrzymywaniu i przekazywaniu życia²². Misja macierzyństwa została powierzona kobiecie przez Boga. W misji tej Stwórca wyraża ufność względem kobiety, która powinna realizować ją dla dobra dziecka. Można więc powiedzieć, że macierzyństwo stanowi powołanie kobiety od momentu jej stworzenia²³. Funkcja ta wypływa z przywołanego wcześniej prawa kobiety do tego, by być matką. Kobieta podtrzymując i przekazując życie, z jednej strony realizuje swoje powołanie, a z drugiej wpisuje się również w powołanie rodziny do tego, by miała ona potomstwo. Z tą rolą związana jest również funkcja podtrzymywania życia biologicznego narodu. *Karta Praw Rodziny* stanowi, że życie powinno być otoczone zarówno troską, jak i szacunkiem już od momentu poczęcia²⁴. To niezwykle istotne, gdyż w dzisiejszych czasach coraz rzadziej wyrażany jest szacunek wobec życia jeszcze przed narodzeniem dziecka. Co więcej, podejmowane są działania mające na celu degradację wartości życia od jego poczęcia. Przykładem jest tutaj aborcja. Wydaje się słuszne, by przynajmniej to jedno, niezwykle niebezpieczne zagrożenie pokrótce zasygnalizować, tym bardziej, że Kościół oraz papież Jan Paweł zwraca na nie uwagę.

Problem aborcji w szczególny sposób pojawił się w wieku XX. W wielu krajach właśnie wtedy aborcja została zalegalizowana. Warto zauważyć, że w Stanach Zjednoczonych w 1900 roku niemal we wszystkich stanach aborcja była zabroniona, z wyjątkiem sytuacji zagrożenia życia kobiety ciężarnej²⁵.

²⁰ Por. M. SZCZAWIŃSKA, *Razem czy osobno? Poród rodzinny*, Kraków 2000, s. 15.

²¹ A. RIVA, *Mężczyzna i kobieta: pełne dzieło stwórcze*, w: *Małżeństwo chrześcijańskie*, red. M. Masini, Warszawa 1983, s. 29.

²² Por. F. ADAMSKI, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 36.

²³ Por. A. GRZEŚKOWIAK, *Matka i jej dziecko a prawo karne*, w: *Życie jest święte*, red. T. Styczeń, Lublin 1993, s. 76.

²⁴ Por. *Karta Praw Rodziny*, w: E. SZTAFROWSKI, *Chrześcijańskie małżeństwo. Po-może prawnopastoralne*, Warszawa 1985, art. 4.

²⁵ K. SZCZUKA, *Milczenie owieczek. Rzecz o aborcji*, Warszawa 2004, s. 73.

Jedna z propagatorek aborcji, przytaczająca powyższe dane w swojej książce napisanej „z feministycznym gniewem”, odmawia *de facto* Kościołowi prawa do mówienia o aborcji²⁶. Stanowi to próbę wyrugowania Kościoła z debaty na temat aborcji, którą popierają nie tylko środowiska feministyczne, ale także np. poeci²⁷. „Otwarcie się na życie znajduje się w centrum prawdziwego rozwoju. Kiedy jakieś społeczeństwo zmierza do negowania i unicestwienia życia, nie znajduje więcej motywacji i energii potrzebnych do zaangażowania się w służbę prawdziwego dobra człowieka. Jeśli ztraca się wrażliwość osobista i społeczna wobec przyjęcia nowego życia, również inne formy przyjęcia pozytywne dla życia społecznego stają się jałowe. Przyjęcie życia wzmacnia siły moralne i uzdalnia do wzajemnej pomocy. Pogłębiając postawę otwarcia na życie, bogate narody mogą lepiej zrozumieć potrzeby narodów ubogich, unikać angażowania ogromnych zasobów ekonomicznych i intelektualnych w celu zaspokojenia egoistycznych pragnień własnych obywateli, natomiast popierać szlachetne działania w perspektywie moralnie zdrowej i solidarnej produkcji, w poszanowaniu fundamentalnego prawa każdego narodu i każdej osoby do życia”²⁸.

Istotne jest wsłuchanie się w głos Kościoła w kwestiach przerywania ciąży po to, by wskazać między innymi na zagrożenia, jakie ze sobą niesie to zjawisko. W kontekście ukazanej roli kobiety w życiu rodzinnym należy podkreślić, że aborcja jest z jednej strony „uderzeniem” w dziecko, a z drugiej także w jego matkę. Osoby wierzące mają obowiązek służby życiu, co stanowi pierwszą misję rodziny²⁹. Aborcja jest zatem sprzeciwieniem się podstawowej roli rodziny i kobiety, stanowi wystąpienie przeciwko jednemu z najważniejszych praw i obowiązków kobiety, jakimi jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Od momentu poczęcia bowiem, jak zostało już powiedziane, rozpoczyna się życie osoby ludzkiej³⁰.

Ojciec Święty Jan Paweł II napisze, że: „*Postługa miłości wobec życia powinna obejmować wszystko i wszystkich*, nie może tolerować jednostronności ani dyskryminacji, ponieważ życie ludzkie jest święte i nienaruszalne w każdej swojej fazie i kondycji jest ono dobrem niepodzielnym. Trzeba zatem «*zatrzaszczyć się*» o całe życie i o życie wszystkich. Więcej, trzeba dotrzeć jeszcze głębiej, do samych korzeni życia i miłości”³¹. W powyższych słowach zostaje

²⁶ Por. tamże s. 253.

²⁷ Por. T. BOY-ŻELEŃSKI, *Piekło kobiet*, Warszawa 2013, s. 43.

²⁸ BENEDYKT XVI, Encyklika *Caritas in veritate*. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie, 28.

²⁹ Por. J. KOWALSKI, *Aborcja*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 21.

³⁰ S.E. SZTAFROWSKI, *Chrześcijańskie małżeństwo*, dz. cyt., s. 307.

³¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*. O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, 87.

podkreślona wartość życia każdego człowieka, bez wyjątku, ze względu na to, iż stanowi ono dobro święte, a co za tym idzie nienaruszalne. Nie można w żaden sposób, na podstawie żadnych decyzji politycznych i prawnych negocjować wartości ludzkiego życia.

Kolejna funkcja kobiety jako matki ma charakter opiekuńczy, polegający na zabezpieczeniu rodziny w danych sytuacjach życiowych³². Kobieta bowiem nie tylko rodzi dzieci, także na niej, co wydaje się o wiele trudniejsze, ciąży obowiązek wychowania tychże dzieci, a co za tym idzie przekazania wartości, w tym wartości religijnych. Należy w tym miejscu zauważyć, iż obowiązek wychowania spoczywa nie tylko na kobiecie, ale również na mężczyźnie. „W rodzinie wiara towarzyszy wszystkim okresom życia, poczynając od dzieciństwa: dzieci uczą się pokładać ufność w miłości swoich rodziców. Dlatego jest ważne, aby rodzice dbali o wspólne praktykowanie wiary w rodzinie, towarzyszyli dojrzewaniu wiary dzieci. Zwłaszcza młodzież przeżywająca tak skomplikowany, bogaty i ważny dla wiary okres życia, musi czuć bliskość i troskę rodziny oraz wspólnoty kościelnej na swej drodze dojrzewania w wierze. Wszyscy widzieliśmy, że podczas Świątowych Dni Młodzieży ludzie młodzi okazują radość wiary, zobowiązują się do życia wiarą w sposób coraz trwalszy i bardziej wielkoduszny. Młodzież pragnie życia wielkiego. Spotkanie z Chrystusem, pozwolenie, by nas ujęła i prowadziła Jego miłość, poszerza horyzont życia, daje mu mocną nadzieję, która nie zawodzi. Wiara nie jest ucieczką dla ludzi mało odważnych, lecz poszerzaniem przestrzeni życia. Pozwala ona odkryć wielkie wezwanie, powołanie do miłości, i daje pewność, że ta miłość jest godna zaufania, że warto się jej powierzyć, ponieważ jej fundamentem jest wierność Boga, mocniejsza od wszystkich naszych słabości”³³. Wychowanie dziecka powinno być związane z funkcją matki i ojca. Cechami charakteryzującymi kobiety już w okresie dzieciństwa i dorastania są ciepło i opiekuńczość³⁴, które to cechy powinny one przekazywać swoim dzieciom.

Istnieje również funkcja socjalizacyjna, czyli wprowadzanie dzieci od momentu narodzin w życie społeczne i kulturowe³⁵. Człowiek bowiem zawsze żyje w konkretnych warunkach społecznych i kulturowych. Wychowanie do życia społecznego to uczenie i przekazywanie wzorców zachowań niezbędnych w funkcjonowaniu wśród innych osób. To również uczenie odpowiedzialności za podejmowane przez dziecko decyzje i działania. Z kolei wprowadzenie w kulturę jest związane z ukazywaniem wartości dóbr kultury, zapoznawaniem z nimi dziecka, uwrażliwieniem na zagrożenia, które

³² Por. F. ADAMSKI, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, dz. cyt., s. 36.

³³ Por. FRANCISZEK, *Encyklika Lumen fidei. O wierze*, 53.

³⁴ Por. D. GĘBUŚ, *Rodzina. Tak, ale jaka*, Warszawa 2006, s. 43.

³⁵ Por. F. ADAMSKI, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, dz. cyt., s. 36.

kultura ze sobą niesie. Rola matki jest w tym kontekście niezwykle istotna. Kobieta bowiem uwrażliwia na nieco inne kwestie niż mężczyzna.

Mówiąc o funkcjach związanych z wychowaniem dziecka, warto podkreślić, iż istnieją różne wzory funkcjonowania i podziału ról w rodzinie. Niektóre mówią, że to mężczyzna jest gospodarzem, a tym samym pełni rolę nadrzędną³⁶. Takie spojrzenie jednak wydaje się niesłuszne. Role w wychowaniu i kształtowaniu dzieci powinny być równe, z uwzględnieniem, jak zostało to już wspomniane, różnorodności płci rodziców. Należy podkreślić, że macierzyństwo jest wartością nieporównywalną z żadną inną w kontekście rodzicielstwa. Charakteryzuje się ono bowiem wytworzeniem więzi, której kobieta nie zaznała przed urodzeniem dziecka, następuje tutaj zmiana poprzez doświadczenie³⁷. Dziecko w szczególny sposób związane z kobietą już od swojego poczęcia sprawia, że matka wiąże się z nim w wyjątkowy sposób. Ta więź powinna się rozszerzać nie tylko na okres ciąży, ale także późniejszy czas dorastania dziecka. Z wychowaniem dziecka związany jest również obowiązek wskazania mu sensu oraz celu życia. W szczególny sposób jest to zadanie rodziców chrześcijańskich³⁸, w tym oczywiście matki. Istnieją różne instytucje, które mogą być pomocne kobiecie w wychowywaniu dziecka, także w kontekście łamania przez innych, również przez władzę państwową, prawa w zakresie rodziny. Jedną z instytucji broniących praw kobiet jest Rzecznik Praw Obywatelskich, który sprawdza, czy nie doszło do naruszenia prawa zasad współżycia społecznego i sprawiedliwości społecznej w wyniku działania lub zaniechania organów, instytucji, organizacji³⁹. Wytyczne te wskazują również na możliwość obrony przed zagrożeniami, jakie mogłyby dotknąć kobietę jako żonę, ale także jako matkę.

Pomocne w określaniu wyjątkowości powołania kobiety jako żony oraz matki mogą być różne organizacje działające pod auspicjami Kościoła. Przykładem niech będzie powołany przez księdza kardynała Karola Wojtyłę i dr Wandę Póltawską Instytut Rodziny, który wykształcił wiele osób pracujących w duszpasterstwie rodzin⁴⁰, służących rodzinie pomocą.

³⁶ Por. L. KOCIK, *Wzory małżeństwa i rodziny. Od tradycyjnej jednorodności do współczesnych skrajności*, Kraków 2002, s. 81.

³⁷ Por. H. BRATTON, *Macierzyństwo. Zostajesz mamusią i wszystko się zmienia*, Kraków 2012, s. 19.

³⁸ Por. B. KLAUS, *Dziecko w rodzinie – zasady katolickiego wychowania*, w: *Przygotowanie do małżeństwa. „Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę”*, dz. cyt., s. 252.

³⁹ Por. R. KRAJEWSKI, *Leksykon instytucji wymiaru sprawiedliwości i ochrony prawa*, Warszawa 2007, s. 167.

⁴⁰ Por. J. SZKODOŃ, *Wstęp Jego Ekscelencji Księdza Biskupa Jana Szkodonia*, w: W. PÓLTAWSKA, *Samo życie*, Częstochowa 1994, s. 3–4.

Zakończenie

Jednym z rodzajów powołania kobiety jest budowanie życia rodzinnego. Dotyczy ono takich kwestii, jak małżeństwo i macierzyństwo. Kobieta budując z mężczyzną przymierze zawarte w sakramencie małżeństwa, jednocześnie otwiera się na macierzyństwo, realizuje swoją funkcję jako współmałżonka oraz osoba odpowiedzialna za wychowanie dziecka lub dzieci. Kobieta w małżeństwie powinna przez miłość być zjednoczona ze swoim współmałżonkiem⁴¹. Ze swej natury ukierunkowana jest na macierzyństwo, posiada cechy, które w odpowiedni sposób „wpasowują się” w oczekiwania dziecka⁴². Są to cechy charakterystyczne tylko i wyłącznie dla kobiety, całkowicie odmienne od cech, jakie posiada mężczyzna.

Kobieta odgrywa w rodzinie niezwykłą rolę właśnie dzięki swojej kobiecości i godności. Godność osoby ludzkiej była zauważana między innymi przez humanistów⁴³. Wspomniane wyżej wychowanie to kształtowanie młodego człowieka. Ukazanie mu pewnej wrażliwości, wychowanie do przyjęcia zasad moralnych i religijnych. To wszystko zostaje naznaczone – w pozytywnym tego słowa znaczeniu, przez wspomnianą wcześniej kobiecość, w której można dostrzec pewną charakterystyczną wrażliwość i troskę opartą na cechach właściwych tylko kobiecie. Współczesny świat powinien w większym stopniu docenić, a właściwie odkryć na nowo rolę kobiety w rodzinie. Kobiety jako żony, budującej relację małżeńską ze swoim mężem, i kobiety jako matki, otwierającej się na nowe życie, a co z tym związane, na kształtowanie swojego dziecka lub dzieci. Powinno się to dokonywać między innymi w budowaniu odpowiedniego systemu prawnego i gospodarczego, dającego kobiecie poczucie stabilizacji w kwestii macierzyństwa i rodzicielstwa. Niestety, współczesna Polska, mimo ponad 20 lat od rozpoczęcia tak zwanych „przemian” społeczno-gospodarczych, nadal jest krajem, w którym macierzyństwo i małżeństwo napotykają na liczne przeszkody, takie jak ograniczenia finansowe związane z niskimi zarobkami czy brakiem pracy.

To oczywiście tylko niektóre problemy współczesnych rodziców i małżonków. Dlatego też wydawało się słuszne podkreślenie roli kobiety w rodzinie. Jednak powyższy artykuł, ze względu na swoją objętość, jak również bogactwo poruszanego tematu, nie wyczerpał w całości zasygnalizowanego problemu. Warto podejmować kolejne badania dotyczące tej kwestii.

⁴¹ Por. T. SIKORSKI, *Rodzina jako źródło kształtowania człowieka. Od myśli Karola Wojtyły do nauczania Jana Pawła II*, w: *Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce*, dz. cyt., s. 336–344.

⁴² Por. J. PULIKOWSKI, *Warto być ojcem*, Poznań 2002, s. 29.

⁴³ Por. PICCO DELLA MIRANDOLA, *Oeuvres philosophiques*, PUF, Paris 1993, s. 5–7.

The role of a woman in the family

Summary

One of the vocations of a woman is to build a family life. It relates to such issues as marriage and motherhood. A woman makes a covenant with a man in the sacrament of marriage and at the same time she opens up to motherhood. She fulfills her role of a spouse, and the person responsible for upbringing a child or children. She has a unique place in the family, thanks to her femininity. The aforementioned upbringing of children relates to educating young people. Showing them feminine kind of sensitivity, preparing them to accept religious and moral principles. All of this is underpinned by the aforementioned femininity in which you can see sensitivity and care, based on unique woman's features. The modern world should appreciate or properly rediscover a woman's role in the family. The role of a wife, building the marital relationship with her husband and the role of a mother opening to a new life and consequently educating her children.

Ks. PIOTR ROSSA*

OJCIEC MAKSYMILIAN MARIA KOLBE – WYZNAWCA CZY MĘCZENNIK? TEOLOGICZNO-KANONICZNA KWALIFIKACJA ŚWIADECTWA O. M. M. KOLBEGO

Ogłaszając niektórych swoich członków błogosławionymi i świętymi, wspólnota Kościoła przez wieki korzystała z dwóch wymiarów świadectwa chrześcijańskiego: wymiaru teologicznego i jurydycznego. Wyniesienie na ołtarze poprzedzał szczegółowy proces, który badał świętość życia kandydatów¹. Beatyfikacja, a potem kanonizacja o. Kolbego pokazały, jak wraz ze współczesnymi wydarzeniami historycznymi pojawiło się wiele nowych trudności w postępowaniu prawno-kanonicznym. W kontekście XX w. – a zwłaszcza w czasach panowania totalitaryzmów i prześladowań chrześcijan w Europie – uwidoczniły się nowe wezwania, jakie stanęły przed instytucjami jurydycznymi Kościoła, pragnącego pokazać heroiczność życia świadków wiary².

Zadaniem niniejszego artykułu jest przedstawienie teologiczno-kanonicznego wymiaru chrześcijańskiego świadectwa o. Kolbego, ukazującego prawdę o Bogu, człowieku i wspólnocie Kościoła wobec nienawiści ideologii nazistowskiej.

* Ks. dr Piotr Rossa – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

¹ Prawno-kanoniczne postępowanie Kościoła w odniesieniu do orzekania męczeństwa poznajemy od czasów powstania Kongregacji Obrzędów (1588), głównie z zachowanych dekretów męczeństwa wydawanych przez tę Kongregację, oraz od 1969 r. Kongregację Spraw Kanonizacyjnych (H. MISZTAL, *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego. Zarys historii, procedura*, Lublin 2003, s. 53).

² Sygnały o dalszych prześladowaniach chrześcijan w wielu miejscach na świecie, dobiegające z ośrodków informacyjnych i lokalnych wspólnot, stanowią dla Kościoła powszechnego nieustanne wezwanie do „dawania świadectwa nadziei” (1 P 3,15). Zajmuje się tym m.in. portal internetowy Międzynarodowego Dzieła Chrześcijańskiego *Open doors. W służbie prześladowanym chrześcijanom* (dostępne na: <www.opendoors.pl/>), prowadząc światowy rejestr prześladowań. W styczniu 2013 roku w raporcie obejmującym rok 2012 podawano liczbę 100 milionów prześladowanych wyznawców Chrystusa.

1. Rozumienie teologiczne i kanoniczne męczeństwa chrześcijańskiego

Omówienie teologiczno-kanonicznej kwalifikacji świadectwa chrześcijańskiego należy rozpocząć od rozróżnienia męczeństwa³ w zależności od jego rozumienia teologicznego i prawnego.

1.1. Rozumienie teologiczne

W rozumieniu teologicznym męczeństwo w Kościele jest traktowane jako świadectwo dawane Jezusowi Chrystusowi⁴. Sobór Watykański II mówi o męczeństwie w następujących słowach: „Skoro Jezus, Syn Boży, okazał nam miłość swoją, dając swe życie za nas, nikt nie ma większej miłości od tego, kto życie swoje daje za Niego i za swych braci (por. 1 J 3,16; J 15,13). Jakoż do dania tego najwyższego świadectwa miłości wobec wszystkich, a zwłaszcza wobec prześladowców, powołani zostali niektórzy chrześcijanie już od samego początku i zawsze będą powoływani. Toteż męczeństwo, przez które uczeń upodabnia się do Mistrza przyjmującego z własnej woli śmierć dla zbawienia świata i naśladując Go w przelaniu krwi, uważa Kościół za dar szczególnie i najwyższą próbę miłości. A jeśli dane to jest nielicznym, wszyscy jednak winni być gotowi wyznawać Chrystusa wobec ludzi i iść za Nim drogą krzyża wśród prześladowań, których Kościołowi nigdy nie brakuje”⁵.

³ Por. H. VORGRIMLER, *Świadectwo*, w: TENŻE, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, Warszawa 2005, s. 365–366. Autor hasła zauważa, iż świadectwo ma swoje znaczenie zarówno w języku potocznym, jak i religijnym. W rozumieniu potocznym świadectwem nazywa się potwierdzoną przez świadka relację o obserwowanym przez niego wydarzeniu. W Biblii mówi się o świadectwie w kontekście miłowania Boga i bliźniego; obowiązuje zakaz dawania fałszywego świadectwa. Należy pamiętać o świadkach wskrzeszonego z martwych Jezusa (por. Łk 24,46nn; Dz 1,8 i in.). Ich świadectwo było często identyczne z wyznaniem wiary (por. Dz 23,11; Ap 1,9 i in.). Świadectwo chrześcijańskie ma podstawowe znaczenie dla wiarygodności Kościoła i jego orędzia.

⁴ H. VORGRIMLER, *Męczeństwo*, w: TENŻE, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, Warszawa 2005, s. 189–190. Autor hasła podkreśla, że męczeństwo (gr. *martyria* – ‘świadectwo’) oznacza śmierć za wiarę chrześcijańską albo za chrześcijański sposób życia. „Śmierć taką od II w. uważano za ‘świadectwo’ i odróżniono od postawy wyznawców (*confessores*), którzy wprawdzie wyróżniali się stałością w wyznawaniu wiary, ale nie ponieśli za nią męczeńskiej śmierci. [...] Z teologicznego punktu widzenia w męczeństwie śmierć w sposób jednoznaczny ukazuje się jako czyn wiary chrześcijańskiej i miłości do Boga (nie tylko jako bierne przyjmowanie przeciwności). Świętość Kościoła uzyskuje w męczeństwie, za sprawą skutecznej mocy łaski Bożej, widzialny wymiar i tym samym wiarygodność na zewnątrz”.

⁵ KK, nr 42.

U progu trzeciego tysiąclecia Jan Paweł II przypomniał światu, iż Kościół rodził się w pierwszym tysiącleciu z krwi męczenników. Papież wskazał zarazem na podobną sytuację u początku nowego tysiąclecia⁶. Uświadomił Kościołowi szczególną prawdę o *martyrii* i jej roli w budowaniu Ciała Chrystusa. Jednak żaden męczennik XX w. nie był dla tego papieża tak świetlanym przykładem do wydawania siebie z miłości, jak o. Maksymilian Kolbe, święty z otchłani hitlerowskiego obozu koncentracyjnego w Auschwitz⁷.

1.2. Rozumienie kanoniczne

W rozumieniu prawnym męczeństwa opieramy się na formule teologicznej, myśląc o uznaniu przez Kościół męczennika w formie kanonizowanej poprzez akty beatyfikacji i kanonizacji⁸. Podstawę dla prawa kanonizacyjnego stanowi określenie męczeństwa podane przez papieża Benedykta XIV: „męczeństwo jest dobrowolnym przyjęciem śmierci za wiarę w Chrystusa lub za jakąś cnotę, która się odnosi do Boga”⁹.

Tak sformułowana definicja męczeństwa dla badania kanonizacyjnego oznacza, iż „bierze się pod uwagę to wszystko w tym zdarzeniu, co podpada pod zmysłowe i rozumowe poznanie człowieka: czyny, słowa, zachowania zewnętrzne”¹⁰. Pojęcie męczeństwa jest zatem w znaczeniu prawnym bardziej zawężone niż w ujęciu teologicznym¹¹. Instytucje prowadzące proces beatyfika-

⁶ List apostolski *Tertio Millenio Adveniente*, 32.

⁷ Por. G. WEIGEL, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 565.

⁸ KPK 1983, kan. 1186n.

⁹ BENEDICTUS PP. XIV, *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, Prati 1840, t. 3, r. 11, 1. Obecnie reguluje tryb uznawania Konstytucja apostolska JANA PAWŁA II, *Divinus perfectionis Magister. Modus procedenti In Causarum canonizationis instructione recognoscitur et Sacrae Congregationis pro Causis Sanctorum nova datur ordinatio* (25.01.1983), której tekst w j. polskim odnaleźć można w H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 506–515. Sposób postępowania w diecezji Normy wydane przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych w tymże samym roku. Ich doprecyzowanie stanowi Instrukcja tejże Kongregacji *Sanctorum Mater* z roku 2007 (*Sanctorum Mater. Istruzione per lo svolgimento delle Inchieste diocesane o eparchiali nelle Cause dei Santi* – 17.05.2007; jej tekst można odnaleźć w j. polskim z komentarzem w: H. MISZTAŁ, *Sanctorum Mater. Instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych. Komentarz*, Lublin 2008), a w Kongregacji obowiązujący tam regulamin.

¹⁰ H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 53.

¹¹ Prosper Lambertini – późniejszy papież Benedykt XIV – rozróżnił męczeństwo wobec Boga (*coram Deo*) i wobec Kościoła, jako widzialnej społeczności (*coram Ecclesia*). Męczeństwo wielu męczenników wobec Boga nie jest orzekane przez Kościół. Męczeństwo wobec Kościoła orzekane jest po specjalnym postępowaniu w formie beatyfikacji i kanonizacji (por. H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 53).

cyjny bądź kanonizacyjny są przez to prawo zobowiązane do poznania osoby samego męczennika¹².

2. Rajmund Kolbe – o. Maksymilian Maria

Zarówno dokument apostolski wynoszący o. Kolbego do chwały błogosławionych¹³, jak i dekret jego kanonizacji¹⁴ podają wiele faktów z jego życia.

2.1. Przygotowanie

Rajmund Kolbe urodził się 8 stycznia 1894 roku w Zduńskiej Woli, mieście położonym w diecezji włocławskiej. Rozpoznanie drogi, na której pragnął realizować swoje świadectwo o Chrystusie, dokonywało się na etapie edukacji szkoły średniej, którą rozpoczął od roku 1907, wstąpiwszy do Seminarium Franciszkańskiego we Lwowie. Stopniowo odkrywał w swoim życiu drogę powołania zakonnego i kapłańskiego, by podjąć ją właśnie w Zgromadzeniu Braci Mniejszych Konwentualnych. Pierwsze śluby złożył w roku 1911, przyjął wówczas imię Maksymilian¹⁵.

Studia zarówno z dziedziny filozofii, jak i teologii odbył w Rzymie, gdzie przebywał w latach 1912–1919. Czas poszukiwań i rozwoju intuicji teologicznych, które wówczas się dokonywały, powiązany był z rozwojem duchowym. Ojciec Maksymilian szczególnie centrum swojej duchowości odkrywał w osobie Maryi, zawsze obecnej u boku Chrystusa i współpracującej w odkupieńczym działaniu Wcielonego Słowa¹⁶. Myśl ta przenikała go coraz bardziej, a owocowała na etapie ślubów uroczystych, które złożył w roku 1914, dołączając do imienia Maksymilian imię Maria. Święcenia kapłańskie o. Kolbe przyjął w Rzymie w 1918 roku¹⁷.

¹² Por. H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 56: „Kościół nie kanonizuje anonimowych męczenników”.

¹³ PAWEŁ VI, *Divinum illud. Brewe apostolskie wynoszące M. Kolbego do chwały błogosławionych*, w: A. WOJTCZAK, *Ojciec Maksymilian Maria Kolbe*, cz. 2 (wersja internetowa).

¹⁴ JAN PAWEŁ II, *Dekret papieski, którym Błogosławionemu Maksymilianowi Marii Kolbemu kapłanowi profesowi Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych przyznaje się cześć Świętych*, w: A. WOJTCZAK, *Ojciec Maksymilian Maria Kolbe*, cz. 2 (wersja internetowa).

¹⁵ JAN PAWEŁ II, *Dekret papieski, którym Błogosławionemu Maksymilianowi Marii Kolbemu kapłanowi profesowi Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych przyznaje się cześć Świętych*, w: A. WOJTCZAK, *Ojciec Maksymilian...*

¹⁶ Por. S. NAPIÓRKOWSKI, *Maksymilian Kolbe*, w: EK, t. VI, Lublin 1993, k. 917–918.

¹⁷ Tamże, k. 916.

Na wzór Maryi, o. Maksymilian pragnął jak najpełniej włączać swoje życie w misję Kościoła, aby wszystko przez Nią odnawiać w Chrystusie. Wśród jego dzieł, wyrastających z tego pragnienia, należy wymienić założone w roku 1917 Rycerstwo Niepokalanej (*Militia Immacolatae*). Było to stowarzyszenie ludzi oddanych apostołstwu, dających świadectwo chrześcijańskie w życiu codziennym, a obierających za swoją szczególną patronkę Maryję, Matkę Bożą, Niepokalaną¹⁸.

2.2. Dzieło ewangelizacyjno-misyjne

W 1919 roku o. Kolbe powrócił do Polski. Wpatrywanie się w obecność Maryi u boku Chrystusa prowadziła go do coraz zarliwszego włączania się w zbawcze posłannictwo Kościoła. W centrum swego programu apostołskiego widział propagowanie Milicji Maryi Niepokalanej, a do realizowania tego dzieła włączył środki masowego przekazu (szczególnie prasę)¹⁹. Coraz bardziej też dojrzewała w nim myśl o założeniu osobnego klasztoru dla zintensyfikowania pracy apostołskiej.

W roku 1927 pragnienie to zrealizowało się w zapoczątkowaniu i poprowadzeniu nowego ośrodka zakonnego w Niepokalanowie („Niepokalanów” to znaczy Miasto Niepokalanej). Miejsce to stało się bardzo szybko nie tylko znaczącym punktem dla jego zgromadzenia zakonnego, ale też rozpoznawalnym i szeroko znanym ośrodkiem drukarsko-wydawniczym.

Swój zapał apostołski o. Kolbe pragnął realizować także w wymiarze misyjnym. Dlatego w roku 1930 udał się do Japonii, gdzie zamieszkał w Nagasaki, budując tam w 1931 roku klasztor pod nazwą Mugenzai no Sono (Ogród Niepokalanej)²⁰. Życie w tym klasztorze bardzo szybko nabrało rytmu podobnego do życia w polskim Niepokalanowie. W krótkim czasie także ten dom zakonny stał się prężnym miejscem wydawniczym²¹. W Japonii o. Maksymilian przebywał do 1936 roku.

¹⁸ JAN PAWEŁ II, *Dekret papieski, którym Błogosławionemu Maksymilianowi Marii Kolbemu kapłanowi profesowi Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych przyznaje się cześć Świętych*, w: A. WOJTCZAK, *Ojciec Maksymilian...*

¹⁹ Ojciec Kolbe stał u początku i był redaktorem kilku pism katolickich, a wśród nich „Rycerza Niepokalanej” i „Małego Dziennika”. Jego pisma osiągały prawie milionowy nakład (por. H. ZIELIŃSKI, *Historia Polski 1914–1939*, Wrocław 1985, s. 345–346).

²⁰ W pismach o. Maksymiliana z tego okresu częste są odniesienia do franciszkańskich męczenników japońskich (por. W. BAR, *Święty Maksymilian Maria Kolbe – męczennictwo z miłości*, „Polonia Sacra” 30(2012), s. 27).

²¹ Podobnie jak w Polsce szczególne znaczenie miało dla o. Maksymiliana wydawanie popularnego pisma maryjnego (por. JAN PAWEŁ II, *Dekret papieski, którym Błogosławionemu Maksymilianowi Marii Kolbemu kapłanowi profesowi Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych przyznaje się cześć Świętych*, w: A. WOJTCZAK, *Ojciec Maksymilian...*).

W tymże roku powrócił do Polski, aby sprawować pieczę nad działalnością ośrodka w Niepokalanowie. Zaczął zajmować się intensywnie formacją kandydatów do zakonu oraz współbraci, a także rozwojem ośrodka wydawniczego pod względem technicznym i wzmacnianiem jego kulturalnego oddziaływania²². Rozpowszechnienie w wymiarze światowym „Milicji Niepokalanej” wymagało od o. Kolbego dodatkowego zaangażowania w pracę organizacyjną²³.

2.3. Posługa klasztoru w Niepokalanowie w czasach II wojny światowej i męczeństwo o. Kolbego

Wybuch II wojny światowej we wrześniu 1939 roku zastał go w Niepokalanowie. Przemoc i gwałtowność wojny szybko dotarła także do tutejszego klasztoru Franciszkanów, dotykając zamieszkującego w nim o. Kolbego oraz jego współbraci. 19 września o. Kolbe wraz z innymi zakonnikami został aresztowany i przebywał kolejno w obozach w Łambinowicach, Gębicach k. Gubina i Ostrzeszowie²⁴.

Po czasowym zwolnieniu franciszkanów i ich powrocie do Niepokalanowa, klasztor został otwarty na nieprzebrane rzesze uchodźców i potrzebujących, których przyjmowano i opatrywano. Wśród nich była znaczna grupa Żydów²⁵. W lutym 1941 roku o. Kolbe został powtórnie uwięziony i przebywał najpierw w więzieniu na warszawskim Pawiaku, a następnie, w maju tego samego roku, wywieziono go do obozu koncentracyjnego w Auschwitz²⁶.

Podczas jednego z apeli obozowych, kiedy spośród uwięzionych wyznaczano grupę osób skazanych na śmierć w bunkrze głodowym, o. Maksymilian ofiarował swoje życie w zamian za życie nieznanego mu dotąd człowieka. Po dwóch tygodniach mąk głodowych, ale i umacniania duchowego współskazanych 14 sierpnia 1941 roku został dobity zastrzykiem fenolu. Jego ciało spalono w obozowym krematorium²⁷.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ S. NAPIÓRKOWSKI, *Maksymilian Kolbe*, k. 916. Na temat roli obozu w Ostrzeszowie podczas II wojny światowej zob.: S. RUSAK, *Jeńcy alianccy w okupowanym Ostrzeszowie 1939–1945*, Kalisz 2002 (szczególnie s. 59–63).

²⁵ S. NAPIÓRKOWSKI, *Maksymilian Kolbe*, k. 916.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże. Por. W. BAR, *Święty Maksymilian Maria Kolbe – męczeństwo z miłości*, „Polonia Sacra” 30(2012), s. 32. Według zeznań świadków zostało ono spalone w obozowym krematorium w dniu 15 sierpnia.

3. Trudności w kanonicznym określeniu męczeństwa o. Kolbego

Kościół przez wieki praktyki kanonizacyjnej określił kilka podstawowych elementów męczeństwa w wymiarze kanonicznym. Są nimi: osoba męczennika, fakt śmierci, osoba prześladowcy i przyczyna śmierci²⁸. Aczkolwiek elementy te są stałe, wraz z przemianami kontekstu historycznego zmienia się stopniowo ich rozumienie²⁹.

3.1. Osoba męczennika

Badanie kanoniczne odnośnie do stwierdzenia męczeństwa stawia wymagania, by kandydat na ołtarze był nie tylko gotowy do przyjęcia śmierci za Chrystusa, lecz także, by bez trwogi i cierpliwie wytrwał w swojej postawie aż do śmierci i w samym momencie śmierci³⁰. Podczas procesu kanonicznego dotyczącego śmierci o. Maksymiliana punktem kontrowersyjnym był fakt, że dobrowolnie zgłosił się on na śmierć, co w tradycyjnej perspektywie mogło być odczytane jako prowokacja wobec prześladowcy³¹.

Warto podkreślić, że o. Maksymilian swoją świadomą decyzją o męczeństwie – o ofiarowaniu życia za innego człowieka – w żaden sposób nie chciał skracać własnego życia. Swoją decyzję uczynił świadomie, gdyż człowiek, za którego się ofiarował, był ojcem rodziny, potrzebnym najbliższym. Do czasu śmierci potwierdzał swój wybór modlitwami i śpiewami religijnymi, których świadkami byli zarówno prześladowcy, jak i więźniowie³². Decyzji św. Maksymiliana przyświecało ofiarowanie siebie w wierze i z miłości do Boga i do człowieka. Wybór ten nie mógł być potraktowany jako akt jakiejś chwilowej emocji czy też próba skrócenia sobie życia w nieludzkich warunkach obozu Auschwitz. Męczeństwo o. Kolbego było świadomym wyborem, wynikającym z wcześniejszego życia pojmowanego jako kroczenie za Jezusem. W. Bar podkreśla, że o. Maksymilian, ucząc o miłości ku Niepokalanej i bliźnim, zawsze odnosił się do pierwotnego źródła miłości – do Boga³³. Niewątpliwie

²⁸ H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 55.

²⁹ Tamże: „Zmiany zachodzące w sytuacji prawnej i faktycznej Kościoła w ciągu wieków prowadzą także do zmiany metod badawczych dotyczących prześladowań za wiarę. Przed jurysprudencją Kongregacji przy orzekaniu męczeństwa w znaczeniu prawa kanonicznego powstają nowe sytuacje trudne do interpretacji”.

³⁰ Por. KK, nr 42.

³¹ Por. H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 57. W tradycji Kościoła było zakazane spontaniczne ofiarowanie się na śmierć męczeńską lub prowokowanie prześladowcy.

³² W. BAR, *Święty Maksymilian Maria Kolbe – męczeństwo z miłości*, „Polonia Sacra” 30(2012), s. 34.

³³ Bar w wyżej cytowanym artykule przytacza wiele tekstów na ten temat, z których warto przywołać dwa przykładowe teksty, by uświadomić sobie, jak bardzo miłość ku

głęboki szacunek dla człowieka związany był także z charyzmatem ucznia św. Franciszka, któremu pozostawał wierny o. Kolbe.

Nieustannie aktualne w procesie kanonicznym w sprawie męczeństwa jest dogłębne poznanie osoby męczennika. Powinien on wykazywać dyspozycję do męczeństwa w życiu poprzedzającym ten akt. Trzeba też udowodnić gotowość przyjęcia śmierci z miłości do wiary³⁴.

3.2. Fakt śmierci męczennika, jej okoliczności

Innym elementem koniecznym do stwierdzenia kanonicznego męczeństwa jest udowodnienie śmierci fizycznej³⁵. Było to stałe wymaganie Kongregacji orzekającej o męczeństwie³⁶.

Jako śmierć fizyczną tradycyjnie rozumie się przelanie krwi wywołane gwałtownym działaniem (np. przez ścięcie, rozstrzelanie bądź podanie truci-

Bogu i człowiekowi stanowiła podstawowy motyw całego życia o. Kolbe. *List okólny do braci przebywających poza Niepokalanowem*, Niepokalanów 2008, cz. 1, s. 1062 zawiera słowa: „Bóg jest miłością [1 J 4,16], ponieważ zaś skutek podobny jest do przyczyny, więc i wszystkie stworzenia żyją miłością. I co do celu ostatecznego i do celów pośrednich, i w ogóle w każdym zdrowym działaniu miłość jest główną przyczyną i motorem” (tamże, s. 18). Inny przejmujący tekst – za: *Szczęście i miłość naszym celem*, w: *Konferencje Świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1990, s. 205 – jest niejako zapowiedzią wypełnienia jego życia w wydaniu za drugiego człowieka: „Naszym celem jest miłość Boża przez Niepokalaną i w Niej, a środkiem życie, dlatego powinniśmy zużyć swe życie dla tego celu”.

³⁴ Por. W. BAR, *Zagadnienie męczeństwa w obowiązującym prawie i praktyce kanonizacyjnej*, w: Sz.T. Praškiewicz (red.), *Postępowanie beatyfikacyjne drogą męczeństwa*, Kraków 2012, s. 43.

³⁵ Wymóg prawny odnośnie do śmierci fizycznej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa rozumiany był nieco szerzej niż współcześnie. Wśród *martyres* widziano także wiele grup wyznawców, np. osoby, które wyznawały przed trybunałem wiarę, ale nie zostały skazane na karę śmierci, albo osoby, które zostały skazane na śmierć, ale nie wykonano na nich wyroku śmierci (por. H. VORGRIMLER, *Męczeństwo*, w: TENŻE, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, Warszawa 2005, s. 189–190).

³⁶ Fakt śmierci o. Kolbego odnośnie do okoliczności nie budził żadnego prawno-kanonicznego niedowierzania. Jedynie należało uściślić rozbieżności daty śmierci podane w wydanym przez urząd cywilny w Oświęcimiu dokumencie a zeznaniami świadków. Wiarygodni świadkowie jako dzień śmierci o. Kolbego podali datę 14 sierpnia 1941 (por. W. BAR, *Święty Maksymilian Maria Kolbe – męczeństwo z miłości*, „Polonia Sacra” 30(2012), s. 31). Nie chodzi więc np. o śmierć prawną w formie odebrania praw publicznych. Nie ma już wśród kanonistów takiej jednoznaczności, gdy mowa jest o śmierci psychologicznej, pozostawiającej człowiekowi tylko życie wegetatywne, na poziomie biologicznym, a odbierające człowiekowi życie na innych płaszczyznach jego człowieczeństwa, np. na płaszczyźnie duchowej czy umysłowej (por. H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 63–64).

zny), ale może okazać się, że w przypadku zadania ran, śmierć nie musi następować natychmiastowo, a utrata życia może dokonać się w nieco późniejszym czasie, jednakże jako efekt wcześniejszych tortur. Takie sytuacje zachodziły nie tylko w obozach koncentracyjnych, ale także w innych miejscach kaźni. W ostatecznym zamiarze były one jednak ukierunkowane na odebranie życia jak największej liczbie ludzi.

Badania nad śmiercią męczennika obejmowały także sposób zadania śmierci. Mówi się o bezpośrednim i pośrednim zadawaniu śmierci. Wyrok śmierci skutkuje śmiercią orzeczoną wprost w wyniku wyroku. Nie jest jednak tak jednoznaczne skazanie na obóz koncentracyjny. Dopiero poznając działanie maszyny obozowej – zarówno z doświadczeń byłych więźniów, jak i zachowanej dokumentacji – zesłanie człowieka do obozu koncentracyjnego odczytać można jako faktyczny wyrok śmierci dla większości tam uwięzionych³⁷. Takie miejsca zagłady jak obozy koncentracyjne w wymiarze prawnokanonicznym ujmowane są jako pośrednie sposoby zadawania śmierci. Skoro prześladowca doprowadził do istnienia obozów koncentracyjnych, do ich powstawania, rozwoju i osadzania w nich grup ludzi (np. kapłanów czy zaangażowanych świeckich chrześcijan lub też osób posługujących się chrześcijańskimi znakami), to miał wolę zadawania śmierci uwięzionym w tych obozach³⁸.

Trudnością w procesie kanonicznym w przypadku o. Kolbego było określenie, jakiego typu śmiercią jest umieszczenie w bunkrze głodowym i dobiecie zastrzykiem z trucizną³⁹. Przypadek ten bliski był starożytnemu zsyłaniu chrześcijan do ciężkich prac w odosobnionych miejscach (np. ówczesne kopalnie). W tej sytuacji bowiem większość skazanych traciła możliwość przeżycia. Przy okazji procesu kanonicznego o. Maksymiliana można zauważyć podobieństwo sytuacji⁴⁰. W jednym i drugim przypadku chodziło o sprowadzanie ludzi do poziomu przedmiotu, by w określonych okolicznościach doprowadzić ich do śmierci.

Praktyka procesowa Kongregacji w sprawie o. Kolbego pokazała w tym zakresie tematycznym poszerzenie znaczenia zasad, którymi się kieruje⁴¹. Już

³⁷ Por. J.R. BAR, *Czy katolicy zamordowani w obozach koncentracyjnych są męczennikami?*, „Collectanea Theologica”, z. 2 (1969), s. 151–155. Por. także: M. DESELAERS, *Bóg a zło w świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hössa komendanta Auschwitz*, Kraków 1999.

³⁸ Por. H. MISZTAL, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 64–65.

³⁹ W. BAR, *Święty Maksymilian Maria Kolbe – męczeństwo z miłości*, „Polonia Sacra” 30(2012), s. 32.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże: „Dzięki sprawie kanonizacyjnej o. Kolbego przypomniano w praktyce Kongregacji zasadę, iż prawdziwie męczeńską śmiercią może być śmierć zadana w sposób pośredni; do tej kategorii zalicza się śmierć wielu chrześcijan w obozach koncentracyjnych”.

sama śmierć tego polskiego męczennika udowodniła, iż zadawanie śmierci przez prześladowców dokonuje się w coraz większej tajemnicy, a zwłoki są niszczone lub ukrywane. Dla praktyki procesów kanonicznych pewny musi być fakt śmierci, natomiast konkretna data, jak i szczegółowe jej okoliczności mogą zawierać pewną dozę prawdopodobieństwa, chociaż od starożytności chrześcijańskiej dążono do ustalenia tych faktów⁴².

3.3. Osoba prześladowcy

W sensie kanonicznym męczeństwo może zaistnieć wówczas, kiedy istnieje prześladowca⁴³. W zmieniającej się sytuacji historycznej nie można już poprzestawać na rozpoznawaniu prześladowcy tylko jako indywidualnego człowieka (osoby fizycznej), ale także jako prześladowcy zbiorowego (np. wrogi Kościołowi system totalitarny)⁴⁴. Pomimo tego, iż w przypadku śmierci o. Kolbego znano konkretne osoby odpowiedzialne za jego śmierć, to jednak prześladowcą był przede wszystkim zbrodniczy system totalitaryzmu hitlerowskiego⁴⁵. Trzeba też podkreślić, iż w państwie totalitarnym prześladowcami są nie tylko siły policyjne i wojskowe, ale również system sądowniczy, aparat administracyjny czy nawet ustawodawstwo⁴⁶.

Dostrzegając w konkretnej ideologii prześladowcę, o. Bartoszewski stwierdza z kolei, że „aresztowanie o. Maksymiliana było wynikiem nazistowskiej akcji eliminowania żywotnych ośrodków chrześcijaństwa”⁴⁷. Aresztowanie o. Maksymiliana należy odczytywać więc w szerszym kontekście, jako odniesienie nazizmu do tysięcy innych kapłanów i zakonników, których pozbawiono wolności ze względu na ich działalność religijną.

Współcześnie w zakresie tej tematyki podejmowane są dalsze badania. Prześladowcy mogą – z o wiele większym wyrafinowaniem niż dotychczas – w czasie aktu prześladowania podawać zupełnie inne powody skazania na

⁴² Por. W. BAR, *Zagadnienie męczeństwa w obowiązującym prawie i praktyce kanonizacyjnej*, w: Sz.T. Praškiewicz (red.), *Postępowanie beatyfikacyjne drogą męczeństwa*, Kraków 2012, s. 40.

⁴³ Por. H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 61.

⁴⁴ Por. W. BAR, *Sprawy kanonizacyjne męczenników XX wieku*, s. 135–190. TENŻE, *Święty Maksymilian Maria Kolbe – męczeństwo z miłości*, „Polonia Sacra” 30(2012), s. 34–35.

⁴⁵ TENŻE, *Święty Maksymilian Maria Kolbe – męczeństwo z miłości*, „Polonia Sacra” 30(2012), s. 34–35.

⁴⁶ Fundamentalną publikacją podejmującą to zagadnienie jest artykuł o. J.R. Bara poświęcony męczeńskiej śmierci św. Maksymiliana opublikowany w „Prawie Kanonicznym” z 1968 roku („Prawo Kanoniczne”, nr 1-2, s. 82–154).

⁴⁷ G. BARTOSZEWSKI, *Geneza i przebieg procesu beatyfikacyjnego Męczenników „Ateneum Kapłańskie”*, z. 1 (VII–VIII 2000), t. 135 (wersja internetowa).

śmierć niż *odium fidei*. Zbadanie motywacji oskarżyciela i wykazanie w niej nienawiści wobec wiary w procesie kanonicznym prowadzić może do stwierdzenia, że zabity chrześcijanin jest męczennikiem⁴⁸.

3.4. Przyczyna śmierci

Ustalenie przyczyny męczeństwa stanowi kolejny ważny aspekt przy prowadzeniu badania w sprawie kanonicznego męczeństwa o. Kolbego. Tradycyjnie przyczynę męczeństwa widziano w przywiązaniu i miłości do wiary lub cnoty z niej wypływającej. Konsekwentnie, po stronie prześladowcy pojawiała się nienawiść do wiary lub jakiegoś dobra, które z niej wypływa (*odium fidei*)⁴⁹.

W przeprowadzanych współcześnie procesach kanonicznych odnośnie do stwierdzenia męczeństwa – zwłaszcza w przypadku osób, które oddały życie za Chrystusa w systemach totalitarnych – określenie przyczyny męczeństwa stanowi najbardziej skomplikowany problem⁵⁰. Wymaga to niezwykle indywidualnych badań zarówno motywów prześladowcy, jak i prześladowanego⁵¹.

Ojciec Bartoszewski podkreśla, iż ważnym argumentem za uznaniem męczeństwa o. Kolbego jest moment jego uwięzienia. W przypadku o. Kolbego czas aresztowania nie przypadł na okres aresztowań osób znaczących w swoich środowiskach, lecz moment jego uwięzienia był osobno zaplanowany. Autor ten przestrzega również przed podejmowaniem argumentacji przeciw orzeczeniu męczeństwa o. Maksymiliana jakoby z racji jego działalności politycznej. Jednakże nawet gdyby istniały takie oskarżenia, to jednak w rzeczywistości „Niemcy zwalczali Kościół i jego kapłanów [...]. Kapłani byli aresztowani za działalność religijną lub inspirowaną religijnie, jak na przykład za pomoc w ukrywaniu Żydów”⁵². Swoją tezę o. Bartoszewski opiera na badaniach dotyczących całego życia o. Maksymiliana, które było wyrazem niezwyklej wiary i pokory. Także jego czyn ofiarowania swojego życia za życie drugiego człowieka wynikał z wiary i miłości do Boga. W niedawno odbytym kolekwium kanonistów w Krakowie o. W. Bar, nawiązując do procesu kanonicznego o. Kolbego, mówił o wypracowanej przy tej okazji tzw. metodzie elementu przeważającego, która pozwalała w różnorodności ujęć życia ludz-

⁴⁸ Por. W. BAR, *Zagadnienie męczeństwa w obowiązującym prawie i praktyce kanonicznej*, w: Sz.T. Prażkiewicz (red.), *Postępowanie beatyfikacyjne drogą męczeństwa*, Kraków 2012, s. 54.

⁴⁹ Por. H. MISZTAŁ, *Prawo kanoniczne...*, s. 66nn.

⁵⁰ Wyraźnego rozróżnienia wymaga tutaj działalność wynikająca z wiary i działalność polityczna (por. W. BAR, *Święty Maksymilian Maria Kolbe – męczeństwo z miłości*, „Polonia Sacra” 30(2012), s. 35).

⁵¹ Por. H. MISZTAŁ, *Prawo kanoniczne...*, s. 56–62.

⁵² G. BARTOSZEWSKI, *Geneza i przebieg procesu beatyfikacyjnego Męczenników*.

kiego (zwłaszcza pozareligijnych) wykazać motyw wiary jako fundamentalny dla danego człowieka⁵³.

Ojciec Maksymilian mocno akcentował więc wszelkiego istnienia z Bogiem. Bliskie jego duchowości franciszkańskiej było podkreślanie, że Bóg jest Stwórcą, a więc tym, który stoi u początku i jest blisko ludzkiego życia. Tak więc jego życie, wypełnione miłością do Boga, zaowocowało niezwykłą miłością do człowieka. W tym ujęciu każda nienawiść skierowana przeciw ludzkiemu życiu i przeciwko wierze osądza się natychmiast przed Bogiem⁵⁴.

Proces kanonizacyjny uświadomił, że wyznawcy ideologii nazizmu, którzy cechowali się nienawiścią do ludzi, spowodowali, iż obóz koncentracyjny stał się miejscem pogardy dla człowieka, a przez to miejscem pogardy dla wiary. Miejsce to cechowało się nie tylko *odium humanitatis*, ale też *odium fidei*. Ideologia dawała oprawcom uzasadnienie, że człowieka można zabić, nie ponosząc za to żadnych konsekwencji. Dlatego w okresie powojennym obóz koncentracyjny w Auschwitz stał się symbolicznym miejscem wszystkich miejsc zagłady⁵⁵.

Współcześnie, przy ciągle poszerzającym się zakresie geograficznym miejsc, w których prześladowuje się chrześcijan, w środowiskach kanonistów ustala się ważny dla procesów w sprawach męczenników pogląd, że *odium fidei* wcale nie musi się objawiać wobec chrześcijan w momencie śmierci, ale może ono być obecne w ideologii czy w założeniach i sposobie wychowywania ludzi, którzy potem prześladowują chrześcijan. Drogę ku temu zrozumieniu otworzyły procesy i debaty prowadzone w związku z męczeństwem o. Kolbego⁵⁶.

⁵³ Por. W. BAR, *Zagadnienie męczeństwa w obowiązującym prawie i praktyce kanonizacyjnej*, w: Sz.T. Prażkiewicz (red.), *Postępowanie beatyfikacyjne drogą męczeństwa*, Kraków 2012, s. 57. Warto przywołać w tym miejscu fragment wypowiedzi tego autora dotyczący samego Jezusa Chrystusa: „Nawet w procesie skazującym Chrystusa na śmierć motyw polityczny też był obecny; wyrażał go również napis umieszczony na drzewie krzyża” (tamże).

⁵⁴ W. BAR, *Święty Maksymilian Maria Kolbe – męczeństwo z miłości*, „Polonia Sacra” 30(2012), s. 33–34.

⁵⁵ Myśl tę rozwinął prof. M. Rembierz w swoim artykule na temat męczeństwa. Przedstawił on w tekście szczególne powiązanie męczeństwa z ochroną ludzkiej godności w czasach, gdy „obozy były wyrazem pogardy dla życia ludzkiego i dla najwyższego świadectwa, do jakiego człowiek, chrześcijanin jest zdolny się posunąć”. Prof. Rembierz postuluje większy kontakt z doświadczeniem moralnym, które stoi u podstaw czynu o. Maksymiliana oraz pochylenie czoła „z najgłębszą czcią w obliczu niezwykłego aktu poświęcenia” (por. M. REMBIERZ, *Świadectwo męczenników i doświadczenie moralne*, w: V. Bohac (red.), *Reflexia jednoty v diele a pôsobení blahoslaveného biskupa Vasil’a Hopka (1904–1976) v kontexte eurointegráčného procesu*, Prešov 2009, s. 146–164).

⁵⁶ Por. H. MISZTAL, *Kształtowanie się męczeństwa „in odium fidei” i kult pierwszych męczenników*, w: Sz.T. Prażkiewicz (red.), *Postępowanie beatyfikacyjne drogą męczeństwa*, Kraków 2012, s. 27–28.

4. Beatyfikacja i kanonizacja o. Kolbego

Mówiąc o procesie beatyfikacyjnym, należy podkreślić, że wielu świadków potwierdziło, iż o. Kolbe ofiarował własne życie w akcie świadomego wyboru i decyzji. Jednym z najważniejszych świadków był sam Franciszek Gajowniczek, za którego o. Maksymilian oddał życie.

4.1. Ku beatyfikacji wyznawcy

W aspekcie zeznań świadków szybko podjęto decyzję o rozpoczęciu procesu informacyjnego dotyczącego sławy świętości o. Kolbego⁵⁷.

Procesy apostolskie dotyczyły cnót teologicznych i głównych oraz związanych z nimi cnót moralnych. Papież Paweł VI dekretem z 30 stycznia 1969 roku ogłosił, że o. Maksymilian praktykował je w stopniu heroicznym. W świetle decyzji papieża odbyły się przepisane prawem zebrania przygotowawcze oraz Kongregacja Generalna, podczas których zbadano sprawę dwóch cudów, które, jak podawano, dokonały się za wstawiennictwem sługi Bożego o. Maksymiliana. Papież Paweł VI ogłosił je 14 czerwca 1971 roku⁵⁸.

4.2. Uroczystość beatyfikacyjna

Uroczystość beatyfikacyjna miała miejsce w bazylice św. Piotra w Rzymie 17 października 1971 roku. Papież Paweł VI w czasie Mszy św. włączył o. Maksymiliana do grona błogosławionych. Podczas homilii beatyfikacyjnej papież powiedział m.in. słowa o znaczeniu heroiczności cnót o. Kolbego: „Kościół uznaje w nim kogoś zupełnie wyjątkowego, kogoś, w kim łaska Boża i natura ludzka splotły się tak przedziwnie, że powstało arcydzieło świętości. W życiu jego bowiem to, co Boże i to, co ludzkie, co przyrodzone i co nadprzyrodzone, łączą się nierozzerwalnie i kształtują stopniowo szczególny wymiar wielkości moralnej i duchowej, nieodparty rozpęd ku szczytom absolutu, który nazywamy świętością. Błogosławiony jest godzien czci i kultu w danym Kościele lokalnym, jako wspaniały odbłask mocy Ducha Uświęciciela. Błogosławiony to znaczy zbawiony i uwielbiony, to znaczy obywatel nieba ze wszystkimi cechami obywatela tej ziemi; to nasz brat i przyjaciel, najbardziej nam bliski w tajemnicy świętych obcowania, czyli w Ciele Mistycznym Chrystusa, którym jest Kościół

⁵⁷ Warto pamiętać, że w okresie gdy toczył się proces kanonizacyjny o. M. Kolbego, obowiązywały normy *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z roku 1917 wraz z posoborowymi modyfikacjami wprowadzonymi przez papieża Pawła VI (*Litterae Apostolice motu proprio datae Sanctitatis clarior. Processus de causis beatificationis et canonizationis aptius ordinatur* (19.03.1969) oraz *Constitutio apostolica Sacra Rituum Congregatio* (1969).

