

wrocławski **PRZEGLĄD** teologiczny



---

wrocławski

---

**PRZEGLĄD**

---

teologiczny

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu  
14 /2006/ nr 2



## OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk Czytelników kolejny numer Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego, odzwierciedlającego zainteresowania i aktualne badania pracowników naukowych Papieskiego Wydziału Teologicznego oraz zaprzyjaźnionych z nim osób. Obecny numer, podobnie jak poprzednie, jest zwyczajny, standardowy zarówno w układzie formalnym jak i treściowym. Zawiera bowiem przyjęte zaraz na początku cztery podstawowe działy: „Rozprawy i artykuły”, „Omówienia i recenzje”, „Pomoce duszpasterskie” oraz „Z życia Wydziału”. Poszczególne teksty pisane są różnym stylem i według swoistych schematów, mają różny ciężar gatunkowy i merytoryczny.

W pierwszej części publikujemy trzynaście artykułów o profilu teologicznym, filozoficznym i historycznym. Dział ten otwiera tekst ks. bpa Andrzeja Siemieniewskiego, *Chrzest w Duchu Świętym wbrew Kościołowi. Consolamentum średniowiecznych katarów*. Katarzy, zwani też od połowy XII w. Albigensami, uznawali istnienie dwóch odwiecznych zasad, dobra i zła, prowadzących ze sobą walkę w świecie. Kościół katarów składał się wyłącznie z „doskonałych” (czystych), którzy otrzymywali jedyny sakrament, zwany *consolamentum*, będący czymś w rodzaju chrztu. Ich doktrynę potępił w swych kazaniach św. Dominik oraz utworzony w 1229 r. Uniwersytet w Tuluzie. Katarzy zostali rozgromieni w wyniku krucjaty przeciw albigensom w XIII w. Ks. Włodzimierz Wołyniec, autor licznych prac z zakresu dogmatyki podjął tematyka maryjna w artykule: *Teologia Maryjna w świetle Wcielenia*. Zagadnienia bardziej filozoficzne podjęli: Ks. Jerzy Machnac, *Aktualność życia i twórczości Edyty Stein dla jednoczącej się dzisiaj Europy*; ks. Andrzej Małachowski, *Filozofia religii w ujęciu Mariana Jaworskiego*, kardynała i metropolity lwowskiego, doktora *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; ks. Witold Baczyński, *Problem autorytetu w świecie łęku. Studium na podstawie postaci Jana Pawła II i Wojciech Rojek*, *Antropologiczny problem w filozofii dziejów: relatywne-absolutne*. Teologię biblijną przybliżają dwa teksty: ks. Ryszarda Kempia, *Wolni, aby stu-*

żyć: *bezinteresowność w służbie apostolskiej na podstawie 1 Kor 9* i ks. Ryszarda Zawadzkiego, *Bogactwo jako przeszkoda w pójściu za Jezusem (Łk 18,18-23)*. Warto też zwrócić uwagę na artykuł p. Kazimiery Jaworskiej, *Ordynariusz Bolesław Kominek w ocenie lokalnej administracji wyznaniowej w latach 1956-1974*, który jest wymownym świadectwem w kontekście aktualnie prowadzonej kampanii lustracyjnej.

W drugiej części „Omówienia i recenzje” zamieszczone są sprawozdania z sympozycji zagranicznych i krajowych oraz recenzje ciekawszych pozycji książkowych z zakresu teologii i filozofii.

W ramach trzeciego działu „Pomoce duszpasterskie” zamieszczamy szkice homilii niedzielnych i świątecznych, które dedykujemy wszystkim duszpasterzom trudniącym się głoszeniem Słowa Bożego w parafiach Dolnego Śląska. W ten sposób pragniemy przynajmniej w części spłacić nasz dług wdzięczności za zyczliwość i świadczoną na rzecz PWT i MWSO we Wrocławiu pomoc materialną i duchową.

W ostatnim dziale „Z życia Wydziału” zamieszczamy dwa teksty rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu wygłoszone w czasie uroczystości inauguracyjnej roku akademickiego 2006/2007. Są to: *Mowa rektorska na rozpoczęcie roku akademickiego 2006/2007* i *Laudacja podczas uroczystości nadania doktoratu honoris causa J.Em. Ks. Kard. Marianowi Jaworskiemu, Metropolicie Lwowa*. Trzeci tekst autorstwa ks. Prorektora Włodzimierza Wołyńca jest dorocznym *Sprawozdaniem z działalności Papieskiego Wydziału Teologicznego za rok 2005/2006*.

Wszystkie zamieszczone w tym numerze artykuły zostały zrecenzowane przez pracowników naukowo-dydaktycznych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Za ten trud składam serdeczne podziękowanie na ręce ks. Prof. Pawła Bortkiewicza, dziekana tegoż Wydziału. Wyrazy wdzięczności składam również wszystkim autorom nadesłanych tekstów. Dziękuję także tym, którzy przygotowali całość numeru do druku. Drogim Przyjaciołom i Dobroczyńcom wraz z podziękowaniami składam najlepsze życzenia na cały Nowy Rok 2007.

*Ks. Józef Pater*

Wrocław, dnia 28 grudnia 2006 r.

BP ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

## CHRZEST W DUCHU ŚWIĘTYM WBREW KOŚCIOŁOWI? *CONSOLAMENTUM* ŚREDNIOWIECZNYCH KATARÓW

Jednym z ważnych elementów współczesnej panoramy duchowości chrześcijańskiej jest dążenie do odnowionego przeżycia działania Ducha Świętego. Warto rozważyć to zjawisko od różnych stron, także w aspekcie historycznych precedensów. Dlatego pouczające może być zastanowienie się nieco nad pewnym heterodoksyjnym ruchem pobożności średniowiecznego chrześcijaństwa. Chodzi tu o ruch katarów, grupujący ludzi poszukujących życia zgodnego z Ewangelią i cechujących się – jak zobaczymy – przejmującym pragnieniem chrztu w Duchu Świętym. Niestety, te poszukiwania duchowe dokonywały się w radykalnej opozycji do Kościoła katolickiego, którego autorytet był wśród katarów odrzucany.

Historia katarów naznaczona jest tragicznym przełomem na początku XIII wieku: w latach 1209-1229 na południu Francji wydano katarom wojnę w formie krucjaty, która zakończyła się zabiciem dziesiątków tysięcy wyznawców tej religii. Od tego czasu wielu katarów rozproszyło się, a z biegiem czasu i pośród trwających prześladowań (we Francji, Włoszech i Niemczech) ich liczba topniała, aż do zaniku wspólnot katarskich pod koniec XIV wieku. Wierzenia i praktyki katarów różniły się bardzo w zależności od miejsca ich działania i okresu historycznego, ale wielu autorów podaje liczne szczegóły, na podstawie których można sobie wyrobić w miarę spójny obraz religii katarskiej, a zwłaszcza najbardziej interesującego nas na tym miejscu problemu chrztu Duchem Świętym.

Poniżej, tytułem przypomnienia, najpierw w kilku zdaniach zarysowane zostaną wschodnie i zachodnie duchowe źródła ruchu katarów, aby dać szkielet do zasadniczej części naszego rozważania, która pozwoli przybliżyć katarski ryt zwany *consolamentum* jako próbę kontynuacji biblijnego chrztu Duchem Świętym. Próbę,

co trzeba podkreślić już tutaj, podjętą w radykalnej opozycji w struktur i wierzeń Kościoła katolickiego.

### a. Źródła wschodnie

Dalekie źródła duchowości katarów znaleźć można po części w średniowiecznym bałkańskim ruchu bogomiłów (bogomolców)<sup>1</sup>. Zapoczątkowany przez prezbitera imieniem Bogomił, ruch ten głosił istnienie dwóch synów Bożych: złego Satanaela i dobrego – Chrystusa. Bogomolcy byli więc wyznawcami dualizmu dobra i zła. Według nich Satanael stworzył świat materialny, a Chrystus przyszedł z nieba po to, aby przemoc Satanaela (Szatana), uwolnić duchowy pierwiastek w człowieku i w ten sposób zwyciężyć zło. Bogomolcy odrzucali sakramenty i obrazy religijne, a ze Starego Testamentu uznawali tylko psalmy i księgi prorockie. Ruch ten był aktywny w Bułgarii, a w Bośni dotrwał aż do XV wieku.

W związku z kontrowersjami związanymi z tym ruchem, na kościelnym synodzie w 1140 roku potępiono mnicha znad Bosforu, Konstantyna Chryzomallosa, gdyż zarzucono mu głoszenie, że sakrament chrztu jest niedoskonały i powinien być uzupełniony namaszczeniem oraz nałożeniem rąk przez ludzi znających religijną prawdę.

W roku 1050 mnich Eutymiusz z Peribleptos wspominał ryt inicjacji w pewnych grupach (uważających się za chrześcijańskie) z północno-zachodniej Anatolii. Eutymiusz był świadkiem ich modlitw. Ryt ten miał według niego na celu oczyszczenie nowego członka grupy z nieczystości dawnego chrztu, czyli katolickiego sakramentu. Czytano przy tym Ewangelię Janową, mieszając ją ze słowami magicznych wezwań. W ten sposób, jak interpretował to Eutymiusz, nieświadomy kandydat napełniał się mocą szatana (*energeia satanike*) i naznaczony był pieczęcią (*sfragis*) złego ducha. Motywem wyrzeczenia się pierwotnego chrztu był argument, że wszystko, co czyni się bez wiary, jest grzechem (powoływano się tu na Rz 14,23), a przecież chrzest przyjmowały małe dzieci, które właśnie nie miały osobistej wiary<sup>2</sup>.

Jeszcze więcej szczegółów dostarcza powstały prawdopodobnie w latach 1111-1118 tekst *Panoplii dogmatycznej* autorstwa Eutyma Zigabena, egzegety bizantyjskiego. Píše on o dwóch etapach wtajemniczenia u chrześcijańskich wyznawców dualizmu. Pierwszy etap to modlitwy i wyznanie grzechów prowadzące do ponownego chrztu (*anabaptidzousi*) w celu oczyszczenia ze zmyty chrztu pierwszego (czyli katolickiego sakramentu). W oznaczonym dniu kładzie się na głowie kandydata Ewangelię św. Jana, czyta się jej Prolog, wzywa się Ducha Świętego i recytuje *Ojciec nasz*. Etap drugi, następujący po okresie próbnym, polega na tym, że przy ponownym położeniu Ewangelii na głowie, śpiewie hymnów uwielbie-

<sup>1</sup> Skrótowe dane na ten temat można znaleźć w *Rytuale katarów* i w komentarzach do tego tekstu: *Rituel cathare*, red. Ch. Thouzellier, „Sources Chrétiennes” 236, Paris 1977.

<sup>2</sup> Ch. Thouzellier, *Introduction*, w: *Rituel cathare* (skrót: RC), s. 129-130.



nia oraz przez nałożenie rąk wszystkich obecnych mężczyzn i kobiet włącza się kandydata do grona „doskonałych”. Przez modlitwę wstawienniczą – jak wierzyli zebrani – zstępuje Duch Święty, ale jest On pojmowany jako indywidualna dusza człowieka zagubiona podczas upadku: teraz dusza ta powraca na swoje miejsce. To właśnie jest Paraklet, czyli jak to interpretowano – Boży Pocieszyciel. Od tego czasu „doskonały” jest już pewny swojego zbawienia, a wszyscy wierni kłaniają mu się na znak szacunku<sup>3</sup>.

Oczywiście, nie wszystkie elementy tej wizji wiary zostały przejęte przez późniejszych zachodnioeuropejskich katarów, ale warto zauważyć odrzucanie znaczenia sakramentalnego chrztu katolickiego (zwłaszcza gdyby miało to dotyczyć chrztu przyjętego w dzieciństwie) oraz podkreślanie roli wspólnotowej modlitwy „doskonałych” w akcie przyjęcia mocy Ducha Świętego przez kandydata na kolejnego „doskonałego”.

### b. Źródła zachodnie

Od XI wieku począwszy, w wielu regionach Francji istniały grupy i ruchy heterodoksyjne związane z ideami dualistycznymi: wierzono w istnienie dobrego i złego bóstwa. Wyznawców nazywano katarami (od *kataroi* – „czyści”), chociaż oni sami nazywali się po prostu „dobrymi ludźmi” (*boni homi*; *bos hommes*). Czasem zwano ich albigensami od francuskiego miasta Albi, w rejonie którego było ich więcej. Katarzy głosili, że katolicki chrzest nie daje odpuszczenia grzechów; może ono nastąpić tylko przez nałożenie rąk wierzących chrześcijan i przez dar Ducha, który uczy prawdziwego znaczenia Pisma Świętego. Już w połowie XI wieku Roger II († 1065), biskup Châlons-sur-Marne, żalił się na niektórych wieśniaków swojej diecezji, którzy uczęszczali na tajemne spotkania, gdzie – jak twierdzili – otrzymywali Ducha Świętego przez nałożenie rąk. W XII wieku na południu Francji i północy Italii istniały już całe kościoły katarów z biskupami, sławnymi szkołami i synodami (na przykład synod w Saint-Felix ok. 1170 r.). Wspólnoty te utrzymywały żywe kontakty z podobnymi sobie, choć o wiele bardziej radykalnymi kościołami w Bułgarii, Grecji i w Tracji. Przedstawiciele katarów udawali się tam po nowe napełnienia Duchem (*consolamentum*), aby po powrocie udzielać go z kolei miejscowym wyznawcom, nawet takim, którzy już raz je wcześniej otrzymali<sup>4</sup>. Sama nazwa *consolamentum* nawiązuje do Ducha Parakleta z Ewangelii Janowej, zwanego też „Pocieszycielem” (J 16,7) (od łac. *consolor* – „pocieszać”).

Doktryna katarów zawierała odrzucenie tego, co w kulcie chrześcijańskim związane było z materialnością. Odrzucając sakramenty, tłumaczono odnośne teksty bi-

<sup>3</sup>Tamże, s. 131-135.

<sup>4</sup>Ch. Thouzellier, *Introduction*, dz. cyt., s. 138-152.

blijne w sensie skrajnie duchowym. Na przykład „chleb powszedni” w modlitwie *Ojcie nasz* (który dla wielu ojców Kościoła był chlebem codziennej Eucharystii) według zachowanego tekstu *Rytułu katarskiego* z XIII wieku był prawem ogłoszonym przez Chrystusa<sup>5</sup>. O tym chlebie i o takim napoju mówił ponoć Jezus w Ewangelii według św. Jana w rozdziale szóstym. Dlatego słowa „jeżeli nie będziecie jedli Ciała ani pili Krwi” miałyby oznaczać „jeśli nie przyjmiecie duchowego znaczenia Nowego Testamentu”<sup>6</sup>: wspomina się przy tym fałszywych kapłanów (zapewne katolickich), którzy nie trwają w Chrystusie. Wzywano go w *Modlitwie Pańskiej* Ojca odróżnia się od ojca diabelskiego, który jest ojcem złych<sup>7</sup>.

### c. Chrzest Duchem Świętym – *consolamentum*

Już w XI i XII wieku na południu Francji istniały więc grupy negujące wartość sakramentalnego, katolickiego chrztu zarówno dzieci, jak i dorosłych, gdyż uznawały skuteczność jedynie chrztu przez nałożenie rąk. Tradycyjny katolicki chrzest wodą uznawały za chrzest tylko Janowy, podczas gdy wyłącznie chrzest Jezusowy (czyli przez nałożenie rąk) miał być, zgodnie z ich wiarą, chrztem w Duchu Świętym. Alain de Lille pisał o katarach (ok. 1190-1194), że według nich do skuteczności przekazywania Ducha Świętego należy koniecznie nałożenie rąk (*baptismus non valet sine manus impositione*). Wierzano, że wszelki grzech zostaje usunięty, jeśli nakłada ręce „doskonale”, a więc ochrzczony wcześniej w Duchu członek kościoła katarów<sup>8</sup>.

Bonacursus, były biskup katarów nawrócony później na katolicyzm, zaświadczał w *Manifestatio haeresis catharorum* (ok. 1176-1190), że niektórzy z nich faktycznie negowali, jakoby sakramentalny chrzest wodą udzielał Ducha Świętego i przypisywali to tylko nakładaniu rąk, które nazywano chrztem i odnowieniem w Duchu Świętym<sup>9</sup>.

Pierre des Vaux-de-Cernay († ok. 1250) w *Historia albigensis* pisze z kolei o obrzędzie wyrzeczenia się wiary katolickiej, a zwłaszcza znaków katolickiego chrztu, przed przyjmowaniem *consolamentum*, po czym dopiero wszyscy obecni nakładali na kandydata ręce, by się modlić<sup>10</sup>. Salvo Burce w *Liber supra stella* napisał ok. 1235 roku, że albigensi przez nałożenie rąk otrzymywali Ducha Świętego, ale tylko od tych osób, które wcześniej Ducha Świętego już posiadały. Nałożenie rąk przez osobę grzeszną doprowadziłoby do przyjęcia złego ducha<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> *Rytuał katarów*, 3,2.

<sup>6</sup> *Rytuał katarów*, 3,43-44.

<sup>7</sup> Tamże, 2,13-14.

<sup>8</sup> Ch. Thouzellier, *Introduction*, dz. cyt., s. 148-150.

<sup>9</sup> „...*impositione manum quam baptismum appellant, et renovationem sancti Spiritus*”, Ch. Thouzellier, *Introduction*, dz. cyt., s. 152.

<sup>10</sup> Pierre des Vaux-de-Cernay, *Historia albigensis*, 19, w: *RC*, s. 270-271.

<sup>11</sup> Salvo Burce, *Liber supra stella*, w: *RC*, s. 271-272.

Na przełomie XII i XIII Rupert z Deutz pisał w związku z takimi poglądami, że nie brakuje ludzi mówiących: „To ja chrzczę, to ja uświęcam. A ten cudzołóżnik, ten pijak i rozpustnik – czy myślisz, że on mógł cię ochrzcić lub uświęcić? Jego wiara była martwa i bez uczynków – on udzielił ci chrztu martwego”. W opozycji do takiego nauczania przypominał ewangeliczną naukę, że faktycznie to zawsze Jezus udziela chrztu, choć oczywiście posługuje się przy tym człowiekiem (J 1,33). Dlatego – podkreślał Rupert z Deutz – katolicki sakrament chrztu jest chrztem w Duchu Świętym i zawsze jest udzielony przez Chrystusa, niezależnie od tego, czy kościelny szafarz był godny, czy niegodny<sup>12</sup>.

Jacques de Capellis z Mediolanu w połowie XIII wieku pisze w *Summa contra haereticos*, że albigensi mają sakrament nakładania rąk nazywany „chrztem Ducha Świętego” (*baptismum spiritus sancti*), bez którego według nich nikt nie może zostać zbawiony. Mają prawdziwą strukturę kościelną z biskupami, ich zastępcami (zwanymi synami: „syn starszy” i „syn młodszy”) i diakonami. Pod nieobecność wyższych przełożonych władzę nakładania rąk mają też diakoni. Obrzęd ten przebiega następująco: po zebraniu się całej grupy, kobiet i mężczyzn, stawiają kandydata w środku. Następnie przełożony wygłasza nauczanie (*oratio*) na temat wiary i obyczajów katarskich, o zbędności i braku owocności wiary Kościoła rzymskiego i jego sakramentów, po czym pyta kandydata, czy chce w ogłoszonej właśnie wierze trwać do końca życia. Po pozytywnej odpowiedzi kandydata przełożony zgromadzenia kładzie mu na głowie księgę Ewangelii, a wszyscy obecni kładą prawą dłoń albo na jego głowie, albo na ramionach. Przełożony wznosi wtedy modlitwę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, odmawia siedmiokroć *Ojciec nasz* oraz czyta Prolog Ewangelii Janowej. Uczestnicy zgromadzenia wierzą, że w ten właśnie sposób dokonano się odpuszczenie grzechów i napełnienie łaską Ducha Świętego<sup>13</sup>.

Moneta z Cremony w *Adversus catharos et valdenses* (ok. 1241) pisze, że katarzy nazywają to nałożenie rąk chrztem Ducha Świętego (który to chrzest przeciwstawiają chrztowi z wody). Wspomina też o niektórych elementach wiary katarskiej: ludzie ci odróżniają duszę od ducha. Odróżniają też Ducha Świętego od Ducha Pocieszyciela. Duch Święty miałby być indywidualnym duchem, jakiego Bóg dał duszy każdego człowieka, aby go umocnić i uczynić świętym. Duch Pocieszyciel natomiast to ten, którego otrzymują w czasie *consolamentum*. Takich duchów pocieszycieli jest dużo i są one stworzeniami Bożymi<sup>14</sup>.

Moneta z Cremony uczył w *De baptismo*, że heretycy ci przeczą, jakoby katolicki sakrament chrztu miał przynosić jakikolwiek pożytek w kwestii zbawienia:

<sup>12</sup> Rupert de Deutz, *Les Oeuvres du Saint-Esprit*, I,24, t. I, red. J. Grobomont, „Sources Chrétiennes” 131, Paris 1967.

<sup>13</sup> Jacques de Capellis, *Summa contra haereticos*, w: *RC*, s. 272-274.

<sup>14</sup> Moneta de Crémone, *Adversus catharos et valdenses*, w: *RC*, s. 274.

odpuszczenie grzechów czy łaskę Ducha Świętego. Zamiast tego chrztem Ducha Świętego nazywają nakładanie rąk. Moneta potwierdza znane z dzieł innych autorów szczegóły obrzędu chrztu duchowego:

- dokonywanie go przez przełożonych, choć w ich braku także przez innych;
- okres próbny dla kandydata;
- nałożenie przez przełożonego na głowę kandydata księgi Ewangelii;
- nałożenie przez zgromadzonych prawych rąk na głowę lub ramiona kandydata w czasie modlitwy;
- głośne modlitwy i czytanie Ewangelii św. Jana.

Potwierdza też, że w przypadku popełnienia grzechu ciężkiego przez człowieka ochrzczonego w ten sposób *consolamentum* należało powtórzyć. Jeszcze gorsza sytuacja miałaby powstać, gdyby w grzech taki popadł przełożony udzielający *consolamentum*: powtórnemu obrzędowi powinni poddać się wszyscy przez niego duchowo ochrzczeni, choćby sami żadnych grzechów nie popełnili<sup>15</sup>. Popełniony później grzech byłby bowiem dowodem, że ów przełożony również wcześniej nie posiadał Bożego Ducha. Gdyby go posiadał, powinien pozostać bezgrzeszny.

Raynier Sacconi w *Summa de catharis* (ok. 1250) potwierdza: katarzy nakładanie ręki nazywają *consolamentum* i duchowym chrztem albo chrztem Ducha Świętego (*baptismum spiritus sancti*) oraz uczą, że tylko w ten sposób można dostąpić odpuszczenia grzechów i udzielenia Ducha Świętego. Niektórzy skrajni albigensi głosili jednak, że ręka, jako element materialny, jest stworzona przez diabła, dlatego to nie nakładanie rąk, ale *Modlitwa Pańska* przyjęta z wiarą miałaby być przyczyną chrztu duchowego. Wszyscy jednak wspólnie wyznawali, że gdyby nakładający ręce przełożony żył w grzechu, to nie nastąpi odpuszczenie grzechów. Przy tym nakładanie rąk zawsze było wspólnotowe: ręce nakładały co najmniej dwie osoby<sup>16</sup>.

Katarski *Rytuał prowansalski* z XIII wieku używa na określenie *consolamentum* nazwy „chrzest duchowy” i precyzuje, że w ten sposób udziela się Ducha Świętego w Kościele Bożym przez modlitwę i nałożenie rąk „dobrych ludzi” (czyli chrześcijan katarów). Przewodniczący zgromadzeniu „starszy” i inni „dobrzy ludzie” kładą swoje prawe dłonie na kandydacie i modlą się: „Ojcze, ześlij na niego swoją łaskę i Twojego Ducha Świętego”<sup>17</sup>.

Anzelm z Aleksandrii w *Tractatus de hereticis* powtarza te szczegóły. Dodatkowo wspomina o obrzędzie przyjmowania i oddawania egzemplarza Ewangelii na znak przyjęcia prawa Nowego Testamentu przez kandydata. Wspomina,

<sup>15</sup> Tenże, *De baptismo*, w: *RC*, s. 274-275.

<sup>16</sup> Raynier Sacconi, *Summa de Catharis*, w: *RC*, s. 276-277.

<sup>17</sup> *Consolamentum cathare – Rituel provençal*, 22, w: *RC*, s. 285n.

że obok Ewangelii Janowej w czasie *consolamentum* można było czytać tekst z Ewangelii Mateuszowej: „Weźcie moje jarzmo na siebie”<sup>18</sup>.

Wpływy katarów nie ograniczały się do krajów romańskich, ale sięgały też do Niemiec. Opat premonstratensów Evervin ze Steinfeld pisze w liście z 1143 r. do Bernarda z Clairvaux o pewnych mieszkańcach Kolonii, którzy nie ceniąc sobie chrztu wodą, zastępują go innym chrztem, który nazywają chrztem ogniem i Duchem, powołując się przy tym na tekst Mt 3,11: „On was chrzcic będzie Duchem Świętym i ogniem”.

„Nie dbają o nasz chrzest” – pisał opat ze Steinfeld – gdyż, jak wyjaśniał, uważają, że ich chrzest jest wyższy od tradycyjnego chrztu katolickiego, który utożsamiali z Janowym tylko chrztem wodą. Ich chrzest natomiast sprawowany był bez wody, lecz przez nałożenie rąk (powoływali się tu na tekst Dz 9,11-19 o nałożeniu rąk na Szawła z Tarsu przez Ananiasza, w wyniku czego Paweł „przejrzał i został napełniony Duchem Świętym”). Każdy tak ochrzczony nazwany był wybranym i mógł z kolei sam przekazywać ów chrzest. Wspólnota katarów miała trzy stopnie: słuchacz (*auditor*), wierzący (*credens*), wybrany (*electus*). Wierzącym i wybranym zostawało się po okresie próby, za każdym razem przez nałożenie rąk<sup>19</sup>.

W swoich kazaniach przeciw katarom (*Sermones contra catharos*) mnich Eckbert (opat Schönau od 1167 r.) wzmiankuje zwolenników takich praktyk. W opinii katarów człowiek zdolny do przyjęcia chrztu musiał być w wieku używania rozumu (z czego wynikało, że nie można udzielić chrztu dziecku). Jednak i tak nie mieli tu na myśli chrztu wodą, ale chrzest ogniem (*in igne*), ponieważ „chrzest wodą na nie się nie przydaje”. Katarzy powoływali się przy tym na słowa Ewangelii św. Mateusza: „On was chrzcic będzie Duchem Świętym i ogniem” (Mt 3,11). Praktykę tę Eckbert nazywa „ponownym chrztem”. Jej praktyczny przebieg opisuje tak: Zgromadzeni w zamkniętym, jasno oświetlonym pokoju stawiają pośród siebie tego, który ma być ochrzczony, czyli włączony do społeczności katarów. Przewodniczący (*archicatharus*) chrzci go przez nałożenie ręki<sup>20</sup>.

Ermengaud z Bézier w *Contra haereticos* opisuje przebieg chrztu duchowego, zwanego *consolamentum*, podobnie jak Jacques de Capellis: Zarówno przewodniczący, jak i członkowie zgromadzenia myją ręce. Trzymając w rękach księgę Ewangelii, zachęcają, aby przyjmujący *consolamentum* złożył w czekającym go obrzędzie modlitewnym całą swoją nadzieję na zbawienie. Kładą następnie na głowie kandydata księgę Ewangelii, odmawiają siedmiokrotnie *Modlitwę Pańską*, po czym czytają fragment Ewangelii Janowej (J 1,1-17). Obrzęd przeprowadza przewodniczący, a w jego braku – jakikolwiek członek kościoła katarów, który

<sup>18</sup> Anzelm z Aleksandrii, *Tractatus de hereticis*, w: *RC*, s. 277-278.

<sup>19</sup> Evervin de Steinfeld, *List do Bernarda z Clairvaux*, w: *RC*, s. 267.

<sup>20</sup> Eckbert de Schönau, *Sermones contra catharos*, VIII, w: *RC*, s. 268.

sam wcześniej przyjął *consolamentum*, czy to mężczyzna, czy też (w przypadku chorych) kobieta. Katarzy wierzą, że przez owo *consolamentum* dostąpią zbawienia, że odpuszczone im zostają w owej chwili wszystkie grzechy. Jego ranga jest najwyższa: nikt nie może wejść do królestwa bez *consolamentum*; to właśnie jest więc nowe narodzenie, bez którego nie można ujrzeć zbawienia: „Powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego” (J 3,3). Gdyby jednak osoba udzielająca go później popadła w grzechy ciężkie, to ci, którzy przyjęli od niej *consolamentum*, okazują się bez łaski, gdyż późniejszy grzech dowodzi, że już wcześniej osoba taka nie miała Ducha Świętego (inaczej by nie zgrzeszyła), a nie mając Go – nie mogła Go udzielić. Należy więc w takim przypadku przyjąć *consolamentum* ponownie<sup>21</sup>.

#### d. Rytuał katarów o *consolamentum*

Najważniejszy średniowieczny dokument wspólnot katarskich to rytuał łaciński z napisany ok. 1250 roku, już po wojnie katarskiej<sup>22</sup>. Zawiera pouczenia liturgiczne, tekst proponowanej homilii oraz opis obrzędu udzielenia pierwszego etapu inicjacji katarskiej: tak zwane udzielenie modlitwy *Ojciec nasz*, czyli włączenie do wspólnoty wierzących; oraz opis drugiego etapu: udzielenia *consolamentum*, czyli włączenia do wspólnoty doskonałych.

Według *Rytuału* chrzest duchowy, czyli *consolamentum*, odbywa się przez nałożenie rąk (*baptismum sanctum impositionis manuum*)<sup>23</sup>. Może go otrzymać zaraz po tak zwanym otrzymaniu *Modlitwy Pańskiej*<sup>24</sup>, a więc przy pominięciu okresu przygotowania. Jest to chrzest duchowy na odpuszczenie grzechów, który następuje przez modlitwę oraz nałożenie rąk „dobrych chrześcijan” (tj. katarów)<sup>25</sup>.

Przez ten chrzest Bóg udziela siły i mocy, aby w ten sposób ochrzczeni mogli z kolei sami oczyszczać innych przez podobny chrzest. Autor *Rytuału* powołuje się tu m.in. na następujące teksty Ewangelii:

– „Jezus rzekł do nich: «Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam». Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego!»” (J 20,21-22);

– „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie. Dalej, zaprawdę, powiadam wam: Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystko otrzymają od mojego Ojca, który jest w niebie” (Mt 18,18-19);

<sup>21</sup> Ermengaud de Béziers, *Contra haereticos*, XIV, w: RC, s. 269-270.

<sup>22</sup> To właśnie cytowany już *Rytuał katarów: Rituel cathare*, red. Ch. Thousellier, „Sources Chrétiennes” 236, Paris 1977.

<sup>23</sup> Tamże, 13,4.

<sup>24</sup> Tamże, 7,1.

<sup>25</sup> Tamże, 8,7-9.

– „Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami: «Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (Mt 28,18-19)<sup>26</sup>.

W rytuale katarskim chrzest taki nazywa się nawet wprost „chrztem nałożenia rąk”<sup>27</sup>. Według *Rytuału* jest to powrót do pierwotnej praktyki uczniów Jezusa: prawdziwi chrześcijanie są dziedzicami uczniów i dlatego praktykują chrzest nałożenia rąk na odpuszczenie grzechów<sup>28</sup>. O tym chrzcie, według rytuału katarskiego, mówił Apostoł Paweł: „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał [...], nic mi nie pomoże” (1 Kor 13) – gdyż miał na myśli: „Gdybym nie miał chrztu duchem miłości – nic mi nie pomoże”. Chrzest nałożenia rąk „jest – jak się wydaje – konieczny do zbawienia”<sup>29</sup>.

A oto fragment z homilii wygłaszanej przy udzielaniu *consolamentum*: „Nazywa się to duchowym chrztem Jezusa Chrystusa i chrztem Ducha Świętego, jak mówił Jan Chrzciciel: «Ja was chrzczę wodą dla nawrócenia; lecz Ten, który idzie za mną, mocniejszy jest ode mnie; ja nie jestem godzien nosić Mu sandałów. On was chrzczyć będzie Duchem Świętym i ogniem» (Mt 3,11), co oznacza: On sam obmyje was i oczyści w rozumieniu duchowym i w dobrych dziełach.

Przez ten chrzest należy rozumieć to odrodzenie duchowe (*spiritualis renatio*), o którym Chrystus mówił Nikodemowi: «Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego» (J 3,5)<sup>30</sup>.

Udzielający chrztu kładzie na głowie wierzącego księgę, a wszyscy zebrani kładą na nim swoją prawą dłoń<sup>31</sup>. Chrzest ten pochodzi z ustanowienia Chrystusa, a jego skutkiem jest odpuszczenie grzechów<sup>32</sup>. Rytuał łaciński jest wyraźnie bardziej stonowany w odniesieniu do katolicyzmu niż radykalnie antykatolickie formy dualizmu pochodzące z Bizancjum: zaznacza, że nie należy gardzić pierwszym chrztem ani dotychczasowym chrześcijaństwem. Po prostu ten nowy, duchowy chrzest nałożenia rąk jest konieczny, gdyż ten uprzedni nie wystarczyłby do zbawienia. Co ważne, dopiero od chwili przyjęcia *consolamentum* człowiekowi przysługuje miano chrześcijanina (*christianus*); do tej pory był jedynie kandydatem nazywanym wierzącym (*credens*)<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> Tamże, 9,48.

<sup>27</sup> Tamże, 9,11.

<sup>28</sup> *Rytuał katarów*, 10, 12.

<sup>29</sup> Tamże, 12,26-29.

<sup>30</sup> Tamże, 9,10-20.

<sup>31</sup> Tamże, 14,14-15.

<sup>32</sup> Por. tamże, 13,5-11.

<sup>33</sup> Tamże, 14,49.

## WNIOSKI

Z przytoczonych to przykładów wyłania się dość jednolity obraz *consolamentum* rozumianego przez katarów jako chrzest w Duchu Świętym.

Po pierwsze, *sięgano po Biblię*: oczekiwano spełnienia w praktycznym życiu ewangelicznej zapowiedzi: „On was chrzcić będzie Duchem Świętym i ogniem” (por Mt 3,11).

Po drugie, *odrzucono tradycyjny, katolicki sakrament chrztu* jako spełnienie tej biblijnej zapowiedzi. Tłumaczono, że do przyjęcia Bożego daru potrzebna jest świadoma wiara, a katolicy zwykle udzielali sakramentalnego chrztu małym dzieciom. W oczach katarów pozbawiało to chrztu jakiegokolwiek mocy. Drugim powodem odrzucania katolickiego chrztu był też jego (oczywisty przecież) związek z materią: skoro używano do jego celebracji wody, to w odbiorze katarów stanowiło to niegodne odwołanie się do gorszej, materialnej części świata. Katarzy co najwyżej byli więc gotowi widzieć we chrzcie tylko to samo, co czynił Jan Chrzciciel jako przygotowanie na orędzie Chrystusa. Wreszcie był też motyw grzeszności katolików, a zwłaszcza katolickich szafarzy sakramentów: argumentowano, że grzesznik nie może udzielić duchowego daru, skoro jego grzech dowodzi, że sam Ducha nie ma.

Po trzecie, *określenie chrzest Duchem Świętym* (lub chrzest w Duchu) *odnoszono* – wskutek odrzucenia „chrztu wodą” – *do pewnego rodzaju modlitwy*. Chrzest w Duchu polegał więc na wspólnotowej modlitwie o ten duchowy dar dla osoby o to proszącej. Skuteczność tej modlitwy wymagała, aby modląca się wspólnota składała się tylko z osób, które już wcześniej otrzymały tak rozumiany chrzest w Duchu. Praktyczny przebieg modlitwy obejmował nałożenie rąk (najbliżej stojący dotykali swoimi dłońmi głowy i ramion osoby oczekującej na *consolamentum*), symboliczne nałożenie Biblii na kandydata oraz udzielenie mu słowa z Pisma Świętego dostosowanego do tej okazji.

Po czwarte, ten właśnie modlitewny akt chrztu w Duchu sprawiał, że człowiek *stawał się chrześcijaninem*: do tej pory był tylko kandydatem na ucznia Chrystusa. Skutek ten obejmował również odpuszczenie w tej właśnie chwili wszystkich popełnionych grzechów i napełnienie łaską, a więc nowe narodzenie. Wydaje się, że z tego właśnie powodu uprzywilejowanym tekstem biblijnym stosowanym podczas duchowego chrztu był Janowy Prolog (J 1,1-17). Tam przecież czytamy, że „wszystkim tym, którzy [Słowo] przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w jego imię, którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili” (J 1,12-13). Owo „przyjęcie Słowa” było rozumiane jako akt modlitewny, skierowana do Boga prośba o chrzest w Duchu. Można by więc powiedzieć – posługując się (nieco sztucznie, co prawda) katolicką terminologią, że za formę tego sakramentu uważano nałożenie rąk przez zgromadzoną wspólnotę „doskonałych”.



Na zakończenie można dodać, że wymienione cztery elementy stawiają nas przed interesującym pytaniem o możliwość doszukiwania się analogii w odniesieniu do pewnych współczesnych nurtów duchowości chrześcijańskiej. Chodziłoby tu zwłaszcza o grupy kontestujące katolicyzm, w których sakramentalny chrzest katolicki (a także chrzest innych wyznań chrześcijańskich) bywa nazywany „chrztem wodnym” w odróżnieniu od „chrztu w Duchu Świętym” zapowiedzianego w Ewangeljach i opisanego w Dziejach Apostolskich. Tak pojęty chrzest w Duchu Świętym także polega w niektórych z tych grup na modlitewnym nałożeniu rąk przez zgromadzonych członków wspólnoty, którzy ów chrzest otrzymali wcześniej.

Pewną trudnością w prowadzeniu tej analogii zbyt daleko jest fakt, że średnio-wieczni katarzy nie oczekiwali – jak się wydaje – manifestacji jakichś specjalnych charyzmatów przy okazji chrztu Duchem, co z kolei jest częstym elementem we współczesnych nurtach duchowości oczekujących odczuwalnego chrztu w Duchu Świętym. Warto więc powrócić w przyszłości do tego zagadnienia i przebadać je dokładniej.

#### Summary

The phenomenon of born-again Christians is growing in the Christian Word nowadays in many countries. While much is being written about the present shape of this spiritual movement, rarely the attention of scholars is directed towards its historical antecedents. This is why in this study the medieval Cathars are reflected upon from the point of view of their ideas regarding new (spiritual) birth and – as they called it – baptism in the Spirit.

Two different historical sources for Cathars are briefly presented – the Eastern and the Western ones, the latter being more important to our topic in this place. Then a special attention is paid to the Cathars' practice of new birth by a spiritual baptism and of spiritual regeneration through laying on hands. Thus the practice of the baptism in the Spirit understood as a ritual of a group prayer over a person in search of such an experience may be considered analogous to the present practice of spiritual baptism in some forms of Pentecostal piety.

Słowa kluczowe: katarzy, chrzest, chrzest w duchu Świętym, nowe narodzenie



KS. WŁODZIMIERZ WOŁYNIĘC

## TEOLOGIA MARYJNA W ŚWIETLE WCIELENI

We współczesnej dyskusji teologicznej podkreśla się konieczność włączania osoby Maryi w całość nauki wiary i zamiany dotychczasowej, spekulatywnej „mariologii” na „teologię maryjną”, która ukazuje Jej całkowite odniesienie do Chrystusa i do Kościoła<sup>1</sup>. Teologia maryjna jest nauką refleksją nad Objawieniem Bożym, którego pełnią jest Osoba Jezusa Chrystusa<sup>2</sup>. Dlatego tylko przez Niego i w Nim można poznawać zbawcze prawdy związane z osobą Maryi.

Pierwszym wydarzeniem, w którym Jezus Chrystus odsłania nam prawdy dotyczące Maryi, jest Wcielenie. Rozważając to wydarzenie spróbujemy sformułować prawdy maryjne w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka. Teologia maryjna posługuje się także językiem biblijnych figur i poetyckich metafor, które pogłębiają sens i znaczenie prawd objawionych w tym wydarzeniu. Nie możemy zapomnieć również o tym, że prawdy maryjne nie dotyczą tylko Jej Osoby, lecz także całego Kościoła, ponieważ Maryja jest Jego „pierwowzorem” (typus)<sup>3</sup>.

W odkrywaniu prawd maryjnych posługuję się różnorodnymi metodami egzegetycznymi i teologicznymi. Sięgam do współczesnej egzegezy krytycznoliterackiej, która pomaga w odnalezieniu sensu dosłownego i literalnego biblijnych tekstów maryjnych. Aby pogłębić ich interpretację i odnaleźć sens duchowy natchnionych tekstów, korzystam z komentarzy i dzieł patrystycznych oraz scholastycznych. Z kolei przy formułowaniu prawd maryjnych zwracam uwagę na istniejące już w tradycji teologicznej opracowania i ujęcia zagadnień maryjnych.

---

<sup>1</sup> Por. B. Sesboüé, *Czy można nadal mówić o Maryi?*, „Salvatoris Mater” 2 (2000) 265-273, s. 271.

<sup>2</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o Objawieniu Bożym*, nr 2.

<sup>3</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, nr 63.

Ostatecznie jednak próbuję odnaleźć i sformułować własne rozwiązania, nie trzymając się kurczowo istniejących definicji. W tym celu korzystam bardziej z języka narracyjnego i symbolicznego niż spekulatywnego.

Na podstawie Ewangelii św. Łukasza można powiedzieć, że pierwsza prawda maryjna, którą objawia Jezus Chrystus w wydarzeniu Wcielenia, dotyczy relacji Maryi do Jezusa.

## 1. MARYJA PRZYJMUJE JEZUSA CHRYSTUSA CAŁĄ SWOJĄ OSOBĄ

Opis Wcielenia w Ewangelii św. Łukasza (1,26-38) posiada literacką formę mieszaną: z jednej strony jest opowiadaniem o powołaniu Maryi, które jest podobne do starotestamentowego opisu powołania Gedeona (por. Sdz 6,11-24), z drugiej zaś – jest opowiadaniem o cudownych narodzinach. Nie ma jednak wątpliwości, że w tym opisie Ewangelista zwraca uwagę na szczególną rolę i miejsce Maryi<sup>4</sup>. Na podstawie słów Anioła: „Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus” (Łk 1,31), i odpowiedzi Maryi: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego!” (Łk 1, 38), można sformułować pierwszą prawdę maryjną: Maryja przyjmuje Jezusa Chrystusa całą swoją osobą.

### a. Teologiczny sens „zgody” Maryi (gr. *genoito*)

Przyjęcie Jezusa Chrystusa całą osobą wyrażają słowa Maryi: *genoito moi kata to hrema sou* (niech mi się stanie według słowa twego), które oznaczają nie tylko zwyczajną zgodę na „poczęcie i narodzenie Syna”, lecz także duchowe pragnienie bycia z Jezusem. Na to pragnienie wskazuje przede wszystkim słowo *genoito* (niech się stanie) użyte w trybie życzącym. Jest to jedyne miejsce w całej Biblii, w którym to słowo jest użyte w ten sposób. W innych miejscach zostaje ono użyte w trybie rozkazującym w stronie biernej *genetheto*; na przykład w słowach modlitwy *Ojcze nasz* (por. Mt 6,10) i w modlitwie Jezusa w Getsemani (por. Mt 26,42). „Zgoda Maryi” ma więc inny charakter niż „zgoda” na pełnienie woli Bożej w modlitwie *Ojcze nasz*, czy „zgoda” Jezusa na przyjęcie „kielicha męki”. W przypadku Maryi, „zgoda” wyrażona słowem *genoito* oznacza „radosne pragnienie”, nigdy zaś rezygnację, poddanie się naciskowi z zewnątrz<sup>5</sup>.

A zatem w wypowiedzi Maryi chodzi o duchowe pragnienie przyjęcia Jezusa do swojego życia. Podobną interpretację wypowiedzi Maryi znajdujemy u św. Augustyna, który w dziele *De sancta virginitate* mówi o „poczęciu Chrystusa przez wiarę” i „noszeniu Chrystusa w sercu”, które „bardziej uszczęśliwia” Ma-

<sup>4</sup> Por. I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza*, tłum. A. Tronina, Częstochowa 2000, s. 45.

<sup>5</sup> Tamże, s. 67-68.

ryję niż Jego poczęcie w ciele i noszenie w łonie<sup>6</sup>. Wyrażenia o „poczęciu przez wiarę” i „noszeniu w sercu” można rozumieć w sensie pragnienia przyjęcia i bycia z Jezusem. W tym samym dziele św. Augustyn stwierdza nawet, że „więź macierzyńska na nic by się przydała Maryi, gdyby nie była Ona bardziej szczęśliwą mogąc nosić Chrystusa w swoim sercu niż nosić Go w swoim ciele”<sup>7</sup>.

W podobnym duchu wypowiada się także św. Tomasz z Akwinu. Komentując ewangeliczny tekst o Zwiastowaniu, pisze on, że w Maryi dokonana się najpierw wewnętrzna przemiana, a dopiero potem nastąpiło poczęcie Chrystusa w ciele<sup>8</sup>. Wyrazem wewnętrznej przemiany Maryi jest właśnie Jej duchowe pragnienie przyjęcia Jezusa.

### **b. Metafora otwartej bramy**

Prawdę o Maryi przyjmującej Jezusa całą swoją osobą można wyrazić przez metaforę otwartej bramy. Znajdujemy ją w żywej Tradycji Kościoła, chociaż w zmienionej formie. Na przykład w *Litanii loretańskiej* wzywamy Maryję jako „Bramę niebieską”. Metafora ta nie oznacza, że Maryja jest „bramą do zbawienia”, lecz „bramą” otwartą dla przychodzącego na świat Syna Bożego.

Metafora otwartej bramy pomaga wnikać w prawdę o Maryi przyjmującej Jezusa Chrystusa. Najpierw wskazuje na odwagę i Jej zaufanie Bogu. Maryja jest kobietą odważną, ponieważ otwiera się na Jezusa Chrystusa i przyjmuje Go, nie wiedząc jeszcze dokładnie, Kim On jest. Nie boi się Ona pełnego zjednoczenia z Osobą Chrystusa, zjednoczenia tak mocnego, jak mocne jest zjednoczenie matki ze swoim dzieckiem. Odwaga Maryi, która otwiera się na Chrystusa, przywołuje na pamięć słowa papieża Jana Pawła II na początku jego pontyfikatu: „Nie lękajcie się! Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi!”<sup>9</sup>.

Metafora otwartej Bramy nasuwa na myśl słowa Chrystusa, który mówi o sobie, że jest bramą dla owiec: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Ja jestem bramą owiec” (J 10,7). Przejście przez tę bramę, jaką jest Jezus Chrystus, jest koniecznym warunkiem zbawienia, czyli zjednoczenia z Trójcą Świętą. Mówi On o tym w kolejnych słowach: „Ja jestem bramą. Jeśli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony – wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę” (J 10,9). W wypowiedzi tej, „wejście przez bramę” można interpretować jako przyjęcie wiary w Jezusa Chrystusa. Natomiast „wyjście”, o którym mówi Jezus, można rozumieć jako wyjście od siebie (*exitus*

<sup>6</sup> „Beatior Maria est percipiendo fTamze Christi, quam concipiendo carnem Christi”, rozdz. III (PL 40, 398) (tłum. własne).

<sup>7</sup> Św. Augustyn, *De sancta virginitate*, III: PL 40, 397; za: B. Forte, *Maryja ikona Tajemnicy*, Warszawa 1999, s. 178.

<sup>8</sup> „Prius mens eius de ipso instrueretur quam carne eum conciperet”, Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 30, a. 1 (tłum. własne).

<sup>9</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy świętej inauguracyjnej pontyfikatu, Rzym, 22 X 1978.

*a se*), wyjście z egoistycznego „ja” i otworenie się na Innego. Wyjście to wynika z miłości *agape*, która ze swojej istoty jest ofiarą, zapominaniem o sobie<sup>10</sup>.

Różnica między Chrystusem – bramą a Maryją – bramą polega na tym, że On jest bramą prowadzącą do zbawienia, podczas gdy Maryja jest Bramą otwartą dla Jezusa Chrystusa przychodzącego na świat. Co więcej, Maryja pierwsza przechodzi przez bramę – Chrystusa, przyjmując Go swoją wiarą w Mesjasza, Zbawiciela. Ona również wychodzi od siebie, rezygnując z własnych planów i własnej woli. Można powiedzieć, że w Niej dokonuje się „Adwent Boga” i „*Exodus* człowieka”, to znaczy w Maryi dokonuje się spotkanie przychodzącego Boga i wolnego od samego siebie człowieka. W ten sposób Jezus Chrystus staje się obecny (rodzi się) w ludzkiej osobie.

Metafora otwartej bramy dla Chrystusa zawiera też w sobie zapowiedź nauki o dziewictwie Maryi. Maryja otwiera się całkowicie na Chrystusa, to znaczy tak, jak nie otwierała się na żadnego innego człowieka, nawet na swojego męża Józefa. W spotkaniu z Jezusem Chrystusem ukazuje się pełny sens dziewictwa Maryi. Staje się ono dziewictwem dla królestwa niebieskiego, które rozpoczyna się z chwilą obecności i działania w świecie Jezusa Chrystusa. Dla królestwa niebieskiego, dla Jezusa Chrystusa Maryja jest otwarta ciałem i duchem, co stanowi istotę dziewictwa chrześcijańskiego.

Metafora otwartej bramy zapowiada wreszcie obecną w patrystyce typologię Maryja – Ewa. Jak przez Ewę została zamknięta brama do zbawienia, to znaczy brama do pełnego zjednoczenia człowieka z Bogiem, tak przez Maryję brama ta zostaje na nowo otwarta.

## 2. MARYJA JEST ZJEDNOCZONA Z TRÓJCĄ ŚWIĘTĄ

Drugą prawdę o Maryi w wydarzeniu Wcielenia można sformułować na podstawie słów anioła, który zwraca się do Maryi, używając określenia „pełna łaski”. Interpretując rzeczywistość nadprzyrodzonej łaski w perspektywie personalistycznej, mówimy o zjednoczeniu Maryi z Trójcą Świętą<sup>11</sup>.

### a. Interpretacja wyrażenia „łaski pełna” (gr. *kecharitoméne*)

W pozdrowieniu Maryi przez anioła znajduje się wyrażenie „pełna łaski”: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski (*kecharitoméne*), Pan z Tobą” (Łk 1,28). O ła-

<sup>10</sup> O *exitus a se* w odniesieniu do Jezusa z Nazaretu mówi B. Forte, *Chrześcijaństwo wobec wyzwań współczesnych*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. I Materiały VII Kongresu Teologów Polskich, KUL, 12-15 IX 2004 r., 22nn.

<sup>11</sup> Por. W. Wołyniec, *Personalistyczna interpretacja łaski na przykładzie teologii Macieja Józefa Scheebena i niemieckiej charytologii XIX wieku*, Wrocław 2003, 104n.

sce Maryi mówi on jeszcze w innych słowach: „Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę (*charin*) u Boga” (Łk 1,30). Co oznacza określenie „łaski pełna”? Czym jest łaska Maryi? Występujące tu określenia łaski pochodzą od czasownika *charitoo*, który oznacza tyle, co przemienić kogoś przez łaskę, czyniąc go pełnym wdzięku<sup>12</sup>. Forma imiesłowu biernego *perfectum* tego czasownika, czyli *kecharitomene*, oznacza, że w Maryi dokonana się trwała przemiana, ponieważ greckie czasowniki kończące się na „-oo” należą do grupy czasowników sprawczych i zawsze wskazują na takie działanie podmiotu, które dokonuje zmiany w przedmiocie działania<sup>13</sup>.

Na czym polega przemiana Maryi przez łaskę? Można powiedzieć, że istotą tej przemiany jest zjednoczenie Maryi z Trójcą Świętą. „Pełna łaski” znaczy więc tyle, co w pełni zjednoczona z Bogiem w Trójcy. Jest to zjednoczenie w pełni osobowe, to znaczy zjednoczenie całej osoby Maryi: Jej duszy i ciała. Wyrażenie św. Augustyna o „poczęciu przez wiarę w sercu” oznacza w tej perspektywie obecność Trójcy Świętej w osobie Maryi.

Jan Paweł II pisze w encyklice o Maryi: „Pełnia łaski przy zwiastowaniu anielskim oznacza dar Boga samego”<sup>14</sup>. Papież zdaje się tu powracać do scholastycznej interpretacji łaski jako Bożego „daru”. W rzeczywistości, tym „darem” jest sam Bóg w Trójcy, dokonujący w ludzkiej osobie istotnej przemiany. Takie rozumienie potwierdzają kolejne słowa zawarte w pozdrowieniu anioła: „pełna łaski, Pan z Tobą!”. Obecność Pana z Maryją ma przede wszystkim charakter duchowy, wewnętrzny i zarazem trwały. Trójca Święta przebywa w Maryi, w Jej wnętrzu.

Przebywanie Osób Boskich we wnętrzu Maryi jest wolnym wyborem Trójjedynego Boga. Wskazują na to słowa: „Znalazłaś łaskę u Boga”. Chodzi tu zatem o niespodziewaną i jednocześnie niemożliwą do przewidzenia inicjatywę Boga. Starotestamentowa historia zbawienia pokazuje takie wybory. Należą do nich: wybór Jakuba w miejsce Ezawa (por. Rdz 27), wybór Dawida na króla Izraela (por. 1 Sm 16), wybór proroków (np. Jeremiasza: Jr 1) czy też wybór Izraela – „najmniejszego ze wszystkich narodów” (por. Dn 3,37).

Na „łaskę Maryi” można jeszcze spojrzeć z perspektywy słów Prologu Ewangelii św. Jana, w którym „łaska” odnosi się bezpośrednio do Wcielonego Logosu: „Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce” (J 1,16). Ojcowie Kościoła i w ślad za nimi św. Tomasz z Akwinu tłumaczą, że „łaska po łasce” odnosi się do pierwszej „łaski Starego Testamentu” wyrażającej się w Prawie, po

<sup>12</sup> Por. M. Rosik, *Niepokalana – pełna łaski. Przyczynek do interpretacji terminu „kecharitomene”*, w: *Misterium Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, red. W. Wołyniec, Wrocław 2004, 10.

<sup>13</sup> Por. I. de la Potterie, *Maria nel NT*, w: *Nuovo dizionario di teologia biblica*, red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, s. 909.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, nr 12.

której przychodzi druga „łaska Nowego Testamentu, która gładzi grzechy i jedna z Bogiem”<sup>15</sup>. W związku z tym Maryja otrzymuje zarówno pierwszą, jak i drugą łaskę. W tym sensie jest także „pełna łaski”. Jako wierząca z narodu izraelskiego otrzymuje Prawo Starego Przymierza, natomiast jako Matka Chrystusa otrzymuje owoce Jego zbawczego dzieła. Jeśli łaska Nowego Testamentu jest łaską zbawienia w Chrystusie, to Maryja jest pierwszą zbawioną łaską Chrystusa. Jest pierwszym w pełni zbawionym człowiekiem.

### b. Metafora Boskich zaślubin

Prawdę o zjednoczeniu Maryi z Trójcą Świętą można wyrazić przez metaforę Boskich zaślubin, która jest mocno osadzona w teologii patrystycznej, gdzie odnosi się przede wszystkim do misterium Wcielenia, w którym Syn Boży wybiera sobie naszą naturę, by nas w niej sobie poświęcić<sup>16</sup>. Skoro jednak w wydarzeniu tym Maryja reprezentuje całą ludzkość<sup>17</sup>, to odniesienie metafory Boskich zaślubin do Maryi jest usprawiedliwione.

W Boskich zaślubinach szczególną rolę pełni Duch Święty. Wskazują na to ewangeliczne teksty: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię” (Łk 1,35); „Znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego” (Mt 1,18.20). Jeśli Duch Święty jest rozumiany jako Osobowa Miłość<sup>18</sup>, to można przyjąć, że pełni On rolę jakby Boskiego Oblubieńca wobec Maryi i Reprezentanta całej Trójcy. W tradycjach ludowych dzieje się najczęściej tak, że oblubieniec przychodzi do domu oblubienicy i bierze ją do siebie, pod swoją opiekę. W analogicznym sensie Duch Święty przychodzi do Maryi i bierze Ją w opiekę, osłania Ją. Dlatego Maryja staje się Oblubienicą Ducha Świętego.

### c. Córa Syjonu

Pozdrowienie anioła „Bądź pozdrowiona” jest powszechnie rozumiane przez ojców Kościoła i późniejszą tradycję jako wezwanie do radości, ze względu na greckie słowo *chaire*, które nie tylko oznacza zwyczajne pozdrowienie „witaj”, lecz w głębszym znaczeniu zawiera w sobie wezwanie do radości i oznacza rado-

<sup>15</sup>Por. św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, rozdział I, wykład X/II, nr 203, s. 107.

<sup>16</sup>Por. M.J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970, s. 429.

<sup>17</sup>Taka interpretację przyjmuje św. Tomasz z Akwinu oraz późniejsze magisterium Kościoła. Wypowiedź św. Tomasza na ten temat znajduje się w *Sumie Teologicznej*, III, q. 30, a. 1: „per annuntiationem expetebatur consensus Virginis loco totius humanae naturae”. Natomiast wśród dokumentów Magisterium zawierających takie stwierdzenie można wskazać encyklikę Piusa XII, *Mystici Corporis* (BF VI, 97).

<sup>18</sup>Taką interpretację wnosi w tradycję teologiczną św. Augustyn; zob. J. Wolinski, *Spirito Santo. Teologia storica e sistematica*, w: *Dizionario critico di teologia*, red. P. Coda, Roma 2005, s. 1285n.



wanie się, weselenie się, bycie ucieszonym i życie w radości<sup>19</sup>. Takie rozumienie słowa *chaire* potwierdza *Septuaginta*, w której słowo *chaire* pojawia się w kontekście wezwania Syjonu do mesjańskiej radości (por. Jl 2,21-23; So 3,14; Za 9,9)<sup>20</sup>.

Opis Zwiastowania (por. Łk 1,26-38) jest podobny do tekstu z Księgi Sofoniasza: „Wyśpiewuj, Córo Syjońska! Podnieś radosny okrzyk, Izraelu! Ciesz się i wesel z całego serca, Córo Jeruzalem!” (So 3,14); „Król Izraela, Pan, jest pośród ciebie” (So 3,15); „Nie bój się, Syjonie!” (So 3,16); „Pan, twój Bóg, jest pośród ciebie, Mocarz – On zbawi, uniesie się weselem nad tobą, odnowi swą miłość, wzniesie okrzyk radości” (So 3,17)<sup>21</sup>. Widoczne podobieństwa między Maryją w opisie Zwiastowania a Córą Syjonu w Księdze Sofoniasza pozwoliły przyjąć, że Córa Syjonu jest starotestamentową figurą Maryi.

W innych tekstach starotestamentowych Córa Syjonu oznacza Izraela, który jest przedstawiany równocześnie jako kobieta, jako dziewica i jako matka<sup>22</sup>. Natomiast w literaturze prorockiej jest ona przede wszystkim Oblubienicą Jahwe<sup>23</sup>. Klasycznym przykładem jest tekst: „Nie będą więcej mówić o Tobie Porzucona, o krainie twej już nie powiedzą Spustoszona. Raczej cię nazwą Moje w niej upodobanie, a krainę twoją Poślubiona. Albowiem spodobałaś się Panu i twoja kraina otrzyma męża. Bo jak młodzieniec poślubia dziewczycę, tak twój Budowniczy poślubi ciebie, i jak oblubieniec weseli się z oblubienicą, tak Bóg twój tobą się rozraduje” (Iz 62,4-5).

Starotestamentowe proroctwo dotyczące Córy Syjonu realizuje się więc w osobie Maryi. Wydarzenie Wcielenia pokazuje, że Bóg w Trójcy bierze Ją w posiadanie jako Jej Pan i Zbawca. Figura Córy Syjonu pokazuje też personalistyczny aspekt łaski Maryi, która jednoczy się z Trójcą, analogicznie do zjednoczenia oblubienicy z oblubienicą.

### 3. MARYJA STAJE SIĘ MATKĄ JEZUSA, POZOSTAJĄC DZIEWICĄ

Wydarzenie Wcielenia ukazuje kolejną prawdę o Maryi, dotyczącą poczęcia Jezusa Chrystusa. Ewangeliczne opisy tego wydarzenia wskazują, że Maryja nie tylko żyje w stanie dziewictwa przed poczęciem Jezusa, ale także pozostaje dziewicą po Jego poczęciu.

<sup>19</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 649.

<sup>20</sup> Por. I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>21</sup> Zob. B. Forte, *Maryja ikona tajemnicy...*, dz. cyt. 74-75.

<sup>22</sup> Por. J. Ratzinger, *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, tłum. B. Widła, Warszawa 1997, s. 17.

<sup>23</sup> Por. I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza...*, dz. cyt., 22.

### a. Stan i pragnienie dziewictwa

W ewangelicznym opisie poczęcia Jezusa św. Łukasz dwukrotnie nazywa Maryję „Dziewicą”, chociaż jest już osobą zamężną: „W szóstym miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela [...] do Dziewicy poślubionej mężowi imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja” (Łk 1,26-27). Na dziewiczy stan Maryi wskazuje także Jej pytanie o sposób poczęcia Jezusa: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?” (Łk 1,34). Tekst grecki *andra ou ginosko* jest jedyny w całej Biblii. Można z nim porównać jedynie wyrażenia z Księgi Sędziów o ślubowaniu Jeftego (Sdz 11,29-39), w którym jednak występuje czas przeszły – córka Jeftego nie poznała męża, oraz inne teksty, które dotyczą osób jeszcze niezamężnych (na przykład Sdz 21,12). Na tym tle słowa Maryi można przetłumaczyć w następujący sposób: „Jakże się to stanie, skoro jestem dziewicą?”. W wypowiedzi Maryi jest zawarta myśl o trwałym dziewictwie, to znaczy: Maryja jest dziewicą i pragnie taką pozostać<sup>24</sup>. W Maryi jest ukryte pragnienie dziewictwa, chociaż w ówczesnym środowisku ten stan był interpretowany negatywnie i uważany za karę Bożą<sup>25</sup>. Od św. Tomasza z Akwinu wewnętrzny stan Maryi jest nazywany „pragnieniem dziewictwa” (*desiderium virginitatis*)<sup>26</sup>. Wewnętrzny paradoks, w jakim znalazła się Maryja podczas Zwiastowania, rozwiązuje anioł.

### b. Dziewicze Macierzyństwo

Pomimo problematyczności i tajemniczości poczęcia Jezusa, z opisów ewangelicznych wynika wyraźnie, że Maryja poczyła Jezusa, pozostając w stanie dziewictwa. Na pytanie Maryi: „Jakże się to stanie?”, anioł odpowiada: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię” (Łk 1,34). Aluzja do obłoku, okrywającego Namiot Przymierza (Wj 40,35) wskazuje na cudowne działanie Boga. Odpowiedź anioła jest więc potwierdzeniem całego planu życiowego Maryi: jej macierzyństwo będzie dziewicze!<sup>27</sup>

Wydarzenie Zwiastowania zawiera nie tylko prawdę o dziewiczym poczęciu Jezusa, lecz zapowiada także dziewicze narodzenie Jezusa. Potwierdzają to współczesne badania filologiczne tekstu: „Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1,35). Okazuje się, że słowo „Święte” należy raczej połączyć z czasownikiem „narodzi się”, dlatego tłumaczenie tekstu powinno wskazywać na święte narodziny: „Dlatego też to, co się narodzi święcie

<sup>24</sup> Wyrażenie „nie znam męża” dotyczy nie tylko Józefa, ale również „każdego mężczyzny”; por. O. da Spinetoli, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Assisi 1994, s. 73.

<sup>25</sup> Por. L. de Lorenzi, *Verginità*, w: *Nuovo dizionario di teologia biblica...*, dz. cyt., s. 1640n.

<sup>26</sup> Sth. III, q. 28, a. 4.

<sup>27</sup> Por. B. Kochaniewicz, *Łk 1,35 w interpretacji Ojców Kościoła*, „Salvatoris Mater” 2 (2000) 46-83, s. 68nn.

[...]”<sup>28</sup>. Stąd orędzie anioła niesie nie tylko zapowiedź dziewiczego poczęcia, lecz także dziewiczego narodzenia Jezusa, który zostanie nazwany *virginitas in partu*. Teologiczne pojęcie dziewiczego „zrodzenia”, które pojawia się w późniejszych sformułowaniach teologicznych, obejmuje zarówno poczęcie, jak i narodzenie Jezusa Chrystusa przez Maryję w sposób dziewiczy<sup>29</sup>.

Prawda o dziewiczym poczęciu Jezusa jest potwierdzona w opowiadaniu św. Mateusza, który pisze, że Maryja „znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego” (Mt 1,19). Najistotniejsza w tej kwestii jest wypowiedź anioła skierowana do Józefa: „Nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło” (Mt 1,20). Badania filologiczne wskazują, że w centrum tej wypowiedzi znajduje się słowo *gar*, które nie tyle oznacza „albowiem”, ile „na pewno”. Stąd należy przetłumaczyć: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki, na pewno bowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło”<sup>30</sup>. Takie tłumaczenie ukazuje w innym świetle sytuację Józefa. Wiedział on wcześniej o poczęciu dziewiczym, co zostaje mu potwierdzone przez anioła.

### c. Znaczenie dziewiczego macierzyństwa

Prawda o dziewiczym macierzyństwie Maryi posiada istotne teologiczne znaczenie. Przede wszystkim ukazuje ono początek Tego, który jest Synem Bożym<sup>31</sup>, a zatem ma znaczenie chrystologiczne.

#### 1) Znak tożsamości Jezusa Chrystusa

Sens dziewiczego macierzyństwa Maryi wyjaśnia anioł, mówiąc o mającym się narodzić: „będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1,35). A zatem tajemnica ta jest związana z Osobą Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Macierzyństwo Dziewicze jest znakiem tożsamości Jego Osoby.

Dziewicze poczęcie bez udziału mężczyzny ukazuje Boskie pochodzenie Jezusa Chrystusa. Nie ma On ziemskiego ojca, ponieważ Jego jedynym Ojcem jest Bóg. W ten sposób dziewictwo Maryi jest znakiem jedyne Boskiego synostwa Jezusa Chrystusa<sup>32</sup>. Jezus Chrystus jest od początku świadomy swojego Boskiego

<sup>28</sup> Por. I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>29</sup> Por. J. Bolewski, *Zrodzenie z Boga i Maryi Dziewicy*, w: *Nosicielka Ducha. Pneumatofora*. Materiały z Kongresu mariologicznego (Jasna Góra, 18-23 VIII 1996), red. J. Wojtkowski, S.C. Napiórkowski, Lublin 1998, s. 130.

<sup>30</sup> Por. I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza...*, dz. cyt., s. 85-87.

<sup>31</sup> Zwraca na to uwagę J. Ratzinger, *Córa Syjonu...*, dz. cyt., s. 40. Autor przyznaje, że w swoim poprzednim dziele *Einführung in das Christentums*, München 1968, s. 225, nie wyraził się o tym dostatecznie jasno.

<sup>32</sup> Por. M. Maciołka, *Dziewictwo Maryi*, Encyklopedia katolicka, t. IV, kol. 612-613.

pochodzenia. Już jako dwunastoletni chłopiec mówi o Bogu jako swoim jedynym Ojcu: „Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (Łk 2,49).

Bez dziewiczego macierzyństwa Maryi można by było twierdzić, że Jezus Chrystus jest naturalnym synem Maryi i Józefa. Tym samym Jego Boska tożsamość nie byłaby ukazana w jasny i wyraźny sposób.

## 2) Wypełnienie się proroctwa

Według św. Mateusza dziewicze poczęcie Jezusa stanowi wypełnienie proroctwa Izajasza 7,14: „A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie powiedziane przez proroka: Oto dziewica pocznie i porodzi syna, któremu nadadzą imię Emmanuel” (Mt 1,22-23). Maryja wypełnia więc proroctwom, poczynając Jezusa w sposób dziewiczy. Taką interpretację potwierdza greckie tłumaczenie pierwotnego tekstu hebrajskiego Iz 7,14, dokonane jeszcze w okresie przedchrześcijańskim. Otóż hebrajskie słowo *almah* określa kobietę, która jest czysta i jest dziewicą, dlatego przetłumaczono je, używając greckiego słowa *parthenos* (dziewica)<sup>33</sup>.

A zatem dziewictwo Maryi jest przewidziane w zbawczych planach Boga. Wyraża też Jego całkowicie wolną ingerencję, która ma charakter nadprzyrodzony. Dziewicze poczęcie Syna Bożego, które jest wyraźnym przekroczeniem prawa natury, wskazuje też na wyjątkowość misterium Wcielenia.

## 3) Zapowiedź i wzór nowego narodzenia chrześcijan

Potwierdzenie prawdy o dziewiczym macierzyństwie Maryi jest zawarte w Prologu Ewangelii św. Jana, przede wszystkim w wierszu 13. W najstarszych znanych rękopisach z IV wieku tekst zawiera liczbę mnogą: „którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili”. Tymczasem świadkowie z II wieku oraz racje gramatyczne (aoryst *gennasthai*) przemawiają za tym, żeby tekst tłumaczyć w liczbie pojedynczej, odnosząc go do wcielonego Słowa: „[który] On nie zrodził się z krwi ani z żądzy ciała, ani z woli człowieka, lecz został zrodzony z Boga”<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Por. L. Scheffczyk, *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa*, tłum. J. Tumielewicz, Kraków 2004, s. 30.

<sup>34</sup> Por. I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza...*, dz. cyt., s. 121nn. Zdaniem Autora opierającego się na świadectwie Tertuliana, zmiany tekstu na liczbę mnogą dokonali walentynianie jako poparcie swojej nauki gnostyckiej o narodzeniu „doskonałych”, „duchowych”, za których uważali siebie samych (s. 123). Natomiast aoryst *gennasthai* od czasownika *gennao* nigdy w liczbie mnogiej nie odnosi się do chrześcijan. Za odniesieniem aorystu *gennasthai* do Słowa wcielonego (w liczbie pojedynczej) przemawia interpretacja tekstu J 1,13 w świetle 1J 5,18: „Wiemy, że ktokolwiek jest zrodzony z Boga (*gegennemenos – perfectum*) nie grzeszy, ponieważ strzeże go Poczęty z Boga (*gennetheis – aoryst*)” (125-126).

Tekst J 1, 13 tłumaczony w liczbie pojedynczej wyraźnie potwierdza dziewicze poczęcie Jezusa: „ani z żądy ciała, ani z woli człowieka, lecz z Boga się narodził”. Tym samym potwierdza Jego Boską tożsamość Syna Bożego. Z drugiej strony ukazuje on wzór nowego narodzenia chrześcijan, o którym jest mowa w poprzednim wierszu: „Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego” (J 1,12). A zatem Ten, który sam narodził się z Boga, daje moc stawania się dziećmi Bożymi tym wszystkim, którzy w Niego wierzą. Istnieje więc paralela między wzrostem wiary w Syna wcielonego a wzrostem życia dzieci Bożych. Taką paralelę ukazuje i rozwija cała Ewangelia św. Jana<sup>35</sup>.

#### 4) Zapowiedź nowego stworzenia

Św. Mateusz interpretuje Wcielenie jako nowe stworzenie w odniesieniu do pierwszego stworzenia, co wynika z podobieństwa literackiego między oba opisami. Tytuł Ewangelii: „Rodowód Jezusa Chrystusa” (*Biblos geneleos Iesou Christou*; Mt 1,1) jest nawiązaniem do słów z Księgi Rodzaju: „Oto rodowód potomków Adama” (Rdz 5,1). Natomiast wstęp do opisu Narodzenia Jezusa: „Z narodzeniem Jezusa Chrystusa było tak” (*Tou de Iesou Christou he genesis*; Mt 1,18) nawiązuje do Rdz 2,4: „Oto dzieje początków po stworzeniu nieba i ziemi” (Rdz 2,4).

A zatem u podłoża ewangelicznego opisu Narodzenia istnieje myśl Ewangelisty o nowym stworzeniu, które rozpoczyna się w momencie Wcielenia Syna Bożego. Maryja bierze udział w nim udział, będąc „miejszem” lub „łonem” nowego stworzenia. Inaczej mówiąc, jest już „nową ziemią”, na której dokonuje się początek nowego świata. Jest też nowym łonem – łonem nowego stworzenia w Jezusie Chrystusie<sup>36</sup>. W tym wydarzeniu, podobnie jak w misterium pierwszego stworzenia, istotną rolę pełni Duch Święty. Dlatego można je nazwać „szczytem kosmicznej Pięćdziesiątnicy”<sup>37</sup>.

#### 5) Maryja jest obrazem Dziewicy-Kościola

Dziewicze macierzyństwo Maryi objawia też prawdę o Kościele. Jak Maryja rodzi Jezusa Chrystusa w dziewiczy sposób, tak samo Kościół rodzi nowych synów królestwa Bożego w dziewiczy sposób.

Podstawą nauki o rodzeniu dzieci Bożych przez Dziewicę Kościół jest tekst Ewangelii św. Jana o powtórny narodzeniu: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam

<sup>35</sup> Tamże, s. 129n.

<sup>36</sup> Por. B. Forte, *Maryja ikona tajemnicy...*, dz. cyt., s. 59.

<sup>37</sup> Por. B. Ferdek, *Niepokalane Poczęcie jako misterium Pięćdziesiątnicy*, w: *Misterium Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, red. W. Wołyniec, Wrocław 2004, s. 107nn.

ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego [...]; jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3,3-6). Dziewicze poczęcie Jezusa Chrystusa w łonie Maryi z Ducha Świętego jest znakiem nowego narodzenia dziecka Bożego w Kościele. Ojcowie (Ambroży, Augustyn) mówią o Kościele, który uczy się bycia Matką wierzących od Maryi Dziewicy<sup>38</sup>.

#### d) Metafora dziewiczej ziemi

Sens dziewiczego macierzyństwa Maryi wyraża metafora dziewiczej ziemi, która pojawia się w Tradycji Kościoła. Według ojców Kościoła dziewictwo Maryi służy ukazaniu Jezusa Chrystusa jako drugiego Adama, który jest Głową nowego stworzenia. Jeśli jest On „drugim Adamem” i „Głową nowego stworzenia” (por. Rz 5,14), to musi być zrodzony z Dziewicy, ponieważ pierwszy Adam jako głowa pierwszego stworzenia został stworzony z dziewiczej ziemi, na co wskazuje biblijny opis: „Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna jeszcze nie wzeszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię [...]; wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi” (Rdz 2,4-7). Taką interpretację przekazuje między innymi św. Ireneusz, odwołując się w swojej refleksji do podobieństwa i analogii między stworzeniem pierwszego Adama i zrodzeniem drugiego Adama: „I jak substancja Adama, pierwszego człowieka, była uczyniona z ziemi prostej i jeszcze dziewiczej [...], tak było właściwe to, żeby Słowo Boga otrzymało takie zrodzenie, które odnowiłoby zrodzenie Adama [...]. Gdyby pierwszy Adam miał za ojca człowieka i był zrodzony z nasienia męskiego, byłoby rzeczą słuszną twierdzenie, że również drugi Adam został zrodzony z Józefa [...]”<sup>39</sup>.

Biskup Lyonu zastanawia się jeszcze, dlaczego zrodzenie drugiego Adama nie dokonało się dokładnie w taki sam sposób, jak stworzenie pierwszego, to znaczy dlaczego Jezus Chrystus nie został uczyniony z prochu ziemi tak jak pierwszy Adam? Teologiczne wyjaśnienie tego problemu znajduje on w tym, że Jezus Chrystus jest początkiem nowego stworzenia, dlatego Jego zrodzenie musi dokonać się w nowy sposób<sup>40</sup>.

A zatem nowy Adam nie powstaje z prochu ziemi, lecz rodzi się z Dziewicy. W konsekwencji między pierwszym stworzeniem i jego naturalną głową, Adamem, a drugim stworzeniem i Jego nadprzyrodzoną Głową, Jezusem, Chrystusem

<sup>38</sup> Por. I. C. Gonzalez, *Mariologia. Maria, Madre e Discepola*, Casale Monferrato 1988, s. 141-142.

<sup>39</sup> S. Ireneo di liono, *Contro le eresie*, III, 21,10, t. I, Siena 1968, s. 329 (tłum. własne).

<sup>40</sup> Tamże.

zostaje zachowana ciągłość, ale równocześnie zostaje ukazana przemiana starego stworzenia, czyli jakościowa nieciągłość między pierwszym a drugim stworzeniem. Dziewictwo Maryi ukazuje prawdę o tym, że pierwsze stworzenie zostaje odnowione przez Wcielenie Syna Bożego.

## ZAKOŃCZENIE

Wszystkie prawdy maryjne, które odślanają się nam w ewangelicznych opisach Wcielenia, ukazują istotny związek między Maryją a Jezusem Chrystusem. Maryja przyjmuje Go przez wiarę w swoim sercu i na sposób fizyczny w swoim ciele, stając się Jego Matką. Ponieważ przychodzi On na świat przez Maryję, można Ją nazwać „otwartą bramą”, posługując się językiem symbolicznym i metaforycznym.

Opis Wcielenia ukazuje też Maryję jako osobę w pełni zjednoczoną z Trójcą Świętą. Zjednoczenie to ma charakter wewnętrzny, duchowy. Osoby Trójcy przebywają w Jej wnętrzu i dokonują przemiany Jej osoby w nowe stworzenie, odkupione łaską Chrystusa. Metafora Boskich zaślubin, która wyraża tę prawdę, wskazuje na wolną ingerencję Boga w życie Maryi i na Jej wolną odpowiedź.

Ponieważ Wcielenie stanowi początek nowego stworzenia w Chrystusie, udział Maryi w tym wydarzeniu jest wpisany w porządek nowego stworzenia. Wyrazem tego jest dziewicze poczęcie Jezusa w łonie Maryi. Służy ono ukazaniu Boskiej tożsamości Syna Maryi. Jej dziewictwo jest poniekąd konsekwencją i następstwem pełni zjednoczenia z Trójcą Świętą, czyli pełni łaski Maryi. Dziewicze macierzyństwo ukazuje również Maryję jako ikonę Kościoła, który „rodzi” dzieci Boże w sposób dziewiczy przez wiarę i sakrament. Dlatego dogmat o dziewiczym macierzyństwie Maryi ma nie tylko konotacje chrystologiczne, ale także trynitarnie i eklezjologiczne.

Na koniec warto przypomnieć słowa Jana Pawła II, który w kontekście Wcielenia tak pisze o Maryi: „Maryja nosi w sobie, jak nikt inny wśród ludzi, ów majestat łaski, jaką Ojciec obdarzył nas w Umiłowanym, a łaska ta stanowi o niezwykłej wielkości i pięknie całej Jej ludzkiej istoty”<sup>41</sup>. Wielkość i piękno Maryi są znakiem niezawodnej nadziei dla każdej ludzkiej osoby, którą powołuje Bóg w Trójcy do zjednoczenia z sobą przez łaskę.

---

<sup>41</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, nr 11.

## Sommarjo

L'articolo *La teologia mariana nella luce dell'Incarnazione* è una riflessione sulle verità della fede rivelate da Gesù Cristo, la Pienezza della Rivelazione nell'evento dell'Incarnazione. La prima verità mariana viene formulata in modo seguente: Maria accoglie il Gesù con tutta la sua persona, con l'anima e corpo. Nel racconto di san Luca Maria risponde all'annuncio del vangelo con forte desiderio di stare con Gesù Cristo (genoitto: Lc 1,38). La metafora che esprime tale verità è „la porta spalancata”.

La seconda verità riguarda la grazia di Maria. Nell'interpretazione personalistica la grazia va intesa come l'unione personale tra il Dio Uno e Trino con la persona umana nella quale accade nello stesso tempo una trasformazione interiore. Tale significato si trova nella parola biblica *kecharitome*. La metafora la quale esprime il senso della grazia di Maria è il matrimonio divino (*matrimonium divinum*) che viene applicata dai Padri della Chiesa soprattutto al mistero dell'Incarnazione.

La terza verità riguarda la concezione virginalo di Gesù e la maternità virginalo di Maria. L'esegesi moderna dei testi evangelici confermano l'interpretazione tradizionale secondo la quale il concepimento di Gesù è l'opera dello Spirito Santo. Il verso di Gv 1, 13 che viene tradotto in chiave cristologico indica la concezione del Verbo incarnato da Dio. Tale concezione esclude la partecipazione di un uomo (Giuseppe), ma non esclude la partecipazione attiva di Maria. Per cui nel dogma si parla della concezione dallo Spirito Santo e dalla Vergine.

Il significato del dogma della maternità virginalo di Maria è prima di tutto cristologico. In tal modo viene indicata l'identità di Gesù Cristo il quale è la Persona di Figlio. Il suo Padre è solo il Padre celeste. Inoltre la verità sulla maternità virginalo ha che fare con la nascita spirituale dei figli adottivi di Dio. La nascita virginalo di Gesù Cristo è un modello della nostra nascita spirituale.

Słowa kluczowe: Maryja, Wcielenie, dziewicze macierzyństwo



KS. JERZY MACHNACZ

## AKTUALNOŚĆ ŻYCIA I TWÓRCZOŚCI EDYTY STEIN DLA JEDNOCZĄCEJ SIĘ DZISIAJ EUROPY

### 1. WPROWADZENIE

Na międzynarodowej konferencji zorganizowanej przez Towarzystwo im. Edyty Stein we Wrocławiu z okazji setnej rocznicy urodzin Edyty Stein w dniach 9-10 II 1991 r. we Wrocławiu, pod znaczącym tytułem: *Edyta Stein znak pojednania* – Eb. Avé-Lallemant mówił o aktualności życia i twórczości Edyty Stein<sup>1</sup>. Do tego wystąpienia będę tutaj nawiązywał (2). Tezy w nim postawione nie tylko się nie zdezaktualizowały, lecz stają się dla Europy coraz bardziej aktualne. Aby to ukazać należy naszkicować nie tyle sytuację polityczno-społeczną jednoczącej się Europy, ile ukazać to, co winno się znajdować u postaw procesu jednoczenia (3). Problematyka wczucia, podjęta przez Edytę Stein w pracy doktorskiej, rozumiana jako spotkanie z drugim w prawdzie jego istnienia (4), stanowi – moim zadaniem – o fundamentalnej aktualności życia i dzieła Edyty Stein dla jednoczącej się dzisiaj Europy, a tym samym jej bliższej i dalszej przyszłości. Zostało to dostrzeżone przez papieża Jana Pawła II, który ogłosił Edytę Stein współpatronką Europy (5). Towarzystwu im. Edyty Stein we Wrocławiu za pracę w duchu Edyty Stein rząd Kraju Związkowego Dolnej Saksonii przyznał Nagrodę Kulturalną Śląska za rok 2006 (6).

---

<sup>1</sup> *Die Aktualität Edith Steins*, Theologisches. Katholische Monatschrift, Nr. 7/8 1996, s. 331 – 336. Polskie tłumaczenie zob. Eb. Avé-Lallemant, Aktualność Edyty Stein, w: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, tłum. i opr. Jerzy Machnac, Wrocław 1999, s. 141-147.

## 2. TEZY REFERATU

Avé-Lallemant patrzy na życie i twórczość Edyty Stein jako na jedność. Jest to jedność w tym sensie, że problemy filozoficzne nie tylko dają Stein do myślenia: jej myślenie nie jest myśleniem dla tworzenia nowych teorii. W klasycznej definicji prawda jest zgodnością myśli i rzeczy, a człowiek jest w stanie ją dostrzec. Dlatego od samego początku życia i twórczości prawda dla Stein nie ma wymiaru akademickiego. Jej rozważania o doświadczeniu drugiego Ja nie toczą się w obszarze idei, języka czy znaku. Ona szuka kontaktu z „samą rzeczą”, z tym, co jest. Ona szuka kontaktu bezpośredniego i takiego, który nie jest w żaden sposób ograniczony przez podmiot myślący. Można powiedzieć, że Stein pozwala badanej przez nią „rzeczy” być tym, czym ona jest, i tak, jak ona jest. Tak rozumiana prawda znajduje odbicie w jej życiu. Uchwyciona intelektualnie prawda zostaje „przełożona” w życie.

Zamyślenie Stein nad tym, co jest – konkretyzując do naszych rozważań – jest zamyśleniem nad drugim Ja i nad sobą samym, nad jego i swoim własnym istnieniem. Życie to nie tylko i nie przede wszystkim psycho-fizjologiczne procesy, życie człowieka jako osoby – takie tutaj mamy na uwadze – toczy się w obszarze ducha, na płaszczyźnie sensu. Dlatego filozofia dla Stein jest poszukiwaniem sensu własnego istnienia, sensu istnienia osoby ludzkiej. Dlatego też stosunek Stein do historii nie ma charakteru sentymentalnego i biernego. Wydarzenia polityczno-społeczne nie są dla niej przedmiotem bolesnych wzruszeń i biernych oczekiwań. Zaangażowanie w odkrycie samego siebie wiąże się z zaangażowaniem w życie polityczno-społeczne.

Poszukiwanie samego siebie – w przypadku Stein bardzo wyraźnie – dokonuje się w filozoficznym dialogu z innymi myślicielami. Bez wątplenia wybór tematu pracy doktorskiej nie jest motywowany pierwszorzędnie czy ostatecznie sytuacją zewnętrzną, rozwiązaniem problemu solipsyzmu, grożącego fenomenologii Husserla. Jej wyjście ku Husserlowi ma w znacznej mierze osobiste i osobowe powody, jest uwarunkowane jej sytuacją wewnętrzną: Stein zdaje sobie sprawę z tego, że jest zagubiona, że ona sama jest dla siebie samej nie tyle problemem, co tajemnicą. Z uświadomienia sobie tej kryzysowej sytuacji rusza na poszukiwanie samej siebie. Przez całą twórczość przedmiotem jej zainteresowania jest własne istnienie, istnienie osoby ludzkiej, i dopiero w tym kontekście podejmuje ona analizy istnienia rozmaitych form życia społecznego. Jej fenomenologia – filozofia jest antropologią fenomenologiczną – filozoficzną.

Stein szuka w fenomenologii – filozofii prawdy własnego istnienia, chce zrozumieć – na ile to tylko możliwe – samą siebie. Dlatego myśl jej jest tak związana z jej życiem prywatnym i społecznym. Tych wymiarów nie można – według Stein – rozpatrywać w izolacji od siebie, gdyż życie osoby jest zawsze życiem w spo-

łeczności. Trzeba tutaj dodać, że nie wszystkie osobiste przeżycia i filozoficzne odkrycia Stein znalazły wyraz na piśmie, niektóre z nich, te najbardziej głębokie, intymne, zwłaszcza z ostatniego okresu jej życia i twórczości, pozostały jej własnością, jako *secretum meum mihi*. Jest sprawą pewną, że na kanwie mistyki św. Jana od Krzyża opisuje ona własne przeżycia mistyczne.

Avé-Lallemant wyróżnia w życiu i twórczości Stein trzy okresy: 1) czyste nauki, lata 1912-1922; 2) rozbudowy fenomenologii i spotkania z myślą św. Tomasza, od roku 1922 do – bardzo umownie – roku 1933, czyli wstąpienia do klasztoru karmelitańskiego; 3/ od wstąpienia do klasztoru aż po śmierć męczeńską w niemieckim obozie koncentracyjnym w Auschwitz, prawdopodobnie 9 VIII 1942 roku<sup>2</sup>.

W pierwszym okresie Stein poszukuje prawdy, tj. prawdy własnego istnienia, za pomocą metody fenomenologicznej, rozumianej jako nauka ścisła i pierwsza. Fenomenologia, dzieło Husserla, otrzymała – jak mówi H. Conrad-Martius, uczennica Husserla i przyjaciółka Stein – niesłychane pole pracy, możliwość kontaktu z „samymi rzeczami”, różnie rozumianymi, dlatego w szerokim nurcie fenomenologii można wskazać strumień: transcendentálny, ontologiczny i egzystencjalny<sup>3</sup>.

Problematyka wczucia prowadzi Stein ku spotkaniu z drugim i samym sobą. Jednak momentem przełomowym, tym, w którym ona odkryła prawdę własnego istnienia i istnienia absolutnego Ja, była lektura autobiografii św. Teresy Wielkiej w domu H. Conrad-Martius. Kwestię czasu stanowiło podjęcie przez nią spotkania z myślą św. Tomasza, tym samym włączenie się w wielką tradycję Zachodu. Jej wysiłek intelektualny zmierza teraz do przygotowania rzeczowej rozmowy między filozofią przedmiotu, reprezentowaną przez św. Tomasza, z filozofią podmiotu, reprezentowaną przez Husserla. Rzeczowy dialog wielkiej tradycji filozoficznych Zachodu, przedmiotowej i podmiotowej, odślania istniejące między nimi podobieństwa i różnice<sup>4</sup>.

Ostatni, trzeci etap życia i twórczości Stein, jest zwieńczeniem dwóch poprzednich – można powiedzieć – ich fenomenologiczną, istotową koniecznością: Stein wstępuje do zakonu kontemplacyjnego, wiedzie intymne życie z Bogiem, którego odbicie znajdujemy w jej dziele o krzyżu i pismach o charakterze mistycznym. Wczucie, doświadczenie istnienia drugiego, osiąga swój szczyt w mistycznym zjednoczeniu z Bogiem. Doświadczenie krzyża Chrystusa odgrywa tutaj szczególną rolę. Wiedzę krzyża można osiąść tylko wtedy, kiedy on cierpieniem

---

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Zob. J. Machnac, *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999, s. 34.

<sup>4</sup> Tamże., s. 98.

i śmiercią daje znać o sobie. Dlatego w chwili aresztowania siostra Benedykta od Krzyża miała powiedzieć: *Ave crux, spes unica*<sup>5</sup>.

Każdy z tych trzech okresów życia i twórczości Stein jest intensywnym zmaganiem się ze sobą samym o samego siebie, jest jednocześnie zmaganiem się o podmiotowy charakter spotkania z drugim człowiekiem. W każdym z nich Avé-Lallemant wskazał na jego aktualność dla współczesnych, podkreślając, że nie została ona do tej pory dostrzeżona na tyle, na ile zasługuje<sup>6</sup>.

Szczególną aktualność pierwszego okresu stanowi intensywne poszukiwanie własnej tożsamości. Stein pragnie dojść do tego, kim właściwie jest: urodzona w rodzinie żydowskiej, deklarująca się jako obywatelka niemiecka, o ateistycznych przekonaniach i nastawieniu mieszczańsko-liberalnym. W tym czasie bada też intensywnie rozmaite formy życia społecznego.

W drugim okresie aktualność polega na podjętych przez nią próbach dialogu między różnymi tradycjami filozoficznymi pojawiającymi się w dziejach Europy oraz na „pogodzeniu” we własnym życiu wiary jej przodków z wiarą chrześcijańską.

Aktualność trzeciego okresu to radykalność spotkania z absolutnie drugim Ja w przeżyciu mistycznym oraz oddanie własnego życia jako ofiary pojednania. Nie jest to radykalizm deklaracji, lecz życia i czynów<sup>7</sup>.

W niniejszym artykule – w sposób szkicowy – zwracam uwagę na problematykę wczucia, doświadczenia istnienia drugiego Ja, gdyż aktualność wczucia dla jednoczącej się Europy ma charakter fundamentalny, pozostałe aktualności na nim się nabudowują i w jego świetle można je dopiero zrozumieć. Stawiam tezę: aktualność i znaczenie życia i dzieła Stein dla współczesnej Europy bierze się z jej autentycznego poszukiwania samej siebie, poszukiwania w pełni osobowego współżycia z drugim Ja i Bogiem. U podstaw tej fundamentalnej aktualności jest wczucie, będące niczym innym jak miłością, rozumianą nie jako uczucie, lecz sposób istnienia. Wczucie – miłość jest miejscem spotkania człowieka z sobą samym, z drugim człowiekiem i z Bogiem.

### 3. SYTUACJA WSPÓŁCZESNEJ EUROPY

W ostatnich dziesięcioleciach zaszły w Europie zmiany gruntownie zmieniające jej oblicze. Wywołały one pytanie o tożsamość Europy. Bez cienia wątpliwości można powiedzieć, że polski ruch solidarności zainicjował w bezkrwawej rewolucji zmiany o charakterze lokalnym, regionalnym i europejskim. Dotych-

<sup>5</sup>Tamże., s. 103.

<sup>6</sup>*Die Aktualität...*, art. cyt., s. 336.

<sup>7</sup>Tamże.

czasowe próby takich zmian kończyły się w państwach demokracji ludowej – będących w sferze wpływów ZSRR – przelewem krwi i utrzymaniem dotychczasowego stanu, bez jego większych zmian. Narzucony po II wojnie światowej podział Europy okazał się dosyć trwały, chociaż pojawiały się rysy, wywołane przede wszystkim stanem gospodarczym: zaopatrzenie najbardziej dawało się ludziom we znaki, w dalszej dopiero kolejności rysy o charakterze politycznym, w postaci domagania się prawa do wolności indywidualnej i społecznej. Upadek muru berlińskiego otworzył drogę ku zjednoczeniu narodu niemieckiego, a następnie drogę do przewyciężenia podziałów obecnych w samym sercu Europy. Z upadkiem muru wróciło do siebie to, co z istoty do siebie należało.

Idea Wspólnoty Europejskiej zrodziła się po II wojnie światowej. Wspólny wysiłek dawał szansę wiele szybszego przewyciężenia skutków wojny, a z drugiej strony stanowił również szansę pokojowego zabezpieczenia przyszłości na kontynencie. Powstała wspólnota o charakterze polityczno-gospodarczym. W wyniku odważnych i dalekowzrocznych planów wrogie postawy zostały z czasem przemienione w postawy życzliwe, a nawet przyjazne, granice przestały dzielić, zaczęły łączyć, by wreszcie stać się wyznacznikiem wspólnego obszaru europejskiego.

Proces zbliżenia i jednoczenia, dokonujący się na Zachodzie dziesiątki lat, został – powiedzmy umownie – w środkowej i wschodniej Europie przyśpieszony do miesięcy i lat. Trzeba było korzystać z sytuacji. Nikt nie wiedział, czy i kiedy powtórzy się taka możliwość. Ten pośpiech usprawiedliwia też niektóre błędy.

Wstąpienie do atlantyckiego układu obronnego NATO i Wspólnoty Europejskiej takich krajów, jak Polska, Litwa, Łotwa, Estonia, Czechy, Słowacja i Węgry, przypieczętowało i zagwarantowało trwałość zmian. Europa otrzymała nowe oblicze!<sup>8</sup>

Europa to nie tylko pojęcie geograficzne, nazwa kontynentu i polityczny, układ sił. Europa, jak jest tutaj rozumiana, to opowiedzenie się za określoną grupą wartości, będącą u dziejowych podstaw narodów i ludów zamieszkujących tę część ziemi. Jeśli Europa zmienia swe oblicze, to znaczy, że Europejczycy stają przed próbami określenia własnej tożsamości. Kim my właściwie jesteśmy jako Europejczycy? Co o nas właściwie stanowi?

Wartości stanowiące o tożsamości europejskiej winny znaleźć się u podstaw wysiłków zmierzających do osiągnięcia jedności. Jedność gospodarcza, budowanie jedności europejskiej na ekonomii ma znaczenie, zapewnia przetrwanie na

---

<sup>8</sup> Można powiedzieć, że tylko ta część Europy otrzymała nowe oblicze. Pozostaje nierozwiązana sprawa Bałkanów i Kaukazu. Zob. H. Buchheim, *Europa. Zu seinen geistigen und ethischen Grundlagen*, „Kirche und Gesellschaft” nr 175; W. Geiger, *Wohin treibt die Gesellschaft? Das falsche Menschenbild und die Folgen*, „Kirche und Gesellschaft” nr 154.

rynku. Jest to jedność interesów, jedność pragmatyczna. A pragmatyka jest wykorzystaniem sytuacji chwili, pragmatyka wskazuje na tych, którzy dają, i tych, którzy biorą. Podstaw współistnienia człowieka z człowiekiem i narodu z narodem nie można budować na ekonomii, lecz na wspólnym dziedzictwie, to znaczy na rozpoznaniu i przyjęciu za swoje wartości będących u początków kształtowania się kultury europejskiej. A o samoświadomości i dziedzictwie europejskim stanowią żydowska pobożność, wiara w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, Boga, grecka myśl filozoficzna, osiągająca swoje szczyty w dziełach Platona i Arystotelesa oraz rzymskie prawo. Chrześcijaństwo zintegrowało w sobie te trzy kultury, co zaowocowało przede wszystkim obrazem człowieka, koncepcją ludzkiej wolności oraz rozumieniem dziejów<sup>9</sup>.

Chrześcijański obraz człowiek jest jedyne rodzaju w świecie: chociaż zbudowany na prawdach wyznania wiary posiada uniwersalny charakter. Bóg chrześcijan nie jest Bogiem tylko chrześcijan, On jest Bogiem wszystkim ludzi. Ku wszystkim ludziom kieruje się też Ewangelia, czyli Dobra Nowina Jezusa Chrystusa. Dlatego należy podkreślić: jeśli nawet chrześcijański obraz człowieka zbudowany jest na wartościach religijnych, to posiada on charakter<sup>10</sup> powszechny.

Do odkrycia człowieka jako osoby w znacznym stopniu przyczyniły się spory trynitarne i chrystologiczne. Każdy człowiek jest osobą, a osoba, niezależnie od wieku i płci, koloru skóry i wyznania, fizycznych i psychicznych zdolności, posiada godność, której nie może się zrzec ani odstąpić. Godność osoby nie może być też naruszona w żaden sposób przez drugiego człowieka czy instytucje społeczne. Człowiek jako osoba nie należy tylko do natury. O nim stanowi kultura, jako drugie źródło jego istnienia. Osobowe życie człowieka rozgrywa się w przestrzeni ducha.

Każdy człowiek jest – według przekonania żydów i chrześcijan – stworzony przez Boga, na Jego obraz i podobieństwo, i w tym znajduje się fundament jego bycia osobą, posiadania godności. Uniwersalizm tej sytuacji polega na tym, że każdy człowiek – niezależnie od tego, czy w Boga wierzy, czy nie – stanowi o sobie, może ustanawiać sobie cele, ale żaden człowiek dla drugiego człowiek nie może być środkiem do celu. Postępując za swoim sumieniem – jedyną instancją, której jest zobowiązany – człowiek sam decyduje o tym, czego się dopuszcza: co czyni i czego zaniechuje, dlatego też sam ponosi za to odpowiedzialność.

Bóg chrześcijan, będący Bogiem wszystkich ludzi, nie jest nigdy dla nich zagrożeniem od strony egzystencjalnej, jak i esencjalnej, On człowieka nie ograni-

---

<sup>9</sup> J. Homeyer, *Christen auf der Baustelle Europa*, „Kontexte. Bildung und Kirche” 2/2004, s. 3-7.

<sup>10</sup> L. Kühnhardt, *Christliches Menschenbild im Prozeß der europäischen Einigung*, „Kirche und Gesellschaft”, nr 280.

cza, wewnątrzświatowo człowiek jest autonomiczny, wolny. Istnienie człowieka jest darem i zadaniem: człowiek winien stać się tym, kim jest.

Dlaczego tak ważne jest dla Europejczyków podjęcie dziedzictwa historii? Dlaczego historia, przeszłość odgrywa w budowaniu przyszłości taką rolę? Żaden człowiek, żaden naród, również Europa nie może siebie zapoznać, zapomnieć swojej przeszłości, odciąć się od swoich korzeni, gdyż to jest równoznaczne z zagładą. Stosunek człowieka i narodu do własnej przeszłości świadczy o ich wielkości.

Chrześcijaństwo, integrując w sobie kulturę żydowską, grecką i rzymską, nie stało się synkretyczny tworem, lecz życiem o nowych jakościach i perspektywach. Na historię Europy trzeba patrzeć dlatego jak na jedną historię wielu historii. Europejska jedność może być zrealizowana tylko w wielości. Ową wielość trzeba widzieć w perspektywie zachowania tożsamości europejskiej i tożsamości narodowej. Wielość nie może być zagrożeniem i utratą własnych wartości w globalnym społeczeństwie<sup>11</sup>.

Dziedzictwo stanowi o kształcie życia. Fundamenty europejskiego dziedzictwa tworzą – według J. Homeyera – krzyż i szczególnego rodzaju podejście do rozumu, w którym wiara „spotyka” się z wiedzą, co zostało zawarte w zdaniu: *fides quaerens intellectum*. Europejczyk wyznaje wiarę pozostającą w kontakcie z rozumem i opiera się na rozumie uznającym transcendencję. Stanowisko chrześcijańskie unika czystego fideizmu, tym samym odrzuca fundamentalizm, wiara musi racjonalnie się wyartykułować. Z drugiej strony odniesienie do transcendencji pozbawia naukową racjonalność roszczenia wypowiedzi o charakterze absolutnym, gdyż Bóg jest najwyższą instancją<sup>12</sup>.

#### 4. O ISTOCIE WCZUCIA

Praca doktorska Stein miała cztery rozdziały, pierwszy – szkicujący historyczne analizy problematyki czucia, nie został włączony do niej, zaginął. Jej drugi rozdział – a pierwszy w druku – dotyczy istoty aktów wczucia, po czym Stein przeprowadza – drugi w druku – konstytucję człowieka jako indywiduum psychofizycznego oraz – w trzecim rozdziale – konstytucję człowieka jako osoby<sup>13</sup>.

Śledząc problematykę wczucia, poruszamy kluczowe pojęcie filozoficzne i kluczową sytuację życiową Stein. Wzrucie daje nam wgląd w jej twórczość i ży-

<sup>11</sup> Ch. Böhr, *Der Maßstab der Menschenwürde. Christlicher Glaube, ethischer Anspruch und politisches Handeln*, „Kirche und Gesellschaft” nr 301.

<sup>12</sup> J. Homeyer, *Christen auf der Baustelle Europa...*, art. cyt.

<sup>13</sup> *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka i J.F. Gierula, Kraków 1988 (*Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917)

cie. Ona szuka prawdy swego istnienia „całą” sobą, ze wszystkich sił, to znaczy: intelektem i – jak pokazują w przejmujący sposób ostatnie strony dysertacji – sercem, kiedy mówi o miłości. Prawda ma być sposobem jej istnienia. Wiele opisów przeprowadzonych w tej pierwszej większej, samodzielnej pracy Stein ukazuje się w innym świetle, kiedy „przystawi się” je do jej duchowego życia. Czym innym jest – mówi Stein – pusta wiedza, a czym innym źródłowe przeżycie. Ona zmierza do źródła. Wyznaje, że słyszała o Bogu, zna ludzi religijnych, ale to jest dla niej tylko „pusta wiedza”. Sama określa się w tym czasie jako ateistka. Co dla innych jest, dla niej nie istnieje. I tutaj zaczyna się problem wczucia, nie chodzi o zrozumienie, o wiedzę o drugim, lecz o przeżycie istnienia drugiego.

Co stanowi o wczuciu? Na czym ono w swej istocie polega? Stein, jako uczennica Husserla, zajmuje się tylko i wyłącznie czystym przeżyciem, jest fenomenologiem, analizuje struktury świadomości, w których odsłania się dla podmiotu przeżywającego istnienie drugiego Ja, jego życie duchowe. O tym pisze na samym początku<sup>14</sup>.

Jaka jest sytuacja wyjściowa? Otóż taka, że jest Ja, podmiot poznający – doznający i jest drugie Ja, podmiot coś przeżywający, jest również przedmiot, to, co drugie Ja przeżywa, przeżycie. W przeżywaniu „objawia się” – jeśli można tak powiedzieć – istnienie podmiotu, on się aktualizuje, daje znać o sobie. Wzucie jest ukierunkowane na istnienie drugiego, jest doświadczeniem jego życia wewnętrznego, przeżyciem jego osobowości, spotkaniem z nim samym. To wyliczanie, czym jest wzucie, wskazuje, że „przedmiotem” wczucia jest samo istnienie drugiego.

Ku istnieniu drugiego zbliżają nas rozmaite akty, ale one – jak powiedziała by Stein – tylko zbliżają, trafiają obok, zatrzymują się przed samym drugim Ja, „dotykają” czegoś z niego, ale nie jego samego. Takimi aktami zbliżenia się do drugiego jest wgląd (*Ein-Sicht*) w niego, jego pojęcie (*Be-Greifen*), jego zrozumienie (*Ver-Stehen*). Zwróćmy uwagę na to, że zrozumienie, pojęcie czy wgląd może dotyczyć również jakiejś rzeczy, jej stanu. Jeśli tak jest, to wgląd, pojęcie i zrozumienie „istnienia” drugiego niczym szczególnym się nie wyróżnia od istnienia tego wszystkiego, co poznajemy w obszarze czysto przyrodniczym. A wzucie jest przecież ukierunkowane na istnienie podmiotu, podmiotowego istnienia nie można zredukować do istnienia przedmiotowego. Pokazanie zatem istoty wczucia będzie równoznaczne z ukazaniem specyfiki istnienia drugiego Ja. Wczuwając się w drugie Ja, „pozwalamy” drugiemu być tak, jak on jest, i takim, jakim on jest. Nie można istnienia podmiotu „sprowadzać”, zredukować do istnienia przedmiotu.

Inna forma redukcjonizmu pojawia się w swoistego rodzaju solipsyzmie, w mniej lub bardziej świadomym bazowaniu na istnieniu własnego Ja. Stein

---

<sup>14</sup>Tamże, s. 25.



pokazuje, w jaki sposób teorie: a) naśladowania, b) asocjacji i kojarzenia oraz c) wnioskowania przez analogię nie tyle tłumaczą „spotkanie” z drugim, co wskazują, w jaki sposób, jak sam przeżywam samego siebie. Istnienie drugiego jest pretekstem do zagłębienia się mnie w siebie samego. Można to pokazać na przykładach radości i smutku, do których w różnych sytuacjach odwołuje się Stein. Wykrzywiona (bólem), rozpromieniona (radością) twarz drugiego Ja jest podstawą do wykrzywienia – promieniowania mojej twarzy, co pozwala mi – to moje wykrzywienie bądź moje promieniowanie twarzy – na przeżycie przeze mnie bólu lub radości, a tym samym wczucie się w (sytuację) drugiego Ja. Ja przeżywam sam siebie i moje przeżycie „odnoszę” do przeżycia – istnienia drugiego Ja. Nie wychodzę poza obszar własnego istnienia. Tutaj nie ma miejsca na spotkanie i doświadczenia istnienia drugiego. A przecież dopiero wczucie umożliwi mi bycie z drugim Ja.

Sytuacja nie zmienia się istotowo również wtedy, kiedy drugie Ja opowiada mi o sobie, o swoim bólu czy swojej radości. Wprawdzie teraz niczego nie muszę się domyślać, nie muszę nic przypuszczać. Mam wiadomości „z pierwszej ręki”, podmiot przeżywający sam mówi mi o sobie. On mówi prawdę, on rzeczywiście przeżywa radość, jego udziałem jest ból. I tak jest – nie musimy poddawać tego w wątpliwość. Ale przecież nie o to chodzi, czy ktoś mówi prawdę, czy nie. Tutaj chodzi o doświadczenie istnienia drugiego. Dla mnie, dla słuchającego wypowiedzi podmiotu przeżywającego to opowiadanie, wyznanie jest tylko „pustą wiedzą”. Jego przeżywanie nie jest moim przeżywaniem. Jestem w stanie rozumieć jego ból i radość, i na tym koniec. Od wiedzy o bólu i radości nie ma przejścia do przeżywania radości czy bólu drugiego Ja.

Zbliżyliśmy się do sytuacji mających do czynienia z czuciem (*Fühlen*), pojawiają się wyrazy, których rdzeń stanowi „czucie”. Z pewnością naszym udziałem było już współ-czucie (*Mit-Fühlen*), czy współ-odczuwanie. Znam podstawy, przyczyny, powody radości mego przyjaciela: zdał egzamin, cieszył się razem z nim; wiem o jego bólu z powodu utraty ukochanej osoby, składał mu nie tylko wyrazy współ-czucia, z całego serca mu współczuję. Ale zwróćmy uwagę, że we współ-czuciu czy współ-odczuwaniu na pierwszym planie jest radość lub ból, sam przeżywający, mój przyjaciel niejako mi uchodzi, zostaje przez to, co się wydarzyło, „zepchnięty” na drugi plan. Wiem, jakie znaczenia ma dla niego zdany egzamin, wiem, czym jest dla niego utrata ukochanej osoby, ale to jest wiedza o czymś ważnym dla mego przyjaciela. Jego istnienie w tym wszystkim, on sam zostaje zapoznany.

Podobnie ma się sprawa we wspólnym przeżywaniu czegoś, w którym to przeżywaniu dochodzi do poczucia jedności (*Eins-Fühlen*). My cieszymy się razem! My wspólnie cierpimy! Tym, co nas łączy – jednoczy, jest radość. I w bólu jesteśmy jedno. Stanowimy jedno tylko w tym, co wspólnie przeży-

wamy. Nasza podmiotowość, nasze bycie zostało „zepchnięte” przed to, co przeżywamy na drugi plan<sup>15</sup>.

Wzucie – na co wskazują powyższe analizy – jest przeżyciem swoistego rodzaju. Na drodze do wczucia pojawia się wiele trudności, nie znaczy to, że wczucie nie jest możliwe. Doświadczenie drugiego jest doświadczeniem *sui generis*, jego swoistość polega na tym, że udziałem jednego podmiotu staje się istnienie – świadomość drugiego podmiotu. We wczuciu nie dokonuje się żadne zawłaszczenie, zdominowanie jednego podmiotu przez drugi, lecz współ-istnienie. To współ-bycie nie jest „zatraceniem” się w istnieniu drugiego Ja, lecz uczestniczeniem w duchowym obszarze. O swoistości tego doświadczenia Stein pisze: „W moim nieźródłowym przeżywaniu czuję się niejako wiedziona przez przeżywanie źródłowe, nie doświadczone przeze mnie, a jednak obecne, dające znaczenie sobie w moim nieźródłowym przeżywaniu”<sup>16</sup>.

We wczuciu mamy więc taką sytuację, w której zostaje zachowane istnienie mojego Ja i istnienie drugiego Ja, można i trzeba mówić o współ-istnieniu, współ-byciu; własna podmiotowość i podmiotowość drugiego Ja zostaje utrzymana, zostaje zachowana niezwykłość własna i drugiego.

Podsumowując sytuację wczucia i ukazując jej perspektywy, Stein pisze: „wzucie [...] jest doświadczeniem cudzej świadomości w ogóle, niezależnie od tego, jakiego rodzaju jest doświadczany przedmiot i jakiego rodzaju podmiot, którego świadomości się doświadcza. Mowa była tylko o czystym Ja, o podmiocie przeżywania – zarówno po stronie podmiotu jak i przedmiotu; nic innego nie włączyliśmy z zakres naszego badania. Tak właśnie wygląda doświadczenie, jakie pewne Ja w ogóle posiada z innego Ja w ogóle [jako przedmiotu doświadczenia]. Tak człowiek ujmuje życie psychiczne swego bliźniego, ale tak również ujmuje – jako wierzący – miłość, gniew, nakaz swego Boga i nie inaczej może Bóg ująć jego życie. Bóg, mając poznanie zupełne, nie pomyli się co do przeżyć ludzi tak, jak to ludzie między sobą myślą się co do swych przeżyć. Ale i dla Niego ich przeżycia nie będą własnymi i nie przyjmą takiego sposobu prezentowania się”<sup>17</sup>.

Wzucia nie można zdefiniować, spotkania podmiotów nie można uprzedmiotowić. Wzucie można opisać i to tak, aby stało się udziałem podmiotu – osoby wczuwającej. Opis wczucia zmierza do osiągnięcia sytuacji współbycia z samym drugim Ja. Osiągnięcie takiej sytuacji, jej głębia zależy w znacznej mierze od podmiotu wczuwającego, od świadomości siebie samego, od danej osobowości.

---

<sup>15</sup> Zob. R. Körner, *Einfühlung – Grundakt der (christlichen) Spiritualität*, w: U. Dobhan, R. Körner, *Lebensweisheit für unsere Zeit. Edith Stein als Lehrerin der Spiritualität*, Leipzig 2001, s. 53.

<sup>16</sup> *O zagadnieniu...*, dz. cyt., s. 25

<sup>17</sup> Tamże.

Podmiot wczuwający musi „zdobyć się” na to, aby tak być w przeżyciach drugiego, być wobec obcego istnienia, aby to były jego przeżycia i jego współ-istnienie. „Przedmiotem” poznania w akcie wczucia jest istnienie drugiego.

Stein zajmuje się – po analizach istoty wczucia – ontyczną konstytucją człowieka. Tym samym krąg analiz niejako się zamyka: aby przeżyć spotkanie z drugim Ja, trzeba poznać samego siebie; aby poznać samego siebie, trzeba przeżyć spotkanie z drugim Ja. Najgłębiej – „dotykając” podstaw mego istnienia – przeżywam sam siebie wtedy, kiedy przeżywam siebie jako osobę, to znaczy, wtedy kiedy dostrzegam siebie jako wartość istniejącą w świecie wartości, „[...] każdy wypad w królestwo wartości stanowi zarazem zwycięskie wdarcie się do królestwa własnej osobowości”<sup>18</sup>.

Świat wartości jest światem stanowiącym o człowieku jako osobie. Osoba jest wartością i wyborem wartości człowiek najbardziej mówi o sobie, stanowi o sobie. Świat wartości jest światem konstytucji i spotkania osób. Stein pisze: „[...] uchwycenie cudzych osób jest konstytutywne dla własnej osoby. Oto w akcie miłości mamy wtargnięcie, resp. wskazywanie na wartość osobową, które nie jest wartościowaniem ze względu na coś innego; kochamy pewną osobę nie dlatego, że czyni ona dobro, wartość jej nie na tym polega, że czyni dobro (choćby może także w tym wychodzi na jaw), lecz to ona sama jest wartością i «ze względu na nią samą» ją kochamy”<sup>19</sup>.

Człowiek jako osoba nie jest tylko „członem natury”, nie jest ciałem wśród innych ciał. Świadomość, duch osoby ludzkiej, przekracza świat przyrody. „Świadomość jako korelat świata obiektów nie jest przyrodą, lecz duchem”<sup>20</sup>.

„Tak jak we własnych źródłowych aktach własna, tak też w aktach przeżytych we wczuciu konstytuuje się cudza osoba. Każde działanie drugiego [człowieka] przeżywam jako wypływające z pewnego chcenia, a to znów z jakiegoś czucia”<sup>21</sup>. Człowiek nie jest w stanie zrozumieć samego siebie bez drugiego Ja, ale i drugiego Ja nie jest w stanie zrozumieć bez rozumienia samego siebie. A zatem struktura bytowa osoby wyznacza zakres tego, co dla niej jest zrozumiałe, „tylko ten, kto sam przeżywa siebie jako osobę, jako sensowną całość, może zrozumieć inne osoby”<sup>22</sup>. Im bardziej człowiek rozumie samego siebie, tym bardziej jest „mistrzem rozumienia”, „mistrzem miłości”.

Byt osoby ludzkiej nie jest monadyczny. Otwarty sposób istnienia ludzkiej osoby pozwala człowiekowi być i współ-być z innymi. Istnienie osoby nie jest istnieniem agresywnym, zmierzającym do zawładnięcia byciem drugiego w jego

<sup>18</sup> Tamże., s. 133.

<sup>19</sup> Tamże., s. 134.

<sup>20</sup> Tamże., s. 121.

<sup>21</sup> Tamże., s. 142.

<sup>22</sup> Tamże., s. 150.

egzystencjalnej i esencjalnej inności. Ta inność jest niezbywalną wartością każdej osoby! We wczuciu dokonuje się doświadczenie drugiego Ja jako osoby w jej pra-własnej wartości, razem ze światem wartości, który ona sobie przyswoiła. Wczucie jest wrażliwością na istnienie podmiotu, pozwalającą na egzystencjalne i esencjalne „ubogacenie” wczuwającego.

## 5. WSPÓLPATRONKA EUROPY

Europa nigdy nie stała przed takimi wyzwaniem jak dzisiaj. Są to wyzwania płynące z przeszłości i nadchodzące z przyszłości. Podziały narzucone jej w przeszłości, zwłaszcza po II wojnie światowej, zostają w pokojowy sposób przezwyciężane. Droga ku jedności jest jednak bardzo długa. Nadchodzącej globalizacji, a co za tym idzie i unifikacji Europa musi pokazać swoją własną twarz. Aby pierwsze i drugi ostatecznie się stało, społeczeństwo europejskie musie określić swoją tożsamość.

Tożsamość jest rozumieniem siebie, a to dokonuje się w przyjęciu określonych wartości. Europejską wartością jest obraz człowieka jako osoby ludzkiej o niezbywalnej godności. W budowaniu społeczeństwo europejskiego na wartości osoby ludzkiej dostrzegam aktualność i niezbywalność życia i myśli Edyty Stein. Jest to aktualność fundamentalna, stanowiąca o prawdziwości spotkaniu ze samym sobą, z drugim Ja i z Bogiem. To spotkanie jest prawdziwe w tym sensie, że u jego ontycznych podstaw jest miłość. Bez wątpienia miłość stanowi fundament życia i twórczości Stein, nawet w pierwszej fazie, znaczonej wysiłkiem naukowym – fenomenologicznym i postawą ateistyczną.

Człowiek jako osoba objawia się w życiu duchowym, w ukierunkowaniu na bycie – dla – drugiego. U podstaw życia w pełni ludzkiego musi być miłość. Absolutyzowanie własnego istnienia jako jednego i jedyne, egoizm i solipsyzm jest znieważaniem podmiotowego bycia. Ukierunkowanie życia i twórczości na siebie, drugiego i Boga stanowi o fundamentalnej aktualności Stein dla jednoczącej się dzisiaj Europy.

Na progu trzeciego tysiąclecia papież Jan Paweł II ogłosił Edytę Stein współpatronką Europy. Zwrócił uwagę na to, że „w złożonej historii Europy chrześcijaństwo stanowi element kluczowy i decydujący [...]; wiara chrześcijańska ukształtowała kulturę kontynentu i spłotła się nierozzerwalnie z jego dziejami, do tego stopnia, że nie sposób ich zrozumieć bez odniesienia do wydarzeń, jakie dokonały się najpierw w wielkiej epoce ewangelizacji, a następnie w kolejnych stuleciach”<sup>23</sup>. Wielkość, a tym samym aktualność, Edyty Stein – św. Benedyk-

<sup>23</sup>List apostolski motu proprio ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża Współpatronkami Europy, 1 X 1999.

ty od Krzyża polega na tym, że ona „całym swoim życiem – jako myślicielka, mistyczna i męczenniczka – przerzuciła jak gdyby most między swoim żydowskim pochodzeniem a wiarą w Chrystusa, prowadząc z niezawodną intuicją dialog ze współczesną myślą filozoficzną, a na koniec stają się przez męczeństwo – w obliczu straszliwej hańby *Shoah* – rzeczniczką racji Boga i człowieka. Stała się symbolem przemian dokonujących się w człowieku, kulturze i religii, w których kryje się sam zarodek tragedii i nadziei kontynentu europejskiego”<sup>24</sup>.

W akcie ogłaszania patronek Europy papież nie waha się wskazać na myśl filozoficzną Stein; „[...] włączywszy się w nurt myśli fenomenologicznej, Edyta Stein potrafiła dostrzec w niej odpowiedź na wymogi rzeczywistości obiektywnej, która nie zostaje bynajmniej wchłonięta przez podmiot, ale jest uprzednia wobec niego i stanowi miarę jego poznania, należy ją zatem badać w postawie skrupulatnego obiektywizmu. Trzeba się w nią wsłuchiwać, odkrywać ją zwłaszcza w człowieku dzięki zdolności do «wczucia» (słowo szczególnie drogie Edycie), które pozwala w pewnej mierze przyswoić sobie doświadczenie drugiego człowieka”<sup>25</sup>.

„Ogłosić dzisiaj św. Edytę Stein Współpatronką Europy znaczy wzniesć nad starym kontynentem sztandar szacunku, tolerancji i otwartości, wszywając wszystkich ludzi, aby się wzajemnie rozumieli i akceptowali, niezależnie od różnic etnicznych, kulturowych i religijnych, oraz by starali się budować społeczeństwo prawdziwie braterskie”<sup>26</sup>.

Jak Bóg chrześcijan jest Bogiem wszystkich ludzi i nie jest zagrożeniem dla nikogo, tak przesłanie papieskie ogłaszające Edytę Stein współpatronką Europy jest skierowane do wszystkich ludzi dobrej woli, aby zmięrzali ku pełni życia osobowego. Do polityków Ojciec Święty zwraca się z prośbą, aby znając życie i twórczość Edyty Stein, wypracowali kulturę i etykę jedności. W tej etyce nie można utożsamiać tolerancji i szacunku z obojętnością i sceptycyzmem, gdyż grozi to jednoczącej się Europie powrotem do zbrodni przeciw ludzkości.

Nadzieją i zagrożeniem na drodze jednoczącej się Europy jest sam człowiek, dlatego filozoficzny zamysł nad człowiekiem i postępujące za nim kształtowanie własnej osobowości jest tak istotne dla przyszłości.

## 6. NAGRODA SPECJALNA

Między Krajem Związkowym Dolnej Saksonii a Śląskiem zaistniały po II wojnie światowej szczególnego rodzaju więzy: Dolna Saksonia stała się dla wielu Ślązaków ich drugą ojczyzną. Aby pielęgnować przeszłość, w której przecież są

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże.

korzenie tożsamości, Dolna Saksonia ufundowała w roku 1977 dla Ślązaków żyjących w Niemczech Nagrodę Kulturalną Śląska, będącą znakiem więzi łączącej ich nową ojczyznę ze starą. Charakter Nagrody zmienił się w roku 1991, kiedy podjęto, w duchu porozumienia i pojednania, wyróżnianie i nagradzanie wybitnych osobowości ze świata literatury, sztuk plastycznych i muzyki związanych ze Śląskiem. Zmieniona formuła Nagrody nie izolowała ludzi ze Śląska, lecz otwierała na Śląsk. Publiczne honorowanie twórców kultury z Niemiec i Polski miało – takie było przesłanie fundatorów – ułatwić spotkania ludzi związanych pochodzeniem lub twórczością z europejsko-śląskim pejzażem kulturalnym<sup>27</sup>.

Nagrodę Kulturalną Śląska Kraju Dolnej Saksonii za rok 2006 przyznano Siegbertowi Amlerowi – rzeźbiarzowi i malarzowi z Niemiec, urodzonemu w Jeleniej Górze, oraz Małgorzacie Dajewskiej – artystce pracującej w szkole, dziekanowi Wydziału Ceramiki i Szkła w Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu. Nagrodę Specjalną otrzymało Towarzystwo im. Edyty Stein we Wrocławiu.

Formuła Nagrody nie przewiduje honorowania organizacji. Dla Towarzystwa im. Edyty Stein zrobiono wyjątek. Tym samym zwrócono uwagę na wielką wrocławiankę i ludzi przejętych jej życiem i twórczością. Słowa laudacji, w wielu miejscach bardzo osobiste, wygłosiła Róża Thun, podkreślając, że członkowie Towarzystwa byli wśród wyznaczających drogę do wspólnej Europy. „Ci młodzi ludzie zwracali uwagę tam, gdzie była mowa o trudnych relacjach z Niemcami. Zawsze czułam ich chęć poznania sąsiada, o którym w Polsce tak dużo się mówi, a tak naprawdę mało się go zna. Na własną rękę poszukiwali kontaktu, wymiany, spotkania [...] rozbijali stereotyp, którym niemal wszyscy w Polsce jesteśmy obciążeni”<sup>28</sup>. Oni budowali i budują mosty, bo mają Edytę Stein za patronkę. Ona „pojawiała się w ich opowieściach, była ich argumentem w debatach, była ich przewodniczką w działaniach. Miałam często wrażenie, że «ci od Edyty Stein» mają do niej osobisty stosunek”. Z pewnością, bo potrafili się w nią wczuć. „Dom Edyty Stein staje się coraz wyraźniejszym i coraz cenniejszym adresem na mapie Wspólnej Europy”<sup>29</sup>.

Arkadiusz Hojny, prezes Towarzystwa im. Edyty Stein we Wrocławiu, podziękował za przyznanie Nagrody. Nagroda jest – jego zdaniem – uhonorowaniem tych wszystkich, którzy w ciągu 17 lat działalności Towarzystwa przyczynili się do jego powstania, rozwoju i obecnego kształtu, tych, którzy wspierają Towarzystwo materialnie i z nim współpracują. „Naszą największą dumą jest oczywi-

<sup>27</sup> Zob. Kulturpreis Schlesien des Landes Niedersachsen 2006. Verleihung durch den Niedersächsischen Minister für Inneres und Sport am 16. September 2006 in Hirschberg (Nagroda Kulturalna Śląska Kraju Dolnej Saksonii 2006. Wręczenie przez Ministra Spraw Wewnętrznych i Sportu Dolnej Saksonii 16 IX w Jeleniej Górze).

<sup>28</sup> Laudacja, w: *Kulturpreis...*

<sup>29</sup> Tamże.

ście piękniejący dom rodzinny naszej patronki przy ul. Nowowiejskiej 38, zwany Domem Edyty Stein”<sup>30</sup>. Budynek przy Nowowiejskiej nie jest muzeum, chociaż gromadzi i pielęgnuje się w nim wszystko, co pozostało z przeszłości rodziny Steinów. Budynek jest domem, miejscem spotkań ludzi różnych narodów i religii, którzy, mimo różnic, w tym miejscu czują się jak u siebie, czyli w domu. Członkowie Towarzystwa pragną „przyczynić się do budowy europejskiego społeczeństwa obywatelskiego. Mamy nadzieję, że Edyta Stein nad nami czuwa i mimo że pojednanie między narodami nie jest wolne od chwastów i jałowych gleb, to chcemy stanowić wypielęgnowany ogród dialogu” – tymi słowami zakończył swoje przemówienie A. Hojny<sup>31</sup>.

## 7. ZAKOŃCZENIE

Piętnastolecie istnienia Towarzystwa im. Edyty Stein we Wrocławiu, zaznaczono w jej mieście rodzinnym zorganizowaniem konferencji pod znamienym tytułem: Europejskie dziedzictwo Edyty Stein<sup>32</sup>. W tym przypadku dziedzictwo nie jest balastem, lecz impulsem ku pełni życia osobowego i społecznego. Życie i twórczość Stein, zwłaszcza problematyka wczucia, są o fundamentalnym znaczeniu dla jednoczącej się Europy, w zgłębianiu tajemnicy własnego istnienia i współ-istnieniu ludzi odmiennych narodowości, kultur i religii.

### Zusammenfassung

Die Aktualität des Lebens und Werkes von Edith Stein  
für das Europa auf dem Wege der Einigung.

Eb. Avé-Lallemant hat auf der Konferenz in Wrocław (Breslau) im Jahre 1991, anlässlich des 100-ten Geburtstags von Edith Stein, einen Vortrag über die Aktualität Edith Steins gehalten. Nach fünfzehn Jahren haben seine Thesen nichts verloren, im Gegenteil: auf dem Weg der Einigung Europas ist das Leben und Schaffen Steins von grösster Bedeutung (2). Das Fundament der europäischen Einigung müssen gemeinsame Werte bilden, die im Bilde des Menschen, im Verstehen seiner Freiheit und in seiner Geschichte zu finden sind (3). Die Einfühlung, verstanden als Begegnung zwischen meinem Ich und dem anderen Ich in der Wahrheit seiner Existenz, entscheidet über die nähere und weitere Zukunft Eu-

<sup>30</sup> Podziękowanie, w: *Kulturpreis...*

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> *Europejskie dziedzictwo Edyty Stein*. Materiały z konferencji z okazji 15-lecia istnienia Towarzystwa im. Edyty Stein w Polsce, Wrocław 2005 (*Das europäische Erbe Edith Steins*. Materialien der Konferenz anlässlich des Jubiläums zum fünfzehnjährigen Bestehen der Edith-Stein-Gesellschaft in Polen, Wrocław 2005).

ropas, über seine echte Einigung (4). Papst Johannes Paul II hat dies allen Europäern gezeigt, indem er Edith Stein an der Schwelle ins dritte Jahrhundert zur Mitpatronin Europas erklärt hat (5). Die Regierung des Landes Niedersachsen hat der Edith-Stein-Gesellschaft in Wrocław (Breslau) – vielen Menschen, die im Geiste Steins leben, arbeiten und wirken, die zur Versöhnung zwischen Nationen, Kulturen und Religionen beitragen – den Kulturpreis Schlesien 2006 verliehen (6). Man kann sagen, dass das europäische Erbe Steins für niemanden eine Belastung, sondern für viele ein Impuls und Ansporn zur Fülle des personalen und sozialen Lebens ist.

Słowa kluczowe: Edyta Stein, wczucie, pojednanie, jedność, Europa



KS. ANDRZEJ MAŁACHOWSKI

## FILOZOFIA RELIGII W UJĘCIU MARIANA JAWORSKIEGO

W książce *Przekroczyć próg nadziei* znajdujemy pytanie Vittorio Messoriego dotyczące Boga, Jego istnienia i Jego istoty w rozumieniu współczesnego człowieka<sup>1</sup>. Jan Paweł II objaśnia problem, odwołując się do zdolności rozumu w tworzeniu prawdziwych pojęć o Bogu, i dodaje: „Dlatego tak ważna dla współczesnej myśli jest filozofia religii, choćby taka, jaką uprawia Mircea Eliade, a u nas w Polsce na przykład abp Marian Jaworski oraz szkoła lubelska. Stajemy się świadkami znamiennej powrotu do metafizyki poprzez integralną antropologię. Nie można pomyśleć człowieka bez tego odniesienia do Boga, które jest dla niego konstytutywne [...]. Filozofia religii wyraża to w kategoriach antropologicznego doświadczenia”<sup>2</sup>. Wobec tego interesujące jest pytanie, czym jest filozofia religii dla Mariana Jaworskiego, skoro Jan Paweł II powołuje się wprost na niego.

### 1. CZYM JEST FILOZOFIA RELIGII?

Termin „filozofia religii” obejmuje wiele zróżnicowanych, niekiedy opozycyjnych stanowisk między filozofią a religią<sup>3</sup>. Jest miejscem, gdzie spotykają się ze sobą filozofia z roszczeniem do absolutnej prawdy i religia domagająca się absolutnego uznania<sup>4</sup>. Filozofią religii jest to, czym zajmują się filozofowie, kiedy mó-

---

<sup>1</sup> *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 44.

<sup>2</sup> Tamże, s. 46.

<sup>3</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 5.

<sup>4</sup> A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 163.

wią o religii, oraz badacze religii, kiedy rozwiązują problemy filozoficzne. Można zatem określić filozofię religii jako każde filozoficzne zainteresowanie religią odwołujące się do racji przyrodzonych. M. Jaworski nie podaje wprost, czym jest filozofia religii, lecz zastanawia się, jaka jest jej natura i jaki jest jej stosunek do innych nauk o religii, do teologii, apologetyki, co stanowi jej przedmiot refleksji i jak jest ona możliwa<sup>5</sup>. Przedstawiając swoją koncepcję filozofii religii, zwraca się zawsze ku sytuacji religijnej człowieka. Ludzka egzystencja w wymiarze religijnym stanowi istotny element w strukturze świadomości człowieka, angażuje cały jego byt, hierarchizuje jego świat wartości i niejako wymusza potrzebę uprawiania filozofii religii<sup>6</sup>.

Punktem wyjścia dla filozofii religii M. Jaworski czyni człowieka zanurzonego w świecie, z całym jego egzystencjalnym doświadczeniem. Tak rozumiana filozofia religii stanowi filozofię człowieka, jest początkiem teologii akcentującej człowieka i jego doświadczenie<sup>7</sup>. O tej perspektywie mówił M. Jaworski na rekolekcjach dla biskupów polskich: „Trzeba wydobyć w człowieku na jaw doświadczenia natury prawdziwie duchowej, które pozwalają nam odczuć Tajemnicę. Dzięki temu doświadczeniu to, co przynosi Chrystus, jest rzeczywiście zapowiedzią spełnienia. Trzeba stopniowo prowadzić współczesnego człowieka do coraz wnikliwszego przeżycia granic świata nauki (bez jej potępiania); do doświadczenia swoistej nicości w tzw. sytuacjach granicznych (brak sensu, absurd); do doświadczenia pewnych wartości, które nas otwierają na istnienie świata wiecznego, czynią czytelnym nasze powołanie, a nawet budzą w nas jego pragnienie. Doświadczenia granic świata nauki i swoistej nicości, która się z tym doświadczeniem łączy, jest dzisiaj coraz bardziej udziałem nie tylko naukowców, myślicieli, ale staje się charakterystycznym *signum* mentalności człowieka naszych czasów [...], szczególnie w aktach miłości, ofiary, poświęcenia, człowiek doświadcza absolutnej powagi pierwiastka etycznego i staje wobec absolutnej Tajemnicy – Świętego Boga”<sup>8</sup>.

Wykład filozofii religii powinien więc prowadzić – zdaniem M. Jaworskiego – do spotkania ze „Świątym”, które realizuje się w Jezusie Chrystusie.

---

<sup>5</sup> M. Jaworski, *Pisma z filozofii religii. Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. II, Warszawa 2002.

<sup>6</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000, s. 48.

<sup>7</sup> K. Gózdź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 15-26.

<sup>8</sup> M. Jaworski, *Zwycięzcy dam spożyć owoc z drzewa życia – rekolekcje dla Episkopatu Polski, Jasna Góra 9-12 XII 1985*, Poznań 1987, s. 48.