⁵⁸ G. BARTOSZEWSKI, *Geneza i przebieg procesu beatyfikacyjnego Męczenników...*

w czasie i w wieczności. Błogosławiony jest naszym orędownikiem i obrońcą w Królestwie miłości wspólnie z Chrystusem zawsze gotowy wspomagać (Hbr 7,25; por. Rz 8,34)⁵⁹.

Chociaż papież beatyfikował o. Kolbego jako wyznawcę⁶⁰, zauważając wartość ofiary jego życia, nazwał go w homilii „nowym męczennikiem, który odsłania prawdziwe oblicze polskiego narodu”⁶¹. W następnym dniu po uroczystości beatyfikacji papież spotkał się z Polakami przybyłymi na tę okoliczność do Rzymu z kraju i z zagranicy, mówiąc o o. Kolbem jako o tym, który wsławił polską ziemię „męczeństwem miłości”⁶².

4.3. Ku kanonizacji męczennika

Proces beatyfikacyjny o. Maksymiliana zwielokrotnił zainteresowanie świata jego dziełem i życiem. W krótkim czasie, przekraczając granice Kościoła lokalnego, wielu świętyniom na świecie nadano imię nowego błogosławionego⁶³. Także Konferencje Episkopatów Polski i Niemiec zwróciły się do Stolicy Apostolskiej z listem postulacyjnym o ogłoszenie męczennikiem bł. O. Kolbego. Zaś w roku 1982, biskupi i kapłani – byli więźniowie obozów koncentracyjnych – zgromadzeni w Kaliszu w bazylice św. Józefa w ramach swej dorocznej pielgrzymki dziękczynnej do kaliskiego sanktuarium wysłali do papieża Jana Pawła II list z prośbą w tej sprawie. Wymienione pisma stanowiły tylko niektóre z wielu sygnałów docierających do Stolicy Apostolskiej o zmianę kwalifikacji świadectwa chrześcijańskiego o. Maksymiliana z wyznawcy na męczennika⁶⁴. Pamiętano o tym, iż jeszcze w obozie społeczne oddziaływanie czynu o. Kol-

⁵⁹ PAWEŁ VI, *Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej*, w: A. WOJTCZAK, *Ojciec Maksymilian...*

⁶⁰ Zdaniem W. Bara, fakt beatyfikacji o. Kolbego bezpośrednio przez papieża był sytuacją znaczącą, zmianą w stosunku do dotychczasowej praktyki beatyfikacyjnej, gdyż dotychczas przewodzenie przez papieża uroczystościom i ogłoszenie osobiście decyzji o beatyfikacji nie było praktykowane (por. W. BAR, *Święty Maksymilian Maria Kolbe – męczeństwo z miłości*, „Polonia Sacra” 30(2012), s. 29). Praktykę tę przejął papież Jan Paweł II w ramach swojego pontyfikatu.

⁶¹ PAWEŁ VI, *Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej*, w: A. Wojtczak, *Ojciec Maksymilian...*

⁶² PAWEŁ VI, *Przemówienie do polskich pielgrzymów podczas audiencji*, w: A. WOJTCZAK, *Ojciec Maksymilian...* Papież Jan Paweł II przywołał ten fakt w swojej homilii z okazji kanonizacji i uczynił ten temat główną jej osią (por. JAN PAWEŁ II, *Homilia. Kanonizacja błogosławionego o. Maksymiliana Marii Kolbego*, w: A. WOJTCZAK, *Ojciec Maksymilian...*).

⁶³ Por. G. BARTOSZEWSKI, *Geneza i przebieg procesu beatyfikacyjnego Męczenników...*: „Między innymi w krótkim czasie po beatyfikacji do Kongregacji Sakramentów napłynęło około 100 próśb o nadanie nowym kościołom tytułu bł. Maksymiliana”.

⁶⁴ Por. G. BARTOSZEWSKI, *Geneza i przebieg procesu beatyfikacyjnego Męczenników...*

bego osiągało szeroki zasięg. Po latach i dziesięcioleciach dla wielu wiernych Kościoła o. Maksymilian jawił się tym bardziej jako męczennik⁶⁵.

Jan Paweł II także żywił przekonanie, że o. Maksymilianowi przysługuje tytuł nie tylko wyznawcy, ale i męczennika. Zapewne podstawą takiego przekonania Wojtyły były długoletnie badania antropologiczno-teologiczne, które pozwoliły mu uznać i intelektualnie podbudować proces kanonizacyjny o. Kolbego jako męczennika.

Jego zdaniem, aby to uczynić, należało przebudować dotychczasową teologię męczeństwa, która nie przystawała już do czasów współczesnych, zwłaszcza w odniesieniu do doświadczeń totalitaryzmów XX w.⁶⁶ Fundament, na którym Wojtyła oparł postępowanie teologiczno-kanoniczne, odnosił się do dialogicznego ujęcia człowieka i naukowego przebadania zagadnienia ludzkiego życia. Zbudowana na tym fundamencie personalistyczna antropologia pozwoliła dostrzec – zwłaszcza w życiu i śmierci o. Maksymiliana – świadectwo chrześcijańskiego męczeństwa⁶⁷. Istota męczeństwa, jako „czynu trudnej wierności Chrystusowi”⁶⁸, stawiała przed chrześcijaninem w każdym położeniu wezwanie, by swoimi wyborami wynikającymi z wiary świadczył o obronie godności i wartości każdego ludzkiego życia.

Po latach Jan Paweł II wypowie tę myśl jeszcze bardziej wyraziście: „więź między wiarą a moralnością ujawnia w pełni swój blask w bezwarunkowym poszanowaniu niezaprzeczalnych wymogów wypływających z osobowej godności każdego człowieka, wymogów chronionych przez normy moralne, które zakazują bez wyjątku dokonywania czynów złych. Powszechność i niezmienność normy moralnej ujawnia, a zarazem stoi na straży godności osobowej, to znaczy nienaruszalności człowieka, na którego obliczu jaśnieje blask Boży (por. Rdz 9,5-6). Konieczność odrzucenia teorii etycznych teleologicznych – konsekwencjalizmu i proporcjonalizmu – które zaprzeczają istnieniu norm moralnych negatywnych, odnoszących się do określonych sposobów postępowania,

⁶⁵ Por. W. BAR, *Święty Maksymilian Maria Kolbe – męczeństwo z miłości*, „Polonia Sacra” 30(2012), s. 37.

⁶⁶ Por. J.M. BURGOS, *La filozofia personalista de Karol Wojtyła*, w: TENŻE, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Madryt 2009, s. 202nn. Odnowiona antropologia chrześcijańska miała odpowiedzieć na uprzedmiotowienie człowieka przez teorie i praktyki systemów totalitarnych. Stanowiła ona siłę, która na nowo mogła fundamentować teologię męczeństwa i opartą na niej praktykę prawno-kanoniczną beatyfikacji i kanonizacji.

⁶⁷ Por. J.M. BURGOS, *La filozofia personalista de Karol Wojtyła*, w: TENŻE, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Madryt 2009, s. 204nn. Karol Wojtyła – jako profesor KUL – badał, jak współczesne totalitaryzmy kierują się nie tylko przeciwko wierze i znakom religijnym, ale dokonują degradacji człowieka w jego kondycji stworzenia, a więc ludzkiej godności, jedyności człowieka jako osoby. Burgos podkreśla, że Wojtyła włączył swoje rozważania na temat człowieka, sytuując go teo-logicznie, w polu obrazu i podobieństwa Bożego.

⁶⁸ J. SALIJ, *Jan Paweł II na temat męczeństwa*, w: J. SALIJ, *Świadkowie Boga. O sensie i wartości cierpienia*, Kraków 2001, s. 143.

obowiązujących bez wyjątków, znajduje szczególnie wyraziste potwierdzenie w chrześcijańskim męczeństwie, które zawsze było i jest obecne w życiu Kościoła⁶⁹. Słowa te niezwykle mocno wpisują się w przestrzeń zła, jaką stanowiło Auschwitz, a pośród którego zajaśniało światło czynu miłości o. Kolbego⁷⁰.

Papież kanonizując o. Maksymiliana jako męczennika, uczynił to, dochodząc do pewności moralnej przez badania prawnokanoniczne jego śmierci⁷¹. W podjęciu decyzji o kanonizowaniu o. Kolbego jako męczennika pomogły mu także czynione przez niego poszukiwania antropologiczno-teologiczne. W samej decyzji papież odwołał się do rozstrzygającej formuły przysługującej mu mocą pełnionego urzędu⁷². Zdecydowana zmiana w teologiczno-kanonicznym rozumieniu męczeństwa wszakże się dokonała. Kanonizacja o. Kolbego jako męczennika otworzyła drogę do przekwalifikowania wielu procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych⁷³.

4.4. Uroczystość kanonizacyjna

Podczas kanonizacji, która miała miejsce 10 października 1982 roku w Rzymie, rozbrzmiały słowa aktu kanonizacyjnego: „Na cześć Świętej i Niezrodzielnej Trójcy, dla chwały wiary katolickiej i wzrostu życia chrześcijańskiego, powagą Pana naszego Jezusa Chrystusa, błogosławionych apostołów Piotra i Pawła oraz Naszą, po uprzednim dojrzałym rozważeniu i wielokrotnym wzywaniu Bożej pomocy, i za radą wielu Naszych Braci, uznajemy i ogłaszamy, że Błogosławiony Maksymilian Maria Kolbe jest Świętym, oraz wpisujemy go do Katalogu Świętych, postanawiając, że ma być czczony pobożnie w całym Kościele wśród Świętych Męczenników. W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego⁷⁴.”

Homilia wygłoszona przez Jana Pawła II podczas uroczystości kanonizacyjnych podkreśliła, jak mocno i bezgranicznie o. Kolbe upomniał się o pra-

⁶⁹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, 90.

⁷⁰ Por. M. DESELAERS, *Znaczenie perspektyw dla teologii po Auschwitz*, w: M. Deselaers (red.), *Dialog u progu Auschwitz*, t. 2: *Perspektywy teologii po Auschwitz*, Kraków-Oświęcim-Lublin 2010, s. 20–22.

⁷¹ W. BAR, *Święty Maksymilian Maria Kolbe – męczeństwo z miłości*, „Polonia Sacra” 30(2012), s. 36.

⁷² Przy tej okazji warto podkreślić dyspensę z dnia 19.01.1982 od przepisu kanonu 2138&1 KPK, [...] tak że można bez cudów przystąpić do kanonizacji Błogosławionego (por. JAN PAWEŁ II, *Dekret papieski, którym Błogosławionemu Maksymilianowi Marii Kolbemu kapłanowi profesowi Zakonu Braci Mniejszych Konwentalnych przyznaje się cześć Świętych*, w: A. WOJTCZAK, *Ojciec Maksymilian...*).

⁷³ Tak było w wypadku Edyty Stein – s. Teresy Benedykty od Krzyża, karmelitanki i Michała Kozala, biskupa pomocniczego z Włocławka oraz Polskich Męczenników II wojny światowej.

⁷⁴ JAN PAWEŁ II, *Dekret papieski, którym Błogosławionemu Maksymilianowi Marii Kolbemu kapłanowi profesowi Zakonu Braci Mniejszych Konwentalnych przyznaje się cześć Świętych*, w: A. WOJTCZAK, *Ojciec Maksymilian...*

wo do życia człowieka: każdego człowieka⁷⁵. Papież wypowiedział następujące słowa: „Ojciec Maksymilian Kolbe, więzień obozowy, upomniał się w obozie śmierci o prawo do życia niewinnego człowieka – jednego z milionów. Ten człowiek (Franciszek Gajowniczek) żyje po dzień dzisiejszy, i jest wśród nas obecny. Ojciec Kolbe upomniał się o prawo do życia, wyrażając gotowość pójścia na śmierć w jego zastępstwie, ponieważ tamten był ojcem rodziny i jego życie potrzebne było najbliższemu. Ojciec Maksymilian Maria Kolbe potwierdził w ten sposób prawo Stwórcy do życia niewinnego człowieka, dał świadectwo Chrystusowi i miłości. Pisze bowiem apostoł Jan: «Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci» (1 J 3,16). Oddając życie swoje za brata, ojciec Maksymilian, którego Kościół już od roku 1971 czci jako błogosławionego, w sposób szczególny upodobnił się do Chrystusa”⁷⁶.

* * *

Panowanie totalitaryzmów XX w. wyzwoliło w wielu chrześcijanach pragnienie zaświadczenia o nauce Chrystusa, o Bogu i człowieku. W ten sposób epoka ta stała się czasem wielu nowych męczenników w Kościele. Szczególnym znakiem współczesnego męczeństwa jest osoba o. Kolbego, który w r. 1941 w obozie koncentracyjnym w Auschwitz oddał życie za współwięźnia, będąc ofiarą ideologii hitlerowskiej.

Rozpatrywanie życia i śmierci o. Maksymiliana w procesie wyniesienia do chwały ołtarzy przyczyniło się do poszerzenia koncepcji męczeństwa w praktyce kanonizacyjnej Kościoła. Znalazło to swoje zastosowanie w późniejszych procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych męczenników XX w. Odnowione zainteresowanie tą problematyką nastąpiło przy okazji beatyfikacji ks. Jerzego Popiełuszki, męczennika schyłku polskiego systemu komunistycznego, oraz przy zapowiedziach procesów beatyfikacyjnych Męczenników Wschodu (1917–1989). Istotą pełniejszego rozumienia prawno-kanonicznego męczeństwa jest odniesienie do więzi człowieka z Bogiem Stwórcą. Na tej płaszczyźnie *odium humanitatis* jest tożsame z *odium fidei*.

Za przyjęciem śmierci o. Kolbego jako śmierci męczeńskiej przemawiały wyniesienia do chwały ołtarzy męczenników pierwszych wieków chrześcijaństwa, współczesne osiągnięcia antropologii teologicznej oraz pogłębione badania historyczne nad ideologiami totalitarnymi.

⁷⁵ Warto zauważyć, że Konstytucja apostolska *Divinus perfectionis magister* została wydana zaledwie kilka miesięcy po kanonizacji o. Kolbego, a swoimi skutkami radykalnie korygowała proces rozpoznawania w synach i córkach Kościoła heroizmu chrześcijańskiego świadectwa.

⁷⁶ JAN PAWEŁ II, *Homilia. Kanonizacja błogosławionego o. Maksymiliana Marii Kolbego*, w: A. WOJTCZAK, *Ojciec Maksymilian...*

Proces beatyfikacyjny i kanonizacyjny o. Kolbego pokazał, jak utrudnione jest współcześnie zagadnienie udowodnienia męczeństwa. Wśród trudności podstawowych wymienić należy pojawienie się tzw. prześladowcy zbiorowego, zacieranie śladów zbrodni przez prześladowców i utrudnioną możliwość znalezienia naocznych świadków męczeństwa.

Aktualność i ważność problematyki podkreśla organizowanie specjalnych kursów i sympozjów podejmujących nie tylko tematykę wolności religijnej, ale także związaną z przygotowaniem procesów kanonizacyjnych męczenników⁷⁷. Pozwalają one osobom, które takie procesy będą prowadzić, poznać przede wszystkim nowe konteksty kulturowe męczeństwa.

Wypracowane – zwłaszcza przy okazji kanonizacji o. Kolbego – metody pozwalają wykazać nienawiść do człowieka nie tylko z racji rasy, statusu społecznego, wyznawanej religii, ale ujętą bardziej fundamentalnie: w zakusach ograniczania człowieczeństwa osoby ludzkiej, zwłaszcza w początkach jej życia czy też u jego końca. Każda taka działalność, czy też tylko projekty z nią związane, godzą w relację człowieka ze Stwórcą.

A Theological and Canonical Evaluation of Father Maximilian Kolbe's Christian Witness

Summary

This text shows the transformations which have taken place in the theological and canonical understanding of Christian witness on the occasion of the beatification and canonization process of Father Maximilian Maria Kolbe. These transformations concerned the understanding of who a Christian witness is in light of his life and his moment of death as well as – in the case of a martyr – the general makeup of the individual who acts as a persecutor. The beatification and canonization process of Father Kolbe have led to the discovery of how refined the twentieth century totalitarian systems' persecution of Christians has become. This, in turn, has led to new situations, where particular cases of sanctity discussed in the canonical process have gone beyond already existing canonical norms.

⁷⁷ Jednym ze szczególnie znaczących ostatnich spotkań w tej kwestii był odbyty w Krakowie w dniach 8–9 listopada 2011 r. V Ogólnopolski kurs dla postulatorów i ich współpracowników w sprawach kanonizacyjnych na temat postępowania beatyfikacyjnego drogą męczeństwa, uwieńczony publikacją: Sz.T. Praškiewicz (red.), *Postępowanie beatyfikacyjne drogą męczeństwa*.

Ks. RYSZARD GROŃ

ŚWIĘCI AELREDA Z RIEVAULX

Nie ulega wątpliwości, że przykład życia świętobliwych osób wpływa znacząco na ukształtowanie dojrzałej postawy wiary i głębszej, autentycznej duchowości ludzi, którzy z nimi obcują. Wpisuje się on w tak potrzebne i nieodzowne świadectwo, które ułatwia człowiekowi odnalezienie żywego Boga w jego własnym życiu. Takie prawidła pokazuje dotychczasowa praktyka życia niezliczonych zastępów ludzi, z których wielu zostało potem świętymi. I tak też było w przypadku Aelreda, słynnego opata z angielskiego opactwa w Rievaulx (1110–1167)¹. Zgodnie z chronologią życia i adekwatnym procesem dochodzenia do pełnej dojrzałości psychiczno-duchowej, praktyka ta obejmuje, jak zawsze, dwa etapy. W pierwszym z nich zauważa się niezaprzeczalny wpływ tych świętych na kształtowanie ich własnej tężyzny duchowej, która osadza się na zasadniczej postawie wiary wyniesionej ze środowiska domowego i szkolnego. Drugim etapem jest twórczy i aktywny wpływ bohatera na innych poprzez jego własne życie, w którym wspiera się ulubionymi przykładami wybranych przez niego świętych. Taki tok postępowania wyznaczają również niniejsze rozważania. Najpierw zostaną omówieni święci, którzy mieli wpływ na Aelreda w okresie jego wzrostu duchowego, następnie święci, których on sam obrał sobie za patronów, by pomagali mu żyć w Chrystusie i tym samym budowali duchowo innych, którzy z nim obcowali.

¹ Więcej na temat życia Aelreda z Rievaulx, zob. A. SQUIRE, *Aelred of Rievaulx. A Study*, London 1981; R. GROŃ, *Aelred z Rievaulx. Wielki zapomniany średniowieczny*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13(2005) nr 1, s. 19–37.

1. Święci kształtujący duchowość Aelreda z Rievaulx

Do świętych kształtujących chrześcijańską tężyznę ducha Aelreda należy zaliczyć tych z jego rodzinnego otoczenia, z jego dzieciństwa i młodości. Wiemy, że Aelred pochodził z rodziny szanowanych księży anglosaskich, którzy byli zarazem kustoszami relikwii świętych Northumbrii² w kościele w Hexham, gdzie on sam się urodził. Bliscy mu byli również święci związani ze środowiskiem Durham, gdzie się wychowywał i mieszkał. To właśnie tutaj dogłębnie poznał nie tylko chlubną historię Northumbrii, ale także kult jej świętych biskupów anglosaskich i iroszkockich (celtyckich) VII stulecia, którzy w znacznym stopniu przyczynili się do nadania całemu regionowi chrześcijańskiego oblicza. Jest to tym bardziej ważne, że po ich okresie nastąpiła inwazja duńskich najeźdźców pogańskich (IX/X w.), która doprowadziła do likwidacji biskupstwa w Hexham, pozostawiając żywe wspomnienie historii i jego religijnego znaczenia. Właśnie w cieniu świętych pochodzących z tych dwóch miejsc, a także dumy historyczno-kulturowej, wzrastał i nabierał pierwszych szlifów duchowych przysły opat z Rievaulx. Niemalże znaczenie miał fakt, że przodkowie Aelreda (pradziad Alfred z Westow, dziad Eilaf i ojciec Eilaf) współtworzyli tę historię, zostawiając niezatarty znak w licznych narracjach i opowiadaniach późniejszego opata z Rievaulx lub historyków z nim związanych³.

W Hexham znany był kult pierwszego znaczącego biskupa Northumbrii św. Wilfryda (VII w.) oraz jego naśladowców (Eaty, Akki, Frethberta, Alchmunda i Tilberta), którzy swoją działalnością utwierdzili wiarę w duchu rzymskiego porządku w całym tym regionie. W Durham czczono natomiast św. Kutberta, w którym widziano celtyckiego przedstawiciela chrześcijańskiej wiary, z jej surowymi praktykami religijnymi. Informacji na temat tych świętych dostarcza spuścizna literacka samego Aelreda, który przy okazji przeniesienia ich relikwii do nowego grobowca w Hexham (3 marca 1155 r.) opisał ich krótką historię⁴. Trzeba tu również wymienić historyczne zapiski dwóch

² Northumbria, dosł. kraj na północ od rzeki Humbrii; było to średniowieczne królestwo anglosaskie położone na terenie obecnej Północnej Anglii i Południowo-Wschodniej Szkocji; w VI w. zostało schryścianizowane; od VIII w. podbite przez plemiona duńskie. W X w. weszło w skład królestwa Anglii. Głównymi miastami i ośrodkami kultury były: York, Hexham i Durham.

³ Zob. A. SQUIRE, *Aelred of Rievaulx. A Study*, s. 4–16; F.M. POWICKE, *Introduction*, w: *The Life of Aelred of Rievaulx* (red. F.M. Powicke), London–New York 1963, s. XXXIII–XXXIX.

⁴ AELREDI RIEVALLENSIS, *De sancti ecclesiae Haugustaldensis*, w: *The Priory of Hexham. Its Chroniclers, Endowments, and Annals*, vol. I (wyd. i tłum. J. Raine), Edinburgh 1864, s. 173–203; posługuję się nowym wydaniem angielskim tego dzieła: *The Saints of the Church of Hexham and Their Miracles*, w: AELRED OF RIEVAULX, *The Life of the Northern Saints* (tłum. J.P. Freeland, wyd. M.L. Dutton), Kalamazoo 2006, s. 65–107.

benedyktyńskich mnichów: Szymona z Durham⁵ i Bedy Czcigodnego wraz z jego monumentalną historią Anglii (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*) z 731 r.⁶ Trzeba wreszcie uwzględnić wzmianki znalezione w kronikach klasztoru w Hexham⁷ oraz współczesne źródła historyczne.

1.1. Święci Northumbrii

Pośród świętych Northumbrii kształtujących tężyznę duchową Aelreda należy wyróżnić dwóch najważniejszych przedstawicieli: Wilfryda oraz Kutberta. Byli oni poniekąd wypadkową zderzenia dwóch nurtów w Kościele angielskim VII w.: nowego rzymskiego porządku kościelnego, powoli wdrażanego w struktury Kościoła Północnej Anglii, oraz starego iroszkockiego katolicyzmu, będącego wynikiem procesu wcześniejszej inkulturacji, przenikania i mieszania się z rodzimą kulturą celtycką. Pierwszy reprezentuje Wilfryd oraz środowisko, które wydało świętych z jego otoczenia, skupione zasadniczo wokół sanktuarium w Hexham; drugi – Kutbert i środowisko Durham. Obydwa środowiska były drogą Aelredowi w jego dzieciństwie, o czym on sam wspomina w swoich rozważaniach na temat świętych Hexham⁸.

Święty Wilfryd

Wilfryd żył w latach ok. 634–709. Jest znany jako pierwszy znaczący angielski biskup Northumbrii, który wprowadzał na jej tereny rzymskie zwyczaje religijne i kulturowe. W wieku młodzieńczym, z racji szlacheckiego pochodzenia i dzięki protekcji dworu królewskiego, studiował kolejno w Lindisfarne, Canterbury (648–653), Lyonie i Rzymie (653–658), gdzie w międzyczasie wstąpił do zakonu benedyktynów. W 658 r. wrócił do Northumbrii i ok. 661 r. został opatem założonego niewiele wcześniej (658 r.) opactwa w Ripon, gdzie wprowadził Regułę św. Benedykta. Tam został też wyświęcony na księdza. Cztery lata później wziął udział w zjeździe (synodzie) w Whitby (664 r.), gdzie przeforsował przyjęcie rzymskiego sposobu obliczania terminu Świąt Wielkanocnych, co otworzyło mu drogę do biskupstwa w Northumbrii⁹, popartą przez ówczesnego syna królewskiego (665 r.). Święcenia przyjął we francuskiej Galii (Compiègne), z powodu braku, w jego mniemaniu, wystarczającej liczby godziwych biskupów w Anglii. Nieporozumienia syna królewskiego, wspierającego Wilfryda (Alhfritha), z niezycziwym mu ojcem

⁵ *Libellus de exordio atque procurso instivis, hoc est Dunhelmenis ecclesie: Tract on the Origins and Progress of this Church of Durham* (wyd. i tłum. D. Rollason), Oxford 2000.

⁶ Zob. <www.ccel.org/ccel/bede/history.pdf>.

⁷ *The Priory of Hexham, Its Chroniclers, Endowments, and Annals*, vol. I (wyd. i tłum. J. Raine), Edinburgh 1864 (dostępne na: <[www.archive.org /details/prioryof-hexham01rain](http://www.archive.org/details/prioryof-hexham01rain)>).

⁸ Por. *The Saints of the Church of Hexham*, s. 65.

⁹ Ze stolicą w Yorku; była to namiastka późniejszej metropolii York.

(Oswiu) odbiły się również na losie biskupstwa. W jego miejsce został osadzony Ceadda, a sam Wilfryd musiał powrócić do opactwa w Ripon. Na tron biskupi w Yorku przywrócił go Teodor z Tarsu, nowy arcybiskup z Canterbury (669 r.). Wtedy to Wilfryd zakładał klasztory benedyktyńskie i budował liczne kościoły. Właśnie w owym czasie, dzięki donacji królowej Northumbrii Etheldredy (764 r.), został wybudowany z kamienia kościół pw. św. Andrzeja oraz opactwo Benedyktynów w Hexham. Jednak po dziewięciu latach (678 r.), z powodu nieporozumień związanych z podziałem biskupstwa Northumbrii, Wilfryd znów musiał opuścić urząd. Po odsunięciu z urzędu Wilfryd, mimo interwencji w samym Rzymie u papieża Agato i jego poparcia (679 r.), został aresztowany przez kolejnego króla Northumbrii i wydalony z kraju (680 r.). Osiadłszy na pięć lat w Selsey, stolicy sąsiedniego królestwa Sussex, założył tam stolicę biskupią, nawracając tamtejszych pogan. Po powrocie z wygnania do Northumbrii (686 r.) znów musiał ukrywać się przed następnym niezyczliwym mu królem (ok. 690 r.). Wtedy schronił się w sąsiedniej Mercji, gdzie jako biskup pomagał ewangelizować tamtejsze ludy pogańskie. Odwołanie się do papieża Sergiusza I (ok. 700 r.), który polecił angielskiemu synodowi rozstrzygnąć przypadek Wilfrйда (Austerfield, 702 r.), nie dało mu możliwości powrotu z wygnania; co więcej, synod ten zadecydował o konfiskacie jego majątku i ekskomunikowanie go. Wtedy Wilfryd sam udał się do Rzymu. W rezultacie mógł zatrzymać swe posiadłości, tzn. klasztory w Ripon i Hexham (706 r.). Zmarł w 709 roku w wieku 75 lat. Jego ciało spoczęło w krypcie kościoła w Ripon. W 715 roku z polecenia biskupa Akki – jego następcy oraz Tatberta – opata w Ripon – powstała pierwsza wersja żywota św. Wilfrйда, autorstwa jego ucznia Stefana z Ripon (*Vita Sancti Wilfrithi*), a w 730 r. kolejna, poprawiona wersja. Po śmierci, aż do 948 r., kiedy to najeźdźczy król duński Eadred zniszczył kościół, znany był w Ripon kult Wilfrйда. Jego relikwie zostały przeniesione do katedry w Canterbury, choć część z nich ostała się w Ripon. W czasach Aelreda w Northumbrii kult Wilfrйда był niezwykle żywy. Doczekał się on 48 kościołów pod swoim wezwaniem. Jego imię nosi m.in. krypta – pozostałość po starym kościele w Hexham. Jego relikwie były czczone w 11 miejscach Northumbrii¹⁰.

Środowisko w Hexham

Mówiąc o środowisku, na które Wilfryd miał niewątpliwy wpływ, należy pokrótce wspomnieć świętych biskupów, którzy na ogół byli z jego nominacji, a którzy poniekąd kontynuowali jego politykę prorzymską. Chodzi o świętych

¹⁰ A. THACKER, *Wilfrid (St. Wilfrid) (c.634–709/10)*, w: *Oxford Dictionary of National Biography* (wyd. F.L. Cross, E.A. Livingstone), Oxford 2005 (dostępne na: <www.oxforddnb.com/index/101029409/Wilfrid>); por. *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus* (wyd. i tłum. B. Colgrave), Cambridge 1927 (2nd 1985).

biskupów z Hexham, o których wiemy znacznie mniej: Eatę, który poprzedził Wilfryda na stolicy Hexham, oraz biskupów kontynuujących jego politykę: Akkę, Frethberta, Alchmunda i Tilberta.

Święty Eata

Wiadomo, że pochodził z Lindisfarne. Był jednym z 12 młodych adeptów na mnichów wykształconych przez św. Aidana z Lindisfarne¹¹. Młodość spędził w Melrose, nowej fundacji benedyktyńskiej, gdzie przeszedł nowicjat, został mnichem i prezbiterem, a później z poparciem św. Kolemana¹² wybrany opatem (651 r.). Około 658 r. opuścił Melrose, by założyć nowy klasztor w Ripon w Yorkshire. Towarzyszył mu młody Kutbert. W 661 r. z rozkazu króla Deiry Alhfritha musiał opuścić Ripon na korzyść jego kandydata Wilfryda, zwolennika wprowadzania zwyczajów rzymskich do Kościoła Northumbrii. Wtedy wrócił do Melrose. Po synodzie w Withby (664 r.), który przeforsował zmiany rzymskie w Kościele w Northumbrii na niekorzyść celtyckich, Eata opowiedział się za zmianami i został opatem w Lindisfarne. Po podziale diecezji za Teodora z Tarsu (678 r.) został biskupem Bernicji, obejmującej z początku dwie stolice: Hexham i Lindisfarne (678-681), a po trzech latach tylko tę ostatnią. Po śmierci biskupa Hexham Trumberta (684 r.), zastąpił piastującego dość krótko ten urząd Kutberta. Panował w Hexham do swej śmierci (684-686). Umarł na dezynтеріę i został pochowany w kościele św. Andrzeja w Hexham, lecz pamięć o nim szybko przeminęła¹³, być może z powodu niezgodności z polityką Wilfryda, która dominowała w Hexham. Nie wspomina się go ani razu w żywocie św. Wilfryda.

Święty Akka

Pochodził z Northumbrii, wychował się u boku Bosa, benedyktyńskiego mnicha, późniejszego biskupa Yorku. Po kilku latach przyłączył się do biskupa Wilfryda, stając się jego uczniem i bliskim kompanem. Na pewno towarzyszył mu w jego drugiej podróży do Rzymu w 692 r. Po powrocie do Anglii z mianowania Wilfryda został opatem klasztoru św. Andrzeja w Hexham. Po śmierci swego popiecznika w 709 r. zastąpił go na stolicy biskupiej w Hexham, gdzie panował do 732 r. Jak zauważają kronikarze, dokończył po Wilfrydzie budowę trzech małych kościołów, bogato ozdobił

¹¹ Święty Aidan z Lindisfarne, mnich i biskup irlandzki, założyciel klasztoru na wyspie Lindisfarne, który stał się zaczynem odnowy chrześcijaństwa w Northumbrii po okresie pogańskim. Zmarł w 651 r.

¹² Święty Koleman, biskup irlandzki Lindisfarne od 661 r., po synodzie w Withby (664 r.), który przeforsował zwyczaje rzymskie w liturgii, usunął się do Irlandii, gdzie założył dla swych ziomeków klasztor w Inisbofin. Zmarł ok. 676 r.

¹³ M. WALSH, *A New Dictionary of Saints: East and West*, London 2007, s. 166.

złotem, srebrem i drogimi kamieniami katedrę w Hexham, udekorował jej ołtarz w purpurę i jedwab. Obdarzony dobrym głosem zadbał o krzewienie śpiewu gregoriańskiego. W związku z tym zaprosił do Hexham słynnego śpiewaka Mabana, który uczył w Canterbury harmonii i śpiewu kościelnego. Zasłynął też jako uczoney w dziedzinie teologii, namawiał do jej studiowania innych. Jak informuje św. Beda¹⁴, jego wierny duchowy uczeń, bp Akka miał mieć okazałą bibliotekę, z której sam Beda korzystał podczas pisania swych dzieł szczególnie z zakresu Biblii, które później dedykował swemu biskupowi. Pod namową Akki wreszcie doszło do powstania żywota św. Wilfryda. W 732 r. Akka został posądzony (?) o udział w spisku na króla Ceolwulfa, w wyniku czego musiał się udać na wygnanie. Wtedy miał usunąć się do Withorn w Południowej Szkocji (Galloway). Niektórzy historycy sugerują, że miał tam zostać biskupem. Jednak przed samą śmiercią w 742 r. wrócił do Hexham, dokonując swego świątobliwego żywota. Tam też miał być pochowany w katedrze św. Andrzeja. Do dziś zachowały się części dwóch krzyży kamiennych, które pokrywały jego grób. Za jego wstawiennictwem miało się dzieć wiele cudów. Aelred opowiadał, jak za jego młodości daremnie próbowano przenieść relikwie Akki do kościoła św. Michała w Durham, na co nie przystał pewnie sam święty, mimo szacunku i pobożności, z jaką chciano to uczynić. Tak więc święte kości Akki ostały się w grobowcu kościoła Hexham¹⁵.

Święty Frethbert (lub Frithubeorht)

Jest to kolejny z sześciu świętych biskupów Hexham, panujący w latach 734-767. Zastąpił na stolicy biskupiej Akkę. Zarówno o nim, jak i o jego następcach wiemy znacznie mniej. Również wzmiankowo traktuje o nich Aelred, tylko w kontekście odnalezienia i przeniesienia relikwii świętych z Hexham do ich nowego grobowca w kościele św. Andrzeja w 1154 r.¹⁶

Święty Alcmund (Alcmund)

Został biskupem Hexham po śmierci Frethberta w 767 r. i piastował ten urząd do swej śmierci w 781 r. Mało wiadomo o jego życiu, poza tym, że został pochowany ze św. Akką w grobowcu i od samego początku odbierał cześć

¹⁴ Święty Beda Czcigodny (673–735), mnich benedyktyński i wielki historyk Kościoła oraz państwa Anglii, teolog i hagiograf średniowiecza. Całe swoje życie przeżył praktycznie w klasztorze Jarrow na modlitwie i pisaniu. To głównie jemu zawdzięczamy wiele wiadomości z historii Anglii oraz żywotów świętych.

¹⁵ H. THURSTON, *St. Acca*, w: *The Catholic Encyclopedia*, vol. 1. New York 1917; *St. Acca*, w: *Butler's Lives of the Saints: October* (wyd. A. Butler, P. Burns), Colledgeville 1997, s. 141; AELRED OF RIEVAULX, *The Saints of the Church of Hexham*, s. 79–88.

¹⁶ *The Saints of the Church of Hexham*, s. 102.

świętego cudotwórcy. Po najeździe Duńczyków jego grób został zapomniany. Szymon z Durham wspomina, że Alfred, syn Westow, zakrystianin z Durham, przeniósł jego relikwie do Hexham, zostawiając u siebie w Durham jego palec. Dowiedziano się o tym z proroczego snu starca i dlatego, dopóki nie zwrócono palca, nie można było przenieść relikwii na nowe miejsce pochówku. W 1154 r. po odbudowie kościoła przeniesiono relikwie świętych z Hexham, a więc i Almchunda, w osobne miejsce¹⁷.

Święty Tilbert

Po śmierci Alchmunda w 781 r. objął biskupstwo w Hexham i piastował ten urząd do swej śmierci w 789 r.

Środowisko Durham: św. Kutbert

Święty Kutbert jest drugą postacią znaną w środowisku Aelreda z racji zamieszkania w Durham. Był pierwszym znaczącym świętym iroszkockim, reprezentującym ascetyczną duchowość celtycką. Urodzony ok. 634 r. (w okolicach Dunbar) szybko został sierotą. Zajmował się wypasaniem owiec. Pod wpływem objawienia rozpoczął życie zakonne w Melrose, w zakonie założonym przez św. Aidana, gdzie wykazał się wielką gorliwością i pobożnością. W 658 r. został przełożonym klasztoru w Ripon, który jednak musiał opuścić (661 r.), gdyż nie chciał przyjąć rytów rzymskich. Wtedy wraz z Eata powrócił do Melrose. Po śmierci opata Boswella, który zmarł w wyniku zarazy, jaka wybuchła w klasztorze w 664 r., został jego następcą. Wykazał się gorliwością duszpasterską i zasłynął z wielu cudów. W 664 r. towarzyszył Eacie, wówczas biskupowi w Lindisfarne, pełniąc obowiązki przeora i nauczyciela klasztoru. Po uznaniu postanowień synodu w Withby, wprowadził porządek rzymski. Dwa lata później zamieszkał w pustelni i osiadł na jednej z wysp Farne. Po synodzie w Twyford w 684 r. został wybrany biskupem Hexham i Lindisfarne, wyświęcony przez Teodora z Tarsu. Po epidemii dżumy powrócił na wyspę (686 r.), gdzie zmarł z wycieńczenia i krwawiących wrzodów na nogach (687 r.). Został pochowany w Lindisfarne. Po 11 latach, kiedy otwarto jego grób, znaleziono nietknięte ciało, co stało się przyczyną wielu cudów. Z tego też powodu stał się najbardziej popularnym świętym Northumbrii. W 875 r., po inwazji Duńczyków, mnisi zabrali jego doczesne szczątki, ukrywając je w różnych miejscach w klasztorze Melrose. Szczątki po wielu kolejach znalazły się w Ripon. Wtedy sam święty miał przekazać w wizji pragnienie spoczęcia w Durham. Tam też ostatecznie złożono jego ciało w nowo wybudowanym kościele ok. 1000 r.

¹⁷ *Symeonis monachi opera omnia* (wyd. T. Arnold), *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 75, 1882–1885, vol. 2, s. 51–52; *The Saints of the Church of Hexham*, s. 95–102.

W 1104 r. otwarto jego grobowiec i przeniesiono jego relikwie do ołtarza ukończonej katedry w Durham¹⁸.

1.2. Benedyktyni

Podczas gdy dzieciństwo Aelreda przebiegało pod znakiem naturalnego wpływu świętych Hexham i Durham z racji tego, że ich relikwie były pod pieczę jego przodków, to jego młodzieńcza duchowość kształtowała się już wyraźniej i świadomiej pod szerszym sztandarem benedyktyńskim. Ten benedyktyński wpływ na młode lata Aelreda nie powinien dziwić, jako że wszyscy dotychczas wymienieni święci jego dzieciństwa należeli przecież do zakonu benedyktyńskiego, a i bezpośrednio jego otoczenie szkolne i dworskie kształtowało się właśnie w tym religijnym środowisku. I to też nie powinno dziwić, biorąc pod uwagę fakt, że niemalże cała dotychczasowa historia chrześcijaństwa w ówczesnej Europie, więc i również na Wyspach Brytyjskich, miała swój główny wątek benedyktyński. Trzeba jednak przy tym uwzględnić jego wyspiarski i rodzimy charakter, na pewno bliższy samemu Aelredowi¹⁹.

Benedyktyni mają swe korzenie w VI-wiecznej Italii. Związali swą nazwę z imieniem ich twórcy Benedykta z Nursji (ok. 480–ok. 545). Jednak większą rolę i wpływ odegrała tu raczej forma i styl życia pierwszych wspólnot monastycznych organizowanych pod sztandarem tzw. Reguły św. Benedykta, które wyszły ze środowiska jego uczniów. Przez kilka stuleci Reguła ta funkcjonowała w większym lub mniejszym stopniu obok rodzimych tradycji monastycznych, ratując chrześcijańską Europę przed chaosem wędrujących wówczas barbarzyńskich ludów. To właśnie w tym czasie mnisi benedyktyńscy z Italii zanieśli kulturę chrześcijańską w jej wydaniu benedyktyńskim na Wyspy Brytyjskie²⁰.

Rola reguły benedyktyńskiej wzrosła szczególnie w IX w., w epoce karolińskiej. Wtedy to pod wpływem reformy św. Benedykta z Anian stała się oficjalnym dokumentem stojącym u podłoża organizacji monastycznej klasztorów Imperium Karolińskiego, a z nim praktycznie całego zachodniego chrześcijaństwa. Reforma kluniacka z X–XI w. uczyniła ją znów podstawowym

¹⁸ B. Colgrave (red.), *Two Life of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life*, Cambridge–Sydney 1940, s. 17–39; więcej na temat jego życiorysu zob. R. BULAS, *Św. Kutbert. Asceta, biskup i święty Kościoła anglosaskiego*, „Vox Patrum” 26(2006) t. 49, s. 101–112.

¹⁹ Historię benedyktynów w Europie i Anglii zarysowano na podstawie: C.H. LAWRENCE, *Medieval Monasticism. Form of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, Harlow 2001, s. 18–145; D. KNOWLES, *The Monastic Order in England. A History of Its Development from Times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council 940–1216*, Cambridge 1963, s. 1–226.

²⁰ Papież Grzegorz wysłał 40 mnichów do Kentu w 597 r.

dokumentem jednoczącym wszystkie zwyczaje klasztorne narosłe w ciągu wieków, przyczyniając się ostatecznie do stworzenia monolitu monastycznego pod sztandarem Reguły św. Benedykta.

Pierwsza fala ewangelizacji Northumbrii przez mnichów benedyktyńskich nastąpiła w VI w. wraz z wysłaniem przez papieża Grzegorza do Kentu 40 mnichów pod przewodnictwem rzymskiego mnicha z klasztoru św. Andrzeja w Rzymie Augustyna z Canterbury (597 r.). Byli wśród nich: Paulin z Yorku (zwany Apostołem Northumbrii), Lawrence z Canterbury, Justus z Rochester i Mellitus z Londynu. To właśnie wtedy doszło do nawrócenia tamtejszego władcy Aethelberta. Niedługo po śmierci Augustyna założono metropolię w Yorku, późniejszej stolicy Northumbrii. W 626 r. król Northumbrii Edwin wraz z całym swym dworem przyjął chrzest. Doszło wtedy do założenia wielu klasztorów benedyktyńskich. Po zabójstwie króla (632 r.) Northumbria znów popadła w pogaństwo, stając się terenem pracy misyjnej celtyckich misjonarzy szkockich. Dwa lata później Aidan z Lindisfarne, pod patronatem króla Northumbrii Oswalda (634-642), założył liczne klasztory iroszkockie, m.in. w Melrose i Ripon. Stamtąd wyszli znani nam już św. Eata i św. Kutbert.

Druga fala ewangelizacji Northumbrii przyszła wraz z poślubieniem przez króla Oswiu małżonki wyznania rzymskiego Eaufeldes. Wtedy nastąpiło wspomniane wyżej zderzenie dwóch wyznań: iroszkockiego i rzymskiego. Synod w Withby z 664 r. rozstrzygnął je na korzyść tego ostatniego. W tym właśnie czasie przypadała działalność misyjna św. Wilfryda, bp. Benedykta i Teodora z Tarsu, którzy wprowadzili benedyktyński porządek rzymski ścierający się z celtyckimi zwyczajami. Powstało biskupstwo w Hexham, które później szczyliło się wzmiankowanymi już sześcioma świętymi biskupami benedyktyńskimi. W niedalekim klasztorze w Jarrow działał słynny historyk i święty teolog benedyktyński Beda Czcigodny (672-735). To głównie od niego czerpano wiadomości historyczne. Jego relikwie początkowo spoczywały w kościele opackim Jarrow, a potem (od 1030 r.) w Durham. Biskupstwo Hexham, jak i cały rejon Northumbrii, straciło swe historyczne znaczenie wraz z najazdem duńskim w IX w. i w rezultacie przestało być stolicą biskupią.

Po pokonaniu Duńczyków przez króla Wessex Alfreda Wielkiego i jego następców, w X w. nastąpiło ożywienie życia monastycznego. Wtedy zaznaczyła się działalność reformatorska Dunstana, późniejszego arcybiskupa Canterbury, który wraz ze świętymi: Oswaldem i Ethelwoldem wprowadził do klasztorów Anglii rodzimy porządek monastyczny w duchu Reguły św. Benedykta, znany pod nazwą *Concordia regularis*.

Wraz z podbojem Normanów w 1066 r. nastąpiła fala ewangelizacji Anglii przez normańskich biskupów pod przewodnictwem Lanfranca, którzy posługiwali się mnichami benedyktyńskimi, jak również członkami nowo powstałych

zgrupowań (kanonicy regularni – augustianie, ugrupowania rodzime, kameduli, cystersi) do przeprowadzania reform kościelnych, m.in. wprowadzania obowiązkowego celibatu księży. To właśnie wtedy tworzyły się centra tzw. klasztorów katedralnych zarządzanych przez poszczególnych biskupów, niekiedy zakonników²¹. Na tym tle można zrozumieć powstawanie ośrodków monastycznych i zgromadzeń księży, m.in. reaktywację benedyktynów w York i Durham (1083 r., arcybiskup Yorku William z St. Carileph), oraz instalację kanoników regularnych (augustianów) w Hexham (1113 r., arcybiskup Yorku Tomasz II). Dla konsolidacji wiary tubylczego ludu w zderzeniu z normandzką odmiennością krzewiono kult św. Kutberta w Durham i świętych biskupów w Hexham²².

* * *

Przygoda duchowa młodego Aelreda jest wypadkową historii benedyktynów w Northumbrii, a szczególnie ostatniego jej etapu związanego z dziejami jego rodu. Jak wspomniano wcześniej, pochodził on z rodziny dziedzicznych, szanowanych księży anglosaskich, którzy opiekowali się relikwiami św. Kutberta w Durham, mając na utrzymaniu zrujnowany po najeździe Normanów kościół w Hexham, otrzymany niegdyś od arcybiskupa Yorku Tomasza I. W Hexham, jak już zauważono, oddawana była cześć lokalnym benedyktyńskim świętym biskupom, nad szczątkami których pieczę sprawowali kanonicy regularni augustianie, sprowadzeni w 1113 r. przez arcybiskupa Yorku Tomasza II.

Podstawową edukację młody Aelred wyniósł prawdopodobnie ze szkoły w Hexham i benedyktyńskiej szkoły w Durham. Nowe porządki reformacyjne wprowadzane przez biskupów normandzkich Yorku (William z St. Carileph, Tomasza II) pozbawiły ostatecznie ojca Aelreda Eilafa możliwości przyszłego zabezpieczenia majątkowego jego dzieci, ponieważ księżom nie pozwalano zakładać rodzin. Aelred, dzięki dobrym koneksjom rodzinnym ojca i układowi z abp. Thurstanem (1114-1140), znalazł się na dworze szkockim Dawida I, gdzie wychowywał się wraz z młodymi krewnymi króla i towarzyszył arcybiskupowi w jego podróżach administracyjnych, by później, po rozpoznaniu swego powołania, wstąpić do cystersów. Jego siostra przyjęła pustelniczy styl życia, bliski benedyktynom. Ojciec przed śmiercią (1138 r.) również wstąpił do benedyktynów św. Kutberta w Durham, przekazując swoje dobra na rzecz augustianów. W Durham też od dawna przebywał wuj Aelreda Lawrence, nauczający Pisma Świętego. Dorastający Aelred był ciągle zafascynowany postacią samotniczego mni-

²¹ D. KNOWLES, *The Monastic Order...*, s. 129.

²² Tamże, s. 169–170.

cha benedyktyńskiego Gotfryda z Finchale, którego często odwiedzał i którego się radził²³.

To wszystko wskazuje na stały kontakt naszego młodego bohatera z wszechobecną duchowością benedyktyńską, oczywiście o profilu anglosaskim. Jednak największy wpływ duchowy na Aelreda wywarło wyrosłe z benedyktyńskiego pnia środowisko cysterskie, które wypełniło całą resztę jego życia.

1.3. Cystersi

Początek nowemu reformatorskiemu ruchowi, pragnącemu odnowić pierwotnego ducha Reguły św. Benedykta w kierunku eremicko-ascetycznym, dała grupa 20 mnichów pod wodzą Roberta († 1111 r.), opata z benedyktyńskiego klasztoru z Molesme, podległego porządkowi kluniackiemu. Dzięki wsparciu lokalnego biskupa (Waltera) i księcia (Odo I Rudego), w 1098 r. założyli oni na pustkowiu Cîteaux, około 20 km od Dijon, osobną wspólnotę, która dała początek zakonowi cysterskiemu. Choć świętość i surowość życia znamionowały następnych dwóch opatów Cîteaux Alberyka († 1108 r.) i Stefana Hardinga († 1134 r.), współtwórców odnowy cysterskiej, to jednak dopiero przyłączenie się grupy 30 kandydatów z Bernardem z Clairvaux († 1153 r.) na czele w 1113 r. spowodowało prawdziwą ekspansję nowego zakonu na całą ówczesną Europę. Ich ranga i rozwój zyskały na sile z chwilą uznania zakonu przez papieża Kaliksta w 1119 r. Korzystając z wielowiekowego dorobku benedyktyńskiego oraz nowego zapału duchowego, cystersi stworzyli fundamenty pod rozwój cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza, która panowała niepodzielnie w całej Europie aż do XIII w.²⁴

Ruch cysterski dotarł na Wyspy Brytyjskie kilkanaście lat po swoim powstaniu. Pierwszy dom otwarto w Wavarely w 1128 r., następny w 1132 r. w Northumbrii w Rievaulx. Właśnie tam dwa lata później znalazł się Aelred w wyniku dziwnego zbiegu okoliczności, który wskazuje na specjalnie zaaranżowany zabieg arcybiskupa Yorku Thurstana i króla Szkocji Dawida²⁵. W Rievaulx Aelred przebył swój siedmioletni nowicjat, by zostać przyjętym w poczet mnichów. Tu był formowany przez świątobliwego mistrza nowicjatu Szymona z Wardon. Po odbytych nowicjacie sam został wybrany mistrzem nowicjatu (1142 r.), by rok później przez cztery lata przewodzić klasztorowi filialnemu w Revesbay. Po śmierci opata Rievaulx Williama (1147 r.) został wybrany na jego następcę. Funkcję tę sprawował przez prawie 20 lat do swej śmierci w 1167 r.

²³ A. SQUIRE, *Aelred of Rievaulx...*, s. 1–22.

²⁴ Więcej na temat cystersów, zob. D. LAWRENCE, *Medieval Monasticism*, s. 172–198; J. BURTON, J. KERR, *The Cistercian in the Middle Ages*, Woodbridge 2011, s. 1–55.

²⁵ Por. A. SQUIRE, *Aelred of Rievaulx...*, s. 19.

Nie ulega wątpliwości, że w ciągu całej formacji nowicjackiej Aelred zdobył nie tylko wiedzę na temat benedyktynów i cystersów, ale też obrał kierunek rozwoju duchowego, który pozwolił mu rozwijać w sobie cnoty i realizować w pełni swój bieg ku doskonałości. Tu zgodnie z formacją zyskał cześć dla świątobliwych fundatorów i propagatorów ruchu cysterskiego oraz ich protoplastów: Benedykta, Kasjana, Augustyna i innych ojców Kościoła, których dzieła stanowiły przedmiot niemal codziennych medytacji i rozważań. Tu też ostatecznie nabył zdolność samodzielnego wyboru świętych, którzy pomagali mu w zdobywaniu jego świętości i ewentualnie zarażaniu nią innych.

2. Ulubieni święci Aelreda

Walter Daniel zauważa w *Vita*, że Aelred miał w swojej celi osobne miejsce – kąciak modlitewny, w którym przechowywał relikwie kilku świętych²⁶. Mogły to być relikwie, które dostał w trakcie swego posługiwania opackiego albo (oraz) te, z którymi przyszedł do zakonu, wnosząc je jako część swego rodzinnego skarbu. Wiemy przecież, że ród Aelreda strzegł relikwii Kutberta i innych świętych Northumbrii, wiążąc je z losami wędrówki swego życia. Mogły to być więc relikwie Kutberta, Bedy Czcigodnego i im podobne. Na podstawie źródeł historyczno-literackich można określić z pewnym prawdopodobieństwem ulubionych świętych Aelreda. A byli to: Kutbert, świątobliwi fundatorzy cysterscy, Bernard z Clairvaux, Augustyn, Benedykt z Nursji, Edward Wyznawca, Dunstan, Jan Ewangelista, Ninian, Najświętsza Maryja Panna. Oczywiście listę tych świętych można pewnie poszerzyć o Bedę Czcigodnego czy arcybiskupa Yorku Jana z Canterbury, jednak w dostępnych nam źródłach brak ostatecznie potwierdzenia ich wyraźnego wpływu na Aelreda.

1. Nie ulega wątpliwości, że pierwszym i głównym świętym, który przewodził Aelredowi w jego wędrówce życia był św. Kutbert. Zawsze towarzyszył mu duchowo, a szczególnie podczas podróży związanych z wyjazdami na Generalne Zgromadzenia Zakonu do Citeaux każdego roku oraz wtedy, kiedy z racji bycia opatem w Rievaulx musiał wizytować domy filialne. Reginald z Durham, współczesny mu historyk, wspomina, że Aelred oddawał się wtedy pod opiekę temu świętemu z Durham²⁷. Miał głowę pełną opowieści o zdarzeniach i cudach dziających za wstawiennictwem św. Kutberta. Reginald wspomina, że to właśnie pod wpływem nieustannych opowieści Aelreda o tym świętym on

²⁶ W. DANIELIS, *Vita Aelredi Abbatis Rievall'* (red. F.M. Powicke), London–New York 1963 (dalej: *Vita* 31; 36; 51).

²⁷ *De admirandis beati Cuthberti virtutibus*, s. 176–179; za: F.M. POWICKE, *Introduction*, XXXVIII; A. SQUIRE, *Aelred of Rievaulx...*, s. 64.

sam postanowił spisać jego żywot²⁸. Zresztą, ponoć i sam Aelred miał napisać podobny żywot, który, niestety, nie dotrwał do naszych czasów²⁹. Wiemy ponadto, że wpływ tego świętego na życie duchowe Aelreda był wielki, bowiem w trudnych momentach swej duchowej walki z namiętnościami uciekał się on do praktyk ascetycznych w duchu św. Kutberta³⁰.

2. Święci fundatorzy cysterscy byli pewnie kolejnymi ulubionymi świętymi Aelreda, którzy pokierowali jego życiem duchowym. Przede wszystkim swoim dziełem założenia nowej wspólnoty zakonnej, powracającej do pierwotnej gorliwości w praktykowaniu bez żadnych ulg Reguły św. Benedykta, wzbudzili w nim niezachwianą wiarę w jej żywotność i skuteczność w służeniu Bogu i uświęcaniu we wspólnocie. I chociaż ich kult oficjalny został zatwierdzony dopiero po śmierci Aelreda (1221 r. Robert, Stefan 1623 r.), to jednak ich opinia świętości była żywa w domach reformy cysterskiej.

3. Szczególnie musiała na niego oddziaływać postać charyzmatycznego Bernarda z Clairvaux († 1153 r.), który porywał swoją osobowością i świętością. I mimo iż nie był on jeszcze ogłoszony świętym³¹, zachwycał atmosferą świętości, którą tworzył w swych klasztorach. Jego fascynacja osobowością Bernarda, którego miał okazję nie raz spotkać osobiście, mogła przypominać tę, jaka charakteryzowała swojego czasu Williama z St. Thierry, który pod wpływem spotkania z Bernardem postanowił wstąpić do klasztoru cysterskiego w Signy w 1135 r., będąc przecież wcześniej opatem benedyktyńskim. Oto co wspomina sam William: „Kiedy wszedłem do jego celi i zauważyłem, w jakich skromnych warunkach mieszka, Bóg wie, jak wielki podziw wzbudziło to we mnie, tak jakbym szedł do ołtarza. Zostałem dotknięty wyjątkowym szacunkiem dla tego męża i zapragnąłem z nim zamieszkać w jego ubóstwie i prostocie do tego stopnia, że gdybym miał wybierać tamtego dnia niechybnie zostałbym tam na zawsze, aby mu służyć”³².