## 2. RELIGIA W FILOZOFII

W pismach M. Jaworskiego znajdujemy wiele pytań o filozofię religii, o wzajemne relacje filozofii i religii. Wyrażenie „filozofia religii” nie jest terminem naturalnym ani zrozumiałym – jako nauka najogólniej bada religię w kontekście filozoficznym. Istnieje wiele filozofii religii, a tę różnorodność ujęć tłumaczy się wielością koncepcji filozoficznych<sup>9</sup>. Jednak fakt wielości filozofii religii nie świadczy o niemożności pełnego ujęcia zjawiska religii przez filozofię. Z drugiej strony filozofia religii może stanowić zagrożenie dla religii, albowiem robi wrażenie mało „religijnej”, brak jej elementu petyzmu i grozi zredukowaniem egzystencji religijnej do czystego rozumu<sup>10</sup>. Redukcja religii przybiera różne formy, gubiąc istotę tego fenomenu. M. Jaworski wskazuje na dwie formy redukcji religii przez filozofię: pierwsza polega na ustaleniu *a priori* reguł dla egzystencji religijnej, tak by była ona zgodna z wymaganiami rozumu; druga wyraża się w tłumaczeniu egzystencji religijnej wyłącznie na podstawie elementów, które podlegają interpretacji filozoficznej, z pominięciem wszystkich innych<sup>11</sup>. M. Jaworski stawia zatem religię na forum rozumu tłumacząc, że jest to dziedzina dostępna poznaniu filozoficznemu. Zasadność filozofii religii może też być kwestionowana w imię obrony samej filozofii. Filozofia religii jest za mało „filozoficzna” – „[...] co sprowadza się do podejrzenia, że nie jest już ona «czystą» filozofią”<sup>12</sup>.

Zdaniem M. Jaworskiego należy często sięgać do historii myśli ludzkiej i tam szukać sposobu pozwalającego zrozumieć i rozstrzygnąć problem. Proponuje, aby przyjrzeć się, jak był podejmowany temat religii w historii filozofii? – wtedy uzyskamy argument za potrzebą tworzenia filozofii religii. Na podstawie przeprowadzonej analizy historii filozofii M. Jaworski stwierdza, że: „[...] filozofia – mam na uwadze filozofię Zachodu od jej początków greckich – podejmowała stale i na różny sposób, i to ze szczególną pasją odpowiadającą znaczeniu tej dziedziny dla życia człowieka, problem istoty religii”<sup>13</sup>.

Temat religii jest stale obecny w polu intelektualnej refleksji człowieka. Wyraża się on w pytaniu o Boga. Bóg jest przedmiotem wiary i treścią życia religijnego i stanowi ważny dla życia człowieka problem, który należy podjąć rozumem<sup>14</sup>.

<sup>9</sup>J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, tłum. P. Waszceńko, Warszawa 1975, s. 42.

<sup>10</sup>Przykłady takich filozofii religii mamy u neokantystów, idealistów niemieckich, a szczególnie u Hegla.

<sup>11</sup>M. Jaworski, *Problem filozofii religii*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 3 (1967) nr 2, s. 175. Por. tenże, *Pisma z filozofii religii. Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. II, Warszawa 2002, s. 99-115.

<sup>12</sup>M. Jaworski, *Problem filozofii religii*, s. 173.

<sup>13</sup>Tenże, *Podstawowe zadania filozofii religii i problem jej metody*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 346. Por. tenże, *Pisma z filozofii religii. Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. II, Warszawa 2002, s. 250-257.

<sup>14</sup>Tenże, *Bóg a metafizyka*, „*Analecta Cracoviensia*” 8 (1976), s. 41.

W historii filozofii M. Jaworski wyróżnia dwa sposoby podejścia do problemu religii. Pierwszy utożsamia filozofię i religię z racji tego samego przedmiotu. Stanowisko to dominuje w greckiej filozofii starożytnej oraz w filozofii średniowiecznej, gdzie religię traktuje się jako niedoskonały stopień filozofii lub też filozofię ukazuje się jako nową racjonalną religię. Bóg religii zostaje zrównany z Absolutem filozoficznym, co prowadzi do racjonalizacji i redukcji religii. Drugi – oddziela filozofię od religii. Stanowisko to pojawia się w filozofii nowożytnej i dominuje w myśli współczesnej. Oba stanowiska niosą niebezpieczeństwo negacji filozofii religii. Przyjęcie pierwszego stanowiska, utożsamiającego filozofię i religię, uniemożliwia – zdaniem Jaworskiego – tworzenie filozofii religii jako odrębnej dziedziny filozoficznej. Świadczy o tym fakt, że nie można mówić o istnieniu filozofii religii „[...] ani w greckiej filozofii starożytnej, ani w filozofii chrześcijańskiego Zachodu. Starożytność grecka w swych szczytowych formach sprowadziła zagadnienie religii – ściśle zaś Boga – do metafizycznej refleksji o początkach świata, upatrując w Bogu początek i cel lub kres wszelkiego bytu. Także chrześcijański Zachód nie uprawiał filozofii religii w ścisłym tego słowa znaczeniu. [...] Możliwa stała się właściwa filozofia religii dopiero wtedy, gdy po zakwestionowaniu związku religii i filozofii, od strony religii stała się widoczna jej odrębność, samoistość, i to zarówno ze względu na przedmiot, jak i akt”<sup>15</sup>. Nie oznacza to jednak, że M. Jaworski stoi na stanowisku oddzielenia filozofii od religii. Taka postawa wyklucza podjęcie refleksji nad egzystencją religijną człowieka.

Podstawowym warunkiem właściwego stosunku filozofii do religii jest – zdaniem M. Jaworskiego – afirmacja odrębności obu tych sfer ludzkiej aktywności. W ich spotkaniu istnieje zawsze niebezpieczeństwo zredukowania egzystencji religijnej do czystego rozumu. Niebezpieczeństwo to „[...] będzie zawsze miało miejsce w tej koncepcji filozofii, w której uważa się, że jej analiza wyczerpuje całkowicie to, co niesie ze sobą dziedzina życia, działania. W takim razie filozofia ma ostatnie słowo. Jeśli jednak stoi się na stanowisku afirmującym odrębność obu porządków: życia i czynności spontanicznych z jednej strony, a refleksji filozoficznej z drugiej strony, oraz że „filozofia stara się wydobyć, ukazać logikę immanentną, która się zawiera w życiu i z zasady zachowuje nienaruszoną jego wartość, wtedy pozostaje nienaruszona sfera egzystencji religijnej”<sup>16</sup>.

W procesie badawczym nie wolno zapomnieć o swoistym, szczególnym charakterze fenomenu religii<sup>17</sup>. Zdaniem M. Jaworskiego ma się to wyrażać w zastosowaniu do rzeczywistości religii korelatywnego sposobu ujmowania. Nie chodzi tu jednak o odwoływanie się do aktu wiary, jako warunku koniecznego pełnego poznania tej specyficznej dziedziny życia, wręcz przeciwnie. M. Jaworski uwa-

<sup>15</sup> M. Jaworski, *Podstawowe zadania filozofii religii...*, art. cyt., s. 347.

<sup>16</sup> Tenże, *Problem filozofii religii*, art. cyt., s. 174.

<sup>17</sup> S. Wszolek, *Pękające projekty. Szkice z filozofii religii*, Tarnów 1996, s. 89.

za, że: „[...] akt wiary nie jest koniecznym założeniem dla filozofii religii, która wyznacza sobie ograniczone, ale za to dostępne dla wszystkich pole badania. Filozofia religii, mając na uwadze przebadanie egzystencji religijnej, uwzględni tę całość strukturalną czy instytucjonalną, w której się ona wyraża. Bez swego zewnętrznego wyrazu religia nie może być ani przedmiotem badań naukowych, ani też praktyki czy przystąpienia do niej. W ten sposób każda religia jest dostępna badaniu filozoficznemu, nie jako rzeczywistość bezpośrednio dostępna przez wiarę, ale w tym, co jest jej wyrazem”<sup>18</sup>.

### 3. FILOZOFIA O RELIGII

M. Jaworski proponuje zajęcie się zagadnieniem religii na dwóch poziomach: samo rozumienie przedmiotu filozofii implikuje religię jako właściwy przedmiot refleksji filozoficznej, krytyczna funkcja filozofii domaga się, by filozofia zajęła się problemem religii.

Filozofia dla M. Jaworskiego jest poznaniem radykalnym obejmującym całą rzeczywistość. Nie może zatem pominąć tej, tak ważnej dla życia ludzkiego, sfery, jaką jest religia<sup>19</sup>. M. Jaworski podkreśla, że: „[...] nie można odmówić filozofii kompetencji do zajmowania się egzystencją religijną. Tak jak inne dziedziny życia człowieka jest ona egzystencją bytu rozumnego i wolnego i jako taka niesie ze sobą jakiś sens, nie jest jakimś «krzykiem», i badanie tego sensu mają prawo podjąć różne dziedziny wiedzy, jak również refleksja filozoficzna”<sup>20</sup>.

Konieczność podjęcia problemu religii przez filozofię religii wynika z faktu, że jest to jedna ze sfer ludzkiej egzystencji, którą spotykamy w doświadczeniu rzeczywistości. Jako dziedzina ludzkiej aktywności religia domaga się intelektualnej refleksji, chce być zrozumiana i godna człowieka<sup>21</sup>; spośród wszelkich danych doświadczenia ludzkiego właśnie dane egzystencji religijnej zasługują na szczególne wyróżnienie i zainteresowanie, albowiem one najpełniej wyrażają złożoność bytu ludzkiego. Wyrazem takiego stanowiska jest pogląd Platona, że filozofia jest religią uświadomioną<sup>22</sup>, pragmatyczna wypowiedź św. Augustyna: „Tam, gdzie znajdowałem prawdę, tam też odnajdywałem Boga”<sup>23</sup>, oraz pogląd Hegla, że filozofia jest refleksją nad religią<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> M. Jaworski, *Problem filozofii religii*, art. cyt., s. 180.

<sup>19</sup> Tamże, *Bóg a metafizyka*, art. cyt., s. 42.

<sup>20</sup> Tenże, *Problem filozofii religii*, art. cyt., s. 175.

<sup>21</sup> Tenże, *Inspiracje soborowe w filozofii. Rozum a wiara*, w: *Mysł posoborowa w Polsce*, red., J. Myśków, Warszawa 1970, s. 29.

<sup>22</sup> R. Schaeffler, *Filozofia religii*, Częstochowa 1989, s. 28.

<sup>23</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 24,

<sup>24</sup> M. Jaworski, *Św. Tomasz po Soborze*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red., B. Bejze

Filozofia może i powinna podjąć problem religii. Ale pozostaje sprecyzować, o jakiego rodzaju religię tu chodzi, czy przedmiotem filozofii religii ma być religia naturalna, rozumiana w znaczeniu religii natury, a więc religii, w której pierwiastka boskiego upatruje się w bytach natury czy w znaczeniu religii w ogóle, jako całość prawd moralnych i religijnych uzyskanych przez człowieka na drodze czysto rozumowej, albo jako konkretna religia pozytywna, religia określonej społeczności, wyznawana w pewnej epoce, wprowadzająca konkretny kontekst historyczny i socjologiczny?<sup>25</sup>

M. Jaworski jest zdania, że filozofia religii może mieć na względzie tylko religię pozytywną. Egzystencję człowieka bowiem cechuje „[...] inter-subiektywność polegająca na tym, że realizuje się ona zawsze w jakimś klimacie kulturowym, posługując się jako swym narzędziem nieodzownym, językiem. Jest to równocześnie egzystencja naznaczona historycznością i wcieleniem, czyli istnieniem w świecie i odniesieniem do świata przez ciało. W ten sposób filozofia współczesna rozprawia się generalnie z wszelkiego rodzaju racjonalizmami, które zapoznają właściwy człowiekowi sposób bytowania. Tzw. religia naturalna, twór racjonalizmu, jest sztuczną konstrukcją rozumową, aprioryczną, której w rzeczywistości ludzkiej nie odpowiada. Stąd też i filozofia religii naturalnej, która uważa, że *a priori* może wyznaczyć wewnętrzne cechy religii, jest *sui generis* iluzją formalistyczną”<sup>26</sup>.

Filozofia religii jest postulowana – w ujęciu M. Jaworskiego – przez podstawową funkcję, jaką ma pełnić filozofia – funkcję krytyczną. Filozofia bowiem ma na celu dążenie do prawdy. To dążenie realizuje się przez demaskowanie wszelkiego fałszu i zakłamania. Aby osiągnąć tak ujęty cel, filozofia musi być obecna wszędzie tam, gdzie działa myśl ludzka, by uchronić tę myśl przed wszelkiego rodzaju mistyfikacją. Wynika z tego jasno, że filozofia winna być obecna zwłaszcza w tak podatnej na alienację i mistyfikację dziedzinie życia, jaką jest religia<sup>27</sup>. Głównym zadaniem filozofii religii jest przeprowadzenie krytycznej refleksji nad religią, by w ten sposób obronić ją przed naiwnością i dogmatyzmem, by wykryć i zdemaskować wszelkie formy alienacji duchowej i dzięki temu uczynić religię naprawdę ludzką, to znaczy rozumną.

#### 4. „BÓG” GŁÓWNYM TEMATEM FILOZOFII RELIGII

M. Jaworski ukazuje treść słowa „Bóg” ujętą w doświadczeniu religijnym, przebiegającym w formie intuicyjno-oglądowej niezależnie od refleksji filozoficznej<sup>28</sup>. Anali-

t. I, Warszawa 1967, s. 32.

<sup>25</sup> Tenże, *Problem filozofii religii*, art. cyt., s. 181.

<sup>26</sup> Tamże, s. 182.

<sup>27</sup> Tenże, *Podstawowe zadania filozofii religii...*, art. cyt., s. 346.

<sup>28</sup> Tenże, *Religijne poznanie Boga...*, art. cyt., s. 145n.

za materialno-treściowej zawartości doświadczenia religijnego prowadzi do odsłonięcia następujących cech Tego, którego człowiek religijny określa słowem „Bóg”.

1. „Bóg jest Rzeczywisty” – jest to pierwsza, zasadnicza treść związana z pojęciem „Bóg”. Odkrywamy ją w doświadczeniu tego, co „święte” i w doświadczeniu opartym na symbolicznym charakterze rzeczy. Dla człowieka religijnego taka rzeczywistość przedmiotu religijnego jest bezsporna. Religia jest zawsze spotkaniem człowieka z „czymś”, co jest rzeczywiste.

2. „Bóg jest Transcendentny w stosunku do świata” – M. Jaworski wyjaśnia, że „Człowiek religijny ujmuje Boga jako rzeczywistość transcendentną, tzn. całkowicie różną od tego wszystkiego, co jest światem (włączając zarówno rzeczywistość przedmiotów, jak i rzeczywistość podmiotu – człowieka)”<sup>29</sup>. Transcendentność przedmiotu religijnego ujmuje także, podobnie jak rzeczywistość, w dwu formach doświadczenia religijnego: w doświadczeniu tego, co „święte”, oraz w doświadczeniu opartym na niezrozumiałości świata, przez które może „dojść do ujęcia kogoś poza światem, który karze, ale w którym człowiek szuka zbawienia, do «Myśli» zdolnej przeniknąć świat i dać poznanie, wreszcie do «Woli», która chce świata”<sup>30</sup>. Jest to ujęcie „nie-ziemskiej”, rzeczywistości jako „Tajemnicy”, która z jednej strony pociąga i fascynuje (*misterium fascinosum*), zaś „z drugiej strony doświadczenie świata będącego następstwem winy, rodzić będzie przeżycie tej nie-ziemskiej rzeczywistości jako *misterium tremendum* i budzić bojaźń lęk czy nawet trwogę”<sup>31</sup>. Religia pojawia się wtedy, gdy człowiek spotyka się z mocą, o której jest przekonany, że stoi poza i ponad światem.

3. „Bóg jest Immanentny w stosunku do świata” – M. Jaworski uważa, że „ujmowanie Boga jako rzeczywistości całkowicie transcendentnej, niewyraźnej, będącej «ponad wszystkim», co jest światem, wiąże się ściśle z przeświadczeniem, że jest On także rzeczywistością obecności w tym świecie, przede wszystkim zaś w życiu człowieka”<sup>32</sup>. Immanencja Boga jest gwarantem możliwości spotkania między człowiekiem a Bogiem. W przeciwnym razie religia byłaby niemożliwa.

4. „Bóg jest Osobowy” – M. Jaworski tłumaczy, że „Człowiek religijny ujmuje Boga jako Osobę, ponieważ ma świadomość, że Bóg jest Kimś, Który «zwraca się» do człowieka, Który do niego «przychodzi», «patrzy» nań, «słucha» go i dzięki temu człowiek może wejść z Nim w najgłębsze relacje osobowe. Analiza fenomenologiczna prezentuje nam akt religijny jako funkcję osobowościową, i to najgłębiej sięgającą we wnętrzu człowieka”<sup>33</sup>. Doświadczenie religijne zawsze ma charakter spotkania, w którym człowiek doświadcza rzeczywistości „Świętego” jako „pierwotnej” i „bli-

<sup>29</sup> Tenże, *Bóg religii jako największa wartość*, „Znak” 24(1972) 217, s. 906.

<sup>30</sup> Tenże, *Religijne poznanie Boga...*, art. cyt., s. 140.

<sup>31</sup> Tamże, s. 140.

<sup>32</sup> Tenże, *Bóg religii jako największa wartość*, art. cyt., s. 907.

<sup>33</sup> Tamże, s. 908.

skiej” w stosunku do siebie. Takie spotkanie jest dla człowieka wezwaniem do dania odpowiedzi: całkowitego, bezwarunkowego oddania się. M. Jaworski uważa, że właśnie w tym „osobistym apelu skierowanym do najgłębszych warstw mego ducha przejawia się najbardziej charakter osobowy tej rzeczywistości. Nieskończonej Tajemnicy i Świętości. Tym samym znajduje się tutaj fenomenalny początek i zarys możliwości mówienia o Bogu jako Bogu, dokładnie o Bogu jako Bogu moim”<sup>34</sup>.

M. Jaworski, mówiąc o Bogu jako Osobie, ma na uwadze tę doskonałość, która tkwi w Bogu w Jemu właściwy sposób, a którą na poziomie człowieka stanowi osoba. Bóg jest Osobą, ale całkowicie inną od człowieka<sup>35</sup>. Tak pojęty Bóg jest Kimś, kto stoi naprzeciw człowieka i z Kim człowiek wchodzi w responsoryczny kontakt, stanowiący religię<sup>36</sup>.

5. Święty – „Bóg będący rzeczywistością transcendentną, a równocześnie «z nami», Bóg, który jest Osobą, dla człowieka religijnego jest szczególną wartością, i to wartością najwyższą. Daje temu wyraz, określając Go jako Świętego”<sup>37</sup>. Wynika z tego, że Bóg ujęty w doświadczeniu religijnym ukazuje się jako wartość różna od innych wartości nie tylko co do stopnia, ale przede wszystkim co do jakości. Stanowi On bowiem wartość „ponad wartością”, ponieważ transcenduje wszystkie inne wartości razem wzięte<sup>38</sup>. Równocześnie jednak Bóg, jako wartość najwyższa, ukazuje się w doświadczeniu jako Ten, który ustanawia właściwą hierarchię i zabezpiecza wszystkie inne, prawdziwe wartości. Nie można twierdzić, że jest On konkurentem wartości światowych czy też że niszczy je i prowadzi do alienacji. Jaworski uważa, że tak opisana wartość – świętość Boga – jest ściśle związana z bytem ludzkim, co więcej, jest w niego wpisana. Człowiek bowiem z natury jest *homo religiosus*<sup>39</sup>.

## 5. CZTERY ODMIANY FILOZOFII RELIGII

M. Jaworski w swojej prezentacji głównych kierunków w filozofii religii korzysta z podziału dokonanego przez M. Nédoncelle’a<sup>40</sup>. Podział ten wyróżnia cztery

<sup>34</sup> Tenże, *Współczesna problematyka filozoficzna Boga a kierunki jej rozwiązania*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red., B. Bejze t. XIV, Warszawa 1981, s. 52.

<sup>35</sup> Tenże, *Bóg religii jako największa wartość*, art. cyt., s. 908.

<sup>36</sup> Tenże, *Człowiek i Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, „Logos i Ethos, Rozprawy filozoficzne”, Kraków 1971, s. 122-123.

<sup>37</sup> Tamże, *Bóg religii jako największa wartość*, art. cyt., s. 908.

<sup>38</sup> Tamże, s. 910.

<sup>39</sup> Tamże, s. 913-915.

<sup>40</sup> Podział ten znajdujemy w pracy: M. Nédoncelle, *Philosophie de la religion*, w: *La Philosophie au milieu du vingtième siècle*, red., R. Klibansky t. II., 1958, s. 189-222. Nie jest to oczywiście jedyny i ostateczny podział. Przykładem innej próby klasyfikacji współczesnych filozofii religii pod względem metodologicznym może być propozycja zaprezentowana przez Stanisława Kamińskiego; zob. S. Kamiński. *Filozofia religii i filozofia Boga*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red., B.



grupy myślicieli: 1). redukujących problem religii do innego zjawiska życia człowieka; 2). stosujących do zjawiska religii refleksję czysto krytyczną; 3). ujmujących religię jako zjawisko odrębne i nieredukowalne; 4). podejmujących problem religii, ale bez jakichkolwiek rygorów naukowych<sup>41</sup>.

Metoda postępowania redukcyjnego stara się wytłumaczyć religię na drodze genetycznej. Sprowadza jej treść do innej rzeczywistości, np. antropologicznej, społecznej, psychologicznej, teologicznej lub historycznej, która ma być jej odbiciem albo wyrazem. Kierunek ten reprezentują Feuerbach, Marks, Freud. Zdaniem M. Jaworskiego następuje tutaj zniekształcenie, a w konsekwencji unicestwienie przedmiotu badań, czyli religii. Zatem musi być odrzucona<sup>42</sup>.

Zwolennicy podjęcia krytycznej refleksji nad faktem religii starają się całkowicie rozwiązać problem religii na płaszczyźnie spekulatywnej – tak jakby religia była wyłącznie domeną rozumu. M. Jaworski uważa, że nie doceniają oni i całkowicie pomijają to, co określa się jako doświadczenie religijne, które jest istotnym elementem egzystencji religijnej<sup>43</sup>. W konsekwencji kierunkowi temu grozi, że zostanie sprowadzony wyłącznie do sfery czysto spekulatywnej. M. Jaworski zauważa, że w ten sposób nie można budować filozofii religii, ale nie można też całkowicie odrzucić tego kierunku, bowiem wnosi on cenne elementy, do których należą: podjęcie problematyki religii na forum rozumu oraz dążenie do ujęcia istoty tej aktywności ludzkiej<sup>44</sup>. Kierunek ten reprezentują m.in. Gilson, Maritain, Garrigou-Lagrange, Blondel.

Postawa recepcjonizmu polega na uznaniu religii za zjawisko specyficzne i podjęciu próby jego wyjaśnienia. Szczególną uwagę ten kierunek zwraca na doświadczenie religijne, które stanowi podstawę rozważań<sup>45</sup>. Opis i wyjaśnienie zjawiska religii odbywa się za pomocą metody fenomenologicznej. Mimo jednak ogromnych zalet metoda ta ma – zdaniem M. Jaworskiego – istotne ograniczenie, a mianowicie: kończy się na opisie fenomenologicznym, a zatem nie daje pełnego, ostatecznego wyjaśnienia przedmiotu<sup>46</sup>. Kierunek ten reprezentują m.in. Barth, Tillich, Jaspers, Guardini.

Jako czwarta grupa przedstawione zostały dwa stanowiska: pierwsze to tzw. prorocy, czyli myśliciele ukazujący pewne idee oraz intuicje religijne bez stosowania żadnych rygorów metodologicznych. Przykładem może być Teilhard de

---

Bejce t. XIII, *Modlitwa i praca*, Warszawa 1981, s. 349..

<sup>41</sup> M. Jaworski, *Kronika współczesnej filozofii religii*, w: „Znak” 18 (1966) 147, s. 1133. Por. tenże, *Pisma z filozofii religii. Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. II, Warszawa 2002, s. 81-98.

<sup>42</sup> Tamże, s. 1148.

<sup>43</sup> Tamże, s. 1136.

<sup>44</sup> Tamże, s. 1148.

<sup>45</sup> Tamże, s. 1141.

<sup>46</sup> Tamże, s. 1148.

Chardin. Drugie stanowisko to tzw. gnostycy, czyli myśliciele odcinający się od wszelkiej metafizyki i reprezentujący pewien typ pozytywizmu filozoficznego, który wyklucza zajmowanie się problematyką religijną<sup>47</sup>. Przedstawicielem jest tutaj W.T. Stace, A. Huxley, Simone Weil. Obydwa te stanowiska zostały sklasyfikowane razem, gdyż nasuwają – w ocenie Jaworskiego – obawę popadnięcia w fantazję i nie mogą być traktowane poważnie<sup>48</sup>.

Z przedstawionej oceny wynika, że zdaniem Jaworskiego żaden z wymienionych kierunków nie może w pełni zadowolić. Należy jednak poważnie potraktować pewne pozytywne elementy, które niosą ze sobą dwa stanowiska: refleksji krytycznej nad faktem religii na gruncie teorii bytu i postępowania fenomenologicznego.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Powróćmy do wypowiedzi Jana Pawła II, który w rozmowie z Vittorio Messori, podkreślił że tak bardzo ważna dla współczesnej myśli jest filozofia religii ta, którą uprawia w Polsce Marian Jaworski. Rzeczywiście studia z filozofii Boga, religii i człowieka prowadzone przez ks. kard. Mariana Jaworskiego są niezwykle wnikliwe i głębokie, ukazują wiele możliwych rozwiązań, stawiają trudne pytania, stanowią inspirację do dalszych badań dając jednocześnie olbrzymią satysfakcję intelektualną.

### Summary

#### Marian Jaworski's Philosophy of Religion

Vittorio Messori in his dialog with John Paul II asked him about the meaning of God for contemporary man. In answer Pope told him about value of philosophy of religion and showed two authorities: Mircea Eliade and Marian Jaworski. In this article M. Jaworski tries to answer what is philosophy of religion, next he tries to find a place for religion in philosophy. It is interesting what philosophy says about religion. God is the main subject in philosophy of religion. In the end M. Jaworski describes four kinds of philosophy of religion: 1). as reduction problem of religion to others activities of human life; 2). as phenomenon of religion with pure critical reflection; 3). religion as phenomenon non-reducible to others; 4). problem of religion without any scientific discipline.

Słowa kluczowe: Marian Jaworski, Bóg, filozofia, religia

<sup>47</sup>Tamże, s. 1146.

<sup>48</sup>Tamże, s. 1148.

KS. WITOLD BACZYŃSKI

## PROBLEM AUTORYTETU W ŚWIECIE LĘKU. STUDIUM NA PODSTAWIE POSTACI JANA PAWŁA II

Kluczowe pytanie filozofii dialogu, mające na celu ukazanie aktualnego stanu ludzkiej kondycji, brzmi: „Gdzie jesteś?”<sup>1</sup>. Biblijny kontekst tego pytania ukazuje jego uniwersalność, tak jakby wołanie Boga dotyczące stanu ludzkiego bycia dawało się słyszeć we wszystkich wymiarach ludzkiej historii. Jest ono stwierdzeniem faktycznych zobowiązań wynikających z bycia człowiekiem, powiedzeniem, że elementem towarzyszącym ludzkiej historii jest zmaganie o kształt ludzkiej tożsamości. Postulat ewolucji jest jak najbardziej adekwatny do antropologii, ponieważ to, co istotowe w ludzkim byciu, na różne sposoby objawia się w konkretnych „czasach i chwilach”. Pomimo że nie zmienia się jego natura, ewolucja człowieka dotyczy jego postawy wobec wyzwań i zagrożeń, jakie pojawiają się w historii. Stąd niemożliwe okazują się uniwersalne recepty na szczęście, podawane w publikacjach psychologicznych z kręgu „pozytywnego myślenia”, które trafiając do podatnych na ten rodzaj literatury czytelników stają się często źródłem ich jeszcze większego zamętu i rozczarowania. Stąd niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, jak wygląda nasze bycie człowiekiem, jaki obraz człowieka nosimy w sobie, przed jakimi zadaniami i zagrożeniami stoimy oraz co jesteśmy w stanie przekazać organizatorom podobnych wystąpień za kilkadziesiąt lat.

Jak było przed kilku laty, jak widzieli człowieka ludzie epoki technicznej lat 70. – 80. Zagrożenie wynikające z techniki dotyczyło wartości. Stwierdzenia pochodzące z różnych stron światopoglądowych wspólnie podnosiły

---

<sup>1</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1989, s. 79.

głosy, że człowiek egzystuje w lęku<sup>2</sup>. Byliśmy świadkami prób zmierzenia się z tym stanem, czasami nie wychodziły one poza opis, łądząc tym samym w przestrzeni egzystencjalnej rozpacz, a czasem wręcz w nihilizmie<sup>3</sup>. Innym razem próby wyjścia poza opis umieszczano w przestrzeni etycznej i od niej, jako podstawowego ludzkiego doświadczenia, rozpoczynał się proces oswojania człowieka z lękiem<sup>4</sup>. Jednak etyka okazała się niewystarczająca, postmodernizm zakwestionował metafizykę oraz obiektywne istnienie wartości, naznaczając wartości, szczególnie wolność, piętnem indywidualizmu. Receptą na lęk okazała się nadzieja<sup>5</sup>, promocja tej wartości na wszelkich płaszczyznach, szczególnie na tej najbardziej podatnej – religijnej. Ponadto obecność i realność zagrożeń, ich medialność pozornie przyćmiła lęk, lecz nie można powiedzieć, że te czy inne zabiegi skutecznie go wyeliminowały. Co gorsza, diagnozy dotyczące kondycji człowieka nie uległy zmianie również na początku wieku XXI. Nadal aktualna jest owa złowroga maksyma, że przyszło nam egzystować w lęku. Jego przyczyny i przejawy są inne niż te występujące w omawianych okresach najnowszej historii, jednak wspomniane zagrożenie pozostaje faktem. Często uważano, że powodem lękowych stanów jest brak wystarczającej wiedzy o otaczającym świecie. Szybko jednak okazało się, że życie w społeczeństwie informacyjnym, gdzie kapitałem gospodarczym jest ludzka wiedza, nie jest pozbawione zawirowań ludzkiego losu. Istnieje dostęp do wielu informacji, ale brakuje ich krytycznej oceny. Nie porusza się problemu, jaką wartość przedstawiają poszczególne dane w odniesieniu do całości informacyjnego chaosu. W tym natłoku wiadomości pojawia się pytanie o prawdę, jej koncepcję i kryterium weryfikacji. Człowiek może w tym wszystkim czuć się zagubiony, ponieważ tak ogromna wiedza staje się wręcz ciężarem w odnalezieniu własnej tożsamości. Konieczne staje się istnienie punktu zaczepienia, oparcia, wzorca, który nie będzie wyłącznie niedoścignionym ideałem, ale konkretnym człowiekiem, żyjącym w takich samych realiach. Wyczuwa się potrzebę autorytetu i refleksji nad jego koncepcją.

---

<sup>2</sup>To zagadnienie zintegrowało powojenne środowiska naukowe, zajmowali się nim zarówno filozofowie (Tischner), psychologowie (Kępiński), teologowie (Urs von Balthasar). Zagadnienia lęku i alienacji w dużej mierze dotyczyła pierwsza encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis*.

<sup>3</sup>Analizy Sartre'a i innych egzystencjalistów doprowadziły do reakcji ze strony myślicieli chrześcijańskich, próbujących ukazać pozytywną wartość egzystencji, zredukowanej jedynie do wymiaru ludzkiego losu. I tak Marcel wskazywał na wartość relacji osobowych, zaś tomizm egzystencjalny próbował spojrzeć na egzystencję pod kątem istnienia.

<sup>4</sup>Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.

<sup>5</sup>Por. E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, tłum. H. Adamska, Poznań 2000.

## AUTORYTET A ZŁO

Mówiąc o współczesności, dotykamy istotnej warstwy ludzkiego bytu – wymiaru historycznego. Jego zakres jest tak wszechstronny, że myślenie w perspektywie historycznej odnosi się tak do jednostkowego ludzkiego bytu, jak i do ujęcia globalnego – określanego mianem ludzkości. Spojrzenie na historię konkretnego człowieka i ludzkości pojętej jako całość prowadzi do stwierdzenia pesymistycznej prawdy o istnieniu i roli zła. Dążenie do szczęścia jest nieustannie zakłócanie pojawieniem się tego elementu, który jako jeden z wielu decyduje o zagrożeniach i wyzwaniach, jakie przynosi konkretna epoka. Chociaż zło jest tematem omijanym przez filozofów, to jednak każda koncepcja świata zakłada – w sposób świadomy bądź milcząco – jakąś wizję zła. Próby zmierzenia się filozofów z zagadnieniem zła są świadectwem odwagi myślicieli<sup>6</sup>, zaś na uwagę zasługuje fakt, że choć analizy dotyczyły natury zła, wyrastały z refleksji nad historycznymi przejawami tego zjawiska i często były odpowiedzią na zło epoki<sup>7</sup>. Należy oddać głos analitykom współczesności, którzy nie boją się dotykać problemu zła – Tischnerowi, Riceurowi oraz Janowi Pawłowi II. Zakładając różnorodność opisów i wniosków, będziemy starali się odnaleźć element wspólny łączący tych trzech filozofów. Ich wspólną cechą, którą należy wspomnieć jeszcze przed wczytywaniem się w teksty o zlu, jest zamiłowanie do metody fenomenologicznego opisu.

U Tischnera<sup>8</sup> zło jest zjawą. To określenie to nie tylko przykład tischnerowskiego myślenia metaforycznego, lecz próba nadania złu konkretnego statusu ontologicznego. Tischner nie godzi się z klasyczną koncepcją zła jako braku, z dwóch powodów. Po pierwsze, jego koncepcja metafizyki opartej na dobru nie może nazwać brakiem czegoś, co przyczynia się do niszczenia dobra. Po drugie, podstawowa teza dotycząca świata mówi, że świat jest prze-sycony wartościami i nie ma w nim mowy o aksjologicznej obojętności, czyli braku. Zło jest więc dla niego przeciwieństwem wartości, antywartością, która nie istnieje tak samo jak wartość, lecz „zjawia się”. Zło posiada intuicję dobra, potrafi je „wyczuć” i pojawia się, gdy dobro zaczyna działać. Zasadą jego działania jest destrukcja i defragmentacja, zaś ujawnia się ono poprzez pokusę

<sup>6</sup> Próbę zebrania filozoficznych koncepcji zła odnajdujemy u Tischnera, który zestawiając ze sobą poglądy Dantego, Kartezjusza, Kanta, a następnie ideologów totalitarnych, tworzy swoistą historię filozofii zła, Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999, s. 9-67.

<sup>7</sup> Przykładem tego, że analizy dotyczące natury zła wyrastały z wydarzeń w danej epoce, jest kartezjańska koncepcja złośliwego geniusza, którą Tischner łączy z klimatem wojen religijnych toczących się za życia filozofa, por. tamże, s. 19.

<sup>8</sup> Zagadnienie zła porusza Tischner w następujących pozycjach: *Filozofia dramatu*, Paryż 1990; *Spór...*, dz. cyt., *Zło w dialogu kuszenia*, „Znak” 1982/3, nr 321, s. 3-40; *Zło metafizyczne, czyli wejście w otchłań*, „Znak” 3 (1993) nr 454, s. 43-54; *Zło i milczenie w filozofii*, „Znak” 3 (1995) nr 478, s. 128-141.

i groźbę. Wtrąca człowieka w logikę potępienia, której największym wyrazem jest świadomość istnienia nieusprawiedliwionego i brak nadziei.

Ricoeur opowiada się za innym ujęciem zła. Pytając o relację Bóg – zło wychodzi od teologii zaślepienia obecnej w literaturze greckiej, szczególnie w *Iliadzie* Homera. Zaślepienie nie jest karą za popełnioną przewinę, lecz samą przewiną i jej źródłem, jak pisze Ricoeur „samo zaślepienie jako rzeczownik *Ate* jest stroną czynną, zsyłaniem na świat transcendentnych mocy”<sup>9</sup>. W tej teologii dominuje intuicja, że zło nosi w sobie wymiar transcendencji, zaś w samym *Ate* następuje paradoksalne połączenie tego, co totalnie złe, demoniczne, sataniczne i istniejące w rozproszeniu z tym, co stanowi wyraz najwyższej boskości. Filozof nie boi się nazwać tego zjawiska „boską złą wolą”<sup>10</sup>. Jak komentuje ten fragment Józef Krakowiak: „Mówiąc najprościej, ludzkie zagubienie, nieumiarkowanie, pycha, spowodowane są boską inicjatywą, wynikającą z boskiej zazdrości”<sup>11</sup>. W takim świetle człowiek staje się ofiarą transcendentnej agresji, stąd jako miażdżony zasługuje nie na oskarżenie, a raczej na współczucie, skoro to nie on upadł, lecz raczej byt upadł na niego. Przesłanie tej teologii brzmi: Bogowie za wszelką cenę starają się przeszkodzić człowiekowi w jego spełnianiu się pod każdym względem. Tu wyrasta tragizm ludzkiej egzystencji, której istota jest tego rodzaju, że nikt nie może zrealizować jej w sposób pełny. Tak powstaje koncepcja ułomności, która może mieć charakter dezintegracyjny. Owszem zło wciska się przez furtkę ułomności i jest oczywistą niemożnością spełnienia wszystkich potencji ludzkiej natury<sup>12</sup>, jednak swoje potencjalności może człowiek umieścić poza sobą, w dziełach sztuki, w przedmiotach, instytucjach. Wtedy zobiektywizowana samoafirmacja mimo wszystko ma sens immanentny<sup>13</sup>.

Ponadto Ricoeur rozprawia się jeszcze z moralną wizją zła. „Najważniejszą konsekwencją negacji substancjalności zła jest to, że wyznaczenie zła ustanawia wyłącznie moralną wizję zła. W *Contra Fortunatum* Augustyn wyciąga z tej moralnej wizji wniosek, [...] że każde zło jest albo *peccatum* (grzechem) albo *poena* (karą). Czysto moralna wizja zła pociąga za sobą penalną wizję dziejów: ani jedna dusz nie została niesprawiedliwie wtrącona w nieszczęście. Za spoistość doktryny przyszło płacić wysoką cenę”<sup>14</sup>. Komentując zaś ten tekst, Krakowiak pisze dalej: „Dodać należy i jej konsekwencje: karę z wiecznością piekła włącz-

<sup>9</sup> P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz i M. Ochab, Warszawa 1986, s. 202.

<sup>10</sup> Tamże, s. 204.

<sup>11</sup> J. Krakowiak, *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*, Warszawa 2005, s. 357.

<sup>12</sup> Tamże, s. 359.

<sup>13</sup> Tamże, s. 361.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992, s. 21-22, Cyt. za: J. Krakowiak, *Tragizm...*, dz. cyt., s. 375.

nie, z którą to niestrudzenie dyskutuje ks. prof. Wacław Hryniewicz<sup>15</sup>. Należy wspomnieć, że jednym z dwudziestowiecznych prekursorów teorii apokatastazy, czyli pustego piekła, jest nieżyjący już szwajcarski teolog, Hans Urs von Balthasar<sup>16</sup>. Tego typu inwestowanie w schemat zewnętrżności oraz widzenie w jego perspektywie zła prowadzi do deformacji samego obrazu zła, a co za tym idzie, również Boga i człowieka. Zło jest wtedy władne, potężne i dominuje nad swoją niemocą, zaś Bóg jest przerażający, ponieważ kusi i wprowadza w błąd, czyli jest „poza dobrem i złem”<sup>17</sup>. Współczesnym potwierdzeniem przypuszczeń Ricoeura jest wszechogarniające poczucie winy, ponieważ sumienie świadome istniejącego zła bierze dziś na siebie cały ciężar.

Obaj myśliciele, Tischner i Ricoeur, nie mogą zgodzić się na metafizyczną koncepcję zła jako braku dobra. Pojawia się pytanie o zasadność tej koncepcji i jej współczesną przydatność. Jan Paweł II opowiada się bowiem za takim ujęciem, co więcej, podając współczesną interpretację łączy ją ze zjawiskiem totalitaryzmu. W książce *Pamięć i tożsamość* pisze: „Zło jest zawsze brakiem jakiegoś dobra, które w bycie powinno się znajdować, jest niedostatkiem. Nigdy nie jest jednak całkowitą nieobecnością dobra”<sup>18</sup>. Jest to odwrócenie poglądów Ricoeura dotyczących *Ate* i „złego bóstwa”. Zło wyrasta i rozwija się na zdrowym podłożu dobra, zaś dobro, którego zło nie może zniszczyć, rozwija się na tej samej glebie. To prowadzi do postulatu koegzystencji dobra i zła, który staje się podstawą rozumienia dziejów. „Dzieje ludzkości są widownią koegzystencji dobra i zła. Znaczący to, że zło istnieje obok dobra; ale znaczący to także, że dobro istnieje obok zła, rośnie niejako na tym samym podłożu ludzkiej natury. Natura bowiem nie stała się całkowicie zła, pomimo grzechu pierworodnego. Zachowała zdolność do dobra i to potwierdza się w różnych epokach dziejów”<sup>19</sup>.

Papież zadaje pytanie o przyczyny, z których w minionym stuleciu powstały ideologie zła. Odpowiedź udzielona zostaje na dwóch płaszczyznach: religijnej i filozoficznej. Płaszczyzna religijna jest nierozzerwalnie związana z antropologią, a ich wspólny mianownik w wyjaśnianiu tajemnicy zła to miłość. Powodem zła

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> W przypadku Ursa von Balthasara postulat apokatastazy wypływa z przynajmniej trzech przesłanek. Kontakt teologa z nawróconą mistyczką Adriane von Speyr i jej teologia Trzech Dni, uporczywa polemika z gnozą oraz kontakt z Karlem Barthem. Ricoeur również odwołuje się do teologii Bartha i choć darzy go szacunkiem, to jednak nie pochwała tego typu rozwiązań teodycei. W przypadku Ursa von Balthasara jest inaczej. Owocem spotkań z protestanckim teologiem jest niewielkie dziełko o ogromnym znaczeniu: *Teologia dziejów*, którego ostatnie strony są doktrynalno-mistycznym przygotowaniem pod koncepcję apokatastazy, por. H. Urs von Balthasar, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996, s. 126-131.

<sup>17</sup> J. Krakowiak, *Tragizm...*, dz. cyt., s. 376.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 11.

<sup>19</sup> Tamże, s. 12.

jest wyolbrzymiona miłość własna, która doprowadza do negacji Boga. „Właśnie *amor sui* – miłość własna – popchnęła pierwszych rodziców ku pierwotnemu nieposłuszeństwu, które dało początek rozszerzaniu się grzechu w całych dziejach człowieka”<sup>20</sup>. Iście szatańska jest również treść pokusy: „Tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3,5), czyli będziecie mieli możliwość stanowienia o tym, co jest dobrem, a co złem.

Filozoficzna płaszczyzna ideologii zła łączy się, zdaniem Papieża, z niebezpieczeństwami „rewolucji kartezjańskiej”. Przejście z *esse* do *cogito* stało się powodem zmiany w sposobie rozumienia Boga. W filozofii klasycznej Bóg jawi się jako stwórca wszystkiego, a więc również porządku etycznego – porządku dobra i zła, i to jedynie On decyduje, co jest dobrem, a co złem. Sprawa komplikuje się, kiedy przyjmiemy punkt widzenia Kartezjusza. „W logice *cogito ergo sum* Bóg mógł pozostać jedynie jako treść ludzkiej świadomości, natomiast nie mógł pozostać jako Ten, który wyjaśnia do końca ludzkie *sum*”<sup>21</sup>.

W przedstawionych wyżej koncepcjach można dostrzec kilka wspólnych cech. Przede wszystkim odważnie podejmują problem zła, starając się o jak największy obiektywizm w przedstawianym przez siebie zagadnieniu oraz uwzględniając zarówno założenia uprawianej filozofii, jak i kontekst historyczny oraz egzystencjalny. Zło nie jest ani zbanalizowane, ani przedstawione w sposób demoniczny, lecz jest postrzegane jako jeden z elementów rzeczywistości. Dostrzegają oni również, że nie istnieje możliwość całkowitej eliminacji zła, co Papież określa mianem koegzystencji dobra i zła.<sup>22</sup> Cóż zatem, skoro nie można wyeliminować zła z dziejów świata, to jaki sens ma przeciwdziałanie mu? Postawa bierności i poddania się złu jest w tym miejscu niedopuszczalna, ponieważ relacja człowiek – zło dotyczy bardziej sfery ludzkiego bytu niż sfery jego postępowania.

Ricoeur proponuje rozwiązanie pragmatyczne. Jego zdaniem, ze złem praktycznie można i trzeba walczyć w sposób etyczny i polityczny, bo jest ono kategorią działania, a nie teorii. Zło ujęte teoretycznie nie jest już złem, skandalem, absurdem, skoro udało się znaleźć dla niego jakieś racje. Skoro zło podważa sens, to filozofia powinna być znakiem niezgody na jego panowanie i aktywną obroną przed popadnięciem w rozpacz, czyli duchową śmierć<sup>23</sup>. Papież widzi inne rozwiązanie. Analiza relacji dobro – zło u Papieża również odbywa się na dwóch płaszczyznach: teoretycznej i praktycznej. Płaszczyzna teoretyczna ujawnia dramatyzm ludzkiej egzystencji, kiedy to człowiek, próbując wybrać dobro, wybiera zło. Przeciwwagą są słowa św. Pawła, który wzywa: „Nie daj się zwyciężyć złu,

<sup>20</sup> Tamże, s. 14.

<sup>21</sup> Tamże, s. 18.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 11.

<sup>23</sup> Por. J. Krakowiak, *Tragizm...*, dz. cyt., s. 381.



lecz zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12,21). „Ostatecznie – pisze Papież – zastanawiając się nad złem, dochodzimy do uznania większego dobra”<sup>24</sup>. Analiza strony praktycznej obejmuje doświadczenie doznawania zła. „Tak czy owak, zła doznanego nie zapomina się łatwo. Można je tylko przebaczyć. A co to znaczy przebaczyć? To znaczy odwołać się do dobra, które jest większe od jakiegokolwiek zła. Ostatecznie takie dobro ma swoje źródło tylko w Bogu. Tylko Bóg jest takim Dobrem. Ta miara wyznaczona złu przez boskie dobro stała się udziałem dziejów człowieka, a w szczególności dziejów Europy za sprawą Chrystusa. Chrystusa nie da się więc odłączyć od dziejów człowieka”<sup>25</sup>.

Odesłanie do perspektywy etycznej i religijnej rzuca inne światło na współczesne zagrożenia i możliwość ich przewyciężenia. Z zagubienia można się otrząsnąć, jeżeli postawi się na wartości, szczególnie na wartość „ja” oraz swojego życia. To wartości stają się wówczas przedmiotem obrony, z drugiej strony dodają siły do walki ze złem. Płaszczyna etyczna otwiera przed człowiekiem jeszcze inną możliwość – stawiania czoła wyzwaniom, jakie przynosi życie. Jest to pierwotne i najbardziej podstawowe tłumaczenie greckiego *Arete*, które w tym wypadku oznacza „dzielność”. Zaś proponowana przez Papieża perspektywa odkupienia prowadzi do odkrycia prawdy o możliwości przebaczenia oraz własnego powołania. Powołaniem człowieka w kontekście nauki o odkupieniu i miłosierdziu jest świętość. Mając do dyspozycji przestrzeń wartości, perspektywę chrystopologiczną, spróbujmy nakreślić papieską koncepcję autorytetu moralnego jako antidotum na współczesne zagrożenia.

## AUTORYTET A WARTOŚCI

Kiedy podejmujemy zagadnienie wartości, otwiera się przed nami rzeczywistość dobra. Filozofowie w różny sposób ujmowali jej złożoność oraz podkreślali jej rolę w sposobie widzenia świata. Funkcjonując jako najwyższa z idei, jako coś, co z natury swej wykracza poza swój własny zakres, dobro posiada w sobie element łączący świat zewnętrzny z niedoścignionym ideałem i posiadając w sobie coś nie z tego świata, jest zarazem tak realne i niezbędne, że mówienie o rzeczywistości zawsze sprowadza się do mówienia o jakimś wymiarze dobra. Lévinas identyfikował dobro z nieskończonością, która od czasów Kartezjusza była interpretowana w kategoriach ilościowych. Pochodzące z fizyki kryterium ujmowania rzeczywistości stawia w niezręcznej sytuacji pojedynczego człowieka. Perspektywa ilościowa wzbudza bowiem pragnienie posiadania, zaś jego przedmiot, ze względu na swoją nieograniczoność, stawia pod znakiem zapytania całość przed-

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Pamięć...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>25</sup> Tamże.

sięwzięcia. Człowiek wzbudza zatem w sobie pragnienie przerastające jego możliwości, co w konsekwencji prowadzi do świadomości ogromnego dystansu wobec tego, co nieskończone. Przyjęcie, że tym, co nieskończone, jest dobro, zmienia nastawienie człowieka z chęci posiadania na otwarcie się i uczestnictwo. Nieвозможность posiadania dobra w pełni nie przekreśla faktu wejścia z nim w relacje, zaś dialogiczna natura tej wartości daje jednostce możliwość upodobnienia się do przedmiotu pożądania. Wejść w relacje z dobrem zakłada możliwość przemiany, możliwość osobowej świętości w świecie, w którym, jak już wspomnieliśmy wcześniej, jest wiele zła.

Analizując zagadnienie świętości osoby, należy uwzględnić dwa punkty widzenia: wewnętrzną samoświadomość świętości oraz uznanie świętości ze strony otoczenia. Niezwykle pomocne w tym względzie okazują się poglądy Rudolfa Otto, który analizując *numinosum* jako jeden z elementów przeżycia świętości, uwzględnia w nim moment daru widzenia<sup>26</sup>. Świętość nie jest do nauczenia, jest kategorią *a priori*, a spotkanie z nią po prostu się przeżywa. W centrum swoich analiz stawia postać Chrystusa i próbuje ukazać relacje pomiędzy świętością Jezusa a powstaniem wspólnot chrześcijańskich. Píše: „Od czasu do czasu występują «święci» – najczęściej ludzie osobliwi – wokół których gromadzi się tłum i idzie za nimi, aby słuchać ich sentencji, oglądać ich cuda, obserwować ich życie i zachowanie [...] Powstają bractwa albo kręgi już istniejące się rozszerzają o jakiś nowy krąg. Ale ośrodkiem jest zawsze ten sam człowiek «święty» za życia, a czynnikiem nośnym ruchu jest numinotyczny rodzaj i siła jego osobowości i wrażenia, jakie ona sprawia [...] «święty» jest dla przeżycia swego kręgu czymś więcej niż «zwykłym człowiekiem». Jest tajemniczą, cudowną istotą, należy w jakiś sposób do wyższego porządku rzeczy po stronie samego numen. Jego jako takiego nie można się nauczyć, jego jako takiego się przeżywa”<sup>27</sup>. Stąd kluczową wartość w przeżywaniu świętości przypisuje Otto wrażeniu, zaś na potwierdzenie podaje wyznanie Piotra dotyczące mesjańskiej tożsamości Jezusa i odpowiedź Chrystusa: „Nie ciało i krew objawiły to tobie, lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16,17). Zdziwienie Jezusa było dowodem, że wyznanie Piotra nie było wyuczone na podstawie autorytetu, lecz było odkryciem, powstało z wrażenia, które spotkało się ze świadectwem pochodzącym z tych głębi psychiki, gdzie poucza nie ciało i krew, ani nawet „słowo”, lecz sam Bóg bez pośrednictwa<sup>28</sup>.

Poddanie takim kryteriom postaci Jana Pawła II jest jak najbardziej uzasadnione. Pociągał za sobą tłumy, i to wcale nie z powodu swoich ogromnych zdolności intelektualnych ani ze względu na zajmowane stanowisko we wspólnocie

<sup>26</sup> R. Otto, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 165-193.

<sup>27</sup> Tamże, s. 179.

<sup>28</sup> Tamże, s. 181.

Kościola. Odbierany był jako człowiek święty inaczej niż postacie znane z moralitetów czy dydaktycznych hagiografii. Jak stwierdził jeden z dziennikarzy, pontyfikat Jana Pawła II to czas, gdy „świętość była normalnością, a normalność świętością”. Charyzmat papieża, troska o każdego człowieka, jednoznaczne słowa dotyczące zasad wiary dotykały w ludziach tych pokładów ducha, o których mówił Jezus do Piotra, a świętość zesłała z piedestałów i kazań, stając się konkretną propozycją dla współczesnego człowieka. Przyjęła charakter medialny, nie tracąc nie ze swojej wartości.

Pontyfikat Jana Pawła II to promocja świętości, ilość procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych przeprowadzonych w ciągu 27 lat wykracza zdecydowanie poza to, czego dokonali jego poprzednicy. Nie chodziło jednak o liczby, lecz o pokazanie, że wielu chrześcijan jest naznaczonych charyzmatem świętości. Była to promocja świętości, ale nie w znaczeniu reklamy czy też ideologii. Budowanie autorytetu na bazie świętości zrywa tym samym z wszelkim statycznym jego ujęciem. W papieskim rozumieniu świętość nie odnosi się do jakiegoś zakresu wartości oraz obszarów, w których można by te wartości wcielić w życie, tak jak się to dzieje w edukacji, polityce czy reklamie. Autorytet oparty na świętości staje się poszukiwaniem coraz to nowych wartości i coraz to nowych obszarów „uświęcenia”. Również kwestia osiągnięć czy sukcesów rozpatrywana jest w perspektywie eschatologicznej, a nie w doczesnej rzeczywistości. Jest to chęć pokazania, że jedna osoba, wartość czy obszar nie są w stanie wyczerpać bogactwa, jakie niesie w sobie świętość, i zaradzić potrzebom współczesności. Czy jest to jednak możliwe, aby uwzględniając perspektywę historyczną i społeczną, nie zagubić indywidualnego człowieka? Papież proponuje ujęcie chrystologiczne, pragnąc ukazać bogactwo Osoby Jezusa i jego autorytet. Zadanie to jest powierzone Kościołowi, który jako instytucja powinien dbać o autorytet samego Boga.

### CHRYSTOLOGICZNE ASPEKTY AUTORYTETU

Powstaje zatem pytanie, co decyduje o „świętości” osoby. Mówienie o sobie, że jest się narzędziem w rękach Boga, nie oznacza, że Bóg za mnie decyduje. Czy zatem historia, a może wybranie bądź cechy charakteru mają wpływ na osobistą „świętość”? Niemożliwość osiągnięcia świętości przez współczesnych wynika często z niewłaściwego rozumienia, czym jest wrażenie. Przyjmujemy jako swoją doktrynę sensualistów, według których wrażenie oznacza impresję, która wywiera w duszy wrażenie i pozostaje jako jej ślad<sup>29</sup>. Traktowanie świętości jako wywarcie wrażenia na samym sobie prowadzi do niewłaściwej oceny swoich możliwości i potraktowanie dążenia do świętości jak chociażby edukacji – jako

<sup>29</sup> Tamże.

etapowego procesu zwieńczonego takim czy innym sukcesem. Drugim niewłaściwym sposobem traktowania świętości jest podejście pragmatyczne, streszczające się w pytaniu o wrażenie, jakie wywrę na innych przez swoją świętość.

W analizach Otto odnajdujemy inną koncepcję wrażenia. „Wrażenie, jakie ktoś na nas wywiera, oznacza tu raczej rozpoznanie i uznanie w nim jakiegoś szczególnego znaczenia, poddanie się czemuś, uległość wobec niego”<sup>30</sup>. Tak też rodzi się świętość i jej samoświadomość, nie samoistnie, lecz poprzez uznanie. Jak widzieliśmy wcześniej Jan Paweł II odczytuje rzeczywistość przez pryzmat Chrystusa, który dla niego jest też źródłem świętości i wszelkiego autorytetu. Jak zatem wygląda świętość Papieża widziana przez pryzmat świętości Chrystusa? Podstawowym zarzutem wobec wszelkich autorytetów moralnych jest skupienie się na jednej osobie, która traktowana jako wzorzec nakłaniania innych do naśladowania bądź swojej postawy, bądź wartości przez siebie promowanych. Często jednak naśladownictwo przechodzi w kult osoby, zaś wartości okazują się nie do zrealizowania w takim zakresie, jak się to dzieje w przypadku wzoru. Papież odnosi swoje nauczanie zawsze do Chrystusa, wskazując na Niego, a nie na siebie jako wzór postępowania, dodajmy: wzór niedościgniony.

Analizując życie Jana Pawła II, można potwierdzić słowa Rudolfa Otto o darze widzenia jako jednym z przejawów świętości. Często w historii mamy do czynienia z postaciami, dla których najlepszą odpowiedzią na zagrożenia współczesności jest świadectwo życia. Ta forma przekazu jest o wiele czytelniejsza niż składane deklaracje, ideologie czy programy naprawcze oparte na słowie. Wspomniane wcześniej nauczanie o złu przywołuje prawdę o jego inteligencji i pozornym wyprzedzaniu dobra. Wszelkie słowa są wynikiem refleksji nad zastaną rzeczywistością, próbują jedynie zaradzić temu, co już się dzieje. Nie mają tym samym wartości profetycznej. Intuicja wartości ma w tym przypadku większe znaczenie. Karol Wojtyła, człowiek, który w swoim życiu doświadczył, czym jest totalitaryzm i jak potrafi zniszczyć człowieka, zainwestował w wartość zdolną przeciwstawić się ideologiom zła. Jak pisze Tischner, totalitaryzm oparty był w głównej mierze na kłamstwie<sup>31</sup>, zaś życie Jana Pawła II to kwintesencja prawdomówności. Klasyczna definicja prawdy znalazła swoje egzystencjalne uzupełnienie. Zgodność myśli z rzeczywistością rozszerzyła się na zgodność nauczania z postępowaniem, a rzeczywistość Papieża, rzeczywistość wiary, Chrystusa i Kościoła, stała się nieprawdopodobnie realna w świecie naznaczonym zaufaniem temu, co naukowo udowodnione.

Czy w tym kontekście uzasadnione wydają się zarzuty wobec pomników, tablic i nazw ulic poświęconych Janowi Pawłowi II? Z perspektywy racjonalistycz-

<sup>30</sup> Tamże, s. 182.

<sup>31</sup> Por. J. Tischner, *Spór ...*, dz. cyt., s. 47-54.

nej tak, jednak w większości przypadków wynikają one z innych niż racjonalne przesłanki. Bez wątplenia papież był autorytetem i za życia stał się symbolem, a wszelkie przejawy uznania odnoszą się do warstwy wartości. Symbol przemawia, pobudza do działania, wzbudza szacunek i ujawnia prawdę o nieustannej konieczności przekraczania samego siebie drzemiącej w ludzkim byciu. To papieskie życie, jego stosunek do ludzi, otwartość na media i zażyłość z Chrystusem, widoczna w każdym przejawie jego działania, były najlepszym nauczaniem. Jawiły się i jawią dalej jako wskazanie na możliwości człowieka: możecie być świętymi – zachęcał Jan Paweł II. Pozostawianie na poziomie możliwości jest dziś niewystarczające, stąd postulat realizacji świętości. Obrazem tego procesu jest dialog Papieża z młodzieżą mający tu wielkie znaczenie. Odczytanie Papieża jako żywego symbolu tego, co nieprzemijające i swojskie zarazem, streszczało się w krakowskim wołaniu: „Zostań z nami”, zaś odpowiedź Papieża wskazująca na uniwersalność wezwania do świętości brzmiała: „Musicie od siebie wymagać”.

Rysuje się przed nami ciekawa wizja autorytetu moralnego, która uwzględnia dwa zasadnicze kryteria: jej podstawą jest świętość, która jest postrzegana jako wartość o charakterze dialogicznym. Oznacza to, że osoba nią naznaczona nie jest jej definitywnym źródłem. Relacje wyznaczane przez świętość oparte są na otwartości, zakładają otwartość wobec świętego, jak i otwartość jego samego na to, co w myśl Otto ma wyrzeć wrażenie. Uzasadniając rzeczywistość, Jan Paweł II nie ma wątpliwości, że jej źródłem jest Bóg. W tekstach Papieża spotykamy się z koncepcją rzeczywistości rozumianej jako stworzenie. Nie jest to jednak zbiór bądź układ rzeczy dostępnych człowiekowi, w pełni przezeń zrozumiałych, nad którymi ma absolutną władzę czy kontrolę. Takiej pozytywistycznej wizji rzeczywistości Papież przeciwstawia swoją koncepcję, w której poszczególne aspekty odczytywane są w kategoriach tajemnicy misterium. Mamy więc tajemnicę człowieka, mamy tajemnicę zła. Nie są to jednak niemożliwe do rozszyfrowania zagadki, lecz kluczem do ich rozumienia staje się Bóg. Aby zrozumieć rzeczywistość, należy zrozumieć i poznać Boga, a to zadanie daleko wykracza poza możliwości i wymagania rozumu. Poznać Boga, to dotknąć całym sobą tego, co On sam objawia w swoim Synu Jezusie Chrystusie. Wspominaliśmy już o relacjach pomiędzy poznaniem człowieka a poznaniem Chrystusa. On także jawi się jako źródło wszelkiego autorytetu. Warto zapytać o rolę i miejsce autorytetu w misterium Chrystusa, aby właściwie zrozumieć samo zagadnienie autorytetu oraz jego specyfikę w odniesieniu do Jana Pawła II.

Tym zagadnieniem zajmuje się wspomniany wcześniej szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar, który proponuje ciekawe rozwiązanie interpretacji relacji Bóg – stworzenie. Proponowana przez Tomasza analogia *entis* jako metoda teologicznych spekulacji nie sprawdza się, ponieważ w wielu przypadkach jest niemożliwa do zastosowania i jako taka jest raczej źródłem negatywnego mówie-

nia o wspomnianych relacjach, z uwzględnieniem relacji Bóg – człowiek. Nieвозможноścią jest bowiem stosowanie Chrystusowego wezwania do naśladownictwa. Przepaść natury, pomimo zapewnień Chalcedonu, staje się nie do pokonania i człowiek zawsze pozostanie człowiekiem, a Chrystus, wcielony Logos i Odkupiciel – jak głosi dogmat – prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Urs von Balthasar proponuje za Barthem analogię *fidei*. Analogia wiary jest trafniejszym rozwiązaniem w przypadku zestawiania autorytetu Jezusa z autorytetem przypisywanym Papieżowi.

Analizując zagadnienie Nowego Przymierza, w centrum swoich rozważań stawia Osobę Jezusa, której przypisuje ogromne znaczenie. Jezus jest zatem wypełnieniem obietnic, jakie otrzymał Izrael, jest Nowym Przymierzem *in persona*. Rzeczywistość wypełnienia przerasta nasze możliwości percepcyjne, czymś słusznym wydaje się pytanie o istnienie ludzkich kategorii wyjaśniających misterium Jezusa. Zdaniem O’Donnella Urs von Balthasar wskazuje na trzy: pełnię autorytetu, ubóstwo i opuszczenie<sup>32</sup>. Warto prześledzić, jak kształtują się relacje pomiędzy autorytetem a pozostałymi kategoriami Jezusowej egzystencji, a także, czym charakteryzuje się Jezusowy autorytet. Urs von Balthasar wskazuje na jeszcze jeden istotny moment – elementy triady łączą się ze sobą nierozzerwalnie, a brak któregoś kwestionowałby całość założenia.

Wspomniane wyżej dwa wymiary egzystencji: autorytet i opuszczenie wydają się być przeciwstawne sobie i wzajemnie się wykluczające. Jednak w przypadku Jezusa sprawa ma się nieco inaczej. Mówiliśmy już o elemencie prawdy i wiarygodności w autorytecie. Jak zatem zaświadczyć, że Bóg jest blisko człowieka i że rozumie zawłość jego egzystencji? Nie dokona się to przez słowo. Wiarygodność Jezusa potwierdza jego Wcielenie i to, co teologia nazywa *kenosis*. Jezus uwiarygodnił swoje posłannictwo poprzez to, że stał się człowiekiem, a w swojej egzystencji pozostając ubogim, otaczał się ludźmi ubogimi wszelkiego rodzaju. Wreszcie sam doświadczył największego ubóstwa, jakim było opuszczenie na krzyżu. Idąc drogą analogii wiary, podobnie jest z autorytetem Jana Pawła II, który nauczając o miłości człowieka, starał się być autentycznie blisko człowieka i za wszelką cenę starał się kontaktować z ludźmi, czy to w Watykanie, czy podczas swoich apostołskich pielgrzymek. W sposób szczególnie traktował ludzi dotkniętych nieszczęściami: prześladowanych, ofiary wojen lub kataklizmów, a także cierpiących fizycznie. Z tą ostatnią grupą bardzo mocno się utożsamiał, gdyż jego pontyfikat naznaczony był cierpieniem. Jego autorytet związany jest ze zmianą wizerunku głowy Państwa Watykańskiego, jaka dokonała się za jego życia, a także z wypromowanym przez niego nowym modelem heroizmu. W ostatnich

---

<sup>32</sup> J. O’Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 64.

latach życia nie starał się ukryć swoich dolegliwości oraz wynikających z nich niedomagań, one były jednym z elementów działalności Papieża. Tak też zostało to odczytane przez media, które z wielkim szacunkiem i pietyzmem odnosiły się i pokazywały światu wielkiego schorowanego człowieka, choć stało to w opozycji do wzorców młodości, siły i pełni życia lansowanych przez te właśnie środki. I na tym tak naprawdę polega heroizm, którym w sposób teoretyczny zajmuje się etyka. Papieska dzielność to nie tylko dzielność „twarzy”, czyli niepoddawanie się cierpieniu. Jego heroizm to zejście do głębin cierpienia, dotknięcie go na granicy utożsamienia, które dokonuje się na oczach ludzi. Cierpienie i ludzka bezsilność wobec niego stają się źródłem wewnętrznej siły i środkiem do dalszego postępowania. Siła ducha nie polega tu na przewyciężeniu cierpienia w wymiarze fizycznym, lecz na powiedzeniu sobie i innym o możliwości funkcjonowania w codzienności pomimo cierpienia, a niekiedy wraz z nim.

Związki autorytetu z całkowitym oddaniem się Jezusa, są już łatwiejsze do uzasadnienia. Teologię oddania wyjaśnia Urs von Balthasar na kartach *Teologii dziejów*. Píše: „Formą istnienia Syna, która odwiecznie czyni go Synem, jest owo nieustanne przyjmowanie wszystkiego, czym On jest, a więc siebie samego, od Ojca. I właśnie to przyjmowanie siebie samego obdarza Go jego własnym „ja”, Jego własną wewnętrzną przestrzeń, jego spontanicznością, owym synostwem, którym może On Ojcu odpłacić”<sup>33</sup>. Oddanie dotyczy własnego ja, które jest traktowane jako przestrzeń gotowa do wypełnienia przez Ojca i Jego wolę. Oddanie odnosi swój skutek wobec ludzi, jest nim łaska, rozumiana jako podarowana przez Boga dostępność do Niego. Ten sam ideał przyświecał działalności Papieża, ukazać ludziom egzystującym w lęku Boga, który jest miłością, i dać realne podstawy nadziei na spotkania z Nim.

Aby jednak to stało się możliwe, należy oczyścić jedną z władz, jaką jest pamięć. Nie bez powodu ten właśnie zmysł wewnętrzny staje się przedmiotem rozważań Jana Pawła II. Pamięć jest bowiem tą siłą, która tworzy tożsamość istnień ludzkich, zarówno na płaszczyźnie osobowej, jak i zbiorowej<sup>34</sup>. Kiedy człowiek doświadcza zła, zapisuje się ono na trwałe w jego pamięci, przywołując tym samym niechciane obrazy i wspomnienia. Człowiek pragnie wyprzeć, wyrzucić z pamięci to, co złe, ale własnymi siłami nie jest w stanie tego osiągnąć. Papież w swoim nauczaniu próbuje powiedzieć, że pamięć zawiera znacznie więcej niż tylko złe wspomnienia. Tym „czymś więcej” jest pamięć Chrystusa, która realizuje się poprzez Eucharystię we wspólnocie Kościoła. Eucharystia wyraża znacznie więcej niż doświadczone zło, ukazując prawdziwą tożsamość człowieka. Człowiek nie jest już niezdolnym do dobrych czynów zagubionym rozbitkiem, naznaczonym przez współczesność chorobliwym poczuciem winy, lecz w perspektywie Eucharystii staje się przebó-

<sup>33</sup> H. Urs von Balthasar, *Teologia dziejów*, dz. cyt., s. 35.

<sup>34</sup> Jan Paweł II, *Pamięć...*, dz. cyt., s. 149.

stwionym nowym człowiekiem w Chrystusie. Jaka jest rola tej pamięci odkupienia i przeobstwienia? Papież odpowiada: „Pozwala ona człowiekowi zrozumieć siebie w jakimś najgłębszym zakorzenieniu, a zarazem w ostatecznej perspektywie swego człowieczeństwa. Pozwala ona również zrozumieć różne wspólnoty, w których kształtują się jego dzieje: rodzinę, ród i naród. Pozwala też wniknąć w dzieje kultury i języka, w dzieje wszystkiego, co jest prawdziwe, dobre i piękne<sup>35</sup>. W pewien sposób koresponduje to z poglądami Ursa von Balthasara dotyczącymi wyznaczników autorytetu Jezusa. „Urs von Balthasar pisze, że obecność Jezusa sprawiała, że człowiek (mężczyzna i kobieta) staje się czytelny dla samego siebie [...]; dzieje się tak dlatego, że sam Jezus jest czytelny dla samego siebie. On wie, kim jest i jaka jest Jego misja, którą otrzymał od Ojca. Całkowite Jezusowe otwarcie na Ojca stanowi podstawę Jego autorytetu, który sprawia, że ci, z którymi się styka, zrzucają maski”<sup>36</sup>. Czyż nie analogicznie wyglądają relacje Papież – Chrystus?

### EKLEZJALNY WYMIAR AUTORYTETU

Konieczne jest zadanie pytania o związek pomiędzy zewnętrznymi przejawami autorytetu a istotą Kościoła. Każdy autorytet posiada w sobie ów element instytucjonalny, będący znakiem powszechnej jego akceptacji. Co stanowi o owym autorytecie Kościoła, w jaki sposób się on przejawia oraz czy jest on wyłącznie zewnętrznym znakiem działalności Kościoła. Podobne tym pytania stanowiły podstawę do refleksji nad posłannictwem Kościoła i jego miejscu w świecie. Z odpowiedzi dogmatycznych i zwykłych obserwacji wynika, że nie jest jedną z instytucji społecznych, lecz ze względu na swoje pochodzenie i misję ma szczególne miejsce we wspólnocie ludzkiej. Nie zawsze jednak odpowiedzialni za losy Kościoła potrafili właściwie ocenić stopień zaangażowania w sprawy społeczne. Autorytet Kościoła był wykorzystywany do wypowiedzania opinii leżących poza zakresem misji powierzonej wspólnocie wierzących. Chodzi tu chociażby o sławetny spór dotyczący roli Kościoła w formułowaniu opinii o charakterze naukowym oraz występowanie przeciwko takim czy innym odkryciom naukowym. Również nieporozumieniem była ingerencja w sprawy polityczne.

Papież Jan Paweł II miał świadomość, że dzieło Soboru Watykańskiego II polegające na ponownym odkryciu, czym jest Kościół<sup>37</sup>, nie jest jeszcze zakończono-

<sup>35</sup> Tamże, s. 150.

<sup>36</sup> J. O'Donnell, *Klucz...*, dz. cyt., s. 66.

<sup>37</sup> W przypadku pytania o tożsamość Kościoła Urs von Balthasar jest bardziej radykalny, ponieważ Kościół jest w Jego koncepcji upodmiotowiony. Urs von Balthasar pyta w jednej ze swoich książek, Kim jest Kościół, por. H. Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln 1960, s. 175-210.



ne, a sobór był jedynie inspiracją do procesu oczyszczania się jego świadomości. To zaś jest możliwe jedynie dzięki wnikliwej ocenie przeszłości. W pontyfikacie Jana Pawła II nie ma miejsca na politykę „grubej kreski”. Nie można zapomnieć zawinionego zła, trzeba za nie przeprosić. Dlatego też za czasów jego pontyfikatu dokonano procesu rehabilitacji Galileusza. W roku 1981 papież powołał specjalną komisję do zbadania sporu ptolomejsko-kopernikańskiego XVI i XVII wieku, do którego należy „sprawa Galileusza”. Komisja składała się z czterech grup roboczych. Praca miała charakter interdyscyplinarny, dlatego znaleźli się obok siebie specjaliści od Pisma Świętego, nauki, kultury, epistemologii, historii i nauk prawnych. Owocem ich pracy było stwierdzenie niewinności Galileusza, który w tym orzeczeniu zostaje nazwany „głęboko wierzącym”. To teologowie popełnili błąd, domagając się uzasadnienia heliocentryzmu na podstawie dowodów mających oparcie w Piśmie Świętym. Ów spór był konsekwencją zmian zachodzących w dziedzinie astronomii oraz egzegetycznej pomyłki odnośnie do kosmologii<sup>38</sup>.

Również inne przejawy nieznajomości Kościoła wśród sprawujących władzę Papież piętnuje i przeprasza za nie w rachunku sumienia Kościoła, który wygłosił w Środę Popielcową Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. To tam odnajdujemy wspomnienie „czarnych kart historii Kościoła”, która tak jak historia Izraela nie jest wolna od przemocy i niewinnie przelanej krwi. Te sytuacje i nadużycia są zdaniem Papieża spowodowane nieznajomością Chrystusa. Kiedy bowiem woła Kościoła nie idzie w parze z wolą Bożą, mamy do czynienia z podstawowym niezrozumieniem istoty Kościoła. Chryścijaństwo to nie religia władzy, lecz religia zbawienia. Posłannictwo Kościoła wykracza poza kompetencje świeckich instytucji, a jego autorytet zasadza się nie na zewnętrznych przejawach, lecz powinien być utożsamiany z jego wewnętrzną istotą. Nie może też być identyfikowany z jakąkolwiek formą manipulacji w celu osiągnięcia określonych, doraźnych celów. Autorytet Kościoła to dysponowanie znacznie większą władzą niż władza polityczna czy wspomniany wcześniej monopol na naukową prawdę, to ukazywanie oblicza samego Boga. Autorytet to nieustanne ukazywanie światu Chrystusa, Odkupiciela człowieka, to stwarzanie każdemu człowiekowi dogodnych warunków na spotkanie z Chrystusem. Autorytet Kościoła, autorytet poszczególnych wierzących powinien być odczytywany w perspektywie samego Chrystusa, spotkanie z którym niesie ze sobą skutki o charakterze indywidualnym i społecznym. Doświadczyć Chrystusa w wydarzeniu indywidualnego spotkania oznacza radykalną zmianę swojego sposobu myślenia. Zaś wymiar społeczny spotkania ma charakter wspólnototwórczy. Kościół tylko wtedy będzie wiarygodnym autorytetem, kiedy podejmie zadanie świadectwa w obu tych wymiarach. Jest to zadanie przerastające jakiegokolwiek kategorie historyczne i antropologiczne, jest

<sup>38</sup> Por. J. Morales, *Kościół i nauka*, tłum. S. Jędrusiak, Kraków 2003, s. 265-267.

to misja wpisana w dzieje świata, która może być realizowana dzięki Duchowi Świętemu, który zarówno poszczególnym wierzącym, jak i całej wspólnocie Kościoła wskazuje sposoby ukazywania świętości pośród dziejącego się zła i pomimo niego. Wówczas świętość staje się charyzmatem, darem służącym całej wspólnocie, a każdy wierzący jej adresatem. Wówczas zwiększa się liczba ludzi, wobec których możemy wypowiedzieć słowa odnoszące się do autorytetu Jana Pawła II „normalność była świętością, a świętość normalnością”

### ZAKOŃCZENIE

Spośród wszystkich pytań filozofii najtrudniejsze dotyczą współczesności. Perspektywa historyczna daje lepsze możliwości oceny faktów i wydarzeń. Jednak kiedy próbuje się analizować to, co jest, pojawia się pytanie o obiektywizm takich wypowiedzi. Niemniej niektórzy próbują podjąć się tego zadania i na podstawie egzystencjalnych przesłanek ukazać blaski i cienie współczesności. Jak się okazało, współczesny człowiek ma jeszcze więcej problemów niż kilkadziesiąt lat temu, a lekiem na wspomniane zagrożenia jest świętość. Postać Jana Pawła II przybliżyła nam tę wartość, co więcej Papież poprzez swoje życie pokazał, że jest ona możliwa do zrealizowania przez każdego człowieka, ponieważ Tym, który wyznacza jej zasięg, jest Chrystus, jedyny Odkupiciel ludzkości. Nie można zatem uchylać się od jej przyjęcia pod płaszczykiem braku wiary bądź ułomności. Zaś Kościół jest odpowiedzialny za jej promocję w świecie i powinien być przygotowanym do świadczenia o niej zagubionemu człowiekowi.

### Zusammenfassung

Am Anfang hat sich Philosophie mit der Schatzung der umgebenden Welt beschäftigt. Die Fragen bestehen aber sehr schwer. Eine frage von ihnen betrifft die Natur das Übels. Welchen Drohungen und Gefährdungen begegnet der Mensch heute? Was kann er dazu tun? Die Analysen der gleichzeitigen Philosophen (Ricoeur, Tischner, Johan Paul II.) zeigen zwei Drohungen – das Schuldgefühl und das Ratlosigkeitgefühl. Die Antidot ist hier die Moralautorität, die sich auf die Heiligkeit stützt. Der Aufsatz Überlegt, wie das Selbstbewusstsein der Heiligkeit ausgesehen hat. Außerdem bedenkt er, wie die Anerkennung der Heiligkeit von anderen auf Grund die Person Johan Paul II. ausgesehen hat. Seine Heiligkeit hat auf das Verhältnis mit Christus und auf die Hingabe für die Kirche gestützt. Seine Autorität hat daraus gefolgt dass der Paps in naher Verbindung mit den Leuten war. Sein Leben hat gezeigt dass Heiligkeit für alle möglich ist.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, autorytet, wartość, lęk

WOJCIECH ROJEK

## ANTROPOLOGICZNY PROBLEM W FILOZOFII DZIEJÓW: RELATYWNE – ABSOLUTNE<sup>1</sup>

### 1. WPROWADZENIE

Współczesny człowiek jest żywo zainteresowany historią. Tym bardziej że są to jego własne dzieje. Chcąc poznać siebie, pragnie poznawać wszelkie uwarunkowania dziejowe, odkrywać prawidłowości rządzące historią, rozpoznać sens i cel dziejów. Te pytania mogą być postawione na gruncie filozofii dziejów, zwanej też historiozofią.

Historia ma to do siebie, że wszystko wydarza się tylko raz, że panuje w niej powszechna zmienność i przygodność. Czyż człowiek, widząc przemożny wpływ dziejów na warunki swego bytowania, nie dojdzie do wniosku, że i on sam, i wszystkie podstawowe wartości są tworem historycznym? Pojawia się pokusa relatywizmu. Ale jednak istnieje też silne pragnienie, aby oprzeć swe bytowanie, swą egzystencję, na czymś ontologicznie niezmiennym, stałym, absolutnym, by ocalić siebie wbrew burzliwym nurtom historii. Człowiek jest świadom swej tożsamości, swej substancjalności, próbując ustalić miejsce dla siebie i dla zasadniczych wartości w zmiennej rzeczywistości dziejowej.

Jak zatem historiozofia, której centralnym tematem jest człowiek zanurzony w swych dziejach, radzi sobie z problemem pogodzenia tego, co relatywne i co absolutne, w odniesieniu do istoty ludzkiej bytującej w dziejach? Prób analizy tego zagadnienia podjęli się także polscy filozofowie, twórcy lubelskiej szkoły

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał w Katedrze Filozofii Systematycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Autor jest absolwentem Wydziału Filozofii KUL oraz Papieskiego Wydziału Teologii we Wrocławiu, obecnie zaś przygotowuje na PWT pracę doktorską z dziedziny filozofii dziejów, pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jerzego Machnacza.

filozoficznej wyrosłej w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: Stefan Swieżawski (1907-2004) i ks. Stanisław Kamiński (1919-1986). Obaj autorzy zgromadzili niezwykle bogaty materiał erudycyjny, który posłużył im do całościowego spojrzenia między innymi na zagadnienie relatywizmu w dziejach. W niniejszym artykule skorzystamy z refleksji obu tych filozofów.

## 2. KU ANTROPOLOGII HISTORIOZOFICZNEJ

Nowożytna i współczesna filozofia dziejów ma swe źródła w teologicznej refleksji nad dziejami, zainspirowanej przez chrześcijaństwo<sup>2</sup>. Mówi się o genetycznej zależności historiozofii od teologii dziejów. Filozoficzna refleksja nad dziejami wywodzi się bowiem z religijnych pytań o sens i cel historii. Liczne implikacje teologiczno-religijne tkwiące w filozofii dziejów nie przeszkadzały jednak podejmowaniu od czasów oświecenia prób uprawiania historiozofii nieodnoszącej się wprost do danych objawienia chrześcijańskiego i odzégnującej się od dociekań teologicznych. Kulminacją zaś tych tendencji racjonalizujących stała się spekulatywna metafizyka dziejów przedstawiona przez Hegla. Jednak wydaje się, że autentyczna zmiana w problematyce historiozoficznej dokonała się dopiero w wyniku krytycznego ustosunkowania się do heglowskiej metafizyki tudzież do tendencji pozytywistycznych w uprawianiu filozofii dziejów. Stało się to za sprawą tzw. filozofii życia, dzięki której zaczęto w filozofii dziejów zauważać ważne problemy antropologiczne<sup>3</sup>. Procesy historyczne doczekały się swoistego ujęcia uwzględniającego różne przejawy ludzkiego bytowania w dziejach. Zaczęto spoglądać na człowieka jako twórcę swej własnej historii, w którym i poprzez którego realizuje się sens i cel dziejów. Dostrzeżono podbudowę ontologiczną biegu ludzkich wydarzeń w samym bycie ludzkim, w prawach natury ludzkiej. Zarazem zauważono, że człowiek jest nie tylko podmiotem historii, ale też przedmiotem jej oddziaływania. W dużej mierze jest uzależnio-

<sup>2</sup>Tym, co zainicjowało chrześcijańską refleksję historiozoficzną, stało się Wydarzenie Chrystusa i recepcja biblijnej historii zbawienia w filozofii dziejów.

<sup>3</sup>Można mówić o specyficznej grupie koncepcji historiozofii charakteryzujących się podejściem antropologicznym, a niekiedy etycznym oraz przewagą realistycznego spojrzenia na rzeczywistość dziejową. Źródłem ujęć tego typu można się dopatrywać, i to wydaje się tu interesujące, w filozofii I. Kanta. Królewiecki filozof związał swą historiozofię przede wszystkim z etyką (praksizm), a wewnętrzny rozwój i wyzwolenie człowieka z jego wewnętrznych konfliktów uczynił centralnym tematem swych rozważań w tym zakresie. Była to zatem „aprioryczna teleologia moralności”, teoretyczne ujęcie wartości związanych z człowieczeństwem, przede wszystkim uniwersalnej powinności moralnej, w odniesieniu do możliwości ich realizacji przez ludzkość w dziejach. Przedmiotem analiz stał się tu zatem wewnętrzny, moralny świat człowieka. Por. S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 345-346.

ny od swych dziejów, od postępujących procesów historycznych. W nowszej historiozofii dawne terminy, odziedziczone po teodycei historii i spekulatywnej metafizyce, takie jak podmiot historii, prawa rozwoju historycznego, sens i cel dziejów, zaczęły nabierać innego sensu. Pojawiły się także nowe metody i style filozofowania. Wszystko to doprowadziło do nadania filozofii dziejów wymiaru antropologicznego.

Prekursorem nowej filozofii dziejów, którą można określić jako filozofię człowieka historycznego, stał się W. Dilthey. Odrzucił on dawne metafizyczne koncepcje historiozoficzne typu heglowskiego, które pojmowały dzieje w sposób abstrakcyjny, krytycznie odniósł się też do socjologicznej koncepcji historiozofii w ujęciu pozytywistycznym<sup>4</sup>. Niemiecki filozof skłaniał się ku w pełni humanistycznej koncepcji filozofii dziejów będącej rozwiniętą, pogłębioną i wszechstronną historiografią, której przedmiotem staje się życie<sup>5</sup>. Zdaniem Diltheya nie można zdobyć jakiegś ogólnej, całościowej wiedzy o dziejach. Dlatego przedmiotem filozofii dziejów może być tylko konkretny człowiek ujęty historycznie, a metodą – hermeneutyka, rozumiejąca interpretacją doświadczenia kulturowego i dziejowego ludzkości<sup>6</sup>.

W nowym podejściu zaczęto pojmować dzieje wyłącznie jako rzeczywistość ludzką, samego zaś człowieka w dziejach jako indywidualny, konkretny, autonomiczny byt. Inaczej też niż w metafizyce typu heglowskiego lub ujęciach pozytywistycznych ujmowano zagadnienia podmiotu historii, prawidłowości dziejowych oraz sensu i celu procesów historycznych. Dotychczasowe terminy i pojęcia historiozoficzne odnoszono do ontycznej struktury i egzystencji człowieka, odrzucano zaś możliwość filozoficznego ujęcia sensu całości dziejów lub odkrycia ścisłych praw dziejowych<sup>7</sup>. Działo się to w warunkach ogólnego wzrostu zainteresowania człowiekiem i dążenia do patrzenia nań możliwie z wielu aspektów, w tym przede wszystkim pod kątem historycznym. Doceniano nauki humanistyczne, które pokazywały swoistą prawdę o człowieku. Nowa historiozofia nie mogła już być metafizyką ponadjednostkowej, ogólnej rzeczywistości dziejowej, nie mogła też bazować na determinizmie typowym dla nauk przyrodniczych. W podstawowym znaczeniu filozofia dziejów stała się filozofią

---

<sup>4</sup> Socjologia – zdaniem Diltheya – nie mogła spełniać tej inspirującej i jednoczącej roli, jaką miała teologia w życiu umysłowym do czasów renesansu. Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 2005, s. 318-319.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 319.

<sup>6</sup> Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 351 i 358. W tych nowatorskich poczynaniach wtórował Diltheyowi m.in. H. Rickert, który widział istotę filozofii dziejów w namyśle nad „kulturotwórczą działalnością człowieka”. Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie...*, dz. cyt., s. 309.

<sup>7</sup> Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 351.

człowieka ujętego jako historia<sup>8</sup>. Zmierzała zatem ku koncepcji historiozofii rozumianej jako „antropologiczna filozofia historii”<sup>9</sup>.

Do Diltheya nawiązywały całe zastępy filozofów zainteresowanych problematyką dziejów i historycznymi aspektami bytowania człowieka. Szczególnie cenił go sobie M. Heidegger. Filozof ze Schwarzwaldu uważał, że filozofia w ogólności ma wymiar dziejowy, próbując odkryć Byt ukrywający się w historycznych zdarzeniach. Jest hermeneutyką, bo poszukiwania te polegają na interpretacji ludzkiej egzystencji, a przez nią całych dziejów, w szczególności dziejów bytu (*Seinsgeschichte*)<sup>10</sup>.

Dla innego niemieckiego egzystencjalisty, K. Jaspersa, istotą dziejów były

<sup>8</sup> Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie...*, dz. cyt., s. 316 i 359.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 360.

Przy tej okazji trzeba wspomnieć o uprawianiu historiozofii metodą hermeneutyczną. Oprócz Diltheya i Heideggera stosował tę metodę H.G. Gadamer, poddając twórczej interpretacji język, w którym zapisana jest tradycja i życiowe doświadczenie. P. Ricoeur w badaniu dziejów posługiwał się interpretacją subiektywną, którą łączył z metodą fenomenologiczną. Przedstawiciel szkoły frankfurckiej, J. Habermas, zajmował się sferami życia społecznego i międzyludzkiej komunikacji, poddając je krytycznemu rozumieniu i odkrywając dzięki temu sens ludzkiej aktywności i sens dziejów. Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 358-359.

Antropologiczne podejście w filozofii dziejów charakterystyczne było także dla historiozoficznej refleksji E. Husserla. Twórca fenomenologii uznał pod koniec życia, że koncepcja filozofii ma swe podłoże w dziejowym rozwoju rozumu szukającego ostatecznej prawdy. Z tego tytułu przed filozofią dziejów staje ważne zadanie: odślanianie poprzez analizę świadomości transcendentalnej powinności racjonalizacji świata. Por. tamże, s. 355-356.

Trzeba jeszcze wymienić koncepcje filozofii zaprezentowane przez myślicieli z kręgu współczesnego tomizmu. J. Maritain traktował filozofię dziejów jako poznanie teoretyczno-praktyczne, korzeniami tkwiące w etyce. Historiozofia, według francuskiego tomisty, ma stosować wypracowane przez metafizykę i antropologię ogólnofilozoficzne prawa do wyjaśniania konkretnych procesów i zdarzeń dziejowych. Po ustaleniu prawidłowości przebiegu historii następuje etap formułowania wniosków praktycznych. Metoda, jaką zaproponował Maritain, jest dość złożona: najpierw indukcyjnie, na podstawie rezultatów nauk szczegółowych: historiografii i antropologii kulturowej, ustala się pewne hipotezy w odniesieniu do procesu dziejowego, a następnie zgromadzony materiał porządkuje się, interpretuje i wyjaśnia poprzez zastosowanie praw opracowanych przez filozofię. Por. tamże, s. 362.

Inni filozofowie tomistyczni, jeśli zajmowali się filozofią dziejów, uważali ją za dział antropologii filozoficznej. Przyjmowali, że jej przedmiotem są ludzkie działania i wytwory kultury ujmowane w aspekcie czasowym i społecznym. Dzieje wyjaśnia się za pomocą racji bytowych, korzystając z metafizycznie rozumianych, dynamicznych praw natury ludzkiej. Por. tamże, s. 362-363.

Wspólną cechą tych antropologizujących filozofii jest uznanie, że przedmiotem dociekań historiozoficznych jest człowiek pojmowany jednostkowo i osobowo jako źródło wolnego działania. Naturalnie historiozofie o takim nastawieniu wiążą się najczęściej z filozoficznymi analizami o charakterze antropologicznym. Panują tu jednak w szczegółowym pojmowaniu przedmiotu filozofii dziejów pewne rozbieżności. Kładzie się nacisk albo na kwestie praktyczne (moralne), albo na zagadnienia teoretyczne (ontyczne). Pierwszy nurt antropologizującej filozofii dziejów można nazwać etycznym, drugi ściśle antropologicznym.

<sup>10</sup> Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 356 i 358.

osobowe spotkania ludzkiej egzystencji z nieogarnioną Transcendencją. Dlatego też historiozofia ma poszukiwać sensu tych dawnych spotkań – wydarzeń, a przez to sensu ludzkiego istnienia. Filozofowanie o dziejach jest myśleniem historycznym, kierującym w rezultacie naszą uwagę poprzez te dawne wydarzenia na wewnętrzne, egzystencjalne doświadczenia postaw wobec Transcendencji<sup>11</sup>.

### 3. NOVUM: DZIEJOWOŚĆ CZŁOWIEKA

Zasadniczą kategorią w tej nowej antropologii historiozoficznej stała się dziejowość (historyczność) człowieka. Termin ten do słownika filozoficznego został wprowadzony przez W. Diltheya<sup>12</sup>. Pojęcie to miało charakteryzować sposób istnienia człowieka. Towarzyszyło mu pojęcie świadomości historycznej wskazujące na dziejowe uwarunkowania ludzkiego poznania. W rezultacie w ramach filozofii życia poprzez dziejowość i świadomość historyczną poddano krytyce z jednej strony statyczną, aczasową wizję bytu ludzkiego, z drugiej zaś strony naturalistyczną koncepcję człowieka.

Za sprawą M. Heideggera dokonano się jednak w stosunku do Diltheyowskich koncepcji odwrócenie ustalonej relacji człowiek – dzieje, a przez to zasadnicza zmiana w rozumieniu pojęcia dziejowości<sup>13</sup>. Dilthey uważał, że człowiek jest bytem dziejowym, bo jest zakorzeniony w dziejach, natomiast Heidegger przestawił kierunek tej relacji: dzieje w ogóle są możliwe, ponieważ człowiek jest istotą dziejową. Dziejowość i czasowość człowieka są pierwotne w stosunku do samych dziejów. Człowiek może mieć historię i ją odczytywać, gdyż sam jest bytem dziejowym<sup>14</sup>.

Zarazem przy takim podejściu dokonała się zmiana w samym sposobie uprawiania filozofii dziejów. Tym, co obowiązywało od czasów starożytnych (od św. Augustyna) w historiozofii, było przedmiotowe, obiektywistyczne podejście do dziejów. Poszukiwano praw rozwoju i sensu rzeczywistości historycznej niejako z zewnątrz, nie z perspektywy ludzkiego wnętrza. U Heideggera sposób uprawiania filozofii dziejów polegał na czym innym. Dzieje analizowane są przez pryzmat przeżyć konkretnej ludzkiej egzystencji zanurzonej i warunkującej dzieje. Sens

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 356-357.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 369.

<sup>13</sup> Pisz o tym A. Bronk w kontekście analiz twórczości H.G. Gadamera. Por. A. Bronk, *Rozumienie – Dzieje – Język. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*, Lublin 1982, s. 248-250.

<sup>14</sup> Człowiek ustanawia czasowy świat, dzięki czemu rzeczy zaczynają istnieć dziejowo. Por. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. B. Chwedeńczuk i S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 130.

historii zamyka się w sensie istnienia jednostki. Można tu mówić o podmiotowym sposobie uprawiania filozofii dziejów<sup>15</sup>.

Uznanie człowieka – i to człowieka jednostkowego, ludzkie życie, egzystencję tu i teraz – za centralny podmiot dziejów rodzi różne konsekwencje. Najważniejszym elementem bytu ludzkiego jest to, co zdarzyło się do tej pory, co wiąże się z odziedziczoną tradycją. Wszelkie nawarstwienia kulturowe tkwiące w osobowości konkretnego człowieka nabierają znaczenia. Ostatecznie człowiek nie może istnieć poza historią, a gdy jest to fundamentalna kategoria jego bytowania, dzieje stają się rezultatem ontycznej struktury. W skrajnym przypadku takie podejście może prowadzić do uznania, że człowiek to tylko historia, że nie posiada on stałej natury<sup>16</sup>.

Ujmowanie bytu ludzkiego w kategoriach dziejowości z jednej strony znacznie wzbogaciło refleksję filozoficzną o wymiar historyczny: dotychczasowe badania zmierzające do ustalenia stałych, konstytutywnych cech składających się na niezmienną naturę ludzką zostały poszerzone o ujęcie ludzkiego bytu w całej jego historycznej dynamice i dziejowych uwikłaniach. Z drugiej strony silne zaakcentowanie dziejowości jako istotnego elementu struktury bytowej człowieka doprowadziło do pewnych trudności związanych z utrzymaniem koncepcji stałej, niezmiennej, ponadczasowej ludzkiej natury, z zachowaniem znaczenia wolności człowieka w obliczu dziejowych uwarunkowań oraz z uzyskaniem szerszej wiedzy o dziejach jako pewnej jedności<sup>17</sup>.

#### 4. W SIDŁACH RELATYWIZMU

Konsekwencją i realnym zagrożeniem uhistorycznienia człowieka staje się więc generalna relatywizacja podstawowych wartości oraz tego, kim jest sam człowiek, jaka jest jego fundamentalna struktura bytowa. Jeśli dziejowość przyjmuje rolę zasadniczej kategorii ontologicznej człowieka, warunkującej możliwość zaistnienia dziejów, to trudno będzie w tym momencie obronić wolność osoby oraz utrzymać stałość metafizycznie ujmowanej natury ludzkiej<sup>18</sup>. Czy zatem należy odrzucić w filozofii historyczne podejście w opisie rzeczywistości ludzkiej, aby w ten sposób uchronić absolutne wartości, którymi człowiek winien się kierować, oraz niezmienną strukturę ontyczną człowieka, decydującą o jego metafizycznej tożsamości i możliwości racjonalnego działania?

---

<sup>15</sup> Por. A. Bronk, *Rozumienie...*, dz. cyt., s. 236-237.

<sup>16</sup> Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 369, 354.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 369.

<sup>18</sup> Por. tamże.



Problemem relatywizmu zajął się S. Swieżawski<sup>19</sup>. Relatywizm, wedle niego, to pogląd, że rzeczywistość w całości, w wyróżnionych fragmentach lub etapach rozwoju, „zależna jest od układu czynników wpływających w mniejszym lub większym stopniu na samą istotę rzeczywistości”<sup>20</sup>. Należy odróżnić od siebie relatywizm skrajny i umiarkowany. Ten pierwszy odrzuca wszystko, „co obiektywne, stałe i niezmiennie”<sup>21</sup> w każdej dziedzinie: bytu, prawdy i dobra<sup>22</sup>. Drugi typ relatywizmu, wydaje się, że bardziej rozpowszechniony, wiele aspektów rzeczywistości traktuje jako względne, ale zachowuje „absolutny charakter natur rzeczy, których dotyczy”<sup>23</sup>.

Relatywizmu filozoficznego nie należy utożsamiać z relatywizmem historycznym. Ten drugi dotyczy rzeczywistości historycznej i uwzględnia w dziejach działanie różnych zmiennych czynników. Zasadą dziejów jest bowiem zmienność, co oznacza uzależnienie człowieka od rozmaitych okoliczności i czynników pojawiających się życiu. Relatywizm historyczny występuje wtedy, gdy fakty, procesy i uwarunkowania historyczne mają zasadniczy wpływ na rzeczywistość<sup>24</sup>. Również relatywizm historyczny może przybierać skrajną lub umiarkowaną postać<sup>25</sup>. W radykalnie pojętym dziejowym zrelatywizowaniu rzeczywistości i wartości to sytuacja historyczna decyduje o tym, co jest prawdą, dobrem i pięknem, o naturze rzeczy, o tym także, kim ostatecznie jest człowiek<sup>26</sup>. Skrajnie pojęty relatywizm historyczny prowadzi do nihilizmu, czyli do całkowitego odrzucenia wszelkich wartości i stałej ludzkiej natury<sup>27</sup>. Krytyka skrajnego relatywizmu nie oznacza jednak, że ideałem byłby całkowite zaprzeczenie udziału tego, co relatywne w dziejach – odrzucenie znaczenia historii dla człowieka<sup>28</sup>. Umiarkowany relatywizm historyczny nie musi przekreślać istnienia stałej natury człowieka i niezmiennych wartości<sup>29</sup>.

Wydaje się jednak, że relatywizm historyczny, podobnie jak filozoficzny, może pojawiać się w różnych obszarach. Mówi się: 1) o relatywizmie praktycz-

---

<sup>19</sup> Autor ów mówi głównie o relatywizmie panującym w historiografii, ale jego uwagi mają walor dociekań filozoficznych. Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie...*, dz. cyt., s. 161-171.

<sup>20</sup> Tamże, s. 161-162.

<sup>21</sup> Tamże, s. 162.

<sup>22</sup> Inaczej mówiąc, odrzuca wartości ontyczne, epistemologiczne i etyczne. Por. tamże.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Por. tamże.

<sup>25</sup> Por. tamże.

<sup>26</sup> Swieżawski wskazuje, że poszczególne wartości są ze sobą sprzężone: relatywizm prawdy zawsze prowadzi do relatywizmu w dziedzinie dobra. Por. tenże, *Dobro i tajemnica*, Kraków 1995, s. 11-15.

<sup>27</sup> Takie podejście zdaje się być coraz powszechniejsze w naszych czasach ogarniętych postmodernistyczną kulturą, która także zawiera w sobie swoistą historiozofię. Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 39-41.

<sup>28</sup> Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie...*, dz. cyt., s. 163.

<sup>29</sup> Por. tamże.

nym, którego owocem w skrajnej postaci byłoby zanegowanie wolności i odpowiedzialności w dziejach; 2) o relatywizmie metafizycznym, który gdy radykalny, odrzuca w dziejach stałą ludzką naturę; człowiek to tylko historia; 3) o relatywizmie teoriopoznawczym odrzucającym możliwość zdobycia wiedzy o dziejach jako pewnej jedności. Opozycyjnie zaś, gdy całkowicie neguje się dziejowość człowieka, odrzuca się wszelką postać relatywizmu w wymienionych wyżej sferach, przyjmując absolutnie niezmienną naturę ludzką i stałe, nienaruszalne, ponadczasowe wartości.

Te dwa skrajne podejścia: radykalny relatywizm historyczny oraz całkowity brak relatywizmu, wydają się najlepiej charakteryzować istotę antropologicznego problemu w filozofii dziejów. Współczesna historiozofia poszukuje w kwestii człowieka i jego stosunku do własnych dziejów jakiegoś złotego środka. Z jednej strony chodzi jej o to, aby ująć bogactwo świata ludzkiego ukazanego w charakteryzującej się zmiennością i nieprzewidywalnością historii. Z drugiej strony ważnym postulatem staje się zachowanie koncepcji człowieka posiadającego określoną tożsamość ontyczną.

## 5. W POSZUKIWANIU TEGO, CO ABSOLUTNE

Filozofowie poszukiwali rozwiązania tego napięcia między dziejowym aspektem ludzkiej egzystencji a ponadhistoryczną tożsamością bytu ludzkiego: uznawano zdarzenia dziejowe za znaki, w których ujawnia się tożsamość ontyczna ludzkiego bytu, zakładano stałą strukturę ontyczną człowieka, lecz aktualizującą się z racji swej wyjątkowej pozycji egzystencjalnej, wreszcie przyjmowano różne koncepcje *Dasein*.

Szczególnie poprzez tę ostatnią kategorię poszukuje się podstaw ontycznych<sup>30</sup> tożsamości uwikłanej w dzieje jednostki. Zasadniczą cechą *Dasein* – ludzkiej egzystencji „tu i teraz” – jest dziejowość, czyli „czasowy sposób bycia człowieka”. Poprzez dziejowość *Dasein*, w sekwencji zdarzeń, ujawnia się lub zakrywa „bycie” (*Sein*). Całe „bycie” jest bowiem dziejowe. Człowiek zatem buduje swą tożsamość, gdy zbliża się do „bycia”, gdy odkrywa je w swej egzystencji, gdy podejmuje „dziedzictwo” z przeszłości. Aktualizuje swe możliwości stanowiące to dziedzictwo (przeszłość), w rezultacie „gotując” sobie „los”. Tym samym ludzka egzystencja staje się bardziej świadoma i upodmiotowiona<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Tzw. ontologia fundamentalna Por. E. Gilson, T. Langan, A. Maurer, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 131.

<sup>31</sup> Ostatecznie zaś, jak to się dzieje w myśli Heideggera, jest to droga ku wyjściu poza tradycyjną metafizykę, aby na nowo odkryć, na podstawie faktyczności *Dasein*, czym jest „bycie” *Sein*. Człowiek nie jest zakorzeniony jedynie w teraźniejszości, ale „istnieje” (*ex-sistiert*), transcenduje

S. Kamiński zauważa jednak, że podstawą jakkolwiek rozumianej dziejowości jest potencjalność człowieka. Odwołuje się w ten sposób do arystotelesowsko tomistycznej koncepcji aktu i możliwości. Człowiek aktualizuje stale, przez całe życie, swe potencjalności. Jego natura podlega działaniu, zwłaszcza naciskowi różnych czynników dziejowych, ale człowiek jest osobą; ma zdolność aktualizacji, czy raczej samoaktualizacji właśnie jako osoba. W tym sensie jest bytem ponadhistorycznym, choć zarazem poddanym oddziaływaniu czynników historycznych. Poprzez dzieje człowiek realizuje siebie zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Celem jest pełny, harmonijny rozwój człowieka jako osoby w ramach społeczeństwa. Ostatecznie zaś wszelkie działania człowieka w wymiarze dziejowym są ukierunkowane w sposób konieczny ku Bytowi Absolutnemu, choć drogi tej aktualizacji nie są bezwzględnie zdeterminowane. Człowiek realizuje swe cele w dziejach w wolności, a reguły tego procesu są zakorzenione w prawach ludzkiej natury<sup>32</sup>.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Antropologia historiozoficzna zajmuje się człowiekiem, sensem i celem ludzkiego bytowania w dziejach i poprzez dzieje. Od z górą 100 lat mówi się w filozofii dziejów o człowieku historycznym. Badania nad żywą, konkretną jednostką zanurzoną w historii oraz przyjęcie kategorii dziejowości wchodzącej w samą strukturę bytu ludzkiego pociągnęły za sobą konsekwencje, które w skrajnej postaci brzmiały: człowiek to tylko historia, nie ma stałej natury, nie ma absolutnych wartości, wszystko jest zmienne, wszystko jest relatywne.

Ale też relatywizm dziejowy może mieć wiele odcieni. Nie musi być skrajny. Może dopuszczać i zakładać podbudowaną ontologicznie tożsamość człowieka, szukać oparcia dla zmienności dziejowej w tym, co bytowo niezienne, absolutne. Różne były drogi tych poszukiwań. Godne uwagi są koncepcje bytu zakorzenionego w dziejach, bytującego „tu i teraz” (*Dasein*), ale też szukającego podstaw swej tożsamości w czymś, co jest ponad historią. Należy też zauważyć, że starsze koncepcje metafizyczne – w szczególności koncepcja aktu i możliwości – mogą być pomocne w wyjaśnieniu bytowej tożsamości człowieka, a zarazem jego dziejowości. Przed filozofią dziejów jest zatem wciąż wiele pytań, a skoncentrowanie się historiozofów na analizach antropologicznych wcale nie oznacza, że tych problemów pojawia się mniej.

---

teraźniejszość, dzięki czemu może kształtować swe dzieje. Podobnie analizował dziejowy sposób bytowania człowieka K. Jaspers, dla którego istotne w filozofii było rozjaśnianie spotkań ludzkiej egzystencji z Transcendencją w dziejach. Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 356-357. E. Gilson T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 131-133.

<sup>32</sup> Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 369-370.

## Summary

## The Anthropological Problem in Philosophy of History: Relative and Absolute

Modern philosophy of history is essentially concerned with man and his deep relation to his own history. There are two Polish philosophers, Stefan Swieżawski (1907-2004) and Rev. Stanisław Kamiński (1919-1986), professors of Catholic University of Lublin, who made an effort to review the main problems of philosophy of history. Their remarks and conclusions concern the presence of the relative and absolute elements in human history form the content of the present article.

W. Dilthey was the first philosopher, who strongly criticised Hegelian speculative metaphysics of history. He gave a new vision of philosophy of history which since that time has become a philosophy of man as a historical being. He also introduced a category of man's historicity. The idea of historicity – temporality of human being – was developed by M. Heidegger.

Although the concept of historicity is very useful in explaining a phenomenon of man, it may, if radically understood, introduce general relativism in the concept of man and basic human values. On the other hand, historical relativism does not need to be radical. The idea of man's substantiality and ontic identity can be preserved even if some aspect of human life are perceived as relative to history.

There are two basic ways of preserving the identity of man, absolute elements of his nature, his substantiality in spite of his historicity. The first one is a phenomenology of *Dasein*. *Dasein* – individual existence – builds its identity by uncovering the primal nature of „being” (*Sein*). The second one, which seems to be metaphysically more fundamental, is based on the idea of potentiality of man, who is living in history, in social conditions, actualizes himself as a person.

Słowa kluczowe: historia, filozofia dziejów, historiozofia, antropologia, relatywne, absolutne

KS. RYSZARD KEMPIAK SDB

## WOLNI, ABY SŁUŻYĆ. BEZINTERESOWNOŚĆ W SŁUŻBIE APOSTOLSKIEJ NA PODSTAWIE 1 KOR 9

### WPROWADZENIE

Listy Pawłowe to – jak powszechnie wiadomo – pisma okazjonalne. Wyjątkowym tego przykładem jest Pierwszy List do Koryntian. List ten został napisany bardzo żywo; poprzez poruszane problemy przedstawia obraz pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej i równocześnie ukazuje zatroskanie Pawła o los założonego przez siebie Kościoła lokalnego. Jest on pismem bardzo bogatym w tematy. Znajdujemy tu odpowiedź na problemy zarówno natury teologiczno-społecznej, jak i dogmatycznej. Apostoł Paweł wobec kolejnych zapytań Koryntian przyjął postawę, która zachwyca. Z jednej strony był zdecydowany, gdy chodziło o zasady wiary – te fundamentalne i niepodważalne. Z drugiej strony okazywał wyrozumiałość i realizm. Na wszystkie postawione przez Koryntian pytania Paweł dał odpowiedź teologiczną, która stanowi podstawę do konkretnych wskazań odnośnie do postępowania. Tak stało się również w kwestii wolności. Tutaj Paweł dał rozstrzygnięcia świadczące o jego wielkiej mądrości.

W Koryncie znane było powszechnie i powtarzane często zdanie, określające wolność chrześcijańską w następujący sposób: „Wszystko mi wolno” (1 Kor 6,12; 10,23)<sup>1</sup>. W związku z tym powiedzeniem Apostoł Paweł w Listach skierowanych do wspólnoty w Koryncie podjął się wyjaśnienia chrześcijańskiego pojęcia wolności. Jego zdaniem nie oznacza ona anarchii i bezwzględnej swobody, zwłasz-

---

<sup>1</sup>Zob. J. Murphy-O'Connor, *Corinthian Slogans in 1 Cor 6:12-20*, CBQ 40 (1978), s. 391-396. Także: J. Czerski, *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, w: *Chrystus i Kościół*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 120-122.

cza w dziedzinie moralnej. Chrześcijanin musi liczyć się z pewnymi czynnikami i faktami, które stawiają pewne ograniczenia wolności<sup>2</sup>. Listy do Koryntian dają wycinek Pawłowego obrazu wolności chrześcijańskiej. Pełny obraz otrzymalibyśmy w wyniku przebadania wszystkich tekstów św. Pawła, w których podejmuje on temat wolności<sup>3</sup>. Poszukując elementów do Pawłowego obrazu wolności, przeczytamy w tej perspektywie rozdział 9 Pierwszego Listu do Koryntian<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> W obydwu listach do Koryntian można dopatrzeć się pięciu takich czynników, które stawiają granice wolności. Są to: zależność od Chrystusa (1 Kor 7,22), miłość i korzyść bliźniego (1 Kor 8,9; 10,23), korzyść osobista (1 Kor 6,12), warunki rozwoju Ewangelii (1 Kor 9,19) oraz w wypadku samego Pawła: przymus wewnętrzny, który zmusza Go do przepowiadania Chrystusa (1 Kor 9,19). Zob. Czernski, *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, s. 119-127; G. Friedrich, *Freiheit und Liebe im ersten Korintherbrief*, ThZ 26 (1970), s. 81-98.

<sup>3</sup> Na temat wolności w ujęciu św. Pawła napisano wiele. Oto kilka przykładów: H.D. Betz, *Paul's Concept of Freedom in the Context of Hellenistic Discussions about Possibilities of Human Freedom*, w: *Paulinische Studien*, H.D. Betz (red.), Tübingen 1994, s. 110-125; J. Cambier, *La liberté chrétienne selon saint Paul*, *LumVie* 61 (1963), s. 5-40; Friedrich, *Freiheit und Liebe im ersten Korintherbrief*, s. 81-98; S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et Loi de l'Esprit selon saint Paul*, w: I.D. La Potterie, S. Lyonnet (red.), *La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien* (Unam Sanctam 55), Paris 1965, s. 169-195; A. Jankowski, *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, RBL 40/2 (1987), s. 110-119; E. Szymanek, *Wolność ewangeliczna na podstawie Listu do Galacjan*, RBL 33/6 (1980), s. 308-314; M. Uglorz, „*Rocznik Teologiczny* ChAT 32/2 (1990), s. 11-23.

<sup>4</sup> Na temat 1 Kor 9 literatura jest bardzo bogata. Na pierwszym miejscu wymienimy kilka komentarzy, które szeroko omawiają cały rozdział, a poza tym wskazują na bogatą literaturę, której lektura może znacznie poszerzyć zrozumienie bogatej tematyki i teologii 1 Kor 9: C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, BNTC, London 1971, s. 197-218; R.F. COLLINS, *First Corinthians* (Sacra pagina 7), Collegeville 1999, s. 327-363; H. Conzelmann, *I Corinthians. A Commentary on the First Epistles to the Corinthians*. Bibliography and References by James W. Dunkley (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible), Philadelphia 1975, s. 151-163; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte NT 7), Poznań 1965, s. 211-218; F. Godet, *Commentaire sur la Première Épître aux Corinthiens. Tome Second* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel 1965, s. 26-70; W.F. Orr, J.A. Walther, *I Corinthians. A New Translation. Introduction with a Study of the life of Paul, Notes and Commentary* (AB 32), New York 1982; s. 235-243; A. Robertson, A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC), Edinburgh 1929, s. 174-198; C. Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens* (CNT. Deuxième série 7), Neuchâtel 1979, s. 116-126; A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids – Cambridge 2000, s. 661-717. Na temat interpretacji 1 Kor w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, zob. J.L. Kovacs, *I Corinthians*. Interpreted by Early Christian Commentators, Grand Rapids 2005, s. 144-158. Warto zob. także: G. Dautzenberg, *Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht: Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9, Bib. 50* (1969) s. 212-232; H.P. Nasuti, *The Woes of the Prophets and the Rights of the Apostle: The Internal Dynamics of 1 Corinthians 9*, CBQ 50 (1988) s. 246-264; W.L. Willis, *An Apostolic Apologia? The Form and Function of 1 Corinthians 9*, JSNT 24 (1985) s. 33-48; J.C. Brunt, *Love, Freedom, and Moral Responsibility: The Contribution of 1 Cor. 8-10 to an Understanding of Paul's Ethical Thinking*, w K.H. Richards (red.), *Society of Biblical Literature 1981 Seminar Papers, One Hundred Seventeenth Annual Meeting December 19-22, 1981; San Francisco, Hilton & Tower San*

Całościowe orędzie 1 Kor 9 może być w pełni zrozumiałe tylko w obrębie całego kontekstu literackiego. 1 Kor 9 jest nawiązaniem do treści rozdziału 8, a nie tylko powrotem do tematu o apostołacie omówionego w rozdziałach 1-4<sup>5</sup>. Między obydwooma rozdziałami istnieje wyraźna łączność tematyczna. W rozdziale 8 Paweł omawiał ograniczenie własnej wolności z uwagi na sumienie innych chrześcijan w Koryncie, natomiast w rozdziale 9 wskazuje na samego siebie jako ograniczającego swe prawa Apostoła dla dobra innych. 1 Kor 9 przedstawia się jako odpowiedź na znaną kwestię pokarmów składanych bożkom, która niepokoilią wspólnotę w Koryncie i która stanowi główny punkt refleksji rozdziału wcześniejszego. Tak więc po fragmencie o ograniczeniach, jakim należy się poddać z uwagi na ludzi mniej uświadomionych, Paweł mówi o zasadniczej wolności chrześcijanina oraz o swojej wolności jako Apostoła (1 Kor 9,1). Jaka jest treść jego pojęcia wolności, o tym przekonamy się, dokonując analizy retoryki, kompozycji i treści 1 Kor 9.

W tym miejscu warto zauważyć zadziwiający paralelizm rozdziałów 9 i 13, gdzie rozdział 13 to tak zwany Hymn o miłości. Rozdział ten, podobnie jak rozdział 9, znajduje się między dwoma rozdziałami opisującymi życie charyzmatyczne i jego nadużycia w Koryncie (1 Kor 12 i 14). Tak jak rozdział 13 jest objaśnieniem teologicznym, które pozwala wskazać elementy decydujące o autentyczności życia charyzmatycznego, podobnie rozdział 9 jest objaśnieniem teologicznym rozdziałów 8 i 10. To w 1 Kor 9 i 13 odnajdujemy fundamentalną odpowiedź Pawła, daną „gnostyckim anarchistom” z Koryntu. W sumie, stwierdza Apostoł, wszystko to, co jest użyteczne dla braci i wzmacnia ich w Panu, jest sposobem działania autentycznie chrześcijańskiego. Podwójne odchylenie od właściwego korzystania z wolności chrześcijańskiej, wspomniane w 1 Kor 8 i 10 oraz w 1 Kor 12 i 14, odpowiada fundamentalnym skłonnościom człowieka „cielesnego”, tego, który nie pozwala się prowadzić Duchowi Bożemu. Byli w Koryncie tacy chrześcijanie, którzy korzystali ze swej nowej „wiedzy”, korzystali z wolności, ale gorszyli innych, których św. Paweł nazywa „słabymi” (1 Kor 8,9.11n)<sup>6</sup>. Już w sposobie po-

*Francisco, California* (SBLSP 20), Chico, California 1981, s. 19-33. Ciekawe ujęcie problematyki 1 Kor można znaleźć także w: G. Bornkamm, *The Missionary Stance of Paul in I Corinthians 9 and in Acts*, w: L.E. Keck – J.L. Martyn – P. Schubert (red.), *Studies in Luke-Acts*, London 1968, s. 194-207; P. Iovino, „Vangelo e cultura: la testimonianza di Paolo apostolo”, *HTh* 4 (1986) 135-148; P. Iovino, *Paolo: esperienza e teoria della missione*, RStB 2/1 (1990), s. 155-183.

<sup>5</sup> Zob. tak Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, s. 211.

<sup>6</sup> 1 Kor 8,7: „Lecz nie wszyscy mają «wiedzę» [...]”. Szerokie wyjaśnienie dotyczące tożsamości „słabych” mamy np. w: Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 644-650; a także: D.A. Black, *A Note on „the Weak” in 1 Corinthians 9,22*, *Bib.* 64 (1983), s. 315-324. Także: T. Patoka, *Kim są „słabi” w Kościele korynckim*, w: Z. Machnikowski (red.), *Słowo Boga i drogi człowieka*. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Pelplińskiego prof. dr hab. Jana Bernarda Szlaga (Biblioteka Instytutu Teologicznego 1), Pelplin 1998, s. 109-115.

stawienia pytania Apostołowi (por. 8,1) tkwił zasadniczy błąd: żądanie sztywnego prawa, wiązanie się z jasnym przepisem, to nie jest właściwe rozwiązanie. Znany odpowiedź Pawła: wolność pozwala na spożywanie ofiar złożonych bożkom (8,9). Trzeba jednak, by wolność pozostała „chrześcijańska”, tzn. aby liczyła się z wymaganiami miłości. W tym przypadku Paweł, wskazując wspólnocie siebie za przykład, stwierdza: „Jeśli więc pokarm gorszy brata mego, przynigdy nie będę jadł mięsa, by nie gorszyć brata” (8,13). Było to przywołaniem niektórych chrześcijan z Koryntu do porządku miłosierdzia, do prawa samego Chrystusa. Najgłębszą racją tej dyrektywy, by żyć prawdziwą wolnością chrześcijańską, oczywiście nie jest przykład Pawła, który jest jej ilustracją; jest to zamach na życie brata „za którego Chrystus poniósł śmierć” (8,11b). Kryterium wolności jest więc Osoba Chrystusa i „zbudowanie” życia Chrystusa w braciach<sup>7</sup>.

W 1 Kor 8 dotknął więc Apostoł delikatnej sprawy. Co jest ważniejsze: prawda czy miłość? Obiektywnie Paweł stwierdził wyraźnie, że spożywanie mięsa ofiarowanego bożkom nie powinno stanowić problemu dla Koryntian<sup>8</sup>, lecz musi być uważnie ten problem rozpatrzony, biorąc pod uwagę słabość niektórych braci. To miłość nakazuje, że nie można skorzystać z wolności, gdyby to doprowadziło innych do zguby. I nie jest ważne, czy ich zgorszenie wynika z ograniczonego umysłu, czy z innego powodu (8,13). Wolność jest tutaj ograniczona przez dobrze pojętą miłość. Poza tym, nie wystarczy także „mieć wiedzę”, trzeba jeszcze mieć miłość i w używaniu wiedzy kierować się miłością (8,1n). Ostatecznym argumentem przeciw złemu wykorzystaniu wolności jest zbawienie ofiarowane przez Chrystusa za cenę Jego śmierci. To zbawienie może być zaprzepaszczone w konkretnym przypadku także przez to, że chrześcijanin o słabym sumieniu pod wpływem zgorszenia danego przez współbrata odejdzie od wiary. Apostoł przestrzegł Koryntian przed takimi skutkami (8,11n)<sup>9</sup>. Uczniowie Chrystusa, ciesząc się pełnią wolności, muszą umieć zrezygnować z własnych praw, kiedy znajduje

<sup>7</sup> Zob. J.-M. Cambier, *Paul de Tarse, un homme libre, nous interpelle aujourd'hui*, w L. De Lorenzi (red.), *Paul de Tarse* (Série Monographique de „Benedictina”: Section biblico-ocuménique 1), Paris 1979, s. 754-756.

<sup>8</sup> 1 Kor 8,4: „Zatem jeśli chodzi o spożywanie pokarmów, które już były bożkom złożone na ofiarę, wiemy dobrze, że nie ma na świecie ani żadnych bożków, ani żadnego boga, prócz Boga jedynego”. Zob. G.M. Bruni, *Głosie Ewangelii. Czytanie Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*, Warszawa 1999, 84-89; R. Pindel, *Od ewangelizacji do wspólnoty. Komentarz do Pierwszego Listu do Koryntian*, Kraków 2000, 68-74; D. Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1Cor 9, Laós 11/1* (2004), s. 18.

<sup>9</sup> Miłość, w pewnym sensie, stanowi dla chrześcijanina jedyne ograniczenie własnej wolności; relacja pomiędzy tymi dwoma wartościami w myśli Pawłowej znajduje swoją najlepszą syntezę Ga 5,13: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywni służcie sobie wzajemnie!”. Por. PINDEL, *Od ewangelizacji do wspólnoty*, s. 72-73.



się w niebezpieczeństwie zbawienie braci; z tego powodu dyskusja na temat mięsa składanego na ofiarę bożkom została zamknięta lapidarnym, lecz zdecydowanym zdaniem: „Jeśli więc pokarm gorszy brata mego, przynigdy nie będę jadł mięsa, by nie gorszyć brata” (8,13).

Rozdział 9 stanowi teologiczne pogłębienie, w którym św. Paweł wyjaśnia szerzej, czym jest chrześcijańska wolność. Następnie w rozdz. 10 podjęta zostaje kwestia ofiar składanych bożkom, aby doprowadzić do cierpliwości i pokory „niektórych” z Koryntu. Apostoł jako przykład podaje naród hebrajski, w czasie Wyjścia: przez antycypację, oni również byli uświęceni przez „chrzest” i przez „pokarm duchowy” (10,1-4), tak jak chrześcijanie (por. 12,13). Jednakże dali się usidlić przez bałwochwalstwo i nieczystość (10,5-11). Paweł wraca do argumentu jedności wszystkich chrześcijan; komunikując to samo Ciało Chrystusa, wszyscy formują jedno ciało. Nie można komunikować jednocześnie przy stole Pańskim i stole demonów (10,14-22). Ostrzeżenie tutaj podane dotyczy z pewnością „pseudo-mocnych” (por. 8,1n i 10,23n), którym Paweł przypomina ostrożność (10,12). Powracając do reguły fundamentalnej, przypomina on prawdziwą wolność chrześcijańską. „Wszystko mi wolno” (10,23), lecz tam, gdzie jest brane pod uwagę braterskie miłosierdzie i „zbudowanie” wspólnoty, w której się żyje. Apostoł dorzuca: niech wszystko dokonuje się w dziękczynieniu i na chwałę Bożą. I kończy przykładem swego własnego postępowania, jak to już uczynił wcześniej (10,23 – 11,1)<sup>10</sup>.

Rozdział 9 należy więc rozważać we wskazanej wcześniej perspektywie, jako praktyczny przykład z życia Pawła: również on rezygnował z praw, które przysługiwały mu jako apostołowi, podobnie on korzystał z własnej wolności, podporządkowując ją służbie braci, w perspektywie głoszenia Ewangelii. Nie wystarcza posiadać jakieś prawo – wydaje się twierdzić Apostoł – ale należy zdobyć umiejętność rozeznania, jak z niego korzystać w różnych okoliczności. Chrześcijanina nie określa się jako *człowieka praw*, lecz jako *człowieka miłości*, i jeśli więc wolność stawiałaby w cieniu ten fundamentalny element tożsamości, to mielibyśmy do czynienia z fałszywą wolnością<sup>11</sup>.

Poprzez bardzo wyważoną technikę argumentacji, lecz nie zawsze linearną i bezpośrednią, Paweł pragnie wykazać, że prerogatywy wpisane w służbę apostołską winny być postawione na pierwszym miejscu, aby stworzyć odpowiedni klimat dla przyjęcia przez ludzi ewangelicznego orędzia.

<sup>10</sup> Bardzo szeroko rozwija ten problem Cambier, *Paul de Tarse, un homme libre, nous interpelle aujourd'hui*, s. 751-794.

<sup>11</sup> Por. Iovino, *Vangelo e cultura: la testimonianza di Paolo apostolo*, s. 137-140; Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1Cor 9*, s. 19-20.

## 1. STRUKTURA PERYKOPY

Rozdział 1 Kor 9, tak jak cały Pierwszy List do Koryntian, jest napisany przez człowieka wyrosłego w kulturze hellenistycznej i jest skierowany do adresata greckiego pochodzenia. Cechuje go bardzo przemyślana budowa, która przemawia za retorycznym schematem argumentacji. Retoryka jako teoria argumentacji miała wpływ na autorów pism Nowego Testamentu<sup>12</sup>.

Dwukrotne występowanie terminu ελευθεροί, „wolny” (w w. 1 i 19) sugeruje podział rozdziału na dwie główne części (ww. 1-18; ww. 19-27). Pierwsza z nich (ww. 1-18) może być z kolei podzielona na różne sekcje na podstawie kryteriów leksykalnych:

W w. 1-6 są wydzielone ze względu na słownictwo związane z działaniem (w. 1: εργον, „dzieło, czyn”; w. 6: εργασται, „pracować”, „działać”).

W w. 7-14, które stanowią łagodną argumentację, są wydzielone poprzez wskazanie „pochodzenia” wsparcia (w. 7: εκ του γαλακτοί; w. 14: εκ του ευαγγελίου); wewnątrz tej części jednakże jest możliwe wyróżnienie dwóch podsekcji: 7-12a i 12b-14. Werset 12b bowiem wyróżnia się zdecydowanie od tego, co poprzedza, małe *digressio*, które antycypuje stwierdzenie wiersza 15 na temat dobrowolnej rezygnacji Apostoła z korzystania z własnych praw. W 12b pierwsze wystąpienie czasownika κραμαί, poprzedzonego zaprzeczeniem, stanowi inkluzję w odniesieniu do w. 18 (ειj το μη καταρhasσαι); małą inkluzję (zawsze opartą na użyciu sensu negatywnego κραμαί) zauważa się także pomiędzy w. 15 i w. 18.

<sup>12</sup> W pismach Pawła znajdujemy obok siebie elementy retoryki grecko-rzymskiej, rabinackiej egzegezy i doktryny chrześcijańskiej. Wszystko to tworzy jeden konglomerat i przyczynia się do realizacji zamierzonych celów. Jednak dzisiaj nie ma wątpliwości, że aby zrozumieć w pełni starożytne teksty, a do nich należą teksty Nowego Testamentu, konieczne jest odwołanie się do analizy retorycznej. Przez retorykę rozumiemy w najszerszym sensie tego słowa, idąc za wybitnym badaczem tej problematyki, George'em A. Kennedym, sztukę przekonywania słowami – sztukę perswazji. Możemy mówić o audytorium listów Pawła – były one przeznaczone do słuchania; my jesteśmy już tylko czytelnikami. Analiza retoryczna tekstu pozwala nam dojść do takiego jego rozumienia, które pierwotni słuchacze mieli zapewnione dzięki pozajęzykowym zabiegom odczytującego oraz istniejącym poza tekstem szczególnym okolicznościom. Na temat analizy retorycznej, zob. R.D. Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 18), Kampen 1996; G.A. Kennedy, *Retórica y Nuevo Testamento. La interpretación del Nuevo Testamento mediante la crítica retórica* (Colección Sagrada Escritura), Madrid 2003. W j. polskim: H. Lausberg, *Retoryka literacka: podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz 2002; M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998; S. TORBUS, *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej* (Biblioteka Diecezji Legnickiej 26), Legnica 2006. Także: J.N. Aletti, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes: propositions de méthode*, NTS 38 (1992), s. 385-401; J.N. Aletti, *Paul et la rhétorique: État de la question et propositions*, w: J. SCHLOSSER (red.), *Paul de Tarse*. Congrès de L'ACFEB (Strasbourg, 1995) (LD 165), Paris 1996, s. 27-50. Krótki zarys teorii retoryki grecko-rzymskiej, której rozwój był długim i złożonym procesem przedstawił: W. Rakocy, *Retoryczny schemat argumentacji w 1 Kor 1-4*, RBL 48/4 (1995), s. 231-234.

Fragment ww. 1-18 można więc podzielić następująco:

- I. 1-6
- II. 7-12a
- III. 12b-14
- IV. 15-18

Część druga (ww. 19-27) jest natomiast wydzielona przez inkluzję na temat „nie-woli” (19: εἰδούλῃ wsa; 27: δούλῃ ἀγῶνῳ): może być podzielona na dwie części: ww. 19-23 (wolność w posłudze apostołskiej) i ww. 24-27 (wolność względem ciała)<sup>13</sup>.

## 2. ODKRYWANIE STRUKTUR I ZASTOSOWANIE FIGUR RETORYCZNYCH

Odkrywanie struktur i zastosowanie figur retorycznych może postawić nas w sytuacji odpowiadającej pierwotnemu odbiorcy-słuchaczowi – nasz sposób odbioru będzie wtedy najbardziej odpowiadał sposobowi napisania<sup>14</sup>. Tekst o strukturze zbudowanej według reguł retoryki należy czytać, posługując się metodą retoryczną. Do takiego schematu argumentacji mogła skłonić autora sytuacja zaistniała w Koryncie. Skoro Koryntianie odwoływali się do idei *sophia* i kładli nacisk na formę przepowiadania, Paweł dał im próbkę własnych umiejętności, w niczym jednak nie przedkładając formy nad treść. W pismach Pawła obfite występowanie figur retorycznych nie sprowadza się do czystej troski o zademonstrowanie swoich możliwości oratorskich i literackich, lecz stanowi ważny element w funkcji przekazu orędzia.

Tutaj dla zilustrowania zasady, że w pewnych wypadkach trzeba zrezygnować nawet z rzeczy dozwolonych dla wyższych celów, Paweł powołał się na własny przykład. Apostoł Paweł w pracy ewangelizacyjnej, gdy zakładał nowe Kościoły i gdy podejmował jakiegokolwiek działania duszpasterskie, musiał się zmierzyć z problemem zdobycia środków utrzymania. Z jego osobistych wypowiedzi zawartych w Listach wynika, że różnie pod tym względem bywało. Spotykał takich słuchaczy słowa Bożego, którzy domyślali się, że głosiciel musi z czegoś żyć, coś jeść i czymś się okrywać. Ci spieszyli z pomocą Apostołowi, dając mu nawet środki na działalność gdzie indziej. W niektórych wspólnotach było wielu „niedomyślnych”, jeżeli idzie o sprawy materialne. Do takich należał także Kościół w Koryncie. W takiej sytuacji Paweł nie korzystał z prawa do

<sup>13</sup> Na temat dynamiki wewnętrznej w 1 Kor 9 zob. Nasuti, *The Woes of the Prophets and the Rights of the Apostle: The Internal Dynamics of 1 Corinthians 9*, s. 246-264.

<sup>14</sup> Argumenty za analizą retoryczną 1 Kor 9 przedstawia M.M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (HUTH 28), Tübingen 1991, s. 184-185 243-250, a także 130.

utrzymania przez wiernych, aby nie stwarzać przeszkód Ewangelii, lecz dodatkowo pracował fizycznie<sup>15</sup>.

Rozdział 9 jest szczególnie bogaty w pytania retoryczne. Jeśli to prawda, że one odpowiadają, z punktu widzenia koncepcji, ukrytemu twierdzeniu (lub zaprzeczeniu), to ich siła argumentacji jest decydująca, gdyż „zapraszają” czytelnika do dobrowolnego dania osobistej odpowiedzi.

Szukając innych figur retorycznych, należy zauważyć *anaforę*, która daje swoisty rytm argumentacji i przede wszystkim uwypukla kluczowe terminy całej spekulacji: na przykład, pojęcie *εκουσία* jest kilka razy podjęte w ww. 4-6; w w. 10 mamy powtórzenie w emfazie *δι' ἡμᾶς*, „dla nas”.

W. 7 ma 3 części: w pierwszej jest bardzo ważna informacja, gdyż jest to pierwszy element z potrójnego paralelizmu syntetycznego i formalnego, przy czym ostatnie czasowniki w drugim i trzecim elemencie są jednakowe. Poza tym werset ten przedstawia w dwóch ostatnich zdaniach pytajnych, będących w doskonałym paralelizmie, połączenie *anafory* z *epiforą*, czyli figurę retoryczną zwaną *kompleksją*<sup>16</sup>:

czy ktoś uprawia winnicę i *nie* spożywa z jej owoców?

czy pasie ktoś trzodę, a *nie* posila się jej mlekiem?

Paweł odwołuje się także dość często do *antytezy*, która poprzez przeciwstawienie pojęciowe różnych terminów wyjaśnia sens argumentacji: w. 8: „Czyż mówię to tylko na zwykły ludzki sposób? Czy nie wspomina o tym także Prawo?”; w. 11: „Jeżeli więc my zasialiśmy wam dobra duchowe, to cóż wielkiego, że uczestniczymy w żniwie waszych dóbr doczesnych?”; w. 17: „Gdybym to czynił z własnej woli, miałbym zapłatę, lecz jeśli działam nie z własnej woli, to tylko spełniam obowiązki szafarza”; w w. 19 są zbliżone i przeciwstawione idea wolności („Tak więc nie zależąc od nikogo [będąc wolny od wszystkich]”) i służby („stałem się niewolnikiem wszystkich”). Tutaj w języku greckim dwa terminy „wszystkich – wszystkim,„ są jednakowe i znajdują się w kontakcie – jest to figura *reduplikacji*, stosowana w poetyce, a w omawianym kontekście jest oznaką *genus grande*, który ma na celu wzbudzenie patosu<sup>17</sup>. To wszystko w tym celu, aby wprowadzić następną tezę, że w posłudze apostołskiej idea wolności i służby mogą się ze sobą łączyć; w. 21: „Dla nie podlegających Prawu byłem jak nie podlegający Prawu – nie będąc zresztą wolnym od prawa Bożego, lecz podlegając prawu Chrystusowemu – by pozyskać tych, którzy nie są pod Prawem”.

W. 15 przynosi kolejną figurę retoryczną, *hiperbolę* („Wolałbym raczej umrzeć”), która wyraża napięcie i powagę całej argumentacji Pawłowej i przedstawianych motywacji.

<sup>15</sup> O pracy fizycznej Apostoła, zob. 4,12; Dz 18,3; 20,33n; 1 Tes 2,9.

<sup>16</sup> Lausberg, *Retoryka literacka: podstawy wiedzy o literaturze*, § 633.

<sup>17</sup> Lausberg, *Retoryka literacka: podstawy wiedzy o literaturze*, §1079, 3c.

*Paradoks*, który w pewnym sensie dominuje w całej perykopie, można wskazać w kilku punktach kluczowych. Mamy paradoksalne, na przykład, przejście od w. 14 – który zawiera polecenie, dane przez Pana, aby żyć Ewangelią – do w. 15, gdzie Paweł uroczyście ogłasza, że nie chce korzystać z należnych mu praw. Jak to jest możliwe, aby postąpić wbrew poleceniu Jezusa? To następne wersety, w których jest zawarta argumentacja, „rozwiążą” paradoks, wskazując ukrytą logikę w takim dobrowolnym wyborze. Najbardziej wyraźną formę paradoksu mamy w w. 18, który podsumowuje i zamyka wcześniejszą argumentację: dla Apostoła zapłata polega na bezinteresownej ewangelizacji! Również ww. 19-22 zawierają tezy o charakterze paradoksalnym: jako człowiek całkowicie wolny Paweł wybrał dobrowolnie bycie niewolnikiem; on, który przyszedł na świat jako Żyd, mówi, że stał się Żydem; on, który nie podlega Prawu, poddał się jemu, itd.; wszystkie te paradoksy nie są jednak znakami braku jakiejś logiki, lecz mają na celu zaproponowanie innej logiki, według której Apostoł pragnie układać swoje życie. To, co jest paradoksalne dla świata, kryje w sobie mądrość Bożą: mamy do czynienia z tym „głupstwem”, które na Krzyżu stanie się zbawieniem dla ludzi<sup>18</sup>.

W w. 19-23 charakteryzują się wyjątkowo częstym użyciem terminów, które mają podobny lub ten sam rdzeń: efekt nie jest tylko natury „akustycznej”, lecz sprawia, że argumentacja staje się oddziałująca i przekonująca. Szczególnie w ww. 20-22 występuje kilka razy figura retoryczna *polyptoton*: ten sam leksem zostaje powtórzony z różnymi funkcjami składniowymi („Dla Żydów stałem się jak Żyd, aby pozyskać Żydów. Dla tych, co są pod Prawem, byłem jak ten, który jest pod Prawem – choć w rzeczywistości nie byłem pod Prawem – by pozyskać tych, co pozostawali pod Prawem. Dla nie podlegających Prawu byłem jak nie podlegający Prawu – nie będąc zresztą wolnym od prawa Bożego, lecz podlegając prawu Chrystusowemu – by pozyskać tych, którzy nie są pod Prawem. Dla słabych stałem się jak słaby, by pozyskać słabych. Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych [...]”); różne występowanie *kerdaifw*, „zyskać, zarobić”, wyraża głęboką rację wyborów Pawła, zaś liczne powtórzenia *pa* (w wielorakiej formie gramatycznej) przekazują ideę całkowite-

<sup>18</sup> 1 Kor jest listem Pawłowym, który najszerzej traktuje relację „mądrość” – „głupota”. Przypomnijmy niektóre wersety bardziej znaczące: „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia” (1,18); „Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących. [...] My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorzzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1,21.23-25); „Niechaj się nikt nie ludzi! Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość. Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga. Zresztą jest napisane: On udaremnia zamysły przebiegłych” (3,18-19).

go poświęcenia, bez oszczędzania siebie, dla posługi apostołskiej. Podobny sens leksykalny, jednak wokół tematu ewangelizacji, spotykamy w ww. 16-18, aby wyrazić element konstytutywny apostołatu<sup>19</sup>.

### 3. TECHNIKA ARGUMENTACYJNA

Zdawałoby się, że szlachetna postawa Pawła jako bezinteresownego głosiciela zyska mu uznanie wśród wierzących Kościoła w Koryncie. Tymczasem przeciwnicy Pawła taką postawę wyciągnęli jako argument przeciw niemu. Zakwestionowali jego kwalifikacje i autorytet jako głosiciela Ewangelii. Przy powszechnym utrzymywaniu innych apostołów przez Kościoły Paweł i Barnaba byli jedynymi, którzy nie domagali się gwarancji materialnej ani zabezpieczenia dla działalności ewangelizacyjnej (9,4-6)<sup>20</sup>.

Paweł więc z zamiarem wskazania racji dla własnych wyborów, korzysta z bogatej techniki argumentacyjnej, układając cały tekst w tak mądry i przemyślany sposób, aby uczynić swoją apologię jak najbardziej przekonującą.

Ww. 7-14, jak zobaczymy dalej w szczegółowej analizie tekstu, cechuje narastający sposób stawiania argumentów: zasady o charakterze ogólnym (w. 7), argument skrypturystyczny (w. 9), i po nim bezpośrednio aktualizujące zastosowanie (w. 10), rozumowanie *a fortiori* (w. 11-12a); porównanie o charakterze liturgicznym (w. 13); nakaz Pana (w. 14). To wyjątkowe nagromadzenie argumentów spełnia określoną funkcję: ukazać zasadę głoszoną przez Apostoła, i uczynić ją praktycznie „nie do odrzucenia”; w konsekwencji, następująca deklaracja odmowy przyjęcia wsparcia otrzymuje nadzwyczajną moc retoryczną.

Paweł, w swoistej apologii własnego apostołatu, początkowo zaczyna od czegoś ogólnego, uniwersalnego i zmierza do szczegółu, do konkretnego: od tego, co jest ważne zawsze dla wszystkich, wyprowadza on to, co ma jeszcze większe znaczenie dla apostołów. I tak, kiedy przechodzi do wykazania powodów dokonanej przez niego odmowy przyjęcia środków na utrzymanie (ww. 15-18), nie może przytoczyć zasad ogólnych (ze względu na osobisty wybór!), lecz odwołuje się do własnego osobistego stanu, do sytuacji sługi wezwanego do wypełnienia posłannictwa bez jego własnej inicjatywy (w. 17: *akwn*).

<sup>19</sup> Por. Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1Cor 9*, s. 19-21.

<sup>20</sup> Por. Zob. J.N. Aletti, *L'autorité apostolique de Paul. Théorie et pratique*, w: A. Vanhoye (red.), *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministre* (BETL 73), Leuven 1986, s. 230-237; J.C. Ingelaere, „Paul et l'exercice de l'autorité apostolique”, w J. Schlosser (red.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)* (LD 165), Paris 1996, s. 125-129, a także: D.L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul. The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life*, Philadelphia 1971; R.N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, New York, 1964, s. 230-231. A także: Pindel, *Od ewangelizacji do wspólnoty*, s. 75-82.

W drugiej części rozdziału Paweł, powołując się na osobiste doświadczenie, poprzez metaforę sportową, która zamyka rozdział, ponownie powraca do prowadzenia argumentacji o charakterze dedukcyjnym. Apostoł „odnosi” do życia chrześcijańskiego (i do siebie samego) obraz biegnących sportowców, którzy pragną zdobyć wieniec zwycięstwa. Jak każde porównanie, także i to jest niedoskonałe, stąd lepiej raczej mówić o analogii, co jasno wynika chociażby z w. 26: „Ja przeto biegnę nie jakby na oślep; walczę nie tak, jakbym zadawał ciosy w próżnię”.

W ww. 13 i 24 argument dowodowy jest wprowadzony przez szczególną formę pytania retorycznego: „Czyż nie wiecie [...]?”. Siła ekspresji takiego wyrażenia tkwi w tym, że odwołuje się ono do pewnego poznania, które za sprawą Pawła otrzymali czytelnicy. W obu wersetach owo poznanie staje się zasadą ogólną zastosowaną do konkretnego, szczególnego przypadku: jednak podczas gdy w. 13 broni prawa do utrzymania sług Ewangelii, w. 24 natomiast jest wezwaniem do naśladowania biegu sportowców, a szczególnie ich powściągliwości, gdyż powściągliwość oznacza panowanie nad sobą, rezygnowanie z zaspokojenia wszystkich pragnień. Kontrast pomiędzy obu wersetami jest wyraźny: w pierwszym przypadku przypomina się o prawie (o możliwości uczynienia czegoś), w drugim wskazuje się, jak odmowa (również odmowa czegoś, co słusznie się należy!) może mieć decydującą rolę, „aby otrzymać nieprzemijającą nagrodę zbawienia” (w. 25).

Z całą pewnością wśród różnorodnych technik argumentacyjnych, które mają na celu stać się nośnikami dokładnie określonej treści teologicznej i moralnej<sup>21</sup>, należy jeszcze wspomnieć, że św. Paweł stosuje bardzo przemyślane zamienne użycie liczby pojedynczej i mnogiej<sup>22</sup>.

Pierwsze trzy wiersze wyróżniają się poprzez „ja” Pawła, lecz od w. 4 zauważa się przejście do apostołskiego „my” (w. 6: Paweł i Barnaba). W. 7 jest charakterystyczny ze względu na użycie anaforyczne zaimka nieokreślonego *tij*; w ww. 10-12 powraca pierwsza osoba liczby mnogiej; i potem, począwszy od w. 15, aż do końca rozdziału zauważa się powrót „ja” Apostoła Pawła. Czy to czysty przypadek takie przejścia od pierwszej osoby liczby pojedynczej do pierwszej osoby liczby mnogiej (i odwrotnie)? Z uważnej analizy tekstu wynika, że owe zmiany stanowią integralną część techniki argumentacyjnej.

Ww. 1-3 są w liczbie pojedynczej ze względu na ich szczególny charakter apologetyczny (w. 3: „Oto moja obrona”): Paweł broni własnej tożsamości apostołskiej wobec przeciwników.

<sup>21</sup> Por. Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1 Cor 9*, s. 22-23.

<sup>22</sup> E. Verhoef, *The Senders of the Letters to the Corinthians and the Use of „I” and „We”*, w: R. Bieringer (red.), *The Corinthian Correspondence* (BETL 125), Leuven 1996, s. 417-425 (do 1 Kor szczególnie, 419-420). Także: J. Murphy-O'Connor, *Co-Authorship in the Corinthian Correspondence*, RB 100 (1993), s. 562-579.

W ww. 4-6, natomiast zakończenie jest inne: chodzi o wykazanie istnienia wspólnych praw wszystkich apostołów i dlatego przechodzi się do „my”.

Łatwo zrozumieć zastosowanie zaimka nieokreślonego *tij* w w. 7: to początek argumentacji, w której Paweł pragnie przekonać o tym, że każdy człowiek ma udział w owocach własnej pracy. W ten sposób, poprzez takie uogólnienie, sytuacja apostołów jest postrzegana przez pryzmat zasady obowiązującej wszystkich.

W odniesieniu do ww. 10-12a można powtórzyć to samo, co zostało już powiedziane wobec ww. 4-6: cel jest taki, aby udowodnić istnienie prawa apostołskiego „wspólnego”; tym razem jednak do apostołów zostaje odniesiona nie jakaś zasada płynąca z mądrości ludzkiej, lecz twierdzenie zaczerpnięte z Pisma Świętego („zostało napisane dla nas”).

Na szczególną uwagę zasługuje w. 12b; także tutaj mamy pierwszą osobę liczby mnogiej („Nie korzystaliśmy jednak z tej możliwości”), lecz interpretacja tego faktu może opowiedzieć się za dwoma możliwościami: bądź chodzi o „my” rzeczywiste, do którego Paweł pragnie włączyć tych, którzy tak uczynili jak on, czyli dokonali wyboru niekorzystania z przysługujących praw (może Barnaba, jak sugeruje w. 6), lub chodzi o „my” literackie, które w znaczeniu odpowiada „ja”. Ponieważ w. 12b – jak już zauważyliśmy – antycypuje to, co Paweł powie później w pierwszej osobie liczby pojedynczej (w. 15: „Lecz ja z żadnego z tych praw nie skorzystałem”), druga możliwość wydaje się bardziej prawdopodobna<sup>23</sup>.

Od w. 15 i dalej „ja” Pawła dominuje aż do końca rozdziału. Wybór dokonany przez Apostoła jest bowiem czynem osobistym, podjętym w sposób wolny, co staje się dla niego powodem „chluby”. Jeśli prawo do utrzymania mu przysługuje, tak jak wszystkim innym apostołom, i mu pozwala używać „my”, rezygnacja z takiego prawa jest tylko i wyłącznie wyrazem jego osobistej woli. Postawa Pawła wobec wspólnoty nie chce być narzuceniem pewnej normy dla wszystkich apostołów, i nie chce zaprzeczyć prawom apostołskim: przeciwnie, czerpie swoją moc właśnie z istnienia takich praw. Stąd ze względu na to, że nie jest to wymóg konieczny, rezygnacja Pawła ze środków utrzymania ze strony Kościoła jawi się jako wybór dokonany wspaniałomyślnie i bezinteresownie, który go „wyróżnia”: w tym sensie użycie „ja” rozumiemy doskonale, gdyż podkreśla wyjątkowość postawy Apostoła<sup>24</sup>.

Przechodzeniu od „ja” do „my” towarzyszy także przechodzenie od twierdzenia do zaprzeczenia. To ostatnia z technik argumentacyjnych, którą warto jeszcze wyodrębnić. Można ją rozważać na dwóch płaszczyznach: gramatycznej i pojęciowej. Nie zawsze istnieją jednak punkty zbieżne, co wynika w większości przypadków z użycia pytań retorycznych. Zaprzeczenie w pytaniu retorycznym często bowiem odpowiada twierdzeniu, i odwrotnie, pytanie retoryczne o charakterze pozytywnym zakłada odpowiedź negatywną.

<sup>23</sup> Tak: Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1 Cor 9*, s. 33.

<sup>24</sup> Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1 Cor 9*, s. 33-34.



W w. 1.4-6 dają nam wiele przykładów pytań retorycznych negatywnych, które odpowiadają pojęciowo twierdzeniom: Paweł stwierdza, że jest wolnym apostołem (w. 1) i broni istniejących różnych praw apostołatu (ww. 4-6). Odwrotnie, w. 7 przedstawia pytania retoryczne pozytywne, które mają na celu wzbudzić odpowiedź negatywną: nikt nie walczy za własne pieniądze; nikt nie sadi winnicy po to, aby potem nie korzystać z jej owoców; w wersetach następnych mamy zmianę obu form: pytania negatywne, aby potwierdzić, pytania negatywne, aby zaprzeczyć. Te różne warianty formalne służą jednemu zamierzeniu: w ww. 1-12a Paweł stara się wykazać, że jest prawdziwym apostołem, któremu przysługują odpowiednie prawa, wynikające z tego faktu.

Nagła zmiana zachodzi w w. 12b („Nie korzystaliśmy jednak z tej możliwości”): w tym przypadku, zaprzeczenie gramatyczne odpowiada negacji zasady, gdyż Paweł stwierdza, że nie korzysta z praw dopiero co obronionych.

Po ww. 13-14, które stanowią, jak zaznaczyliśmy, punkt kulminacyjny argumentacji na temat istnienia praw apostołskich, negacja w. 12b zostaje podjęta w w. 15; w tym wersecie ton negatywny jest wyjątkowy: zaraz potem bowiem Paweł zaprzecza, jakoby to napisał w innym celu („Piszę zaś to, nie żeby coś osiągnąć w ten sposób”), i że ktokolwiek może go pozbawić tej chluby („Nikt mię nie pozbawi mojej chluby!”).

W w. 16 właśnie „chluba” staje się przedmiotem ponownej negacji („Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię”), lecz widzieliśmy, że to nie zaprzecza wersetu wcześniejszego, gdyż sens *καυχμα* jest inny.

Negacje odnoszące się do korzystania z przysługujących praw osiągają idealne podsumowanie w w. 18: „Jakaż przeto mam zapłatę? Otóż tę właśnie, że głosząc Ewangelię bez żadnej zapłaty, nie korzystam z praw, jakie mi daje Ewangelia (εἰς το. μὴ. καταρῆσασθαι τῆ|εὐουσίᾳ)”: tutaj użycie czasownika *καταρῆσασθαι* zamyka podwójne wystąpienie *καρῆσασθαι* w w.12b i w w. 15.

Od w. 19 aż do końca rozdziału nie pojawiają się już negacje odnoszące się do korzystania z praw apostołskich: jednak właśnie w tej drugiej części widać najistotniejszą konsekwencję rezygnacji z korzystania z przysługujących praw, mianowicie „oddanie się służbie” dla dobra wspólnoty. Można zatem powiedzieć, że gdy ww. 12b-18 stanowią *la pars destruens* argumentacji (wyraźne odrzucenie udziału w przysługujących prawach) i ww. 19-27 pełnią rolę *pars construens*, w tym sensie, że ukazują, że wcześniejsze odrzucenie z korzystania z praw nie stanowiło celu samo w sobie, lecz znajduje najgłębsze uzasadnienie w postawie służby.

Czyli chociaż z punktu widzenia formalnego nie mamy już więcej negacji, w w. 19 odrzucenie praw (wspomniane w w.12b i później rozwinięte w ww.15-18) dochodzi do najwyższej racji takiego stanu rzeczy, aby „stać się sługą”.

Odkryte figury retoryczne i zastosowana technika argumentacyjna z pewnością ułatwi dokonanie treściowej analizy tekstu.

#### 4. ANALIZA TEKSTU

Ww. 1-6 stanowią z punktu widzenia retoryki *propositio*. *Propositio* jest zwięzle sformułowaną kwestią, która ma być poddana dyskusji. Właściwe określenie *propositio*, czyli tezy, której będzie dowodził autor, odgrywa kolosalne znaczenie w zrozumieniu tekstu. Może ona przybrać formę złożoną, ale nie aż do tego stopnia, że odbiorca nie będzie w stanie uchwycić jej istoty. Tutaj konkretnie Paweł przedstawia własną tezę, to znaczy że Apostoł ma prawo do wsparcia i utrzymania ze strony wspólnoty.

W. 1 przedstawia cztery pytania retoryczne, które zakładają odpowiedź twierdzącą; szczególnie ważne są dwa pierwsze („Czyż nie jestem wolny? Czy nie jestem apostołem?”), gdyż zostaną one w odwróconym porządku podjęte na nowo i rozwinięte w trakcie całej argumentacji 1 Kor 9: apostołat będzie centrum tematycznym pierwszej części (ww. 1-18), natomiast temat wolności zostanie szeroko ukazany w drugiej (ww. 19-27).

Paweł rozpoczyna od proklamowania prawdziwości swego apostołatu (w. 1n). Trzy pierwsze pytania retoryczne (w. 1), w istocie twierdzenia, są ściśle powiązane: ponieważ widział Pana, Paweł jest apostołem; ponieważ jest apostołem, jest wolny, inaczej mówiąc, ma dostęp do praw, które są właściwe każdemu apostołowi (εκουσία ww. 4.5.6.12.18). Jak inni apostołowie został wezwany do posługi apostoła przez zmartwychwstałego Chrystusa, który objawił mu się na drodze do Damaszku (Ga 1,12-15; 1 Kor 15, 8; por. Dz 9,3nn)<sup>25</sup>.

O jakich „innych”, którzy nie uznają jego apostołatu, Paweł może myśleć (w. 2)? O tych, spośród judeochrześcijan, którzy nawet po uzgodnieniach na tzw. soborze w Jerozolimie (Ga 2,1-10; Dz 15) nadal uważali go za odstępcę? Czy jest to już aluzja

---

<sup>25</sup> Cała teologia Pawła stoi pod znakiem wydarzenia, które dokonało się pod bramami Damaszku. Jezus-Człowiek pokonał Pawła-człowieka, łamiąc w nim sprzeciw wobec siebie i wobec ustanowionego przez siebie Kościoła. W tym momencie Paweł został powołany przez samego Chrystusa, i to powołany na apostoła pogan. Chrystus nie objawił się Pawłowi tylko dla jego dobra. Od chwili spotkania z Jezusem Paweł czuje się wysłannikiem samego Boga! To, czego sam doświadczył, ma „objawić” poganom. Także do nich ma dotrzeć Dobra Nowina o zbawieniu dokonany na krzyżu, na którym umarł Jezus Chrystus. Paweł czuł się apostołem w całym tego słowa znaczeniu. Przedstawiając swoje zadanie głoszenia Ewangelii, ogłaszał się zawsze jako wysłannik i reprezentant Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Nie jest apostołem z własnej chęci, ani też z ustanowienia ludzkiego. To Jezus jest Tym, który go posyła. Sam Paweł jest tylko sługą, zobowiązanym do posłuszeństwa. „U źródeł jego posłania znajduje się jakieś szczególne powołanie. Jako apostoł, jest «posłany» nie przez ludzi (choćby to byli sami Apostołowie!), lecz przez Jezusa osobiście” (por. G. Pani, *Vocazione di Paolo, o conversione?*, w: L. Padovese (red.), *I Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (Turchia: La Chiesa e la sua storia 5), Roma 1993, 46-63; G. Pani, *Vocazione di Paolo, o conversione? La documentazione della lettera ai Galati e ai Romani*, w: L. Padovese (red.), *Atti del II Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (Turchia: La Chiesa e la sua storia 7), Roma 1994, s. 73-79).

do innych „misjonarzy”, z którymi wkrótce zderzy się w otwartej walce (2 Kor 10 – 13)? Odpowiedź na pytanie retoryczne jest w zasadzie domyślna, mimo to w w. 2 Paweł sam stara się odpowiedzieć wyraźnie na drugie pytanie, dotyczące jego własnej tożsamości apostoła: „[...] Jeżeli nawet nie jestem apostołem dla innych, dla was na pewno nim jestem. Albowiem wy jesteście pieczęcią mego apostołowania w Panu”; sami więc mieszkańcy Koryntu są żywym przykładem apostołowskiej tożsamości Pawła! Jakkolwiek by więc było, dla Kościoła w Koryncie Paweł jest apostołem i przez samo swoje istnienie jest on pieczęcią, która czyni autentycznym jego apostołstwo (por. 2 Kor 3,2n)<sup>26</sup>. Sam fakt istnienia Kościoła w Koryncie, założonego przez Pawła, powinien wystarczyć za uzasadnienie, że Paweł zasługuje na miano apostoła (ww. 2-3).

W w. 3 rozpoczyna się prawdziwa i w pełnym tego słowa znaczeniu „apologia” Pawłowego apostołatu<sup>27</sup>. Co jest argumentem uznanym przez Pawła za tym, że słuchacze słowa Bożego są zobowiązani utrzymywać jego głosicieli? Apostoł uznaje słusność praktyki powszechnie przyjętej przez innych apostołów. Dlatego, po potwierdzeniu własnej tożsamości apostołowskiej (ww. 1-2)<sup>28</sup> Paweł, w formie pytań retorycznych (ww. 4-6), wskazuje na wynikające z tego konsekwencje: prawo „jedzenia i picia” (w. 4), prawo, aby mieć żonę (w. 5), prawo, by nie pracować (w. 6), gdyż sam apostołat jest „pracą” (por. w. 1: „Czyż nie jesteście moim dziełem w Chrystusie?”). Tak dotarliśmy do samego centrum rozważanej kwestii, która wypełni następującą argumentację.

Ww. 7-14 stanowią długą argumentację, tworzącą *klimaks* (inaczej *gradację*), która cechuje się wzrastającym zastosowaniem różnych aspektów za i przeciw, aż do odwołania się do „nakazu Pana”, co stanowi swoisty „punkt dojścia” (w. 14).

W kilku wersetach Apostoł ilustruje, poprzez obrazy z życia codziennego (w. 7) i poprzez odwołanie się do Pisma (ww.8-10), prawo każdego pracownika, aby podsumować, że jeśli zrezygnował ze swego prawa, to w całkowitej wolności i z troski o skuteczność jego przepowiadania Ewangelii (w. 12). W w. 7 trzy przykłady mówią same za siebie. Paweł odwołuje się tutaj do stosunków panujących w świecie. Mamy ponownie tutaj trzy pytania retoryczne, które zakładają odpowiedź negatywną. Tak więc żołnierz nie musi się troszczyć o utrzymanie,

<sup>26</sup>Por. Bruni, *Głoscie Ewangelię*, s. 97-98; Collins, *First Corinthians*, s. 328-329; Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, s. 117.

<sup>27</sup>Willis, *An Apostolic Apologia? The Form and Function of 1 Corinthians 9*, s. 33-48.

<sup>28</sup>Paweł jako apostoł nie był akceptowany przez wszystkich. Dlatego z całą mocą podkreśla fakt powołania przez samego Jezusa Chrystusa. Jest również świadkiem Zmartwychwstałego, którego spotkał na drodze do Damaszku. Spotkanie to całkowicie odmieniło jego życie. Od tego spotkania stanął on pośród tych, którzy swoim życiem dają świadectwo o Zmartwychwstałym. Dzięki temu doświadczeniu Paweł nabrał przekonania, że prawda o Zmartwychwstaniu jest fundamentem chrześcijańskiego przepowiadania, stoi w jego centrum. Zob. Aletti, *L'autorité apostolique de Paul. Théorie et pratique*, s. 230-237; Bruni, *Głoscie Ewangelię*, 98; Ingelaere, *Paul et l'exercice de l'autorité apostolique*, s. 125-129.

ogrodnik korzysta z owoców swego ogrodu, pasterz ma dostęp do mleka zwierząt, które pasie.

W. 8 znaczy pierwszy stopień „retorycznego wstępowania” (*gradacji*): od świeckich przykładów zaczerpniętych z codziennego życia następuje przejście do argumentacji skryptyrystycznej. Tutaj najpełniej ujawnia się myślenie ucznia rabina, gdy Paweł płynnie przechodzi do argumentu z Pisma. Paweł oświadcza, w formie pytania retorycznego, że to, za czym on się opowiada, nie wynika ze zwykłej mądrości ludzkiej (kata.  $\alpha\eta\rho\omega\pi\omicron\nu$ ), lecz znajduje potwierdzenie w samym Prawie. W w. 9 pojawia się cytat z Pwt 25,4 („Nie zawiążesz pyska wołowi młócaćemu”)<sup>29</sup>, po którym mamy bezpośrednio interpretację. Paweł, według znanej metody hellenistycznych egzegetów żydowskich, przenosi znaczenie cytowanych słów (z pewną dozą humoru?) na wyższy poziom: woły młócaące to w rzeczywistości służy Boży i o troskę wobec nich tutaj chodzi (w. 10: „Bo przecież ze względu na nas zostało napisane”).

W Koryncie Paweł ciężko pracował, głosząc słowo Boże. Miał więc prawo oczekiwać owoców. Ale oczywiście innego gatunku, bo za trud w sferze duchowej Apostoł spodziewał się utrzymania. I tak zmienia się typ argumentacji: chodzi o dwa argumenty *a fortiori*. Pierwszy (w. 11) jest oddany za pomocą pytania retorycznego: „Jeżeli więc my zasialiśmy wam dobra duchowe, to cóż wielkiego, że uczestniczymy w żniwie waszych dóbr doczesnych?”. W tym zdaniu dwa wyrażenia tworzą doskonały paralelizm z punktu widzenia struktury, a jednocześnie z czterema terminami w wyraźniej semantycznej opozycji („dobra duchowe” – „dobra doczesne”; „zasialiśmy” – „zbierzemy”):

hmeij umih ta pneumatika. espeiramen

hmeij umwh ta sarkika. qerisomen

Paweł wyraża w ten sposób pewność, jeśli chodzi o jego prawa. Jest bowiem czymś normalnym, że pracownik otrzymuje część zbiorów, jakie jego praca zapewniła, a więc czy nie wynika jeszcze bardziej samo z siebie, że ten, kto zasiał ziarno duchowe, otrzymuje korzyści swojej pracy – dobra materialne, których potrzebuje, aby przeżyć? Jeśli inni (ci, którzy po Pawle stanęli na czele wspólnoty? lub ci, którzy próbowali go zastąpić w Koryncie?) będą domagali się prawa do utrzymania ze strony wspólnoty Kościoła, to Paweł Apostoł, któremu Kościół z Koryntu zawdzięcza swe istnienie, tym bardziej może to uczynić.

W. 12b w niespodziewany i w nieoczekiwany sposób przerywa łańcuch argumentacji na rzecz prawa apostołów do utrzymania po to, aby Paweł mógł podać prawdziwy powód swego postępowania: z prawa, którego nikt mu nie może odmówić, otrzymywania zapłaty zrezygnował bez jakiegokolwiek przymusu od

<sup>29</sup> Zob. D.I. Brewer, *1 Corinthians 9.9-11: A Literal Interpretation of „Do not Muzzle the Ox”*, NTS 38 (1992) 554-565; oraz: J.T. Noonan, *The Muzzled Ox*, JQR New (1980), s. 172-175.

kogokolwiek. Jeśli bierze na siebie trud pracy manualnej, to aby nie tworzyć żadnej przeszkody w głoszeniu Ewangelii („[...] byle nie stawiać żadnych przeszkód Ewangelii Chrystusowej”). Chce uniknąć nawet pozorów interesowności własnego postępowania<sup>30</sup>. By nie zdarzyła się taka sytuacja, że jakaś grupa ludzi nie usłyszałaby o Chrystusie tylko dlatego, że nie zatroszczyła się o potrzeby materialne głosiciela słowa Bożego. Taka postawa Apostoła jest przejawem jego wolności w Chrystusie (9,1.15).

W. 12b, winien więc być odczytany w łączności z w. 15 (zob. w obu przypadkach użycie czasownika *εραμαί*), gdzie to oświadczenie zostaje ponowione, lecz z pewną różnicą: w pierwszym przypadku mamy pierwszą osobę liczby mnogiej („Nie korzystaliśmy jednak z tej możliwości”), zaś w drugim – pierwszą osobę liczby pojedynczej („Lecz ja z żadnego z tych praw nie skorzystałem”), gdyż uwaga coraz bardziej koncentruje się na osobie Apostoła Pawła<sup>31</sup>.

Po tej krótkiej wstawce (w. 12b) zostaje na nowo podjęty w ww. 13-14<sup>32</sup> łańcuch argumentów w sprawie praw apostołskich, aż dochodzi się do punktu kulminacyjnego. W w.13 Paweł przypomina regułę dotyczącą sprawujących kult, regułę znaną każdemu – „czyż nie wiecie?” – i przestrzeganą tak u Żydów, jak i u pogan. Pod pewnymi względami zauważamy podobieństwo do w. 7 (użycie czasownika *εραίω*, „jeść”), lecz tutaj słownictwo jest bardziej odpowiednie do sfery liturgicznej: „Czyż nie wiecie, że ci, którzy trują się około ofiar (οἱ τὰ ἱεραργαζόμενοι), żywią się ze świątyni, a ci, którzy posługują przy ołtarzu, mają udział w ofiarach ołtarza?”. Interesujące jest inne zastosowanie czasownika *εργαζομαι*, „pracować”, w w. 6 i w. 13: najpierw się stwierdza prawo Pawła i Barnaby, aby nie pracować, natomiast później Paweł utrzymuje, że ci, którzy „pracują” (οἱ... *εργαζόμενοι*) w zakresie świątyni żyją, zwyczajnie z tego, co czynią. Nie trzeba już dopowiadać, że apostoł nie jest zobowiązany do jakiejś dodatkowej pracy, aby się utrzymać, gdyż jego dzieło apostołskie już jest wielką „pracą”, a zarazem wystarczającym tytułem, aby cieszyć się utrzymaniem.

Ostatnim argumentem za obowiązkiem utrzymania głosiciela słowa Bożego przez słuchaczy jest analogia do prawa kapłanów świątyni do części składanych w niej ofiar. Konkluduje Apostoł: „Tak też i Pan postanowił, ażeby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą Ewangelię” (w. 14)<sup>33</sup>. Słowa te stanowią punkt dojścia

<sup>30</sup> Por. Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, s. 120; SANGIORGIO, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1 Cor 9*, s. 24.

<sup>31</sup> Zob. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, s. 248.

<sup>32</sup> Szerokie opracowanie 1 Kor 9,13-14 mamy: P. Richardson, *Temples, Altars and Living from the Gospel* (1 Kor. 9.12b-18), w: L.A. Jervis P. Richardson R.N. Longenecker (red.), *Gospel in Paul, Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker* 108, Sheffield 1994, s. 98-102.

<sup>33</sup> Paweł stanowczo odwołuje się do autorytetu słowa Pana mającego wartość dyrektywy je-

całej argumentacji opartej na *climax*: po przedstawieniu różnych argumentów za prawem do utrzymania apostołów ze strony wspólnoty Kościoła Paweł odwołuje się do argumentu rozstrzygającego wszystko, a mianowicie do polecenia samego Pana Jezusa. Rodzi się pytanie, z jakiego źródła Paweł zaczerpnął taki nakaz Pana: nie jest to wyraźny cytat, lecz swobodne odniesienie się do słowa Pana Jezusa. Zwyczajnie odsyła się do Łk 10,7 („W tym samym domu zostaniecie, jedząc i pijąc, co mają: bo zasługuje robotnik na swoją zapłatę. Nie przechodźcie z domu do domu”), cytowanego także w 1Tm 5,18 właśnie obok Pwt 25, 4 (por. wyżej, w. 9). Dla dokładności, Łk 10,7 nie zawiera jakiegos prawdziwego i właściwego polecenia, lecz jedynie mówi, że sługa Ewangelii ma prawo do utrzymania; takiemu prawu, bez żadnej wątpliwości, odpowiada „obowiązek” ze strony wspólnoty wobec sług Ewangelii. Jest to znaczące i wyjątkowe, że Paweł w w. 14 nie mówi o poleceniu danym wspólnocie, lecz do samych sług Ewangelii („Tak też i Pan postanowił, ażeby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą Ewangelię [...]”)<sup>34</sup>.

Z punktu widzenia zasad retoryki taka „interpretacja” słowa Jezusa ma rozstrzygające znaczenie, gdyż daje element determinujący w całej argumentacji i znaczy przejście od pojęcia *εκουσία*, „prawa”, do pojęcia „obowiązku”. Jeśli „żyć z Ewangelii” nie jest tylko jakimś prawem, lecz poleceniem Jezusa, a mimo to Apostoł wyłącza się z tej normy, to jego motywacje muszą być naprawdę bardzo solidne!<sup>35</sup>.

Nagła zmiana zachodzi w w. 15 (mimo wcześniejszej antycypacji w 12b):

---

dynie w 1 Kor 9,14 i 7,10 (12.25). Wielu komentatorów zauważa, że to nie może być przypadek, że w obydwu sytuacjach chodzi o uregulowania dotyczące zasad życia wspólnoty. Poza tym w 1 Kor 9,8 i 9,13, gdy chodzi o dowartościowanie praw sługi Ewangelii do ich utrzymania, Paweł odwołuje się do *Tory* (Pwt 25,4; Lb 18,8.31; Pwt 18,1nn), a następnie do rady Jezusa. Jeśli rada Jezusa w 1 Kor 9,14 jest umieszczona tuż obok analogicznej rady z *Tory*, to aby podkreślić obowiązkowy charakter emanujący z władzy (por. H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort? Exégèse et théologie* (LD 93), Paris 1977, s. 119-121). Także: Richardson, *Temples, Altars and Living from the Gospel (1 Cor. 9.12b-18)*”, s. 102-104.

<sup>34</sup>Paweł nie zna Mt 10,8: „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie”, słowo zakazujące z pewnością czynić z Ewangelii źródło korzyści. Odnotujemy, że Apostoł nie cytuje dosłownie tradycji synoptycznej: oddaje ideę wyrażając ją swoim własnym językiem: *głosić Ewangelię, żyć z Ewangelii*. Por. J. Murphy-O'Connor, *What Paul Knew of Jesus*, ScrB 12 (1982), s. 35-40; F. Neirynck, *Paul and the Sayings of Jesus*, w: A. VANHOYE (red.), *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministre* (BETL 73), Leuven 1986, s. 304-306; także: F. Neirynck, *The Sayings of Jesus in 1 Corinthians*, w: R. Bieringer (red.), *The Corinthian Correspondence* (BETL 125), Leuven 1996, s. 174-176.

<sup>35</sup>Zob. G. Didier, „Le salaire du désintéressement (I Cor. IX, 14-27)”, RSR 43 (1955) 228-251; także D.G. Horrell, „*The Lord Commanded...But I Have not Used...*” *Exegetical and Hermeneutical Reflections on 1 Cor 9.14-15*, NTS 43 (1997), s. 587-603; oraz D.G. Horrell, *Theological Principle or Christological Praxis? Pauline Ethics in 1 Corinthians 8.1-11.1*, JSNT 67 (1997), s. 83-114. Interesujący jest artykuł: C. Tassin, *Finances et mission selon Saint Paul*, Spiritus 33 (1992), s. 452-467.

„Lecz ja z żadnego z tych praw nie skorzystałem. Piszę zaś to, nie żeby coś osiągnąć w ten sposób. Wolałbym raczej umrzeć niż... Nikt mię nie pozbawi mojej chlubny!” Rozważania poprzednich wersetów nie dotyczyły jeszcze istotnego punktu. Zmienia się optyka, refleksja przechodzi na inny poziom. Paweł oświadcza otwarcie, że nie skorzystał z żadnych praw wcześniej podanych i że nie chce także z tych praw korzystać w przeszłości. Oświadczenie w. 15, jest więc pod pewnym względem w opozycji do tego, co mamy w ww.1-6: opozycja jednak nie odnosi się ani do tożsamości apostołskiej (obronionej w ww.1-2), ani do praw wynikających z takiej tożsamości (ww. 4-6), lecz tylko do zrzeczenia się przysługujących praw. Aby nie było żadnej wątpliwości, Apostoł dopowiada, że nie pisze tego z jakimś innym zamiarem, aby w następstwie tego inaczej w przyszłości go traktować, i kończy stwierdzeniem, że nikt nigdy go nie pozbawi tej „chluby”. Czyli Paweł rezygnuje z praw mu przysługujących (por. w. 18b), aby przede wszystkim sobie pokazać i także Bogu, jak pragnie być wolny w służbie, która została mu zlecona. Paweł długo kładł nacisk na swoje prawa apostoła. Lecz nie myślimy, że czynił to, aby ostatecznie żądać tego, co do tej pory odrzucał. Konstrukcja zdania jest przerwana, znak emocji Apostoła. Roszczenie dotyczące kauchma, przedmiotu chluby, nie sprzeciwia się teologii łaski: to czym Apostoł chce za wszelką cenę się chlubić nie jest wbrew pozorom dziełem nadobowiązkowym, które dałoby mu specjalną rekompensatę. Jego akt rezygnacji jest w nim samym – następne wersety pokażą, w jaki sposób jest jego przedmiotem chluby i jego rekompensatą.

O sukcesie ewangelizacji w Koryncie zadecydowało przede wszystkim to, że Chrystus chciał tego głoszenia, i to właśnie przez usta Pawła. Apostoł podjął się tego zadania – po ludzku bez szans powodzenia – ze świadomością, że chodzi o zadanie, od którego nie może się wymówić: „Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (w. 16). Ten ciężący na nim obowiązek wyraża Apostoł przez greckie słowo *anagkh* kojarzone w pogańskiej Grecji z nieubłaganym i nieodwołalnym losem, któremu podlegali tak ludzie, jak i bogowie. W związku z tym można myśleć o pewnej sytuacji, która zdaje się ograniczać wolność chrześcijańską Pawła. Do głoszenia Ewangelii zmusza Pawła „konieczność” i nie wyobraża sobie, aby mógł zrezygnować z pracy apostołskiej. Ta konieczność to wola Boga, to głos Boga żywego. W istocie on nie wybrał dobrowolnie tego zadania, zostało mu jakby „narzucone” w trakcie jego spotkania z Chrystusem pod Damazkiem. Paweł przypomina dyskretnie w Ga 1,15n Jeremiasza, proroka mimo swej woli (Jr 1,4-7; 20,9)<sup>36</sup>. Paweł, mówiąc o „konieczności”, zapewne miał na myśli wydarzenie pod Damazkiem i dlatego nie dziwi oświadczenie Pawła: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (w. 16).

Nie jest to jednak przymus absolutny, rodzaj determinizmu, który cechował

<sup>36</sup>Zob. Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, s.121.

filozofię i religię grecką. Bóg nie zmusza do głoszenia Ewangelii, lecz powołuje, a powołanie można odrzucić. Na Pawła nie wpłynęły żadne czynniki zewnętrzne. To on sam odczuwał wewnętrzną konieczność, aby pójść za głosem Boga w wyniku osobistego poznania wartości: Chrystusa i Ewangelii. Paweł miał świadomość, że wola Boga, powołując go na apostoła, przeniosła go na inny, wyższy poziom wolności i z tych względów nazywał się wolnym apostołem (9,1.19). Chrystus i Ewangelia nie ograniczają więc wolności, ale podnoszą jej wartość i przynoszą ludziom zaszczyc<sup>37</sup>.

Wiersze następne (ww. 16-18) są objaśnieniem zasady podanej w w. 15: wskazują na motywacje, które stają się siłą przekonującą argumentacji, a mają usprawiedliwić wybór Pawła przeciwny „poleceniu” Jezusa. Nade wszystko wyjaśnia się naturę wspomnianej „chluby”: nie jest motywem do chluby dzieło ewangelizacji samo w sobie, gdyż chodzi o prawdziwą „konieczność”, z której Paweł nie mógłby się nie podporządkować; oczywiście należy to rozumieć, w tym sensie, że Paweł nie mógłby być nieposłuszny otrzymanej misji, gdyż nieposłuszeństwo byłoby tak absurdalne i pociągałoby za sobą poważne konsekwencje, że nie może być brane pod uwagę (16b: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!”).

Wielu egzegetów źle zrozumiało, lub nawet zrezygnowało ze zrozumienia trudnego wersetu 17, a on wydaje się tylko powtórzeniem, w innej formie, w. 16. Cała trudność interpretacyjna tkwi w słowie *ἀκῶν*, które oznacza zazwyczaj „wbrew sobie, przeciwko sobie”. Jeśli przyjmujemy takie znaczenie, widzimy, że Paweł przeciwstawia zadaniu wypełnionemu z gorliwością, które zasługuje na zapłatę, pracę, przed którą ktoś się wzbrania. Tak jakby mówił: Jeśli głoszę Ewangelie świadomie (jak to jest w tym przypadku), mam prawo do zapłaty; jeśli to byłoby *wbrew* mojej woli, byłbym tylko funkcjonariuszem. W jakim sensie więc w. 17 byłby objaśnieniem w. 16? Otóż Paweł wyjaśnia, że jeśli dobrowolnie wybrałby swoją posługę apostoła, miałby prawo do zapłaty. Lecz on podkreśla, że działalność ewangelizacyjna nie jest jakąś wolną i osobistą inicjatywą (*ἐκῶν*) Apostoła, lecz zadaniem, które nie pochodzi od niego (*ἀκῶν*), stąd musi być traktowana jako posługa, za którą nie ma co oczekiwać jakiejś rekompensaty. Traktuje siebie jako prostego administratora, powierzonego mu dobra (por. 4,1), nie oczekuje więc ani zapłaty, ani chluby: czyni tylko to, co powinien<sup>38</sup>.

W tej sytuacji zaskakujący jest początek w. 18 („Jakaż przeto mam zapłatę?”), gdyż zawiera odniesienie do rekompensaty, mimo że prawdziwy apostoł nie powinien jej oczekiwać: mamy do czynienia z kolejnym paradoksem i jako taki nie brzmi on jako zaprzeczenie, lecz jako potwierdzenie tego, co zostało wcześniej powiedziane. Innymi słowy, wynagrodzenie dla Pawła polega... na

<sup>37</sup> Por. Czernski, *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, s. 124-125.

<sup>38</sup> W tym sensie: Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, s. 121-122.



nieotrzymaniu żadnej rekompensaty (w. 18b: „głosząc Ewangelię bez żadnej zapłaty, nie korzystam z praw, jakie mi daje Ewangelia”), co jest równoznaczne z niekorzystaniem z praw, które słusznie by mu przysługiwały, gdyż mają one oparcie w samej Ewangelii.

Wypowiedź Apostoła w w. 18 może być dobrze zrozumiana jedynie w świetle całej perykopy i głębokiej refleksji na temat posłuszeństwa i wolności. Dlatego warto w tym momencie uczynić małe uściślenie: w ww. 4-6 Apostoł wykazał prawo apostołów do utrzymania, a w ww. 12b.15 wyraził zamiar niekorzystania z tego prawa. W w. 17 jednak refleksja posuwa się dalej: nie mamy tutaj zwykłego „zrzeczenia się” przysługującego prawa, lecz wydaje się, że samo prawo do zapłaty nie istnieje, od chwili gdy apostołat staje się wymuszoną „administracją”. Czy chodzi o zaprzeczenie tego, co zostało powiedziane ww. 4-6? Można odpowiedzieć, mówiąc że *εκουσία* (lub „prawo”) do utrzymania, o którym mowa w ww.4-6 nie odpowiada rekompensacie, o której mowa w w. 17. W pierwszym przypadku jest mowa o prawie, w którym apostoł miałby udział, ze strony wspólnoty kościelnej; zapłata, o której mowa w w. 17, byłaby natomiast ze strony Pana. Paweł, który gorąco bronił istnienia prawa apostołskiego wobec Kościoła, neguje w sposób równie zdecydowany jakiegokolwiek prawo do zapłaty ze strony Pana. Można powiedzieć, że Paweł chce wyrazić absolutny brak jakichkolwiek roszczeń wobec Pana poprzez niekorzystanie z praw przysługujących ze strony wspólnoty.

W. 18 w takim kontekście jawi się jako doskonała synteza logiki Pawła: Apostoł, nie oczekując od Pana żadnej zapłaty (*μισθός*), pragnie jeszcze czegoś więcej, zrzekając się praw (które mu przysługiwały) do utrzymania ze strony wspólnoty. W takim kontekście staje się bardziej zrozumiały temat „chluby”: powód do chwały istnieje (w. 15b: „Nikt mię nie pozbawi mojej chwały!”), lecz nie dotyczy on samego apostołatu (w. 16: „Nie jest dla mnie powodem do chwały to, że głoszę Ewangelię”), gdyż głoszenie Ewangelii jest wpisane w naturę powołania apostołskiego i dlatego nie ma w związku z tym żadnej zapłaty. Czego dotyczy więc „chluba”? Najprawdopodobniej, powód do chwały tkwi w dokonanym wyborze, aby przekształcić brak praw w odniesieniu do Boga, w zrzeczeniu się praw ze strony Kościoła<sup>39</sup>.

Paweł nie jest wolny w obliczu Boga (w. 16: „Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!”), lecz jest wolny wobec wspólnoty (w. 1: „Czyż nie jestem wolny?”); a więc, on, który jest *slugą Boga* (stąd nie może oczekiwać jakiejś zapłaty!), uczynił dobrowolnie siebie *slugą także Kościoła*. Konsekwentnie, jak nie może wyczekiwać czegoś ze strony Boga (gdyż nie ma ku temu żadnego prawa), podobnie *nie* chce otrzymywać nic ze

<sup>39</sup> Tak: Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuité nella vita apostolica in 1 Cor 9*, s. 27.

strony Kościoła (gdyż zrzekł się wobec niego przysługujących mu praw). Rodzaj „niewoli” niewybranej wobec Pana staje się „niewolą” dobrowolną (a więc paradoksalnie wolnością!) wobec wspólnoty chrześcijańskiej.

W. 19 rozwija temat wolności (podejmuje bowiem retoryczne pytanie początkowe: „Czyż nie jestem wolny?”)<sup>40</sup>; tutaj można wskazać na kolejne *propositio*, w odniesieniu do dobrowolnego zrzeczenia się samej wolności. Po tej „programowej deklaracji” następuje dalsza argumentacja, przedstawiona w dwóch etapach: w ww. 19b-23 podaje się motywy odrzucenia wolności w posłudze apostołskiej (motywy wyrażone w sposób znaczący przez powtórzenie czasownika *kerdainw*, „zarabiać, zyskiwać”)<sup>41</sup>; w ww. 24-27, poprzez metaforę nawiązującą do sportu, zostają uwypuklone racje „poddania” własnego ciała (tutaj dominuje pojęcie przyszej nagrody, którą poprzez brak powściągliwości można utracić).

W. 19 ma wyraźną budowę chiazmu:

- (a) Tak więc nie zależąc (będąc wolnym)
- (b) od nikogo
- (b') wszystkich
- (a') stałem się niewolnikiem.

Z punktu widzenia formalnego mamy opozycję „wolności” (a) do „niewoli” (a'), lecz stwierdza się, w głębi, że pierwsza czyni możliwą tę drugą; po raz kolejny spotykamy się z paradoksem: właśnie dlatego, że Paweł jest prawdziwie wolny, może wybrać zostanie sługą. Wolność, o której mówi, nie polega na czynieniu jakiejś rzeczy, lecz na braku uwarunkowań zewnętrznych, które pozwalają traktować życie jako akt wolny (ponieważ dobrowolny), aż do wyboru służby. Poddanie się wspólnocie nie zaprzecza jej, lecz wprost wyraża wolność Apostoła.

W tej wewnętrznej wolności Paweł nie zabiegał o względy ludzkie, o przypodobanie się komukolwiek. Będąc wewnętrznie wolny, nie wahał się

<sup>40</sup> Niektórzy tłumaczą 1 Kor 9,19 następująco: „Będąc wolny od wszystkiego, stałem się sługą wszystkich, aby pozyskać jak najwięcej ludzi”. Inni autorzy, jak ks. S. Kowalski i ks. K. Romaniuk, tłumaczą pierwszą część tego wiersza inaczej: „Będąc wolny od wszystkich”. Daje to zresztą symetrię: wolny od wszystkich – sługa wszystkich. Drugi przekład jest oczywiście możliwy i gramatycznie poprawny (ek *pañtwn* jest rodzaju męskiego), ale nazbyt zacieśnia pojęcie wolności. Zgodnie z takim tłumaczeniem Apostoł chciałby powiedzieć, że nie podlega żadnemu człowiekowi. Wydaje się, że w tym tekście można jednak szerzej interpretować wolność, nadać jej sens bardziej uniwersalny: niezależność od wszystkiego (por. 1 Kor 3,21-22). Zob. na ten temat: CZERSKI, *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, s. 124.

<sup>41</sup> S.C. Barton, „*All Things to All People*”: *Paul and the Law in the Light of 1 Corinthians 9.19-23*, w: J.D.G. Dunn (red.), *Paul and the Mosaic Law*, The Third Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1994) (WUNT 89), Tübingen 1996, s. 271-285; B. HALL, *All Things to All People: A Study of 1 Corinthians 9:19-23*, w: J.L. Martyn – R.T. Fortna – B. Roberts Gaventa (red.), *The Conversation Continues*. Studies in Paul & John In Honor of J. Louis Martyn, Nashville, Tennessee 1990, s. 137-157.

wypowiedzieć słów trudnych do przyjęcia czy przykrych dla słuchaczy. Równocześnie jednak ta wolność i przejęcie się misją zaowocowały tym, że stał się „niewolnikiem wszystkich” (w. 19). Nie dla jakiegokolwiek osobistej korzyści, ale po to, by pozyskać dla Ewangelii jak najwięcej jej słuchaczy. Dla pozyskania dla wiary usunął więc Apostoł wszystko, co by tylko mogło utrudniać jej przyjęcie. W w. 19 („[...] aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam”) po raz pierwszy pojawia się czasownik *κερδαίνω*<sup>42</sup>, „zarabiać, zyskiwać”, który powróci kilkakrotnie w wierszach następnych i stanowi *leit motiv* argumentacji, aż do punktu kulminacyjnego w zakończeniu w. 22b, w którym czasownik *κερδαίνω* ustępuje miejsca czasownikowi *σώζω*, „zbawiać” („[...] żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych”).

Łatwo zauważyć łączność pomiędzy w. 19 i w. 22b, jak widać to na schemacie:

**19**

Tak więc nie zależąc od nikogo,  
wszystkich  
stałem się niewolnikiem  
aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam

**22b**

–  
dla wszystkich  
stałem się wszystkim  
żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych

Paweł starał się upodobnić w zwyczajach do środowiska słuchaczy (ww. 20-22). Motywem dominującym jest „wszystko”: wolny od wszystkich, Paweł stał się niewolnikiem po to, aby pozyskać jak najliczniejszych (w. 19); co więcej, Apostoł stał się wszystkim dla wszystkich, aby zbawić za wszelką cenę przynajmniej niektórych (22b).

Wewnątrz tych swoistych „ram” (ww. 19.22b) wersety ww. 20-21 stanowią coś w rodzaju przykładu tego „wszystkiego”, czym stał się Paweł dobrowolnie w swojej posłudze apostołskiej. Trzy przykłady są tym bardziej wymowne, gdyż nie chodzi w żadnym przypadku o ustępstwa w sprawach najważniejszych dla wiary w Chrystusa.

Pierwsze twierdzenie może wzbudzić pewne wątpliwości: „Dla Żydów stałem się jak Żyd”. Jaki sens ma „stać się” Żydem dla kogoś, kto przyszedł na świat w rodzinie żydowskiej?<sup>43</sup> Oczywiście Paweł pragnie powiedzieć, że będąc Żydem z urodzenia, on już nie uważa się za takiego, gdyż stał się wolnym od Prawa: jednakże jest gotowy „wrócić” do stanu Żyda, jeśli to mogłoby przyczynić się do zbawienia Żydów, co zresztą zaznacza w tym samym wersecie („aby pozyskać

<sup>42</sup> Zob. D. Daube, *κερδαίνω as a Missionary Term*, HThR 40 (1947), s. 109-120.

<sup>43</sup> Por. Flp 3,4b-5: „Jeśli ktoś inny mniema, że może ufność złożyć w ciebie, to ja tym bardziej: obrzezany w ósmym dniu, z rodu Izraela, z pokolenia Beniamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków, w stosunku do Prawa – faryzeusz”.

Żydów”). Paweł tutaj mówi o swojej osobistej postawie. Nie mówi, że ze względu na Żydów mógłby na przykład narzucić obrzezanie na nawróconych pogan. Lecz on sam jest gotów, jeśli wymagają tego okoliczności, żyć po żydowsku, aby uniknąć przed odcięciem się z góry, przez nieużyteczne prowokacje, od spotkania, które może przynieść owoce. Może działać w ten sposób, nie zdradzając prawdy Ewangelii i nie zaprzeczając samemu sobie, ponieważ wolność, jaką żyje wobec Prawa i jego nakazów, nie jest warunkiem zbawienia, które powinien narzucić innym jako prawo; i może tak postępować, ponieważ Ewangelia i powołanie Boże nie chcą uczynić z Żyda nie-Żyda, wyrwijąc go z praktyk Prawa (por. 7,18a), lecz Żyda, który znalazł w łasce Jezusa Chrystusa swoją sprawiedliwość i swoją wolność (por. Ga 2,15nn)<sup>44</sup>.

Dwa następne przykłady (ww. 20b-21) mają jako temat Prawo, lecz w podwójnej perspektywie, jako kogoś, kto jest poddany Prawu (toij upo. nomon) i pogan (toij anomojj).

Istnieje doskonały paralelizm treściowy i formalny:

**20b**

- (a) Dla tych, co są pod Prawem
- (b) byłem jak ten, który jest pod Prawem
- (c) choć w rzeczywistości nie byłem pod Prawem
- (d) by pozyskać tych, co pozostawali pod Prawem.

**21**

- (a') Dla tych, którzy nie podlegają Prawu
- (b') byłem jak nie podlegający Prawu
- (c') nie będąc zresztą wolnym od prawa Bożego, lecz podlegając prawu Chrystusowemu
- (d') by pozyskać tych, którzy nie są pod Prawem.

Pierwszy element (a-a') wskazuje, dla kogo Paweł podejmował w sobie zmiany; drugi element (b-b') wyraża „cel” stawania się i cechuje się poprzez Wj, „jak”, które jakby wskazuje na sens „transformacji” (chodzi o podobieństwo, a nie o doskonałą zgodność); trzeci element (c-c') stanowi rodzaj wtrącenia, które podkreśla umiejętność Apostoła do przyjęcia takich warunków, które osobiście jemu nie odpowiadają; i wreszcie, ostatni element (d-d') wskazuje cel zmiany, wyrażony przez czasownik kerdaɪnw („aby pozyskać [...]”)<sup>45</sup>.

W w. 20b Apostoł deklaruje, że stał się takim jak ten, kto „podlega Prawu” dla tych, którzy podlegają Prawu, chociaż nie będąc sam podległy Prawu. To stwierdzenie jest w ścisłym paralelizmie do tego, które odnosiło się do Żydów, ale nie chodzi tutaj o zwykłe powtórzenie: zakres tego stwierdzenia jest szerszy, gdyż

<sup>44</sup> Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, s. 124.

<sup>45</sup> Por. Sangiorgio, *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1 Cor 9*, s. 29-30.

wśród tych, którzy są podlegli Prawu, nie należy widzieć Żydów z urodzenia, lecz tych którzy przyjęli Prawo i go przestrzegają (na przykład tak zwani prozelici). Pozostaje ta sama natomiast celowość tego ponownego poddania się pod Prawo ze strony Pawła: „zdobyć” braci w Chrystusie.

W. 21 jest skupiony wokół tych, którzy żyją „bez Prawa”, czyli jest to werset tematycznie w opozycji do w. 20b (odnoszący się do tych, którzy „są pod Prawem”): sam Paweł, który dopiero co wyraził gotowość ponownego podporządkowania się Prawu, teraz stwierdza, że jest gotowy stać się jak ktoś, kto nie jest pod Prawem! Jak usprawiedliwić taką otwarcie sprzeczną postawę? Jedyna możliwa odpowiedź jest taka: dla Apostoła wszystko jest względne wobec najwyższej wartości, jaką jest dla niego przyłgnięcie do Chrystusa. Różna pozycja, jaką zajmuje wobec Prawa, ma dla Pawła bowiem, jedyny cel, ten, aby „zdobyć” dla Chrystusa braci, jak na to wskazują zdania końcowe, które zamykają obydwa wersety: (w. 20b: „by pozyskać tych, co pozostawali pod Prawem”; w. 21: „by pozyskać tych, którzy nie są pod Prawem”).

Jeszcze inna sprzeczność, dużo trudniejsza do rozwiązania, wynika z konfrontacji dwóch zdań wtrąconych w ww. 20b-21. W pierwszym przypadku Paweł twierdzi, że „w rzeczywistości nie byłem pod Prawem”, to jednak się jemu poddał; w drugim przypadku Apostoł deklaruje, że „nie będąc zresztą wolnym od prawa Bożego, lecz podlegając prawu Chrystusowemu”, stał się „jak nie podlegający Prawu”<sup>46</sup>.

Sprzeczność jest wyraźna: z jednej strony Apostoł nie jest „pod Prawem”, z drugiej zaś strony stwierdza, że nie jest wolny od Prawa Bożego, więcej, jest pod Prawem Chrystusa. Jeśli te stwierdzenia odnoszą się do tych samych rzeczywistości, to w żaden sposób nie można zrozumieć wypowiedzi Pawła. Możemy więc zapytać: czy Paweł odnosi się do dwóch różnych typów Prawa. W tym względzie zauważamy, że podczas gdy w w. 21 Prawo jest jasno zdeterminowane poprzez dwa dopełniacze *Θεου*/i *Cristou*, natomiast w w. 20b „prawo” nie posiada żadnych określeń. Wydaje się czymś logicznym założyć, że Paweł nawiązuje tutaj do Prawa Mojżeszowego: temu Prawu nie on uważa, że nie podlega, lecz z tego nie wynika, że obce jest mu Prawo Boże i Prawo Chrystusa, które są czymś innym od Prawa Mojżeszowego. U Pawła to „prawo wiary”, która zbawia (Rz 3,27), „prawo Ducha”, które daje życie i wyzwala od śmierci (Rz 8,2), „prawo miłości”, które nakazuje nosić brzemiona drugich (Ga 6,2).

W. 22 wyraża po raz kolejny cel przemiany Pawła: „Dla słabych stałem się

---

<sup>46</sup>Podobne i enigmatyczne określenie „Prawo Chrystusa” znajduje się również w Ga 6, 2. Szerokie omówienie sensu tego wyrażenia można znaleźć w: C. Pigeon, *“La loi du Christ” en Galates 6, 2*, „Studies in Religion/ Sciences Religieuses” 29/4 (2000), s. 425-438; Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, s. 117-144.

jak słaby, by pozyskać słabych”<sup>47</sup>. Aby wyjaśnić sens takiej „słabości”, można odnieść się do poprzedzającego kontekstu, to znaczy do dyskusji na temat mięsa składanego bożkom na ofiarę, a szczególnie do 8,9 („Bacście jednak, aby to wasze prawo [bycie wolnym] do takiego postępowania nie stało się dla słabych powodem do zgorszenia”): „słabi” to chrześcijanie, których męczą skrupuły, którym należy przyjść z pomocą w praktykowaniu własnej wolności, tak aby nie wzbudzać zgorszenia. Także to jest przykładem, jak *εἰκονία* może doprowadzić do samoograniczenia wobec najwyższej wartości, jaką jest miłość.

W. 22a zamyka się słowami, które również nawiązują do czasownika *kerdaiŋw* („aby pozyskać słabych”). Choć więc nie jest to element nowy, kontekst jest inny: w poprzednich zastosowaniach *kerdaiŋw* bowiem (por. ww. 19-21) „pozyskanie” było rozumiane w sensie misyjnym (doprowadzić do Chrystusa tych, którzy go jeszcze nie przyjęli), natomiast tutaj odnosi się do osób, które były już włączone do wspólnoty kościelnej. Może wydawać się zbędnym mówienie o „zysku” i dlatego niektórzy interpretują użycie tutaj *kerdaiŋw* w sensie „zachować, ustrzec”. Jednak konfrontacja ze słownictwem stosowanym w poprzednim rozdziale wskazuje, że także w środowisku wewnątrzkościelnym pierwotne znaczenie czasownika znajduje swoje uzasadnienie. W 8,11, bowiem zawsze w kontekście sprawy spożywania mięsa ofiarowanego bożkom, stwierdza się, że „słaby”, z powodu wiedzy oddzielonej od miłości, może „się zgubić” („I tak to właśnie «wiedza» twoja sprowadziłaby zgubę na słabego brata, za którego umarł Chrystus!”): wobec tak bardzo konkretnej perspektywy zdolność stania się „słabym dla słabych”, aby nikt się nie stracił, może być ukierunkowaniem na prawdziwą i właściwą „zapłatę”<sup>48</sup>.

W. 22 zamyka się formułą trzyczęściowej rekapitulacji, znaczonej ideą „wszyscy”:

„dla wszystkich (toij paŋin)  
stałem się wszystkim (gegona panta),  
aby zbawić za wszelką cenę ocalić niektórych (iħa pantaj tinaj swsw)”.

Bez wątplenia toij paŋin pragnie ująć razem wszystkie wymienione wcześniej „kategorie” (Żydzi, ludzie podlegli Prawu, ludzie bez Prawa, słabi) i odwołuje się

<sup>47</sup> Raczej niekoniecznie w Koryncie Paweł miał okazję by stać się słabym dla słabych; być może spotkał w innych miejscach wielokrotnie analogiczne przypadki i przyjął, wobec sumień niecałkowicie wyzwolonych, tę linię postępowania. Wobec wszystkich, w całkowitej wolności, Paweł porzucił swoją wolność, aby dać całkowitą wolność Ewangelii (zob. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 644-648; także: Patoka, *Kim są „słabi” w Kościele korynckim*, s. 109-115).

<sup>48</sup> Podobne zastosowanie czasownika *kerdaiŋw* w odniesieniu do braci w wierze mamy u Mt 18,15: „Gdy brat twój zgrzeszy przeciw tobie, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskasz (ekerdhsaj) swego brata”.

do w. 19 („stałem się niewolnikiem wszystkich”); *gegona paṅta* natomiast podsumowuje wszystko to, że Paweł stał się dla innych (Żydem dla Żydów, podległym Prawu itd.). Zauważa się jednak wewnątrz w. 22 przejście (*variatio*) od aorystu *egenomhn* (w. 22a: *egenomhn toij asqenesin asqenhj*) do *perfectum* *gegona*, tak aby wskazać na obecność w terażniejszości tego, kim Paweł stał się w przeszłości. Drugie przejście (*variatio*) jest obecne w zdaniu końcowym podsumowującym („żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych”): czasownik *swzw*, „zbawiać” zastąpił czasownik *kerdaṅw*, „pozyskać, zyskać”, aby ukazać ostateczny sens tego, co Paweł dobrowolnie uczynił; naturalnie, użycie pierwszej osoby lp (*iḥa... swsw*, dosł. „abym... [ja] zbawił”) nie burzy chrystologicznej soteriologii Pawłowej: Apostoł pozostaje tylko pośrednikiem spotkania z Chrystusem, który zbawia.

Paweł przyjął więc taktykę służi wobec wszystkich, zarówno Izraelitów, jak i pogan, a celem takiej formy pracy apostołskiej było pozyskanie dla Chrystusa jak najwięcej ludzi. Tak Paweł pojmował swój apostołat i swoją wolność chrześcijańską. Wobec Izraelitów odnosił się ze czcią i szacunkiem do Prawa i zwyczajów Starego Testamentu i wypełniał jego nakazy, aby ich nie zrażać. Do tych praktyk nie był oczywiście zobowiązany (9,20-21a; zob. także Ga 2,19-20a). Przez swój związek z Chrystusem Paweł znalazł się w sytuacji, która stawiała go ponad praktykami Starego Testamentu. W środowiskach pogańskich, którym obce były prawa i praktyki starotestamentowe, a formy życia i sposób myślenia bardzo różniły się od form występujących w środowisku judaistycznym, Paweł nie afiszował się swoimi powiązaniem z judaizmem. W środowiskach greckich odwoływał się do innych zasad i szukał innego sposobu przekazywania Ewangelii (9,21b-22). Tak więc Paweł nie korzystał beztrąsko z wolności, ale dostosowywał się do środowiska, do zewnętrznych zwyczajów wszystkich ludzi. Wszystko to podporządkowane było jednemu celowi: zdobyć ludzi dla Ewangelii, o czym Paweł pisze w w. 23<sup>49</sup>.

W. 23 zamyka sekcję, mającą początek w w. 19, ma charakter podsumowujący: rekapitułuje wcześniejsze czynności (opisane przy użyciu aorystu i *perfectum* *gḡnomai*) wyrażeniem: „Wszystko zaś czynię dla Ewangelii”: warto zauważyć przejście do czasu terażniejszego (*paṅta de poiw*) i wyraźne wskazanie tego, co stanowi cel wszystkiego, całej pracy apostołskiej Pawła, to znaczy – Ewangelii (*dia to euaggelion*); i jeszcze, jak w wersetych poprzednich, również w. 23 mamy zdanie końcowe („by mieć w niej swój udział”), które wyraża nadzieję Apostoła dostąpienia udziału w obietnicach zbawczych, które płyną z samej Ewangelii. Będąc Apostołem, który żyje tylko dla Ewangelii, Paweł jest także wierzącym, który żyje tylko przez Ewangelię. Jego posługa jest miejscem, które Bóg, wzywając do apostołatu, mu przydzielił, aby w nim żył swoją wiarą.

<sup>49</sup> Tak: Czerni, *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, s. 124.

Sekcja zamykająca rozdział (ww. 24-27) rozwija metaforę z odniesieniem do sportu<sup>50</sup>, która służy Pawłowi, aby skierować do wspólnoty wezwanie do powściągliwości. Porównanie życia chrześcijańskiego z zawodami sportowymi na stadionie przemawiało do wyobraźni Koryntian, ponieważ starożytny świat grecki uwielbiał sport. Apostoł wymienia dwie popularne konkurencje: biegi i walkę na pięści. Posłużenie się tego rodzaju metaforą jest dowodem przystosowania się Pawła do kultury i obyczajów greckiego Koryntu. Krótkotrwała sława sportowców jest rezultatem wielu wyrzeczeń, ofiar i wysiłków.

Formuła otwarcia ponownie jest pytającym zdaniem retorycznym, w którym przypomina się reguła wszystkich zawodów sportowych: wielu spośród sportowców, mimo starań, nie zdobywa nagrody. Liczą się tylko najlepsi. Ta zasada nie odpowiada życiu chrześcijańskiemu. W życiu chrześcijańskim bowiem każdy wysiłek, każde umartwienie będzie nagrodzone. Paweł przypomina Koryntianom, którzy mieli okazję oglądać zawody sportowe w swoim mieście, że zwycięża ten, kto jest do zawodów dobrze przygotowany (w. 24n). To zresztą sugeruje następane zdanie (οὐτῶν τρεπέτε ἰθα κἀταλαβήτε), które zawiera zwykle stwierdzenie: „Przeto tak biegnijcie, abyście ją [nagrodę] otrzymali”, lecz nagrodę innej natury, która nie jest „wyłączna”, lecz może być współdziałaniem z innymi<sup>51</sup>. Właściwa zachęta odnosi się do „powściągliwości” (ἐγκρατεία), której wierzący muszą być wierni, aby zdobyć nagrodę. Gdy zaś chodzi o naturę nagrody, Paweł stwierdza: „oni, aby zdobyć przemijającą nagrodę, my zaś nieprzemijającą”.

Troska o pozyskanie jak największej liczby słuchaczy dla Ewangelii sprawia, że Paweł porównuje siebie z ambitnymi i mądrymi sportowcami. Porównuje siebie z biegaczami, którzy biorą udział w zawodach i startują tak, by wygrać. Porównuje siebie też z bokserami, którzy umiejętnie zadają ciosy (w. 26). Konsekwencją przyjęcia zleconej misji jest odpowiednie przygotowanie duchowe głosiciela Ewangelii. Chodzi w tym wypadku nie tylko o owocność głoszenia Dobrej Nowiny, ale także o osobiste dobro głosiciela. Paweł sam sobie narzuca wysiłki, których wymaga od innych. Paweł więc „walczy sam ze sobą”. Można pomyśleć o zmęczeniu nadmiernym zadaniem, o trosce, jaką powodują jeszcze ciągle słabe Kościoły (2 Kor 11,28n) i odbierają sen; o pracy fizycznej, którą wykonuje, aby zarobić na własne utrzymanie (4,12; 9,6), o wyrzeczeniach, które zdarza mu się cierpieć (Flp 4,12), być może również o chorobie (2 Kor 12,7), mimo której kontynuuje swoje dzieło. Dlatego, w w. 27 Apostoł dodaje, że powściągliwość jest panowaniem nad własnym ciałem: „poskrwiam moje ciało i biorę je w nie-

<sup>50</sup> R. Garrison, *Paul's Use of the Athlete Metaphor in 1 Corinthians 9*, „Studies in Religion/ Sciences Religieuses” 22 (1993), s. 209-217.

<sup>51</sup> W tym sensie οὐτῶν, wprowadzając analogię, jednocześnie odnosi się tylko do faktu „biegu” (sportowców i chrześcijan), a nie do rodzaju nagrody do osiągnięcia.



wolę”. Czasownik tutaj użyty (doul agwgw/ „uczynić niewolnikiem”) przywołuje edoul wsa z w. 19, i stwarza semantyczną opozycję do tematu wolności rozwinętego w tej perykopie. Jednak ta opozycja semantyczna służy do wyrażenia z większą jasnością paradoksu wolności: człowiek prawdziwie wolny to ten, który jak Apostoł umie stać się sługą innych i umie także panować nad ciałem, aby ono nie panowało nad nim i nie wzięło go w niewolę.

Rozdział zamyka się zdaniem końcowym, podobnym do tego w ww. 19-23, lecz z bardzo ważną różnicą: tam wyrażało cel działań apostoelskich Pawła, jego pragnienie „zyskania” ludzi dla zbawienia, tutaj mamy bardzo wyraźny aspekt osobisty: „[...] abym innym głosząc naukę, sam przypadkiem nie został uznany za niezdatnego”. Innymi słowy, Paweł nie zapomina o tym, że oprócz tego że jest apostołem, uczniem; i życie apostoelskie – cała perykopa w głębi to potwierdza – jest samo w sobie paradoksem: ten, który staje się narzędziem zbawienia dla braci, winien najpierw sam walczyć o to, aby dobiec do końca, zachowując wierność!

## PODSUMOWANIE

Wartość wolności, wymagania wolności (w liczbie mnogiej) są przedmiotem zainteresowania wielu współczesnych. Próbując odkryć to, czym jest autentyczna wolność chrześcijańska i chcąc wskazać sposób jej przeżywania, wydaje się pomocne odwołanie do św. Pawła, którego słusznie nazywa się apostołem chrześcijańskiej wolności chrześcijańskiej. Analizując 1 Kor 9, odnieśliśmy się do wolności nauczanej i przeżywanej przez Apostoła Pawła, która ciągle stanowi wezwanie dla współczesnego człowieka. Przypomnieliśmy sobie wyjaśnienia Apostoła o wolności chrześcijańskiej, a szczególnie doświadczenie wolności, jakie on sam przeżył. Jego osobowość, jego doktryna i jego przykład stanowią idealną pomoc dla poszukiwań nowych wyrażeń prawdziwej wolności chrześcijańskiej. Jesteśmy zaproszeni, by we współczesnym świecie żyć jako ludzie i chrześcijanie wolni. Przykład Pawła nie jest do powielenia: byłoby to zaprzeczeniem wolności! Jego życie, jako człowieka wolnego, traktujemy jako wyzwanie.

Wezwanie do głoszenia Dobrej Nowiny Paweł przyjął w czasie swojego nieoczekiwanego spotkania z Chrystusem pod Damaszkiem. Owocem przekonania, że to sam Chrystus powołał go do głoszenia Jego Ewangelii w Koryncie, stała się wewnętrzna wolność. Wolność ta wyrażała się przede wszystkim w tym, że Apostoł był spokojny o owoce swojej działalności. On starał się być „wiernym szafarzem tajemnic Bożych” (9,17), pozostawiając Bogu troskę o owocność jego apostołowania i wzrost zakładanego Kościoła.

Szczegółowa analiza tekstu 1 Kor 9 pozwoliła zrozumieć sposób, poprzez który Paweł, zaczynając od obrony własnych praw apostołskich, dochodzi do deklaracji, że nie pragnie, aby mu służono. Punktem kluczowym tej złożonej argumentacji jest przejście od stwierdzenia absolutnego braku praw wobec Pana, do deklaracji podjęcia rezygnacji z praw, które przysługiwałyby mu ze strony wspólnoty. Ale dlaczego Apostoł mówi o braku praw wobec Boga, gdy podejmuje się rezygnacji z praw wobec Kościoła?

Pierwsza motywacja znajduje się w w. 12b: „zносimy wszystko, byle nie stawiać żadnych przeszkód Ewangelii Chrystusowej”. Wybór, aby nie stać się ciężarem utrzymania przez wspólnotę, jak widzimy, jest uzasadniony tym, aby nie stawiać żadnej „przeszkody” (εγκοπή) dla Ewangelii. To stwierdzenie przywołuje wcześniejsze, już zresztą przypomniane, z 1 Kor 8,9: „Bacząc jednak, aby to wasze prawo *do takiego postępowania* nie stało się dla słabych powodem do zgorznięcia”. Bliskość tych dwóch wersetów tkwi w tym, że obydwa mówią o wielkiej trosce, aby wykorzystanie własnej wolności nie przekształciło się w „przeszkodę – zgorznięcie”<sup>52</sup>, lecz podczas gdy w 9,12 chodzi o przeszkodę Ewangelii, w 8,9 narażeni mogą zostać „słabi”. Jednak stać się przeszkodą dla odbiorców Ewangelii oznacza nie co innego jak stać się przeszkodą dla samej Ewangelii. Ewangelia, jeśli bowiem trafi na serca słuchacza źle nastawionego, może stracić swoją moc przekonywania! To sprawia, że oba fragmenty są ze sobą ściśle powiązane: w 9,12 stwierdza się, że odrzucenie z praw do utrzymania ma na celu niestwarzanie przeszkody dla Ewangelii, lecz tego rodzaju przeszkoda – w świetle 8,9 – winna być rozumiana jako efekt przeszkody stojącej przed ludźmi. Mówiąc krótko, według Pawła, ewentualna sprawa utrzymania ze strony wspólnoty może doprowadzić niektórych do myślenia, że głównym motywem całej wielkiej pracy ewangelizacyjnej jest chęć zysku i głód zapłaty. Takie „podejrzanie” niewątpliwie uczyniłoby słuchaczy mniej gotowymi do przyjęcia Ewangelii, i mogłoby zrodzić brak ufności i wiarygodności wobec samej Ewangelii. Bezinteresowność posługi Pawła jest niczym innym jak odzwierciedleniem darmości zbawienia, które stanowi centrum jego przepowiadania<sup>53</sup>: życie Apostoła w ten sposób samo staje się orędziem i doskonałym potwierdzeniem, że wierzy w to, co głosi.

Zauważyliśmy na początku, że rozdział może być podzielony na dwie główne części (1-18; 19-27) na podstawie kryterium leksykalnego. Ta struktura jest potwierdzona także na płaszczyźnie tematycznej, dlatego – jak widzieliśmy – pierwsza część rozwija temat apostołatu, podczas gdy druga zatrzymuje się na

<sup>52</sup> Warto zauważyć wspólne rdzenie pomiędzy εγκοπή, (9,12) i προσκομμα (8,9) i obydwa leksemy pochodzą *dall'unione di una preposizione con il verbo kopw*.

<sup>53</sup> Interesujące jest to, że Paweł używa tego samego przysłówka *dwrean*, aby wyrazić te dwie formy bezinteresowności: darmość zbawienia ze ofiarowanego przez Boga (Rz 3,24) i to, że Apostoł bezinteresownie ewangelizuje (2 Kor 11, 7); por. również Mt 10,8.

idei wolności. Widoczny jest jednak brak proporcji pomiędzy dwoma częściami: przestrzeń poświęcona sprawie apostołatu jest dużo szersza od tej poświęconej tematowi wolności. Nie chodzi oczywiście o zwykły element literacki, lecz o strukturę, która odzwierciedla zamysł teologiczny Pawła. Wolność bowiem nie jest pojmowana jako wartość „autonomiczna”, lecz w odniesieniu do wymagań miłości (por. 1 Kor 8) i wyznaczonego celu, aby „pozyskać” ludzi dla zbawienia.

Paweł, aby przekazać wspólnocie własne przesłanie, posłużył się dwustowem: „apostoł” – „wolny”: w trakcie lektury 1 Kor pojęcia apostołatu i wolności są przedmiotem stopniowej precyzacji semantycznej. Na początku apostoł jest ukazany przede wszystkim jako podmiot praw, lecz stopniowo wyłania się inny obraz: apostoł jest tym, który potrafi podporządkować własną wolność służbie dla innych i zrezygnować z własnych, przysługujących mu praw w imię miłości. Wolność, konsekwentnie, nie jawi się jako absolutna „autonomia” jednostki wobec innych, lecz takim stanem, który pozwala uczynić z siebie dar dla innych: nie chodzi tyle w życiu chrześcijanina, aby być „wolnym od”, lecz aby być „wolnym do”. W tym sensie jest możliwy paradoks Pawłowy, a więc wolność, która staje się służbą, „niewolą” (w. 19: „Tak więc nie zależąc od nikogo [dosł. będąc wolnym], stałem się niewolnikiem wszystkich”): zresztą tylko człowiek prawdziwie wolny, to znaczy niczym nieskrępowany i niczym nieuwarunkowany, może, podobnie jak Paweł, stać się „wszystkim dla wszystkich” w perspektywie ich zbawienia.

Ta relacja pomiędzy wolnością i niewolą staje się bardziej zrozumiała w metaforach sportowych w ww. 24-27. Wolność sportowca tkwi w wyborze celu, jaki pragnie osiągnąć, lecz raz dokonany wybór spontanicznie narzuca pewne „warunki”. Również Paweł dobrowolnie wybrał własny cel, to znaczy swoje i innych zbawienie: niewola, której się poddaje, ma wymiar „instrumentalny”, aby osiągnąć cel, jest warunkiem, aby upragnionej nagrody nie stracić.

Potwierdzenie wolności stanowi główny punkt całego rozdziału 9, lecz argumentacja służy określeniu tej wolności jako dyspozycyjności, aby stać się sługami; jednak w tym „staniu się sługą wszystkich” wolność nie zostaje zanegowana, lecz zostaje ukazana w swoim najwyższym stopniu, gdyż tylko ktoś, kto jest wolny od siebie samego i od innych uwarunkowań zewnętrznych może dobrowolnie oddać się na służbę braciom, i to na dodatek bezinteresownie!

Ukazane aspekty pozwalają lepiej docenić funkcje 1 Kor 9 w łączności z problemem spożywania mięsa składanego w ofierze bożkom, omówionego w rozdziale wcześniejszym. Z tego kontekstu wynika jasna norma zachowania: żyć w pełni otrzymaną wolnością, zachowując jednak we wszystkim prymat miłości. Norma ta znajduje wspaniałe odbicie w postawie i życiu Pawła: potrafił on „odczytać” własną tożsamość apostołską, nie jako źródło praw i prerogatyw, lecz jako bezinteresowną „służbę” dla dobra wspólnoty. Paweł, będąc apostołem Chrystusa, nie postawił w centrum samego siebie, lecz „innego, drugiego”, gdyż „sługa” to ten,

którego istnienie jest dla innych, dla drugih. Dokonując takiego wyboru, z całą pewnością uczynił coś sprzecznego z panującą logiką, ale w ten sposób jego życie stało się wyzwaniem dla wspólnoty Koryntu, ukazując, że niekorzystanie z pewnych przysługujących praw, nie osłabia chrześcijanina, a wprost przeciwnie, staje się wezwaniem do ewangelicznej doskonałości.

## COMPENDIO

### *Liberi per servire: la gratuità nella vita apostolica in 1 Cor 9*

Il messaggio del capitolo 9 della Prima lettera ai Corinzi può essere compreso pienamente soltanto all'interno del suo contesto letterario. 1Cor 9, infatti, si presenta come una risposta alla nota questione degli „idolotiti” che agitava la comunità di Corinto e che è al centro del capitolo precedente. L'è Paolo aveva già risposto al problema dal punto di vista teorico, affermando con chiarezza che il consumo della carne immolata agli idoli *oggettivamente* non rappresenta un problema per i Cristiani, ma deve essere attentamente valutato tenendo conto della debolezza di alcuni fratelli. L'Apostolo afferma, che pur godendo di piena libertà, i discepoli di Cristo devono saper rinunciare *all'esercizio* dei propri diritti quando sia in pericolo la salvezza dei fratelli. Il cap. 9 si pone sulla linea già tracciata, offrendo l'esempio pratico della vita di Paolo, il quale ha scelto di comunicare il proprio messaggio servendosi del binomio „apostolo” – „libero”. L'apostolo è presentato soprattutto come soggetto di diritti, ma gradualmente se ne delinea un'immagine differente: l'apostolo è colui che sa mettere la propria libertà a servizio degli altri e rinunciare ai propri diritti in nome della carità. La libertà, di conseguenza, non appare un'assoluta „autonomia” dell'individuo rispetto agli altri, ma la condizione stessa che permette il dono di sé ai fratelli: non si tratta tanto di essere „liberi *da*”, ma di essere „liberi *per*”. In questo senso è possibile il paradosso paolino di una libertà che si fa servizio, „schiavitù” (v. 19: „pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti”): del resto solo un uomo profondamente libero, cioè privo di condizionamenti, potrebbe, come Paolo, farsi „tutto a tutti” in vista della loro salvezza.

Słowa kluczowe: bezinteresowność, służba, apostołskość

KS. RYSZARD ZAWADZKI

## BOGACTWO JAKO PRZESZKODA W PÓJŚCIU ZA JEZUSEM (ŁK 18,18-23)<sup>1</sup>

Perykopa synoptyczna Mk 10,17-22; Mt 19,16-22; Łk 18,18-23 wydaje się zajmować wyjątkową pozycję pośród kart ewangelicznych – w szczególności gdy chodzi o wieloraki oddźwięk wywołany przez nią na przestrzeni dziejów<sup>2</sup>. Niezwykle spotkanie między Jezusem a bogatym dostojnikiem, relacjonowane w tej perykopie, a zwłaszcza skierowane do niego Jezusowe wyzwanie: „Jedno ci jeszcze pozostaje<sup>3</sup>: sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie; potem przyjdź i chodź za Mną” (Łk 18,22), zdaje się posiadać niezwykle zdolność apelowania do tego, co najszlachetniejsze w człowieku, i wprowadzania go na drogę radykalnego naśladowania Chrystusa. Jedną z bardziej znanych postaci, do których ten tekst w sposób szczególny przemówił, jest słynny ojciec monastycyzmu egipskiego, św. Antoni. Wprowadził on w życie przekazywane przez tę perykopę zaproszenie do bezwarunkowego pójścia za Chrystusem „przekonany, że ten urywek ewangeliczny był odczytany specjalnie dla niego”<sup>4</sup>. Także Biedaczyna z Asyżu, św. Franciszek, identyfikował się osobiście z bogaczem

---

<sup>1</sup> Jest to nieznacznie poszerzona i zmieniona wersja artykułu, który pierwotnie ukazał się w języku włoskim w „Collectanea Theologica” (Fasciculus Specialis) 74 (2004).

<sup>2</sup> Tego rodzaju oddźwięk czy też recepcja i aktualizacja tekstu biblijnego w ciągu wieków, nazywana w języku niemieckim *Wirkungsgeschichte* (pojęcie najczęściej oddawane po polsku jako „historia oddziaływania”), przedstawia wpływ danego tekstu na życie Kościoła i ludzkości – zob. np. H.T. Wrege, *Wirkungsgeschichte des Evangeliums. Erfahrungen, Perspektiven und Möglichkeiten*, Göttingen 1981, s. 11nn.

<sup>3</sup> Odnosnie do przekładu, w kontekście dialogu Jezusa z dostojnikiem, słowa *leipei* raczej jako „pozostaje, niż „brakuje, – zob. niżej (w części II) analizę szczegółową w. 22.

<sup>4</sup> Św. Atanazy, *Vita Antonii*, 2,4.

powołanym przez Jezusa i rozumiał to powołanie do naśladowania jako zalecenie adresowane do niego samego i do wspólnoty religijnej, którą założył<sup>5</sup>.

W niniejszej analizie skoncentrujemy naszą uwagę na wersji Łukaszej perykopy synoptycznej, tzn. na Łk 18,18-23; będziemy usiłowali zbadać ją gruntownie na tle jej paralel synoptycznych (Mk 10,17-22; Mt 19,16-22), aby odkryć jej szczególne cechy i dotrzeć do jej specyficznego orędzia, ujętego w kontekście Ewangelii Łukasza.

W naszych analizach, zwłaszcza w analizach semantycznych, weźmiemy pod uwagę, obok Ewangelii Marka i Mateusza, także księgę Dziejów Apostolskich. Podczas gdy Ewangelie synoptyczne, jako dzieła literackie, wykazują wiele pokrewieństw opartych na tej samej tematyce, istotne powiązanie między Ewangelią Łukasza i Dziejami Apostolskimi wypływa z faktu, że oba teksty stanowią dzieło tego samego autora<sup>6</sup>.

Metoda przyjęta przez nas w niniejszym studium perykopy Łk 18,18-23 to analiza synchroniczna. Dlatego abstrahujemy od wymiaru historycznego formowania się tekstu. Naszą bazą, stałym punktem odniesienia oraz „partnerem w dialogu egzegetycznym” pozostaje ta forma tekstu Łukaszeckiego, jaka zawarta jest w krytycznym wydaniu tekstu greckiego Nowego Testamentu (Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, wydanie XXVII).

Treść naszych rozważań jest podzielona na dwie części.

Część pierwsza, zatytułowana *Badania wstępne*, pełni funkcję przygotowawczą i wprowadzającą do analizy szczegółowej Łk 18,18-23. W części tej rozpatrywane są kwestie podstawowe, nieodzowne dla przeprowadzenia egzegezy tekstu: poczynając od delimitacji perykopy, poprzez jej strukturę, aż do porównania synoptycznego<sup>7</sup>.

W części drugiej podejmujemy szczegółową analizę kolejnych wersetów tekstu na podstawie jego struktury wstępnie określonej w części pierwszej.

---

<sup>5</sup>Por. W. Egger, *Nachfolge als Weg zum Leben: Chancen neuerer exegetischen Methoden dargestellt an Mk 10,17-31* (Österr. Bibl. Studien, 1), Klosterneuburg 1979, s. 238.

<sup>6</sup>Przekonanie, że trzecia Ewangelia i Dzieje Apostolskie stanowią dwie części jednego dzieła Łukaszeckiego w NT jest powszechnie akceptowane wśród egzegetów – zob. np. J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke. Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible 28-28A), I (1981)-II (1985), New York, s. 3-29.

<sup>7</sup>Do wspomnianych kwestii podstawowych należy także krytyka tekstu analizowanej perykopy. Jednak nie poświęcamy jej osobnego punktu w ramach badań wstępnych, ponieważ żadna z *lectiones variantes* naszego tekstu, podawanych w aparacie krytycznym *Novum Testamentum Graece*<sup>27</sup>, czy nawet w bogatszym od niego aparacie krytycznym zawartym w K. Aland (red.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1997<sup>15</sup>, nie wpływa na orędzie tekstu w stopniu, który dyktowałaby poświęcenie jej osobnych rozważań krytycznotekstualnych.

## I. BADANIA WSTĘPNE

Inicjując nasze *itinerarium* zmierzające do interpretacji badanego tekstu, chcemy najpierw stworzyć dla niego bazę, która posiada istotne znaczenie, ponieważ jej poszczególne elementy rzutują (często w decydujący sposób) na kolejne etapy procesu interpretacyjnego, a w konsekwencji także na ich rezultaty.

Pierwszy ze wspomnianych elementów podstawowych stanowi delimitacja badanego tekstu, tzn. takie określenie jego rozciągłości, by tworzył dającą się wydzielić z kontekstu jednostkę literacką.

Kolejnym niezbędnym wymogiem dla podjęcia egzegezy jest ustalenie struktury tekstu, którego rozciągłość została wcześniej sprecyzowana. Sposób organizacji tekstu niesie ze sobą pierwsze przesłanki dla jego interpretacji, dlatego chcemy odkryć tę organizację, precyzując strukturę formalną i materialną Łk 18,18-23. Kryteria używane dla segmentacji perykopy są identyczne ze stosowanymi przy jej delimitacji<sup>8</sup>.

Ostatnim etapem badań wstępnych jest porównanie synoptyczne między naszą perykopą a paralelnymi wobec niej perykopami w Mk i Mt. Porównanie to prowadzimy, opierając się na ustalonej uprzednio segmentacji tekstu. Zamiarem, który nam towarzyszy w tym punkcie, jest odkrycie specyficznych rysów studiowanego tekstu, które wyłaniają się przy zestawieniu go z jego synoptycznymi paralelami.

Kolejność wymienionych wyżej trzech wymogów podstawowych dla podjęcia właściwej egzegezy tekstu dyktuje nam porządek odpowiadających im punktów w ramach naszych badań wstępnych.

### A. Delimitacja perykopy

Tekst Łk 18,18-23 przynależy do obszernej sekcji Łukaszowej Ewangelii „Wstępowanie Jezusa ze swoimi uczniami do Jerozolimy” (9,51 – 19,46)<sup>9</sup>. W ten sposób wydarzenia relacjonowane w naszym tekście wkomponowują się w narra-

<sup>8</sup> Segmentacja tekstu uznawanego za odrębną jednostkę literacką jest rodzajem jej „delimitacji wewnętrznej”, tzn. próbą jego dalszego podziału na mniejsze jednostki literackie.

<sup>9</sup> Sekcja ta, stanowiąca ok. 40 proc. treści całej Ewangelii, w literaturze egzegetycznej bywa z reguły tytułowana „Podróż (albo „droga”) do Jerozolimy”. Tytuł „wstępowanie” wypływa ze sformułowań samego tekstu ewangelijnego: 18,31 (*anabainomen*) i 19,28 (*anabainwn*).

Zakończenie sekcji wskazuje się także w 19,27 (zob. np. J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 134; V. Fusco, *Povertà e sequela. La pericope sinottica della chiamata del ricco (Mk. 10,17-31 parr.)*, Brescia 1991, s. 105) lub też w 19,28 (zob. np. V. Fusco, P. Gironi, *Luca*, w: P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (red.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Milano 1994<sup>5</sup>, s. 847-857, 849), jednakże sam tekst wydaje się przedłużać podróż Jezusa aż do wzmianki o Jego wejściu do świątyni (19,45-46).

cję dotyczącą drogi Jezusa, który naucza i działa, „przechodząc”<sup>10</sup> w swej podróży do Jerozolimy<sup>11</sup>.

Kontekst bezpośrednio poprzedzający perykopy Łk 18,18-23 jest utworzony przez epizod przyjęcia dzieci przez Jezusa (18,15-17). Między tym ostatnim tekstem a 18,18 daje się zaobserwować wyraźną ciągłość w aspekcie lokalnym<sup>12</sup> i czasowym<sup>13</sup>. Jednakże mocniej niż to, co łączy początek badanego tekstu z jego kontekstem poprzedzającym, prezentuje się to, co je od siebie odróżnia. Między 18,15nn a 18,18 zachodzi zmiana wszystkich postaci, które pojawiają się przy Jezusie: nie są to już dzieci z ich rodzicami<sup>14</sup> oraz uczniowie, lecz wyłącznie pewien dostojnik (ἀρχων). Inna oczywista zmiana dotyczy tematyki nauczania Jezusa: w 18,18 mamy do czynienia z zapoczątkowaniem nowego tematu zainicjowanego przez pytanie dostojnika. Zarazem poprzedzający monolog Jezusa (napomnienie skierowane do uczniów w ww. 16-17)<sup>15</sup> zostaje zastąpiony w w. 18 przez dialog między Nim a dostojnikiem. Tym sposobem w. 18 wskazuje wyraźnie początek oddzielnej jednostki narracyjnej, względem której tekst 18,15-17 reprezentuje osobny epizod.

Kontekst bezpośrednio następujący stanowi dialog między Jezusem a *οἰ ακουσαντες* (Łk 18,24-27). Wers 24 wprowadza modyfikację tematyki przekazywanej w tekście: kwestia zainicjowana przez pytanie dostojnika odnośnie do życia wiecznego, począwszy od w. 24 przemienia się w problem bogactwa jako przeszkody w wejściu do królestwa Bożego. Na początek nowej jednostki literackiej w w.24 wskazuje także imiesłów *ιδων* poprzez swą pozycję emfaticzną na początku zdania oraz poprzez fakt, że ten imiesłów, podobnie jak bardzo blisko względem niego położone formy werbalne *εγενηθη* (w. 23) oraz *γενομενον*, opi-

<sup>10</sup>Zob. np. 13,22 (*διεπορευετο... διδασκων και πορευομενος*). Nauczanie „w trakcie przechodzenia” nie zmierza do pomniejszenia znaczenia samego nauczania, lecz wskazuje na jego rolę towarzyszenia podróży, z którą jest związane.

<sup>11</sup>Dwa najbliższe naszemu tekstowi napomnienia, które wskazują na to, że Jezus jest w drodze, znajdują się w 17,11 i w 18,31; inne podobne wzmianki we wspomnianej sekcji pojawiają się w 9,51.53; 13,22; 19,28; zob. także 9,56s; 10,1.38; 14,25; 18,35; 19,1.11.

<sup>12</sup>Ostatnia wskazówka dotycząca miejsca, która poprzedza nasz tekst, pojawia się w 17,11-12; następnie Jezus naucza, nie zmieniając swego miejsca pobytu, aż do 18,35 (zbliżanie się do Jerycha).

<sup>13</sup>Ani w 18,18-23, ani w obrębie bezpośredniego kontekstu perykopy nie znajdujemy wskazówki dotyczącej czasu: Ewangelista prezentuje ciąg pouczeń Jezusa (z reguły poprzedzonych przez krótkie wprowadzenia narracyjne na początku nowego tematu) zaprezentowanych jako wypowiedziane przez Niego bez przerwy.

<sup>14</sup>Są oni obecni *implicite* w formie czasownikowej *προσεφερον* oraz *explicite*, choć anonimowo, w zaimku osobowym *αυτοις*. Ta ostatnia forma gramatyczna, która jest formą męską, sugeruje, że nie chodzi jedynie o matki przynoszonych dzieci.

<sup>15</sup>Forma literacka monologu, przeplatane go krótkimi komentarzami Łukasza, jest kontynuowana od początku rozdz. 18.



sujące reakcję dostojnika, wyraża czynność różną od mówienia lub słyszenia<sup>16</sup> – aktywności, z których jedna lub druga występuje we wszystkich zdaniach narracyjnych perykopy 18,18-23. W ten sposób cezura zaznaczająca się między w. 23 a w. 24 staje się dość wyraźna. Tym bardziej że dominujący protagonista, zarówno perykopy 18,18-23, jak jej kontekstu bezpośrednio następującego (18,24-27), pojawia się w w. 24a jako podmiot nie tylko występujący *explicite* ὁ Ἰησοῦς, ale także określony w stopniu maksymalnym. Jako taki kontrastuje wyraźnie z ὁ ἀκούσας – nowymi, bezimiennymi rozmówcami Jezusa, którzy zajmują miejsce dostojnika, „zawieszonoego” w swym smutku przez narratora.

Bardzo wyraźnie zaznacza się zatem nie tylko początek naszej perykopy, lecz także jej zakończenie.

## B. Wewnętrzna struktura perykopy

Analizy struktury naszego tekstu dokonać chcemy w dwóch etapach. Pierwszy z nich to obserwacje wstępne, w których odwołujemy się do „analogii ilustracyjnych” podstawowej struktury perykopy. Skoncentrujemy się tutaj na niektórych cechach charakterystycznych struktury tekstu. Chcemy w ten sposób stworzyć bazę dla szczegółowej analizy perykopy, podejmowanej w drugiej części artykułu.

### 1. Obserwacje wstępne

Uważna lektura dialogu zawartego w Łk 18,18-23 pozwala dostrzec regularność przeplatania się w nim narracji i mowy niezależnej. Każda zacytowana w tekście wypowiedź (ww. 18b.19b-20.21b.22b) poprzedzona jest przez krótkie zdanie narracyjne w formie komentarza wprowadzającego (ww. 18a.19a.21a.22a)<sup>17</sup>. Daje to w rezultacie efekt porównywalny z tkaniną tworzoną przez dwie nici (narracja i mowa niezależna) splecione tak, że układają się w bardzo regularny wzór. Z jednym wszakże wyjątkiem: w w. 23 zdanie narracyjne nie wprowadza żadnej mowy niezależnej, co sprawia, że ten werset końcowy zdecydowanie wyróżnia się na tle regularnego „wzoru” tekstu poprzedzającego.

Regularność takiej „osnowy” tekstu Łk 18,18-23 podkreślana jest przez dobór spójników użytych we wspomnianych zdaniach narracyjnych: *kai*, (w. 18a), *de*,

<sup>16</sup> Słyszanie, podobnie jak widzenie Jezusa w w. 24, jest zawsze wyrażone przez imiesłów (ww. 22. 23; imiesłów „urczownikowiony” – w. 26), który towarzyszy czasownikowi w formie osobowej – ten ostatni wyraża czynność główną przekazywaną w tekście, podczas gdy imiesłowy wyrażają czynności poboczne termin *arcwn* (w. 18) – z gramatycznego punktu widzenia będący imiesłowem – idąc za: W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (K. Aland, B. Aland), Berlin 1988<sup>6</sup>, s. 227-228, kwalifikujemy tutaj jako rzeczownik.

<sup>17</sup> Por. analiza W. Eggera, *Nachfolge*, s. 67-68, dotycząca perykopy Mk 10,17-31.

(ww. 19a.21a.22a.23a), γαρ (w. 23b)<sup>18</sup>. Uderzający jest tu zwłaszcza ciąg wystąpienia spójnika δε, – jedynego spójnika pojawiającego się w zdaniach narracyjnych, jeśli pominąć και, na początku perykopy oraz γαρ na końcu w. 23. Zbieganie się szeregu „nieregularności” strukturalnych w tym wersecie pozwala na domysł o jego szczególnej roli w analizowanym tekście. Godny uwagi jest także brak konstrukcji asyndetycznych w narracji: każde zdanie narracyjne zawiera spójnik łączący współrzędnie, który funkcjonuje jako zwornik w strukturze tekstu i nadaje mu większą spoiłość. Z punktu widzenia struktury funkcja scalająca spójnika δε, przejawia się w szczególny sposób w odniesieniu do zawartego w perykopie dialogu<sup>19</sup>.

Zaprezentowane wyżej obserwacje pozwalają porównać strukturę podstawową naszego tekstu z regularną i zwartą osnową tkaniny, albo może do kryształu, którego siatkę krystaliczną tworzą zdania narracyjne łączące „węzły krystaliczne” reprezentowane przez wypowiedzi dialogu.

## 2. Cechy charakterystyczne struktury

Rozważając strukturę naszej perykopy trudno nie wyrazić podziwu dla mistrzostwa Ewangelisty w tym względzie. Oto na regularną „osnowę” tekstu nakłada się, jako rodzaj wątku, bardziej wyrafinowana kompozycja.

W dialogu, jaki przedstawia tekst, każdy z interlokutorów (Jezus i dostojnik), zabiera głos dwa razy; każdy też z nich stawia pytanie. W ten sposób zaznacza się podział całości na dwa segmenty, z których każdy zawiera po jednej wypowiedzi obu interlokutorów.

Pierwszy segment perykopy (18,18-20) prezentuje się jako „interrogacyjny”: znajdujemy w nim oba pytania wyrażone w dialogu. Pytania te stymulują rozmowę, dynamizując ją i ożywiając. Rzecz można, że ich zakres oddziaływania wykracza poza ramy perykopy Łk 18,18-23 i rozciąga się na dwa następujące po niej dialogi (między Jezusem a οἱ ἀκούσαντες (Łk 18,24-27) oraz między Jezusem a Piotrem (Łk 18,28-30).

Drugi segment perykopy (18,21-22), poprzez powtórzenie sekwencji wypowiedzi: dostojnik – Jezus, prowadzi do narracyjnego zamknięcia całości dialogu (w. 23). W tym segmencie tekstu rozmowa między Jezusem a dostojnikiem przybiera formę powołania do stania się uczniem, które swój punkt kulminacyjny osiąga w w. 23.

Analizowany dialog posiada cechę rzeczywiście niezwykłą: żaden z rozmówców (ani Jezus, ani dostojnik) nie wykonuje nawet najmniejszego ruchu (!). W zdaniach

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 69-70.

<sup>19</sup> Charakter przeciwstawny spójnika δε, (zwłaszcza οἱ δε, – ww. 21.23.27.29), zob. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf (red.), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990<sup>17</sup>, § 447 (s. 376-378) – nie koliduje z jego funkcją scalającą w strukturze tekstu, ponieważ uwypukla wzajemną przynależność poszczególnych wypowiedzi dialogu.

narracyjnych naszego tekstu znajdujemy jedynie formy czasownikowe opisujące stan dostojnika (perij upoj egenhgh (w. 23a); hñ w zdaniu wyjaśniającym stworzonym przez w. 23b), lecz nie spotykamy żadnego czasownika wyrażającego ruch<sup>20</sup>.

Inną godną uwagi cechą charakterystyczną dialogu jest jego swoista „paradoksalność”, tworzona np. przez paradoks istniejący między przestrzeganiem wszystkich przykazań (tauta panta – w. 21) przez dostojnika a jedną rzeczą (ēh), której mu nie dostaje (leipei). W perykopie zauważalne są także różnego typu kontrasty; dokładniejszego ich zbadania dokonamy w ramach analizy podejmowanej w drugiej części artykułu.

Niektóre rzeczywistości (osoby albo rzeczy) nie są w tekście perykopy precyzowane czy specyfikowane, jak zwłaszcza tij arcwn (w. 18), lecz także np. terminologia dotycząca nagrody niebieskiej (zwhn aiwnion (w. 18); qhsauron en ltoij ouranoi (w. 22). W dalszych rozważaniach będziemy starali się rozstrzygnąć, czy jest to zabieg świadomy i zamierzony przez autora.

### C. Porównanie synoptyczne

Istnienie tekstów paralelnych do Łk 18,18-23 w Mk 10,17-22 oraz w Mt 19,16-22 stwarza dogodną możliwość dostrzeżenia specyfiki tej wersji prezentowanej sceny, którą zawiera Łk. Dokonując porównania synoptycznego jako swego rodzaju analizy porównawczej, nie jesteśmy jednak w stanie wziąć pod uwagę wszystkich podobieństw i różnic istniejących między trzema tekstami synoptycznymi. Nie jest to także naszym celem. Ograniczymy się do uwzględnienia najbardziej widocznych z nich, służących najlepiej naszemu zamiarowi: odkryć rysy szczególne prezentacji epizodu opowiedzianego w Łk 18,18-23.

Do różnic i podobieństw (wymienionych poniżej czy też nie) istniejących między paralelami synoptycznymi będziemy się odwoływać także w drugiej części rozważań, poświęconej analizie szczegółowej tekstu Łk 18,18-23, ponieważ „perspektywa synoptyczna” naszych badań zachowuje swą ważność także poza obrębem badań wstępnych.

Najbardziej znaczące różnice między Łk a Mk i Mt w rozważanej perykopie dotyczą z jednej strony okoliczności dialogu, z drugiej natomiast jego treści.

#### 1. Okoliczności dialogu

We wszystkich ewangeliach synoptycznych sam dialog zostaje wprowadzony i zakończony opisem okoliczności spotkania Jezusa z dostojnikiem. Najwięcej

---

<sup>20</sup>Odnosi się to także do obu dalszych dialogów (18,24-30). Efekt jest taki, że w trzech następujących po sobie dialogach zmieniają się rozmówcy Jezusa, jednak bez zmiany ich usytuowania w przestrzeni. Natomiast Jezus niezmiennie pozostaje w centrum „sceny”.

miejsca opisowi temu poświęca Mk. Mt pomija niektóre szczegóły z Mk; Łk prezentuje się w tym względzie najbardziej zwięźle.

W Markowym wprowadzeniu dialogu, które wspomina nie tylko pełne dynamiki zachowanie się rozmówcy Jezusa (imiesłowy *prosdramwn* i *gonupethsaj*), lecz także sytuację samego Jezusa (*ekporeuomenou autou/ eij odon*), można dostrzec rysy obrazu prostracji (*proskynesis*) wobec Jezusa, inspirowanej chrystologią Markową. W Mt zbliżanie się człowieka do Jezusa zostaje wyrażone mniej dynamicznie przez jeden tylko imiesłów *prosel qwn*, natomiast w Łk w ogóle nie jest wspomniane. Z kolei gdy chodzi o tożsamość rozmówcy Jezusa, Mk i Mt ograniczają się do zaprezentowania go we wprowadzeniu do dialogu jedynie z pomocą liczebnika *eij* użytego w znaczeniu zaimka nieokreślonego *tij*<sup>21</sup>, podczas gdy Łk wprowadza go jako *tij arcwn*. Mk nie precyzuje jego tożsamości do końca spotkania z Jezusem; Mt dodaje (ww. 20.22), że chodzi o młodzieńca (o' neaniśkoj) jednocześnie pomijając Markowe wyrażenie *ek neotħtoj mou* (w. 20), które Łk przekazuje bez zaimka osobowego (*ek neotħtoj* – w. 21).

W przebiegu dialogu znowu Mk zawiera najdłuższy opis reakcji Jezusa na deklarację bogacza odnośnie do swego przestrzegania przykazań: o' de. *Wħsouj embleyaj autw/ ħgaphsen auton* (w. 21). W ten sposób Mk wyraża pewną „dynamikę emocjonalną” towarzyszącą słowom ostatniej wypowiedzi Jezusa w dialogu z bogaczem. Mt przechodzi bezpośrednio od pytania tego ostatniego *ti, e' ti usterwħ* do odpowiedzi Jezusa, pomijając całkowicie Jego reakcję, natomiast Łk redukuje ją do zwrotu *akousaj de. o' Wħsouj* (w. 22).

Zakończenie dialogu między Jezusem a dostojnikiem tworzy we wszystkich trzech ewangeliach synoptycznych uwaga narratora o bogactwie tego ostatniego, wyrażona jednak na dwa różne sposoby: *ħħ gar ecwn kthmata polla*, (Mk, Mt) oraz *ħħ gar plousioj sfodra* (Łk). Końcowa reakcja bogacza na słowa Jezusa obejmuje w Mk dwie kwalifikacje jego zasmucenia się (*stugnaśaj, l upoumenoj*) oraz jego odejście od Jezusa (*aphl qen*) – element wspólny z Mt, gdzie jednak znajdujemy jedynie drugą kwalifikację Markową smutku dostojnika (*l upoumenoj*). Także Łk przekazuje tylko jedną kwalifikację tego zasmucenia, ale formułuje ją odmiennie (*peri l upoj egenħħ*) niż Mk i Mt. W odróżnieniu od Mk i Mt, Łk nie wspomina o odejściu rozmówcy po jego dialogu z Jezusem.

## 2. Treść dialogu

Już od początku dialogu zauważalna jest znacząca różnica między jego treścią w Mt a tą zawartą w Mk i Łk, bardzo tutaj do siebie podobnymi.

Przede wszystkim rzuca się w oczy różnica w ogólnej strukturze dialogu: obejmuje on w Mk i Łk dwie wypowiedzi dostojnika i tyleż samo Jezusa, natomiast

<sup>21</sup> Zob. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf (red.), *Grammatik*, dz. cyt., § 247,2, przyp. 5.

w Mt pierwsza (w tekście Mk i Łk) wypowiedź Jezusa podzielona jest na dwie części za pomocą pytania bogacza *ποιᾶν* (w. 18), stąd zarówno Jezus, jak i Jego rozmówca zabiera tu głos trzy razy. W efekcie dialog w Mk i Łk daje się podzielić na dwa segmenty, z których każdy zawiera jedną wypowiedź każdego z uczestników rozmowy, natomiast w Mt takich segmentów mamy trzy.

Inną istotną rozbieżnością (związaną ze wskazaną powyżej), która odróżnia Mateuszową wersję dialogu od wersji Markowej i Łukaszowej, jest liczba pytań skierowanych do Jezusa przez bogacza. W Mt jest ich trzy (ww. 16.18.20), natomiast w Mk i Łk tylko jedno – początkowe, dotyczące życia wiecznego<sup>22</sup>. Dwa pytania „dodatkowe” nadają dialogowi w Mt charakter bardziej wyrazisty i upodabniają go do debaty doktrynalnej. Związany z liczbą wspomnianych pytań kontrast między Mt z jednej strony a Mk i Łk z drugiej, wydaje się być jednak złagodzony przez wyczuwalne w tekście pytanie domyślne, korespondujące w Mk i Łk z trzecim i ostatnim pytaniem bogacza w Mt (*τι, ἐτι ὑστερεῖ*). Na owo pytanie domyślne wskazuje fraza początkowa *ἐν se ὑστερεῖ* (Mk) oraz *ἐτι ἐν σοι λειπεῖ* (Łk) odpowiedzi Jezusa<sup>23</sup>.

W pierwszym segmencie dialogu (Łk 18,18-20) elementem kompozycyjnym, który wprowadza istotną różnicę między Łk (wraz z Mk) a Mt jest przeniesienie kwalifikacji „dobry” z Jezusa jako nauczyciela (*διδασκαλε ἀγαθὲ*, w Mk i Łk) na to, co powinien czynić Jego rozmówca, aby osiąść życie wieczne (*τι, ἀγαθὸν ποιῆσω* w Mt). Konsekwentnie, odpowiadając Jezus zaczyna od pytania: *τι, με ἐρwtaj περι. του ἀγαθοῦ* (Mt), a nie od pytania: *τι, με λεγειj ἀγαθὸν* (Mk i Łk).

Także w rozwinięciu pierwszej wypowiedzi Jezusa, tworzonym przez wyliczenie przykazań<sup>24</sup>, spotykamy znaczne różnice między Mk i Łk z jednej strony a Mt z drugiej. W odróżnieniu od Mk i Łk, gdzie w wyliczeniu tym zastosowana jest negacja *μη*, oraz *coniunctivus aorystu* czasowników (z wyjątkiem *τιμα* – *imperativus praesentis* wspólny dla Mk, Mt i Łk), Mt używa negacji *οὐ* oraz *indicativu futurum*<sup>25</sup>, a na końcu wyliczenia dołącza przykazanie *καὶ ἀγαπήσειj τον πλησιον σου ὡj σεαυτον*, które nie pojawia się ani w Mk, ani w Łk.

Tym razem jednak także Mk i Łk w liście przykazań różnią się od siebie bardziej niż gdzie indziej w naszym dialogu: kolejność pierwszych dwóch przykazań

<sup>22</sup> Podczas gdy w Mk i Łk dostojnik usiłuje to życie „odziedziczyć” (*κλῆρονῆσω*), w Mt jego dążeniem jest je „mieć” (*σχω*).

<sup>23</sup> Inny domyślnik łączy się z wyrażeniem *τιj ἐντολaj οἰδaj*, wspólnym dla Mk i Łk, które co do znaczenia wydaje się równoważne odpowiadającemu mu wyrażeniu *τηρῆσον ταιj ἐντολaj* w Mt; por. J.A. Fitzmyer, *Luke*, dz. cyt., s. 1197.

<sup>24</sup> W Mt jest to drugi segment dialogu: drugie pytanie bogacza (*ποιᾶν*) i odpowiedź Jezusa (ww. 18-19).

<sup>25</sup> Ta sama forma gramatyczna użyta jest w *LXX* (Wj 20,13-16; Pwt 5,17-20).

(mh. foneushj( mh. moiceushj) występująca w Mk (i w Mt), jest zmieniona w Łk, gdzie (jak w Mt) brak przykazania mh. apostershj( (które pojawia się w Mk.

W drugim segmencie dialogu (Łk 18,21-22)<sup>26</sup> Mateuszowym elementem kompozycyjnym, który stanowi wyraźną różnicę między Mt z jednej strony, a Mk i Łk z drugiej, jest wyrażenie εἰς τὴν εὐχρίαν (Mt 19,21), użyte na początku finalnej wypowiedzi dialogu. Mk w tym miejscu lokuje wyrażenie ἐφ' ἑστέρας, Łukasz natomiast wyrażenie ἐτι ἐφ' ἑστέρας. Charakter warunkowy (εἰς τὴν εὐχρίαν) wezwania skierowanego przez Jezusa do bogacza w Mt, odwołanie się do jego wolnej woli<sup>27</sup>, jak również idea doskonałości (τὴν εὐχρίαν), niewystępujące ani w Mk, ani w Łk, czynią z Mateuszowego tekstu szczególnie przykład gatunku literackiego „powołanie do pójścia za Jezusem”<sup>28</sup>.

Po części „diagnostycznej” (ἐφ' ἑστέρας – Mk; ἐτι ἐφ' ἑστέρας – Łk) bądź „warunkowej” (εἰς τὴν εὐχρίαν τὴν εὐχρίαν – Mt) powołania, we wszystkich Ewangeliach synoptycznych następuje część „wykonawcza”, obejmująca szereg poleceń skierowanych do bogacza. W szeregu tym można rozróżnić dwa człony (odpowiadające dwom następującym po sobie, potencjalnym etapom w przyszłym życiu powoływanego), przedzielone, jednakowo w Mk, Mt i Łk, przez obietnicę dotyczącą „skarbu w niebie”.

Pierwszy człon zawiera 3 (Mk i Mt) lub 2 (Łk) nakazy „wstępne”, których wykonanie warunkuje pójście bogacza za Jezusem.

Na początku serii poleceń w Mk i Mt pojawia się imperatyw ὑπάγε, który w Łk zostaje pominięty. W rezultacie, u Łukasza pierwszym nakazem „wstępnym” skierowanym do bogacza staje się polecenie πάντα ὄψα εὐχρίαν πῶλον (godna uwagi jest tu emfaticzna pozycja πάντα), podczas gdy w Mk i Mt nakaz sprzedania dóbr poprzedzony jest imperatywem ὑπάγε i przyjmuje formę ὄψα εὐχρίαν πῶλον (Mk) bądź πῶλον σου ταῦτα ὑπάρχοντα (Mt). Człon „wstępny” zadania otrzymanego

<sup>26</sup> W Mt tekst ten tworzy trzeci segment dialogu.

<sup>27</sup> Ten aspekt zostaje w Mt zaakcentowany już na początku dialogu przez pierwsze odwołanie się Jezusa do wolności swego rozmówcy: εἰς τὴν εὐχρίαν εἰς τὴν εὐχρίαν εἰς τὴν εὐχρίαν (w. 17). Oba apele do wolnej woli występują pośród synoptyków jedynie w Mt. Dodatkowo między wspomnianymi apelami dostrzec można pewną gradację: przestrzeżenie przykazań zaprezentowane jest jako warunek wejścia do życia (w. 17), natomiast całkowite wyrzeczenie się własności i pójście za Jezusem stanowi warunek osiągnięcia doskonałości (w. 21).

<sup>28</sup> Na bazie właśnie tego tekstu, a zwłaszcza, wspomnianego wyżej szczególnego wezwania εἰς τὴν εὐχρίαν τὴν εὐχρίαν, rozwinięto w dziejach Kościoła teologię „stanu doskonałości”, opierającą się na rozróżnieniu między przykazaniami obligującymi wszystkich chrześcijan oraz fakultatywnymi *radami* skierowanymi jedynie do niektórych, aspirujących do chrześcijańskiej doskonałości. O problematyce tej, którą tutaj pragniemy jedynie zasygnalizować, traktuje obszernie np. S. Légasse, *L'appel du riche (Marc 10,17-31 et parallèles). Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966, s. 227nn.; V. Fusco, *Povertà*, s. 24n.; tenże, *Povertà e sequela nell'episodio della chiamata del ricco (Mk 10,17-31)*, w: V. Liberti (red.), *Ricchezza e povertà nella Bibbia*, Roma 1991, s. 135-169, 148n.

przez bogacza zostaje dopełniony przez rozkaz kai. doj Ítoijþ ptwcoij ( identyczny w Mk i Mt, w Łk zaś zmodyfikowany: kai. diadoj ptwcoij).

Obietnica dotycząca „skarbu w niebie” stanowi konkluzję wypływającą ze wszystkich nakazów „wstępnych” (nie tylko z ostatniego z nich), a zarazem cezurę pomiędzy dwoma członami części „wykonawczej” powołania. Forma tej obietnicy, pomijając pomniejsze różnice (ouranwł w Mk i ouranoił w Mt i Łk; rodzajnik dodany w Łk), jest ta sama we wszystkich Ewangeliach synoptycznych.

Właściwe powołanie do naśladowania<sup>29</sup> wyrażone jest poleceniem kai. deuł ro akol ouqeı moi, identycznym w Mk, Mt i Łk. Przysłówek deuło dodatkowo wzmacnia końcowy imperatyw dialogu akol ouqeı moi, skierowany przez Jezusa do dostojnika.

Łukaszowa prezentacja dialogu między Jezusem i bogatym dostojnikiem, widziana na tle prezentacji Markowej i Mateuszowej, przejawia cechy o dwojakim charakterze.

Przedstawiając okoliczności dialogu Łukasz z jednej strony idzie za tendencją Mateusza, redukując komentarze Marka do niezbędnego minimum, a z drugiej już na wstępie dialogu precyzuje tożsamość bogatego rozmówcy Jezusa, która pozostaje zupełnie nieokreślona w Mk.

Natomiast na polu treści dialogu, zarówno gdy chodzi o jego ogólną strukturę, jak i niemal zawsze w szczegółach, Łk idzie za tekstem Markowym, odbiegając od wersji Mateuszowej.

## II. SZCZEGÓŁOWA ANALIZA PERYKOPY ŁK 18,18-23

Zamierzamy poniżej, opierając się na wynikach badań wstępnych, dokonać analizy Łukaszowej perykopy werset po wersecie, rozważając bardziej znaczące terminy (słowa autosemantyczne) oraz wyrażenia występujące w tekście, jak również ich wzajemne relacje.

Regularny spłot narracji i mowy niezależnej, który charakteryzuje treść dialogu, rozpoczyna się od krótkiego wprowadzenia narracyjnego (18,18a), po którym następuje początkowe pytanie dostojnika (w. 18b). Także odpowiedź Jezusa (również zaczynająca się od pytania) zostaje wprowadzona przez krótką narrację (w. 19a). Ciąg dalszy stanowi druga sekwencja wypowiedzi (powtórzonych w tym samym porządku: dostojnik – Jezus), zawsze poprzedzonych krótkimi narracjami, lecz teraz pozbawionych (wyrażonych *explicite*) pytań (ww. 21-22). Dialog kończy się narracją finalną dotyczącą reakcji bogacza na powołanie ze strony Jezusa oraz podającą przyczynę takiej reakcji (w. 23).

<sup>29</sup> Stanowi ono drugi i ostatni człon części „wykonawczej”.

## A. Wprowadzenie narracyjne (18,18a)

Ta krótka narracja początkowa przygotowuje dialog, syntetycznie przedstawiając obu jego uczestników oraz inicjuje akcję, jaka między nimi ma się rozegrać.

Postać Jezusa jest wprowadzona za pomocą zaimka osobowego *αὐτόν*, który odnosi się do imienia własnego *Ἰησοῦ* w 18,16. W ten sposób dialog, który ma się zacząć, zostaje powiązany z kontekstem poprzedzającym.

Pośród wszystkich wprowadzeń narracyjnych występujących w Łk 18,18-23, jedynie w tej początkowej właśnie (w. 18a), Jezus (choć wskazywany jedynie za pośrednictwem zaimka osobowego *αὐτόν*) zaprezentowany jest *explicite* jako adresat słów swego rozmówcy.

### 1. Prezentacja dostojnika

Interlokutor Jezusa zostaje wprowadzony jako *τίς ἀρχων*. Wyrażenie to wydaje się nieść ze sobą pewną ambiwalencję: z jednej strony przedstawia najdalej idącą, pośród Ewangelii synoptycznych, precyzację tożsamości tej postaci (*ἀρχων*)<sup>30</sup>, natomiast z drugiej pozostawia pewną sferę nieoznaczoności wprowadzaną przez zaimek nieokreślony *τίς*.

Imiesłów „urzędownikowiony” (lub raczej rzeczownik<sup>31</sup>) *ἀρχων* występuje w Łk 8 razy (8,41; 11,15; 12,58; 14,1 (tutaj w bezpośrednim połączeniu, podobnie jak w 18,18, z formą zaimka nieokreślonego *τίς* (*τινοῦ τῶν ἀρχόντων*)); 18,18; 23,13; 23,35; 24,20) oraz 11 razy w Dz (3,17; 4,5; 4,8; 4,26; 7,27; 7,35 (2x); 13,27; 14,5; 16,19; 23,5)<sup>32</sup>. Poza ludźmi bywa odnoszony także do Belzebuba (Łk 11,15).

Uderzające jest, że po wystąpieniu w 18,18 termin ten używany jest w Łk wyłącznie w odniesieniu do tych, którzy będąc przywódcami narodu, podstępnie zmierzają do ukrzyżowania Jezusa, przygotowują je, realizują, a następnie wyszydają Ukrzyżowanego (23,13 – proces Jezusa odbywa się wobec [*ἐνώπιον* – w. 14] nich; 23,35; 24,20)<sup>33</sup>. Kontynuację tej optyki znajdujemy w Dz, gdzie termin jest na nowo podjęty: najpierw w odniesieniu do uczestniczących w procesie Jezusa (3,17; zob. też 13,27), a następnie do prześladowców młodego Kościoła (4,5.8.26; 14,5; 16,19; 23,5)<sup>34</sup>. W rezultacie termin *ἀρχων* nabiera w *opus Luca-*

<sup>30</sup> W Mk i Mt na początku dialogu znajdujemy jedynie miano *εἰς*, do którego tylko Mt w dalszej części dialogu dołączy określenie *οὐ νεανίσκος* (ww. 20.22).

<sup>31</sup> Zob. przyp. 16.

<sup>32</sup> W Mt – 5 razy; w Mk – 1; w J – 7.

<sup>33</sup> Por. R. Krüger, *El precio economico del discipulado. Exégesis semiótica de Lucas 18,18-30*, *RevistBíb* 49 (1987) nr 4, s. 193-207, 197-198.

<sup>34</sup> Por. P. Huuhtanen, *Die Perikope vom „reichen Jüngling“, unter Berücksichtigung der Akzentuierungen des Lukas*, w: A. Fuchs (red.), *Theologie aus dem Norden* (Studien zum Neuen



num odcienia raczej negatywnego w relacji do Osoby Jezusa oraz do wspólnoty Jego uczniów.

Wszakże w Łk 18,18 wpływ tego negatywnego tła semantycznego wydaje się złagodzony przez nieokreśloność (tij) prezentacji interlokutora oraz przez fakt, że na bazie wystąpień poprzedzających Łk 18,18 (tj. wystąpień w 8,41; 11,15; 12,58; 14,1) nie można stwierdzić żadnych konotacji negatywnych terminu *arcwn*<sup>35</sup>. Możliwe, że swoiste określenie rozmówcy Jezusa jako *tij arcwn* pochodzi od Łukasza i zostało przez niego umieszczone w perykopie ze względu na treść dalszego ciągu jego dzieła: Ewangelista dążyłby w ten sposób do zaznaczenia modyfikacji semantycznej leksemu *arcwn* w swej Ewangelii i w Dziejach Apostolskich<sup>36</sup>. Równocześnie wyrażenie *tij arcwn* pozwala mu scharakteryzować drugiego bohatera dialogu w sposób powściągliwy, a zarazem klarowny<sup>37</sup>, a także, być może, uczynić aluzję do jego przypuszczalnej zarozumiałości czy hardości. Wydaje się, że dla Łukasza nie mniej ważne niż sama charakterystyka tej postaci jest jej działanie, zaakcentowane przez pozycję emfaticzną formy czasownikowej w aoryście *ephrw̄thsen*<sup>38</sup>, której to formie towarzyszy imiesłów *legwn* zamykający wprowadzenie narracyjne do pierwszej wypowiedzi dialogu, czyli do pytania dostojnika.

## B. Pytanie dostojnika (18,18b)

Kwestia wyrażona przez pytanie jawi się jako bardzo istotna dla Łukasza: to samo pytanie zostaje skierowane do Jezusa przez pewnego uczonego w Piśmie już w 10,25<sup>39</sup>,

---

Testament und seiner Umwelt A,2), Linz 1976, s. 79-98, 81. Poza wspomnianą optyką lokują się jedynie trzy wystąpienia terminu w Dz (wszystkie w mowie Szczepana), które dotyczą postaci Mojżesza (7,27; 7,35 (2x)).

<sup>35</sup> Abstrahując od 11,15, gdzie nie występuje odniesienie do ludzi, na podstawie pozostałych tekstów tej grupy można odnieść wrażenie o pewnej sympatii Jezusa skierowanej ku postaciom prezentowanym jako *arcwn*: wskrzesza On córkę przełożonego synagogi Jaira (8,41) oraz wchodzi do domu jednego z przywódców faryzeuszów, aby spożyć z nim świąteczny posiłek (14,1); w 12,58 termin wydaje się posiadać wydźwięk neutralny.

<sup>36</sup> Por. P. Huuhtanen, *Die Perikope...*, art. cyt., 81, przyp. 5; R. Krüger, *El precio...*, art. cyt., s. 198; J. Nolland, *Luke 1:1-24:53* (Word Biblical Commentary 35A-C), I-III, Dallas 1989-1993, t. II, s. 885.

<sup>37</sup> Z punktu widzenia orędzia zamierzonego przez Łukasza taki sposób przedstawienia rozmówcy Jezusa nabiera dodatkowych zalet, zwłaszcza w połączeniu z komentarzem dotyczącym jego bogactwa (w. 23) na końcu dialogu.

<sup>38</sup> Por. wprowadzenie narracyjne do niemal identycznego pytania w 10,25, gdzie forma czasownikowa *anēsth* (także w aoryście) poprzedzona jest przez podmiot zdania, zresztą skonstruowany, przez analogię do naszej sceny, jako *nomikoj tij*.

<sup>39</sup> Jedyna różnica w brzmieniu pytania w stosunku do 18,18b polega na pominięciu przymiotnika *agaqe*.

gdzie tekst Łukaszczyński odbiega od paralel synoptycznych w Mk i Mt (chodzi tam o problem „największego” czy też „pierwszego” przykazania w Prawie). Natomiast w 18,18b Łukasz wydaje się iść za Markiem, zmieniając nieznacznie składnię pytania: zamiast *ti, poihsu iha* używa *ti, poihsaj*. Godne zastanowienia jest, dlaczego (podobnie jak w 10,25) imiesłów aorystu jest tu preferowany w stosunku do imiesłowu czasu teraźniejszego, użytego w podobnym kontekście w Łk 6,47 i Dz 10,2<sup>40</sup>, który może lepiej korespondowałby z problemem zawartym w pytaniu<sup>41</sup>. Jedną z możliwych odpowiedzi wyjaśnia ten wybór Łukasza, odwołując się do jego stylu<sup>42</sup>, inną natomiast, mniej prawdopodobną, nawiązuje do hipotetycznego sposobu myślenia dostojnika, który zamierzałby dokonać jakiegoś wielkiego aktu, godnego nagrody życia wiecznego<sup>43</sup>.

Epitet „dobry”, wspólny dla Mk i Łk, zastosowany do Jezusa jako nauczyciela, można rozumieć jako nawiązanie, z punktu widzenia orędzia, do kontekstu poprzedzającego (Łk 18,15-17): dostojnik, który według prezentacji Łukaszczyńskiej nie przemieszcza się, jest obecny w pobliżu Jezusa także przed rozpoczęciem dialogu z Nim i widzi Go przywołującego do siebie dzieci; słysząc ponadto Jego nauczanie na ten temat, nadaje Mu przydomek „dobrego nauczyciela”<sup>44</sup>.

Wyrażenie „życie wieczne” wydaje się być użyte w pytaniu w sensie, który ukształtował się w przedchrześcijańskiej tradycji żydowskiej<sup>45</sup>, w której występuje ono również we frazie „odziedziczyć życie wieczne”<sup>46</sup>, zastosowanej w zapytaniu dostojnika (kl *hronomhsu* w Mk i Łk; w Mt zaś *scw*). Godne uwagi jest, że w *opus Lucanum* wszystkie wystąpienia – wyjąwszy Dz 13,46 – wyrażenia *zwh aiwnioj* są pozbawione rodzajnika (Łk 10,25; 18,18; 18,30; Dz 13,48).

### C. Odpowiedź Jezusa (18,19-20)

Zanim Jezus zabierze głos w dialogu, krótkie wprowadzenie narracyjne do Jego wypowiedzi wymienia, po raz pierwszy w naszej perykopie, Jego imię poprzedzone rodzajnikiem. Tak zostaje uwydatnione, że to właśnie On jest głównym bohaterem spotkania: w zestawieniu ze znaczną nieokreślonością prezentacji Jego rozmówcy, postać Jezusa zostaje określona z maksymalną precyzją (*o' vhsouj*).

<sup>40</sup> W dziele Łukaszczyńskim imiesłów *poiwh* występuje jeszcze w Dz 15,17; 19,24.

<sup>41</sup> To, o co dostojnik pyta Jezusa, to raczej instrukcja o sposobie życia, wskazanie właściwej drogi w życiu niż polecenie dotyczące szczegółowej, jednostkowej czynności.

<sup>42</sup> Zob. M.J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1921, s. 480.

<sup>43</sup> Zob. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (International Critical Commentary), Edinburgh 1922<sup>5</sup>, s. 422.

<sup>44</sup> Por. J.A. Fitzmyer, *Luke*, dz. cyt., s. 1197.

<sup>45</sup> Zob. tamże, s. 226. 1198-1199, wraz z wykazem źródeł żydowskich zawierających to wyrażenie.

<sup>46</sup> Zob. S. Grasso, *Luca*, Roma 1999, s. 475 n. 38.

Początek Jego odpowiedzi udzielonej dostojnikowi stanowi pytanie *ti, me legeij agaqonē* nasuwające szereg trudności interpretacyjnych: dlaczego Jezus tak właśnie reaguje i jak można wyjaśnić cel tej reakcji?

Motyw pytania Jezusa często bywa wyjaśniany przez komentatorów w połączeniu z problemem, czy określenie *didaskale agaqe*, było w czasach Jezusa w powszechnym użyciu czy też nie<sup>47</sup>. Jednakże abstrahując od tej historycznej kwestii, skoro w Łk 6,45 epitet „dobry” odniesiony jest do ludzi w ogóle<sup>48</sup>, trudno wytoczyć poważne zastrzeżenia przeciwko użyciu go w stosunku do wędrownego nauczyciela, jakim był Jezus<sup>49</sup>.

Wydaje się, że istotnego powodu reakcji Jezusa szukać należy raczej w sferze subiektywnej niż obiektywnej zdarzenia, które jest przedmiotem przekazu<sup>50</sup>. Jezus przenosi atrybut „dobry”, który przypisuje mu dostojnik, z siebie samego na Boga, nie tyle ze względu na przymioty własnej osoby<sup>51</sup>, ile przede wszystkim ze względu na przymioty osoby (czy też postawy) dostojnika<sup>52</sup>. Za pośrednictwem pytania *ti, me legeij agaqonē* oraz twierdzenia *oudeij agaqoj eiv mh. eij o qeoj*, które tworzą nierozdzieloną całość z punktu widzenia zamierzonego przekazu komunikacyjnego, Jezus odrywa uwagę dostojnika od ludzkich konwenansów i koncentruje ją w sposób radykalny (*eij o qeoj*)<sup>53</sup> na Bogu.

Taki początek dialogu znajduje interesującą analogię, gdy chodzi o formę tekstu, w spotkaniu między Jezusem a Nikodemem (J 3,1nn), który we wprowadzeniu do sceny zostaje zaprezentowany przez Jana jako *arcwn twh Wloudaiwn* (3,1). Roz-

<sup>47</sup> Zob. np. A. Plummer, *Luke*, s. 422; J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1198, który, za innymi, odsyła do jedyne, raczej późnego (IV-V w. po Chr.) tekstu rabinicznego, cytowanego w H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-IV, München 1961<sup>3</sup>, V-VI (Rabbinischer Index, Verzeichnis der Schriftgelehrten, Geographisches Register; hrsg. J. Jeremias, K. Adolph), München 1963<sup>2</sup>, t. II, s. 24.