We wspomnianym kąciku modlitewnym w celi Aelreda w Rievaulx, obok tekstu Ewangelii św. Jana i małego krzyża po abp. Thurstanie, znajdował się manuskrypt *Wyznań* św. Augustyna³³. I nic dziwnego, bowiem nie tylko *Wyznania* wywarły wpływ na twórczość naszego bohatera, ale i cała osobowość biskupa Hippony wykazywała wiele zbieżności z losami jego własnego życia. Właśnie w osobie św. Augustyna znajdował Aelred wiele odpowiedzi na nękaające go pytania związane z przyjaźnią i miłością, których doświadczał oso-

²⁸ Tamże, s. 4. 32; dzieło to zresztą dedykował Aelredowi, za: F.M. POWICKE, *Introduction*, XXXVIII, oraz przypis 2; A. SQUIRE, *Aelred of Rievaulx...*, s. 14–15.

²⁹ A. SQUIRE, *Aelred of Rievaulx...*, s. 112.

³⁰ Tamże, s. 15.

³¹ Jego kanonizacja nastąpiła w 1174 r.

³² *Vita prima s. Bernardi*, VII (PL 185,246).

³³ *Vita*, 40.

biście, dzięki czemu mógł rozumieć i wyrazić samego siebie przed Bogiem³⁴. Było to łatwiejsze tym bardziej, że w klasztorach benedyktyńsko-cysterskich tamtego okresu teologia była nauczana w duchu św. Augustyna. Wpływ Augustyna jest widoczny niemal w każdym dziele Aelreda; wystarczy tu wspomnieć najbardziej reprezentatywny pod tym względem utwór *O przyjaźni duchowej* (*De spiritali amicitia*) spisany w latach (1147) 1164–1167. Sam zainteresowany nie wahał się nazwać tego świętego „jego ulubionym Augustynem”³⁵.

4. Święty Benedykt z Nursji z racji swej Reguły określającej zasady życia klasztornego był wychwalany przez Aelreda w niejednej homilii, jaką wygłaszał do swych braci podczas godzin formacyjnych. Widać to wyraźnie w zbiorze jego kazań wydanym pod red. G. Racitti³⁶. Aelred wychwalał w nich jego cnoty, zapał i monastycznego ducha nawiązującego do pierwotnego ducha Ewangelii i pustelnicstwa³⁷.

5. F. Powicke wymienia Edwarda Wyznawcę (1042–1066) jako świętego, którego Aelred mógł czcić z racji bycia synem angielskiego narodu³⁸. Choć naszemu opatowi przyszło żyć w historycznie uwarunkowanej Northumbrii, której kulturę duchową tworzyli święci tubylczy benedyktyni (czczeni w Hexham), to jednak nie ulega wątpliwości, że po najeździe normandzkim w 1066 r. postać św. Edwarda nabrała szczególnego znaczenia dla pokojowego zjednoczenia polityczno-kulturowego narodów: anglosaskiego i normandzkiego, za panowania Henryka II (1154–1189), którego rodu Edward – w mniemaniu Aelreda – był protoplastą. W Aelredowym dziele, spisanym na okoliczność kanonizacji Edwarda, widać przejawy swoistego kultu i podziwu dla cnót oraz czystości świętego, podane jako przykłady cnót dla Henryka. Można się tylko zastanawiać, jak wielki wpływ miał ten kult na duchowość Aelreda. Na pewno nie większy od kultu św. Kutberta. Powicke sugeruje tu raczej szerszy polityczny kontekst, który miał swe odzwierciedlenie na dworze szkockim króla Dawida, odpowiedzialnego m.in. za nowy porządek, w jakim przyszło żyć naszemu bohaterowi³⁹. Edward mógł być czczony przez Aelreda z racji pokojowego załatwiania spraw politycznych, które nasz opat bardzo sobie cenił i próbował naśladować w swoim życiu.

³⁴ Por. *Vita*, 42; więcej na ten temat, zob. P. COURCELLE, *Ailred de Rievaulx a l'école des 'Confessions'*, „Revue des Etudes Augustiniennes” 3(1957), s. 163–174.

³⁵ *De spiritali amicitia*, 3 (AELREDI RIEVALLENSIS, *Opera omnia*. 1. *Opera ascetica*, Turnholti 1971, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 1); polska wersja: *Przyjaźń duchowa* (tłum. M. Wylęgała), Kęty 2004.

³⁶ *Sermones I–XLVI. Collectio Claraevallensis Prima et Secunda*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 2a, Turnholti 1989, oraz *Sermones XLVII–LXXX. Collectio Dunelmensis. Sermo a Matthaео Rievallensi Servatus. Sermones Lincolnenses*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 2b, Turnholti 2001.

³⁷ Por. np. *Sermo VII–VIII*.

³⁸ *Introduction*, XXXIX.

³⁹ Tamże, XXXIX–XLII.

6. Na podobnej zasadzie mógł być czczony przez niego również św. Dunstan (924-998), wielki doradca sześciu królów anglosaskich, któremu Anglia zawdzięczała angielską specyfikę monastycyzmu. Mocno podkreślają to w swoich badaniach E. Freeman i M.L. Dutton⁴⁰. Dunstan był mnichem benedyktyńskim i opatem w Glastonbury, zanim został biskupem Worcester i Londynu, a potem arcybiskupem Canterbury (959 r.). Aelred w swoich dziełach historycznych (*Genealogia, Vita st. Edwardi*) nieraz podkreślał jego wielką rolę w służbie harmonijnej współpracy Kościoła i państwa, którą teraz on sam podejmował, będąc opatem Rievaulx, a zarazem swoistym doradcą kościelnym króla Henryka II. Dunstan mógł być tu dla niego wzorem pokojowego i dyplomatycznego załatwiania spraw bosko-ludzkich.

7. Niebiańskim patronem tej jego pokojowej działalności i nie tylko był też niewątpliwie św. Jan Ewangelista. Wiemy, że nasz opat trzymał w kąciku modlitewnym swej celi Ewangelię św. Jana, na której, jako źródle objawionym, w dużej mierze oparł swoje nauczanie o miłości i przyjaźni. Jan Ewangelista, z racji bycia umiłowanym uczniem i najbliższym przyjacielem Jezusa, podawany był nieustannie przez Aelreda jako przykład prawdziwej, duchowej i lojalnej przyjaźni, którą nasz bohater tak sobie cenil i skutecznie praktykował w życiu⁴¹.

8. Święty Ninian, którego żywot Aelred spisał na potrzeby ówczesnego biskupa Withorn Witerba, był zapewne przykładem protoplasty wiary chrześcijańskiej na ziemiach brytyjskich IV w., na wzór św. Marcina z Tours w Galii. Tym bardziej znaczący, że według podania Aelreda Ninian miał się osobiście spotkać z Marcinem, będąc zauroczony jego gorliwością misyjną⁴². Trudno jednak powiedzieć, na ile ten święty mógł oddziaływać na duchowość Aelreda.

9. Trzeba jeszcze wspomnieć Najświętszą Maryję Pannę jako patronkę cystersów, która zapewne patronowała również Aelredowi. Opat poświęcił jej wiele miejsca w swoich homiliach, gdzie wykazywał żywą wiarę w jej pośrednictwo w dziele Bożym między ludźmi a Jezusem Chrystusem; nie mówiąc już o wychwalaniu Jej cnót, którym w praktyce żaden święty, nawet anioł, nie dorównywał⁴³.

⁴⁰ E. FREEMAN, *Narratives of a New Order: Cistercian Historical Writing in England 1150–1220*, Turnhout 2002, s. 12–14. 220; M. DUTTON, *Sancto Dunstano Cooperante: Collaboration between King and Ecclesiastical Advisor in Aelred of Rievaulx's Genealogy of the Kings of the English*, w: E. Jamroziak, J. Burton (red.), *Religious and Laity in Western Europe: 1000–1400. Interaction, Negotiation, and Power*, Turnout 2007, s. 183–195.

⁴¹ *De spiritali amicitia*.

⁴² *The Life of Ninian*, w: AELRED OF RIEVAULX, *The Lives of the Northern Saints* (ed. M.L. Dutton), Kalamazoo 2006, s. 41–44.

⁴³ Zob. np. *Sermo X*: więcej na ten temat, zob. M. YANEZ NEIRA, *Introduction*, w: S. ELREDO DE RIEVAL, *Homilias liturgicas*, Monasterio Ntra Sra de los Angeles 1978, s. 21–25.

The Saints of Aelred from Rievaulx

Summary

A holiness of a man is the result of God's grace and its acceptance by the person involved. A major role is played by examples set by other holy individuals, the environment a person is raised in and those who later help co-create this environment. This corresponds with a man's mental and spiritual development, greatly impacted by spirituality. In the case of Aelred (1110–1167), a Cistercian abbot of the English monastery in Rievaulx, the saints who shaped his spirituality were the saints of the 7th/8th Centuries, the golden era of Northumberland, where Aelred was born and raised (Hexham and Durham), as well as the universal influence of Benedictine spirituality (6th–11th Centuries), crowned by the Cistercian reform.

In effect, Aelred could quote examples of holy role models who he himself valued and revered. Based on his life and his works, we can name the following saints: Cuthbert, holy Cistercian founders, Bernard of Clairvaux, Augustine, Benedict of Nursia, Edward the Confessor, Dunstan, John the Evangelist, Ninian and the Virgin Mary.

Ks. NORBERT JERZAK*

STARANIA WROCŁAWSKIEGO KOŚCIOŁA O UZYSKANIE SWOBODY GOSPODARCZEJ I SĄDOWEJ NA SWYCH DOBRACH W I POŁ. XIII WIEKU – UMOWA Z 1249 R.

Biskupstwo wrocławskie do końca XII w. otrzymało wiele dóbr, dzięki czemu stało się potęgą gospodarczą, czego obraz przedstawia bulla protekcyjna z 1155 r. Mimo tej potęgi biskupstwo nie było suwerenne wobec władzy książęcej. Szczegółowe badania¹ pokazują, że nadanie Kościołowi całej kasztelanii nie oznaczało darowania całego zwartego obszaru, ponieważ na terytoriach nadanych biskupowi znajdowały się dobra należące do księcia lub rycerzy. Biskup nie piastował także urzędu kasztelana książęcego, któremu przysługiwała jurysdykcja prawna, część władzy przysługiwała więc księciu, a część biskupowi². Taka sytuacja pozwalała zachować księciu prawo do korzystania z beneficjów majątków kościelnych. Kościół pragnąc suwerenności, starał się o uzyskanie immunitetowych przywilejów³. W bulli protekcyjnej dla arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z 1136 r. odnajdujemy stwierdzenia wyrażające chęć wyzwolenia się Kościoła spod władzy książęcej: „*Libertas ecclesiae in omnis iurisditio*

* Ks. dr hab. Norbert Jerzak – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ H.F. SCHMID, *Die rechtlichen Grundlagen der Pfarrorganisation auf westslavischen Boden*, „Zeitschrift des Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung”, Abt XVIII 1929, s. 302n; J. PFITZNER, *Besiedlungs-, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Breslauer Bistumslandes*, Reichenberg 1926, s. 350; S. ARNOLD, *Władztwo biskupie na grodzie wolbromskim w wieku XIII*, „Rozprawy Historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, t. 1, z. 1 (1921), s. 28n.

² J. PFITZNER, dz. cyt., s. 23n.

³ To zagadnienie opracował Z. WOJCIECHOWSKI, *Ustrój polityczny Śląska. Historia Śląska*, t. 1, Kraków 1933, s. 630–656. 699–710; W. KORTA, *Rozwój wielkiej własności feudalnej na Śląsku do połowy XIII wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1964, s. 143n.

*secularis*⁴. Pierwszym tego krokiem był statut łączycy z 1180 r., określający zakres uprawnień Kościoła na swoich dobrach⁵.

Następnym etapem było uzyskanie wielkich przywilejów w 1210⁶ i 1215⁷r., wydanych przez Leszka Białego, Konrada Mazowieckiego, Władysława Odonicza i Kazimierza Opolskiego. Konsekwencją nadań było uzyskanie przez Kościół dwóch fundamentalnych swobód: immunitetu gospodarczego i sądowego oraz prawa swobodnego wykonywania sądownictwa (*privilegium fori*), połączonego z zapewnieniem pomocy państwa jako wykonawcy wyroków sądów kościelnych. Ważne było rozciągnięcie sądownictwa kościelnego nie tylko na sprawy ściśle religijne (*causae spiritualis*), ale również pozostające z religią w jakimś związku.

Proces uzyskania immunitetu ekonomicznego i sądowiczego w biskupstwie wrocławskim przebiegał wolniej niż na pozostałym terenie Polski. Przyczyną były spory biskupów ze śląskimi książętami. Książę Henryk Brodaty spierał się z bp. Wawrzyńcem o dziesięćiny płacone przez kolonistów osiadłych na dobrach kościelnych. Spór zakończył się w 1227 r. kompromisową ugodą⁸. Nowy zatarg dotyczył praw książęcych do sądownictwa wyższego w sprawach karnych w dobrach biskupich. Sprawę rozwiązał legat papieski Wilhelm, biskup Modeny. Ugodę zawarto 5 stycznia 1230 r., w jej konsekwencji książę teoretycznie otrzymał zwierzchnictwo nad terenami biskupimi⁹.

Wymienione spory nie były gwałtowne. Świecki władca Śląska nadawał Kościołowi przywileje, ale nadal pozostawał władcą Śląska i to jemu podlegali wszyscy mieszkańcy kraju, wraz z bp. Wawrzyńcem i poddanymi w dobrach biskupich¹⁰.

Poważny przebieg miał spór księcia Henryka Brodatego z bp. Tomaszem I, który w 1232 r. rozpoczął najdłuższe rządy w średniowiecznych dziejach wrocławskiej diecezji. W 1235 r. wpłynęła do Rzymu seria skarg, dotyczących

⁴ *Codex diplomaticus majoris Poloniae*, t. 1, Poznań 1877, nr 7, s. 11.

⁵ R. GRODECKI, *Początki immunitetu w Polsce*, Lwów 1930, s. 30; S. FRELEK, *Władztwo biskupstwa wrocławskiego w kasztelanii milickiej*, „Sobótka” 18(1963), nr 1–4, s. 383; A. GIEYSZTOR, *Nad statutem łączycy z 1180 r. Odnaleziony oryginał bulli Celestyna III z 1181 r.*, w: *Księga pamiątkowa 150-lecia AGAD w Warszawie*, Warszawa 1961, s. 181–208.

⁶ *Codex diplomaticus majoris Poloniae*, t. 1, nr 68, s. 67: *custodire immunitatem ecclesie Dei... Est itaque primum quod statuimus et custodire volumus: ne quis hominum ecclesie inhabitans patromonium, alias ad iudicium quam coram ipsius ecclesie prelato vel coram suo iudice iudicandus pertrahatur. Volumus etiam, quod homines ecclesiarum immunes sint a servitute...*

⁷ Tamże, nr 85.

⁸ Zob. M. MANDZIUK, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. Średniowiecze*, t. 1, cz. 1, Warszawa 2010, s. 228.

⁹ Tamże.

¹⁰ K. POPIOŁEK, *Historia Śląska od pradziejów do 1945 roku*, Katowice 1972, s. 26.

naruszania przez księcia immunitetu dóbr kościelnych. Ponadto doszła kwestia zmuszania ludności w posiadłościach biskupich do wykonywania prac prawa książęcego, m.in. budowy i naprawy grodów, udziału w wyprawach wojennych, a także pociągania poddanych biskupa pod sąd książęcy. Biskupa wrocławskiego popierał metropolita Pełka, który oskarżył księcia o zniszczenie dóbr arcybiskupstwa gnieźnieńskiego podczas walk z księciem Odonicem. 24 marca 1236 roku papież Grzegorz IX zlecił opatowi z Lubiąża Günterowi i opatowi wrocławskich premonstratensów Albertowi rozpatrzenie skarg rządcy biskupstwa śląskiego i udzielenie napomnienia księciu Henrykowi Brodatemu. W uregulowaniu sporu usiłował pośredniczyć przebywający w Polsce legat papieski Wilhelm z Modeny, który wezwał do siebie władcę śląskiego. Henryk nie stawiał się jednak na jego wezwanie i dlatego, obłożony ekskomuniką, musiał interweniować w Rzymie. Tłumaczył się, że choroba uniemożliwiła mu stawienie się przed legatem, prosił o zdjęcie kary kościelnej oraz wyznaczenie nowej komisji do zbadania sporu z metropolitą gnieźnieńskim i zasadności nałożenia ekskomuniki. Książę został życzliwie potraktowany przez papieża i zgodnie z decyzją rozpatrującego sprawę kard. Idziego, 29 września 1237 r. mianował przychylną Henrykowi i prawdopodobnie przez niego zaproponowaną, komisję, składającą się z czeskich prałatów. Komisja miała rozpatrzyć skargi biskupa śląskiego przeciwko Henrykowi Brodatemu, na co z wahaniem zgodził się rzymski przedstawiciel biskupa wrocławskiego, choć nie miał ku temu pełnomocnictwa. Spór zakończył się z chwilą śmierci księcia Henryka Brodatego, która nastąpiła 18 marca 1238 r. w Krośnie n. Odrą. Przed śmiercią książę przyjął ostatnie namaszczenie, lecz będąc w zawieszonyj kłątwie, nie mógł pożegnać się z małżonką Jadwigą, która bała się go odwiedzić, by nie naruszyć kościelnych przepisów¹¹.

Po śmierci Henryka Brodatego walka toczyła się nadal. Henryk Pobożny, idąc w ślady ojca, ustępował w sprawach mniej istotnych, ale nie w sprawach zasadniczych. Biskup Tomasz w obawie przed nowym władcą ukrywał się w Głogowie i za pośrednictwem mnicha cysterskiego kontaktował się z duchowieństwem. Papież Grzegorz IX pismem z 25 maja 1238 r. zagroził młodemu księciu wyrzuceniem zwłok ojca z poświęconej ziemi, jeśli nie udzieli on zażyczenia Kościołowi¹². Przed wrześniem 1239 r. doszło do kompromisu między księciem a biskupem. Henryk II nadał biskupowi przywilej zatwierdzenia kanonika wrocławskiego dla tamtejszej katedry. Była to sprawa błaha, ale dzięki takiemu posunięciu ich relacje stały się bardziej przyjazne¹³.

¹¹ J. MANDZIUK, dz. cyt. s. 231; J. SWASTEK, *Rodzina świętej Jadwigi*, w: *Księga Jadwigańska*, s. 52.

¹² Tamże, s. 232.

¹³ K. MALECZYŃSKI, *Śląsk w epoce feudalnej*, w: *Historia Śląska*, t. 1, cz. 1, s. 335.

Pierwsza połowa XIII w., choć bogata w wiele zaskakujących sytuacji, zatararów i sporów, była pomyślna dla biskupów wrocławskich, którzy konsekwentnie zdobywali przywileje zwalniające od wszystkich lub znacznej części ciężarów prawa książęcego w księstwach Opolskim, Legnickim i Głogowskim. Całkowicie pozbawione immunitetu były natomiast majątki biskupstwa w Księstwie Wrocławskim¹⁴. Miało to podstawowe znaczenie dla kształtowania się własności Kościoła na Śląsku, ponieważ tutaj leżała największa część biskupich wsi¹⁵. Częściowe uregulowanie powyższej kwestii przyniosła umowa z 1249 r.¹⁶

Na jej zawarcie istotny wpływ miała sytuacja wewnętrzna Śląska po najeździe tatarskim w 1241 r., który przyniósł niepomyślnie konsekwencje dla Polski – nie z powodu walk ani zniszczeń gospodarczych kraju, które były niewielkie, lecz przedwczesnej śmierci Henryka Pobożnego¹⁷. Z tą chwilą rozprzęgła się wielka monarchia, upadła hegemonia Śląska w Polsce, odnowienie królestwa odroczyło się o pół wieku, a sam Śląsk zaczął się odtąd rozpadać na coraz drobniejsze dzielnice. Powstała anarchia wewnętrzna¹⁸, doprowadzająca do wzajemnych utarczek pomiędzy drobnym rycerstwem¹⁹. Rozpoczęła się grabież dóbr księcia²⁰. Utrata dowodów własnościowych do-

¹⁴ T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca XIV w.*, Warszawa 1953, s. 292.

¹⁵ Według papieskiej bulli protekcyjnej z r. 1245 (*Urkunden zur Geschichte des Bistums Breslau im Mittelalter*, hrsg. von G.A. Stenzel, Breslau 1845, nr 5) na około 150 wsi biskupstwa aż 111 leżało w księstwie wrocławskim. Zob. też W. KORTA, dz. cyt., s. 58–64.

¹⁶ Sukcesem zakończył się spór bp. Tomasza I ze śląskim władcą Bolesławem Rogatką o dziesięciny (*privilegium fori*). I to był następny paradoks w dziejach Śląska. Pierwszy spór biskupa z Rogatką zakończył się w 1248 r. ugodą, do której zawarcia przyczynił się legat papieski Jakub z Leodium, przebywający na synodzie legackim we Wrocławiu. W roku następnym awanturńczy książę w czasie wyprawy na Wrocław spalił Środę Śl., tam w jednym z kościołów spłonęli żywcem schronieni mieszczanie. Za ten czyn książę został obłożony klątwą, a jego kraj znalazł się pod interdyktem. Celem uwolnienia się od tych kar kościelnych był zmuszony do nadania przywileju zawierającego wiele korzyści dla Kościoła wrocławskiego, m.in. wyłączenie duchowieństwa spod sądów świeckich. J. MANDZIUK, dz. cyt., s. 233.

¹⁷ Przebieg wypadków w czasie pierwszego najazdu Tatarów na Polskę przedstawia szczegółowo S. KRAKOWSKI, *Polska w walce z najazdami tatarskimi w XIII w.*, Warszawa 1956, s. 119n.

¹⁸ R. GRODECKI, *Dzieje polityczne Śląska do roku 1290. Historia Śląska*, t. 1, Kraków 1933, s. 233–254.

¹⁹ *Wstęp. Księga henrykowska*, wyd. R. Grodecki, Poznań–Wrocław 1949, s. 252–253.

²⁰ Tamże, s. 257: *postquam autem pagani intraverunt terram hanc et ... multa facerant lamentis digna ... in terra ista milites et unusquisque, quod sibi de hereditatis ducis, adtraxit, unde dictus Albertus duas hereditates ducis [videlicet Cenkoviz et Cubiz] sibi adiacentes modica pecunia apud puerilem ducem comparavit.*

prowadzała do zatargów i nieporozumień²¹. Henryk Pobożny pozostawił pięciu małoletnich synów, z których najstarszy Bolesław, zwany Rogatka, zmarnował wszystko, co było do uratowania²². Rogatka nie był stworzony na władcę, był awanturnikiem i zamiast pracy wolał zabawę²³. Jego poczynaniom należy przypisać podział w 1248 r. dzielnicę śląskiej na wrocławską i głogowską²⁴ i odstąpienie około 1251 r. ziemi lubuskiej na rzecz Brandenburgii²⁵. Przed samym podziałem, jeszcze za rządów Bolesława, we Wrocławiu podniesiona została kwestia wzajemnych uprawnień Kościoła i księcia na terenie kasztelanii. Poruszono ją ze względu na spór powstały w 1248 r. między księciem Bolesławem Rogatką, jego kasztelanem i urzędnikami w Miliczu z jednej strony a kustozem katedry we Wrocławiu Zdzisławem z drugiej²⁶. Na wiecu generalnym, który odbył się w Skorogoszczy n. Nysą Kłodzką, w obecności wielmożnych śląskich rozpatrywano m.in. zakres wzajemnych kompetencji obydwu władz na terytorium kasztelanii milickiej²⁷. Na podstawie analizy umowy z 1249 r.²⁸ możemy wnioskować, że problem wzajemnych uprawnień został przedstawiony przez księcia. Wskazuje na to umieszczenie na pierwszym miejscu księcia i jego urzędników, dopiero potem strony kapituły wrocławskiej. Kwestia uregulowania wzajemnych uprawnień w kasztelanii nie była czymś nowym (*eadem questione diutius agitata*) i wiązała się zapewne z czasem po najeździe tatarskim, kiedy to osłabiony Kościół żądał zagwarantowania swych praw. Stroną aktywną w tym sporze był książę Bolesław Rogatka, który upatrywał tutaj pewnej rewindykacji własnościowo-prawnej. Ze względu na podział Śląska i zmianę na stolicy książęcej we Wrocławiu, wiec w Skorogoszczy mógł się odbyć na początku 1248 r.²⁹ Ustalono na nim, że Dezprym, podkomorzy księżnej Anny, żony Bolesława Rogatki, powoła komisję biegłych, która będzie zdol-

²¹ R. GRODECKI, dz. cyt., s. 234.

²² Tamże, s. 233; S. FRELEK, dz. cyt., s. 385.

²³ F. KONIECZNY, *Dzieje Śląska*, s. 98–99.

²⁴ R. GRODECKI, dz. cyt., s. 238.

²⁵ Syntetyczny opis tej kwestii dał G. LABUDA, *Polska granica zachodnia*, Poznań 1971, s. 53–56; zob. też K. MALECZYŃSKI, *Historia Śląska*, t. 1, cz. 1, Wrocław 1960, s. 496–497; R. GRODECKI, dz. cyt., s. 243n; pisał o tym J. WALACHOWICZ, *Geneza i ustrój polityczny Nowej Marchii do początków XIV wieku*, Warszawa 1980.

²⁶ *Urkundensammlung zur Geschichte der Ursprung der Städte und der Einführung und Verbreitung Deutscher Kolonisten und Rechte in Schlesien und der Ober-Lausitz*, hrsg. von G.A. Tzschoppe, G.A. Stentzel, Hamburg 1932, nr 31.

²⁷ J. GOTTSCHALK, *Beiträge zur Rechts-, Siedlungs- und Wirtschaftsgeschichte des Kreises Militsch bis zum Jahre 1648*, „Darstellung und Quellen zur schlesischen Geschichte”, Bd. 31, Breslau 1930, s. 33–34; J. MULARCZYK, *Władza książęca na Śląsku w XIII wieku*, Wrocław 1984, s. 84–85; S. FRELEK, dz. cyt., s. 385.

²⁸ *Urkundensammlung* nr 31.

²⁹ R. GRODECKI, dz. cyt., s. 238n.

na do rozstrzygnięcia wątpliwych kwestii. Zgodnie z zastrzeżeniem zawartym we wstępie ugody, że dokona się ona na podstawie *consuetudo terre*, do grona komisji powołano świadków, którzy już wtedy nie pełnili funkcji urzędniczych. Zaliczono do nich komesa Naczęsza, człowieka starego, wiarygodnego i będącego niegdyś ksiązęcym kasztelanem w Miliczu³⁰, następnie prokuratora Gosława, pełniącego niegdyś funkcję sędziego biskupiego w Miliczu, Sulisława Mądrego występującego bez godności, którego można uznać za dawnego kasztelana. Następnie wspomniano urzędników ksiązęcych: Radwana Ząb i Piotra, którzy instytucjonalnie odpowiadali użytemu na początku dokumentu określeniu „oficiales de Milich”³¹. Wspomniano dwa nieznanne nazwiska bez godności: Radosława i Radziwuja, brata Skoka. Warto tutaj zaznaczyć, że informacja o żyjących do tej pory włodarzach Radwanie Ząb i Piotrze świadczy, że urząd jako ściśle zależny od panującego nie przekształcił się w dziedziczny lub dożywotni.

Dyskusje na *plenum colloquium* w Skorogoszczy zostały zahamowane w okresie wewnętrznych sporów pomiędzy ksiązętami śląskimi³². W 1248 r. nastąpił podział Śląska między synów Henryka Pobożnego. Milicz przypadł księciu Henrykowi III, który zajął się nierozstrzygniętym sporem. Polecił on Desprinowi, aby zebrał wyznaczonych poprzednio świadków i zakończył sprawę milicką. W kościele św. Idziego we Wrocławiu 26 czerwca 1249 r. odbyło się zebranie, w czasie którego zawarto układ. Miejsce nie było przypadkowe. Biskup Tomasz z pewnością zabiegał o nie, gdyż wiedział, że tutaj będzie miał największy wpływ na treść umowy. Z drugiej strony ksiązę Henryk III znając doskonale spisującego umowę Desprina jako człowieka dobrze orientującego się w kwestiach prawnych i w relacjach dworskich oraz wiedząc o zaufaniu, jakim go darzono, powierzył mu stronę organizacyjną omawianej umowy. Wśród narad i dyskusji pomiędzy obecnymi i kompetentnymi osobami wypracowano końcową umowę³³,

³⁰ S. FRELEK, dz. cyt., s. 386 podał mylnie, że Naczęsz reprezentował stronę kościelną w sporze. Zob. *Codex Diplomaticus Silesiae, herausgegeben vom Vereine für Geschichte und Altertum Schlesiens*, Bd. VII: *Regesten zur schlesischen Geschichte*, hrsg. von C. Grünhagen, Breslau 1884 (dalej: *Regesten*) nr 717; J. GOTTSCHALK, *Beiträg*, s. 36.

³¹ J. PFITZNER, dz. cyt., s. 199 n: „oficiales de Milich” uznaje za odpowiadających określeniu „beneficiatus” i „supanus”.

³² Te wewnętrzne trudności książąt śląskich można odnaleźć w wyrażeniu ugody: „*Ceterum diffinitione terre facta inter duces Silesie, cum sepefactum Milicz in partem ducis Henrici devenisset, idem Henricus ratam habens ordinationem fratris sui, ducis Boleslai super iuribusprenominatis ad petitionem prefati custodis, dicto Desprino, de consilio baronum suorum mandavit, ut iuxta formam superius expressam prefatum negotium terminaret*” – *Urkundensammlung* nr 31.

³³ Zob. M. MŁYNARSKA, „Burgum” milickie, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 8(1960), s. 447–448.

stanowiącą podstawę do wprowadzenia pierwszych poważnych swobód na kościelnych włościach³⁴.

Poddając analizie prawnej tekst umowy, warto podkreślić, że wzmiankuje się tam o dwóch terytoriach, które w stosunkach prawnych były różne od siebie oraz dwa pojęcia „*in Milicz*”. Gdy chodzi o pierwszą sprawę, to umowa wymienia całą kasztelanię (*tota castellania* albo *totus districtus* § 3-6, 7a, 8, 10-12), drugi teren to specjalne terytorium Kościoła (*burgus et termini prenominati* § 1, 2, 7b i 9). Zawarte w tekście umowy określenie „*in Milicz*” (§ 10 i 13) różni się od formułki w § 1: „*in ipso burgo Milich*” lub § 9: „*Milichensis*”. *Burgum* rozumiemy jako osadę ściśle miejską, leżącą w złączu Baryczy i *fossatum*. Za *Milicz* należy uznać *burgum* łącznie z grodem na prawym brzegu rzeki³⁵. Umowa z 1249 r., spisana w formie artykułów praw Kościoła i księcia na terenie kasztelanii milickiej, reguluje na podstawie dawnego stanu stosunki prawne pomiędzy władzą świecką a kościelną. Dlatego nie dziwi brak informacji o kategoriach ludności czy wiadomości o istniejącej kolonizacji niemieckiej w okręgu milickim; można tylko z wielu sformułowań domyślić się ich istnienia. Z całości umowy wydzielić można instytucje stare (opole, pojedynki, regale książęce, fundacje sądowe chorążego wśród ludności Kościoła, łów bobrów), instytucje nowe (*burgum*, gmina, chmiel, prawo kasztelana kościelnego do łowienia w okolicznych lasach). Brak dokumentu immunitetowego dla majątków kościelnych biskupstwa wrocławskiego na terenie kasztelanii każe przyjąć z większą wiarygodnością dawność omawianych stosunków prawnych oraz opinię, że uprawnienia władzy kościelnej nie pochodziły z nadania immunitetowego, lecz były raczej wynikiem nawarstwiania się przywilejów z różnych okresów. Jakość spraw poruszanych w umowie można podzielić według powszechnego w średniowieczu systemu

³⁴ Pełny tekst zob. *Urkundensammlung zur Geschichte des Fürstentums Oels bis zum Aussterben der Piastischen Herzogslinie*, hrsg. von W. Haeusler, Breslau 1883, s. 80nn; *Regesten*, nr 703 w *Codex Diplomaticus Silesiae*, Bd. VII nie jest jasny; według niego prawdopodobnie kierował się K. KLUGE, *Chronik der Stadt Militsch*, Breslau 1909, s. 36n; W. HAEUSLER, *Geschichte des Fürstenthums Oels*, Breslau 1883, s. 150 przekazuje całą jego zawartość. Tłumaczenie na język niemiecki opublikował Münch w *Heimatblätter für den Kreis Militsch – Trachenberg* 1928 nr 6. Niestety, oryginał tej umowy nie istnieje, są tylko późniejsze odpisy w Liber niger (AWW). Ponieważ w okresie późniejszym nie nastąpiła redakcja dokumentu w powszechnie przyjętej naukowej formie, stąd trudność porównania i zbadania jego prawdziwości. J. PFITZNER, dz. cyt., s. 107. P. 2 mówi słusznie, że ta milicka umowa mogła opierać się szczególnie na miejscowych warunkach, bez dalekich uogólnień. W umowie poruszono tylko problem sporu. Tak np. nie powiedziano wyraźnie, czy kasztelani sądzą według prawa polskiego czy niemieckiego. Choć można przyjąć, że sądownictwo w kasztelanii należało w ogóle do istoty prawa polskiego. To zostało potwierdzone w dokumencie immunitetowym wsi Kaszowo z 1278 r., według którego mieszkańcy swój sąd mieli przy milickiej kasztelanii według prawa polskiego.

³⁵ J. GOTTSCHALK, *Beiträge*, s. 34–35.

na dwie kategorie: *causae maiores*, przysługujące zasadniczo księciu³⁶, oraz *causae minores*, należące do sądownictwa patrymonialnego (kradzieże, pobicia, kłótnie, zatargi).

Charakter uprawnień księcia i biskupa, które zawarte są w umowie, wynika z ustroju administracyjnego. Pierwsza część ustroju to *burgum*, świadczący o organizacyjnej działalności municypalnej Kościoła, a druga to zarząd więzienia, wskazujący na charakter działalności administracyjnej i sądowniczej. Umieszczenie sprawy *burgum* i ról miejskich na początku umowy pokazuje aktualność sprawy, „*Quod quitquit moveretur questionis*” (§ 1). *Burgum* wraz z przynależnymi do niego gruntami został określony w § 1: „*ad borram versus Vratislaviam et ab alia parte versus Poloniam usque ad fossatum ultra Pontem*”. Granicą gruntów był skraj lasu w stronę Wrocławia i Dziadkowa. Trudność stanowi odtworzenie skraju lasu w połowie XIII w. Południową stronę można określić linią graniczną biegnącą pomiędzy Karłowem a Miłochowem. Gottschalk wskazuje, że biegła ona szerokim pasem leśnym pomiędzy milickim a trzebnickim terytorium³⁷. Granicą północną byłaby linia biegnąca przed Stawcem, ale obejmująca dzisiejsze Wszewilki. Trzecim topograficznym punktem oparcia było *fossatum* (fosa, rów) znajdujące się powyżej mostu na rzece Barycz. *Fossatum* milickie prawdopodobnie oznaczało półkoliste ramię, opasające miasto od południa i zachodu. Zdanie „*usque ad fossatum ultra Pontem*” wskazuje na złączenie ramienia fosi z biegiem rzeki w miejscu, gdzie rzeka Barycz zakręca i gdzie są jej trzy zlewy. Prawdopodobnie w tym miejscu zaznaczyło się opisywane *fossatum*. Linia zachodnia opierała się zapewne o skraj lasu³⁸.

W niedługim czasie przed zawarciem umowy Kościół wrocławski lokował *burgum* w latach 1241–1249. W samym *burgum* i na terytorium jego uposażenia władza sądowa w sprawach o *maleficium controversia vel iniuria* oraz *futurum* (§ 1 i 7) należała do kasztelana kościelnego, którym był ówczesny kustosz katedry wrocławskiej Zdzisław, pobierający wszelkie opłaty sądowe. Tymi pojęciami, prawie równoznacznymi, scharakteryzowano zakres sądownictwa kościelnego w *burgum* i na jego rolach, które stanowiły zasadę. Wyjątkiem było sądzenie ludzi księcia złapanych na występku w *burgum* lub na jego uposażeniu. Wtedy sądzili ich obydwaj kasztelani, względnie ich sędziowie, a dochód z grzywny sądowej dzielił się na dwie części. Kasztelan książęcy otrzymywał 2/3 należności, a kasztelan kościelny 1/3 sumy (§ 2)³⁹. To zastrzeżenie zwierzchnictwa sądowego nad ludnością poddaną księciu miało

³⁶ *Urkundensammlung*, nr 34 – dokument z roku 1250; *Regestem*, nr 1652 – dokument z 1281 r., gdzie jest zastrzeżenie sądownictwa o krew dla księcia.

³⁷ J. GOTTSCHALK, *Beiträge*, s. 34–35.

³⁸ M. MŁYNARSKA, dz. cyt., s. 447.

³⁹ J. GOTTSCHALK, *Beiträge*, s. 35.

podstawę w zorganizowanej administracyjnie gminie. Zastrzeżenie takie nie istniało w *burgum*, w którym sądownictwo nad wykroczeniami (*causae minores*)⁴⁰ było w rękach kasztelana kościelnego. *Novum* stanowiło sąđenje za przestępstwa zranienia i mordu popełnione w określonych granicach Milicza w pierwszy dzień Zielonych Świąt. W tym przypadku kasztelan kapituły sam sądził zarówno swoich poddanych, jak i poddanych księcia, jemu też przypadła cała grzywna sądowa (§ 9)⁴¹. Oczywiście zakres władzy z tytułu sądownictwa wyższego na terenie gminy (opole) nie uległ zmniejszeniu dla księcia. Tego typu przestępstwa, podpadające pod *iurisdictio gladii* i *potestas* z tytułu władzy zwierzchniej (*causae maiores*)⁴² wykonywał w dalszym ciągu książę. Zdobycie praw sądu za mord, zranienia czy walki na terenie *burgum* wyrażało rozszerzenie zakresu władzy Kościoła na obszarze osiedla będącego już od dawna w rękach Kościoła⁴³.

Podczas dyskusji w kościele św. Idziego we Wrocławiu nie pominięto także sprawy milickiego więzienia (*carcer*)⁴⁴, które zlokalizowane było we wnętrzu grodu, albo w ciemnicy grodowej, albo w wieży. Gottschalk wskazuje miejsce jego usytuowania na wzgórzu chmielowym⁴⁵. W omawianej umowie w § 10 wspomniano, że „więzienie zawsze było i jest Kościoła”. Ten zapis sugeruje nam, że administracja więzienia leżała w gestii ludzi Kościoła. Oni też mieli obowiązek dbania o stan zabezpieczeń ówczesnego więzienia, który musiał pozostawiać bardzo wiele do życzenia, gdyż więźniowie z niego uciekali. Dlatego układające się strony zmuszone były do zajęcia się i tą sprawą⁴⁶. Od dawna wielkie zainteresowanie historyków budzi kwestia wzajemnych ustaleń. Dlaczego z powodu ucieczki jednego czy dwóch więźniów to kasz-

⁴⁰ M. HANDELSMAN, *Kara w najdawniejszym prawie polskim*, Warszawa 1908, s. 23.

⁴¹ W. HAEUSLER, *Urkundensammlung* nr 48 § 9: „*Verum in aliqua pugna vel homicidium in ipso burgo Milicensi, in primo tamen die penthecostes, contigit, pene omnis solutis et omne iudicium inde proveniens, qualescunque vel cuiuscunque hominis fuerit, ad ecclesie castellanum pervenient*”; zob. też K. POTKAŃSKI, *Pisma pośmiertne*, t. 2, Kraków 1924, s. 6; J. GOTTSCHALK, *Beiträge*, s. 35.

⁴² M. HANDELSMAN, dz. cyt., s. 37.

⁴³ J. GOTTSCHALK, *Beiträge*, s. 27. Widzi on w *burgum* dawne nadanie. Zob. też K. PODKAŃSKI, dz. cyt., s. 3n, wiązał uzyskanie tych uprawnień ze zwalczaniem przez Kościół pogańskiego święta „stada”.

⁴⁴ W. HAEUSLER, *Urkundensammlung* nr 48 § 10: „*Quod si forte unum vel duos de carcere in Milich, qui semper fuit ecclesie et est furtim evadere contingerit, custodes carceris propter hoc per castellanum ecclesie iudicabuntur et ipse castellanus ecclesie totum iudicatum percipiet, sed si plures de carcere evaserint, quia inde est condempnatio quinquaginta marcarum ipsa solutio duci pertinet*”.

⁴⁵ J. GOTTSCHALK, *Der Hopperberg bei Militsch, ein slawischer Burgwall und zugleich Standort des Kastells Militsch*, HfMT 1928 nr 5, 4, 3, 2.

⁴⁶ M. HANDELSMAN, dz. cyt., s. 36.

telan kościelny miał sędzić strażników więziennych i on też wówczas otrzymywał całą grzywnę nałożoną na winnych zaniedbania? Natomiast w przypadku, gdy z więzienia uciekła większa liczba więźniów, wówczas cała kara w wysokości 50 grzywien przypadała księciu⁴⁷. W tych ustaleniach widzimy, że poza elementem ilościowym istotną rolę odgrywał jeszcze inny. Jeśli „forte” uciekło dwóch więźniów, to księżę nie otrzymał grzywny nałożonej na winnych zaniedbania. Inaczej w przypadku ucieczki wielu, zorganizowanej podstępnie. Wtedy cała sprawa wchodziła w zakres kompetencji księcia, a nie kasztelana. Kara 50 grzywien była wysoka i występowała jako przedostatnia z kar pieniężnych. Warto tutaj zrobić pewne porównanie. Przeciętnie cena jednego lanu jako jednostki posiadania wynosiła w latach 1256–1300 około 20,5 grzywny⁴⁸. M. Handelsman rozpatruje prawo księcia do pobierania 50 grzywien z punktu widzenia prestiżu władcy, którego rozporządzenia musiały być wykonywane⁴⁹. R. Grodecki przypisywał to uprawnieniu płynącemu z tytułu sądownictwa wyższego, podobnie jak to było w Nysie⁵⁰. Ten pogląd nasunął jednak pewne wątpliwości, gdyż układ z 1230 r. w sprawie kompetencji sądowniczych księcia i Kościoła w Nysie dotyczył spraw sądownictwa wyższego⁵¹, a więzienie milickie było instytucją wykonawczą nałożonej przez prawo kary. Jeśli kryterium wysokości kary była liczba więźniów, to powody jej określenia nie mogły leżeć w zakresie uprawnień sądowniczych księcia, gdyż jak widzimy w sformułowaniu § 10 w przypadku ucieczki większej liczby więźniów otrzymywał on odszkodowanie 50 grzywien, podczas gdy całe sądownictwo leżało w dalszym ciągu w rękach kasztelana kościelnego. Wiemy przecież, że uprawnienia do kary pochodziły głównie ze sprawowanego, przynajmniej częściowo, sądownictwa⁵². Jeśli w Miliczu tak nie było, to uprawnienie księcia do pobierania kary musiało wy pływać z zupełnie innych źródeł. Prawdopodobnie kara nakładana na strażników więziennych, a będąca odszkodowaniem dla księcia, wy pływała ze zwyczajowego prawa

⁴⁷ Zob. M. HANDELSMAN, dz. cyt., s. 36; J. GOTTSCHALK, *Beiträge*, s. 35; R. HUBE, *Pisma*, t. 2, Warszawa 1905, s. 464; R. GRODECKI, *Początki immunitetu*, Lwów 1930, s. 78 n.

⁴⁸ Tamże, s. 42.

⁴⁹ Tamże, s. 48. Autor podaje, że kara 5 grzywien należała się strażnikowi więziennemu. Spróbujmy porównać fakt z § 10 umowy, gdzie strażnicy płacą 50 grzywien za ucieczkę większej liczby więźniów, z wysokością kary przypadającej na jednego stróża. Dla porównania przeciętna wartość inwentarza żywego jednołanowego gospodarstwa (3 sztuki bydła i koni, 4,5 świni, 6 owiec, 0,5 kozy) wynosiła w połowie XIII w. około 4,7 grzywny na osobę (tamże, s. 43). Przyjmując, że dozorców w więzieniu milickim było 10, to kara 5 grzywien była bardzo wysoka.

⁵⁰ R. GRODECKI, dz. cyt., s. 77 n.

⁵¹ Zob. *Urkundensammlung* nr 13.

⁵² M. HANDELSMAN, dz. cyt., s. 55.

polskiego o naruszenie miru panującego, która wówczas wynosiła również 50 grzywien⁵³.

Poddana analizie umowa z 1249 r. w sposób ogólnikowy informowała o składzie społecznym więźniów. Wymieniała więźniów o niższej gradacji: „*homines ecclesie*” (§ 3, 4, 6, 7, 8, 12, 13) oraz „*homines ducis*” i „*militum*” (§ 2, 6, 7, 8, 9, 12). Wspomniany tylko stan niższy nie wskazywał wcale na to, że tylko on podlegał karze. Przykładem tego może być zawartość dokumentu z 1271 r.⁵⁴ Wtedy to wrocławski biskup Tomasz II prosił arcybiskupa gnieźnieńskiego, aby ukarał wymienionych po nazwisku rycerzy, którzy najechali i zniszczyli kościelną posiadłość położoną koło miasta Milicz i dlatego „*ad satisfaciendum pro damnis infra certum terminum inducat*”. Powyższe zdanie wyraźnie mówi o składzie społecznym więźniów. Wiadoma sprawa, że inaczej był ukarany Ziemięta, kasztelan dubiński, a inaczej obłożony karą zwykły rycerz, który nie mógł zapłacić odszkodowania. Okazujący pomoc proskrybowanym podlegał karze infamii połączonej z rzadką w XII w. karą konfiskaty i śmierci⁵⁵. Dlatego wymieniony skład społeczny więźniów w biskupim więzieniu charakteryzuje przede wszystkim zakres władzy zwierzchniej Kościoła, która nabierała cech władztwa terytorialnego⁵⁶.

Kolejnym zagadnieniem wypływającym z treści zawartej umowy była kwestia procesu przejmowania władzy świeckiej przez Kościół w kasztelanii milickiej, który osiągnął swój koniec dopiero w 1290 r. Przy obecnym stanie badań znamy kilka nazwisk osób, które pełniły w kasztelanii milickiej funkcję kasztelana książęcego. Dokumenty wymieniają Naczęsza przed 1248 r.⁵⁷, Stefana w 1250 r.⁵⁸ i Wojciecha w 1251 r.⁵⁹ O ich funkcji sądowniczej w zakresie spraw *causae minores* w kasztelanii mówi § 7, który podaje, że poddani księcia lub rycerzy odpowiadali za popełnione czyny na terenie kasztelanii przed kasztelanem książęcym i jemu płacili karę. Punkt ten ukazuje kaszte-

⁵³ J. MATUSZEWSKI, *Najstarszy zwód prawa polskiego*, Warszawa 1959, s. 186.

⁵⁴ *Codex diplomaticus majoris Poloniae*, t. 1 nr 613.

⁵⁵ Tamże, nr 95.

⁵⁶ Zob. S. FRELEK, dz. cyt., s. 390.

⁵⁷ J. GOTTSCHALK, *Beiträge*, s. 36.

⁵⁸ *Regesten* nr 717.

⁵⁹ *Regesten* nr 779 – dokument z 1 grudnia 1251 r. Oława. W formule świadków dokumentu Henryka III występują: Bisch. Thomas, Jaxso. Kast. v. Breslau, Mrosko Kast. v. Ritschen, Boguslaus der Juengere v. Streblen, Woiscecho, Kast. v. Militsch, Joh. Sernca, Dobesius de Damariz, Conr. Pincerna, Joh. Ossina, Janusius, Sohn des Jaroslaus, Ulrich Untertruchsess, Herbord, Truchsess des Bischof v. Olmuetz, Heinrich v. Baruth, Boguslaus summus prepositus Wrat. i in. Na jego świecki stan wskazuje umieszczenie go na końcu świeckich kasztelanów oraz fakt, że bierze udział w sprawie czysto książęcej. Obecność wrocławskiego biskupa Tomasza należy tutaj raczej traktować jako przypadkową okoliczność.

lana książęcego jako reprezentanta zwierzchności patrymonialnej nad swoją ludnością z jednej strony, z drugiej zaś jako sędziego rycerzy. Sądownictwo patrymonialne nad ludźmi rycerskimi przypuszczalnie należało do rycerstwa⁶⁰, w umowie brak informacji o stosunku ludności rycerskiej do książęcej i rodzaju sądownictwa nad nią. Kasztelan książęcy sądził sprawy swoich poddanych i rycerskich, oskarżonych o występki wykraczające poza patrymonialne prawo pana gruntowego. Wskazuje na to przeciwstawienie w § 7 uprawnień jurysdykcyjnych nad ludźmi kasztelana kościelnego sądownictwu książęcemu. Umowa przewidywała rozwiązanie różnych przypadków, np. gdy doszło do sporu sądowego między poddanym księcia a pozwanym, który był poddanym Kościoła, to rozprawa sądowa odbywała się przed kasztelanem kapitulnym. Jemu przypadało wtedy 2/3 dochodów z opłat sądowych, a kasztelanowi książęcemu, mimo że nie sprawował funkcji sądowych 1/3 część (§ 4). Kaucję otrzymywał goniec kościelny. W takich sprawach kasztelan książęcy był obecny z tytułu prawa zwierzchności nad ludnością książęcą. Zwiększenie się udziału kasztelana książęcego w podziale kary miało nastąpić w przypadku odwrotnej sytuacji, gdy pozwanym był poddany księcia, a powodem członek Kościoła (§ 5). Wówczas kasztelan książęcy otrzymywał tyle, ile kasztelan kościelny pobierał za pierwszym razem. Zapis tego systemu kar zawierał § 13⁶¹. Ze względu na korzyści finansowe płynące z sądu, zwierzchnia władza feudalna była zainteresowana wysokością kary nakładanej na jej poddanych⁶². W interesie księcia było niedopuszczenie do nakładania zbyt wysokich kar i przejmowanie ich przez obcych sędziów. W ten sposób ubożała ludność książęca, podczas gdy sędziowie Kościoła stawali się bogatsi. W tych postanowieniach zauważamy powolne ustępowanie księcia na rzecz uprawnień Kościoła. Przykład tego odstępowania na terenie kasztelanii milickiej ukazuje § 12, który mówił, że dawne regale łowieckie księcia przeszło na kasztelana kościelnego.

W analizowanej umowie uregulowano także podział grzywny sądowej za zabójstwo, czyli tzw. główszczyznę. Jeżeli poddany Kościoła zabił człowieka Kościoła, wówczas całą główszczyznę otrzymywał kasztelan kapitulny. Podobnie kasztelan książęcy uzyskiwał całą grzywnę sądową, gdy poddani księcia lub rycerze zabili kogoś spośród siebie. Inaczej wyglądała sprawa, gdy poddany księcia lub rycerza zabił poddanego Kościoła, wte-

⁶⁰ F. MATUSZKIEWICZ, *Die mittelalterliche Gerichtsverfassung des Fürstenthums Glogau*, Breslau 1911, s. 57.

⁶¹ W. HAEUSLER, *Urkundensammlung* nr 48 § 13 brzmi: „Generaliter autem, ubicunque, vel per quemcumque, eciam in curia ducis homines ecclesie in Milich fuerint iudicati, sive convenientes, vel conventi, iudicatum castellanus ecclesie percipiet, secundum distinctionem superius annotatum”.

⁶² M. HANDELSMAN, dz. cyt., s. 55. Dochody pochodziły przeważnie z kar pieniężnych.

dy kasztelan kapitulny otrzymywał za swojego człowieka 2/3 główszczyzny, a kasztelan książęcy 1/3 część. W wypadku śmierci poddanego księcia lub rycerza, którego zabił poddany Kościoła, kasztelan książęcy pobierał 2/3 główszczyzny. Ze względu na brak informacji nie wiemy, czy rycerz otrzymywał jakąś rekompensatę. Możemy jednak przypuszczać, że ponieważ uprawnienia do rekompensaty i sądu wypływały ze zwierzchności feudalnej, rycerz w wypadku śmierci swego poddanego mógł otrzymać pewną część odszkodowania⁶³.

Podobnie jak w zakresie władzy świeckiej, sądownictwo patrymonialne kasztelana kościelnego obejmowało rozstrzyganie spraw spornych wśród poddanych. Zachowane dokumenty jako kasztelana kapitulnego wymieniają przed 1248 r. Zdzisława⁶⁴. Natomiast Wojciech, wymieniony już wcześniej, czy Mroczo w 1291 r.⁶⁵ mogli być także książęcymi kasztelanami. W zakres władzy sądowniczej kasztelana kościelnego wchodziło prawo pozywania, sądzenia, karania i zwalniania ukaranych poddanych Kościoła na terytorium kasztelanii. Płynące z tego tytułu pieniądze w całości należały do niego (§ 3). Jego zakres sądownictwa obejmował również kradzieże (§ 7). Szukając podstaw tych uprawnień sądowych kasztelana kościelnego, należy stwierdzić, że pochodzą one z praw własnościowych, jak to było np. w Wolborzu⁶⁶. Z czasem zakres uprawnień powoli się rozszerzał. Sędzia kościelny mógł np. sądzić ludzi księcia i rycerzy, którzy porwali się na kościelną własność (mowa o bobrach żyjących w Baryczy). Wspomniane wyżej regale książęce przed 1249 r. należały do kasztelana kościelnego. Można przypuszczać, że nadanie regali było wcześniejsze. Kasztelan kościelny otrzymał prawo łowienia w lasach milickich. W zakresie sądownictwa wyższego otrzymał całą główszczyznę (§ 8). Kasztelan książęcy utracił sądownictwo niższe w *burgum* i *gminie*, wyższego zaś nie sprawował, gdy wypadki miały miejsce w pierwszy dzień Zielonych Świąt (§ 9). Do kasztelana kościelnego należało *ius fori* w *burgum*, które opierało się na dawnej własności grodu w Miliczu. On również zbierał chmiel nad Baryczą koło grodu kasztelańskiego (§ 12)⁶⁷. Do niego należały karczmy, cło i prawo targowe w podgrodziu milickim. Miał również prawo polowania w całej kasztelanii milickiej, czasem polował tam też i książę. Sądził sprawy związane z zatargami zbrojnymi przy użyciu tarcz, mieczy i pałek. Egzekwował kary cielesne, wraz z karą śmierci przez powieszenie lub ścięcie. W procesie sądowym

⁶³ J. MATUSZEWSKI, *Najstarszy zwód prawa polskiego*, Warszawa 1959, s. 168. § 1 mówi o odszkodowaniu dla krewnych oprócz opłaty dla księcia.

⁶⁴ J. GOTTSCHALK, *Beiträge*, s. 36; *Urkundensammlung* nr 31.

⁶⁵ *Regesten* nr 779 i 2185.

⁶⁶ S. ARNOLD, dz. cyt., s. 39n.

⁶⁷ W. HAEUSLER, *Urkundensammlung* nr 48 §12: „*qui etiam humulum per dictum totum fluvium, etiam circa castrum colligit*”.

miał prawo stosowania środków dowodowych w postaci tzw. prób ognia i gorącego żelaza⁶⁸. Te punkty wskazują na przewagę sądowniczych kompetencji kasztelana kościelnego nad książęcym.

W § 6 obie układające się strony omówiły sprawę opola. Gdy zostało powołane do odpowiedzialności i ukarane, wówczas od poddanych księcia i rycerzy karę ścigał kasztelan książęcy, a od poddanych Kościoła kasztelan kościelny⁶⁹.

W XIII w. Kościół zawarł wiele podobnych umów. Odnajdujemy je np. w 1241 r. w Księstwie Opolskim⁷⁰, w 1253 r. w Głogowie⁷¹, w 1260 r. w Legnicy⁷². Przywileje dla biskupa i kapituły kolegiackiej w Głogowie były nawet podobne do ustaleń z 1249 r. w milickiej kasztelanii⁷³. „*Quod si solutio capituli super vicinam ceciderit, homines episcopi vel glogoviensis ecclesie, qui sunt de vicinia, solvant dominis suis partionem, que ipsos contingit*”⁷⁴. Tutaj zauważamy, że kasztelan książęcy sprawował władzę sądowniczą publiczną i prawną w sprawach *causae maiores* wraz z sądownictwem patrymonialnym nad poddanymi swoimi i rycerstwa. Kasztelan kościelny, podobnie jak w Miliczu, dla ochrony własnej ludności przed nadmierną karą drugiej strony jako zwierzchnik prawny sprawował sądownictwo nad nią, z czego otrzymywał większą część dochodu. Kwestie zakresu sądownictwa nad swoimi poddanymi obydwu kasztelanów w Miliczu były równe w sprawach patrymonialnych i publicznych. Powolna likwidacja uprawnień sądowych w stosunku do poddanych Kościoła wyrażała się w zakazie chorążemu ingerowania w ich sprawy (§ 7): „*Nec ad*

⁶⁸ J. GOTTSCHALK, *Beiträge*, s. 35.