<sup>48</sup> Chodzi tu o ogólną refleksję o charakterze mądrościowym; takie użycie atrybutu „dobry” czyni bardzo prawdopodobnym stosowanie go również w odniesieniu do reprezentantów różnych grup ludzi.

<sup>49</sup> Zob. J. Nolland, *Luke*, s. 885.

<sup>50</sup> Innymi słowy pytanie *ti, me legeij agaqonē* trzeba by rozumieć bardziej w sensie „Co w tobie samym popycha cię do takiego nazwania Mnie?”, niż w sensie „Co we Mnie skłania cię, by Mnie tak nazwać?”.

<sup>51</sup> Pośród interpretacji, które widzą zapytanie Jezusa w tej perspektywie, niektóre posuwają się aż do twierdzenia, że w swej wypowiedzi Jezus *implicite* uznaje własną grzeszność – zob. punkt (c) w zestawieniu różnych interpretacji w J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1199; por. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*, t. II, s. 25. Również hipoteza S. Grasso, *Luca*, 475, że atrybut „dobry” stanowi tytuł honorowy odrzucony przez Jezusa, pozostaje w obrębie wspomnianej perspektywy.

<sup>52</sup> Takie ujęcie zdaje się sugerować także zaimek *autw* we wprowadzeniu narracyjnym do pytania Jezusa; poprzez ten zaimek podkreślony zostaje osobisty, indywidualny punkt widzenia, który charakteryzuje wypowiedziane następnie przez Jezusa słowa skierowane do bogacza.

<sup>53</sup> Można tu dostrzec aplikację jedyności Boga (Pwt 6,4) do nauczania ST o Jego dobroci, zob. J. Nolland, *Luke*, s. 885-886. 887.

poczynając swą nocną rozmowę z Jezusem, Nikodem stara się ukryć za ludzkimi konwenansami, nawet jeśli są to konwenanse podbudowane teologicznie (3,2). Jezus natomiast, ignorując „dyplomatyczny” wstęp Nikodema, wprowadza bezpośrednio zasadniczy temat rozmowy (3,3), a swego rozmówcę doprowadza do przyjęcia postawy pełnej szczerości.

W porównaniu ze spotkaniem z Nikodemem, swoista „korekta” ze strony Jezusa jest w dialogu z dostojnikiem bardziej evidentna<sup>54</sup> i wyraźniejsza w swej funkcji orientującej ku Bogu. W ten sposób już u początku pierwszej wypowiedzi Jezusa, od pierwszych słów wypowiedzianych przez Niego w tym spotkaniu, zostaje przygotowane w załączku powołanie do bezwarunkowego pójścia za Jezusem, skierowane do dostojnika na końcu dialogu.

Zawarte w w. 19 słowa Jezusa, które tworzą pierwszą część Jego odpowiedzi, reprezentują Jego reakcję na pierwszą część pytania dostojnika, tj. na zwrot *didaskale agaqe*, Z kolei ciąg dalszy odpowiedzi (w. 20) koresponduje z właściwym pytaniem bogacza (*ti poihsaj zwhn aiwnion klhronmhswē*)<sup>55</sup>.

Wyrażenie *taj entolaj oiēaj*, wprowadzające wyliczenie pięciu przykazań dotyczących relacji z bliźnimi<sup>56</sup>, stanowi w istocie domyślne wezwanie do przestrzegania przykazań<sup>57</sup> (z punktu widzenia pragmatyki przekazu wyrażenie to jest równoważne imperatywowi *thrhson taj entolaj* w Mt 19,17) i w ten sposób nawiązuje do imiesłowu *poihsaj* w pytaniu dostojnika.

Następująca w tekście lista przykazań całkowicie pomija te, które tworzą tzw. *pierwszą tablicę* Dekalogu, czyli przykazania dotyczące postawy względem Boga. Fakt ten może zaskakiwać, zwłaszcza w porównaniu z odpowiedzią udzieloną w Łk 10,27 na to samo pytanie (Łk 10,25b), które w naszej perykopie stawia dostojnik. W odpowiedzi z Łk 10,27, zaaprobowanej przez Jezusa słowami *orqwj apekriqhj\ touto poiēi kai zhshj* (w. 28), zdecydowanie dominującą pozycję zajmuje postawa względem Boga – w przeciwieństwie do Łk 18,20, gdzie postawa ta wydaje się być nieobecna! Czy zatem mamy do czynienia z „redukcją”<sup>58</sup> odpowiedzi udzielonej już uprzednio na to samo pytanie?

<sup>54</sup> Pytanie *ti, me legeij agaqonē* nawiązuje do uprzednich słów dostojnika, a po nim następuje pozytywne przedstawienie punktu widzenia Jezusa (*outēij agaqoj eivmh. eij o qeoij*).

<sup>55</sup> Separacja między obiema częściami odpowiedzi, z których każda odnosi się do odpowiadającego jej, jednego z dwóch motywów zawartych w pytaniu dostojnika, jest wyraźniejsza w Mt 19,17, gdzie *eiv de. qel eij* wskazuje na swego rodzaju nowy początek w wypowiedzi Jezusa.

<sup>56</sup> S. Grasso, *Luca*, s. 473.475 rozumie w. 20 jako pytanie, jednak nie przytacza argumentów za taką opinią. Odnośnie do tego samego problemu w Mk, zob. V. Fusco, *Povertà*, s. 49.

<sup>57</sup> Zob. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1978, s. 684-685; J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1197. Za taką interpretacją przemawia również kontekst bezpośrednio następujący (autodeklaracja dostojnika w w. 21).

<sup>58</sup> Mówimy jedynie o „redukcji”, a nie o „zmianie”, bowiem w Łk 10,27 postawa względem bliźniego jest jednak obecna, aczkolwiek dopiero w zakończeniu.

W świetle teologii NT tego typu „redukcja” prezentowałaby się jako bardzo osobliwa...

Wydaje się, że mimo pominięcia w Łk 18,20 przykazań z „pierwszej tablicy”, Bóg jawi się w odpowiedzi Jezusa jako zasadniczy punkt odniesienia za sprawą deklaracji *ουδειj αγαποj ειςmh. εις ο qeoj*. Właśnie końcowa jej część (*εις ο qeoj*) wydaje się uzupełniać pierwszą odpowiedź (Łk 10,27) dołączając do niej motyw jedyności Boga, występujący na początku słynnego tekstu *Szemá*<sup>59</sup>.

Z drugiej strony w deklaracji *ουδειj αγαποj ειςmh. εις ο qeoj*, która bezpośrednio poprzedza listę przykazań, dostrzec można pewną analogię do preambuły Dekalogu<sup>60</sup>, która sankcjonuje wszystkie następujące po niej przykazania oraz wyraża ideę obecności Boga *par excellence*.

Jak będziemy starali się pokazać w analizie w. 22, pominięcie przykazań dotyczących Boga w 18,20 wydaje się być zabiegiem celowym, zmierzającym do stworzenia i przygotowania „przestrzeni” dla zaprezentowania i wyakcentowania w dalszej części dialogu szczególnej roli Osoby Jezusa<sup>61</sup>.

Innym problemem związanym z wyliczeniem przykazań w Łk 18,20 jest ich kolejność. W porównaniu z tekstem masoreckim (za którego następstwem idą Mk i Mt w pierwszych czterech wyliczonych w ich relacji przykazaniach), kolejność pierwszych dwóch przykazań w Łk jest odwrócona. Tę samą kolejność, która występuje w Łk, spotykamy także w Rz 13,9<sup>62</sup> oraz w Jk 2,11<sup>63</sup>. Przyczynę tej rozbieżności, gdy idzie o kolejność wyżej wzmiankowanych pierwszych dwóch przykazań, wyjaśnia się hipotetycznym istnieniem w tym względzie różnych tradycji katechetycznych Kościoła pierwotnego<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Wśród Ewangelii synoptycznych jedynie w Markowej paraleli do Łk 10,25-28 cytowany jest tekst Pwt 6,4 (Mk 12,29b).

<sup>60</sup> Wj 20,2; Pwt 5,6: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli”.

<sup>61</sup> I.H. Marshall, *Luke*, s. 685, stara się wyjaśnić to pominięcie za pomocą wielu założeń dotyczących weryfikowalności rzeczywistego przestrzegania przykazań.

<sup>62</sup> To wyliczenie podaje, jako ostatnie z czterech zawartych w nim przykazań, nakaz „nie pożądaj”. Warto zauważyć, że właśnie to przykazanie jest jedynym z „drugiej tablicy” Dekalogu, które zostało pominięte w Łk 18,20, por. Ch.M. Swezey, *Luke 18:18-30, Interpretation. „A Journal of Bible and Theology”* 37 (1983) nr 1, s. 68-73, 69.

<sup>63</sup> Wspomniane dwa przykazania nie stanowią tu części dłuższej listy, lecz są wplecione w wywód autora na temat Prawa.

<sup>64</sup> Zob. I.H. Marshall, *Luke*, s. 685; J. Nolland, *Luke*, s. 886; por. J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1199, którzy jednak nie wglębiają się w kwestię ewentualnych źródeł tych tradycji. Wydaje się możliwe, że tradycja, z której wywodzi się kolejność „nie cudzołóż, nie zabijaj” mogła inspirować się historią grzechu Dawida z Batszebą (2 Sm 11,1-4) i „zabicia Uriasza mieczem Ammonitów” (por. 2 Sm 12,9) na rozkaz Dawida. Ta sekwencja grzechów w życiu tego, który funkcjonował jako pierwowzór królów Izraela, mogła być już w czasach ST użyta jako model dla stworzenia dodatkowej przestrogi przed popadnięciem we wspomnianą grzeszną sekwencję (interesujące jest pokrewieństwo między

Przesunięcie imperatywu<sup>65</sup> czczenia rodziców na koniec listy przykazań wyjaśnić można przypuszczalnym dążeniem Łukasza, aby całą serię przykazań, po czterech przepisach sformułowanych negatywnie (jako zakazy), zakończyć przez normę pozytywną w formie nakazu<sup>66</sup>.

Jako podsumowanie postawić można wniosek, że dostojnik otrzymuje od Jezusa odpowiedź typową, wręcz klasyczną, w kwestii ówczesnego nauczania moralnego w Izraelu odnośnie do odziedziczenia życia wiecznego<sup>67</sup>. W konsekwencji przestrzeganie przykazań jawi się jako „warunek nie tylko *konieczny*, lecz także *wystarczający*”<sup>68</sup> dla osiągnięcia tego celu. Ewangelista wydaje się prezentować taką tradycyjną dla swego czasu opinię nie tylko jako normatywne orzeczenie Jezusa, ale również jako własne, osobiste przekonanie.

## D. Druga wypowiedź dostojnika (w. 21)

W zawartym w Łk 10,25nn dialogu, zainicjowanym tym samym pytaniem, które pada w 18,18, postawiony przez nie problem zostaje jednoznacznie rozwiązany przez zacytowanie tekstów Pwt 6,5 oraz Kpł 19,18: rozmowa zostaje zamknięta (abstrahując od występującego w 10,29-37 „uzupełnienia” na temat, kto może być nazwany bliźnim) przez aprobatę Jezusa dla takiego rozwiązania.

Także odpowiedź Jezusa w 18,20, choć cytuje inne niż zawarte w 10,27 nakazy Prawa, przynosi rozwiązanie problemu sformułowanego na wstępie przez dostojnika. Równocześnie jednak ciągłość kompozycyjna opowiadania, występująca między tą odpowiedzią Jezusa a dalszą częścią dialogu, jest tak doskonała, że stwarza wrażenie, że także po w. 20 mamy do czynienia z kontynuacją rozważania problemu wyjściowego.

Wspomnianą wyżej ciągłość kompozycyjną nadaje tekstowi forma i treść w. 21.

Z jednej strony nader krótkie wprowadzenie narracyjne (ὁ δὲ εἶπεν), które „natychmiast” przeprowadza do reakcji dostojnika, z drugiej zaś jego zwięzłe

---

tego rodzaju koncepcją a tekstem Jk 2,11). Starotestamentowe pochodzenie tej hipotetycznej tradycji, która funkcjonowała w Kościele pierwotnym i znalazła swoje odzwierciedlenie m.in. w Łk 18,20, sugerowane jest przez tekst manuskryptu B *Septuaginty* (ta sama kolejność przykazań w Pwt 5,17-20), a także przez świadectwo Filona z Aleksandrii, który określa cudzołóstwo jako *megiston adikmatwn*, zob. A. Plummer, *Luke*, s. 423.

<sup>65</sup> Jest to jedyny rzeczywisty imperatyw gramatyczny (*tima*) w wyciszeniu przykazań. Każde z czterech pozostałych przykazań wyrażone jest przez *coniunctivus aoristi* użyty w funkcji imperatywu.

<sup>66</sup> Zob. J. Nolland, *Luke*, s. 887-888.

<sup>67</sup> Por. A. Plummer, *Luke*, s. 423.

<sup>68</sup> V. Fusco, *Povertà*, s. 50; zob. także J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1197.

słowa syntetycznie nawiązujące do wymienionych uprzednio przykazań (*tauta panta*), stanowią skonstruowany po mistrzowsku element połączenia, a zarazem przejścia między dwoma „poziomami” dialogu. Z punktu widzenia wewnętrznej dynamiki tego ostatniego, właśnie w w. 21 bierze początek zasadnicza faza wznoszenia się ku punktowi kulminacyjnemu (w. 23) spotkania między Jezusem a bogatym dostojnikiem.

Wyrażenie *tauta panta* zawiera w sobie pewną niejednoznaczność interpretacyjną: czy chodzi tu (jedyne) o pięć przykazań wyliczonych w w. 20 czy może ogólnie o wszystkie przykazania? Przyjmując, że wyliczenie przykazań w w. 20 ma charakter raczej przykładowy niż wyczerpujący<sup>69</sup>, można wnosić, że *tauta panta* odnosi się w pierwszym rzędzie do pięciu wymienionych w tekście przykazań, jednak równocześnie wykracza poza tę ścisłą listę i rozciąga się także na inne przykazania dobrze znane (*oidaj*) dostojnikowi. Opinię taką potwierdzać może najbliższy kontekst poprzedzający (*entol aj* z rodzajnikiem w w. 20), jeszcze bardziej najbliższy kontekst następujący (*eti eh soi leipeim* w w. 22) naszego w.21<sup>70</sup>, jak również tekst Łk 1,6.

Forma czynna aorystu<sup>71</sup> *eful axa* (w tekście paralelnym Mk pojawia się forma medialna *eful axamhn*) wyraża przestrzeganie przykazań ze strony dostojnika, lecz równocześnie wydaje się wskazywać, zwłaszcza w zestawieniu z brzmieniem jego wcześniejszego pytania (*poihsaj* w w. 18), pewną „bierność” jego postawy w stosunku do przepisów Prawa<sup>72</sup>.

Wyrażenie *ek neothtoj* pojawia się w ramach *opus Lucanum* jeszcze w Dz 26,4<sup>73</sup>. W tekście tym, tak jak w analizowanym przez nas dialogu, termin *neothj* oznacza wiek osiągnięcia dojrzałości religijnej i prawnej, od którego jest się zobowiązanym do przestrzegania regulacji Prawa<sup>74</sup>.

Choć w literaturze egzegetycznej spotkać można dość szeroki wachlarz możliwych interpretacji drugiej wypowiedzi dostojnika<sup>75</sup>, to jednak zwłaszcza w świetle najbliższego kontekstu następującego (w. 22) uzasadniona wydaje się

<sup>69</sup> Por. V. Fusco, *Povertà*, s. 50.

<sup>70</sup> W przeciwnym wypadku mielibyśmy do czynienia z czymś w rodzaju „zredukowanego” dekalogu, co wydaje się bardzo wątpliwe.

<sup>71</sup> Formy aktywne czasownika *ful aššw* występują 4 razy w Łk (2,8; 11,21; 11,28; 18,21), podczas gdy formy medialne lub bierne 2 razy (8,29; 12,15).

<sup>72</sup> Natomiast seria imperatywów skierowanych do dostojnika w w. 22 jest w pełnej harmonii z jego początkową „aktywnością” wyrażoną przez imiesłów *poihsaj*, użyty w zadany przez niego pytaniu. Rzecz ma się podobnie, gdy chodzi o słowa Jezusa wywołane przez pytanie w Łk 10,25, zob. przede wszystkim 10,28 i 10,37.

<sup>73</sup> Zob. (poza Mk 10,20) także 1 Tm 4,12.

<sup>74</sup> Zob. J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1200.

<sup>75</sup> Zob. R. Krüger, *Precio*, s. 199; por. V. Fusco, *Povertà*, s. 52 (analiza tekstu paralelnego w Mk).

opinia, że jego odpowiedź jest szczerą i że jest ona równoznaczna z nowym pytaniem: co więcej mogą uczynić?<sup>76</sup>

## E. Druga wypowiedź Jezusa – powołanie (w. 22)

W Jezusowej wypowiedzi dają się wyróżnić dwie części: część „diagnostyczna” oraz część „wykonawcza”. Tak jak gdzie indziej w naszej perykopie, również w w. 22 mowa niezależna poprzedzona jest przez krótką narrację. Ustalona w ten sposób struktura trzyczęściowa w. 22 dyktuje nam trzy odpowiadające poszczególnym częściom etapy naszej analizy.

### 1. Wprowadzenie narracyjne

Mistrzowsko skonstruowana ciągłość kompozycyjna, która charakteryzuje poprzedzające wersety, obejmuje także połączenie między w. 21 i w. 22: opowiadanie i dialog są kontynuowane bez jakiegokolwiek cezur, w sposób bardzo płynny, a zarazem bardzo dynamiczny. Autodeklaracja dostojnika o pełnym przestrzeganiu przykazań wydaje się wcale nie poruszać Jezusa<sup>77</sup>, który bezpośrednio przechodzi do swej diagnozy odnośnie do dostojnika.

We wprowadzeniu narracyjnym jedynym odniesieniem do reakcji Jezusa na słowa dostojnika jest prosta konstatacja faktu, że On je usłyszał: *akousaj de o' Wlhsouj*. Wyrażenie *akousaj de*, nie występuje w miejscach paralelnych ani w Mk, ani w Mt: w 18,22a pojawia się ono jedyny raz w obrębie dialogu i prawdopodobnie stanowi efekt inwencji Łukasza. Imiesłów *akousaj* powtarza się jeszcze na początku w. 23, jednak tam, w odróżnieniu od w. 22a, jest on poprzedzany przez partykułę *de*, oraz przez podmiot zdania.

Wyrażenie *akousaj de*, poza stwierdzeniem percepcji deklaracji dostojnika ze strony Jezusa, wydaje się spełniać w tekście jeszcze dwie inne funkcje: wzmacnia „niewzruszoną” (w sensie biernej akceptacji) postawę Jezusa<sup>78</sup> względem poprzedzającej samooceny dostojnika<sup>79</sup>, a także służy jako łącznik między wypowiedziami dialogu, czyniąc go bardziej zwartym<sup>80</sup>.

W porównaniu z krótkim wprowadzeniem narracyjnym (*o' de eiπen* – w. 21a)

<sup>76</sup> Por. V. Fusco, *Povertà*, s. 53.

<sup>77</sup> Łk stoi tu w kontraście do prezentacji Markowej, zob. porównanie synoptyczne w części pierwszej. I.H. Marshall, *Luke*, s. 685, wyraża opinię, że pominięcie reakcji emocjonalnej Jezusa pociąga za sobą nadanie opowiadaniu charakteru bardziej ogólnego.

<sup>78</sup> Ta cecha Łukaszej prezentacji Jezusa uwydatnia się zwłaszcza w zestawieniu z Mk 10,21, gdzie mówi się o „umiłowaniu” (*hgaphsen*) swego rozmówcy przez Jezusa.

<sup>79</sup> Por. R. Krüger, *Precio*, s. 199; J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1197.

<sup>80</sup> Podobną rolę spełnianą przez *akousaj de*, można dostrzec także w Łk 7,3; 7,9; 14,15; 18,36; Dz 7,12; 22,26; 23,16. Por. I.H. Marshall, *Luke*, s. 685.



do poprzedniej wypowiedzi dialogu, analogiczne wprowadzenie w w. 22a jest bardziej rozwinięte. Nie tylko wzmiankuje ono, poprzez imiesłów *akousaj*, o Jezusowej percepcji słów dostojnika, lecz zawiera także wskazanie adresata (*autw*) przytoczonych następnie słów Jezusa. W ten sposób wprowadzenie narracyjne adekwatnie przygotowuje esencjonalną wypowiedź dialogu.

## 2. Część „diagnostyczna” powołania

Przed wszystkim należy zanotować, że – w świetle uprzedniej analizy – diagnoza Jezusa *eti eñ soi lepei* nie odnosi się już do początkowego pytania dostojnika: dla odziedzczenia życia wiecznego wystarczające jest przestrzeganie przykazań Prawa<sup>81</sup>.

Istotny problem związany z przytoczoną wyżej diagnozą Jezusa koncentruje się wokół znaczenia słów *eñ* oraz *lepei*.

Autodeklaracja dostojnika odnośnie do swego przestrzegania przykazań w sposób kompletny (*panta*) wydaje się być przyjęta przez Jezusa bez zastrzeżeń – przynajmniej bez zastrzeżeń dotyczących zachowywania Prawa: w dalszej części w. 22 (po „diagnozie” Jezusa) nie spotykamy żadnego odniesienia do konkretnych przepisów Prawa. Można wobec tego skonkludować, że dostojnik mógłby zastosować do siebie, jak czyni to Paweł Apostoł, następujące stwierdzenie: *kata dikaiosunhn thn en nomw genomenoj amemptoj* (Flp 3,6)<sup>82</sup>. Z drugiej strony, poprzez użycie *eñ* w diagnozie Jezusa Łukasz wprowadza do dialogu szczególny paradoks jaki wyłania się z zestawienia wypowiedzi dostojnika i Jezusa: gdy pierwszy deklaruje: *tauta panta efulaxa*, Jezus replikuje: *eti eñ soi lepei*.

Relacja między częścią „diagnostyczną” a „wykonawczą” powołania wydaje się być tego rodzaju, że ta ostatnia wyjaśnia i precyzuje znaczenie pierwszej, tzn. sens stwierdzenia *eti eñ soi lepei* jest „rozwijany” przez treść dalszej części w. 22. Śledząc tę logikę tekstu, w wypowiedzi Jezusa dostrzec można kolejny paradoks szczególnego rodzaju – tym razem jest to paradoks o charakterze „numerycznym”. Zasadza się on na kontraście między *eñ* a ciągiem nakazów do spełnienia, których jest wiele, a przynajmniej kilka. Wobec tego jako uzasadniony jawi się wniosek, że jedynie wszystkie nakazy części „wykonawczej”

<sup>81</sup> Poza rozważaniami przedstawionymi wyżej, zob. także przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31, zwłaszcza ww. 27-29).

<sup>82</sup> Dodać można, że pewne podobieństwo między Pawłem a dostojnikiem jest zauważalne także w dalszej części obu tekstów (tzn. Łk 18,22n i Flp 3,7nn): każdy z nich, będąc „bez zarzutu co do sprawiedliwości opartej na Prawie”, zostaje skonfrontowany z powołaniem ze strony Jezusa (w Flp 3,7 powołanie to jest obecne *implicite* w wyrażeniu *dia ton Criston*). Kres wspomnianemu podobieństwu kładą jednak ich tak bardzo różniące się od siebie odpowiedzi na skierowane do nich powołanie.

powołania ujmowane łącznie tworzą bądź opisują rzeczywistość oznaczoną przez liczebnik  $\epsilon\eta$ . Natura tej rzeczywistości ukaże się w jaśniejszym świetle w trakcie analizy dalszej części w. 22 oraz zamykającego perykopę w. 23.

Forma czasownikowa  $\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\iota$  użyta w Łk zastępuje odpowiadającą jej formę Markową  $\upsilon\sigma\tau\epsilon\epsilon\iota\eta$ <sup>83</sup>. Różnica ta sugeruje pewną modyfikację w stosunku do tekstu Mk (i Mt) sensu diagnozy Jezusa. Czasownik  $\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\iota$  występuje w *opus Lucanum* tylko jeden raz – właśnie w Łk 18,22<sup>84</sup>. Natomiast czasownik  $\upsilon\sigma\tau\epsilon\epsilon\iota\eta$  użyty jest w *opus Lucanum* 2 razy (Łk 15,14; 22,35) – w obu wypadkach w jednoznacznym sensie „brakować”. Taka sytuacja tekstualna potwierdza hipotezę odnośnie do wspomnianej wyżej modyfikacji sensu diagnozy Jezusa. Jeśli z jednej strony tekst Łukaszycki odbiega od paralel synoptycznych, używając w diagnozie Jezusa formy czasownika  $\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\iota$  (*hapax* w *opus Lucanum*) zamiast formy czasownika  $\upsilon\sigma\tau\epsilon\epsilon\iota\eta$ , zaś z drugiej strony w całym *opus Lucanum* czasownik  $\upsilon\sigma\tau\epsilon\epsilon\iota\eta$  używany jest jednoznacznie w sensie „brakować”, wypływa stąd wniosek, że zamierzonym przez Łukasza sensem  $\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\iota$  w kontekście w. 22 nie jest „brakuje”. Diagnozę Jezusa należy rozumieć nie tyle w sensie „jednego ci jeszcze brakuje”<sup>85</sup>, ile raczej w sensie „jedno ci jeszcze pozostaje (do zrobienia)”<sup>86</sup>.

Taka interpretacja diagnozy Jezusa harmonizuje z uprzednią samooceną dostojnika co do pełnego („doskonałego”?) przestrzegania przykazań ( $\rho\alpha\upsilon\tau\alpha$ ) z jednej strony, a także z początkową „aktywnością” jego postawy w poszukiwaniu życia wiecznego ( $\rho\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota$  w w. 18) z drugiej. Jezus nie przypisuje mu jakiegos *braku* w stosunku do doskonałości moralnej o charakterze statycznym, sformułowanej w przykazaniach, lecz wskazuje mu na *wymóg* o charakterze dynamicznym, poddyktowany przez totalną nowość sytuacji spowodowanej Jego obecnością i misją, którą realizuje. Szczegółowa treść owego *wymogu* precyzowana jest w dalszej części Jego wypowiedzi.

<sup>83</sup> Także Mt używa formy czasownika  $\upsilon\sigma\tau\epsilon\epsilon\iota\eta$ , jednak wkłada ją w usta młodzieńca ( $\tau\iota$ ,  $\epsilon\tau\iota$   $\upsilon\sigma\tau\epsilon\epsilon\iota\eta$ ).

<sup>84</sup> Pozostałe 5 wystąpień tego czasownika w NT pojawia się w: Tt 1,5; 3,13; Jk 1,4.5; 2,15.

<sup>85</sup> Tak tłumaczą np. M.J. Lagrange, *Luc*, s. 481 (z komentarzem, że chodzi o termin klasyczny); W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas* (Theologisches Handkommentar zum Neuen Testament III [Neubearbeitung]), Berlin 1988, s. 321 (zmieniając tłumaczenie „Noch eines bleibt dir” w poprzedniej wersji komentarza (Theologisches Handkommentar zum Neuen Testament) autorstwa W. Grundmanna; dzieło W. Wiefela stanowi „Neubearbeitung” komentarza W. Grundmanna); J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1195 (podając jednak sens „dosłowny” diagnozy: „still one (thing) is left for you” [s. 1200]); R. Krüger, *Precio*, s. 200; S. Grasso, *Luca*, s. 473.

<sup>86</sup> Zob. J. Nolland, *Luke*, s. 884 (przekład), s. 886 (komentarz). Podobnie tłumaczy W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Theologisches Handkommentar zum Neuen Testament III), Berlin 1961, s. 353 (zob. przyp. 85); por. V. Fusco, *Povertà*, s. 106. Odnośnie do rozpiętości semantycznej czasownika  $\lambda\epsilon\iota\pi\omega$  w ogólności, zob. W. Bauer, *Wörterbuch*, s. 955.

### 3. Część „wykonawcza” powołania

W naszej analizie opieramy się na podziale tej części powołania, który ustaliliśmy uprzednio<sup>87</sup>: a) nakazy wstępne, b) obietnica dotycząca „skarbu w niebie”, c) właściwe powołanie.

#### a. Nakazy wstępne

Dwa<sup>88</sup> imperatywy (1. *pw|hson*, 2. *diadoj*) odnoszą się do wyrażenia *pan̄ta ōsa eceij*, które dla pierwszego z nich stanowi przedmiot czynności na sposób *explicite*, natomiast dla drugiego na sposób *implicite*<sup>89</sup>.

Przymiotnik *pan̄ta*, dodany przez Łukasza (nie występuje ani w Mk, ani w Mt) i umieszczony w pozycji emfaticznej, wydaje się być użyty pleonastycznie: wszak już *ōsa eceij* wyraża całość mienia w sposób, zda się, wystarczający<sup>90</sup>. Różne formy przymiotnika *pāj*, *pāsa*, *pāh* są używane w *opus Lucanum* z wyraźną predylekcją<sup>91</sup>. W Łk 5,11.28 forma *pan̄ta*, nieobecna w paralelach synoptycznych tego tekstu, zostaje wprowadzona przez Ewangelistę w kontekście dwóch scen powołania do stania się uczniem. Łukasz wyraża w ten sposób totalność porzucenia dóbr materialnych przez tych, których Jezus powołuje. Także w poświęconym temu tematowi nauczaniu, które Ewangelista wkłada w usta Jezusa, formy przymiotnika *pāj*, *pāsa*, *pāh* podkreślają wspomnianą wyżej totalność – zob. np. Łk 14,33 (*pāj*, *pāsin*).

W 18,22 przymiotnik *pan̄ta*, dając wrażenie pewnej redundancji pleonastycznej w wyrażeniu *pan̄ta ōsa eceij*<sup>92</sup>, zarazem ustanawia szczególnego rodzaju relacje z bezpośrednim kontekstem poprzedzającym. Jedną z nich jest relacja odpowiedniości względem *pan̄ta*<sup>93</sup> zawartego w samoocenie dostojnika (*tauta pan̄ta eful̄axa*). Jezusowe *pan̄ta* „bazuje” na uprzednim *pan̄ta* dostojnika (można powiedzieć, że jest przez nie „sprowokowane”) i równocześnie stanowi bardzo adekwatną odpowiedź na replikę tego ostatniego, dotyczącą jego „doskonałego” przestrzegania przykazań. Inną relacją ustanawianą przez *pan̄ta* w w. 22 jest relacja „paradoksalnego” kontrastu z *ēh* zawartym w diagnozie Jezusa. Tym spo-

<sup>87</sup> Zob. wyżej.

<sup>88</sup> W Mk i Mt występują trzy imperatywy: seria poleceń zaczyna się tam od nakazu *ūpage*, który jest pominięty w Łk.

<sup>89</sup> Por. V. Fusco, *Povertà*, s. 56, przyp. 47.

<sup>90</sup> Zob. tamże, 107; S. Légasse, *L'appel*, s. 100; por. R. Krüger, *Precio*, s. 201.

<sup>91</sup> W Łk – 152 razy oraz w Dz – 170 razy, podczas gdy w Mk – 67; w Mt – 128; w J – 63; zob. także J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 472. 524. 753.

<sup>92</sup> Trafne wydaje się wyjaśnienie H.J. Degenhardta, *Lukas: Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1965, s. 141 przyp. 29: „*pan̄ta* ist Zusatz des Lukas, aber nicht verschärfend, sondern verdeutlichend”. Podobna funkcja spełniana przez *pan̄ta* daje się zaobserwować także w Mt 13,44 (*pw|ei|pan̄ta ōsa ecei*).

<sup>93</sup> To *pan̄ta* jest wspólne dla wszystkich trzech Ewangelii synoptycznych.

sobem panta, które otwiera część „wykonawczą” powołania, zaznacza się w tekście bardzo wyraźnie: kładzie nacisk na radykalność wymogu skierowanego do dostojnika i przyczynia się do jeszcze mocniejszego zaakcentowania wyrażenia panta ośa ecej, podkreślonego już przez fakt, że poprzedza ono oba imperatywy, których przedmiot stanowi.

Pierwszy nakaz wstępny wyrażony jest przez imperatyw pwłhson, wspólny dla wszystkich trzech Ewangelii synoptycznych, natomiast imperatyw diadoj, należący do drugiego nakazu wstępnego (diadoj ptwcoj), różni się od formy użytej w tekście paralelnym Mk i Mt (doj).

Godne uwagi jest, że niemal wszystkie wystąpienia czasownika diadidwmi w NT pojawiają się w *opus Lucanum*<sup>94</sup>: Łk 11,22; 12,42 v. 1.; 18,22; Dz 4,35 (tu kontekst jest bardzo pokrewny do kontekstu występującego w 18,22). Stosując imperatyw czasownika złożonego diadidwmi, Łukasz dodatkowo precyzuje polecenie skierowane do dostojnika: nie chodzi już o zwykłe „danie” ubogim (jak w Mk i Mt), lecz o „rozdanie”<sup>95</sup> im, o skierowaną ku nim dystrybucję.

Zapytajmy jednak: co dokładnie dostojnik miałby rozdać ubogim? Jak wspomnieliśmy wyżej, imperatyw diadoj odnosi się *implicite* do wyrażenia panta ośa ecej. Jednak, ściśle biorąc, nie jest możliwe „sprzedać wszystko co się posiada” i równocześnie *to samo* „rozdać ubogim”<sup>96</sup>. Wydaje się, że ten problem interpretacyjny można rozwiązać, przyjmując zastosowanie w drugim nakazie wstępnym „domyślnej metonimii” polegającej na zastąpieniu dochodu otrzymanego ze sprzedaży własności (panta ośa ecej) poprzez samą własność<sup>97</sup>.

Przymiotnik ptwcoj można uznać za ulubiony termin Łukasza w jego Ewangelii<sup>98</sup>. W 18,22 „ubodzy” pozostają całkowicie niedookreśleni: brak rodzajni-

<sup>94</sup> Jedynym wyjątkiem jest J 6,11.

<sup>95</sup> Zob. W. Bauer, *Wörterbuch*, s. 366. Dodać można, że owa „techniczna” precyzacja polecenia dodatkowo zaostrza radykalność wymogu skierowanego do dostojnika i w ten sposób stawia przed nim zwiększoną – z punktu widzenia psychologii osoby bogatej – trudność.

<sup>96</sup> Takie rozumienie zdają się sugerować niektóre przekłady tej części w. 22; zob. np. M.J. Lagrange, *Luc*, s. 481; J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1195-1196. 1200 (J. Nolland, *Luke*, s. 884 przekładając w. 22 opuszcza słowo „it” użyte przez J.A. Fitzmyera w jego tłumaczeniu: „distribute it to the poor”); S. Grasso, *Luca*, s. 473. 475; przekład włoski *La Sacra Bibbia* Konferencji Episkopatu Włoskiego (CEI); *Biblia Tysiąclecia* („sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim”). Wszelako uznać trzeba, na usprawiedliwienie wyliczonych wyżej przekładów, że ta Łukasza (i synoptyczna) fraza stanowi swego rodzaju *crux interpretum*.

<sup>97</sup> Do podobnego wniosku, choć bez prezentacji własnej drogi rozumowania, dochodzą np. I.H. Marshall, *Luke*, s. 685 i R. Krüger, *Precio*, s. 202. 205; por. A. Plummer, *Luke*, s. 424. Interpretacja ta znajduje pewne potwierdzenie w tekście Dz 4,34-37, gdzie praktyka podobna do zaleconej dostojnikowi jest przedstawiona w sposób wyraźniejszy i gdzie również występuje czasownik diadidwmi (w. 35).

<sup>98</sup> Na 34 wystąpienia w NT, 10 pojawia się w Łk (w Mk – 5; w Mt – 5; w J – 4; godne uwagi są także 4 wystąpienia w Liście św. Jakuba – wszystkie na początku 2 rozdziału). Po raz pierwszy

ka<sup>99</sup> sprawia, że jawią się oni w tekście jako społeczność niesprecyzowana<sup>100</sup>. Totalne wyzbycie się swej własności na korzyść ubogich przedstawia z jednej strony warunek wstępny pójścia za Jezusem, z drugiej zaś posiada swoją wartość autonomiczną (zaznaczającą się szczególnie wyraźnie w Łk 12,33a, gdzie wezwanie do sprzedaży mienia jest bardziej ogólne i niezwiązane z naśladowaniem Chrystusa) jako akt miłości ku tym, którzy w Łk są przez Jezusa nazwani „błogosławionymi” (6,20-21).

### b. Obietnica odnośnie do „skarbu w niebie”

Zapowiedź kai. ekeij qhsauron en ltoijþ ouranoiþ wydaje się podkreślać, że polecone dostojnikowi całkowite i definitywne wyrzeczenie się bogactwa nie jest wyłącznie środkiem do celu, czyli do pójścia za Jezusem<sup>101</sup>.

Spójnik kai, rozpoczynający naszą zapowiedź to kai, *consecutivum*, którego znaczenie oddać można jako „wtedy”, „następnie” czy też „wówczas”<sup>102</sup>. Konsekwentnie fraza, która następuje po tego rodzaju spójniku kai, przyjmuje charakter konkluzji logicznej o znaczeniu: „wtedy (w takim razie) będziesz miał skarb w niebie”. Z drugiej strony, ponieważ imperatyw często pełni funkcję zdania warunkowego (semityzm), konstrukcja: *imperatyw* (lub *imperatywy*) – kai, – *futurum* daje się także zinterpretować jako okres warunkowy<sup>103</sup>. Wtedy nakazy wstępne w połączeniu z frazą ekeij qhsauron en ltoijþ ouranoiþ możnaby rozumieć jako implikację logiczną: „Jeżeli sprzedasz wszystko, co posiadasz, i rozdasz (pieniądze uzyskane ze sprzedaży) ubogim, wtedy będziesz miał skarb w niebie”.

Forma czasownikowa w czasie przyszłym ekeij kontrastująco odbiega od serii imperatywów zawartych w części „wykonawczej” powołania i nadaje frazie kai. ekeij qhsauron en ltoijþ ouranoiþ charakter obietnicy.

Wyrażenie qhsauron en ltoijþ ouranoiþ występuje w NT (ze „skarbem” w lp bądź lm. wraz z ewentualną zamianą ouranoiþ na ouranw/ oraz opuszczeniem rodzajnika toijþ) 5 razy (poza naszą perykopą synoptyczną jedynie w Mt 6,20 i Łk 12,33). Godne zanotowania jest, że w tym wyrażeniu rzeczownik „skarb” nigdy nie występuje w połączeniu z rodzajnikiem, który by go określał i precyzował.

Obraz „skarbu” u Boga jest często używany w tekstach apokaliptycznych oraz

w Łk termin występuje w mowie „programowej” (por. H.H. Eßer, ptwcoj (Armut/Reichtum), w: L. Coenen, K. Haacker (red.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, I (1997), s. 80-84, 82-83) Jezusa w synagodze w Nazarecie (4,16-30; euaggel isasqai ptwcoij – w. 18). Jednak w Dz termin ptwcoj nie występuje.

<sup>99</sup> W odróżnieniu od 19,8 (w kontekście niemal identycznym).

<sup>100</sup> Por. V. Fusco, *Povertà*, s. 57; H.J. Degenhardt, *Lukas*, s. 145.

<sup>101</sup> Por. J. Nolland, *Luke*, s. 886-887.

<sup>102</sup> Zob. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf (red.), *Grammatik*, § 442, 2, c) („besonders nach Imperativen das Futur verbindend”).

<sup>103</sup> Zob. tamże, § 442, przyp. 7.

rabinicznych dla wyrażenia nagrody sprawiedliwych po zakończeniu przez nich życia ziemskiego, czyli „w świecie przyszłym”<sup>104</sup>. Podobny sens, w odniesieniu do wymiaru głównie ziemskiego, wydaje się posiadać fraza w Tb 4,9: *qema gar aqagon qhsaurizeij seautw/eij hmeran anaghkj* w kontekście Tb 4,7-11, porównywalnym z kontekstem wersetów Łk 12,33 i 18,22.

Obietnica skierowana do dostojnika, *ekejij qhsauron en İtoijð ouranoij*, powinna być interpretowana w świetle tła zarysowanego powyżej. Jest mało prawdopodobne, by „skarbu w niebie”, obiecany przez Jezusa swemu rozmówcy, nie miał w zamyśle Ewangelisty powiązania ze wspomnianym wyżej tradycyjnym obrazem „skarbu” u Boga. Tym bardziej że znaczenie tego samego wyrażenia w Łk 12,33<sup>105</sup> (gdzie *qhsauron en toij ouranoij* zostaje „wzbogacony” atrybutem *anekleiptoj* – *hapax* w NT) w pełni harmonizuje z utrwalonym w tradycji znaczeniem „skarbu” u Boga. Ponieważ „skarbu” ten w tekstach apokaliptycznych i rabinicznych nie jest, przynajmniej bezpośrednio, identyfikowany z życiem wiecznym, uzasadniona wydaje się opinia, że „skarbu w niebie” z w. 22 nie jest po prostu synonimem „życia wiecznego”, o które pyta dostojnik w w. 18<sup>106</sup>.

Obietnica dotycząca „skarbu w niebie” do wspomnianych już wcześniej paradoksów, które charakteryzują nasz dialog, dodaje jeszcze jeden: właśnie poprzez całkowite wyrzeczenie się materialnego bogactwa nabywa się bogactwo innego rodzaju, skarbu w wymiarze Bożym. W ten sposób Jezus dokonuje radykalnego odwrócenia pochodzącego ze ST popularnego przekonania, że bogactwo stanowi wyraz błogosławieństwa Boga, natomiast ubóstwo – wyraz Jego kary<sup>107</sup>. Prawdziwe błogosławieństwo Boże, symbolizowane przez „skarbu w niebie”, jest odpowiedzią na przyjęcie ubóstwa dla zaspokojenia potrzeb ubogich. Poprzez takie przyjęcie ubóstwa człowiek staje się gotowy do pójścia za Jezusem<sup>108</sup>.

<sup>104</sup> Zob. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*, t. I, s. 429-431; t. IV, s. 490-495. Niektóre teksty rabiniczne mówiąc o tym skarbie posługują się sugestywną analogią „bankową”: kapitał „podstawowy” jest akumulowany jako wynagrodzenie w przyszłym świecie, lecz odsetki od niego (nie zmniejszające wielkości kapitału) są „wypłacane” już w tym świecie. Por. J. Eichler, *qhsauron* (Armut/Reichtum), w: L. Coenen, K. Haacker (red.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, t. I (1997), s. 73-74, 73, który wskazuje także na wiele innych tekstów – m.in. na teksty z Qumran.

<sup>105</sup> Zauważyć można, że termin *qhsauron*, który w Łk występuje 4 razy (nie pojawia się w Dz), poza 18,22 używany jest przez Ewangelistę zawsze w powiązaniu z symboliką „serca” (zob. 6,45; 12,33-34).

<sup>106</sup> Zob. M.J. Lagrange, *Luc*, s. 481; J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 1200; J. Nolland, *Luke*, s. 887 – przeciwno: I.H. Marshall, *Luke*, s. 685. Opinia ta harmonizuje także z wnioskiem, do którego doszliśmy po analizie odpowiedzi Jezusa (ww. 19-20): dla odziedziczenia życia wiecznego wystarczające jest praktykowanie przykazań Prawa (zob. wyżej). Wspólną cechą wyrażań „życie wieczne” oraz „skarbu w niebie” jest w naszym dialogu ich nieokreśloność: żadne z nich nie jest poprzedzone rodzajnikiem.

<sup>107</sup> Zob. R. Koch, *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium*, „Biblica” 38 (1957), s.151.

<sup>108</sup> Por. R. Krüger, *Precio*, s. 202; H.J. Degenerhardt, *Lukas*, s. 142.

### c. Właściwe powołanie

Seria trzech nakazów „wykonawczych” z w. 22 swój punkt szczytowy osiąga w ostatnim z nich: *kai. deũro akol ougei moi*<sup>109</sup>. Można powiedzieć więcej: główny akcent całej drugiej wypowiedzi Jezusa pada właśnie na to finalne polecenie dialogu<sup>110</sup>. W jego świetle dwa poprzedzające nakazy, pomimo pewnej autonomiczności, która je charakteryzuje, a na którą wskazaliśmy wyżej, jawią się jako jedynie przygotowawcze i zorientowane, tak jak „diagnoza” Jezusa, na pójście za Nim – istotny cel ostatniej wypowiedzi dialogu<sup>111</sup>.

W odróżnieniu od *kai*, które wprowadza obietnicę dotyczącą „skarbu w niebie”<sup>112</sup>, spójnik *kai*, który rozpoczyna właściwe powołanie, wydaje się obejmować aspekt czasowy sekwencji poleceń skierowanych do dostojnika. Dla wprowadzenia w czyn nakazów wstępnych nieodzowny jest pewien okres czasu<sup>113</sup>. W wewnętrznej logice tekstu spójnik *kai*, w jakiś sposób odzwierciedla ten przedział czasu i w konsekwencji należy go tutaj rozumieć w sensie „następnie, potem, później”.

Przysłówek *deũro*, który występuje 9 razy w NT (Mt 19,21; Mk 10,21; Łk 18,22; J 11,43; Dz 7,3.34; Rz 1,13; Ap 17,1; 21,9), w kontekście powołania do pójścia za Jezusem<sup>114</sup> pojawia się wyłącznie w naszym tekście synoptycznym. I jedynie tutaj *deũro* występuje w połączeniu z formą czasownika *akol ougew*. W Łk 18,22 ten przysłówek<sup>115</sup> wzmacnia zobowiązujący efekt imperatywu *akol ougei moi* i precyzuje go w aspekcie przestrzennym: aby rozpocząć, po sprzedaniu i rozdaniu własnych dóbr, swoją drogę pójścia za Jezusem, dostojnik powinien najpierw znaleźć się w Jego bezpośredniej bliskości<sup>116</sup>.

W odróżnieniu od dwóch poprzedzających imperatywów, użytych w aoryście (*pw| hson, diadoj*), samo powołanie wyrażone jest poprzez impera-

<sup>109</sup> Zob. J. Eichler, *qhsauroj*, s. 73.

<sup>110</sup> Por. S. Grasso, *Luca*, s. 473.

<sup>111</sup> Zob. H.J. Degenhardt, *Lukas*, s. 143; por. V. Fusco, *Povertà*, s. 60.

<sup>112</sup> Zob. wyżej.

<sup>113</sup> Natomiast w Łk 9,59-62 wezwanie do naśladowania Jezusa przedstawione jest (w kontraście do 18,22) jako bardzo nagłące: usłyszawszy Jego słowo powołania, należy pójść za Nim bezzwłocznie, por. V. Fusco, *Povertà*, s. 56; J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 836-837.

<sup>114</sup> Najbliższe temu kontekstowi są dwa wystąpienia przysłówka w mowie Szczepana (Dz 7,2-53), które odnoszą się do powołania Abrahama i powołania Mojżesza.

<sup>115</sup> Zwłaszcza w przypadku absolutnego użycia *deũro*, obok podstawowego znaczenia „tu, tutaj”, można przypisać mu również wartość werbalną, równoznaczną z imperatywem „przyjdź!, chodź!” – zob. W. Bauer, *Wörterbuch*, s. 353; I.H. Marshall, *Luke*, s. 686; por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 122-123.

<sup>116</sup> Por. podobną funkcję spełnianą przez *deute* (liczba mnoga w stosunku do *deũro*, zob. W. Bauer, *Wörterbuch*, s. 353-354; I.H. Marshall, *Luke*, s. 686) w innej scenie powołania – Mk 1,17; Mt 4,19 (*deute opisw mou*). Przysłówek *deute* (6 razy w Mt; 3 razy w Mk; 2 razy w J) nie występuje w *opus Lucanum*.

tyw czasu terażniejszego *akol ouqeı moi*! Zostają w ten sposób osiągnięte dwa cele. Jednym z nich jest dodatkowe zaakcentowanie, za pomocą odmiennej formy gramatycznej niż użyta dla obu poprzedzających poleceń, ostatniego nakazu „wykonawczego”. Innym celem osiągniętym przez zastosowanie imperatywu czasu terażniejszego jest duratywny, rozciągnięty w czasie charakter tego, co zostaje poleczone bogaczowi w finale dialogu: Jezus proponuje mu program na całe jego życie<sup>117</sup>.

Indywidualne wezwanie do naśladowania wyrażone imperatywem *akol ouqeı moi*<sup>118</sup>, zostaje w Łukaszej Ewangelii, przed 18,22, skierowane przez Jezusa do dwóch powołanych. W przypadku celnika Lewiego (5,27) odpowiedź na powołanie jest (bardzo) pozytywna (*kai. katal ipwn panta anastaj hkol ouqeı autw!* – w. 28), natomiast w wypadku bezimiennego wezwanego (9,59) powołanie kończy się niepowodzeniem. Umieszczając w 18,22 trzecie i ostatnie powołanie tego typu w swojej Ewangelii, Łukasz wydaje się przygotowywać kolejny, zaskakujący czytelnika paradoks: dostojnik, przedstawiony jako ściśle przestrzegający Prawa, pozytywnie kontrastuje z postacią celnika Lewiego. Natomiast jego odpowiedź na powołanie – pomimo całej przewagi w sferze moralności legalnej – stoi w uderzającym – i jakże zaskakującym – kontraście z analogiczną odpowiedzią celnika.

Powołanie dostojnika w 18,22 jawi się, w świetle innych scen powołania w Łk (5,1-11.27-28), jako powołanie szczególne, porównywalne z powołaniem niektórych wybranych uczniów, którzy w 6,12nn zostają zaliczeni do grona dwunastu Apostołów<sup>119</sup>. Wyjątkowość<sup>120</sup> tego powołania do pójścia za Jezusem polega także na tym, że stanowi ono jedyny przykład indywidualnego powołania dostojnika

<sup>117</sup> Godne zauważenia jest, że w poleceniu *akol ouqeı moi* znajduje odzwierciedlenie szerszy kontekst, w który wkomponowany jest dialog między Jezusem a dostojnikiem. Z pomocą tego polecenia Łukasz w swojej prezentacji powołania dostojnika stwarza odniesienie do sytuacji Jezusowego „bycia w drodze” do Jerozolimy (9,51-19,46), por. J.A. Fitzmyer, *Luke*, s. 241-243; zob. także powyżej.

<sup>118</sup> Imperatyw ten występuje w NT 12 razy (Mt 8,22; 9,9; 19,21; Mk 2,14; 10,21; Łk 5,27; 9,59; 18,22; J 1,43; 21,19.22 [w 21,22 zaimek osobowy *moi* poprzedza imperatyw *akol ouqeı*]; Dz 12,8). Za każdym razem chodzi o pójście za Jezusem – jedynie w Dz 12,8 imperatyw wyraża polecenie skierowane do Piotra przez anioła.

<sup>119</sup> A. Plummer, *Luke*, s. 424 wyraża opinię: „we may conjecture that this was a call to become an Apostle”. Zauważyć należy, że ani w Łk, ani w pozostałych Ewangeliach synoptycznych nie znajdujemy żadnego przykładu „bezpośredniego” powołania do apostołatu w sensie technicznym tego słowa: wszystkich, których powołuje, Jezus czyni najpierw swoimi uczniami. Dopiero na kolejnym etapie, w określonym momencie, spośród tych, którzy już są Jego uczniami, wybiera Dwunastu (Łk 6,13-16; Mk 3,13-19. W Łk uprzednia przynależność grupy Dwunastu do grona uczniów Jezusa jest wspomniana *explicite* (*prosefwwhsen touj maqhtaj autou!* [6,13]); w Mk wynika z kontekstu, że fraza *kai. proskaleitai ouj hqelen autoj* [3,13] odnosi się do uczniów Jezusa).

<sup>120</sup> Por. W. Egger, *Nachfolge*, s. 77, przyp. 39.



w Ewangeliach synoptycznych. Na wyjątkowość tę wpływa również sposób zachowania się powołanego. Podczas gdy wszyscy inni powołani przez Jezusa pozostają bierni w stosunku do Niego aż do momentu samego powołania (inicjatywa należy wyłącznie do Powołującego), dostojnik od początku wykazuje znaczną aktywność w odniesieniu do Jezusa: zwraca się do Niego z początkowym pytaniem, a w trakcie dialogu, poprzez swoją samoocenę co do przestrzegania przykazań, można powiedzieć „prowokuje” Jezusa do powołania go. Jest on wreszcie zaprezentowany, poprzez swe przestrzeganie przykazań, jako bogacz pobożny<sup>121</sup>. W takim zestawieniu cech jego osoby można dostrzec, już w świetle niektórych tradycji ST<sup>122</sup>, lecz zwłaszcza w świetle szeregu tekstów samego Łukasza<sup>123</sup>, co najmniej paradoks, jeśli nie wręcz sprzeczność.

W Łukaszkowej prezentacji dialogu między Jezusem a dostojnikiem (18,18-23), a także w bezpośrednio następującej perykopie 18,24-30, zauważalna jest pewna znamienna cecha, która jawi się jako szczególnie interesująca z punktu widzenia orędzia tekstu. Cecha ta, którą chcemy roboczo określić jako „zasadę eksplikatywną *ex post*”, polega na precyzowaniu znaczenia niektórych użytych przez autora terminów lub wyrażen poprzez treść tekstu bezpośrednio następującego. Łukasz wydaje się wykorzystywać wspomnianą wyżej zasadę w obrębie w. 22: owo „jedno” (εἶς), które pozostaje (λειπεῖ) dostojnikowi (do wykonania) to, jak wynika z naszej analizy tego wersetu, przede wszystkim posłuszeństwo wobec nakazu Jezusa ἀκολούθει μοι<sup>124</sup>, czyli przyjęcie wezwania do naśladowania Go. W Osobie i posłannictwie Jezusa otwiera się przed dostojnikiem całkowicie nowa perspektywa, sięgająca poza jego dotychczasowy horyzont dążenia do osiągnięcia życia wiecznego, wyznaczony przez przestrzeganie przykazań.

Zasada *ex post* rozciąga się także na kolejny dialog (ww. 24-27) następujący po perykopie 18,18-23. W dialogu tym Łukasz zdaje się identyfikować naśladowanie Jezusa (w. 22) z wejściem do królestwa Bożego (ww. 24,25). W ten sposób eksplikacja znaczenia „jednego” (εἶς) z w. 22 zostaje przedłużona, a samo znaczenie dokładniej określone: tym, co pozostaje (λειπεῖ) do zrobienia dostojnikowi, jest wejście, poprzez naśladowanie Jezusa, do królestwa Bożego, które właśnie w Nim zostało (przez Boga) przybliżone<sup>125</sup>. Wprowadzenie w czyn

<sup>121</sup> Por. R. Koch, *Wertung*, s. 164; J. Nolland, *Luke*, s. 888.

<sup>122</sup> Zob. R. Koch, *Wertung*, s. 151-152.

<sup>123</sup> Np. Łk 6,24; 12,16-21; 16,19-31.

<sup>124</sup> Por. wyżej.

<sup>125</sup> Por. D.P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts* (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt B,6), Linz 1982, s. 124. Na podkreślenie zasługuje tu dynamika teologicznej koncepcji Łukaszkowej: inicjatywa Boga w postaci przybliżenia królestwa Bożego (10,9,11; 11,20; 16,16) domaga się akceptacji i reakcji w formie usiłowania wejścia do niego (18,24,25; 16,16). W dialogu Jezusa z dostojnikiem (w. 22) drogą tego wejścia jest „przyjście” (δεῦρο) i „chodzenie za Nim” (aspekt duratywny imperatywu czasu teraźniejszego ἀκολούθει μοι).

polecen Jezusa (pwłhson, diadoj, akol oupei moi) byłoby zarazem okazaniem przez dostojnika pełnego przestrzegania przykazań dotyczących postawy wobec Boga (czyli przykazań z „pierwszej tablicy” Dekalogu), pominiętych w wyliczeniu przykazań w w. 20.

## F. Reakcja na powołanie (18,23)

Między wymagającym powołaniem ze strony Jezusa a reakcją dostojnika na to powołanie rodzi się w Łukaszowej narracji o ich spotkaniu napięcie, które wyznacza punkt kulminacyjny dialogu. Uderzające jest przy tym, że dialog osiąga swój punkt kulminacyjny w momencie, gdy rozmówcy nie już nie mówią (!). W ten sposób wezwanie Jezusa akol oupei moi, które zamyka spotkanie, gdy chodzi o wypowiedziane słowa, doznaje szczególnego podkreślenia jako „ostatni akord” dialogu.

Wyrażenie o de akousaj tauta, które otwiera w. 23, bardzo przypomina wprowadzenie narratywne do wypowiedzi Jezusa w poprzednim wersecie (akousaj de o vlhsoujAAA) i podobnie jak to ostatnie, nadaje narracji większą zwartość. Jednak tym razem wspomniane wyrażenie nie wprowadza wypowiedzi dostojnika. Zamiast jego słów, oczekiwanych w tym miejscu przez czytelnika na podstawie poprzedzającej struktury dialogu<sup>126</sup>, następuje zwięzły opis jego reakcji (peri l upoj egenhqh) w połączeniu z podaniem motywu takiej właśnie reakcji (ha gar plousioj sfodra).

W urzeczownikowionym zaimku wskazującym tauta dostrzec można odniesienie do innego tauta występującego w naszym dialogu – tego, które brzmi w ustach dostojnika deklarującego swe przestrzeganie przykazań (tauta panta efulaxa – w. 21). Stosując ten sam zaimek wskazujący w w. 21 oraz w w. 23, Łukasz tworzy z jednej strony zgodność kompozycyjną między deklaracją dostojnika a jego końcową reakcją, natomiast z drugiej strony głęboki kontrast między jego postawą wobec przykazań Bożych a jego odniesieniem do skierowanych do niego poleceń Jezusa.

Przymiotnik peri l upoj<sup>127</sup>, zastosowany w Łk, mocniej wyraża stan rozmówcy Jezusa niż imiesłów l upoumenoj, użyty w Mk<sup>128</sup> i w Mt<sup>129</sup>. Wobec zwięzłości Łk

<sup>126</sup> Zob. wyżej – treść punktu *Wewnętrzna struktura perykopy*.

<sup>127</sup> W NT przymiotnik ten występuje (przy założeniu, że należy on do tekstu także w Łk 18,24) 5 razy (Mk 6,26; 14,34; Mt 26,38; Łk 18,23.24). Godny odnotowania jest podobny kontekst jego wystąpienia w Mk 6,26, gdzie wraz z przymiotnikiem peri l upoj pojawia się, tak jak w Łk 18,23, forma czasownika ginomai, por. V. Fusco, *Poverta*, s. 63 przyp. 59.

<sup>128</sup> Imiesłów czasu teraźniejszego l upoumenoj w Mk zostaje wzmocniony przez imiesłów aorystu stugnasaj.

<sup>129</sup> Zob. A. Plummer, *Luke*, s. 424.

w zestawieniu z Mk i Mt, gdy chodzi o prezentację okoliczności dialogu<sup>130</sup>, smutek (a raczej zasmucenie się) dostojnika staje się jeszcze bardziej wymowny.

Kończącą część w.23 tworzy fraza objaśniająca<sup>131</sup> ἡ γὰρ πλοῦσιος σφοδρᾷ

Statystyka wystąpień przymiotnika πλοῦσιος w Nowym Testamencie świadczy o szczególnym zainteresowaniu przejawianym przez Łukasza w jego Ewangelii<sup>132</sup> problematyką związaną z tym terminem: na 28 wystąpień w NT, 11 pojawia się w Łk (6,24; 12,16; 14,12; 16,1.19.21.22; 18,23.25; 19,2; 21,1)<sup>133</sup>.

Zastąpienie wyrażenia ἐκ τῆς πλοῦσιος, użytego w Mk i Mt, przez πλοῦσιος σφοδρᾷ w Łk 18,23, przesuwając akcent z aspektu przedmiotowego (nagromadzenie dóbr) na aspekt podmiotowy (osobisty) bogactwa<sup>134</sup> jako zagrożenia dla duchowej wolności człowieka. Przysłówek σφοδρᾷ (*hapax* w Łk)<sup>135</sup>, podkreślając wielkość bogactwa dostojnika, służy wyjaśnieniu jego reakcji na słowa powołania ze strony Jezusa.

W przeciwieństwie do opowiadania o Zacheuszu (Łk 19,1-10), który już na początku zostaje zaprezentowany jako człowiek bogaty (19,2), dostojnik okazuje się takim dopiero w zakończeniu narracji o jego spotkaniu z Jezusem. Tym sposobem Łukasz z jednej strony podkreśla znaczenie nawrócenia Zacheusza, które dokonuje się pomimo jego bogactwa, z drugiej zaś strony sugestywniej ukazuje bogactwo dostojnika jako przeszkodę w jego pójściu za Jezusem<sup>136</sup>.

Bogaty dostojnik wprawdzie nie przybliży się (δεῦρο) do Jezusa, aby pójść za Nim, ale też nie oddala się<sup>137</sup> od Niego, jak czyni to w Mk i Mt, zamykając w ten sposób epizod swego spotkania z Jezusem. Za sprawą swego pozostania „na scenie” słyszy on zarówno refleksyjną wypowiedź Jezusa, jak i oba następujące po niej dialogi (ww. 24-30)<sup>138</sup>. W ten sposób Łukasz wydaje się oferować mu sposobność do nawrócenia, natomiast czytelnikowi swej Ewan-

<sup>130</sup> Zob. wyżej.

<sup>131</sup> Zob. A. Plummer, *Luke*, s. 424; por. V. Fusco, *Povertà*, s. 63.

<sup>132</sup> Słowo to nie występuje w Dz, gdzie brak również form czasownika πλουτῶ (Łk 1,53; 12,21).

<sup>133</sup> W mianowniku przymiotnik ten (w liczbie pojedynczej lub mnogiej) występuje 16 razy w NT, z czego 5 w Łk (16,1.19.22; 18,23; 19,2).

<sup>134</sup> Zob. R. Krüger, *Precio*, s. 195. Jak zauważa F. Selter, πλοῦσιος (*Armut/Reichtum*), w: L. Coenen, K. Haacker (red.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, t. I (1997), s. 77-80, 79: „Lukas spricht außer 8,14 nicht über den *Reichtum*, sondern über *Reiche* und *Reichsein*”. Istotnie rzeczownik πλοῦσιος pojawia się w Łk jedynie w 8,14.

<sup>135</sup> Przysłówek ten występuje w NT 11 razy (w Łk – 1 raz; w Dz – 1; w Mk – 1; w Mt – 7(!); w Ap – 1).

<sup>136</sup> Zob. V. Fusco, *Povertà*, s. 107.

<sup>137</sup> O odejściu dostojnika wspomina błędnie w swym komentarzu do tekstu Łukasowego I.H. Marshall, *Luke*, s. 683.

<sup>138</sup> Zob. S. Légasse, *L'appel*, s. 103; por. V. Fusco, *Povertà*, s. 108; J. Nolland, *Luke*, 887; R. Krüger, *Precio*, s. 195; R. Koch, *Wertung*, s. 164 przyp. 5.

geliu możliwość nieustannego identyfikowania się z bogactwem<sup>139</sup>, by pójść za wezwaniem Jezusa do opuszczania różnorodnych własnych bogactw εἴτεκεν τῆς βασιλείας του/ θεου/– „dla królestwa Bożego” (Łk 18,29).

### Zusammenfassung

#### Reichtum als Hindernis in der Nachfolge Jesu

In dem Artikel wird die Exegese der synoptischen Perikope Lk 18,18-23, die über den eigenartigen Dialog zwischen Jesus und einem reichen Vorsteher berichtet, durchgeführt. Als Methode der Exegese wird die synchronische Analyse des lukanischen Textes verwendet, wobei seine synoptischen Parallelen (Mt 19,16-22; Mk 10,17-22) stets als Hintergrund mitberücksichtigt werden.

Der erste Teil des Artikels hat eine vorbereitende Funktion. Seinen Inhalt bilden Untersuchungen von einleitendem Charakter, welche die grundlegenden Probleme der Perikope, wie z.B. ihre Delimitation und Struktur, erörtern.

Im zweiten Teil des Artikels wird eine detaillierte Analyse von einzelnen Versen des Textes Lk 18,18-23 vorgenommen. Die Analyse seines Berichtes von der durch den Reichtum gehinderten Berufung lässt die literarische und theologische Kunst des Evangelisten Lukas im vollen Licht erscheinen.

Słowa kluczowe: bogactwo, naśladowanie Chrystusa, powołanie

---

<sup>139</sup> Por. C. Marucci, *Povert  e sequela*, „La Civilt  Cattolica” 143 (1992) 499-503, s. 500.

KAZIMIERA JAWORSKA

## KARDYNAŁ BOLESŁAW KOMINEK W OCENIE LOKALNEJ ADMINISTRACJI WYZNANIOWEJ W LATACH 1956-1974

Przemiany polityczne w Polsce, które nastąpiły jesienią 1956 r., spowodowały również poważne zmiany w Kościele rzymskokatolickim na Dolnym Śląsku. Dnia 28 października tegoż roku powrócił z miejsca odosobnienia w Komańczy prymas Stefan Wyszyński, który zażądał od władz wyrażenia zgody na obsadzenie stolic biskupich przez prawowitych ordynariuszy. W wyniku tych ustaleń, na mocy dekretu prymasa Wyszyńskiego z dnia 1 grudnia 1956 r.<sup>1</sup>, rządy w Kościele rzymskokatolickim na Dolnym Śląsku objął biskup Bolesław Kominek pełniący do 1951 r. funkcję administratora apostolskiego w Opolu. Dnia 15 grudnia 1956 r. ks. biskup Bolesław Kominek rozpoczął urzędowanie we Wrocławiu jako wikariusz generalny (delegat specjalny) arcybiskupa gnieźnieńskiego<sup>2</sup>. W tym mieście wypełniając zadania głowy Kościoła lokalnego pozostał już do końca życia. Biskup Bolesław Kominek, późniejszy arcybiskup, w końcu kardynał, bardzo mocno wpisał się w historię Kościoła wrocławskiego, którym zarządzał w latach 1956-1974<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Dekret Wykonawczy JEm. Prymasa Polski ustanawiający J.E. ks. dr Bolesława Kominka biskupem we Wrocławiu.* nr 3496/56/P, w: „Wrocławskie Wiadomości Kościelne. Pismo Urzędowe Kurii Arcybiskupiej” Wrocław 1957, nr 1-2, s.1-2.

<sup>2</sup> W. Szetelnicki, *Kapituła metropolitalna we Wrocławiu w latach 1952-1993*, Wrocław 1994, s. 74.

<sup>3</sup> Tutaj obdarowano go kolejno następującymi godnościami kościelnymi: arcybiskupa tytularnego Eucaity (1962), administratora apostolskiego ad nutum Sanctae Sedis archidiecezji wrocławskiej (1967), arcybiskupa metropolity wrocławskiego (1972) i kapeluszem kardynalskim (1973). Zmarł 10 III 1974 roku, również we Wrocławiu. Zob. J. Mandziuk, *Bolesław Kominek*, w: *Słownik pol-*

Nominacja biskupa Bolesława Kominka na rządcę Kościoła katolickiego we Wrocławiu była bezpośrednim skutkiem zmiany polityki wyznaniowej państwa, którą „wymusiły” wydarzenia październikowe z 1956 roku. Czas pokazał, że zmiany te komuniści traktowali jako doraźną konieczność i kilka miesięcy później ponownie podejmowali działania mające na celu stopniowe zaostrzenie kursu polityki wobec Kościoła. Jednak po 1956 r. reżim komunistyczny nie był już w stanie stosować tak ostrych środków represyjnych w stosunku do Kościoła i duchowieństwa katolickiego, jak czynił to wcześniej<sup>4</sup>. Niejako zapowiedzią powrotu kursu antykościelnego ze strony rządu stały się utrudnienia związane z mianowaniem proboszczów. W katalogu działań wymierzonych w Kościół w latach, gdy biskup Kominek stał na czele Kościoła katolickiego we Wrocławiu, mieści się wydanie w 1961 r. rozporządzenia ministra oświaty w sprawie nauczania katechetycznego<sup>5</sup>, opublikowanie w 1962 r. przez ministra finansów nakazu dotyczącego księgi inwentarza<sup>6</sup> oraz niewydawanie zezwoleń na budowę obiektów sakralnych. Ponadto w tym czasie odmawiano Kościołowi na Ziemiach Zachodnich prawa własności dóbr kościelnych. Wyraz wręcz spektakularny miały ataki na Kościół i duchowieństwo w czasie obchodów milenijnych w 1966 r. Przedmiotem szczególnych manipulacji było *Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich*<sup>7</sup>, którego współautorem był arcybiskup Kominek. Jego aktywność na forum Soboru Watykańskiego II wywarła zasadniczy wpływ na unormowanie stosunków pomiędzy Polską a RFN, a z kolei konsekwencją tegoż faktu było uregulowanie porządku kościelnego i określenie nowych granic diecezji na Ziemiach Zachodnich i Północnych<sup>8</sup>.

---

*skich teologów katolickich*, Warszawa 1983, t. VI, s. 113-123; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*. Warszawa 1992, s. 105; J. Pater, *Poczet biskupów wrocławskich*. Wrocław 2000, s. 127; J. Swastek, *Rządcy archidiecezji wrocławskiej*, Wrocław 1998, s. 69-109.

<sup>4</sup>J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003, s. 156.

<sup>5</sup>Na mocy *Ustawy o rozwoju systemu oświaty i wychowania z 15 lipca 1961* szkoły oraz inne placówki oświatowo-wychowawcze stawały się instytucjami świeckimi. Natomiast nauczanie religii poza szkołą regulowało *Zarządzenie Ministra Oświaty w sprawie prowadzenia punktów katechetycznych z 19 VIII 1961*. Zarządzenie to uzależniało prawo do prowadzenia nauki religii w punktach katechetycznych (w maksymalnym wymiarze 2 godzin tygodniowo) od spełnienia kilku warunków, m.in. zarejestrowania punktu, spełniającego „odpowiednie warunki higieniczno-sanitarne” w inspektoracie oświaty oraz prowadzenia katechizacji przez osobę świecką lub duchownego świeckiego zaakceptowanego przez władze oświatowe. Zob. P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*. t. II: *lata 1960-1974* Poznań 1995, s. 134-135.

<sup>6</sup>*Rozporządzenie Ministra Finansów z 20 II 1962* zobowiązywało wszystkie jednostki kościelne do prowadzenia ksiąg inwentarzowych, natomiast głównym celem wydania tegoż aktu prawnego było dążenie władz finansowych do usprawnienia egzekucji zaległości podatkowych przez stworzenie dokładnej ewidencji mienia kościelnego. Zob. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2006, s. 197-198.

<sup>7</sup>*Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich*, w: *Szkice do portretu. Kardynał Bolesław Kominek*, red. J. Krucina, s. 271-285.

<sup>8</sup>E. Górecki, *Pasterz w każdym calu*, w: *Szkice do portretu. Kardynał Bolesław Kominek*,

Ze względu na swoją aktywność późniejszy pierwszy polski powojenny kardynał wrocławski był obiektem szczególnych zainteresowań i ataków ze strony władz państwowych, czego dowodem jest obszerna dokumentacja zgromadzona przez Urząd do spraw Wyznań.

Generalnie Urząd do spraw Wyznań był odpowiedzialny za realizowanie antykościelnej polityki wyznaniowej państwa, w tym także stosowanie nacisków i represji administracyjnych wobec duchowieństwa i laikatu katolickiego. Działania te prowadzone były we współpracy z odpowiednimi strukturami prezydiów rad narodowych (wydziałem finansowym, oświatowym, lokalowym, wydziałem gospodarki komunalnej i mieszkaniowej, a nawet wydziałem zdrowia i opieki społecznej). Szczególnym obiektem zainteresowania pracowników tegoż urzędu było duchowieństwo, przede wszystkim zaś hierarchia kościelna i jej zwierzchnik, rządcą diecezji<sup>9</sup>. Znalazło to odzwierciedlenie w obszernych materiałach przygotowanych przez pracowników lokalnej administracji podległej Urzędowi do spraw Wyznań. Materiały te, zlokalizowane w Archiwum Akt Nowych, obrazują zmagania ordynariusza archidiecezji wrocławskiej z komunistycznymi władzami. Analiza treści tych materiałów umożliwi konstatację ocen i opinii władz komunistycznych dotyczących roli i działalności Bolesława Kominka, jego duszpasterskiej posługi. Analizując tę dokumentację, a są to głównie charakterystyki i sprawozdania, należy mieć na uwadze, że są one sporządzone przez urzędników wyznaniowych oraz funkcjonariuszy służb bezpieczeństwa<sup>10</sup>. Owa dokumentacja zawiera również informacje dotyczące działalności ordynariusza do 1956 roku. Odślania również mechanizmy realizacji polityki wyznaniowej w państwie, gdzie inwigilacja oraz represje w postaci

---

red. J. Krucina. Wrocław 2005, s. 166-171.

<sup>9</sup> Zob. M. Kała, *Formy administracyjnego zwalczania Kościoła na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej*, w: *Represje wobec Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku i Opolszczyźnie 1945-1089*, red. S.A. Bogaczewicz, S. Krzyżanowska, Wrocław 2004, s. 180-183; *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1945-1989*, wstęp, wybór dokumentów, red. A. Dziurok, Warszawa 2004.

<sup>10</sup> Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), Zespół Urzędu do spraw Wyznań (dalej: UdsW), zasadnicza dokumentacja dotycząca działalności biskupa Bolesława Kominka w latach 1956-1974 znajduje się w następujących teczkach: 1) *Działalność księdza biskupa Bolesława Kominka za lata 1956-1962*, sygn. 64/71; 2) *Działalność księdza Bpa Bolesława Kominka* [1963 r.], sygn. 70/20; 3) *Działalność arcybiskupa Bolesława Kominka* [1964 r.], sygn. 72/13; 4) *Ksiądz biskup Bolesław Kominek – działalność* [1965 r.] sygn. 76/6; 5) *Działalność księdza biskupa Bolesława Kominka* [1966 r.], sygn. 78/21; 6) *Działalność księdza arcybiskupa Bolesława Kominka* [1967 r.], sygn. 80/5; 7) *Ksiądz abp Bolesław Kominek – działalność oraz kazania* [1968 r.], sygn. 82/8; 8) *Kominek Bolesław – kardynał, metropolita wrocławski. Stenogramy, notatki, wycinki prasowe, informacje, korespondencja, telefonogramy, charakterystyki, wystąpienia, przemówienia, arkusz spostrzeżeń* [1969-1974], sygn. 125/220. W dosłownie przytaczanych cytatach w niniejszym opracowaniu zachowano oryginalną pisownię (np. słowo „kościół” w znaczeniu wspólnoty wyznaniowej pisane małą literą).

choćby niewydania paszportu obywatelom niesubordynowanym były działaniami stosowanymi powszechnie.

Dokumentacja zgromadzona w tymże archiwum dotycząca działalności biskupa Bolesława Kominka w latach 1956-1974 została sporządzona i zgromadzona głównie przez pracowników Wydziału do spraw Wyznań Powiatowej Rady Narodowej m. Wrocławia. W latach 1957-1974 wydziałem tym kierowali m.in. Witold Skórczyński i Antoni Michalak. Omawiany zbiór zawiera przede wszystkim teksty kazań, w których słuchający ich pracownicy odpowiednich służb dostrzegli elementy antypaństwowe, spisane treści nasłuchu audycji BBC bądź Radia Wolna Europa, charakterystyki działalności arcybiskupa Kominka w określonym czasie, notatki z rozmów przeprowadzanych z Przewodniczącym Rady Miasta Wrocławia oraz Przewodniczącym Wojewódzkiej Rady Narodowej, a nawet telegramy ponagląjące przyjazd do Rzymu na kolejną sesję Soboru Watykańskiego II wysyłane przez prymasa Wyszyńskiego z Rzymu. W jednej z teczek odnajdujemy kartkę zawierającą spostrzeżenia na temat uczestnictwa ordynariusza w wyborach do Sejmu (że np. korzystał z kabiny w lokalu wyborczym). We wspomnianych teczkach archiwalnych znajdują się również sprawozdania z konferencji z duchowieństwem sporządzane na podstawie informacji uzyskanych od „tajnych współpracowników”, a także teksty broszury „Confra-ter”, redagowanej przez pracowników służby bezpieczeństwa i rozpowszechnianej wśród duchowieństwa, zdecydowanie krytykującej działalność arcybiskupa. Wśród setek kartek różnego formatu bezpośrednio dotyczących ordynariusza Bolesława Kominka dominując te, które w negatywnym świetle ukazują jego zmagania z ówczesną rzeczywistością. Owe charakterystyki, sporządzane przez jego wrogów, często zawierają złośliwości oraz nieścisłości. Władza państwowa miała nawet trudności z wyrażeniem pozytywnej oceny działalności kardynała Bolesława Kominka po jego śmierci. Otóż tekst kondolencji przesłanych po jego śmierci do Kurii Metropolitalnej we Wrocławiu przez Piotra Jaroszewicza, ówczesnego prezesa Rady Ministrów, był przedmiotem konsultacji, a projekt maszynopisu zawiera odręczne poprawki. W związku ze specyfiką tego dokumentu autorka niniejszego opracowania pozwoliła sobie na przytoczenie jego treści *in extenso*:

„W związku ze śmiercią Księdza Kardynała Bolesława Kominka – ordynariusza wrocławskiego archidiecezji metropolitalnej, przesyłam [wykreślono słowa: w imieniu Rządu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej] wyrazy głębokiego żalu i współczucia.

Śmierć kardynała jest dotkliwa stratą [wykreślono słowa: dla naszego kraju]. Odszedł wybitny Kapłan dający swa codzienną działalnością świadectwo gorącego umiłowania [dopisano odręcznie: naszej] Ojczyzny [dopisano odręcznie: Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.]



Szczególnie cenimy Jego zasługi w umacnianiu polskości i integracji Ziemi Zachodnich z Macierzą.

Polacy zachowają w pamięci postać Arcybiskupa Wrocławskiego jako wybitnego człowieka i patriotę. Wyrażam przekonanie, że dzieło zapoczątkowane przez Kardynała znajdzie godnych kontynuatorów. Piotr Jaroszewicz, Prezes Rady Ministrów”<sup>11</sup>.

Podobną treść zawierały kondolencje adresowane do Episkopatu Polski na ręce Księdza Kardynała Stefana Wyszyńskiego<sup>12</sup>. Wśród zapisków dotyczących zmarłego kardynała znajduje się również stenogram kazania wygłoszonego na pogrzebie przez prymasa Stefana Wyszyńskiego<sup>13</sup>.

## 1. RZĄDY BISKUPA BOLESŁAWA KOMINKA WE WROCŁAWIU OD ROKU 1956 DO JESIENI 1965

W zbiorze wspomnianych wyżej archiwaliów znajdują się dokumenty świadczące o tym, że ówczesnym władzom państwowym droga życiowa biskupa Kominka była doskonale znana. Obszerne fragmenty jego życiorysu, a także opis bieżącej działalności biskupa zawierają charakterystyki oraz periodyczne oceny jego postawy politycznej sporządzane przez pracowników Wydziału do spraw Wyznań w latach 1957-1973. Były one pisane przede wszystkim przez Antoniego Michalaka, kierownika tegoż wydziału.

W notatce z dnia 18 lipca 1962 r. pt. *Ks. arcybiskup Bolesław Kominek – Ordynariusz Archidiecezji Wrocławskiej*<sup>14</sup> czytamy, że Bolesław Kominek urodził się 23 grudnia 1903 w Radlinie, w województwie katowickim. Jego ojciec był górnikiem. Po ukończeniu szkoły średniej w Rybniku podjął studia teologiczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Święcenia kapłańskie otrzymał 11 września 1927 r., po czym wyjechał na dalsze studia z zakresu filozofii tomistycznej i nauk społecznych do Instytutu Katolickiego w Paryżu, gdzie w 1930 r. uzyskał licencjat z zakresu nauk społecznych oraz doktorat z filozofii. Po powrocie do kraju, od 1931 r. aż do wybuchu wojny zajmował stanowisko sekretarza diecezjalnego Akcji Katolickiej oraz referenta duszpasterstwa w Kurii Biskupiej w Katowicach. Był wybitnym działaczem i ideologiem Akcji Katolickiej na Górnym Śląsku. W czasie II wojny światowej pełnił

<sup>11</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/220, k. 24.

<sup>12</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/220, k. 28.

<sup>13</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Stenogram kazania wygłoszonego przez ks. prymasa Wyszyńskiego na uroczystości pogrzebowej zmarłego ks. kard. B. Kominka w dniu 14.03.74, o godz. 16.25*, k. 4-11.

<sup>14</sup> AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Ks. arcybiskup Bolesław Kominek – Ordynariusz Archidiecezji Wrocławskiej, poufne z 18.07.1962*, k. 1.

rolę łącznika pomiędzy władzami kościelnymi Śląska a władzami kościelnymi na terenie Generalnej Guberni. W tym czasie był powiązany z delegaturą rządu emigracyjnego<sup>15</sup>. We wrześniu 1945 r. ks. Kominek został mianowany administratorem apostolskim w Opolu, a urząd ten piastował przez okres sześciu lat. W styczniu 1951 r. – według opinii kierownika Michalaka – za działalność reakcyjną w diecezji opolskiej został przymusowo wysiedlony i internowany w klasztorze benedyktyńskim w Lubiniu, w woj. poznańskim. Po zwolnieniu z miejsca odosobnienia udał się do Krakowa, gdzie na wniosek kardynała Sapięhy rozpoczął pracę w referacie duszpasterstwa w Kurii Metropolitalnej. W związku z żądaniem władz państwowych w 1953 r. został nie tylko usunięty z Kurii, lecz także zmuszony do opuszczenia Krakowa. W okresie od lipca 1953 r. do grudnia 1956 r. przebywał w Sierczy k. Wieliczki, wypełniając obowiązki kapelana w klasztorze ss. Urszulanek<sup>16</sup>.

Dnia 28 kwietnia 1951 r. został mianowany przez papieża Piusa XII biskupem we Wrocławiu, ale znów wobec sprzeciwu władz państwowych objęcie urzędu było niemożliwe. Dopiero 1 grudnia 1956 r. kardynał Wyszyński za zgodą władz państwowych powierzył biskupowi Kominkowi ordynariat wrocławski. Zaraz po objęciu urzędu nowy biskup rozpoczął „czystkę” aparatu diecezjalnego. W latach 1957-1958 usunął ze wszystkich eksponowanych stanowisk kościelnych (kuria, seminarium duchowne, znaczące parafie) wszystkich księży znanych z pozytywnego lub lojalnego stosunku do ustroju państwowego PRL. W świetle charakterystyki biskupa Bolesława Kominka sporządzonej 18 lipca 1962 r. przez kierownika Wydziału do spraw wyznań, otoczył się natomiast ludźmi znanymi z nieprzyjaznego czy też wręcz wrogiego stosunku do współczesnego państwa polskiego. W gronie najbliższych współpracowników wymienieni są: wikariusz generalny ks. Józef Marcinowski<sup>17</sup>, dyrektor finansowy Kurii ks. prałat Ignacy Pawlikiewicz (odbył karę więzienia), ks. Aleksander Oberc (odbył karę jednego roku więzienia), rektor Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, ks. biskup Paweł Latusek (odbył karę więzienia), kierownik Referatu Katechetycznego ks. Stanisław Turkowski (bojowy antykomunista i wróg Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej), ks. Hieronim Kocyłowski<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Ocena działalności Kurii Wrocławskiej w okresie od „Orędzia” do „Memoriału” – na tle sytuacji w katolicyzmie polskim z 17.01.1970*, k. 129.

<sup>16</sup> AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Ks. arcybiskup Bolesław Kominek – Ordynariusz Archidiecezji Wrocławskiej, poufne z 18.07.1962*, k. 1.

<sup>17</sup> W dokumentach: AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Ks. arcybiskup Bolesław Kominek – Ordynariusz Archidiecezji Wrocławskiej poufne z 18.07.1962*, k. 2 oraz AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Charakterystyka Arcybiskupa Bolesława Kominka z 9.06.1971*, k. 147, 148, mylnie podane jest nazwisko „Marcinkowski”.

<sup>18</sup> AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Ks. arcybiskup Bolesław Kominek – Ordynariusz Archidiecezji Wrocławskiej, poufne z 18.07.1962*, k.2; AAN, UdsW sygn. 125/220, *Charakterystyka Arcybiskupa*

Biskup Kominek uchodził za jednego z wybitniejszych specjalistów z zakresu teologii laikatu, posiadał doświadczenie praktyczne, gdyż w okresie międzywojennym kierował Akcją Katolicką na Śląsku. Z tego względu papież Jana XXIII mianował go konsultorem soborowej komisji apostołatu świeckiego i Akcji Katolickiej. Był zdecydowanie przeciwny koncepcji ustawiania działalności Kościoła i duchowieństwa tylko na płaszczyźnie kultu religijnego. Jako przewodniczący Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski stał na stanowisku wprowadzenia na szeroką skalę duszpasterstwa stanowego, apostołstwa świeckich. W sposób szczególny podkreślał konieczność współpracy z inteligencją oraz młodzieżą. Jego zdaniem ówczesna sytuacja Kościoła wymuszała niejako konieczność unowocześnienia pracy duszpasterskiej i dopasowania jej do nowych realiów cywilizacyjnych, gdyż „stare kaznodziejstwo” i dewocja nie zdają egzaminu w epoce żywiolowej laicyzacji społeczeństwa. Właśnie z tego względu biskup Kominek był uważany przez komunistów za niebezpiecznego przeciwnika<sup>19</sup>.

W związku z decyzjami władz oświatowych, mającymi na celu laicyzację dzieci i młodzieży, biskup Kominek wraz z ks. Turkowskim, odpowiedzialnym w Kurii Wrocławskiej za katechizację dzieci i młodzieży, na konferencjach z duchowieństwem wiele uwagi poświęcali temu zagadnieniu. Po całkowitym wycofaniu nauki religii ze szkół w 1961 r., problem ten uległ dalszej komplikacji<sup>20</sup>.

Utrzymywał szerokie kontakty z zagranicznymi hierarchami Kościoła katolickiego w Austrii, Niemczech, we Włoszech. Ożywioną korespondencję prowadził z kardynałem Königiem, Prymasem Austrii, którego w 1962 r. zaprosił do Wrocławia.

Zdaniem urzędników państwowych biskup Kominek był człowiekiem przebiegłym o wybujałej ambicji politycznej, prowadzącym grę polityczną obliczoną na utrzymanie dominującej pozycji Kościoła w Polsce. Jako zwierzchnik Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku wielokrotnie wykazywał swoją nielojalność wobec państwa polskiego oraz ustroju socjalistycznego. Uzasadnieniem takich opinii na temat biskupa Kominka były jego decyzje oraz wypowiedzi wygłaszane zarówno wśród osób świeckich, jak i duchownych. Przede wszystkim inspirował duchowieństwo do nieposłuszeństwa wobec decyzji władz państwowych dyskryminujących

---

*Bolesława Kominka z 9.06.1971*, k. 147, 148.

<sup>19</sup> AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Ks. arcybiskup Bolesław Kominek – Ordynariusz Archidiecezji Wrocławskiej, poufne z 18.07.1962*, k. 3; AAN, UdsW sygn. 125/220, *Charakterystyka Arcybiskupa Bolesława Kominka z 9.06.1971*, k. 149.

<sup>20</sup> AAN, UdsW, sygn. 64/71, *Sprawozdanie z konferencji dekanalnej duchowieństwa we Wrocławiu, sporządzone 6.X.1962*, k. 93; AAN, UdsW, sygn. 57/203, *Sprawozdanie z konferencji rejonowej w Żaganiu w dniu 22.IV.1959 r. przeprowadził Bp Kominek*, k. 3; AAN, UdsW, sygn. 64/71, *Wystąpienie Bpa Kominka na konferencji dekanalnej w dniu 22.XI.1960 w Kłodzku*, Informacja, k. 43.

ówczesny Kościół katolicki w Polsce. Zakazał podległemu sobie duchowieństwu ordynariatu wrocławskiego podpisywania umów dzierżawczych na budynki kościelne, umów na prowadzenie punktów katechetycznych oraz składania władzom sprawozdań z działalności punktów katechetycznych. Jesienią 1961 r. na konferencji duszpasterskiej zasugerował, że księża nie powinni płacić kary grzywny nałożonych na nich przez władze państwowe, ale iść do aresztu i tam odsiedzieć zasądzoną kwotę. Oczywiście taki fakt należało odpowiednio nagłośnić wśród parafian<sup>21</sup>. Drańskie zobowiązania finansowe nałożone na duchowieństwo były również jednym z tematów konferencji dekanalnej w Kłodzku w listopadzie 1960 r., w której uczestniczył biskup Kominek. Wspominał wówczas o tym, że jednemu z księży w trakcie egzekucji komorniczej zabrano zegarek<sup>22</sup>.

Biskup Kominek osobiście był zaangażowany w zwalczanie *Okólnika nr 20 Ministra Gospodarki Komunalnej* dotyczącego ponemieckiego mienia kościelnego na Ziemiach Zachodnich. Sama Kuria Biskupia uchylała się również od płacenia podatku dochodowego. Wobec licznych ponagieł zapłaciła 3% zobowiązań podatkowych za rok 1960, natomiast w dalszym ciągu odmawiała płacenia czynszu mieszkaniowego za lokale biurowe.<sup>23</sup>

Dyskryminował księży zrzeszonych w Caritas, reprezentujących pozytywne nastawienie wobec socjalistycznego państwa. Ponadto na jego polecenie 8 lipca 1962 r. z ambon kościołów wrocławskich odczytano komunikat – zdaniem urzędnika Wydziału do spraw Wyznań – „o rzekomych prześladowaniach zakonnic, mogący wywołać niepokój społeczny”<sup>24</sup>.

Ponadto nie liczył się z autorytetem terenowych władz państwowych. Do pewnego czasu ignorował zaproszenia na rozmowy przewodniczącego Wojewódzkiej Rady Narodowej we Wrocławiu, Bronisława Ostapczuka, oraz przewodniczącego Prezydium Rady Narodowej m. Wrocławia, prof. Bolesława Iwaszkiewicza. Dlatego też postanowiono wezwać arcybiskupa urzędowo, zgodnie z wymogami KPA, a powodem wezwania miała być konieczność złożenia wyjaśnień w związku z ogłoszeniem w kościołach miasta Wrocławia komunikatu stanowiącego próbę wywołania niepokoju publicznego<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Ks. arcybiskup Bolesław Kominek – Ordynariusz Archidiecezji Wrocławskiej*, k. 3; AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Charakterystyka Arcybiskupa Bolesława Kominka z dn. 9.VI.1971, podpisana inicjałami „A.P.”*, k. 147, 149.

<sup>22</sup> AAN, UdsW, sygn. 64/71, *Wystąpienie Bpa Kominka na konferencji dekanalnej w dniu 22.XI.1960 w Kłodzku*, Informacja, k. 43.

<sup>23</sup> AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Ks. arcybiskup Bolesław Kominek – Ordynariusz Archidiecezji Wrocławskiej*, K.4; AAN, UdsW sygn. 125/220, *Charakterystyka Arcybiskupa Bolesława Kominka z dn. 9.VI.1971, podpisana inicjałami „A.P.”*, k. 147, 149.

<sup>24</sup> AAN, UdsW sygn. 125/220, *Charakterystyka Arcybiskupa Bolesława Kominka z dn. 9.VI.1971, podpisana inicjałami „A.P.”*, k. 147, 150.

<sup>25</sup> AAN, UdsW, sygn. 64/71, *Odpis Komunikatu Arcybiskupa Wrocławskiego Bolesława*

W trakcie rozmowy z Bolesławem Iwaszkiewiczem, która odbyła się 9 marca 1963 r. w Prezydium Rady Miasta Wrocławia, abp Bolesław Kominek dowiedział się, że władze lokalne podjęły decyzję o zabranii tzw. pałacu arcybiskupiego we Wrocławiu. W sprawie tej decyzji odwołał się do Urzędu Rady Ministrów, kierując 23 marca 1963 r. obszerne pismo na ręce Józefa Cyrankiewicza, Prezesa Rady Ministrów<sup>26</sup>.

Według anonimowej informacji z 1963 roku ordynariusz Bolesław Kominek jako członek Komisji Soborowej ds. Apostolstwa Świeckich oraz nowej Komisji Mieszanej pracował nad dokumentem *Obecność Kościoła w świecie*. Przy kultywowaniu tej samej linii politycznej co prymas Wyszyński, stwarzał pozory dużej elastyczności w stosunkach państwo – Kościół oraz nowatorstwa w sprawach wewnątrzkościelnych. W liście pasterskim *O Papiestwie* z 2 lipca 1963 r. opowiedział się za dalszymi reformami w Kościele. Jednocześnie „uczył podległy sobie kler nieprzestrzegania zaleceń władzy państwowej”. Ponadto w kazaniu wygłoszonym na Jasnej Górze w Częstochowie mówiąc o przewodnictwie mężczyzn w życiu publicznym, zachęcał do rozwagi i negatywnie wypowiedział się o żołnierzach i urzędnikach wykonujących niesprawiedliwe wyroki władzy. W tym samym kazaniu powiedział, że „idą poprzez naród całe fale kłamstwa i wypaczają powoli jego sumienia”, natomiast mówiąc o nakazie ochrony własności społecznej i prywatnej, pominął milczeniem słowo „społeczna” i w ostrych słowach wypowiedział się przeciwko niszczeniu własności prywatnej człowieka. Wielokrotnie w tym czasie wypowiadał się przeciwko aborcji, na którą zezwalało ówczesne prawo polskie, oraz przeciwko stosowanym prymitywnym metodom ateizacji społeczeństwa<sup>27</sup>.

W trakcie pogadank na temat Ziem Zachodnich i Gdańska w radiu watykańskim przypominał, że ziemie te w czasach piastowskich wchodziły w skład państwa polskiego. W okresie powojennym, kiedy ponownie zasiedlili je Polacy, nastąpił ich dynamiczny rozwój zarówno pod względem przemysłowym, kulturalnym, jak i naukowym. Oczywiście pogadanki na temat Ziem Zachodnich i Północnych wygłaszane na falach rozgłośni watykańskiej w owym czasie były niezwykle korzystne dla polskiej racji stanu, natomiast władze państwowe odbierały je jako grę polityczną arcybiskupa, mającą przyczynić się do zwiększenia jego popularności<sup>28</sup>.

Kominka, z dn. 7 lipca 1962 r. k. 90; AAN, UdsW, sygn. 76/6, Ks. arcybiskup Bolesław Kominek – Ordynariusz Archidiecezji Wrocławskiej, k. 5.

<sup>26</sup> AAN, UdsW, sygn. 70/20, Pismo z dnia 23 marca 1963 r napisane w Rzymie, do Urzędu Rady Ministrów na ręce Józefa Cyrankiewicza, Prezesa R.M.P.R.L. w Warszawie, k. 9-12.

<sup>27</sup> AAN, UdsW, sygn. 70/20, Arcbp. Bolesław Kominek – ordynariusz wrocławski, notatka bez daty i podpisu autora, sporządzona w II połowie 1963 r., k. 29-30.

<sup>28</sup> Tamże, k. 31.

Dnia 26 sierpnia 1963 r. o godz. 19.00 abp Kominek wygłosił kazanie, które według opinii bezimiennego autora notatki, „przekracza granice wszelkiej przyzwoitości”. W ostrych słowach wypowiedział się przeciwko powoływaniu kleryków do wojska oraz prowadzonej przez państwo propagandzie ateistycznej. Nawiązując do masowego udziału katolików w kościelnych uroczystościach sierpniowych, oświadczył że „Kościół staje się falą, a fala to jest żywioł, a żywiołowi niebezpiecznie jest się przeciwstawiać”<sup>29</sup>. To wystąpienie arcybiskupa Kominka, podobnie jak wystąpienia innych biskupów polskich w owych czasach, władze państwowe uznały za agresywne i w zasadzie adresowane do Watykanu. Traktowano je albo jako narzędzie umożliwiające zdobycie uznania w oczach nowego papieża Pawła VI, albo też formą nacisku wywieraną na tegoż papieża mającą, skłonić go do zaprzestania kontynuacji polityki Jana XXIII<sup>30</sup>.

Arcybiskup Kominek nie zawsze unikał spotkań z władzami państwowymi. Mając na uwadze napięty stan relacji pomiędzy państwem a Kościołem oraz między władzami miejscowymi a Kurią, wyszedł z inicjatywą spotkania z kierownikiem Urzędu do spraw Wyznań, do którego doszło 13 października 1964 r. w gmachu Wojewódzkiej Rady Narodowej we Wrocławiu<sup>31</sup>. Wrocławski hierarcha zaproponował program poprawy tych relacji zarówno na szczeblu wyższym, jak i lokalnym. Zdaniem kierownika Wydziału do spraw Wyznań, Witolda Skórczyńskiego, wszelkie propozycje posiadały dotychczas ogólnie znany charakter deklaracyjny, a niektóre sugestie były wprost atakiem na MO i prokuraturę. Ponadto arcybiskup wspominał przy tej okazji o planowanych na wrzesień przyszłego roku centralnych uroczystościach 20. lecia Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku. Wyraził niezadowolony z powodu poboru alumnów do służby wojskowej oraz wymogów związanych z katechizacją. Poruszył sprawę ewentualnego uzyskania przez Kurię nowych kościołów, co jego zdaniem było ściśle uzależnione od stanowiska w tej sprawie jego współrozmówcy. Zdaniem hierarchy dla polepszenia wzajemnych relacji byłoby pożyteczne, aby władze państwowe wyraziły zgodę na utworzenie kilku nowych parafii, gdyż nie czyniły tego od 1959 roku. Według opinii wspomnianego kierownika głównym powodem wizyty ordynariusza była chęć uzyskania paszportu do Rzymu<sup>32</sup>.

W trakcie rozmów rządy Kościoła wrocławskiego z przewodniczącym Wojewódzkiej Rady Narodowej we Wrocławiu i przewodniczącym Prezydium Rady Narodowej m. Wrocławia były również omawiane drażliwe sprawy z zakresu państwo – Kościół. Jedno z takich spotkań odbyło się 27 lutego 1965 r., a o jego

<sup>29</sup> Tamże, k. 31.

<sup>30</sup> AAN, UdsW, 70/20, k. 31.

<sup>31</sup> AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Informacja z rozmowy przeprowadzonej przez Przewodniczącego prez. WRN we Wrocławiu z bpem Kominkiem w dniu 13 października 1964*. k. 66.

<sup>32</sup> Tamże.

przebiegu informuje obszerna notatka służbowa przygotowana przez Bolesława Iwaszkiewicza<sup>33</sup> oraz streszczenie wypowiedzi abp. Kominka na tym spotkaniu 2 marca 1965 r., podpisana inicjałami „j.o.”<sup>34</sup>. Według wspomnianych relacji przebiegało ono w życzliwej atmosferze. Podczas rozmowy nawiązano zarówno do sytuacji na arenie międzynarodowej, jak i spraw krajowych. Zarówno Bolesław Iwaszkiewicz, jak i Bronisław Ostapczuk nie ukrywali nawet, że znają treści wystąpień kaznodziejskich swojego gościa. Oznajmili, że na ich podstawie dostrzegają zmianę w poglądach arcybiskupa, który prezentuje wyraźne stanowisko w sprawie Ziemi Zachodnich. Pomimo tego arcybiskupowi nadal odmawiano wydania paszportu, a tym samym uniemożliwiano jego udział w obradach komisji Soboru Watykańskiego II<sup>35</sup>. Uzasadnieniem odmowy wydania paszportu tym razem było postępowanie Kurii Arcybiskupiej działającej wbrew nakazom władz w zakresie prowadzenia ksiąg inwentarzowych, czynszów, punktów katechetycznych, nieudostępnianie seminariów dla wizytacji oraz funkcjonowania nielegalnych filii kościołów parafialnych. W tym miejscu niejako koniecznością staje się przypomnienie, że w PRL jednym ze sposobów karania obywateli za niesubordynację wobec państwa była odmowa wydania paszportu. Arcybiskup Kominek za „nieposłuszeństwo wobec władzy ludowej” kilkakrotnie nie otrzymał paszportu, a tym samym nie mógł uczestniczyć w części sesji soborowych<sup>36</sup>. W związku z tym składał odwołanie do Marszałka Sejmu PRL i Sekretarza Komitetu Centralnego PZPR<sup>37</sup>. Niewydanie paszportu dla abpa Kominka nie było precedensem wobec hierarchów kościelnych. Podobnie w czasie Soboru Watykańskiego II władze potraktowały chociażby biskupa Piotra Gołębiewskiego, sufragana sandomierskiego<sup>38</sup>. Arcybiskup Kominek był świadomy powodów od-

<sup>33</sup> AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Notatka z rozmowy z arcybiskupem Kominkiem odbytej dnia 2.II.1965 r. przez Przewodniczącego Prezydium Rady Narodowej m. Wrocławia Bolesława Iwaszkiewicza w obecności i przy współudziale Przewodniczącego Prezydium WRN we Wrocławiu mgra Bronisława Ostapczuka*, k. 16-24.

<sup>34</sup> AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Informacja przekazana przez Wydział do Spraw Wyznań Prezydium Rady Narodowej m. Wrocławia*, k. 13, 14.

<sup>35</sup> AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Notatka z rozmowy z arcybiskupem Kominkiem odbytej dnia 2.II.1965 r. przez Przewodniczącego Prezydium Rady Narodowej m. Wrocławia Bolesława Iwaszkiewicza w obecności i przy współudziale Przewodniczącego Prezydium WRN we Wrocławiu mgra Bronisława Ostapczuka*, k. 18.

<sup>36</sup> Np. AAN UdsW, sygn. 125/220, *Notatka dot. wyjazdu arcybiskupa B. Kominka do Rzymu*, k. 249; AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Notatka Jerzego Śmiechowskiego z rozmowy z Ordynariuszem wrocławskim Bolesławem Kominkiem przeprowadzonej w dniu 23 października 1964*, k. 78; AAN UdsW, sygn. 78/21, „Reuter” o odmowie paszportu arcybiskupowi Kominkowi. K. niepaginowana.

<sup>37</sup> AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Kopia pisma z dnia 28 lutego 1965r. Ordynariusza Wrocławskiego do Marszałka Sejmu PRL i Sekretarza Komitetu Centralnego PZPR Pana Zenona Kliszki*, k. 26-27.

<sup>38</sup> Zob. B. Stanaszek, „Wrogo ustosunkowany do naszego państwa” *Biskup Piotr Gołębiewski w dokumentach komunistycznej bezpieki i władz wyznaniowych*, Sandomierz 2006, s. 65.

mowy wydawania paszportu biskupom w Polsce. W 1967 r., również w okresie nienajlepszych relacji z władzami, w liście z 21 czerwca do Przewodniczącego Wojewódzkiej Rady Narodowej we Wrocławiu otwarcie napisał: „30 maja br. postawiłem wniosek o paszport na wyjazd do Holandii jako delegat polskiego episkopatu na sympozjum Episkopatów Europejskich w Noordwijkerhout 10-14 VII br. i jako członek stałej Rady Episkopatów Europejskich. Zdaję sobie sprawę, że szczerze i zdecydowane postawienie sprawy w niniejszym piśmie może stworzyć trudności w uzyskaniu paszportu. Wydaje mi się jednak, że nasze wspólne kwestie życiowe na Ziemiach Zachodnich są ważniejsze niż uzyskanie paszportu zagranicznego”<sup>39</sup>.

Władze odmawiały również wydania paszportu prymasowi, uniemożliwiając tym samym jego udział w uroczystościach milenijnych w Stanach Zjednoczonych w sierpniu 1966 r.<sup>40</sup>

Według wspomnianej informacji prof. Iwaszkiewicza władze kościelne zabroniły księżom uczestnictwa w spotkaniach z przewodniczącymi. Ponieważ pewne kwestie wynikały z zarządzeń Episkopatu (czynsze, księgi inwentarzone, punkty katechetyczne, seminaria), wspomniani urzędnicy zaproponowali, aby arcybiskup Kominek wystąpił do Episkopatu z inicjatywą zmian w tym zakresie. W zamian za to władze państwowe życzliwie rozpatrzyłyby postulaty Kurii Wrocławskiej dotyczące m.in. przekazania jej kościołów w Wałbrzychu, Bolesławcu, Leśnicy. Natomiast ze względu na potrzebę wrocławskiego środowiska naukowego za niemożliwe uznali cofnięcie decyzji w sprawie przekazania Polskiej Akademii Nauk gmachu dotychczas należącego do Kościoła katolickiego przy ul. Katedralnej 15<sup>41</sup>.

W odpowiedzi arcybiskup Kominek zdecydowanie oświadczył, że „nie da się sprzedać za paszport. Aczkolwiek bardzo mu na paszporcie zależy, nie zrobi w celu jego otrzymania nic, co nie byłoby zgodne z jego sumieniem, powinnościami posłuszeństwa wobec hierarchii, ani też nic, w wyniku czego „utraciłby twarz”<sup>42</sup>. Ponadto wspomniał, że o ile nie otrzyma paszportu w ciągu dwóch miesięcy, powiadomi o tym fakcie papieża i sekretariat soboru. Owe zawiadomieni

<sup>39</sup> *Ordynariusz wrocławski abp Kominek do przewodniczącego Prezydium WRN: w sprawie budowy pomnika Jana XXIII*. W: P. Raina, *Kościół – Państwo w świetle akt Wydziałów do Spraw Wyznań 1967-1968*. Warszawa 1994, s. 147-148.

<sup>40</sup> AAN, UdsW, sygn. 82/30, *Informacja o działalności Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium Rady Narodowej m. Wrocławia w 1967 r. i o zamierzeniach na rok 1968, z dnia 21 stycznia 1968, ściśle poufne, podpisane przez A. Michalaka*, k. 8.

<sup>41</sup> AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Notatka z rozmowy z arcybiskupem Kominkiem odbytej dnia 2.II.1965 r. przez Przewodniczącego Prezydium Rady Narodowej m. Wrocławia Bolesława Iwaszkiewicza w obecności i przy współudziale Przewodniczącego Prezydium WRN we Wrocławiu mgra Bronisława Ostapczuka*, k. 19.

<sup>42</sup> Tamże, k. 20.



przygotują jego prawnicy tak, aby nie narazić się na zarzut szpiegostwa i przekazywania danych za granicę. Nawiązał również do decyzji przekazania gmachu przy Katedralnej 15, proponując w zamian inne obiekty, lepiej nadające się na placówkę naukowo-badawczą. Powiedział natomiast, że nie widzi przeszkód, aby księża brali udział w spotkaniach z przewodniczącymi, gdyż spotkania takie mogą być do pewnego stopnia także i pozytywne<sup>43</sup>.

Niektóre wątki z omówionego wyżej spotkania zostały poruszone w trakcie kolejnej wizyty arcybiskupa Kominka u Przewodniczącego Prezydium Rady Narodowej m. Wrocławia, Bolesława Iwaszkiewicza, która odbyła się 2 sierpnia 1965 r.<sup>44</sup>. W rozmowie arcybiskup Kominek skarżył się na wrogą wobec Kurii Wrocławskiej postawę kierownika Urzędu do spraw Wyznań, Antoniego Michalaka, czego dowodem miały być jego obraźliwe wypowiedzi na temat Kurii. Następnie dyskusja zeszła na temat wystąpień arcybiskupa Kominka w Radiu Watykańskim odnośnie do Ziemi Zachodnich i negatywnej ocenie tych audycji przez rewizjonistyczne koła zachodniemieckie. Natomiast zdaniem Iwaszkiewicza „postawa zajęta przez arcybiskupa zjednała mu szacunek i podniosła jego autorytet”. W tym miejscu należy wyjaśnić, że treść tegoż wystąpienia opublikowało jedynie „Słowo Powszechne”. W dalszej rozmowie abp Kominek nawiązał do sprawy planowanego przez władze przekazania pałacu biskupiego Polskiej Akademii Nauk. Jego zdaniem decyzja ta może być precedensem skutkującym w przyszłości odebraniem Kościołowi kolejnych obiektów w pobliżu katedry. Wspomniał również o przygotowywanych obchodach jubileuszu 20. lecia Kościoła na Ziemiach Zachodnich. W ramach tych obchodów planowano uroczystą sesję Episkopatu Polski we Wrocławiu, na którą zaproszono 60 biskupów, oraz wystawę obrazującą dorobek dwudziestolecia organizowaną w kościele św. Krzyża. Ta część programu uroczystości, która dotyczyła tematyki wystawy oraz przejazdu prymasa i biskupów przez Wrocław, musiała uzyskać akceptację władz<sup>45</sup>.

Spotkanie z reprezentantem władzy państwowej abp Kominek wykorzystał jako okazję do rozmowy na temat budownictwa sakralnego we Wrocławiu i w archidiecezji. Na tym terenie dotychczas bowiem nie wybudowano żadnego nowego kościoła, z wielkim trudem uzyskano zgodę władz na remonty kościołów zrujnowanych. W odpowiedzi przewodniczący Bolesław Iwaszkiewicz zwrócił

<sup>43</sup> Tamże, k. 23-24.

<sup>44</sup> AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Notatka z rozmowy odbytej przez Przewodniczącego Prezydium Rady Narodowej m. Wrocławia Bolesława Iwaszkiewicza z ks. arcybiskupem Bolesławem Kominkiem w dniu 2 sierpnia 1965*, k. 44-56.

<sup>45</sup> AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Notatka z rozmowy odbytej przez Przewodniczącego Prezydium Rady Narodowej m. Wrocławia Bolesława Iwaszkiewicza z ks. arcybiskupem Bolesławem Kominkiem w dniu 2 sierpnia 1965*, k. 50-51.

uwagę na trudności związane z materiałami budowlanymi. Ponadto podkreślił, że akurat w tym zakresie nie ma nadziei na poprawę sytuacji<sup>46</sup>.

Z kolei prof. Iwaszkiewicz zagadnął o wizytację Seminarium Duchownego we Wrocławiu, na którą władze kościelne nie wyrażają zgody. Abp Kominek wyjaśnił, że decyzja ta wynika z zarządzenia Episkopatu, a tego on nie może zignorować. W tym miejscu z ubolewaniem wspomniął o konfiskacie przez kierownika Michałaka 350 tomów wydawnictw przedwojennych z biblioteki seminaryjnej, posiadającej status biblioteki naukowej<sup>47</sup>.

W omawianym sprawozdaniu prof. Iwaszkiewicz dostrzegł istotną różnicę w postawie abp. Kominka. Zwrócił głównie uwagę na jego stosunek wobec Ziemi Zachodnich prezentowany szeroko również za granicą oraz akcenty zawarte w wygłaszanych kazaniach nawiązujące do dorobku dwudziestolecia na tychże ziemiach. Z tego względu, zdaniem Iwaszkiewicza, należy nieco złagodzić kurs antykościelny. Przede wszystkim konieczne jest uporządkowanie otoczenia katedry (władze wcześniej odmawiały na to zgody) i zezwolenie na ceremonie zewnętrzne w czasie sesji Episkopatu Polski, w tym także na eksport taśmy filmowej poza granice państwa i do środowisk polonijnych. Ponadto uważał, że należy zrealizować chociaż częściowo obietnice związane z kościołem w Leśnicy, a może nawet wyrazić zgodę na budowę nowego kościoła na Tarnogaju<sup>48</sup>. Ponadto prof. Iwaszkiewicz zobowiązał kierownika Antoniego Michalaka do wyjaśnienia skarg na jego działalność przedstawionych przez ordynariusza Kominka na wspomnianym spotkaniu.

W *Uwagach do wypowiedzi abpa B. Kominka w czasie rozmowy odbytej z Przewodniczącym Prezydium Rady Narodowej m. Wrocławia Bolesławem Iwaszkiewiczem w dniu 2 sierpnia 1965 r.*, kierownik Urzędu do spraw Wyznań zaprzeczył informacji o złożeniu przez Kurię wniosków o zamianę wikariatów eksponowanych na parafie. Jego zdaniem do urzędu, którym kieruje, złożono tylko jeden wniosek w sprawie erygowania parafii przy ul. Bujwida, a ten został rozpatrzony odmownie<sup>49</sup>. Według jego opinii „nie odpowiada prawdzie oświadczenie abpa Kominka, że pan Michalak skonfiskował w czasie wizytacji WSD we Wrocławiu kilka tysięcy tomów przedwojennych”. Prawdą jest natomiast to, że w sierpniu 1960 r. przeprowadzono w całym kraju kontrolę księgozbiorów seminariów duchownych oraz instytucji wyznaniowych. Kontrolę prowadzili urzędnicy resortu oświaty, wojewódzkie Urzędy Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk oraz Wydziały do spraw Wyznań. W wyniku kontroli w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu

<sup>46</sup> Tamże, k. 53.

<sup>47</sup> Tamże, k. 54.

<sup>48</sup> Tamże, k. 54-55.

<sup>49</sup> AAN, UdsW, sygn. 76/6, *Uwagi do wypowiedzi abpa B. Kominka w czasie rozmowy odbytej z Przewodniczącym Prezydium Rady Narodowej m. Wrocławia Bolesławem Iwaszkiewiczem w dniu 2 sierpnia 1965 r.*, k. 59.

wiu, przeprowadzonej przez zespół pod przewodnictwem Antoniego Michalaka, skonfiskowano 355 egzemplarzy książek. Wśród skonfiskowanej literatury przeważały „książki antykomunistyczne, antyradzieckie, profaszystowskie, rasistowskie oraz antypolskie w języku niemieckim”<sup>50</sup>.

W powyższym wyjaśnieniu Antoni Michalak wspomniał, że w przeszłości jako lektor KW PZPR i prelegent ruchu laickiego krytycznie oceniał na naradach partyjnych, zebraniach szkoleniowych i prelekcjach politykę Episkopatu Polski, działalność Kurii Wrocławskiej i postawę abpa Kominka. Wówczas abp Kominek był „na indeksie politycznym Rządu”. Uważano go za „apostoła wojującego Kościoła”, inspirującego kler do zachowań nieprzychylnych władzy, szykanującego księży lojalnych wobec państwa. Od roku jednak dostrzegalne są korzystne zmiany w zachowaniu ordynariusza. Winą za negatywne uwagi wypowiedane przez arcybiskupa na temat władz państwowych obarczył księży pracujących w Kurii Wrocławskiej, którzy w krzywym zwierciadle widzą każde zjawisko społeczne w Polsce<sup>51</sup>.

W tym czasie arcybiskup Kominek był uważany przez władze za reprezentanta „postępowego” nurtu w Episkopacie, a nawet potencjalnego rywala prymasa Wyszyńskiego w kwestiach dotyczących kierunku posoborowych zmian w Kościele katolickim w Polsce. W sierpniu 1966 r. władze państwowe pozbyły się złudzeń w tej sprawie. W relacji dla Urzędu do spraw Wyznań Antoni Michalak z ubolewaniem stwierdzał, że „należy oddalić jakiegokolwiek złudzenia co do «postępowości» abpa Kominka. Pewne zwroty w jego postawie do państwa ludowego jakie zademonstrował w przeszłości, miały charakter taktyczny. [...] Stawka na Kominka, liczenie, że wprowadzi on element «odwilży» w stosunku między Kościołem a Państwem, że «będzie zmiękczał» episkopat – okazały się pobożnym życzeniem”. W ocenie tegoż urzędnika „Kominek to racz polityczny bardziej niebezpieczny niż Wyszyński, gdyż będąc elastycznym jest bardziej przebiegły i dwulicowy”<sup>52</sup>.

## 2. DZIAŁALNOŚĆ ARCYBISKUPA BOLESŁAWA KOMINKA (JESIEŃ 1965 – JESIEŃ 1968)

Według opinii kierownika Michalaka, sporządzonej w styczniu 1970 r.<sup>53</sup>, pewne korzystne zmiany w postawie abpa Kominka wobec władz państwowych, które

<sup>50</sup> Tamże, k. 59-60.

<sup>51</sup> Tamże, k. 58.

<sup>52</sup> AAN, UdsW, sygn. 78/39, *Pismo kierownika WdSW we Wrocławiu A. Michalaka do UdsW z 13 VIII 1966*. k. 1, 2.

<sup>53</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Ocena działalności Kurii Wrocławskiej w okresie od „Orędzia” do „Memoriału” – na tle sytuacji w katolicyzmie polskim*. k. 123.

były dostrzegalne w roku jubileuszu dwudziestolecia polskiej administracji kościelnej i życia religijnego na Ziemiach Zachodnich i Północnych, były zachowaniem przejściowym. W trakcie uroczystości kościelnych ordynariusz zaniechał bezpośrednich ataków na władzę ludową. Zarówno wystąpienia jego, jak i innych biskupów cechował umiar, powściągliwość i ostrożność. Posiadały one charakter propagandowo-kościelny i nie zawierały oceny przeobrażeń, jakie zaszły w kraju na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat PRL. Podkreślano w nich natomiast historyczne i moralne argumenty dotyczące polskości Ziemi Zachodnich oraz eksponowano integracyjną rolę Kościoła i duchowieństwa w zrastaniu się tych ziem z resztą kraju. Nawet szykany Kurii wobec kleru mającego pozytywne nastawienie wobec władz państwowych posiadały charakter zamaskowany. Również, ku zdumieniu władz, przejście pałacu arcybiskupiego we Wrocławiu przez władze miejskie przebiegło w spokojnej atmosferze<sup>54</sup>.

W *Ocenie działalności Kurii wrocławskiej w okresie od „Orędzia” do „Memoriału” – na tle sytuacji w katolicyzmie polskim* z 17 stycznia 1970 r. powodem zmiany taktyki abpa Kominka w odniesieniu do władz państwowych były wcześniejsze posunięcia tychże władz wobec niego i Kurii Wrocławskiej, które unaocznily nieskuteczność jego dotychczasowej taktyki. W katalogu decyzji władz mocno dotkliwych pod względem ambicjonalnym dla ordynariusza wymienia trzykrotną odmowę paszportu na wyjazd do Rzymu na sesję soborowe. W związku z tym, mając na względzie także przemiany w Kościele powszechnym spowodowane Soborem Watykańskim II, arcybiskup postanowił zmienić taktykę wobec komunistów w Polsce. Jesienią 1965 r., po uroczystościach wrocławskich, otrzymał paszport i wyjechał do Rzymu na ostatnią sesję soborową. Tam wraz z innymi biskupami w listopadzie 1965 r opracował treść *Orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich*. Abp Kominek był jednym z głównych redaktorów tegoż orędzia, które, według opinii Michalaka, spotkało się z dezaprobatą społeczeństwa polskiego. Nie powrócił w grudniu 1965 r. do kraju wraz z innymi biskupami, lecz jeszcze przez pewien czas przebywał w Austrii, gdzie udzielił wywiadu także dla telewizji RFN i NRD, w których szerzej wyjaśnił niektóre zapisy z *Orędzia*. Po powrocie w początkach 1966 roku w kościołach Dolnego Śląska wygłosił serię kazań, usprawiedliwiając „niedoskonałą” formę wyrażenia zastosowanych przez tłumaczy *Orędzia*<sup>55</sup>.

W ocenie wysokiego rangą urzędnika administracji państwowej rok 1966 przebiegał w Polsce pod wrażeniem wielkich obchodów jubileuszowych o kontrowersyjnych celach. Naród polski obchodził tysiąclecie państwa polskiego, a Episkopat Polski zaplanował w tym samym roku wielkie manifestacje religijno-

<sup>54</sup> Tamże, k. 123.

<sup>55</sup> Tamże, k. 124.

polityczne z okazji Millenium chrześcijaństwa w Polsce, nadając tym uroczystościom charakter polityczno-reakcyjny i antypaństwowy. Ponadto „reakcja kościelna postanowiła wykorzystać obchody milenijne dla swych ambicji politycznych, wystąpiła w roli siły przeciwstawnej państwu ludowemu, jego polityce, w roli rzecznika sił antysocjalistycznych. Obchody miały być próbą sił „My – wy”, Kościół – komuniści”<sup>56</sup>. Oczywiście kościelne uroczystości jubileuszowe, które odbyły się we Wrocławiu w październiku 1966 r., posiadały podobnych charakter. „Obchody milenijne stanowiły apogeum eskalacji polityki awanturnictwa ze strony sił reakcji kościelnej w Polsce. Napór klerykalizmu politycznego został powstrzymany. Szerokie nasze natarcie polityczne, mądre i przemyślane przeciwdziałanie pokrzyżowało te zamiary. Taktyka reakcyjna kół kościelnych zakończyła się fiaskiem. Nie udało się przeciwstawić mas katolickich władzy ludowej”<sup>57</sup>.

Kuria Wrocławska, a w szczególności kierujący nią abp Kominek, mocno narazili się władzy ludowej, angażując się w zwalczanie budowy we Wrocławiu pomnika Jana XXIII. Zdaniem arcybiskupa inicjatywa budowy tegoż pomnika, która wyszła ze strony władz państwowych, miała na celu rozbicie jedności Kościoła. W czasie gdy władza państwowa negatywnie odpowiadała na wszystkie wnioski o budowę nowych kościołów i mocno utrudniała pilne remonty zabytkowych świątyń, uzasadniając to brakiem materiałów budowlanych ze względu na pilne potrzeby budownictwa mieszkaniowego, pojawiła się inicjatywa budowy wspomnianego pomnika. Ordynariusz proponował, aby postać wielkiego papieża uczcić, ale budowę nowego kościoła, czemu władze zdecydowanie się sprzeciwiały<sup>58</sup>.

Ponieważ utworzenie Komitetu Budowy Pomnika oraz zbiórka środków na ten cel były wielką mistyfikacją władz wymierzoną w Kościół, w specyficzny sposób przedstawianą w ówczesnych mediach, arcybiskup Kominek wystosował komunikat do podległego sobie duchowieństwa. Swoje stanowisko w tej sprawie w ostrych słowach zaprezentował w piśmie z dnia 21 czerwca 1967 r. do przewodniczącego Prezydium WRN, Bronisława Ostapczuka<sup>59</sup>.

W ocenie kierownika wrocławskiej państwowej administracji wyznaniowej ordynariusz Kominek był graczem politycznym o dwoistej naturze, gdyż po serii ostrych wystąpień przeciwko władzy państwowej, w maju 1966 r. udzielił wy-

<sup>56</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Ocena działalności Kurii Wrocławskiej w okresie od „Orędzia” do „Memoriału” – na tle sytuacji w katolicyzmie polskim*, k. 125.

<sup>57</sup> Tamże, k. 125. Aby lepiej oddać stanowisko władz państwowych wobec obchodów jubileuszu tysiąclecia chrztu Polski oraz ówczesny oficjalny język urzędowy, autorka postanowiła zacytować obszerniejszy fragment dokumentu.

<sup>58</sup> Tamże, k. 126.

<sup>59</sup> *Ordynariusz wrocławski abp Kominek do przewodniczącego Prezydium WRN: w sprawie budowy pomnika Jana XXIII*. W: P. Raina, *Kościół – Państwo w świetle akt Wydziałów do Spraw Wyznań 1967-1968*, Warszawa 1994, s. 142-148.

wiadu dla radia francuskiego, w którym powiedział, że możliwe jest pokojowe współistnienie pomiędzy państwem a Kościołem w Polsce. Zarówno bowiem rząd polski, jak i hierarchia Kościoła katolickiego w Polsce wyrażają takie samo stanowisko w sprawie Ziem Zachodnich i Północnych. Chociaż obie instytucje realizują różne cele, konieczne jest normalizacja w relacjach pomiędzy nimi ze względu na interes państwa polskiego.

Według charakterystyki Michalaka dotychczasowa linia walki hierarchii Kościoła katolickiego w Polsce przeciwko socjalizmowi uległa załamaniu, podobnie jak i stara polityka wschodnia Watykanu. Powodów tych zmian upatruje z zmianach w Kościele powszechnym spowodowanych postanowieniami Soboru Watykańskiego II oraz naciskami wewnętrznymi środowisk katolickich. Próba kontynuacji „starej linii” miały być działania Kościoła katolickiego w Polsce prowadzone w latach 1967-1968, polegające na próbie spiętrzenia relacji z państwem, czego dowodem miały być adresowane do polskich katolików m.in. listy pasterskie o ateistycznym zagrożeniu, komunikaty o budownictwie świątyń katolickich i o odmowie wydania kardynałowi Wyszyńskiemu zezwolenia na wyjazd za granicę, odezwa *O wolność Kościoła i pokój świata* oraz komunikat w sprawie punktów katechetycznych i książki inwentarzowej<sup>60</sup>. Kuria Wrocławska na czele ze swoim ordynariuszem „gorliwie dotrzymywała kroku wszelkim integrystycznym poczynaniom Episkopatu. Z dużą gorliwością rozpowszechniała te dokumenty wśród kleru i wiernych, groziła księżom karami za nierespektowanie dyrektyw kościelnych. [...] Abp Kominek obostrzył w 1967 r. swe zarządzenie z 1966 r., zabraniające księżom przychodzenia do urzędów państwowych na zaproszenie, zakazał im dodatkowo brać udział w spotkaniach organizowanych przez Przewodniczących Prezydów Rad Narodowych”<sup>61</sup>.

### 3. NOWA TAKTYKA WOBEC WŁADZ PAŃSTWOWYCH

Pomimo wspomnianych wyżej przykładów próby powrotu Episkopatu do „starej linii taktycznej”, jak kategorycznie stwierdzał Antoni Michalak, ostatecznie w 1968 roku Episkopat dokonał zwrotu taktyki wobec państwa. Zawiesił wrogie wystąpienia przeciwko władzom. Ponadto biskupi polscy starali się zachować neutralność wobec wydarzeń zachodzących w kraju (marzec 1968) oraz

<sup>60</sup> AAN, UdsW, sygn. 82/30, *Informacja o działalności Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium Rady Narodowej m. Wrocławia w 1967 r. i o zamierzeniach na rok 1968, ściśle poufne podpisane przez A. Michalaka*, k. 8.

<sup>61</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Ocena działalności Kurii Wrocławskiej w okresie od „Orędzia” do „Memoriału” – na tle sytuacji w katolicyzmie polskim*, k. 127-128.

za granicą („kryzys czechosłowacki” 1968 r.). W sprawie wydarzeń marcowych w Polsce katolicka hierarchia kościelna ograniczyła się do komunikatu zawierającego wyważone i spokojne sformułowania, natomiast nie zabrała publicznie głosu w sprawie wydarzeń w Czechosłowacji. Jedyne abp Kominek na naradzie wewnątrzkościelnej w euforii pokrzykiwał: „idzie wiosna z Pragi”, „Czechom zaświtała jutrzeńka swobody”, „Dubczek i Smrkowsky prowadzą swój naród po słusznej drodze”, „i do nas dotrze praska wiosna”<sup>62</sup>.

Stanowisko Episkopatu wobec wydarzeń w Polsce i w Czechosłowacji w 1968 r. było odbierane przez władze państwowe jako zerwanie z linią duszpastersko-ideową, identyfikowaną z kampanią tzw. Wielkiej Nowenny przed Millenium Chrztu Polski, ocenianą jako dziesięcioletnią konfrontację klerykalizmu z socjalizmem, zakończoną porażką reakcji kościelnej, stanowiącą również osobistą klęskę kardynała Wyszyńskiego<sup>63</sup>. Źródłem takiej oceny były także postanowienia jesiennej konferencji Episkopatu Polski, na której rzekomo „obalono koncepcję duszpasterstwa mariocentrycznego, zrehabilitowano w duszpasterstwie metody i dążenia chrystocentryczne, postawiono na kształtowanie nie emocjonalnej, maryjnej religijności, lecz na formatowanie religijności refleksyjnej i chrystocentrycznej, opartej na rzetelnej wiedzy religijnej”. Tym samym był to sukces umiarkowanych i integrystycznych środowisk w Episkopacie Polski, będących odpowiednikiem umiarkowanych reformistów, nurtu wówczas dominującego w Kurii Rzymskiej. Niejako dowodem na to miało być wyraźne nawiązanie do tzw. apostołstwa świeckich oraz duszpasterstwa przedwojennej Akcji Katolickiej, ale dostosowanych do współczesnych warunków. „Czołowym wyrazicielem tendencji neointegrystycznych w Episkopacie Polski był abp Bolesław Kominek”<sup>64</sup>.

Ordynariusz wrocławski posiadał duże doświadczenie w tym zakresie. W okresie międzywojennym był wybitnym działaczem Akcji Katolickiej. W wygłoszonym w 1964 r. na KUL-u programowym referacie *Świeccy w Kościele – wychowanie do apostołstwa* stwierdził, że apostołstwo świeckich umożliwi Kościołowi przechodzenie z pozycji defensywnych na ofensywne w dziedzinie społeczno-kulturalnej. Propagował hasła „dowartościowywania laikatu” oraz „zerwania z biernością świeckich”<sup>65</sup>. Jego stanowisko w tym zakresie znalazło odbicie w czasie obrad II Synodu Powszechnego Biskupów w Rzymie w listopadzie 1969 roku. Generalnie w gremium hierarchów ordynariusz Kominek był postrzegany jako zwolennik umiaru w Kościele<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> Tamże, k. 128.

<sup>63</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Ocena działalności Kurii Wrocławskiej w okresie od „Orędzia” do „Memoriału” – na tle sytuacji w katolicyzmie polskim*, k. 129.

<sup>64</sup> Tamże, k. 129, to zdanie w tekście jest podkreślone.

<sup>65</sup> Zob. B. Kominek, *Kościół po Soborze*, Paris 1969.

<sup>66</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Ocena działalności Kurii Wrocławskiej w okresie od „Orędzia”*

Zdaniem Michalaka abp Kominek odwołując się w swoich wystąpieniach do zasad moralności ogólnoludzkiej, do humanizmu, walczył o zapewnienie Kościołowi stałej i aktywnej obecności w społeczeństwie, w życiu narodu. Pragnął, aby Kościół miał szansę wpływania na kształt stosunków społecznych. Wyrazem zabiegów o uznanie religii katolickiej za podstawowy czynnik więzi społecznej i jedności narodu były działania zmierzające do włączenia się Kościoła w obchody jubileuszowe 25-lecia odzyskania Ziemi Zachodnich. Dokonywane z tej okazji próby bilansowania osiągnięć narodu polskiego w ciągu powojennego ćwierćwiecza sprzyjały kształtowaniu się uczuć patriotycznych. W tych tak ważnych chwilach Kościół chciał zademonstrować więź z narodem. Hierarchia kościelna pragnęła pokazać rolę Kościoła jako ważnego czynnika integracji, stabilizacji oraz konsolidacji społecznej i narodowej na Ziemiach Zachodnich. Ówczesny rządcą Kościoła wrocławskiego, chcąc „wbudować się w przyszłość naszego społeczeństwa, dokonał przewartościowania swej taktyki wobec państwa i dotychczasowej linii rozwojowej Kościoła. Doszedł do wniosku, że polityka emigracji wewnętrznej, podkreślania negatywnych zjawisk społecznych w kraju oraz demonizowanie polityki wyznaniowej PRL zepchnęły Kościół na margines życia społecznego. Ponadto związały go ze stosunkowo niewielkim kręgiem opozycji antysocjalistycznej i pozbawiły wpływu na środowiska katolickie afirmujące socjalizm”. Mając powyższe na względzie, abp Kominek pragnął zapewnić Kościołowi aktywną obecność w życiu społeczeństwa, zaprzestął politycznych ataków wymierzonych w polskie władze państwowe, a władze kościelne prowadziły na szeroką skalę przygotowania do wyeksponowania zasług Kościoła na Ziemiach Zachodnich<sup>67</sup>.

Arcybiskup Kominek miał być organizatorem i gospodarzem centralnych uroczystości kościelnych z udziałem całego Episkopatu Polski w ramach obchodów 25-lecia pracy Kościoła na Ziemiach Zachodnich, planowanych na maj 1970 roku. W przygotowywanej z tej okazji publikacji „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” znalazło się kilka artykułów podkreślających zasługi Kościoła w repolonizacji i odbudowie Ziemi Zachodnich. Zdaniem Michalaka, „abp Kominek natrętnie podkreśla rolę Kościoła jako czynnika integracyjnego, konsolidującego i cementującego więzi społeczne i narodowe na Ziemiach Zachodnich” i mówi o księżach jako „współbudowniczych konstruktywnego ludzkiego współżycia”, nazywając ich „współtwórcami pokoju społecznego”. W tym miejscu Michalak z ubolewaniem stwierdzał, że „władze kościelne, licząc się z patriotyczną postawą społeczeństwa, będą chciały obecnie zdyskontować (po okresie jawnej

---

do „Memoriału” – na tle sytuacji w katolicyzmie polskim, k. 131.

<sup>67</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Ocena działalności Kurii Wrocławskiej w okresie od „Orędzia” do „Memoriału” – na tle sytuacji w katolicyzmie polskim*, k. 132.



walki z państwem ludowym) wysiłek, pracę i dorobek rzeczywistych budowniczych nowego życia na Ziemiach Zachodnich”<sup>68</sup>.

W połowie grudnia 1969 r. Episkopat Polski przekazał papieżowi Pawłowi VI *Memoriał w sprawie dalszej stabilizacji organizacji Kościoła na polskich ziemiach zachodnich i północnych*. W ocenie anonimowego autora *Notatki dla Towarzysza Dyrektora* z 1 października 1969 r. stanowisko Episkopatu, w tym również abp. Kominka jako członka Komisji Głównej i przewodniczącego Komisji do spraw Ziem Zachodnich w Episkopacie, sprowadzało się do tego, że administrację kościelną na Ziemiach Zachodnich traktuje się jako diecezje, zaś administratorów apostolskich jako stałych ordynariuszy tych diecezji. Natomiast uroczystości kościelne z okazji 20-lecia administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich były również próbą wywarcia nacisku na Watykan w kierunku uregulowania spraw polskiej administracji kościelnej na tych ziemiach. Ówczesne przemówienia arcybiskupa Kominka, wygłaszane we wszystkich siedzibach diecezji na Ziemiach Zachodnich, mówiły o polskości tych ziem i niezaprzeczalnym prawie Polski do ich posiadania. Zawierały również wiele akcentów patriotycznych<sup>69</sup>. Ustanowienie przez Watykan w 1967 r. administratorów apostolskich w diecezjach na Ziemiach Zachodnich i Północnych oraz mianowanie ich sufraganów odbyło się pod naciskiem polskiego Episkopatu. Biskupi polscy, w tym również Kominek, przecenili ten krok Watykanu, wzbudzając wśród katolików przeświadczenie, że Stolica Apostolska dokonała decydującego kroku w kierunku uznania polskości Ziem Zachodnich i Północnych. Jednak przygotowany *Memoriał* wskazuje, że zdaniem Episkopatu, ten decydujący krok jeszcze nie nastąpił<sup>70</sup>.