⁶⁹ Tamże; W. HAEUSLER, *Urkundensammlung* nr 48 § 6: „*Verum si ... vicina fuerit evicata et ipsam in aliuo contigerit condempnari, eius condempnacionis talis fit divisio, quod in hominibus ecclesie totum accepit castellanus canonicorum, in hominibus vero ducis, et militum totum accipit ducis castellanus*”.

⁷⁰ *Urkunden zur Geschichte*, s. 5.

⁷¹ *Urkundensammlung*, s. 330.

⁷² *Urkunden zur Geschichte*, s. 21.

⁷³ *Regesten* nr 856: Ugoda księcia Konrada z biskupem wrocławskim Tomaszem i kapitułą kolegiacką w Głogowie. Mieszkańcy biskupich i zakonnych dóbr zostaną zwolnieni ze wszystkich ciężarów na wodzie i lądzie, ze wszystkich podatków i danin, z obowiązku rozrębywania lodu wokół grodu i ze służby wojennej. Poza tym do obrony kraju, od budowy grodu, o ile tego nie zarządzi sam biskup, a nadzór nad przestrzeganiem wykonania jego poleceń w tych wypadkach mają jego urzędnicy. Oni będą wolni od każdego przyjęcia myśliwych i także łowców bobrów. Są oni również wolni od zwyczajowo pobieranych w kraju podatków, a także od przyjęcia i zakwaterowania książęcych posłów i innych gości. Jeśli gmina ma do zapłacenia jakąś daninę, płacą oni także swoją część, lecz w żaden sposób nie podlegają sądownictwu książęcych urzędników, którzy jednak w wypadku, gdy chodzi o ścięcie głowy, mają prawo do wykonywania wyroku. Wymienieni panowie dóbr mają prawo polowania, łowienia ryb na Odrze, zakładania młynów, ale nie mogą one przeszkadzać w żegludze.

⁷⁴ *Urkundensammlung* nr 42.

aliquam condemnationem inter homines ecclesie se debet vexili fer ducis intromittere, vel ex ea aliquid accipere". Kiedy to mogło nastąpić, dokładnie nie wiemy, możemy jednak przypuszczać, że pod koniec XII w., kiedy Kościół uzyskał podstawę majątkową w kasztelanii milickiej⁷⁵. Funkcje, jakie początkowo spełniał kasztelan, podobne były do trybuna w Wolborzu, a wójta w Nysie⁷⁶. Trybun był urzędnikiem biskupim na terenie kasztelanii. Wyznaczany przez biskupa wójt w Nysie spełniał podobną funkcję, ale był odpowiedzialny również przed księciem. Na terytorium nyskim całe sądownictwo wyższe leżało w rękach władzy książęcej, jednakże uzyskiwane z niego wpływy były dzielone na połowę. Za zgodą księcia biskup posiadał też placację. O tej kwestii dowiadujemy się bliżej z dokumentu z 1230 r., który mówi: „*iuris dictionem gladii in prefate Nyze territorio plene suam esse assereret cum proventus ipsi iurisdictioni attinente*”⁷⁷. Z treści dokumentu możemy wysnuć wniosek, że wójtostwo nie należało jeszcze w pełni do władzy kościelnej. W Nysie zmieniło się to 7 maja 1268 r. za rządów Władysława i jeszcze za życia bp. Tomasza I. Po obopólnych uzgodnieniach książę zrzekł się posiadanych praw. „*Ius conferendi advocatiam et in ea advocatum ponendi ad dictum episcopum pertinere, salvo tercio denario et capituli aut membri ammisione ad nos pertinente, secundum tenorem privilegii antedicti*”⁷⁸. Dwanaście lat później wspomniane trzy denary nie pojawiają się w przywileju Henryka IV dla biskupstwa wrocławskiego, natomiast Kościół otrzymał: „*dominium iurisdictionem et facultatem maioris iuridicti supra causis sanquinum et specialiter super omnibus causis maioribus, que ius ducale actenus contigebant oraz plenum dominium perfectumque in omnibus habeant ius ducale*”⁷⁹. Przedstawione analogie z Nysy i Wolborza wskazują, że pozycja Kościoła, a więc jego uprawnienia w połowie XIII w. w kasztelanii milickiej były mocniejsze niż w Wolborzu czy Nysie. Uzyskane przywileje nie zadowalały Kościoła, który w dalszym ciągu starał się uzyskać pełne władztwo czy to w Nysie, czy to w Miliczu.

Podsumowując analizę umowy z 1249 r., możemy stwierdzić, że uprawnienia Kościoła na terenie kasztelanii milickiej w połowie XIII w. przewyższały zakres władzy kasztelana książęcego. Kasztelan kościelny pobierał dochody

⁷⁵ M. HANDELSMAN, dz. cyt., s. 56 podaje, że chorąży miał władzę sądową wojenną, ale rościł sobie prawo sądenia spraw o kradzież. Mniemanie to można uzupełnić tym, że sądowe roszczenia chorążego miały podstawę w słabej organizacji dóbr kościelnych na terenie kasztelanii milickiej.

⁷⁶ *Codex diplomaticus majoris Poloniae*, t. 2, cz.1. Poznań 1878, s. 21: „*Homines... eciam de Voybor in ipsa, quo ad iura cuiusdem sint libertatis et condicionis, liberi cum ascripiciis; et a nemine iudicabuntur preter ducem cum episcopo, vel episcopi tribuno*”.

⁷⁷ *Urkundensammlung* nr 13.

⁷⁸ Tamże, nr 61.

⁷⁹ *Lehns- und Besitzurkunden Schlesiens*, Bd. 2 nr 4, s. 198–200, Dokument z 23 czerwca 1290 r.

z sądownictwa, cła, karczm, sprawował *ius fori* w Miliczu. Uprawnienia Kościoła opierały się na władztwie gruntowym. Na tej też podstawie zaczęła się tworzyć władza terytorialna. Umowa z 1249 r. ukazuje jej poważne zaawansowanie. Władza kościelna nie była pełna, gdyż obok kasztelana kapitulnego władzę sprawował kasztelan książęcy. Kolejnym elementem charakteryzującym władzę kościelną i państwową na terenie Milicza było rozmieszczenie siedzib władzy. Rezydencją kasztelana kościelnego był gród leżący na prawym brzegu rzeki Baryczy. Wskazuje na to § 12, według którego kasztelan kapitulny zbierał chmiel rosnący wokół grodu. Jeśli brak wiadomości o współrzędzeniu na terenie grodu, to wzmiankowana w § 13 władza książęca musiała znajdować się w innym miejscu. Pewną informację mamy w dokumencie z 1224 r. pod wyrażeniem stanu⁸⁰, który sugerowałby rezydencję księcia na miejscu późniejszego zamku. Zniknięcie tego miejsca należy wiązać z przejściem przez Kościół w 1290 r. pełnej władzy nad tym terytorium kasztelanii. W sumie nastąpiła li-

⁸⁰ W. HAEUSLER, *Urkundensammlung*, s. 61. Prawdziwość tego dokumentu według *Codex Diplomaticus Silesiae* Bd. VII, t. 1 *Regesten* nr 278 jest wątpliwa. Jednakże dokument z 1251 r. powołuje się na ten z 1224 r. Ten ostatni w swej zawartości faktów jest zgodny. Pod terminem „stan” według poglądu O. BALZERA, *Narzasz w systemie danin książęcych pierwotnej Polski*, Lwów 1928, s. 349–381 kryją się okolicznościowe świadczenia stacyjne, a niekiedy tylko danina regularna, która została wprowadzona w niektórych posiadłościach zamiast owych świadczeń. Balzer wprowadził tutaj podział na „stan stały” i „stan przygodny”. „Stan stały” nie był ciężarem powszechnym, pobieranym niezależnie od „stanu przygodnego”, lecz zrelutowaną postacią tego ostatniego, a majątki, w których przeprowadzano taką relucję, nie miały już obowiązku udzielania gościny władcy przyjeżdżającemu wraz ze swoją służbą i dworzanami; K. MODZELEWSKI, *Między prawem książęcym a władztwem gruntowym*, „Przegląd Historyczny”, t. LXXI, z. 3, s. 449–450. P. 3 sądzi, że Balzer odniósł arbitralnie do „stanu przygodnego” wszystkie egzempcje od stanu, które nie zawierają bliższych wskazówek co do charakteru tego ciężaru, choć w owych formułach egzempcyjnych sąsiaduje on ze stróżą, poradlnem, podworowem i narrazem. Gdy tymczasem wszystkie wzmianki, gdzie występuje termin „stan”, np. zob. *Regesten* nr 765; Kodeks Dyplomatyczny Śląska, t. I nr 43 i 184, odnosi on ewidentnie do stałej daniny. Natomiast nie spotykamy jej ani razu w licznych egzempcjach od okolicznościowych ciężarów, należnych księciu w przejeździe na postoju. Określano je wyrażeniami *procurationes, in sumptibus procurare, expensam duci dare, provendam accipere* lub opisywano kazuistycznie, co należy dawać *in adventu ducis, in transitu et descensu nostro, si nos eorum vill stare contigerit* itp. Takie określenie stałej daniny stanu nie było dziełem przypadku, gdyż w trzynastowiecznej praktyce kancelaryjnej konsekwentnie unikano określenia obowiązku goszczenia księcia nazwą „stan”. Prawdopodobnie mogło to wywołać jakieś nieporozumienie co do przedmiotu egzempcji, gdyż kojarzyło się z niezależną od tego obowiązku regularną daniną. Sumując należy stwierdzić, że na Śląsku pod wyrażeniem „stan” kryła się powszechna regularna danina, wybierana niezależnie od obowiązku goszczenia księcia w podróży. Świadczenie, którzy zostali przesłuchani w roku 1249, pamiętali, że książę miał niegdyś zwyczaj polowania w milickich lasach, korzystając zapewne raz do roku z okolicznościowej stacji. Oprócz tego książę do roku 1212 pobierał z posiadłości milickich kapituły regularną daninę zwaną stanem.

kwidacja przedlokacyjnego dworu feudalnego⁸¹. Jak wynika z umowy, biskupstwo wrocławskie uzyskało w kasztelanii milickiej obszerne uprawnienia, ale nie była to pełna suwerenność sądowa i gospodarcza.

Efforts of Wrocław's Church to obtain the economic and judicial freedom on their estate in the first half of the thirteenth century – contract from 1249

Summary

By the end of the twelfth century the bishopric of Wrocław owned a lot of goods and become a major economic power, although it was not sovereign against princely power. On the lands, which were granted to the Bishop, were goods belonging to the prince or knights and it was the separation of power. This situation has helped the prince to keep the right to use the benefice of ecclesiastical property. The Church had to apply for the immunity privileges, defining the power of the Church to his estate (the statute of Łęczycza from 1180), the acquisition of the economic and judicial immunity and the right to the free judiciary with the state as a judgment executor.

In the bishopric of Wrocław the process to obtain the immunity was slower, as a result of disputes between bishops and silesian princes. Most of these disputes ended in a settlement, more or less favorable to the Church. The dispute between Prince Henry the Bearded and Bishop Thomas I was more hardened. The Bishop accused the prince in a letter to Rome of violating the immunity of Churches goods and forcing the population of the episcopal estates to work for the prince. Prince Henry doesn't appear to call of the papal legate to resolve controversial issues, he was covered by excommunication, forcing the prince to intervene in Rome. The dispute lasted until March 18, 1238, to the death of Prince Henry the Bearded.

After his death, his son Henry the Pious took the power, who was implacable in fundamental issues. In 1239, after the intervention of Pope Gregory IX, there is a trade-off between Prince Henry II and the Bishop of Wrocław.

The first half of the thirteenth century, despite the political turmoil in Silesia, inefficient power of the son of Henry – Boleslaw Rogatka and the division of Silesia, has brought many law benefits to Church of Wrocław, which were written in the contract from June 26, 1249 in St. Giles Church in Wrocław. This contract has been written in form of rights articles of the Church and the

⁸¹ T. LALIK, *Stare Miasto w Łęczycy*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 4(1956), nr 4, s. 659; M. HANDELSMAN, *Z metodyki badań feudalizmu*, Warszawa 1917, s. 19 n.

prince in the castellany Milicz and regulates the legal relations between the two authorities. It is lack of informations about class of population and the existing german colonization in the county of Milicz. Issues raised in the agreement can be divided according to the general system of the Middle Ages into two categories: *causae maiores*, belonging generally to the prince and *causae minores*, belonging to the patrimonial judiciary (thefts, beatings, disputes and others).

The range of ducal and ecclesiastical rights in Milicz contained in the contract was based on two elements of administrative system: *burgum* – urban settlement, including the castle, the other prison management indicating the administrative and judicial nature. Location of this *burgum* by the Church took place before the signing of the contract (1241–1249) and there judicial matters of *maleficium controversia vel iniuria* and *futurum* belonged to the Church castellan. The exception was the trial of the people caught in the crime in *burgum* or on his salary. Depending on the location, time and the causer of the crime, the penalty and the income from court fines were differentiated. The same principle was binding for the murder, so-called head.

Another discussed issue was the prison of Milicz (carcer). This prison was located in the interior of the castle or in the dark of the castle or in a tower. In § 10 of the contract was stated that „*the prison has always belonged and still belongs to the Church*” (however it really happend to the end of the eleventh century). In the Church prison there were not only doing their time the people because of the Church judgment but also prisoners of the prince, the prince probably hadn't have his own prison.

In the contract was raised the issue about security against escapes of prisoners. It was determined, that the amount of the fine and the guilt will depend on the number of fugitives and on whose judgment they have been convicted.

The contract of 1249 refers in general terms about social composition of prisoners. From this documents can only be deduced, that the penalty for the same crime were different depending on social and financial status. Based on this contract, it can be analyzed the process of taking over the secular reins of the Church in castellany Milicz, which will be completed in 1290.

In the agreement was settled the case of the judiciary power of the Church castellan, who had the right to sue, prosecute, punish and dismiss the subjects of the Church on the territory of castellan and the whole income from this activity belonged to him. Over time developed the range of his power.

Similar agreements the Church signed in 1241 in the duchy of Opole, in 1253 in Głogow, in 1260 in Legnica. After analyzing these agreements, it should be noted, that the authority of the Church in the castellany Milicz was much bigger than in other areas of Silesia and in the middle of the thirteenth century the authority of the Church exceeded the power range of princely castellan. In 1290 follows the taking over reins by the Church on the territory of the castellan, but it was not a full judicial and economic immunity.

Ks. ADAM KUBIŚ

PAPIEŻ JAN XXIII A II SOBÓR WATYKAŃSKI¹

Ojciec Święty Franciszek na konsystorzu 30 września 2013 r. podjął decyzję o kanonizacji dwóch papieży: bł. Jana XXIII i bł. Jana Pawła II. Kanonizacja odbędzie się 27 kwietnia 2014 r., w drugą niedzielę wielkanocną, którą papież Jan Paweł II ustanowił Niedzielą Miłosierdzia Bożego. Wspomnianą decyzję papież Franciszek podjął w Roku Wiary, ogłoszonym przez papieża Benedykta XVI z racji 50. rocznicy otwarcia II Soboru Watykańskiego. Obaj papieże, zarówno Jan XXIII, jak i Jan Paweł II, są wielkimi świadkami wiary, a ich świadectwo swoje najwyraźniejsze oblicze znalazło w wydarzeniu II Soboru Watykańskiego. Jan XXIII zapowiedział Sobór, przygotował go i rozpoczął. Z kolei Jan Paweł II najpierw jako wikariusz kapitulny archidiecezji krakowskiej, a następnie jej arcybiskup metropolita czynnie w nim uczestniczył i go realizował. Początkowo jako biskup, kiedy zwołał synod archidiecezji krakowskiej, którego celem była realizacja postanowień Soboru, a później jako biskup Rzymu, następca Piotra, pasterz Kościoła powszechnego. Świadczą o tym zarówno odbyte synody rzymskie, jak i nauczanie zwyczajne zawarte w różnego rodzaju dokumentach Stolicy Apostolskiej.

1. Kiedy jesienią 20 października 1958 r. zebrani na konklawe kardynałowie wybrali na papieża Angelo Giuseppe Roncallego, 77-letniego patriarchę weneckiego, środki masowego przekazu od razu scharakteryzowały jego pon-

¹ Fragmentaryczne ujęcia ww. problematyki autor podejmował w: *Kościół jako sakrament w przedprzygotowawczej dokumentacji II Soboru Watykańskiego*, „Analecta Cracoviensia” VIII 1976, s. 189–216; *Sakramentalna struktura Kościoła w schematach komisji przygotowawczych II Soboru Watykańskiego*, „Analecta Cracoviensia” IX 1977, s. 237–290; *Vaticanum II – wydarzenie i dzieło*, „Analecta Cracoviensia” XIX 1987, s. 459–470. Bardziej szczegółowo w „Tygodniku Powszechnym” w 20-lecie otwarcia Vaticanum II: *Papież Jan XXIII i II Sobór Watykański*, 1982, nr 51, s. 2.

tyfikat jako „przejściowy”. Konklawe trwało kilka dni, był impas w wyborze, zdecydowano się zatem na człowieka w podeszłym wieku, którego krótkie rządy pozwolą zastanowić się bardziej dogłębnie nad wyborem jego następcy, potrzebnego na ówczesne czasy.

Nikt wtedy nie przypuszczał, że ten tzw. przejściowy pontyfikat, który *nota bene* czasowo nie trwał długo, bo 4 lata i 7 miesięcy, będzie posiadał przełomowe znaczenie i to nie tylko dla historii Kościoła katolickiego, lecz do pewnego stopnia i dla całego chrześcijaństwa. A stał się takim ten pontyfikat właśnie dzięki II Soborowi Watykańskiemu, który Jan XXIII zwołał i przygotował. I sesja tego Soboru (11 października – 8 grudnia 1962 r.) odbyła się także pod jego kierownictwem (zm. 3 czerwca 1963 r.).

Obecnie z perspektywy 50 lat można podejmować próbę określenia w szczegółach znaczenia i roli II Soboru Watykańskiego we wszystkich jego implikacjach. Z całą pewnością można powiedzieć, że zakończył on epokę „trydencką” w Kościele, rozpoczętą w XVI w. soborem trydenckim (1545–1563), który odbył się dla przezwyciężenia kryzysu wywołanego reformacją, która podzieliła chrześcijaństwo zachodnie na katolicyzm i protestantyzm rozmaitych odcieni.

Po tym krótkim wstępie przejdźmy do naszego tematu, tzn. wkładu papieża Jana XXIII w II Sobór Watykański. Samo przygotowanie Soboru trwało trzy lata (1959–1962). Podzielić je można wyraźnie na dwa podokresy: sondażowy, który trwał tylko jeden rok (1959–1960), i bezpośrednio przygotowawczy, który był dłuższy, bo faktycznie przekroczył dwa lata (1960–1962).

2. Zapowiedź zwołania Soboru Jan XXIII ogłosił 25 stycznia 1959 r. w bazylice św. Pawła za Murami, podczas nabożeństwa kończącego w Rzymie oktawę modlitw o zjednoczenie chrześcijan. Wiadomość ta wywołała wielkie wrażenie, śmiem twierdzić, większe poza Kościołem katolickim niż w nim samym. W związku z tym snuto różne domysły. Starano się przede wszystkim odkryć intencje papieża. Pytano więc, czego zamierza dokonać poprzez zapowiedziany sobór? Najczęściej mówiono, że będzie to sobór ekumeniczny, który podejmie się dzieła zjednoczenia rozdzielonych chrześcijan. W istocie papież zdecydował się na zwołanie powszechnego soboru Kościoła katolickiego. A późniejsze wydarzenia pokazały i to, że Jan XXIII pragnął uczestnictwa w Soborze również przedstawicieli innych Kościołów i społeczności chrześcijańskich, jako pierwszy krok na drodze do zjednoczenia chrześcijaństwa.

W kilka miesięcy po zapowiedzi zwołania Soboru Jan XXIII powołał do życia (17 maja 1959 r.) Komisję sondażową powszechnego soboru (*Commissio antepreparatoria pro Concilio oecumenico*), do której zadań należało: podjęcie kontaktów z katolickim episkopatem różnych krajów, celem zasięgnięcia rady i otrzymania sugestii; zebranie propozycji sformułowanych przez dykasterie Kurii Rzymskiej; naszkicowanie ogólnych zarysów problematyki soboro-

wej po wysłuchaniu również zdania wydziałów teologicznych i uniwersytetów katolickich; zaproponowanie składu różnych organów (komisji, sekretariatów itp.), które z kolei podjęłyby się bliższego przygotowania prac, dla jakich Sobór zostanie zwołany. Na czele Komisji sondażowej, liczącej dziewięciu członków, stanął kard. D. Tardini, ówczesny sekretarz stanu. Jej sekretarzem został mons. P. Felici, audytor Roty Rzymskiej.

Spełniając swoje zadanie, wczesnym latem roku 1959 Komisja sondażowa wysłała trzy różne pisma z prośbą o nadesłanie wypowiedzi na temat soboru do wiosny 1960 r. Adresatami ich byli: biskupi i prałaci równi im rangą w rządach Kościołem, kongregacje Kurii Rzymskiej oraz kościelne uniwersytety i wydziały teologii katolickiej. Nadesłane wypowiedzi, obok dokumentów papieskich bezpośrednio odnoszących się do przygotowań soborowych, stanowią zdecydowaną większość serii sondażowej źródeł do studiów nad II Soborem Watykańskim (*Series I: antepreparatoria*). Zostały one wydane drukiem staraniem Sekretariatu papieskiej Komisji centralnej, przygotowującej II Sobór Watykański. Całość liczy siedemnaście tomów. Na duże uznanie zasługuje szybkość, z jaką dokonano publikacji. Kolekcja ta została wydana w przeciągu dwóch lat (1960-1961), by służyć soborowym pracom przygotowawczym.

W związku z powyższą dokumentacją pozwolimy sobie zwrócić uwagę na wyjątkową reprezentatywność, jak i specyficzność objętego materiału. Teksty dokumentacji są autorstwa całego episkopatu Kościoła katolickiego, dykasterii Kurii Rzymskiej i wyższych uczelni katolickich. W tym stanie rzeczy trudno sobie wyobrazić bardziej autorytatywny i kompetentny sondaż opinii Kościoła. Poszczególne wypowiedzi mają jednak charakter krótkich haseł, postulatów czy deklaracji. Niemniej znajdują się wśród nich także i pogłębione studia na określony temat, zwłaszcza ze strony uczelni katolickich. W sumie cały ten materiał stanowi autentyczne świadectwo i wyraz wiary Kościoła katolickiego w latach 1959-1960. Dodam jeszcze, że tego rodzaju sondaży opinii nie było w całych dotychczasowych dziejach Kościoła.

3. Akcja zbierania materiałów przez Komisję sondażową – jak już wspomniano – trwała niespełna rok. Z chwilą zakończenia prac Komisja przestała istnieć. W jej miejsce 5 czerwca 1960 r. papież Jan XXIII powołał dziesięć komisji przygotowawczych i dwa sekretariaty. Zasadniczym celem tych organów, których działalność rozpoczęła bezpośrednio przygotowania soborowe, było przestudiowanie tematów wskazanych przez papieża na Sobór, ze szczególnych uwzględnieniem życzeń biskupów i uwag dykasterii Kurii Rzymskiej. Studium to miało zakończyć się przygotowaniem tzw. Schematów (*Shemata*), czyli projektów ewentualnych dokumentów soborowych.

Nieco inne zadanie zostało postawione przygotowawczej Komisji centralnej. Polegało ono na koordynacji prac poszczególnych komisji oraz – po gruntownym przemyśleniu – na referowaniu ich wyników papieżowi, celem

ustalenia przezeń problematyki obrad soborowych. Do Komisji tej należało także opracowanie regulaminu Soboru. Pracom jej przewodniczył sam papież, ewentualnie delegowany przez papieża kardynał. Sekretarz Komisji centralnej był jednocześnie sekretarzem generalnym. Został nim P. Felici. Działalność wszystkich komisji i sekretariatów trwała dwa lata.

Rezultaty tej działalności z polecenia papieża zostały opublikowane drukiem w latach 1964–1969 przez Sekretariat generalny II Soboru Watykańskiego, w II serii zwanej przygotowawczą (*Series II: praeparatoria*). Należy jednakże zauważyć, że seria przygotowawcza niejednakowo relacjonuje prace przedsoborowych komisji i sekretariatów. W całości odtwarza tylko obrady Komisji centralnej, łącznie z przemówieniami Jana XXIII, które podczas nich wygłosił, i dokumentami papieskimi związanymi z okresem przygotowawczym Soboru. Materiał utrwalający posiedzenia Komisji centralnej ukazuje ją, do pewnego stopnia, jako małą aulę soborową, ponieważ skład jej obejmował ok. 150 osób, głównie przewodniczących pozostałych komisji i sekretariatów przygotowawczych.

Z tego względu obrady jej informują o ważniejszych problemach, z którymi borykały się organy przygotowujące Sobór. W swej ogromnej większości problemy te pojawiły się także podczas samych obrad II Soboru Watykańskiego, i to łącznie z całą ich kontrowersyjnością, która odnosiła się głównie do Komisji Teologicznej i Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan.

Jeśli chodzi o prace pozostałych komisji i sekretariatów przygotowujących problematykę merytoryczną II Soboru Watykańskiego, to nie zostały one wówczas, jak już powiedziałem, w podobny sposób odtworzone i utrwalone w serii przygotowawczej. Jednak w późniejszym okresie były stopniowo publikowane. Seria zawiera tylko projekty schematów. Niemniej publikacja ta jest bardzo cenna, ponieważ dzięki niej posiadamy kompletny ich zestaw. W sumie siedemdziesiąt sześć tekstów (schematów).

4. Przyglądając się bliżej temu zestawieniu rezultatów prac komisji przygotowujących II Sobór Watykański, zauważa się przede wszystkim szerokie różnicowanie merytoryczne schematów. Głębokie różnice widać także w sposobie opracowania podjętych tematów. Wreszcie fakt istnienia wielu organów przygotowawczych musiał pociągnąć za sobą równoległe podejmowanie tych samych lub zbliżonych do siebie wątków treściowych.

W naszym przypadku wszakże nie to wszystko jest najważniejsze. Pozostaje bowiem faktem, że komisje przygotowawcze stanowiły oficjalną reprezentację Kościoła, a praca, jaką włożyły w przygotowanie schematów była olbrzymia, o czym świadczy m.in. liczba odbytych posiedzeń oraz to, że wypracowane teksty były pomyślane jako projekty ewentualnych dokumentów soborowych, a więc – w zamierzeniu papieża Jana XXIII i ich twórców – po soborowej dyskusji i wprowadzonych zmianach miały się stać wyrazem uroczystego naucza-

nia Magisterium. I choć wiele z nich w ogóle nie weszło pod obrady Soboru, a te, które były dyskutowane, ulegały z reguły gruntownej przeróbce lub nawet były odrzucone, to przecież pozostają świadectwem tego, co Kościół na etapie przygotowań do II Soboru Watykańskiego o sobie myślał i jak zamierzał się zreformować. Posługiwały się one głównie językiem neoscholastyki. W szczególności nie wolno tutaj przemilczeć faktu, że wiele propozycji wysuniętych w schematach stało się rzeczywiście treścią nauczania soborowego.

5. Za pontyfikatu Jana XXIII w dniach od 11 października do 8 grudnia 1962 r. odbyła się I sesja II Soboru Watykańskiego i na jej podstawie w okresie międzysesyjnym rozpoczęły się ważne prace reorganizujące Sobór. Szczegółowo informuje o tym pierwszy wolumin Akt soborowych, wydany staraniem Archiwum Vaticanum II, obejmujący cztery tomy różnego rodzaju materiałów źródłowych. Są to: schematy, czyli projekty przyszłych dokumentów, relacje składane o nich przez odnośne komisje, mowy wygłoszone przez papieża i ojców w auli soborowej lub uwagi złożone na piśmie, elaboraty syntetyczne, zgłoszone poprawki do tekstów, głosowania i tzw. monita, czyli różnego rodzaju komunikaty Prezydium Soboru, a zwłaszcza Sekretariatu generalnego. Na początku woluminu zebrane są dokumenty o charakterze bardziej ogólnym, odnoszące się do I sesji, zwłaszcza protokoły z sesji publicznych i posiedzeń plenarnych. Opublikowany materiał nie zawiera dokumentacji poszczególnych gremiów soborowych.

Uroczystego otwarcia II Soboru Watykańskiego papież Jan XXIII dokonał w obecności ok. 2500 uprawnionych do udziału w Soborze biskupów, biegłych teologów, delegatów-obszerników niekatolickich Kościołów i społeczności, różnych delegatów rządowych i korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Watykanie. Prace Soboru rozpoczęły się w kolejnych dniach po otwarciu od wyboru dziesięciu ustanowionych przez papieża komisji soborowych. Zatwierdzony został także Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan. Dopiero na posiedzeniu ogólnym 22 października 1962 r. ojców soborowym jako pierwszy przedstawiony został do dyskusji schemat o liturgii świętej. W sumie podczas I sesji ojcowie przedyskutowali pięć schematów; obok wspomnianego, dotyczącego liturgii, były to schematy: o źródłach objawienia, o środkach społecznego przekazu, o zjednoczeniu z chrześcijanami prawosławnymi i o Kościele.

Na szczególną wzmiankę zasługuje dyskusja nad schematem o źródłach objawienia. Po wielodniowej, niekiedy burzliwej dyskusji odbyło się głosowanie, w wyniku którego prawie 2/3 głosujących wypowiedziało się przeciw kontynuowaniu dyskusji nad tym tekstem. Nie była to jednak statutowo wymagana większość. W tej sytuacji Jan XXIII osobiście zdecydował o zdjęciu z porządku obrad tego schematu, powołując zarazem specjalną Komisję mieszaną, złożoną z reprezentantów obu przeciwstawnych sobie orientacji, w celu opracowania nowego schematu w tej sprawie. Pozwoliło to Soborowi uniknąć

impasu, w jakim się znalazł. Najbardziej zostały zauważone prace nad schematami o liturgii i środkach społecznego przekazu. Ten ostatni schemat został nawet przyjęty przez głosowanie, ale tylko „co do swej istoty”. Opracowująca go komisja otrzymała polecenie dalszego ulepszania tekstu, zgodnie z zaleceniami dyskusji. Schemat o jedności z chrześcijanami wschodnimi, zaczynający się od słów: „[...] aby wszyscy byli jedno”, po krótkiej dyskusji zalecono złączyć z innymi schematami podejmującymi problematykę ekumeniczną. Wreszcie dyskusja rozpoczęta nad schematem o Kościele okazała się najważniejsza dla dalszych prac soborowych. Pokazała bowiem, zwłaszcza w wypowiedziach kard. L. Suenensa, prymasa Belgii i G. B. Montiniego, późniejszego papieża Pawła VI, że II Sobór Watykański powinien być soborem eklezjologicznym, tzn. powinien przedstawić Kościół od wewnątrz (*ad intra*), jego naturę i misję tak, jak je ukazuje objawienie Boże, oraz na zewnątrz (*ad extra*) w wielorakich i zróżnicowanych relacjach ze światem, wskazując przy tym ważniejsze problemy w tym względzie.

Korzystając z doświadczeń I sesji, papież Jan XXIII przed jej zakończeniem ustanowił Komisję koordynacyjną, która spełniała podobną rolę do Komisji centralnej w okresie przygotowań soborowych. Jej przewodniczącym został sekretarz stanu kard. A. J. Cicognani. Głównym zadaniem Komisji była koordynacja dalszych prac soborowych. Prace te były prowadzone intensywnie, mimo że podczas I sesji publiczną stała się wiadomość o ciężkiej, nieuleczalnej chorobie papieża Jana XXIII.

6. Moje refleksje na temat wkładu papieża Jana XXIII w II Sobór Watykański pozwolę sobie scharakteryzować niektórymi myślami, jakie sformułował w tym względzie kard. P. Felici, główny „architekt” – że się tak wyrażę – Soboru. Jak wiemy z dotychczasowych rozważań, był on najpierw sekretarzem Komisji sondażowej, później Komisji centralnej i wreszcie sekretarzem generalnym Soboru.

Zdaniem P. Feliciego papież Jan XXIII żył dla Soboru i za Sobór umarł. Nie tylko interesował się Soborem, ale także na różne sposoby brał w nim czynny udział. W szczególności śledził jego obrady, korzystając z pomocy telewizji, którą zainstalowano dla tego celu w jego apartamentach. Gdy wyłaniały się kwestie sporne, umiał je z taktem rozstrzygać, ku zadowoleniu zainteresowanych stron. Największą jednak jego zasługą był fakt, że najpierw w pracach przygotowawczych, a potem już w samych obradach soborowych był niejako „duszą” wszystkich przedsięwzięć i potrafił pozyskać dla nich całą społeczność Kościoła, zwłaszcza bezpośrednich swoich współpracowników.

Hasłem Jana XXIII, które w związku z II Soborem Watykańskim – sądząc po ludzku – zrobiło niesłychaną karierę i stało się kwintesencją programu prac soborowych jest – jak wiemy – *aggiornamento* (po włosku) czy *accomodata renovatio* (po łacinie); w tłumaczeniu zaś na język polski znaczy tyle, co „uwspółcze-

śnienie” czy „przystosowana odnowa”. Oczywiście chodzi tu o reformę Kościoła. Wobec skomplikowanej sytuacji, jaka wytworzyła się w Kościele po II Soborze Watykańskim, ważną rzeczą jest zdanie sobie sprawy z sensu, jaki tym słowom nadał Jan XXIII. W jego przekonaniu Kościół akomoduje się autentycznie w warunkach współczesnego świata tylko wówczas, jeżeli karmi się prawdziwą nauką Chrystusa, płonie Jego gorącą miłością, respektując zarazem i będąc posłusznym woli Chrystusa i woli tych, którzy w Jego imieniu sprawują władzę. Każde ustępstwo namiętnościom ludzkim, „nauce miłej dla ucha”, przypadkowym sytuacjom, jakie stwarza życie i które nie są zgodne z planem zbawczym Boga, stanowi nie odnowę Kościoła, lecz dewiację duchową, która Kościół rujnuje.

Papież Jan XXIII ofiarował swoje życie za Kościół. Na kilka dni przed jego śmiercią, dokładnie 25 maja 1963 r., cytowany P. Felici wysłał mu list z życzeniami powrotu do zdrowia. W odpowiedzi papież oświadczył, że właśnie teraz „i to przede wszystkim teraz” (*anche e soprattutto adesso*), na łożu śmierci, pracuje dla Soboru. Kilka dni później, po ciężkich cierpieniach zasnął w Panu. Światło, które świeciło w oknie ostatniego piętra Pałacu Apostolskiego wieczorem 3 czerwca 1963 r., a więc w dniu zgonu, dla tłumów płaczących na placu św. Piotra zdawało się jakby iskrą nadziei rozjaśniającej mroki wzburzonej historii świata. I tak też został przedstawiony Kościół przez II Sobór Watykański. Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* stwierdza bowiem, że Kościół, „choć nie obejmuje aktualnie wszystkich ludzi, a nieraz okazuje się małą trzódką, jest przecież potężnym załączkiem jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego” (KK 9).

* * *

W refleksji końcowej pragnę wzmiankować kilka poloników papieża Jana XXIII. 17 września 1912 roku, uczestnicząc w Kongresie Eucharystycznym w Wiedniu, ks. Angelo Giuseppe Roncalli odwiedził Kraków. Wspomina się jego Mszę św. w katedrze wawelskiej przy ołtarzu Chrystusa Ukrzyżowanego.

Wielkim echem w mass mediach odbiło się jego spotkanie już jako patriarchy weneckiego z kard. Stefanem Wyszyńskim w maju 1957 r., który po kilkuletnim internowaniu jechał do Rzymu na spotkanie z papieżem Piusem XII. Wiele pisano o wielkiej gościnności patriarchy weneckiego względem polskiego prymasa.

W czasie trwania Soboru doszło do dwóch spotkań Jana XXIII z biskupami polskimi, którzy otrzymali pozwolenie uczestnictwa w jego pracach. A mianowicie, 13 listopada 1962 r., w uroczystość św. Stanisława Kostki, w kościele św. Andrzeja na Kwirynale oraz na specjalnej audiencji w Watykanie 8 października tegoż roku. Przemówienie, jakie wtedy wygłosił papież Jan XXIII do biskupów polskich, odbiło się szerokim echem zwłaszcza w Polsce, ale również na arenie międzynarodowej. Treść przemówienia mówi o bardzo osobistych

związkach papieża z historią i kulturą Polski. Ale burzę dyplomatyczną spowodowała jego wypowiedź, „że w dalekiej Polsce, w obronie Waszego Kraju, życie poświęcił nasz rodak, pochodzący z naszego Bergamo, nazwiskiem Francesco Nullo. Mówicie, że odrodzona Polska postawiła temu szlachetnemu pułkownikowi pomniki; jego nazwiskiem nazwała ulice – jak to miało miejsce we Wrocławiu, na Ziemiach Zachodnich, po wiekach odzyskanych”. Był to „wyłom”, który najwyższy, w opinii światowej, autorytet Kościoła uczynił w publicznym stanowisku Zachodu w sprawie uznania polskiej granicy na Odrze i Nysie Łużyckiej po II wojnie światowej.

Aneks

Przemówienie papieża Jana XXIII do biskupów polskich na audiencji udzielonej 8 października 1962 r.²

Wyrażam swą radość z przybycia Księdza Kardynała i Biskupów Polskich na II Sobór Watykański. Czuję związek z Biskupami Polskimi, gdyż już z domu rodzicielskiego wyniosłem wielką cześć dla Polski. Jest w powołaniu, które od Boga pochodzi, coś z czaru wiosny. Każda wiosna – to początek czegoś nowego, czegoś świeżego. To zapowiedź szczęścia – to zryw młodości. Powołanie – to roślina delikatna. Bywa, że ideał poświęcenia powstaje w młodej duszy przez to, że ona ma uczucie sympatii do osoby czy też do ziemi ojczystej, czy do swego narodu. Chciałbym zaznaczyć, że gdy chodzi o moje powołanie kapłańskie, to powstało ono na podłożu budzących się uczuć do szlachetnych poczynań Waszego bohaterskiego narodu. Sięgając do wspomnień dzieciństwa, z rozrzewnieniem wspominam osobę starszą, samotną, żyjącą w naszym domu rodzinnym, którą dla wielkich zalet rozumu i serca powszechnie uważaliśmy za głowę rodziny. Ta osoba czcigodna mówiła nam często o Polsce, o bohaterskim narodzie polskim, o powstaniach wolnościowych. W młodych naszych duszach budziły się uczucia poświęcenia, rosła miłość ideałów wolności. To Polska i jej losy, często nieszczęśliwe, ale zawsze natchnione ideą, kształtowały w nas chęć do pracy i poświęcenia dla innych. Mówiono nam też, że w dalekiej Polsce, w obronie wolności Waszego kraju, życie poświęcił nasz rodak, pochodzący z naszego Bergamo, nazwiskiem Francesco Nullo. Mówicie, że odrodzona Polska postawiła temu szlachetnemu pułkownikowi pomniki; jego nazwiskiem nazwała ulice – jak to miało miejsce we Wrocławiu, na Ziemiach Zachodnich, po wiekach odzyskanych. Muszę Wam też powiedzieć, że proboszcz, który mnie chrzczył, nazywał się również Nullo. Był prawdopodobnie

² Tekst przemówienia papieża Jana XXIII za: *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi*, 11(1962), s. 289–291.

z rodziny bohaterskiego pułkownika. Bo i on nazywał się, co prawda, Nullo, a słowo to w Waszym języku oznacza małe nic, ale on to dał nam swoim nauczaniem, swym przykładem, podstawy prawdziwie chrześcijańskiego życia. W latach młodych, gdy dusza jest pełna wzlotów, z zaciekawieniem i z zachwytem młodego człowieka czytaliśmy księgi Sienkiewicza: *Ogniem i mieczem*, *Potop*, *Pana Wołodyjowskiego*. Jego romantyzm zadziwiał, uszlachetniał, porywał. Pisma Sienkiewicza są piękne i czyste. Nie ma w nich nic z chorobliwej erotyki. Podobnie jak Wy, sami odczuwaliśmy podziw dla bohaterów Sienkiewiczowskich. Mówią one o umiłowanej nam Częstochowie. Pan Wołodyjowski był dla nas ideałem rycerza bez skazy.

Później przyszły lata młodości. Aż zacząłem stawiać pierwsze kroki kapłańskie. Opatrzność Boża sprawiła, że na te pierwsze lata kapłańskie niezatarty ślad wywarł niezapomniany Biskup Bergamo, msgr Tedeschi, przyjaciel Waszego późniejszego kardynała Sapiemy. Mówił mi on wiele o Polsce. Toteż z okazji Kongresu Eucharystycznego w Wiedniu w roku 1912 powziąłem chęć zobaczenia tego kraju, który jak magnes, od najmłodszych lat nas przyciągał. Razem z innym kapłanem, znacznie ode mnie starszym, ale również przedsiębiorczym, wybraliśmy się z Wiednia do Polski.

Zajechaliśmy do Krakowa. Pamiętamy Wawel, pamiętamy Katedrę Wawelską, pomniki Jadwigi, groby królów... 17 września, gdy Kościół obchodzi święto Stygmatów św. Franciszka, odprawiałem Mszę św. na Wawelu. Byłem też z wizytą u biskupa krakowskiego, msgra Sapiemy. Wielkie wrażenie artystyczne wywarła na nas wspanała świątynia Mariacka. My zaś sądziliśmy, że piękne kościoły są tylko w naszym Bergamo. Wspominam też grób św. Stanisława. Byliśmy z moim towarzyszem również w Wieliczce. Byliśmy szczególnie wzruszeni, gdy robotnicy wracający od pracy w kopalni, pozdrawiali nas przyjaźnie. Mile dotknięci byliśmy widokiem kaplicy wyciosanej w soli, w podziemiach kopalni.

O drugiej podróży do Polski, gdy byłem w Częstochowie, mówiłem przy innej okazji. Później, już na stanowiskach dyplomatycznych, śledziliśmy zmagania Waszego narodu walczącego o wolność, o nietykalność granic. Przeżywaliśmy szczerze wszystkie te bohaterskie zmagania, którymi naród Wasz wywalczył swoją niepodległość. Spotykaliśmy w naszej pracy dyplomatycznej zawsze ludzi Waszych, którzy rozumem i głową, i sercem pragnęli zaznaczyć i podkreślić nieprzedawnione prawa Wasze do wolności. Radowaliśmy się razem z Wami z odzyskania Waszej niepodległości. Pamiętamy katedrę warszawską, jej białą fasadę, dziś tak odmienną. Ostatnio lękaliśmy się, czy aby przyjeździecie do Rzymu na Sobór. Tymczasem, jesteście u nas. Radują się oczy nasze, patrząc na pokaźną gromadkę Biskupów Polskich, z Kardynałem Wyszyńskim, Waszym Prymasem.

Wam wszystkim, Waszemu wiernemu ludowi, Waszym kapłanom udzielaemy z ojcowskiego serca szczególnego błogosławieństwa apostołskiego.

Pope John XXIII and The Second Vatican Council

Summary

Pope John XXIII not only announced, but also prepared and inaugurated the Second Vatican Council.

Summoning *Vaticanum II* was announced by John XXIII on 25th of January 1959. Few months after the announcement, the Pope set up (17.05.1959) the Ante-preparatory Commission. Commission's tasks was to establish contacts with the Catholic Episcopates of different countries, the Dicasteries of the Roman Curia and the Catholic Universities, in order to consult and receive some suggestions regarding the Council. The head of the Ante-preparatory Commission was card. D. Tardini, then the Secretary of State. Mons. P. Felici, the auditor of the Roman Rota was a secretary.

Gathering the materials took the Ante-preparatory Commission one year. On 5. June 1960, Pope John XXIII established ten Preparatory Commissions and two secretariats. The basic objectives of these organs was to study the Council's topics indicated by the Pope. The results of these activities were published. Only the works of the Central Preparatory Commission, which sometimes included up to 150 members and contained the presidents of the other Preparatory Commissions and the secretariats were fully reconstructed. The works of the Commissions and secretariats preparing substantial issues of The Second Vatican Council are published in 76 schemas (texts).

During the pontificate of John XXIII the first session of The Second Vatican Council took place (11. October to 8. December 1962). A special consideration should be given to Council's discussion on the schema of the sources of the Revelation. After many days of a vigorous discussion there was a vote. Almost 2/3 of the participants voted against the continuation of discussing this text. However, it was not the required majority. In this situation, John XXIII personally decided to remove this schema form the agenda and established a special, mixed commission, composed of the representatives of the opposed fractions. The aim of this commission was to develop a new schema in this issue. It allowed the council to avoid the impasse. The most discussed schemas were on liturgy and on the means of social communication. The last schema was decided by vote, but only "in its essence". The discussion on the schema on the Church, closing the first session, turned out to be the most important. It indicated the Council to present the Church in its nature, its mission and various relations with the world.

The Adagia of John XXIII, which was a quintessence of the Council's program is enclosed in a word *aggiornamento* (it.) or *accomodata renovatio* (lat.). Pope John XXIII gave his life for the Council.

The author of this paper encloses a speech of the Pope John XXIII to the polish bishops, granted on 8th October 1962.

Ks. HENRYK SZELOCH*

NATURA PRZEPOWIADANIA SŁOWA BOŻEGO W NAUCZANIU 59. SYNODU ARCHIDIECEZJI WROCŁAWSKIEJ (1985–1991)

Wstęp

Określenie „synod diecezjalny” pochodzi od greckiego słowa *synodeuein*, które oznacza: ‘odbywać wspólną drogę, odbywać wspólny bieg’.

Synod diecezjalny jest to zebranie wybranych kapłanów oraz innych wiernych świeckich Kościoła partykularnego, którzy dla dobra całej wspólnoty diecezjalnej świadczą pomoc biskupowi diecezjalnemu, zgodnie z przepisami prawa¹.

Początek instytucji synodów diecezjalnych sięga III–IV wieku na Wschodzie i VI wieku na Zachodzie. Pierwszym synodem diecezjalnym, którego akta zachowały się do dnia dzisiejszego, był synod w Auxerre (561–605), natomiast pierwsza ustawa powszechna o synodach diecezjalnych wydana została w 1215 r. przez Sobór Laterański IV². Pierwotnie synody diecezjalne odbywały się bardzo często (każdego roku). Ich szczególne natężenie przypadło na wczesny okres wprowadzania w życie postanowień Soboru Trydenckiego. W XVIII wieku rola synodów diecezjalnych zmalała, a w wielu krajach instytucja ta nawet zanikła. Promulgowany w 1917 roku „Kodeks prawa kanonicznego” polecił zwoływanie diecezjalnych gremiów synodalnych przynajmniej co 10 lat³. „Kodeks prawa kanonicznego” z 1983 roku, nie przypisując okresu odbywania synodu, uzależnia jego zwoływanie od decyzji biskupa diecezjalnego, ilekroć jego zdaniem i po wysłuchaniu rady kapłańskiej przemawiają za tym okoliczności⁴.

* Ks. dr Henryk Szloch – dyrektor Uniwersytetu Trzeciego Wieku.

¹ KPK kan. 460.

² W. GÓRALSKI, *Synod diecezjalny*, w: R. Kamiński (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 826.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 827.

Synod Archidiecezji Wrocławskiej, obradujący w latach 1985–1991, był 59. w 1000-letniej tradycji synodalnej Kościoła na Dolnym Śląsku, a zarazem pierwszym po II wojnie światowej w jego działalności duszpasterskiej na tych terenach.

Jedną z istotnych kwestii, którą zajął się ten Synod, była sprawa przepowiadania słowa Bożego na piastowskich ziemiach Dolnego Śląska. W niniejszym artykule skupimy się na temacie natury tegoż przepowiadania i ukážemy jej oblicze w takim kształcie, w jakim Synod archidiecezjalny ją maluje.

Czym jest przepowiadanie słowa Bożego?

59. Synod Archidiecezji Wrocławskiej uważa przepowiadanie słowa Bożego za jedną z podstawowych funkcji w zbawczym pośrednictwie Kościoła. Przepowiadanie to jest nie tyle przekazem określonej doktryny, ile proklamacją objawienia. Przez to objawienie Bóg zwraca się do ludzi, aby ich zaprosić do wspólnoty ze sobą i aby przyjąć ich do niej⁵. Dlatego też proklamacja objawienia niesie ze sobą wezwanie do odpowiedzi ze strony człowieka, stanowiąc jednocześnie przynaglenie do jej jak najszybszego udzielenia. Motywem tego przynaglenia – czytamy w dokumentach synodalnych – jest fakt, że głoszenie słowa Bożego nie dokonuje się w próżni dziejowej, lecz w konkretnej sytuacji egzystencjalnej słuchacza i dlatego, aby „właściwiej poruszyło ono umysły ludzi w dzisiejszych czasach, winno być przekazywane nie w sposób abstrakcyjny, lecz w taki, by odwieczna prawda Ewangelii znajdowała w uszach słuchaczy odniesienie do konkretnych warunków współczesnego życia⁶. Synod idzie tu wyraźnie za nauczaniem adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi*, w której papież Paweł VI podkreślił, że „ewangelizacja nie będzie pełna bez brania pod uwagę wzajemnego odniesienia, jakie ustawicznie zachodzi między Ewangelią, a konkretnym, osobistym i społecznym życiem człowieka. Dlatego ewangelizacja pociąga za sobą potrzebę przepowiadania jasnego, dopasowanego do różnych warunków życia [...]”⁷. Słowo Boże – poucza Synod – jest miejscem zbawczego spotkania człowieka z Bogiem. Przez swoje słowo Bóg wchodzi w ludzkie życie, w człowieczy los, aby ratować człowieka z sytuacji granicznych, odmienić i wprowadzić go na drogę nadziei i uwolnić od grzechu. W słowie Bożym Jezus Chrystus staje wobec każdego człowieka wszystkich czasów i miejsc, a jego słuchanie rodzi usprawiedliwiającą wiarę⁸.

Żywy Kościół jako znak przyjęcia przepowiadania Bożego słowa

Przepowiadanie słowa Bożego domaga się znaku jego przyjęcia. Pierwszym tego typu znakiem jest zgromadzenie uczniów, czyli żywy Kościół. Ten Kościół

⁵ KO 2.

⁶ DK 4; *Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985–1991*, Wrocław 1995, s. 186.

⁷ EN 29.

⁸ Rz 10,17; *Synod Archidiecezji Wrocławskiej...*, dz. cyt., s. 186.

czierpie swój początek z ewangelizacji Jezusa i dwunastu apostołów. Jest naturalnym, zamierzonym przez Jezusa, najbliższym i najbardziej widocznym owocem ewangelizacji. Życzeniem bowiem Jezusa, który po swojej męce, śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu wrócił do Ojca, było, aby to właśnie Kościół był wspólnotą, w którym będzie kontynuowane dzieło Mistrza z Nazaretu – Syna Bożego. Chodzi tu zwłaszcza o dzieło głoszenia Ewangelii. Głoszone słowo Boże – czytamy w dokumentach Synodu – gromadzi Kościół i uzdalnia do wypełnienia jego misji. Stąd też słowa św. Pawła: „To, że głoszę Ewangelię, nie jest dla mnie powodem do chwały. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku; biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9,16), Kościół stale odnosi do siebie. Posłudze słowa oddaje pierwsze miejsce w swej misji. Idąc za nauczaniem Apostoła Narodów, Kościół wciąż podkreśla: „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, lecz abym głosił Ewangelię” (1 Kor 1,17). Słów tych Kościół nie przyjmuje w opozycji do sprawowania sakramentów świętych, lecz podkreśla, iż to słowo Boże ma charakter uprzedzający i przygotowujący wobec szafarstwa sakramentów. Wiara niezbędna do owocnego przyjmowania znaków łaski Bożej, jakimi są sakramenty święte, rodzi się przecież ze słuchania Bożego słowa⁹.

W głoszeniu słowa Bożego Kościół naśladuje przede wszystkim Jezusa Chrystusa posłanego na świat, aby głosił Ewangelię ubogim (Łk 4,18). Treścią tej Ewangelii jest zwłaszcza prawda o królestwie Bożym oraz zwiastowanie zbawienia jako wielkiego daru Boga, przez który dokonuje się wyzwolenie od grzechu i od Złego. Synod Archidiecezji Wrocławskiej w dokumencie dotyczącym zadań nauczycielskich i wychowawczych w zakresie przepowiadania słowa Bożego przypomina, iż królestwo Boże i zbawienie może osiąść każdy człowiek, lecz musi uczynić to „siłą”, tzn. musi się duchowo odnowić, przeżyć nawrócenie (*metanoia*), czyli przemianę zarówno serca, jak i ducha. Wezwanie do nawrócenia, podkreśla Synod, to kolejny moment Chrystusowej Ewangelii¹⁰.

W głoszeniu słowa Bożego Kościół naśladuje także apostołów. Oni w momencie rozesłania zrozumieli, że królestwo Boże, zbawienie – to sam Chrystus. To On przybliżył nam tajemnicę tego królestwa, w Nim dokonało się zbawienie człowieka, On stał się wezwaniem do nawrócenia i On ma powrócić, aby jako Sędzia dokonać sądu nad światem. Stąd też treścią każdego przepowiadania słowa Bożego jest pokazywanie tego, co historyczne, ale z równoczesną jego aktualizacją w odniesieniu do słuchacza. Ta aktualizacja jednakże nie może ograniczać się do pouczenia w rozwiązywaniu egzystencjalnych problemów, ale ma zawierać w sobie ostateczny, eschatologiczny wymiar, ukazujący Chrystusa jako absolutną przyszłość już dziś się realizującą. Przepowiadanie słowa Bożego nie jest zatem dodatkiem do słowa biblijnego, lecz szczególną jego postacią. Bowiem „kiedy czyta się i wyjaśnia Pismo Święte, jest w nim obecny sam Chrystus”¹¹.

⁹ Synod Archidiecezji Wrocławskiej..., dz. cyt., s. 186.

¹⁰ Tamże, s. 187.

¹¹ *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne. Komunia święta i kult Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą świętą*, Katowice 1985, s. 12, p. 6.

Biblia i Tradycja Kościoła jako źródła przepowiadania słowa Bożego

Synod podkreśla, iż istotną treścią przepowiadania słowa Bożego jest całe życie Jezusa Chrystusa, Jego słowa i czyny. Jednakże na pierwszy plan wysuwa się wcielenie, a zwłaszcza Jego śmierć i zmartwychwstanie. Pierwszorzędnym źródłem przepowiadania słowa Bożego jest Pismo Święte, z którego – jak czytamy w Konstytucji soborowej o liturgii świętej – przepowiadanie to czerpie swoje natchnienie i swojego ducha (KL 24). Dlatego też Synod Archidiecezjalny zachęca do całkowitego otwarcia na Pismo Święte zarówno wyjaśniających je (kaznodziejów), jak i słuchaczy. Ono – podkreśla Synod – jest *norma normans* całego katolickiego przepowiadania¹².

Równie ważna jest żywa Tradycja Kościoła, która swój zewnętrzny wyraz posiada w nauczaniu *Magisterium Ecclesiae*. To w nim bowiem Pismo Święte odnajduje swoją nieomylną interpretację. W Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym czytamy: „Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie, skoro zwłaszcza w liturgii świętej nie przestaje brać i podawać wiernym chleb żywota tak ze stołu słowa Bożego, jak i Ciała Chrystusowego. Zawsze uważał i uważa owe Pisma, zgodnie z Tradycją Świętą, za najważniejsze prawidło swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i raz na zawsze utrwalone na piśmie przekazują niezmiennie słowo samego Boga, a w wypowiedziach proroków i Apostołów pozwalają rozbrzmiewać głosowi Ducha Świętego”¹³.

Potrzeba samoewangelizowania się Kościoła

Synod Archidiecezji Wrocławskiej zwraca uwagę na konieczność samoewangelizowania się Kościoła. Kościół, jako głosiciel Ewangelii, winien rozpoczynając dzieło ewangelizowania od samego siebie. Jest to podyktowane w pierwszym rzędzie troską o tych, „którzy już przyjęli wiarę i którzy często od wielu pokoleń mają związek z Ewangelią” (EN 54), troską o ich wiarę. Ale Kościół w dziele głoszenia słowa Bożego nie może zapominać także o tych, którzy nie spotkali jeszcze Chrystusa w Jego słowie – stąd Synod nakazuje ze szczególną troską odnosić się Kościołowi do tych, którzy przez długie lata poddawani byli ateistycznej indoktrynacji, którym obcy był nowy porządek spraw i rzeczy, nowe znaczenie świata, życia i historii, nowe rozumienie człowieka, rodzące się tylko z oparcia o Absolut, jakim jest Bóg (EN 56).