W ocenie urzędnika Wydziału do spraw Wyznań nieuregulowanie przez Watykan statusu granic diecezji Kościoła katolickiego na Ziemiach Odzyskanych boli polskich katolików, denerwuje duchowieństwo, ogólnie działa na niekorzyść Kościoła. Sprawą uregulowania granic administracji kościelnej na tym terenie żywotnie jest zainteresowany abp Kominek, którego mocno irytowały uwagi w polskiej prasie o „arcybiskupie tureckim” we Wrocławiu. W związku z tym planowane centralne obchody 25-lecia Kościoła na Ziemiach Zachodnich miały być próbą rozładowania nastrojów niezadowolenia wśród polskich katolików z powodu antypolskiego stosunku Kurii Rzymskiej<sup>71</sup>.

Episkopat wielokrotnie z naciskiem mówił o polskości Ziem Zachodnich i Północnych w czasie uroczystości kościelnych (np. uroczystości w Gietrzwałdzie,

<sup>68</sup> Tamże, k. 133-134.

<sup>69</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Notatka dla Towarzysza Dyrektora sporządzona 1.10.1969 r. przez „A.P.”*, k. 239.

<sup>70</sup> Tamże, k. 240.

<sup>71</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Ocena działalności Kurii Wrocławskiej w okresie od „Orędzia” do „Memoriału” – na tle sytuacji w katolicyzmie polskim*, k. 134.

Świętej Lipce). Szczególnie aktywny w tym względzie był abp Kominek. Po powrocie z obrad Konferencji Episkopatów Europejskich w Chur w sierpniu 1969 r., w wygłaszanej serii kazań mówił o rozwoju Ziemi Zachodnich, które „wróciły do macierzy na zawsze”. Podkreślił to również w wystąpieniu na ambonie w czasie uroczystości w Bardzie Śląskim, filmowanych przez telewizję RFN. Powiedział, że na Ziemiach Zachodnich, które rozwijają się pod względem gospodarczym, wyrosło już nowe pokolenie Polaków. Także w kazaniu wygłoszonym w Lubinie (k. Legnicy) stwierdził, że miasto zniszczone przez wojnę obecnie ma dziesięciokrotnie więcej mieszkańców, a poziom ich życia znacznie się poprawił. Ponadto „dzięki staraniom i przychylności władz” katolicy mają pięknie odbudowany siedemsetletni kościół<sup>72</sup>.

W świetle zapisów Antoniego Michalaka w drugiej połowie 1969 r. zarówno abp Kominek, jak i pozostali biskupi wrocławscy zaniechali publicznych wystąpień nieprzyjaznych wobec ludowego państwa polskiego oraz jego władz. Nawet w oficjalnej korespondencji z władzami dostrzegalny jest umiar, ostrożność i unikanie ostrych sformułowań. Niejako dowodem na to jest forma pisma Kurii Wrocławskiej dotycząca rozbiórki przez DZBM Krzyki samowolnie wzniesionej przez parafię wiaty – kaplicy. W ocenie Michalaka Kuria Wrocławska stała się bardziej elastyczna wobec władz państwowych. Pozytywnie zareagowała na sugestie władz i uregulowała wszystkie zaległe sprawy wynikające z dekretu o obsadzeniu stanowisk kościelnych, obsadzając parafie duchowieństwem niewzbudzającym zastrzeżeń ze strony Wydziału do spraw Wyznań. Dokonane zmiany kadrowe w Kurii Wrocławskiej również zostały pozytywnie ocenione przez tenże wydział. Miejsce duchownych wrogo ustosunkowanych wobec państwa zajęli młodzi, wykształceni księża, uchodzący za zwolenników normalizacji i poprawy stosunków z państwem, mający opinię ludzi o otwartej postawie, nowoczesnych, realistycznych, układnych, wysoce inteligentnych, ale bez doświadczenia życiowego i organizacyjnego. Przychoǳąc do urzędu, przemawiali językiem nowoczesnym, subtelnym i często patriotycznym. „Pragnąc załatwić w urzędach sprawy kościelne, posługują się językiem Frontu Jedności Narodu. W rozmowach podkreślają swoje zasługi dla społeczeństwa i narodu. Podnoszą swój wkład w walkę z chuligaństwem, alkoholizmem i innymi ujemnymi zjawiskami społecznymi. Podkreślają swoją troskę o kształtowanie w społeczeństwie postawy uczciwości obywatelskiej i zasad moralności ogólnoludzkiej<sup>73</sup>.”

<sup>72</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Notatka dla Towarzysza Dyrektora sporządzona 1.10.1969 r. przez „A.P.”*, k. 240.

<sup>73</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Ocena działalności Kurii Wrocławskiej w okresie od „Oręǳia” do „Memoriału” – na tle sytuacji w katolicyźmie polskim*, k.135-136.

Podsumowaniem wielostronicowych rozważań Antoniego Michalaka na temat działalności Kurii Wrocławskiej i abpa Kominka w latach 1966-1969 są wnioski, które musiały być uwzględnione w dalszej pracy administracji wyznaniowej. Zauważalna nowa taktyka hierarchii kościelnej i nowa koncepcja działalności Kościoła w Polsce umożliwiała ośrodkom kościelnym bardziej skuteczne oddziaływanie ideologiczne i klerykalizację społeczeństwa. Ponadto ułatwia dotarcie do środowisk elitarnych (inteligencja, studenci). Polityka elastyczności wobec państwa stawia organa administracji państwowej w sytuacji bardziej skomplikowanej niż poprzednio. Zmusza do zachowania większej rozważliwości i ostrożności przy podejmowaniu decyzji wobec duchowieństwa. Nowy klimat w Kościele stwarza natomiast warunki umożliwiające organom państwowym rozwinięcie szerokiej działalności sprzyjającej „zbliżeniu kleru dołowego do państwa ludowego”. Niepokojącym zjawiskiem – w ocenie Michalaka – są tendencje do ekspozycji roli i zasług Kościoła w procesie integracji, konsolidacji i repolonizacji Ziemi Zachodnich. W związku z tym należałoby „uniemożliwić próby dyskutowania przez kler polski wysiłku i dorobku rzeczywistych budowniczych Polski Ludowej na Ziemiach Zachodnich”<sup>74</sup>.

Pomimo, że od drugiej połowy 1969 r. w wystąpieniach arcybiskupa Kominka trudno znaleźć elementy agresji wobec państwa, a kierowana przez niego Kuria Wrocławska stała się bardziej elastyczna wobec państwowej administracji wyznaniowej, wieloletni kierownik Wydziału do spraw Wyznań nie okazuje z tego powodu radości. Stwierdza wręcz, że funkcjonowanie organów administracji państwowej w odniesieniu do duchowieństwa stało się o wiele bardziej skomplikowane niż poprzednio<sup>75</sup>.

Uroczystości 25-lecia obecności polskiej administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych zaplanowane na maj 1970 r. poprzedziły kilkumiesięczne przygotowania, obejmujące również uzyskanie stosownych pozwoleń od władz państwowych i akceptację programu uroczystości. W tym czasie arcybiskup Kominek kilkakrotnie spotykał się z wysokimi rangą urzędnikami administracji wyznaniowej we Wrocławiu. W trakcie wizyty u Przewodniczącego Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej we Wrocławiu w kwietniu 1970 r. „arcybiskup wykazywał duże ożywienie, był uprzedzająco grzeczny”, natomiast „rozmowa była prowadzona w duchu okazywania najlepszych chęci uregulowania wszystkich spornych spraw oraz ułożenia z nowym Prezydium WRN najlepszych stosunków”<sup>76</sup>. Wydaje się,

---

<sup>74</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/319, „Ocena działalności Kurii Wrocławskiej w okresie od „Orędzia” do „Memoriału” – na tle sytuacji w katolicyzmie polskim, k. 136.

<sup>75</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/229, *Krótko ocena postawy politycznej i działalności w Diecezji Arcybiskupa Bolesława Kominka*, k. 186, 187.

<sup>76</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Notatka służbowa ze złożonej wizyty arcybiskupa Bolesława Kominka u Przewodniczącego Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej we Wrocławiu w dniu 24*

że nieco mniej sympatyczny charakter posiadało wcześniejsze spotkanie ks. Jana Kruciny z Kierownikiem Wydziału do spraw Wyznań w Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej, którego celem było umówienie arcybiskupa na spotkanie z Przewodniczącym Prezydium WRN oraz przedstawienie ostatecznego programu planowanych uroczystości kościelnych. Witold Skórczyński zarzucił młodemu księdzu, że w programie pominięto uroczystości dla reemigrantów z Jugosławii oraz nie złożono wniosku o pozwolenie na odbycie zgromadzenia publicznego w Urzędzie do spraw Wyznań Prezydium Rady Narodowej m. Wrocławia, gdyż planowane uroczystości miały odbyć się poza murami katedry. Zarzut ten wydał się absurdalny z tego względu, że program był znany dyrektorowi Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie<sup>77</sup>. Do pierwszego spotkania z arcybiskupem Kominkiem przygotowano również „nowego” Przewodniczącego Prezydium – Stanisława Panka. W niepodpisanym instruktażu dla tow. Panka przygotowanym na okoliczność tego spotkania czytamy: „Rozmowa powinna mieć charakter spokojny, uprzejmy, zachęcający do wymiany poglądów, ale umiarkowanie chłodny. Wobec ewentualnych deklaracji czy zobowiązań abpa Kominka należałoby zachować powściągliwość i ostrożność, a do jego zapewnień odnieść się z rezerwą. Arcybiskup Kominek znany jest z niedotrzymywania danych zobowiązań, np. tow. Ostapczukowi czy prof. Iwaszkiewiczowi. Nie warto dawać abp Kominkowi żadnych obietnic i przyrzeczeń”<sup>78</sup>. O tym, jak wielką wagę przykładano do tego spotkania (można zastanawiać się nad tym, czy ze względu na osobę nowego przewodniczącego, czy z powodu przygotowywanej uroczystości) świadczy pismo Skórczyńskiego<sup>79</sup>. Zawiera ono informacje, że jego „treść została przekazana do wiadomości: Wydziału Administracyjnego KW PZPR oraz Wydziału IV Służby Bezpieczeństwa KW MO we Wrocławiu, a ponadto telefonicznie tow. Merkerowi w dniu 16.4.1970 r.”, w tym samym, w którym odbyło się spotkanie. Wydaje się także, że wspomniany instruktaż tow. Stanisława Panka był skuteczny. Świadczy o tym wręcz chłodna, sporządzona przez niego w dziewięciu punktach notatka służbowa<sup>80</sup>.

*kwietnia 1970 roku*, k. 190.

<sup>77</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Pismo Arcybiskupa Ordynariusza Wrocławskiego nr L.dz.1453/70 z dnia 8 kwietnia 1970r. do Aleksandra Skarżyńskiego, Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań*, k. 196-198; AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Poufne pismo WZ-9/92/224/70 z dnia 15 kwietnia 1970 r.do Urzędu do Spraw Wyznań, na ręce Aleksandra Skarżyńskiego [podpisane przez W. Skórczyńskiego]*, k. 13, 14.

<sup>78</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Tezy do rozmowy Przewodniczącego Prezydium Rady Narodowej m. Wrocławia –tow. Stanisława Panka z arcybiskupem Bolesławem Kominkiem [tekst nie podpisany z 24.4.1970 r.]*, k. 180-184.

<sup>79</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Poufne pismo WZ-9/92/224/70 z dnia 15 kwietnia 1970 r.do Urzędu do Spraw Wyznań, na ręce Aleksandra Skarżyńskiego [podpisane przez W. Skórczyńskiego]*, k. 13, 14.

<sup>80</sup> Zob. AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Notatka służbowa ze złożonej wizyty arcybiskupa Bolesława*

Kościelne uroczystości jubileuszowe we Wrocławiu rozpoczęły się 3 maja 1970 r.<sup>81</sup>. Na ich temat zgromadzono obszerną dokumentację<sup>82</sup>. W świetle ściśle tajnej *Oceny przygotowań i przebiegu uroczystości kościelnych z okazji 25-lecia polskiej organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych z dnia 9 maja 1970 r.*<sup>83</sup> Antoniego Michalaka, przebieg uroczystości potwierdzał wcześniejsze jego tezy o zmianie stanowiska hierarchii katolickiej wobec państwa. Polityka konfrontacji wobec państwa realizowana przez Kościół w czasie obchodów milenijnych „prowadziła do zepchnięcia Kościoła na margines życia narodowego, zawężenie jego bazy społecznej i do wyobcowania go z narodu. Poza tym tego rodzaju polityka musiała spowodować usztywnienie władz państwowych wobec Kościoła i «zamrożenie» wielu istotnych spraw dla Kościoła”. W związku z tym zupełnie inny charakter uroczystości 25-lecia organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych wynikał niejako z refleksji hierarchii kościelnej nad Millenium, a poza tym mógł być również skutkiem nacisków kół watykańskich zainteresowanych poprawą relacji z państwami socjalistycznymi. W czasie uroczystości mocno eksponowano rolę Kościoła jako ważnego czynnika integracji i stabilizacji życia na Ziemiach Odzyskanych. W sposób szczególny podkreślał to w swoich wystąpieniach gospodarz uroczystości – arcybiskup Bolesław Kominek. „Zakładano, że przy tej okazji uda

---

*Kominka u Przewodniczącego Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej we Wrocławiu w dniu 24 kwietnia 1970 roku*, k. 190.

<sup>81</sup> G. Strauchold, *Wokół 25-tej rocznicy administracji kościelnej na ziemiach zachodnich i północnych*. Kard. Bolesław Kominek w polu zainteresowania służb państwowych, w: *Ludzie wrocławskie Kościoła po II wojnie światowej*, Wrocław 2005, s. 128-138.

<sup>82</sup> Zob. AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Działalność władz kościelnych w 25. rocznicę powrotu Ziemi Zachodnich i Północnych do Polski*, k. 38; AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Informacja z Plenarnej Sesji Episkopatu odbytej we Wrocławiu 4.V.70.od godz.10-13*, k. 19; AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Odezwą do Duchowieństwa i Wiernych Archidiecezji Wrocławskiej na 25-lecie powrotu Ziemi Zachodnich i Północnych do swej Macierzy Polskiej*, k. 3-5; AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Orędzie Episkopatu Polski na 25-lecie organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych, odczytane w dniu 4.V.1970 r. w katedrze wrocławskiej przez sekretarza Episkopatu ks. biskupa Bronisława Dąbrowskiego*, k. 24-31; AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Program Uroczystości 25-lecia polskiej organizacji życia katolickiego na Ziemiach Zachodnich i Północnych we Wrocławiu*, k. 20-21; AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Serwis Nasłuchu Polskiego Radia z dn. 9.5.70 r. BBC 108, Jagodzińska-Londyn-godz.19.00 po pol.*, k. 39-46; AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Sprawozdanie z przebiegu uroczystości p.n. „XXV-lecie Polskiej Organizacji Kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych”* k. 61-63; AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Stenogram kazania wygłoszonego w dniu 3.V.1970 r. o godz. 19,25 przez kardynała prymasa Wyszyńskiego na pl. Katedralnym*, k. 49-55; AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Stenogram kazania wygłoszonego w dniu 3.V.1970 r. o godz. 19,10 przez arcybiskupa B.Kominka na pl. Katedralnym*, k. 35-37; AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Wystąpienie abpa Kominka na uroczystej sesji episkopatu w dniu 4 maja 1970 r., o godz. 10.25 w katedrze wrocławskiej*, k. 175-179.

<sup>83</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/319, k. 64-74.

się zdyskontować wysiłek, pracę i dorobek rzeczywistych budowniczych nowego życia na tych ziemiach. Nadanie uroczystościom charakteru patriotyczno-kościelnego pozwoliłoby – w myśl planów kościelnych – osiągnąć dwa cele: 1) nawiązać skuteczny dialog z władzami państwowymi na temat różnych dla Kościoła spraw, które w nowym klimacie mogłyby być załatwione pozytywnie; 2) zachować wobec społeczeństwa twarz czynnika patriotycznego, związanego z losami i życiem narodu<sup>84</sup>. Kierownik Witold Skórczyński odbierał, zabiegi arcybiskupa Kominka o przychyłność władz wobec planowanych uroczystości jubileuszowych oraz ich przebieg jako formę nacisku na władze państwowe w sprawie przyznania kościołowi na Ziemiach Zachodnich i Północnych prawa własności do budynków sakralnych i kościelnych. W związku z tym w odpowiedziach pism dotyczących tej kwestii winna znaleźć się informacja, że zostaną one rozpatrzone, i to według życzenia wnioskodawcy, ale dopiero wówczas, kiedy nastąpi pełna normalizacja administracji kościelnej na tych ziemiach. Ponadto wobec ewentualnych prób zdyskontowania przez Kurię u władz państwowych wspomnianych uroczystości poprzez składanie wniosków i petycji dotyczących m.in. legalizacji „kościelnych samowoli budowlanych”, nie należy czynić w tym względzie żadnych ustępstw<sup>85</sup>.

Zmagania Episkopatu Polski, a w szczególności arcybiskupa Kominka, odnośnie do kanonicznej stabilizacji administracji kościelnej na tzw. Ziemiach Odzyskanych w Polsce, zostały uwieńczone sukcesem. Droga do wydania stosownej bulli przez Stolicę Apostolską była mocno skomplikowana i uzależniona od stosunków politycznych pomiędzy PRL a Republika Federalnych Niemiec. Doskonale wiedziała o tym hierarchia kościelna, która podjęła działania mające na celu złożenie wspomnianego wyżej *Memoriału* w Watykanie, a termin jego złożenia pod koniec 1969 r. uwzględniał nastroje panujące wśród Niemców. Nastąpił bowiem w czasie, kiedy ekipa Brandta zapoczątkowała politykę zbliżenia ze Wschodem. Głównym architektem tego przedsięwzięcia, na prośbę prymasa Wyszyńskiego, był arcybiskup Bolesław Kominek<sup>86</sup>. Na naradzie dziekanów we wrześniu 1970 r. arcybiskup „z uznaniem witał układ ZSRR – NRF. Mówił, że do podobnego układu dojdzie również u nas, co ułatwi sytuację papieżowi w sprawie

<sup>84</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Ocena przygotowań i przebiegu uroczystości kościelnych z okazji 25-lecia polskiej organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, k. 64-65.

<sup>85</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Sprawozdanie z przebiegu uroczystości p.n. „XXV-lecie Polskiej Organizacji Kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych”*, k. 62-63. Treść tego sprawozdania przekazano do wiadomości :1) Urząd do spraw Wyznań, 2) Wydział Administracyjny KW PZPR.

<sup>86</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Abp Kominek. Zestaw informacyjno-dokumentacyjny nr 2 MSW z 4.II.1970 r.*, k. 320; AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Poufna notatka służbowa z rozmowy z ks. Bolesławem Kominkiem, przeprowadzonej w dniu 25 października 1972*, k. 98; AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Spotkanie z Ks. Arcybiskupem B. Kominkiem we Wrocławiu w dniu 22 grudnia 1969r.*, [notatka anonimowa], k. 227.

Ziem Zachodnich”<sup>87</sup>. Władze państwowe doskonale znały zaangażowanie emocjonalne arcybiskupa Kominka w podkreślanie polskości Śląska niemal przy każdej okazji. Kiedy wiosną 1971 r. telewizja zachodnioniemiecka zabiegała o możliwość transmisji uroczystości wielkanocnych z Wrocławia, pracownik Wydziału do spraw Wyznań zauważył, że wyrażenie zgody będzie dowodem liberalnego stosunku władz państwowych do kościoła w PRL oraz gestem wobec arcybiskupa Kominka jako biskupa na Ziemiach Zachodnich. Ponadto „Kominek zwykle przy tego rodzaju okazjach wygłasza patriotyczne kazania, podkreślając rozwój życia religijnego i społecznego na Ziemiach Zachodnich”<sup>88</sup>.

Ostatecznie *Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich* oraz zawarty traktat polsko-niemiecki w Warszawie w 1970 r. spowodowały, że papież Paweł VI w dniu 28 czerwca 1972 r. wydał bullę *Episcoporum Poloniae coetus*, która ostatecznie regulowała granice administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Mocą tejże bulli Wrocław odzyskał rangę metropolii z biskupstwami sufraganalnymi w Opolu i Gorzowie Wielkopolskim, a arcybiskup Bolesław Kominek został metropolitą arcybiskupem wrocławskim<sup>89</sup>.

W tym czasie, pomimo pozornie poprawnych relacji pomiędzy władzami państwowymi a arcybiskupem Kominkiem, których odzwierciedleniem była atmosfera towarzysząca jego rozmowom z urzędnikami, w dalszym ciągu blokowano wydawanie pozwoleń na budowę kościołów<sup>90</sup>. W jednym z dokumentów z czerwca 1972 r. czytamy, że „aktualna postawa Kominka jest kontrowersyjna. Kazania i inne wystąpienia publiczne w/w zawierają niekiedy szkodliwe uwagi pod adresem naszego ustroju społ.-politycznego oraz sformułowania mogące wywołać niepożądane nastroje wśród ludzi wierzących. Arcbp Kominek występuje także z negatywnymi ocenami warunków, w jakich prowadzi działalność Kościół kat. W Polsce. W ostatnim okresie, w niektórych wystąpieniach w/w znalazły się zawoalowane ataki na formy i cele prowadzonej w PRL działalności politycznej. Kominek przyłączył się do grupy tych biskupów, którzy uprawiają działalność propagandową wokół budownictwa sakralnego”<sup>91</sup>. Jednak, ogólnie rzecz biorąc

<sup>87</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Poufne pismo WZ-9/92/722/70 z dnia 15 września 1970 r. do Urzędu do Spraw Wyznań*, [podpisane przez W. Skórczyńskiego], k. 165.

<sup>88</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/319, *Notatka dot. transmisji telewizyjnej nabożeństwa z Wrocławia* [z 1971 r.], k. 191-192.

<sup>89</sup> *Komunikat konferencji plenarnej Episkopatu Polski w sprawie kanonicznego uregulowania organizacji kościelnej na ziemiach zachodnich i północnych*, w: P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*. t. II: lata 1960-1974, s. 594-596. J. Swastek, *Rządcy Archidiecezji Wrocławskiej*, Wrocław 1998, s. 99.

<sup>90</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Notatka z rozmowy z arcybiskupem Bolesławem Kominkiem odbytej w dniu 16 grudnia 1971 przez Stanisława Panka, Przewodniczącego Prezydium Rady Narodowej we Wrocławiu*, k. 132.

<sup>91</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Pismo Nr RK-420/Kn/72 z dnia 10 czerwca 1972 A. Skarżyńskiego*

stosunek arcybiskupa do władz wojewódzkich uznawano za poprawny. Natomiast „Wobec wyborów do Sejmu PRL Kominek zajął postawę umiarkowanie pozytywną, inspirując kler do udziału w wyborach i nie wysuwając sugestii skreślenia kandydatów FJN. Sam brał udział w wyborach korzystając z kabiny”<sup>92</sup>.

Sporo ciepłych słów na temat arcybiskupa Bolesława Kominka zamieszczono na łamach reżimowej prasy w lutym 1973 r. w związku z jego nominacją kardynalską. Polska Agencja Interpress przygotowała biogram kardynała nominata, który zanim trafił na łamy biuletynu zagranicznego, był przedmiotem wnikliwej analizy Ministra Aleksandra Skarżyńskiego<sup>93</sup>. Z okazji tej nominacji kardynał Bolesław Kominek otrzymał stosowny telegram gratulacyjny od Dyrektora Urzędu do spraw Wyznań<sup>94</sup>.

Po konsystorzu kardynał Kominek zaczął wyraźnie podupadać na zdrowiu. W grudniu 1973 r. obchodził rocznicę siedemdziesiątych urodzin. W nawiązaniu do tego jubileuszu władze państwowe postanowiły nadać jemu order Polonia Restituta. Kardynał zdecydowanie odmówił przyjęcia tegoż orderu, a w trakcie rozmowy z urzędnikami nakłaniającymi do zmiany decyzji wspominał o zaborze przez państwo mienia kościelnego<sup>95</sup>. Nazajutrz po urodzinach Przewodniczący Prezydium Miejskiej Rady Narodowej Miasta Wrocławia przysłał pismo zapowiadające zwrot wcześniej zabranego pałacu arcybiskupiego<sup>96</sup>. Faktyczny zwrot pałacu nastąpił dopiero w 1989 r.<sup>97</sup>.

---

do Towarzysza Jerzego Ossowskiego, Zastępcy Kierownika Wydziału Administracyjnego KC PZPR. k. 110.

Treść tego pisma otrzymał do wiadomości Bogusław Stachura, Podsekretarz Stanu w MSW.

<sup>92</sup>Tamże, k. 95.

<sup>93</sup>AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Pismo Nr PP/306/73 z dnia 15.II.1973, Redaktora Naczelnego Pionu Prasowego Polskiej Agencji Interpress Henryka Tycnera do Towarzysza Ministra Aleksandra Skarżyńskiego*, k. 80; AAN, UdsW, 125/220, *Pismo Nr RK 420/K/73 z dnia 21 lutego [1973] Aleksandra Skarżyńskiego do Towarzysza Henryka Tycnera, Redaktora Naczelnego Pionu Prasowego Polskiej Agencji Interpress*, k. 79; AAN, UdsW, sygn. 125/220, *materiały prasowe [dotyczące kardynała Kominka i konsystorza w Watykanie]*, k. 70-73.

<sup>94</sup>AAN, UdsW, sygn. 125/220. *Pismo Bolesława Kardynała Kominka z dnia 15 lutego 1973 r. do Aleksandra Skarżyńskiego, Podsekretarza Stanu*, k. 83.

<sup>95</sup>K. Strugarek, *Ostatnie dni kardynała*, w: *Szkice do portretu. Kardynał Bolesław Kominek*. Wrocław 2005, s.156.

<sup>96</sup>AAN, UdsW, sygn. 125.220, *Pismo Bolesława Kardynała Kominka Arcybiskupa Metropolity Wrocławskiego do dr. Mariana Czulińskiego Prezydenta miasta Wrocławia z 22.XII.1973 r.*, k. 37; AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Projekt pisma Mariana Czulińskiego do Bolesława Kominka Arcybiskupa Metropolity Wrocławskiego*, k. 33. Na projekcie zaznaczono datę pisma: „22.12.73” oraz napisano odręcznie dyspozycję: „Tekst przekazałem tow. Dyr. Skórczyńskiemu 23 XII. godz. 13.10 przez We-Cze z poleceniem prze- i podpisania oraz doręczenia adresatowi jutro z samego rana, [podpis] Merker.”

<sup>97</sup>J. Pater, *Władze PRL wobec ordynariusza wrocławskiego kardynała Bolesława Kominka w latach 1956-1974*, w: *Represje wobec Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku i Opolszczyźnie 1945-*



Kardynał Bolesław Kominek zmarł 10 marca 1974 r. Wśród archiwaliów związanych z tym wydarzeniem znajdują się projekty tekstu kondolencji władz państwowych do Kurii Wrocławskiej i prymasa Stefan Wyszyńskiego oraz stenogramy kazań pogrzebowych<sup>98</sup>.

Kardynał Bolesław Kominek wypełniając zadania głowy Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku, był szczególnym obiektem zainteresowania Urzędu do spraw Wyznań oraz jego lokalnych agend. Niejako dowodem tego jest obszerna dokumentacja sporządzona przez urzędników administracji wyznaniowej. Doskonale zdawał sobie sprawę z realiów, w jakich przyszło mu żyć oraz zarządzać Kościołem wrocławskim. Był świadomym także i tego, że wśród podległego jemu duchowieństwa znajdują się tajni współpracownicy piszący raporty na jego temat<sup>99</sup>. W bliższym i dalszym jego otoczeniu były osoby świeckie i duchowne, w tym także księża patrioci, którzy z różnych powodów podejmowali działania mające na celu dyskredytowanie jego rządów. Przekazując mniej lub bardziej poufne informacje, przyczyniali się do osłabienia spójności Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku<sup>100</sup>. Doskonale rozumiał ówczesną skomplikowaną sytuację międzynarodową i znał reguły obowiązujące w dyplomacji watykańskiej. Jawi się jako inteligentny, mądry, rozważny hierarcha, konsekwentnie realizujący misję Kościoła w państwie, którego władze podjęły działania mające na celu całkowitą laicyzację społeczeństwa. Nawet wytrawni urzędnicy administracji państwowej, autorzy ówczesnej polityki wyznaniowej, podświadomie czuli przed nim respekt. Sami pisali o Kardynale, że był trudnym i nieprzewidywalnym przeciwnikiem.

---

1989, red. S.A. Bogaczewicz, S. Krzyżanowska, Wrocław 2004, s. 143.

<sup>98</sup> AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Stenogram kazania wygłoszonego przez ks. prymasa Wyszyńskiego na uroczystości pogrzebowej zmarłego ks. kard. B. Kominka w dniu 14.03.74, o godz. 16.25*, k. 4-11; AAN, UdsW, sygn. 125/220, *Projekty tekstu kondolencji do Kurii Wrocławskiej i prymasa Wyszyńskiego*, k. 24, 27, 28.

<sup>99</sup> Zob. A. Friszke, A. Karoń-Ostrowska, Z. Nosowski, T. Wiścicki, *T.w. „Jankowski”. Historia współpracy*, w: „Więź”, nr 7-8 (573-574), lipiec-sierpień 2006, s. 80-140.

<sup>100</sup> B. Rogowska, *Bolesław Kominek jako „obiekt” zainteresowania Służby Bezpieczeństwa, w: Między Lwowem a Wrocławiem. Księga Jubileuszowa Profesora Krystyna Matwijowskiego*, red. J. Maroń, B. Rok, Wrocław 2006, s. 275.

## Summary

Card. Bolesław Kominek in opinion of local confession administration  
in the years 1956-1974

This article describe bishop's work of Boleslaw Kominek in Wroclaw in two periods of communist time: between 1956 to autumn 1965 and from autumn 1956 to autumn 1968. These dates shows turning point in church policy towards communist government in Poland. It was very difficult time in taking any decisions and great responsibility for social life in Poland. Card. Boleslaw Kominek had a main role in restore good relationship between Polish and German catholic churches.

Słowa kluczowe: kard. Bolesław Kominek, Ziemie Zachodnie, komunizm, prześladowanie, list o przebaczenie do biskupów niemieckich

KS. PIOTR JURZYK

WYBRANE ELEMENTY NAPASTLIWEJ POLEMIKI  
ANTYARIAŃSKIEJ W *ORATIONES CONTRA ARIANOS*  
ŚW. ATANAZEGO WIELKIEGO  
NA TLE LITERACKIEJ TRADYCJI INWEKTYWY

Rozwijające się chrześcijaństwo nie tylko musiało zmierzyć się z krwawymi prześladowaniami ze strony władzy państwowej, ale również musiało stanąć do konfrontacji na poziomie intelektualnym. Ważną sprawą było przedstawienie nauki chrześcijańskiej w sposób racjonalny, spójny intelektualnie i filozoficznie, aby możliwa stała się obrona przed oszczerstwami i zarzutami, które nie miały pokrycia w rzeczywistości, i aby można było rozwinąć to, co dziś nazywamy pozytywnym wykładem wiary. W miarę rozwoju refleksji teologicznej powstała potrzeba jasnego określenia treści wiary, aby móc rozróżnić to, co jest ortodoksyjne, od tego, co nie. Wydawać by się mogło, że sprawa powinna mieć charakter czysto intelektualnych poszukiwań i dyskusji, jednak rzeczywistość okazała się nieco inna. Do racjonalnych argumentów nierzadko dodawano złośliwe czy uszczypliwe uwagi pod adresem przeciwników, które dla współczesnego czytelnika mogą być niezrozumiałe i rażące. Spróbuję więc pokazać rolę inwektywy na przykładzie kontrowersji ariańskiej, największego sporu, który wybuchł w czwartym wieku i wstrząsnął całym ówczesnym chrześcijaństwem. O jego pochodzeniu i początkowym zasięgu świadczy historyk Sokrates Scholastyk w ten sposób: „Płomień tej kłęski wyszedłszy z Kościoła aleksandryjskiego, ogarnął cały Egipt i Libię, a także Górną Tebainę; w końcu strawił także pozostałe prowincje i miasta”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1972, s. 16.

Zanim przejdę do omówienia problemu inwektywy przeciw Ariuszowi, postaram się pokazać jej historię i znaczenie w literaturze antycznej.

## 1. TRADYCJA INWEKTYWY

Inwektywa była jedną ze skrajnych form walki z przeciwnikiem. Nazwa pochodzi od łacińskiego czasownika *inveho*, który oznacza „wwozić, wprowadzać”, a w *passivum* – w znaczeniu właściwym – „wedrzyć się, wtargnąć”, metaforycznie – „napadać w słowach, karcić, ganić”<sup>2</sup>. Słownik języka polskiego określa inwektywę jako znieślawiający, obrażający zarzut i obelgę<sup>3</sup>. Inwektywa była znana w polemice starożytnej i wczesnochrześcijańskiej jako gwałtowny, obelżywy atak słowny na osobę lub instytucję. Może być rozumiana ambiwalentnie: albo jako obelga (*contumelia*), która posługiwała się całą gamą wyzwisk czerpanych często z języka najniższych warstw społecznych, albo jako utwór literacki (*invectiva oratio*), ułożony zgodnie z wymogami retoryki starożytnej, którego zadaniem było ukazanie złości i przewrotności adwersarza, wzbudzenie przeciw niemu niechęci, czy nawet nienawiści u odbiorców<sup>4</sup>. Inwektywa występowała w prozie i w poezji. Jej autor chciał ośmieszyć lub skompromitować, a nawet zniszczyć adresata<sup>5</sup>. Jako forma literacka była określana poprzez  $\lambda\omicron\iota\delta\omicron\rho\iota\alpha, \delta\nu\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma, \kappa\alpha\kappa\eta\gamma\omicron\rho\iota\alpha, \psi\acute{o}\gamma\omicron\varsigma, vituperatio, invectiva oratio$ <sup>6</sup>. Inwektywa różni się od mowy napastliwej ( $\psi\acute{o}\gamma\omicron\varsigma, vituperatio$ ) tym, że atakuje przeciwnika nie przez wykazywanie jego podłego pochodzenia, wychowania i jego złych czynów, lecz poprzez wyszydzenie jego postępowania i przekonań. W tym celu inwektywa posługuje się karykaturalnymi porównaniami i stekiem najrozmaitszych przezwisk ze świata zwierząt (psie, bydłę) albo z dziedziny defektów intelektu (głupcze, idioto) czy moralnych (kłamco, morderco)<sup>7</sup>. Swój największy rozkwit literacki osiągnęła w Grecji w IV i III w. przed Chr., a w Rzymie u schyłku republiki i w okresie cesarstwa. Chrześcijaństwo przejęło i zasymilowało tę formę literacką do walki ze swoim przeciwnikami. Swoje miejsce inwektywa znalazła także w Biblii. W Starym Testamencie była znana i stosowana w formie obelg

<sup>2</sup> s.v. *Inveho*: Słownik łacińsko-polski pod red. M. Plezi, t. III, Warszawa 1998, s. 250-251.

<sup>3</sup> s.v. *Inwektywa*: Słownik współczesnego języka polskiego pod red. B. Dunaj, t. I, Warszawa 2001, s. 329.

<sup>4</sup> S. Longosz, *Inwektywa chrześcijańska*: Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa pod red. J.M. Szymusiaka i M. Starowieyskiego, Poznań 1971, s. 530.

<sup>5</sup> Tamże, *Inwektywa*: Encyklopedia katolicka pod red. S. Wielgusa, t. VII, Lublin 1997, s. 413.

<sup>6</sup> Tamże; L.C. Watson, *Invective* (hasło), w: *The Oxford Classical Dictionary* red. S. Hornblower, A. Spawforth, Oxford – New York 1996<sup>3</sup>, s. 762-763.

<sup>7</sup> S. Longosz, *Zarys historii inwektywy wczesnochrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczne” t. 43 (1996), z. 2, s. 363.

i złorzeczeń wypowiedzianych w imieniu Boga Jahwe. W Nowym Testamencie występuje w pismach apostołskich, a posługiwał się nią nawet sam Jezus, np. „Głupi i ślepi!” (Mt 23,17)<sup>8</sup>; „bo podobni jesteście do grobów pobielanych” (Mt 23,27)<sup>9</sup>.

Patrząc całościowo na dorobek literacki mowy napastliwej, chciałbym dla lepszego zrozumienia istoty polemiki wśród chrześcijan przedstawić dokładniej tradycję literacką inwektywy, która występowała przed św. Atanazym Wielkim, dzieląc ją na pogańską i chrześcijańską.

### 1.1. Inwektywa niechrześcijańska

Pierwsi chrześcijanie pochodzili z narodu izraelskiego. Chrześcijaństwo przejęło od wyznawców religii Mojżeszowej Stary Testament. Nie można zapomnieć, że to wszystko działo się w granicach ówczesnego Imperium Romanum, czyli w kręgu kultury greckiej i rzymskiej. Takie trzy źródła miały wpływ na powstającą wtedy nową religię i dlatego na tle takiej tradycji postaram się odczytać inwektywę wczesnochrześcijańską.

#### 1.1.1. Inwektywa pogańska

Pisząc o inwektywie pogańskiej, ograniczę się jedynie do literatury greckiej i łacińskiej, gdyż one bezpośrednio miały wpływ na pisarzy chrześcijańskich. Kultura starożytnej Grecji przez całe wieki była kulturą mówioną (*oral culture*), opartą na tradycji ustnej, ponieważ Grecy albo nie znali pisma, albo nim się powszechnie nie posługiwali<sup>10</sup>. Retoryka jako sztuka nie tylko przemawiania, ale także przekonywania pozostała na zawsze ważnym elementem greckiej *paidei*, nawet wtedy, gdy kultura grecka stawała się bardziej kulturą pisaną (*written culture*). Nauka retoryki stała się podstawą wychowania obywatelskiego, ponieważ przygotowywała słuchaczy do służby publicznej. Sztuka oratorska wykształciła następujące rodzaje mów: mowa polityczna, czyli doradcza (*genos symbuleutikon*), sądowa (*genos dikanon*) i popisowa, czyli epideiktyczna<sup>11</sup>. Częścią tej ostatniej jest inwektywa.

Literatura rzymska, przejmując wzorce greckie, wypracowała także swoją sztukę wymowy już w epoce archaicznej. Wymowa kształtowana dzięki wrodzonym zdolnościom krasomówczym Rzymian stała się stopniowo świadomie kształtowaną dyscypliną. Niemal wszyscy mężowie stanu i przywódcy w Rzymie

<sup>8</sup> Wszystkie cytaty biblijne w języku polskim pochodzą z: Pismo święte starego i nowego Testamentu. biblia tysiąclecia, Poznań 2005<sup>5</sup>.

<sup>9</sup> S. Longosz, *Inwektywa chrześcijańska*, dz. cyt., s. 534; Tamże, *Inwektywa*, dz. cyt., s. 413.

<sup>10</sup> R. TURASIEWICZ, *Wstęp* w: DEMOSTENES, *Wybór mów*, tłum. i oprac. R. Turasiewicz, Wrocław 2005, s. LXXIII.

<sup>11</sup> TAMŻE, s. LXXV-LXXVII.

posiadali talenty oratorskie. Znana jest definicja mówcy sformułowana przez Katoona Starszego i przekazana przez Kwintyliana: *Vir bonus, dicendi peritus*<sup>12</sup>.

Przedstawiłem bardzo krótką historię wymowy greckiej i rzymskiej w stopniu podstawowym, który będzie pomocny w opracowaniu tylko jednego elementu całej sztuki oratorskiej, jakim jest inwektywa. Chciałem jedynie pokazać, jak ważną rolę w życiu człowieka antycznej Grecji i Rzymu odgrywała wymowa. Jest to szczególnie ważne w naszych czasach, kiedy – choćby w postępowaniu sądowym – liczą się przede wszystkim fakty i dowody, a nie słowa.

Starożytność znała podręczniki wymowy. Szkoły retoryczne wypracowały schematy mów, którymi powinien posługiwać się orator. Wśród teoretyków sztuki oratorskiej można wymienić: Arystotelesa ze Stagiry (384-322), Anaksymenesa z Lampsakos i Aftoniosa (IV w. przed Chr.), autora anonimowego dzieła *Rhetorica ad Herennium* napisanego w latach 86-82 przed Chr., Cicerona i Kwintyliana (I w. po Chr.). Mowa napastliwa także doczekała się pewnego schematu, wzorca, którym należało się posługiwać. Oczywiście nie trzeba było zastosować wszystkich podawanych elementów, ale wybrać te, które w konkretnej sytuacji były najbardziej odpowiednie i przydatne. Autor wspomnianej *Retoryki* podaje dokładne schematy tych mów<sup>13</sup>. Te wskazówki można ułożyć w następujący schemat:

1. Wstęp – usprawiedliwienie własnego wystąpienia
2. Zasadnicza część wystąpienia – piętnowanie
3. Zakończenie – wywołanie oburzenia u słuchaczy

Retoryka nie tylko podawała schemat mowy napastliwej, ale także pouczała o metodach walki słownej. Były nimi: wyolbrzymianie i przejawianie win i wad przeciwnika, celowe przemilczanie jego stron pozytywnych, przytaczanie drastycznie negatywnych przykładów lub porównań z działalnością przeciwnika, zasypywanie gwałtownymi obelgami i przezwiskami<sup>14</sup>. Autor *Retoryki do Herenniusza* dopuszcza nawet kłamstwo, jeśli zachodzi taka potrzeba<sup>15</sup>. Choć Kwintylian przestrzegał przed używaniem obelżywych słów: *Vitandum etiam ne contumeliosi maligni superbi maledici in quemquam hominem ordinemve videamur, praecipueque eorum qui laedi nisi adversa iudicium voluntate non possint*<sup>16</sup>, to jednak życie i praktyka spowodowały, że nie tylko

<sup>12</sup> Quintilianus, *Institutio oratoria*, 12, 1,1.

<sup>13</sup> Tamże, 3, s. 10-15.

<sup>14</sup> Tamże, s. 366-367.

<sup>15</sup> *Rhetorica ad Herennium*, 3, 8: „Nam quod in docendo rei dilucidae magnificandae causa dolium appellavimus, id in dicendo honestius consilium appellabimus”.

<sup>16</sup> Quintilianus, *Institutio oratoria*, 4, 1,10.

je tolerowano i dopuszczano, ale nawet uchodziły za jeden z niezastąpionych elementów ośmieszania przeciwników. Doszło do tego, że w praktyce ustalili się pewien kanon obelżywych słów, który zestawił S. Koster<sup>17</sup>. Waleriusz Katullus (I w. przed Chr.), poeta rzymski, pisał zajadliwe inwektywy literackie ośmieszając poetów przeciwnego obozu i grafomanów. Ośmieszał także ludzkie słabostki i przywary, obracając się w sferze obyczajowości, nie stroni od inwektywy o zabarwieniu politycznym, atakując Juliusza Cezara, a zwłaszcza jego ulubieńców – przede wszystkim Mamurrę<sup>18</sup>. Słowa użyte przeciw Cezarowi i Mamurrze nie mieszczą się w ramach naszej obyczajowości i przyzwoitości. Jednak ciekawe jest to, że adresaci tych wulgarnych wyzwisk, jak się zdaje, mało się nimi przejmowali, co dobrze ilustruje Swetoniusz, opisując łaskawość Cezara w ten sposób: „Waleriusza Katula, którego wierszyki o Mamurrze na wieczne czasy go znieśli, czego nie ukrywał, jednak tegoż samego dnia, gdy prosił go o przebaczenie, podjął biesiadę i nigdy nie zerwał zażyłego związku gościnności z jego ojcem”<sup>19</sup>. Złośliwe pioseneczki o złym prowadzeniu się Cezara śpiewali podczas jego galickiego triumfu sami żołnierze. Był to uświęcony tradycją zwyczaj, który – jak wierzono – miał odpędzać złe moce. Trzeba pamiętać, że często nie były to anonimowe paszkwile, ale jawnie publikowane utwory. Cezar nie brał tego za złe, wyciągał rękę i szukał zgody<sup>20</sup>.

Dziś takie łagodne i spokojne postępowanie wobec autorów zajadliwych i wulgarnych ataków byłoby niezrozumiałe. Dowodzi to jednak, że w tamtych czasach ramy przyzwoitości i dopuszczalnego zachowania były szersze. Dlatego współczesny czytelnik musi je najpierw zrozumieć, aby potem móc właściwie ocenić podobne teksty u późniejszych pisarzy, nawet chrześcijańskich. Inwektywa była jednym z gatunków literackich, który miał ośmieszyć i zdyskwalifikować moralnie czy pod względem intelektualnym przeciwnika. W żaden sposób nie można używanym tam przezwiskom i opisanym sytuacjom przypisać prawdziwości. Były to tylko środki używane do osiągnięcia zamierzonego celu, jakim było zwalczanie adwersarza, a z rzeczywistością miały niewiele wspólnego.

<sup>17</sup> S. Koster, *Die Invective in der griechischen und römischen Literatur*, Meisenheim am Glan 1980, s. 358-361.

<sup>18</sup> J. Krókowski, *Wstęp*, w: Katullus, *Poezje*, tłum. A. Świderkówna, oprac. J. Krókowski, Wrocław 2005, s. XXXIII-XXXVIII.

<sup>19</sup> Suetonius, *Caesar*, s. 73, tekst polski: Gajusz Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*, t. I, tłum., wstęp i komentarz J. Niemirska-Pliszczyńska, przedmowa J. Wolski, Wrocław 2004, s. 72.

<sup>20</sup> Suetonius, *Caesar*, 49, 51, s. 73.

### 1.1.2. Inwektywa w Starym Testamencie

Inwektywa była znana nie tylko w świecie pogańskim, lecz także w Biblii, co wydawać by się mogło niemożliwe czy niezrozumiałe. W Starym Testamencie stosowana była w formie złorzeczeń, złośliwych porównań i obelg wypowiedianych najczęściej w imieniu Jahwe<sup>21</sup>. Sam Bóg podaje się za autora pomyślności i złorzeczeń: „Ja czynię światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja, Pan, czynię to wszystko” (Iz 45,7); „Wszystkie te przekleństwa ześle Pan, Bóg twój, na twoich wrogów i na tych, którzy cię nienawidzą i będą prześladować” (Pwt 30,7). Znaczna liczba przekleństw występuje w związku z przymierzem, które Bóg zawarł z narodem wybranym. Przymierze było uważane za umowę popartą przysięgą, której nieodłącznym elementem było warunkowe przekleństwo. Stąd jest to dobrze widoczne w Kodeksie Przymierza (Wj 20,22 – 23,33), w Kodeksie Deuteronomicznym (Pwt 12-26) i w Kodeksie Świątości (Kpł 17-26)<sup>22</sup>. Możemy również znaleźć dość pokaźny zbiór inwektyw poza tzw. Księgami Mojżeszowymi: „Za zdechłym psem, za jedną pchłą?” (1 Sm 24,15), „[...] byłeś łaskaw spojrzeć na zdechłego psa” (2 Sm 9,8); „Dlaczego ten zdechły pies przeklina pana mego, króla?” (2 Sm 16,9); „Czymże jest twój sługa, ten pies” (2 Krl 8,13); „oni wszyscy to nieme psy” (Iz 56,10); „Bo psy mnie opadają” (Ps 22,17); „warczą jak psy” (Ps 59,7); „jak żmija jad swój wypuszcza” (Prz 23,32); „Jak pies powraca do swoich wymiotów” (Prz 26,11). Przekleństwo jest sankcją za pogwałcenie prawa przymierza, które było podstawą życia Izraelity. Dlatego tak mocne i ostre w wymowie są dołączone złorzeczenia. Przekleństwa rzucają także niektórzy ludzie, szczególnie do tego uzdolnieni przez ich bliskie powiązanie z Bogiem: rodzice, kapłani, przywódcy, prorocy oraz sieroty i wdowy. Przekleństwo było bronią krzywdzonych przeciw ich wrogom, miało wymierzyć sprawiedliwość tam, gdzie została ona naruszona. Gdy człowiek pobożny wypowiada przekleństwo przeciw bezbożnikowi czy wrogowi, wzywa przez to wyraźnie lub domyślnie Boga jako stróża prawa i prosi Go, by zastosował odpowiednią sankcję. Przekleństwo działało jako środek karny, a równocześnie jako zachęta do czynów dobrych, zgodnych z prawem<sup>23</sup>.

Przez to bardzo krótkie przedstawienie inwektywy w Starym Testamencie chciałem pokazać, że dla Izraelity przeklinanie było aktem religijnym i zupełnie normalnym, podobnie jak błogosławienie. Przekleństwo posiadało swój pozytywny wymiar, bo z założenia miało powstrzymywać potencjalnego przestępcę i miało prowadzić do zachowania porządku moralnego i społecznego. Nie było więc narzędziem prywatnej walki z bliźnim.

<sup>21</sup> S. Longosz, *Inwektywa*, dz. cyt., s. 413.

<sup>22</sup> M. Filipiak, *Znaczenie przekleństw w kodeksach prawnych Pięcioksięgu*: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” t. 15 (1968) z. 1, s. 47.

<sup>23</sup> Tamże, *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Lublin 1982, s. 169-174.



## 1.2. Inwektywa chrześcijańska

Chrześcijaństwo, które wyrosło z religii żydowskiej w środowisku kultury greckiej i rzymskiej, przejęło wiele elementów ze swojego otoczenia. Wśród gatunków literackich znajdujemy także inwektywę. Jest ona obecna w Ewangeliach i innych pismach nowotestamentowych oraz u pisarzy chrześcijańskich. W tej części pracy postaram się omówić inwektywę w Nowym Testamencie, a później we wczesnochrześcijańskim piśmiennictwie u poprzedników św. Atanazego Wielkiego.

### 1.2.1. Inwektywa nowotestamentowa

W księgach Nowego Testamentu inwektywą posługiwał się Jan Chrzciciel, sam Jezus i apostołowie: „Plemię żmijowe” (Mt 3,7 i 12,34; Łk 3,7); „Plemię przewrotne i wiarołomne” (Mt 12,39); „Plemię niewierne i przewrotne” (Łk 9,41); „Obłudniku” (Mt 7,5); „Zejdź mi z oczu szatanie!” (Mt 16,23); „Głupi i ślepi” (Mt 23,17); „Podobni jesteście do grobów pobielanych” (Mt 23,27); „O synu diabelski pełny wszelkiej zdrady i wszelkiej przewrotności, wrogu wszelkiej sprawiedliwości” (Dz 13,10); „Strzeżcie się psów” (Flp 3,2); „Są zakałami, [...] obłoki bez wody, [...] rozhułkane bałwany morskie wypluwające swoją hańbę, gwiazdy zbłąkane” (Jud 12-13). Aby zrozumieć użycie inwektyw, trzeba odwołać się do całego kontekstu wypowiedzi. Spróbuję nawiązać do kilku sytuacji, w których powyższe inwektywy zostały wypowiedziane. Jan Chrzciciel, używając słów „plemię żmijowe” w odniesieniu do faryzeuszów i saduceuszów wedle relacji św. Mateusza, a u św. Łukasza zwrot ten był skierowany do całego tłumu, nie miał zamiaru obrażać słuchaczy, lecz jeszcze bardziej zachęcić do poprawy obyczajów. Sami adresaci – jak się wydaje – nie byli tymi złośliwościami obrażeni, gdyż nadal przychodzili do Jana Chrzciciela. W podobnych okolicznościach i w tym samym celu wypowiadał się Jezus do grupy osób, jak i do pojedynczego człowieka. Najmocniejsze słowa: „Zejdź mi z oczu, szatanie” usłyszał Szymon Piotr, pierwszy wśród apostołów, gdy chciał odwieść Jezusa od męki i śmierci. Mimo to nie obraził się na Mistrza ani Jezus go nie odrzucił.

Warto zwrócić uwagę na to, że napotkane w Biblii przekleństwa, obelgi i złośliwości – jak twierdzi S. Longosz – „nie tylko usprawiedliwiały, ale nawet ośmielały i zachęcały starożytnych chrześcijan, zgodnie z otaczającą ich długo tradycją, do stosowania również inwektyw w polemice ze swymi przeciwnikami”<sup>24</sup>.

### 1.2.2. Inwektywa Ojców Kościoła i u pisarzy chrześcijańskich

Spróbuję przedstawić tradycję inwektywy chrześcijańskiej, którą posługiwali się poprzednicy św. Atanazego Wielkiego lub żyjący w jego czasach, czyli niemal do końca IV w. Oczywiście nie będzie to przegląd całego zachowanego materiału, lecz skupię się na wybranych i reprezentatywnych wedle mojej oceny postaciach i utworach.

<sup>24</sup> S. Longosz, *Zarys...*, dz. cyt., s. 375.

Polemika wczesnochrześcijańska toczyła się na czterech zasadniczych frontach: z poganami, z heretykami, z władcami prześladującymi chrześcijaństwo lub popierającymi pogaństwo, z Żydami. Stąd w literaturze spotykamy klasyfikację inwektywy chrześcijańskiej na: antypogańską, antyheretycką, przeciw panującym i antyżydowską. Każda z nich występowała zarówno w prozie, jak i w poezji, mogła mieć formę retorycznie zbudowanej mowy, memoriału, listu, bardzo często polemicznego traktatu, komentarza lub wiersza z odpowiadającą im topiką retoryczną i kanonem obelg oraz deprecjonujących epitetów. Jako swoistych „klasyków” inwektywy chrześcijańskiej wymienia się na Zachodzie: Tertuliana († ok. 220), który stworzył jej ramy i wytyczył drogę, Lucyferiusza z Calaris († 371) i św. Hieronima ze Strydonu († 419), na Wschodzie: Hermiasza (II/III w.) i św. Grzegorza z Nazjanzu († 390). W inwektywie przeciw poganom przodował Wschód. Była to inwektywa o wiele łagodniejsza. Natomiast w stosowaniu inwektywy antyheretyckiej dominował Zachód<sup>25</sup>. Tym rodzajem inwektywy zajmę się najobszerniej, ponieważ właśnie taką stosował św. Atanazy, występując przeciw Ariuszowi.

Inwektywa przeciw poganom polegała głównie na ośmieszaniu i wyszydzeniu mitów, także poglądów filozoficznych, instytucji oraz bóstw pogańskich i ich czcicieli. Rzucano inwektywy poprzez karykaturalne porównania, przezwiska, które adresatów miały dyskwalifikować pod względem moralnym i intelektualnym. Oskarżano adwersarzy chrześcijaństwa o głupotę, ignorancję, niewierność. Tego rodzaju inwektywa jest najczęściej spotykana w literaturze apologetycznej, która zajmowała się obroną nauki chrześcijańskiej.

Inwektywa antyheretycka była najostrzejszą ze wszystkich. Skierowana była przeciw głównym starożytnym herezjom: gnostycyzmowi, manicheizmowi, donatyzmowi, arianizmowi, pelagianizmowi i ich odłamom. W historii inwektywy stanowiła pewne *novum*, ponieważ tradycyjne obelgi: psie, wężu, kłamco, wieprzu, wzbogacała treściami, metaforami i językiem biblijnym: plemię żmijowe, grobie pobielany, wilku w owczej skórze, szatanie, synu diabła, faryzeuszu, antychryście, Judaszu, Belzebubie. W użyciu były także epitety dyskredytujące moralnie bądź intelektualnie przeciwników: zdrajco, apostato, głupcze, ślepcze, bezwstydniku, bluźnierco, cudzołożniku, dezterterze, rebeliancie Chrystusa, pseudochrześcijaninie, łotrze, zbrodniarzu, bezbożniku<sup>26</sup>.

Protoplastą tego rodzaju inwektywy na Zachodzie był wspomniany już poprzednio Tertulian. W jego utworach występuje łącznie 225 obelg i przezwisk oraz znajdujemy niekiedy negatywne charakterystyki postaci i krajów sporządzone wedle

<sup>25</sup> Tamże, s. 376; Tamże, *Inwektywa*, dz. cyt., s. 413-415; Tamże, *Inwektywa chrześcijańska*, dz. cyt., s. 534

<sup>26</sup> Tamże, *Zarys...*, dz. cyt., s. 379; Tamże, *Inwektywa*, *op.cit.*, 414

zasad mowy napastliwej<sup>27</sup>. Ciekawym tego przykładem może być portret Marcjona i jego ojczyzny: „Tamtejsze okolice zamieszkuje ludność jak najbardziej okrutna, bez stałego miejsca pobytu, wiodąca życie półdzikie [...] podczas uczt zjadająca razem z mięsem bydłał poćwiartowane trupy swych rodziców [...]. W Poncie nawet niebo jest stale pochmurne, słońca niemal nie widać, powietrze to jedna mgła, przez cały rok panuje zima”<sup>28</sup>. Samego Marcjona przedstawia tak: „[...] warchoł gorszy od Scyty, włóczęga większy od Hamagsoba, [...] ciemniejszy niż chmura, przykrzejszy niż zima, bardziej zwodniczy niż Istr, [...] podobny do żarłocznej myszy pontyjskiej gryzie na strzępy Ewangelię”<sup>29</sup>. Ten bajeczny opis Pontu, jego mieszkańców i samego Marcjona pokazuje, że słowa zawarte w inwektywie wcale nie pokrywają się z rzeczywistością. Sama inwektywa ze swej natury nie ma przedstawiać realiów, lecz deprecjonować we wszelki możliwy sposób adwersarza.

Później z inwektywami występowali: Optat z Milewy, Febadiusz z Agen, Lucyferiusz z Calaris i św. Hieronim ze Strydonu, który posługiwał się słownictwem Cycerona<sup>30</sup>.

Na Wschodzie inwektywa miała łagodniejszy charakter. Operowała bardziej ośmieszaniem przeciwnika poprzez wytykanie mu niedorzeczności i głupoty niż obelgami. Już w czasach apostołskich posługiwał się nią św. Ignacy Antiocheński († 110), który heretyków nazywał: *zielem szatańskim*<sup>31</sup>, *trucizną śmiercionośną*<sup>32</sup>, *trupami śmierdzącymi*<sup>33</sup>. Obficie występuje inwektywa w literaturze polemicznej IV wieku. Spośród jej przedstawicieli warto wymienić: św. Atanazego Wielkiego, który w *Mowach przeciw arianom* atakuje Ariusza i jego zwolenników oraz w *Liście do Serapiona* w ośmieszający sposób przedstawia śmierć herezjarchy Ariusza; św. Bazylego Wielkiego († 379), św. Grzegorza z Nyssy († 394), św. Epifaniasza z Salaminy († 403)<sup>34</sup>.

Warto także dodać, że oprócz prywatnej literatury polemicznej, inwektywy zawierają niektóre urzędowe pisma ówczesnego Kościoła: listy synodalne, urzędowe wystąpienia biskupów i papieży. Dokumenty i listy synodalne z IV w. nazywają naukę arian głupią, fałszywą, zgubną, przewrotną, bezbożną, niegodziwą i przekłątą, głupimi i babskimi bluźnierstwami. Heretycy zostają określani jako banda niegodziwców, psy heretyckie, szaleńcy, głupcy popierający wysiłki diabła. Sam Ariusz nazywany jest bezbożnikiem i szaleńcem, przez którego działa diabeł<sup>35</sup>.

<sup>27</sup> Tamże, *Zarys...*, dz. cyt., s. 380

<sup>28</sup> Tertulianus, *Adversus Marcionem*, 1,1.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> S. Longosz, *Zarys...*, dz. cyt., s. 381.

<sup>31</sup> Ignatius Ant., *Epistola ad Ephesios*, 10.

<sup>32</sup> Tamże, *Epistola ad Trallianos*, 5.

<sup>33</sup> Tamże, *Epistola ad Smyrnenses*, 4.

<sup>34</sup> S. Longosz, *Zarys...*, dz. cyt., s. 383.

<sup>35</sup> Tamże, s. 384.

Inwektywa przeciw panującym była równie ostra co antyheretycka. Oparta była w dużym stopniu na wzorach politycznej polemiki pogańskiej, z której czerpała katalog wyzwisk: tyranie, okrutniku, morderco, potworze. Wzbogacona była słownictwem biblijnym: Herod, Saul, Achab, faraon, Belzebub.

Ostatnią kategorią inwektywy była inwektywa antyżydowska. Była ona najmniej ostra, piętnowała zaślepienie, głupotę, wrogość do Chrystusa, zamordowanie Chrystusa. Stosowano w niej odpowiednie przezwiska i określenia takie, jak: ślepcy, zatwardziali, naród twardego karku, bezbożnicy, tępacy, głupcy, bluźniercy, mordercy, niegodziwcy, wężę żydowskie, plemię żmijowe, szaleńcy, wrogowie Chrystusa.

W tej części pracy starałem się pokazać tradycję i rolę inwektywy, aby mieć potem możliwość właściwej interpretacji tego, co napisał św. Atanazy Wielki, patrząc nie tylko na jego wypowiedzi, ale na tradycję piśmienniczą, która miała już wtedy sporą historię i niemały dorobek.

## 2. INWEKTYWA PRZECIWI ARIUSZOWI W *ORATIONES*

Zanim zajmę się problemem inwektywy u św. Atanazego, podam kilka biograficznych informacji. Urodził się ok. 295 r., otrzymał wykształcenie klasyczne, był diakonem i sekretarzem Aleksandra, swojego poprzednika na stolicy biskupiej, brał udział w obradach Soboru Nicejskiego w 325 r. Po śmierci Aleksandra w 328 r. został biskupem aleksandryjskim, pięć razy przebywał na wygnaniu z powodu sporów ariańskich, w sumie 17 lat spędził poza swoją stolicą biskupią. Nazywany jest Atanazym Aleksandryjskim lub Wielkim. Dzieła św. Atanazego historycy literatury patrystycznej dzielą zazwyczaj na pięć grup. Wśród nich ważną pozycję zajmują pisma dogmatyczno-apologetyczne. Do nich w pierwszym rzędzie należą *Mowy przeciw arianom*, w których autor broni nauki soboru w Nicei, podaje treść nauki Ariusza oraz zwalcza ariańską interpretację tekstów biblijnych. Zachowały się cztery *Mowy przeciw arianom*. Jednak przyjmuje się autentyczność tylko trzech pierwszych<sup>36</sup>. Stąd w mojej pracy zajmę się jedynie tymi utworami, których autorstwo Atanazego nie jest kwestionowane. *Mowy* nie są z zamierzenia napastliwymi utworami, lecz stanowią dogmatyczny wykład wiary. Mamy tu do czynienia z inwektywą antyheretycką. Św. Atanazy występował

<sup>36</sup>B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 373-383; Atanazy Wielki (hasło) w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak i M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 56-59; E. Florkowski, *Atanazy Wielki* (hasło) w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. I, Lublin 1985, s. 1026-1029; E. Stanula, Athanasios (hasło) w: *Słownik Pisarzy Antycznych* red. A. Świderkówna, Warszawa 20013, s. 98-99.

w obronie ortodoksji, która mimo przyjętych kanonów na soborze w Nicei była mocno zagrożona. Spory ariańskie wstrząsnęły chrześcijaństwem i jeszcze długo po śmierci Ariusza w 336r. były powodem niepokoju nie tylko w Kościele, ale i niemal całym imperium. Przyjmuje się, że *Orationes* powstały ok. 356-358 r.<sup>37</sup>, choć niektórzy podają, że ok. 335 r.<sup>38</sup>.

Spośród inwektyw antyariańskich zawartych w *Mowach* wybiorę te, które dotyczą samego herezjarchy oraz jego naśladowców czy zwolenników i wedle mojej oceny są reprezentatywne dla ich autora. Dla przejrzystości opracowania podzieliłem inwektywy na trzy grupy: *ad personam sequentesque* – czyli skierowane na osobę Ariusza i na arian; *ad opus* – szkalujące jego dzieło; *ad stylum* – dotyczące stylu literackiego. Ten podział nie jest ostry, ponieważ inwektywy często mają charakter mieszany i obejmują nie tylko samą osobę przeciwnika i jego naśladowców, ale też piętnują napisane przez niego dzieła, ośmieszają styl. Przedstawione poniżej fragmenty są częściami dłuższych wypowiedzi, stąd nie zawsze w tłumaczeniu jest zachowana zgodność przypadków oryginału z przypadkami w tekście polskim.

## 2.1. Inwektywa *ad personam sequentesque*

### *Oratio prima*

1.  $\Theta\eta\lambda\upsilon\kappa\acute{\omicron}\nu\ \eta\tilde{\theta}\omicron\varsigma\ \mu\epsilon\mu\acute{\iota}\mu\eta\tau\alpha\ \gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omega\nu\ \text{''}\text{A}\rho\epsilon\iota\omicron\varsigma\text{''}$ <sup>39</sup> – „Ariusz, pisząc, naśladuje zniewieściale obyczaj”

Użyty tu rzeczownik  $\tau\acute{\omicron}\ \eta\tilde{\theta}\omicron\varsigma$  oznacza nie tylko obyczaje czy zwyczaje, lecz także odnosi się do etycznego i moralnego działania człowieka oraz odwołuje się do stylu literackiego<sup>40</sup>. Przymiotnik  $\Theta\eta\lambda\upsilon\kappa\acute{\omicron}\varsigma$  znaczy tyle, co „kobiecy, żeński”. Zawiera w sobie rdzeń  $\Theta\eta\lambda\text{-}$ , który pochodzi od rzeczownika  $\Theta\eta\lambda\acute{\eta}$  = „brodawka, pierś kobieca”<sup>41</sup>. Jest synonimem wyrazu  $\Theta\tilde{\eta}\lambda\upsilon\varsigma$  i w znaczeniu metaforycznym może oznaczać „delikatny, miły, urodzajny, żyzny”, a także z konotacjami pejoratywnymi: „niemęski, słaby, zniewieściał” – jako antonim tego, co męskie<sup>42</sup>. Dziś nie wiemy, co dokładnie miał na myśli św. Atanazy, posługując wyrażeniem  $\Theta\eta\lambda\upsilon\kappa\acute{\omicron}\nu\ \eta\tilde{\theta}\omicron\varsigma$ , ale już sama dwuznaczność i możliwość pejoratywnej interpretacji stawiała Ariusza w świetle bardzo niekorzystnym.

<sup>37</sup> E. Florkowski, *Atanazy...*, dz. cyt., s. 1027.

<sup>38</sup> B. Altaner, A. Stuiber, dz. cyt., s. 375.

<sup>39</sup> PG 26, 16A.

<sup>40</sup>  $\eta\tilde{\theta}\omicron\varsigma$  (hasło) w: A Patristic Greek Lexicon red. G.W.H. Lampe, Oxford 2004<sup>18</sup>, s. 603.

<sup>41</sup> *Vocabolario greco-italano etimologico E ragionato*, di Renato Romizi a cura di Monica Negri, Bologna 2001<sup>1</sup>, s. 599.

<sup>42</sup>  $\Theta\tilde{\eta}\lambda\upsilon\varsigma$  (hasło) w: Z. Węclewski, *Słownik grecko-polski*, Lwów 1929, s. 340-341;  $\Theta\eta\lambda\upsilon\kappa\acute{\omicron}\varsigma$  i  $\Theta\tilde{\eta}\lambda\upsilon\varsigma$  (hasło) w: *Słownik grecko-polski* red. Z. Abramowiczówna, t. II, Warszawa 1960, s. 460-461.

2. τῆς ἙΑρείου γενόμενοι μανίας διάδοχοι<sup>43</sup> – „zostali następcami szaleństwa Ariusza”

Rzeczownik μανία znaczy „szaleństwo, obłąkanie” i jest przez autorów chrześcijańskich używany w stosunku do herezji i pogaństwa. Odrzucanie zbawiennej nauki było dla nich jak szaleństwo, postępowanie pozbawione racjonalności. Hipolit Rzymski († 235) mówi o szaleństwie heretyków (τῶν αἱρετικῶν μανίαν<sup>44</sup>). Nic dziwnego, że tym wyrażeniem jako *terminus technicus* w odniesieniu do herezjarchy posługuje się św. Atanazy.

3. οἱ μὴ Χριστιανοί, ἀλλὰ ἙΑρειομανῖται<sup>45</sup> – „oni [są] nie chrześcijanami, ale zwariowanymi naśladowcami Ariusza”

Ciekawym zjawiskiem jest określenie naśladowców Ariusza. Gdyby tworzyć rzeczownik od imienia własnego ἙΑρειος, który miałyby oznaczać naśladowcę Ariusza, czyli arianina, to miałby on formę ἙΑρειανίτης. Jednak nie była to forma popularna, częściej spotykamy rzeczownik odprzymiotnikowy, występujący zwykle w liczbie mnogiej, ἙΑρειανοί, analogicznie jak Χριστιανοί od Χριστός. Sam św. Atanazy też go używa. Jednak gdy posługuje się wyrażeniem ἙΑρειομανῖται, które jest połączeniem imienia herezjarchy z szaleństwem, to już przez samą nazwę szydzi ze swoich przeciwników.

4. καίτοι πολλάκις, ὡς ὁ ὄφρις, ἄνω καὶ κάτω στρέφων ἑαυτὸν, ὅμως πέπτωκεν εἰς τὴν πλάνην τῶν Φαρισαίων<sup>46</sup> – „chociaż często, jak wąż, wspinał się to w górę to w dół, jednak tak samo podpadł w błąd faryzeuszów”

Inwektywa ta nawiązuje do tekstów biblijnych i neguje chrześcijaństwo Ariusza. Alegorią węża jest szatan, a błędu faryzeuszów – obłuda i tylko formalne wypełnianie woli Boga. To typowa inwektywa, która w oczach chrześcijan miała zdyskredytować herezjarchę i jego naukę.

5. Σωτάδειος ἙΑρειος<sup>47</sup> – Sotadejczyk Ariusz

Sotades z Maronei († po 279), poeta grecki z czasów króla egipskiego Ptolemeusza II Filadelfa, był najwybitniejszym twórcą kinajdologii czyli poezji mimicznej z treściami<sup>48</sup> obscenicznymi. Porównanie Ariusza z pogańskim autorem nieprzystojnych tekstów jest zaatakowaniem postawy moralnej herezjarchy, a także podawanych przez niego treści.

6. ὁ θαναμαστός ἙΑρειος οὐδὲν σεμνὸν μνησάμενος, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν σπουδαίων ἀγνοήσας, πλεῖστά τε τῶν ἄλλων αἱρέσεων ὑποκλέψας, τὴν τοῦ

<sup>43</sup> PG 26, 17C.

<sup>44</sup> Hippolytus Rom., *Refutatio omnium haeresium (Philosophumena)* 1 proem.

<sup>45</sup> PG 26, 20A.

<sup>46</sup> PG 26, 20B.

<sup>47</sup> PG 26, 20C.

<sup>48</sup> J. Smolarczyk-Rostropowicz, *Sotades* (hasło) w: *Słownik pisarzy antycznych* red. A. Świderkówna, Warszawa 2001<sup>3</sup>, s. 471.

Σωτάδου μόνου γελοιολογίαν ἐξήλωσε<sup>49</sup> – „niedorzeczny Ariusz nie naśladował niczego czcigodnego, ale nie poznawszy dzieł ludzi poważnych, wiele z innych herezji ukradł i naśladował jedynie śmieszności Sotadesa”

Przymiotnik *θαυμαστός* posiada rdzeń *θαρ-* jak rzeczownik *θαῦμα* = „to, na co z podziwem lub zdumieniem się patrzy”<sup>50</sup>. Używają go autorzy chrześcijańscy pisząc o Mesjaszu i Jego dziełach. Posiada również ironiczne znaczenie „błędny”<sup>51</sup>. Sadzę, że w tym kontekście św. Atanazy posługuje się raczej kpiną niż podziwem dla herezjarchy, co dobrze koresponduje z dalszą częścią tej rozbudowanej inwektywy, która atakuje przymioty intelektualne i moralne Ariusza.

7. Ἄρειος ὑποκρίνεται μὲν ὡς περὶ Θεοῦ λέγων παρεντιθεὶς τὰς τῶν Γραφῶν λέξεις, ἐλέγχεται δὲ πανταχόθεν Ἄρειος ἄθεος, ἀρνούμενος τὸν Τίον, καὶ τοῖς ποιήμασιν αὐτὸν συναριθμῶν<sup>52</sup> – „Ariusz udaje, mówiąc jakoby o Bogu, dodaje do słów Pisma, okazuje się pod każdym względem bezbożnym, negując Syna i zaliczając Go do stworzeń”

Zasownik *ὑποκρίνομαι* w pierwszym znaczeniu był rozumiany jako „odpowiadać, odpowiadać na scenie, grać rolę”, a następnie – „udawać, wdziać na siebie maskę”<sup>53</sup>. Pejoratywne znaczenie jest nie tylko w samym udawaniu, ale również w skojarzeniu z przedstawieniami teatralnymi, które były dla chrześcijan zakazane. Przymiotnik *ἄθεος* można dosłownie przetłumaczyć w języku współczesnym przez rzeczownik „ateista”, lecz nie oddawałoby to ówczesnej sytuacji. Jego znaczenie jest dosyć szerokie w okresie patrystycznym, ponieważ jest używany jako: „oddzielony od Boga, niemoralny, niewierzący w Boską obecność, niewierzący w prawdziwego Boga, niechrześcijanin”. W ten sposób określano także naukę żydowską oraz herezje i ich twórców czy wyznawców<sup>54</sup>. Mamy tu do czynienia ze swoistym *terminus technicus* w odniesieniu do herezji. Jest to typowy przykład inwektywy, która wyolbrzymia wady przeciwnika, bo przecież trudno sobie wyobrazić, aby kapłan Ariusz był rzeczywiście ateistą czy niewierzącym i pod każdym względem bezbożnym.

8. διάδοχος τῆς προπετείας τοῦ διαβόλου γενόμενος<sup>55</sup> – „będąc naśladowcą lekkomyślności diabła”

To typowa inwektywa równająca przeciwnika z szatanem.

9. Τίς τοίνυν, τῶν ποιούτων καὶ τοῦ μέλους τῆς Θεαλείας ἀκούσας, οὐ μισήσειεν ἐν δίκῃ παίζοντα τὸν Ἄρειον ὡς ἐπὶ σκηπῆς περὶ ποιούτων<sup>56</sup>

<sup>49</sup> PG 26, 20AB.

<sup>50</sup> Vocabolario..., dz. cyt., s. 592-593.

<sup>51</sup> *θαυμαστός* (hasło) w: A Patristic..., dz. cyt., s. 614.

<sup>52</sup> PG 26, 20B.

<sup>53</sup> *ὑποκρίνομαι* (hasło) w: Z. Węclewski, dz. cyt., s. 655.

<sup>54</sup> *ἄθεος* (hasło) w: A Patristic..., dz. cyt., s. 44.

<sup>55</sup> PG 26, 24A.

<sup>56</sup> PG 26, 24B.

– „Kto zatem spośród takich, usłyszawszy o tej części *Thalii*, słusznie nie znienawidziłby dziecinnie bawiącego się Ariusza jak na scenie wobec nich”

Jest to kolejne nawiązanie do występów scenicznych, w których chrześcijanie nie powinni brać udziału. Infantylność i skojarzenie z teatralnymi widowiskami miało intelektualnie i moralnie zdyskredytować herezjarchę.

**10.** καὶ χριστομάχος ἐκλήθη, καὶ πρόδρομος ἐλογίσθη τοῦ Ἐντιχρίστου<sup>57</sup> – „został nazwany wrogiem Chrystusa i uważany za zwiastuna Antychrysta”

Rzeczownik χριστομάχος pochodzi od Χριστός = „Chrystus” i μάχομαι = „walczyć”, znaczy tyle, co „walczący przeciw Chrystusowi” i był używany zwłaszcza w odniesieniu do Ariusza i arian<sup>58</sup>. To także przykład inwektywy nawiązującej do tekstów biblijnych, szczególnie do treści apokaliptycznych, która w mocnych słowach atakuje herezjarchę.

*Oratio secunda*

**11.** τῆς Ἐρείου μανίας<sup>59</sup> – „szaleństwo Ariusza”

Oczywiście cytowany fragment występuje w *genetiwie singularis* i jest częścią większej wypowiedzi, której w całości tu nie przytaczam. Inwektywa została już omówiona wyżej.

**12.** ὡς χοῖροι καὶ κύνες περὶ τὰ ἴδια ἐξεράματα καὶ τὸν ἑαυτῶν βόρβορον κυλιόμενοι<sup>60</sup> – „jak świnie i psy wokół swoich własnych wymiocin i nieczystości tarzają się”

Inwektywa ta bierze wzorce z napastliwych wyrażen znanych przede wszystkim z literatury niechrześcijańskiej. *Świnia* i *pies* – to typowe wyzwiska ze świata zwierzęcego używane w inwektywie.

*Oratio tertia*

Inwektywy znalezione w *Trzeciej mowie* w większości zostały omówione powyżej. Dlatego ograniczę się do mówienia tylko niektórych.

**13.** Χριστιανοὶ, ἀπόθεσθε τὴν Ἐρείου μανίαν<sup>61</sup> – „chrześcijanie, odrzućcie na bok szaleństwo Ariusza”

**14.** ὧ Χριστομάχοι<sup>62</sup>; οἱ Χριστομάχοι<sup>63</sup> – „wrogowie Chrystusa”

Trzy inwektywy szkalujące intelektualne zdolności przeciwników:

**15.** οἱ κακόφρονες<sup>64</sup> – „głupcy”

Κακός – to przymiotnik wieloznaczny, antonim καλός, czyli tego, co piękne

<sup>57</sup> PG 26, 25B.

<sup>58</sup> χριστομάχος (hasło) w: A Patristic..., dz. cyt., s. 1531.

<sup>59</sup> PG 26, 145B.

<sup>60</sup> PG 26, 148A.

<sup>61</sup> PG 26, 384A.

<sup>62</sup> PG 26, 56A, 321A, 437B.

<sup>63</sup> PG 26, 465B, 428C, 441C, 465B, 468A.

<sup>64</sup> PG 26, 465B.



i szlachetne; ma wyjątkowe pejoratywne znaczenie: „brzydki, głupi, fałszywy, tchórzliwy, podły, nikczemny, moralnie zły, złośliwy, występny, niewierny, niecnotliwy”<sup>65</sup>. Φρήν oznacza „serce jako siedlisko uczuć i namiętności; umysł jako siedziba władz umysłowych”<sup>66</sup>. Złożenie tych wyrazów daje zdecydowanie negatywny epitet, który jest zaprzeczeniem piękna umysłu i serca.

16. τὴν τῶν χριστομάχων ἀφροσύνην<sup>67</sup> – „głupota wrogów Chrystusa”

17. ἄφρονες<sup>68</sup> – „głupcy”

Wyraz ἀφροσύνη zawiera wspólny rdzeń z wyrazem φρήν, a prefiks α- oznacza zaprzeczenie, tzw. α *privativum*<sup>69</sup>. Jest to *oppositum* tego, co mądre i roztropne.

Te inwektywy św. Atanazy splata z nauką o Synu Bożym, aby czytelnicy odrzucili poglądy ariańskie nie tylko z powodu błędów doktrynalnych, ale także ze względu na osobę ich autora. Dyskredytują one bowiem Ariusza jako piszącego w marnym stylu, który błądzi w wierze jak ewangeliczni faryzeusze i jest nieobyczajny jak autor frywolnych utworów, naśladuje diabła i zwiastuje Antychrysta, a na dodatek naśladują go jedynie szaleńcy i głupcy.

## 2.2. Inwektywa *ad opus*

Te inwektywy miały upewnić czytelników o bezwartościowym charakterze dzieła Ariusza, które konsekwentnie należy odrzucić, podobnie jak samego autora.

*Oratio prima*

1. τὰς δὲ □Θαλείας Ἀρείου σοφίαν καινὴν ὀνομάζοντες<sup>70</sup> – „nazywając *Thalię* Ariusza nową mądrością”

*Thalia* (Θάλεια = „uczta, biesiada”) – to tytuł dzieła Ariusza, w którym wykladał swoją naukę. Dziś znamy je tylko z fragmentów przekazanych głównie przez św. Atanazego.

Καινός – przymiotnik odpowiadający łacińskiemu *novus*. Został tu użyty ironicznie, bowiem nie chodzi o jakąś nowatorską i przełomową naukę, lecz bardziej o nowinkarstwo, które w rzeczywistości nic mądrego nie wnosi. Jest to przykład inwektywy szkalującej walory racjonalne dzieła.

2. Ταῦτα μέρη τῶν ἐν τῷ γελοίῳ συγγράμματι κειμένων μυθιδίων ἐστὶν ἸΑρείου<sup>71</sup> – „To są brednie Ariusza, które zarwał w swoim śmiesznym piśmidle”

Takimi słowami św. Atanazy wprowadza do swojej mowy cytaty z dzieła Ariu-

<sup>65</sup> κακός (hasło) w: Z. Węclewski, dz. cyt., s. 367-368; καλός (hasło), w: tamże, s. 370.

<sup>66</sup> φρήν (hasło) w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. IV, Warszawa 1965, s. 558.

<sup>67</sup> PG 26, 337C.

<sup>68</sup> PG 26, 44A, 57B, 72A, 125B, 468A.

<sup>69</sup> ἀφροσύνη (hasło) w: *Vocabolario...*, dz. cyt., s. 245.

<sup>70</sup> PG 26, 20A.

<sup>71</sup> PG 26, 24C.

sza, aby już *a priori* słuchacze odrzucili *Thalię*. Rzeczownik *μῦθος* oznacza „słowo, mowę, opowiadanie” oraz „bajkę, podanie, które nie zasługuje na wiarę, mit”, także w znaczeniu ujemnym – „brednie, niedorzeczności”<sup>72</sup>.

3. ὡς ζιζάνιον γέγονεν ἡ κακοῦργος ἄρεσις τῶν χριστομάχων<sup>73</sup> – „jak kąkol wyrosła ta zbrodnicza herezja wrogów Chrystusa”

Ta inwektywa jest wyraźnym nawiązaniem do przypowieści ewangelicznej o pszenicy i kąkolu: herezję ariańską powinien spotkać taki sam los jak kąkolu w dniu żniwa. Nie ma tu wprawdzie mowy bezpośrednio o *Thalii* Ariusza, lecz w takim kontekście te słowa się znajdują w *Mowie*.

#### *Oratio tertia*

4. φαντασία καὶ μυθοπλαστία μόνον<sup>74</sup> – jedynie wyobraźnia i bajanie

Użyte formy: φαντασία = „wyobraźnia, fantazja, iluzja” – słowo używane zwłaszcza w odniesieniu do chrystologii doketyzmu<sup>75</sup>, μῦθος, -πλαστία od πλάσσω = „tworzę, zmyślam, udaję”<sup>76</sup> – ośmieszają utwór i naukę autora jako wykładającego prawdy wiary. To, co tam jest zawarte może być jedynie pożyteczne do zabawy. Jest to kolejna inwektywa, która miała utwierdzić słuchaczy w przekonaniu o nikłej wartości Ariuszowego dzieła.

### 2.3. Inwektywa *ad stylum*

#### *ratio prima*

1. Ἡ μὴ οὖν ἀρχὴ τῆς Ἄρειανῆς Θαλείας καὶ κουφολογίας, ἦθος ἔχουσα καὶ μέλος θηλυκόν<sup>77</sup> – „Początek Ariuszowej *Thalii* i próżnej gadaniny, która ma styl i charakter zniewieściały”

Κουφολογία – pochodzi od przymiotnika κοῦφος = „lekki, próżny, daremny, lekkomyślny”<sup>78</sup> i oznacza „daremne gadanie, puste słowa, mowę nieprzemyślaną”. Ta inwektywa łączy w sobie napiętnowanie stylu, samego dzieła, a w konsekwencji Ariusza jako jego autora. Jest to zarazem wstęp do cytowania *Thalii*, który ma u słuchaczy zdyskredytować dzieło, zanim usłyszą jego treść.

Inwektywa przeciw Ariuszowi w *Orationes* św. Atanazego Wielkiego nie jest tylko prywatnym piętnowaniem czy ośmieszaniem przeciwnika, który głosi odmiennie poglądy, ale ma służyć większemu celowi, jakim jest odrzucenie błędnej nauki i pozostanie w prawowitej wierze dającej zbawienie. Użyte środki nie stanowią niczego rażącego dla ówczesnych czytelników, ponieważ niesie je znana

<sup>72</sup> μῦθος (hasło) w: Z. Węcławski, dz. cyt., s. 462.

<sup>73</sup> PG 26, 220B.

<sup>74</sup> PG 26, 465B.

<sup>75</sup> φαντασία (hasło) w: A Patristic..., dz. cyt., s. 1471.

<sup>76</sup> πλάσσω (hasło) w: Z. Węcławski, dz. cyt., s. 536.

<sup>77</sup> PG 26, 20C.

<sup>78</sup> κοῦφος (hasło) w: Z. Węcławski, dz. cyt., s. 413.

i utwierdzona w literaturze praktyka postępowania z przeciwnikami. Ważność problemu, jakim jest wiara w Syna Bożego, nie tylko dopuszczała inwektywę w obronie ortodoksji, ale nawet była jest zwyczajnym elementem.

#### Summary

The selected elements of the aggressive anti-Arian polemics in *Orationes contra Arianos* of St. Athanasius the Great in the literary tradition of the invective.

An invective has a long story in the ancient literature. It was form of struggle with an opponent. The word „invective” comes from Latin verb *inveho*, which means in the passive voice „disapprove, rebuke, reprehend”. We can comprehend it in two way: as an insult (*contumelia*) with vulgar expressions or as a literary work (*invectiva oratio*) written in accordance with canons of the ancient rhetoric. We meet it in the prose and poetry, we can find it also in the Bible, even in words of Jesus. Christians used invectives in struggles with their adversaries too.

St. Athanasius, archbishop of Alexandria, fought with Arius and the Arian heresy in the defence of the Christian doctrine of the Trinity and he used in this controversy invectives. There are many invectives in his *Orations against Arians*. I have divided it in 3 groups: against Arius and his followers, respect his opus, refer his style. St. Athanasius conjoined theological arguments with invectives for defending the orthodoxy in the Christian faith.

Słowa kluczowe: Atanazy Wielki, inwektywa, polemika



KS. PETER CABAN

## DER LITURGISCHE GESANG ALS WIDERSPIEGELUNG DER LITURGIEFEIERN IN DER KIRCHENGESCHICHTE DER ERSTEN JAHRHUNDERTE

**Annotation:** Der Text befasst sich mit den theologischen Musik-Anfängen in der Liturgie und will die Gestaltungsgrundlagen der primären christlichen Liturgie und der Musik in den ersten Jahrhunderten der Kirchenexistenz näher bringen. Das Alte Testament und die neutestamentlichen Zeugnisse werden als Fundament der Liturgie dargestellt. Die Tatsache, dass der Vokalvortrag in der christlichen Musik der ersten Jahrhunderte Priorität war, bezeugen uns mehrere Materialien, auch diese Studie, besonders über den Psalmen- u. Hymnengesang auch über verschiedene Einflüsse auf die frühchristliche Liturgie.

**Schlüsselwörter:** die frühchristliche Liturgie – der Gesang – Musik der ersten Jahrhunderte – Einflüsse auf die frühchristliche Musik.

In meinem Beitrag will mich der anregenden Thematik der Liturgiemusik im Altertum widmen als der Urgrundlage zur Entwicklung reicherer musikalisch-liturgischen Formen in der neueren Musik- und Chorgesangsgeschichte. Während der Jahrhunderte sind viele Schulen u. Richtungen in der Liturgie profiliert worden, die der Geschichte des Chorgesangs in der Liturgie eine Richtlinie gegeben haben.

Seit Entstehung der Kirche sieht man in ihrem Innersten den liturgisch-musikalischen Vortrag, der nicht nur den Einzelpersonen gehörte. Bei den kirchlichen Gottesdiensten wurde der Versammlungsgesang als eine realisierte Art des menschlichen musikalischen Verhaltens, der Kommunikation mit Gott und als

Ausdruck des christlichen Glaubens manifestiert. Konkret heißt es *die sichtbare Geste* mit individueller liturgischer Bedeutung einerseits, andererseits *das empfundene Erlebnis des daran beteiligten Menschen*, bzw. des Zuhörers. Sowie verbale Sprache fähig ist, rationell verständlichen Umfang zu formulieren und mitzuteilen, so ist die Musik fähig, einsichtlich unverständliche, entgültig unaussagende Tatsachen mitzuteilen und weiterzugeben. So sind der Gesang und die Musik im Christentum von Anfang an Ausdruck der Freude, Freiheit, von Glück, Hoffnung, Liebe, Sicherheit..., aber im Kontrast dazu sind sie imstande auch Trauer, Unglücksfall, Gefangenschaft, Leid, Klage, Schmerz... auszudrücken und dadurch die Sehnsucht nach der Rettung und Befreiung<sup>1</sup>. Die Musiknutzung in der Geschichte des christlichen Gottesdienstes hat an allgemein menschlichem, individuellen u. sozialen Musikgebrauch u. seiner weiteren Entwicklung beruht.

### DAS ALTE TESTAMENT

Die Schriften des Alten Testaments zeugen von der großen Musikbedeutung im kultischen Leben Israels<sup>2</sup>. Die Israeliten als ausgewähltes Volk haben manche Musikpraktiken der umliegenden heidnischen Völker aus den prinzipiellen theologischen Gründen des *Monotheismus* abgelehnt – der einzige Gott lässt sich durch nichts im Sinne heidnischer Praktiken „*einstimmen*“, weil er heilig und gnädig ist. Er hat sich in seiner absoluten Freiheit selbst entschieden, in Richtung zum Menschen hervorzutreten. Die ganze alttestamentliche Liturgiemusik und ihr Kundgebungswert hatte im Volk Israels deshalb den Charakter einer Antwort auf die Tathandlung Gottes. Israel hatte die Erfahrung mit Gott, die im Gesang der Versammlung interpretiert wurde, was hauptsächlich die *Psalmen* bezeugen<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Es ist möglich, alle Erklärungen des Musiksinns, um die man im Verlauf der Geschichte versuchte, in zwei grundlegende Modelle zusammenzufassen:

- Musik ist die Gefühlssprache, sie geht also vom Innersten des Menschen hinaus.
- Musik ist die Sprache des Himmels, vom Menschen nachgebildet bzw. interpretiert.

<sup>2</sup> Die sakrale Musik bedeutet im alttestamentlichen Morgenland vor allem den Gesang; Musikinstrumente dienten eher zur Begleitung, was auch hebräische Musikterminologie merken lässt, in der die Musik bezeichnenden Worte fast jeweils zugleich auch Lied bedeuten, Varšo, M., *Biblia a hudba*, in *Adoramus Te* 1/2001, 4. Jahrgang, S. 6.

<sup>3</sup> Die alttestamentlichen Schriften sprechen auch über seltsame Typen der Psalmeninterpretation (z.B. Esr 3,11). Die einzelnen Psalmen wurden in der Regel von den *Vorsängern* interpretiert (z.B. Ps 42/43, 41/42, 67/66, 107/106, 118/117). Das Volk hat sich dem Gesang mit der Wiederholung der Verse angeschlossen (z.B. Ps 136/135, Dan 3,52f.) und mit Akklamationen (*Amen, Halleluja*), mit dem Klatschen und mit der rhythmischen Bewegung beim Gesang. Es gab fast keinen Volksgesang. Der kultische Psalmengesang und die anderen Gesänge wurden mit Musikinstrumenten begleitet, was aus den Psalmtiteln und aus ihren Texten folgte. Die kultische sanglose Instrumentalmusik hatte ihre Anwendung nur im Tempel, nicht in der Synagoge.

Gerade sie beinhalten Gotteslob, Verkündigung seiner Taten, Fürbitte um Segen und auch die Hoffnung an Heil. Im Vergleich zu musikalischen Kulturpraktiken der umliegenden, größtenteils heidnischen Völker kann man neben den gemeinsamen Grundzügen auch einige wichtige und charakteristische Eigenheiten musikalischer Kundgebung des israelitischen Volkes wahrnehmen:

– Der Gesang hat während des Gottesdienstes seinen theologischen Platz im *geschichtlichen Gott-Mensch-Dialog*. *Der Gesang ist der Raum für die Kommunikation*.

– Indessen es beim Lesen u. Gebet klar bestimmt ist, wer angesprochen wird, lässt es sich beim Gesang nicht allgemein feststellen. Das Volk Israels hat vor Gottes Angesicht gesungen, aber dieser Gesang konnte sich dabei an die Versammelten konzentrieren u. ihnen über Gott sprechen, aber er konnte sich auch direkt an Gott konzentrieren.

– In den Vorstellungen Israels haben Musik u. Gesang *einen eschatologischen Zeichencharakter*: beide gehören zum treuen Himmelbildnis, zum Jerusalemer Tempel<sup>4</sup>.

Der Gesang war im Alten Testament vor instrumentaler musikalischer Kundgebung bevorzugt<sup>5</sup>. Die *gottesdienstliche Versammlung* war eine klassische Gesangsstelle in Israel und das jüdische *berakah* war soeben eine typische Form. Die alttestamentliche Prophetismus-Literatur (z.B. Prophet Amos) hat gottesdienstliche musikalische Kundgebung betroffen, wenn sie kein *Ausdruck der inneren Haltung* der Teilnehmer war. Auch Israeliten haben selbst abgelehnt, zur Zeit ihres schweren Daseins-Umstands zu singen<sup>6</sup>. Wir haben ziemlich wenige Auskünfte über den Liturgie-Vorgang und über die Gesang- u. Musikeingliederung in die liturgischen Rituale des Alten Testaments. Eins ist allerdings sicher, dass die *Lobgesänge* den Hauptplatz im Gottesdienst Israels in allen Phasen der Kultentwicklung hatten<sup>7</sup>. Für die Seligpreisung Gottes waren Lob- u. Dankgesänge im Zusammenhang mit den Dankopfern spezifisch<sup>8</sup> sie wurden häufig mit den Tages- u. Jahresteilen (Morgen, Abend, bzw. auch Mittagessen) verbunden. Spontanes Lob der Einzelpersonen und das Lob an

---

<sup>4</sup> Vgl. Harnoncourt, Ph., Meyer, H., B., Hücke, H., *Singen und Musizieren, In Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Gestalt des Gottesdienstes, Sprachliche und nicht-sprachliche Ausdrucksformen*, 3. Teil, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1990, S. 140-141.

<sup>5</sup> Vgl. Akimjak, A., *Liturgika, Liturgický spev a posvätná hudba*, Teil II/B, Spišská Kapitula 1997, S. 9.

<sup>6</sup> Vgl. z.B. Ps 137,4.

<sup>7</sup> Im Bundeskult hatte der Lobgesang festen Platz bei der Verkündigung u. bei den Opfergaben. Er wurde von den einzelnen Sängern oder von der Sängergruppe vorgetragen u. vom Volk mit den Akklamationen ergänzt.

<sup>8</sup> Gen 12,8; 13,4; 14,18-20; 24,26f.; 26,25; Ex 15,20f.; 18,9-12.

Jahve im Familienkreis wurden bei den Juden bis heute bewahrt u. sie sind ein charakteristisches Zeichen jüdischer Frömmigkeit<sup>9</sup>.

Im Zeitraum *nach dem Exil* muss man zwischen dem Tempel und der Synagoge unterscheiden. Im neu erbauten *Tempel* haben die Leviten den Gesang und die Musik sichergestellt<sup>10</sup>; hier wurde die Einheit des Lobgesangs u. der Opfergabe wieder betont. Die instrumentale Kultmusik hat sich zeitweise entwickelt und an theologischer Bedeutung erworben. Zwar gab es im *Synagogengottesdienst* markante Parallele<sup>11</sup> mit Tempelkult in Jerusalem, doch sind da auch charakteristische Differenzen: – die Stelle der Opfergabe im Tempel hat in der Synagoge dem *Thora*-Studium, dem Gesang u. dem Gebet gehört<sup>12</sup>. Der Tempelkult wurde streng hierarchisch eingeordnet (nur der Priester und Leviten sind tätig), Synagogenliturgie wurde mehr demokratisch aufgefasst (jeder erwachsene Mann konnte in der Synagoge reden u. vorsingen). Im Tempel hat instrumentale Kultmusik bestanden, in der Synagoge nur der Gesang. Der Tempel wurde an Ort gebunden, die Synagoge wurde eher mit dem Volksversammeln verbunden<sup>13</sup>. Die alttestamentliche *Tempelliturgie* hat Musikinstrumente angewendet. Auch die einzelnen Psalmen, besonders die von Jubelfest-Charakter, wurden instrumental mit den Musikinstrumenten begleitet. Unter diese Musikinstrumenten gehören *schofar* (Horn), *hasosrah* (Trompete-Instrument), *nebel* (Harfe), *kinnor* (Lyra), *sabekah* (Zither). Sie haben zur Begleitung der liturgischen alttestamentlichen Gottesdienstzeremonien gedient<sup>14</sup>. Von Schlaginstrumenten sind im Alten Testament bei Gottesdiensten Zymbal, Schallbecken u. Trommeln, von Blechinstrumenten z.B. *aulos* (Flöte) angewendet worden. Von Juden sind bei anderen Feiern (z.B. Hochzeit u. Begräbnis) Schalmel u. Oboe angewendet worden. In der *Synagogenliturgie* wurden die Musikinstrumente nicht benutzt, denn die Musik wurde dort durch den Psalmengesang und durch gesangreiches Lesen der Heiligen Schrift vertreten, deren Text bei Deklamation kantiliert war<sup>15</sup>. Der synagogale jüdische Liturgiegesang hat wahrscheinlich auch das Schaffen der christlichen Gottesdienstweisen geprägt, z.B. das Gebet *Alenu* hat die sogenannten *Lamentationen*. Über *die Tonalität* und *die Musikformen* des Kultgesanges in Israel weiß man fast nichts, weil die Me-

<sup>9</sup> Vgl. Harnoncourt, Ph., Meyer, H. B., Huckle, H., *Singen und Musizieren...*, a.a.O., S. 140-143.

<sup>10</sup> Vgl. Esr 2,41.

<sup>11</sup> Das Volk versammelt sich auf demselben Ort, im Vordergrund stehen das Gedächtnis an die Taten, durch die Gott Israel gerettet hatte, und das Singen der Lobgesänge.

<sup>12</sup> Vgl. Harnoncourt, Ph., Meyer, H. B., Huckle, H., *Singen und Musizieren*, a.a.O., S. 140-143.

<sup>13</sup> Es war die Anwesenheit wenigstens zehn Israeliten nötig, um Gottesdienst feiern zu können.

<sup>14</sup> Vgl. 1 Chr 25,1-3.

<sup>15</sup> Zum Beispiel haben verschiedene Weisen des kantilierten Gesangs für Thora u. für Propheten bestanden. Der Text der Heiligen Schrift aus prophetischer Literatur wurde aus dem die Akzente u. die Kadenz enthaltenen Text gelesen, Thora wurde allerdings aus den handschriftlichen Rollen ohne jedes Tonzeichen deklamiert.



lodie u. Rhythmen schriftlich nicht aufnotiert und von Generation zu Generation nur durch mündliche Übertragung verbreitet wurden<sup>16</sup>. In der einheimischen jüdischen Liturgie hat der Hausvater den Gesang und die Gebete regelmäßig geführt; die Musikinstrumente wurden in diesem Liturgietyp nicht benutzt<sup>17</sup>.

## DAS NEUE TESTAMENT

„Nach dem Lobgesang gingen sie zum Ölberg hinaus“. So schreiben Matthäus und Markus in ihren Evangelien über den Schluss des Letzten Abendmahls. (Mt 26, 30; Mk 14, 26)<sup>18</sup>. Das Abendmahl Christi vor direkter Handlung seines Erlösungstodes und seiner Auferstehung hatte eine Pascha-Form und wurde *mit dem Psalmgesang* 113 (114)-118 verbunden. Im Allgemeinen ist diese Erwähnung von Evangelien eigentlich als *Anbeginn der christlichen Kirchenmusik* zu finden. Soeben darin hat die alttestamentliche *biblische Psalmengesangstradition* ihre Folge<sup>19</sup>. Diese Tradition befindet sich bei den Juden einerseits in der Liturgie, andererseits auch in ihrem eigenen Privatleben. So haben es auch Jesus und seine Jünger, die erste kirchliche Gemeinschaft in Jerusalem sowie auch die anderen frühkirchlichen Kommunitäten getan<sup>20</sup>. Es war erstens das Ziel, durch die Gesangwirkung der ersten Christen im Gottesdienst *die Gemeinschaft aufzubauen*.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> Es ist sehr schwierig, die in sehr konservativen Synagogen traditionellen Praktiken zu beschreiben, die noch bisher aufgrund der Tradition (z.B. in Jemen) eingehalten werden. Die einzelnen Psalmentitel informieren über teils öffentlich bekannten Weisen. Es folgt daraus, dass die bekannten Weisen existiert haben, bei deren die Gesangsart nicht geändert wurde. Im Zeitraum nach dem Tode Christi wurden auch die Auskunft über die Musikvortragsart, enthaltene Akzente und Vokaltonzeichen in die liturgischen Texte notiert. Es ist allerdings bis heute nicht gelungen, die Melodien nachdrücklich zu interpretieren und zu rekonstruieren.

<sup>17</sup> Vgl. Akimjak, A., *Liturgika, Liturgický spev a posvätná hudba*, a.a.O., S. 9-10.

<sup>18</sup> Christus hat wahrscheinlich Psalmen beim Letzten Abendmahl nach viertem Pascha-Becher gesungen.

<sup>19</sup> Der frühchristliche Gesang hat in den *jüdischen Traditionen* fortgeführt, die sich teilweise in christliche Traditionen änderten. Diese Wendung hat sich einerseits in hymnischen Texten, andererseits in der entsprechenden Proklamation der Heilstaten Gottes vom Volk beantworteten Akklamationen geäußert. So konnten sich die gläubigen Juden schon während des Synagogengottesdienstes zu Christus bekennen. So konnten im Gottesdienst der christlichen Gemeinschaften im christlichen Umfang die durch jüdische Traditionen gegebenen Elemente empfunden werden. (Vgl. 1 Kor 14).

<sup>20</sup> Der Gesang hat seinen theologischen Platz im Gott-Mensch-Dialog und er darf dem Volk verkünden (Vgl. Eph 5,19; Kol 3,16; 1 Kor 14,26) oder er kann Gebet sein, mit dem sich der Mensch zum Gott (Eph 5,20; Kol 3,16) und zum Christus zuwendet (Eph 5,19). Er ist in der Gemeinschaft eine Kundgebung des Gotteserkenntnisses, ein Zeichen ihres Enthusiasmus und Vergnügens, sowie ein eschatologisches Zeichen, mit dem der Gemeinschaftsgottesdienst und der himmlische Gottesdienst verknüpft sind. Er hilft dem Menschen sich in eine neue Schöpfung umwandeln (2 Kor 5,17), was schon in der Liturgie angezeichnet ist, in der ein neues Lied der Erlösenden widerschallt.

<sup>21</sup> Vgl. 1 Kor 14,26.

Die Gemeinschaft hat den Gott gelobt und gepriesen, sie hat gegenseitig über ihren Glauben gezeugt<sup>22</sup>. Diesem Aufbau haben die *Doxologien* und *Akklamationen* mitgeholfen, damit wurde das Gebet von der Gemeinschaft bestätigt<sup>23</sup>. Auch Paulus-Briefe bezeugen uns, was für hervorragende Aufgabe Musik u. Gesang in frühchristlicher Liturgie hatten. Paulus erinnert: „Das Wort Christi wohne mit seinem ganzen Reichtum bei euch. Belehrt und ermahnt einander in aller Weisheit. Singt Gott in eurem Herzen Psalmen, Hymnen und Lieder, wie sie der Geist eingibt, denn ihr seid in Gottes Gnade.“ (Kol 3,16). Die vom Apostel für die nähere Gesangsbestimmung angewendeten Beschreibungen lassen sich heutzutage nicht eindeutig feststellen, aber von ihrer Anzahl können wir Varietät und Überzeugungskraft der Messemusikgebung besonders bei den Eucharistiefiern frühchristlicher Gemeinden deduzieren.

Heute kann man nur hypothetisch die Frage beantworten, wie, bei welcher Angelegenheit und was man bei dem Gottesdienst der frühchristlichen Gemeinschaften gesungen hat. In den Briefen an die Epheser u. an die Kolosser (Eph 5,19 und Kol 3,16) werden *Psalmen, Hymnen und Lieder*, bzw. andere Gesangsgenres erwähnt, die man nicht genau bestimmen kann. Es gibt hier diskutabile Periodizität des Psalmengesangs in der Alten Kirche bis zum 4. Jahrhundert,<sup>24</sup> sowie die Frage, ob die Musikinstrumente bei den Psalmen angewendet worden sind.<sup>25</sup> Wir können allerdings von den frühchristlichen Kommunitäten die reine im jüdischen Tempelgottesdienst und im heidnischen Kult bekannte instrumentale Musik mit Sicherheit ausschließen. In neutestamentlichen Zeugnissen ist *das Streben nach einer gewissen Ordnung* des Gesangs und seiner Lage wie *eines integrierten Liturgieteils* offensichtlich. In 1 Kor 12-14 unterordnet Paulus alle Gaben und dadurch auch den Gesang beim Gottesdienst dem *Liebesprinzip* und er will, dass alles zum Aufbau dienen soll<sup>26</sup>. Diese Ordnung übernimmt als Vorbild die liturgietheologische Grundstruktur, die man als *dialogisch* bezeichnen kann: Die Taten Gottes werden in der Gemeinschaft öffentlich proklamiert, die akklamarierten Dank- u. Lobgesänge werden von der Gemeinschaft angeeignet und bestätigt. Die Gemeinschaft wird zum ausgedrückten Wort angebracht. Diese Proklamation ist in der Regel in der Form der mit dem Wort verbundenen Kantilation verlaufen, weil sie die Antwort der Gemeinschaft, sowie ein Liturgieteil und nicht nur ihre Zierde ist<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Vgl. Kol 3,16.

<sup>23</sup> Harnoncourt, Ph., Meyer, H. B., Huckle, H., *Singen und Musizieren*, a.a.O., S. 143-146.

<sup>24</sup> Erinnern wir uns an mehrere Verfolgungen der Christen bis zum Jahr 313.

<sup>25</sup> In Betracht würden einfache Saiteninstrumente zufallen: Harfe, Lyra u.a.

<sup>26</sup> 1 Kor 14,26-40.

<sup>27</sup> Vgl. Harnoncourt, Ph., Meyer, H. B., Huckle, H., *Singen und Musizieren*, a.a.O., S.145-146.

## GESANG DER LOBLIEDER IN DER ALTEN KIRCHE

Über die gestellte Frage, was in der frühchristlichen Kirche gesungen wurde, schreibt die Apostelgeschichte: „Um Mitternacht beteten Paulus und Silas und sangen *Loblieder*; und die Gefangenen hörten ihnen zu.“ (Apg 16,25). Wiederum auch in den Paulus-Briefen wird uns mehrmals bestätigt, dass die Gläubigen in der Apostelzeit sich zum Liturgiegebet und zum Lobliedergesang versammelt haben, z.B.:

1 Kor 14, 26: „Wenn ihr zusammenkommt, trägt jeder etwas bei: einer *einen Psalm*, ein anderer eine Lehre, der dritte eine Offenbarung; einer redet in Zungen, und ein anderer deutet es. Alles geschehe so, dass es aufbaut“.

Eph 5:19: „Lasst in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen, wie der Geist sie eingibt. Singt und jubelt aus vollem Herzen zum Lob des Herrn!“

Von den angeführten biblischen Auskünften ist offensichtlich, dass die Liturgie der christlichen Religion von Anfängen selbst auch an die Musik der Gemeinschaft angeknüpft war. Die griechisch-hellenistische Erbschaft, der jüdische religiöse Gesang, der byzantinische Einfluss, sowie auch andere Musikkundgebungen, ob die Volkselemente der verschiedensten zügig das Christentum aufgenommener Völker im Osten und im Westen des Römer Reiches werden die Grundquellen der Schaffung musikalischer Komponente christlicher Liturgie. Diese Annahme, Übernahme u. Zusammenkleistern war ein langdauernder u. komplizierter tonreichliturgischer Prozess und nicht zufällig ging es um einen Zeitabschnitt, der bisher als Gegenstand der Forschungsstreiten bei der Lösung der Herkunftsfrage verschiedener Formen, sowie bei der Lösung der Herkunftsfragen des gesamten Stils westchristlichen Liturgiemusik ist.

## DER EINFLUSS DER ANTIKE

In der Musikwissenschaft hat man den Einfluss der Antike<sup>28</sup> lange überschätzt, besonders auf dem Gebiet der rein musikalischen Anregungen für den Wert der liturgischen Musikäußerung in der Musikgeschichte. Man ging dabei vorwiegend aus den theoretischen von Antike abhängigen Musiktraktaten aus, oftmals in deformierter Gestalt. Die antike Kultur hat an die erstchristliche Liturgiemusik als allgemeine Ausbildungsbasis gewirkt, was sich auch im Liturgiegesang der ersten Jahrhunderte der Kirchenexistenz widerspiegelte. Die große Verbreitung der griechischen Kultur und Sprache in der Periodisierung – bereits vor der Entstehung des Christentums<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Hřčková, N., *Dejiny hudby*, Teil I *Európsky stredovek*, Orman, Bratislava 2003, S. 10.

<sup>29</sup> Überdies haben manche hellenistischen Philosophen schon einen Grund für asketische christliche Ideen der liturgischen Gesänge bereitet, als sie längst vor der Christenheitsannahme z.B. epiku-

– gewährte den ersten Christen den Boden für einen breiten gegenseitigen Kontakt und beeinflusste den allgemeinen, supranationalen Charakter des Christentums und dessen Kunst. Weil das Christentum im Widerspruch zur genießerischen Lebensweise war, wurden viele Formen des antiken Musikvortrags<sup>30</sup> deshalb unannehmbar, ob es um ihre virtuose, exklusive Musikgestalt in ausgebildeten Bevölkerungsschichten, oder um die Produktion des antiken Dionysios-Kultus ging. An manchen Orten des Imperiums hat man beim Hymnengesang auch in den Tempeln getanzt und geklatscht.

### JÜDISCHER EINFLUSS

Die frühchristliche Kirchenmusik stützte sich zunächst auf die Gesangsformen in jüdischen Synagogen. Alle großen Gebetstexte wurden vom Lektor in einem gewissen außergewöhnlichen, der Textart entsprechendem „Ton“ deklamiert. Der Sänger wollte mit dieser Vortragsart, die als *Kantilation* bezeichnet und in die christliche Liturgiemusik übernommen wurde, die Tiefe der Texte ausdrücken, um sie der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen verständlich machen. Der vom Einfluss jüdischer *Synagogenliturgie* beeinflusste Kirchengesang diente den Lektionen, Gebeten und dem Gottesdienst. Ein wichtiges Element, das in der westlichen Kirchenmusik große Bedeutung gewann, waren die in hebräischer Synagoge als Refrain angewendeten Gesänge, die sogenannten *Akklamationen* z.B. *Amen* oder *Halleluja*. Die Refrains wurden als Antwort nach jedem Vers oder nach letztem Psalmenvers gesungen. Manche Gesänge entwickelten sich zu selbständigen Liedertypen. Diese Lieder haben ihren ursprünglichen einfachen Charakter verloren und wurden zu mehr oder weniger durcharbeiteten Solomelodien. Wegen des blütenreichen Stils waren die Gesänge, die den Ruf *Halleluja* begleitet haben, besonders beachtenswert. Bei ihnen wurde die letzte Silbe in eine ekstatische Melodie ausgedehnt<sup>31</sup>.

Die *Antiphon* war eine andere aus dem Synagogenritus hinausgewachsene Liederform. Ursprünglich wurde die Antiphon, der Vers bzw. der Satz mit einer eigenen Melodie nach jedem Psalm wiederholt. In späterer Praxis wurde der Refrain gewöhnlich am Psalmbeginn und am Psalmende gesungen. Manche gründlicher ausgearbeiteten Antiphonien entwickelten sich zu selbständigen Gesängen – zum

---

reiche Genießbarkeit und hedonistische Lebensweise negierende Meinungen predigt haben.

<sup>30</sup>Die besonders an staatliche öffentliche Produktion gebundenen Musikformen und -arten finden sich für außerordentlich Nichtzutreffende, weil die breiten Schichten den ersten Christen durch die Verfolgung von der Staatsmacht in den ersten Jahrhunderte gezeichnet wurden.

<sup>31</sup>Diese Melodien hat der Papst Damaz um 380 in die Liturgie eingeführt und anschließend wurde der Halleluja-Gesang Alleluja dann in die Liturgie außerhalb der Fastenzeit eingereicht.

Beispiel in der Messe zum Eingang, zur Gabenbereitung und zur Kommunion. Der Antifone-Text wurde größtenteils in einer Weise gesungen, und zwar lediglich mit den kleinen dem neuen Text angepassten Variationen. Weil diese Gesänge ursprünglich für den Chor bestimmt waren, sind sie relativ einfach, syllabisch und nur sanft geschmückt, mit beschränktem Umfang und einfachem Rhythmus. Viele Antiphons wurden für die Festtage komponiert, die in die Liturgie vom 9. bis zum 13. Jahrhundert eingeführt wurden. Mit seiner Form ist der Antiphon das *Responsum* ähnlich, d.h. die Antwort – ein kurzer vom Solisten oder Sängergruppe gesungener und vom Volk wiederholter Vers. Das Responsum wurde ursprünglich im ganzen oder teils nach jedem einzelnen Vers der Lektion, also in dem sogenannten langen Responsumwiederholt. (*responsoria prolixa*)<sup>32</sup>.

### DER VOLKSEINFLUSS

Von den Anfängen der Liturgiemusik sind dahin auch die *Volkselemente* gekommen. In ihrer ganzen Entfaltung überzeugt man sich vom gegenseitigen Mitwirken der Volksmusikultur und der *offiziellen* Liturgiemusikultur. Die Volkselemente sind in den Kirchengesang nicht nur spontan eingedrungen, sondern sie wurden zeitweise auch mit Absicht angewendet<sup>33</sup>. Später wurde die Choralbereicherung durch die Volkselemente ein Bestandteil der Verbreitung der christlichen Musikkultur.

### DER VOKALVORTRAG

Im musikalischen Schaffen ging das Christentum einen unterschiedlichen und nicht von der antiken Musik festgesetzten Weg. Während *musiké* bei den Griechen früher die Einheit von Musik, Dichtung und Tanz bedeutet hat, hat man im Christentum einen *an geistigen Text gekoppelten Gesang* bevorzugt. Die Endausführung solcher Musik war ohne Instrumente<sup>34</sup>. Wir können sagen, dass das christliche Musikdenken *primär vokal* war und deshalb hat es – wie man lange gedacht hat – nicht einmal in der Musiktheorie an die von den Instrumenten abgeleiteten Antiketonarten angeknüpft. Die ersten Christen brauchten zum Gesang, der lange Zeit mündlich überliefert wurde, kein *Tonalsystem*. Seine etwa seit dem 4. Jahrhundert

<sup>32</sup> Hřčková, N., *Dejiny hudby, Európsky stredovek*, a.a.O., S. 16.

<sup>33</sup> Hl. Ambrosius hat die Volksdenkweise in seinen rhythmischen Hymnen im Kampf gegen die Arianen wirkungsreich benutzt, als er einige Tage und Nächte seine Gläubigen im wachen Zustand durch die Hymnen in der Basilika imstande gehalten hat. Die Arianen haben nämlich die Basilika besetzen wollen.

<sup>34</sup> Die kirchlichen Interdikte haben sich ursprünglich nur an Instrumente des heidnischen sog. Dionysios-Kult bezogen, aber z.B. Zither als apolonischer Instrument wurde erlaubt.

sich kristallisierende Entwicklung war die Einführung des selbständigen Prinzips, wobei man eher an Byzanz und an andere orientalischen Kulturen als Griechenland und Antike angeknüpft hatte<sup>35</sup>. Im Laufe der ersten zwei Jahrhunderte hat die eigene Musik des Christentums nur sehr wenig hervorrangt, was auch durch die Verfolgungen seitens staatlicher Macht verursacht wurde. Obwohl das Christentum durch das *Mailänder Edikt* im Jahre 313 in alle gesellschaftlichen Schichten eingezogen war, setzte die Kirche eine gewisse *Musik-Askese* durch. Es war vor allem in der zu jener Zeit fehlenden Instrumentalmusik zu sehen, weil soeben diese ein ausdrucksvolles Zeichen der heidnischen Rituale war<sup>36</sup>.

### DER PSALMENGESANG

Unter den bedeutenden altchristlichen liturgisch wertvollen Gesängen, die auch in gegenwärtiger Liturgie ihren festen Platz gefunden haben, ragt der Psalmengesang hervor. Die gegenwärtige *Psalmistik* (die Psalmenwissenschaft) betont die *erstchristlichen Traditionen* und die Vortragsweise des Liturgiegesangs, besonders in dem Kontext, dass der Psalmengesang das Gotteswort ist.

Im Alten Testament findet man 150 Psalmen, die als antikes sinkrätisches künstlerisches Genre zur Zeit der Einheit der Dichtung und des Gesangs entstanden sind.<sup>37</sup> *Die Psalmen wurden jederzeit durch den Gesang vorgetragen*. Ihr poetischer Aufbau ist aus der hebräischen Poetik und Denkweise ausgegangen. In die christliche Liturgie sind die Psalmen dank ihrer *Christologisierung*, d. h. dank ihrer christlichen Interpretation gekommen<sup>38</sup>.

Die *Hauptzeichen* der Psalmenentwicklung:

– Der Psalm besteht aus mehreren in eine semantische Gesamtheit übereinstimmenden Versen.

<sup>35</sup> Vgl. Hrčková, N., *Dejiny hudby, Európsky stredovek*, a.a.O., S. 9-11.

<sup>36</sup> Die ursprünglichen christlichen Gemeinden haben also ganz natürlich, zwar nicht wortwörtlich eine jüdische Organisierung der Liturgie und der Gesänge übernommen. Die ersten Christen haben allerdings an den festlichen jüdischen im Jerusalemer Tempel angewendeten und mit Instrumentalmusik verbundenen Gottesdienst, eher nur an ihren Einfluss angeknüpft. Nach Tempelabriss im Jahre 70 gab es schon keine Verhältnisse an Zucht majestätischer Liturgie, desto mehr, dass die ersten Christen in Illegalität lebten und nur sehr beschränkte Möglichkeiten hatten. Deshalb wurde für sie ein *einfacher*, aus der Kontinuierung anspruchslos Synagogenformen herausgewachsener *Gesang* akzeptabel, der an Orten der liturgischen Versammlungen kultiviert wurde, ebd., S. 11.

<sup>37</sup> Lexmann, J., *Liturgický spevník pre tretie tisícročie*, Ústav hudobnej vedy SAV, Bratislava 2000, S. 71.

<sup>38</sup> Wenn man z.B. in Psalmen über Jerusalem spricht, so denkt man die Kirche, Herr in den Psalmen ist Jesus Christus... Vgl. Slovenská Liturgická Komisia: *Liturgický spevník I a jeho uvedenie do praxe*, Ústav hudobnej vedy SAV, Bratislava 1999, S. 27-28.

– Diese Verse und ihre musikalische Gestaltung wurden einer semitischen<sup>39</sup> Regel (das sog. *parallelismus membrorum* = formale Übereinstimmung der gleichwertigen Teile) unterordnet. Das Thema der ersten Vershälfte mit einer bestimmten Silbenzahl wird oftmals in der zweiten Hälfte wiederholt, womit die Aussage intensiviert wird (*synonymisches Parallelismus*). Man kann diese Intensivierung allerdings auch durch den Kontrast (*antithetisches Parallelismus*), durch die Themenvervollständigung oder -abwicklung und -erweiterung aus der ersten Vershälfte (*synthetisches Parallelismus*) erzielen<sup>40</sup>. Z.B.:

Psalm 150:

*Halleluja!*

*Lob't Gott in seinem Heiligtum,*

*lobt ihn in seiner mächtigen Feste!*

*Lobt ihn für seine großen Taten,*

*lobt ihn in seiner gewaltigen Größe!*

*Lobt ihn mit dem Schall der Hörner,*

*lobt ihn mit Harfe und Zither!*

*Lobt ihn mit Pauken und Tanz,*

*lobt ihn mit Flöten und Saitenspiel!*

– Der Hauptteil des Psalmentextes wurde gewöhnlich in einem einzigen Ton (*Tenor*, bzw. *Tuba*) vorgetragen oder rezitiert<sup>41</sup>.

Das Christentum hat vom Synagogengesang auch Deklamationsarten übernommen. Aufgrund der liturgiegeschichtlichen Entwicklung unterscheiden wir drei grundlegende Arten der Psalmendeklamation:

– *in directum*

– *die antifonale Art*

– *die responsorale Art*

Ein *in directum* gesungener Psalm wurde *geläufig* deklamiert, d. h. der Psalmist hat ihn selbst gesamt deklamiert, wobei das Volk bei der Psalmendeklamation ihm keine Antwort weder mit Responsum noch mit Antifone gegeben hat.

Im wechselnden Psalmengesang – antifonale Art – haben der Sänger, bzw.

<sup>39</sup>Die Wurzeln des *parallelismus membrorum* reichen geschichtlich bis in Ägypten und Babylonien ein.

<sup>40</sup>Daraus sind auch ihre Arten aufgegangen: es gab und gibt jeweils zweiteilige gesangreiche technisch an beliebigen Vers beliebigen Psalmen verwendbare Typen. Vgl. Lexmann, J., *Liturgický spevník pre tretie tisícročie*, a.a.O., S. 71.

<sup>41</sup>Vgl. Musch, H., *Entwicklung und Entfaltung der christlichen Kultmusik*, in *Musik im Gottesdienst*, Bd. 1, ConBrio Verlagsgesellschaft, Regensburg 1993, S. 12-13.

Schola und Gemeinde der Gläubigen oder eine Sängerguppe mit weiterem Teil der Versammlung oder mit den Sängern gegenseitig geantwortet. Auch Chöre wurden auf diese Art gewechselt:

Z.B. Psalm 119 (118)

Erster Chor:

Wohl denen, deren Weg ohne Tadel ist,\*

Wohl denen, die seine Vorschriften befolgen\*  
die kein Unrecht tun\*

Du hast deine Befehle gegeben,\*

Wären doch meine Schritte fest darauf gerichtet,\*

Zweiter Chor:

die leben nach der Weisung des Herrn.

und ihn suchen von ganzem Herzen,  
und auf seinen Wegen geh'n.

damit man sie genau beachtet.

deinen Gesetzen zu folgen!

Der Wechselgesang hat seinen großen Aufstieg im *vierten Jahrhundert*<sup>42</sup> in Verbindung mit *Psalmodie*<sup>43</sup> erfasst. Die Kirche hat Praxis der antifonalen Psalmodie begrüßt, weil dadurch die Möglichkeit entstand, *die Gläubigen in den Gottesdienst anzuschließen*. Der Gipfelpunkt des antifonalen Chorpalmengesangs ist um das Jahr 350 in Antiochien eingetreten, was den ganzen Westen beeinflusst hat. In Mailand wurde der Kirchenvater – Bischof der *Hl. Ambrosius* (333-397) bekannt, der im Jahre 386 den Glauben seiner kirchlichen Gemeinschaft durch antifonalen Gesang u. Hymnengesang nicht zuletzt auch im Kampf gegen die irrgläubigen Arianen verstärkt hatte. Hierdurch wurde Mailand zum Zentrum des antifonalen Gesangs für westliche Länder Europas.

Die *responsorale* Deklamationsart unterscheidet sich von der antifonalen Art durch das Prinzip des gleichen Refrain-Verses, mit dem das Volk auf den Sologesang antwortet. In der Frühzeit gab es vor allem Ansätze wie z.B. *Amen*, *Halleluja* oder die *kleine Doxologie (Gloria Patri...)*. Der responsorale Gesang knüpfte mit seinem Charakter an liturgische Lektüren an (in der Geschichte *Graduale, Tractus*)<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Seit dem vierten Jahrhundert haben die ausgebildeten Sänger mehr in der liturgischen Psalmendeklamation angefangen. Vgl. Musch, H., *Entwicklung und Entfaltung der christlichen Kultmusik*, a.a.O., S. 13.

<sup>43</sup> Man sieht es in der von den Leuten mit Refrain unterbrochenen Psalmendeklamation.

<sup>44</sup> Die Bezeichnung *Graduale*, in der Fastenzeit *Tractus*, wurde traditionell ungefähr im 9. Jahrhundert geläufig, denn der Zwischengesang wurde vom Psalmist an den zur Ambon leitenden Stufen (lat. *gradus*) gesungen. Der Ambon ist fürs Evangeliumslesen bestimmt. Die alte römische Messe hatte inzwischen heute drei Lektüren und zwei Psalmen wie heute. Statt der zweiten Lektüre hat man im 5. Jahrhundert angefangen das *Halleluja* zu gebrauchen. Die Psalmen in *Graduale* waren größtenteils nur an einen Vers gekürzt. Porov. Lexmann, J., *Liturgický spevník pre tretie tisícročie*, a.a.O., S. 70.



Sollte der Psalm z.B. in *liturgia horarum* vorgetragen werden, trug man ihn in einem Hauptton, sog. *Tenor* oder *reperkusa* bzw. *recitanda* vor. Auch seine Kadenz-Formeln wurden im Zusammenhang mit formaler Psalmtext-Verteilung zu zwei Vers-Paaren stabilisiert. Am Beginn war eine kurze aufsteigende Formel – *initio*, am Ende war eine Finalpartie – *terminatio*, resp. *Finalis*, inzwischen die eigene Textrezitation in *Tenor*, mittendrin durch kurze Formel *mediatio* resp. *Metrum* unterbrochen. In *Metrum* und in *Finalis* konnten sich kurze *Melismen* befinden. Tenor war kein serviles Rezitieren in einem einzigen Ton, sondern es war möglich, ihn gesangreich als sog. *Flexion* zu wellen, sofern es vom längeren Text des Psalmenverses oder von den Textakzenten gefordert wurde. Die melodische psalmführende Formel wurde *Tonus* genannt<sup>45</sup>.

## DER HYMNUS

Neben dem aus den alttestamentlichen Texten übernommenen Psalmgesang sind Hymnen offene festliche Gesänge frühchristlicher Gemeinden. Der Hymnus ist ein spezifisch poetischer Typ, der uns bis heute in der Römischen Liturgie neben den Psalmen u. Kantiken bewahrt ist. Er hat eine strophische Komposition, deren Texte zwar nicht biblisch sind, aber sie sind liturgisch wertvoll und oftmals mit Sachlichkeit der Liturgiefiern verbunden. Hymne wurden in metrische und rhythmische, mit gleichermaßen aufgestellten Strophentypen eingeteilt. Im Bezug auf Text und Musik ist eine syllabische Auffassung dominierend. Manche frühchristlichen Hymnen wurden wahrscheinlich in ursprünglichen Volksweisen gesungen und es ist sogar möglich, dass viele von diesen Melodien in offizielle Liturgiegesangbücher gekommen sind. Von den ältesten Hymnen der Alten Kirche wurden uns als bekannteste Hymnen *Gloria in excelsis Deo*,<sup>46</sup> *Sanctus* und die

---

<sup>45</sup> Es gibt acht *Tonuse* und jeder entspricht einem der kanonischen *Moden*. Es waren eigentlich Versionen melodischer Typen, die wir im ganzen Morgenland unter verschiedenen Bezeichnungen finden – z.B. *raga* in Indien, *maqam* bei Arabern, *echoi* in byzantinischer Musik, *modi* in hebräischer Musik. Diese Formeln haben schon auch Griechen mit der Benennung *nomos* gekannt; man weiß doch noch nicht, wie sie genau geklungen haben, weil uns nur ihre Benennung und annähernde Charakteristik bewahrt wurden. Es scheint dennoch, bei Griechen hat der Textzwang nach und nach voll gesiegt und die Melodik hat sich im Geist der Deklamation und nicht aufgrund des bestimmten selbständigen Musikprinzips entwickelt. Hrková, N., *Dejiny hudby, Európsky stredovek*, a.a.O., S. 12-13.

Unterschied zu Griechen haben sich die Ostregionen in der Weiterentwicklung auch selbständige vom Text unabhängige Melodik aufbewahrt, wie es mehrere Genres christlichen Choralgesanges durch ihren melodischen Stil beweisen.

<sup>46</sup> Eine gewisse Vertonung dieses ältesten christlichen Hymnus wurde im Jahre 1896 auf dem Papyrus bei der Bodengewinnung der altertümlichen ägyptischen Stadt Oxyrhynchos gefunden. Der Papyrus ist zu Ende des dritten Jahrhunderts datiert und enthält nur einige letzte Hymnuszeilen.

ältesten Teilen der Hymne *Te Deum laudamus* bewahrt. Diese Hymnenteile, bzw. die gesamten durch die Gemeinden gesungenen Hymnen hatten anfangs keinen ausdrucksvollen Kunstakzent; sie waren eher von funktionsmäßigem Charakter. Seit der Zeit des *Hl. Augustinus* (354-430) wurde uns eine reiche Literatur der strophischen u. metrischen Hymne bewahrt. Ihr Ursprung ist in syrischen Kirchengesängen, z.B. in den Werken des *Hl. Efrem von Syrien* (4. Jahrhundert) u.a. zu sehen. Nach Westeuropa sind Hymnen im 4. Jahrhundert dank *Hilarion von Poitiers* gekommen, der zur Zeit seiner Verbannung in Kleinasien östliche Kirchengesänge kennen gelernt hat. Heiliger Bischof Ambrosius hat sie dann zur Praxis eingeführt.<sup>47</sup> Die Hymnen wurden in der christlichen Kirchengemeinde heimisch und es hatte vor allem tiefere liturgische Bedeutung des Gotteslobes. Als die Kirche in Kleinasien, im Westen Afrikas und nach Europa verbreitet wurde, nahm sie die Musikelemente aus verschiedensten Nationalquellen auf. Die syrischen Klöster und Kirchen hatten einen bedeutenden Anteil an Psalm- und Hymnenentfaltung. Beide Typen der Kirchenlieder haben sich aus Syrien über Byzanz nach Mailand und in andere Westzentren verbreitet.

## DIE KIRCHENMUSIK IN DEN NICHTLATEINISCHEN RITEN – DIE OSTKIRCHEN

In den Ostkirchen wurden mangels starker Zentralautorität in einzelnen Bereichen verschiedene Liturgiegenres entfaltet: *assyrisch, armenisch, äthiopisch, koptisch und byzantinisch...* Obwohl keine direkten Handschriften mit der Musik erhalten blieben, die in den ersten Jahrhunderten bei der östlichen Zeremonien benutzt wurden, ermöglichten uns die vergleichenden Analysestudien zwischen jüdischer und byzantinischer Musik in den letzten Jahren, die Vorstellungen von der frühen ostkirchlichen Musik partiell richtigzustellen.

Kaiser Konstantin II. hat die Stadt *Byzantion*<sup>48</sup> hat umbauen lassen und sie wurde im Jahre 324 zur Hauptstadt seines vereinigten Reiches. Nach der nach-

---

Ursprünglich hat man vorausgesetzt, das Fragment aus Oxyrhynchos sei entscheidender Nachweis für den Einfluss der griechischen Musik auf frühe Kirche, aber bei der letzteren Untersuchung hat sich gezeigt, dass trotz griechischer Notenaufzeichnung die Melodie wahrscheinlich ursprünglich orientalisches ist.

<sup>47</sup> Wir unterscheiden äußere Zeichen, die für Ambrosianische Hymnen spezifisch sind: jede Strophe besteht aus vier gleichmäßigen jambischen reimlosen gestuften Achtsilben, wobei der Akzent über Metrik vorwiegt. Ambrosius hat sichtbar die Volksmetrik erwählt; der sich auf antike Dichtkunst stützende verbale Akzent wurde nur wenig berücksichtigt, dementsprechend wurde einfache und relativ statische Melodie gebraucht. Der Hymnus wurde eine gewisse Art des strophischen Gemeindeliedes, wovon auch Augustins Behandlung über das Ambrosianische Hymnus *Deus creator omnium* zeugt.

<sup>48</sup> = Konstantinoplis, heute Istanbul.

haltigen Reichverteilung im Jahre 395 war sie mehr als tausend Jahre die Hauptstadt des Ostreiches geblieben, insofern sie im Jahre 1453 von den Türken eingenommen wurde. Während dieses Zeitraums war *Byzantion* ein Regierungssitz und Zentrum aufblühender Kultur, die hellenistische und orientalische Elemente zusammen verknüpft hat. Byzantinische Kirchenmusik hat auch weiterhin gewiss das Abendland beeinflusst, und zwar bis zur Teilung in die Ost- und Westkirche im Jahre 1054. In Byzanz haben drei Musik-Genres: *monastische Musik*, *Kathedralen-* u. *rustikale Musiken* bestanden<sup>49</sup>. Die byzantinische *monastische Musik* ist für die liturgiegeschichtliche Untersuchung am wichtigsten, weil soeben die Klöster als Zentren der hochentwickelten byzantinischen Kultur und Kunst dienten. Musik und Kunst wurden auch am Kaiserhof gepflegt, aber nach dem Reichverfall waren die Klöster einzige Institutionen, die das liturgische Leben von Byzanz weiterhin in liturgischer Vollheit aufrechterhalten haben.<sup>50</sup> Die *Kathedrale-Musik*, also die liturgische Kirchenmusik in den großen Städten wurde ebenso durch monastische Orientmusik geprägt. Wahrscheinlich hat sie in musikwissenschaftlicher Hinsicht seltsame Art nicht geschafft, aber profilierte sich immer mehr zu einer Festlichkeit der Form und zur Eleganz des liturgiemusikalischen Vortrags. Die *rustikale Musik* war einfach, sie wurde in kleineren Städten gepflegt. Ihre konkrete Gestalt blieb uns nicht erhalten, aber auch in der Gegenwart bemüht man sich um ihre Wiederentdeckung. Wir könnten sie der Volksmusik angleichen. Es gibt da eine Hypothese von der Ähnlichkeit der rustikalen Musik mit der Musik auf dem Gebiet der Slowakei, weil eben die Hl. Kyryll und Method auf unser Gebiet den einfachen byzantinischen Gesang bringen und ihn in die Liturgie implantieren konnten<sup>51</sup>. Die byzantinische Musik als solche ist eine ursprüngliche Musik, deren alle Charakteristiken noch nicht ganz erklärt und erforscht sind. An ihrer Evolution wurden viele Einflüsse beteiligt, aber trotzdem ist sie keine Mischung von verschiedensten, der byzantinischen Liturgie fremden Elemente.

Die Grundcharakteristiken der byzantinischen Liturgiemusik sind:

- *Monodie* (Unisono)<sup>52</sup>;
- relative *Musikinstrumentenabwesenheit* – in den Vordergrund gibt man die *Vokalmusik*<sup>53</sup>;

<sup>49</sup> Marinčák, Š., *Úvod do dejín byzantskej hudby*, Petra, Prešov 2003, S. 80.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., S. 80-81.

<sup>51</sup> Kindler, E., *Byzantská hudba*, in *Velehrad* Nr. 3/1990, S. 36.

<sup>52</sup> Manchmal wurde zur Unisono die sog. *ison* zugegeben, d.h. ein gehaltener Ton an der einen Ebene, während die Weise frei fließt. *Ison* wurde von der Chormehrzahl gesungen, insofern wurde die Weise vom Solisten oder von kleinerer Sängerguppe gesungen. Marinčák, Š., *Úvod do dejín byzantskej hudby*, a.a.O., S. 81.

<sup>53</sup> Heute werden zwar an manchen Orten, z.B. in Makedonien, in Kleinasien auch Musikinstrumente

– *offener Rhythmus*<sup>54</sup>.

Die Geschichte der byzantinischen Liturgiemusik können wir in diese Epochen aufteilen:

– *Frühbyzantinische Zeit* (4.-6. Jh.) – die Entwicklung der umfangreichen hymnengrafischen Form – *kontakion*<sup>55</sup>;

– *Hochbyzantinische Zeit – Kanonen-Zeit* (7.-8. Jh.) – *kontakion* wurde durch neue Hymnusart durchgesetzt – durch *Kanon*<sup>56</sup>;

– *Byzantinische Renaissance* – Zeit nach ikonoklasma (9.-12. stor.) – das Selbstständigwerden der Liturgiemusikkunst, die Entstehung der Normen für byzantinische Liturgiemusik;

– *Spätbyzantinische Zeit* – (13.-15. stor.) – freie Invention und technische Virtuosität des musikalischen Vortrags, große Silbenvokalisationen, ihre Einfügung in die liturgischen Texte, die Komposition einer *neuen Musik*;

– *Byzantinische Musik nach dem Verfall Konstantinopels* (15. Jh. – bis heute) – der Berg Athos als Zentrum, hymnengrafische Ausbildungsstätten, das Durchschreiben der Kodexe, die Betonung der Tradition, das Streben nach Rückkehr zu den ursprünglichen Systemen und Strukturen.

*Hymnen* sind die ausdrucksvollsten Beispiele der byzantinischen Musik. Sie entstanden aus den kurzen Antworten (*troparia*) zwischen den Psalmversen und ihre Musik kommt aus den Melodien oder Melodietypen her, wahrscheinlich aus Syrien. Die folgenden Zusätze haben allmählich ein größeres Ausmaß erworben, sodass von ihnen die selbständigen Hymnen entwickelt wurden. Man teilt sie in *kontakion* (Blühzeit – 6. Jahrhundert) und *Kanon*, dessen Schaffen in den 8.-10. Jahrhunderten ihren Gipfel erreicht hatte. Die Texte der byzantinischen *Kanone* waren keine Originalwerke, es waren vielmehr früher Kommentare oder Abwandlungen der Textmodelle und Textereignisse aus der Hei-

---

verwendet, es ist allerdings gewiss, dass in der byzantinischen Kirche die Instrumente nie benutzt wurden und werden bis an einige kleinen Zufälle auch in der Gegenwart nicht benutzt. Auch in den östlichen die Askese treibenden Mönchsorden wurden die Musikinstrumente im Tempel nicht beliebt. Im Sinne der Auffassung des Mönchsordensphänomens im Osten ist verständlich, dass die Musikinstrumente in der byzantinischen Kirche auch heute ein fremdes Element sind.

<sup>54</sup>Zur erwähnten Problematik siehe: Troelsgard, CH. (Hg.), *Byzantine chant, Rhythm in Byzantine chant*, Athene 1997.

<sup>55</sup>*Kontakion* ist eine längere metrische Predigt wahrscheinlich syrischer Herkunft. Der Höhepunkt ihrer Entwicklung erreichte sie im Schaffen von Hl. Roman Melodos im 6. Jahrhundert. Diese dramatische Musikpredigt paraphrasiert oft den biblischen Text, hat ca. 20-30 Strophen und sie wurde während des Gottesdienstes am Morgen im einfachen syllabischen Stil gesungen. *Akathistos* ist eine spezifische und einzige bisher bewahrte kontakion.

<sup>56</sup>*Kanon* ist ein aus neun Oden bestehender Hymnen-Komplex. Jede Ode war thematisch mit biblischem Text verbunden und bestand aus einleitenden *heirmos* mit angeschlossenen 3-4 Troparien mit genauer metrischer Wiedergabe *heirmos*. Der gesamte Kanon enthält also neun unabhängige Melodien.

ligen Schrift. Ebenfalls waren auch ihre Melodien noch nicht ganz originell. Ihr musikalisches Material bestand aus dem Komplex der melodischen Motive, aus denen der Sänger wählen und durch ihre Kombination eine neue Melodie komponieren konnte. Manche Motive wurden am Beginn, die anderen in der Mitte oder am Ende der Melodie oder zur Pausenschließung angewendet. Es gab auch die Standardmelismenformeln. Originalität des Sängers beruhte darin, wie er die Art der Motive kombinierte und Ornamentation abwandelte, also die Praxis oszillierte zwischen dem Typ und der Improvisation<sup>57</sup>. Die Melodien der byzantinischen Kirche wurden jahrhundertlang durch mündliche Überlieferung erhalten und erst um 9. Jahrhundert gewannen sie eine schriftliche Gestalt. In manchen Fällen ist es gelungen, mit einem hohen Wahrscheinlichkeitsgrad antike gesangreiche Formeln wieder herzustellen. Die einzelne Melodienähnlichkeit ist allerdings weniger bedeutend wie grundlegende Ähnlichkeit zwischen der Methode und dem Prinzipienaufbau östlicher Gesänge = also zwischen Kombinieren u. Variieren bestimmter melodischen Typen.<sup>58</sup> Es ist nicht klar, inwieweit das byzantinische System durch griechische Musiktheorie beeinflusst wurde, aber das spätmittelalterliche westliche modale System knüpfte ganz deutlich an die byzantinischen Echos<sup>59</sup>.

## DIE WESTRITEN

Ursprünglich waren die christlichen Ortskirchen im Westen relativ selbständig, östliches Erbe kam in ein wenig unterschiedlicher Gestalt. Man musste auch den heimischen Volksgrund und spezifische Verhältnisse der einzelnen Regionen in Betracht ziehen. So entstanden mehrere unterschiedliche Liturgien. Es gibt diese wichtigsten Westliturgien, neben der Römischen Liturgie: *altpanische* (mozarabische, westgotische, vizegotische), *gälische*, *keltische* (irländische, angelsächsische) u. *mailändische* (Ambrosianische) Liturgie. In allen diesen Liturgien können wir ihren bestimmten gemeinsamen Grund finden. In den selbständigeren Liturgien wurde dieser Grund neu entwickelt, obwohl manche Prinzipien gleichgeblieben sind<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> Hřčková, N., *Dejiny hudby, Európsky stredovek*, a.a.O., S. 14-15.

<sup>58</sup> Aus dieser Ähnlichkeit lässt sich erschließen, dass der älteste westliche Kirchengesang mehr östlichen Elemente enthielt. Manche entstammen wahrscheinlich aus hebräischem Gesang, sonst vom Syrien, Byzanz, Griechenland, Ägypten u. aus anderen Zentren.

<sup>59</sup> Hřčková, N., *Dejiny hudby, Európsky stredovek*, a.a.O., S. 15-16.

<sup>60</sup> Ebd., S. 18.

## DIE MOZARABISCHE LITURGIE

Auf dem Gebiet Spaniens hat sich die Liturgie von Anfang an auf eigene Art und Weise entwickelt. Die geografische Lage, sowie relative Unabhängigkeit der, von Römern erst nach den schweren Kämpfen im 2. Jh. vor Chr. unterworfenen Bevölkerung, haben auf dem kulturellen Gebiet spezifische spanische Unabhängigkeitslinie und den Widerstand gegenüber allem von außen Aufgezwungenem gebracht. Im 5. Jahrhundert ist der Stamm der Arianischen Goten auf ihr Gebiet eingebrochen und diejenigen haben auf dem Gebiet Spaniens ein mächtiges Reich gebildet, in dem die Eroberer mit ursprünglicher Bevölkerungsschicht intensiv ineinander aufgegangen sind. Die Liturgie hat auf diesem Gebiet nach der mohammedanischen Invasion im 8. Jahrhundert mit starkem folgenden *Einfluss arabischer Welt* den Titel „*Motzarabisch*“ erhalten. Im Jahre 1085 haben die Einwohner der Stadt Toledo aus Rom Erlaubnis erhalten, sich ihre eigene Liturgie zu bewahren. Man registriert in der Motzarabischen Liturgie eine große mit manchen christlichen Ostkirchen vergleichbare Produktion der strophischen Hymnen. Unter den westlichen Liturgien am hat diese Liturgie die meisten individuellen Züge, sie hat die Farbigkeit und emotionelle Tiefe im Gegensatz zur römischen Sachlichkeit und Präzision. Man hat die Psalmenformeln in motzarabischer Welt frei verwendet; die Namen der Mönche- Autoren der Hymnen sowie auch der ganzen Officiumsanteile wurden erhalten. Die Liturgie ist voll von stark expressiven Einzelteilen und bisher wird in einer Kapelle in der Kathedrale von Toledo gefeiert.

## DIE GÄLISCHE LITURGIE

Es gibt fast kein ursprüngliches Material über die gälische Liturgie, nur die vermittelten Nachrichten aus den späteren römischen Handschriften. Der Charakter der gälischen Liturgie hängt mit den geschichtlich-gesellschaftlichen Umständen zusammen: Nach der Okkupation Galliens durch Caesar (57-52 vor Chr.) wurden antike Richtungen ins ursprüngliche Fundament eingedrungen. Auch die gälische Liturgie – ebenfalls wie die anderen westlichen Liturgien – ist vom gemeinsamen mit heimischem Einfluss beeinflussten Fundament hinausgewachsen. Die größte Blütezeit der gälischen Liturgie gab es im 7. Jahrhundert. Man erfährt davon aus den Schriftauskünften über die tonreichere Messe- und Offiziomsbefähigung als es sie in Rom gab. Die Melodik der gälischen liturgischen Lieder ist „volksnäher“, mit Tendenz zum Tertien-Aufbau, sie ist weniger dekorativ als Melodiebildung vom Mittelmeer und im Ganzen prägt sie den germanisch-fränkischen Einfluss aus. Hier konnten die Instrumente auch demzufolge offensichtlich angewendet werden, wie es vom Dichter Venatius Fortunatus bekannt ist. Im Jahre 754 wurde die gälische Liturgie nach dem Abkommen zwischen Pipin und Papst Stefan II.

durch die römische Liturgie (Sakramentäre) ersetzt. Die römische Liturgie war ästhetisch ausgeglichener, weil sie besser ausgearbeitet wurde, logische Melodikaufführung und überlegte Systemisierung im Ausbau der Liturgiegesänge hatte. Die gälische Liturgie wird heute schon wenig angewendet.

### DIE KELTISCHE LITURGIE

Die keltische Liturgie, deren Bruchstücke nur vor kurzem entdeckt worden sind, zeichnet sich durch ihre Originalität aus. Diese Originalität hängt zweifellos mit der Wirklichkeit zusammen, dass Irland weder römische noch germanische Oberherrschaft erlebt hat. Im ganzen Zeitraum ist hier ein heimisches, keltisches Element vorherrschend geblieben, mit seiner Tendenz zum Individualismus und zum subjektiven Lyriismus. Es ist besonders aus den wirksamen heimischen poetischen Kompositionen ausgegangen. In zwei entdeckten Antiphonien keltischen Ursprungs findet man Textreime und Wiederholung der Melodie, was in der Form der späteren Sequenzen geltend gemacht wurde. In der Liturgie werden viele Volkselemente angewendet, das Messbuch Stowe (8.-10. Jh.) ist ein Summenerinnerungsstück des keltischen Ritus.

#### Zusammenfassung

Der angegebene Blick auf die Problematik des vokalen musikalischen Vortrags in der Liturgiemusik der ersten Jahrhunderte weist klar an das Ziel der Kirchenmusik hin. In ihrer liturgischen Funktion, die den Gemeinschaftsaspekt bildete, besonders bei den das Liturgieengagieren mehrerer Menschen erfordernden Gesängen. Die Interpretation der liturgisch wertvollen Texte im Chor war eine positive Schlussverfolgung. Man kann ruhig sagen, dass auch die altchristliche Musik der ersten Jahrhunderte sehenswerte Aspekte für die Entwicklung der Musikgesangkunst der Versammlung mitgebracht hatte.

#### Literatur zum Thema:

- Abraham, G.: *Stručné dejiny hudby*. Bratislava, Hudobné centrum, 2003.  
Abraham, G.: *The New Oxford History of Music*. London, 1954.  
Akimjak, A.: *Liturgika II/B. Liturgický spev a posvätná hudba*. Spišská Kapitula, Kňazský seminár Jána Vojtaššáka, 1997.  
Ehrmann herfort, S.; Bärenreiter, V.; Mitzler, V. (Hrsg.): *Europäische Musikgeschichte I*. Stuttgart, 2002.  
Flynn, W. T.: *Liturgical Music as Liturgy*. In: Leaver, R. A.; Zimmerman, J. A. (Hrsg.): *Liturgy and Music*. Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1998, S. 252-264.

Foley, E. (Hrgs.): *Worship Music: A Concise Dictionary*. Collegeville, Minnesota, Michael Glazier & The Liturgical Press, 2000.

Foley, E.: *Foundations of Christian Music: The Music of Pre-Constantinian Christianity*. Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1996.

Foley, E.: *Music in Ritual: A Pre – Theological Investigation*. Washington, Pastoral Press, 1984.

Foley, E.: *The Ritual – Musical Function of Music: From Assisi to Snowbird*. In: *Pastoral Music* 21, Nr. 3, 1997, S. 17 – 21.

Harnoncourt, Ph.: *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets*. Freiburg /Br., 1974.

Harnoncourt, Ph.: *Gesang und Musik im Gottesdienst*. Würzburg, 1986.

Harnoncourt, Ph.: *Die liturgische und apostolische Sendung der Musica Sacra*. In: *Heiliger Dienst, Sonderdruck*, Jg. 43, Nr. 1/2/1989, s. 59.

Harnoncourt, Ph.; Meyer, H., B.; Hucke, H.: *Singen und Musizieren*. In: *Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Gestalt des Gottesdienstes, Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen*, 3. Teil Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1990.

Hrčková, N., *Dejiny hudby*, Teil. I., *Európsky stredovek*, Orman, Bratislava 2003

Lexmann, J., *Liturgický spevník pre tretie tisícročie*, Ústav hudobnej vedy SAV, Bratislava 2000, s. 71.

Marinčák, Š.: *Úvod do dejín byzantskej hudby*. Prešov, Petra, 2003.

Meyer, H. B.: *Eucharistie*. In: *Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft*, 4. Teil Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1989.

Musch, H.: *Entwicklung und Entfaltung der christlichen Kultmusik*. In: *Musik im Gottesdienst*, Bd. 1. Regensburg, Verlagsgesellschaft, 1993.

Routley, E.: *Church Music and the Christian Faith*. Carol Stream, IL, Agape, 1978.

Routley, E.: *Church Music and Theology*. Philadelphia, Fortress, 1965.

Routley, E.: *Words, Music and the Church*. Nashville, TN., Abingdon, 1968.

De Santi, A.: *Liturgical Chant*. In: *The Catholic Encyclopedia*, 9. F. 1910.

Searle, M.: *Ritual & Music: A Theory of Liturgy and Implications for Music*. In: *Assembly*, 12, 1986, s. 314 – 317.

Seasoltz, R. K.: *Documents on the Liturgy 1963 – 1979*. Collegeville, Liturgical Press, 1982.

Troelsgard, CH. (Hrgs.), *Byzantine Chant, Rhythm in Byzantine Chant*, Atény 1997.

Wackernagel, Ph.: *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts. Mit Berücksichtigung der deutschen kirchlichen Liedordnung*. Leipzig, 1864-1877.

Wagner, P.: *Einführung in die gregorianischen Melodien. Ein Handbuch der Choralwissenschaft*. Leipzig, 1911 – 1912

Wagner, P.: *Geschichte der Messe. 1.: Geschichte der Messe bis 1000*. Leipzig 1913.

Wainwright, G.: *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A systematic Theology*. London, 1982.

Webber, R. E. (Hrgs.): *The Complete Library of Christian Worship*. Nashville, TN., StarSong, 1993.



- Wellesz, E.: *A History of Byzantine Music and Hymnody*. Oxford, Clarendon, 1961.
- White, J. F.: *A Brief History of Christian Worship*. Nashville, TN., Abingdon Press, 1993.
- White, J. F.: *Introduction to Christian Worship*. Nashville, TN., Abingdon Press, 2000.

### Summary

**Notes:** This article is concerned with the theological beginnings of music in the liturgy and is trying to approach basics of formation of the early Christian liturgies and music in the first centuries of Church's existence. The Old Testament and New Testament's testimonies to liturgy are used as a basis for this article. The fact, that the vocal expressions in the music of Christians of early centuries had priority, is witnessed by many testimonies as well as by this study. This is reflected especially in singing psalms and hymns and in other influences on the early Christian liturgy.

**Keywords:** the early Christian liturgy – singing – the sacred music of first centuries – influences on the early Christian music.

**Author:** Ks. Peter Caban works currently as a university teacher of Liturgy at the Comenius University in Bratislava and in Badín (Slovakia) and he is at the Karl-Franzes-Universität Graz, Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie at the Catholic Theological Faculty. He is item the curate of the parish Foncorda – Banská Bystrica. In his research he is concerned with the history and theology of Liturgy, and the music of Liturgy. He is the director of the musical section of the Diocesan Commission for Liturgy in Banská Bystrica.

**Adresse:** Ks. Peter Caban, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Comenius Universität in Bratislava, Katholische theologische Fakultät, Banská 28, SK 976 32 Badín, Banská Bystrica, Slovakia, caban@centrum.sk, tel. 00421 48 4182602.



## Teologia religii. II Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce (Łódź, 21-22 IX 2006 r.)

Tym razem wszystkie drogi prowadziły do Łodzi. Niektórzy z nas przyjechali tu pierwszy raz. Powodowani ciekawością, chcieliśmy poczuć atmosferę tego miasta, zwanego stolicą polskiej secesji, gdzie w nieodległej przeszłości splatały się różne kultury, religie i cywilizacje, wyciskając swoiste piętno na charakterze jego obywateli i współczesnych mieszkańcach. Wystarczy choćby krótki spacer ulicą Piotrkowską, owianą legendą i ozdobioną pomnikami historii, by zobaczyć zachowane materialne ślady świadczące o dobrobycie ludzi tutaj żyjących i pracujących. Wiele z nich uratowano od zniszczenia, inne wyraźnie nadszarpnął żąb czasu, a słynne niegdyś zakłady przemysłu lekkiego i liczne manufaktury, dzisiaj opustoszałe, gwałtownie poszukują dla siebie nowego ducha, który by je ożywił, jak niegdyś czyniły to warsztaty tkackie i pracujące w nich w zdecydowanej większości kobiety. Metropolia dzieli los innych współczesnych, gwałtownie rozwijających się miast polskich, tętni życiem ludzi zdobywających tutaj wiedzę, co krok rozpoznawać można twórców kultury i sztuki znanych w kraju i na świecie, pracowitych i dumnych obywateli miasta, którzy życzliwi, otwarci, szybko rozpoznają przybysza i są gotowi do pomocy.

Spotkaliśmy się w centrum diecezji łódzkiej, tego lokalnego Kościoła, który przechowuje pamięć o sławnych ludziach tej ziemi, jak choćby św. Maksymilian Maria Kolbe, noblista Władysław Reymont, bohaterski ks. Ignacy Skorupka czy odważni Franciszek Żwirko i Stanisław Wigura. U wejścia do monumentalnej budowli sakralnej Łodzi – archikatedry pw. św. Stanisława Kostki – stoi pomnik Jana Pawła II. Artysta utrzymał w spżu dynamiczną sylwetkę Papieża, który – zmagając się z gwałtownym wichrem rozwiewającym Jego szaty – zapatrzony w dal stara się zapewnić schronienie i bezpieczeństwo wszystkim powierzonym Jego pasterskiej pieczy. Tu zawsze ktoś składa świeże kwiaty i zapala znicz. To miejsce skłaniające do zatrzymania się i zadumy nad przeszłością, gdzie zanoszone są modły do nieba przez szczególnego Orędownika. Gospodarz tej ziemi i kościelnej metropolii, Ksiądz Arcybiskup dr Władysław Ziółek, przyjął nas w progach

Wyższego Seminarium Duchownego z chrześcijańską i staropolską gościnnością w pełnym tego słowa znaczeniu. On też przewodniczył inauguracyjnej obrady Eucharystii i z zainteresowaniem przysłuchiwał się początkowym wykładom. Dlatego władze Stowarzyszenia postanowiły, by Arcybiskup Łodzi dołączył do grona jego Honorowych Członków, wręczając stosowny dyplom przyznawany szczególnym osobom.

Dotychczasowa Ogólnopolska Sekcja Teologii Fundamentalnej przy Komisji Episkopatu ds. Nauki przekształciła się w 2005 r. w Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce i uzyskała, oprócz akceptacji kościelnej, także osobowość prawną. Zrzesza ono przedstawicieli wszystkich ośrodków akademickich w kraju, którzy spotykają się rokrocznie celem pogłębiania podstaw wiary, ukazywania współczesnemu światu wiarygodności chrześcijaństwa oraz dzielenia się dorobkiem naukowym. Wrocławskie środowisko teologów fundamentalnych reprezentują w Stowarzyszeniu ks. prof. dr hab. Andrzej Nowicki, dr Elżbieta Dołganiszewska oraz ks. dr Roman Słupek SDS.

Tematem tegorocznego spotkania była teologia religii, dynamicznie rozwijająca się dyscyplina religiologiczna. Zajmuje się ona refleksją nad innymi religiami z perspektywy własnej tradycji religijnej, uważanej za prawdziwą. Dotyka też zagadnień związanych z wypracowywaniem płaszczyzn zbliżenia między religiami, które ułatwiałyby przezwyciężanie wzajemnej obcości i otwierały na prawdę i dialog.

Pierwszego dnia przed południem głos zabrali czterej prelegenci. W swoich wystąpieniach przedstawili oni teologię religii jako naukę, która znajduje się w fazie głębokich przemian, przybierając coraz bardziej liberalne oblicze i fakt ten skłania do stawiania krytycznych pytań. W tym duchu ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski (Kraków) wskazał na konieczność uściślenia podstawowych pojęć dotyczących rozumienia religii oraz określenia natury i przedmiotu tej nowej dziedziny wiedzy. Jak się bowiem okazuje, próby wyjaśnienia kluczowych kwestii odsłaniają kolejne, dalekie od jednoznaczności problemy, głównie natury metodologicznej.

W swoim wykładzie o. dr Ireneusz Ledwoń (Lublin) sięgnął do źródeł i przyczyn powstania pluralistycznej teologii religii. Dotychczasowe zainteresowanie teologów relacją chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich stanowi jedynie punkt wyjścia i jeden z wielu elementów, które zainspirowały twórców (jak np. J. Hick czy P.F. Knitter) nowego kierunku. Posiłkując się współczesną myślą filozoficzną, teologiczną i psychologiczną, zaproponowali oni jednak zrelatywizowane przededefiniowanie podstawowych pojęć, takich jak dialog, religia, prawda, które w ich ujęciu stanowią całkiem nową jakość, często niemożliwą do przyjęcia przez chrześcijaństwo.

Krytyczną refleksję nad zasadniczymi tezami pluralistycznej teologii religii przeprowadził ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola (Opole). Konsekwentna analiza me-

tolologiczna wymusiła postawienie pytania o chrześcijański i teologiczny charakter tej nauki. Autor poddał konstruktywnej krytyce zwłaszcza treść hipotez głoszonych przez pluralistów, eksponując kontrowersyjnie interpretowaną przez nich chrystologię i pojęcie prawdy oraz kryteria, które, ich zdaniem, decydują o prawdziwości religii.

W tym kontekście słuszna wydaje się refleksja, jaką podjął dr Piotr Sikora (Kraków) nad sensownością i możliwością podejmowania dialogu między religiami. W swoim wystąpieniu pytał o rozumienie i cel dialogu międzyreligijnego jako formy komunikacji i spotkania, które winno prowadzić każdą ze stron do odkrywania prawdy o zbawieniu. Pytał o konieczną wewnętrzną postawę rozmówców, która sprzyjałaby przezwyciężaniu wzajemnej obcości i wypracowywaniu wspólnej wszystkim religiom płaszczyzny. Jak się jednak ze sobą spotkać, skoro systemy religijne są nieprzekładalne? Jak wspólnie dochodzić do prawdy i zbawienia, skoro, zdaniem liberalnych pluralistów, każdy ma swoją prawdę i swoje zbawienie?

Po południu wygłoszono dwa wykłady, które podejmowały zagadnienia sposobu odnajdywania się chrześcijańskiej teologii we współczesnym pluralizmie religijnym. Ks. prof. dr hab. Jan Perszon (Toruń) omówił nauczanie Kościoła na temat jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa. Wskazał na teologicznofundamentalne argumenty uzasadniające wiarygodność i niepowtarzalność objawienia chrześcijańskiego oraz na transcendentną świadomość Jezusa i uniwersalny charakter Jego miłości do wszystkich ludzi jako podstawy, wyjątkowych na tle innych religii, roszczeń chrześcijaństwa.

O. prof. dr hab. Jan Kulisz (Warszawa) zaproponował zmianę tematu swojego wystąpienia. Zamiast zagadnienia Kościoła w kontekście zbawienia w religiach pozachrześcijańskich zajął się odpowiedzią na pytanie: zmierzch chrześcijaństwa? W przekonaniu Autora głównym znakiem czasu dla teologii europejskiej jest nie tyle globalny charakter pluralizmu religijnego, ile raczej świadomość współczesnego człowieka ukształtowana przez indyferentyzm, agnostycyzm i ateizm. Z niej wyrasta pozbawiona nadziei myśl o historii (a więc także o ludzkim życiu), która ma, co prawda, swój bieg, ale nie ma już sensu. Autor z przekonaniem zaproponował ciekawą wizję swego rodzaju mesjanizmu europejskiego. Europa, jego zdaniem, chociaż obecnie w głębokim kryzysie, jawi się w niej jako jedyna przestrzeń kulturowa zdolna w przyszłości zaoferować ludziom dziedzictwo żywych wciąż chrześcijańskich wartości uniwersalnych.

Tradycyjne „nocne fundamentalistów rozmowy” to doskonały sposób na nieformalne spotkania i kontynuowanie ciekawych dyskusji w mniejszym gronie. Stwarzają też dobrą okazję do poznania nowych członków Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych, którzy przybywają przecież z różnych ośrodków teologicznych Polski.

W drugim dniu obrad przewidziano wykład ks. prof. dr. hab. Mariana Ruseckiego (Lublin), który kategorię objawienia uczynił główną płaszczyzną zbliżenia między religiami. Przesadne do tej pory akcentowanie wyłącznie zbawczego wymiaru religii przesłoniło ich objawieniowy charakter, który, zdaniem Autora, stanowi główne kryterium pomocne w ocenianiu ich prawdziwości. Postulował zatem odrzucenie funkcjonującej do dziś koncepcji tzw. religii naturalnych czy objawienia naturalnego, ponieważ mają one charakter niezabawczy, jako zamknięte w immanencji świata i człowieka. Wskazał jednocześnie na trudności w rozpoznawaniu i adekwatnym odczytywaniu objawienia, które w Jezusie Chrystusie rozciąga się od początku do końca świata.

Na zakończenie zjazdu zaproponowano dłuższy niż zwykle czas na dyskusję finałową. Jej moderatorem był ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak (Warszawa), który wygłosił obszernie wprowadzenie na temat: teologia religii, a teologia fundamentalna. Zarysował w nim najpierw historyczny szkic relacji teologii do nauk o religii, potem przedstawił metodologię teologii religii, aby w końcowej części ukazać ją w relacji do teologii fundamentalnej.

Chociaż Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce działa dopiero od roku, to jednak w tym krótkim przecież czasie udało się zrealizować dwie z wcześniej planowanych inicjatyw. Doszedł do skutku projekt wydawania własnego specjalistycznego periodyku naukowego, który publikowałby opracowania monograficzne, rozprawy i recenzje z zakresu fundamentalistyki. Z radością i satysfakcją zarazem przyjęto pierwszy tom, który otwiera nową serię: „Biblioteka Teologii Fundamentalnej”. Publikacja zatytułowana *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne* jest hołdem złożonym Papieżowi przez rodzime środowisko teologów fundamentalnych i równocześnie owocem ubiegłorocznego sympozjum w Kielcach. Należy mieć nadzieję, że w przyszłym roku zainicjowana seria wzbogaci się o kolejny tom, który będzie zawierać m.in. materiały z tegorocznego zjazdu.

Drugi ze zrealizowanych projektów stanowi narzędzie lepszego udostępniania wszystkim zainteresowanym aktualności i obszarów działalności naukowej teologów fundamentalnych. Otwarto bowiem stronę internetową Stowarzyszenia (<http://www.stfwp.lublin.kul.pl>), która ciągle uzupełniana, zawiera informacje o ośrodkach teologicznych, o członkach zwyczajnych i honorowych, publikacjach, bibliografiach i projektach badawczych z zakresu teologii fundamentalnej.

Ustalono, że tym razem, wyjątkowo w kwietniu, gospodarzem przyszłorocznego zjazdu będzie Katolicki Uniwersytet Lubelski, gdzie polskie środowisko teologów uczci jubileusz pracy naukowej ks. prof. dr. hab. Mariana Ruseckiego, wybitnego i zasłużonego fundamentalisty oraz pierwszego Przewodniczącego Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

*Elżbieta Dołganiszewska*

„Gatunki literackie” współczesnego *Magisterium* i ich  
konsekwencje dla metodologii teologii (Katowice, 22 XI 2006)

Wydawać by się mogło, że problematyka dotycząca gatunków literackich powinna zainteresować znawców literatury i ewentualnie biblistów. Tymczasem potrzebę zatrzymania się i zgłębienia tego zagadnienia oraz podjęcia próby spojżenia na *Magisterium* Kościoła przez pryzmat różnych form jego wypowiedzi, w jakich przekazywana jest chrześcijanom żywa prawda, dostrzegło środowisko teologów dogmatycznych. Oni też stali się inicjatorami i organizatorami konferencji naukowej przygotowanej 22 listopada 2006 r. przez Zakład Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Obrady odbywały się w nowoczesnej i funkcjonalnie urządzonej siedzibie Wydziału, gdzie zgromadzili się przybyli z całej Polski przedstawiciele uczelni teologicznych. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu reprezentowali: ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec, ks. prof. dr hab. Andrzej Nowicki i dr Elżbieta Dołganiszewska. Program jednodniowego sympozjum domagał się przemyślanego porządku obrad. Uczestnikom zaproponowano więc udział w dwóch, odmiennych w swoim charakterze, blokach posiedzeń: przed- i popołudniowych.

W ramach sesji przedpołudniowej uczestnicy wysłuchali czterech wykładów. *Historyczny rozwój pojęcia i roli Magisterium* przedstawił ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak (UKSW). Charakterystyczne dla starożytności chrześcijańskiej łączenie funkcji nauczycielskiej z władzą oraz stopniowanie funkcji charyzmatycznych we wspólnocie nabrało w późniejszych wiekach innego kierunku. Od średniowiecza rozpoczyna się proces usamodzielniania się *magisterium* pastoralnego i *magisterium* teologicznego. Wzrasta znaczenie prawa, a Kościół przyjmuje kształt zbliżony do instytucji państwowej, w której papież stanowi najwyższą instancję nauczającą. Nowożytność zakwestionowała wyłącznie jurydyczny charakter Kościoła, jak też usankcjonowane od dawna rozróżnienie na nauczających i nauczanych, niemniej jednak w obrębie *Magisterium Ecclesiae* umacnia się autorytet nauczania papieża. Współcześnie obserwuje się nawiązanie i powrót do Kościoła starożytnego w przewyciężaniu powstałych później rozwiązań. Dąży się do wyrażenia Kościoła rozumianego jako lud Boży, który cały jest wspólnotą słuchającą i posłuszną. W obrębie tej wspólnoty *Magisterium Ecclesiae* pozostaje w szczególnej służebnej relacji do słowa Bożego, a nieomyślność papieża opiera się nie tyle na osobistych przymiotach następcy Piotra, ile na jego funkcji w kolegium biskupów. Już dziś można zauważyć wyraźne tendencje mające na celu uściślenie rozumienia niektórych dotychczasowych elementów nauki o *Magisterium Ecclesiae*. Akcentuje się na przykład konieczność jedności nauczania zgodnie z którym tradycja, Pismo Święte i Urząd Nauczycielski nie mogą istnieć oddzielnie. Z jednej strony dostrzega się sens posługi papieża rozumianej jako

umacnianie braci w wierze, a z drugiej widzi się potrzebę ukazania dynamizmu wiary zwykłych wiernych.

Próbę odpowiedzi na pytanie: *Co to znaczy, że Magisterium jest źródłem teologicznym?* podjął w swoim wystąpieniu o. prof. dr hab. Celestyn Napiórkowski (KUL). W pierwszej części, dotyczącej okresu sprzed pontyfikatu Jana Pawła II, zaprezentował kryteria, które decydowały o stopniu zaangażowania charyzmatu nieomyślności w poszczególnych encyklikach papieskich. Wśród nich wymienił m.in. przedmiot nauczania, zgodność z wiarą i obyczajami, formę, wolę papieża wyrażającą się w częstotliwości powtarzania określonych treści. W drugiej części Autor stwierdził, że kryteria te oczywiście nadal zachowują swoją aktualność. Oryginalność pontyfikatu Jana Pawła II sprawia jednak, że do źródeł teologii należy włączyć także nową kategorię doświadczenia i świadomość odkupienia osób i wspólnot chrześcijańskich, jak również styl i niespotykane dotąd formy sprawowania magisterium. W związku z tym rodzi się pilna potrzeba odkrywania i pogłębionego rozumienia papieskich wypowiedzi, które, zdaniem Autora, winny być odczytywane w świetle jego wcześniejszego doświadczenia i nauczania sprzed papiestwa.

Dr hab. Józef Majewski (Uniwersytet Gdański) zajął się problemem *konieczności czy możliwości rozróżnienia pomiędzy Magisterium doktrynalnym i pastoralnym*. Rozróżnienie to jest stosunkowo nowe, bo pojawiło się na Soborze Watykańskim II, który mówił wprost o dogmatycznym i duszpasterskim charakterze nauczania o Kościele oraz wyraźnie dowartościował instytucję Konferencji Episkopatu. Później temat podjęli teologowie K. Rahner i A. Dulles, prowokując wielką debatę o autorytecie nauczania biskupów. W wyniku tych polemik wyłoniły się trzy ujęcia w rozumieniu uprawnień nauczycielskich Konferencji Episkopatu. Jedno z nich uznaje tę instytucję za ciało kolegialne (w soborowym znaczeniu), którego nauczanie zobowiązuje wiernych do posłuszeństwa. Drugie neguje autorytet i uprawnienia Konferencji Episkopatu, a samej instytucji nadaje charakter praktycznej organizacji biskupów. Trzecie rozwiązanie przyznaje Konferencji Episkopatu kolegialność częściową i częściowy autorytet nauczania, które byłoby obowiązujące dopiero po spełnieniu określonych warunków.

Teologiczna doniosłość tych rozróżnień polega m.in. na bardziej precyzyjnym ustaleniu, że magisterium pastoralne dotyczy węższych niż sobór zgromadzeń biskupów, np. Konferencji Episkopatu. W związku z tym nie przysługuje temu ciału definiowanie doktryny zobowiązującej do wiary. Realizowane przez Konferencję Episkopatu *magisterium pastoralis* może natomiast formułować doktrynę obowiązującą wiernych, ale byłaby ona wiążąca tylko wówczas, gdyby na zaproponowane rozwiązanie zgodziło się 2/3 biskupów. Jan Paweł II jeszcze bardziej zradycyzował kryteria i domagał się w takich przypadkach bezwzględnej jedno-myślności. Chociaż nauczanie biskupów zalicza się do nauczania autentycznego, to jednak nie jest ono nieomyślne, tzn. poszczególni biskupi mogą się od niego



dystansować i wnosić własne *votum separatum*. Wyrażono także postulat, aby biskupi sami wyraźnie informowali o tym, że w konkretnej wypowiedzi angażowany jest autorytet *magisterium pastoralis*.

Ostatni wykład przedpołudniowej sesji wygłosił ks. dr Sławomir Pawłowski (KUL), który zajął się relacją „hierarchii prawd” do „hierarchii wypowiedzi” Magisterium. Przypomniał, że hermeneutyczna zasada hierarchii prawd, wprowadzona na Soborze Watykańskim II, polega na porządkowaniu treści wiary według ich związku z podstawą wiary chrześcijańskiej i w żadnym wypadku nie dotyczy prób wyróżniania w depozycie prawd pierwszo- lub drugorzędnych. W warstwie treściowej główną prawdą wiary chrześcijańskiej jest tajemnica Trójcy Świętej i Wcielenie Słowa. Chrześcijan różnią prawdy „łżejsze”, które mają wielorakie wzajemne odniesienia do siebie oraz do celu i centrum prawd uznawanych przez wszystkich.

Formalna hierarchia prawd, tzn. kwalifikacja teologiczna i obowiązywalność prawdy, jest równie ważna jak hierarchia treściowa. Jan Paweł II uczył, że do prawd centralnych należy np. nicomyślność Kościoła, która rodzi zaufanie i daje gwarancję pewności głoszenia powierzonej nauki. Stopniowanie prawd odnajdujemy we wszystkich dokumentach Kongregacji Nauki Wiary oraz w encyklikach papieskich. Ten fakt zobowiązuje teologów do podejmowania cierpliwego wysiłku nad umiejętnym rozeznawaniem trudnych nieraz odniesień poszczególnych prawd do prawdy głównej.

Sesja popołudniowa została pomyślana jako ciekawie przygotowane forum dyskusyjne. Materia do wymiany poglądów i ewentualnej polemiki było sześć krótkich wystąpień, których treść wiązała się z głównym tematem sympozjum. Znakomitym pomysłem było umieszczenie przygotowanych tekstów na stronie internetowej Wydziału Teologicznego w Katowicach kilka dni przed rozpoczęciem sympozjum. Przyjęte przez organizatorów rozwiązanie otwierało przed zainteresowanymi większą możliwość aktywnego udziału w debatach dzięki wcześniejszemu zapoznaniu się z problematyką wprowadzeń przygotowanych przez reprezentantów różnych ośrodków teologicznych:

– ks. dr Andrzej Dańczak (Gdańsk): *Problem relacji pomiędzy tekstami sprzed wyboru i tekstami papieskimi*;

– ks. dr Antoni Klupczyński (UAM, Poznań): *Czy istnieją „prywatne” wypowiedzi papieskie?*;

– ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (WT UŚ, Katowice): *Znaczenie papieskiej poezji*;

– ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdź (KUL, Lublin): *Problem uniwersalnego znaczenia wypowiedzi lokalnych (skierowanych do wąskiego grona odbiorców)*;

– ks. prof. dr hab. Jan Daniel Szczurek (PAT, Kraków): *Problem rangi/roli dokumentów Kongregacji Nauki Wiary*;

– ks. dr Artur Malina (WT UŚ, Katowice): *Rola Papieskiej Komisji Biblijnej*.

Z pozoru wąski temat okazał się niezwykle aktualny i inspirujący, co potwierdziła zarówno jakość ożywionej dyskusji, jak też wskazanie dalszych perspektyw badawczych, nie tylko zresztą w wymiarze ekumenicznym. Przeprowadzona debata zachęca teologów, szczególnie dogmatyków, do podejmowania twórczego namysłu nad metodologią uprawianej dyscypliny. Winna ona przecież uwrażliwiać chrześcijan na doświadczanie prawd wiary wyrażanych w różnych formach wypowiedzi Kościoła, ale zawsze ukierunkowanych na komuniję z Bogiem.

*Elżbieta Dołganiszewska*

## Psychologiczno-pastoralne aspekty małżeństwa i rodziny. Sprawozdanie z XXXVIII Sympozjum Sekcji Psychologii Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski (Łódź 17-19 IX 2006)

Tegoroczne spotkanie Sekcji Psychologii Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski, poświęcone *Psychologiczno-pastoralnym aspektom małżeństwa i rodziny* odbyło się w dniach 17-19 września w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Zgromadziło ono przeszło czterdziestu wykładowców psychologii z wyższych uczelni katolickich w Polsce. Na całość sympozjum złożyło się siedem sesji – cztery 18 września 2006 r.: poranna, południowa i dwie popołudniowe, oraz trzy sesje w dniu następnym, 19 września br.: dwie poranne i jedna południowa.

Mszy św. inauguracyjnej sympozjum przewodniczył oraz uroczystego otwarcia obrad – 18 września 2006 r.<sup>1</sup> dokonał metropolita łódzki – ks. abp dr Władysław Ziśłek.

W ramach pierwszej sesji, porannej, w poniedziałek 18 IX, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, wygłoszono trzy referaty.

Ks. bp dr Adam Lepa poddał analizie *Obraz rodziny w mediach*. Prelegent podzielił swoje wystąpienie na dwie części. W pierwszej – ukazał prawdziwy obraz rodziny przedstawianej w mass mediach publicznych, komercyjnych i społecznych: z przekazem pozytywnym i adekwatnym do rzeczywistości (bez koncentrowania się na negatywach, ale i bez fałszywego upiększania) spotkać się można w mediach pravicowych, w „okienkach” katolickich mediów publicznych oraz w niektórych mediach komercyjnych. Mówca podkreślił siłę wpływu mediów na kreowanie opinii publicznej, kształtowanie rzeczywistości i znaczenie „urabianego” za ich pośrednictwem obrazu rodziny, który potrafi zarówno umacniać, jak i niszczyć prawdziwy, pozytywny wizerunek rodziny, przekazywanych w niej

---

<sup>1</sup> Oficjalne obrady poprzedziło odbyte wieczorem 17 IX 2006 r. spotkanie koleżeńskie członków Sekcji Psychologii KNW KEP.

wartości i ról pełnionych przez poszczególnych jej członków. W drugiej części wystąpienia prelegent scharakteryzował deformacje, jakim obraz rodziny poddawany jest w mediach i z którymi następnie przedstawia się go szerszemu odbiorcy. Zazwyczaj media publiczne i komercyjne ukazują obraz rodziny spreparowany na swój użytek: często niezgodny z jej modelem empirycznym, a prezentowany tam model normatywny opiera się na niejednokrotnie sprzecznej z nauką Kościoła doktrynie lewicowej czy laicko-liberalnej, a nawet libertyńskiej. Kreowany przez media obraz rodziny nie jest poddawany całościowemu zniekształceniu, lecz jego deformacja odbywa się wycinkowo i aspektowo, co prowadzi do chaosu pojęć i wartości, ułatwiając bezkrytyczną absorpcję propagowanych treści przez ich adresata. W spreparowanym przekazie medialnym ukazując małżeństwo i rodzinę, pomija się sferę *sacrum*: tradycje wyrosłe z chrześcijaństwa spotykają się z ironią i ośmieszaniem; propaguje się za to permisywizm i relatywizm moralny – nie ma miejsca na wartości chrześcijańskie, które próbuje się zastąpić tzw. wartościami humanistycznymi, natomiast podawana wizja małżeństwa czy rodziny bywa często bardzo pesymistyczna. Tym sposobem media, w przeważającej mierze uzależnione od kapitału zagranicznego, zbyt często nie służą człowiekowi, nie służą prawdzie, nie są zainteresowane propagowaniem wartości rodzinnych, odnową moralną narodu, ochroną życia obywateli, zachowaniem tożsamości kulturowej i formacją patriotyczną czy intelektualną społeczeństwa. Co więcej, stają się moralnym zagrożeniem dla tegoż społeczeństwa, wprowadzając amerykanizację i latynoamerykanizację kultury, relatywizm postaw i wartości, wysługując się różnym ideologiom, politykom i władzy pieniądza, a nadawcy nie poczuwają się do moralnej odpowiedzialności za skutki propagowanych przez siebie treści. Radio i telewizja zamiast „służyć umacnianiu rodziny”, do czego *expressis verbis* zobowiązuje je *Ustawa o radiofonii i telewizji* (art. 21, pkt 7), paradoksalnie przyczyniają się do jej osłabiania i niszczenia. Równie groźne dla rodzinnych wartości mogą okazać się adresowane do młodzieży i kobiet wielkonakładowe pisma kolorowe, w których kompletnie pomija się katolicki model małżeństwa i rodziny.

*Psychologia małżeństwa i rodziny w paradygmacie synergii* była przedmiotem referatu ks. prof. dr. hab. Zenona Uchnasta. Terminem synergii określa się takie współdziałanie części złożonego systemu, które powoduje w nim korzystne zmiany funkcjonalne lub strukturalne i których efekt jest większy niż suma ich oddzielnego działania. System funkcjonuje zatem synergicznie, jeśli w wyniku połączonego działania współtworzących go elementów zachodzące w nim zjawiska i procesy ulegają wzajemnemu wzmocnieniu lub pojawiają się w nim jakościowo nowe właściwości. Pojęcie synergii w teologii stosował św. Grzegorz z Nazjanzu (synergizm teologiczny), a w porównawczej socjologii kultury Ruth Benedict, która na drodze empirycznej wyróżniła społeczności o niskiej i wysokiej synergii społecznej. Analiza zjawiska doprowadziła badaczkę i jej ucznia, A. Masłowa,

do wniosku, że synergia społeczna jest specyficznym *osiągnięciem* niektórych kultur społecznych, kierujących się obowiązującą wszystkich zasadą, w myśl której korzyści jednostkowe, grupowe i społeczne powinny stawać się tożsame, a emergencja zapewniana i wspierana jest instytucjonalnie. W rozwoju synergii społecznej rolę wiodącą pełni zatem spójne środowisko społeczne, stwarzające klimat wyzwalający gotowość kooperacji i gwarantujące społeczny porządek oraz formalnie ustanowione przez to społeczeństwo instytucje publiczne, których zadaniem jest organizacja warunków sprzyjających nabywaniu przez członków grupy umiejętności właściwego współżycia i współdziałania oraz respektowania i funkcjonowania według obowiązującej wszystkich zasady dbałości o tożsamość korzyści osobistych i społecznych. Trzeba tu zaznaczyć, że poziom osiąganey przez społeczeństwo synergii uzależniony jest od stopnia zaangażowania jego członków w realizację przyjętych zasad, a jakość tych zasad wskazuje na jakość całego układu synergicznego. R. Benedict, diagnozując grupy o wysokiej i niskiej synergii społecznej, wyodrębniła trzy typy różnicujących je wyznaczników, a mianowicie: 1) techniki podziału dóbr; 2) techniki korzystania z nabytych dóbr i 3) funkcje instytucji religijnych. Badaczka stwierdziła, że w grupach o wysokiej synergii społecznej następuje wyrównanie dostępu do dóbr, które są używane i udostępniane innym, a instytucje religijne pełnią funkcje wspierające. Społeczności takie są przyjazne, spójne, dające poczucie bezpieczeństwa, a ich członków cechuje gotowość do współpracy, prawość i wysoka kultura moralna. Natomiast grupy o niskiej synergii społecznej cechują: wzrost rozwarstwienia społecznego (ubodzy biednieją, majątni się bogacą); kompulsywne i lękowe posiadanie dóbr oraz lękorodne instytucje religijne. Społeczności te są heteronomiczne i przygodne, a ich członkowie są nastawieni konfrontacyjne, rywalizacyjne, wykorzystujący innych, agresywni i niepotrafiący radzić sobie z urazami, o niskiej kulturze moralnej. Na bazie tych ustaleń A. Maslow doszedł do wniosku, że zasada synergii może stanowić rzetelną podstawę dla zbudowania *międzykulturowego systemu wartości* oraz teorii *dobrego społeczeństwa*, natomiast prelegent uznał ją za niezwykle przydatną w opisie i konstruowaniu psychologicznej koncepcji *dobrego małżeństwa* i *dobrej rodziny*, po czym omówił zasady organizacji i funkcjonowania małżeństwa i rodziny promowane w środowiskach o wysokiej i niskiej synergii społecznej. Powołując się na analizę postaw wobec małżeństwa i rodziny występujących w Kościele oraz w środowiskach feministycznych i liberalnych E. Roccelli i L. Scaraffi, wskazał na oczywistą zależność między warunkującą poziom osiąganey synergii społecznej jakością preferowanej kultury życia społecznego a występującymi postawami wobec religii, moralności czy małżeństwa i rodziny i ocenił, że zasady promowane przez Kościół katolicki oraz tworzone przezeń instytucje istotnie wspierają rozwój i doskonalenie synergicznego współżycia i współdziałania w małżeństwie i rodzinie oraz w ich środowisku społecz-

no-religijnym; natomiast zasady promowane w podejściu feministycznym czy liberalnym obniżają poziom synergii społecznej. Zatem źródłem sporu o kształt małżeństwa i rodziny i obowiązujące zasady jest *de facto* jakość preferowanej kultury życia społecznego.

Prof. dr hab. Maria Braun-Gałkowska w swoim wystąpieniu analizowała *Rodzinne uwarunkowania przekonań eschatologicznych*. Prelegentka przebadła 188 uczniów drugich klas licealnych (98 dziewcząt i 90 chłopców), poszukując odpowiedzi na pytanie, czy młodzież o różnych przekonaniach eschatologicznych różni się pod względem: przypuszczenia, jakie przekonania na ten temat mają osoby dla niej znaczące, percepcji postaw rodzicielskich swoich rodziców, percepcji technik wychowawczych stosowanych przez rodziców oraz projekcyjnego obrazu swojej rodziny. Badani, którzy deklaruowali swoją wiarę w życie wieczne, mieli wybrać, które z podanych zdań jest bliższe ich przekonaniom: a) *Bóg jest sprawiedliwy, kto Go świadomie odrzuci, będzie potępiony* czy b) *Bóg jest miłosierny i znajdzie sposób, by każdego pociągnął do siebie, piekło więc zostanie puste*. Badaczka stwierdziła, że młodzież zasadniczo nie zna przekonań swych rodziców i swoich katechetów na ten temat. Wyodrębniła dwie grupy postaw wobec eschatologii: *typ A*, w którym dominuje lęk, i *typ B*, w którym przeważa nadzieja. U respondentów znacznie częściej obserwowano postawę *typu A* (62,5%) niż postawę *typu B* (37,0%). Wyniki przeprowadzonych badań pokazują, że atmosfera rodzinna ma istotny wpływ na kształtowanie się przekonań eschatycznych. Jest to spójne z licznymi badaniami dotyczącymi wpływu rodziców na obraz Boga, który wydaje się bardziej kochający tym osobom, które czuły się kochane przez rodziców.

Poniedziałkowej sesji południowej, na którą złożyły się również trzy wystąpienia, przewodniczył ks. prof. dr hab. Czesław Cekiera.

Ks. prof. dr hab. Marian Wolicki przygotował referat pt.: *Małżeństwo i rodzina a sens życia*. Referent na wstępie zadał pytanie o najgłębszy sens życia rodzinnego i udzielając na nie odpowiedzi, stwierdził, że jest nim *pełny i wszechstronny rozwój poszczególnych osób, stanowiących rodzinę przez prawdziwą miłość*. Problem poszukiwania i aktualizacji poczucia sensu dotyczy wszystkich sytuacji i etapów życia rodzinnego – prelegent wyodrębnił siedem sytuacyjno-czasowych kategorii omawianego przez siebie zagadnienia: 1) sens życia małżonków przed posiadaniem dzieci, 2) sens życia małżonków bezdzietnych, 3) sens życia rodziców, 4) sens życia rodziców po odejściu dzieci, 5) sens życia ludzi starych w rodzinie, 6) sens życia dzieci i 7) sens życia w rodzinach problemowych. W podsumowaniu prelegent podkreślił, że potrzeba istnienia sensu występuje w każdych warunkach, na wszystkich etapach życia rodzinnego, chociaż indywidualnie odczytywany sens za każdym razem wygląda nieco inaczej. Ową indywidualizację w odkrywaniu oraz interpretacji sensu dostrzegał już ojciec logoterapii – V.E. Frankl, wnioskując, że proponowany w procesie terapeutycznym sens życia musi być dostosowany *ad*

*personam et ad situationem* – „do osoby i do sytuacji”. Skoro więc odkrywanie własnego sensu życia podlega uwarunkowaniom osobowym, czasowym i sytuacyjnym, to umiejętność szukania i odnajdowania tegoż sensu musi być podstawowym wyposażeniem tych wszystkich, którzy podejmują życie rodzinne, natomiast zdrową rodzinę winna charakteryzować przed wszystkim „wola sensu” oraz stała i konkretna miłość przenikająca wszelkie jej relacje; miłość, która w każdej rodzinie tworzy jedyny w swoim rodzaju i niezastępowalny klimat, sprzyjający odnajdowaniu poczucia sensu przez wszystkich jej członków w każdym czasie i w każdych warunkach – w myśl franklowskiej zasady, że: *jeżeli wiem, „po co” żyję – to zniosę każde „jak”*.

Następnie głos zabrał ks. dr Jerzy Szymoń, który przedstawił referat zatytułowany: *Centralność postawy religijnej a poczucie sensu życia: Badania empiryczne młodzieży z rodzin dysfunkcyjnych*. Podjęty przez prelegenta problem zawarty był w pytaniach: Czy centralność postawy religijnej młodzieży wiąże się z poziomem jej poczucia sensu życia? Czy powiązanie pomiędzy centralnością postawy religijnej a poczuciem sensu życia modyfikowane jest przez typ rodziny respondenta? Badacz, poszukując odpowiedzi na postawione pytania, posłużył się *Skalą centralności postawy religijnej W. Prężyny oraz Skalą poczucia sensu życia (PIL) J. Crumbaugh i L. Maholicka*, którymi przebadął 150-osobową grupę młodzieży w wieku 16-19 lat, pochodzącą z różnych środowisk rodzinnych i wychowawczych. Badani utworzyli trzy pięćdziesięcioosobowe grupy: *grupę A* stanowili chłopcy i dziewczęta pochodzący z rodzin niepatologicznych – była to grupa kontrolna; *grupę B* stanowiła, wywodząca się z rodzin patologicznych, młodzież z Ogniska Wychowawczego; w *grupie C* znaleźli się wychowankowie Domu Dziecka. Uzyskane wyniki wskazują, że młodzież z grupy kontrolnej cechuje się największą wśród badanych centralnością postawy religijnej i najwyższym poczuciem sensu życia. Ale najsilniejsza *korelacja* między wynikami w *Skali centralności postawy religijnej* i *Skali PIL* wystąpiła w grupie młodzieży z Domu Dziecka. Jest to korelacja statystycznie istotna, co pozwala stwierdzić, że środowisko rodzinne odgrywa znaczącą rolę w budowaniu poczucia sensu istnienia.

Ks. dr Marek Jarosz zaprezentował uczestnikom sympozjum doniesienie z badań własnych, zatytułowane: *Religijność rodziców a religijność ich dzieci: Empiryczna weryfikacja społeczno-poznawczego modelu religijności*. Punktem wyjścia było tu przyjęcie założenia, że religijność młodzieży wykazuje większą korelację z religijnością ich rodziców niż z religijnością rówieśników, jak również hipotez: o wyraźniejszych powiązaniach religijności młodego człowieka z religijnością jego matki niż ojca; o dodatniej korelacji między centralnością postawy religijnej młodzieży a poziomem religijności rodziców oraz o także dodatniej korelacji między typami preferencji poznawczych a religijnością. W celu ich weryfikacji przeprowadzono badania za pomocą dyferencjału semantycznego,

*Skali typu umysłu (STU)* C. S. Nosala oraz *Skali centralności religijności* S. Hubera. Uzyskane wyniki potwierdziły: występowanie dodatniej korelacji między centralnością postawy religijnej rodziców a religijnością potomków (osoby wywodzące się z rodzin o peryferyjnej postawie religijnej są mniej religijne i niżej oceniają religijność swoich rodziców, częściej też porzucają wiarę niż osoby, których rodzice przywiązywali do religii dużą wagę); istnienie silnego związku między religijnością matek a religijnością ich dzieci w wieku młodzieńczym (badani spostrzegają religijność matki jako ważniejszą, bardziej atrakcyjną i budującą niż religijność ojca) oraz wykazały brak korelacji między religijnością badanych a religijnością ich rówieśników i nie potwierdziły występowania korelacji między typami preferencji poznawczych, a centralnością postawy religijnej. Religijność rodziców jest więc tym czynnikiem, który najbardziej tłumaczy poziom religijności ich dzieci.

W przerwie między sesjami uczestnicy sympozjum złożyli wizytę w Centrum Służby Rodzinie w Łodzi i zapoznali się z jego działalnością.

Pierwszej tego dnia sesji popołudniowej, obejmującej trzy wystąpienia, przewodniczył mgr Józef Z. Piłasiewicz.

Przedłożenie zatytułowane: *Kultura religijna rodziny (na przykładzie badań mieszkańców Wałbrzycha)*, autorstwa ks. dra Andrzeja Jagiełło i s. mgr Elekty Kazimiery Sławskiej, zreferował słuchaczom ks. A. Jagiełło. Wysunął on hipotezę, że kierunek procesów zachodzących w rodzinnej religijności (ku ewangelizacji vs zobojętnieniu religijnemu) w znacznym stopniu warunkuje duchowa i materialna kultura religijna danej rodziny. W poszukiwaniu różnic w kulturze religijnej osób wywodzących się ze środowisk o odmiennej tradycji rodzinnej przebadano stuosobową grupę rodziców piętnastoletnich dziewcząt i chłopców, mieszkańców jednej z wałbrzyskich parafii, pytając o przejawy kultury religijnej ich rodzin: najważniejsze praktyki religijne, panujące w tych rodzinach zwyczajnie oraz o przedmioty, stanowiące materialną kulturę religijną. Spośród badanych wyodrębniono trzy grupy o odmiennej tradycji rodzinnej: 1) *migrantów*, czyli respondentów, których dziadkowie w latach czterdziestych XX w. przybyli do Wałbrzycha z Polski centralnej; 2) *repatriantów*, tj. respondentów, wywodzących się z rodzin przybyłych do Wałbrzycha z dawnych wschodnich ziem Rzeczypospolitej; 3) *reemigrantów*, czyli potomków tych, którzy powrócili do Polski po okresie emigracji do Europy Zachodniej, zwłaszcza z Francji; każdą z tych grup charakteryzuje nieco inne podejście do spraw religii. Uzyskane wyniki pozwoliły stwierdzić, że poziom religijności respondentów jest bardzo wyraźnie uzależniony od kultury religijnej rodziny pochodzenia, przy czym najwyższy poziom duchowej i materialnej kultury religijnej prezentuje grupa *repatriantów*, potomków kresowian; nieco mniejszą troskę o zachowanie tradycji religijnych przejawiają rodziny osób przybyłych do Wałbrzycha z Polski centralnej (*migranci*); natomiast

grupą najbardziej specyficzną, która najmniej troszczy się o kulturę religijną swoich rodzin, są potomkowie dawnych reemigrantów z Francji (*reemigranci*). We wszystkich tych grupach przywiązanie do tradycji rodzinnych jest duże i odgrywa niebagatelną rolę w rozwoju religijności ich członków, skoro na przestrzeni ponad pół wieku nie nastąpiło tu ujednoczenie duchowej i materialnej kultury religijnej, i to pomimo faktu, że przez cały ten czas respondenci, jako członkowie jednej parafii, podlegali tym samym oddziaływaniom duszpasterskim.

Ks. dr Franciszek Głód poddał analizie *Postawy religijne nupturientów*. W tym celu przebadął metodami własnej konstrukcji: *Eksperymentalną skalą postaw religijnych* oraz *Kwestionariuszem* (zawierającym otwarte i skategoryzowane pytania o religijność) 340 osób: 170 par narzeczonych, które zgłosiły się na przygotowanie bezpośrednie do małżeństwa do parafii św. Elżbiety we Wrocławiu w okresie od maja 2004 r. do końca roku 2005. Omawiając wyniki uzyskane w *Eksperymentalnej skali postaw religijnych*, badacz ukazał, jaką postawę przyjmują respondenci wobec: Boga Ojca jako Stwórcy; Chrystusa jako Boga-Człowieka; Kościoła jako znaku obecności Boga wśród ludzi; sakramentów św.; prawd eschatologicznych oraz jaki jest ich stosunek do zasad chrześcijańskiej moralności. W drugiej części wystąpienia prelegent zreferował wyniki badań *Kwestionariuszem*. Dotyczyły one: obrazu Boga; okoliczności odnalezienia Boga w swym życiu i źródeł uzyskanej w tym względzie pomocy; subiektywnych korzyści z wiary; częstotliwości i treści modlitwy; udziału we Mszy św.; religijności środowiska oraz motywów odchodzenia od Boga i Kościoła. Respondenci odpowiadali także na pytanie o to, co sądzą o pracy duszpasterskiej Kościoła. Podsumowując swoje wystąpienie, autor optymistycznie ocenił uzyskane dane, stwierdzając, że religijność badanych nupturientów jest wyższa niż badanej w tym samym czasie młodzieży gimnazjalnej i licealnej; również wyniki deklarowanej częstotliwości uczestnictwa w niedzielnych Mszach św. uzyskane w prezentowanych badaniach są wyższe od obserwowanej w kościołach Wrocławia frekwencji ogółu mieszkańców. Należy jednak zauważyć, że na wielkości wyników mogły zaważyć takie czynniki, jak: 1) dobór próbki badawczej – w badaniach uczestniczyły tylko te osoby, które podjęły decyzję o zawarciu związku sakramentalnego; 2) obserwowana u narzeczonych tendencja do upodabniania postaw – mogło to spowodować okresowy wzrost religijności osoby mniej religijnej, zwłaszcza że wybór małżeństwa sakramentalnego sugeruje, iż w danej diadzie dominującą może być osoba bardziej religijna; 3) fakt udzielania przez respondentów odpowiedzi w trakcie lub bezpośrednio po wysłuchaniu konferencji przygotowującej do życia w związku sakramentalnym.

Ostatni w tym bloku referat, zatytułowany: *Religijność a „być” albo „mieć” w postawach małżonków*, wygłosił ks. dr Bronisław Grulkowski. Omawiając sytuację dzisiejszych małżonków, referent stwierdził, że spełnia się „proroctwo”



Viktora Emila Frankla, wieszczące, że życie współczesnego człowieka charakteryzować będzie konformizm, fanatyzm, fatalizm i poczucie prowizoryczności. Na bazie tych refleksji prelegent postawił następujące pytanie: czy odmienna religijność (dojrzała vs niedojrzała) wiąże się z odmiennymi postawami egzystencjalnymi („być” vs „mieć”) i jaka jest ich wzajemna współzależność w życiu małżonków? W poszukiwaniu odpowiedzi na postawione kwestie autor, wspólnie z Joanną Skwierawską-Stoltmann, przebadał *Zeszytem postaw wartościujących* G.W. Allporta, Ph.E. Vernona i G. Lindleya oraz *Skalą postaw „być” i „mieć”* (SPBiM) B. Grulkowskiego 130 osób (82 kobiety i 48 mężczyzn) z powiatu chojnickiego (woj. pomorskie), żyjących w małżeństwach sakramentalnych. Uzyskane wyniki potwierdziły występowanie licznych współzależności i powiązań między religijnością, a postawami egzystencjalnymi, jak np. faktu, że religijność zajmuje u ludzi o postawach „być” i „mieć” różne miejsce w hierarchii wartości, przy czym pierwsze, najważniejsze miejsce zajmuje ona w hierarchii osób o postawie „być”.

Drugiej sesji popołudniowej, obejmującej dwa wystąpienia, przewodniczył ks. prof. dr hab. Zenon Uchnast.

W pierwszym z wystąpień ks. dr Cezary Opalach omówił *Jakość relacji małżeńskich osób zaangażowanych w grupy religijne*. Prelegent, zakładając istnienie związku religijności z funkcjonowaniem małżeństwa i rodziny, postanowił sprawdzić, czy wyższa intensywność postawy religijnej wpływa na lepsze funkcjonowanie rodziny. W poszukiwaniu rozwiązania postawionego problemu autor przebadał 60 rodzin sakramentalnych, z co najmniej dwunastoletnim stażem małżeńskim i przynajmniej dwójką dzieci. Respondenci utworzyli dwie grupy po 30 rodzin, w których: a) oboje małżonków należało do Domowego Kościoła – gałęzi rodzinnej Ruchu Światło-Życie (grupa eksperymentalna) i b) żaden z małżonków nie należał do żadnej grupy religijnej (*grupa kontrolna*). W badaniach zastosowano *Skalę religijności* (SR) W. Prężyny, *Skalę religijności personalnej* (SRP) R. Jaworskiego, *Skalę powodzenia małżeństwa* M. Braun-Gałkowskiej oraz projekcyjną metodę *Rysunek rodziny* tej samej autorki. Uzyskane wyniki pozwalają stwierdzić, że: obie badane grupy cechuje wysoki poziom religijności, ale wyniki rodzin należących do Domowego Kościoła i przestrzegających obowiązujących w nim zasad są wyższe w obu skalach religijności. Ponadto członków Domowego Kościoła charakteryzuje: większe zaangażowanie w budowanie związku, upodobnienie przekonań i praktyk religijnych małżonków, niższy wskaźnik niepokoju, agresji i autodeprecjacji, pozytywna ocena współmałżonka, lepsze relacje międzyosobowe i większy poziom satysfakcji z małżeństwa. Prelegent ocenił, że na obserwowaną u członków Domowego Kościoła wyższą jakość małżeństwa bardzo silnie wpływa formacja religijna małżonków, która pomagając im w kształtowaniu dojrzałej religijności, przekłada się na większą dojrzałość osobowości, a stawiając

przed nimi wymóg comiesięcznych dialogów małżeńskich, czyli rozmów o charakterze religijno-modlitewnym, w których udzielają sobie wzajemnie informacji zwrotnych dotyczących swego postępowania, przyczynia się do rozwoju komunikacji w rodzinie i doskonalenia relacji międzyosobowych. Znaczące dla powodzenia tych małżeństw jest też to, że religijność członków Domowego Kościoła oparta jest na osobowej relacji z Bogiem. Siłę wpływu intensywnej i właściwie uformowanej postawy religijnej na powodzenie małżeństwa potwierdza również fakt, że poziom satysfakcji z małżeństwa u osób należących do Domowego Kościoła, ale nieprzykładających należytej staranności do respektowania panujących w nim zasad i obowiązków jest niższy niż w grupie kontrolnej.

W ostatnim tego dnia wystąpieniu s. dr Beata Zarzycka i ks. mgr Dariusz Larus przedstawili *Obraz matki i ojca u mężczyzn homoseksualnych*. Aspekt teoretyczny zagadnienia zaprezentował słuchaczom ks. D. Larus, omawiając dwa występujące w literaturze przedmiotu podejścia. Pierwsze z nich cechuje badaczy stojących na gruncie teorii biologistycznych, którzy koncentrują swoją uwagę na strukturze mózgu oraz uwarunkowaniach hormonalnych, anatomicznych i genetycznych zachowań homoseksualnych. W drugim z podejść, charakterystycznym dla zwolenników teorii psychospołecznych, wyjaśnienia zjawiska homoseksualizmu poszukuje się w uwarunkowaniach psychologicznych, kulturowych, środowiskowych i rodzinnych. Następną część przedłożenia stanowiło doniesienie, autorstwa s. B. Zarzyckiej, z badań, w których uczestniczyły dwie grupy: 1) osoby mające problem z homoseksualnością, lecz nie afirmujące tego zjawiska (*grupa eksperymentalna*), i 2) osoby heteroseksualne (*grupa kontrolna*). Prelegentka zaprezentowała uzyskane wyniki, odpowiadając tym samym na postawione w toku badań pytanie o obraz matki i ojca, jaki posiada ich homoseksualny syn.

Po zakończeniu obrad uczestnicy sympozjum wzięli udział w uroczystej Mszy św. odpustowej ku czci św. Stanisława Kostki, patrona łódzkiej katedry i Wyższego Seminarium Duchownego.

W drugim dniu sympozjum, we wtorek, 19 września 2006 r., obrady rozpoczęto Mszą św. pod przewodnictwem bpa Adama Lepy.

Pierwszej sesji porannej, na którą złożyło się pięć wystąpień, przewodniczył ks. prof. dr hab. Henryk Krzysteczko.

Jako pierwszy głos zabrał o. dr Borys J. Soiński OFM, który przedstawił słuchaczom *Obraz współmałżonka u członków grup religijnych*. Na wstępie prelegent przypomniał, że obraz siebie jest kluczową składową osobowości i obejmuje te cechy i schematy reagowania, które człowiek uważa za swoje. W ich obrębie znajdują się m.in.: potrzeby psychiczne, emocje, wyznawane wartości, postawy, zdolności i umiejętności. U małżonków posiadany obraz partnera – to, co się o nim wie i co o nim myśli – silnie wpływa zarówno na kształtowanie się obrazu siebie, jak i na ich wzajemne relacje małżeńskie. Zgłębiając tytułowe zagad-

nienie, prelegent przedstawił doniesienie z badań trzydziestu rodzin, w których oboje małżonkowie należą do tych samych grup religijnych. Respondenci sześciokrotnie wypełniali *Test przymiotników ACL* H.G. Gougha i A.B. Heilbruna: trzykrotnie w odniesieniu do samego siebie – określając *ja* realne, *ja* retrospektywne i *ja* idealne (jaki jestem? jaki byłem? jaki chciałbym być?) oraz trzykrotnie w odniesieniu do swojego współmałżonka, opisując posiadany jego obraz realny, retrospektywny i idealny (jaki jest? jaki był? jaki chciałbym, aby był?). Przeprowadzone badania pozwoliły ocenić u respondentów: poziom samoakceptacji i akceptacji małżonka; subiektywne poczucie zmiany siebie i poczucie zmiany małżonka; spostrzegane podobieństwo z małżonkiem i oczekiwane podobieństwo do małżonka. Na podstawie uzyskanych wyników można stwierdzić, że aż blisko trzy czwarte respondentów (71,6%) uważa, że przynależność do wspólnoty religijnej i wspólna formacja religijna spowodowały w trakcie małżeństwa zmiany ich spojrzenia na współmałżonka na lepsze. Natomiast brak subiektywnego poczucia poprawy posiadanego obrazu partnera pod wpływem przynależności do wspólnoty zadeklarował co trzeci mężczyzna i co szósta kobieta.

Kolejny referat, zatytułowany: *Z badań nad rodziną marynarzy*, wygłosił mgr Józef Z. Piłasiewicz. Prelegent rozpoczął swoje wystąpienie od analizy społeczno-demograficznej stu wybranych losowo rodzin kadry kierowniczej statków morskich przeprowadzonej na bazie udostępnionych danych o charakterze archiwalnym. W następnej części przedłożenia autor omówił wyniki przeprowadzonego sondażu, w którym wzięło udział 88 studentów Akademii Morskiej w Szczecinie (25 z Wydziału Mechanicznego i 63 z Wydziału Nawigacyjnego) w wieku od 22 do 25 lat. W zdecydowanej większości (93%) byli to kawalerowie. Respondenci odpowiadali na pytanie otwarte: *Jaką chciałbyś mieć rodzinę?* Wyniki sondażu wskazują na powszechne uznawanie przez nich wartości rodziny i posiadania dzieci. Jednocześnie wyniki te ujawniają występowanie u badanych znacznych wątpliwości co do celowości zakładania rodziny przez marynarzy pozostających w czynnej służbie oraz obaw o trwałość takiej rodziny, której zagrozić może splot takich czynników, jak: nietrafny wybór partnerki, zmiana postaw męża pod wpływem izolacji i warunków pracy na statku, długotrwała rozłąka, a także specyficzna organizacja pracy zawodowej. Sondaż pozwolił na wyłonienie dwóch kategorii postaw respondentów wobec założenia rodziny: pierwszą kategorię reprezentują badani zdecydowani założyć rodzinę, drugą – marynarze uzależniający jej założenie od wystąpienia określonych warunków zewnętrznych i podmiotowych. Wśród uwarunkowań zewnętrznych najczęściej wymieniane są czynniki materialne: posiadanie mieszkania i zabezpieczenia finansowego, niejednokrotnie też znalezienie pracy na lądzie, a nawet zakończenie służby czynnej; zaś do uwarunkowań podmiotowych zaliczyć należy bardzo wysokie i trudne do spełnienia wymagania wobec przyszłej małżonki. Marynarze oczekują od swej partnerki przede wszystkim

kim dojrzałości, odpowiedzialności, siły charakteru i odporności psychicznej oraz wysokich kompetencji wychowawczych i rodzicielskich. Ponadto ich zdaniem żona powinna być kochająca, wspomagająca, cierpliwa, mądra, wierna, uczciwa i czuła. Sami natomiast chcą być: opiekuńczy, odpowiedzialni, zdolni do pomocy i poświęceń. Chcieliby także umieć kompensować rodzinie okresy swej nieobecności i być wzorem dla swych dzieci. W konkluzji wystąpienia autor zwrócił uwagę na pilną potrzebę pogłębionej edukacji środowisk marynarskich w zakresie przygotowania do życia w rodzinie.

*Znaczenie komunikacji interpersonalnej w funkcjonowaniu rodziny* przybliżył uczestnikom sympozjum ks. dr Dariusz Krok. Wzajemna komunikacja odgrywa istotną rolę w systemie rodzinnym, ponieważ stanowi podłoże tworzenia, podtrzymywania i rozwijania rodzinnych relacji oraz umożliwia pozytywne rozwiązywanie pojawiających się problemów i trudności; służy także formowaniu i ekspresji tożsamości. Komunikacja interpersonalna ze swej natury: 1) zakłada istnienie interakcji między ludźmi; 2) wymaga, aby jej uczestnicy nabyli wspólnego zrozumienia znaczenia poszczególnych dźwięków, słów, znaków i gestów; 3) jest środkiem, za pomocą którego ludzie wpływają na siebie nawzajem. W zaprezentowanym przez prelegenta przedłożeniu omówiona została komunikacja interpersonalna przebiegająca na płaszczyźnie małżeńskiej, między rodzicami i dziećmi oraz w obrębie rodzeństwa. Pełna charakterystyka komunikacji małżeńskiej powinna obejmować zarówno jej aspekt formalny, jak i treściowy. W opisie aspektu formalnego bierze się pod uwagę rodzaj dominującego stylu komunikacji interpersonalnej (styl partnerski lub styl niepartnerski); w opisie aspektu treściowego trzeba natomiast uwzględnić fakt, że treści komunikowane przez małżonków i sposób ich ekspresji nie są przypadkowe i stałe, lecz zmieniają się w ciągu życia małżeństwa. Ważna dla funkcjonowania systemu rodzinnego jest nie tylko komunikacja między małżonkami, ale równie istotny jest też wpływ komunikacji interpersonalnej między rodzicami, a dziećmi, co znajduje potwierdzenie w wynikach wielu badań empirycznych. W kształtowaniu dojrzałej i konstruktywnej komunikacji między rodzicami a dziećmi liczy się posiadanie odpowiednich kompetencji komunikacyjnych, na które składają się m.in.: uważne słuchanie, wyrażanie pozytywnych i negatywnych uczuć oraz wyrażanie pozytywnych prośb. W rodzinach wielodzietnych właściwie kształtowana i pielęgnowana komunikacja interpersonalna staje się czynnikiem integrującym rodzeństwo i konsolidującym życie rodzinne.

Przedmiotem wystąpienia ks. prof. dr. hab. Czesława Cekiery była *Psychologiczno-pastoralna pomoc małżeństwom i rodzinom*. Prelegent rozpoczął swe przedłożenie szkicem historyczno-sytuacyjnym, w którym przypomniał, że powstanie i rozwój wielu gałęzi specjalistycznego duszpasterstwa służącego rodzinie przypada zwłaszcza na drugą połowę XX w., kiedy to Kościół jako uczestnik

i baczny obserwator życia społecznego, dostrzegając narastanie w dobie współczesnej problemów i zagrożeń życia małżeńskiego i rodzinnego, zareagował na te swoiste wyzwania czasu, przychodząc rodzinie z pomocą. Sprawowana nad rodziną opieka duszpasterska musi być dziś profesjonalna i skuteczna, a to z kolei wiąże się z zaangażowaniem wielu specjalistów, wolontariuszy, a przede wszystkim oddanych tej pracy kapłanów. Służba rodzinie wymaga obecnie fachowej pomocy ze strony różnych instytucji wychowawczych, służby zdrowia, ośrodków resocjalizacji i duszpasterstwa specjalistycznego oraz dobrej koordynacji udzielanego wsparcia. Wśród bardzo groźnych przejawów patologii społecznych, z którymi musi borykać się współczesna rodzina, prelegent wymienił: coraz bardziej nachalne propagowanie rozwodów i aborcji, wolnej miłości, pornografii i prostytucji czy homoseksualizmu, a także silną tendencję do legalizacji tych zjawisk; do tego dochodzą jeszcze dotykające małżeństwa i rodziny poważne problemy wychowawcze oraz trudności i zaburzenia w zakresie kontaktów interpersonalnych. Z tych powodów duszpasterstwo rodzin staje się dziś zadaniem priorytetowym. Zakres psychologiczno-pastoralnej pomocy udzielanej małżeństwom i rodzinom jest obecnie bardzo szeroki i obejmuje m.in.: przygotowanie narzeczonych do życia w małżeństwie i rodzinie (przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie, jak np. kursy przedmałżeńskie dla narzeczonych); pomoc rodzinom dysfunkcyjnym (m.in. poprzez poradnictwo psychologiczne, grupy terapeutyczne czy specjalistyczne rekolekcje dla małżonków w kryzysie); duszpasterską pomoc rodzinom niesakramentalnym (np. poprzez spotkania duszpasterskie); pastoralną pomoc osobom uzależnionym (np. poprzez prowadzenie ośrodków terapeutycznych dla osób i rodzin z problemem uzależnienia, organizację pielgrzymek ekspiacyjnych, Krucjatę Wyzwolenia Człowieka, przyparafialne grupy AA itp., oraz inne formy pomocy uzależnionym organizowane przez duszpasterstwo specjalistyczne). W konkluzji swego wystąpienia prelegent podkreślił, że duszpasterska pomoc rodzinie powinna być ukierunkowana na kształtowanie postaw: etycznych, moralnych, prozdrowotnych, postaw odpowiedzialnych przed Bogiem i ludźmi za dar życia.

Ks. dr Władysław Szewczyk omówił *Dylematy w prowadzeniu terapii dla małżonków*. Praca terapeutyczna z małżonkami ma swoją specyfikę, jest trudniejsza i bardziej skomplikowana niż terapia indywidualna. Trudności mogą tu wynikać przede wszystkim z trzech powodów: pierwszy – to cel terapii, drugi – to sposób jej prowadzenia, a trzeci – to brak dostatecznej ilości badań na temat czynników skuteczności tej formy terapii. Dylematy, których może doświadczać terapeuta małżeństw w kolejnych krokach procesu terapeutycznego, zależą od wielu czynników, m.in.: od rodzaju problemu; od oczekiwań małżonków, od tego, jaką kierują się motywacją i na ile są szczerzy; ale również w znacznej mierze od wiedzy terapeuty, jego doświadczenia i zdolności przewidywania. Prelegent, analizując

omawiane zagadnienie, wyodrębnił i przedstawił jedenaście podstawowych dylematów, wobec których staje terapeuta małżeństw. Wymagają one od prowadzącego terapię rozstrzygnięcia następujących kwestii: 1) Być towarzyszem niedoli czy ekspertem? 2) Prowadzić terapię tylko wspólnie czy także indywidualnie? 3) Zachować bezstronność czy tworzyć koalicję z pokrzywdzonym? 4) Radzić czy nie radzić? 5) Zachować chłodny dystans czy okazać emocjonalne zaangażowanie? 6) Oprzeć się na jednej teorii czy zachować zdrowy eklektyzm? 7) Szukać tego, co nowe i modne, czy trzymać się tego, co dawne i sprawdzone? 8) Przekazywać komunikaty wprost czy w sposób zawołowany? 9) Zachować neutralność światopoglądową czy głosić wartości? 10) Przyznać się do bezradności czy wymuszać skuteczność? 11) Dbać bardziej o dobro jednostki czy o dobro instytucji? Zdaniem prelegenta wszystkie te dylematy i rozterki można rozpatrywać na dwu poziomach: psychologicznym i etycznym. W procesie radzenia sobie z tego typu dylematami terapeuci mogą zatem pomóc szkolenia, nabywanie umiejętności, doświadczenie i rozsądek, a w szczególności superwizja i przestrzeganie zasad kodeksów etycznych; zarówno tych boskich (Dekalogu), jak i tych ludzkich (kodeksu psychologa i kodeksu terapeuty).

Drugiej sesji porannej, na którą złożyły się cztery wystąpienia, przewodniczył ks. dr Andrzej Jagiełło.

W pierwszym wystąpieniu tej sesji ks. dr Zdzisław Golan omówił *Problemy małżeńskie i rodzinne w okresie tzw. połowy życia*. Przedstawiane w referacie zagadnienie znane jest w literaturze jako *transformacja połowy życia* albo *kryzys połowy życia*. Kryzys ten występuje pomiędzy 35. a 50. rokiem życia (najczęściej około roku 40.). Człowiek musi zmierzyć się z nim w momencie, kiedy uświadamia sobie kres wzrostu, a życie zaczyna być postrzegane przez perspektywę zbliżającej się śmierci, przeznaczenia, kończących się dotychczasowych możliwości i narastających ograniczeń. W tym czasie można obserwować u jednostki zmienność usposobienia, poczucie nieobecności, znaczne zmniejszenie poczucia sensu życia, ataki paniki wobec możliwości własnej śmierci oraz uruchomienie działania mechanizmów obronnych: racjonalizacji i zaprzeczenia; jest to również czas dokonywania bilansów, zmiany spojrzenia na świat i swoją w nim rolę, większego ciężenia odpowiedzialności i świadomości znaczeń i konsekwencji. *Transformacja połowy życia* stanowi punkt graniczny naturalnej (społeczno-indywidualnej) oraz kulturowej (symboliczno-archetypowej) fazy rozwoju, a sposoby radzenia sobie z tym przełomem różnicują kontinua dwóch podstawowych wymiarów: zmiany–ciągłości oraz refleksji–działania. Omawiając literaturę przedmiotu, prelegent zwrócił uwagę na fakt, że częściej można spotkać się w niej z rozważaniami teoretycznymi lub praktycznymi zaleceniami niż z empirycznymi badaniami zagadnienia. Z tych ostatnich przytoczył osadzone w tradycji jungowskiej studium M. Steina z 2003 r., opisujące trzy stadia *kryzysu połowy życia*, tj.: 1) erozję

przywiązania do dotychczasowego życia, 2) okres przemiany i 3) transformację przystosowania osobowości. Trzy lata wcześniej P. Oleś, analizując na gruncie polskim kwestie związane z osiągnięciem półmetka życia, stwierdził, że przez część osób *transformacja połowy życia* jest przyjmowana jako jego naturalny etap. Ludzie ci przejmują kontrolę nad swoim życiem i samodzielnie kierują procesem zachodzących w nim zmian, a stresy codzienności spostrzegają z perspektywy religijnej, co pozwala utrzymać je we właściwych proporcjach i nadać im specyficzny sens. W ostatniej części swego wystąpienia prelegent przedstawił panoramę pojawiających się w połowie życia problemów rodzinnych i małżeńskich, ilustrując ją przykładowymi wypowiedziami rodziców. Mówca zwrócił uwagę, na tzw. *okres pustego gniazda*, gdy dzieci się usamodzielniają, co przynosi nowe szanse na dokonanie korekty w życiowych planach rodziców, ale także stawia wobec konieczności zmierzenia się ze zjawiskiem osamotnienia. Problemem dla rodziców w okresie *transformacji połowy życia* mogą być także tzw. *dzieci bumerangowe*, które po zaznaniu pewnej niezależności (np.: po skończonych studiach, po bezskutecznym szukaniu pracy czy nieudanych związkach emocjonalnych) wracają do domów rodzinnych, licząc na dalszą pomoc rodziców, u których może to spowodować odroczenie realizacji własnych marzeń, a niekiedy całkowite zapomnienie o nich. Dla dopełnienia obrazu należy wspomnieć, że w niektórych rodzinach rodzice nie mają szans na przeżycie okresu *pustego gniazda*, bo opiekują się dziećmi niepełnosprawnymi umysłowo lub emocjonalnie, które potrzebują z ich strony szczególnej pomocy.

Kolejne dwa wystąpienia w tej sesji stanowiły swego rodzaju dwugłos na temat duszpasterstwa rodzin.

Jako pierwszy głos zabrał ks. dr Stanisław Kaniewski, przedstawiając *Duszpasterstwo rodzin na przykładzie diecezji łódzkiej*. Prelegent w swoim referacie skupił się na kierowanym przez siebie Centrum Służby Rodzinie w Łodzi, które uczestnicy sympozjum odwiedzili poprzedniego dnia. W skład Centrum wchodzi następujące instytucje: Poradnictwo Specjalistyczne, Archidiecezjalny Ośrodek Adopcyjno-Opiekuńczy, Szkoła Rodzicielstwa im. Profesora Włodzimierza Fijałkowskiego, Ośrodek Edukacji Społecznej, „Grupa samarytańska”, Ośrodek Promocji Rodziny, Punkt Pomocy Rzeczowej, Fundusz Ochrony Macierzyństwa im. Stanisławy Leszczyńskiej, Dom Samotnej Matki im. Stanisławy Leszczyńskiej, Świetlica „Słoneczka” oraz Jadłodajnia. Centrum jest organizatorem konferencji (np. na temat przemocy w Internecie), prowadzi zintegrowany program zapobiegania porzucaniu dzieci, prowadzi też współpracę z instytucjami publicznymi i władzami samorządowym. Z nowych inicjatyw duszpasterskich Centrum prelegent wymienił: „okno nadziei”, gdzie zdeterminowana matka może zostawić swoje nowo narodzone dziecko, wiedząc, że będzie ono natychmiast otoczone troskliwą opieką zakonnic; zorganizowanie infolinii dla kobiet z zagrożoną ciążą; punkt udzielający informacji o rodzinach

zastępczych oraz system przeciwdziałania przemocy.

Głos komplementarny do wystąpienia przedmówcy stanowił referat ks. dr Stanisława Paszkowskiego, który przedstawił *Duszpasterstwo rodzin na przykładzie archidiecezji wrocławskiej*. Prelegent nawiązał do *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, mówiącego o zasadach kierowniczych i zasadach realizacyjnych, jakimi powinno kierować się duszpasterstwo rodzin. Wśród zasad kierowniczych autor wystąpienia wymienił: traktowanie teologii jako podstawowego źródła duszpasterstwa rodzin; przyznanie pierwszeństwa środkom duchowym przed materialnymi oraz uznanie podmiotowości rodziny, a przechodząc do zasad realizacyjnych, ukazał strukturę duszpasterstwa rodzin na poziomie centralnym, rejonowym, diecezjalnym, dekanalnym i parafialnym. Następnie szczegółowo przedstawił działalność ośrodka wrocławskiego, a w jego ramach: Referatu Duszpasterstwa Rodzin, Specjalistycznej Poradni Rodzinnej, Archidiecezjalnej Poradni Adopcyjnej, Ośrodka Adopcyjno-Opiekuńczego i Duszpasterskiego Telefonu Zaufania, oraz sposoby realizacji zadań typowe dla każdej z tych instytucji. W wystąpieniu omówione zostały również możliwości i formy współpracy z instytucjami publicznymi i samorządowymi w ich przedsięwzięciach na rzecz rodziny. Wśród wymienionych działań, charakterystycznych dla ośrodka wrocławskiego, na szczególną uwagę zasługuje stała troska o współpracę z dekanalnymi duszpasterzami rodzin, a także o przygotowywanie i kształcenie dla duszpasterstwa rodzin kompetentnych kadr pracowników świeckich, które obecnie odbywa się w ramach, kierowanych przez prelegenta, Podyplomowych Studiów Nauk o Rodzinie przy PWT. Absolwenci tych studiów podejmują pracę w ciągle rozwijanej sieci rodzinnych poradni parafialnych. W archidiecezji są też regularnie organizowane Dni Skupienia, zapewniające permanentną formację duchową wszystkich, którzy w ramach duszpasterstwa rodzin służą innym pomocą.

*Pomoc duszpasterska w przygotowaniu do małżeństwa i towarzyszeniu rodzinie* była przedmiotem wystąpienia ks. prof. dr hab. Henryka Krzysteczki. Według Prelegenta dzisiejszemu duszpasterstwu rodzin wytyczył drogę papież Paweł VI w encyklice *Humane vitae*, jak również Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio*. Wspomniane dokumenty papieży dowodzą, że duszpasterstwo rodzin staje się centralnym tematem zainteresowań Kościoła. Świadczy o tym także *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, przyjęte podczas Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie w dniu 1 maja 2003 r. Akcentując wagę problemu duszpasterskiej pomocy rodzinom, autor wystąpienia wymienił osoby zajmujące się duszpasterstwem rodzin i podkreślił, że podstawową pracę wykonują tu duszpasterze parafialni, ale powinna to być także pomoc jednych chrześcijańskich rodzin innym rodzinom znajdującym się w potrzebie. Ważną rolę mają tu również do spełnienia specjalnie przygotowani pracownicy duszpasterstwa rodzin, czyli *doradcy życia rodzinnego* i *powiernicy rodzin*, przy czym druga z tych nazw, charakterystyczna dla



archidiecezji katowickiej, ma odzwierciedlać podstawową metodę oferowanej tam posługi, polegającą na aktywnym słuchaniu. Prelegent sformułował też propozycje: sposobów pomocy rodzinie ze strony Kościoła i szkoły, form przygotowania narzeczonych do małżeństwa oraz tego, jak oferowana pomoc może wyglądać na różnych etapach funkcjonowania małżeństwa i rodziny.

Ostatniej, południowej sesji sympozjum, na którą złożyło się jedno wystąpienie oraz dyskusja, przewodniczył ks. dr Zdzisław Golan.

Sesję rozpoczęto sprawozdaniem wiceprzewodniczącego *Sekcji Psychologii* – ks. dr. Andrzeja Jagiełły prezentującym Czterdzieści lat działalności Sekcji Psychologii (1966–2006). Sekcja Psychologii Komisji Episkopatu Polski do spraw Nauki została utworzona w czasie II Kongresu Teologów, który odbył się w Lublinie w dniach 13-15 września 1966 r.; podstawą jej działania jest *Regulamin dla specjalistycznych sekcji pracowników naukowo-dydaktycznych Wyższych Uczelni Kościelnych w Polsce*, zatwierdzony przez 119. Konferencję Plenarną Episkopatu Polski w dniu 6 maja 1970 r. we Wrocławiu. Prezentując dotychczasowy dorobek Sekcji Psychologii, prelegent przedstawił historię i zadania sekcji; skład Zarządu Sekcji i jej członków (w tym niedawno zmarłych zasłużonych: śp. prof. dr hab. Zenonemę Płużek – przewodniczącą sekcji w latach 1983-1998 i śp. ks. prof. dra hab. Władysława Prężynę – wiceprzewodniczącą w latach 1977–1983). Przedstawione zostały także: tematyka, miejsca i prelegenci 38 sympozjów ogólnopolskich i jednej konferencji europejskiej, jakie odbyły się w ramach działalności sekcji (131 prelegentów wygłosiło w sumie 322 referaty). W sprawozdaniu podkreślono też udział członków sekcji w przygotowaniu nowego programu nauczania psychologii w uczelniach kościelnych i w przygotowaniu podręcznika psychologii dla teologów oraz omówiono dotychczasowe publikacje na temat działalności Sekcji Psychologii. Na zakończenie sprawozdawca sformułował w punktach postulaty dotyczące dalszej działalności sekcji.

Sympozjum zwińczyła dyskusja pt.: *Wczoraj, dziś i jutro Sekcji Psychologii*, którą poprowadził przewodniczący sekcji – ks. prof. dr hab. Henryk Krzysteczko. Następnie obradujący podziękowali gospodarzom za serdeczne przyjęcie i ustalili, że miejscem następnego sympozjum będzie Wrocław, gdzie zebrani – nawiązując do dziesiątej rocznicy 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego z 1997 r. – podejmą refleksję nad psychologiczno-pastoralnymi aspektami sakramentu Eucharystii.

Wygłoszone na sympozjum referaty zostaną w najbliższym czasie opublikowane w formie książkowej.

*ks. Andrzej Jagiełło*

## Ogólnopolska konferencja naukowa pt. *Polszczyzna biblijna* – między tradycją a współczesnością

Staraniem Komisji Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN, Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Katedry Komunikacji Religijnej Papieskiej Akademii Teologicznej i Katedry Języka Polskiego Akademii Pedagogicznej w Krakowie w dniach 25-27 września 2006 r., odbyła się ogólnopolska konferencja interdyscyplinarna zatytułowana *Polszczyzna biblijna – między tradycją a współczesnością*. Organizatorów reprezentowali ks. prof. Wiesław Przyczyna, ks. prof. Tomasz Jelonek, prof. Renata Przybylska i prof. Stanisław Koziara. Konferencja odbyła się w pięknie położonym i nowoczesnie urządzonej Centrum Rekolekcyjno-Formacyjnym Diecezji Tarnowskiej „Arka” w Gródku nad Dunajcem.

Pierwszego dnia konferencję poprzedziła Msza św. koncelebrowana w kaplicy Centrum; przewodniczył jej biskup pomocniczy diecezji tarnowskiej.

Obrady, w których uczestniczyli językoznawcy, poloniści, bibliści, rozpoczął referat wprowadzający pt. *Reakcje społeczne na współczesne tłumaczenia Biblii*, opracowany przez Renatę Przybylską i ks. Wiesława Przyczynę (było to podsumowanie zebranych w ostatnich miesiącach wypowiedzi, wygłaszanych w mediach, na temat nowych tłumaczeń Biblii). Następnie o. Piotr Włodyga przedstawił (wykorzystując sprzęt audiowizualny) zagadnienie: *Teologiczne uwarunkowania współczesnych translacji biblijnych widziane przez pryzmat doktrynalnych wypowiedzi Kościoła katolickiego*, a s. Ewa Jezierska omówiła *Status i wyznaczniki stylu biblijnego (spojrzenie biblisty)*. Podczas sesji przedpołudniowej wystąpili nadto: prof. Stanisław Koziara, referując zagadnienie *Polszczyzna biblijna – w poszukiwaniu wzorca stylowego*, oraz dwaj tłumacze paulińskiego wydania Nowego Testamentu i Psalmów, ks. Julian Warzecha i ks. Stanisław Hałas, którzy mówili na temat doświadczeń redakcyjnych nad najnowszymi przekładami Biblii w języku polskim i na temat trudności i problemów tłumaczenia tekstu biblijnego na współczesny język polski. Sesję popołudniową wypełniły referaty: Alberta Gorzkowskiego: *Corde et mente. Uwagi o nowym przekładzie Nowego Testamentu i Psalmów w Polsce* i studentki polonistyki UJ Kariny Jarzyńskiej, która zwróciła uwagę na współczesne, kontrowersyjne, francuskie tłumaczenie Biblii: *La Bible – nouvelle traduction*, Bayard 2001, w referacie zatytułowanym *Uwarunkowania i konsekwencje tłumaczenia Biblii jako literatury pięknej – doświadczenia francuskie*.

We wtorek, 25 IX 06, w drugim dniu konferencji, zaprezentowano referaty i komunikaty w trzech sekcjach, dyskutując na temat poruszanych zagadnień w miarę wolnego czasu. Uczestnicy sekcji A (w której uczestniczyła pisząca) wysłuchali komunikatu Jolanty Szarłej pt. *Dabar – logos – verbum. Odmienne sposoby wyrażania myśli w językach semickich i europejskich*, Izabeli Winiarskiej-

Górskiej: *Język, styl i kulturowa rola XVI-wiecznych protestanckich przekładów Nowego Testamentu na Język polski: między nowoczesnością a tradycją*; Jana Kamienieckiego (wykładowcy Uniwersytetu Wrocławskiego): *Przekłady biblijne Szymona Budnego wobec polskiej tradycji translatorskiej*, O. Waldemara Linke: *Wzruszenie czy zdenerwowanie Jezusa? Uwagi do tłumaczenia J 11,33.38, czyli tłumacz samotny wobec tradycji*. Stanisław Bąba i Piotr Fliciński przygotowali wystąpienie zatytułowane *Biblizmy w Ewangelii św. Łukasza w przekładzie Z. Ku-biaka na tle innych przekładów*, Krystyna Herej-Szymańskiej: *Określenia śmierci w Biblii i ich tłumaczenia we współczesnych polskich przekładach i u Wujka*; Zofii Włodarczyk: *Rola terminów botanicznych w rozumieniu i poprawnej interpretacji tekstów biblijnych*. W sekcji B swoje przemyślenia prezentowali: Ewa Nadolska-Mętel, Małgorzata Krzysztofik, Elżbieta Skorupska-Raczyńska, Karolina Ruta, Anna Wzorek, Marek Karwala i Joanna Rutkowska, w sekcji C: Grzegorz Cyran, Andrzej Kominek, Grzegorz Kubiński, Andrzej Draguła, Artur Czesak, Małgorzata Nowak i Magdalena Puda.

Trzeciego dnia, w środę, 27 IX 06, Bożena Matuszczyk mówiła *O potrzebie języka religijnego w przekładach biblijnych*, Bogdan Walczak – zastanawiał się nad tym, *Co przemawia za, a co przeciw kolokwializacji języka przekładów Biblii*, Jolanta Migdał i Agnieszka K. Piotrowska poruszyły problem konserwatyzmu językowego jako cechy przekładów biblijnych, Aleksander Gomola zapytywał, czy potrzebą, czy fanaberią jest język inkluzywny w polskich przekładach Biblii. Konferencję zakończył referat ks. Romana Pindela pt. *W trosce o to, by także tłumaczenie Biblii było tekstem perswazyjnym*.

Ciekawymi momentami konferencji były: prezentacja polskiego tłumaczenie hebrajskiej *Tory* oraz autokarowa wycieczka do Tropi, miejsca związanego z ewangelizacyjną działalnością św. Świerada.

Konferencja była niezwykle cennym doświadczeniem dla jej uczestników. Ukazała z jednej strony różne podejścia – językoznawców, polonistów, biblistów – do tekstu Biblii, do jej tłumaczenia na język polski współczesny, z drugiej – pragnienie, by tłumaczony tekst Pisma Świętego zachował styl biblijny, charakter tekstu natchnionego, świętego.

s. Ewa J. Jezierska OSU

## Sesja Sekcji Biblijnej Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski

Dnia 25 maja w Domu Jana Pawła II we Wrocławiu odbyło się kolejne spotkanie Sekcji Biblijnej Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski. Spotkaniu przewodniczył Jego Eksceleńcja ks. abp Marian Gołębiewski, prze-

wodniczący sekcji. Wzięli w nim udział: ks. prof. Józef Kudasiewicz, ks. prof. Henryk Witczyk, s. prof. E. Jezierska OSU, ks. Stefan Dusza SAC, ks. dr hab. Mariusz Rosik, ks. dr Ryszard Kempiać SDB, ks. dr Zdzisław Zdebski, ks. dr Ryszard Zawadzki, o. dr Marian Arndt, ks. Ryszard Maria Tomaszewski.

Powitania wszystkich zebranych i przedstawienia planu spotkania dokonał Jego Ekscelencja ks. abp Marian Gołębiowski. Pierwszym wykładowcą był ks. dr Ryszard Kempiać SDB, który mówił na temat: „*Lectio divina*” i *sluchanie słowa Bożego*. Celem wprowadzenia do tematu Prelegent zauważył, że „dzisiaj, dzięki ożywionemu powrotowi do Pisma Świętego, staje się ono ponownie szczególnym wyzwaniem na drogach odnowy duchowej Kościoła. Słowo Boże po wielu wiekach wygnania odzyskało centralne miejsce w życiu Kościoła. Mówi się wprost o ponownym odkryciu słowa Bożego przez wierzących. Dziś wielu chrześcijan bierze do ręki tekst Pisma Świętego, szuka w nim mądrości i instrukcji na temat swojego codziennego życia”. Sposób lektury Pisma Świętego zwany *lectio divina* korzeniami swymi sięga pierwszych wieków chrześcijaństwa. Inicjatorem dialogu pomiędzy człowiekiem a Bogiem jest zawsze sam Bóg. Modlitwa, a w tym i modlitewna lektura Biblii, jest odpowiedzią człowieka na boską inicjatywę. W odpowiedzi tej dialog się rozwija i pogłębia, gdyż sam Bóg mówi do wierzącego przez słowa świętej Księgi. Właściwa lektura Biblii zawsze zakotwiczona jest w żywej Tradycji Kościoła.

Pierwszy etap *lectio divina* stanowi lektura (*lectio*), najczęściej kilkukrotna, wybranego fragmentu biblijnego. Jego celem jest zrozumienie literalnego znaczenia tekstu, to znaczy tego, które było pierwotnym zamierzeniem autora i które pragnął przekazać swym czytelnikom. Refleksja nad znaczeniem religijnym tekstu stanowi etap drugi (*meditatio*), zwany medytacją lub rozmyślaniem. Pytanie, które stawia sobie teraz modlący się czytelnik Biblii, brzmi: jaki jest sens danego fragmentu dla mnie, w czasie i miejscu, w którym żyję. Nie chodzi już więc o poszukiwanie pierwotnego znaczenia, przeznaczonego dla pierwszych adresatów, ale o jego przełożenie na obecną kulturę i sytuację konkretnego człowieka. Trzeci aspekt *lectio divina* stanowi modlitwa wypływająca z medytacji (*oratio*). Modlitwa taka jest spontaniczną reakcją serca człowieka wierzącego, do którego przemawia Bóg. Jest odpowiedzią na wezwanie zawarte w czytanej treści. Kolejny element jest naturalną konsekwencją poprzedniego: stanowi formę adoracji, uwielbienia i trwania w ciszy przed Bogiem, który w swym słowie zwraca się do człowieka. *Contemplatio* jest trwaniem przed Bogiem z otwartym sercem; termin „serce” należy tu pojmować zgodnie z mentalnością biblijną, jako centrum istnienia człowieka, jako jego ducha, przez który przejawiają się pamięć, intelekt, wola i uczucia. Kontemplacja prowadzi do odkrycia prawdy o samym sobie: jaki jestem przed Bogiem. Prelegent zakończył swe wystąpienie spostrzeżeniem, że „podstawową potrzebą jest ponowne zjednoczenie życia chrześcijańskiego wokół

Słowa. Droga stoi otworem przed osobami pragnącymi realizować oparty na Biblii plan duszpasterskiej duchowości, który w sposób praktyczny i owocny można rozwinąć i realizować w *lectio divina*. Praktykowanie *lectio divina* może być sposobem spopularyzowania lektury Słowa i najlepszym sposobem pogłębienia tajemnicy Chrystusa i Kościoła”.

Drugi wykład dotyczył wezwań, jakie stają przed współczesną biblistką. Prelegent, ks. dr hab. Mariusz Rosik, stwierdził, że zaliczyć można do nich między innymi psychologizm, subiektywizm, zbyt daleko idący symbolizm czy fundamentalizm przy lekturze Biblii. Wydaje się, że właściwym lekarstwem na zgodną z Tradycją Kościoła interpretację tekstu natchnionego jest pójście za wezwaniem św. Augustyna, który w *De doctrina christiana* pisał: „Aby zrozumieć boskie wyrocznie właściwie, musi istnieć ciągły wysiłek, aby osiągnąć umysłu autora. Przez niego bowiem mówi Duch Święty [...]. Jest błędem nadawanie Pismu znaczenia odmiennego od tego, które było zamierzone przez pisarzy, nawet wówczas, gdy taka interpretacja służy rozbudzeniu miłosierdzia i tym tkwi w królestwie prawdy”.

Po wykładach odbyła się ożywiona dyskusja, w której nacisk kładziono przede wszystkim na problemy duszpasterskie. Ks. abp Marian Gołębiowski zachęcał, by uświadamiać wiernym rolę Ducha Świętego przy lekturze Biblii. „Ten sam Duch, który towarzyszył powstawaniu ksiąg natchnionych – mówił – winien prowadzić i dziś czytelników tych ksiąg”. Całej dyskusji przyświecała troska, by prowadzić wiernych „od czytania do spotkania”. Celem lektury Biblii jest poznanie i pogłębianie znajomości Chrystusa. Chodzi więc o „przełożenie” wyników nauk biblijnych na wymiar duszpasterski; takie przełożenie, które uwzględnia potrzeby (duchowe, intelektualne, psychiczne, poznawcze i egzystencjalne) wiernych i daje trafne odpowiedzi na dręczące ich pytania.

Na sesji poczyniono także kolejny krok w kierunku utworzenia w naszym kraju Polskiego Dzieła Biblijnego, które miałyby promować poznawanie świętych ksiąg oraz koordynować inicjatywy biblijne w kościele polskim i poszczególnych diecezjach. Do zasadniczych celów dzieła miałyby należeć: wspieranie, rozwijanie i pogłębianie istniejących form duszpasterstwa biblijnego w diecezjach i parafiach; organizowanie warsztatów biblijnych dla duszpasterzy i wiernych świeckich; formowanie animatorów ruchu biblijnego w diecezjach i parafiach. W czasie spotkania omówiono poszczególne punkty statusu i podjęto decyzję przesłania odpowiednich materiałów członkom Rady Prawnej przy Komisji Episkopatu Polski.

Wydawcy zaprezentowali nowe wydanie Biblii z obszernymi komentarzami oraz inne publikacje, które już niedługo ujrzą na polskim rynku światło dzienne. W kręgu biblistów polskich powstała inicjatywa *Nowego komentarza biblijnego*. Redaktorami serii są: A. Paciorek, R. Bartnicki, T. Brzegowy, A. Tronina i J. Warzecha. Podstawowe założenia w pracy nad komentarzami do poszczególnych ksiąg są następujące: unikanie nadmiernego przeciążenia szczegółami dla specjalistów,

metodyczna wszechstronność, uwzględnienie filologii, analizy literackiej, historii powstania tekstu, tła historycznego i archeologicznego, paralelnych tekstów biblijnych i pozabiblijnych. Przedstawiono także projekt nowego tłumaczenia Pisma Świętego z komentarzami o nachyleniu duszpasterskim.

*ks. Mariusz Rosik*

## Konferencja Moderatorów Bibelwerk w Bratysławie

W dniach 6-8 września 2006 roku odbyło się w Bratysławie spotkanie dyrektorów i odpowiedzialnych Dzieła Biblijnego (Bibelwerk) w krajach Europy Środkowej. Obecni byli przedstawiciele Austrii, Niemiec, Belgii, Holandii, Szwajcarii, Chorwacji, Słowenii, Węgier, Rumunii, Czech, Słowacji i Polski. Polskie Dzieło Biblijne im. Jana Pawła II reprezentowali ks. prof. PWT dr hab. Mariusz Rosik z Wrocławia i ks. dr S. Stasiak z Legnicy. Spotkanie odbywało się w dość kameralnym gronie (każdy kraj – z wyjątkiem Polski – reprezentowany był przez jednego przedstawiciela), a zorganizowane zostało w malowniczo położonym domu rekolekcyjnym Marianka, na peryferiach Bratysławy.

Dzieło Biblijne (Bibelwerk) jest organizacją o zasięgu ogólnoswiatowym i włącza się w pracę KBF (Katholische Bibelfoederation), która zrzesza ponad 320 różnych organizacji, mających na celu propagowanie kultury biblijnej i działających w 127 krajach. Dla względów praktycznych wyróżniono w niej następujące regiony: Afryka i Madagaskar, Ameryka Łacińska i Karaiby, Oceania, Europa Środkowa, Europa Południowa i Zachodnia, Bliski Wschód, Azja Południowa. Osobny region stanowi Rzym. Jednym z naczelných zadań KBF jest dostarczanie tekstów Pisma Świętego i jego tłumaczeń do krajów, które najbardziej tego potrzebują. Nie chodzi tylko o dokonywanie nowych tłumaczeń, ale także o rewizję już istniejących. Federacja organizuje także seminaria naukowe i duszpasterskie kursy biblijne dla moderatorów i animatorów, stara się o publikację i propagowanie materiałów pomocniczych w pogłębianiu znajomości orędzia zbawczego, rozkrzewianie kultury biblijnej w małych wspólnotach i grupach modlitewnych oraz działalność nauczycielską w szkołach i na uniwersytetach. Jednym z celów federacji, wciąż mało rozwiniętym, jest próba rozwijania dialogu pomiędzy profesjonalistami w naukowym badaniu Pisma Świętego a duszpasterzami; w tę dziedzinę włącza się także rozwijanie dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego. Dialog międzyreligijny ostatnich lat skupia się zasadniczo na problemie walki z niebezpieczeństwem fundamentalizmu. Federacja rozwija swoją działalność także poprzez kontakt z mediami: czasopismami, radiem, telewizją i internetem ([www.c-b-f.org](http://www.c-b-f.org)).

Znaczną część spotkania w Bratysławie zajęła prezentacja aktywności Dzieła w ostatnich dwóch latach. Sprawozdanie, które złożył Claudio Ettl ze Szwajcarii, obej-

mowało między innymi relacje z dorocznego spotkania regionu Europy Południowej i Zachodniej (Paryż, wrzesień 2004), Kongresu Biblijnego w Bejrucie (styczeń 2005), Biblijnego Kongresu Duszpasterskiego na Filipinach (luty 2005), Międzywyznaniowego Spotkania Biblijnego w Ekwadorze (maj, czerwiec 2005), Kontynentalnego Święta „Rok Biblii” w Nigerii (czerwiec 2005) i kongresu duszpasterstwa biblijnego, który odbył się w Ghanie (styczeń 2006). Zwrócono uwagę na problemy, z którymi boryka się duszpasterstwo biblijne w poszczególnych regionach. Do najbardziej palących należy duże niezrozumienie niektórych tekstów Starego Testamentu w pewnych regionach Afryki (zwłaszcza prawo pierworództwa i poligamia) oraz wynikające zeń implikacje praktyczne, trudności Kościoła chińskiego i rysująca się możliwość kształcenia księży dla Chin w Ziemi Świętej, a także coraz bardziej nagląca potrzeba informacji o wzajemnych relacjach chrześcijaństwa i islamu. Ten ostatni problem dotyka coraz mocniej także naszego regionu, zwłaszcza w krajach zachodnich (Belgia, Holandia, Niemcy, Szwajcaria, Austria) i na Bałkanach. Moderatorzy Dzieła podjęli inicjatywę, by w organizowanych sympozjach i spotkaniach poruszać problematykę *Biblia a Koran*, ukazując wzajemne relacje obydwu religii monoteistycznych.

Odpowiedzialni Dzieła Biblijnego z radością przyjęli wieść o zatwierdzeniu przez Komisję Episkopatu Polski *Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II* i mianowaniu na jego dyrektora ks. prof. Henryka Witczyka. Działalność DB w Polsce przedstawił ks. Mariusz Rosik w przedłożeniu *Praesentation des Bibelwerks (Dzieło Biblijne) in Polen*, które obejmowało 5 zasadniczych punktów: (1) struktura i spotkania moderatorów, (2) współpraca z mediami, (3) publikacje pomocy duszpasterskich, (4) szkoły i studia biblijne, (5) prowadzenie strony internetowej. Okazuje się, że nasza działalność w niczym nie ustępuje, a w wielu dziedzinach przewyższa aktywność Dzieła Biblijnego w innych, zwłaszcza mniejszych krajach naszego regionu. Możemy być dumni z faktu, że każda diecezja posiada już swojego moderatora i rozpoczęła działalność w kościołach lokalnych, a także z ogólnopolskiego rozmachu całego stowarzyszenia. Należy wyrazić nadzieję, że współpraca polskiego DB z Bibelwerk i całą federacją KBF będzie się zacieśniać i szybko przybierze także wymiar międzynarodowy.

*ks. Mariusz Rosik*

*Perspektywy polskiej teologii – specyfika merytoryczna  
i metodologiczna teologii. Sprawozdanie z konferencji  
naukowej Towarzystwa Teologów Dogmatyków  
(Wrocław 20-22 IX 2006)*

Wychylenie ku przyszłości i zarysowanie perspektyw polskiej teologii zależą ostatecznie od teologii uprawianej tu i teraz. Dlatego wypowiedzi zaproszonych

na konferencję nestorów dogmatyki z różnych ośrodków naukowych można nazwać ogólnie świadectwami o ich własnej teologii. Świadectwa te utworzyły ciekawą mozaikę teologicznych wizji i doświadczeń.

O teologii uprawianej w drodze wypowiada się ks. Stanisław Welenc, wykładowca dogmatyki z Płocka. W jego rozumieniu chodzi jednak o drogę do źródeł wiary i kultury. Z tych źródeł czerpie teologia, która jest ukierunkowana na konkretnego człowieka, aby bronić go przed współczesnymi absurdami. Teologia w drodze skupia się wokół czterech głównych tematów: 1) Bóg otwierający się ciągle na człowieka; 2) człowiek otwierający się na Boga przez rozum i wiarę; 3) Jezus Chrystus jako jedyny Pośrednik między Bogiem a człowiekiem; 4) Kościół jako Chrystus rozprzestrzeniony w czasie.

O teologii jako „pięknej damie” mówi ksiądz Profesor Roman Rogowski (Wrocław), który w swojej refleksji czerpie nieustannie z literatury pięknej, stanowiącej dla niego ważny *topos theologikos*. Uprawianie teologii wiąże się nierozzerwalnie z osobistym i wspólnotowym doświadczeniem Boga w Chrystusie paschalnym. Według Księdza Profesora z Wrocławia można mówić o teologii wdrożeniowej, egzystencjalnej jako sztuce życia, czy też o teologii popularnej. Ważne jest, aby teologia była biblijna i patrystyczna. W teologii wdrożeniowej (szkolnej) chodzi nie tyle o to, aby studenta wszystkiego nauczyć, ile raczej o to, aby go nauczyć samodzielnego warsztatu i myślenia teologicznego. W odniesieniu do polskiej teologii ks. Profesor Rogowski przestrzega przed zbytnim kultem teologii zachodniej oraz przed „zbytnią ortodoksją”, która tłumi teologiczny rozwój. Do ważnych zagadnień należą dzisiaj takie, jak: obraz Boga, rozumienie wiary, duchowość maryjna, świętość, teologia rodziny i małżeństwa.

W wypowiedzi księdza Profesora Alfonsa Skowronka (Warszawa) istotne miejsce w teologii zajmuje sakramentologia i ekumenizm. Istnieje nierozzerwalny związek między sakramentem i słowem. Sakrament jest „słowem w akcji”, dlatego posiada on także wymiar parenetyczny. Natomiast w odniesieniu do ekumenizmu – zdaniem ks. Profesora Skowronka – fundamentalnym zagadnieniem jest obraz Kościoła. Prace ekumeniczne muszą zmierzać w kierunku ujednoczenia tego obrazu.

Przed „dyktaturą relatywizmu” przestrzega ksiądz Profesor Jerzy Buxakowski (Pelplin). Zauważa on potrzebę wyraźnego określania stopni pewności orzeczeń teologicznych, zgodnie ze wskazaniem zawartymi w dokumencie Magisterium z 1998 roku. Teologia powinna odnosić się do konkretnej wspólnoty wierzących. Takie odniesienie czyni z niej teologię żywą. Według ks. Profesora Buxakowskiego do centralnych tematów teologicznych należą: Trójca Święta, rodzina i Eucharystia. Nauka o Trójcy jest fundamentem dogmatyki i teologii moralnej, która w niej musi szukać uzasadnienia norm moralnych. Odrzucanie Boga w Trójcy prowadzi w konsekwencji do odrzucenia pokoju i jedności



w świecie. W nauce o Eucharystii należy podkreślać trzy aspekty tej Tajemnicy: Ofiara, Obecność, Uczta.

Ksiądz Profesor Czesław Bartnik (Lublin) kreśli zmianę perspektywy: od teologii reistycznej (opartej na filozofii greckiej) do teologii personalistycznej. Teologia łączy się z wiarą, ale nie jest z nią tożsama. Wiara formułuje dogmat i jest niezmienna, natomiast teologia wyjaśnia dogmat i podlega zmianom. Ksiądz Profesor podkreśla konieczność racjonalności w teologii naukowej oraz konieczność teologii systemowej. Systemem, na którym może oprzeć się teologia dzisiaj, jest personalizm, który postrzega ludzką osobę jako nowy rodzaj bytu i stwarza możliwość ogólnorzeczywistościowego kontekstu dla teologii. Treści wiary mogą być przekładane przez medium osobowe. Teologia jest wtedy piękna, gdy jest użyteczna dla ludzkiej osoby.

Wypowiedzi księży biskupów: abpa Bolesława Pylaka i bpa Juliana Wojtkowskiego, stanowią osobiste doświadczenia teologii w ich życiu. Centralne tematy teologiczne dla Księdza Arcybiskupa to: doświadczenie obecności Chrystusa w liturgii Kościoła i eschatologia. Natomiast ksiądz Biskup koncentruje się na historii dogmatów.

Ojciec Profesor Stanisław Celestyn Napiórkowski (Lublin) rozpoczyna od elementów metody ekumenicznej w uprawianiu teologii, do których należy między innymi życzliwe słuchanie i życzliwe interpretowanie trudnych tekstów. Wśród *locus theologicus* wyróżnia on doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich. Teologiczne zagadnienia, które – zdaniem Ojca Profesora – czekają na szczególne badania, stanowią: recepcja dokumentów Magisterium, mariologia (Jana Pawła II), *nexus mysteriorum* jako kontekstualność dla szczegółowych zagadnień.

O swoich początkach w teologii mówi ksiądz Profesor Jacek Bolewski (Warszawa). Początek ten stanowi Niepokalana i Mądrość. Refleksję teologiczną łączy on z kontemplacją i duchowością (*in actione contemplativus*). Ksiądz Profesor dostrzega w dogmatach perspektywę maryjną, która ma także odniesienie do każdego ludzkiego życia, ponieważ – jego zdaniem – Maryja jest typem ludzkiego życia.

Istotny temat w teologii księdza Profesora Lucjana Baltera stanowi kapłaństwo, które należy interpretować wyłącznie w sensie teologicznym, a nie socjologicznym. W podobnym sensie należy interpretować inne sformułowania dogmatyczne. Z kolei ksiądz Profesor Tadeusz Dionizy Łukaszuk (Kraków) wskazuje na konkretne zadania teologii (dogmatycznej), która odpowiada na pytania: jakie są prawdy wiary?; jaki jest ich stopień pewności? jakie treści zawierają w sobie? Ksiądz Profesor przestrzega przed beztróskim „mnożeniem dogmatów”, które w rzeczywistości nimi nie są, lecz „pseudodogmatami”. Poprawna interpretacja dogmatów wymaga zachowania ustalonych reguł hermeneutycznych, przede

wszystkim zwracania uwagi na uwarunkowania historyczne wypowiedzi dogmatycznych. Tereny teologicznych zainteresowań ks. Profesora Łukaszuka stanowią: demonologia i teologia ikony.

Ksiądz Doktor Andrzej Santorski określa swoją teologię jako „oddolną”, kształtowaną przez słuchanie osób świeckich. Jest ona także teologią kerygmatyczną wraz ze swoją metodą analogii oraz jest teologią indukcyjną, szukającą racji wiarygodności. Ksiądz Doktor Santorski podejmuje szczególną refleksję nad takimi zagadnieniami, jak: Stwórca, Trójca i miłość, teoria zadośćuczynienia, Kościół i Duch Święty.

W spotkaniu polskich dogmatyków uczestniczył także ksiądz Arcybiskup prof. dr hab. Marian Gołębiewski, Metropolita Wrocławski. Ksiądz Arcybiskup złożył swój podpis na dyplomach dla honorowych członków Towarzystwa Teologów Dogmatyków, które otrzymali: ks. Arcybiskup Bolesław Pylak, Arcybiskup Alfons Nosol, Biskup Julian Wojtkowski oraz księża Profesorowie: Lucjan Balter, Czesław Bartnik, Jacek Bolewski, Jerzy Buxakowski, Tadeusz Dionizy Łukaszuk, Stanisław Celestyn Napiórkowski, Roman Rogowski, Andrzej Santorski, Alfons Skowronek, Stanisław Welenc.

*ks. Włodzimierz Wołyniec*

### *Dokąd zmierza Europa? Kultura, narody, instytucje* (Rzym, 28 IX – 1 X 2006)

W dniach od 28 września do 1 października 2006 roku odbywało się w Rzymie V Sympozjum Europejskie Nauczycieli Akademickich, zorganizowane przez Wydział Duszpasterstwa Akademickiego Rzymskiej Kurii (Vicariato di Roma – Ufficio per la Pastorale Universitaria).

Punktem wyjścia dla intelektualnych prac sympozjum jest pytanie o kształt Europy w trzecim tysiącleciu. W tej nowej wizji chodzi jednak nie tyle o próbę jej całościowego ujęcia, ile raczej o wpływ środowisk akademickich na kształtowanie się tego obrazu. Uczestnicy sympozjum nie usiłują kreślić przyszłościowej wizji Europy, lecz rozważają możliwości jej kształtowania na uniwersytecie europejskim poprzez promocję kultury.

Wobec tak zarysowanego celu naukowa refleksja sympozjum koncentruje się wokół kilku tematów wiodących. Pierwszy dotyczy fundamentów kultury europejskiej.

Wyrażeniem, które pojawia się w wielu wypowiedziach, jest „nowy humanizm”. Staje się ono niejako kluczem do rozwiązań zakreślonej problematyki. Uniwersytet ma tworzyć i kształtować w Europie nowy humanizm. Czym jednak on jest i jakie są jego fundamenty? W szukaniu odpowiedzi powraca problem człowieka. W wielu wypowiedziach zwracano uwagę na to, że człowiek musi od-

należć siebie na nowo, musi odnaleźć swoją tożsamość ludzką. Nowy humanizm wiąże się nierozzerwalnie z odnalezieniem Boga, ponieważ „śmierć Boga”, którą ogłosił Nietzsche, prowadzi nieuchronnie do „śmierci człowieka”<sup>2</sup>. Dlatego Remi Brague (Paryż, Uniwersytet Sorbony) dostrzega fundamenty antropologiczne nowego humanizmu w relacji człowieka do Boga. Człowiek jako obraz Boży staje się partnerem dialogu z Bogiem. Stwórca uzdalnia go do tego i daje mu możliwości dialogu. Według Profesora z Sorbony teologiczna interpretacja człowieka jako obrazu Bożego znajduje się u podstaw nowego humanizmu.

W podobnym kierunku zmierza myśl arcybiskupa Toledo Kardynała Antonio Canizaresa Llowera, który określa nowy humanizm poprzez *szacunek* nie tylko wobec człowieka, ale także wobec Boga (*sacrum*), powołując się przy tym na słowa Jezusa Chrystusa: „Oddajcie cesarowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga”. Hiszpański Kardynał dostrzega konieczność wiary, która pozwala człowiekowi w pełni się rozwinąć, oraz określa rolę Kościoła, który ma służyć człowiekowi, ukazując jego godność i powołanie.

Nowy humanizm wyraża się w nowej kulturze, która jest wytworem człowieka. Christian Starck (Uniwersytet Georga Augusta) zauważa, że Europa potrzebuje instytucji, które ze swojej definicji odzwierciedlają kulturę.

Drugim tematem wiodącym jest „integracja i pomocniczość”. Paolo Mengozzi z Uniwersytetu w Bolonii podkreśla konieczność przewycięzania indywidualizmu. Przewycięzanie to może dokonać się na drodze integracji europejskiej, a zwłaszcza poprzez realizację zasady pomocniczości w życiu społecznym.

Konieczność przewycięzania indywidualizmu staje się widoczna na tle obrazu współczesnych społeczeństw Europy, który przedstawiła Profesor Liliane Voyé (Katolicki Uniwersytet w Louvain, Belgia). Na podstawie przeprowadzonych sondaży Profesor z Belgii notuje dążenie jednostki do samorealizacji na bazie następującej hierarchii wartości: rodzina, przyjaciele, praca, czas wolny, religia. Postawiona na pierwszym miejscu „rodzina” nie jest jednak rozumiana w tradycyjnym sensie, lecz raczej jako „wspólnota sukcesu i szczęścia”.

Sprawą wdrażania zasady pomocniczości zajął się profesor Alfredo Canavero (Uniwersytet Studiów w Mediolanie). Parlament Unii Europejskiej posługuje się zasadą pomocniczości, wydając w procedurze legislacyjnej odpowiednie „reguły” (*i regolamenti*) zamiast „dyrektyw” (*le direttive*). Niemniej jednak zasada pomocniczości bywa różnie interpretowana. Według Profesora z Mediolanu można dopatrzeć się nawet 20 różnych jej interpretacji.

Z zasadą pomocniczości jest ściśle związana zasada solidarności. Profesor Giovanni Maria Flick (Wiceprzewodniczący Włoskiego Trybunału Konstytucyj-

---

<sup>2</sup>Taka jest końcowa teza książki M. Foucault, *Les Mots e les choses*, która ukazała się w 1966 roku.

nego) definiuje ją jako „współdział (*la condisione*) w niesieniu ciężarów odpowiedzialności” ze strony wszystkich osób i społeczeństw. Solidarność wiąże się także z godnością osoby, która z kolei jest włączona w całe ciało społeczne. Solidarność jest ostatecznie przeciwieństwem tego, co można nazwać „egoizmem zaborczym” (*il egoismo possessivo*).

Natomiast Profesor Giovanni Sarpellon (Uniwersytet Nauk w Wenecji) uważa, że może istnieć solidarność innego rodzaju, solidarność „zła”, która nie tylko nie sprzeciwia się egoizmowi jednostki lub grupy, ale właśnie z niego wypływa. Ponadto dostrzega on pewien problem dotyczący solidarności w jakiejś grupie, czyli w obrębie pewnych „granic”. W związku z tym powstaje pytanie, czy solidarność jednej grupy nie sprzeciwia się interesom (solidarności!) drugiej grupy? Konkretnie, czy solidarność europejska nie staje się solidarnością egoistyczną wobec innych społeczności świata?

Nad wzajemną zależnością i relacją między solidarnością i pomocniczością zastanawia się Profesor Giovan Battista Sgritta (Uniwersytet „La Sapienza”, Rzym). Przede wszystkim dokonuje on ciekawej analizy społeczeństw europejskich. Na ich obraz mają wpływ takie czynniki, jak: jednostka, rodzina, państwo, gospodarka i wolontariat. Czynniki te są różnie akcentowane w poszczególnych społecznościach i decydują o modelu państwa. Z kolei Profesor Jose T. Raga (Uniwersytet Katolicki, Walencja) podkreśla ważność relacji między państwem a osobą ludzką, która jest istotą społeczną, uczynioną po to, aby się rozwijać. Profesor z Hiszpanii dostrzega jej zdolność do miłości. W istocie właśnie miłość czyni człowieka osobą. Zasadę pomocniczości i solidarności międzyludzkiej wyprowadza on z biblijnego pojęcia *chesed*, oznaczającego życzliwość, dobroć i łaskę. Ostatecznie Profesor Raga stoi mocno na gruncie współczesnego personalizmu, wskazując na ludzką osobę, która powinna pozostać w centrum odniesienia działań wpływających z zasady pomocniczości i solidarności. Wobec osób najsłabszych działania te przyjmują formę współcierpienia i współcierpliwości w rozwiązywaniu problemów nędzy.

Trzeci temat wiodący został nazwany „nowym humanizmem dla kultury europejskiej”. Gianfranco Dalmaso (Uniwersytet w Bergamo, Włochy) podkreśla dwa istotne elementy nowego humanizmu: prawdę i gościnność. Prawdę należy jednak rozumieć nie tyle jako myśl, ile jako rzeczywistość. Prawda nie jest tym, co się myśli – stwierdza Profesor z Bergamo – lecz jest ona poznaniem prawdy w działaniu. Nawiązuje on w ten sposób do klasycznej definicji prawdy jako zgodności myśli z rzeczywistością. Z kolei drugi wektor nowego humanizmu, czyli gościnność, zostaje zdefiniowana jako akceptacja i przyjęcie inności drugiej osoby czy osób.

Profesor Enrico dal Covolo (Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym) szuka nowego humanizmu poprzez lekturę tekstów patrystycznych, twierdząc, że pozwalają one zrozumieć teraźniejszość. Szczególnie ważne jest rozumienie ludzkiej

osoby przez ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich. Profesor Covolo powołuje się na słowa Tertuliana, który zauważył, że dusza człowieka (każdego) jest z natury chrześcijańska, dlatego odwołanie się do korzeni chrześcijańskich prowadzi do odkrycia prawdziwego humanizmu. Z kolei dla Profesor Ulli Musarra Schrödera (Uniwersytet Katolicki w Nimega) drogą do nowego humanizmu jest literatura, w której odzwierciedlają się istotne wartości ludzkie i pouczające treści. Alexander Studenikin (Państwowy Uniwersytet w Moskwie) nakreśla nową wizję nauki w nowym humanizmie. Jego zdaniem nauka powinna szukać harmonii we wszechświecie i prowadzić do harmonii we wnętrzu człowieka. Odkrywanie praw natury jest równocześnie odkrywaniem myśli Stwórcy.

Ostatnim tematem wiodącym jest wpływ chrześcijaństwa na kształt przyszłej Europy. Aldo Giordano (Sekretarz Generalny CCEE) twierdzi, że chrześcijaństwo może przywrócić słowom ich prawdziwe znaczenie i sens. Do tych słów należą: „Europa”, „osoba ludzka”, „wartość”, „prawda”, „Kościół” i „chrześcijaństwo”. W odnalezieniu treści wszystkich tych słów (a także innych) konieczny jest pewien klucz interpretacyjny. Według Giordano kluczem tym jest Chrystus Ukrzyżowany i Zmartwychwstały. Z kolei Karsten Ruppert (Katolicki Uniwersytet, Eichstätt dostrzega rolę chrześcijaństwa w kształtowaniu przyszłej Europy w zachowaniu tradycji chrześcijańskiej wraz z jej wizją ludzkiej osoby. Profesor z Eichstätt zauważa, że prawa ludzkiej osoby wynikają z natury człowieka. Wśród fundamentalnych praw trzeba wymienić prawo do życia i do odpowiedzialności za innych. To ostatnie zakłada równość wszystkich ludzi co do ich godności.

Noël Treanor (Sekretarz Generalny COMECE) wzywa na koniec do odpowiedzialności za Europę, przede wszystkim przez edukację. Projekt przyszłej Europy zależy od chrześcijańskiej wizji społeczeństwa. Treanor przypomina treść numeru 52. Traktatu Konstytucyjnego Unii Europejskiej, w którym jest mowa o Kościołach w państwach europejskich. Wynika stąd, że zapis konstytucyjny włącza oficjalnie wszystkie Kościoły w kształtowanie europejskiego społeczeństwa.

Przedstawione wykłady dotyczące tematów wiodących wzbogacały krótkie wypowiedzi profesorów z różnych europejskich ośrodków naukowych. W uogólnieniu można powiedzieć, że nauczanie uniwersyteckie jest postrzegane jako powołanie do odpowiedzialnego kształtowania kultury i integralnego humanizmu. Środowiska akademickie są ośrodkami dialogu interdyscyplinarnego, który uczy wspólnego myślenia. Polskie środowiska uniwersyteckie reprezentowały Katolicki Uniwersytet Lubelski, Uniwersytet Śląski w Katowicach i Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

Symposium wychyla się na koniec ku przyszłym wydarzeniom. Należy do nich V Światowy Dzień Uniwersytecki, który będzie obchodzony 10 marca 2007 r., i kolejne spotkanie pracowników uniwersyteckich w dniach 21-24 czerwca 2007 roku. Tematem przyszłorocznego spotkania jest „nowy humanizm”. Przewodni-

czący Komitetu Organizacyjnego, Profesor Cesare Mirabelli, podkreśla konieczność dalszej współpracy wszystkich środowisk akademickich Europy w celu skuteczniejszej realizacji zadań uniwersytetu: formacji studentów, kształtowania postaw moralnych, prowadzenia badań naukowych.