Synod przypomina, iż przepowiadającym jest sam Bóg Ojciec. On zwraca się do człowieka przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym (Łk 10,16). On wychodzi wobec człowieka ze zbawczą inicjatywą, a także działa nieustannie dla podtrzymania w wierzącym wypowiedzanego przez siebie słowa (1 Tes 2,13). W czasach swojej publicznej działalności Jezus Chrystus był tym, który prze-

¹² *Synod Archidiecezji Wrocławskiej...*, dz. cyt., s. 187.

¹³ KO 21.

kazywał światu słowo swojego Ojca. Od dnia Pięćdziesiątnicy to Duch Święty kontynuuje dzieło Bożego Syna. Zyjąc i działając w Kościele, uobecnia to dzieło i wszczepia tych, którzy Go słuchają, w życie Boże. On też przez słowo Boże jest udzielany zawsze tym, którzy z wiarą je przyjmują¹⁴.

Powołani do przepowiadania słowa Bożego

Do przepowiadania słowa Bożego powołany jest cały Kościół (EN 66). Kościół powszechny realizuje to powołanie w ramach poszczególnych Kościołów partykularnych, które czynią to skutecznie dzięki wspólnocie języka, kultury, swoistemu sposobowi odczuwania tych samych spraw oraz wspólnej tradycji¹⁵. Na mocy sakramentu chrztu świętego, dzięki któremu wszyscy ochrzczeni stają się uczestnikami prorockiej funkcji Chrystusa, słuchaczami i głosicielami słowa Bożego są:

- ludzie świeccy, którzy ze względu na swój stan żyją w świecie i spełniają różne funkcje doczesne (EN 70). Ich zadaniem jest uaktywnianie chrześcijańskich i ewangelicznych sił i mocy w budowaniu królestwa Bożego głównie w rodzinie i przez rodzinę, ale także w takich właściwych im polach działania, jak: polityka, życie społeczne, nauka, kultura, sprawy międzynarodowe itp.;

- osoby zakonne, na które Synod wskazuje jako na te, które z samej natury stylu swojego życia stają się obrazem Kościoła, który gorąco pożąda Absolutu, jakim jest Bóg (EN 69);

- biskupi i kapłani – osoby powołane i posłane przez Kościół specjalnie do tej misji poprzez gest włożenia na nie rąk i przekazania im Ewangelii. Z woli samego Chrystusa pierwszym nauczycielem prawdy objawionej z mocą i nieomylnie jest papież – biskup Rzymu.

Ci, którzy otrzymali święcenia kapłańskie stają się z urzędu głosicielami słowa Bożego (LG 28). Urząd ten – podkreśla Synod – jest jednocześnie obowiązkiem i celem. „To, co wyróżnia naszą służbę kapłańską, co należycie łączy ze sobą wszystkie niezliczone przedsięwzięcia, o jakie staramy się w ciągu swojego życia, co wreszcie nadaje całej naszej działalności osobliwą cechę, jest właśnie ów cel, zawarty w każdej naszej czynności: głosić Ewangelię Boga” (EN 68).

A co wynika z obowiązku?

Kaznodzieja przepowiadający słowo Boże musi zawsze uświadamiać sobie, że jest tylko sługą tegoż Słowa, któremu zagwarantowana została obecność samego Chrystusa i które ma służyć zbawczemu dialogowi Boga z człowiekiem. Dlatego musi być wierny temu, co głosi. Musi też być pokornym słuchaczem słowa Bożego, bo tylko taka postawa z jego strony pozwoli owocnie głosić je innym¹⁶.

¹⁴ *Synod Archidiecezji Wrocławskiej...*, dz. cyt., s. 188–189.

¹⁵ Tamże, s. 189.

¹⁶ Tamże, s. 190.

Uwiarygodnieniem przepowiadania słowa Bożego ze strony głoszącego jest jego postawa religijno-moralna. Papież Paweł VI nauczał, że dzisiejszy świat bardziej potrzebuje świadków wiary niż jej nauczycieli, a jeżeli potrzebuje nauczycieli – to tylko takich, którzy są jednocześnie świadkami. „Dlatego też w Kościele za pierwszy środek ewangelizowania należy uważać świadectwo życia prawdziwie i ściśle chrześcijańskiego, które trwa w nierozłącznej wspólności z Bogiem” (EN 41). W podobnym duchu wypowiada się także w swoim nauczaniu ostatni Synod Archidiecezji Wrocławskiej, który bardzo wyraźnie nakazuje wszystkim tym, którzy głoszą Boże słowo, aby łączyli postawę osobistego świadectwa wiary z odpowiedzialnością za swoją misję w Kościele. Synod zachęca ich także do starannego przygotowania się do tej szczytnej misji m.in. poprzez studium autentycznej myśli i nauki Kościoła oraz poprzez modlitwę¹⁷.

Zakończenie

59. Synod Archidiecezji Wrocławskiej, podnosząc kwestię natury przepowiadania słowa Bożego w swoich dokumentach, uświadamia zarówno kaznodziejom, jak i wiernym – słuchaczom Bożej nauki, rangę tego słowa.

Słowo to ma prowadzić do nawrócenia słuchaczy, do budzenia ich wiary, do pogłębiania i rozwoju ich życia wiary przepełnionego jej konsekwencjami, a ostatecznie ma stanowić drogę do uwielbienia Boga Ojca w Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym oraz ma doprowadzić tych, którzy stali się jego słuchaczami, do zbawienia.

Nature of proclaiming of the Word of God in instructing of 59th Synod of Wrocław Archdiocese

Summary

The 59th Synod of Wrocław Archdiocese which took place in the years 1985–1991 came to the conclusion that proclaiming the Word of God is one of the fundamental functions in the redemptive vocation of the Church. It does not mean teaching a doctrine but proclaiming the Revelation. By addressing the question of the nature of God's Word in its documents, the Synod makes the preachers and the faithful aware of the importance of this Word.

The Word is supposed to lead the listeners to conversion, awaken their faith, deepen and develop their life of faith with all its consequences and finally guide them towards worshipping God in Jesus Christ and the Holy Spirit and to salvation.

¹⁷ Tamże.

RAFAŁ SZOPA*

ZASADY ANTROPICZNE A ISTNIENIE BOGA – SPÓR O INTELIGIBILNOŚĆ WSZECHŚWIATA

Kwestia antropiczna nie jest tylko udziałem nauk przyrodniczych, ale ma także konotacje filozoficzne¹. Zasady antropiczne jako takie są źródłowo zwią-

* Rafał Szopa – doktorant na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

¹ Należy już na samym początku zrobić zasadniczą uwagę odnośnie do odrębności metodologicznej pomiędzy filozofią a naukami szczegółowymi, zwłaszcza przyrodniczymi. Dochodzi bowiem często do nadużyć, gdy filozof zmienia płaszczyznę rozważań z sobie właściwej na tę, na której bazują specjaliści nauk szczegółowych. Bywa też odwrotnie, kiedy fizycy czy biolodzy odpowiadają na ostateczne pytania nie uwzględniając filozofii, zwłaszcza metafizyki.

Metafizyka jest najogólniejszą nauką, dotyczy bowiem istnienia, a więc *de facto* wszystkiego, badając to istnienie pod kątem pytania „dlaczego?” Nauki szczegółowe, jak fizyka, badają świat pod kątem pytania „jak?” Różnica więc jest ogromna. Trzeba zatem postawić pytanie, czy teoria zasad antropicznych jest filozoficzna czy fizyczna? Odpowiedź zależy od aspektu, z którego patrzymy na problematykę antropiczną w nauce:

– jeżeli bierzemy pod uwagę źródło powstania problematyki antropicznej, to należy stwierdzić, że o wiele wcześniej podejmowali ją filozofowie niż fizycy. W historii filozofii za prekursorów mogą uchodzić sofści i Sokrates, którzy wyraźnie odcięli się od filozofii przyrody uprawianej przez Jończyków;

– jeżeli zawężymy problematykę antropiczną do jej interpretacji kosmologicznych, a nie jako antropologię *sensu stricto*, to i tym razem filozofowie są czasowo przed fizykami. Jak zostanie pokazane, już św. Tomasz zajmował się tym tematem.

Czy zatem fizycy zainicjowali problematykę antropiczną? Nie, pierwsi byli filozofowie. Dlatego mówiąc o porządku metodologicznym trzeba pamiętać, że jest to problematyka filozoficzna, a nie fizyczna. Fizycy zwrócili się ku niej z powodu niemożności rozwiązania trudności wynikłych z modeli kosmologicznych. Zasady antropiczne pełnią funkcję testu dla nowych rozwiązań w wyjaśnianiu właściwości Wszechświata, w tym jego powstania. Dlatego, z racji metodologicznych, fizycy generalnie odrzucają mocną zasadę antropiczną skupiając się na słabej wersji. Z tych samych powodów skupię się na mocnej zasadzie antropicznej, która jest właściwsza filozofii. Słaba zasada antropiczna nie implikuje pytania „dlaczego?”, a o to pytanie chodzi przecież w filozofii. Nie ma tu zatem pomieszania porządków metodologicznych. Pytanie o to, czy porządek metodologiczny nie został naruszony, bierze się prawdopodobnie stąd, że sama nazwa „zasady antropiczne”

zane z tematyką teodycealną. Za inicjatora problematyki antropicznej można uznać św. Tomasza z Akwinu, który pytał o rolę człowieka we wszechświecie na ponad 700 lat przed „oficjalnym” powstaniem zasad antropicznych w XX w. Dlatego też warto zobaczyć, czy zasady antropiczne w kosmologii spełniają swoją rolę, a więc: czy pomagają odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wszechświat jest taki, jakim go widzimy, czy też trzeba powrócić do ich filozoficznych korzeni, aby odkryć jego tajemnicę?

1. Zasady antropiczne w kosmologii

Zasady antropiczne powstały w 1973 r., kiedy to Brandon Carter podczas sympozjum sekcji kosmologicznej Międzynarodowej Unii Astronomicznej, zorganizowanego w Krakowie z okazji 500. rocznicy urodzin Mikołaja Kopernika, wygłosił referat pt.: *Large Number Coincidences and Anthropic Principle in Cosmology*. Od tego czasu nazwa „zasady antropiczne” na stałe weszła do terminologii kosmologicznej. Co było powodem, dla którego zaczęto poszukiwać antropicznej drogi w rozwiązywaniu problemów w kosmologii? Aby odpowiedzieć na to pytanie, zobaczymy, co działo się w nauce o wszechświecie przed 1973 r.

Kosmologia (relatywistyczna) jako nauka narodziła się 8 lutego 1917 r., kiedy Albert Einstein na posiedzeniu Akademii Nauk w Berlinie przedstawił referat: *Kosmologiczne rozważania nad ogólną teorią względności*². Ale już od czasów Newtona próbowano skonstruować tzw. model kosmologiczny wszechświata, który wyjaśniałby jego powstanie i rozwój oraz obecność w nim życia. Chcąc uniknąć rozległych rozważań nad historią poszczególnych modeli, ograniczymy się do przedstawienia najważniejszych osiągnięć kosmologii relatywistycznej w ich konstruowaniu.

Einstein chciał stworzyć taki model kosmologiczny, który byłby w stanie przewyciężyć paradoksy kosmologii newtonowskiej. Kiedy odniósł sukces w przypadku paradoksu Seeligera³, „utrzymało się przekonanie, że teoria New-

jest kojarzona najczęściej z fizyką/kosmologią. Niniejszy artykuł pokazuje, że problematyka związana z antropizmem w powiązaniu z przyrodą powstała już znacznie wcześniej.

Więcej na temat nowości odkrycia naukowego można znaleźć w: Z. HAJDUK, *Metodologia nauk przyrodniczych*, Lublin 2002, s. 134–136.

² S. LECIEJEWSKI, *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii. Studium metodologiczne*, Poznań 2007, s. 17.

³ Paradoks Seeligera polega na założeniu Newtona, że wszechświat powinna wypełniać nieskończona liczba gwiazd równomiernie rozłożonych, gdyż gdyby liczba gwiazd była skończona, to w końcu zapadłyby się grawitacyjnie i utworzyły jedną masę. Jednak nieskończona liczba gwiazd ma nieskończony potencjał, nieskończenie duże siły i przyspieszenia, a to jest sprzeczne ze statycznym wszechświatem Newtona. Drugim paradoksem godnym podkreślenia, jest paradoks Olbersa (paradoks fotometryczny). Otóż nocne niebo, przy założeniu, że istnieje nieskończona ilość gwiazd w nieskończonej przestrzeni w statycznym wszechświecie, powinno świecić tak samo, jak powierzchnia Słońca, a przecież tak nie jest. Rozwiązaniem paradoksu Olbersa jest przyjęcie rozszerzania się wszechświata.

tona nie nadaje się do opisu Wszechświata jako całości⁴. W związku z tym Einstein stworzył model, w którym zrezygnował z nieskończonej przestrzeni, a zamiast niej wprowadził przestrzeń „zamykającą się w sobie”, dodając jednak stałą kosmologiczną, aby zapobiec rozszerzaniu się wszechświata⁵. Pomysł, że we wszechświecie „masa danego ciała jest indukowana temu ciału przez wszystkie inne masy we wszechświecie” i „w ten sposób nie byłoby bezwładności względem przestrzeni, lecz jedynie względem innych mas⁶”, zaczerpnął Albert Einstein od Ernesta Macha i nazwał zasadą Macha⁷. Chcąc zaś uniknąć problemu z warunkami brzegowymi, skorzystał z podpowiedzi de Sittera⁸, że wszechświat jest przestrzennie zamknięty⁹. Takie rozwiązanie „przedstawia wszechświat wieczny, przestrzennie zamknięty i spełniający zasadę Macha¹⁰”. Einstein uważał, że „problem kosmologiczny” jest rozwiązany¹¹. Okazało się jednak inaczej.

Kolejni uczeni wykazywali, że statyczny model wszechświata Einsteina jest nieprawdziwy. Eddington i Lemaître pokazali, że z modelu einsteinowskiego wynika, że wszechświat jest niestabilny, gdyż możliwa jest w nim ewolucja spowodowana chwilowymi niejednorodnościami przestrzeni¹². Wyjście z problemu znalazł Aleksander Friedman w 1922 r., który „znalazł całą klasę przestrzennie jednorodnych i izotropowych rozwiązań równań Einsteina, w której rozwiązania Einsteina i de Sittera były szczególnymi przypadkami¹³”. Jednak już w 1929 r. Edwin Hubble potwierdził tezę o rozszerzającym się wszechświecie, zestawiając 40 wyników przesunąć ku czerwieni w widmach galaktyki, co zaowocowało słynnym prawem, zwanym prawem Hubble’a: „prędkość ucieczki galaktyk jest wprost proporcjonalna do jej odległości od nas¹⁴”.

Odkrycie Hubble’a stanowiło przełom w kosmologii. Rozwiązując jedne trudności, natrafiano na następne. I tak np. prawo Hubble’a przeczy wieczności wszechświata i wprowadza problem tzw. początkowej osobliwości. Problem chciano szybko wyeliminować, konstruując np. modele anizotropowe wszechświata, ale – jak wykazał Lemaître – również w nich pojawiła się początkowa osobliwość¹⁵. Kolejne modele próbowały więc wyeliminować problem początkowej osobliwości lub dać takie rozwiązanie, które godziłoby istnienie osobliwości z wiecznością wszechświata. Przykładem może być termodynamika

⁴ Tamże, s. 16.

⁵ Tamże, s. 17.

⁶ M. HELLER, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków 2008, s. 30.

⁷ Tamże.

⁸ Wszechświat w modelu de Sittera jest pusty.

⁹ Tamże, s. 31.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² S. LECIEJEWSKI, dz. cyt., s. 18.

¹³ M. HELLER, dz. cyt., s. 33.

¹⁴ Tamże, s. 34.

¹⁵ S. LECIEJEWSKI, dz. cyt., s. 22.

relatywistyczna (powstała w latach 1931–1932) autorstwa R.C. Tolmana, która zakłada wszechświat oscylujący, a więc wieczny. Początek i koniec jednego cyklu to właśnie osobliwość, której pojawienie się niszczy wszelkie informacje „sprzed” osobliwości¹⁶.

Na przeciwnym biegunie do modelu oscylującego wszechświata stoi kosmologia stanu stacjonarnego, którą zaproponowali w 1948 r. H. Bondi, T. Gold oraz F. Hoyle (niezależnie od Bondiego i Golda). Teoria ta w wersji Hoyle’a usuwa z równań Einsteina zasadę zachowania materii, a wprowadza tzw. pole kreacji materii¹⁷. W tym przypadku mamy sytuację, w której wszechświat sam się stwarza albo, inaczej mówiąc, podtrzymuje się w istnieniu, nieustannie uzupełniając „ubytki” materii. Dzięki tej stwórczej sile wszechświata Hoyle próbuje usunąć początkową osobliwość, a więc również ewentualny problem stworzenia przyrody. Jednak następne odkrycia przeczyły teorii stanu stacjonarnego.

George Gamow w 1948 r. opracował scenariusz powstawania pierwiastków we Wszechświecie. Według niego do powstania ciężkich pierwiastków wystarczą masywne gwiazdy (co było zgodne z teorią Hoyle’a), ale do wyprodukowania lekkich pierwiastków potrzebne są warunki panujące zaraz po Wielkim Wybuchu¹⁸. A zatem wszechświat ewoluuje. Następnym ciosem zadaniem przeciw teorii stanu stacjonarnego był rozwój radioastronomii. W jej ramach zrobiono test zliczania radioźródeł, który przeczył teorii stanu stacjonarnego. Gdyby wszechświat był stacjonarny, to wykres pokazujący zależność liczby radioźródeł od ich jasności powinien być linią prostą o nachyleniu $-1,5$ w skali logarytmicznej. Okazało się jednak, że „w miarę wzrostu odległości rośnie też liczba radioźródeł. Świadczyłyby to o tym, że im świat był młodszy, tym gęściej był wypełniony radioźródłami, a więc nie znajduje się w stanie stacjonarnym”¹⁹.

W ten sposób, metodą prób i błędów powstał tzw. standardowy model kosmologiczny z początkową osobliwością i Wielkim Wybuchem, od którego zaczyna się ekspansja wszechświata. Oczywiście, wraz z pojawieniem się modelu standardowego, powstały też nowe problemy do rozwiązania. Jednak dzisiaj model standardowy z Wielkim Wybuchem „jest tak dobrze potwierdzony obserwacyjnie, iż wszelkie nowe koncepcje (w tym także oparte na teorii superstrun) nie starają się go zastąpić, lecz wyjaśnić”²⁰. Jakie zatem nowe trudności generuje model Wielkiego Wybuchu? S. Leciejewski wymienia następujące:

- problem osobliwości,
- problem horyzontu (ewolucja w całym wszechświecie przebiega tak samo, chociaż odległe rejony nie mają na siebie wpływu),

¹⁶ Tamże, s. 24.

¹⁷ Tamże, s. 26–27.

¹⁸ M. HELLER, dz. cyt., s. 71.

¹⁹ Tamże, s. 72.

²⁰ S. LECIEJEWSKI, dz. cyt., s. 66.

- problem płaskości (wszechświat powinien być „otwarty” według pomiarów ilości materii, a jednak jest płaski),
- problem asymetrii barionowej (materia nie uległa całkowitej anihilacji w kontakcie z antymaterią. Dlaczego?),
- problem stosunku liczby protonów do liczby barionów,
- problem wielkoskalowego rozkładu materii (skoro wszechświat jest płaski, to dlaczego galaktyki są rozłożone nieregularnie?),
- problem entropii wszechświata (obecnie entropia jest bardzo mała, a według Penrose’a mogłaby być o wiele większa. Dla Penrose’a tak wysokie uporządkowanie wszechświata jest bardzo tajemnicze)²¹.

Do tego dochodzi problem tzw. koincydencji wielkich liczb (*fine tuning*). Okazuje się, że zestawiając ze sobą „wielkości charakteryzujące Wszechświat w jego największej skali z wielkościami typowymi dla mikroświata, to nieodmiennie otrzymujemy liczbę 10^{40} lub jej wielokrotność”²². Eddington podaje przykłady wielkich liczb. Liczba N określa liczbę wszystkich cząsteczek we wszechświecie, N_1 to liczba określająca „stosunek wieku Wszechświata do czasu przejścia światła przez klasyczny promień elektronu”²³, a N_2 to „stosunek siły oddziaływania elektromagnetycznego pomiędzy protonem a elektronem do siły oddziaływania grawitacyjnego pomiędzy nimi”²⁴.

Jak wyjaśnić trudności powstałe ze standardowego modelu kosmologicznego i koincydencje wielkich liczb? I tu dochodzimy do zasad antropicznych. Kiedy okazało się, że kolejne rozwiązania rodzą nieprzewidywane problemy, zaczęto szukać odpowiedzi bliżej niż dotychczas – na Ziemi. Do tej pory fizycy skupiali się na wyjaśnieniu zagadki istnienia wszechświata samym wszechświatem. Taka metoda jednak nie zapewniła całkowitego sukcesu, a przecież w nauce nie chodzi o częściowe teorie. W takiej sytuacji zaczęto wyjaśniać problemy standardowego modelu kosmologicznego i koincydencje wielkich liczb poprzez jeden bardzo dobrze udokumentowany fakt – życie na Ziemi. Przeanalizujmy zatem rodzaje zasad antropicznych i zobaczmy, co z nich wynika, również jeżeli chodzi o kwestię istnienia Boga.

Zadajmy jeszcze jedno pytanie: o co dokładnie chodzi w wyjaśnieniu antropicznym? Co nam dadzą zasady antropiczne w poglądzie na wszechświat? Otóż można powiedzieć, że „proces wyjaśnienia antropicznego polega na podaniu racji, dla których globalne właściwości Wszechświata oraz związane z nimi koincydencje przyjmują takie, a nie inne postacie”²⁵. Owe racje zostały

²¹ Tamże, s. 41–42. Oczywiście próbowano znaleźć rozwiązania.

²² Tenże, *Antropizm w kosmologii (od wielkich liczb do idei Multiświata)*, „Roczniki Filozoficzne” nr 2(2011), s. 167.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ M. MAZUREK, *Wyjaśnienie antropiczne*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” nr 2/176 (2008), s. 148.

podane w formie słabej i mocnej zasady antropicznej. Zanim jednak szczegółowo je opiszemy, zastanówmy się, w jaki sposób zasad antropicznych można użyć jako testu kosmologicznego?

2. Słaba i mocna zasada antropiczna w kontekście nauczania św. Tomasza z Akwinu

B. Carter w 1973 roku na wspomnianej konferencji określił WAP (*Weak Anthropic Principle* – słaba zasada antropiczna) następująco: *we must be prepared to take account of the fact that our location in the universe is „necessarily” privileged to the extent of being compatible with our existence as observers*²⁶. A zatem nasze istnienie jako obserwatorów wszechświata nie znajduje się w przypadkowym miejscu, ale jest to miejsce uprzywilejowane. Barrow i Tipler zaś tak formułują WAP: „nasze własne istnienie wymaga, aby spełnione zostały pewne konieczne warunki dotyczące dawnej i obecnej struktury obserwowalnego wszechświata. Nie możemy przyjmować, że nasze obserwacje są elementami jakiegoś nieograniczonego zbioru możliwości, ale że należą do pewnego podzbioru wyznaczonego przez warunki konieczne do tego, aby oparci na węglu obserwatorzy (tacy jak my) wyewoluowali przedtem, zanim umrą gwiazdy”²⁷.

Stephen Hawking odnośnie do słabej zasady antropicznej wypowiada się następująco: „widzimy świat taki, jaki widzimy, gdyż gdyby był inny, to my nie istnielibyśmy”²⁸. Porównując wypowiedź Barrowa i Tiplera ze stanowiskiem Hawkinga, można zauważyć istotną różnicę. Otóż Barrow i Tipler uważają, że „Nie możemy przyjmować, że nasze obserwacje są elementami jakiegoś nieograniczonego zbioru możliwości”, a zatem nasze istnienie niejako wymusza na przyrodzie stworzenie nam dogodnych warunków, co może sugerować pewnego rodzaju teleologizm. Tymczasem u Hawkinga teleologizmu nie ma, gdyż nasze istnienie jest tylko „wypadkową” tego, co się zdarzyło w przyrodzie, ale nie oznacza to, że nie mogło być inaczej. Podobnie jak Hawking twierdzi Penrose²⁹ i Greene³⁰. Natomiast dla M. Hellera WAP jest tym wszystkim, co obserwator nakłada na rzeczywistość poprzez swoje własne istnienie, które działa jak sito, ograniczając ewentualne spektrum naszych obserwacji³¹.

²⁶ B. CARTER, *Large Number Coincidences and Anthropic Principle in Cosmology*, w: M.S. Longair (red.) *Confrontation of cosmological theories with observational data*, Dordrecht–Boston 1974, s. 293.

²⁷ J.D. BARROW, F.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford–New York, 1996, s. 16.

²⁸ S. HAWKING, *Ilustrowana krótka historia czasu*, Poznań 1996, s. 243.

²⁹ R. PENROSE, *Nowy umysł cesarza. O komputerach, umyśle i prawach fizyki*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2000, s. 392.

³⁰ B. GREENE, *Piękno Wszechświata. Superstruny, ukryte wymiary i poszukiwanie teorii ostatecznej*, tłum. E.L. Łokas, B. Bieniok, Warszawa 2001, s. 417.

³¹ M. HELLER, *Kosmiczna przygoda Człowieka Mądrego*, Kraków 1994, s. 239.

Podsumowując powyższe wypowiedzi o słabej zasadzie antropicznej, można powiedzieć, że streszcza się ona do stwierdzenia, że skoro we wszechświecie istnieje rozumny obserwator, którego biologiczna egzystencja oparta jest na węglu, to ewolucja wszechświata przebiegała w ten sposób, że człowiek w końcu powstał. Ale to wcale nie oznacza, że człowiek musiał powstać, tzn. istnienie przyrody nie było jakby uwarunkowane tym, że pojawi się w niej człowiek. Powołując się na WAP, wychodzimy od oczywistego faktu istnienia we wszechświecie rozumnego życia, a skoro już się pojawiło, to musiało być tak, jak było z historią kosmosu. Jest to jak gdyby rozwiązywanie zagadki detektywistycznej. Inaczej jest zaś w przypadku mocnej zasady antropicznej (SAP – *Strong Anthropic Principle*). Przytoczmy zatem jej sformułowania.

Carter formułuje SAP w taki sposób: „Wszechświat musi być taki, by dopuszczać pojawienie się w nim życia na pewnym etapie jego historii”³². W porównaniu ze słabą wersją zasady antropicznej, SAP podkreśla, że nie tylko – skoro już istniejemy – wszechświat (przynajmniej w miejscu, w którym istniejemy) musi być do nas dostosowany, ale że od samego początku wszystkie prawa przyrody „dążyły” do tego, aby rozumny obserwator mógł zaistnieć, ale w sposób konieczny. Tutaj zatem pojawia się już warunek, którego nie było w słabej wersji zasady. Według Cartera z mocnej zasady antropicznej wynika, że wszechświat tylko po to istnieje, aby „wyprodukować” rozumnego obserwatora.

Odnosnie do SAP Hawking mówi tak: „Według silnej zasady antropicznej nasze istnienie narzuca ograniczenia nie tylko na nasze środowisko, lecz na postać i treść praw natury. Koncepcja ta wzięła się stąd, że nie tylko szczególne cechy Układu Słonecznego wydają się w dziwny sposób sprzyjać rozwojowi człowieka, ale również cechy całego Wszechświata, a to już znacznie trudniej wytłumaczyć”³³. W więc według Hawkinga z SAP wynika, że nawet prawa natury są „podporządkowane” człowiekowi i chociaż nie moglibyśmy istnieć wszędzie we wszechświecie (być może tylko tu, gdzie istniejemy), to i tak cały wszechświat funkcjonuje podług naszej w nim egzystencji. Jest to doniosłe stwierdzenie, które jednak trudno wytłumaczyć.

Penrose jeszcze bardziej rozszerza zakres oddziaływania człowieka na przyrodę. Mocna zasada antropiczna dotyczy „nie tylko naszego położenia w czasie i przestrzeni, ale również w nieskończonym zbiorze wszystkich *możliwych* wszechświatów. Pozwala ona na udzielenie odpowiedzi na pytanie, dlaczego stałe fizyczne, a ogólniej mówiąc wszystkie prawa fizyczne, wydają się dobrane specjalnie tak, aby mogło istnieć inteligentne życie. Zgodnie z tą zasadą, gdyby stałe prawa fizyczne były inne, to istnielibyśmy nie w tym, lecz w jakimś innym wszechświecie!”³⁴ Można by powiedzieć, że istnienie człowieka w przyrodzie

³² D. BARROW, F.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle...*, dz. cyt., s. 21.

³³ S. HAWKING, L. MLODINOW, *Wielki Projekt*, tłum. J. Włodarczyk, Warszawa 2011, s. 189.

³⁴ R. PENROSE, *Nowy umysł cesarza...*, dz. cyt., s. 475.

jest konieczne, nawet jeśli istniałoby wiele różnych wszechświatów, to i tak istnielibyśmy w jednym z nich.

Heller zaś twierdzi odnośnie do SAP, że „obserwujemy taki a nie inny Wszechświat, bo w innych wszechświatach nie moglibyśmy istnieć”³⁵. I tym razem człowiek jest niejako bytem koniecznym dla wszechświata. Skoro tak, to „świat, w którym istniejemy, od początku musiał być taki, by umożliwić nasze zaistnienie”³⁶. Odwołując się do Cartera, Heller podkreśla, że nie należy się dopatrywać celowości w SAP, aczkolwiek ilość ewentualnych wszechświatów, w których mogłoby rozwinąć się życie, jest bardzo mała i dlatego „trudno oprzeć się wrażeniu, że nasze istnienie jest czymś niezwykle precyzyjnie wkomponowanym w strukturę całości”³⁷.

Mocna zasada antropiczna kładzie nacisk na słowo „musieć”. Wszechświat musi być taki, jaki jest, skoro zaistniał. Przyroda „miała” więc dwa wyjścia: albo nigdy nie zaistnieje, albo zaistnieje, ale na naszych (ludzkich) warunkach. Nic dziwnego, że Hawking nie potrafi wytłumaczyć tej konieczności, nie leży to bowiem w gestii fizyka. Rozwinięciem WAP i SAP są trzy inne zasady antropiczne.

Pierwsza z nich nosi nazwę *probabilistycznej zasady antropicznej*: „jeśli we wszechświecie znajduje realizację nieskończony zbiór światów teoretycznie możliwych, wówczas przynajmniej w jednym z tych światów istniejące właściwości fizyczne pozwalają na powstanie białkowych form życia”³⁸. Wydaje się, że takie sformułowanie jest połączeniem WAP i SAP, ponieważ z jednej strony wychodzimy tylko od stwierdzenia faktu, że istniejemy, a więc jest tu WAP (= „pozwalają na powstanie białkowych form życia”, czyli nas), a z drugiej rozciągamy właściwości wszechświata odnośnie do naszego w nim istnienia na cały wszechświat, który ma określone właściwości fizyczne – SAP.

Jeszcze silniejszą wersją SAP jest *ostateczna zasada antropiczna*: „proces rozumowego przetwarzania informacji musi zaistnieć we Wszechświecie, a zaistniawszy nigdy nie może zaginąć”³⁹. Wzmocnienie SAP polega na stwierdzeniu nieskończonego trwania człowieka w przyrodzie, czego nie można jednak wnioskować po „normalnej” mocnej zasadzie antropicznej. Carter odnośnie do SAP mówił wręcz o „pewnym etapie” historii wszechświata, podczas którego musi pojawić się rozumne życie, ale nie mówił o jego wiecznym trwaniu.

Krańcowym sformułowaniem zasad antropicznych jest *partycypacyjna zasada antropiczna*: „obserwatorzy są konieczni, aby doprowadzić Wszechświat do istnienia”⁴⁰. Takie sformułowanie przypomina twierdzenie Berkeleya, że

³⁵ M. HELLER, *Kosmiczna przygoda Człowieka Mądryego...*, dz. cyt., s. 240.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tenże, *Ostateczne wyjaśnienia...*, dz. cyt., s. 107.

³⁸ J. ŻYCIŃSKI, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993, s. 182.

³⁹ D. BARROW, F.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle...*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁰ Tamże, s. 22.

esse = percipi. Berkeley wybrnął jednak z absurdu tego stwierdzenia uważając, że postrzeganie podtrzymujące istnienie świata nie pochodzi od człowieka, ale od Boga. To Bóg patrzy i podtrzymuje w istnieniu oraz wywołuje w nas wyobrażenia tego, co sam widzi⁴¹. W innym razie trzeba byłoby powiedzieć, że ludzkość istniała przed lub w momencie pojawienia się wszechświata. O dziwo jednak, fizycy poważnie podchodzą do partycypacyjnej zasady antropicznej z powodu mechaniki kwantowej, w której obserwator wpływa na zachowanie się np. elektronów⁴². Zauważmy jednak, że z mechaniki kwantowej nie wynika fakt, że gdyby nie obserwator, to nie istniałyby elektrony; chodzi tylko o wpływ na zachowanie się materii kwantowej, ale już istniejącej. Partycypacyjna zasada antropiczna idzie tu o krok dalej, który usprawiedliwić można tylko poprzez istnienie Absolutu.

Specjaliści nauk szczegółowych deprecjonują SAP. Czy rzeczywiście słusznie? Zauważmy, że słaba zasada antropiczna unika teleologizmu, a zatem także pytania „dlaczego?” Słusznie więc fizycy, astrofizycy i astronomowie unikają pytania „dlaczego?” i związanego z nim teleologizmu, bo odpowiedź na pytanie „dlaczego?” należy do filozofów (metafizyków). To właśnie przedmiotem materialnym filozofii (metafizyki) jest „wszystko, co realnie istnieje”⁴³. Przedmiotem formalnym zaś filozofii (metafizyki) jest istnienie: „Pytaniem naukowym, na które poszukujemy odpowiedzi, jest pytanie o przyczynę istnienia tego, co jest, a nie musi być, a więc pytanie: dlaczego (*διὰ τί* [dià ti]) coś istnieje?”⁴⁴ Tak zadane pytanie zmusza do przekroczenia pytania nauk szczegółowych „jak?” coś istnieje. Wedle metodologii nauk szczegółowych WAP lepiej się sprawdza w rozwoju koncepcji badawczych, bo właśnie w tych naukach chodzi o to, *jak* wszechświat istnieje. WAP wychodzi od stwierdzenia faktu istnienia życia na Ziemi i dopasowuje ten fakt do *jak* istnienia wszechświata.

⁴¹ E. CORETH, H. SCHÖNDORF, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 124. Sam Berkeley na temat istnienia Boga i Jego działania na ludzki umysł tak się wypowiada: „Toteż jasnym jest, że dla każdego, kto jest zdolny do minimum refleksji, nic nie może być bardziej oczywiste niż istnienie Boga, czyli Ducha, który jest bardzo bliski naszym umysłom, wywołując w nich całą tę różnorodność idei czy wrażeń zmysłowych, które bez przerwy wywierają na nas wpływ, Ducha, od którego jesteśmy bezwzględnie i całkowicie zależni, słowem, «w którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy»». Do odkrycia tej wielkiej prawdy, która jest tak bliska i oczywista dla umysłu, dochodzi za pomocą swego rozumu nieznaczna tylko garstka ludzi. Jakże smutny to przykład głupoty i niedbalstwa tych, którzy, choć pozostają otoczeni tak wyraźnymi przejawami Bożej obecności, w tak małym stopniu ulegają jego wpływom, że wydają się jak gdyby oślepieni nadmiarem światła”, w: G. BERKELEY, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Salamon, Kraków 2004, s. 86.

⁴² Por. M. MAZUREK, *Sformułowania mocnych zasad antropicznych*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 1/175(2008), s. 17–21.

⁴³ A. MARYNIARCZYK, *Zeszyty z metafizyki nr 1. Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2006, s. 26.

⁴⁴ Tamże, s. 28.

SAP natomiast w sensie metodologii nauk szczegółowych przekracza pytanie „jak?” poprzez wprowadzenie warunku konieczności, a zatem wprowadza pytanie „dlaczego?”, które jest filozoficzne. Słusznie zatem specjaliści nauk szczegółowych rezygnują z SAP, co nie oznacza, że SAP nie służy rozwojowi nauki. Nie można bowiem nauki ograniczać do jej pozytywistycznej czy scjentyistycznej wizji (fizykalizm), jak to chcieli przedstawiciele Koła Wiedeńskiego, eliminując z pojęcia nauki takie dyscypliny, jak filozofia i teologia.

Mocna zasada antropiczna pełni funkcję inspirującą, prowokując następujące pytania:

- „– Dlaczego Wszechświat jest taki, jaki jest?
- Dlaczego jest tak prosty i symetryczny, że udało się nam go częściowo zrozumieć?
- Dlaczego jest taki, że mogło pojawić się w nim życie?
- Dlaczego fundamentalne stałe fizyki i główne parametry kosmologiczne posiadają akurat takie wartości, jakie posiadają?
- Czy zjawiska mogłyby przebiegać inaczej i czy możliwe są inne Wszechświaty?
- Jakie jest pochodzenie praw przyrody, zwłaszcza tych warunkujących życie?
- Czy prawa te mogłyby być inne?
- Czy prawa te stanowią element immanentny naszego Wszechświata, czy te odsyłają w swoisty sposób do transcendencji?
- Dlaczego z obszernej klasy teoretycznie możliwych wszechświatów fizycznych został zrealizowany właśnie ten, który umożliwia rozwój węglowych form życia?”⁴⁵

Na koniec tej części warto odwołać się do św. Tomasza z Akwinu. Ten chrześcijański myśliciel już w XIII w. mówił o tym, co dzisiaj nazywamy „zasadami antropicznymi”. Odwołanie się do Akwinaty nie burzy porządku metodologicznego, jeśli traktujemy zasady antropiczne jako namysł filozoficzny nad danymi, płynącymi z nauk szczegółowych. Doktor Anielski odpowiada dzisiejszym fizykom na stawiane przez nich pytania związane z obecnością człowieka w przyrodzie i jego wpływu na właściwości kosmosu. Tomasz wprowadził tę problematykę do swoich rozważań z filozoficznego punktu widzenia, czyli z płaszczyzny, w której zasady antropiczne – zwłaszcza mocna wersja – powinny być rozważane. Akwinata stwierdza, że „dla doskonałości wszechświata konieczne było istnienie stworzeń obdarzonych intelektem”⁴⁶. Dlaczego? Po-

⁴⁵ S. LECIEJEWSKI, *Antropizm w kosmologii...*, art. cyt., s. 178.

⁴⁶ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami i innowiercami, i błędzącymi*, t. II, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, II, 46 (dalsze cytowanie jako CG). Tak samo jak Tomasz uważał również św. Augustyn: „Ostateczną przyczyną stworzenia świata jest wola boża, a jego celem jest udzielenie mu dobra bożego” – S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2011, s. 349.

nieważ „skutek jest doskonalszy, gdy powraca do swego źródła”⁴⁷. Gdyby we wszechświecie nie było stworzeń rozumnych, to nie byłby on doskonały, bo tylko takie stworzenia mogą reprezentować wszechświat wobec Boga. Akwinata wyjaśnia: „Żeby więc świat stworzeń doszedł do swej ostatecznej doskonałości, trzeba by stworzenia powróciły do swego źródła. Powracają zaś stworzenia poszczególne i wszystkie razem do swego źródła o tyle, o ile noszą w sobie podobieństwo do niego zgodnie ze swym istnieniem i swą naturą, w których mają pewną doskonałość”⁴⁸. Największe zaś podobieństwo do Źródła mają stworzenia obdarzone rozumem: „skoro więc intelekt Boga jest zasadą powołania stworzeń do bytu [...], konieczne było dla doskonałości stworzeń, by były jakieś stworzenia poznające umysłowo”⁴⁹. Również ze względu na działanie niezbędne było, aby istniały stworzenia podobne do Boga: „Trzeba więc do pełnej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia, które powracają do Boga nie tylko w zakresie podobieństwa natury, lecz także pod względem podobieństwa działania”⁵⁰. Konkluzja jest więc następująca: „Istotne zatem było dla najwyższej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia obdarzone intelektem”⁵¹.

Tomasz odpowiada także, dlaczego Bóg stworzył świat. Otóż jedynym tego powodem była Jego dobroć: „Nic innego nie skłania Boga do powołania stworzeń do bytu, jak tylko Jego dobroć, której chciał udzielić innym rzeczom na sposób upodobnienia ich do siebie”⁵². Całą kwestię – nazwijmy ją „antropiczną” – konkluduje Tomasz następująco: „Aby więc podobieństwo do Boga istniało w rzeczach doskonale, według wszelkich możliwych sposobów, trzeba było, by dobroć Boża udzieliła się rzeczom przez podobieństwo nie tylko co do istnienia, lecz i co do poznawania. Poznawać zaś dobroć Bożą może tylko intelekt. Trzeba więc było, by istniały stworzenia obdarzone intelektem”⁵³.

Jaki więc obraz świata „wyłania się” z zasad antropicznych? Otóż jest to świat, którego zrozumienie wymaga uwzględnienia istnienia w nim człowieka, ale jako rozumnego obserwatora. Nie tyle samo istnienie życia, ale właśnie rozumnego życia postulują zasady antropiczne. Pełnią one także inspirującą funkcję. Mocna zasada antropiczna jest bardziej filozoficzną odmianą słabej wersji, bowiem inspiruje pytanie o istnienie Boga, pozostawiając je jednak bez odpowiedzi. To jest rola filozofii i teologii. Wychodząc od człowieka w wyjaśnianiu tajemnic wszechświata, nauki przyrodnicze zadają ostatecznie pytania filozoficzne. Rezygnacja z odpowiedzi nie daje jednak pełnego obrazu rzeczywistości, zaś odpowiedź udzielona od strony nauk szczegółowych może być

⁴⁷ CG, II, 46.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

błędna (przykład Hawkinga), gdyż nie uwzględnia metafizyki – ze względu na ich własną metodologię. Dlatego więc trzeba poszukiwać tych filozoficznych odpowiedzi, inspirując się osiągnięciami nauk przyrodniczych.

CAP – *Christian Anthropic Principle*. Chrześcijańska zasada antropiczna jest nawiązaniem do kreacjonizmu, ale nie poprzestaje na stwierdzeniu, że Bóg stworzył świat. CAP wyjaśnia, dlaczego Bóg dokonał stworzenia świata. Według M.G. Doncela „Ta «chrześcijańska zasada antropiczna» tworzy współczesne przeformułowanie zasady kosmologicznej i jej głównego dla teologii tematu stworzenia: że stworzenie nie miałoby sensu bez «bytów ludzkich» wolnych i odpowiedzialnych, zdolnych do miłości i skierowanych ku Bogu: że świat został stworzony «z miłości» («z racji miłości»)»⁵⁴. Jak widać, CAP wyjaśnia powód stworzenia świata, którym jest miłość. Miłować zaś może jedynie Osoba. To jest właśnie nowość chrześcijaństwa.

Godne podkreślenia jest też to, że CAP, promowana przez Georga Ellisa, charakteryzuje się „głęboką kompatybilnością pośród autonomicznych dróg, w których fizyczne, chemiczne i biologiczne prawa działają na każdym poziomie przyrody – szczegółowym i w samo-organizujących zdolnościach materii i systemach złożonych z materii na każdym poziomie. Rdzeniem tej zdolności jest względna niezależność i wolność rzeczywistości stworzonej do rozwijania struktury na każdym poziomie bez bezpośredniej boskiej interwencji czy wtrącania się (z wyjątkiem najbardziej radykalnego poziomu ontologicznego) z bogactwem potencjalnych i możliwych właściwości. Korelatywna z tym, jak już wspominałem, jest względna skrytość Boga w stworzeniu. Bóg stworzył i stwarza je, ale w tym samym czasie uwalnia je do stawania się sobą, do stawania się świadomym siebie, do stawania się wolnym i niezależnym personalnie i społecznie, do odkrywania swoich korzeni ostatecznego pochodzenia, aby odpowiedziało w sposób wolny na zaproszenie do wejścia w relację z komunią i społecznością osób, która jest w Bogu, swojego źródła i pochodzenia»⁵⁵.

⁵⁴ M.G. DONCEL, *El diálogo Teología-Ciencias hoy. II. Perspectivas científica y teológica*, „Cuaderno «Institut De Teologia Fonamental»”, nr 40(2003), s. 74: „Este «principio antrópico cristiano» constituye una moderna reformulación cosmológica de un tema muy central para la teología de la creación: que la creación no tendría sentido sin «seres humanos» libres y responsables, capaces de amar y orientados a Dios: que el mundo ha sido creado «ex amore» («por razón de amor»)».

⁵⁵ W.R. STOEGER, *Describing God's action in the World in Light of Scientific Knowledge of Reality*, w: F.L. SHLUTS, N. MURPHY, R.J. RUSSELL, *Philosophy, Science and Divine Action*, Leiden 2009, s. 137–138: „a deep compatibility among the autonomous ways in which physical, chemical and biological laws operate at every level of nature – particularly in the self-organizing capabilities of matter and systems composed of matter at every level. The core of this compatibility is the relative independence and freedom of created reality to evolve organize at every level without direct divine intervention or interference (except at the most radical ontological level) with the richness of inherent potentiality and possibility. Correlative with this, as I have already mentioned, is God's relative hiddenness

3. Bóg-Stwórca wyjaśnieniem inteligibilności przyrody

Chcąc wyjaśnić zagadkę inteligibilności przyrody, należy więc odwołać się do Boga jako do Początku i Stwórcy przyrody. Jeśli tak zrobimy, to już nie człowiek będzie odpowiedzialny za istnienie świata. Unikniemy też paradoksu Adama, który powstał jako typowo aprioryczno-kantowskie założenie. W chrześcijaństwie zaś moc stwórczą posiada tylko Bóg, bo „Bóg to Ktoś istniejący w absolutnym sensie. Wobec Niego wszystko inne jest nieistnieniem i nicością. Bóg jest źródłem istnienia, prawzorem istot (rzeczy i ludzi) oraz dokonawcą, powołującym wszystko z nicości (*ex nihilo*), a raczej «w nicości»⁵⁶. Chrześcijańska zasada antropiczna nie przeczy wcale odkryciom fizyki, ale odpowiada na pytanie, które pojawia się niepostrzeżenie, ale w ramach fizyki/kosmologii musi zostać bez odpowiedzi: dlaczego istnieje raczej coś niż nic? CAP odpowiada i nie wprowadza dodatkowych komplikacji. Wydaje się zatem, że jest to – z metodologicznego punktu widzenia – najlepsze wyjście. Jeśli jeszcze odwołamy się do teorii partycypacji bytu, to uzyskamy wyjaśnienie właściwości przyrody od strony teologicznej (zasady antropiczne szukały odpowiedzi od strony antropologicznej).

Mówiąc o właściwościach przyrody, mamy tu na myśli przede wszystkim matematyczność⁵⁷. Co jest jej źródłem? Otóż w świetle chrześcijańskiej zasa-

in creation. God has created and is creating it, but at the same time is radically setting it free to become itself, to become conscious of itself, to become free and to become independently personal and social, to discover its roots and its ultimate origins, to respond freely to the invitation to enter into relationship with the community and society of persons which is God, its source and origin”.

⁵⁶ Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2009, s. 91.

⁵⁷ Sam problem matematyczności (inteligibilności) był raz rozpatrywany w dwóch koncepcjach: realizmu i konceptualizmu. Prekursorem koncepcji realistycznej w matematyce, twierdzącej że obiekty matematyczne są odkrywane przez matematyka, jest Platon – R. MURAWSKI, *Matematyk – twórca czy odkrywca?*, w: M. HELLER, R. JANUSZ, J. MĄCZKA, *Człowiek: twór wszechświata – twórca nauki*, Kraków–Tarnów 2007, s. 31. Zwolennikami tego matematycznego platonizmu było wielu wybitnych matematyków, w tym znany logik Kurt Gödel – tamże, s. 33. Twierdził on, że źródłem wiedzy matematycznej jest intuicja – tamże, s. 34. Z filozoficznego punktu widzenia doniosłe jest twierdzenie Gödela o niezupełności, które brzmi: „Jeśli teoria aksjomatyczna obejmuje arytmetykę liczb naturalnych i nie jest sprzeczna, to nie jest zupełna” – R. DUDA, *Poznanie świata a matematyka*, w: M. HELLER, R. JANUSZ, J. MĄCZKA, *Człowiek: twór wszechświata – twórca nauki*, Kraków–Tarnów 2007, s. 29. Implikacja twierdzenia o niezupełności jest doniosła, gdyż „oznacza, że żadna teoria aksjomatyczna nie obejmuje – nie jest w stanie objąć – całego opisywanego przez nią świata. Struktura świata jest bardziej złożona niż struktura teorii aksjomatycznej i choć pewne ważne dla nas elementy struktury świata dają się zawrzeć w postaci skończonej teorii aksjomatycznej, on sam takiemu ujęciu się nie poddaje” – tamże. Doniosłość twierdzenia Gödela polega na tym, że „Skoro uważamy świat za ontologicznie niesprzeczny, to każda opisująca go teoria aksjomatyczna musi być niezupełna, czyli w istotny sposób ułomna, nieadekwatna do rzeczywistości” – tamże. Ta

dy antropicznej odpowiedź jest prosta – Bóg jest źródłem matematyczności (inteligibilności) przyrody. Od strony samego wszechświata dokonuje się to

ułomność polega na tym, że mając teorię T można utworzyć na jej podstawie zdanie G i $\sim G$, które nie są twierdzeniami T , a więc w T nie ma dla nich dowodu – M. PIESKO, *Twierdzenie Gödela i marzenie Leibniza*, „Semina Scientiarum” nr 3(2004), s. 140. Czy rzeczywiście jest tak, że świat wymyka się naszym próbom opisanego go? Jeżeli Gödel był platonikiem, to wynik jego twierdzenia potwierdzał raczej jego platonizm, że matematyka nie odnosi się do tego świata. Ale może to świadczyć również o tym, że platonizm sławnego logika był niesłuszny, gdyż twierdzenie mogłoby wskazywać na konceptualizm. Według konceptualistów matematyk tworzy przedmioty matematyczne zamiast je odkrywać – R. MURAWSKI, art. cyt., s. 34. Taka interpretacja matematyki nastęrcza jednak trudności. Owszem, nie ma już problemu z ontycznym statusem bytów matematycznych, ale odmawiamy wówczas matematyce możliwości odkrywania prawdy na rzecz stwierdzenia dowodliwości lub niedowodliwości twierdzeń – tamże. W takim ujęciu tylko krok do traktowania matematyki jako gry symboli – tamże. Konceptualizm ogranicza też matematykę, gdyż pozwala przyjąć jedynie nieskończoność potencjalną, odrzucając aktualną, jak również zawęża matematykę pod względem dopuszczalnych wyników i metod dowodowych – tamże. Ale można zauważyć jeszcze jeden bardzo ważny problem: jak wytłumaczyć, że matematyka (zwykle) „pasuje” do opisu świata, a nawet pozwala przewidzieć różne jego właściwości? Gdyby to był czysty aprioryzm kantowski, to matematyka wymyślona przez człowieka nie mogłaby przewidywać właściwości przyrody, a zazwyczaj tak właśnie jest, że opis matematyczny jest wcześniejszy wobec jego eksperymentalnego potwierdzenia. Jak rozwiązać ten „cud” matematyki? Sądzę, że trzeba tu spojrzeć z szerszej perspektywy, bo jak długo widzimy tylko zależność matematyka – rzeczywistość, tak długo będziemy zmuszeni powiedzieć, że nie wiemy, czy matematyk jest twórcą, czy odkrywcą – tamże, s. 42. Kiedy zaś patrzymy na ten problem z perspektywy teorii partycypacji i zasad antropicznych, to wydaje się, że można go rozwiązać. Problem bowiem dotyczy pytania, gdzie znajduje się owa „matematyczność”: w przyrodzie czy w umyśle człowieka? Za każdym razem, kiedy stajemy przed tym wyborem i go dokonujemy, popełniamy błąd. Mamy bowiem od razu do wyboru dwa źródła matematyczności: świat albo umysł. To jest zła alternatywa, gdyż tak naprawdę jest jedno źródło matematyczności, mianowicie Bóg. To jedno Źródło zostawiło swój „ślad” (transcendentalia) zarówno w przyrodzie, jak i w człowieku. Możemy to stwierdzić na podstawie teorii partycypacji i zasad antropicznych. Z teorii partycypacji wynika, że Bóg stworzył wszystko, tj. każdy byt przygodny partycypuje w istnieniu Boga i „dziedziczy” – na zasadzie analogii – Jego cechy. Każdy byt przygodny jest więc stworzony bezpośrednio lub pośrednio przez Boga i od Niego pochodzi. Z punktu widzenia Boga zatem, zarówno przyroda, jak i człowiek są bytami przygodnymi, które posiadają podobne cechy. Ponieważ człowiek i przyroda mają to samo Źródło istnienia, to cechy „odziedziczone” od ich wspólnej Przyczyny muszą być analogicznie te same. Każdy bowiem byt pochodzący od Boga musi choć trochę się do Niego transcendentalnie i analogicznie upodobnić. Znajdujemy więc te same cechy zarówno u człowieka, jak i w przyrodzie. Jeżeli utożsamimy matematyczność z inteligibilnością, to nie trzeba wcale robić alternatywy, co jest źródłem matematyczności: człowiek czy przyroda. Matematyczność bowiem jest cechą wspólną człowieka i przyrody. Nie oznacza to, że matematyka jest niejako „na wyłączność” człowieka i przyrody. Matematyka nie powstała wraz z zaistnieniem wszechświata czy człowieka, ale była już przed nimi, jak mówi ks. M. HELLER, *Początek świata*, Kraków 1976, s. 178.

(czyli udzielanie owej inteligibilności przez Boga) na podstawie jego partycypacji w Bogu. Co to właściwie oznacza? Trzeba stwierdzić, że byt przygodny, w którym istota nie utożsamia się z istnieniem, nie jest w stanie udzielić sobie tego istnienia i potrzebuje przyczyny sprawczej, a ostatecznie Boga, jako Źródła istnienia. Partycypowanie w istnieniu Boga nie powoduje tylko istnienia bytu (*creatio continua*), ale także nadaje mu określone właściwości, gdyż byt przygodny istnieje na miarę swojej istoty. Czy oznacza to, że Bóg jest obecny w stworzeniu? A jeśli tak, to czy substancjalnie?

Akwinata stara się wyjaśnić, na czym polega ta obecność. Doktor Anielski zadaje pytanie, czy Bóg jest we wszystkich rzeczach i jest świadomy, że odpowiedź nie jest prosta. Tomasz pyta, jak to jest, że Bóg jest w stworzeniach, i wylicza trudności, które trzeba przezwyciężyć, odpowiadając na to pytanie:

– „Jak może być we wszystkich rzeczach ten, kto stoi ponad wszystkimi rzeczami? A właśnie Bóg stoi ponad wszystkimi!”⁵⁸

– „Być w czymś, to być zawartym w czymś; aliści Bóg nie jest zawarty, czyli objęty przez rzeczy, ale raczej to On wszystko obejmuje i zawiera w sobie; a więc nie Bóg jest w rzeczach, ale raczej rzeczy są w Nim”⁵⁹.

– „Im potężniejszy jest działacz, tym jego działanie dalej sięga; lecz Bóg jest najpotężniejszym w działaniu; może więc działać na rzeczy od siebie odległe; nie musi więc być we wszystkich rzeczach”⁶⁰.

– Tomasz zadaje w końcu pytanie o obecność Boga w bytach duchowych: „A co z diabłami?”⁶¹

Wbrew wysuniętym wątpliwościom, Tomasz odpowiada: „Bóg jest we wszystkich rzeczach nie jako część ich istoty, ani też jako ich przypadłość, ale tak jak twórca jest obecny w dziele, którego dokonuje”⁶². Jest to bardzo ważne stwierdzenie, gdyż dotyczy problemu inteligibilności bytu. Jeżeli byt stworzony sam z siebie nic nie ma, a wszystkiego udziela mu Bóg, to sposobem, którym Bóg się posługuje w udzielaniu bytowi przygodnemu istnienia jest obecność Stwórcy w stworzeniu. Obecność ta wyklucza jednak panteizm, gdyż jest to obecność jak twórcy w dziele. Pomędzy zaś twórcą i dziełem można zauważyć następujące zależności: relację przyczynowości oraz analogię. Przyczynowość jest tu sprawcza i celowa, gdyż twórca czyni swoje dzieło (sprawcza) z określonym zamiarem (celowa). Już sam zamiar stworzenia dzieła jest zawsze ze względu na cel. Bez celu nie ma działania. Działanie celowe wymaga jednak posiadania rozumu przez działającego. Jeśli zaś chodzi o Boga i stworzenia, to Bóg nie tylko tworzy, On stwarza. Dzięki temu ślad

⁵⁸ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae. O Bogu*, t. 1 (przeł. P. Belch), Londyn 1975, I, q. 8, a. 1.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

rozumności Stwórcy można znaleźć w samym istnieniu rzeczy. Tomasz tak to wyjaśnia: „Ponieważ zaś Bóg z istoty swojej jest samym istnieniem, dlatego swoicie właściwym skutkiem tak pojętego Boga musi być właśnie istnienie stworzone [...]. Otóż skutek ten, istnienie stworzone, sprawia Bóg nie tylko jednorazowo, dając stworzeniu początkowe istnienie, ale także jak długo on trwa – stale je zachowując [...]. Jak długo przeto rzecz ma istnienie, tak długo Bóg musi być przy niej czy w niej i to stosownie do sposobu jej bytowania. Nic zaś tak nie wnika we wnętrze każdej rzeczy i nie tkwi w niej tak dokładnie jak właśnie istnienie [...]. Bóg musi być we wszystkich rzeczach i to być dogłębnie (*intime*)”⁶³.

Ostateczną odpowiedzią o źródło inteligibilności bytów przygodnych jest więc istnienie Boga, w którym te byty partycypują. Istnienie Boga jest racją uniesprzeczniającą nie tylko istnienie bytów przygodnych, ale także ich inteligibilność. Skoro Bóg stworzył świat dla człowieka – jak mówi chrześcijańska zasada antropiczna – z miłości, to uczynił go również inteligibilnym, aby człowiek mógł rozpoznać w stworzeniu zamysł Stwórcy i dojść do prawdy o Jego istnieniu. Jest to możliwe dzięki nieustannej partycypacji stworzenia w Bogu i nieustannym *creatio continua*, które tę partycypację umożliwia. Warto podkreślić za J. Tupikowskim⁶⁴, że teoria partycypacji nie jest jakimś apriorycznym założeniem, w świetle którego czytamy rzeczywistość, ale jest zwieńczeniem poznania metafizycznego. Poznanie zaś zawsze bierze swój początek w bezpośrednim zetknięciu się intelektu z istnieniem rzeczy za pomocą percepcji zmysłowej. Intelekt, poznając strukturę rzeczywistości, stwierdza ostatecznie, że nie może ona istnieć sama z siebie i potrzebuje partycypować w istnieniu Absolutu. Partycypacja jest zatem wnioskiem płynącym z realistycznej teorii poznania.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ J. TUPIKOWSKI, *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata czy kreacja religijnych sensów?*, Wrocław 2009, s. 379: „A zatem [...] próbując uchwycić relacyjną więź, jaka występuje na płaszczyźnie realizowania bytowości przez byty przygodne, a także – ostatecznie – więź, która ma miejsce pomiędzy wszystkimi bytami niekoniecznymi a Absolutem, opieramy się na teorii partycypacji, która nie stanowi jakiegś wstępnej, poniekąd *a priori* zakładanej próby tłumaczenia relacji pomiędzy światem a Bogiem, lecz stanowi ostatecznie (jedyne) uniesprzeczniające zwieńczenie całej metafizycznej wizji świata. Tak więc teoria partycypacji [...] zasadza się głównie na kwestii bezwzględnej pochodności ich istnienia (bytów przygodnych – R. Sz.), celowości ich działania oraz inteligibilności. Zatem świat ukazujący się w swej strukturze jako analogiczna, spójna jedność ontyczna, partycypuje w bycie Absolutu, co tym samym oznacza, że zachodzi tutaj więź na płaszczyźnie wspólnej pochodności sprawczej, a także wspólnej więzi egzemplarycznej, jak również wspólnej przyczyny celowej. Tak zatem u podstaw inteligibilności kosmosu znajduje się rozumienie Boga jako absolutnego Bytu Pierwszego”.

The anthropic principles and existence of God – the dispute about intelligibility of the Universe

Summary

The meaning of anthropic principles for philosophy is very important. The anthropic issue is present in physics from 1973 year, when Brandon Carter presented his article *Large Number Coincidences and Anthropic Principle in Cosmology*. But this, what we name today „the anthropic principles” was invented at least by saint Thomas Aquinas. The roots of this problematic is philosophical, as we can see. According to Thomas, God created the world for a man, so the main reason of existence the Universe is man. But today physicians do not want to agree with such result because of methodological issues. This article is aimed to show, that without referring to existence of God, we fall into contradiction. The only solution, which allows to quit the contradiction, is – as in the article is demonstrated – the acceptance of God’s existence.

Bibliografia

- Barrow J.D., Tipler J.F., *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford–New York, 1996.
- Bartnik Cz.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2009.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Salamon, Kraków 2004.
- Carter B., *Large Number Coincidences and Anthropic Principle in Cosmology*, w: M.S. Longair (red.) *Confrontation of cosmological theories with observational data*, Dordrecht–Boston 1974.
- Coreth E., Schöndorf H., *Filozofia XVII i XVIII wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Kęty 2006.
- Doncel M.G., *El diálogo Teología-Ciencias hoy. II. Perspectivas científica y teológica*, „Cuaderno «Institut De Teologia Fonamental»”, nr 40(2003).
- Duda R., *Poznawanie świata a matematyka*, w: M. Heller, R. Janusz, J. Mączka, *Człowiek: twór wszechświata – twórca nauki*, Kraków–Tarnów 2007.
- Greene B., *Piękno Wszechświata. Superstruny, ukryte wymiary i poszukiwanie teorii ostatecznej*, tłum. E.L. Łokas, B. Bieniok, Warszawa 2001.
- Hawking S., *Ilustrowana krótka historia czasu*, Poznań 1996.
- Hawking S., Mlodinow L., *Wielki Projekt*, tłum. J. Włodarczyk, Warszawa 2011.
- Heller M., *Kosmiczna przygoda Człowieka Mądrego*, Kraków 1994.
- Heller M., *Początek świata*, Kraków 1976.
- Heller M., *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków 2008.

- Leciejewski S., *Antropizm w kosmologii (od wielkich liczb do idei Multiświata)*, „Roczniki Filozoficzne” nr 2(2011).
- Leciejewski S., *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii. Studium metodologiczne*, Poznań 2007.
- Maryniarczyk A., *Zeszyty z metafizyki nr 1. Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2006.
- Mazurek M., *Sformułowania mocnych zasad antropicznych*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 1/175(2008).
- Mazurek M., *Wyjaśnienie antropiczne*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” nr 2/176 (2008).
- Murawski R., *Matematyk – twórca czy odkrywca?*, w: M. Heller, R. Janusz, J. Mączka, *Człowiek: twór wszechświata – twórca nauki*, Kraków–Tarnów 2007.
- Penrose R., *Nowy umysł cesarza. O komputerach, umyśle i prawach fizyki*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2000.
- Piesko M., *Twierdzenie Gödela i marzenie Leibniza*, „Semina Scientiarum” nr 3(2004).
- Stoeger W.R., *Describing God’s action in the World in Light of Scientific Knowledge of Reality*, w: F.L. Shluts, N. Murphy, R. J. Russell, *Philosophy, Science and Divine Action*, Leiden 2009.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami i innowiercami, i błędzącymi*, t. II, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae. O Bogu*, t. 1 (przeł. P. Bełch), Londyn 1975.
- Tupikowski J., *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata czy kreacja religijnych sensów?*, Wrocław 2009.
- Życiński J., *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993.

JERZY TUPIKOWSKI CMF*

KARTEZJAŃSKIE COGITO JAKO ISTOTNY FAKTOR EPISTEMOLOGII J.L. BALMÈSA

W zgodnej opinii badaczy historii filozofii XIX-wiecznej neoscholastyki Jaime Luciano Balmès (1810–1848) uchodzi za prekursora odrodzenia tomizmu. Jego główne dzieła filozoficzne: *El Criterio* (1845), *Filosofía fundamental* (1846) i *Filosofía elemental* (1847) są świadectwem niespotykanej głębi intelektualnej, stawiającej sobie za cel takie odczytanie i interpretację źródeł myśli tomistycznej – dzieł św. Tomasza z Akwinu, aby ich centralne tezy przedstawić w twórczej dyskusji z wybranymi ujęciami filozofii nowożytnej, głównie z filozofią podmiotu R. Descartesa oraz filozofią zdrowego rozsądku Th. Reida. Analiza dzieł samego J.L. Balmèsa wskazuje jednak na to, że postulowana przez niego próba wiernego odtworzenia poglądów Akwinaty, obok cennego ich przypomnienia i popularyzacji, przyniosła w istocie ich reinterpretację w duchu szeroko rozumianej optyki kartezjańskiej, z jej konotacjami natury subiektywistycznej. Tak zatem neotomistyczna myśl J.L. Balmèsa nie jest zasadniczo myślą metafizyczną, lecz odmianą epistemologii, z jednej strony bazującej na realizmie Doktora Anielskiego z elementami postulatów filozofii zdrowego rozsądku (Reid) i z drugiej – na filozofii świadomości w świetle ustaleń autora *Rozprawy o metodzie*.

1. Uwagi wstępne

W kontekście powyższych uwag należy odnotować, iż przystępując do zaprezentowania swojej wizji epistemologii, J.L. Balmès zwraca uwagę na obecność w każdym człowieku – podmiocie poznającym świat rzeczy i osób (także

* Dr hab. Jerzy Tupikowski CMF, prof. PWT – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

samego siebie) – naturalną inklinację ku reflektowaniu tych wszystkich danych, jakie odsłania struktura rzeczywistości. Akcentuje tutaj fakt, iż każdy bez wyjątku człowiek charakteryzuje się takim potencjałem swoich naturalnych, duchowych (intelektualno-wolitywnych) dążeń, których kresu nie da się umieścić i poniekąd zredukować jedynie do obszaru tego, co empirycznie dane, empirycznie weryfikowalne, a zatem tylko do tego, co w konkretnym akcie poznania „aktualne”. Ze swojej natury kieruje się on w stronę jakiegoś „porządku wyższego”, co oznacza, iż „z natury kocha on prawdę i dobro”, nie poprzestaje na tym, co tylko konkretne i jednostkowe¹.

W przekonaniu katalońskiego filozofa każdy typ duchowej (wewnętrznej) aktywności osoby ludzkiej w sposób z jednej strony całkowicie naturalny, ale z drugiej również w jakiś sposób nadnaturalny, wykracza poza ramy jego podmiotowych potencjalności, co prowadzi do wniosku, że jego inklinacje są wyższego rzędu niż sam tylko jego byt. Dokonuje się to wszystko na kanwie realizowania i ciągłego uszlachetniania natury, której człowiek-podmiot ciągle (wsobnie) doświadcza i którą nieustannie transcenduje. Pokonując bowiem uwarunkowania oraz naturalne ograniczenia tego, co jedynie jednostkowe i konkretne, ludzka dusza i jej władze (intelekt i wola) doświadczają wyjątkowego, szczególnie doniosłego uczucia czy raczej czegoś w rodzaju przecucia tego, co w jej „zasięgu” nieskończone. Jest to więc naturalna i nadnaturalna zarazem intuicja Boga, który w tych podstawowych aktach odsłania się jako „Autor” wszystkiego, co jest stworzone. Dodaje tutaj J.L. Balmès, iż przywołana intuicja komunikuje niezwykle ważną harmonię, jaka ma miejsce pomiędzy porządkiem „rozumienia” oraz „porządkiem serca”. Samo rozumienie, kluczowe z punktu widzenia aktów poznania, jest – jak mówi – „darem” Stwórcy. Jest wewnętrznym „światłem”, które jest warunkiem poprawnie przebiegającej orientacji w obrębie tego wszystkiego, co składa się na ludzkie życie, a zatem w polu spekulatywności, jak i w obszarze praktycznym, egzystencjalnym².

W związku z tym w *Filosofía fundamental* J.L. Balmès rozważa swoistą prawidłowość, jaka występuje w początkach konstytuowania się nowych nurtów filozoficznych, a konkretnie fakt, iż myśliciele poszukują zwykle jakiegoś niepodważalnego punktu wyjścia, jakiejś „pierwszej zasady”, mogącej służyć jako pewny grunt dla dalszych, wtórnych już spekulacji. Zauważa przy tym, że zanim znajdą taką odpowiedź, takie oparcie, które potwierdza wprost istnienie i obowiązywalność takiej „zasady”, rozpoznają, że bardziej właściwe jest

¹ Por. J.L. BALMÈS, *Filosofía fundamental* (dalej: *FF*), Madrid: BAC 1980, 4, XVIII, s. 111–113.

² Por. TENŽE, *El Criterio* (dalej: *C*), Madrid: BAC 1948, I, 5; IV, 1; VII, 2; XII, 2; zob. TENŽE, *Filosofía elemental* (Madrid: BAC 1948) – *Ética* (dalej: *FE_E*) XIV, s. 105; *Filosofía elemental – Estética* (dalej: *FE_ES*), XVIII, s. 147–152.

pytanie o to, czy taka zasada (punkt wyjścia) w ogóle istnieje, to znaczy, czy daje się racjonalnie ująć i uzasadnić. Rodzi to problem bardziej jeszcze fundamentalny – problem ujęty w następującej aporii: czy istnieje taka prawda (ogólne pryncypium), która jest niepodważalną podstawą wobec wszelkich innych prawd (prawd szczegółowych – konkretnych)?³

2. W poszukiwaniu pewności

Podjmując zarysowaną powyżej aporię, należy podkreślić, iż najważniejsze swoje dzieło filozoficzne, tj. wspomnianą *Filosofía fundamental*, J.L. Balmès rozpoczyna od wyłożenia poglądów na temat epistemicznej pewności (*certeza*), co suponuje – niejako w „punkcie wyjścia” – że jest ona czymś kluczowym w dalszym planie badań dotyczących samego fenomenu i efektów ludzkiego poznania. Tak zatem już na początku akcentuje to, że wszelkie filozoficzne analizy należy rozpoczynać najpierw od spostrzeżenia, a następnie przeanalizowania tejże właśnie problematyki. Owe początkowe etapy badań filozofa porównuje J.L. Balmès do zachowania się budowniczego wznoszącego dowolny budynek, a zatem inicjującego swoje prace od samej refleksji skupionej nad jego fundamentami. Co do faktu, że jest to kwestia i zadanie absolutnie wyjściowe, przekonuje cała historia filozofii, ale także sama natura człowieka, która – kierując się intelektem oraz zdrowym rozsądkiem – koncentruje się najpierw na fundamentalnej intuicji samej swojej egzystencji oraz naturalnych możliwościach. Oznacza to, iż sama „natura wyprzedza filozofię”⁴ i chociaż w niektórych nurtach filozoficznych, głównie tych o zabarwieniu sceptycznym, są w tym obszarze zgłaszane pewne wątpliwości, to jednak można je oddalić poprzez sam fakt rzeczony powyżej pewności i jej podstawowych danych, takich jak: pewność własnego, podmiotowego istnienia, pewność istnienia świata materialnego (pozapodmiotowego), jak również pewność moralnych, matematycznych i metafizycznych zasad⁵. Zdaniem J.L. Balmès nikt bowiem nie podaje w wątpliwość tego, iż w swoim wnętrzu posiada takie akty, które są absolutnie niepowątpiewalne. Są nimi: fakt myślenia, odczuwanie własnej egzystencji, jak również działanie wolnej woli. Akty te komunikują zatem jakiś rodzaj odniesień do wszystkiego, co zewnętrzne. Tak więc „istnieje – stwierdza z naciskiem – pewność niektórych prawd”⁶.

³ Por. *FF* 1, IV, s. 38; XV, s. 143.

⁴ Tamże, 2, II, s. 24; por. tamże, 1, I, s. 1–2; 9, XXI, *Nota*; zob. *Filosofía elemental – Teodicea* (dalej: *FE_T*), I, s. 1.

⁵ Por. *Filosofía elemental – Ideología pura* (dalej: *FE_I*), XIV, s. 170.

⁶ Tamże, XV, s. 196.

Można w związku z tym skonstatować, że wskazany powyżej stan rzeczy jest naturalnym faktem. Swoje najgłębsze uzasadnienie znajduje on w horyzoncie obowiązywalności zasady niesprzeczności czy też, wyrażając się za J.L. Balmèssem jeszcze ściślej – „prawdy zasady niesprzeczności”. Wyłącznie poza obszarem jej poznawczej nośności, wątpliwości zgłaszane przez zwolenników sceptycyzmu mogłyby mieć jakieś racjonalne oparcie. Póki co jednak zasada niesprzeczności nie jest li tylko prostym faktem wywodzącym się z obrębu ludzkiej świadomości, a więc zaledwie jakimś tylko epistemicznym „przecuciem”, ale jest prawdą, która pochodzi z porządku czysto idealnego. Wypływa stąd ważny wniosek, a mianowicie, że świadomość, pole jej oddziaływania w jakiś sposób „zawiera” rzeczywistość. Fundamentalnym bowiem pojęciem, na którym zasadza się jej (ontyczna i epistemiczna zarazem) obowiązywalność jest pojęcie „bytu”, a zatem czegoś, co w jakikolwiek sposób istnieje realnie⁷.

W kontekście prezentacji poznawczej pewności i jej związków z obowiązywalnością zasady niesprzeczności, należy zauważyć, iż w jej wewnętrznej nośności zasada ta wyprzedza poniekąd tak samo istnienie, jak i istotę rzeczy. Świadomość zaś, realizm jej funkcjonowania jest zawsze czymś ściśle zdeterminowanym, a zatem aktowo określonym, co prowadzi do wniosku, że rzeczona tutaj pewność jest odczytywana w sposób naturalny, spontaniczny, intuicyjny. Dodać trzeba, że fakt świadomości ma zawsze charakter indywidualny (konkretny). Natomiast obowiązywalność zasady niesprzeczności odnosi się do porządku uniwersalnego (ogólnego). Stąd też aktowa treść pola świadomości jest czymś kontyngencyjnym, podczas gdy sama zasada niesprzeczności ujawnia się tu jako „absolutnie konieczna”. Wynika to stąd, iż sama rzeczona konieczność jest jedną z istotnych charakterystyk prawdy mającej swoje źródło w fakcie poznawczej oczywistości. Ta ostatnia jest więc niezawodnym i w istocie jedynym kryterium prawdy. Jest ona także niepodważalnym kryterium pewności, na co składają się takie podstawowe składowe, jak: 1) sama natura rzeczywistości, która nie godzi się na to, aby „wątpić w to, co jest oczywiste”, 2) intelekt, który w swej operatywności opiera się nieustannie na oczywistości, 3) proste, zdroworoządkowe „świadcstwo wszystkich ludzi”, którzy, co prawda, debatują między sobą nad fenomenem oczywistości tej czy innej konkretnej rzeczy, ale zasadniczo nie kwestionują oczywistości jako oczywistości⁸.

Z powyższych ustaleń wynika, że niesprzeczność odsłania się jako podstawowe i najważniejsze prawo każdego typu poprawnego myślenia, jak i wszelkiej inteligencji jako rozumiejącego namysłu o proveniencji wyraźnie mądrościo-

⁷ Por. tamże, XI, s. 145–146; XV, s. 207; *FF*, 1, II, s. 12; 1, XXI, s. 206–207; zob. *FF*, 1, XXIV, s. 245–246.

⁸ Por. *FE_I*, XIV, s. 188.

wej. Wynika stąd, iż całkowicie naturalnie zanurzeni w świecie oraz poznający go ludzie, opierając się na jej ontycznej i poznawczej mocy, wielu istotnych treści są po prostu pewni. Pewność ta zyskuje swój grunt w obrębie przywołanej powyżej oczywistości, która jest taką „intelektualną wizją”, w horyzoncie której jedno pojęcie zawiera się w drugim czy też na mocy obowiązywalności zasady niesprzeczności – wyklucza. Dlatego też, poza oczywistością jako taką, intelekt ludzki musiałby – jak przekonuje autor *El Criterio* – pogрузić się w ontycznym „chaosie” oraz poznawczym „absurdzie”. W związku z tym nie należy podawać w wątpliwość istnienia samej pewności jako niezbędnej podstawy poznania. Kwestionować ją bowiem, podkreśla tu metaforycznie J.L. Balmès, to w zasadzie podawać w wątpliwość fakt naturalnego, intensywnego światła w sytuacji operowania pełnych blasku promieni słońca. Potrzeba tu tylko mieć świadomość zasadniczej różnicy, jaka występuje między samą pewnością jako niewątpliwym przyłgnięciem do prawdy (rzeczy) a jej fundamentem, którym jest lub być może jakiś „podmiot opinii”, w którym ta pewność się pojawia i poznawczo artykułuje⁹.

Tak zatem epistemiczna pewność jest faktem i to – powtórzmy – faktem naturalnym. Jest ona stałą „jakością”, która przynależy do samej ludzkiej natury i jako taka jest zupełnie spontanicznym skutkiem uposażenia i funkcjonowania ludzkich władz duchowych. Jest ona przy tym niezależna od wszelkich ludzkich „opinii” – także od wszelkich opinii kontruujących ze strony stanowisk sceptycznych. Przywołana tutaj pewność odnosi się do wszystkich podstawowych aspektów ludzkiej egzystencji, w tym w sposób wyróżniony – do czynionej przez człowieka refleksji. Warto dodać, że cechuje się ona swoją formą metafizyczną, fizyczną, jak również moralną oraz zdroworozsądkową. I tak, pewność metafizyczna „buduje” swoją nośność na (ontycznej) istocie rzeczy; pewność fizyczna natomiast odnajduje swoją podstawę w stabilności i regularności praw kierujących naturą. Następnie pojmowanie pewności moralnej odnosi się do harmonii i ładu, jaki ma miejsce w rzeczach. I wreszcie, pewność zasadzająca się na zdrowym rozsądku komunikuje naturalną zgodność – samą pewność natury fizycznej. Przywołany tu zdrowy rozsądek, w przekonaniu autora *Filosofía elemental*, stanowi także bardzo dogodny argument za absolutną pewnością istnienia Boga. Faktem pozostaje bowiem to, iż jak zauważa: „wszystkie ludy świata rozpoznały istnienie Boga”. W związku z tym żadną miarą nie jest możliwe, aby ludzie pochodzący z różnych kultur, ludzie prości i wybitnie wykształceni zarazem, byli w błędzie na płaszczyźnie tak podstawowej i jednocześnie tak oczywistej prawdy¹⁰.

⁹ Por. *FF*, 1, XXI, s. 212–214; *FF*, 7, XVII, s. 117; zob. *FE_I*, VI, s. 81; *FE_I*, XIV, s. 184. 188.

¹⁰ Por. *FF*, 1, XXXIV, s. 337; *FE_T*, VI, s. 20–22; *FE_L*, 2, IV, s. 222–226; *FE_L*, 3, I, s. 320.

3. W poszukiwaniu prawdy

Specyfiką ujęcia podstaw epistemologii J.L. Balmès jest czynione przez niego wstępne rozróżnienie pomiędzy przywołaną przez niego pewnością (*certeza*) a prawdą (*verdad*). Stąd też, pozostając w nurcie tych refleksji, przedstawia on swoje własne stanowisko, które wyrasta z analizy historycznych prób poszukiwania nieobalalnych „prawd pierwszych”. W celu wyjaśnienia takiego stanowiska przywołuje zatem J.L. Balmès raz jeszcze fakt absolutnej obowiązywalności zasady niesprzeczności, w obrębie której „niemożliwe jest, aby jakaś rzecz była i nie była w tym samym czasie”. Przywołuje również regułę, w świetle której „to, co się odczytuje z całą jasnością w pojęciu rzeczy, może być w odniesieniu do niej afirmowane”. Wreszcie odwołuje się do zasady Kartezjusza: „myślę, więc jestem”. Otóż, w przekonaniu prekursora neoscholastyki przytoczone trzy pryncypia wywodzą się z trzech istotnych, a przy tym odmiennych porządków. I tak, zasada niesprzeczności jest po prostu oczywistością (*evidencia*). Źródłem drugiej z rzeczonych zasad jest pole zdrowego rozsądku (*sentido común*). Trzecia natomiast jest ekspresją funkcjonowania i operatywności ludzkiej świadomości (*conciencia*). Naturalnie, każda z nich we właściwym sobie zakresie jest całkowicie niepodważalna oraz zgodna z naturalnym, intelektualnym instynktem. Niemniej należy zauważyć, że chociaż zasada sformułowana przez Kartezjusza – jako odmienna od samej oczywistości i zdrowego rozsądku, jest niezbywalną bazą dla kryteriów pozostałych, to jednak ukierunkowując się na rację pewności, należy tym samym wskazać na wszystkie trzy wymienione jej faktory, a więc i na świadomość, i na zdrowy rozsądek, i samą oczywistość¹¹.

Czyniąc podstawowe dystynkcje na polu rozumienia prawdy, a zatem zwracając uwagę na odrębność prawd realnych (*verdades reales*) i prawd idealnych (*verdades ideales*), J.L. Balmès przywołuje opinię Kartezjusza i jego argumenty na poparcie tezy o istnieniu takich prawd, które są odporne na rygory wprowadzonego przez niego wątpienia metodycznego. Procedura badawcza, którą proponuje francuski myśliciel, jest dość oryginalna, ponieważ dokonuje się w niej epistemiczne przejście od porządku realnego do porządku idealnego. Efektem tego pierwszego jest efektywność pierwszego członu jego słynnego ustalenia, a zatem sama płaszczyzna *cogito*. Tymczasem, w przekonaniu J.L. Balmès, zwrócenie uwagi na sferę *cogito* ma w zamierzeniu autora *Rozprawy o metodzie* prowadzić do unaocznienia prawdy idealnej, która w tym wypadku przyjmuje formę sądu: „to co myśli, istnieje” (*lo que piensa, existe*).

Prawda – prawda uniwersalna i jednocześnie konieczna, jest – jak mówi J.L. Balmès – „uprawomocnieniem oczywistości idei”. Poszukiwana zatem

¹¹ Por. *FE_I*, XIV, s. 172–176. 181–185.

przez Kartezjusza swoista „jedność” prawdy posiada swoje odwzorowanie w trojakiemu rodzaju kompozycji, a mianowicie: a) tego, co jest prostym „faktem” (*hecho*); b) „prawdy obiektywnej” (*verdad objetiva*) i wreszcie c) koniecznego w tym kontekście – „kryterium” (*critério*). W związku z tym, analizując ów Kartezjański porządek, autor *Filosofía elemental* mówi, iż przywołany tu „fakt” znajduje wyjaśnienie w polu działania świadomości podmiotu, czyli każdego indywidualnego „ja”. „Prawda obiektywna” natomiast zyskuje swoją klarowność („jasność” i „wyrazistość”) na gruncie koniecznej i naturalnej zarazem relacji, jaka ma miejsce między myślą a tym, co istnieje. Przywołane „kryterium” wreszcie wyjaśnia się w tym polu uzasadnienia, którego dostarcza oczywistość samych idei. Wypływa stąd wniosek, że kryterium prawdy, w zgodności zresztą z intuicją Stagiryty, a w opozycji wobec sensualizmu J. Locke’a oraz E. Condillaca, należałoby ułożyć na płaszczyźnie jej rozumienia korespondencyjnego. Wyjaśnia tu J.L. Balmès, że „kryterium prawdy nie znajduje się w zmysłach, lecz w rozumieniu” i dodaje: „reguły fenomenów natury intelektualnej są odmienne od tych, znajdujących się w zmysłach – zmysł bowiem ujmuje to, co indywidualne, rozumienie zaś to, co powszechne”¹². Ostatecznym gwarantem takiej bytowo-poznawczej struktury jest sam Bóg, który – przypomnijmy – w opinii autora *Medytacji o pierwszej filozofii* jest „prawdomówny”. Jako taki zatem nie godzi się na to, aby człowiek miał balansować na granicy, jak z naciskiem konstatuje J.L. Balmès, „wieczystych iluzji”¹³.

W horyzoncie powyższych ustaleń zasadne wydaje się sformułowanie pytania dotyczącego tego, czym w swej istocie są owe prawdy konieczne? Otóż są one „relacjami” samych bytów – takimi wyjątkowymi relacjami, które są tym, co reprezentowane w bycie będącym „pełnią bytu”. Oznacza to, że żadna racja jednostkowa, czyli racja skończona, dla istnienia i komunikatywności tych prawd nie jest konieczna, co konsekwentnie prowadzi do wniosku, że racją tych prawd może być jedynie „byt nieskończony”. Uzasadnianie więc bytowego i poznawczego układu rzeczywistości prowadzi do wniosku, iż ten byt „jest pełnią wszystkiego”, jest „bytem koniecznym” i – w transcendentalnym znaczeniu tego terminu – „jedynym”. Tak zatem ostateczna racja samego istnienia oraz inteligencji wszystkich ludzi ma „wspólne” źródło w „inteligencji nieskończonej”. Z tego powodu J.L. Balmès stwierdza: „Bóg znajduje się w nas”. Dlatego też pochodzi stąd inna jeszcze konkluzja, a mianowicie, że tak w obszarze doświadczenia ludzkiego indywidualnego, jak i w obszarze nauki „z Bogiem wszystko staje się jasne; bez Boga wszystko obraca się w chaos”. Stwierdzenie to odnosi się zarówno do „porządku faktów”, jak i do „porząd-

¹² TENŻE, *Filosofía elemental – Historia* (dalej: *FE_H*), XVIII, s. 95.

¹³ Por. TENŻE, *FF*, 1, VI, s. 68; *FF*, 1, XXV, s. 248; *FF*, 1, XXXIV, s. 330; *FE_I*, XII, s. 156–157.

ku pojęć”, ponieważ jakakolwiek ludzka (podmiotowa) percepcja jest faktem, czymś faktycznym (realnym) są także same pojęcia, będące „światłem, które wskazują drogę”¹⁴.

W epistemicznych poszukiwaniach J.L. Balmèsa istotne jest również i to, że nośność tych uwag, jak i obydwie przywołane tutaj porządki komunikujące prawdę nie są od człowieka, jako poznającego świat podmiotu, zależne. Prawdy konieczne bowiem – prawdy obiektywne, jako powszechne i niezmiennie pochodzą od Boga, z czego wynika, że ich najbardziej pierwotna afirmacja nie jest czymś tylko dowolnym. W przekonaniu autora *El Criterio* sama nazwa „racja” posiada głębokie znaczenie badawcze, gdyż odnosi się ostatecznie do Inteligencji (Racji) Boskiej – „inteligencji nieskończonej”. Tak więc, w celu uchwycenia istotnych aspektów ontycznej i epistemicznej jedności prawdy należałoby, jak sugestywnie przekonuje, „wyjść z siebie i wznieść się ku tej wielkiej jedności, z której wszystko pochodzi i do której wszystko zmierza”. W tym świetle okazuje się, że sam fakt „wewnętrznej komunikacji” pomiędzy tym, co skończone a tym, co nieskończone jest jedną z najważniejszych, kluczowych wręcz pewności, którymi dysponuje metafizyka, a które tym samym wciąż są wielkim jej wyzwaniem. To, co skończone jest naturalnie tym, co posiada (konieczne) ograniczenia, to natomiast, co nieskończone, nie ma absolutnie jakichkolwiek granic, z czego wynika, że pojęcie „nieskończoności” jest prostą negacją jakichkolwiek ograniczeń¹⁵. A zatem prawda konieczna i powszechna, czyli prawda niezależna od ludzkiego, podmiotowego istnienia i funkcjonowania, prawda w stosunku do niego pierwotna, stała i niezmienna, jest fundamentem dla wszelkich innych prawd. Odsłania się ona jako „wspólne źródło”, z którego głębi czerpią „wszystkie inteligencje”, a więc jest ona przyczyną dla „wszystkich umysłów”¹⁶.

4. W poszukiwaniu realizmu

Istotowa analiza podmiotu – „ja” i jego odniesienia do otaczających go rzeczy prowadzi do uwagi, iż nic nie może być czymś-kimś myślącym poza układem „czytania” realnego istnienia – „czegoś”. Wynika stąd, że istnienie, akt istnienia jest wobec myślenia (świadomości) czymś bezwzględnie koniecznym. Suponowanie więc zdarzenia: „myśleć”, a nie „istnieć”, byłoby sygnałem afirmowania ewidentnej sprzeczności. Interesujące jest tutaj jednak to – na co zwraca uwagę kataloński filozof – iż ma tu miejsce paradoksalna poniekąd sytuacja, w horyzoncie której w aktach umysłu tym, co się ujawnia intuicyj-

¹⁴ TENŻE, C, XXII, s. 59.

¹⁵ Por. TENŻE, *FE_I*, IX, s. 100–102.

¹⁶ Por. TENŻE, *FF*, 4, XXVII, s. 172–174; *FE_T*, IV, s. 12–14; *FE_I*, XIII, s. 167–168; *FE_H*, XXXV, s. 190.

nie, jako bardziej pierwotne, jest nie istnienie, ale właśnie fakt (akt) myślenia. Naturalnie, takie ujęcie odpowiada bardzo dobrze temu przeczuciu, za jakim optuje sam Kartezjusz. Dla niego wszak to myślenie właśnie, jako najbardziej pierwotna idea – idea „jasna i wyraźna”, jest tym, co najbardziej źródłowe¹⁷. Wyjaśniając to, J.L. Balmès stwierdza, że wypadkowa słynnej pointy tezy Kartezjusza – „więc jestem”, ściśle rzecz biorąc, nie jest efektem pierwszego członu tej tezy – „ja myślę”, ale jakiejś intuicji (aktu) istnienia i w tejże właśnie intuicji także (aktu) myślenia, co wyraża naturalne zrelacjonowanie występujących tu predykatu i podmiotu. Pojawia się tu zatem uwaga, że „duch ludzki nie zaistniał po to, by kontemplować siebie samego, czy też jedynie myśleć o tym, że właśnie myśli”, lecz po to, aby ujmować i reflektować wszelkie, zewnętrzne i wewnętrzne impulsy, za pomocą których jest wyprowadzany z poznawczej bierności. „To prawda – konstatuje w związku z tym nasz autor – że poznajemy duszę dzięki myśleniu, ale nie wynika z tego wniosek, że dusza jest samym tylko myśleniem”¹⁸.

Według J.L. Balmès najbardziej przekonującym przykładem takiego właśnie stanu rzeczy jest moc i absolutna obowiązywalność pierwszych zasad bytu oraz poznania. Powołując się raz jeszcze na wyjątkową operatywność zasady niesprzeczności, podkreśla, iż z całą pewnością stanowi ona oparcie dla „czytania” przez intelekt człowieka wszelkiej dostępnej mu prawdy. W całkowicie bowiem naturalny, chciałoby się rzec – prosty sposób, zasada ta pozwala odróżnić porządek bytu od jakiegoś (potencjalnego) „niebytu” pod tym samym względem czy też – jak się wyraża – „w tym samym czasie”. Uszczegółowiając tę kwestię, pyta przy tym o to, czy sama ta zasada jako grunt wszelkiego racjonalnego rozumienia świata, a więc i aktu percepcji, i formułowania sądów, i procesu rozumowań, sama z siebie niejako może zakomunikować jeszcze coś więcej. W swym znaczeniu podstawowym wyraża ona sam rdzeń sprzeczności, jaka zachodzi między tym, co istnieje (bytem) i tym, co nie istnieje (niebytem). Autor *Filosofía fundamental* przypomina tu, że jest to tylko czysta intuicja, bowiem zasada (nie)sprzeczności nie odzwierciedla istnienia (realnego) przedmiotu ani jego zaprzeczenia (nieistnienia). Jej funkcjonalność zasada się jedynie na spełnianiu roli „relacji warunkowej” (*relación condicional*), czyli komunikowania samego tylko momentu logicznej sprzeczności. Oznacza to, że nie występuje ona w roli swoistego warunku (ontycznego) istnienia czy też nieistnienia czegokolwiek¹⁹.

¹⁷ Sam J.L. Balmès dopowiada w tym kontekście, że on sam przez ideę jasną rozumie taką ideę, która „reprezentuje przedmiot w sposób jasny”. Idea wyraźna natomiast to ta, która sprawia klarowność ujęcia przedmiotu w jego wielorakich dystynkcjach. Por. *Filosofía elemental – Lógica* (dalej: *FE_L*), 2, II, s. 80–82.

¹⁸ Por. TENŻE, *FE_H*, XLIII, s. 264–265; *FF*, 1, XIX, s. 185; *FF*, 1, XXIII, s. 229; *C*, XXII, s. 54.

¹⁹ Por. TENŻE, *FF*, 1, XIV, s. 139.

Tak zatem poznawcza treść zasady niesprzeczności lokuje się w porządku tego, co idealne, z czego wynika wniosek, że warunkiem koniecznym przejścia ze świata logicznego do świata realnego są „fakty” pochodzące z pola świadomości, jak np. te: „ja czuję”, „ja myślę”, „ja istnieję”. Ilustracją takiego stanu rzeczy – w przekonaniu J.L. Balmès – jest współoddziaływanie prawd ogólnych (*verdades generales*) oraz prawd konkretnych (*verdades particulares*), co zachodzi w refleksji o proveniencji geometrycznej. Zauważa tutaj, że wspomniane wyżej prawdy ogólne, pomimo iż są prawdami porządku idealnego, rozpatrywane same w sobie, czyli bez zrelacjonowania ich z prawdami konkretnymi, a więc szczegółowymi, nie komunikują *de facto* żadnych rzeczowych informacji. Analogicznie również prawdy szczegółowe same w sobie są ograniczone swoją (własną) naturą, ponieważ są całkowicie niekomunikatywne. Jedne z nich opierają się na intuicji przestrzeni, inne nie. Dlatego też prawdy ogólne, aby nie były czymś w rodzaju czystej iluzji, muszą być zawsze odnoszone do tego, co istnieje lub może istnieć. Nadmienia tu J.L. Balmès dodatkowo, że w ogólnym porządku rzeczy to, co istnieje, ma charakter konkretny, jest konieczne, gdyż poza taką właśnie strukturą rzeczywistości wszystkie akty poznawcze „byłyby fenomenem czysto subiektywnym”. W istocie nie odnosiłyby się one do samych przedmiotów poznania, bez względu na to, czy jawiłyby się jako wewnętrzne treści podmiotu czy też odnosiły się do tego, co zewnętrzne²⁰.

Wiąże się z tym również, sygnalizowana już wcześniej, kwestia istnienia prawdy wszelkich zasad, która jest fundamentem całego ludzkiego poznania, a więc i epistemicznej pewności. Reczona tu „prawda zasad” (*verdad de los principios*) jest zależna „od prawdy faktów”, lecz nie na odwrót. J.L. Balmès zauważa w związku z tym, iż z poziomu zwyczajnych, naturalnych aktów poznawczych, które mają za przedmiot „fakty szczegółowe”, niepodobna wnieść czegokolwiek na temat nośności prawdy uniwersalnej. Istnienie bowiem prawdy (prawdy jako prawdy) nie jest zależne od jakichkolwiek eksplikacji partykularnych. Nie jest także zależne od jakiegoś układu pojęć, ponieważ te, chociaż rzecz wyrażają, komunikują ją, to jednak ani „jej nie czynią”, ani jej nie wyjaśniają. Uzasadnia to autor *El Criterio* ulubionym swoim przykładem, a mianowicie odwołując się do pojęcia „trójkąta”, gdzie jego cechy zawarte są w jego pojęciu i są przez to we właściwy sobie sposób poznawczo operatywne, co dzieje się bez względu na to, czy jest to forma czysto subiektywna, czy też zachodzi w niej pewien typ zrelacjonowania względem przedmiotu, który *de facto* istnieje bądź też istnieje (potencjalnie) może²¹.

Raz jeszcze zatem J.L. Balmès podkreśla, że „racja prawd koniecznych” żadną miarą nie może być czymś zależnym od ludzkiej, partykularnej intelligen-

²⁰ Por. tamże, 4, XXIV, s. 152; *FE_L*, 2, I, s. 73; *FE_ES*, XII, s. 88.

²¹ Por. TENZE, *FF*, 4, XXVII, s. 172; *FE_I*, I, s. 1.

cji. Stąd też pojawia się tutaj jednoznaczny wniosek w postaci sądu: „istnieje racja [przyczyna – J.T.] uniwersalna”. Z konieczności jest ona źródłem i podstawą wszelkich „prawd skończonych”, co oznacza, że jest źródłem i konieczną podstawą „całej prawdy”. Jako taka jest „światłem” dla wszelkich inteligencji oraz uzasadnieniem dla wszelkich – aktualnych i możliwych – bytów. Dlatego też zasadne wydaje się wyprowadzenie wniosku, że ponad wszystkimi fenomenami dostępnymi człowiekowi w poznaniu, ponad wszystkimi indywiduami – z natury rzeczy skończonymi, istnieje i działa byt, który jest racją wszystkich bytów. Jest on uniesprzecznieniem całej ontycznej i epistemicznej struktury, co także prowadzi do konstatacji, że istnieje on na mocy swojej własnej istoty; jest doskonały, inteligentny, z natury swej aktywny. Byt ten uzasadnia istnienie wszystkich bytów, a zatem i wszelkich inteligencji – jest przyczyną i „światłem wszystkiego”. Tym bytem jest Bóg, w istocie którego preegzystują wszelkie prawdy konieczne. Bóg jest ich wewnętrznym – z natury stwórczym – światłem, dzięki któremu poznanie w ogóle jest możliwe, oraz nośnikiem pewności. On zatem wyjaśnia wszystko, cokolwiek istnieje i istnieć może, przy czym to, co istnieje, nie jest płaszczyzną abstraktów, ale czymś istniejącym realnie. Oznacza to, iż samo nawet pojęcie „niebytu” nie jest i być nie może podstawą czegokolwiek, a więc nawet czystych możliwości, rozumianych jako „brak sprzeczności, jaka zachodzi pomiędzy dwoma pojęciami”, z czego wynika, że „każdy byt niesprzeczny jest możliwy”, nawet jeśli jest to tylko „możliwość czysta”. Tak zatem badanie prawdy – przekonuje J.L. Balmès – prowadzi ku temu wyjątkowemu „regionowi metafizyki”, który komunikuje konieczność afirmacji istnienia Boga jako racji wszelkiego istnienia oraz racji wszelkiej (także możliwej) prawdy²².

5. W poszukiwaniu nośności idei i istoty świadomości

Warto za J.L. Balmèsem odnotować to, że poznawcza operatywność idei jest zawsze warunkowana tym istotnym faktorem, jakim są towarzyszące im wyobrażenia, które są konieczne dla utworzenia jakiegoś dowolnego pojęcia. Można bowiem przykładowo posiadać ideę dowolnego odcinka, ale bez konieczności wyobrażenia drugiego odcinka o takiej samej długości nie da się dysponować pojęciem „równości dwóch odcinków”. Dla samego J.L. Balmèsa, odwołującego się tutaj do ustaleń Akwinaty, jest w pełni oczywiste to, że aby coś mogło być wytworzone w porządku intelektualnym (*orden intelectual*), musi być uprzednio rozumiane, a zatem konieczna tu jest jakaś choćby intuicja przedmiotu, a zatem już sam sposób konstruowania pojęcia jest czymś

²² Por. TENŹE, *FF*, 4, XXIV, s. 155; *FF*, 4, XXV, s. 157–161; *FF*, 4, XXVI, s. 162; *FF*, 5, XIV, s. 115; *FE_I*, VI, s. 75–77. 82–84.

nieodłącznym od samego tego pojęcia²³. Dla właściwej swojemu wykładowi analityczności, cały układ pojęć proponuje on podzielić na dwie zasadnicze grupy: pojęcia „geometryczne” i „niegeometryczne”. Pierwsze dotyczą całej struktury świata zmysłowego, a więc tego, co jest lub może być uchwycone w obszarze reprezentacji przestrzeni; drugie zaś odnoszą się do całej palety bytów, bez względu na to, czy są, czy też mogą być zmysłowe bądź niezmysłowe²⁴.

Odnosząc się ponownie do zagadnienia korelacji, jaka zachodzi pomiędzy pojęciami i wrażeniami zmysłowymi, J.L. Balmès proponuje dodatkowe wyjaśnienia. We właściwym człowiekowi poznawczym porządku podmiotowym nie jest możliwe zupełne odizolowanie pojęć geometrycznych od reprezentacji będących efektem funkcjonowania zmysłów. Trzeba tutaj bowiem zaakcentować zbieżność, a nawet „relację konieczną”, jaka ma miejsce pomiędzy pojęciami a intuicją w obszarze pracy zmysłów. Te ostatnie wszak ze swej natury stanowią podstawę „informacji” na temat realnego istnienia przedmiotów²⁵. Pojęcia jako takie nie są ową intuicją, ale zawsze w jakiś sposób ją zakładają. Tak więc po to, by na płaszczyźnie pojęć owa reprezentacja zmysłowa posiadała swą operatywność, konieczna jest konkretna określoność, a więc jakiś typ przedmiotowej (realnej) determinacji. Posiłkując się przykładem pochodzącym z geometrii, autor *Filosofía fundamental* nadmienia, że każda dowolna linia jest, co prawda, „serią punktów”, lecz sama ta „seria punktów” nie może reprezentować czegoś określonego, w tym przypadku odcinka. Analogiczna sytuacja ma miejsce przy refleksowaniu „konstrukcji” trójkąta czy też figury geometrycznej o liczbie boków równej np. jednemu milionowi. I w tej sytuacji nie wystarczy jedynie samo posiadanie czystych, wyabstrahowanych pojęć: „linii”, „powierzchni”, „kątown” czy też liczb – „trzy” czy „milion”. Niezbędna jest bowiem ponownie pewna determinacja pochodząca z pola reprezentacji; nieodzowne jest jakieś chociażby tylko przedstawienie, pomimo tego, iż może zaistnieć oczywista trudność z wizualizacją takiej właśnie konkretnej figury. Dodajmy, że w *Gramática general* nasz autor ukazuje to na przykładzie prostego zapisu – „1, 2, 3, etc.”, podkreślając fakt, że same tylko zawarte w nim znaki – „jeden, dwa, trzy”, nie komunikują słów jako takich, ale właśnie liczby²⁶.

W przekonaniu J.L. Balmèsa konieczna okazuje się zgoda co do poznawczej komunikowalności zmysłowej intuicji, która jest podstawą oraz uzupełnieniem treści aktu intelektualnego. Intuicja w całkowicie naturalny sposób odnosi się zawsze bądź to do zmysłowej reprezentacji (*representación sensible*), bądź to do

²³ Por. TENŹE, *FF*, 1, XXIX, s. 286–287; *FF*, 1, XXX, s. 301; *FF*, 3, III, s. 15.

²⁴ Por. TENŹE, *FE_ES*, XIV, s. 106–107; *FF*, 4, V, s. 30.

²⁵ Por. TENŹE, *C*, VI, s. 1.

²⁶ Por. *Filosofía elemental – Gramática general* (dalej: *FE_G*), XVII, s. 208.

aktu ludzkiego umysłu (*acto de nuestro espíritu*), z czego wypływa wniosek, że same intuitywne pojęcia nie mają charakteru wrodzonego²⁷. Tak zatem to sam „akt percepcyjny jest pojęciem”, z czego wynika, że dusza ludzka, której nieodstępna składową jest to, iż ciągle coś „odczuwa, myśli, pamięta, chce”, w swojej najgłębszej naturze, sama w sobie jest „jedna” i właśnie jako taka posiada świadomość wszelkich swoich aktów. Warto w związku z tym dodać, że pojęcie, jako pojęcie analizowane w nim samym, jest po prostu „wewnętrzną reprezentacją przedmiotu”, z czego z kolei wynika, że „sama [...] reprezentacja może być rozpatrywana bądź w relacji do podmiotu, bądź w relacji do przedmiotu. W pierwszym przypadku jest istotnie pojęciem, w drugim zaś – percepcją”²⁸. Tak więc tym, co istotowo definiuje duszę, jest jej niepowtarzalna świadomość, która jest – jak się wyraża J.L. Balmès – „wspólnym ośrodkiem” sprzężonym ze „zmysłem wewnętrznym” jako swoistym probierzem wszelkich rodzajów doświadczenia oraz percepcji wrażeń. Wynika stąd, iż osobie ludzkiej nie jest *de facto* dana bezpośrednia jej intuicja, jednak faktem niezaprzeczalnym pozostaje to, iż jest ona doświadczana nieustannie od wewnątrz w obszarze tego właśnie wewnętrznego zmysłu, jak i wspomnianych jej aktów. Należy więc skonstatować, że dusza ludzka „nie poznaje siebie samej w swojej istocie”, ale na płaszczyźnie jej aktów²⁹.

J.L. Balmès, łącząc świadomość z faktem istnienia oraz funkcjonowania duszy, konsekwentnie stwierdza, iż jest ona substancją. Prawda o takim jej pojmowaniu uwypukla się już na mocy intelektualnego, prostego jej oglądu, który wyraża podstawowe jej akty. Trwałym ich uzewnętrznieniem jest ich podmiotowy, a więc (względnie przynajmniej) stały charakter. Ludzka dusza zatem nie jest uzależniona od innych istot na sposób jakiegóż ich modyfikacji, czego potwierdzeniem jest to wewnętrzne doświadczenie, którego zwieńczeniem jest naturalne poczucie podmiotowości. We wnętrzu teje podmiotowości dokonuje się weryfikacja wszelkich wrażeń, a w szczególności intelektualnych aktów rozumienia oraz wolitywnych aktów wolności. Przywoływane tutaj doświadczenie odsłania osobową tożsamość „ja” jako ośrodek ontycznej jedności, a także podmiot („jaźń”) wszelkich przemian w temporalnej palecie doświadczenia wszystkiego, co jest odbierane jako to, co „dzisiaj” oraz to, co „wczoraj”. Wypływa stąd ważny wniosek, że jakiegokolwiek próby kwestionowania faktu substancjalności ludzkiej duszy musiałyby w konsekwencji oznaczać negowanie faktu pamięci jako istotnego źródła poznania. W tym obszarze bowiem sekwencje procesów rozumowań układają się w pewne uporządkowane logicznie ciągi – *A, B, C, D...*, gdzie zachodzi chronologiczna oraz kauzalna

²⁷ Por. TENŻE, *FE_I*, V, s. 56.

²⁸ TENŻE, *FE_I*, III, s. 26. 29.

²⁹ Por. TENŻE, *FF*, 4, VI, s. 39–44; *FF*, 9, XII, s. 92. 94; *FF*, 9, XIII, s. 96; *C*, V, s. 1–2; zob. *FE_ES*, X, s. 55–59; *Filosofía elemental – Psicología* (dalej: *FE_P*), I, s. 2.

korelacja pomiędzy ich elementami. Dlatego też konkluzja, jaka stąd wypływa, jest taka, że fakt substancjalności duszy należy uznać kategorycznie, gdyż poza tą fundamentalną jej charakterystyką nie istniałby grunt dla uzasadnienia podstawowych składowych podmiotowego (osobowego) „ja”, którymi są „jedność i ciągłość świadomości”³⁰.

Przywołane skrótowo analizy prowadzą do wniosku, iż ponad wszelką wątpliwość istnieje „jedność ja”, czyli jedność „ja” rozumianego jako personalne indywiduum. Jest to „ja”, które w rozmaitych aktach poznania poznaje; jest to „ja”, które w różnych typach operacji intelektualnych myśli; jest to „ja”, z którego wnętrza emanują wszelkie akty poznania i skorelowane z nimi akty woli, jak i całe pole afektywne. Własne, indywidualne doświadczenie tego „ja” odkrywa również to, że poza nim samym „coś” innego istnieje w analogiczny sposób – coś, co także istnieje jako „ja”, „ja” inne, „ja” innego podmiotu, innego indywiduum. Znacząca jest przy tym uwaga, że jedno osobowe „ja” oddziałuje na inne, co dodatkowo staje się argumentem za ich realizmem. Poza podmiotowo doświadczanym „ja” istnieje inna substancja – „ja”, która jest od niego, pomimo analogiczności, ontycznie różna. Zdaniem autora *Filosofia fundamental* ustalenia te oddalają wszelkie roszczenia zgłaszane przez idealistów i panteistów, głównie zaś przez B. Spinozę. Już zdrowy rozsądek bowiem oraz prosta, naturalna intuicja każdego człowieka upewniają, że absolutnie niewątpliwie istnieje substancja inna, różna niż sam człowiek. Zwolennicy rozwiązań panteistycznych twierdzą tymczasem, że w zasadzie nie ma różnicy pomiędzy „ja” oraz „nie ja”, co oznacza, że wszystko jest tu przejawem jednej jedynej substancji. Nie biorą jednak pod uwagę faktu, że taki sposób wyjaśnień wyklucza podstawową dystynkcję na to, co jest konieczne i to, co jest jedynie przygodne. Analogicznie rzecz się ma – zauważa J.L. Balmès – z kwestionowaniem kategorii „porządku”, jaki cechuje całą ontyczną strukturę rzeczywistości. Ta sama uwaga odnosi się także do niepodważalnego w istocie faktu osobowej wolnej woli, która znowu, przy suponowaniu istnienia tylko jednej, a przy tym nieskończonej substancji, musiałaby być zwykłą iluzją, co prowadziłoby do konsekwencji nie tylko ontycznych, lecz i moralnych³¹.

Z powyższych ustaleń wynika, że na kanwie samego zdrowego rozsądku człowiek jest głęboko przekonany o tym, iż ciągle doświadcza nie tylko tego, że sam istnieje, ale również tego, że jest bytem odrębnym od innych bytów – rzeczy oraz osób, czyli innych odrębnych „ja”. Świadomość jako podstawowy fakt ludzkiego poznania jest więc sekwencją doświadczania swojego własnego bytu jako czegoś istotowo indywidualnego. W polu jej (podmiotowej) aktyw-

³⁰ Por. TENŻE, *FE_P*, I, s. 3–5; *FE_T*, I, s. 3; zob. także: *FE_P*, VIII, s. 41nn i IX, s. 53nn.

³¹ Por. TENŻE, *FE_T*, X, s. 44nn; *FE_T*, X, s. 55nn.

ności, która jest „aktywnością immanentną”, wylaniają się akty duchowe niematerialne – akty inteligencji i wolności. Oczywiście, sama łączność z tym, co materialne odbywa się w horyzoncie pracy zmysłów. Dlatego też należy stwierdzić, że człowiek w swojej bytowej specyfice poznaje intuicyjnie dwa typy bytów – przywołaną tu świadomość, czyli całą serię wewnętrznych fenomenów jako aktów intelektualno-wolitywnego dynamizmu, oraz to, co rozciągle, czyli zrelacjonowane tak do własnego ciała poznającego podmiotu, jak i względem tego, co materialne na sposób zewnętrzny. Nadmienić przy tym trzeba, że także w samej ludzkiej duszy ma miejsce doświadczenie takich cielesnych (materialnych) fenomenów, które ujawniają się jako niezależne od wolnej woli podmiotu, jak np. krążenie krwi, przemiana materii czy oddychanie. Komunikują one jednak jakiś rodzaj aktywności, wszak faktem jest to, iż epistemicznym komunikatorem ze światem materialnym są właśnie zmysły. W tym kontekście pytać należy jedynie o to, czy ich świadectwo stanowi „pewne kryterium prawdy”. Bowiem już w pierwszej odsłonie namysłu wydaje się, iż np. w sytuacji snu komunikowane przez zmysły treści są lub być mogą zwykłymi „pustymi iluzjami”. Tym samym głębokiej, rzeczowej refleksji oraz weryfikacji domagają się te treści wylaniające się z pracy zmysłów, które ujawniają się w sytuacji normalnej, poznawczej aktywności człowieka³².

Tak zatem świadomość jest swoistym „miejscem”, które komunikuje najgłębsze przekonanie, że istnieje pewna, wewnętrzna komunikacja jako ośrodek wszelkich aktywności ludzkiej duszy. Jako obszar odsłaniania się „*ja*, które doświadcza”, przekonuje o fakcie jedności podmiotu – „*jaźni*”, która nieustannie myśli, czuje i coś wybiera. Opisując ontyczną strukturę podmiotu poznania, autor *Filosofía elemental* podkreśla, że podmiot ten jako centrum doświadczenia rozmaitych wrażeń nie jest czymś materialnym. Materia bowiem ze swojej natury jest złożona, a więc nie może czegokolwiek odczuwać, stąd pochodzi wniosek, iż podmiot, który „coś” spostrzega, „coś” słyszy, „coś” odczuwa, „czegoś” dotyka, wszystkie te swoje naturalne funkcje spełnia dzięki tej jednoczącej poznawcze akty „instancji”, którą jest właśnie świadomość³³.