*ks. Włodzimierz Wołyniec*

*Alfred Szwast, Nowy humanizm. Od socjobiologii do filozofii naturalnej, Wrocław 2005, ss. 256*

Przyglądając się bliżej zagadnieniu ludzkiego bytu, można dostrzec w nim wiele paradoksów. Niewyróżniający się cechami anatomicznymi, które predysponowałyby go do roli istoty przewyższającej inne gatunki, od kilku milionów lat dość skutecznie wpływa na kształt i rozwój otaczających go ekosystemów. Choć dysponuje rozwiniętą świadomością, nazywaną przez naukę umysłem, rozumem bądź intelektem, nie jest w stanie sam, o własnych siłach zapewnić sobie szczęścia polegającego na zaspokojeniu najbardziej podstawowych potrzeb. Postrzegany jako istota dynamiczna, jako byt działający nieustannie napotyka na swojej drodze przeszkody, które mniej lub bardziej zdecydowanie ten rozwój hamują. Ponadto dane jest mu zmagać się z pytaniami wykraczającymi swoim zakresem poza jego własne możliwości, a świadomość własnej przemijalności odciska swoje piętno niemal na wszelkim jego działaniu. Tak skonstruowanego człowieka zwykło się nazywać istotą tragiczną lub dramatyczną. Najbardziej paradoksalne jest jednak to, że naturalna siła, jaką nosi w sobie samo życie, jest w stanie przekroczyć wszelkie niedogodności. Wspomniane zawirowania ludzkiego losu posiadają wymiar indywidualny i społeczny. Człowiek w różnych okresach swojej historii zdawał się odpowiadać na nie na kilka sposobów: albo poprzez naukę, albo poprzez szeroko rozumianą humanistykę, bądź też wypowiadał się poprzez religię. W zależności od przyjmowanej koncepcji człowieka próbowano owe odpowiedzi łączyć w integralną całość bądź zdecydowanie oddzielać, czyniąc z człowieka byt możliwy do odczytania jedynie w zawężonym aspekcie.

Kiedy bierzemy do ręki książkę zatytułowaną *Nowy humanizm*, mamy nadzieję na uchylenie rąbka tajemnicy, jaką jest człowiek. W rzeczywistości już pobieżna lektura pozbawia nas złudzeń, że autor rozwiąże tytułowy problem, ponieważ proponowane przez niego widzenie człowieka nie jest ani nowe, ani tym mniej ma wspólnego z jakimkolwiek humanizmem. Zacznijmy od koncepcji rzeczywistości, jaką nam proponuje autor. W swoich refleksjach, popartych cytatami z dzieł współczesnych filozofów i antropologów, postuluje skrajnie dualistyczną koncepcję świata. Każde uzasadnienie, każda odpowiedź na postawione w książce pytanie ma dwuczłonową odpowiedź, tak jakby różnorodność ograniczała się do

liczby dwa. Już na samym początku czytelnik zapoznaje się z dwiema postawami wobec problemu narodzin życia (s. 13), następnie zapoznajemy się z dwiema interpretacjami ludzkiej walki z cierpieniem (s. 18-19) oraz z dwoma rodzajami grzechów kultury zachodniej (s. 21), aby w końcu dowiedzieć się, że los ludzkości zależy od dwóch rodzajów ludzi – ideologów i politycznych watażków (s. 23). O co w tym wszystkim chodzi? Poszukiwania autora nie dotyczą tak naprawdę problemu człowieka, ale różnic zachodzących pomiędzy nauką a humanizmem. Spotykamy się z całkowitą negacją wszelkich wytworów, będących przedmiotem kultury czy szerzej, cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Autor w sposób zdecydowany odrzuca rolę religii i filozofii w rozwoju ludzkości, co więcej, to te właśnie dziedziny obwinia za wszelkie niepowodzenia człowieka, jakich ten doświadczył w ciągu swojej historii. Dalej, książka ta jest pozbawiona jakiegokolwiek elementów dialogu i odnosi się wrażenie, że poprzez swoje argumenty autor próbuje nie tylko nie dopuścić do głosu strony przeciwnej, ale wręcz postuluje wykluczenie humanistyki i humanistów z prowadzonej przez siebie polemiki. Zresztą w wielu miejscach jest to pseudonaukowy monolog, w którym autor posiada już większość odpowiedzi, z konsekwentnym brakiem respektu wobec elementów duchowych w człowieku.

Wobec tego pojawiają się następujące pytania: w jaki sposób autor przekonuje czytelnika do swoich racji, co chce przez to osiągnąć i wreszcie kogo i po co pragnie obrazić swoim tekstem. Język książki dalece odbiega od ogólnych standardów, przyjętych czy to w humanistyce, czy w naukach szczegółowych. Owszem, autor powołuje się na współczesne autorytety naukowe (Johnsona, Brockmana, Dawkinsa, czy Kołakowskiego), ale z olbrzymią nonszalancją traktuje przedstawicieli starożytnej czy średniowiecznej filozofii i teologii. Różnice ujęć humanistyki i nauki są dla niego nie do pogodzenia. Autor idzie dalej, mówiąc o rzekomej walce pomiędzy tymi dwoma stronami, przypisując zwycięstwo nauce. Jest jej tak żarliwym orędownikiem i obrońcą, że w swoich opisach posługuje się tak olbrzymią dawką emocji, że niezmiernie trudno jest czytelnikowi dotrzeć do właściwej treści i ją zanalizować. Niekiedy pojawiają się wręcz groźby wobec humanistów, wyrażane w formie kategorycznych dyrektyw za pomocą słów „muszą” lub „musicie”. To celowe działanie służy obronie słusznej i jedynej koncepcji człowieka, która jest zręczną modyfikacją naturalistycznego podejścia do zagadnienia ludzkiego bytu. W odkryciu i przyjęciu tej wizji posłuży „nowy humanizm”, który dąży do prawd typu naukowego. Człowieka widzi się przez jego pryzmat jako jeden z wielu gatunków, w celu wyjaśnienia jego zachowań sięga się po wypowiedzi etologii, zaś słowa takie jak „dusza” i „podświadomość” można zastąpić słowem „instynkt”. Oddajmy chwilę głos samemu autorowi, który mówi: „Przyroda dzieje się na podstawie stałych praw. Praw przyrody. Kto wypowiada sądy o niej, lekceważąc to, mówi głupstwa. Nasze ludzkie sprawy są po prostu fragmentem przyrody. Jesteśmy zatem poddani prawu walki, silniejszego ze

słabszym, rozumniejszego z mniej zdolnym. Moralność wkracza klinem w te ludzkie sprawy, różnie w różnych epokach, ale... cudów nie ma. Wszystko przy dokładniejszej analizie okazuje się grą sił" (s. 40). Już pobieżna znajomość historii filozofii daje nam odpowiedź na nowatorskość tego typu ujęć, a jakkolwiek komentarz do powyższego tekstu wydaje się zbyteczny. Humanizm jawi się w dalszej części książki jako wynik deformacji, którą można zlokalizować za pomocą metod stosowanych w etologii. W myśl tych wytycznych ludzie dzielą się na realistów i marzycieli, zaś problem polega na tym, że ci drudzy mają więcej do powiedzenia w historii ludzkości. Jednak owa aktywność humanistów nie jest niczym szczególnym ani tym mniej przejawem jakiegoś pierwiastka duchowego. Analiza zjawisk zachodzących u zwierząt daje możliwość wytłumaczenia wielu fenomenów będących pomysłem humanistów. Historia człowieka to historia rywalizacji, której podstawowym motywem jest zazdrość, zaś historia filozofii to opowieść o ideologach próbujących zawłaszczyć czyjaś wolność. Na koniec warto przytoczyć uzasadnienie zdolności humanistycznych. Są one powiązane z anatomicznymi i genetycznymi anomaliami. Zewnętrzna słabość mająca podłoże genetyczne i niezdolność do przetrwania, bycie tym mniej zdolnym w łańcuchu przyczynowym przyrody jest przyczyną zdolności filozoficznych, teologicznych, estetycznej wrażliwości itp.

Nie polecam lektury tej książki, ponieważ może ona sprawić sporo zamętu w głowie czytelnikom nieobeznanym z literaturą filozoficzną. Może zakłócić prawdziwy obraz i rolę filozofii, teologii i sztuki w rozwoju cywilizacji zachodniej. Może wzbudzić nieprawdziwy obraz nauk szczegółowych, które już dawno wyzwoliły się z pozytywistycznego ciężaru i są z wielu powodów otwarte na dialog z humanistyką. Wreszcie jednostronne ujęcie ludzkiego bytu jest krzywdzące dla samego człowieka, ponieważ żadna etologia nie jest w stanie uzasadnić chociażby jego godności. Myśli można wyrażać w sposób bardziej wyważony i otwarty, zaś o wiele owocniejsza będzie lektura pisarzy, na których autor się powołuje z mniejszą lub większą świadomością tego faktu. Krytykując bowiem filozofię, wkłada w swoje usta myśli Spinozy, Hegla czy Nietschego wyrażone językiem subkultury.

*ks. Witold Baczyński*

### Paul Josef Cordes, *Zagubione ojcostwo*, Pelplin 2005, ss. 228

Soren Kirkegaard wypowiedział znamienite zdanie: „Bóg istnieje, mój ojciec powiedział mi o tym, a to z pewnością prawda”. Duński filozof, który choć nie miał łatwego dzieciństwa i kontaktu z ojcem, rzucił pewne światło na kwestię wychowania. To właśnie autorytet ojca powoduje, że kolejne pokolenia młodych ludzi odnajdują drogę duchową do Boga, poznają Jego autorytet i zapoznają z zasadami moralnymi i etycznymi. Niestety, śmiało można postawić tezę, że obecne czasy



charakteryzują się „śmiercią” autorytetu ojca – mężczyzny. Co za tym idzie? Możemy się przekonać, oglądając kolejne doniesienia środków masowego przekazu. Czy można tak do końca zrozumieć takie, a nie inne zachowania uczniów naszych szkół? Czy oni wszyscy mieli możliwość usłyszenia od swoich ojców o tym, że Bóg jest? Dlaczego w dzisiejszym świecie prawdziwych ojców jest coraz mniej, a rozwody i rozbite rodziny stają się normą?<sup>3</sup>

Szerokim spojrzeniem na problem ojcostwa zajął się w swojej książce pt. *Zagubione ojcostwo* abp Paul Josef Cordes. Na podstawie badań empirycznych amerykańskiej feministki Susan Faludi, dziennikarki wyróżnionej nagrodą Pulizera, autor dzieli się z czytelnikiem swoimi spostrzeżeniami i bogatym doświadczeniem. Obecny przedstawiciel Papieskiej Rady *Cor Unum* zdobywał swoje doświadczenie jako delegat papieski do spraw niektórych nowych wspólnot w Kościele (m.in. Droga Neokatechumenalna, wspólnota Emanuel, Odnowa w Duchu Świętym).

Książkę można podzielić na trzy części. W pierwszej autor ukazał problem upadku autorytetów, a także idącą za tym genezę kryzysu postawy mężczyzn jako mężów i ojców rodziny. Następnie przedstawił historię św. Franciszka i jego relacji z ojcem, Piotrem Bernardone. Swoistym przykładem stało się także przedstawienie medytacji filozofa Sørena Kierkegaarda na temat ojcostwa Abrahama w relacji do syna Izaaka. W trzeciej części autor ukazał problematykę ojcostwa w różnych kulturach: od ojcostwa rozumianego przez tzw. redukcjonizm zachodni (apologeci, św. Augustyn, M. Luter, Z. Freud), przez kulturę islamu i judaizmu, a skończywszy na wizji ojcostwa, jaką tak naprawdę proponuje słowo Boże.

Problematyka, na którą wskazuje Autor omawianej przez nas książki *Zagubione ojcostwo*, wynika przede wszystkim z tego, że mężczyzna przestaje być dla dzieci wzorem, kimś do naśladowania. Osobą, od której można nauczyć się tzw. mądrości życiowej. Model ojca rodziny skupia się raczej na długiej nieobecności w zamian za wysoką wypłatę, połączoną z postawą kolegi, partnera wobec dziecka, z którym można np. pograć w piłkę. Ojciec nie imponuje wiadomościami, znajomością języków, wiedzą, zaangażowaniem w pracę dla dobra rodziny i społeczeństwa. Często młodzi ludzie prześcigają swych własnych rodziców, bo ci zajęci są robieniem karier i troską o własną posiadłość w firmie. Źródłem wiedzy o świecie staje się dla dziecka nie ojciec, tak jak to działo się np. w kulturze agrarnej. Taki rodziciel wiedział wszystko o swojej pracy, dzieci mogły ją obserwować, a przy okazji czerpać od ojca wiedzę o świecie. W środowiskach wiejskich dziecko włączone było w naturalne fazy, tzw. cykle życia i przyrody, które pozwalały mu przejmować w sposób naturalny wiedzę o świecie i wzorce postaw ludzi dorosłych. W sytuacjach, gdzie świat pracy został

---

<sup>3</sup> Według GUS-u w latach 1994-1998 liczba rozwodów wzrastała, a ostatnio kształtuje się na poziomie 42-43 tys. rocznie. W roku 2004 rozwiodło się 51 tys. par małżeńskich, por.: [http://www.stat.gov.pl/dane\\_spol-gosp/ludnosc/demografia/2004/demografia\\_04.doc](http://www.stat.gov.pl/dane_spol-gosp/ludnosc/demografia/2004/demografia_04.doc) (16 XI 2005).

oderwany od świata życia rodzinnego, od pracy zawodowej, ojciec nie ma czym pochwalić się dziecku, a do domu przynosi „stres i plotki z miejsca pracy”(s. 18), a źródłami wiedzy są rówieśnicy, szkoła, Internet.

Ciekawy jest także wynik badań W.R. Matoxa, na którego powołuje się autor książki. W referacie wygłoszonym w Rzymie 4 czerwca 1999 roku dziennikarz ukazał związek obecności i roli ojca z rozwojem potomstwa żeńskiego. Otóż niedostatek miłości ojca, brak zainteresowania powoduje negatywne następstwa w życiu córki, ujawniające się w relacjach do innych osobników płci męskiej. Przejawia się to także między innymi zaburzeniami w odżywianiu, brakiem apetytu lub jego nadmiernym wzrostem, depresjami. Kiedy ojciec zawodzi w życiu córki, wtedy następują głębokie skutki społeczne, kulturowe, praktyczne i duchowe a nawet polityczne. Przejawiają się one w zaangażowaniu „naznaczonych” kobiet w ideologie zwalczające zasadę uzupełniania się płci, tradycyjnego małżeństwa, i przyjętych form męskiej odpowiedzialności w domu i kościele. W. Matox zauważa, że przepaść międzypokoleniowa charakteryzująca społeczeństwo amerykańskie dzieli najbardziej ojców i córki.

Kolejnym problemem jest tzw. walka o równouprawnienie płci. Powoduje to zachwianie pozycji mężczyzny, ojca i męża, która w wyniku przemian staje się podważona, wręcz nieprzydatna. Wspomniana S. Faludi wynik walki feministek charakteryzuje, przedstawiając aktualną postawę mężczyzn: „Mężczyźni odczuwają niepokój [...], gdyż kobiety wykroczyły daleko poza żądania równouprawnienia, próbując wydrzeć mężczyzną władzę i kontrolę. [...] Tracąc kontrolę, mężczyźni przestają być mężczyznami, a stają się eunuchami”(s. 23). Stąd kolejny wniosek: mężczyzna w dzisiejszym świecie nie wierzy w siebie, przeżywa kryzys własnej wartości. Najważniejszą przyczynę tego stanu wg autora książki jest cierpienie przez mężczyzn na kompleks „braku ojca” (s. 23).

Widząc taki obraz mężczyzny, abp Cordes próbuje określić diagnozę zaistniałej sytuacji. Przede wszystkim przedstawia konkretne przykłady empiryczne, zebrane drogą wywiadu. Wynika z nich, że ojcowie to osoby często zranione przez własnych ojców. Pojawia się określenie „ojciec marnotrawny”, który odrzuca własne dziecko, nie ma z nim kontaktu, rani je swoimi nieodpowiedzialnymi czynami. Rana taka nigdy się nie zabliźnia, co ma swoje reperkusje w dalszym życiu. Mężczyzna bez rodziców, obciążony w dzieciństwie szczególnie brakiem ojca lub jego złym wpływem, w kolejnych etapach egzystencji staje się bezsilny wobec rzeczywistości, sytuacje życiowe przerastają go, staje się często nieodpowiedzialny, męskość staje się ciężarem albo zamienia się w egoistycznego „starego kawalera”.

Kolejnym problemem staje się zmiana antropologiczna, która zakłada, że w wychowaniu dziecka ojciec jest niepotrzebny. To kolejna pułapka, mentalność dzisiejszego społeczeństwa, marginalizującego rolę mężczyzny. Mamy do czynienia z modą na *unisex*, pomieszanie ról, co w dodatku przekłada się na roszczenia par homoseksualistów co do uzyskania praw małżeńskich oraz adopcji dzieci. To ma

szerszy skutek w postaci regresu i wycofania się na pozycje seksualności, niedeterminowania płciowego. Tymczasem doświadczenie uczy, że nie można być człowiekiem, nie będąc zarazem kobietą lub mężczyzną (s. 35).

Biskup Cordes, ukazując rolę ojca jako gwaranta dobrego rozwoju dziecka, wskazuje także na problem prawny. W wielu krajach następuje taka nowelizacja ustaw, która rolę ojca marginalizuje. Czy jest to Francja, Stany Zjednoczone, Szwecja, Niemcy czy inne państwa, to w przypadkach rozwodowych mamy do czynienia ze straconą pozycją ojca. Jego nieobecność w dalszym rozwoju może prowadzić wielu młodych ludzi do agresji. Stąd wzrost przestępczości, a także popularność ruchów skrajnie prawicowych, faszystujących. Zdaniem M. Matusska, który powołuje się na badania Berta Hellingera, młodzi ludzie mszczą się w ten sposób za swoich pogardzanych, odsuniętych poza nawias społeczny ojców. Wyniki badań sytuacji młodzieży, przestępczości wśród nieletnich w Niemczech, które przedstawia autor, są przerażające. Jak zauważa T.W. Adorn, przyczyn takiej sytuacji należy szukać po pierwsze, w powszechnej dyskredytacji rodziny (jako przestarzałego modelu), dorosłych (niespełniających odpowiednich wzorców) i nauczycieli (zbyt mocno spoufalającej się z młodzieżą). Po drugie, jest to także skutek długofalowej, postępującej sekularyzacji i odrzucenia tradycyjnych form społecznych, co wiąże ze sobą rozpad systemu bezpieczeństwa społecznego.

W rozdziale pt. *Kontury* bp Cordes wyjaśnia na kilku przykładach mechanizmy przyczyniające się do deprecjacji roli mężczyzny. Rozpoczyna się to już w momencie, gdy człowiek wyznaje zasadę „radości życia”. Jeżeli przyjemność przysłania najważniejsze zadania życiowe, rodzą się postawy egotyczne, a „pokolenie *ego*” nie potrafi po sobie zostawić czegoś pozytywnego. Cechy wieku dziecięcego kopiuje się w wieku dorosłym. Pojawia się narcyzm, a dalej dążenie do źle pojętej niezależności, istnienia samego z siebie, postawy wygodnej, w której nic nikomu się nie zawdzięcza. W takich sytuacjach wszelkie relacje, szczególnie ojciec – syn będą podejrzane. Nie jest ważna przeszłość, przyszłość, liczy się wtedy teraźniejszość, rozkosz chwili tu i teraz. Dziecko z próbki (czy też sklonowane) to najlepszy sposób na pozbycie się ojca. Zamazuje się jego rola, a początek życia staje się anonimowy i niezależny. Nie zachowuje się w takich sytuacjach więzi międzypokoleniowej, jednostka pragnie emancypacji, pragnie nadmiernej samodzielności, nie troszcząc się zbytnio o przyszłość. Autor pragnie przedstawić dar ojcostwa: tego naturalnego, jak i duchowego w przypadku celibatariuszy, jako swoistego umocnienia autorytetu. Przypominając antropologię Jana Pawła II, zawartą w licznych dziełach Papieża, zwraca uwagę na to, że „człowiek najpełniej afirmuje siebie przez dawanie siebie”. Mając takie zapatrywania na życie, mężczyzna może zrozumieć dar ojcostwa. Świadome posiadanie potomstwa jest, zdaniem G. Marcela, powołaniem porównywalnym z powołaniem księdza, lekarza, artysty. Odpowiedzialność powołanego mężczyzny oddziela biologiczny mechanizm „płodzenia” od „ojcostwa”. Akt płciowy to odpowiedź na wezwanie, a nie

chwilowy kaprys czy wyraz predyspozycji biologicznych. Mający autorytet ojciec nie jest, jak chce obecnie współczesność, „bratnią duszą”, która boi się utracić uczucia dziecka. Autor książki rysuje autorytet nie jako despotyzm czy odbieranie wolności. To „pośrednik rozumu”, który odwołuje się do prawdy, przekreśla wszelką samowolę. W kontekście Objawienia – autorytet jest przewodnikiem ku Bogu. Dziecko bez autorytetów nie poradzi sobie samo.

Zakończeniem tej części książki jest przedstawienie refleksji S. Kirkegaard. W samym tekście książki możemy spotkać wiele odniesień do Pisma św., teologii, historii, filozofii, psychologii społecznej czy socjologii. To podnosi żywotność i walor aktualności dzieła. Sprawia, że czytelnik stawia sobie pytanie o własne życie, miejsce i rolę w społeczności, własne powołanie i sens istnienia. Być może same świadectwa – historie życia, na które powołał się autor, wydają się odległe i obce dla polskiego czytelnika, jednak doświadczenia zachodnie mogą pomóc czytelnikowi przygotować się do badania polskiej rzeczywistości. Książka jest niezbędną pomocą dla osób zajmujących się problematyką ojcostwa i duszpasterstwem rodzin. Rzecz godna uwagi dla małżeństw, szczególnie tych, które oczekują potomstwa bądź borykają się z trudami wychowania każdego dnia.

ks. Bartosz Barczyszyn

### Henryk Misztal, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, Liberia Editrice Vaticana 2005, ss. 590

Studium znanego specjalisty prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim zostało wydane z inicjatywy Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych jako ósma pozycja w jej serii *Sussidi per lo studio delle cause dei santi*. To oznacza, że opracowanie ks. prof. Henryka Misztala, wieloletniego kierownika Katedry Prawa Kanonizacyjnego na Wydziale Prawa Kanonicznego i Administracji na tymże uniwersytecie zostało uznane przez Kongregację za oficjalnie poleconą pozycję w studium prawa kanonizacyjnego. Ta ranga omawianej publikacji wynika także z jej prezentacji przez José Luisa Gutiérrez’a, profesora zwyczajnego na Wydziale Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu św. Krzyża w Rzymie i sędziego relatora w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.

Omawiana publikacja jest tłumaczeniem drugiego wydania polskiego opracowania ks. prof. H. Misztala, *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego, zarys historii, procedura*, wydanego w Lublinie w 2003 r., odpowiednio przepracowanego i rozszerzonego.

Recenzowana pozycja obejmuje: jej prezentację przez prof. J.L. Gutiérrez’a, wprowadzenie autora, wykaz skrótów, trzy części rozważań zawartych w 18 roz-

działach, załączniki obejmujące akty normatywne, formularze i wzory pytań, bibliografię, indeks imienny, indeks rzeczowy oraz spis treści.

Część pierwsza została poświęcona instytucjom kanonizacyjnego prawa materialnego. Składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym rozdziale zatytułowanym: *Teologiczne pojęcie świętości*, Autor ustosunkowuje się do religijnego pojęcia doskonałości i świętości, sięga do pojęcia świętości w ujęciu Starego i Nowego Testamentu. Poświęca uwagę świętości męczennika, świętości wyznawcy oraz świętości we współczesnej teologii. W rozdziale drugim, traktującym o kanonicznym pojęciu świętości, czytelnik znajdzie opis niezbędnych prawnych elementów świętości męczeńskiej, świętości wyznawcy oraz znaczenia cudów i innych szczególnych łask w postępowaniu kanonizacyjnym. Rozdział trzeci został poświęcony orzekaniu o kościelnym kulcie publicznym: najpierw kanonizacji w Kościele katolickim, Kościele prawosławnym i innych wyznaniach chrześcijańskich, później beatyfikacji czy to formalnej, czy też przez zatwierdzenie istniejącego kultu, rozpatrywanej z punktu widzenia teologicznego i kanonicznego. Rozdział czwarty zajmuje się kultem świętych, ich relikwiami i obrazami. Autor omawia kolejno kult Matki Boskiej, kult publiczny świętych w Kościele i kult prywatny sług Bożych.

W drugiej części studium, zatytułowanej: *Zarys historii procedury kanonizacyjnej*, Autor w czterech rozdziałach udostępni czytelnikowi stan zagadnienia orzekania o świętości. Najpierw w pierwszym okresie faktycznego uznawania za godnego czci jako męczennika lub wyznawcy czy to orzekania o tym przez biskupów, początków kanonizacji przez papieży oraz złożonej sprawy początków beatyfikacji (rozd. V). Następnie – w rozdz. VI – poświęca uwagę kodyfikacji Urbana VIII w tej materii oraz udoskonalenia jej przepisów przez papieży: Innocentego XI, Benedykta XIV, Klemensa VIII, Piusa IX, Leona XIII i przez *Kodeks piobenedyktyński* z 1917 r. Rozdział VII zawiera legislację Piusa XI i Pawła VI, zaś rozdział VIII zawiera omówienie genezy i struktury ustawodawstwa Jana Pawła II.

W trzeciej części, zatytułowanej: *Dochodzenie diecezjalne*, ks. prof. Misztal w siedmiu rozdziałach poświęca uwagę ustanowieniu trybunału diecezjalnego, działającym w nim osobom i ich zadaniom (rozd. IX); dowodom w dochodzeniu kanonizacyjnym (rozd. X), warunkom wszczęcia sprawy (rozd. XI), postępowaniu w sprawie udowodnienia heroicznego cnót lub męczeństwa (rozd. XII), powołaniu i przesłuchaniu biegłych w zakresie historii i archiwistyki (rozd. XIII), ekshumacji, rozpoznaniu i przeniesieniu szczątków doczesnych sług Bożych (rozd. XIV) oraz postępowaniu w sprawie udowodnienia cudów (rozd. XV).

Część czwarta, obejmująca trzy rozdziały, dotyczy postępowania w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Autor omawia w niej kolejno kompetencję i strukturę kongregacji, procedurę obowiązującą w postępowaniu (rozd. XVI-XVII) oraz przepisy dotyczące spraw rozpoczętych w czasie obowiązywalności poprzedniego prawa (rozd. XVIII).

Po czterech częściach rozważań Autora zostały umieszczone załączniki. Wśród nich najpierw znalazły się cztery ważne dla omawianego zagadnienia akty normatywne lub ich fragmenty: konstytucja apost. *Divinus perfectionis Magister*; normy wydane 7 II 1983 r. przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych, obowiązujące przy dochodzeniu w sprawach kanonizacyjnych na poziomie diecezji; dekret ogólny tejże kongregacji dotyczący aktualnie rozpatrywanych w niej spraw oraz wydany przez nią *Regulamin*, obowiązujący od 2000 r. w pracach kongregacji. Po dokumentach prawnych zostało umieszczonych 46 formularzy dla różnych etapów procesu oraz wzory pytań stawianych podczas przesłuchań.

W wykazie bibliograficznym oprócz źródeł o charakterze ogólnym zostały wyodrębnione te, które odnoszą się do poszczególnych świętych lub błogosławionych. W literaturze pozycje podzielono na trzy grupy: wydane do 1916 r., od 1917 do 1982 i opracowania najnowsze – od 1983. Obejmuje ona 37 stron.

Recenzowana pozycja reprezentuje linię powszechnie uznawanej nauki, według której świadectwo ludzkie w procesie badania stanu świętości może wyrazić tylko to, co zostało pojęte przez zmysły (*Prezentacja*, s. 7). Prawdziwy i zweryfikowany sąd o świętości wymaga uwzględnienia materiałów świadczących o motywacji kandydata na ołtarze, torujących drogę do pewności moralnej odnośnie do jego świętości.

Omawiana publikacja ks. prof. H. Misztala jest cenna pozycją w kanonistyce polskiej i ogólnokościelnej. Na szczególne uwydatnienie w niej zasługuje: ukazanie kanonizacji poza Kościołem katolickim (s. 85-93), omówienie okresu – w którym rodziły się pierwsze wypadki i formy kanonizacji (s. 127-143), zwrócenie uwagi na jej walor eklezjalny (s. 269-271) i bardzo dobre udokumentowanie omawianych zagadnień.

Ładna zewnętrzna oprawa wartościowego studium zachęca do lektury. Sięgnąć mogą po nie nie tylko specjaliści. Język, którym zostało napisane, umożliwia ubogacenie także zainteresowanych duchownych i świeckich. Ze strony jednych i drugich należy się jego Autorowi i wydawcy wdzięczność.

ks. Edward Górecki

*Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, red. Erwin Gatz, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997-2006, t. V-VII

W zasłużonym dla nauk teologicznych wydawnictwie Herdera piętnaście lat temu zaczęło ukazywać się dzieło opracowane przez zespół historyków pod redakcją ks. Erwina Gatza, znanego na zachodzie badacza, którego prace dotyczą roli Kościoła w krajach Europy Środkowej w czasach nowożytnych i najnowszych. Należy on do kleru akwizgrańskiego. Studia odbywał w Bonn pod kierunkiem ks.

prof. Huberta Jedina, pochodzącego ze Śląska, związanego niegdyś z Wrocławiem, oraz w Monachium. Od 1975 r. ks. Gatz mieszka w Rzymie, gdzie m.in. pełni funkcję rektora niemieckiego kolegium Campo Santo Teutonico. Jego dotychczasowy dorobek naukowy został omówiony w WPT 3 (1995) 2, s. 148-150.

Wielotomowe dzieło: *Dzieje życia kościelnego w krajach języka niemieckiego od końca XVIII wieku, aż po czasy współczesne*, to praca, której kolejne tomy ukazują się jako uzupełnienie tego, czego nie znajdzie czytelnik w wydanych dotąd klasycznych podręcznikach historii Kościoła. Pierwsze cztery tomy omawiają tematy: I: *Diecezje i ich parafie*; II: *Kościół i język ojczysty*; III: *Mniejszość katolicka, diaspora*; IV: *Kler diecezjalny* (por. recenzja w PWT 3 (1995) 2, s. 150-154). Wtedy wydawca informował, że następne trzy tomy są w przygotowaniu. W minionych dziesięciu latach ukazały się zapowiedziane tomy, a nawet zaplanowano jeszcze tom ósmy. Może będą jeszcze następne?

**T. V: *Caritas und soziale Dienste (Caritas i pomoc społeczna)*, Herder, Freiburg 1997, ss. 528**

Na szerokiej bazie źródłowej 16 autorów przedstawiło rozwój troski o człowieka chorego, biednego, samotnego, potrzebującego szczególnej pomocy. Udzielanie potrzebującym pomocy było na początku chrześcijaństwa dowodem przynależności do wspólnoty tej samej wiary. Za dobroczyńcę uważano zawsze Boga, który pomaga człowiekowi przez pośrednictwo Kościoła, biskupa czy diakona. Chrześcijańskie współuczestnictwo w wierze obejmowało wszelkie dobra duchowe i materialne, a sama dobroczynność chrześcijańska została zapoczątkowana dzięki wspólnocie dóbr i zbiórkom na rzecz ubogich. W IV w. zaczęto dobroczynność instytucjonalizować. Powstały pod zarządem Kościoła formy stałej opieki nad chorymi, starano się też pomagać ubogim, sierotom i starcom oraz podróżnym i pielgrzymom. Stąd rozdział pierwszy omawia *caritas* jako podstawową funkcję kościelną, przejawiającą się najpierw w trosce biskupa o chorych i biednych, następnie w działalności charytatywnej zakonów, a wreszcie, w okresie średniowiecza, poprzez opiekę władz miejskich.

W okresie XVI-XVIII wieku problem troski o chorych i biednych, w rozumieniu teologicznym i społecznym, kształtował się w Niemczech i krajach sąsiednich stosownie do stabilizacji podziału konfesyjnego. Dla wszystkich pozostawał jednak otwarty problem, kto ma podjąć realizację zmieniających się form opieki nad biednymi. Zwolennicy idei humanistycznych obarczali odpowiedzialnością władze świeckie. Protestanci domagali się współpracy władzy świeckiej i gminy kościelnej w dziele pomocy potrzebującym. Katolicy wprawdzie krytykowali wszelkie formy nadużycia w kwestii żebractwa, jednak mocno trzymali się tradycyjnego rozumienia zasługi za udzielanie jałmużny. Sobór Trydencki w połowie XVI wieku potwierdził praktykę dobrych uczynków, a tym samym zalecił opiekę nad biednymi i chorymi. Rozmachu akcji charytatywnej w Kościele

katolickim nadały utworzone w XVI i XVII wieku nowe wspólnoty zakonne o celach społecznych.

W dobie oświecenia podstawą wszelkiego działania była całkowita autonomia rozumu. Racje rozumowe stanowiły jedyny do przyjęcia wyznacznik poznania prawdy, wyłącznym zaś kryterium słuszności postępowania była korzyść, pożytek. Ten sposób myślenia i działania przenoszono na płaszczyznę życia religijnego, co musiało spowodować zamieszanie w umysłach ludzkich. Ideologia oświecenia niosła konsekwentnie całkowitą laicyzację życia i kultury. Idee oświecenia za sprawą wojen napoleońskich rozpowszechniły się w Europie i stały się podstawą myślenia i działania wielu ludzi. Po sekularyzacji zakonów na przełomie XVIII i XIX wieku troska o ludzi chorych i ubogich stała się domeną instytucji państwowych. Legislacyjne próby jak najkorzystniejszego rozwiązywania problemu biedy w społeczeństwie, wprowadzone już w XVII wieku, zostały dopracowane przez nowe ustawy wynikające z rozwiązań praktycznych.

Państwo pruskie przejęło na Śląsku szpitale, nadając im jednolity, zbiurokratyzowany zarząd. W latach 1779-1783 zreorganizowano wrocławskie zakłady opiekuńcze. Opieka społeczna została podporządkowana *Hausarmen – Verpflegungsanstalt*, a zarząd głównego szpitala i służbę zdrowia Collegium Medicorum oddano w gestię agentur państwowych. Tuż w XVIII wieku zaczęły się pojawiać na Śląsku mieszczańskie fundacje zajmujące się lecznictwem.

Biorąc pod uwagę całe Królestwo Pruskie, należy tu się odwołać do decyzji Fryderyka II, który wydał nowe rozporządzenia w zakresie opieki nad biednymi (dekret z 28 kwietnia 1748 roku). Nie tylko wprowadził on tzw. kasy dla biednych (*Armenkassen*), ale wyraźnie zastrzył przepisy wobec uchylających się od obowiązku pracy, wagabundów i żebraków. Dotychczasowe prawa (*Landarmen -Ordnungen*) zostały uzupełnione i ponownie wydane w 1794 roku. Wiek XIX przyniósł dalsze uszczegółowienia podstaw prawnych, umożliwiających człowiekowi ubogiemu występowanie o zapomogę. Zostały one wydane w 1842 roku i następnie rozszerzone w 1855 roku. Kościół, jak już wspomniano, tradycyjnie od stuleci pełnił w różnej postaci dzieła czynnej miłości bliźniego. Wiek XIX niósł jednak ze sobą nowe, dotąd nieznanne oblicza ludzkiej nędzy. Masowość zjawiska ubóstwa, jego inna niż dotąd geneza, odebranie Kościołowi wielu, a w niektórych krajach wszystkich instytucji i funduszy, które służyły dobroczynności, musiało w końcu zaowocować nowymi koncepcjami dzieł miłosierdzia chrześcijańskiego. Liczne towarzystwa, zwłaszcza zainicjowane w Paryżu w 1833 roku przez Fryderyka Ozanama Konferencje św. Wincentego à Paulo, były znane w całej Europie. W 1840 roku zaczęto zakładać ochronki dla dzieci rodziców pracujących.

Nie sposób tu wyliczyć wszystkich instytucji powstałych w XIX wieku w celu opieki nad sierotami, biednymi i nieuleczalnie chorymi, zwłaszcza że w ramach roz-



woju miejskiej aglomeracji organizowano też kuchnie dla ubogich, domy noclegowe i przytułki. Bogatą działalność dobroczynną, prowadzoną głównie przez zakony, bractwa kościelne i parafie, zaczęto pod koniec XIX wieku koordynować, m.in. we Francji (1870), w Niemczech (1897), Austrii (1903) i Stanach Zjednoczonych (1910). Podobnie działało się na ziemiach polskich, gdzie z różnych samodzielnych instytucji dobroczynnych utworzono w 1929 roku Instytut Caritas.

Trzeba tu wskazać na dzieło niezwykle, ewenement na skalę stulecia, dokonane w XIX wieku przez katolickie żeńskie zgromadzenia zakonne. Po całkowitym i, zdawałoby się, ostatecznym zatarciu śladów po zakonach w latach 1790-1810 nagle z niebywałą ekspansją zaczęły się pojawiać nowe zgromadzenia. Liczba zakonnic w XIX wieku wielokrotnie przekroczyła statystyki, z którymi spotykał się dotąd historyk Kościoła. Prawie wszystkie zgromadzenia żeńskie pozostawały w służbie społecznej dla dobra ludzi chorych, starców, niepełnosprawnych i sierot. Nie ma odcinka życia społecznego i kościelnego, na którym nie spotykałibymy żeńskiego czy męskiego zakonu.

Pozaszpitalną opiekę nad chorymi i ubogimi – w najszerszym tego słowa znaczeniu – zapoczątkowały w Nysie na Śląsku w 1842 roku szare siostry św. Elżbiety. Zapotrzebowanie na pomoc samarytańską było ogromne, szczególnie tę okazywaną najuboższym chorym. Tylko w latach 1803-1873 pojawiły się w Kościele dwadzieścia trzy zgromadzenia żeńskie, których celem była zewnętrzna działalność apostołska. Do rodzimych wspólnot należały: zgromadzenie elżbietanek (założone w Nysie w 1842 roku), zgromadzenie służebniczek (założone w Wielkopolsce w 1850 roku), zgromadzenie marianek (założone we Wrocławiu w 1854 roku) i zgromadzenie jadvizanek (założone we Wrocławiu w 1859 roku), z Pragi przybyły zaś na Śląsk w 1848 roku boromeuszki.

Biskup wrocławski Georg kardynał Koop powołał do życia na Śląsku 4 XI 1911 Katolicki Związek Caritas, a jego następcą Adolf kardynał Bertram zarządził powołanie komitetów Caritas w parafiach, w których jeszcze one nie istniały, i zachęcał do tworzenia komitetów międzyparafialnych, np. w obrębie miasta. Synod diecezji wrocławskiej w 1925 r. polecił współpracę Caritas z miejską opieką społeczną.

**T. VI: *Die Kirchenfinanzen (Finanse Kościoła)*, Herder, Freiburg 2000, ss. 512**

Siedemnastu autorów podjęło trudny temat rozwoju problematyki finansowej w Kościele na omawianych terenach, od czasu XVIII wieku po współczesność. W opracowaniu pominięto zakony, które są w Kościele autonomicznymi jednostkami i zostały omówione w następnym tomie, wielotomowej publikacji. To samo należy powiedzieć o instytucji Caritas oraz o różnych fundacjach i stowarzyszeniach. Tak więc tom niniejszy, składający się z pięciu części obejmujących 28 rozdziałów, zajmuje się jedynie finansami poszczególnych diecezji i

parafii. Kościół katolicki w krajach języka niemieckiego pod koniec XVIII wieku poniósł duże straty materialne, a w miejsce dotychczasowych naturalnych dochodów z własnej posiadłości, pojawiły się coraz większe zobowiązania finansowe. Pierwsze zmiany w postaci ograniczeń pojawiły się w Austrii za czasów reformy kościelnej cesarza Józefa II. Ze skasowanych jako niepotrzebne klasztorów utworzono tzw. Fundusz religijny, w celu wspierania innych kościelnych zadań. Natomiast nie zostały okrojone dochody stolic biskupich, parafii i klasztorów, które uznano za konieczne. Tak więc większość kleru utrzymywała się z dochodów (plonów) własnego beneficjum. Do dziś w Austrii utrzymał się prawny status właściciela ziemskiego w znacznie większym stopniu aniżeli w innych krajach języka niemieckiego.

Zupełnie inaczej wyglądała sytuacja duchowieństwa na terenach położonych po lewej stronie Renu, które Napoleon w 1801 r. włączył do Francji. Ich dobra ziemskie zostały skonfiskowane, a biskupi i proboszczowie otrzymywali pensję. Później część swoich własności parafie odzyskały. Podczas dalszej kasacji dóbr kościelnych w państwach języka niemieckiego najbardziej ucierpiały diecezje, kapituły katedralne i kolegiackie, klasztory i fundacje, natomiast mniej parafie. Kler parafialny w krajach niemieckich, w porównaniu z proboszczami w Austrii w okresie józefinizmu i w porównaniu z duszpasterzami parafialnymi po lewej stronie Renu, był względnie niezależny finansowo.

W dalszym okresie regulowania spraw finansowych pomiędzy Kościołem, a państwem trzymano się zasad ustalonych w konkordacie z 1817 roku. Diecezje kapituły i inne instytucje były utrzymywane przez państwo. Ten stan z pewnymi modyfikacjami utrzymał się do dzisiaj. Jednakże należy dodać, że od początku XIX wieku przyjął się zwyczaj, że wierni wspierali duchownych przez dobrowolne datki i ofiary. Wskutek przemieszczania się ludności wraz z rozwojem życia gospodarczego i dostrzegalnej pauperyzacji społeczeństwa trzeba było wprowadzać formy mobilizujące wiernych do ofiarności. Szczególnie finansowego wsparcia oczekiwały parafie w diasporze. Zwyczaj kwestowania z biegiem czasu utrwalił się, a nawet w połowie XIX wieku rozrósł się, zaś w okresie I wojny światowej był już formą utrwaloną dla pozyskiwania funduszy na cele religijne. Zbierano składki na budowę kościołów, plebani lub szpitali oraz podobnych kościelnych obiektów. Podanie, nawet w pewnym przybliżeniu, sposobów i wysokości zebranych sum w czasie akcji zbiórkowej okazało się dla piszących nieosiągalne. Biskupi mieli ograniczony wpływ na organizowane przez laikat kwesty. Z czasem okazało się, że system dobrowolnych ofiar nie wystarcza na pokrycie wzrastających potrzeb. Dlatego, w nawiązaniu do powszechnego prawa zezwalającego na podniesienie stawki podatkowej w razie konieczności, wprowadzono w okresie kulturkampfu w 1875 roku odpowiednią nowelizację ustawy prawnej.

Biskupom w Prusach udało się w 1906 roku przeprowadzić na płaszczyźnie regionalnej podniesienie podatku kościelnego przy tworzeniu nowych parafii. Podobne zmiany wprowadzono w innych państwach niemieckich. Jedyne Austria pozostała przy tradycyjnym finansowaniu Kościoła z dawnych dóbr kościelnych i z tzw. Funduszu religijnego. Sytuacja zmieniła się dopiero podczas nacjonalistycznych rządów. Po skasowaniu tzw. Funduszu religijnego i wycofaniu się z finansowania Kościoła z kasy państwowej rząd umożliwił w 1939 roku wprowadzenie przez Kościół podatku wpłacanego przez wiernych. Ten system okazał się dobry i pozostawiono go jako praktykę po II wojnie światowej. W 1960 roku biskupi austriaccy porozumieli się z rządem odnośnie do strat, jakie ponieśli w 1939 r.

W Republice Federalnej Niemiec problem finansowania Kościoła rozwiązano przez system wyrównania obciążeń w celu odbudowania kraju. Zrezygnowano z jednego systemu dla całego kraju. Prawne podstawy kościelnego prawa podatkowego i pobierania podatków pozostały te same. Diecezje otrzymały możliwość finansowania kościelnej aktywności. Specjalną rolę spełniają nadal, jak i dawniej, apele o dobrowolne ofiary tzw. *Hilfswerke*.

Rząd w DDR wprawdzie odmówił pomocy Kościołowi przy wprowadzeniu podatku kościelnego, jednakże podatek ten utrzymał się do czasu zjednoczenia Niemiec. Po dwustu latach od wprowadzenia na przełomie XVIII i XIX wieku zmian na polu finansowania Kościoła sytuacja w Niemczech i Austrii tak się przedstawia, że większa część kościelnych potrzeb jest pokrywana z podatku wiernych lub dobrowolnych składek, które wpływają do kasy diecezji i przez nie są rozdzielane. Dochody z majątku nieruchomego odgrywają obecnie małą rolę. Także niewiele dochodu przynoszą jakiegokolwiek formy rewindykacji po sekularyzacji. Jedyne dobrowolne datki utrzymały swoją pozycję na rynku finansowym instytucji kościelnych. Gdy chodzi o Szwajcarię, to system kościelnego podatku jest nadal w rękach kościelnej gminy bądź Kościoła lokalnego kantonu. W południowym Tyrolu po ratyfikacji konkordatu w 1984 roku Kościół jest finansowany przez państwo, nadto dobrowolne datki wiernych nadal odgrywają dużą rolę.

**T. VII: *Klöster und Ordensgemeinschaften (Klasztory i wspólnoty zakonne)*, Herder, Freiburg 2006, ss. 472**

Literatura na temat zakonów i wybitnych osób życia konsekrowanego – jak pisze we wstępie redaktor kolejnego tomu ks. Erwin Gatz (s. 5) – ma w krajach języka niemieckiego długą tradycję. Potwierdza to wybór literatury na ss. 21-43. Podano w nim dawne monografie, które zachowały swoją naukową wartość, oraz wiele nowych opracowań lub pozycji ponownie wydanych z uzupełnieniami. Do nich należy dwu tomowe dzieło Maxa Heimbuchera pt. *Die Orden*

*und Kongregationen der katholischen Kirche*, pierwsze wydanie z 1896 roku, a czwarte ukazało się w Paderborn w 1980 roku. Do wyjątkowo obszernych należy włoskie opracowanie Guerrino Pelliccia i Biancarlo Rocca *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Editioni Pauline, t. I: 1974, t. X: 2003. Hiszpański historyk López Amat przygotował jednotomowe, obszerne opracowanie historii życia zakonnego pt. *La vita consacrata. Le varie forme dalle origini ad oggi*, Roma 1991, na stronach 443-458 zamieścił: *Elenco dei nuovi Istituti*. Bibliografia wymienia sporo monografii dotyczących poszczególnych wspólnot życia konsekrowanego oraz żywoty osób, których procesy beatyfikacyjne czy kanonizacyjne są w toku. Stan prac związany z wyniesieniem nowych kandydatów na ołtarze podaje: *Congregatio pro Causis Sanctorum, Index ac status causarum* (Città del Vaticano 1999).

Zespół pięciu autorów, reprezentujących zakony, kler diecezjalny i ludzi świeckich, podjął opracowanie omawianego tematu, podzielonego na jedenaście rozdziałów: *Zakony w przededniu sekularyzacji (1775-1800)*; *Oświecenie, józefinizm, sekularyzacja*; *Życie zakonne w pierwszej połowie XIX wieku*; *Kontynuacja, restauracja i początki nowych wspólnot zakonnych*; *Zakony i zgromadzenia zakonne od połowy XIX wieku, do kulturkampfu*; *Wspólnoty zakonne w okresie kulturkampfu*; *Czasy wygaszania ustaw kulturkampfu do wybuchu I wojny światowej*; *Życie zakonne od zakończenia I wojny światowej, do objęcia rządów w Niemczech przez narodowych socjalistów*; *Zakony w okresie narodowego socjalizmu i faszystów*; *Rozwój życia zakonnego od zakończenia II wojny światowej do rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II*; *Zakony po Soborze Watykańskim II: Odnowa, kryzys, transformacja*; Ostatni, jedenasty rozdział podaje statystyki odnośnie do ekspansji zakonów i zgromadzeń zakonnych w świecie, ich rolę w Kościele lokalnym. Inne zestawienia związane z rozwojem wspólnot zakonnych pochodzą od administracji zakonnej lub urzędów państwowych. Jeszcze inne zestawienia pochodzą z wydanych schematyzmów zakonnych i z państwowych źródeł archiwalnych, opracowanych przez różnych autorów. Wreszcie w ostatnim punkcie tego rozdziału podano kilka przykładów w ramach próby oceny obecności zakonów w krajach języka niemieckiego. Autorzy dostrzegają różnice w informacjach zachowanych w archiwach zakonnych a tymi, które podają statystyki państwowe.

Dzieje Kościoła katolickiego w XIX wieku mogą poszczycić się dużym ożywieniem życia zakonnego. Po radykalnym upadku zakonów w końcu XVIII wieku i po przeprowadzonej w Niemczech sekularyzacji klasztorów w 1803 i 1810 r. zakony odrodziły się na nowo i podjęły działalność według wskazań swoich założycieli. Obok starych zakonów, które poddały się zasadniczej reformie, powstały nowe wspólnoty, tak kleryckie, jak i brackie, wzorujące się na formach życia powstałych w okresie XVI-XVIII wieku zgro-

madzeń zakonnych. Były one odpowiedzią na potrzeby religijne, społeczno-ekonomiczne i kulturalne ludzi tamtych czasów, przy czym potrzebna pomoc nie zawsze przychodziła ze strony warstw rządzących, ale często od ludzi z niższych szczebli życia społecznego. Nie może więc dziwić nas to, że wielu ówczesnych założycieli nowych wspólnot zakonnych to zwykli proboszczowie, a nawet ludzie świeccy.

Zakładane w XIX wieku zgromadzenia zakonne były nastawione na czynną pracę apostołską. Zajmowały się pracą dydaktyczno-wychowawczą wśród dzieci i młodzieży, opiekowały się chorymi i podejmowały różne formy działalności charytatywnej. Wspólnoty kleryckie prowadziły szeroko rozumianą działalność duszpasterską. Prawie wszystkie grupy były zainteresowane misjami. Niektóre z nich pracę na misjach traktowały jako główny cel swej działalności. Były też instytucje, które za swoje zasadnicze zadanie uznały rozszerzanie prasy katolickiej i kolportowanie książek.

Liczba wszystkich powstałych w XIX wieku wspólnot zakonnych i religijnych instytutów jest znana na podstawie szczegółowych zestawień rzymskiej Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekwowanego. Podają one liczbę 610 nowych wspólnot zakonnych, które zostały założone w latach 1800-1899. Jedynie w 1811, 1814 i 1825 r. nie powstało żadne zgromadzenie zakonne. Natomiast w 1845 r. powstało 10, w 1817 – 12, w 1831 i 1880 – 14, w 1856 – 17, a w 1850 r. aż 20 nowych instytutów zakonnych. Najwięcej grup powstało pod specjalnym patronatem NMP, co było przejawem szczególnego kultu maryjnego.

Pod tym względem wyjątkowo obfite okazały się lata 1830-1839 i 1850-1859. Są wśród nich lata prawdziwie rekordowe, np. w 1850 roku powstało 19, a w 1854 roku – 8 kongregacji poświęconych NMP.

Nowe wspólnoty zakonne o ślubach zwykłych, cieszące się coraz większym uznaniem, jak też stare zakony zdecydowanie reformujące się, były w tamtych czasach świadectwem siły wewnętrznej, która tkwi w Kościele. Były też przejawem duchowej odnowy, zawsze aktualnej i potrzebnej.

Zgromadzenia zakonne i instytuty świeckie okazały się bardzo potrzebne tak Kościołowi, jak i społeczeństwu. Dlatego Stolica Apostolska aprobowała ich rodzaj i sposób życia oraz normy, bardzo podobne do klasztornej stylizacji życia. Starła się również tym powstającym wspólnotom, często bardzo długo i po omacku szukającym właściwej formy życia i działalności, przyjść z pomocą i nadać właściwy kierunek życia i działania. W niektórych przypadkach trzeba było hamować tendencję mnożenia wciąż nowych wspólnot o podobnych lub nawet tych samych celach. Najbardziej problematycznymi okazały się same struktury nowych instytucji.

*ks. Antoni Kielbaso SDS*

Dariusz Karłowicz, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Fronda i Ośrodek Myśli Politycznej, Warszawa 2005, ss. 182

Fakt, że nasz czas nie jest liczony *ab urbe condita*, lecz od narodzenia Chrystusa, nie znaczy wcale, że dopiero z nadejściem chrześcijaństwa rozpoczęło się budowanie świata takim, jakim go znamy dziś. Jak wiadomo, chrześcijaństwo pojawiło się w pewnym kontekście historycznym, kontekście wypełnionym różnorodnością kultur, określonym typem racjonalności, który implikował określone pojmowanie rzeczy i ludzi. Wchodząc w ten świat, chrześcijanie stawali niejednokrotnie wobec konieczności wyboru pomiędzy potrzebą akceptacji – bo był to także w jakiś sposób ich świat – a powinnością odrzucenia wszystkiego, co sprzeciwiało się zasadom Ewangelii. Były to wybory bardzo dramatyczne i nieraz tak radykalne jak wybór pomiędzy życiem a śmiercią. Jednakże pomimo całej swej dramaturgii otwierały one drogę do poszukiwań określonych form dialogu z ówczesną kulturą, poszukiwań obszarów kompromisu, jeżeli o takim w ogóle można było mówić. Myśliciele pierwszych stuleci chrześcijaństwa kładli fundamenty pod tenże dialog, wytyczali szlaki, których przed nimi jeszcze nikt nie przemierzał. Dlatego właśnie sięganie do ich mądrości i doświadczenia może stanowić źródło niewyczerpanych inspiracji i rozwiązań w analogicznych sporach i poszukiwaniach, w jakie obfitują czasy nam współczesne. Bowiem żyli oni w czasach, jak zauważa D. Karłowicz we wstępie prezentowanej książki, kiedy chrześcijaństwo, podobnie jak dziś, nie stanowiło duchowego centrum kultury. Ta wspólnota doświadczenia w pewien sposób przerzuca pomost ponad kilkunastoma wiekami *christianitas*, jakie nas dzieli. Autor – podobnie jak każdy, kto choćby pobieżnie zetknął się z myślicielami początków chrześcijaństwa – ceni ich za bezkompromisowy realizm, przenikliwość w pojmowaniu zasadniczych problemów swojej epoki, a także za obecną w ich pismach ponadczasową świadomość nędzy ludzkiej, głód prawdy i chęć przemiany. Są oni źródłem wiedzy o postaci świata, która odeszła już w niepamięć. Książka, którą autor skromnie nazywa szkicem, powstała z ciekawości zarówno co do sposobu stawiania pytania, jak i udzielanych na nie odpowiedzi. Zrodziła ją także chęć zaczerpnięcia z ducha początku i wolności od dyktatu późniejszych opinii. Jak wskazuje podtytuł, omawia ona postawy starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii. Autor koncentruje się na najwybitniejszych postaciach spośród tzw. apologetów chrześcijańskich. Ale już na początku przestrzega przed pokusą pewnej stereotypowej dychotomii, dość często spotykanej w opracowaniach omawiających stosunek chrześcijaństwa do pogańskiej myśli filozoficznej, polegającej na dość uproszczonym wyróżnianiu dwóch tendencji: harmonizującej oraz antyfilozoficznej. Uwaga ta już na początku

książki zapowiada, że jej treść nie będzie odzwierciedleniem powszechnie uznanych opinii, ale raczej wolnym od utartych schematów poszukiwaniem możliwie adekwatnego sądu o poglądach myślicieli tworzących intelektualną atmosferę pierwszych wieków chrześcijaństwa.

D. Karłowicz ukazuje postawę apologetów chrześcijańskich wobec rozumu i filozofii w trzech zasadniczych obszarach. Najpierw rozważa przyczyny możliwych zbieżności między nauką pogan a Objawieniem. Analizuje w tym celu relacje między filozofią pogańską, rozumem, naturą a Objawieniem. Następnie podejmuje próbę oceny faktycznego zakresu podobieństw pomiędzy filozofią, a chrześcijaństwem, by na koniec zająć się problemem selekcji i adaptacji, czyli sposobem wykorzystania filozofii pogańskiej w nauce chrześcijańskiej i w życiu. Realizację tak wyznaczonego zadania rozpoczyna od analizy zapatrywań Tertuliana. Uwalnia go najpierw od postoświeceniowego schematu, jaki upatrywał w nim fideistyczne ucieleśnienie konfliktu prawdy objawionej z rozumem naturalnym. Według autora w poglądach Tertuliana odzwierciedla się nie tyle spór między Objawieniem, a naturą, co pomiędzy naturalnymi zdolnościami poznawczymi, a filozofią w jej historycznych przejawach. Mamy tu zatem do czynienia raczej ze swego rodzaju antyfilozoficznością niż z antyracjonalizmem. Wiele z twierdzeń filozoficznych Tertuliana jest skłonny uznać za zgodne z prawdami chrześcijaństwa, jednak filozofia jako taka jest w jego mniemaniu tak wewnętrznie sprzeczna, że nie można jej uważać za siłę nieomylnie prowadzącą człowieka przez życie. W tym kontekście nieco paradoksalnie jawi się postać św. Justyna, uważanego za uosobienie otwartości wobec filozofii. Autor uważa, że przyznaje on naturalnemu rozumowi znacznie mniejszą rolę niż krytyczny i, wydawać by się mogło, pełen uprzedzeń Tertulian. Przy tej okazji znajdujemy tu przestrożę, by nie szukać u apologetów średniowiecznego pojmowania relacji wiary i rozumu. Bez wątplenia jest to uwaga ze wszech miar słuszna, ale z drugiej strony czyż średniowieczne rozumienie istoty tejże relacji nie sięga korzeniami koncepcji starożytnych i czy nie należy się spodziewać, że późniejsze teorie są już implicite obecne u ich prekursorów? Poszukując natomiast odpowiedzi na pytanie o obecność autentycznej mądrości w filozofii pogańskich Greków, D. Karłowicz wyraża przekonanie, że komplementarność rozumu i Objawienia nie musi iść w parze ze zgodnością Objawienia oraz istniejącej filozofii, gdyż ta ostatnia nie zawsze była prawą córą rozumu. Ponadto zauważa, że wśród apologetów istnieje daleko większa skłonność do przyznawania rozumności niektórym twierdzeniom filozofii niż do zgody na fakt, iż filozofowie byli mędrkami, a więc żyli w pełni rozumnie. Tak więc z jednej strony mamy istniejące już u schyłku II w. antologii tekstów autorów pogańskich, uchodzące za zgodne z nauką chrześcijańską, a z drugiej – krytyczną ocenę życia filozofów pogańskich, jaką znajdujemy np. w pismach Tacjana. W tej perspektywie autor wymienia dwa główne powody, z których apologeti odrzucali

filozofię jako propozycję równoprawną wobec chrześcijańskiego sposobu życia. Pierwszy wiąże się ze sprzecznościami między poglądami filozofów, drugi natomiast z jawną fałszywością niektórych z tych poglądów. Sprzeczność przynosi w konsekwencji niepewność, a fałsz implikuje niemoralność. Autor przywołuje tu zaproponowany przez Ireneusza podział na bezbożnych (nieznających Boga) i grzeszników (znających Boga, ale nieprzestrzegających Jego praw).

Dla chrześcijan żyjących w środowisku pogańskim ciągła adaptacja i selekcja były codzienną koniecznością, jednakże żadna jej forma nie unieważniała przekonania, że Objawienie jest wystarczającym środkiem do zbawienia. Autor wskazuje na dwa istotne kierunki, w jakich przebiegał ów proces akceptacji i negacji. Każdy z nich proponował określony model celu życia i doskonałości duchowej człowieka, bowiem właśnie cel i doskonałość, zdaniem D. Karłowicza, określały zakres zainteresowania filozofią i stanowiły zasadnicze kryteria selekcji. Pierwszy z nurtów, inspirowany stoicyzującym platonizmem, za najwyższą funkcję ludzkiej natury uważał przeobóstwienie człowieka, urzeczywistniające się w akcie intelektualnej kontemplacji. Drugi, wyrastający z rzymskiej stoi, szczyt ludzkiego życia i najwyższą formę upodobnienia do Boga upatrywał w życiu powściągliwym, zdyscyplinowanym, rozumnym i całkowicie oddanym we władanie cnocie. Za patrona pierwszej drogi został uznany św. Justyn ze swoim przekonaniem, że dobro i funkcja filozofii polega na prowadzeniu ludzi do Boga na drodze całkowitej przemiany bytu i poznania. Oczywiście tak pojętą filozofią może być dla Justyna tylko chrześcijaństwo. W tym nurcie mieszczą się także poglądy Klemensa Aleksandryjskiego, którego koncepcja adaptacji filozofii łączy w sobie przekonanie, że wiara wystarcza do zbawienia oraz że łaska wiary nie zwalnia nigdy z trudu pracy duchowej. Z tekstów Klemensa autor wydobywa ideał chrześcijańskiego gnostyka, który łącząc wiarę z wiedzą, na drodze ćwiczeń uwalniających duszę od cielesnych potrzeb, wsparty Bożą pomocą dąży do osiągnięcia dostępnej człowiekowi doskonałości. Jak nietrudno przewidzieć, przedstawicielem nurtu wyrastającego z rzymskiej stoi jest Tertulian. I znów autor zauważa, że paradoksalnie zaadaptował on dla potrzeb chrześcijaństwa znacznie więcej elementów filozofii antycznej niż np. Justyn. Tak charakterystyczna dlań antynomia wiary i filozofii, zdaniem D. Karłowicza, nakłada się i niejako tłumaczy ówczesną antynomię Rzymu i Grecji. Podobnie podział na Ateny i Jerozolimę podszyty jest rozdziałem między Atenami a cesarstwem. Tertulian w jakiś sposób dziedziczy wszystkie uprzedzenia Rzymian wobec myśli filozoficznej Greków. Jest bezwzględny wobec filozofii, gdy grozi ona sprzeniewierzeniem się depozytowi wiary, ale chętnie posługuje się nią tam, gdzie jego zdaniem może okazać się pożyteczna. Jednakże zarówno rzymska formacja, jak i groźba herezji sprawia, że nie tylko z mniejszym niż np. Klemens entuzjazmem uwydatnia zbieżności



filozofii i wiary, a nawet gdy już to czyni, to zawsze kładzie nacisk na wyższość dzieła boskiego nad mądrością ludzką.

W swoim spojrzeniu na naturę starożytnej myśli filozoficznej D. Karłowicz jest w dużym stopniu dłużnikiem koncepcji P. Hadota, H. Chadwicka czy też przemyśleń J. Domańskiego, którzy postrzegają filozofię starożytną nie tylko w kategoriach doktrynalnych, ale także jako pewną praktykę życia czy wręcz – jak głosi tytuł jednej z książek P. Hadota – swoisty rodzaj ćwiczeń duchowych. Autor z analityczną wnikliwością ukazuje na licznych przykładach elementy owej filozoficznej praktyki, z jakiej czerpali Tertulian, Klemens i inni, wprowadzając na trwałe do chrześcijaństwa wiele technik ascetycznych o rodowodzie cynickim czy stoicko-platońskim, jak również towarzyszącą im metaforę wojskowo-sportową. Przy końcu autor zastanawia się nad treścią testamentu duchowego apologetów i stwierdza, że akceptacja przez nich mądrości pogańskiej jest podyktowana jej przydatnością dla chrześcijańskiej koncepcji umierania dla świata i upodabniającego zbliżania się do Boga. Filozofia zatem ma sens jako środek do celu, który przekracza jej horyzonty, sytuując się na płaszczyźnie wiary, sama w sobie natomiast jest drogą donikąd. Autor charakteryzuje postawę apologetów jako otwartą, ale jednocześnie pełną realizmu. Podkreśla ich niechęć zarówno wobec fideizmu, jak i wobec dogmatycznej naiwności rozumu. Obok wymiaru doktrynalnego testament apologetów zawiera także aspekt egzystencjalny, zawarty w idei ćwiczeń umożliwiających duchowy rozwój. Fakt ten uwydatnia związki antycznej ascezy z duchowością chrześcijańską.

Książka D. Karłowicza, napisana bardzo żywym i dynamicznym językiem, wręcz z pewną dziennikarską pasją, rzuca nowe światło na pierwsze wieki myśli chrześcijańskiej, wyzwalając czytelnika z podręcznikowych stereotypów. Jak zauważył K. Tarnowski, Karłowicz w swoim dziełku pokazuje rodzenie się nowego ujęcia racjonalności, niejako z wnętrza wiary, racjonalności podporządkowanej sprawie zbawienia w Chrystusie. Myśliciele wczesnochrześcijańscy, niesieni nową wizją rzeczywistości boskiej i ludzkiej, okazują się tu tyleż dłużnikami filozofii, co jej krytykami, a świat, w którym przyszło im żyć, zostaje trzeźwo osądzony, porzucony i na nowo przyjęty.

*ks. Mirosław Kiwka*

Josef Schmidt, *Teologia filozoficzna*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, ss. 352

Charakteryzując współczesny klimat intelektualny, Marcel Neusch w wydanej ponad dwadzieścia lat temu książce pt. *U źródeł współczesnego ateizmu używa określenia „epoka postateistyczna”*. Nie oznacza ono bynajmniej, że dominującą

cechą obecnego czasu jest zanik postaw teoretycznie bądź praktycznie negujących istnienie Boga, lecz raczej że jego istota polega na fenomenie złagodzenia radykalizmu przekonań. Epoka postateistyczna bowiem obywa się bez wielkich polemik, każdy urządza się stosownie do własnych zapatrywań, zachowując poszanowanie dla odmienności poglądów. Panuje zgoda na nieobecność Boga i na organizację życia bez odniesienia do Niego. Ateizm ustępuje miejsca niewierze, jawna negacja – agnostycyzmowi, walka zaś – neutralności. Trudno tej swoistej diagnozie odmówić trafności, pomimo że od jej postawienia upłynęło już sporo czasu. Przyznać też trzeba, że na szczęście ów fenomen postateizmu, chociaż zatacza coraz szersze kręgi, nie jest zjawiskiem dominującym. Nie brak bowiem dziś poważnej dyskusji filozoficznej na temat Boga. Nie brak również myślicieli, którzy nawiązując do bogatej w tym względzie tradycji, poszukują nowych ujęć i punktów widzenia w kwestiach tak odwiecznych jak ludzkie poszukiwanie sensu i podstaw otaczającej nas rzeczywistości. Jednym z nich jest bez wątpienia Josef Schmidt, który w swojej Teologii filozoficznej daje znakomitą okazję do zapoznania się z historią i współczesnością filozofii Boga.

Książka powstała nie tylko z myślą o filozofach, którym prezentuje tematykę Boga jako wartościową i prawdziwie filozoficzną, lecz także o teologach zainteresowanych ważnymi także w filozofii aspektami ich dyscypliny naukowej. Swoje przemyślenia autor sytuuje w kontekście klasycznej tradycji myśli zachodniej. Już na wstępie zastanawia się, czy Bóg jest tematem filozoficznym. Poszukując odpowiedzi, podejmuje problem związków religii z filozofią i teologią. Relację tę postrzega w perspektywie komplementarności, krytycznego dialogu i owocnej wymiany. Stoi na stanowisku, że dopiero w zetknięciu z przekazem religijnym i jego teologią filozofia zyskuje pełny wymiar i właściwy radykalizm stawianych przez siebie pytań. Zastanawia się w tym kontekście nad specyfiką i wzajemnymi odniesieniami teologii filozoficznej, filozofii religii i religioznawstwa. Omawiając hermeneutyczno-dialektyczną procedurę teologii filozoficznej, ukazuje jej zakorzenienie zarówno w myśli greckiej, jak i w świecie przekazu biblijnego. W konsekwencji filozofia i teologia jawią się tu jako różne drogi, na których dokonuje się poszukiwanie i odkrywanie Boga.

Część pierwszą książki wypełnia systemowe pytanie o Boga. Przybiera ono postać tzw. dowodów na istnienie Istoty Najwyższej, czyli szczególnego typu argumentacji radykalnie różnego od dowodów znanych w matematyce i naukach przyrodniczych, a którego istotą jest należące do sedna filozofii Zachodu wzniesienie się od tego, co skończone, do tego, co nieskończone, uznanie, że uwarunkowane nie może istnieć bez nieuwarunkowanego bądź bez absolutnego, skończone bez nieskończonego. Pierwszym rodzajem argumentacji omawianej w tym dziale jest dowód kosmologiczny, w którym mamy do czynienia z przejściem od natury zewnętrznej wobec człowieka do uzasadniającej ją boskości. Autor przedstawia najpierw historyczne

formy tego rodzaju wnioskowania, które znajduje u presokratyków, Platona, Arystotelesa, Plotyna, św. Tomasza, W. Ockhama, F. Suareza, Kartezjusza, Leibniza, Ch. Wolffa i J. Locke'a. Uwagę swą skupia na pierwszych trzech drogach Akwinaty, których treść interpretuje i poddaje ocenie krytycznej, odwołując się między innymi do poglądów I. Kanta. Innym ważnym zagadnieniem, jakie znajdujemy w tym kontekście, jest analiza pojęcia przygodności, wielokrotnie postrzeganej jako ostateczny horyzont ludzkich poszukiwań, a nieprawomocnie absolutyzowanej. Właśnie argument kosmologiczny, zdaniem autora, pozwala uniknąć tego błędu. Podejmując próbę metodycznej rekonstrukcji dowodu kosmologicznego, J. Schmidt zastanawia się najpierw nad możliwością istnienia bytu nieskończonego jako postulatu wynikającego z istnienia bytów niesamoistnych, skończonych, zależnych, by następnie podjąć polemikę z zarzutami najczęściej wysuwanymi pod adresem argumentacji kosmologicznej, do których zalicza problem regresu w nieskończoność, kwestię uznania niezależności bytów skończonych, nicości jako przyczyny bytu, istnienia światów równoległych oraz zasadności użycia zasady racji dostatecznej. W prezentowanych polemikach autor dostrzega dwie tendencje. Pierwsza, obecna w systemach immanentystycznych i materialistycznych, usiłuje nadać bytom skończonym i zależnym, ujętym globalnie, charakter bytu nieskończonego i samoistnego. Druga, obecna między innymi u Parmenidesa oraz w monizmach hinduistycznych, uznaje jedynie realność bytu nieskończonego, istnienie bytów przygodnych natomiast tłumaczy w kategoriach iluzji. Pozostając w tym obszarze tematycznym, autor zajmuje się bardzo istotną dla argumentu kosmologicznego kwestią przyczynowości, którą rozpatruje na płaszczyźnie współczesnej teorii nauki, gdzie przyczynowość polega na tym, by z założeń coś wyprowadzić albo przez nie coś wyjaśnić, oraz metafizyki, dla której przyczynowość jest wnioskowaniem o warunku koniecznym i odnosi się jedynie do umożliwienia bytu uwarunkowanego przez nieuwarunkowany. Przedmiot wnikliwych analiz stanowi tu także termin *causa sui*, którego w historii filozofii używano na określenie bytu nieskończonego. Autor podkreśla związek przyczyny sprawczej i celowej, dzięki któremu absolutne „z siebie” da się pomyśleć również jako absolutne „dla siebie”, jako podstawa samego siebie w tym samym stopniu, co swój własny cel.

Kolejnym typem argumentacji, jaki znajdujemy w tej części książki, jest dowód aletejologiczny, który wychodząc od prawdy i jej poznania, stawia pytanie, co to znaczy, że możemy poznać prawdę. Odpowiadając, pokazuje, że poznanie prawdy o istniejącym bycie skończonym zakłada poznanie bytu nieskończonego. Jego omówienie otwiera prezentacja i komentarz najbardziej znaczących w tej kwestii fragmentów Augustynowego *De libero arbitrio* i *De vera religione*, medytacji trzeciej i piątej Kartezjusza, oraz przedstawienie koncepcji niemieckich idealistów Fichtego i Schellinga. Podejmując próbę metodycznej rekonstrukcji dowodu, autor analizuje najpierw problem prawdziwości poznania. Podkreśla nastawienie ludzkiej psychiki

na byt absolutny, transcendujący skończoność świata. Owa optyka nieskończoności stanowi ontyczny kontekst i fundament prawdy, będąc gwarantem tak obiektywności, jak i subiektywności poznania. Kontynuując swoje rozważania, zastanawia się nad definicją prawdy, zauważa, że definicja klasyczna rodzi wiele problemów i nie daje jasnego kryterium prawdziwości poznania poza bardzo ogólnym wskazaniem na zgodność intelektu i rzeczy. Dlatego przywołuje teorie, które w punkcie wyjścia stawiają problem kryteriów. Należą do nich teorie spójności, oczywistości i zgodności oraz teoria pragmatyczna. Ukazuje ich braki, powracając w konsekwencji do teorii adekwatności, którą ostatecznie uznaje za prawomocną. Zastanawiając się natomiast nad możliwością poznania prawdy, ukazuje niedorzeczność tzw. argumentacji retorsyjnej, której przykładem jest twierdzenie: „nie istnieje żadna prawda”. Zdaniem autora, prawda, przynależąc ontycznie do sfery nieuwarunkowanego, ze względu na swoją bliskość wobec ludzkiego „ja” nie daje się ostatecznie i radykalnie uprzedmiotowić, lecz pozostaje w zasięgu specyficznego myślenia zwanego przez św. Augustyna *attingere* – dotykaniem. Pogląd ten został zilustrowany prze-myśleniami Mistra Eckharta, Kartezjusza i K. Rahnera.

Dowód ontologiczny to kolejny typ omawianych argumentacji. Opiera się on na akcie myślenia prowadzącego do tego, co ostateczne i najwyższe, a więc niepodlegające ograniczającym uwarunkowaniom, w konsekwencji zatem realnie istniejące. Prezentację dowodu autor rozpoczyna, tradycyjnie już, od ukazania perspektywy historycznej. Jego elementy odkrywa u św. Augustyna, Boecjusza, stoików, a także pośrednio u Parmenidesa i Platona. Klasyczną jednak jego formę stanowi fragment *Prosligionu* św. Anzelma, który autor omawia, prezentując przy tej okazji tak poglądy jego adwersarzy: Gaunilona, św. Tomasza z Akwinu, Hume’a, Kanta, jak i kontynuatorów w osobach Bonawentury i Kartezjusza. Dokonując swoim zwyczajem metodycznej rekonstrukcji dowodu, autor interpretuje najpierw anzelmiańskie *id qui maius cogitari nequit*, by następnie podjąć rozpoczęte wcześniej rozważania nad nieuwarunkowanym, tym razem w perspektywie rzeczywistości myślenia. W toku swoich analiz zaznacza, że nieuwarunkowane musi być pomyślane jako dane, inaczej będzie jedynie myślowym konstruktem podmiotu, a zatem czymś uwarunkowanym. Bezwarunkowość wymyka się obiektywizacji i wymaga wyjścia ze strefy czystej myśli w obszar bytu. Aby dowód ontologiczny uniknął zarzutu o usytuowanie na płaszczyźnie czysto pojęciowej, musi wynikać z jedności myślenia i bytu. Pewne nowatorskie dopełnienie stanowią tu rozważania nad trzecią drogą św. Tomasza, w której – zdaniem autora – kluczowa rola przypada pojęciu nicości. Analizując poglądy Leibniza i idealistów niemieckich w tej materii, ukazuje różne aspekty pojmowania nicości, by w konsekwencji ukazać ją jako możliwość afirmacji bytu absolutnego.

Dowód czwarty z omawianych wychodzi od doświadczenia rzeczy wartościowych i dobrych, zmierzając do wniosku, że doświadczenie takie jest zrozumiałe tylko z uwzględnieniem najwyższego i nieuwarunkowanego dobra. Dowód ten nosi nazwę

aksjologicznego. Jego omówienie rozpoczyna prezentacja czwartej drogi św. Tomasz. Uzupełnia ją ukazanie perspektywy historycznej, gdzie przedstawiono naukę Platona o idei Dobra, Arystotelesową koncepcję dobra jako celu działania oraz poglądy Plotyna, św. Augustyna, Boecjusza, św. Anzelma, Kanta, Fichtego, Schellinga, J.H. Newmana, K. Riesenhubera i J. Spletta. W metodycznej rekonstrukcji dowodu aksjologicznego J. Schmidt ujmuje dobro absolutne w perspektywie ludzkiej samorealizacji, pojętej jako warunek niczym nieograniczonego pragnienia i przyzwolenia angażującego wolność. Pragnienie to spełnia się w określonym porządku dóbr, których przygodność odsyła siłą rzeczy do dobra bezwarunkowego. W konsekwencji jawi się ono na poziomie sumienia jako władza wymagająca i ogarniająca, a zarazem jako fundament przeżycia podmiotowej wartości i zaufania do Dobra jako najwyższej potęgi.

Argument z celowości jest kolejnym klasycznym dowodem na istnienie Boga. J. Schmidt postrzega go jako argumentację niejako podsumowującą poprzednio omówione. Kluczowe zagadnienie celu ujmuje on w antropologicznym kontekście samocelowości człowieka, a zwłaszcza stawianych przezeń pytań o sens. Po przestawieniu różnych form argumentu w poglądach Platona, Arystotelesa, stoików, autorów biblijnych, ojców Kościoła oraz idealistów niemieckich autor szczególną uwagę skupia na piątej drodze św. Tomasza z Akwinu. Podejmując wyzwanie przywrócenia mocy argumentowi teleologicznemu, podkreśla, że świat nie da się postrzegać jako kontekstu sprawczego w sposób całkowicie ateleologiczny. Teleologię świata autor ujmuje w optyce poznającego i pragnącego samobytu, bytu mającego odniesienie do samego siebie, gdzie myślenie teleologiczne i kauzalno-analityczne wzajemnie się nie wykluczają. Przesłanką do takiego postrzegania rzeczy jest wyprowadzona z przyrodoznawstwa „zasada antropiczna”, która – zdaniem autora – nie tyle daje gwarancję teleologiczności świata, co ją przybliży i dodatkowo uzasadnia, opierając się na fundamentalnej wizji ontologicznej człowieka jako bytu samocelowego. W tej perspektywie pytanie o cel jawi się także jako stawiane przez człowieka pytanie o sens, rozumiany przez autora jako teoretyczno-praktyczna treść spójności o wielowymiarowych kontekstach, mająca ostateczne uzasadnienie na drodze refleksyjnej. Owo pytanie o sens autor rozpatruje w jego różnych kontekstach: sens „ze względu na”, sens w sobie. Poszukując ostatecznej usprawiedliwiającej podstawy sensu, dochodzi do wniosku, że wykracza ona poza wymiar tego świata, zatem pytanie o sens nieuchronnie prowadzi do Boga, gdyż dopiero tu znajduje odpowiedź na pytanie „dlaczego”. Znaczenie, jakie pojęciu sensu nadała filozofia współczesna, pozwoliło powrócić do klasycznego, metafizycznego pojęcia celu, i ponowne sformułowanie tradycyjnego teleologicznego dowodu istnienia Boga z uwzględnieniem nowoczesnej problematyki egzystencjalnej. W związku z tym autor przedstawia filozoficzną metodykę posługiwania się pojęciem sensu. Jej efektem jest obraz ładu, wyrażający się w czasie i przestrzeni, w zmysłowości rzeczy, w refleksyjnie ujmowanej

treści intencji i bytu, w spełnieniu „bycia przy sobie” i „bycia przy innych”. Słowem, w sferze naszego świata i jego transcendencji, świata, który jawi się jako struktura pozostająca w jedności sensu, prawdy i dobra.

Druga część publikacji podejmuje problem natury Boga i jego stosunku do świata. Pierwszą ważną kwestią jest tu zagadnienie osobowości Absolutu. Autor szkicuje syntetyczny opis dziejów pojęcia osoby, ukazując najbardziej zasadnicze stanowiska w sporze o duchowość Boga w starożytności klasycznej. Omawia następnie naukę o Trójcy Świętej zawartą w Biblii oraz dalszy rozwój dogmatu, ze szczególnym uwzględnieniem przemyśleń św. Augustyna i Ryszarda od św. Wiktora. Natomiast zagadnienie osobowości Absolutu w epoce nowożytnej przedstawia, opierając się na poglądach Spinozy, Fichtego, Hegla, Feuerbacha i Schillera. Dalej zajmuje się przedstawieniem znaczenia nauki o Trójcy Świętej dla filozofii. Ukazuje w związku z tym Boga Troistego jako początek i osobowe przeciwieństwo świata oraz jako podstawę różnicowania. Jego odniesienie do samego siebie jest jednocześnie stosunkiem do świata, a poznanie nie jest możliwe bez Jego pomocy.

Osobowość Absolutu rodzi zatem pytanie o Jego relację do świata. Podejmując tę kwestię, autor przedstawia najpierw koncepcje filozoficzne, w których podejmowano próby ujęcia istoty związku nieskończonego i skończonego. Znajdujemy tu krytyczną prezentację monizmu w różnorodności jego form, dualizmu oraz panteizmu. Centralne zagadnienie jednakże stanowi idea stworzenia, która została przedstawiona w bardzo szerokim kontekście. Tytułem wstępu autor ukazuje jej filozoficzne antecedencje w starożytności greckiej, następnie kreśli historyczno-religijny kontekst wiary w stworzenie, przywołując wierzenia religii kananejskiej i egipskiej oraz wyobrażenia kosmologii starobabilońskiej, by zakończyć omówieniem biblijnej wiary w stworzenie. Ponieważ biblijna idea stworzenia nie jest efektem teoretycznych spekulacji, lecz egzystencjalnego doświadczenia ufności, dlatego pojęcie Boga Stwórcy jawi się jako postulat filozofii praktycznej. Stworzenie autor ujmuje w kategoriach udzielenia światu autonomii poprzez swoje zadanie go samemu sobie w nieustannym rozwoju. Wprawdzie świat stworzony jest akcydentalny, zależny i niesamoistny, ale przez to niepozbawiony wartości zakorzenionej w akcie stworzenia, który nadał mu wyjątkową godność i znaczenie jako przedmiot miłości Boga, Jego dar, a w konsekwencji autonomiczny samobyt.

Zagadnieniem komplementarnym wobec powyższych jest problem teodycei rozumianej jako pytanie o powód i pochodzenie zła w jego dwoistej formie cierpienia i nieprawości mimo istnienia dobrej siły stwórczej. Autor ukazuje różnorodne próby rozwiązania tej skomplikowanej kwestii. Rozpoczyna od Platona, przez Plotyna, stoików, Epikura, Augustyna, Boecjusza, św. Tomasza z Akwinu, Leibniza, Kanta i idealistów niemieckich, by ostatecznie

dojść do przekonania, że problem teodycei na gruncie filozofii jest ostatecznie nierozwiązywalny. W konsekwencji na Boecjuszowe pytanie: jeśli jest Bóg, skąd zło?, odpowiedź brzmi: nie wiem. Pozostaje jej szukać w obszarze wiary w Jezusa Chrystusa, w którym Bóg wziął na siebie odpowiedzialność, że stworzenie jest takie, jakie jest.

Zagadnienie stosunku teologii filozoficznej do wiary chrześcijańskiej stanowi ostatni temat poruszony w prezentowanej książce. Autor, przywołując raz jeszcze przedstawione w swojej publikacji dowody istnienia Boga, uwydatnia w nich element osobowy, którego istotą jest konieczność wiary angażującej ludzką wolność. Bowiem rozumne podstawy argumentacji filozoficznej mogą jedynie odsłonić obszar, w którym człowiek zostaje pozostawiony samemu sobie, skonfrontowany z ostateczną zdolnością do decyzji i jej koniecznością. Mówiąc o historyczności myślenia, a w tej perspektywie o jedności i zróżnicowaniu filozofii i teologii, zauważa, że kontekst refleksji filozoficznej pokazuje, iż prawda objawia się zawsze w postaci cząstkowej i historycznej, w sytuacji wciąż podawanego w wątpliwość zrozumienia. To samo spostrzeżenie dotyczy także religii. Decyduje to niejako o wspólnocie losu filozofii i teologii, dlatego autor do słynnego już *philosophia ancilla theologiae* dodaje *theologia ancilla philosophiae*. W ten sposób wiara jawi się jako najwyższa realizacja rozumu świadomego własnej mocy i otwartego w swoich poszukiwaniach. Chrześcijaństwo wiąże wiarę z wydarzeniem historycznym Wcielenia. Fakt ten każe autorowi zapytać, czy mit jako „opowiadające przedstawienie konstytucji świata”, zdolne objaśnić ludzką tragiczność, nie powinno być sensownym czy wręcz nieodzownym uzupełnieniem rozumu wychodzącego poza to, co przypadkowe. W związku z tym proponuje, aby uczyniwszy ongiś krok od mitu do logosu, teraz zrobić krok od logosu do mitu. Swoje przekonanie opiera między innymi na diagnozie Nietzschego, wedle której pozbawiony mitu pogląd na świat jest czymś nie do zniesienia i w pewnej mierze czymś niemożliwym. Dlatego swoją książkę J. Schmidt kończy dość intrygującym pytaniem, zawierającym w sobie tezę, której istotę stanowi przekonanie, że chrześcijański mit, rozumiany jako opowiadanie o Bogu, o świecie i człowieku, jest dziś jedynym, jaki rzeczywiście może stawić czoło oświeceni.

Książka J. Schmidta, powstała w niemieckojęzycznym kręgu kulturowym, jest owocem wykładów, jakie autor prowadził przez lata na Uniwersytecie w Monachium. Daje ona polskiemu czytelnikowi wspaniałą możliwość wglądu w sposób uprawiania filozofii Boga we współczesnej myśli niemieckiej, a jednocześnie przybliży tradycyjne zagadnienia, których omówienie można znaleźć niemal w każdym akademickim podręczniku z tej dziedziny. Autor podchodzi do wyznaczonej obszarem badań problematyki w sposób bardzo rzetelny. Ukazując szeroki kontekst omawianych problemów, umożliwia czy-

telnikowi głębsze zrozumienie związków pomiędzy prezentowanymi ideami, spośród których wiele należy uznać za nowatorskie. Między innymi na uwagę zasługuje perspektywa antropologiczna, w której autor analizuje każdy z omawianych argumentów za istnieniem Boga. W prezentacji zagadnienia natury Boga autor odchodzi od tradycyjnego omówienia przymiotów boskich na przykład na rzecz pogłębionych rozważań o osobowości Absolutu. Znamienna jest także jego otwartość na problematykę teologiczną i postawę wiary, w której upatruje najwyższą realizację rozumu. Praca J. Schmidta stanowi więc ważny przyczynek do polemiki ze współczesnym postateizmem.

ks. Miroslaw Kiwka

*Substancja. Natura. Prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, *Zadania współczesnej metafizyki*, t. VIII, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, ss. 512

Dla jednych mówienie o niej jest przejawem filozoficznego zacofania, dla innych manifestacją klasycznego wycucia rzeczywistości. Pojęcie substancji, bo to o nie chodzi, tak dawniej, jak i dziś stanowi przedmiot sporów, kontrowersji i polemik. Znaczenie tego terminu jest tak istotne, że nie da się zrozumieć filozofii, jej historii i teraźniejszości, nie sięgając do jego dziejów. Spór o substancję jest w swej istocie sporem o kształt samej refleksji filozoficznej. Nie dziwi zatem, że temu właśnie zagadnieniu poświęcono międzynarodowe sympozjum, jakie w ubiegłym roku odbyło się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Zorganizowała je Katedra Metafizyki i Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu pod hasłem: *Substancja – natura – prawo naturalne*. Prezentowana pozycja stanowi właśnie zbiór materiałów z tegoż sympozjum i jest już VIII tomem cyklu zatytułowanego *Zadania współczesnej metafizyki*. Każdy z ośmiu tomów zawiera wykłady i prezentacje z organizowanych corocznie sympozjów i odpowiada treściowo ich programowi. Wyrazić tu należy uznanie dla konsekwencji organizatorów, którzy cierpliwie i nie bez wielkiego wysiłku usiłują uchronić od zapomnienia owoce dorocznie podejmowanych dociekań i dyskusji, udostępniając je szerszemu kręgowi zainteresowanych w postaci książkowej. Obecny tom dedykowany został o. M.A. Krąpcowi, nestorowi lubelskiej szkoły filozofii klasycznej, na jego 85. urodziny.

Jak czytamy we wprowadzeniu autorstwa A. Maryniarczyka, w tradycji filozoficznej terminem „substancja” określano konkret, który bytuje w sobie i jest podmiotem różnorodnych właściwości. Jej ujęcie poznawcze w tym, co dla niej konieczne, stałe, niezmiennie i będące przedmiotem definiowania, określano mianem



„istoty”. Natomiast substancję, rozumianą jako źródło zdeterminowanego działania, nazwano „naturą”. Z kolei przez wyrażenie „prawo naturalne” rozumiano odczytany przez człowieka porządek obliwiający moralnie i miarę wynikającego stąd działania. Jak więc widać, każdy byt w zależności od punktu widzenia możemy nazwać substancją, istotą, naturą i źródłem prawa. Termin „substancja” występuje zatem w bezpośrednim związku z pojęciami istoty, natury i prawa naturalnego, którym nadaje określony sens, wyrażając przy tym całe bogactwo ontyczne określane za pomocą transcendentaliów czy też pojęć metafizycznych. Powyższe ujęcie uzasadnia dość klarownie związek łączący obecną w tytule triadę pojęć.

Część I publikacji, zatytułowana *O substancji, istocie i naturze*, stanowi swego rodzaju wprowadzenie programowe do dyskusji podejmowanej później w ramach konwersatoriów. Pierwsze przedłożenie M.A. Krapca, pt. *Substancja – istota – natura. Ich rozumienie i funkcja w wyjaśnianiu rzeczywistości*, koncentruje się wokół dwóch zasadniczych tematów sformułowanych: *Poznawalność – jej istota i rozumienie* oraz *Natura – substancją, istotą działającą*. W ich świetle substancja, istota i natura jawią się jako trzy wymiary integrujące egzystencję jednostek, stanowiąc jednocześnie podmiot analogicznego poznania rzeczywistości. Właściwe rozumienie rzeczywistości wymaga zbadania, czy poznający podmiot istnieje w sposób niezależny, czy może jest manifestacją egzystencjalnego monizmu bądź też pluralizmu. O. Krapiec przedstawia różne ujęcia tej kwestii. Gdy substancja nie jest rozumiana jako podmiot indywidualnego istnienia, w orzekaniu o niej niejako umyka jej treściowa niepowtarzalność, a ona sama przestaje być nośnikiem prawdy o bycie. Obok wymiaru poznawczego substancja jest także źródłem potencjalnego dynamizmu, czego uznanie jawi się jako przedrozumienie prawa naturalnego, które ma moc wiążącą w osobowym działaniu. Przedłużeniem rozważań o. Krapca jest wykład A. Szostka pt. *Prawo naturalne jako podstawa działania człowieka (normatywność natury ludzkiej)*. Autor podejmuje próbę ukazania, na czym polega szczególnie wymiar antropologiczny zawarty w klasycznej definicji prawa naturalnego, którego właściwe pojmowanie sytuuje się pomiędzy dwoma skrajnościami: naturalizmem i kreatyvizmem. Następnie rozważa znaczenie podstawowej normy prawa naturalnego: „dobro należy czynić, zła unikać” oraz to, w jaki sposób norma ta znajduje swoje przełożenie na szczegółowe nakazy moralne regulujące ludzkie postępowanie. Kończy, powracając do zagadnienia związku prawa naturalnego z prawem odwiecznym, co szczególnie trafnie wyraża termin „autonomia teonomiczna”. B. Wald z Papieskiego Wydziału Teologicznego w Paderborn w wykładzie *Natura i prawo naturalne – perspektywa historyczna* poprzez analizę paradygmatycznych koncepcji natury daje możliwość poznania całego spektrum rozumień tego pojęcia. Za nic przewodnią służy mu podwójne uporządkowanie pojęciowe, schematycznie przedstawione w postaci alternatywy *physis* i *nomos* (to, co pochodzi z natury, i to, co jest ustanowione) oraz *mythos* i *logos* (Objawienie i rozum). Historyczne zmia-

ny rozumienia natury i towarzyszące im zmiany paradygmatów autor rozpatruje w czterech możliwych konstelacjach: jednoznaczne pojęcie natury uważanej za niestworzoną (presokratycy); analogiczne pojęcie natury uważanej za stworzoną (Platon, Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu); jednoznaczne pojęcie natury uważanej za niestworzoną (współczesne koncepcje deterministyczne i mechanicystyczne) oraz analogiczne pojęcie natury uważanej za niestworzoną (współczesne ujęcia negujące genezę natury wskazującą na stwórcze działanie Boga).

Część II pt. *Spór o rozumienie substancji i natury* podzielono na cztery grupy tematyczne, wyznaczone przez trzy spory: o rozumienie substancji, o rozumienie natury, o rozumienie prawa naturalnego oraz zagadnienie jego obowiązywalności. W dziale poświęconym kwestii sporu o rozumienie substancji możemy prześledzić przemiany w pojmowaniu tego pojęcia. Polegały one na odchodzeniu od klasycznej koncepcji zawartej w pismach Arystotelesa i rozszerzonej w średniowiecznej scholastyce ku wizjom nowożytnym, w których przeniesienie ciężaru uzasadnień filozoficznych w stronę poznającego podmiotu doprowadziło między innymi do wyeliminowania pojęcia substancji (Hume) lub zastąpienia go innym, jak np. monada. Na gruncie filozofii współczesnej zagadnienie substancji zostało podjęte w dyskusji zwłaszcza w nurcie tzw. filozofii procesu i filozofii analitycznej. Powyższa problematyka zawiera się w następujących artykułach: *Koncepcja substancji w ujęciu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu* Andrzeja Maryniarczyka, *Monada jako substancja. Natura monady w systemach racjonalistycznych XVII i XVIII w.* Bogusława Pazia, *O pojęciu tożsamości osobowej w „Traktacie o naturze ludzkiej” Davida Hume’a* Piotra Gutowskiego oraz *Problem substancji w filozofii analitycznej* Tadeusza Szubki.

Kolejny dział, wyznaczony sporem o naturę, otwiera przedłożenie o. M.A. Krapca pt. *O rozumienie natury*. Autor omawia w nim trzy znaczenia terminu „natura” występujące w dziejach filozofii, a mianowicie: natura jako byt naturalny będący źródłem działania, jako byt dostępny w aktach poznania pojęciowego oraz jako pojęcie (idea) wytworzone przez człowieka w aktach twórczego poznania. Włodzimirz Dłubacz w artykule *Natura czy naturalizm?* analizuje natomiast wynikające z określonej koncepcji bytu dwa rozumienia natury. Pierwsze z nich, wywodzące się z tradycji arystotelesowskiej, związane z bytem-konkretem, pozwala odkryć prawdę o całej rzeczywistości, w tym prawdę o istnieniu Boga, o człowieku i jego świecie, tworząc podstawę do budowania antropologii, etyki, polityki oraz pedagogiki. Drugie zaś rozumienie (naturalizm), jako konsekwencja założeń materialistycznych i deterministycznych, jest przykładem redukcjonizmu monistycznego. Prowadząc do kultu natury i człowieka, przybiera ono ostatecznie postać nihilizmu. Paweł Gondek z kolei, szukając odpowiedzi na zawarte w tytule swego wystąpienia pytanie: *Celowość czy przypadek w wyjaśnianiu natury?*, broni tezy, że dynamika natury staje się niezrozumiała bez jednoczesnego uwzględnienia elementu formalnego i celowego. Jan Sochoń w referacie zatytułowanym *Czy istnieje natura ludzka?*, ana-

lizując antropologię postmodernizmu, zastanawia się nad faktem i konsekwencjami odejścia od pojęć klasycznych w próbach zrozumienia człowieka. Relacja pomiędzy człowiekiem jako twórcą sztuki a naturą i jej koncepcyjna różnorodność stanowi przedmiot rozważań Henryka Kieresia, zatytułowanych *Czy sztuka naśladuje naturę? Teorie sztuki a problem „mimesis”*. Autor stoi na stanowisku, że wszelka sztuka – czy też wszelka ludzka działalność – sponuje naśladowanie natury, jest bowiem działalnością celową, analogiczną do dynamizmu natury, a także jest limitowana przez naturę, ma bowiem urzeczywistniać dobro i w ten sposób doskonalić ludzkie życie. Dlatego też teorie sztuki, jeżeli chcą odpowiadać rzeczywistości, winny korzystać z zaplecza filozoficznego, które realistycznie uwzględnia powyższą tezę.

Sekcja tematyczna pod hasłem *Spór o rozumienie prawa naturalnego* zawiera ujęcia historyczne i systematyczne. Pojmowanie prawa naturalnego w sześciu powiązanych ze sobą tradycjach filozoficznych (filozofia grecka, prawnicza myśl rzymska, patrystyka, wczesne średniowiecze i dekretyści, teolodzy XIII w. i św. Tomasz z Akwinu) omawia Krzysztof Wroczyński w artykule pt. *Prawo naturalne jako źródło zdeterminowanego działania czy dyktat rozumu i woli? Refleksja na klasycznych sformułowaniach prawa naturalnego*. Natomiast *Krytyka oświeceniowych koncepcji prawa naturalnego* to tytuł wyzwania, jakie w swym wystąpieniu podjęła Honorata Jakuszko. Jej przedłożenie zawiera syntetyczną prezentację oświeceniowych koncepcji prawa naturalnego, a następnie ich krytyczną ocenę obecną w poglądach I. Kanta, J.F. Friesa oraz L. Nelsona. Związek prawa stanowionego z prawem naturalnym to kolejne zagadnienie wypełniające treść artykułu Katarzyny Stępień pt. *Pozytywizm prawny wobec prawa naturalnego*. Jedną z istotnych uwag autorki podkreśla, że brak uznania prawa naturalnego pozbawia prawo pozytywne kryteriów walidacji oraz że prawnonaturalna interpretacja podstaw społecznego porządku prawnego jest drogą do przewyciężenia dylematu „prawo pozytywne czy prawo naturalne”. Kontynuację tych rozważań na gruncie filozofii realistycznej znajdujemy w tekście Marko Rozkosa pt. *Prawo naturalne czy konwencja podstawą prawa stanowionego*. Ostatni artykuł tej części, autorstwa Bertholda Walda, nosi tytuł *Określenie „ratio legis” u Tomasza z Akwinu i Jana Dunsza Szkota. Przyczynek do kwestii ciągłości i niekompatybilności średniowiecznych teorii prawa naturalnego*. Autor ukazuje w nim, że pomimo pewnych zbieżności treściowych i kontekstualnych pomiędzy tymi dwoma wielkimi postaciami średniowiecznej scholastyki istnieją zasadnicze różnice w rozumieniu istoty prawa.

Ostatnią grupą tematyczną dyskutowaną w tej części książki jest *Problem obowiązywalności prawa naturalnego*. Jego prezentacja sprowadza się do ukazania metafizycznych, a zarazem normotwórczych i obliwiających moralnie podstaw prawa, które ze swej istoty winno mieć moc zobowiązującą. Współcześnie jesteśmy świadkami postępującego procesu pozbawiania prawa fundamentu metafizycznego. Jego skutkiem jest paradoks polegający na tym, że to nie prawa naturalne ujęte

w nienaruszalne prawa człowieka stanowią ramy dla prawa pozytywnego, ale to prawodawstwo pozytywne decyduje, co należy do praw człowieka i jaka jest ich ewentualna hierarchia. Pytanie zatem o racje i fundament obowiązywalności prawa jest nieodłączne od pytania, czym jest prawo naturalne i kim jest człowiek jako podmiot tego prawa. Racja obowiązywalności prawa – miast *a priori* ustanawiana – winna być odkrywana w ontycznej strukturze człowieka jako osoby. Zastanawiają również konsekwencje, tak teoretyczne, jak i praktyczne, ametafizycznej interpretacji człowieka i prawa. Świadomość tychże konsekwencji z pewnością stanowi jeden z istotnych elementów rozumienia współczesnego świata. W tej sekcji dwa pierwsze referaty, Józefy Zdybickiej *O moralnym samostanowieniu osoby* oraz Marka Piechowiaka *Prawo naturalne a prawa człowieka*, podejmują kwestię człowieka jako podmiotu prawa. Natomiast teksty Tadeusza Biesagi *Osoba i natura w argumentacji bioetycznej* oraz Pawła Skrzydlewskiego *Analogiczność czy jednoznaczność w interpretacji prawa?*, stawiają pytanie o konsekwencje współczesnych ujęć człowieka i prawa.

Część III, zatytułowana *O prawo w kulturze*, zawiera *Podsumowanie dyskusji sekcyjnych* oraz dwa artykuły: Piotra Jaroszyńskiego pt. *Problem normatywnego charakteru natury w kulturze* oraz Vittorio Possentiego *Nihilizm jako konsekwencja odrzucenia substancji i natury*. W swoim wystąpieniu P. Jaroszyński pokazuje, że różne koncepcje kultury odpowiadają określonym koncepcjom natury. Choć pojmowanie natury ma różnorakie uwarunkowania, to ostatecznie kwestia, czy kultura je uwzględni w sposób poważny, jest uzależnione od jego „opracowania” filozoficznego. Współczesny kryzys, widoczny tak w różnych dziedzinach kultury, jak i w samej teorii kultury, ma swoje źródło w oddzieleniu kultury od natury, co w konsekwencji skutkuje ich antagonizacją, tworząc wrogą człowiekowi antykulturę. V. Possenti broni tezy zawartej w tytule swojego wystąpienia. Ukazując istotę i przejawy nihilizmu w myśli filozoficznej, unaocznia jego obecność w kulturze XX w. Rozwija przy tej okazji typologię zapatrywań uważanych za nihilistyczne i omawia ich zasadnicze konsekwencje.

Już sam rzut oka na spis treści prezentowanej książki, która sama w sobie stanowi dość pokaźny wolumin, ukazuje ogromne bogactwo treści i ujęć tak ważnej dla filozofii problematyki substancji. Jej lektura pozwala dostrzec zagadnienie z różnych punktów widzenia, sytuując je – co szczególnie wartościowe – w kontekście współczesności. Fakt ten pozwala na uchwycenie istoty różnorodnych zjawisk, pośród których toczy się życie każdego człowieka. Daje ona także okazję do ponownego zreflektowania i krytycznej oceny kierunku bądź kierunków, w jakich zmierza dzisiejszy świat. Wszystko to stanowi o wartości książki i każe polecić ją każdemu, kto w tym świecie nie chce tylko tkwić, ale świadomie i odpowiedzialnie istnieć.

ks. Mirosław Kiwka

Olegario González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología*, t. 1: *El camino*, BAC, Madrid 2005, ss. 761; t. 2: *Meta y misterio*, BAC, Madrid 2006, ss. 1002

Olegario González de Cardedal (ur. 1934) to jeden z najbardziej twórczych i oryginalnych współczesnych teologów hiszpańskich. Kończący swą pracę dydaktyczną teolog z Salamanki oddaje do rąk czytelnika szczytowy owoc swojej długoletniej refleksji chrystologicznej, dziedziny, w której się specjalizuje. Zamiarem autora jest dokonanie pogłębionej, systematycznej refleksji nad fundamentami chrześcijaństwa, które – jego zdaniem – są dwojakiej natury: jedne są zewnętrzne i uprzednie, inne wewnętrzne i wynikające.

Całość problematyki została przedstawiona w dwóch tomach, każdy z własnym podtytułem, będącym wyznacznikiem kategorii porządkującej zebrany materiał. Pierwszy tom podejmuje analizę wysiłku myśli nowożytnej w uznaniu Jezusa jako Chrystusa i obejmuje zagadnienia typowe dla chrystologii fundamentalnej. Drugi natomiast dokonuje refleksji nad osobą i dziełem Chrystusa, wychodząc ze źródeł normatywnych, dziedzictwa historycznego i współczesnej świadomości. Proponuje w ten sposób tematy właściwe dla chrystologii dogmatycznej. Choć oba tomy tworzą tematyczną całość, to jednak nie przeszkadza to w tym, by widzieć każdy tom jako oddzielną, zamkniętą całość.

Tom I: *El camino (Droga)*. W wydanej przed laty i niedawno wznowionej publikacji chrystologicznej (*Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología, 1973-2003*) jako kategorię wiodącą w poznaniu Chrystusa González de Cardedal proponował kategorię „spotkania” w perspektywie teologii systematycznej. W pierwszym tomie najnowszej chrystologii autor odwołuje się, tym razem w perspektywie fundamentalnej, do kategorii „drogi” jako uprzedniej i zarazem uzupełniającej wobec poprzedniej. Jego zdaniem kategoria „drogi” mieści w sobie i uwypukla elementy czasowości i historyczności (wolność, sukcesja, relacja, dojrzewanie, oczekiwanie, miłość, opór wobec tego, co negatywne, działanie, nadzieja). Uzasadniając ten wybór, zauważa, że celem wędrowania z Chrystusem i jak Chrystus jest przyłgnięcie i utożsamienie się z tym, który jest Drogą w osobie. W wędrowaniu (*Droga*) odnajdziemy objawienie Boga (*Prawda*) i antycypujemy największą nadzieję człowieka otwartego i pragnącego wieczności (*Życie*) (J 14,6).

Poprzez kategorię „drogi” autor pragnie zrozumieć to, co było trajektorią wiary i chrystologii w dwóch ostatnich wiekach. Jak sam zauważa, „prawda znajduje się w drodze. *In via veritas. Intellecturi in ipso itinere*. Na drodze ludzkiej wiedział Bóg, kim jest On sam jako Bóg ludzi, i na drodze wcielonego Boga my ludzie, poznaliśmy kim jesteśmy jako Boży ludzie. Owa, wspólna droga posiada jedno, jedyne imię i oblicze: Jezus Chrystus” (*Prolog*, s. XXIX). Tak też rozumie-

li przeznaczenie Jezusa Ewangelisci, a zwłaszcza św. Łukasz, który obok „drogi” posługuje się też pojęciem „wyjścia” i „wstąpienia”. Św. Jan uzupełni te kategorie wyrażeniami „wyjście od Ojca” – „droga wśród ludzi” – „powrót do Ojca”. Oczywiście droga Jezusa posiada różne fazy. Jak zauważa nasz autor, trzy wśród nich są fundamentalne: wyjście z domu Ojca (Wcielenie); droga z Nazaretu do Jerozolimy (Męka); droga ku pełni czasu, ze wszystkimi narodami i każdym człowiekiem (Jego obecność w Kościele). W ten sposób ta jedyna droga Pierworodnego wśród wielu braci (por. Rz 8,29) łączy wieczność Boga z końcem historii w paruzji. Uzasadniając wybór tej kategorii porządkującej dla I tomu swojej nowej chrystologii, autor odwołuje się do Ewangelisty Łukasza, który z „drogi do Jerozolimy” uczynił miejsce i formę objawienia Jezusa swoim uczniom (9,51-18,14). Przez to zaś podniósł wędrowanie do fundamentalnej i uniwersalnej kategorii chrześcijaństwa, co wyraża się w teoretycznej formule zrozumienia objawienia Jezusa: „kiedy rozmawiał z nami w drodze – co nas spotkało w drodze” (Łk 24,32-35).

Chrześcijaństwo zakłada wielość dróg, jakie ludzie zbudowali ku Bogu, a które teraz skupiły się w drodze, jaką Bóg otworzył ku ludziom, którą sam przeszedł ku nam i przez którą my sami możemy dotrzeć do Niego. Owa droga podwójnego kierunku ma swoje imię: Jezus Chrystus. Droga z Jezusem staje się najpierw kontekstem odkrywania Jego Osoby (wiara). Kolejny etap to kontekst kładzenia fundamentów, które stanowią całość złożoną z dziedzin wiedzy pozytywnej, metod, spojrzenia historycznego oraz współczesnego zakorzenienia eklezjalnego i intelektualnego (teologia). Po wędrowaniu z Chrystusem przychodzi czas na myślenie o Chrystusie.

Struktura I tomu jest przejrzysta i kompletna. Zamiarem autora jest przedstawienie nam czegoś w stylu logiki chrystologii, dla której fundament i zawartość treściowa są nierozdzielne. Zmierza ku temu, mając przed oczyma dwa cele. Pierwszy polega na ukazaniu wszystkim, że Jezus Chrystus w osobie jest „Słowem prawdy” i „Ewangelią zbawienia” (por. Ef 1,13). Drugi to pomoc tym, którzy już są wierzący we „wzrastaniu w łasce i w poznaniu Pana naszego i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa” (2 P 3,18), w pogłębianiu „wiary i miłości, jakie w Nim mamy” (por. 2 Tm 1,13), w miłości, która „przewyższa wszelką wiedzę, abyśmy zostali napełnieni całą Pełnią Bożą” (Ef 3,19).

Pierwszy rozdział (*Zasady i założenia*, s. 3-95) poświęcony jest zagadnieniom wstępnym. Autor wyjaśnia, co rozumie przez pojęcie „fundamenty” chrystologii, uzasadnia jej „teologiczność” i wskazuje jednocześnie na złożoność procesu poznawczego w tej materii. Jego zdaniem nie możemy dojść do poznania Chrystusa, jeśli będziemy posiadać zamknięte pojęcia czy wręcz przesady wobec Boga i wobec człowieka. Chrystologia nie posiada bowiem sama w sobie zasady wyjaśniającej ją, lecz w zrozumieniu Boga i człowieka, którą to zasadę uprzednio zakłada i jednocześnie rozjaśnia i dopełnia. González nie pozostaje tu gołosłowny i nakreśla problemy z tym związane, te, które stale towarzyszą chrystologii, i te, które są charakterystyczne dla naszych czasów. W tym procesie poznawczym ważnym czynnikiem

jest konkretny podmiot poznający (*Subiektywne warunki możliwości dla chrystologii*), a także implikacje Osoby Chrystusa na całokształt życia człowieka i ludzkości (*Przekraczanie granic i odniesienia Chrystusa*). Tak więc, by to poznanie stało się obiektywne, trzeba przejść – zdaniem autora – od widzenia Chrystusa jako przedmiotu poznania (intelekt) do uznania Go jako daru, który wyprzedza i wzbudza naszą wolność (łaska Boża). Wtedy końcem i celem chrystologii staje się nie tylko myślenie o Chrystusie, ale także zaufanie Mu na wzór dziecka.

Drugi rozdział (*Fakt Jezusa z Nazaretu*, s. 97-137) podejmuje kwestię historyczności Osoby Jezusa, procesu uznania Go jako Chrystusa w Kościele oraz miejsca, jakie Chrystus zajmuje w religii chrześcijańskiej. Autor zwraca uwagę, że trzeba jasno odróżniać chrystocentryzm jako odniesienie całej teologii chrześcijańskiej do Chrystusa od chrystomonizmu lub zawężenia chrystologicznego.

Trzeci rozdział (*Wiara w Jezusa jako Mesjasza-Syna-Pana i zerwanie pierwotnej syntezy w przeciagu historii*, s. 139-319) to najpierw teologiczna analiza chrystologicznego wyznania wiary w Nowym Testamencie. Zmartwychwstanie staje się gwarantem i uniwersalnym potwierdzeniem Jezusa jako Mesjasza, wiernego głosiciela Boga i Jego królestwa oraz definitywnego Pośrednika zbawienia w świecie. Pozwala to na odkrywanie pełnej tożsamości Jezusa, która – zdaniem autora – posiada trzy elementy ją konstytuujące: historia osobista, relacja z Bogiem i zbawienie ludzi. Okrywaniu temu musi towarzyszyć wiara, która rodzi się z głoszonego orędzia zbawienia. González de Cardedal przedstawia najważniejsze wydarzenia tego procesu, który rozpoczął się od Żydów. Głoszenie Zmartwychwstałego wzbudzało często polemiki, różnej treści i zabarwienia, w zależności od środowiska, w którym się to dokonywało, zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz Kościoła. Autor dokonuje szczegółowego spojrzenia na najważniejsze przejawy tych polemik, poczynając od *Adversus haereses* św. Ireneusza, przez Lutra, Kartezjusza po *Leben-Jesu-Forschung*, z jej najważniejszymi przedstawicielami. Szczególną uwagę poświęca temu problemowi w ostatnim XX w., zarówno w teologii katolickiej, jak i protestanckiej. W każdej epoce inne są pojęcia, jakimi wyrażane jest pytanie o Jezusa i szukanie na nie odpowiedzi. Zdaniem naszego autora w całym tym procesie rozważań nad relacją między historią i wiarą, ewangelią i kerygmatem, Jezusem głoszącym królestwo i Chrystusem głoszonym przez Kościół koniecznie trzeba zachować różnicę poziomów, by nie popaść w trwałe wątpliwości. Konkludując, stwierdza, że po upadku tyłu systemów o absolutystycznych roszczeniach mamy obecnie historyczną okazję do powrotu myślenia o Chrystusie na bazie wiary. Punktem wyjścia w przedstawianiu Chrystusa powinny być zdarzenia pierwotne Jezusa, Jego relacja z odwiecznym Bogiem i Jego relacja z człowiekiem w historii. W ten sposób chrystologia staje się miejscem zbieżności pomiędzy teologią, eschatologią i antropologią.

Czwarty rozdział (*Położenie fundamentów wiary w Chrystusa*, s. 321-407) jest pozytywnym wykładem budowania podwalin wiary w Chrystusa. Punktem wyjścia staje się tu tryptyk zdarzeń pierwotnych Jezusa, Kościoł wierzący w nieprzerwany sposób w Niego i dzisiejsze znaczenie Jezusa. Zdaniem teologa z Salamanki proces ten rozpoczyna się od Kościoła, który przekazuje nam słowa, doświadczenia, formy życia, projekty i wymagania moralne. One zaś tworzą obszar, w którym Chrystus ukazuje się jako żywy Zbawca ludzkości. Wobec tej rzeczywistości człowiek musi zaangażować się całą swoją egzystencją i zdecydować, czy tu właśnie odnajduje odpowiedź na swoje najgłębsze pytania i pragnienia. Sama zaś wiara w Chrystusa musi stale wzbudzać dialog i współdziałanie z projektami ludzkości, w której człowiek wierzący żyje. W konsekwencji struktura tego rozdziału obejmuje studium objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, wiary jako odpowiedzi człowieka i elementów wiarygodności Chrystusa objawiającego.

Piąty rozdział (*Zrozumienie Chrystusa w wierze*, s. 409-455) podejmuje refleksję nad relacją istniejącą pomiędzy fundamentem wiary i przedmiotem wiary. Analizuje relację zachodzącą pomiędzy chrystologią fundamentalną i dogmatyczną, zastanawia się nad miejscem uprawiania samej chrystologii, porządkuje jej źródła, by wreszcie przyrzeć się metodom stosowanym dawniej i dziś w uprawianiu tej dyscypliny teologicznej.

Szósty rozdział (*Traktat chrystologiczny*, s. 457-492) jest próbą uporządkowania wszystkich wysiłków, dawnych i współczesnych, zmierzających do systematycznego ujęcia chrystologii w traktacie akademickim. Zadaniem takiego traktatu jest zdanie sprawy o Jezusie, „zwanym Chrystusem” (Mt 1,16), odpowiadając na dwa pytania: historyczne, odnoszące się do przeszłości – kim był, i współczesne, teologiczne – kim jest. Dlatego w swej całości chrystologia będzie wiedzą, której przedmiotem jest Chrystus, tak jak nam Go przedstawia Ewangelia (spisana w Piśmie Świętym i żywa w Tradycji Kościoła apostołskiego) i tak jak jest poznawany w świetle wiary. Autor przypomina, skąd wzięła się nazwa „chrystologia”, wskazuje na jej przedmiot, istniejące formy (historyczna, filozoficzna, dogmatyczna) i definicje, by wreszcie przeanalizować współczesne próby jej systematyzacji oraz relację zachodzącą pomiędzy chrystologią i soteriologią.

Rozdział siódmy (*Chrystologia współczesna*, s. 493-559) poświęcony jest ocenie współczesnej, zwłaszcza posoborowej chrystologii. Przypominając najważniejsze etapy systematyzacji refleksji chrystologicznej, przedstawia zwięzłą panoramę współczesnego dorobku. Do najważniejszych osiągnięć zalicza tu: uznanie historii Jezusa jako koniecznego punktu wyjścia; uwypuklenie Pisma poprzez liturgię; szeroki horyzont ekumeniczny; soteriologiczne znaczenie każdego twierdzenia chrystologicznego; włączenie horyzontu antropologicznego. Następnie stawia konkretne zadania dalszego pogłębiania i włączania innych, koniecznych i niezbędnych prawd w aktualną refleksję chrystologiczną oraz przestrzega przed



niebezpieczeństwami zagrażającymi dzisiejszej chrystologii (ogranicza się do wymienienia czterech: pozytywistyczne – Jezus jako „zwykły fakt”; funkcjonalne – Jezus jako narzędzie albo „zwykłe lekarstwo”; subiektywne – Jezus jako „mój Jezus”; konceptualne – Jezus jako „idea o Chrystusie”).

Rozdział ósmy (*Chrystologia w kontekście. Pluralizm i inkulturacja*, s. 561-590) podejmuje niektóre, najbardziej żywe kwestie współczesnej chrystologii. Jedną z nich jest uwypuklenie relacji pomiędzy specyfiką żydowskiego pochodzenia Chrystusa i powszechną różnorodnością adresatów, do których powinno być głoszone Jego orędzie. Domaga się to wciąż nowych sposobów ukazywania transcendencji Chrystusa przy jednoczesnym wymogu dostosowania nauki o Nim do tak mocno zróżnicowanego sposobu odbioru współczesnego człowieka.

Rozdział dziewiąty (*Chrystus w doświadczeniu chrześcijańskim. Historia i misterium*, s. 591-660) to ukazanie, w jaki sposób historia Jezusa, jedna w swoich trzech najważniejszych fazach (człowiek Jezus, Mesjasz zmartwychwstały, Syn wcielony) staje się historią zbawienia dla każdego człowieka. Autor wskazuje na instytucjonalne pośrednictwa ustanowione w tym celu, byśmy mieli możliwość dostępu do tych wydarzeń i tajemnic. Nie wyczerpują się one jednak tylko w pamięci obiektywnej (pneumatyczna, sakramentalna i synodalna) Kościoła, lecz także jest to pamięć, jaką Duch Święty wzbudził w grupach eklezjalnych i poszczególnych jednostkach, szczególnie zaś w świętych, prorokach, fundatorach, teologach i mistykach. W nich pamięć ta stała się kontemplacją, uczuciem i naśladowaniem. Spośród przedstawicieli teologii misterium autor wymienia Guardiniego, Casela, Rahnera, Balthasara i Zubiriego.

W rozdziale dziesiątym (*Logika wiary w Chrystusa: synteza końcowa*, s. 661-744) González de Cardedal proponuje końcową syntezę swoich rozważań nad objawieniem Boga w Chrystusie. W Nim dane są nam jednocześnie rzeczywistość Boga, Jego zbawczy plan wobec człowieka i nowa realizacja życia ludzkiego, zapoczątkowana samodarowaniem się Boga w Synu. Objawienie to powinno wzbudzić wiarę człowieka, który dzięki niej ma dostęp do tych tajemnic. Stąd hiszpański teolog ukazuje najpierw historyczny wymiar naszej wiary, a następnie Bożego Objawienia, by pochylić się następnie nad treścią Prawdy jako zrozumienia Boga i zrozumienia człowieka. To zaś domaga się osoby ludzkiej, zaangażowanej całej, a zwłaszcza swoim rozumem, w ten proces poznania, które ma jednocześnie charakter zbawczy. Swoją refleksję podsumowującą autor kończy przypomnieniem siedmiu zasad ustalonych przez Newmana, ukazujących kontynuację pomiędzy początkiem i dniem dzisiejszym chrześcijaństwa, z rozróżnieniem tego, co w jego rozwoju było prawdziwe, od tego, co było niszczące.

Tom II: *Meta y misterio (Cel i tajemnica)*. Struktura drugiego tomu jest prosta, by nie rzec klasyczna. Rozpoczyna go *Wprowadzenie* (s. 3-75), w którym Autor streszcza główne idee pierwszego tomu, wyjaśniając naturę refleksji o Chrystusie w świetle

wiary i z punktu widzenia Kościoła jako właściwego miejsca dla przebywania Chrystusa dla całego świata, do którego przeznaczona jest Ewangelia zbawienia.

Następnie całość materiału została przedstawiona w trzech działach, dla których wspólne jest słowo *salus*. Z całą pewnością – jak zauważa autor – tłumaczenie tego pojęcia jako „zbawienie” ma charakter redukcyjny, gdyż jest tu tylko uwypuklona negatywna strona tego, co Chrystus nam daje jako ten, który uwalnia kogoś z niebezpieczeństwa, uzdrawia z choroby czy wyzwala z niewoli. Język hiszpański nie zna niestety słowa, które w sposób pozytywny oddawałoby bogactwo tego, co Bóg ofiaruje ludziom w Chrystusie.

Pierwsza część II tomu nosi tytuł *Historia salutis: istnienie Chrystusa w relacji* (s. 77-372). Autor analizuje w niej konkretną rzeczywistość Jezusa w kontekście Jego osobistej historii i Jego egzystencji przeżywanej jako relacja. Ukazuje nam pięć płaszczyzn, w relacji do których przeżywał swoje życie: Ojciec, ludzie, byt-kosmos-historia, Kościół, a w nim jednostka, zło.

Druga część, *Persona salutis: zbawcza osoba Chrystusa* (s. 373-737), w swej refleksji chrystologicznej wykracza poza Nowy Testament, by włączyć także pytania i nadzieje, jakie cała ludzkość postawiła wobec Chrystusa. Pojawia się tu problem przeniesienia kategorii z jednej kultury do drugiej. Z całą pewnością o Chrystusie jako o wydarzeniu szczególnym trzeba mówić i opowiadać. Niemniej jednak, by odkryć Jego uniwersalność, Jego absolutny charakter, a przez to możliwość i konieczność wiary w Niego, trzeba myśleć i definiować, porównywać i dedukować. Dlatego zdaniem autora jawi się tu konieczny postulat metafizyki, jeśli nie chcemy doprowadzić do zredukowania twierdzeń biblijnych do prehistorii ludzkości czy jakis nieznaczących i naiwnych relacji. To zaś prowadzi do konieczności przekroczenia „sentencji ewangelicznych” Chrystusa i dotarcia do „systemu eklezjalnego” o Chrystusie. Do Chrystusa przynależy bowiem to, co On myślał o sobie samym, to, co myślano o Nim, i to, co wychodząc od Niego, pomyślano o pozostałej rzeczywistości. Tutaj jest miejsce dla soborów ekumenicznych z ich autorytetem normatywnym oraz, w innym porządku, dla wytworu spekulacji teologów.

Trzecia część, *Praesentia salutis: realizacja zbawczego dzieła Chrystusa* (s. 735-985), to pytanie o pośrednictwa, które sprawiają, że Chrystus jest współczesny każdej osobie, a Jego orędzie dostępne każdemu pokoleniu. Teolog hiszpański stawia jako problem to, czy owe pośrednictwa są dziełem bezpośrednim lub pośrednim samego Chrystusa. Zauważa, że chrystologia właściwie rozumiana nie kończy się na samej sobie, lecz w przechodzi w pneumatologię i eklezjologię, a od nich w soteriologię. Duch Święty, apostoł i wspólnota, jako realni świadkowie wcześniejsi niż teksty, są tymi, którzy czynią obecnym Jezusa w historii. Dlatego każdy człowiek może być współczesnym Chrystusowi i uczestnikiem Jego zbawienia, a przez to staje się nosicielem Chrystusa, taką *microecclesia*. W tym też rozdziale autor przedstawia także najbardziej podstawowe różnice pomiędzy katolicyzmem i protestantyzmem, ma-

jące swe korzenie w chrystologii. Wyrażają się one w odpowiedzi na pytanie o rolę człowieczeństwa Jezusa w naszym odkupieniu: czy było to zwykłe przyjęcie daru Ojca dla ludzi, czy też aktywny udział wolności ludzkiej, która na czele wszystkich ludzi realizuje zbawienie, otrzymując je, i otrzymuje je, realizując. Zdaniem naszego autora kwestia wartości ludzkich pośrednictw w Bożym zbawieniu jawi się jako podstawowy problem ekumeniczny.

Olegario González de Cardedal należy do grona hiszpańskich teologów, którzy po Soborze Watykańskim II byli świadkami i odbiorcami dwóch ścierających się prądów: z jednej strony mocny wpływ teologii francuskiej i niemieckiej, a z drugiej, żywe oddziaływanie teologii wyzwolenia. Teolog hiszpański odważnie włączył się w zadanie stojące przed teologią, idąc niekiedy pod prąd i stawiając mocne fundamenty dla rodzimej refleksji teologicznej. Nic więc dziwnego, że w jego pismach – choć jest specjalistą z chrystologii – przewijają się tematy istotne z szerokiego wachlarza myśli teologicznej: Kościół, Chrystus, człowiek, Trójca. Jak sam wyznał, we wszystkich swoich pismach przyświecała mu idea przybliżenia się do tajemnicy Boga tak, by bożki nie zajmowały serca człowieka.

W obu częściach najnowszej chrystologii hiszpański teolog jawi się z jednej strony jako inteligentny apologeta wydarzenia Chrystusa, a z drugiej jako człowiek, który w refleksji swej dojrzałej teologii przemawia do nas jako mocno przekonany świadek swego Mistrza i Zbawiciela. Jest to refleksja ekumeniczna, gdzie mocny fundament własnej tożsamości pozwala autorowi bez obaw analizować chrystologię innych wyznań, zwłaszcza reformy, w najważniejszych z podejmowanych tematów.

Omawiane przez nas dzieło Gonzáleza de Cardedala pomyślane jest jako tryptyk. Autor zapowiada w niedalekiej przyszłości publikację trzeciego tomu: *Życie świata*, który będzie ukazywał Chrystusa jako absolutne życie i nadzieję (chrystologia duchowa). Ma on ukazać to wszystko, co pneumatologia, soteriologia i eklezjologia wnoszą do poznania Chrystusa, koncentrując swoje spojrzenie na liturgii, mistyce i *praxis* jako konkretnym miejscem, gdzie realizuje się nowe życie w Chrystusie i gdzie Chrystus jawi się jako Życie. Po pasjonującej, choć trudnej zarazem, ze względu na specyficzną terminologię używanego języka, lekturze dwóch tomów z nadzieją przyjdzie nam czekać na trzeci, koronujący trylogię chrystologiczną hiszpańskiego teologa.

ks. Janusz Lekan

*Ku cywilizacji miłości. Pokłosie IX Dolnośląskiego Festiwalu Nauki na Papieskim Wydziale Teologicznym 14-21 września 2006 roku*, red. W. Wenz, Wrocław 2006, ss. 228

Dolnośląski Festiwal Nauki we Wrocławiu, tak jak w kilku jeszcze miastach uniwersyteckich w Polsce, pomaga młodzieży zapoznać się z wieloma dyscypli-

nami nauk rozwijanymi w różnych ośrodkach. Referaty sprzężone są z wieloma innymi sposobami prezentowania tego wszystkiego, czym aktualnie interesują się ośrodki naukowe, lokalne środowisko, a także tego, czym aktualnie żyje cały świat. Owocem wieńczącym wysiłki związane z przygotowaniem i przeprowadzeniem festiwalu na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu jest niniejsza publikacja. Autorzy wypowiedzi skoncentrowali się na sprawach najważniejszych, a jednocześnie interesujących, ciekawych, frapujących. Wzbudzenie zainteresowania tymi zagadnieniami u młodzieży już jest niewątpliwym osiągnięciem, wydrukowanie referatów pozwala na spokojne ich przemyślenie i twórczy rozwój dyskusji. Takie postawienie sprawy jest właściwe dla Festiwalu Nauki, którego celem jest nie tylko samo zainteresowanie słuchaczy, lecz również zachęcenie młodzieży do podjęcia studiów. Referenci wykazali, że warto studiować teologię, nie kierując się tylko taką czy inną możliwością przyszłej pracy zarobkowej, lecz dla niej samej, aby poznawać wiele fascynujących treści i przekazywać je później innym ludziom.

Referaty zostały podzielone na dwie części. Część pierwsza dotyczy aktualnej w całej Europie kwestii jej relacji z chrześcijaństwem, w kontekście debaty nad europejską konstytucją i w sytuacji narastającej, ostatecznie niezrozumiałej wrogości wobec wszystkiego, co kojarzy się z chrześcijaństwem. Słusznie można mówić o prawdziwej fobii, nie tyle chrześcijańskiej, co raczej anty chrześcijańskiej. Część druga zajmuje się poszukiwaniem odpowiedzi na naglące pytania egzystencjalne, w oparciu o skarb myśli pozostawiony ludzkości przez Jana Pawła II. W części pierwszej poruszone zostały takie kwestie, jak: relacja rozumu i wiary w kontekście sporu o ewolucję (Bp. prof. zw. dr hab. Andrzej Siemieniowski), zawikłany labirynt kodu Leonarda da Vinci (Ks. dr Sławomir Stasia), skutki odkryć archeologicznych dla wiary (Ks. prof. PWT dr hab. Mariusz Rosik), fascynująca oferta świętości (Ks. prof. PWT dr hab. Włodzimierz Wołyniec), chrystanofobia zrozumiała, ale nieuzasadniona (Ks. dr Jarosław M. Lipniak), fałszowanie Ewangelii (Ks. prof. PWT dr hab. Bogdan Ferdek), postawa chrześcijan wobec socjobiologii i psychologii ewolucyjnej (Karol Fjałkowski), o konieczności wartości chrześcijańskich dla Europy (Ks. dr Kazimierz F. Papciak). W części drugiej zawarte są takie zagadnienia, jak: możliwości i zagrożenia przyniesione przez mass media (Ks. prof. PWT dr hab. Tadeusz Reroń), dramat czy skarb cierpienia? (Ks. dr Ryszard Zawadzki), wolność nieodłączna od twórczego zaangażowania (Ks. dr Bogusław Drożdż), nieskończoność kategoria matematyki i teologii (Ks. dr hab. Andrzej Małachowski), zatroskanie Kościoła o ludzi żyjących w związkach niesakramentalnych (Ks. prof. PWT dr hab. Wiesław Wenz), wezwanie Jana Pawła II do budowania cywilizacji miłości (Ks. dr Janusz Czarny), rodzina wartością samą w sobie i nadzieją dla ludzkości (O. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI). Całość podsumował Ks. prof. PWT dr hab. Wiesław Wenz apelem do uczestniczenia w budowaniu cywilizacji miłości.

Publikacja, uwieczniająca słowa wypowiedziane na IX Dolnośląskim Festiwalu Nauki na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, zasługuje

na uznanie, ale przede wszystkim jest warta tego, aby ją gruntownie przeczytać i twórczo przemyśleć. Solidność redakcyjna zwieńczona została elegancją wydawniczą. Głęboka treść otrzymała godną oprawę graficzną.

*o. Piotr Liszka CMF*

Erich J. Heindl, *Hat die Menschheit Zukunft? Die dominanten geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts als Auslöser der großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts – und kein Ende*, Literareon, München 2006, ss. 500

Tytuł przetłumaczyłbym w sposób następujący: *Czy ludzkość ma jeszcze przyszłość? Panujące w XIX wieku kierunki duchowe jako przyczyny największych katastrof XX wieku – na tym nie koniec*. Pytanie ma charakter absolutny, i to w podwójnym wymierza: dotyczy człowieka, dotyczy jego istnienia na ziemi. Odpowiedzi należy szukać – zdaniem Heindla – w przeszłości, dochodzących do głosu duchowych postawach człowieka minionych stuleci i urzeczywistnionych w wydarzeniach wieku XX. Dwie wojny światowe, zbrodnie przeciw ludzkości winny stać się sygnałem ostrzegawczym dla wszystkich ludzi, aby coś takiego się już nigdy nie powtórzyło, nie tylko na kontynencie europejskim, ale nawet w najbardziej oddalonym od niego miejscu na ziemi. Znany metodolog (ks. prof. S. Kamiński) zwykł powtarzać studentom, że lepiej się uczyć na błędach drugiego niż na własnych. W tym przypadku jednak ludzkość nie ma drugiego, musi uczyć się na własnych błędach. Heindl proponuje zamyślenie nad przeszłością, jest przekonany, że w dalszej i bliższej przeszłości można odkryć źródła oceanicznych, bezkresnych nieszczęść XX wieku. Piękne teorie, logika na papierze mogą prowadzić do okropnych praktyk, planowanych i z konsekwencją prowadzonych zbrodni. Trzeba dziękować Bogu, a jeśli ktoś w Niego nie wierzy, winien dziękować losowi, że plan idealnego państwa Platona nie został urzeczywistniony.

Heindl dostrzega, że wielkie problemy przed człowiekiem pojawiły się z „odkryciem człowieka”, czasem w dziejach ludzkości określanym mianem odrodzenia i oświecenia. Są to okresy w dziejach ludzkości, ale przecież na dzieje człowieka można popatrzeć jako na czas „dochodzenia” człowieka do samego siebie, dochodzenia dokonującego się w „przechodzeniu” od mitu do religii, od religii do filozofii, od filozofii do nauki, od nauki do... Co nastąpi po czasie nauki?

Koniec starego jest początkiem nowego. Średniowiecze kończy się, bo załamuje się obraz świata i człowieka. Kopernik, Kartezjusz, Luter otwierają perspektywy nowego: ziemia przestaje być centralnym punktem, człowiek „liczy” tylko na siebie, aby wyzwolić się z wszelkiego zniewolenia. Potem pojawiają się w dziejach Darwin i Freud,

porządkując sprawy pochodzenia człowieka i jego życia duchowego, Nietzsche ogłosi „śmierć Boga”, którego i tak nie było można znaleźć we wszechświecie.

Heindl rozpoczyna analizy przeszłości od przybliżenia istoty Odrodzenia i oświecenia oraz ich skutków, krytycznie kreśli – na ile to jest możliwe w takiej syntetycznej pracy – filozofię między innymi: Kanta, Hegla, Marksa, Feurbacha, Fichtego, Schellinga, Nietzschego, Kierkegaarda, Comte’a, Milla, kończy opisem sytuacji Zachodu na przełomie XIX i XX wieku (rozdz. 1-4, s. 11-178).

Następnie analizuje wielkie katastrofy XX wieku: I wojnę światową, jej przyczyny, przebieg i wynik, poddaje krytycznej uwadze zawarte układy pokojowe, międzywojenną sytuację polityczną, gospodarczą, naukową – zwłaszcza powstanie nowoczesnej fizyki, religijną – sytuację chrześcijaństwa, filozoficzną, przybliżając myśli między innymi de Saussure’a, Husserla, Schelera, Jaspersa, Heideggera, Sartre’a, Whiteheada, Wittgensteina i tzw. koła wiedeńskiego, II wojnę światową, jej przyczyny, przebieg i wynik. Kończy „obiektywnym” bilansem, tj. obrazami popełnionych potworności – okropności, jakich dopuścił się człowiek względem człowieka. Heindl jako Niemiec zdaje sobie sprawę, że „obiektywność” może być tylko relatywna, z perspektywy niemieckiej, dlatego sięga do źródeł amerykańskich, tzn. niezależnych, pochodzących z systemu demokratycznego, w którym jest możliwa krytyka własnych polityków i wojskowych. Lektura tych stron musi wstrząsnąć każdym czytelnikiem, niezależnie od jego pochodzenia, od tego, czy należał do zwycięzców czy zwyciężonych. Wstrząs – bo to nie było dzieło potwora, ludzie ludziom zgotowali taki los! (rozdz. 5-12, s. 179-337)

W tej – przeze mnie wyróżnionej – części Heindl zajmuje się filozoficznymi podstawami i społecznymi skutkami marksizmu, kapitalizmu i tzw. amerykanizmu, przybliży myśli między innymi: Foucaulta, Derrida, Lévi-Straussa, Lévinasa, Ricoeura, Gadamera, Habermasa, Rorty, Feyerabenda, Poppera (rozdz. 13-18, s. 338-407).