Świadomość ukazuje się tutaj jako „niepodzielna jedność”; jedność, która harmonizuje w sobie i aktowo ogarnia – „rozumie” wielorakość jawiących się w jej polu „wewnętrznych fenomenów”. Pojawia się zatem wniosek, że *de facto* nie istnieją jakieś pośrednie reprezentacje między funkcjonalnością intuicji zmysłowych a operatywnością komunikowalności aktu intelektualnego³⁴. Każdy bowiem człowiek już u zarania swojej świadomości dysponuje pojęciem

³² Por. TENŹE, *FF*, 9, XVII, s. 124–128; *FF*, 9, XXI, s. 163nn; *FF*, 10, IV, s. 154; *FF*, 10, XIII, s. 132. 135nn; *FF*, 10, XVI, s. 164. 166–167; *FE_I*, X, s. 125–126; *FE_I*, XIII, s. 164; *FE_ES*, IX, s. 48–53.

³³ Por. TENŹE, *FE_ES*, VI, s. 25; *FE_ES*, VII, s. 32.

³⁴ Por. TENŹE, *FF*, 4, XX, s. 125nn; *FE_ES*, VI, s. 25.

„jedności”, które to pojęcie jest „wspólnym dziedzictwem rodzaju ludzkiego” i ze swej natury jest proste. Istotną jego cechą jest to, że w sposób intuicyjny odnosi się do różnych płaszczyzn samego postrzegania rzeczywistości oraz do jej rozumienia. Przykładowo, mówi się o jedności wrażenia danej barwy, lecz zwraca się również uwagę na fakt jedności świadomości „ja”, które ją reflektuje. Jedność ta jest czymś, względnie przynajmniej, stałym; jest brakiem podziału. Z tego tytułu J.L. Balmès podkreśla, że „jedność w rzeczy jest samą rzeczą”³⁵. Niemniej jednak fenomeny zmysłowości są zawsze „tym, co pierwsze” w ludzkich aktach poznawczych, z czego wynika, że są fundamentem „rozwoju umysłu”. W związku z tym zmysłowość (cielesność) ludzka jest jedyna w swoim rodzaju, gdyż to, co zmysłowe ustawia na wyższym poziomie egzystencji z uwagi na to, iż we właściwy sobie sposób uczestniczy ona w niepodważalnym fakcie ludzkiej inteligencji³⁶.

Wydaje się, iż sama kwestia odnosząca się do ujęcia i wyrażenia natury tego, czym jest „przedmiot” aktu intelektualnego, pozostaje ciągle w mocy, jednakże w świetle poczynionych powyżej ustaleń trzeba odnotować to, że samo „czyste rozumienie” może odsłaniać swą poznawczą nośność w polu dwóch typów pojęć – pojęć określonych oraz nieokreślonych. Pierwszych z nich wtedy, gdy komunikują „coś” określonego, pozwalającego ująć się w bycie, który stanowi przedmiot percepcji poznającego go podmiotu. Nieokreślonych natomiast w takich okolicznościach, kiedy wyrażają jakieś ogólne jedynie odniesienia bez zrelacjonowania ich wobec żadnego określonego przedmiotu. Wypływa stąd wniosek, że każde pojęcie nieokreślone, będąc pojęciem niewrodzonym, z natury swej jest ogólne, co nie zachodzi w sytuacji odwrotnej. Ilustracją takiego stanu rzeczy jest następujące stwierdzenie – „pojęcie *bytu* jest ogólne i nieokreślone”, zaś np. „pojęcie inteligencji jest ogólne, ale jest określone”. Tak więc pojęcie szczegółowe odnosi się do tego, co jest „indywidualne”, ponieważ komunikuje jakąś określoność, wyraża jakieś cechy. Na gruncie metafizyki w szczególny sposób odnosi się to do pojęcia „substancji”³⁷, które, analizowane czysto abstrakcyjnie, nie niesie żadnych konkretnych treści, lecz odnoszone do tego, co realne instynktownie poniekąd komunikuje określone treści bytów w ich realizmie. Byt abstrakcyjny tymczasem nie posiada żadnych „realnych fenomenów”, które z natury rzeczy charakteryzują jedynie byty realne³⁸.

³⁵ TENŹE, *FE_I*, VII, s. 90.

³⁶ Por. TENŹE, *FF*, 6, I, s. 1–4; *FF*, 9, XVI, s. 117; *FE_P*, X, s. 90nn; *FE_I*, VII, s. 89.

³⁷ Na określoność pojęcia „substancji” składa się pojęcie „bytu”, pojęcie „trwania” oraz niezależności od innych z tego tytułu, że komunikuje ono – w przypadku bytów niekoniecznych, materialnych – względną przynajmniej stałość, co oznacza, że sama substancja jest pojmowana jako podmiot wszelkich możliwych zmian oraz ontycznych modyfikacji bytu. Por. *FE_I*, X, s. 119nn.

³⁸ Por. TENŹE, *FE_ES*, VI, s. 31.

Substancja jest zatem czymś „stałym”, to znaczy nie zmienia się „od wewnątrz”, w swej podmiotowości jako takiej. Analogicznie sprawa się ma z pojęciem „przyczyny”, bowiem i w tym wypadku nie wystarczy poznającemu świat człowiekowi mówić tylko o pojęciu „przyczyny” jako takim. Samo to pojęcie staje się bardziej funkcjonalne wtedy, gdy refleksja dotyczy jakiejś aktywności, jakiejś kreatywności bytu na kanwie tego, co jest, względnie przynajmniej, określone. Pochodzi stąd konkluzja, w świetle której istnieje coś, co jest w sobie określone, stałe; coś, co jest podmiotem zmian, a przez to realizowania się jakichkolwiek właściwości. Poza takim substancjalnym osadzeniem właściwości te w ogóle nie byłyby poznawalne bądź też – co jest jeszcze bardziej doniosłe – byłyby pozbawione podstawy istnienia, jak np. kolor rozpatrywany sam w sobie, a więc bez zrelacjonowania go z tym, co jest (w tym wypadku koniecznie) rozciągłe³⁹.

6. Uwagi końcowe

J.L. Balmèsa analizy epistemologiczne, posiłkując się w punkcie wyjścia wybranymi ustaleniami ojca filozofii nowożytnej, głównie zaś jego argumentacją w polu nośności świadomości (*cogito*), pozwalają na tę konstatację, że nieodłącznym walorem poznawczej pewności jest fakt jej całkowitej niezależności od wszelkich ustaleń na gruncie myśli tych filozofów, którzy bardzo często formułują swoje koncepcje rzeczywistości, nie biorąc pod uwagę jej naturalnej obowiązywalności. Odpowiadając zatem na pytanie, czy filozofia jest zdolna – jak mówi – do „wyprodukowania” pewności, autor *Filosofia fundamental* nie pozostawia żadnych wątpliwości. Nie jest to możliwe ponieważ z natury rzeczy, ponieważ pewność istnieje i jest tym, czym jest, spełnia swoje poznawcze funkcje zupełnie niezależnie od płaszczyzny spekulacji wszelkich filozoficznych systemów. Człowiek (J.L. Balmès mówi – ludzkość jako ludzkość) wyposażony aktem stworczym Boga we właściwe sobie władze poznawcze oraz wolitywne, posiada ową pewność i to w taki sposób, że nie jest ona efektem jakiegokolwiek typu refleksji, także refleksji w obszarze filozofii. Jako taka, pewność jest odporna wobec wszelkich zarzutów epistemicznego minimalizmu oraz spekulacji o proveniencji sceptycznej. W związku z tym jedyna rola, jaka w tym kontekście analiz może stać się udziałem refleksji filozoficznej, to badanie samych fundamentów pewności. Nie może ona jednak jakkolwiek ingerować w jej ustalenia czy też dodawać czegoś do samej jej istoty bądź funkcjonalności. Przy jej pomocy może natomiast reflektować, a zatem i interpretować dane, które są treścią nauk⁴⁰.

³⁹ Por. TENZE, *FF*, 4, XXI, s. 128nn; *FF*, 5, III, s. 14; *FF*, 9, I, s. 6; *FF*, 9, II, s. 11–12; *FE I*, V, s. 59.

⁴⁰ Por. TENZE, *FF*, 1, III, s. 33nn; *FF*, 1, XV, s. 144.

Cogito de Descartes como un factor importante en la epistemología de J.L. Balmès

Resumen

J.L. Balmès, tomando su trabajo en el plano de la criteriología (epistemología) y la metafísica, indica el objetivo central de su filosofía que es el análisis de “las raíces” de las cuales crece “el árbol” de las ciencias – siempre en el horizonte de la verdad y de la certeza. Lo hace con el fin de ofrecer una perspectiva renovada del tomismo en el contexto de los principios fundamentales de la filosofía de la conciencia de Descartes. Entonces la parte más importante de la filosofía del Autor de *Filosofía fundamental* son las reflexiones metafísicas, pero siempre sobre la base de la epistemología. El análisis de los escritos de Balmès como el precursor del neotomismo lleva a la conclusión que su pensamiento filosófico es el realismo, pero un realismo basado no sólo en la doctrina “pura” de Santo Tomás, sino también en el horizonte la búsqueda de la verdad, la certeza y la evidencia cognitiva en ciertas áreas de la filosofía post-cartesiana. Un ejemplo especial es el concepto de Dios cuya idea es la “condición preliminar” (*a priori* específico) de todo el sistema de J.L. Balmès. De ello se deduce que su propuesta es finalmente un realismo indirecto – es la solución entre el realismo y el subjetivismo.

48. Międzynarodowy Kongres Studiów Średniowiecznych, Kalamazoo, Mi

9–12 maja 2013 (Konferencja Studiów Cysterskich)

W dniach 9–12 maja (od czwartku do niedzieli), w salach i klasach Uniwersytetu Western Michigan w Kalamazoo (USA) odbył się coroczny, już po raz czterdziesty ósmy, Kongres Studiów nad Średniowieczem. Organizuje go Medieval Institute, College of Arts and Sciences tegoż Uniwersytetu. Zbiera on badaczy, ludzi pasji oraz studentów z różnych dziedzin życia średniowiecznego z całego świata, by mogli podzielić się owocami swoich odkryć i przemyśleń. Służy w ten sposób zorientowaniu się, jaki jest stan badań i kierunek rozwoju nauki w danej dziedzinie.

Kongres ma już wypracowany sposób działania, który stał się tradycją. Poprzedza go okres przygotowawczy, który rozpoczyna się 15 września poprzedniego roku, z chwilą nadesłania przez potencjalnych mówców krótkiej noty informacyjnej dotyczącej tematyki wykładu. Później specjalna Komisja dokonuje selekcji i podziału zebranego materiału na sesje tematyczne podporządkowane z reguły podmiotom, które je organizują, tzw. sponsorom (uczelniom, instytutom, wydawnictwom itp.). Na początku lutego jest już gotowa książka ze schematem całego Kongresu.

Ma on znów rozkład tradycyjny. Dziennie przewiduje się trzy sesje (jedna rano, o 10, dwie po południu, o 13.30 i 15.30), rzadziej cztery (o 19.00). Jedna sesja zawiera trzy lub dwa wykłady, przy czym każdy wykład winien trwać nie dłużej niż pół godziny, po czym jest zaplanowany czas na dyskusję. Na początku poszczególnego dnia Kongresu jest przewidziany występ gościnnie jakiegoś profesora. W tym roku byli nimi: Peregrine Horden z All Souls College Uniwersytetu z Oxfordu, która wystąpiła z wykładem pt. *Wiosło Posejдона: Horyzonty średniowiecznego Śródziemia (Poseidon's Oar: Horizons of the Medieval Mediterranean)*, oraz Mary Carruthers z Uniwersytetu z Nowego Jorku, która zaprezentowała wykład pt. *Intencja augustyńska i estetyka średniowieczna (Augustinian Intention and Medieval Aesthetic)*. W tym roku przewidziano i zrealizowano 582 sesje.

Z racji zainteresowań problematyką cysterską, autor niniejszego sprawozdania skoncentrował się zasadniczo na omówieniu sesji w ramach Konferencji

Studiów Cysterskich, która od wielu lat jest wpisana integralnie w struktury całego Kongresu. Organizuje je Instytut Średniowiecza działający przy Uniwersytecie Western Michigan. W tym roku przewidziano 12 sesji.

W pierwszym dniu były cztery sesje: rano w ramach czterech wykładów poświęconych pisarzom cysterskim omówiono problematykę duszy (Aage Rydestrøm-Poulsen) i wiary u św. Wilhelma z St. Thierry (F. Tyler Sergent) oraz tematykę *Vita Wulfrici* Johna z Ford (Philip F. O'Mara, Marjory E. Lange). W pierwszej popołudniowej sesji (o 13.30) skoncentrowano się na zagadnieniach związanych z kazaniem Bernarda z Clairvaux (Luke Anderson, Natalie Beam Van Kirk) i Gilberta z Hoyland (Marsha L. Dutton). W następnej sesji (o 15.30) zastanawiano się nad osobą i twórczością Bernarda z Clairvaux (Michael S. Hahn, J. Stephen Russell, Robert Llizo). Wieczorna sesja (o 19.30) była dyskusją panelową nt. współczesnego nauczania monastycznego, prowadzoną przez kilku znawców problematyki benedyktyńsko-cysterskiej (Janet Burton, James Clarke, Elias Dietz, Dee Dyas, Marvin Döbler, Elizabeth Freeman).

W drugim dniu Konferencji były trzy sesje. Ranna tura była poświęcona problemom cysterskim: biografia Bernarda z Clairvaux (Brian Patrick McGuire), cystersi w Transylwanii 1202–1274 (Marvin Döbler), wczesny okres cysterski w świetle *Glossa Ordinaria* (Elias Dietz). Popołudniowe sesje dotyczyły sytuacji cystersów w XIII i XIV wieku (Anne E. Lester, Julia Bruch, Ralf Lützelshwab) oraz w X i XVI stuleciu (Judith H. Oliver, Elizabeth Freeman, Cornelia Oefelein).

Trzeci dzień Konferencji Studiów Cysterskich dotyczył komunikacji cysterskiej. Rano skupiono się na relacjach polityczno-ekonomicznych zakonu (Kathryn E. Salzer, Rebecca Slitt, Benjamin Wright, Klaus Wollenberg). Po południu poświęcono sesję Aelredowi z Rievaulx (Jean A. Truax, Ryszard Groń, Cassian Russell) oraz nauczaniu cystersów w relacji do współczesnych trendów egzystencjalnych (Glenn E. Myers, Cheryl Kayahara-Bass, Rose Marie Tillisch). Ostatni dzień Konferencji w dwóch sesjach omawiał życie cysterskie w świetle źródeł cysterskich (Hermann Josef Roth, Stefano Mula, Paul Savage, James U. DeFrancis, Lawrence Morey, David Gormong).

Każdy Kongres chce mieć swój własny wkład w rozwój dziedziny, którą się zajmuje i którą promuje. Nie ma wątpliwości, Kongresy Studiów Mediewistycznych w Kalamazoo wpisały się na trwałe w nurt rozwoju nauk nad średniowieczem i są w tym niezastąpione. Dobrze jest śledzić przebieg Kongresu każdego roku, by zobaczyć jak z roku na rok posuwa się naprzód nasza znajomość faktów, czasów i całokształtu życia w średniowieczu.

Ks. Ryszard Groń (Chicago)

*Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej.
Perspektywa historyczna i wyzwania współczesności*
(Red. nauk. K. Krzywicka)

Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2012, ss. 305.

Dynamika przemian współczesnego świata ma swe wielorakie korzenie czy uwarunkowania, czasem nawet dość odległe, ale warto zawsze ich szukać. Ich doszukiwanie się niejednokrotnie znacznie pomaga w poprawnym rozeznaniu teraźniejszości. Niestety niejednokrotnie to bogactwo przeszłości jest bardzo szerokie i wręcz trudne do systematycznego objęcia, a tym bardziej naukowego przeanalizowania.

W tym kontekście patrząc na Amerykę Łacińską ta prawidłowość nabiera jeszcze wyraźniejszej aktualności. Jakże to wielkie bogactwo początków, potem przemian i dzisiejszego trwania. Można się pytać, jakie są więzi między tymi etapami, a jakie być powinny? Przemiany te przecież trwają nadal i niekoniecznie można dostrzec ich koniec.

Z nadzieją zatem należy powitać prezentowane dzieło zbiorowe poświęcone dwustuleciu niepodległości wielu państw Ameryki Łacińskiej. Sporo z nich przeżywa ten jubileusz, choć czasem tylko symbolicznie. Takie pochylenie się jest zamierzonym poważnym namysłem nad bardzo szeroką problematyką. Studium ukazało się jako tom II serii „Studia Iberoamerykańskie UMCS”. Redaktor naukowy tego zbioru jest znaną badaczką problematyki latynoamerykańskiej. Jest pracownikiem naukowym Wydziału Politologii UMCS. Ma znaczący dorobek naukowy w postaci artykułów, studiów i rozpraw. Jest autorką kilku książek, m.in.: *Kuba w środowisku międzynarodowym* (Lublin 1998), *Ameryka Łacińska u progu XXI wieku. Studia i szkice* (Lublin 2009), *El continente en cambio. Ensayos para un debate sobre America Latina* (Lublin 2009).

Trzeba zauważyć, że podstawą materiałów do tej książki jest konferencja naukowa zatytułowana: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej – historia i współczesność*, która zebrała się 8 czerwca 2010 r. w Lublinie, w ramach Dnia Iberoamerykańskiego. Organizatorem były obydwa uniwersytety w Lublinie – UMCS i KUL.

Prezentowaną książkę otwiera schematyczny spis treści (s. 5–6). Następnie została ona podzielona na dwie duże części czy bloki tematyczne, a te z kolei na szczegółowe artykuły, w liczbie trzynastu.

Całość merytoryczną otwiera wprowadzenie, które ma podtytuł: *Ameryka Łacińska u progu trzeciego stulecia niepodległości. Perspektywa historyczna i wyzwania współczesności* (s. 7–25). Materiał ten jest interesującym wstępem do całości szczegółowych treści.

Pierwsza część opatrzona została tytułem: *Polityka – gospodarka* (s. 27–162). Składa się na nią siedem szczegółowych tekstów. P. Łaciński z Collegium Civitas prezentuje temat: *Systemy polityczne państw latynoamerykańskich – refleksje z perspektywy dwustulecia niepodległości Ameryki Łacińskiej* (s. 29–50). *Kształtowanie państwa narodowego w Wenezueli – autorytaryzm i militarizm w scentralizowanym państwie federalnym* (s. 51–73), to temat podjęty przez K. Krzywicką.

W kolejnym tekście C. Dimeo Alvarez z Instytutu Filologii Romańskiej UMCS proponuje temat: *Boliwaryzm, zmiany ideologiczne, polityczne i filozoficzne*. Dodano jeszcze precyzujący podtytuł: *Refleksje na temat rewolucyjnego procesu politycznego w Wenezueli* (s. 75–89). Natomiast A. Fijałkowska z Instytutu Stosunków Międzynarodowych UW proponuje analizę tematu: *TeleSur – integracja czy indoktrynacja?* (s. 91–109).

W kolejnym materiale ukazane zostało *Upadanie państwa w Ameryce Łacińskiej – kasus Kolumbii* w wersji zaproponowanej przez G. Gil z Wydziału Politologii UMCS (s. 111–126). *Stosunki cywilno-wojskowe w Ameryce Łacińskiej w XXI wieku* to tematyka przeanalizowana przez M. Stelmacha z Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologii Uniwersytetu Łódzkiego (s. 127–145). Część tę zamyka przedłożenie M. Paszkowskiego z Wydziału Politologii UMCS pt.: *Chiński smok, indyjski słoń czy rosyjski niedźwiedź? Państwa Ameryki Łacińskiej w polityce energetycznej mocarstw* (s. 147–162).

Drugą część prezentowanego zbioru opatrzono tytułem: *Spółeczeństwo – kultura – edukacja* (s. 163–264). Na ten blok składa się sześć tekstów badawczych. A. Pietrzak z Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL proponuje studium: *Duchowni katolicy wobec emancypacji politycznej Ameryki Łacińskiej XIX wieku* (s. 165–179). Natomiast R. Gaj z Instytutu Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku wskazuje na *Czynnik religijno-teologiczny w procesie emancypacji Ameryki Łacińskiej* (s. 181–207).

Kontrowersje wokół XVI-wiecznych źródeł dotyczących objawień guadalupeńskich w Meksyku przybliży J. Achmatowicz z Zakładu Iberystyki, Instytutu Romanistyki Uniwersytetu Wrocławskiego (s. 209–225). Natomiast C. Taracha, kierownik Katedry Historii i Kultury Języka Hiszpańskiego KUL podejmuje temat: *Kościół powszechny i polski wobec sytuacji religijnej w Meksyku w latach 20. XX wieku. Wybrane zagadnienia* (s. 227–235).

Z kolei M.E. Hebisz przybliży temat: *Warunki ekonomiczno-organizacyjne a edukacja w Regionie Andyjskim* (s. 237–258). Na koniec A. Wendorff z Katedry Filologii Hiszpańskiej Uniwersytetu Łódzkiego analizuje temat: *Maisanta jako postać między mitem a historią, bohaterami i „caudillos” Ameryki Łacińskiej* (s. 259–264).

Następnie zamieszczono interesującą bibliografię (s. 265–281). Podzielona ona została na: Dokumenty i raporty; Druki zwarte; Źródła internetowe. Dobrze, że zamieszczono dość obszerne streszczenia-podsumowania w języku

hiszpańskim (s. 283–289) oraz angielskim (s. 291–297). Podano także bardzo schematyczne noty o autorach (s. 299–300). W końcu dodano jeszcze aneks (s. 301–304) i informacje o serii wydawniczej (s. 305).

Słuszna jest opinia autorki wprowadzenia, iż „prezentowana książka jest rezultatem współpracy i dialogu naukowego młodych badaczy oraz specjalistów z polskich ośrodków uniwersyteckich, którzy zajmują się badaniem regionu Ameryki Łacińskiej. Autorzy książki reprezentują różne dyscypliny i podejścia badawcze” (s. 19). Ta różnorodność jest pewnym pozytywnym walorem, ale z drugiej strony sprawia, iż zdarzają się powtórzenia.

Zamieszczone teksty, zgrupowane w dwóch częściach, są często dość przypadkowe. Nie stanowią jakiegś zwartej analizy głównych tematów. W pierwszej części aż dwa teksty o Wenezueli napisane są raczej z pozycji ideologicznych niż politycznych. Ta ostatnia analiza jest oczywiście więcej wymagająca i twórcza. Jest to jeszcze bardziej skomplikowane, jeśli uwzględnimy dynamikę historyczną wpisaną w zmienne realia, nie tylko kontynentu latynoamerykańskiego.

Natomiast druga część, choćby tylko patrząc przez pryzmat jej tytułów, podchodzi ideologicznie do prezentowanych zagadnień. Aż cztery na sześć tekstów poświęcone są problematyce religijnej, a dokładniej chrześcijaństwu, a jednak nie ma to odzwierciedlenia w tytule części. Padają słowa, które nie oddają zawartości treściowej, nawet jeśli kulturę pojąć bardzo szeroko, wskazują, że do niej także należy religia. Musi nasuwać się pytanie, dlaczego zastosowano te eufemizmy, podczas gdy jakoby zamiarem autorów jest solidne studium i to w wykonaniu specjalistów.

W poszczególnych tekstach tej części jest oczywiście bardzo wiele o wierze i religii czy teologii oraz ich miejscu w rzeczywistości Ameryki Łacińskiej. Jest też sporo o polityce, choć różnie rozumianej. Z jakich względów wiara, choćby tzw. ludowa, miałaby być deprecjonowana. Ostatecznie, w całej swej głębi nie podpada ona pod badania socjologiczne, a jeśli już się je stosuje, to bardzo często są one zawodne.

Interesującą refleksją jest szkic poświęcony Matce Bożej z Guadalupe. Wskazywanie na kontrowersje ma zapewne wywołać odpowiednie nastawienie do tekstu. Dobrze, że autor, który ma na swoim koncie inne prace skupiające się wokół tej problematyki, zainteresował się tym ciekawym zagadnieniem. Padające tutaj m.in. już we wstępie słowa: „ezoteryczna problematyka” czy „ładunek ideologiczny i polityczny” są raczej terminami, które nie wróżą pełnego zatroskania naukowego, a przynajmniej rodzą wątpliwości (s. 209).

K. Krzywicka w zakończeniu wprowadzenia jeszcze raz wskazuje, jakie były motywy powstania dzieła: „Oddając do rąk czytelników książkę, będącą rezultatem współpracy zespołu autorów, chciałabym powrócić do genezy tego projektu. Pomysł przygotowania wydawnictwa, które stworzyłoby możliwość wielodyscyplinarnego spojrzenia na okres dwustu lat niepodle-

głości bytu państw Ameryki Łacińskiej z perspektywy XXI wieku narodził się podczas konferencji zatytułowanej «Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej. Historia i współczesność», która odbyła się 8 czerwca 2010 roku w Lublinie na Wydziale Politologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej oraz w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II” (s. 24–25).

Z pewnością potrzebne są takie spotkania naukowo-badawcze. Warto udostępniać ich wyniki. Ale nigdy dość krytycznego spojrzenia, bo to jest jedyna droga prowadząca ku postępowi. Należy zatem wyrazić wdzięczność za to spotkanie, bo dwieście lat to dość długi okres w dziejach niepodległego państwa.

Recenzent wydawniczy książki dr hab. Marcin Gawrycki z Uniwersytetu Warszawskiego stwierdza: „Autorzy publikacji, mając rozległą wiedzę, różnorodnie zainteresowania badawcze, pokazują, w jaki sposób interesujące ich zagadnienia można wkomponować we wspólny projekt naukowy. Latinoamerykanistyczny ośrodek lubelski, od lat silny i prezentujący wysoki poziom naukowy, skupił w tej pracy zbiorowej przedstawicieli także innych ośrodków akademickich, przez co jest to publikacja przekrojowa, pokazująca kondycję całej polskiej latinoamerykanistyki. Czytając zawarte w niej artykuły, można z satysfakcją stwierdzić, że ów stan jest bardzo obiecujący” (s. IV okładki).

Jest to niezwykle optymistyczna opinia. Rodzi się jednak pytanie: Czym motywowana? Może obiecującymi perspektywami, wszak w nauce są także bardzo ważne. Mimo wszystko trzeba jednak z uznaniem przyjąć ten zbiór i dostrzec dość znaczące bogactwo źródłowe, także w zakresie literatury. Autorzy chętnie powtarzają opinie różnych badaczy, także ze stron internetowych. Trzeba w tym kontekście jednak pamiętać, że są to niejednokrotnie ulotne opinie, czasem okazjonalne i obarczone niekiedy tylko osobistymi emocjami oraz jednostkowym kontekstem.

W książce można spotkać błędy literowe (s. 167. 185). Szkoda, że nie zawiera ona indeksu nazwisk. Natomiast interesujący i dość obszerny jest zbiór bibliograficzny. Dobrze, że przywołano w niej prace polskich autorów oraz tłumaczenia. Oczywiście ważne są także prace naszych autorów w językach obcych, a zwłaszcza w języku hiszpańskim. Dobrze, że każdy z tekstów zaopatrzonej został w krótkie streszczenie w języku hiszpańskim. Ważne są podsumowania w języku hiszpańskim i angielskim.

Rozeznac fenomen niepodległości państw Ameryki Łacińskiej nie jest łatwe. Tutaj bowiem bardzo szybko można wpaść w ideologiczne zasadzki, co niestety widać w niektórych fragmentach książki.

Tak się składa, że ideologia jest szczególnym wrogiem w badaniach historycznych. W Polsce nadal trudno uwolnić się od tych zgubnych tendencji.

Jednak prezentowana praca zbiorowa jest jeszcze jedną interesującą propozycją w serii Studiów Iberoamerykańskich UMCS. Trzeba jednak czytać ją krytycznie, co oczywiście nie oznacza założeniowego krytycyzmu. Po prostu przedkładane propozycje treściowe nie zawsze spełniają oczekiwania badawcze. Niemniej bogactwo treści jest godne uwagi i uznania. Perspektywy historyczne i wyzwania współczesności, jak to formułuje podtytuł, czekają na dalsze oferty, a ich jawi się ciągle coraz więcej, także w języku polskim.

Bp Andrzej F. Dziuba

Tomasz Serwatka

Kardynał Bolesław Kominek (1903–1974).

Duszpasterz i polityk. Zarys biograficzny

Wydawnictwo „Lena”, Wrocław 2013, ss. 107.

Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce po II wojnie światowej stanowią niezwykle dynamiczną rzeczywistość, która wielokrotnie i zarazem szeroko wykracza poza sferę czysto religijną. Ówczesne warunki społeczno-kulturowe oraz polityczne wręcz sprzyjały odkrywaniu tych bogatych zadań ewangelizacyjnych, funkcji czy wręcz misji. Kościół starał się niezwykle odpowiedzialnie i twórczo odpowiedzieć na te oczekiwania, choć nie było to łatwe, zwłaszcza że nie zawsze spotykało się z należyтым zrozumieniem. Niezwykłą rolę, wręcz prorocką, odegrał tutaj zwłaszcza kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski (1948–1981). Wielki świadek wiary i odpowiedzialności społecznej, mąż Kościoła i wybitny Kardynał.

Wskazując na jeszcze inne znaczące postacie tego czasu nie ulega wątpliwości, iż trzeba przywołać tu kard. Karola Wojtyłę, metropolitę krakowskiego. Można w tym kontekście pytać jak potoczyłyby się dzieje Kościoła w Polsce, gdyby nie został wybrany do posługi Piotrowej. Tutaj także jest wyjątkowe miejsce dla kard. Bolesława Kominka, arcybiskupa metropolity wrocławskiego. Dlatego z zainteresowaniem i pewną nadzieją należy powitać wydanie prezentowanego opracowania, wywodzącego się z wrocławskiego kręgu badawczego.

Autor omawianego studium jest doktorem w zakresie historii i aktualnie pracuje jako kustosz w Zakładzie Narodowym im. Ossolińskich we Wrocławiu. Jest autorem wielu artykułów, recenzji i bogatej publicystki oraz ośmiu książek, w tym m.in.: *Poczet władców Francji* (Londyn 1996), *Józef Piłsudski a Niemcy* (Wrocław 1997), *Koncepcje społeczno-polityczne prymasa Augusta Hlonda (1926–1948)* (Poznań 2006), *Kazimierz Świtalski (1886–1962). Biografia polityczna* (Warszawa 2009).

Książkę otwiera spis treści (s. 5) oraz wstęp (s. 7–12). Następnie całość treściową podzielono na siedem rozdziałów oraz zakończenie. Dla schematycznego przybliżenia zawartości treściowej warto choćby przywołać tytuły kolejnych rozdziałów: I. *Dzieciństwo i młodość. Formacja intelektualna* (s. 13–21); II. *Na placówce duszpasterskiej w Opolu* (s. 21–28); III. *Na wygnaniu z diecezji podczas „stalinowskiej nocy”* (s. 29–36); IV. *Na placówce we Wrocławiu. Pierwsze prace i problemy* (s. 37–54); V. *Od Soboru do Millenium* (s. 55–76); VI. *Walka o stabilizację kościelną na Ziemiach Zachodnich* (s. 77–92); VII. *Kardynalski kapelusze* (s. 93–96). Całość zamyka *Zakończenie, czyli portret człowieka* (s. 97–104). Dodano jeszcze indeks nazwisk (s. 105–107).

Oto schematyczna całość bogatego *curriculum vitae* kard. Bolesława Kominka. Trudno tutaj szczegółowo opowiadać życiorys. Po prostu niezbędna jest, i to dość uważna, lektura samej książki. Wydaje się, że słusznie autor

stwierdza we wstępie: „Można i trzeba pokusić się o napisanie pierwszego popularnonaukowego zarysu biografii tej wielkiej postaci, która odegrała ogromną rolę nie tylko w historii Kościoła na Dolnym Śląsku i w Polsce, ale i Kościele Powszechnym, a także miała wpływ na wiele znaczących wydarzeń politycznych w Europie XX wieku” (s. 8). Czy jednak T. Serwatka sprostał temu ambitnemu zadaniu? Tutaj mogą być oczywiście różne opinie. Niemniej trzeba docenić samo podjęcie się tego opracowania.

Autor dość umiejętnie wybrał z bogactwa życia i działalności kard. Bolesława Kominka wiele interesujących wątków. Można odnieść często wrażenie, że autor pragnie mocno wyakcentować swego bohatera jako polityka, co czyni już w podtytule: *Duszpasterz i polityk*. Zbitka tych dwóch terminów nie oddaje dynamicznie wielopłaszczyznowego zaangażowania Kardynała i chyba nie do końca przystaje do prezentowanego bohatera. Wydaje się jednak, że w tym przypadku bardziej odpowiednim byłby chyba termin „mąż stanu” czy inny, który byłby szerszym treściowo i formalnie w bogactwie prezentowanych posług, a jednocześnie mniej ukierunkowany na potoczny sens terminu „polityka”, który często niesie treści dwuznaczne, mówiąc delikatnie.

Kard. B. Kominek, tak z życiem jak i działalnością, bardziej prawdziwie i zdecydowanie pełniej odnajduje się w terminie „duszpasterz”. Jest to bowiem bardzo pojemny termin, który również nie wyklucza odpowiedzialności za dobro wspólne, a więc swoiście pojętą politykę i zaangażowanie społeczne. Duszpasterz, to wskazanie wyraźniejsze na postawę wybitnie ześrodkowaną na eklezjalność wszelkiego duszpasterstwa. Kościół jest bowiem miejscem, narzędziem oraz owocem pasterskiej posługi.

T. Serwatka wielokrotnie szafuje terminami czy sformułowaniami, które mają pewien wydźwięk ideowy czy wręcz ideologiczny, ale w tym kontekście powstaje pytanie, czy faktycznie oddają one sam problem, np. relacja z biskupami niemieckimi (s. 8), uwaga o „Księżówce” (s. 31) czy o roztropności kard. S. Wyszyńskiego odnośnie do reform soborowych (s. 57). Niestety jest ich stosunkowo wiele. Te uwagi może nadają książce charakter bardziej popularny, ale czy są jednak konieczne. Rzucają one pewne myśli, ale czy służą one faktycznie i twórczo ukazaniu zarysu biografii Wrocławskiego Kardynała. Wydaje się, po choćby pobieżnej analizie, że faktycznie nie wnoszą niczego do zasadniczego toku narracji. Można czasem odnieść wrażenie, że niekiedy mogą wskazywać nawet „falszywy trop”. Zresztą jednak wszelkie wskazywane oceny winny być bardziej dojrzałe i wyważone.

Lektura książki pokazuje zasadność uwagi autora ze wstępu: „Co więcej, jestem głęboko przekonany, że historyczna rola kardynała Kominka będzie z biegiem lat coraz bardziej eksponowana przez badaczy, tak historyków i politologów, jak i teologów” (s. 8). Właśnie jest takie oczekiwanie, ale niestety nierealizowane w stopniu wystarczającym przez samo środowisko wrocławskie, zwłaszcza w tamtejszym Papieskim Wydziale Teologicznym. Jest to wręcz trudno zrozumiałe. Tam przecież przez tyle lat posługiwał, był twórczym animatorem i organiza-

torem nauki na poziomie uniwersyteckim, zwłaszcza Wielkim Kanclerzem Wydziału, a mimo to jest w znacznym stopniu nieobecny. Wydaje się zatem, że wręcz obowiązkiem tamtego środowiska naukowego, a zwłaszcza także Uniwersytetu Wrocławskiego oraz innych uczelni Dolnego Śląska są badania interdyscyplinarne nad życiem, piśmiennictwem oraz posługą kard. Bolesława Kominka.

Interesującym uzupełnieniem, wręcz pewnym dopowiedzeniem, jest zamieszczenie 19 fotografii na końcu poszczególnych rozdziałów, a jedną z nich w wersji kolorowej dodano na s. IV okładki. Cenną pomocą w lekturze studium jest indeks nazwisk, ale np. ks. Jan Długosz wskazany został błędnie jako arcybiskup (s. 105). Niestety przy wielu nazwiskach nie podano wszystkich miejsc ich występowania w tekście. Zabrakło wskazania w indeksie m.in. na Adama Mickiewicza (s. 81), św. Maksymiliana M. Kolbego (s. 88) czy Andrzeja Wronkę (s. 99). Dobrym zabiegiem, zwłaszcza w tego typu pracy, byłby schematyczny zestaw podstawowych dat z życia i działalności kard. B. Kominka. Pozwala to zawsze na ogólną orientację odnośnie do *curriculum vitae* przy lekturze biograficznego studium.

Interesującym zabiegiem źródłowym jest sięgnięcie do materiałów Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej. To ciągle nadal „drzemiąca” baza źródłowa. Trzeba jednak traktować je w określony sposób, mając na względzie bogactwo innych informacji, chodzi zwłaszcza o archiwalia kościelne czy coraz liczniejsze relacje osobiste bezpośrednich świadków. Archiwalia wytworzone przez służby PRL-u są specyficznym materiałem, który wymaga wielkiej ostrożności oraz roztropności badawczej.

Książka T. Serwatki jest ważnym przyczynkiem w badaniach nad dziejami Kościoła katolickiego na Górnym Śląsku w czasie po II wojnie światowej. Trzeba tutaj szczególnie mocno wyakcentować zwłaszcza słowo „przyczynek”. Wokół osoby kard. B. Kominka koncentruje się bowiem wiele mniej czy bardziej znaczących wydarzeń po powrocie tego regionu piastowskiego do Polski. W praktyce to nie jest jednak tylko czysto polityczny mechanizm. Gdy pyta się o konkretnych ludzi, wówczas problemy nabierają zupełnie innych konotacji, a także znamion historycznych. Tymczasem trzeba ciągle pamiętać, że Kardynał jest aktorem wielu wydarzeń, a niekiedy bezpośrednio czy pośrednio na nie wpływał. Niejednokrotnie czynił to bardzo dyskretnie i z dużą dozą dyplomacji, a innym razem jako duszpasterz kierowany orędziem ewangelii czynił to bardziej bezpośrednio.

Dobrze, że wrocławski badacz, po już tak bogatym doświadczeniu naukowym, czego dowodem są m.in. wspomniane książki, pochyla się obecnie tak twórczo nad życiem, działalnością i spuścizną kard. B. Kominka. Może przez tę pracę o charakterze popularnym podejmie on z czasem jeszcze bardziej kompleksowe badania, których owocem będzie rozprawa habilitacyjna. Wydaje się, że ma on odpowiednie przygotowanie oraz predyspozycje metodologiczne, merytoryczne oraz formalne.

Ks. Andrzej Hanich

Książ infułat Bolesław Kominek, pierwszy administrator apostolski Śląska Opolskiego (1945–1951)

Opole 2012, t. 1, ss. 178.

Ks. Bolesław Kominek. Wspomnienia i dokumenty pastoralne pierwszego administratora apostolskiego Śląska Opolskiego (1945–1951)

Zebrał, opracował i przypisami opatrzył ks. Andrzej Hanich

Opole 2012, t. 2, ss. 707.

Książ dr hab. Andrzej Hanich, pracownik naukowy PIN – Instytutu Śląskiego w Opolu opublikował dwutomowe dzieło stanowiące koronę jego pracy naukowej. Pierwszy tom nosi tytuł: *Książ infułat Bolesław Kominek, pierwszy administrator apostolski Śląska Opolskiego (1945–1951)*, Opole 2012, a drugi stanowi publikację omówionych w pierwszym tomie źródeł, pt.: *Ks. Bolesław Kominek. Wspomnienia i dokumenty pastoralne pierwszego administratora apostolskiego Śląska Opolskiego (1945–1951)*.

Rozprawa naukowa dotyczy działalności Ks. inf. Bolesława Kominka na terenie opolskiej administracji apostolskiej, w trudnym misyjnym czasie, po II wojnie światowej. Celem rozprawy, jak zaznacza autor, uściślając przy tym główny problem swojej pracy, jest próba odpowiedzi na pytanie: Jak przebiegało życie i działalność ks. infułata Bolesława Kominka jako pierwszego rządcy administratury apostolskiej Śląska Opolskiego?

Na podkreślenie zasługuje fakt, że mimo iż jest to praca naukowa, przeznaczona jest nie tylko dla wąskiego grona specjalistów, ale dla każdego, kto chciałby zapoznać się z historią czasu powojennego, jak również przybliżyć sobie fragment życia ks. Kominka oraz zapoznać się ze źródłami.

Najważniejsze, że praca została przyjęta przez historyków pozytywnie, co widać we fragmentach recenzji ks. prof. Józefa Swastka i prof. Michała Lisa.

Odtworzenie życia i działalności ks. infułata Bolesława Kominka, przynajmniej w tym stopniu, w jakim to możliwe, wydaje się przedsięwzięciem koniecznym. Chodzi o to, by czas nie zatarł w pamięci zarówno samej osoby, jak i dokonań tego wspaniałego i zasłużonego dla administratury apostolskiej polskiego rządcy. To, że został w swoim czasie skazany przez czynniki rządowe na opuszczenie opolskiej administracji apostolskiej i jeśli nie na zupełne zapomnienie, to przynajmniej na pomniejszenie jego zasług, w świe-

tle zachowanych akt staje się dziś bardziej zrozumiałe i oczywiste. Ksiądz B. Kominek swoją działalnością i przedsiębiorczością burzył plany polskich komunistów zmierzających do ateizacji ziem zachodnich i północnych Polski, traktowanych przez czynniki rządowe jako poligon doświadczalny do ateizacji pozostałych ziem polskich. Doświadczył przymusowego usunięcia z Opola 26 stycznia 1951 r. Przez kilkanaście dni był przetrzymywany w odosobnieniu w klasztorze Benedyktynów w Lubiniu koło Kościana. Niebawem pozwolono mu wyjechać i zamieszkać w Krakowie, ale z zakazem obejmowania jakichkolwiek oficjalnych stanowisk i bez możliwości kontaktu z opolskim duchowieństwem. Stolica Apostolska, na prośbę prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego, dążącego do stabilizacji ustanowionych na ziemiach zachodnich i północnych kościelnych jednostek administracyjnych, mianowała 26 kwietnia 1951 r. ks. Kominka biskupem tytularnym Sophe z przeznaczeniem na administratora apostolskiego we Wrocławiu. Sakrę biskupią przyjął bez rozgłosu 10 października 1954 r. w prywatnej kaplicy biskupów przemyskich z rąk bpa Franciszka Bardy, bpa Wojciecha Tomaki i bpa Franciszka Jopa. Wydarzenia październikowe pozwoliły mu 16 grudnia 1956 r. odbyć uroczysty ingres do Katedry Wrocławskiej.

Aby zrealizować postawiony sobie cel, Autor bardzo rzetelnie przebadał istniejące dotychczas zasoby archiwalne, znajdujące się w Archiwum Kurii i Diecezji Opolskiej, gdzie przestudiował dość dokładnie zespół archiwalny: Listy pasterskie, referaty, orędzia, odezwy, komunikaty i okólniki ks. inf. B. Kominka. Przebadał też zasoby Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej we Wrocławiu. Uzupełnieniem zawartości źródeł była istniejąca bogata literatura przedmiotu, jak np. prace Kazimierza Doli: *Kościół katolicki na Opolszczyźnie w latach 1945–1965*, „Nasza Przeszłość” 1965, t. 22, s. 69–112; Józefa Liszki: *Wkład Kościoła w proces tworzenia się nowego społeczeństwa w diecezji opolskiej w latach 1945–1951*, Lublin 1971; Alojzego Sitka: *Problem przejmowania kościołów ewangelickich przez katolików na Śląsku Opolskim po II wojnie światowej*, Opole 1985; tenże, *Organizacja i kierunki działalności Kurii Administracji Apostolskiej Śląska Opolskiego w latach 1945–1956*, Wrocław 1986; Jana Kopieca: *Dzieje Kościoła katolickiego na Śląsku Opolskim*, Opole 1991; tenże, *Ksiądz Bolesław Kominek o swoim opolskim okresie*, w: *Słowo nieskowane. Księga jubileuszowa dla ks. Jana Kruciny*, red. A. Nowicki i J. Tyrawa, Wrocław 1998; tenże, *Kardynał Bolesław Kominek jako administrator apostolski w Opolu w latach 1945–1951*, w: *Wokół Orędzia. Kardynał Bolesław Kominek – prekursor pojednania polsko-niemieckiego*, red. W. Kucharski i G. Strauchold, Wrocław 2009; Aleksandry Trzcielińskiej-Polus: *Kardynał Bolesław Kominek – orędownik pojednania polsko-niemieckiego*, w: *Śląsk w myśli politycznej i działalności Polaków i Niemców w XX wieku*, cz. 1, red. D. Kisielewicz i L. Rubisz, Opole 2001, s. 87–97.

Dzięki odpowiednim metodom Autor mógł stworzyć strukturę pracy dostosowaną do jej tematu i celu nakreślonego we wstępie. Dały mu one także możliwość sformułowania słusznych wniosków końcowych.

Poniesiony trud badawczy zaowocował pracą składającą się z czterech rozdziałów. W pierwszym Autor swoją uwagę badawczą skupił na przedstawieniu sytuacji Kościoła katolickiego na Śląsku Opolskim po zakończeniu II wojny. W rozdziale drugim Autor skupił się na kwestii erygowania nowej struktury kościelnej na Śląsku Opolskim i ustanowienia ks. Bolesława Kominka pierwszym administratorem apostolskim. Ukazana została kluczowa rola Prymasa Hłonda, specjalne pełnomocnictwa, jego postulaty jeszcze przed zakończeniem konferencji w Poczdamie. Trzeci rozdział to przedstawienie działalności pasterskiej ks. Bolesława Kominka w świetle zachowanych dokumentów pastoralnych. Omówiona została posługa słowa mówionego i pisanego. Ks. Bolesław Kominek troszczył się nie tylko o odbudowę kościołów po zniszczeniach wojennych, ale dbał także o zintegrowanie ludności, troszczył się o duchowieństwo. Ostatni rozdział to opis zaostrożenia się antykościelnej polityki władz komunistycznych, której efektem było zdjęcie ze stanowisk wszystkich administratorów apostolskich ziem zachodnich i północnych.

Całość podjętego badania zamyka zakończenie, które zawiera krótkie streszczenie pracy, wyniki badań, zestawienie źródeł i opracowań, wykaz skrótów, indeks osób i nazw miejscowości.

Drugi tom to efekt solidnej i drobiazgowej kwerendy przeprowadzonej w Archiwum Diecezji Opolskiej, gdzie w zespole archiwalnym: *Listy pasterskie, referaty, orędzia, odezwy, komunikaty i okólniki ks. inf. B. Kominka, pierwszego administratora apostolskiego (1945–1951)*, odnalazł istotne dokumenty: 41 okólników, 12 odezwy, 6 orędzi, 5 listów do księży oraz sióstr zakonnych, 6 komunikatów, 7 listów pasterskich, 4 referaty, 5 sprawozdań, dwie instrukcje i pouczenia pasterskie oraz pojedyncze artykuły prasowe, apele, kwestionariusze ankietowe, podziękowania, rozporządzenia, wskazania dla księży, zalecenia i informacje dla księży. W celu znalezienia pełnej dokumentacji Autor sięgał także do takich źródeł, jak: „Wiadomości Urzędowe Administracji Apostolskiej Śląska Opolskiego” z lat 1945–1951 oraz (fragmenty wspomnień) w opublikowanej pod redakcją ks. prof. Jana Kruciny spuściznie pośmiertnej kard. Bolesława Kominka pt. *W służbie „Ziem Zachodnich”* (Wrocław 1977).

Pod względem metodologicznym książka nie budzi zastrzeżeń. Każdy z dokumentów został zaopatrzony pełnym aparatem krytycznym. Na szczególną uwagę zasługują odpowiednio przygotowane przypisy źródłowe i krytycyzm w doborze kolejności przedstawianych materiałów. Daje się zauważyć profesjonalnie wykonaną korektę, redakcję techniczną i sformatowanie tekstu. Walorem książki jest także komunikatywny i żywy język.

Książka posiada także wady, wydaje się niepotrzebne wyjaśnianie pojęć „wikariusz” (s. 6. 55) czy „duszpasterz” (s. 34), czy dwukrotne umieszczenie *Kodeksu Prawa Kanonicznego* najpierw w źródłach (s. 157), a następnie w literaturze (s. 160), czy książki Kardynała Kominka *W służbie „Ziem Zachodnich”* w źródłach (s. 157) oraz w literaturze (s. 160).

Książka stanowi cenne dzieło przedstawiające trud duszpasterski pierwszego administratora apostolskiego Śląska Opolskiego ks. inf. Bolesława Kominka. Autor odznacza się doskonałym opanowaniem metod badawczych w zakresie historii. Książkę można polecić jako lekturę nie tylko dla historyka, ale dla każdego, kto chce poznać dziedzictwo archidiecezji wrocławskiej.

Ks. Norbert Jerzak

Tomasz Stępień

Europa wobec cywilizacji. Antona Hilckmana porównawcza nauka o cywilizacjach: Zasady – Metoda – Zastosowanie

Toruń 2013, ss. 361.

Książka składa się z pięciu rozdziałów, w których Autor przedstawia życie i dzieło Antona Hilckmana oraz – niejako pobocznie – Feliksa Konecznego, polskiego historyka i historiozofa, który położył podwaliny pod nową dziedzinę: porównawczą naukę o cywilizacjach. Autor publikacji jest adiunktem i kierownikiem Zespołu Politologii i Komunikacji Społecznej w Studium Nauk Humanistycznych i Społecznych Politechniki Wrocławskiej. Prezentowana książka jest doktoratem Autora, który jest też redaktorem serii wydawniczej „Comparative Studies on Education, Culture and Technology/Vergleichende Studien zur Bildung, Kultur und Technik”, ukazującej się od października 2013 r.

We wprowadzeniu (s. 9–19) do publikacji zostały przedstawione teorie kultury i cywilizacji w sporze o Europę w świetle myśli Hilckmana i Konecznego. Celem tych dwóch myślicieli „było naukowe ujęcie fenomenu cywilizacji” (s. 10). Według nich cywilizacja łacińska jest najbardziej adekwatną do natury człowieka możliwością „pełnego urzeczywistnienia człowieczeństwa” (s. 10). Dzieło Hilckmana zostało jednak zapomniane. Autor przypomina jego trzy założenia: 1) idea zjednoczonej Europy, 2) zagadnienie narodu i – najważniejsze – 3) koncepcja porównawczej nauki o cywilizacjach. Hilckman też jako jeden z nielicznych myślicieli zajmował się historiozofią.

Rozdział pierwszy został zatytułowany: *Contra torrentem. Życie i dzieło Antona Hilckmana* (s. 20–51). Przedstawia on życie Hilckmana (1900–1970) w trzech okresach: 1) czasy międzywojenne, 2) okres II wojny światowej i 3) czasy powojenne. W pierwszym okresie Hilckman zajmował się głównie pracą naukową, a zwłaszcza nauką o cywilizacjach Konecznego. Niemiecki myśliciel rozwijał też szeroką działalność publicystyczną, publikując w wielu krajach europejskich, w czym pomogła mu znajomość około 30 języków. W okresie tym zajmował się Hilckman głównie Niemcami, pytając czy jego ojczyzna należy jeszcze kulturowo do Europy i jaka jest tożsamość narodu niemieckiego. W historii Niemiec toczy się walka pomiędzy kulturą łacińską a bizantyjską.

Podczas wojny Hilckman był więziony w obozach koncentracyjnych za rzekomo antypaństwową działalność. W okresie 16 V 1941 r. – 5 IV 1943 r. przebywał w obozie pracy Oberems/Schröttingshausen, a następnie od 13 VI 1943 r. do końca wojny był więziony w KZ Buchenwald i KZ Langenstein-Zwieberge. W tym okresie, jak podkreśla Autor, Hilckman wykazał swą niezłom-

ność i bezkompromisową walkę z hitlerowcami nazywając ich barbarzyńcami. Po wojnie został profesorem na Uniwersytecie im. Gutenberga w Moguncji, zakładając „pierwszy na świecie Instytut Porównawczej Nauki o Cywilizacjach (*Institut für die Vergleichende Kulturwissenschaft*)” (s. 40). Przez 20 lat stał na czele Instytutu i zajmował się dziełami Konecznego. Okres powojenny to także działalność polityczna Hilckmana, a zwłaszcza zagadnienie stosunków polsko-niemieckich. W pojednaniu polsko-niemieckim widział znaczenie dla całej Europy, a jego warunkiem jest poznanie kultury polskiej przez Niemców. Obok kwestii pojednania polsko-niemieckiego, Hilckman zajmował się też prawami „narodów zniewolonych przez Związek Sowiecki” i przewidział upadek komunizmu (s. 48). Po śmierci Hilckmana został rozwiązany założony przez niego Instytut Porównawczej Nauki o Cywilizacjach i zapomniano o jego spuściźnie.

Rozdział drugi nosi tytuł: *Feliks Koneczny i Anton Hilckman o kulturze i cywilizacji* (s. 52–125). Autor omawia najpierw historię problemu kultury i cywilizacji nawiązując do filozofii Arystotelesa i pojęć takich jak: „*civilitas*”, „*humanitas*”, „*romanitas*” i „*religio*”, a także poglądów na kulturę i cywilizację w nowożytności i współcześnie. Następnie autor przedstawia poglądy Konecznego i Hilckmana odnośnie do omawianej kwestii. Obaj uczeni uważali, że cywilizacja jest metodą życia społecznego oraz że cywilizacji jest wiele. To są dwie fundamentalne kwestie płynące z porównawczej nauki o cywilizacjach. Autor książki przypomina je wielokrotnie, co sprawia, że czytelnikowi trudno pogubić się w zasadniczych tezach nauki Hilckmana i Konecznego. Na uwagę zasługuje omówienie trzech rodzajów cywilizacji: turańskiej, bizantyjskiej i łańciskiej na tle sporu o kształt współczesnej Europy.

Kolejny rozdział (s. 126–196) jest już bardziej szczegółowy w traktowaniu nauki o cywilizacjach. Nosi on tytuł: *Metoda i systematyka porównawczej nauki o cywilizacjach*. Koneczny, a za nim Hilckman, opowiadają się za metodą indukcyjną, gdyż tylko ona pozwala na odkrywanie rzeczywistości, na stwierdzanie faktów, a nie aprioryczne założenia. W przypadku porównawczej nauki o cywilizacjach jest to stwierdzenie faktu wielości cywilizacji. Jednak zadaniem tej nauki jest odkrycie, skąd ta wielość się wzięła. Jak pisał Koneczny, „mając coraz więcej do czynienia z różnorodnością cywilizacji, nie zadano sobie pytania: skąd się bierze, z czego powstaje ta różnorodność? Dlaczego Japończyk i Szwed, chociaż jednako telefonują, inaczej jednakże myślą i działają? Dlaczego wszyscy ludzie nie należą do jednej cywilizacji? Czemu różnią się nie tylko szczeblami, ale rodzajami rozmaitych cywilizacji?” (s. 140).

Koneczny i Hilckman wyróżnili tylko dwa fenomeny życia ludzkiego, które są niezależne od cywilizacji: język i religię. Język jest dziedziną *sui generis* (s. 169), dlatego jest niezależny w swym istnieniu od żadnej cywilizacji. Podobnie jest z religią. Hilckman twierdzi, że: „Cywilizacja dotyczy

wyłącznie świata doczesnego, natomiast religia jest rzeczywistością transcendując ten świat” (s. 170). Są tylko dwie cywilizacje sakralne, tj. stworzone przez religię: cywilizacja żydowska i bramińska. Powstaje zatem pytanie, co z pozostałymi cywilizacjami i religiami? Czy można powiedzieć, że istnieje cywilizacja stworzona przez chrześcijaństwo, buddyzm czy islam? Okazuje się, że nie, gdyż byłoby to pomieszanie „porządku świata doczesnego z porządkiem transcendentnego świata religii” (s. 171). Tym, co spaja cywilizację i religię, jest prawda. W kontekście współczesnej laicyzacji Europy stwierdzenie Hilckmana o ateizacji społecznej brzmi niezwykle wymownie: „[...] Bezreligijne albo wrogie religii życie wiedzie do ścieśnienia życia, do okaleczenia bytu – cywilizacja staje się defektywną” (s. 173). Jedynie katolicyzm jest religią uniwersalną, która podporządkowuje sobie cywilizacje, chociaż z żadnej z nich nie wyrasta.

Rozdział czwarty został poświęcony filozofii sensu w ujęciu Hilckmana pt. *Antona Hilckmana filozofia sensu* (s. 197–247). Jest to ta część pracy, która uwypukla oryginalność myśli samego Hilckmana. Zostało tu omówionych wiele kwestii, w tym zagadnienie sensu ludzkiego życia, istota wolności i historii. Hilckman mówiąc o moralności podkreśla trójmian ludzkiego bytu, jakim jest sens – ład – światło (*Sinn, Ordnung, Licht*) (s. 203). Każdy człowiek powinien przy tym poznać cel i sens swojego życia. Wolność zaś „oznacza realizację powołania życiowego oraz spełnianie wynikających z niego obowiązków i zadań” (s. 207). Hilckman pojmuje zatem wolność zupełnie odwrotnie niż samowola czy dowolność. Również pojęcie szczęścia u niemieckiego filozofa ma inne znaczenie niż dążenie do wygodnego życia. „Szczęście jest wyrazem ładu, ostatecznie Bożego ładu, który gwarantuje rozwój osobowy człowieka i pełne urzeczywistnienie obrazu człowieka jako osoby” (s. 220–221).

Ostatni rozdział został zatytułowany: *Hilckmanowska teoria cywilizacji a polityka* (s. 248–336). W tym rozdziale Autor przedstawił naukę Hilckmana o polityce w świetle jej cywilizacyjnych uwarunkowań. Tłem rozważań jest zderzenie cywilizacji łacińskiej z filozofią oświecenia. Z tej perspektywy Hilckman omawia pojęcie nacjonalizmu, internacjonalizmu i uniwersalizmu. Przedstawia też swoją doktrynę odnośnie do wychowania obywatelskiego opartego na uniwersalizmie cywilizacji łacińskiej. Obszernie też została pokazana doktryna Pawła Włodkowica o prawie narodów. Według niemieckiego filozofa doktryna Włodkowica jest przykładem uniwersalizmu cywilizacji łacińskiej. Na końcu książki Stępień omawia problematykę Niemiec w kontekście pojednania polsko-niemieckiego. Hilckman zarzucał swojemu narodowi „ciemnotę nacjonalistyczną” (s. 316), kiedy traktował Polskę jak odwiecznego wroga. Pojednanie może się spełnić, jeśli Niemcy poznają polską kulturę. Przyszłość Europy widział Hilckman w świetle federalizmu politycznego na przykładzie unii Polski i Litwy. Wspólnym mianow-

nikiem jedności politycznej musi być „wspólnota systemu moralno-etycznego” (s. 329). Zakończenie książki stanowi pokazanie aktualności myśli Antona Hilckmana.

Dzięki Hilckmanowi doszło do ukonstytuowania się porównawczej nauki o cywilizacjach. Podkreślał, że cywilizacji jest wiele i odróżnił cywilizację od języka i religii, zachowując „wymiar transcendentny świata doczesnego” (s. 338). Hilckman położył podwaliny pod nową jakość dialogu międzykulturowego. Podkreślał przy tym znaczenie cywilizacji łacińskiej. Jednym z jej filarów jest filozofia klasyczna. W końcu trzeba podkreślić, że Hilckman nie bał się iść pod prąd „w imię podstawowych zasad i wartości” (s. 340).

Książka Tomasza Stępnia jest prawdopodobnie jedyną na świecie publikacją poświęconą w całości życiu i dziełu Antona Hilckmana. Już chociażby z tego względu zasługuje na uwagę. Każdy rozdział poszerza stopniowo wiedzę o Hilckmanie i jego myśli, przypominając jednocześnie najważniejsze kwestie omówione już wcześniej. Dzięki temu treść i układ książki są przejrzyste. Na uwagę zasługuje też fakt, że Autor obficie korzysta z literatury źródłowej podając często oryginalne brzmienie tekstu. Dzięki temu mamy pewność, że informacje są przekazywane z pierwszej ręki. Można zauważyć także, że książka została napisana z perspektywy filozofii klasycznej. Jest to jednak zrozumiałe, gdyż i sam Hilckman bazował na tej filozofii. Książka zatem prezentuje zastosowanie filozofii klasycznej w nauce o cywilizacjach. Niezwykle interesujące jest również pokazanie postawy Hilckmana wobec dialogu polsko-niemieckiego. Niemiecki myśliciel broni Polskę przed hitlerowskimi Niemcami i jest rzecznikiem pojednania polsko-niemieckiego.

Minusem publikacji może być problem w odróżnieniu poglądów Hilckmana i Konecznego. Przez dwa rozdziały (drugi i trzeci) Autor omawia różne kwestie bez wyszczególnienia Hilckmana czy Konecznego. Trudno przez to zorientować się, na czym polega oryginalna myśl tych dwóch uczonych. Wydaje się także, że zbyt wiele miejsca Autor poświęcił wyjaśnianiu podstawowych pojęć związanych z historią filozofii starożytnej i średniowiecznej (rozdział drugi), gdyż w pracy monograficznej szczegółowe omawianie kwestii pobocznych jest zbędne.

Książka jest godną polecenia pozycją. Może po nią sięgnąć każdy, kto chce zgłębić problematykę pochodzenia cywilizacji, zrozumieć współczesny świat z jego podziałami i przyczynę konfliktu polsko-niemieckiego z perspektywami dialogu. Praca napisana przystępnym językiem, więc nie sprawiająca trudności w odbiorze, a dodatkowo będąca niejako podręcznikiem z zakresu nowej dyscypliny naukowej: porównawczej nauki o cywilizacjach.

Rafał Szopa

Józef Pater

Ksiądz infułat dr Karol Milik jako rządcą

Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1945–1951

Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2012, ss. 407.

Pod auspicjami Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu ukazała się relatywnie obszerna monografia naukowa autorstwa ks. profesora Józefa Patera, wieloletniego szefa tutejszego Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego, wytrawnego znawcy historii Kościoła na Śląsku od XVIII do XX w., autora choćby takich prac jak: *Poczet biskupów wrocławskich* (Wrocław 2000) czy *Wrocławska kapituła katedralna w XVIII wieku* (Wrocław 1998). Ksiądz Pater zajmuje się – co ważne i nie takie znów częste – problematyką na kościelnym styku polsko-niemieckim, wydawał też monografie w RFN (m. in. w Regensburgu), często organizuje na PWT konferencje i sympozja z udziałem badaczy niemieckich lub też uczestniczy w takowych w różnych miastach RFN. W każdym razie od wielu lat jest wnikliwym i rzetelnym znawcą problemu.

Recenzowana książka ma pionierski charakter. Nie podejmowano bowiem dotąd w naszej historiografii poważnych i pogłębionych badań nad osobą ks. Karola Milika (1892–1976), pierwszego po II wojnie światowej administratora apostolskiego Dolnego Śląska. O ile Autor zaznacza skromnie w tytule, iż tematyka jego pracy ogranicza się do okresu 1945–1951, to *de facto* jest ona pierwszą całościową biografią tytułowego bohatera. Zarys biograficzny podał już do druku w 1998 r. ks. Józef Swastek¹, o promotorze zaś powojennej dolnośląskiej kariery Milika, prymasie kardynale Auguście Hlondzie, napisali ostatnio monografie Jerzy Pietrzak i Tomasz Serwatka². Autorem biografii następcy K. Milika we Wrocławiu, ks. Kazimierza Lagosza (1951–1956), jest z kolei B. Staniszewski³. O pracującym w analogicznym okresie i w analogicznym jak Milik kontekście na sąsiedniej placówce w Opolu, ks. infułacie dr. Bolesławie Kominku, napisali świeże prace ks. Andrzej Hanich i niżej podpisany⁴.

¹ J. SWASTEK, *Rządcy Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1945–1995*, Wrocław 1998, s. 33–51.

² J. PIETRZAK, *Pelnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski Augusta Hlonda 1945–1948*, t. I–II, Poznań 2009; T. SERWATKA, *Koncepcje społeczno-polityczne prymasa Polski Augusta Hlonda (1926–1948)*, Poznań 2006.

³ B. STANISZEWSKI, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz jako rządcą Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1951–1956*, Wrocław 2000.

⁴ A. HANICH, *Ksiądz infułat Bolesław Kominek, pierwszy administrator apostolski Śląska Opolskiego*, Opole 2012; T. SERWATKA, *Kardynał Bolesław Kominek (1903–1974) – duszpasterz i polityk. Zarys biograficzny*, Wrocław 2013.

Ks. dr Karol Milik pracował dla Polski i Kościoła katolickiego we Wrocławiu i Trzebnicy w niesłychanie trudnym okresie, zaraz po wojnie, jako jeden z najbliższych współpracowników prymasa Polski Augusta Hlonda, budując od podstaw zręby katolicyzmu polskiego nad Odrą, Bobrem, Bystrzycą, Kaczawą i Nysą. Uwarunkowania społeczno-polityczne owej pracy były niesłychanie trudne i skomplikowane. Trwał intensywny „obstrzał” z dwóch niezależnych od siebie nawzajem stron: państwowego aparatu komunistycznego (naprzód PPR, a od 1948 PZPR), programowo ateistycznego i antywatykańskiego oraz katolików niemieckich z RFN, którzy podjęli intensywne intrygi w Watykanie w kierunku skompromitowania propagandowego oraz formalnego i faktycznego udaremnienia poczynań Hlonda i Milika na Dolnym Śląsku. Kiedy nie udało się im w oczach Piusa XII całkowicie zdyskredytować legalności poczynań strony polskiej (a jedynie ową legalność z punktu widzenia Stolicy Apostolskiej podważyć i postawić – aż po rok 1972 – pod znakiem zapytania), czynili wszystko, aby utrudnić administracji Milika dokonywanie akcji repolonizacyjnej.

Z kolei komuniści dążyli do zepchnięcia Kościoła katolickiego na pozycje defensywne, a docelowo do totalnego wykorzenia katolicyzmu ze społeczeństwa Polski Ludowej. Karol Milik należał we Wrocławiu do „najtwardszych” przeciwników systemu prosowieckiego i dlatego też znajdował się pod szczególną obserwacją bezpieki i partii. Także po pamiętnym Październiku roku 1956, jako jedyny z represjonowanych w czasach stalinowskich hierarchów kościelnych nie został oficjalnie i do końca „zrehabilitowany”. Jako jedyny z 5 administratorów mianowanych 1 września 1945 r. przez Hlonda na Ziemię Zachodnie – nie otrzymał później formalnej sakry biskupiej. *Nota bene*, zadziwia mnie tutaj swego rodzaju niefrasobliwość prymasa Wyszyńskiego w kontekście sprawiedliwego zadośćuczynienia Milikowi za jego krzywdy w okresie stalinowskim (1951–1956), kiedy był internowany lub inwigilowany.

Można wprawdzie powiedzieć, iż to nie Stefan Wyszyński był sprawcą jego kłopotów (a wręcz przeciwnie), ale komuniści i ich adherenci, atoli wydaje się dziwne, iż po roku 1957 nie podniesiono wyżej Milika pod względem formalnym w obrębie struktur Episkopatu. Może wynikało to z jego ówczesnego jakby okołoemerytalnego wieku – 65 lat oraz z trudności z chodzeniem? Wątpliwe. Nie było przy tym mowy bynajmniej o jego powrocie na stałe do Wrocławia (choćby po to, aby jakoś pomagać biskupowi B. Kominkowi), a jedynie „przygarnięty” został Milik na raczej półformalnej zasadzie przez życzliwych mu biskupów Teodora Benschę i Wilhelma Plutę w prowincjonalnym mimo wszystko Gorzowie... Przecież prymas mógłby np. postarać się dla niego o tytuł biskupa sufragana (lub nawet ordynariusza) w jakiejś choćby mniejszej diecezji.

Napisanie tak obszernej i wyczerpującej monografii (a właściwie biografii) byłoby niemożliwe, gdyby ks. Józef Pater nie wykorzystał niesłychanie cennego pierwszorzędno źródła, jakim są obszerne, kilkunastotomowe pamięt-

niki Karola Milika, z których korzystał już wprawdzie m.in. Jerzy Pietrzak, przy okazji swych obszernych studiów nad kardynałem Hlondem, aczkolwiek dopiero bardzo niedawno stały się owe odręczne zapiski Milika źródłem obecnym w obiegu naukowym. Pozostałą bazę źródłową stanowią archiwalia przede wszystkim wrocławskie, ale i zielonogórskie tudzież katowickie. Autor przeprowadził też intensywną kwerendę prasową. Bogata jest przytoczona przezeń literatura przedmiotu.

Zarysujmy tutaj pokrótce sylwetkę tytułowego bohatera. Pochodził ze Śląska, kształcił się w katolickim seminarium czeskim niedaleko Javornika, święcenia kapłańskie przyjął w 1915 r. z rąk Adolfa Bertrama, doktoryzował się natomiast w 1928 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim. W okresie II RP przebywał w Wielkopolsce, podczas zaś wojny – ścigany przez nazistów – w Warszawie (brał udział w powstaniu warszawskim w 1944 r.). Już przed wojną w Poznaniu oraz w jej trakcie znany był z postawy antyniemieckiej i jako promotor powrotu Polski na Ziemie Zachodnie, aczkolwiek wobec pozostałych jeszcze we Wrocławiu po jesieni 1945 r. funkcjonariuszy dawnej administracji kardynała Adolfa Bertrama zachowywał się bardzo grzecznie i taktownie. Mimo to stał się w RFN i w Watykanie obiektem niewybrednych ataków (także w łonie CDU i w środowisku „wypędzonych”). U boku Hlonda należał w okresie 1945–1951 do najbardziej „niezlomnych” antykomunistów, a mimo to w bezpośrednich relacjach z aparatczykami PZPR usiłował „lawirować”. Niewiele mu to pomogło, ponieważ po 26 stycznia 1951 r. został naprzód siłą usunięty z Kurii wrocławskiej, a potem internowany (izolację stopniowo rozluźniano). Nad Odrę już nie powrócił. Dopiero przywieziono go tam w trumnie, którą kardynał Gulbinowicz polecił złożyć w podziemiach katedry, obok sarkofagu B. Kominka, w maju 1976 r.

Autor na początku i na końcu książki prezentuje szersze tło dziejowe, szersze uwarunkowania funkcjonowania infułata Milika w ówczesnej polityce polskiej i europejskiej. Czyni to w sposób proporcjonalny i wyważony, ani przesadnie nie rozbudowując swej prezentacji rzeczywistości Polski Ludowej i PRL-u, ani też nie przesadzając ze zbyt lakonicznym potraktowaniem sprawy. Jest to dobry wybór, ponieważ w przypadku postaci tak dotąd mało znanej i mało interesującej historyków jak ks. Milik, ograniczenie się li tylko do ścisłej prezentacji dat i faktów z jego życia stworzyłoby obraz niejasny i nieczytelny dla odbiorcy, który niekoniecznie musi być przecież zawodowym historykiem. Pater nie wpada wszelako z drugiej strony w pułapkę – jak niestety czyni to wielu innych badaczy – nadmiernego „rozdymania” prezentacji tzw. tła dziejowego, analizowania rozmaitych wątków pobocznych, rozbudowanych dygresji itd. To ostatnie jest moim zdaniem czymś jeszcze gorszym od nazbyt lakonicznej i skrótowej narracji.

Józef Pater słusznie akcentuje, iż zasadniczą cezurą w pracy Karola Milika na Ziemach Odzyskanych był rok 1947, kiedy to komuniści przestali współ-

pracować z nim na jako tako racjonalnych zasadach (zresztą „współpraca” owa zawsze miała dosyć specyficzny charakter, s. 199. 217) i przeszli do antykościelnej i antykatolickiej ofensywy. Wprawdzie kard. Hlond już 1 września 1945 r. zagrzewał i pocieszał wspomnianych 5 administratorów apostołskich dla Ziem Zachodnich, aby nigdy nie poddawali się trudnościom w swej pracy, ani ze strony Niemców, ani ze strony komunistów, ponieważ „wszystko to minie” i „będzie dobrze”, atoli ponad 5-letnia praca we Wrocławiu i Trzebnicy kosztowała samego Milika bardzo wiele zdrowia i nerwów...

Na naszą uwagę w recenzowanej pracy Patera zasługują także bardzo wartościowe aneksy, zawierające rozmaite listy i dokumenty, w tym m.in. cytowany *in extenso* (po raz pierwszy w polskiej historiografii) w wersji włoskiej i polskiej tekst specjalnych pełnomocnictw, wystawionych 8 lipca 1945 r. w Watykanie przez *monsignore* Domenico Tardiniego – imieniem Ojca św. – prymasowi A. Hlondowi (s. 303–308). Autor przytacza też interesujące teksty w języku niemieckim. Za jedyny mankament – jeśli można to tak w ogóle precyzyjnie określić – uważam numerowanie przypisów w sposób ciągły, od początku do końca książki (w sumie jest ich aż 1048!), a nie np. jakiś podział odnośników wedle kolejnych rozdziałów. To ostatnie rozwiązanie byłoby, jak sędzę, lepsze dla przejrzystości dzieła, przynajmniej z punktu widzenia czytelnika. Ale to kwestia czysto techniczna i Autorowi należy się tutaj pełna autonomia. Brakuje mi także w książce indeksu osobowego.

Na koniec podkreślić warto dobry, jasny i przejrzysty styl i język Autora, jego świetną polszczyznę, a także ciekawe ilustracje, do tej pory nie publikowane. Wstrząsające wrażenie robią zwłaszcza zdjęcia zrujnowanego Ostrowa Tumskiego, co tym bardziej ilustruje ogrom zadań, przed którymi stanął infulat Milik w latach 1945–1951 oraz pokazuje ogrom pracy, którą musiał on wykonać. Konkludując, rzecz można, iż otrzymaliśmy do dyspozycji solidnie przygotowaną monografię (na ponad 400 stronach druku nie znalazłem ani jednego uchybienia merytorycznego), w nader kompetentny sposób prezentującą postać dotąd w zasadzie nieznaną nawet szerszemu gronu historyków. Książka ks. Patera wypełnia przeto bardzo znaczącą lukę w naszej historiografii. Autor na koniec skromnie zaznacza, iż jego książka „nie kończy badań nad życiem i działalnością ks. Milika, ale je zapoczątkowuje” (s. 279) i że brakuje w niej jeszcze kilku ważkich wątków godnych uwagi badacza, aczkolwiek osobiście wydaje mi się, że w istocie pozostanie ona na lata całe nie tylko pierwszą, lecz jedyną konkretną i w miarę kompleksową biografią Milika.

Tomasz Serwatka

Pierre d'Ornellas

Giovanni Paolo II Papa della misericordia

Padova 2009, ss. 192.

Wśród wielu zagadnień, którym poświęcił swoją uwagę Jan Paweł II podczas swojego pontyfikatu, było zagadnienie miłosierdzia Bożego. Świadczy o tym Jego życie i twórczość. Refleksji nad miłosierdziem Bożym w ujęciu Jana Pawła II dokonał Pierre d'Ornellas, biskup pomocniczy Paryża, w książce: *Giovanni Paolo II Papa della misericordia*. Celem Autora jest ukazanie Papieża Jana Pawła II jako Papieża miłosierdzia Bożego. Tego Papieża, który w sposób szczególny ukazał prawdę o Bożym miłosierdziu.

We wprowadzeniu ukazano wyjątkową wartość miłosierdzia w ujęciu służby Bożego Jana Pawła II. Zdaniem Autora u Jana Pawła II miłosierdzie związane jest zawsze z łagodnością i przebaczeniem (s. 5). Jest postawą, która buduje właściwe relacje międzyludzkie i pozwala dostrzec wartość w każdym człowieku. Dzieło tworzą cztery rozdziały.

Rozdział I: *Służyć człowiekowi*, ukazuje postać Jana Pawła II i św. Siostry Faustyny (s. 15–47). Autor analizuje symboliczny dzień śmierci Jana Pawła II – 2 kwietnia 2005 roku – Wigilia Święta Bożego Miłosierdzia, oraz życie Papieża, natomiast w przypadku św. Faustyny koncentruje się szczególnie na jej *Dzienniczku*. Zauważa, że te dwie osoby łączyło szczególne zadanie, jakim było obwieszczenie światu na nowo orędzia o Bożym Miłosierdziu. Święta Faustyna wywarła duży wpływ na życie, posługę i myślenie Karola Wojtyły. Doświadczenie II wojny światowej, obozy koncentracyjne, nienawiść, niszczenie człowieka w imię ślepych ideologii zostały przezwyciężone przez Boże miłosierdzie. Podkreślał to w swoim nauczaniu Jan Paweł II, którego szczególnym wyrazem dotyczącym Bożego miłosierdzia była encyklika *Dives in misericordia*.

Rozdział II: *Boże Miłosierdzie w Starym Testamencie* (s. 49–106), prezentuje wielkie dzieła Boga w dziejach Izraela. Koncentruje się szczególnie na wydarzeniach związanych z Mojżeszem oraz modlitwach narodu wybranego, które wysławiają Boże miłosierdzie. Naród wybrany często błędził czy wręcz sprzeciwiał się Bogu. A mimo to Bóg okazywał mu swoje miłosierdzie. Nie wyparł się swojego ludu.

Rozdział III: *Jezus świadek Miłosierdzia w Nowym Testamencie* (s. 107–148). Przedstawia Chrystusa jako Boże Miłosierdzie, Boga pochylającego się nad ludzką nędzą. Autor akcentuje Ewangelię według św. Łukasza, której przypowieści w sposób szczególny ukazują miłosierdzie Boże. Przez Jezusa Chrystusa Bóg okazuje Boże miłosierdzie pocieszając, uzdrawiając, wskrzeszając. Jest miłosiernym Bogiem obecnym przy człowieku w każdej sytuacji życia.

Rozdział IV (ostatni): *Błogosławieni miłosierni w Kościele* (s. 149–178), prezentuje wspólnotę Kościoła głoszącą i czyniącą Boże miłosierdzie. Kościół wpatrzony w miłosierdzie Boga Ojca stara się Go naśladować. Jest ono największą mocą Kościoła, która była znakiem rozpoznawczym pierwszych chrześcijan. Dzięki miłosierdziu dokonywała się ewangelizacja. Misja Kościoła w sposób bezpośredni związana jest z miłosierdziem. Jest ono okazywane w Kościele przez sakramenty święte, gdzie człowiek jest oczyszczany z grzechów, umacniany i uświęcany.

W *Zakończeniu* (s. 179–188), bp Pierre d’Ornellas zbiera wyniki swojej refleksji i dochodzi do wniosku, że miłosierdzie jest sposobem działania Boga. Miłosierdzie jest szczególną więzią człowieka z Bogiem. Ta więź ma stawać się mocna i łączyć wszystkich ludzi. Zauważa, że Jan Paweł II pragnął, żeby miłosierdzie obejmowało relacje ludzkie, aby nie powtarzały się tragiczne sytuacje znane z historii. Ma na myśli szczególnie systemy totalitarne i wydarzenia II wojny światowej. Biskup Pierre dzieli się ciekawym spostrzeżeniem, że z nauczania Papieża wynika, iż miłosierdzie ogranicza zło i je blokuje, aby się nie rozprzestrzeniało. Przecina spiralę zła. To miłosierdzie jest związane ze sprawiedliwością, czyli oceną w świetle prawdy. Bo zło nigdy nie odniesie definitywnego zwycięstwa. Bóg pragnie zbawienia każdego człowieka. Jan Paweł II doświadczył wielkiego miłosierdzia Boga w swoim życiu i był jego świadkiem. Ponadto dostrzegł jego szczególną wartość jako antidotum na obojętność i banalizację życia każdego człowieka. Można powiedzieć, że uczynił miłosierdzie istotnym elementem swojego przepowiadania.

Praca biskupa Pierre d’Ornellasa stanowi przyczynek dla rozwoju teologii Bożego miłosierdzia. W swojej publikacji wyszedł od osoby Jana Pawła II i zauważył wpływ, jaki na jego myślenie i życie wywarła św. Faustyna Kowalska. Następnie ukazał Boże miłosierdzie w świetle Starego i Nowego Testamentu. Po czym zauważył, że miłosierdzie ma szczególne znaczenie dla Kościoła. Niższa publikacja stanowi kolejny krok w poznaniu osoby bł. Jana Pawła II i jego teologii. Pozwala spojrzeć na jego osobę z perspektywy Bożego miłosierdzia, które było obecne w jego życiu jako Karola Wojtyły i Jana Pawła II. Tytuł publikacji: *Jan Paweł II papież miłosierdzia* odzwierciedla zawartą w niej treść. Choć mogłaby zawierać więcej wątków z życia błogosławionego, przez które jeszcze jaśniej widać jak wielkie jest Boże miłosierdzie. Książka jest godna polecenia, ponieważ prezentuje szersze spektrum spojrzenia na osobę Jana Pawła II i zagadnienie Bożego miłosierdzia.

Ks. Sławomir Tokarek

Sławomir Zatwardnicki

Ateizm urojony. Chrześcijańska odpowiedź na negację Boga

Kraków 2013, ss. 228.

Nieodłączną składową realizowania się człowieka jako osoby jest tworzona przez niego kultura. Cały swój duchowy potencjał, przede wszystkim intelektualny i wolitywny, ale także ten związany ze sferą afektywną, przenosi on nieustannie na płaszczyznę wszystkich – pojmowanych integralnie – obszarów tego, czym jest nauka, sztuka, moralność i religia. Pomimo całkowitej naturalności budowania ludzkiego wnętrza w splocie wymienionych tu elementów kultury, historia zna sytuacje, kiedy z powodów pozamerytorycznych, a zatem ani na podstawie przesłanek zdrowego rozsądku, ani rzeczowego namysłu intelektualnego, któryś z tych czynników próbowano (zawsze ostatecznie nieskutecznie) niwelować, czy też w jakiś sposób dewaluować, a nawet ośmieszać. Warto dodać, iż zabiegi te miały i mają nadal charakter czysto ideologiczny, a zatem – wbrew deklaracjom ich protoplastów i propagatorów – nie mają dobrze osadzonego zaplecza racjonalnej, a przez to służącej rzeczywistemu dobru człowieka, argumentacji. Najczęściej występującym i najbardziej delikatnym przejawem wspomnianego „okradania” ludzkiej kultury z któregoś z jej istotnych czynników jest ciągle inicjowany atak na religię, co raz po raz czyni się z perspektywy tzw. ateizmu, czy też – jak jeszcze niedawno mówiono – „naukowego światopoglądu”, a ostatnio tzw. „nowego ateizmu”. Wspólnym mianownikiem wszystkich tych (ideologicznych) zabiegów jest deklarowana w ich programach *sui generis* „troska” o prawdziwe dobro człowieka, jego rozwój i samospełnienie oraz pełne, doczesne (wyłącznie horyzontalne!) szczęście. Tymczasem, w każdej z tych odsłon ujawnia się „drugie dno”, tj. prawdziwy cel, jakim jest bezpardonowa walka z samym Bogiem i tym, co autentycznie ludzkie w samym człowieku, a jest nim „obraz” i boskie właśnie „podobieństwo”.

Dobrze się składa, że w kolejnej swojej publikacji Sławomir Zatwardnicki podejmuje problematykę tyle istotną, co i wyjątkowo aktualną, a mianowicie próbę ukazania nowej fali krytyki religii (religijności) i negowania istnienia Boga, co dokonuje się współcześnie w horyzoncie tzw. nowego ateizmu, głównie za sprawą literackiej i medialnej nośności pomysłów R. Dawkinsa i Ch. Hitchensa. Czyni to w wydanej nakładem krakowskiego Wydawnictwa „M” książce zatytułowanej: *Ateizm urojony. Chrześcijańska odpowiedź na negację Boga* (2013). Jej celem nadrzędnym, jak wynika to zresztą z zapisu przywołanego podtytułu, jest solidnie pojęta apologia postawy wiary bądź, wyrażając się nieco inaczej – próba wykazania pełnej sensowności religii jako takiej, a głównie jedyne go w swoim rodzaju przesłania chrześcijaństwa – orędzia Wcielonego Boga, Jezusa Chrystusa.

Na treść książki składa się sześć dobrze skomponowanych części, z których pierwsza ma charakter wprowadzający w problematykę i uzasadniający jej podjęcie, natomiast ostatnia charakter podsumowujący i wskazujący najbardziej zasadne środki zaradcze. I tak, w początkowej jej odsłonie – *Wyzwania ze strony niewierzących* (s. 7nn), wsłuchując się w treść uwag M. Novaka, Autor recenzowanej publikacji ukazuje paletę domniemych argumentów, jakimi dysponują „wyznawcy” ateizmu. Zwraca przy tym uwagę, że zasadnicze ostrze ich quasi-argumentów ma niewiele wspólnego z rzeczową dyskusją, ale jest raczej jawnym przejawem ich „misyjnej gorliwości” i swoistej „wiary w niewiarę” (s. 26), co jest diagnozą jak najbardziej słuszną, ponieważ ich ateistyczne zaangażowanie intelektualne jest mocno wspierane poruszeniami ich woli, czyli w istocie ich osobistych, uwikłanych afektywnie decyzji. Z tego tytułu nie dziwi także to, że w ich *sui generis* intelektualnym przedsięwzięciu „najpierw pojawiają się tezy”, dopiero zaś wtórnie „dowody” (s. 37), jak czytamy w drugiej odsłonie proponowanych tutaj treści (*Bóg urojony? Karykatura Dawkinsa* – s. 31nn).

Dlatego też w prowadzonych dalej refleksjach S. Zatwardnicki zwraca uwagę na fundamentalny brak rzetelności przedstawicieli ruchu „nowego ateizmu” w traktowaniu i interpretacji tekstów objawionych, zwłaszcza biblijnych. Dla celów czysto propagandowych, bo przecież nie mających nic wspólnego z podejściem chociażby na gruncie prostych ustaleń zdrowego rozsądku, piecy ery „śmierci Boga” wybierają „stronniczo najbardziej sensacyjne wątki” z Pisma świętego (głównie Starego Testamentu) po to, aby – jak chcą – ukazać je jako źródło niepewne, pozbawione sensu czy wręcz wprost godzące w osobowe dobro człowieka. Pomijając zatem jawne sprzeciwianie się autentyczności i historiozbowczej powadze osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, zapominają, iż w integralnej lekturze chrześcijańskich tekstów objawionych „ostatecznym kluczem interpretacyjnym jest Ewangelia (s. 41). Owo więc, z definicji ateistyczne odczytywanie Biblii, jest w efekcie nową i wybitnie fundamentalistyczną wersją przedstawiania faktów w tym jedynie celu, aby dewaluować to, co Pan Bóg rzeczywiście komunikuje człowiekowi. Tak zatem, sam rzeczony tutaj ateizm, zdający się walczyć z „dogmatyzmem”, jest sam w sobie wielce „dogmatyczny”, ponieważ – wbrew deklaracjom – nie walczy z dogmatyzmem, ale sam jest podejściem ideologicznie zdogmatyzowanym; jest *de facto* „nowym”, groźnym fundamentalizmem (zob. s. 45nn). Skutkiem tego ostatniego jest swoista intelektualna niemoc generowana przez materializm i serwowana w rozmaitych postaciach scjentyzmu, co również wydaje się podejściem dość specyficznym w epoce, gdy jedynie *poprawna politycznie* myśl postmodernistyczna, walcząca z dyktaturą *oświeceniowego rozumu*, ugina się pod naporem proroków „nowego ateizmu” (s. 49nn). Zasygnalizowane w książce „opętanie” kanonami myślenia materialistycznego oraz scjentyzycznego nie pozwala wyjść poza obręb treści ateistycznego dogmatu – „Boga nie ma” (s. 55), czego z kolei efektem jest „ubóstwienie” wszystkiego, byle nie Boga, i szanowanie wszystkiego, co nie jest religijne (czytaj: chrześcijańskie).

Kolejną porcję refleksji przynosi rozdział kolejny, którego brzmienie przywołuje raz jeszcze tytuł książki z wiele mówiącym podtytułem – *Portret barbarzyńcy* (s. 69nn). S. Zatwardnicki mierzy się w nim z problematyką wciąż aktualnych i na nowo podsycanych „urojeń” ateizmu. Ich przejawem jest bardzo specyficzna racjonalność, a raczej jej brak i ewidentny brak tzw. dobrej woli do podjęcia rzeczowej (kierowanej rozumem – prawdą), poważnej debaty. Zamiast niej oświeceni duchem ateizmu literaci szermują niesprawdzalnymi epitetami, których genezę – powtórzmy – nie są pierwsze prawa bytu i poznania, na czele z zasadą niesprzeczności, lecz „wolny” – dowolny dyskurs, niczym niekontrolowana dialektyka prowadząca w stronę „intelektualnego samobójstwa” (s. 78). Użyte przez Autora słowa nie są czymś niestosownym, ponieważ intelektualna *szermierka* poza polem obowiązywalności prawdy (domena aktywności intelektu) jest także totalną porażką na płaszczyźnie dobra (które jest przedmiotem inklinacji woli – zob. s. 86–87) i piękna, a zatem tego, co dla normalnego rozwoju ludzkiego ducha jest absolutnie niezbędne. Pozostają więc substytuty, nowi „bożkowie”, jakkolwiek by je określać – „ewolucja” (s. 88nn), „rozum” – to co „naukowe” etc. Naturalnie, substytuty te muszą się czymś karmić i legitymować, a zatem inicjatorzy „nowego ateizmu” otwierają drzwi do starych technik w postaci – co prawda dawno wyeksploatowanych *pulapek* – ale jednak: sceptycyzmu (s. 97nn), komplementu pod adresem wierzącego, że ten jest zwykłym „naiwniakiem” (s. 101nn), bądź też przypominaniu oczywistej prawdy o tym, że człowiekowi nie jest obce wątplenie i poszukiwanie prawdy w głębi własnego serca, co owszem, jest subiektywne, ale nie znaczy to, że *ex definitione* nieprawdziwe (zob. s. 105nn). Należy tu za Autorem omawianej pracy dodać, że jedynym kluczem do rozszyfrowania świata rzeczy i osób – bez względu na podejmowane próby ponownego „szyfrowania” go (s. 118) – jest zawsze Osoba i zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa – Odkupiciela, Wcielonego Boga. On jest Logosem – Tym, który nie tyle broni Boga i prawdy o Nim, bo ta broni się sama, co raczej broni (zbawia) człowieka; broni także przed „nowymi-starymi ateistami” (s. 126).

Bóg rzeczywisty. Ikona Niewidzialnego to tytuł następującego dalej toku rozważań, gdzie Autor przekonuje, że ludzie wierzący – „reprezentanci *barbarzyństwa wiary*” (s. 130) mogą, powinni bronić swojej wiary, a zatem i wchodzić „w szranki” (s. 129) z piewcami „nowego ateizmu”, ale wtedy tylko, gdy samego Boga pojmuje się właściwie – jako Boga, a nie jako *przedmiot* pozbawionych nośności ideologicznych *przetargów*, bo taką optykę zdają się oni zakładać. Bardziej jeszcze zasadne jest to wtedy, kiedy jest mowa o Jezusie Chrystusie (zob. s. 134nn) i założonym przez Niego Kościele (zob. s. 139), gdyż tutaj *ostrze* pozornych i jałowych ostatecznie argumentów jest jeszcze wyraziściej zideologizowane. Problem polega na tym, że w istocie konieczny jest tu fundamentalny szacunek, ponieważ prawa wiary religijnej wymykają się postawom mędrców i ciągłej potrzebie formułowania wciąż nowych „dowodów” (zob. s. 150). Można w tym miejscu skonstatować, że prawda (Prawda Osobowa)

„broni się” sama, pomimo pozornego „milczenia”. Sugerowany tutaj wniosek to swoiste „wezwanie dla wierzących”, aby ci stali się *nowymi apologetami*, co z wnętrza postawy wiary oznacza, że „najpierw” trzeba tu „być, potem działać” (s. 171), czyli „wierzyć, ale nie przestawać myśleć” (s. 173), roztropnie rozpoznawać „znaki czasu” (s. 177), a przede wszystkim skupić uwagę na tym, co najważniejsze – wzrost („ewolucja” – s. 185), „przebóstwienie” (s. 187) w Tym, w którym – „jako Bogu i Człowieku” jest to możliwe.

Chcąc zatem odpowiedzieć na pytanie, jak winna wyglądać „chrześcijańska odpowiedź na negację Boga”? (podtytuł książki), należy – za jej Autorem skonstatować, że jest nią „ewangelizacja i apologia, służba i ofiara” (s. 194), czego niedoścignionym wzorem jest Matka Jezusa Chrystusa, Figura Kościoła pielgrzymującego – Maryja. Ona i sam Jej Syn, jedyny Odkupiciel człowieka – Chrystus Pan przedstawia współczesnemu chrześcijaninowi świetlane postaci w historii i aktualnie (zob. s. 201nn) – św. Pawła Apostoła, św. Maksymiliana – Rycerza Niepokalanej i kard. J. Ratzingera – emerytowanego Papieża Benedykta XVI. Z ich życia, z ich myśli, z ich świętości-świadectwa wypływa jeden wspólny wniosek – być wiernym Ukrzyżowanemu i Zmartwychwstałemu Panu, Jezusowi Chrystusowi; być „*alter Christus*” (s. 212).

Nowa pozycja książkowa Sławomira Zatwardnickiego – jak widać to w pokrótce zaprezentowanej treści – jest bardzo dobrym narzędziem w rękę każdej wierzącej osoby. Jest swoistym przewodnikiem po burzliwych drogach tego świata w sensie intelektualnej głębi, a bardziej jeszcze – osobistym świadectwem człowieka wierzącego; człowieka, który *wie*, czym jest wiara oraz w taki sposób *wierzy*, że wewnątrz tej wiary jest rozumne, pełne ludzkiego i Bożego światła. Ów mały kurs apologetyki nie jest w związku z tym pisany przez człowieka *zastraszonego* orężem, którym dysponuje armia „nowych ateistów” (kimkolwiek ostatecznie są), ale człowieka wyjątkowo odważnego – wiedzącego, co pisze i w Imieniu kogo pisze. Język tej książki, jak i innych prac tegoż Autora jest wyjątkowo bogaty, piękny, a przy tym bardzo klarowny i niesłychanie komunikatywny. Tak zatem, zaprezentowane tutaj treści, zarówno w formie przekazu, jak i w doborze argumentacji są godne polecenia wszystkim osobom szczerze poszukującym prawdy oraz tym, którzy Prawdę już poznali i są gotowi nie tylko nią żyć, ale i skutecznie jej bronić.

Jerzy Tupikowski CMF

Przemysław Nowak
*Friede mit der Kirche. Bernhard Poschmann (1878–1955)
und seine dogmengeschichtlichen Forschungen
zum Bußsakrament*

Böhlau Verlag, Köln–Weimar–Wien 2013, ss. 306.

Recenzowana monografia jest publikacją dysertacji doktorskiej przedstawionej na Wydziale Teologicznym w Trewirze na zakończenie semestru roku akademickiego 2011/2012. A zatem przeszła już swoją długą i poważną drogę naukowych recenzji. Ponieważ jednak ukazuje się wśród teologicznych publikacji jako nowość, dlatego należy wskazać jej walory szerszemu gronu czytelników. Tym bardziej, że wychodzi w renomowanej serii wydawniczej w Niemczech „Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands”.

Autor wydobywa na światło dzienne osobę i twórczość trochę zapomnianego niemieckiego teologa Bernharda Poschmanna, pochodzącego z Warmii, ale związanego mocnymi więzami z Wrocławiem, gdzie doktoryzował się na wydziale teologii Śląskiego Uniwersytetu Fryderyka Wilhelma (1907), a potem został powołany na katedrę dogmatyki (1928), prowadząc zajęcia z teologii dogmatycznej aż do 1945 roku. Ponadto w roku 1933 został wybrany rektorem tegoż Uniwersytetu.

Korpus monografii stanowi pięć rozdziałów, w których Przemysław Nowak ukazuje teologię sakramentu pokuty w ujęciu Poschmanna, począwszy od jej genezy (rozdział pierwszy), poprzez historyczno-dogmatyczne poszukiwania i studium (rozdział drugi), aż do odkrycia eklezjalnego wymiaru sakramentu pokuty (rozdział trzeci), z uwzględnieniem pozytywnej recepcji myśli Poschmanna i jej krytycznej oceny we współczesnej teologii (rozdział czwarty i piąty).

W pierwszym rozdziale Autor wskazuje na istotny kontekst historyczny zainteresowania Poschmanna sakramentem pokuty. Kontekst ten jest związany ze sprawą profesora historii, ks. Josepha Wittiga, który podważał katolicką teologię sakramentu pokuty, popadając w kary kościelne. W swojej krytyce kościelnej praktyki spowiedzi, Wittig podkreślał decydującą rolę dobrej woli człowieka w procesie pojednania i działania uzdrawiającej łaski Bożej, bez koniecznego pośrednictwa Kościoła. Z kolei istotę grzechu dostrzegał on jedynie w wewnętrznej intencji człowieka. Heterodoksyjne tezy Wittiga dały impuls Poschmannowi do rozpoczęcia teologicznych poszukiwań dotyczących eklezjalnego wymiaru sakramentu pokuty na podstawie solidnych biblijno-patrystycznych źródeł. W ten sposób Poschmann wszedł na teren historii do-

gmatów, które miały dla niego wartość ponadczasową, w przeciwieństwie do ówczesnych tendencji redukcji wartości dogmatów jedynie do wymiaru historycznego (*reductio in historiam*). Drugi rozdział książki jest poświęcony rozumieniu przez Poschmanna teologii, dogmatów i ich rozwoju, a także metodzie teologicznej. Rozwój dogmatów rozumiany jako proces głębszego i pełniejszego rozumienia Objawienia uznaje on za konieczny. Istotną rolę w tym procesie przypisuje ludzkiemu wysiłkowi logicznego myślenia i dedukcji przy asystencji Ducha Świętego. W odniesieniu do słowa Bożego o „Duchu Prawdy, który doprowadza do całej prawdy” (J 16,13), Poschmann opowiedział się za teorią „negatywnej asystencji Ducha Świętego” w rozwoju dogmatów. Według tej teorii działanie Ducha Świętego przejawia się przede wszystkim w zachowywaniu od błędów ludzkiego ducha, zaangażowanego w zrozumienie objawionej prawdy wiary. W swoich poszukiwaniach teologicznych Poschmann posługiwał się metodą historyczno-krytyczną i analogiczno-syntetyczną, wykazując esencjalną ciągłość w eklezjalnym nauczaniu Magisterium i w praktyce życia Kościoła. Analizowane teksty patrystyczne interpretował poprzez inne teksty patrystyczne, wykorzystując w analogiczny sposób biblijną zasadę interpretacyjną, według której jedne teksty wyjaśniają inne i wzajemnie się uzupełniają. Podstawą jego badań dotyczących sakramentu pokuty było fundamentalne założenie jedności całej żywej Tradycji Kościoła.

Ponowne odkrycie eklezjalnego wymiaru sakramentu pokuty przez Poschmanna zostaje opisane w trzecim, centralnym rozdziale książki Nowaka. Poschmann skoncentrował swoją uwagę na starożytniej chrześcijańskiej praktyce pojednania, które obejmowało nie tylko Boże przebaczenie, ale także pojednanie z Kościołem (*pax cum Ecclesia*). Co więcej, wspólnota Kościoła odgrywała (i odgrywa) istotną, pośredniczą rolę w procesie pojednania grzesznika z Bogiem, ponieważ pojednanie to dokonywało się (i dokonuje) tylko we wspólnocie Kościoła i za wstawiennictwem tej Wspólnoty. Za pośrednictwem takich teologów jak Maurice de la Taille (1872–1933) i Bartolomé Xiberta (1897–1967) Poschmann sformułował fundamentalną tezę w odniesieniu do sakramentu pokuty, a mianowicie: *reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti paenitentiae*. Istotnym elementem sakramentu pokuty jest zatem pojednanie z Kościołem, owo patrystyczne *pax cum Ecclesia*, które jest rozumiane jako ponowne włączenie w żywą wspólnotę Ciała Chrystusa, stanowiącą miejsce obecności i udzielania łaski Ducha Świętego. Dla Poschmanna każdy grzech śmiertelny staje się w rzeczywistości *ex-komuniką*, czyli oddzieleniem od duchowej komunii Kościoła i łaski, a sakrament pojednania – przywróceniem utraconej komunii łaski. Nie może więc być przebaczenia grzechów bez udziału Kościoła, ponieważ grzesznik musi najpierw otrzymać *pax cum Ecclesiae*, żeby następnie dostać łaski przebaczenia grzechów. Według Poschmanna grzesznik przechodzi odwrotną drogę w procesie pojednania w stosunku do drogi grzechu. Jeśli

przez grzech zerwał więź nie tylko z Bogiem, ale także ze wspólnotą Kościoła, tak teraz musi najpierw pojednać się z braćmi, aby dostąpić Bożego miłosierdzia. Proces pojednania z Bogiem przez pojednanie z Kościołem nazywa on *paenitentia secunda* (gr. *metanoia*) w odróżnieniu od *paenitentia prima* (gr. *afesis*), dokonującej się podczas chrztu. W tej części książki znajdują się również bardzo interesujące spostrzeżenia i teologiczne twierdzenia dotyczące grzechu śmiertelnego, powszedniego, ekskomuniki jako starożytnej praktyki Kościoła i odpustu. Poschmann wykazał, że jurydyczna praktyka ekskomuniki miała (i ma) zawsze pedagogiczny cel przywrócenia eklezjalnej *communio*. W starożytnej praktyce obdarzenia pokojem (*pax Ecclesiae*) nawracającego się grzesznika odkrył on także sakramentalny znak nałożenia ręki przez prezbitera lub biskupa oraz modlitwę błogosławieństwa. W nauce o odpuszczeniu z kolei podkreślał fakt, że odpust nie zastępuje podmiotowej pokuty, lecz uzdalnia grzesznika do jej podjęcia i wspiera w otrzymaniu łaski pojednania.

Ostatnie dwa rozdziały książki opisują, w jaki sposób główne tezy Poschmanna są obecne w późniejszej myśli teologicznej i w jaki sposób miały one wpływ na jej rozwój. Nowak pokazuje obecność nauki Poschmanna o sakramencie pokuty w teologii K. Rahnera i jego ucznia H. Vorgrimlera. Przede wszystkim jednak nauka ta zostaje przejęta i autorytatywnie przekazana w encyklice *Mystici Corporis* oraz przez Sobór Watykański II, a następnie przez dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej „O pojednaniu i pokucie” (1984). Teologiczna wykładnia sakramentu pokuty w ujęciu Poschmanna spotkała się z negatywną oceną protestanckiej teolog Ingrid Goldhahn-Müller, która odrzuciła konieczność personalnego wyznania grzechów (*confessio*) i tym samym sakramentalnego charakteru spowiedzi. W tej części Nowak pokazuje także, w jaki sposób teologiczne tezy Poschmanna wpływają na pogłębienie teologicznego rozumienia Kościoła, sakramentu w Kościele, a szczególnie praktyki sakramentu pojednania. Kościół jako *communio* w Chrystusie jest uniwersalnym sakramentem, w którym jest obecna zbawcza łaska Chrystusa. Przyjęcie każdego sakramentu na nowo buduje wspólnotę wierzących z Chrystusem i między sobą. Ponadto sakramenty wprowadzają wierzących w eschatyczną rzeczywistość, udzielając im daru zbawienia w Jezusie Chrystusie.

Jak łatwo zauważyć, książka Nowaka zawiera głębokie treści teologiczne i wychodzi naprzeciw jednemu z najbardziej palących problemów *praxis* Kościoła. Można mieć nadzieję, że ukaże się także polski przekład książki, ażeby mogła ona dotrzeć nie tylko do wąskiego grona specjalistów, ale także do szerszego grona ludzi otwartych na ewangeliczne wezwanie Pana Jezusa do pokuty i nawrócenia (por. Mk 1,15).

Ks. Włodzimierz Wołyniec

RECENZENCI WPT 21(2013) nr 2

Ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz TChr (UAM, Poznań)

O. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP (UAM, Poznań)

Ks. dr Sławomir Kunka (KUL JP II, Lublin)

Ks. dr hab. Piotr Łabuda (Tarnów)

Ks. prof. dr hab. Wojciech Pikor (KUL JP II, Lublin)

Ks. dr hab. Paweł Podeszwa (UAM, Poznań)

SPIS TREŚCI

Gratulacje abpa Józefa Kupnego 5

Ks. SŁAWOMIR STASIAK

Wstęp 11

TEOLOGIA BIBLIJNA

JOANNA JAROMIN

Obraz królestwa Bożego w przypowieści o sieci (Mt 13,47-50) 13

The image of Kingdom of God in the parable of the fishnet (Mt 13,47-50) .. 20

EWA J. JEZIEWSKA OSU

„Czemu bojaźliwi jesteście? Jakże wam brak wiary?” (Mk 4,40). W Roku Wiary pytamy o naszą wiarę 21

„Why are you so afraid? Do you still have no faith?” (Mk 4:40). In the Year of Faith we ask about the condition of our faith 28

Ks. RAJMUND PIETKIEWICZ

Tradycja rękopiśmienna polskich przekładów biblijnych od XIII do XVI wieku .. 29

Polish biblical translations in the tradition of written manuscripts since the 13th to 16th centuries 50

Ks. MARIUSZ ROSIK

Dymiące stosy i antyczne biografie 51

Burning Stakes and Ancient Biographies 58

Ks. SŁAWOMIR STASIAK

Czy Kościół może obawiać się odkrycia nieznanych dotąd pism natchnionych? .. 59

Can the Church be afraid of the Discovery of unknow inspired Writings .. 69

Ks. ANDRZEJ SZAFULSKI

Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie paradygmatem relacji do ubogich ... 71

The parable of the Good Samaritan as the paradigm of the attitude towards the poor. 78

Ks. RYSZARD ZAWADZKI

- Śladami Jezusa ku Cezarei Filipowej (Mt 16,13; Mk 8,27) – u stóp Hermonu
i u źródeł Jordanu 79
- On the footprints of Jesus toward Caesarea Philippi (Mt 16:13; Mk 8:27)
– at the foot of Mount Hermon and at the sources of the River Jordan 96

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

Ks. ANDRZEJ JAROSIEWICZ

- Soteriologiczne ześrodkowanie w protologii Pierre Teilharda de Chardin 97
- Soteriological concentration in Pierre Teilhard de Chardin's protology 114

ROMAN SŁUPEK SDS

- Teologia aktu wiary w nauczaniu Benedykta XVI w Roku Wiary 115
- Theology of the act of Faith in teachings of Benedict XVI in the Year of
Faith 126

Ks. WŁODZIMIERZ WOŁYNIEC

- Pneumatologia synodu w Antiochii (341 r.) 127
- Pneumatologia del Sinodo ad Antiochia (341) 138

TEOLOGIA PASTORALNA

KRZYSZTOF BROSZKOWSKI OP

- Jedność parafii a celebrowanie Eucharystii w małych wspólnotach parafialnych
w świetle najnowszych dokumentów Kościoła 139
- The unity of a parish and celebration of the Eucharist by small parish com-
munities in the light of recent documents of the Magisterium 154

MICHAŁ JÓŻWIK

- Wpływ reklam telewizyjnych na psychikę dzieci i ich wychowanie we współczesnej
rodzinie 155
- The influence of commercials on the children's psyche and their upbringing
in the contemporary family 165

TOMASZ KORNECKI

- Wybrane aspekty roli kobiety w rodzinie 167
- The role of a woman in the family 178

Ks. PIOTR ROSSA

- Ojciec Maksymilian Maria Kolbe – wyznawca czy męczennik? Teologiczno-kanon-
iczna kwalifikacja świadectwa o. M. M. Kolbego 179
- A Theological and Canonical Evaluation of Father Maximilian Kolbe's Chris-
tian Witness 196

FILOZOFIA I HISTORIA

Ks. RYSZARD GROŃ

- Święci Aelreda z Rievaulx 197
 The Saints of Aelred from Rievaulx 212

Ks. NORBERT JERZAK

- Starania wrocławskiego Kościoła o uzyskanie swobody gospodarczej i sądowej
 na swych dobrach w I poł. XIII wieku – umowa z 1249 r. 213
 Efforts of Wrocław's Church to obtain the economic and judicial freedom on
 their estate in the first half of the thirteenth century – contract from 1249 229

Ks. ADAM KUBIŚ

- Papież Jan XXIII a II Sobór Watykański 231
 Pope John XXIII and The Second Vatican Council 240

Ks. HENRYK SZELOCH

- Natura przepowiadania słowa Bożego w nauczaniu 59. Synodu Archidiecezji
 Wrocławskiej (1985–1991) 241
 Nature of proclaiming of the Word of God in instructing of 59th Synod of
 Wrocław Archdiocese 246

RAFAŁ SZOPA

- Zasady antropiczne a istnienie Boga – spór o inteligibilność wszechświata 247
 The anthropic principles and existence of God – the dispute about intelligibility
 of the Universe 263

JERZY TUPIKOWSKI CMF

- Kartezjańskie *cogito* jako istotny faktor epistemologii J.L. Balmèsa 265
Cogito de Descartes como un factor importante en la epistemología de J.L. Bal-
 mès 282

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

48. Międzynarodowy Kongres Studiów Średniowiecznych, Kalamazoo, Mi. 9–
 12 maja 2013 (Konferencja Studiów Cysterskich) (ks. Ryszard Groń) 283
*Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej. Perspektywa historyczna
 i wyzwania współczesności* (red. nauk. K. Krzywicka), Lublin 2012 (bp Andrzej
 F. Dziuba) 285
 Tomasz Serwatka, *Kardynał Bolesław Kominek (1903-1974). Duszpasterz i polityk.
 Zarys biograficzny*. Wrocław 2013 (bp Andrzej F. Dziuba) 290
 Ks. Andrzej Hanich, *Ksiądz infułat Bolesław Kominek, pierwszy administrator
 apostołski Śląska Opolskiego (1945–1951)*, Opole 2012, t. 1. Ks. Bolesław
 Kominek. *Wspomnienia i dokumenty pastoralne pierwszego administratora*

<i>apostolskiego Śląska Opolskiego (1945–1951). Zebrał, opracował i przypisami opatrzył ks. Andrzej Hanich, Opole 2012, t. 2 (ks. Norbert Jerzak)</i>	293
Tomasz Stępień, <i>Europa wobec cywilizacji. Antona Hilckmana porównawcza nauka o cywilizacjach: Zasady – Metoda – Zastosowanie</i> , Toruń 2013 (Rafał Szopa)	297
Józef Pater, <i>Ksiądz infułat dr Karol Milik jako rządcą Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1945–1951</i> , Wrocław 2012 (Tomasz Serwatka)	301
Pierre d’Ornellas, <i>Giovanni Paolo II Papa della misericordia</i> , Padova 2009 (ks. Sławomir Tokarek)	305
Sławomir Zatwardnicki, <i>Ateizm urojony. Chrześcijańska odpowiedź na negację Boga</i> , Kraków 2013 (Jerzy Tupikowski CMF)	307
Przemysław Nowak, <i>Friede mit der Kirche. Bernhard Poschmann (1878–1955) und seine dogmengeschichtlichen Forschungen zum Bußsakrament</i> , Köln–Weimar–Wien 2013 (ks. Włodzimierz Wołyniec)	311

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Artykuły, recenzje i sprawozdania, przekazywane do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” nie mogą być nigdzie opublikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.

Tekst **artykułu** wraz z przypisami powinien zostać złożony w jednym egzemplarzu na papierze formatu A 4 – czcionka Times New Roman 12 punktów – interlinia 1,5 – margines z lewej strony 35 mm – w całości nie przekraczać 20 stron (55 tys. znaków ze spacjami). Artykuł będzie recenzowany przez kompetentnych recenzentów.

Objętość **recenzji** aktualnie wydawanych publikacji z zakresu szeroko rozumianej teologii, a także filozofii, nie powinna przekraczać 5 stron maszynopisu (14 tys. znaków ze spacjami). Natomiast dla **sprawozdań** z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów uznajemy objętość maksymalną 8 stron (22 tys. znaków ze spacjami).

Do tekstu (poza sprawozdaniami i recenzjami) należy dołączyć **streszczenie** w języku polskim oraz w jednym z języków kongresowych (preferowane jest streszczenie w języku angielskim), które nie może przekraczać pół strony maszynopisu. Należy również przetłumaczyć tytuł artykułu, podtytuł. Należy także dołączyć **słowa kluczowe** – w języku polskim i angielskim.

Informacja o autorze powinna zawierać następujące dane: imię i nazwisko autora, stopień i tytuł naukowy, miejsce pracy oraz dokładny adres do korespondencji z Redakcją, e-mail, telefon.

Przypisy należy sporządzić według zasad ogólnie przyjętych w publikacjach naukowych i stosowanych także we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”. Nazwiska autorów winny być napisane kapitalikami a cytowane strony poprzedzone literą s. i oddzielone kropkami. Redakcja przyjmie ewentualnie tekst z przypisami zapisanymi w tzw. systemie amerykańskim. Wówczas bibliografię w układzie alfabetycznym należy umieścić na końcu artykułu.

Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach i zamieszczonych w bibliografii powinien być kompletny, a przytaczane cytaty sprawdzone.

Autor publikacji otrzyma jeden egzemplarz „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Prawa wydawnicze przechodzą na wydawcę.

Redakcja będzie wdzięczna za nadsyłanie materiałów (w programie Word) pocztą na adres:

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław
oraz drogą elektroniczną: przeglad@pwt.wroc.pl

Formatowanie tekstu – wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa – należy ograniczyć do minimum.

Tekstów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