Ostatnie rozdziały poświęcone są rozumieniu demokracji oraz religiom Wschodu i Zachodu, na szczególną uwagę zasługują – według Heindla – monoteistyczne religie: mozaizm, chrześcijaństwo i islam. Religie wywierały i wywierają jeśli nie ogromny, to w każdym razie znaczny wpływ na życie indywidualne i społeczne ludzi. Dlatego Heindl, katolik z Bayern, stawia sobie i czytelnikom pytanie: „dlaczego ta religia nie była w stanie skutecznie wystąpić przeciw opisanemu tutaj fatalnemu rozwojowi, dlaczego coś takiego było możliwe, jak się wydaje, w chrześcijańskiej wspólnocie (*Gemeinschaft*)? W opisie rozmaitych obszarów życia chrześcijan podjęto próbę odkrycia jego błędnej interpretacji, tego, co spowodowało, że działanie tej religii pokoju zostało sparaliżowane, a tym samym umożliwiło wejście na fatalną w skutkach drogę. Fakt ten pociąga za sobą pytanie, co musi dokonać się z chrześcijaństwem, aby ono wróciło do swojej istoty i odzyskało efektywność działania?” (s. 10). W odpowiedzi na postawione pytanie Heindl idzie drogą wyznaczoną przez Sobór Watykański II,

tych filozofów religii jak E. Biser i teologów jak J. Ratzinger, obecny papież Benedykt XVI. Mimo dwutysięcznej historii chrześcijaństwo jest na początku swej drogi, muszą odkryć Boga będącego Miłością. Religia chrześcijańska jest religią terapeutyczną – mistyczną, Bóg chrześcijan jest Bogiem nieskończonego miłosierdzia, jest Bogiem wszystkich ludzi (rozdz. 19-24, s. 408-490). „Jeśli zatem chodzi o konieczny dialog między religiami, to ze strony chrześcijaństwa nie ma większych problemów, gdyż chrześcijaństwo w zasadzie kieruje się ku wszystkim ludziom (*alle Menschen umschließt*) i nikogo nie wyklucza (*niemanden ausschließt*).

Na ostatnich stronach zamieszczona jest bogata bibliografia (s. 491 – 499).

Heindl daje cenną pracę dla specjalistów: historyków, filozofów, i dla szerszych kręgów, pragnących poznać nie tylko poszczególne wydarzenia, ale ich wzajemne powiązanie. Warto pracę przybliżyć polskiemu czytelnikowi, jeśli nie całość (500 stron), to niektóre jej większe fragmenty.

ks. Jerzy Machnacz

*Kreuzungen Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie*, red. Von Peter Zeillinger, Matthias Flatscher, Turia + Kant, Wien 2004, ss. 238

W polskiej literaturze można przeczytać, że relatywizm, subiektywizm Derridy, czyli jego dekonstrukcjonizm, jest nie tyle zagrożeniem, co zniszczeniem myślenia opartego na tradycji wypracowanej w znacznej mierze przez Arystotelesa. Trzeba być ostrożnym, biorąc do ręki dzieło Derridy, lub prace tych, którzy zajmują się jego myślą. W niniejszym postaram się przybliżyć od strony formalnej ku myśli Derridy i ich konsekwencje na polu filozofii i teologii, w przedsięwzięciu zaplanowanym, przeprowadzonym i opublikowanym przez P. Zeillingera i M. Flatschera – młodych pracowników naukowych przy Instytucie Teologii Fundamentalnej i przy Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wiedeńskiego.

Zwróćmy uwagę na tytuł. O co właściwie w nim chodzi? Na co chce nas uwrażliwić? *Kreuzungen* – po niemiecku to tyle, co skrzyżowania. Te skrzyżowania to nic innego jak zbliżenia, dotknięcia, przecięcia, przenikania, przekraczania myśli Derridy. Są to konsekwencje wynikające z jego tekstów, opisy przeprowadzane przez niego prowokują.

Książka jest zbiorem artykułów, tj. referatów wygłoszonych na sympozjum odbytym w Wiedniu w dniach 25-27 września 2003 roku na Katolickim Wydziale Teologii Uniwersytetu Wiedeńskiego, przy współpracy z Instytutem Teologii Fundamentalnej i Instytutem Filozofii. Sympozjum miało za zadanie przybliżenie myśli Derridy i jej interpretacji w obszarze języka niemieckiego, na polu zwłaszcza filozofii i teologii, ale są również nawiązania do etyki, polityki, historii i teorii sztuki. Or-

ganizatorzy symposium rozumieją dekonstrukcję nie „jako ryczałtowe zniszczenie tradycji”, oni ją odczytują „jako podstawowe pytanie skierowane do dawno zasiedziałych struktur”. Dlaczego? Dlatego że obecność tych struktur stała się tak oczywista, że ich istnienie zostało zapoznane, nikt ich od pewnego czasu nie dostrzegał. One tak „doskonale” funkcjonowały, że nikt nie zdawał sobie sprawy z ich działania. Dlatego też pytanie o te struktury budzi u większości zdziwienie i protest.

Derrida pyta o te zasiedziałe struktury bytu i myślenia, tym samym „dotyka” filozofii i – co za tym idzie w tradycji Zachodu – chrześcijańskiej teologii. Dla Arystotelesa filozofia pierwsza jest teologią. Tradycja ma prawo się bronić i to też czyni. Obrona polega na tym, że stawia się pod znakiem zapytania przynależność myśli Derridy do filozofii, rozważa się, czy Derridę można zaliczyć do „cechu” filozofów? Dalej: czy jego próby literacko-filozoficzne – jeśli one takowymi są – można odnieść do teologii? Jeśli powyższe wątpliwości ma się na uwadze, to wtedy dyskurs między obiema dyscyplinami prowadzony na „dorobku myślowym Derridy” przypomina pod wieloma względami „rozmowy duchów” (*Geistgespräche*). Do filozoficznej rozmowy z Derridą zostaje „przywołany” Kant i de Saussure, Heidegger i Tugendhat; analizie w duchu Derridy poddane zostają centralne treści wiary, tradycja teologii negatywnej, podstawy samej teologii.

Nie sposób omówić szerzej 10 artykułów przedstawionych w tej ciekawej książce. Skoncentruję się jedynie na pracy Zeillingera, poruszającej problematykę „ugruntowania”, czyli zakładania fundamentów teologii u Derridy. Zeillinger był asystentem J.B. Metz, od którego pochodzą analizy dotyczące możliwości uprawiania teologii po Oświęcimiu. On też wprowadził do współczesnych rozważań filozoficznych i teologicznych pojęcie „kryzysu Boga”, wskazujące na fakt, że słowo „Bóg” straciło egzystencjalne znaczenie dla nowożytnego człowieka.

Trzeba przeanalizować możliwości zbudowania nauki o Bogu. Wydaje się, że sytuacja wyjściowa zawiera – w pewnym sensie – sprzeczność: jak można „teologicznie” czytać teksty Derridy, jeśli pragnie się zbudować możliwości uprawiania teologii? Problem teologa polega na tym, że musi zakładać fundamenty teologii bez teologii, bez założenia, jak gdyby jej jeszcze nie było. Inaczej: teolog staje przed trudnością mówienia o Bogu bez Boga. I w tym momencie dochodzi – na co zwraca uwagę Zeillinger – do nieporozumień: nikt nie twierdzi, że teologii nie ma, teologia oczywiście jest, faktycznie, historycznie istnieje. Ona też stanowi punkt wyjścia wszelkich rozważań. Chodzi o to, że według swych aspiracji nie może ona podstaw dla siebie brać z samej siebie. Teologia jest refleksją nieskończoności, której ona nie jest przecież pewna. Teologia to coś więcej niż „zwykła mowa o Bogu”. Drugie nieporozumienie: jest również czymś oczywistym i bezspornym, że istnieje coś takiego jak osobista i osobowa wiara, jej istnienie jest podstawą wszelkich rozważań. Ale wiara jako założenie dla podstaw wszelkich nauk (dla filozofii) nie jest wcale przydatna. Wierze, nawet własnej, i to mocnej



wierze, nie należy zbyt wierzyć. Jakie jest zatem rozwiązanie tego problemu? Co proponuje Derrida?

Na podstawie tekstów Derridy Zeillinger proponuje następujące rozwiązanie: należy zwrócić uwagę na to, że (a) tam, gdzie dawanie świadectwa staje się konieczne jako odpowiedź na zawołanie, zobowiązanie – tutaj i teraz – zachodzi potrzeba konkretyzacji tego świadectwa, a (b) konkretyzacją tego świadectwa są przecież religijne tradycje ludzkości, (c) które są świadome własnej słabości, świadome możliwości własnych słabości, a nawet zdrady. Wydaje się, że sytuacja jest bez wyjścia, ale właśnie w niej Zeillinger dostrzega „niemożliwość możliwości przywrócenia godności teologicznych wypowiedzi o Bogu” (s. 198). Zwróćmy uwagę: nie chodzi o „przywrócenie godności teologicznym wypowiedziom o Bogu”, tj. o ich treść, lecz o „przywrócenie godności teologicznych wypowiedzi o Bogu”, tj. o ich sposób istnienia.

Książkę należy polecić wszystkim zainteresowanym współczesną myślą filozoficzną i teologiczną, tym, którzy podejmują wysiłek wypowiedzenia Niewypowiedzialnego i zbliżenia się do Transcendencji.

ks. Jerzy Machnacz

**Ks. Franciszek Greniuk, *Studia z teologii moralnej*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2006, ss. 557**

Całe dotychczasowe życie naukowe księdza prof. dra hab. Franciszka Greniuka jest związane z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. W latach 1947-1952 odbył tu studia filozoficzno-teologiczne. W roku 1953 uzyskał magisterium z teologii moralnej. Odbył studia specjalistyczne w Sekcji Teologii Moralnej Wydziału Teologii KUL. W 1956 roku uzyskał stopień doktora teologii moralnej na podstawie rozprawy pod tytułem *Nauka św. Tomasza o normach moralności*, napisanej pod kierunkiem J. Kellera. Właśnie mija 50 lat od tamtego wydarzenia. Nic też dziwnego, że z tej okazji Katolicki Uniwersytet Lubelski przeżywa uroczystość 50-leccia doktoratu zasłużonego Profesora.

Jego dorobek pisarski liczy około 300 pozycji wydawniczych. Najwięcej jego prac naukowych ma charakter historyczny lub nawiązuje do historii myśli teologicznej. Autor w swych publikacjach wychodzi z następującego założenia: aby właściwie uprawiać jakąś naukę, trzeba znać choć ogólnie jej przeszłość, bo bez tego nie można ani w pełni zrozumieć wiążących się z nią aktualnych problemów, ani też trafnie planować jej dalszego rozwoju.

Na dorobek naukowy księdza Greniuka składają się trzy książki. Pierwsza, będąca rozprawą habilitacyjną nosi tytuł *Tomasz Młodzianowski – teolog moralista*,

Lublin 1974, ss. 258. Pracę tę bardzo pozytywnie ocenił J. Tazbir („Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 20 (1975), s. 238-239).

Druga książka jest zatytułowana *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993, ss. 320. Ukazuje ona tę dyscyplinę jako dział teologii katolickiej w dalszym ciągu poszukujący własnego oblicza.

Trzecim studium księdza Greniuka jest „Teologia moralna w swej przeszłości”, Sandomierz 2006, ss. 235. Jest to swoiste uzupełnienie poprzedniej pracy.

W bibliografii Autora, oprócz publikacji samoistnych, znajdują się liczne rozprawy zawarte w dziełach zbiorowych i artykuły w czasopismach. Recenzowany opasty tom stanowi przedruk publikowanych już 36 artykułów i 26 recenzji. Z tego względu *Studia z teologii moralnej* Greniuka można nazwać jego *opus vitae*. Powstawały one na przestrzeni lat 1958-2005 i są dowodem szerokich badań naukowych Autora.

Wybrane i przedrukowane publikacje zostały zgrupowane w czterech działach: *Z przeszłości teologii moralnej*; *Z teologii moralnej systematycznej*; *Teologowie moralności* i *Recenzje*.

Dział pierwszy obejmuje rozprawy, które w znacznej mierze dotyczą historii polskiej teologii moralnej: *Zarys dziejów polskiej teologii moralnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22 (1975), z. 3, ss. 5-21; *Teologia moralna w XIX wieku*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. III, cz. 1, Lublin 1976, ss. 220-254; *Dzieje Sekcji Teologii Moralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 1918-1968*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 15 (1968), z. 3, ss. 5-27. Na uwagę zasługuje tu także artykuł zatytułowany *Obiekcje sumienia w sprawie służby wojskowej. Ujęcie historyczno-moralne*, opublikowany w dziele zbiorowym: „*Schowaj miecz*”. *Obiekcje sumienia w sprawie służby wojskowej*, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1993, ss. 71-94.

Swych zainteresowań teologicznych nie ograniczył jednak Autor do badań historycznych. Zagadnienia współczesne znajdują odbicie w drugim dziale recenzowanego dzieła. Autor między innymi pisze tu o aretologii katolickiej na nowych drogach (druk: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 35 (1988), z. 3, ss. 47-62), o hamartiologii Jana Pawła II (druk: *Żeby nie ustała wiara*, red. J. Homerski, Lublin 1989, ss. 121-135), o człowieku jako ośrodku życia społeczno-gospodarczego (druk: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 38 (1992), z. 3, ss. 45-60).

W dziele trzecim Greniuk omawia życie i działalność naukową następujących teologów moralistów: A. Borowski, J. Keller, W. Krześniak, W. Wicher i S. Witek.

Dział ostatni zawiera recenzje dzieł teologicznomoralnych, których autorami są wybitni moralści ostatniego półwiecza. Recenzje te są dowodem korzystania Profesora z dorobku światowego teologii moralnej.

W podsumowaniu trzeba stwierdzić, że recenzowane dzieło utrwala rozproszone owoce działalności pisarskiej z zakresu teologii moralnej znajdujące się na łamach różnych czasopism teologicznych. Także umożliwia czytelnikowi zapo-

znanie się – poprzez zamieszczenie bibliografii – dotarcie do dorobku pisarskiego tego wybitnego Profesora, jakim jest ksiądz Franciszek Greniuk.

ks. Antoni Młotek

Ks. Adam Kubiś, *Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie w latach 1954-1981*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2005, ss. 520

Osiemnasty tom *Studiów do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, dedykowany ks. kard. Stanisławowi Dziwiszowi, przedstawia szczególnie dramatyczny przebieg zmagania wobec wyzwania, jakim była decyzja władz Polskiej Ludowej dotycząca zlikwidowania Wydziału Teologicznego najstarszej wszechnicy Krakowa pod pretekstem przeniesienia go do Akademii Teologicznej w Warszawie. Wysiłek, jaki został podjęty dla zachowania integralności tej najstarszej wszechnicy, był wyrazem sprzeciwu wobec oczywistej krzywdy wyrządzonej nie tylko Kościołowi, lecz także kulturze narodowej. Nie mógł być nigdy poniechany, nawet w sytuacjach, wydawałoby się, beznadziejnych, nasilania się sprzeciwu i szykan wobec każdej inicjatywy podejmowanej przez środowisko Kościoła krakowskiego. Byłoby to przecież sprzeniewierzeniem się dziedzictwu narodowemu przekazywanemu z pokolenia na pokolenie, zapoczątkowanemu fundacyjnym darem św. Królowej Jadwigi i z tej też racji niemożliwym do przyjęcia pogodzeniem się z niesprawiedliwymi decyzjami wprost godzącymi w dobro wspólne narodu i Kościoła.

Ks. Adam Kubiś przedstawia dzieje *Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie (1954-1981)* od momentu likwidacji Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego i natychmiastowej reakcji wszelkimi możliwymi sposobami na sytuację, która w zamiśle narzucanej ideologii, obcej tradycji europejskiej i chrześcijańskiej, zamierzała instalować nowy porządek, godząc w pierwszym rzędzie w środowisko nauki, szczególnie zaś w teologię. Zadanie to podjął bezzwłocznie krakowski Kościół i prowadził niezwykle konsekwentnie i wytrwale dzięki kard. Karolowi Wojtyłcie, który wobec zaistniałej sytuacji postanowił realizować własną wizję budowania wyższego szkolnictwa katolickiego w Polsce, broniąc tym samym swobody myślenia i należnego prawa dostępu do akademickiego wykształcenia, przysługującego w pierwszym rzędzie duchowieństwu, ale także wszystkim wierzącym.

Autor jest szczególnie kwalifikowanym badaczem i świadkiem zarazem zachodzących procesów, bowiem najpierw był studentem (1948-1953) Uniwersytetu Jagiellońskiego, a później pracownikiem naukowym (od roku 1968) Papieskiego Wydziału Teologicznego, należącym równocześnie do grona najbliższych współpracowników kard. K. Wojtyły i z tytułu osobistego udziału w zachodzących przemianach ma nie

tylko dostęp do gromadzonych przez lata dokumentów, ale może jako uczestnik zaangażowany po stronie sprawy wspieranej także przez Stolicę Apostolską składać wiarygodne świadectwo wsparte wymową publikowanych dokumentów źródłowych. W żadnym wypadku ta okoliczność nie może być przesłanką do kwestionowania wartości pracy, bowiem ona właśnie, wedle obiektywnego myślenia, przemawia na korzyść relacji, której znaczenie dla zrozumienia najnowszej historii określa obiektywizm świadka weryfikowany także przekazami innych uczestników.

Nie sposób podać, choćby w daleko posuniętej syntezie, treściowej zawartości tego wszystkiego, co ks. A. Kubiś zamieścił w dziewięciu rozdziałach monografii, bez uszczerbku dla zebranych i komentowanych wydarzeń. Czytelnik, który podejmie wysiłek wnikliwego poznawania, przekona się niebawem o znaczeniu nagromadzonych faktów i informacji nie tylko dla poznania najnowszej historii Wydziału Teologicznego w Krakowie w latach 1954-1981, to znaczy od „wyprowadzenia” Wydziału Teologicznego z Uniwersytetu Jagiellońskiego do erygowania przez Stolicę Apostolską Papieskiej Akademi Teologicznej w Krakowie. Jest to także znakomita okazja do ukazania zmagania o kształt, organizację i prawo teologii jako nauki do istnienia w Polsce w ramach struktur akademickich z przysługującymi jej tymi samymi uprawnieniami, jakimi cieszy się państwowe szkolnictwo wyższe. Z tego punktu widzenia możemy mówić o znakomitym przyczynku, wnoszącym wiele światła do poznania najnowszych dziejów nauki, której teologia stanowiła zawsze zasadniczy element składowy powszechnie uznawany od średniowiecza w kulturze europejskiej.

Dwa pierwsze rozdziały zatytułowane: *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego (1939-1954)* (s. 13-32) i *Niespełnione pragnienie powrotu (1956-1957)* (s. 33-54) można potraktować jako niezbędne wprowadzenie do współczesnych dziejów krakowskiej uczelni teologicznej. Istnieje bowiem dramatyczny ciąg zdarzeń inicjowany tak zwaną *Sonderaktion Krakau*, kiedy to uwięziono wielu pracowników naukowych Uniwersytetu Jagiellońskiego, pośród nich prawie wszystkich pracowników Wydziału Teologicznego UJ, a także uczonych z Akademii Górniczej w Krakowie. Zostali oni następnie wywiezieni do obozu koncentracyjnego. Motywowane ideologicznymi przesłankami i często skrywane przed ogółem społeczeństwa godzenie wprost w ludzi, których walory umysłu i ducha stanowią bezcenną wartość, jak się wkrótce miało raz jeszcze okazać, stanowiło cechę nie tylko tego jednego totalitaryzmu.

Po drugiej wojnie światowej nie zaprzestano działalności dydaktyczno-naukowej na Wydziale Teologii, który jeszcze w warunkach okupacyjnych kontynuował tajne nauczanie. Wówczas to właśnie w gronie jego pierwszych studentów znalazł się Karol Wojtyła. Jednakże w dalszym ciągu trwały ze strony władz nasilające się przygotowania do likwidacji tego wszystkiego, co szczęśliwie ostało się z pożogi wojennej. Nieujawniona w żadnym oficjalnym organie rządu PRL uchwała Rady Ministrów (nr 594) z 11 sierpnia 1954 roku jednostronnie państwową decyzją

wyznaczała koniec istnienia Wydziału Teologicznego w strukturze Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nie pomogły liczne i długotrwałe starania zmierzające do naprawienia oczywiście dla wielu środowisk i autorytetów szkody wyrządzonej nie tylko tym ludziom, którym w pierwszym rządzie odebrano możliwość akademickiego wykształcenia, ale także kulturze narodowej.

Kolejne rozdziały noszą tytuły: *Ku nowej rzeczywistości Wydziału Teologicznego w Krakowie (1954-1963)* (s. 55-85), *Działalność dydaktyczno-naukowa (1963-1974)* (s. 87-131), *Kanoniczny status Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie (1968-1974)* (s. 133-206), *Promocja kadry naukowej i rozwój instytucjonalny (1974-1982)* (s. 207-259), „*Analecta Cracoviensia*” – *periodyk Papieskiego Wydziału Teologicznego oraz Papieskiej Akademii Teologicznej (1969-1992)* (s. 261-332), *Walka o uznanie cywilne (1971-1989)* (s. 333-378), *Spotkanie z Ojcem Świętym Janem Pawłem II (9 VI 1979)* (s. 379-414), prezentują proces mozolnego tworzenia ram strukturalnych i prawnokościelnych dla nowej instytucji zbiorowym wysiłkiem wielu ludzi, którzy inspirację, zachętę do działania, a nawet ochronę mieli zawsze w kard. K. Wojtyłę. Biskup Krakowa był bowiem przekonany, że w zaistniałej sytuacji – gdy nie sposób przedstawiać bez końca racji i argumentów, bowiem wszystkie przedkładane natrafiały w pustkę, były zbywane milczeniem lub też negatywnej odpowiedzi towarzyszyła wroga propaganda – należy zbudować strukturę kształcenia teologicznego nie tylko na terenie Krakowa, lecz także we Wrocławiu i Poznaniu i zabiegać o status cywilny tworzonych w tych ośrodkach uczelni. Kościół był niejako zobligowany do tego rodzaju działań w poczuciu odpowiedzialności za dobro wspólne, jakim jest nieskrępowana obcymi jej ograniczeniami nauka. Wspierany autorytetem Stolicy Apostolskiej czynił to świadomy znaczenia dla kultury narodowej dziedzictwa, które tworzył i przekazywał z pokolenia na pokolenie Uniwersytet Jagielloński z Wydziałem Teologicznym, zdając sobie sprawę, że nie wystarczy zachować w dotychczasowym stanie, ale trzeba je pomnożyć i wzbogacić pozostawić następnym generacjom.

*Słowo wstępne* (s. 7-9) napisał ks. kard. Marian Jaworski, jeden najważniejszych świadków i zarazem uczestnik opisywanych zdarzeń, który na Wydziale Teologicznym w Krakowie pracował od roku 1957 i pełnił tam funkcję dziekana w latach 1974-1982, a obecnie jest arcybiskupem metropolitą lwowskim obrządku łacińskiego. To właśnie On wraz z Autorem rozprawy z racji ścisłej współpracy z metropolitą krakowskim w opisywanym okresie doskonale znali rodzące się zamysły i losy podejmowanych starań, które zostały utrwalone w urzędowych dokumentach i w pisemnych świadectwach wykorzystanych teraz dla odtworzenia dziejów krakowskiej uczelni teologicznej. Dzięki omawianej pracy mogą również niejako same przemawiać, odsłaniając znane tylko nielicznym fakty dotyczące przeciwstawiania się Kościoła w powojennej rzeczywistości ogarniającej wszystkie sfery życia odmianie nowego totalitaryzmu.

Ten faktograficzny element rekomendowanej książki jest niezwykle ważny i nie mniej wartościowy niż opis i komentarz napisany przez samego Autora. Słusznie bowiem ks. prof. A. Kubiś uznał za konieczne opublikowanie wielu cennych dokumentów, które zamieszczone zostały w *Aneksach*, przede wszystkim po każdym rozdziale. Wiele z nich nie mogło ukazać się drukiem w czasach działalności cenzury. Nie można także przeoczyć tekstów źródłowych ze zbioru, dołączonego po *Postłowiu* (s. 415-419) jako *Dokumenty uzupełniające* (s. 426-475). Dopełniają one tę wiedzę, do której także kierują czytelnika przypisy powołujące się na protokoły z posiedzeń Rady Wydziału, odsyłające do licznych prywatnych archiwów, publikowanych artykułów czy książek. Rolę dobrego przewodnika spełnia w tym względzie *Spis aneksów* (s. 477-484) i *Bibliografia* (s. 489-502). Mam nadzieję, że wskazaną drogą pójdą kolejni badacze zainspirowani do dalszych dociekań szczegółowych nad najnowszymi dziejami polskiej teologii, której znakomity pierwszy tom, rzetelnie i obiektywnie udokumentowany, został napisany nie tyle przez historyka, ale jest dziełem teologa fundamentalisty. Wiele kart z tej historii jest jeszcze do odkrycia.

W końcowym słowie Autor zaznacza, że trudząc się przy pisaniu tej rozprawy, chce „spłacić dług, jaki zaciągnął względem swojej Alma Mater” (s. 419). Lecz nie sposób nie zauważyć, wnikliwie analizując dzieło, że chodziło także o wyraz hołdu, jaki składa kard. K. Wojtyła – Janowi Pawłowi II. Świadczą o tym między innymi nieliczne wzmianki odnotowane niejako przy okazji prezentowania biegu zasadniczego nurtu spraw, trafnie charakteryzujące współpracę krakowskiego środowiska teologicznego tworzonego wokół Biskupa Krakowa, który nie pozwolił najpierw sobie, by zaniedbać cokolwiek, co miałoby mieć znaczenie dla realizowania powziętego zadania, jakim było doprowadzenie do powstania uczelni kościelnych, zrównanych w swoich prawach z uczelniami państwowymi. W takiej atmosferze szanowania kompetencji, zlecenia obowiązków i wzajemnego zaufania mogło ono wzrastać, nabierać doświadczenia, krzepnąć wewnątrz, pracując przy tym wspólnie z nieodpartym zamiarem zrealizowania śmiałej i dalekosiężnej wizji służącej sprawie stanowiącej o obliczu intelektualnym Kościoła w Polsce.

ks. Andrzej Nowicki

Ks. Marian Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006, ss. 284

W istotę chrześcijańskiego wyznania wiary wpisuje się zasadnicza prawda o wyjątkowym wydarzeniu paschalnym, jakim jest zmartwychwstanie, które dało istotnie ważny impuls życia pierwotnej wspólnoty Kościoła i odtąd najgłębiej uzasadnia i motywuje religijne przekonania chrześcijan. Znaczenie tego faktu,

potwierzonego w rozmaity sposób przez świadectwo biblijne, trafnie i zarazem dogłębnie próbował wyrazić jako jeden z pierwszych Paweł Apostoł, kiedy uznał, iż w religijnej polemice, gdy stawką stają się elementarne problemy dotyczące egzystencji człowieka, wolno i należy na szali postawić – nie ryzykując bynajmniej ani sensu pracy apostołskiej, ani też wiary człowieka – właśnie zmartwychwstanie Jezusa, który nie skończył przecież swojej działalności wraz ze śmiercią na krzyżu, ale w dalszym ciągu żyje we wspólnocie tego ludu, który postanowił ukształtować i zbawić. Chrześcijaństwo przychodzi bowiem do każdego człowieka z tą prawdą jako najszybciej zasymilowaną przez pierwotny Kościół, bo ona stanowi zasadniczy motyw wiary i znak tożsamości wspólnoty trwającej przy orędziu Jezusa Chrystusa. Dlatego też Paweł może retorycznie wołać: „a jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także nasza wiara...” (1 Kor 15,14), a w ślad za nim chrześcijanie wszystkich czasów będą podejmowali próby dociekania sedna tego, co stanowi oś wiary i rację istnienia Kościoła.

Zagadnienie zmartwychwstania Chrystusa zawsze interesowało przede wszystkim chrześcijan, co nie może budzić zdziwienia, jeśli się zważy na znaczenie, jakie ma rezurekcja dla wspólnoty wierzących. Tej problematyki nie mogła pominąć teologia dogmatyczna, biblistyka, apologetyka i teologia fundamentalna. Ale – trzeba to przyznać – była przedmiotem namysłu i rozmaitych spekulacji także tych, którzy w próbach inspirowanych nade wszystko chęcią zdyskwalifikowania za każdą cenę relacji biblijnych dotyczących zmartwychwstania upatrywali możliwości – jak się im nazbyt optymistycznie wydawało – zakwestionowania wiarygodności boskiej misji Jezusa Chrystusa i istnienia Kościoła. W kontekst trwającego wciąż zainteresowania i debat nie mających końca wpisuje się jako ważna w dyskusji dotyczącej istoty wiary rekomendowana praca, którą sam Autor traktuje jako esej zawierający syntezę współczesnej wiedzy o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, a także o konsekwencji tego wydarzenia dla rozumienia sensu egzystencji człowieka.

Ks. M. Rusecki – teolog KUL i Przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce – od wielu lat bada między innymi zagadnienia chry-stologii apologetycznej. Jego najnowsza publikacja jest cenną próbą uporządkowania całego dotychczasowego dyskursu naukowego, jaki się toczy w związku z problematyką zmartwychwstania, i zaprezentowania jej efektów na rodzimym gruncie, gdzie mimo dużego zapotrzebowania niestety nie posiadamy wciąż takiej nowoczesnej syntezy, jaką dać może tylko teologia fundamentalna. Chodzi bowiem zarówno o ukazanie meandrów a niekiedy także i manowców skomplikowanych debat, jak też przede wszystkim o sprawiedliwą, naukową wycenę osiągniętych wyników i wygłaszanych poglądów. Można to teologiczne zadanie realizować, wskazując na wiarygodnościowy aspekt Zmartwychwstania nie tylko jako zasadniczej podstawy wiary pojedynczego człowieka, ale także samego chrześcijaństwa jako rzeczywistości zbawczej.

Pięć problemowych części tworzy strukturę pracy. Lekturę problematyki zmartwychwstania Autor proponuje rozpocząć od zapoznania się z okolicznościami konfliktogennymi, jakie nieuchronnie musiały doprowadzić do rzeczywistej śmierci (rozdz. I, s. 23-86) wpisanej w historyczną posługę Jezusa z Nazaretu. I choć przytoczone w następnej kolejności świadectwa żydowskie i rzymskie o śmierci krzyżowej Jezusa są ogólnie znane, to jednak słusznie trzeba rozpoczynać od szczegółowego ustalenia jej okoliczności, jeśli się chce w dalszym ciągu sensownie mówić o zmartwychstaniu jako przewyciężeniu tego wszystkiego, co śmierć ze sobą niesie. W tej części przedstawiono również interesującą i ważną dla współczesności debatę dotyczącą odpowiedzialności za zabicie Jezusa, wskazując propozycję zapatrywania się na to zagadnienie, które w przeszłości radykalnie dzieliło społeczności religijne żydów i chrześcijan. Cenną i godną szczególnej uwagi na tym tle jest próba rekonstrukcji i uzasadnienia staurologicznej i rezurekcyjnej świadomości Jezusa, bowiem ta problematyka nie tylko wprowadza w sedno zagadnienia, ale pozwala już na wstępie rozumieć istotę całej ziemskiej działalności Jezusa z Nazaretu, która znalazła swoje ostateczne potwierdzenie w Jego śmierci i zmartwychwstaniu.

Historia zagadnienia zapisana jest nielicznymi próbami takiego interpretowania, które miały zanegować rzeczywiste zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, a ich twórcy sądzili, że tłumacząc je w sposób całkowicie naturalistyczny (rozdz. II, s. 85-101), podważą same podstawy chrześcijaństwa i w konsekwencji zminimalizują jego wpływy na losy religijnej społeczności ludzkiej. Autor krytycznie analizuje założenia i wnioski teorii oszustwa, teorii ewolucyjno-mitologicznej, hipotezy letargu i wizji subiektywnej, wykazując, że każda z nich nie tylko mija się w zasadniczej części z przekazami biblijnymi, ale jako zasadniczą wytyczną w postępowaniu przyjmuje założenie ideologiczne bądź filozoficzne, co w konsekwencji nie może prowadzić do obiektywnych wniosków.

Liczne i niezwykle ciekawe natomiast są wysiłki zmierzające do określenia samego pojęcia zmartwychwstania, gdyż powszechnie uważa się, że to właśnie rozumienie warunkuje nie tylko sam problem rozpoznawania tego faktu jako realnego wydarzenia w historii zbawienia, ale – co jest niezwykle ważne z punktu widzenia pragmatyki religijnej – jego uzasadnienia. Śledzenie rozwoju pojęcia zmartwychwstania (rozdz. III, s. 102-141) dokonuje się na tle zmian zachodzących w kwestii rozumienia źródeł biblijnych, ewolucji języka religijnego, postulatów zgłaszanych przez hermeneutykę, w kontekście pluralizmu religijnego i zmian zachodzących w mentalności kształtowanej przez współczesną myśl filozoficzną. Zaprezentowane w tej części koncepcje zmartwychwstania jako reanimacja somatyczna, gloryfikacja duchowa, religioznawcza, prezentystyczno-egzystencjalna, gloryfikacja somatyczna i historiozbawcza, pozwalają przekonać się o skali trudności podejmowanego na terenie teologii zamierzenia poszukiwania sposobu wyrażenia w kategoriach języka tej rzeczywistości, która legła u podstaw wiary chrześcijańskiej.



Wraz z kolejnym rozdziałem, jednym z dwóch najobszerniejszych, w którym mowa o uzasadnieniu faktu zmartwychwstania Jezusa (rozdz. IV, s. 142-208), wkraczamy za Autorem w obszar teologicznego myślenia skoncentrowanego na tym, co stanowi sedno i specyfikę teologii fundamentalnej w interesującej nas sprawie. Chodzi bowiem teraz o przedstawienie argumentów przemawiających na rzecz uwiarygodnienia rzeczywistego zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Wydawać by się mogło, że na pytanie: skąd wiemy, że Chrystus zmartwychwstał, można uzyskać satysfakcjonującą odpowiedź, poprzestając na wymowie faktu pustego grobu i przesłania płynącego z licznych paschalnych chrystofanii, w tym także chrystofanii św. Pawła. I choć ich wymowa zachowuje w dalszym ciągu swoją wartość dowodową w procesie argumentacji na rzecz wiary paschalnej, to jednak trzeba koniecznie badać świadectwa pierwotnego Kościoła, zachowane w licznych formułach wiary i liturgicznych hymnach, a także katechezy paschalne Piotra, Pawła i Szczepana, jako że one właśnie stanowią istotną przesłankę do stwierdzenia, że tylko realny fakt zmartwychwstania mógł przeniknąć jako element składowy, specyficzny i oryginalny zarazem do treści wiary – powszechnie akceptowanej i wyznawanej – i stanowił zarazem jej najgłębsze uzasadnienie w najwcześniejszym okresie kształtowania się chrześcijaństwa.

Ostatni rozdział pracy ks. M. Rusecki postanowił wykorzystać w celu pokazania znaczenia zmartwychwstania dla chrześcijaństwa i ludzkości (rozdz. V, s. 209-260). Zamieszczone tutaj refleksje, dotyczące między innymi nowego spojrzenia na problem powstania Kościoła, Objawienia, działania i obecności Ducha Świętego w świecie i w religiach, pozwalają zapoznać się z rozwojem teologiczno-fundamentalnej myśli, jaki obserwujemy w ostatnich latach. Dopełnieniem tych uwag, a zarazem konsekwencją rezurekcji Chrystusa jest nie tylko wskazanie na zmartwychwstanie człowieka, ale też na jego nieustanne dążenie już tu i teraz do finalnego spełnienia się nie tylko jego samego jako jednostki, lecz obejmujące również całe ziemskie środowisko, jako naturalne miejsce czasowego bytowania, poprzez które człowiek – *homo viator* – przechodzi, będąc w drodze do wyznaczonego i wskazanego przez rezurekcję Jezusa Chrystusa miejsca. Tak więc zmartwychwstanie przepowiadane i przyjmowane jako podstawowa tajemnica wiary chrześcijańskiej, odsłaniająca się przed człowiekiem w rozmaitych znakach, niesie optymistyczne przesłanie nadające sens egzystencji człowieka – gwarancję, że nastanie kiedyś rzeczywiście czas finalnego odnowienia wszystkiego w Bogu.

Tak przemyślana struktura pracy jest bez wątpienia problemowo przejrzysta i ułatwia zapoznawanie się z poruszonymi zagadnieniami, które były w przeszłości wielokrotnie przedmiotem sporów i dyskusji. Autor nie tylko przypomina poglądy zasadniczych uczestników debaty dotyczącej podstawowej prawdy chrześcijaństwa, ale obiektywnie i krytycznie wszystkie ocenia, nie pozostawiając wątpliwości co do własnej koncepcji i akceptowanych przez siebie argumentów na rzecz wiarygodności rezurekcji Jezusa Chrystusa. Trzeba przyznać, że zarówno

forma, jak i treść układają się w spójną całość. Oryginalnych elementów myślenia w stosunku do klasycznie pojmowanej teologii fundamentalnej należy upatrywać – moim zdaniem – szczególnie w końcowych fragmentach pracy, które dowodnie świadczą o wyraźnej inspiracji przejętej od znakomitych współczesnych dogmatyków Cz. Bartnika i W. Hryniewicza. Temu pierwszemu zresztą – „Chrystologowi dziejów” – Autor dedykuje swoją pracę. Warto też zauważyć, że dołączona obszerna bibliografia (s. 264-278) stanowi ważne uzupełnienie czerpania dodatkowych informacji i cenną pomoc dla każdego, kto chciałby w dalszym ciągu pozostawać przy tej problematyce i pogłębiać samodzielnie jej znajomość.

Zaprezentowana w zasadniczych zarysach treściowych publikacja powstała w wyniku wieloletnich badań, studiów i doświadczeń nabytych przez Autora w pracy naukowej i dydaktycznej jako nauczyciela akademickiego. Złożona problematyka śmierci i zmartwychwstania Jezusa doczekała się więc uporządkowanej i krytycznej syntezy w dziele, które jest czymś więcej niż pojemnym esejem przeznaczonym dla szerokiego kręgu czytelników. Jeśli już zgodzić się można na taką klasyfikację rodzaju pisarskiego, to tylko w tym sensie, że widoczny jest wysiłek Autora, aby o sprawach złożonych i trudnych mówić i pisać językiem prostym i komunikatywnym. Ale taka właśnie umiejętność znamionuje mistrza, który stara się być blisko każdego czytelnika zainteresowanego lekturą poważnych publikacji dotyczących egzystencji osoby ludzkiej przeżywanej w duchu wiary we wspólnocie Kościoła. Dobrze jest, gdy ktoś przystępuje do czytania tej wartościowej publikacji już z pewnym zasobem wiedzy, ułatwiającym swobodne poruszanie się w rozważanej problematyce, bowiem wówczas książka spełni swój cel, jakim jest wzbogacenie wiedzy i kształtowanie postawy czytelnika.

ks. Andrzej Nowicki

Zuzanna Grabczak, *Problematyka etyczna patologii ciąży. Studium w świetle współczesnego nauczania Kościoła*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005, ss. 341

W postępie technicznym i w medycynie zaszły niemałe zmiany. Wraz z nimi pojawiły się zagrożenia dla podstawowych dóbr człowieka. Sprzeczności między praktyką lekarską a moralnością stają się obecnie coraz głębsze. Człowiek musi wręcz walczyć z pokusą manipulowania życiem ludzkim. Specyficznym okresem, w którym toczy się walka o życie i zdrowie człowieka, jest ciąża i okres perinatalny. Te okoliczności rodzą dylematy nie tylko natury medycznej, lecz także etycznej. Wiele wypowiedzi dotyczących tzw. kwestii trudnych zawarto już w licznych

dokumentach kościelnych. Szczególne problemy moralne do rozstrzygnięcia ro-  
dzi ginekologia i położnictwo. Niniejsza publikacja jest próbą ukazania nauczania  
Kościoła w zakresie patologii ciąży.

Część pierwszą, zatytułowaną *Patologia ciąży jako problem etyczny* Autorka  
poświęca opisowi medycznemu stanów chorobliwych występujących w okresie  
ciąży oraz w okresie okołoporodowym. Grabczak ukazuje zatem metody weryfi-  
kujące ciążę wysokiego ryzyka (badania skринingowe, profilu biofizycznego pło-  
du, kardiotokografia i diagnostyka prenatalna). Z kolei prezentuje różne rodzaje  
patologii ciąży, jakimi są: wady rozwojowe płodu, powłok brzusznych oraz wady  
uwarunkowane genetycznie. Wśród wad szczególną uwagę poświęca ciąży eko-  
topowej. Przedmiotem jej analizy jest także ciąża wielopłodowa, która choć sama  
w sobie nie jest patologią, jednakże są z nią związane różnego rodzaju zagrożenia  
dla życia matki oraz płodu.

Autorka jest świadoma faktu, że ocena wymienionych działań medycznych nie  
jest rzeczą łatwą. Toteż uważa, że w celu dokonania opinii prezentowanej prob-  
lematyki medycznej trzeba wskazać kryteria, jakimi się należy posłużyć. Rozwa-  
żania dotyczące kryteriów oceny etycznej skupiają się na dobru osoby ludzkiej,  
jako centrum odniesienia przy wszelkim wartościowaniu etycznym, oraz na dobru  
wspólnym. Grabczak rozpoczyna refleksję od wyjaśnienia pojęcia dobra osoby  
ludzkiej. Ponieważ leży ono w samej godności człowieka, jego osobie, dlatego  
też godność ukazuje w świetle Objawienia Bożego. Wyrazem godności człowieka  
są wielorakie uprawnienia. Podstawowymi są: prawo do życia i nienaruszalności  
cielesnej, prawo do dóbr duchowych, prawo do życia małżeńskiego i rodzinnego  
oraz prawo do rozwoju. Konieczne, jej zdaniem, było podjęcie sprawy miłości do  
człowieka. Chociaż miłość nie stanowi ścisłego uprawnienia człowieka, jednak  
przykazanie miłości bliźniego wyraźnie określa obowiązek miłowania drugiego  
człowieka. Człowiek, stając się przedmiotem działania lekarskiego, nie traci swo-  
jej godności i ma zawsze prawo do miłości ze strony innych ludzi.

Uznanie dobra wspólnego za drugie kryterium oceny moralnej badań lekarskich  
na organizmie kobiety zakłada wyjaśnienia koncepcji dobra wspólnego i bliższe roz-  
patrzenie zagadnienia postępu technicznego jako elementu tego dobra. Jeśli takie in-  
gerencje w organizm człowieka przyczyniają się do postępu w naukach medycznych  
i nie naruszają jego podstawowych uprawnień, wówczas służą one prawdziwemu  
dobru wspólnemu. W rezultacie dobro wspólne, a nie postęp techniczny, wtedy sta-  
nowi kryterium oceny etycznej, gdy respektuje godność człowieka i wszystkie jego  
uprawnienia. Oznacza to, że jedynym kryterium oceny moralnej działań medycz-  
nych jest godność osoby ludzkiej, w którą nikomu godzić nie wolno.

W dokonaniu oceny etycznej poszczególnych działań medycznych dotyczą-  
cych patologii ciąży konieczne są także zasady pomocnicze. Autorka wskazuje  
na następujące: zasada niedysponowalności, zasada całościowości, zasada o po-

dwójnym skutku, zasada proporcjonalności, zasada solidarności, zasada porządku miłości oraz zasada tzw. mniejszego zła.

Dopiero po omówieniu kryteriów oceny i ich analizie Autorka przechodzi w ostatnim etapie swej publikacji do szczegółowej oceny moralnej poszczególnych działań lekarskich dotyczących patologii ciąży. Najpierw uwzględnia ona szerszy kontekst troski o życie i zdrowie człowieka. Uwagę skupia zwłaszcza na społeczno-prawnej ochronie dziecka i rodziny. Kolejny punkt jej refleksji etycznej dotyczy odpowiedzialności lekarzy za badania prenatalne oraz poradnictwo genetyczne i diagnostykę prenatalną. Z kolei dokonuje oceny moralnej postępowania pracowników służby zdrowia po stwierdzeniu zaistnienia patologii ciąży. Na podstawie nauczania Kościoła stwierdza, że niedopuszczalne są takie interwencje medyczne, które w okresie ciąży uwzględniają dobro tylko jednej osoby, zazwyczaj matki.

Przy omawianiu problemów moralnych związanych z ciążą wielopłodową Autorka orzeka, że terminacja selektywna wykonywana w przypadku tego rodzaju ciąży jest niegodziwa. Ze względu na przedmiot czynu działanie takie jest zawsze niedopuszczalne. Moralnie złe są sposoby leczenia zespołu TTTS lub TRAP syndromu, przy których ratując życie jednemu z bliźniąt, zadaje się w sposób zamierzony śmierć temu drugiemu.

Z. Grabczak nie pomija trudnych sytuacji dotyczących procesów nowotworowych w okresie ciąży. Uwagę swą skupia zwłaszcza wokół postępowania leczniczego przy różnych postaciach raka. W obliczu choroby nowotworowej, twierdzi Grabczak, kobieta ciężarna ma prawo do ratowania najpierw swojego życia. Nie może tego jednak dokonać drogą takiej interwencji, która miałaby charakter śmiercionośny. W miarę możliwości, z uwzględnieniem rodzaju i stopnia zaawansowania choroby nowotworowej, zaleca się rozważyć ewentualne przesunięcie leczenia na czas późniejszy, kiedy dziecko będzie zdolne do życia pozałonowego.

Zdaniem Autorki pracownicy służby zdrowia nie są jedynym podmiotem, który ponosi odpowiedzialność za ingerencje medyczne dotyczące życia matki i dziecka. Trzeba bowiem uwzględnić również rolę rodziców. W tej sytuacji należy poddać ocenie moralnej zamiar poddania się przez nich badaniom genetycznym i diagnostyce prenatalnej. Uwzględnić trzeba także problem odpowiedzialności kobiety za leczenie ciąży ekotopowej oraz za wybór drogi porodu.

Godne podkreślenia jest, że Zuzanna Grabczak, analizując działania medyczne w sytuacji patologii ciąży, ocenia każdy problem medyczny w świetle nauki Kościoła. Utrudnieniem w zaopiniowaniu tych działań medycznych były kwestie jeszcze nieporuszone wprost przez Magisterium Kościoła. Do takich zagadnień należy m.in. ocena diagnostyki preimplantacyjnej, leczenie farmakologiczne ciąży ekotopowej czy rozwiązanie konfliktu interesów życia dwóch osób (np. bliźniąt syjamskich, kiedy jedno z dzieci żyje kosztem zdrowia drugiego z bliźniąt). Szkoda, że Autorka

w swym opracowaniu nie uwzględniła jeszcze takich ważnych kwestii, jak ocena moralna dotycząca rozdzielenia bliźniąt połączonych, dylematy związane z chorobą hemofilii płodu, wątroby, gruczołów dokrewnych czy cukrzycy.

Opracowanie niniejsze jest oryginalne i godne szczególnej uwagi. Na rynku wydawniczym brak bowiem takich opracowań. Może stać ono się bardzo przydatne dla lekarzy, zwłaszcza ginekologów i położników, dla studentów medycyny oraz dla duszpasterzy służby zdrowia, a także dla rodzin znajdujących się w trudnej sytuacji.

ks. Tadeusz Reroń

### „Scriptura Sacra. Studia biblijne Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego” 10 (2006), ss. 254

Kilka tygodni temu ukazał się jubileuszowy, bo dziesiąty z kolei numer czasopisma biblijnego „Scriptura Sacra”, którego redaktorami są B. Polok i K. Ziaja. Bieżący numer odznacza się dużą różnorodnością tematyki podejmowanej w poszczególnych tekstach. Jerzy Kołaczewski jest autorem tekstu zatytułowanego *Podstawy jedności małżeńskiej w świetle Rdz 1-2*. Postanowił rozwinąć temat, prezentując kolejno: odrębność człowieka w świecie stworzonym przez Boga, samotność mężczyzny, kobietę stworzoną jako pomoc dla mężczyzny. Przeprowadzone analizy zostały dokonane w sposób poprawny metodologicznie. Cieszy również fakt, że Autor pełną garścią czerpie z literatury (również obcojęzycznej) i odwołuje się do terminologii hebrajskiej, przez co trafniej może ukazać znaczenie poszczególnych idei obecnych w omawianym fragmencie Księgi Rodzaju. Podjęty temat jest z pewnością aktualny, gdyż porusza problem coraz bardziej nadwątlonej obecnie więzi małżeńskiej.

Przedmiotem rozważań ks. Tomasza Hergesela i s. Teresy Szyper jest IX i X przykazanie Dekalogu, a dokładnie „pożądanie domu bliźniego”. Autorzy zatrzymują się najpierw nad terminologią „pożądania” w kontekście obydwu recenzji Dekalogu, a następnie ukazują kluczowe teksty biblijne dotyczące „domu”. Krótkie omówienie aż 22 fragmentów pozwala zapoznać się w wystarczającym stopniu z polem semantycznym rzeczownika „dom” w Biblii, dzięki czemu wnioski formułowane w ostatniej części artykułu są poprawne i pożyteczne również z punktu widzenia egzystencjalnego. Agnieszka Hanulkiwicz jest Autorką tekstu zatytułowanego *Relektura typologiczna wydarzeń historycznych w protokanonicznej Księdze Estery*. Temat jest niezwykle ciekawy i w Polsce mało opracowany. Wymaga dobrej znajomości historii Izraela i posługiwania się metodą typologiczną. Według Autorki poszczególni bohaterowie Księgi Estery mogą być typami osób lub ludów znanych z historii Izraela. I tak Hamman to Egipt i Amalekici, wrogowie Izraela; Mardocheusz wskazuje na Mojżesza i Sau-

la; Estera na Józefa, Jozuego i Dawida; święto Purim nie bez celu wreszcie zostało ukazane w powiązaniu z Paschą. Ciekawe ujęcie tematu znalazło doskonałe podsumowanie w konkluzji artykułu. Mariusz Rosik przedstawia w swym tekście zasadnicze wątki apokaliptyczne apokryfów Starego Testamentu. Po krótkiej prezentacji literatury apokryficznej zatrzymuje się nad takimi motywami, jak powszechnie królestwo, kataklizm, Sąd Ostateczny czy zmartwychwstanie. Motywy te ilustruje przykładami. Krystian Ziaja natomiast rozważa semantyczne znaczenie terminów *krino* i *krisis*. Autor ukazuje ich funkcję w opisach sądu szczegółowego i ostatecznego.

Ks. Dominik Rybol podjął się opracowania znaczenia imienia Jezus. Ponieważ w ogólnym ujęciu imię to oznacza „Bóg zbawia”, stąd słusznie Autor kreśli zasadnicze rysy idei zbawienia w Biblii. Następnie omawia znaczenie imienia JHWH, którego krótsza wersja (JH) weszła w skład imienia Jezus, prezentuje historyczną postać Jezusa z Nazaretu i mówi o znaczeniu imienia wśród pierwszych chrześcijan. Artykuł warty jest lektury choćby z tego względu, że zazwyczaj gdy omawia się znaczenie imienia Jezus, nacisk kładzie się na ideę zbawienia, Autor natomiast umiejętnie połączył ją ze znaczeniem tetragramu. Językiem i stylem Ewangelii Mateuszowej zajęła się Patrycja Prochot. Ten typowo lingwistyczny temat rozwija, ukazując cechy stylu Ewangelisty (wrażliwość kompozycyjną, użycie stylu potocznego, formy regionalne). Artykuł ks. Wacława Borka, zatytułowany *Służba bliźnim jako sposób przewyciężania kryzysu we wspólnocie, w świetle Ewangelii św. Marka*, składa się z kilku części, podejmujących kolejno zagadnienia: terminologia pomocy w Biblii, teksty źródłowe, w których owa terminologia jest nagromadzona, interpretacja Jezusowego nauczania na temat pomocy i służby oraz wnioski końcowe.

Artykuł P.F. Szymańskiego dotyczy imperatywu cierpienia wg Łk 24,44-48. Zgodnie z poprawnością metodologiczną Autor prezentuje najpierw tekst i dokonuje jego krytyki, następnie przedstawia kontekst, strukturę i gatunek literacki badanej perykopy, by w zasadniczej części prezentacji ukazać rolę imperatywu cierpienia w Łukaszej perykopie. Przeprowadzone badania prowadzą do słusznego wniosku, że męka Jezusa nie była dziełem przypadku, lecz została włączona w Boży plan zbawienia. Ks. F. Sieg dokonał szczegółowej analizy Janowego hymnu o Logosie (J 1,1-18), którą poprzedził przedstawieniem historii i obecnego stanu badań nad zagadnieniem oraz omówieniem znaczenia terminu *logos*. Bardzo szczegółowa analiza egzegetyczna hymnu, dokonywana wiersz po wierszu, z uwzględnieniem kontekstu, prowadzi Autora do wniosku, że w pierwszej części hymnu (ww. 1-13) Jan koncentruje się zasadniczo na kwestiach chrystopologicznych, natomiast druga część (ww. 14-18) posiada wyraźne cechy hymnu liturgicznego. Ks. Sieg pokusił się nawet o wyodrębnienie części należących do celebransa i do zgromadzenia liturgicznego.

O wyzwoleniu przez prawdę pisze ks. Ryszard Kempniak. Swe refleksje osadza na tekście z J 8,32. Po ukazaniu merytorycznych różnic pomiędzy zakresem pojęć „wolność” i „wyzwolenie”, Autor dokonuje analizy egzegezy tekstu J 8,12-30, kładąc nacisk na problematykę wyzwolenia dzięki prawdzie. W kolejnych częściach opracowania ukazuje Jezusa jako Tego, który wyzwala, oraz uczniów, którzy otrzymali zadanie kontynuowania misji Mistrza. Tak nakreślony obraz uzupełnia teologią Pawła i Jana odnośnie do poruszanej tematyki. Podsumowanie artykułu odznacza się dużą żywością i ma charakter egzystencjalny. Temat wyzwolenia przez prawdę jest z pewnością i dziś aktualny, stąd tekst wart jest publikacji, choćby ze względu na implikacje praktyczne. Ks. Waldemar Styra zajął się z kolei analizą innego tekstu nowotestamentowego; chodzi mianowicie o opowiadanie o uzdrowieniu paralityka (Dz 3,1-10). Rozpoczyna ją od przedstawienia kontekstu i jego wpływu na perykopę oraz od zaprezentowania zagadnień syntaktycznych. Po analizie semantycznej przychodzi kolej na pragmatyczną. Bardzo cenne jest to, że egzegezy Autor dokonał nieczęsto w Polsce wykorzystywaną metodą lingwistyczną.

Sformułowanie zawarte w tytule artykułu ks. R. Zdzisława o Duchu Świętym jako „Współtwórcy chrześcijanina” wydaje się nieco niefortunne. Może lepiej byłoby go zatytułować: „Duch Święty jako Ten, który tworzy [lub kształtuje] chrześcijanina”... Autor swoje refleksje koncentruje na Rz 8,5b, ukazując różne możliwości rozumienia tego trudnego tekstu, a także niewłaściwe przekłady i wynikające z nich implikacje. Preferując tłumaczenie greckiego *sarks* jako „nieodkupiona natura ludzka”, staje się zwolennikiem jednego tylko (niekoniecznie jedyne) nurtu interpretacji analizowanego wiersza. Tekst artykułu jest wartościowy właśnie ze względu na ukazanie różnych możliwości interpretacji w przekładach oraz ze względu na zawartą na końcu sugestię właściwego przekładu. Zbiór tekstów zebranych w czasopiśmie dopełniają recenzje dwóch książek.

ks. Mariusz Rosik

### Dariusz Iwański, *The Dynamics of Job's Intercession*, *Analecta Biblica* 161, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2006, ss. 391

Na biblijnym rynku wydawniczym ukazała się niedawno książka młodego biblisty polskiego, który ukończył studia na Papieskim Instytucie Biblijnym i Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Przez kilka lat pracował później w USA, wykładając biblistykę na jednym z tamtejszych uniwersytetów. Praca ks. Dariusza Iwańskiego nosi tytuł: *The Dynamisc of Job's Intercession*. Przedmiotem badań autora jest Księga Hioba, a w niej zainteresują go przede wszyst-

kim wypowiedzi Hioba mające charakter wstawienniczy. Tematyka ta, dotychczas częściowo opracowana już w różnych aspektach, została przez autora ujęta w inny, nowatorski sposób.

Poza wykazem skrótów, bibliografią, wstępem i zakończeniem praca zawiera trzy zasadnicze części. Ich tytuły to kolejno: *Unity of the Book and Integrity of Job*, *Sin – Mediator – Atonement*, *The Dynamics of Job's Intercession*. Księga Hioba należy do najbardziej intrygujących dzieł Biblii hebrajskiej. Od wieków inspirowała egzegetów do coraz to nowych badań i poszukiwań. Ilość literatury egzegetycznej na temat tej księgi jest imponująca. Coraz trudniej znaleźć temat, który byłby jeszcze nieopracowany. Praca ks. Dariusza Iwańskiego dotyczy kwestii wstawiennictwa Hioba i jego znaczenia dla całości księgi. Autor stawia tezę, że wstawiennictwo Hioba w Epilogu jest bardzo dynamiczne i ma dwa wymiary – horyzontalny i wertykalny. Widziane w takiej perspektywie znacznie wzbogaca nasze rozumienie całości dzieła. Wykazanie tej tezy jest zasadniczym celem rozprawy.

W swych badaniach nad tekstem ks. Iwański tekstem zaadaptował holistyczne podejście do tekstu, które obecnie dominuje w literaturze przedmiotu. Autor analizuje teksty metodą narracyjną, ale dla pełności obrazu uzupełnia swe obserwacje o niezbędne elementy tradycyjnej metody historycznokrytycznej.

Cała praca podzielona jest na trzy duże części. W części pierwszej autor omawia ważne kwestie dotyczące jedności księgi oraz prawości (doskonałości) Hioba. Wydaje się, że obie te kwestie są nierozzerwalnie ze sobą związane. Ks. Iwański najpierw przedstawia i poddaje krytycznej ocenie twierdzenia zwolenników i przeciwników jedności księgi. Ostatecznie przekonuje do przyjęcia argumenty przemawiających za jednością księgi, bo nawet jeśli miała ona kilku autorów, to i tak liczy się zamysł ostatniego z nich, który odpowiedzialny jest za obecną kompozycję. W części pierwszej autor zajmuje się również przymiotami Hioba, ukazując ich społeczny i religijny wymiar (Hi 1,1.8; 2,3). Ks. Iwański udowadnia, że prawość (doskonałość) Hioba była niezachwiana, nie tylko w prologu, ale też pozostała taką poprzez całą księgę, znajdując swe potwierdzenie w epilogu.

W części II, ks. Iwański kreśli tło dla wstawiennictwa Hioba. Zauważa najpierw bardzo interesującą zależność, która często przewija się w Biblii: grzech – mediacja – pokuta. Na tym tle chce ukazać, w jakim stopniu Hiob koresponduje z biblijnym przekonaniem, że każdy grzech wymaga pokuty oraz że w procesie „odpokutowywania” za przemyślenia mediacja (wstawiennictwo) innych osób wydaje się niezbędna. W tej części autor poświęca dużo uwagi analizie wierszy Hb 42,7-8, ukazując okoliczności, w których następuje wstawiennictwo Hioba za przyjaciółmi. Pośród najważniejszych problemów, jakie tu porusza, jest kwestia Bożego gniewu oraz istota grzechu, jaki Bóg przypisał przyjaciołom. Bardzo



ważką kwestią poruszoną w tym kontekście jest również *rib*, czyli „kontrowersja”, której logika jest wszechobecna w dialogach.

W części trzeciej autor skupia się już wyłącznie na wstawiennictwie Hioba w Epilogu (42:10). Najpierw omawia on kwestię prawości Hioba, która dość nieoczekiwanie doznaje rehabilitacji w epilogu. Następnie analizuje sprawę mówienia przez Hioba prawdy odnośnie do Boga. Pokazuje on, że Hiob rzeczywiście zyskał nowe spojrzenie na sprawy życia i stworzonego świata. Ta nowa perspektywa, a także niezachwiana prawość wydają się być naturalnym tłem dla wstawiennictwa Hioba w epilogu. Aby mieć jeszcze pełniejszy ogląd całości, ks. Iwański proponuje, aby spojrzeć na Hioba w kontekście innych słynnych wstawienników Biblii hebrajskiej: Abrahama, Mojżesza i Jeremiasza.

Wreszcie, autor analizuje wstawiennictwo Hioba w epilogu – akcentując dwa jego wymiary: wertykalny i horyzontalny. W wymiarze wertykalnym pierwszym osiągnięciem wstawiennictwa Hioba (nawet zanim do niego doszło) jest odnowienie dobrej relacji z przyjaciółmi. Skąd to wiemy? Autor analizował wcześniej różne typy wstawiennictwa i zaobserwował, że osoba, która prosi o wstawiennictwo, musi być w dobrej relacji ze wstawiennikiem. Nierzadko osoba prosząca musi najpierw pozyskać sobie potencjalnego wstawiennika. Autor Księgi Hioba nie wspomina o odnowieniu relacji pomiędzy Hiobem i jego przyjaciółmi, ale jednocześnie jest to tak oczywiste w kontekście innych przykładów wstawiennictwa, że nie wymaga specjalnego komentarza. Paradoksalnie zatem sam fakt, że Hiob wstawiał się za swymi trzema przyjaciółmi w epilogu, mówi nam o pojednaniu, jakie nastąpiło pomiędzy Hiobem i jego przyjaciółmi.

Mówiąc o wertykalnym wymiarze wstawiennictwa Hioba, autor ma na myśli odnowienie relacji do Boga oraz ostateczne potwierdzenie prawości Hioba. Z wcześniejszych rozważań wynikało, że wstawiennikiem może być tylko osoba ciesząca się wyjątkową relacją z Bogiem oraz odznaczająca się równie wyjątkowymi cnotami. Sam fakt, że Bóg życzy sobie, aby to właśnie Hiob wstawiał się za przyjaciółmi, jest ostatecznym potwierdzeniem, że Hiob należy do grona wstawienników *par excellence*. Autor wydaje się wierzyć, że ukazanie zarówno horyzontalnego, jak i wertykalnego wymiaru wstawiennictwa Hioba znacząco wpływa na nasze rozumienie dynamiki całego dramatu – nie tylko jego części narracyjnej.

Ks. Iwański operuje poprawnym i bogatym słownictwem, język rozprawy jest naukowy, aczkolwiek zrozumiały. Przejrzyistość i zrozumiałość stylu jest dużym walorem pracy. Zwłaszcza części rozprawy poświęcone wyjaśnieniu tekstu pisane są barwnym, lecz precyzyjnym językiem. Taki styl bardzo ułatwia lekturę, a jednocześnie odznacza się walorem naukowości.

ks. Mariusz Rosik

Ks. Alojzy Marcol, *W kręgu wartości chrześcijańskich. Wybór artykułów*, Opole 2006, Opolska Biblioteka Teologiczna 90, ss. 719

Znajomość historii teologii moralnej ułatwia nie tylko zrozumienie jej obecnego stanu, ale także pozwala zdobyć ogólną wizję rozwoju myśli moralnej, powstawania pojęć, rodzenia się idei i przyjmowania jej w praktyce życia chrześcijańskiego. Pamiętać trzeba, że tworzenie się poglądów dokonuje się w długotrwałym procesie, zachodzącym w kontekście ściśle określonych uwarunkowań historycznych. Dlatego też dobrym zwyczajem staje się publikowanie prac, zbierających teksty jednego autora, które były już wcześniej drukowane w różnych wydawnictwach. Jest to inicjatywa szczególnie cenna, gdy dotyczy czyjegoś wieloletniego dorobku. Staje się wtedy swoistym przewodnikiem naukowym po rozległych obszarach wiedzy, będącej efektem długiej i rzetelnej pracy badawczej uczonego. Zyskuje on dodatkowego walory, jeśli przygotowany jest przez samego autora publikowanych tekstów. Istnieje wtedy gwarancja, że teksty wybrane do druku uporządkowane są według klucza trafnie wskazującego podstawowe nurty zainteresowań naukowych autora, a ponadto są rzeczywiście reprezentatywne dla określonego nurtu badawczego.

Przykładem takiej publikacji jest książka autorstwa ks. prof. dr. hab. Alojzego Marcola, zatytułowana *W kręgu wartości chrześcijańskich*, a wydanej przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego z okazji 75. rocznicy urodzin Autora, który zajmuje się naukowo teologią od początku lat sześćdziesiątych, specjalizując się w teologii moralnej, a zwłaszcza w teologii moralnej fundamentalnej i bioetyce. Jest cenionym przez studentów dydaktykiem zarówno jako wykładowca, jak i promotor licznych prac magisterskich i doktorskich. Dostojny Jubilat dwadzieścia lat pracy naukowej łączył z funkcjami administracyjnymi i wychowawczymi w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego w Nysie. W roku 1983 związał się z Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie. Tam uzyskał habilitację i tytuł profesorski. Od momentu powstania Uniwersytetu Opolskiego w roku 1994 przeszedł na Wydział Teologiczny tegoż Uniwersytetu i współpracuje z nim do dziś, promując kolejnych doktorów.

Trzeba podkreślić i to, że równoległe prowadzenie dydaktyki i badań naukowych przynosi w przypadku ks. prof. A. Marcola bardzo pozytywne rezultaty. Studenci, słuchając jego wykładów, wprowadzani są w najnowsze osiągnięcia naukowe i aktualne dyskusje uczonych w najbardziej palących kwestiach teologicznomoralnych i etycznych. Z kolei pisane przez Księdza Profesora teksty, będące efektem prowadzonych badań, choć docieklive i wnikające z wielką kompetencją w najtrudniejsze zagadnienia, noszą znamiona klarownego wykla-

du, cechującego się precyzją wypowiedzi, logicznością wywodu i przekonującą argumentacją (T. Dola).

Od lat sześćdziesiątych do dnia dzisiejszego, w okresie bezpośrednio dostępnym doświadczeniu autora, czyli w okresie jego pracy naukowej, dokonały się i nadal zachodzą wielkie przemiany w świecie, a także wśród ludzi. Zmieniają się warunki życia. Obserwujemy gwałtowny postęp nauki, techniki, medycyny. Wszystko to wywiera głęboki wpływ na umysłowość i obyczaje ludzkie. Środki społecznego przekazu nie tylko informują o wydarzeniach i osiągnięciach, ale również sterują myśleniem mas w kierunku uznawanym w danej chwili za pożądany, choć dzieje się to nieraz wbrew utrwalonym przekonaniom i wartościom. W tym zmieniającym się świecie rodzi się wiele nie tylko nowych rzeczy, ale również nowych problemów, trudności, niepokojów. Tym samym wzrasta zapotrzebowanie na pogłębioną refleksję, na studia dotyczące aktualnych problemów moralnych.

Odpowiedzią na to zapotrzebowanie jest przygotowany przez Księdza Profesora tom studiów i szkiców dotyczących problematyki etycznej w różnych jej przedziałach. Zagadnieniom fundamentalnym w etyce chrześcijańskiej poświęcony jest pierwszy segment opracowania (ss. 15-103). Część druga wiąże się z odnową teologii moralnej w XX wieku (ss. 107-182). Część trzecia nawiązuje do renesansu cnoty i zatytułowany jest: *Odkryć na nowo cnotę* (s. 185-258). Dział czwarty skupia się na życiu ludzkim (s. 261-323). Piąta część zawiera refleksje dotyczące części moralnej *Katechizmu Kościoła Katolickiego* i pytanie „Cóż mamy czynić? Dział szósty prowadzi czytelnika w regiony społeczno-polityczne i porusza zagadnienia z zakresu etyki politycznej (s. 455-552). Ostatnia, siódma, część nawiązuje do znaczących postaci, którym autor poświęcił pisemny wyraz uznania i szacunku z myślą, że *exempla trahunt* (s. 555-715).

W ręce czytelnika został zatem oddany szczególnie tom studiów w nadziei, że naświetli on przynajmniej niektóre ważne problemy moralne i pozwoli czytelnikowi wejść w krąg dyskusji teologicznomoralnych i etycznych toczonych w ostatnich dziesięcioleciach. Naświetlenie to z pewnością będzie interesujące i pożyteczne nie tylko dla teologów, ale także dla każdego, komu bliskie są problemy i dylematy moralne współczesnego człowieka.

Trzeba zatem dziękować Księdzu Profesorowi za to, że podjął się trudu wyboru i tematycznego usystematyzowania prac, będących odzwierciedleniem, jak to pisze w słowie wstępnym do książki dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego prof. dr hab. T. Dola, jego poszukiwań badawczych prowadzonych w ciągu czterdziestu pięciu lat. Godzi się także życzyć Dostojnemu Księdzu Jubilatowi wielu jeszcze lat aktywnej pracy na polu naukowym, a także duszpasterskim. Książę Profesor A. Marcol jest bowiem nie tylko cenionym prelegentem, ale także kaznodzieją.

ks. Andrzej Szafuński

Wojciech Necel, *Prawo własne instytutu życia konsekrowanego jako funkcja charyzmatycznego obdarowania Kościoła. Studium teologiczno-prawne*, Poznań 2006, ss. 287

Nakładem Wydawnictwa Towarzystwa Chrystusowego *Hlondianum* w Poznaniu ukazała się praca habilitacyjna ks. dr. Wojciecha Necela TChr pt. *Prawo własne instytutu życia konsekrowanego jako funkcja charyzmatycznego obdarowania Kościoła. Studium teologiczno-prawne*. Już na wstępie należy zaznaczyć, że wybór problematyki pracy habilitacyjnej uwarunkowany został z pewnością specyficzną drogą naukową habilitanta, jego studiami specjalistycznymi w Rzymie, inspiracyjną postawą promotora licencjatu i doktoratu na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie prof. Velasio de Paolisa MSC, jak również przynależnością do Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej. Obrona problematyka badań pozostaje w obszarze teologii, teologii prawa instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego oraz prawa kanonicznego. Rozprawa prezentuje bardzo wyraźną perspektywę teologiczną z istotnymi elementami pojęć kanonicznych. Stanowi to w pewnym sensie o interdyscyplinarnym charakterze rozprawy habilitacyjnej, co jest jedną z jej podstawowych zalet. Bowiernie tendencje prezentowane we współczesnej nauce przez wielu autorów, nie rezygnując z niezbędnej specjalizacji, zmierzają bardzo zdecydowanie w kierunku poszukiwań na pograniczu różnych dyscyplin, a nawet dziedzin naukowych. Wydana praca ks. Wojciecha Necela mieści się w tym właśnie nurcie dociekań naukowych, zwłaszcza teologiczno-kanonicznych.

Kolejnym walorem rozprawy jest sięgnięcie do najnowszego dorobku legislacyjnego zawartego w *Kodeksie prawa kanonicznego*, szczególnie w aspekcie prawa własnego instytutów życia konsekrowanego, które wprost bazuje na praktyce i spuściznie myślicieli i charyzmatycznych zakonodawców, obecnie postrzeganych jako najbardziej klasycznych twórców prawa fundamentalnego instytutów zakonnych i stowarzyszeń życia apostołskiego.

Już wstępne zapoznanie się z pracą pozwala na stwierdzenie, że ks. Wojciech Necel dołączył niewątpliwie do badaczy problematyki teologii prawa i prawa kanonicznego instytutów życia konsekrowanego. W swoich badaniach obrał ścieżkę dość oryginalną, a równocześnie dobrze dopasowaną do zdobytej wiedzy i praktycznego jej wykorzystania. Dotąd raczej nie zajmowano się szerzej badaniem, na ile prawo własne danego instytutu życia konsekrowanego może być autentycznym i charyzmatycznym obdarowaniem Kościoła. W podjętych badaniach wskazał na istniejące zależne napięcie między pojawiającym się instytutem, jego prawem fundamentalnym, charyzmatycznym uposażeniem wspólnoty zakonnej a eklezjalną rzeczywistością, która zostaje faktycznie obdarowana w konkretnym czasie i miejscu. Dlatego prezentowana publikacja jako rozprawa habilitacyjna zajmuje ważne

miejsce w refleksji tego teologa i kanonisty. Mając na względzie naukowe przygotowanie Autora opracowania, wybór tematu rozprawy należy uznać za w pełni zasadny. Również prawidłowo został określony problem dysertacji, choć uważam, że Autor niezbyt szczęśliwie go sformułował, bowiem problem pracy to nie – jak napisał Autor – „zwrócenie uwagi na relacje między charyzmatem partykularnym instytutu życia konsekrowanego a prawem własnym instytutu” (s. 17). To byłoby zbyt mało i niewystarczająco. Problem powinno stanowić to właśnie, co chcemy rozwiązać. A co Autor chciał rzeczywiście rozwiązać? Należałoby inaczej sformułować, może np.: Czy istnieje relacja między charyzmatem partykularnym instytutu życia konsekrowanego a prawem własnym instytutu? czy też: W jaki sposób faktycznie dokonuje się skuteczne przełożenie płaszczyzny charyzmatycznej na prawną? Czy rzeczywiście można dostrzec i podać jakieś reguły tego przechodzenia?

Odnosząc się do strony metodologicznej opracowania, trzeba stwierdzić, że Autor tak we wstępie, jak w dalszej części opracowania nakreślił jego strukturę wyjaśniając i uzasadniając podział na siedem rozdziałów: pierwszy: *Wokół pojęć „prawo własne” i „instytutu życia konsekrowanego”* (s. 27-55); drugi: *Vita consecrata per consiliorum evangelicorum professionem według Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku* (s. 56-93); trzeci: *Instytucjonalizująca moc charyzmatu partykularnego instytutu życia konsekrowanego* (s. 94-125); czwarty: *Instytucjonalny wymiar życia konsekrowanego przez profesję rad ewangelicznych* (s. 126-155); piąty: *Konstytuujący charakter *vocatio divina* osoby konsekrowanej przez profesję rad ewangelicznych* (s. 156-194); szósty: *Rola autorytetu przełożonych instytutów życia konsekrowanego wobec charyzmatycznego wymiaru życia konsekrowanego i *vocatio divina* członków instytutu* (s. 195-224); siódmy: *Służebność świadectwa osób konsekrowanych przez profesję rad ewangelicznych* (s. 225-246).

W mojej ocenie zaproponowana struktura i jej uzasadnienie nie budzą większych zastrzeżeń. Pragnę jednak wyrazić swoje wątpliwości i postawić pytania, a mianowicie: Czy w Autor dostatecznie wyeksponował zasadniczy problem rozprawy? Sam temat nie jest zbyt jasny. Czy prawo jest faktycznie funkcją czegoś? Czy może być funkcją obdarowania? Jeśli coś jest funkcją, to oznacza, że raczej pochodzi od czegoś, że coś istotnego realizuje, że jest czynnością realizującą to coś. Ewentualnie można było powiedzieć, że prawo jest funkcją daru, funkcją charyzmatu, ale mam wątpliwość: czy może coś być funkcją „obdarowania Kościoła”? Obdarowania czym? Moim skromnym zdaniem brakuje wyjaśnienia Autora, czego jest funkcją. Być może Autor myślał o działaniu Boga, który daje Kościołowi swoje dary. W takiej specyfice prawo staje się faktycznie funkcją specyficznego działania Boga wobec Kościoła. Jest ono niejako specyficznym kodem, a norma prawna jest streszczeniem, wyrażeniem w języku kanonicznym konkretnego działania samego Boga. Wtedy wskazuje wprost na to działanie i jest drogowskazem dla jego realizacji.

Warto też odnieść się do zakresu tematów poszczególnych rozdziałów. Zasadniczo całość pracy powinna rozwijać temat. W przypadku tej pracy jednak tak nie jest. Autor w rozdziale pierwszym zajął się jedynie wyjaśnieniem pojęć, skądinąd bardzo ważnych i merytorycznie jakoś zbieżnych z tematem podstawowym, choć mogłyby te refleksje stanowić dobry początek dla tematu monograficznego odrębnego opracowania. W podobnych kategoriach można się odnieść do rozdziału drugiego prezentowanego opracowania ks. dra Wojciecha Necela. Natomiast rozdział III stanowi kliszę merytorycznego tematu prezentowanego opracowania. Wyjaśnia, że prawo jest swoistym przełożeniem charyzmatu, przeniesieniem go na inną płaszczyznę, ale w określonej zgodności, jak forma do ciasta i samo ciasto. Tytuły paragrafów jednak w jakimś stopniu odchodzą od tego, co poleca temat. Rozdział czwarty w jakimś stopniu rozwija temat w szczegółach, a więc nie ogólnie i nie teoretycznie, lecz na przykładzie wybranych kilku zagadnień (np. wspólnota, służby). Rozdziały następne (V-VI-VII) podejmują interesujące problemy, pozostające jednak w wielu kwestiach nieco luźniej związane z tematem badawczym i postawionym problemem opracowania. Należy jednak stwierdzić, że prezentowane treści każdego z rozdziałów w istotnym zakresie realizują temat, a zaproponowane tytuły rozdziałów nie zawsze odnoszą się wprost do tematu podstawowego.

W zakresie prezentacji treści należy zauważyć, że zgodnie z przyjętą strukturą Autor wprowadził czytelników w pierwszym rozdziale rozprawy w merytoryczną treść pojęć podstawowych, a mianowicie *prawo własne* i *instytutu życia konsekrowanego*. Przez analizę treści wskazanych pojęć Autor ustalił, że *prawo własne* to zespół norm, które regulują życie instytutu na wszystkich poziomach jego struktury, wspólnoty osób i jej pojedynczych członków. Natomiast samo pojęcie *instytutu życia konsekrowanego* wskazuje na stałą formę życia, w której realizuje się konsekracja osoby przez święte zobowiązania profesji lub innych więzów, integralnie powiązana z darem powołania w duchu założyciela instytutu. Uważam, że Autor poprawnie i dokładnie wywiązał się z postawionego sobie zadania. Postawiony w II części pierwszego rozdziału problem został przez Autora szczegółowo rozpracowany w drugim rozdziale, zwłaszcza w zakresie istoty życia konsekrowanego (czy raczej konsekracji osoby) przez profesję rad ewangelicznych, zgodnie z wyszczególnionymi elementami konstytutywnymi tejże konsekracji. W kolejnych częściach opracowania Autor podjął się ukazania wymiaru instytucjonalnego tak na płaszczyźnie tzw. *mocy charyzmatu*, jak i *wymiaru życia konsekrowanego*, nie gubiąc w rozważaniach istotnej dla sprawy wewnętrznej relacji istniejącej między teologalną rzeczywistością życia konsekrowanego a kanonicznie ważnymi instytucjonalnymi jego formami (por. s. 125 nn.). Jedne i drugie mają w Kościele ustaloną przestrzeń prawno-teologiczną, jednak nieustannie otwartą na możliwość zaistnienia tak nowej *mocy charyzmatu*, jak i nowego, co do formy, *wymiaru życia konsekrowanego*. Wydaje się zasadny, choć luźniej zwią-

zane z tematem głównym rozprawy, poszerzenie przedmiotu badań o takie zagadnienia, jak konstytuujący charakter *powołania* osoby konsekrowanej wielopłaszczyznowymi relacjami między pozycją kanoniczną przełożonych w instytutach a charyzmatem powołaniem osób konsekrowanych czy też służebnym wymiarem świadectwa życia i apostołskiego posługiwania członków uświęconych przez profesję rad ewangelicznych.

Czytelnika na pewno interesują walory pozytywne, wątpliwości, które mogą się zrodzić przy lekturze opracowania, jak również zauważone pewne niedociągnięcia. Nie ma bowiem, nawet wśród drukowanych opracowań, dzieł doskonałych, albowiem każde ludzkie dzieło posiada swoje braki i niedoskonałości.

Warto podkreślić, że w tej książce jej Autor prawidłowo przedstawił teologię charyzmatu i charyzmatów życia konsekrowanego, zwłaszcza w kontekście współczesnej eklezjologii, a mianowicie w aspekcie personalnym. Należy jednak zauważyć, że ks. Wojciech Necel utożsamia *życie konsekrowane* z formą prawną tego stylu życia (s. 18). Można zatem w tej konwencji zapytać: Czy człowiek powołany, podejmując zadanie, styl życia, sposób postępowania wynikający z powołania (i z charyzmatu) faktycznie realizuje już dar *życia konsekrowanego*, czy jest już wewnątrz stanu eklezjalnego określanego tym mianem? Osobiście uważam, że tak, że może istnieć życie konsekrowane indywidualne, a nawet wspólnotowe, nieobjęte jeszcze prawną ochroną poszczególnych schematów norm prawnych. Prezentowana praca zajmuje się oczywiście sytuacją, w której normy dla danego charyzmatu życia konsekrowanego już powstały czy też bezpośrednio po uzyskaniu choćby pierwszego zatwierdzenia, w okolicznościach, gdy pojawił się już dany instytut życia konsekrowanego realizujący dany charyzmat. Należy wskazać na fakt, że kiedy założyciel miał charyzmat przyszłego instytutu (*carisma del fondatore*), to już wcześniej, w jego osobie, ten charyzmat był realizowany, chociaż jeszcze nie było prawa regulującego sposób postępowania, najbardziej optymalnego dla realizowania tego charyzmatu. Autor w prezentowanym opracowaniu raczej świadomie ogranicza się do *życia konsekrowanego przez profesję rad ewangelicznych* (s. 107). Natomiast Kościół obejmuje swoją troską, wyrażoną za pomocą norm prawnych, również osoby, które jeszcze nie złożyły ślubów, a prowadzą już życie konsekrowane zgodnie ze swoim powołaniem (np. nowicjusze).

W wydanej rozprawie cenne jest również ukazanie *zależności między tak zwanym charyzmatem generalnym życia konsekrowanego a charyzmatem partykularnym instytutu życia konsekrowanego*. Wartościowe i twórcze jest też zwrócenie uwagi na rolę założyciela. W opracowaniu odczuwa się brak jeszcze pełnej, dobrze usystematyzowanej refleksji teologicznej, dotyczącej samego założenia instytutu życia konsekrowanego. Zazwyczaj fakt założenia instytutu nie dokonuje się za pomocą jednego aktu. Założenie jest zwyczajnie postępowaniem sukce-

sywnym, złożonym z kilku elementów, które nie są spełniane równocześnie, lecz kolejno następują po sobie i są ze sobą integralnie połączone. Założenie jest także procesem spełnianym w konkretnie określonym przedziale czasu. Sam czyn (akt) założyciela można określić jako instytucjonalizację charyzmatu partykularnego instytutu (s. 94). Pierwszym elementem procesu instytucjonalizacji jest albo odzyskanie pierwszych (tzn. przyszłych) członków danego instytutu, albo sformułowanie charyzmatu w swoim umyśle. Spotkanie tych dwóch elementów to poinformowanie owych wybranych ludzi o tym, jaki jest charyzmat instytutu, który ma powstać. Należy zauważyć, że Autor w rozprawie zastosował pewien skrót myślowy, mianowicie ograniczył się do sytuacji, w której jest tylko jeden założyciel. Tymczasem bywa tak, że jest wielu cząstkowych założycieli, z których każdy zrealizował określoną część jakże ważnego procesu założycielskiego.

Autor również na s. 119 wskazał na charyzmat założycielski, który został utożsamiony z charyzmatem założyciela. Uważam, że w tym przypadku Autor ewidentnie nie ma racji. W strukturze Kościoła istnieją bowiem instytuty życia konsekrowanego, które nie mają charyzmatu założyciela, a więc nie mają charyzmatu „od założyciela” (*carisma del fondatore*), a tylko charyzmat założenia („od faktu założenia”, *carisma del fondazione*). Ponadto termin polski „charyzmat założyciela” jest wieloznaczny. Osobiście uważam, że w tym zakresie Autor mógł podjąć krytyczną dyskusję, czy nawet polemikę z artykułami o. prof. Piotra Liszki CMF, opublikowanymi na ten temat w środowisku naukowym Wrocławia. Natomiast cenne jest w rozprawie wyróżnienie *charyzmatu fundacji* (*carisma per fondare*). Przekonanie o tym, że wszystkie instytuty mają charyzmat założyciela, potwierdzone zostało ostatecznie w zakończeniu, gdzie mowa jest w dalszym ciągu o *charyzmacie wspólnotowym założyciela* (s. 248). Z pewnością każdy instytut ma swój charyzmat dany osobom, które mają tworzyć społeczność instytutu życia konsekrowanego (*założycielskie obdarowanie*, s. 249), które jest fundamentem prawa instytutu. Konkretny, partykularny charyzmat jest fundamentem i „formą” wyznaczającą kształt prawa partykularnego danego instytutu życia konsekrowanego (s. 250). Dlatego słusznie można uznać to prawo partykularne (np. Dyrektorium) jako regułę życia dla wszystkich członków danego instytutu życia konsekrowanego. Prezentowane opracowanie kończy się ukazaniem aspektu teologicznego, wskazującego na integralność i harmonię czynnika boskiego, jakim jest *charyzmat*, i ludzkiego, jaki stanowią promulgowane normy prawne (s. 253).

W ogólnej prezentacji należy jeszcze wskazać na źródłowy charakter wydanej rozprawy. Przeprowadzone analizy i projekty podbudowane zostały odniesieniami do właściwych tekstów teologicznych i norm obowiązującego prawa. Należy ponadto zauważyć, że Autor w tekście rozprawy zawarł też własne interpretacje wypowiedzi źródłowych, które umiejętnie skonfrontował z obficie przytacza-



nymi komentarzami i opracowaniami w dostępnej literaturze światowej. Znajomość i wykorzystanie licznych komentarzy pomogło mu z pewnością w bardziej obiektywnym podejściu do podjętego tematu. Pomimo zauważonych braków czy lekkich niedociągnięć można bez trudu dostrzec autentyczną rzetelność naukową Autora i obiektywizm w podejściu do literatury przedmiotu. To są cechy, którymi Autor bezsprzecznie wykazał się w toku pisania prezentowanego czytelnikom opracowania.

Kończąc, chcę zauważyć, że wydana pozycja pt. *Prawo własne instytutu życia konsekrowanego jako funkcja charyzmatycznego obdarowania Kościoła. Studium teologiczno-prawne* może stanowić doskonałą pomoc dla studentów i badaczy w rozumieniu napięcia, jakie występuje na styku teologii i dyscypliny kanonicznej w odniesieniu do instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. Należy też przyjąć, że wydana pozycja ks. Wojciecha Necela stanowi znaczący wkład we współczesne badania teologiczno-kanoniczne i jest godna polecenia.

ks. Wiesław Wenz



# P O M O C E   D U S Z P A S T E R S K I E

---

UROCZYSTOŚĆ ŚWIĘTEJ BOŻEJ RODZICIELKI – 1 I 2007 (C)

## Boże błogosławieństwo

W pierwszy dzień nowego roku Kościół poleca nam rozpoczęcie liturgii słowa od fragmentu Księgi Liczb: „Niech Cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą, niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie swoje oblicze i niech cię obdarzy pokojem”. Współczesnym językiem możemy powiedzieć, że ten fragment Starego Testamentu niesie bardzo pozytywne przesłanie. Pokazuje nam Kogoś, kto się o nas troszczy, otacza opieką, obdarza pomocą i tym darem, którego tak bardzo brakuje współczesnemu światu – pokojem. To błogosławieństwo Bóg przekazuje za pośrednictwem Mojżesza Aaronowi, jego synom i każdemu człowiekowi. Czy otwieram swoje serce na Boże błogosławieństwo? Czy tak chcę przeżywać cały nowy rok? W czytanych fragmencie Ewangelii wg św. Łukasza pojawiają się pasterze. Z pośpiechem odnajdują Maryję, Józefa i Niemowlę. Tak są przejęci tym niezwykłym spotkaniem i okolicznościami, jakie mu towarzyszą, że wielbią i wysławiają Boga. Ci prości ludzie pokazują, jak przemienie może człowieka osobiste spotkanie z Jezusem i otwarcie serca na Jego przyjsie. Czy tak właśnie przeżywam radość Bożego Narodzenia? Czy jest to moje osobiste spotkanie, którego owocem jest opowiadanie o tym, co mnie spotkało?

*Bóg zesłał swojego Syna, zrodzonego z niewiasty.* Trwając w radości Bożego Narodzenia, chcemy dzisiaj w szczególny sposób uczcić Maryję, Świętą Bożą Rodzicielkę. Ona odpowiedziała Bogu na Jego wezwanie. Maryja z wielką konsekwencją, mimo trudności, realizowała swoje powołanie do Bożego macierzyństwa. W pierwszy dzień nowego roku, dziękując Maryi za Jej wierność Bożemu powołaniu, myślny również o naszych mamach. Często w wielkim trudzie podejmowały to szczególne powołanie do macierzyństwa. Często nasze mamy uczą nas swoim życiem zawierzenia Panu Bogu wszystkich ważnych spraw. Czy modlę się za swoją mamę? Czy modlę się za matki podejmujące trud macierzyństwa, nieraz w sposób heroiczny?

Pierwszego stycznia każdego roku składamy sobie życzenia. Często bardzo typowe: zdrowia, szczęścia, sukcesów, pieniędzy, może nieraz błogosławieństwa

Bożego. Kiedy z Maryją przeżywamy w świątyni dzisiejszy dzień, to życzymy sobie przede wszystkim tego, abyśmy jak Ona umieli zawierzyć swoje życie Panu Bogu i wiernie realizować swoje życiowe powołanie. Z pasterzami składającymi hołd Dziecięciu, życzymy sobie gorliwości w dzieleniu się radością ze spotkania z Jezusem. Pamiętając o naszym mamach, składajmy im życzenia. I wszystkim matkom, aby za wzorem Maryi, Świętej Bożej Rodzicielki podejmowały trud macierzyństwa i wychowania.

*ks. Jan Adamarczuk*

## OBJAWIENIE PAŃSKIE – 6 I 2007 (C)

### Jezus przychodzi do każdego człowieka

Uroczystość Objawienia Pańskiego należy do najstarszych świąt obchodzonych przez chrześcijan. W pierwszych trzech stuleciach przeżywano święto Epifanii razem ze świętem Bożego Narodzenia. Kiedy chrześcijanie mogli bez przeszkód wyznawać swoją wiarę, te święta oddzielono od siebie, aby pełniej podkreślić tę prawdę, jaką niesie uroczystość Objawienia Pańskiego: Jezus przyszedł do każdego człowieka.

Dzisiejsza ewangelia ukazuje Mędrców ze Wschodu przybywających do nowo narodzonego Króla żydowskiego. Przybyli oddać pokłon, idąc za gwiazdą. Ewangelia mówi nam, że złożyli trzy dary: złoto, kadzidło i mirrę. Tradycja nazywa ich imionami: Kacper, Melchior i Baltazar. Przybyli z Arabii, Etiopii i Chaldei. Ale nie najważniejsza jest liczba Mędrców, ani nawet złożone, choć bardzo cenne dary. Najważniejszym przesłaniem uroczystości Objawienia Pańskiego jest prawda, że zapowiadany przez wieki Mesjasz przyszedł na świat jako członek narodu wybranego, ale przyszedł jednak do wszystkich ludzi, niezależnie od narodowości, rasy, pochodzenia... Przybyli do Betlejem w Judei Mędrcy, rozpoznali w Jezusie Króla żydowskiego, ale też Króla wszystkich narodów.

Jakie przesłanie dla współczesnego człowieka niesie przeżywana uroczystość Objawienia Pańskiego? Jezus przyszedł na ziemię także do mnie. Sam Bóg stał się przez ten fakt także moim bratem. Ta prawda nobilituje każdego człowieka. Jest to jednocześnie zobowiązanie do odnalezienia Jezusa. Mędrcy ze Wschodu przybyli wiele kilometrów do Betlejem. Włożyli ogromny wysiłek, bardzo się w to poszukiwanie króla żydowskiego zaangażowali. Ja również muszę Go odnajdywać każdego dnia: w Kościele, w sakramentach, w drugim człowieku... Przyjście na ziemię Jezusa i Jego obecność w moim życiu wymaga ode mnie każdego dnia dużego wysiłku i zaangażowania. Wyrazem osobistego spotkania z Jezusem jest moje życie oraz zaangażowanie w przekazywanie Dobrej No-

winy innym ludziom. Nie mogę pozostać obojętny na to, czy mój brat i siostra spotkali Jezusa. Ja, współczesny uczeń Chrystusa, mam ukazywać Mesjasza, być Jego „epifanią”.

*ks. Jan Adamarczuk*

## NIEDZIELA CHRZTU PAŃSKIEGO – 7 I 2007 (C)

### Mój chrzest

Liturgiczne święto Chrztu Pańskiego naturalnie kieruje naszą uwagę na sakrament chrztu. Warto przy tej okazji zastanowić się nad swoim chrztem, nad tym, co on oznacza dla mojego życia.

Nad każdym z nas wypowiedziano te słowa: Katarzyno, Jacku, Adamie, [...] ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Co stało się w tym momencie? Co stało się ze mną w tym momencie? Warto w sposób dojrzały, świadomy przeżyć swój chrzest na nowo. Kościół w ciągu roku liturgicznego daje nam ku temu okazje właśnie poprzez to święto, a także szczególnie podczas Wigilii Paschalnej oraz gdy publicznie sprawowana jest liturgia sakramentu chrztu świętego.

„Chrzest święty jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego, bramą życia w Duchu i bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów” (KKK 1213). Obserwując jednak wiele razy rodziców przynoszących dzieci do chrztu, rozmawiając z chrzestnymi w kancelarii, mam wrażenie, że wielu z nich ma bardzo niską świadomość znaczenia chrztu dla życia chrześcijańskiego. Raczej przeżywają to wydarzenie tylko na poziomie uroczystości rodzinnej czy pewnego obowiązku wobec dziecka, któremu chrzest „może się przydać”, by w przyszłości „nie miało kłopotów z księdzem”. Coraz niższa świadomość wartości chrztu sprawia, że w naszym, ponoć bardzo katolickim kraju, coraz częściej rodzice „zapominają” o ochrzczeniu dziecka. Ale zapominają tym samym o słowach Jezusa: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego” (J 3,5).

Co daje nam chrzest? Przede wszystkim, a każdy wie to od dziecka z katechezy: „Chrzest odpuszcza wszystkie grzechy, grzech pierworodny i wszystkie grzechy osobiste, a także wszelkie kary za grzech” (KKK 1263). Chrzcic – po grecku *baptizein* – oznacza „zanurzyć, pogrążyć”. W chrzcie jesteśmy symbolicznie zanurzeni, pogrzebani w śmierci Chrystusa, z której razem z Nim powstajemy przez zmartwychwstanie. Dlatego ochrzczony nazywany jest za św. Pawłem (2 Kor 5,17; Ga 6,15) „nowym stworzeniem” – taki człowiek rodzi się na nowo w Chrystusie, staje się dzieckiem Bożym, przybranym synem Bożym (por. Ga 4,5-7) poprzez wylanie Ducha Świętego (zob. Tt 3,4-7). Tym samym słowa z dzisiejszej

Ewangelii: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” – pośrednio odnoszą się do każdego ochrzczonego. Chrzest włącza nas w Kościół i daje udział w kapłaństwie powszechnym wiernych, czyli daje nam prawo do karmienia się słowem Bożym i korzystania z sakramentów, ale nakłada na nas także obowiązek głoszenia chwały Boga i wyznawania naszej wiary przed ludźmi.

„Chrzest jest sakramentem wiary. Wiara wymagana do chrztu nie jest wiarą doskonałą i dojrzałą, ale zaczątkiem, który ma się rozwijać” (KKK 1253). Ponieważ chrzczone są przeważnie dzieci, ogromne zadanie i odpowiedzialność staje tutaj przed rodzicami i chrzestnymi. To oni publicznie w Kościele, wobec Boga i wiernych deklarują, że zrobią wszystko, by wiara dziecka mogła się rozwinąć. To, że nasze młode pokolenie jest coraz bardziej oddalone od Boga, wynika w dużej mierze właśnie z grzechu zaniedbania rodziców i chrzestnych, którzy zlekceważyli obowiązek rozwijania wiary u dziecka, jaki przyjęli na siebie podczas chrztu. Dlatego trzeba mieć tę świadomość, że być chrzestnym to wielka sprawa i nie każdy się do tego nadaje! Trzeba być człowiekiem autentycznie wierzącym, by wobec dziecka być świadkiem żywej wiary. Ale im bardziej człowiek dorasta i staje się świadomy, tym bardziej sam ponosi odpowiedzialność za swoją wiarę. Moja wiara musi się stać moim osobistym, świadomym wyborem – wyborem, którym coraz głębiej będę potwierdzał mój chrzest. Co roku czynimy to, wspólnie odnawiając przyrzeczenia chrzcielne, w sposób uroczysty podczas Wigilii Paschalnej, a także przy innych okazjach, jak sakrament chrztu, Pierwszej Komunii św. czy bierzmowania. Warto uczynić z tego mój bardzo osobisty akt wiary, akt przeżycia na nowo chrztu w swoim sercu, by mój chrzest stał się dla mnie wartością, wielką wartością i źródłem, które wzbogaca mnie życiem w Chrystusie i przemienia każdy dzień mojego życia.

*ks. Jacek Froniewski*

## 2. NIEDZIELA ZWYKŁA – 14 I 2007 (C)

### Władza nad materią – pierwszy cud

Kana Galilejska, o której mówi dzisiejsza ewangelia (J 2,1-12), to dzisiaj małe zwyczajne miasto. Nawet w czasach Jezusa nie wyróżniała się ona niczym specjalnym spośród innych miast Ziemi Świętej; nie pozostał żaden szczególnie zabytkowy z tamtych czasów. Sława tej miejscowości jest nierozzerwalnie związana z pierwszym cudem, którego dokonał Pan Jezus. Do dnia dzisiejszego materialnym znakiem tego wydarzenia jest kościół Cudu w Kanie. W jego podziemiach można zobaczyć stągwie, czyli naczynia do przechowywania wody z czasów Chrystusa, zaś na obrazach zdobiących kościół można podziwiać wesele w Kanie, zatroskanych nowożeńców,

Maryję wstawiającą się u swego Syna i Chrystusa, który powodowany miłością używa swej boskiej mocy, aby ratować radość państwa młodych, a jednocześnie uchronić ich od kompromitacji i niesławy na długie lata.

W tym wydarzeniu możemy odczytać jednak głębszych znaczeń. Św. Efreem († 373) w rozważaniach poświęconych wydarzeniu w Kanie zastanawia się, dlaczego pierwszy cud, jakiego dokonał Chrystus, związany był ze zmianą natury stworzenia, zamiany wody w wino? Odpowiadając na to pytanie, św. Efreem stwierdza, że poprzez ten cud Jezus ukazuje wielkość naszego człowieczeństwa, a jednocześnie podkreśla swe boskie pochodzenie. „Bóstwo, które zmieniło naturę wody w naczyniach, wcześniej zmieniło także naturę w łonie Dziewicy” (Św. Efreem). Chrystus wiąże swój pierwszy cud ze swoim ziemskim początkiem, czyli momentem wcielenia. Interesujące jest, że w tym samym rozważaniu św. Efreem, odwołując się do ostatniego cudu Pana Jezusa, czyli wskrzeszenia Łazarza, stwierdza, że ten cud był ukoronowaniem wszystkich i ukazaniem niezależności od śmierci. Cud w Kanie Galilejskiej, w którym Chrystus ukazuje swą boskość, wolność i niezależność od nikogo, w tym także od swej Matki, Maryi, jest niczym kłamra otwierająca całą zbawczą działalność, jest znakiem, który zastanawia, zmusza do refleksji nie tylko nad „tajemniczą” wielkością Cudotwórcy, ale także otwiera pole do rozważań na temat niedostrzeganej do tej pory wielkości stworzenia, ludzi. Jakże znacząca musi być to wielkość, skoro sam Najwyższy uniża się, by tę wielkość zagubionemu człowiekowi na nowo uświadomić, a uświadomiwszy, sprawić, by o niej już nigdy nie zapomniał i jej nie stracił...

Doświadczamy wszak wielu trosk i zmartwień, niejednokrotnie jesteśmy zagubieni w naszych działaniach, poddani rozmaitym wątpliwościom, ulegamy zamętowi, który powoduje niechęć, a często prowadzi do apatii. Nasze życie, które dzięki zbawczemu dziełu Pana Jezusa powinno być *weselem ku czci Pana*, staje się niejednokrotnie czasem, w którym nie potrafimy się radować i cieszyć z daru obecności Zbawiciela i tego, co On sam daje, gdyż troski o wiele różnych spraw przesłaniają nam skutecznie obecność Chrystusa w naszym życiu oraz odsłaniają słabą wiarę w to, że On może skutecznie i zawsze dobrze w naszych sprawach działać.

Cud zamiany wody w wino jest jednocześnie znakiem, który potwierdza władzę Chrystusa nad materią. Cud w Kanie wywołuje zaskoczenie wśród świadomych jego przebiegu sług weselnych, radość i uwolnienie od trosk w nowożeńcach, a przede wszystkim wywołuje wiarę w samych uczniach Jezusa. Lud mógł cieszyć się znakomitym smakiem wina przez całe wesele. Cud ten jest jednocześnie zwiastunem kolejnego znaku, jeszcze większego, w którym dokonana zostanie zamiana wina w Krew, po to, byśmy mogli cieszyć się nie tylko w tym życiu, które powinno być *weselem ku czci Pana*, ale także i w przyszłości, na wieki, na zawsze, mogli z Nim być. „W czasie ludzkich godów, na które zaproszono Cię

z Maryją, zmieniłeś wodę w wino; to pierwszy z Twoich cudów. Racz wzmocnić naszą naturę sparaliżowaną słabościami; wysusz wody potoku, daj nam pić z przepisanego kielicha” (Nerses Sznorhali, † 1173).

*ks. Andrzej Olejnik*

### 3. NIEDZIELA ZWYKŁA – 21 I 2007 (C)

#### Podzielone chrześcijaństwo

Wraz z całym Kościołem powszechnym jesteśmy pośrodku Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Może warto w tym czasie, gdy z całym Ludem Bożym modlimy się o zaleczenie bolesnej rany podziału Kościoła, aby każdy z nas postawił sobie pytanie o swój stosunek do Kościoła. Bo cóż będziemy szukać jedności między podzielonymi wyznaniem chrześcijańskimi, kiedy najpierw często nie potrafimy sami wewnątrz swojego Kościoła budować jedności, budować wspólnoty!

Wielu ludzi w Europie, a także w Polsce coraz częściej mówi: Chrystus – tak, Kościół – nie. Wielu, i to nie gdzieś daleko, ale często i tutaj, w naszej wspólnocie parafialnej mówi: po co Kościół? Sam sobie znajdę drogę do Boga! Myślę, że wobec narastającej skali tego problemu, co wyraża się bardzo praktycznie przez coraz słabszą frekwencję na Mszach niedzielnych, trzeba się nam dziś zatrzymać nad drugim czytaniem pochodzącym z Pierwszego Listu do Koryntian, gdzie św. Paweł daje nam wyśmienite wyjaśnienie istoty Kościoła. Otóż ten cały, może długi, wywód św. Pawła nie jest jakąś lekcją anatomii, lecz obrazowym przedstawieniem Kościoła jako Ciała Chrystusa. I jest w tym obrazie nawet szczypta ironii wobec tych, którzy uważają Kościół za coś niepotrzebnego. Ten model, jaki prezentuje św. Paweł, uwidacznia w sposób ewidentny, że nie można oderwać Kościoła od Chrystusa. Kościół nie jest tylko ludzką organizacją. Kościół jest świadomie, celowo założony przez Jezusa Chrystusa, by w świecie był Jego przedłużeniem, jakby sakramentem – widzialnym znakiem, przez który działa Bóg.

Ten obraz Kościoła jako Ciała Chrystusa pokazuje nam też, że każdy ochrzczony wszczepiony w Ciało Chrystusa ma w nim swoje miejsce, każdy jest potrzebny, choć każdy to miejsce i funkcję ma inną, co nie znaczy, że gorszą. Ten obraz i argumentacja św. Pawła pokazują nam, że w Kościele wszyscy jesteśmy sobie nawzajem potrzebni – każdemu Bóg dał jakiś dar i zadanie – a gdy kogoś brakuje, to wszyscy na tym cierpią. Ta nauka św. Pawła przypomina nam o naszej odpowiedzialności za Kościół jako wspólnotę, w której wszyscy sobie służyimy. Bo Kościół to nie jest instytucja usługowa prowadzona przez księży! Kościół to ty i ja, ale ja mam w nim inne zadanie i ty masz inne. Ale zarówno ja, jak i ty jesteśmy tu potrzebni, bo gdy zabraknie kogoś z nas, stajemy się ubożsi, czegoś lub kogoś nam tu



brakuje. Kto nie przychodzi do Kościoła, kto wyłącza się z tej widzialnej wspólnoty, ponosi winę wobec wszystkich, bo wszystkich zubaża o dar, jaki Bóg mu dał, o swoją modlitwę, o swoje obowiązki, jakie ma wobec wspólnoty.

Do Kościoła powinniśmy przychodzić nie tylko z obowiązku, ale przede wszystkim dlatego, że Eucharystia – to realne Ciało Chrystusa – buduje Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa. W jaki sposób? Po pierwsze, tu na Eucharystii Kościół manifestuje się jako żywa wspólnota. Popatrzmy na dzisiejsze pierwsze czytanie: ludzie wierzący w Boga, i to wszyscy: mężczyźni, kobiety, dzieci, ze łzami w oczach słuchali przez pół dnia słowa Bożego. A tu na ołtarzu mamy jeszcze coś więcej: żywą obecność Boga, i to ta obecność nas przyciąga i gromadzi, sprawia, że stajemy się Kościołem, a nie jakimś chaotycznym tłumem. Po drugie, Eucharystia buduje nas wewnętrznie jako Kościół przez Komunię św. Komunia sprawia, że coraz głębiej jednoczymy się z Chrystusem, a to znaczy że coraz głębiej wszechpiamy się w Jego Ciało – Kościół. Komunia, i o tym nie wolno zapominać, oznacza budowanie wspólnoty – *communio*. Komunia to nie jest tylko moje prywatne zjednoczenie z Chrystusem, ale komunია łączy mnie też z braćmi w Ciele Chrystusa. Im bardziej żyjemy Komunią św., tym bardziej otwieramy się nie tylko na Chrystusa, ale i na naszych współbraci w Kościele. Tak buduje się Kościół jako wspólnota, jako organizm ludzi kochających się, pomagających sobie i służących sobie swoimi darami. Kto często przyjmuje Komunię św., ten żyje Kościołem, jego sprawami, rozumie Kościół i w nim otwiera się na innych, bo serce prawdziwie zjednoczone z Chrystusem nie może być obojętne na cierpienia i potrzeby tych, którzy również jednoczą się z Chrystusem! Może więc warto już dziś, kiedy będziemy przyjmować Komunię św., poprosić Jezusa, aby poszerzył moje serce, aby uczynił je bardziej komunijnym, bardziej wrażliwym na wspólnotę, bardziej otwartym na Kościół!

*ks. Jacek Froniewski*

#### 4. NIEDZIELA ZWYKŁA – 28 I 2007 (C)

##### Odrzucony przez współrodaków

Ewangelia z dzisiejszej niedzieli opowiada o odrzuceniu, które spotkało Jezusa w Nazarecie, Jego rodzinnej miejscowości, gdy pierwszy raz jako osoba publiczna tam wystąpił i wygłosił słynne zdanie: „Żaden prorok nie jest mile widziany w swej ojczyźnie”.

Nazaret, miasto w którym Jezus spędził około 30 lat swego życia, św. Hieronim nazwał „kwiatem Galilei”. Samo miasto położone jest na wzgórzach, kolorowe domy toną w barwach kwitnących ogrodów. W tym mieście – jak zapowiadał

prorok Izajasz – wyrosła różdżka Jessego, Chrystus Pan. W tym mieście, będąc wśród swoich, Pan Jezus doznaje szczególnego uczucia: odrzucenia przez współrodaków, współmieszkańców osób znanych mu od dawna i od dawna Jego samego znających. Miara odrzucenia była tak wielka, że słuchający go w synagodze, porwawszy się z miejsc „wyrzucili Go z miasta i wyprowadzili Go na stok góry [...], aby Go strącić”. Czym Chrystus rozgniewał swoich słuchaczy?

Wydawać się może, że pierwszym z kilku powodów złości mieszkańców Nazaret był fakt, że Jezus, który według ówczesnych zwyczajów winien był przejąć zawód swego ojca, tego nie czyni. Wyłamuje się więc z pewnego określonego porządku; owszem, jest otaczany podziwem ze względu na swą mądrość, ale jednocześnie budzi zgorszenie, jakim prawem jako syn cieśli czyni się mędrce... Kolejnym motywem gniewu może być to, że Jezus jako cudotwórca przybywa do swej rodzinnej miejscowości, dokonawszy już uprzednio kilku cudów w okolicy. To budzi zazdrość i niezrozumienie u mieszkańców Nazaretu, że nie są stawiani przez Jezusa w uprzywilejowanej pozycji, że nie patrzy na nich priorytetowo. Prowokacyjnie zachęcają Go nawet „dokonajże i tu w swojej ojczyźnie tego, co wydarzyło się, jak słyszeliśmy, w Kafarnaum”... Wreszcie to, że Jezus, jako ich współrodak, ma odwagę wytykać im błędy, że stwierdza, odwołując się do znanej historii z Syryjczykiem Naamanem i wdową z Sarepty Sydońskiej, że wcale nie są w niczym nadzwyczajni, powoduje u słuchaczy eksplozję gniewu, pomieszanego z zazdrością, zawiścią i pragnieniem pozbycia się niewygodnego Rodaka.

Św. Ambroży, komentując ten fragment Ewangelii, zadawał pytanie, które zapewne i Jezusowi współrodacy sobie stawiali: dlaczego „prorok nie leczył braci, nie uzdrawiał współobywateli”? i jednocześnie odpowiadał, że „dobrodziejstwa Boże są udzielane nie śpiącym, ale tym, którzy czuwają [...]. Prorok uzdrawiał obcych, którzy nie zachowywali przepisów Prawa i nie brali udziału w żydowskich obrzędach religijnych, bowiem lekarstwem jest wola, a nie narodowość, a dar Boży ma być osiągnięty prośbami”, a nie dlatego, że się on komuś należy.

W dzisiejszym świecie nieustannie spotykamy się z kwestią różnych praw. Są prawa człowieka, prawa obywatela, prawa dziecka. Mamy prawo do pracy i prawo do wypoczynku, niemal każdemu człowiekowi coś się należy. W takim świecie łatwo jest przeoczyć tę prawdę, że ze strony Pana Boga najzupełniej nie się nam nie należy. Że w gruncie rzeczy jesteśmy zdani na Jego łaskę, na Jego miłość i miłosierdzie. Nie mamy prawa czegokolwiek do Pana Boga się domagać ani niczego od Niego wymagać. To, kim jesteśmy, wszystko, co posiadamy, jest wyłączną zasługą Pana Boga. Bóg nie skąpi swych łask, dobrodziejstw i błogosławieństw, niemniej tylko ci, którzy nie tylko o nie proszą, ale i nadto uznają siebie samych za potrzebujących Bożej pomocy, są w stanie te łaski skutecznie przyjąć.

Niech więc nasza postawa będzie pełna pokory i wdzięczności. Może się bowiem okazać, że Jezus, tak jak niegdyś nie znalazł posłuchu we własnym domu,

pośród swoich, czyli w Izraelu, a usłyszeli go poganie, tak teraz nie znajdzie wśród nas, mówiących o sobie „wierzący”, zrozumienia i przyjęcia, a spotka je u współczesnych pogan.

*ks. Andrzej Olejnik*

## OFIAROWANIE PAŃSKIE – 2 II 2007 (C)

### Odkryj obecność Boga w Kościele!

Niekiedy można usłyszeć słowa z ust młodszych i starszych, że w kościele jest „nudno”, zwłaszcza wtedy, gdy – jak mówią – „kazanie trwa zbyt długo, organista fałszuje i nic nowego się nie dzieje”. Trudno się dziwić, że tacy ludzie niechętnie idą do kościoła na nabożeństwo. Nuda i rutyna stają się przeszkodą w niedzielnym uczestnictwie we Mszy Świętej.

Dzisiejsze Święto Ofiarowania Pańskiego staje się okazją do przypomnienia sobie o podstawowej prawdzie naszej wiary, a mianowicie o tym, że Bóg w Jezusie Chrystusie jest obecny w swoim Kościele. Dzisiejsze czytania prowadzą nas do odkrywania tej prawdy, która ostatecznie nie pozwala ani na rutynę, ani na nudę.

#### 1. Wypełnienie proroctwa Malachiasza

Prorok Malachiasz zapowiada przybycie Pana do swojej świątyni: „Oto Ja wysłę anioła mego, aby przygotował drogę przede Mną, a potem nagle przybędzie do swej świątyni Pan, którego oczekujecie, i Anioł Przymierza, którego pragniecie”. „Pan” i „Anioł Przymierza”, o którym mówi Prorok, oznaczają Boga w Jezusie Chrystusie. Jego proroctwo wypełnia się wtedy, gdy Maryja i Józef przynoszą Dzieciątka Jezus do świątyni jerozolimskiej, o czym pisze Ewangelista: „Gdy potem upłynęły dni Ich oczyszczenia według Prawa Mojżeszowego, przynieśli Je do Jerozolimy, aby Je przedstawić Panu”.

#### 2. Głębszy sens Ofiarowania Jezusa

Przybycie Dzieciątka Jezus do świątyni w Jerozolimie ma dla nas głębszy sens i znaczenie. Świątynia w Jerozolimie symbolizuje Kościół Chrystusowy, czyli nowy lud Boży, do którego powołani są wszyscy ludzie. Dlatego przyniesienie Jezusa do świątyni mówi nam o obecności Boga pośród nas.

Bóg w Jezusie Chrystusie jest obecny w Kościele przede wszystkim w słowie Bożym, ponieważ On sam jest odwiecznym Słowem Ojca, które stało się ciałem. Liturgia słowa Bożego podczas Mszy Świętej pozwala nam usłyszeć Jego głos. Bóg w Jezusie Chrystusie jest również obecny na sposób sakramentalny, kiedy

sam siebie ofiaruje Ojcu w Duchu Świętym, a Jego Ciało i Krew stają się dla nas pokarmem. Ofiarowanie Pańskie ukazuje Chrystusa jako jedyne Kapłana, który składa Najświętszą Ofiarę. W tej Ofierze my wszyscy uczestniczymy.

### 3. Spotkanie ze Zbawicielem

Św. Łukasz pisze o pobożnym Symeonie, który bierze Dzieciątka Jezus w objęcia i prorokuje: „Teraz, o Władco, pozwól odejść słudze Twemu w pokoju, według Twojego słowa. Bo moje oczy ujrzały Twoje zbawienie, któreś przygotował wobec wszystkich narodów: światło na oświecenie pogan i chwałę ludu Twego, Izraela”. Symeon nazywa Jezusa „zbawieniem”. Czym zatem jest zbawienie? „Nie jest jakąś działającą siłą wyzwalającą ze słabości i uzdrawiającą ciało. Zbawieniem jest Pan Jezus!” (Bazyli z Cezarei).

Symeon nazywa też Jezusa „światłem na oświecenie pogan”. Staje się światłem dla tych, którzy trwają w ciemności i w błędzie. Św. Cyryl Aleksandryjski wyjaśnia, że Ojciec powołuje wszystkich ludzi do poznania swojego Syna, który jest Prawdą, aby ci, którzy służą stworzeniom, zaczęli służyć swojemu Stwórcy.

### 4. Trud odkrywania misterium

Ewangelista wspomina, że Symeon przychodzi do świątyni „za natchnieniem Ducha”. A zatem nie wchodzi do świątyni przez przypadek, lecz jest kierowany przez Ducha Świętego. W związku z tym jeden z wielkich teologów II wieku pisze: „Jeżeli chcesz przyjąć Jezusa i objąć Go ramionami, musisz walczyć o to, aby i ciebie prowadził Duch Święty i przyprowadził do świątyni. Już jesteś w świątyni Pana Jezusa, to znaczy w Kościele, który jest świątynią zbudowaną z żywych kamieni” (Orygenes).

Słowa te wskazują na trud odkrywania misterium obecności Boga w Kościele. Wymaga to ciągłego otwierania się na działanie Ducha Świętego, który zawsze chce przyprowadzić nas do świątyni na spotkanie ze Zbawicielem.

*ks. Włodzimierz Wołyniec*

## 5. NIEDZIELA ZWYKŁA – 4 II 2007 (C)

### Zostawili wszystko i poszli za Jezusem

Ile razy mówimy o powołaniu, kojarzy nam się z tym pojęciem obraz apostołów, którzy porzucili swoje łodzie i sieci, poszli za Chrystusem.

W potocznym znaczeniu słowo „powołanie” odnosimy do ludzi różnych profesji, którzy rzetelnie, sumiennie, z oddaniem wykonują swoją pracę. Mówimy wówczas, to rzemieślnik z powołania, nauczyciel z powołania, lekarz, ksiądz ...

– ludzie z powołania. Darzymy tych ludzi zaufaniem, szacunkiem i wyrażamy im wdzięczność za piękną służbę społeczną. Określenie kogoś mianem „człowiek z powołania” jest dla człowieka nobilitacją. W tym zawiera się zamysł Boży o powołaniu do działalności dla królestwa Bożego. Soborowa *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* nas poucza: „Doniosłą rację godności ludzkiej stanowi powołanie człowieka do uczestnictwa w życiu Boga [...]. Bóg bowiem powołał i powołuje człowieka, aby przylgnął do Niego całą swoją naturą w wiecznym uczestnictwie nieskazitelnego życia Bożego” (KDK 19).

Opisy powołania należą do najpiękniejszych kart Pisma Świętego zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu: powołanie Abrahama, Mojżesza, Izajasza..., powołanie Matki Najświętszej, św. Pawła. Każde powołanie domaga się odpowiedzi ze strony człowieka. Zaufanie Bogu staje się źródłem dynamizmu życiowego, pozwalającego poświęcić się w pełni służbie Bogu. Dla potwierdzenia tej prawdy teksty dzisiejszej liturgii ukazują nam trzy sylwetki ludzi o odmiennych temperamentach, trzy odmienne drogi życia, którym przyświeca wspólna cecha: pełnego zawierzenia Bogu.

Izajasz – prorok na początku swojej misji doświadczył olśnienia wspaniałością i potęgą Boga, któremu odpowiada: „oto ja, poślij mnie!”. Powołanie św. Pawła rodzi się na drodze pod Damazkiem, gdy pada na ziemię powalony jasnością Chrystusa zmartwychwstałego. Trzecią osobistością jest św. Piotr, człowiek prosty, który w czasie zawodowych zajęć rybaka poznaje Pana wszelkiego stworzenia.

Gdy śledzimy dzieje tych wezwanych, spostrzegamy, że w ich życiu powołanie nie było jednym tylko krokiem ani nagłym zwrotem w życiu, lecz był to długi i skomplikowany proces. Każdy z nich dochodzi do stwierdzenia własnej słabości, grzeszności i niegodności. Izajasz woła: „Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach” (Iz 6,5). Święty Paweł nie cofa się przed wyznaniem: „Jestem bowiem najmniejszy ze wszystkich apostołów i niegodzien zwać się apostołem, bo prześladowałem Kościół Boży. Lecz za łaską Bożą jestem tym czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremną” (1 Kor 15, 9-10). Święty Piotr po cudownym połowie pada na kolana i błaga: „Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny” (Łk 5,8).

W każdym z tych przypadków ludzka słabość napełniona mocą Bożą zawocowała: u Izajasza szczytem historycznego profetyzmu w Izraelu, Paweł bez wytchnienia oddawał się podrójom misyjnym, budując gminy chrześcijan w Imperium Rzymskim, a Piotr – Opoka umacniał braci.

Powołani i posłani – to my wszyscy, którzy uwierzyliśmy Chrystusowi. Warto się czasem zamyślić nad tym, jak bardzo On nam zaufał.

bp Edward Janiak

## 6. NIEDZIELA ZWYKŁA – 11 II 2007 (C)

Czym jest wiara? Co to znaczy wierzyć? Co daje nam wiara?

Bóg nie napisał traktatu na temat wiary, ale stosuje metodę „żywych obrazów” – przykładów z życia wybranych ludzi. Pierwszym człowiekiem, przez którego otrzymujemy od Boga lekcję wiary, jest Abraham. Św. Paweł, nawiązując do jego historii, nazywa Abrahama ojcem naszej wiary (por. Rz 4).

W 11 rozdziale Listu do Hebrajczyków autor ukazuje całą historię zbawienia jako ostatecznie historię wiary. Jak refren powtarzają się słowa: „Przez wiarę [...] Abraham, Izaak, Mojżesz”. Ale historia zbawienie nie zatrzymała się na postaciach starotestamentowych. Jedno z najważniejszych wydarzeń w historii świata, jakim było Wcielenie, też dokonało się przez wiarę Maryi. Dzięki wierze także Apostołowie wyruszyli z Wieczernika. I dalej historia Kościoła też jest i będzie historią ludzi wiary.

Wiara biblijna, którą Bóg przyszedł wzbudzić w sercu człowieka, różni się zasadniczo od jakiejś religii. W religii człowiek siebie stawia w centrum. Szuka Boga ze względu na własne plany, ich realizację. W wierze natomiast nie tylko człowiek szuka Boga, ale bardziej jeszcze Bóg szuka człowieka. W religii człowiek modli się, by żyć; wypełnia przykazania, by żyć, stara się być dobry, by żyć, by otrzymać za to dobre życie, w wierze człowiek żyje po to, by się modlić, żyje po to, by pełnić wolę Boga. W religii człowiek stara się pełnić trochę i z mozołem wolę Pana Boga, by – tak naprawdę – Bóg spełniał jego wolę, w wierze człowiek wie, że najlepszą rzeczą dla niego jest to, co już Maryja wypowiedziała: „niech mi się stanie według twego słowa”.

Pismo Święte nie podaje nam definicji wiary, ale ukazuje wiarę żywych ludzi. „Wierzyć znaczy oprzeć się na czymś” – taki jest źródłosłów owej postawy nazywanej wiarą. To, na czym się w życiu i życiowo opieram, w to wierzę. Mogę opierać się na sobie, na tym, co mam, na tym, co znacę lub znaczyć mogę, na innym człowieku, na opinii i na wielu innych rzeczach, albo mogę oprzeć się na Bogu. Taka wiara nie jest już tylko religijnym przekonaniem, ale egzystencjalnym, życiowym doświadczeniem Boga, oparciem się na Nim.

Święty Paweł Apostoł zachęcał Tymoteusza w swym liście: „Walcz w dobrych zawodach o wiarę, zdobądź życie wieczne: do niego zostałeś powołany” (1 Tm 6,12). Tak, o wiarę trzeba walczyć, gdyż narażeni jesteśmy na utratę wiary. I wtedy pozostaje nam nasz rozum, nasza logika i nasze siły. A skazani tylko na nasz rozum szybko stwierdzimy wobec paradoksów i sprzeczności życia: to bez sensu, to głupie, a pozostawieni swoim własnym siłom prędkiej czy później zniechęcimy się. Owocem zaś zniechęcenia jest zgorzknienie i nieufność.

Wiara to nie tylko jakieś mgliste przekonanie, że Bóg istnieje gdzieś tam, ale to doświadczenie Jego obecności w konkretnej historii naszego życia, w konkretnych wydarzeniach. Wiara jest drogą, a nie tylko celem, jest ufnością, że w tych miejscach, które składają się na konkret mojej życiowej drogi, Bóg jest, że prowadzi mnie drogą dobrą i zbawienną, choć może niełatwą.

Ostatecznie to wiara objawia nam, że Bóg nie jest tylko odległym bóstwem, ale że jest Ojcem, który troszczy się o moje życie i kocha mnie bardziej niż ja samego siebie.

*bp Edward Janiak*

## 7. NIEDZIELA ZWYKŁA – 18 II 2007 (C)

### Abyśmy nie wydawali powierzchownych sądów

Niemal każde zdanie Chrystusa stawia człowieka wobec radykalnych wymagań: miłowanie nieprzyjaciół, błogosławienie przeklinających nas, dawanie temu, kto nie chce się z tobą dzielić, niewydawanie sądów. Trudno wyobrazić sobie bardziej wymagającą moralność; można się przerazić, zniechęcić i zawołać – jak uczynili Apostołowie: „Jeśli tak sprawy się mają, któż więc może się zbawić?”.

Wymagające obowiązki nie są warunkiem zbliżenia się do Boga; są raczej konsekwencją faktu, że Bóg zbliżył się do nas! Bóg, posyłając swojego Syna, dokonał czegoś tak nowego i rewolucyjnego, iż stało się naturalne i możliwe, że człowiek jest w stanie przebaczyć, zapomnieć, że kocha wszystkich, usprawiedliwia wszystkich, nie sądzi nikogo, nie chce się mścić. Człowiek ten został bowiem zmieniony, ma serce nowe, które jest sercem samego Jezusa, dlatego to, czego się od niego wymaga, jest dla niego możliwe.

Boże działanie, od którego wszystko zależy i które umożliwia nowy sposób postępowania człowieka: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny”; „Daję wam przykazanie nowe, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowałem”. Jezus zrealizował najwyższą formę miłości Boga do człowieka; stał się Człowiekiem nowym. Kto przyłącza się do Niego, także staje się nowym człowiekiem, człowiekiem duchowym, ukierunkowanym na miłość, a nie na egoizm. On zrealizował je wszystkie i może dzięki Duchowi Świętemu uczynić nas uczestnikami swojego zwycięstwa. On wyświadczał dobro temu, kto Go nienawidził, i przebaczył tym, którzy Go ukrzyżowali, dawał temu, kto nie mógł Mu oddać, nie sądził i nie potępiał nikogo.

Jezus daje nie tylko przykład, ale także konieczną siłę (Łaskę) temu, kto prosi Go o nią, aby mógł sprostać wymaganiom, którym On sprostał. Dlatego możemy zawołać wraz z Pawłem: *Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia* (Flp 4,13).

Tak, wszystko możemy, nawet najtrudniejszą rzecz, jaką jest miłowanie i przebaczenie wrogom, jeśli Chrystus da nam swoją moc, a udzieli nam jej niezawodnie, jeśli będziemy wytrwale o nią prosić i będziemy zdecydowani zdobyć ją dzięki naszej gotowości na ofiary, a że jest to możliwe, świadczą o tym święci. Nie tylko ci kanonizowani, ale także żyjący, ci, którzy codziennie stawiają czoło pełnemu przemocy i bezwzględnemu światu, z którym i my się borykamy, i zwyciężają go mocą Chrystusowego zmartwychwstania.

Pismo Święte surowo ocenia niepoprawną ludzką skłonność do osądzania innych: „Kimże jesteś, byś sądził bliźniego?” (Jk 4,12); „Przeto nie możesz wymówić się od winy, człowiecze, kimkolwiek jesteś, gdy zabierasz się do sądenia. W jakiej bowiem sprawie sądzisz drugiego, w tej sam na siebie wydajesz wyrok, bo ty czynisz to samo, co osądzasz” (Rz 2,1).

Kim jesteś, że sądzisz brata? Tylko Bóg może sądzić, gdyż zna tajniki serca, motywy, intencje, cele postępowania. Cóż bowiem możemy wiedzieć o tym, co dzieje się w sercu człowieka czyniącego daną rzecz? Czy znamy wszystkie uwarunkowania, od których jest uzależniony, i wszelkie aspekty jego intencji? Wydawanie sądów jest dla nas zadaniem bardzo ryzykownym, jak dla wypuszczającego strzałę z zamkniętymi oczami, ponieważ nie wiadomo, gdzie strzała poleci. Ryzykujemy, że będziemy niesprawiedliwi, bezlitośni, zaślepieni. Wystarczy zobaczyć, jak nam trudno pojąć i osądzić nas samych, jakie ciemności otaczają nasze myśli, żeby zrozumieć, iż nie możemy w pełni zgłębić tajników czyjegoś życia, jego przeszłości i teraźniejszości, cierpienia, którego zaznał... „Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku? (1 Kor 2,11).

Jest wyjątek który dotyczy tych, którzy z urzędu muszą sądzić: sędziów i spowiedników. Ewangeliczne przykazanie wyklucza prywatne sądenie drugiego, nie zaś sądenie sprawowane jako służba na rzecz wspólnoty i jej członków, sprawowane dzięki władzy, która jeśli jest legalna, pochodzi od samego Boga. Sędziowie i spowiednicy muszą starać się rzeczywiście uosabiać sprawiedliwość Bożą, która *zawsze* opiera się na miłosierdziu, i powinni starać się, potępiając grzech, nie potępiać grzesznika. Albowiem jak mówi Paweł: Ty, który sądzisz, czynisz to samo! Oto prawda, o której przekonywałem się na własnej skórze za każdym razem, kiedy osądziłem innych, a potem przemyślałem moje postępowanie. Typową cechą ludzkiej psychologii jest sądenie i potępienie w innych przede wszystkim tego, co nie podoba się nam w nas samych, ale czemu nie mamy odwagi stawić czoła. Skąpiec potępia skąpstwo; człowiek zmysłowy wszędzie widzi grzechy przeciwko czystości; pyszny dostrzega grzechy pychy tylko u innych. Przenosimy na innych własne zło i własne ciemne intencje, ludząc się, że w ten sposób pozbędziemy się ich bezboleśnie. Ale jest to kłamstwo i obłuda; jest to forma alienacji. Obłudniku – mówi mi Chrystus, gdy tak postępuję – wyjmij najpierw belkę z twego oka, a potem, jeśli jeszcze będziesz chciał to zrobić, wy-



ciągniesz drzazgę z oka twego brata! Dzisiaj nie brak ludzi przypominających sędziów nieustannie obradujących. Ledwo rano wstaną, od razu zasiadają w sądzie i przez cały dzień ferują wyroki. Słyszą wiadomość i od razu osądzają; przychodzi ktoś i ledwo wyjdzie, już go osądzają.

W naszym codziennym życiu, w rodzinie, w pracy nie sędzimy, nie potępiamy! Mówmy, wypowiadajmy otwarcie nasze zastrzeżenia, niezgodę, dezaprobatę. Jezus potępią sędzenie, ale nie napominanie. Kiedy upominasz brata, wyświadczasz mu dwie przysługi: pokazujesz, że uważasz go za zdolnego do przyjęcia nagany i stwarzasz mu możliwość obrony. To nie upokarza, ale daje osobie pewność, że jest traktowana poważnie, że jest uważana za zdolną do przyjęcia krytyki i do poprawy. Żony, nie mówcie dzieciom, co nie podoba się wam u mężów. Powiedzcie to im z miłością i łagodnością, dzięki czemu oboje wzrosnicie. Mężowie, postępujcie tak samo z waszymi żonami! Jeżeli macie bolesne podejrzenie, jeśli uważacie, iż dostrzegacie złe intencje, nie dźwieć w sercu swych podejrzeń, nie potępijcie zaoznicznie; nie pozwalajcie diabłu grać na waszym uczuciach przez wyolbrzymianie motywów i przejawianie krzywd. W ten sposób nasze żale rosną w nas i kończą się sądem doraźnym, w którym potępią się wszystko i nie dostrzega się już nic pozytywnego w drugiej osobie. I to wszystko z powodu, którego, jak się czasem odkrywa, w ogóle nie było! Na tym polega miłość, zwłaszcza w rodzinie; nie czekajcie zawsze, aż ta druga osoba zrobi pierwszy krok. Każdy niech rozważy, co konkretnie mógłby zmienić w swoim życiu, co powinien zrobić, gdy tylko wróci do domu.

Wszystko jest możliwe tylko w Chrystusie Jezusie, jeżeli On uczyni z nas dzięki swojemu Duchowi ludzi nowych. Eucharystia jest rzeczywistością tej obietnicy. Przyjdź, Panie, naucz nas miłować się, jak Ty nas umiłowales, i nie osądzaj się, jak nie sądziłeś nas.

*bp Edward Janiak*

ŚRODA POPIELCOWA – 21 II 2007 (C)

### Wymowa symboliki popiołu

Zwyczaj posypywania głów popiołem, jako znak rozpoczynającego się okresu pokuty, jest znany w wielu kulturach i tradycjach, zarówno w starożytnym Egipcie i Grecji, jak i u plemion indiańskich. Czytamy o nim na kartach Biblii, na przykład w Księdze proroka Joela (2,12-13) lub Jonasza (3,5-10). W Nowym Testamencie św. Mateusz pisze, że Pan Jezus czynił wyrzuty miastom, w których dokonało się najwięcej Jego cudów, jednak nie nawróciły się. „Biada tobie, Korozain! Biada tobie, Betsaido! Bo gdyby w Tyrze i Sydonie działały się cuda, które u was się dokonały, już dawno w worze i w popiele by się nawróciły” (Mt 11,20-21).

Pierwotnie obrzęd ten wyrażał solidarność gminy chrześcijańskiej z publicznymi pokutnikami jednającymi się z Kościołem. Liturgiczna adaptacja tego zwyczaju pojawiła się dopiero w VIII wieku. Pierwsze świadectwa o święceniu popiołu pochodzą z X wieku. Na synodzie w Benewencie w 1091 r. papież bł. Urban II wprowadził ten zwyczaj jako obowiązujący w całym Kościele. Z tego też czasu pochodzi praktyka, że popiół do posypywania głów wiernych pochodził z palm poświęconych w Niedzielę Palmową rok wcześniej. W wielu religiach i kulturach popiół symbolizował winę, grzech, śmierć. W biblijnym opowiadaniu o grzechu Bóg mówi do Adama: „W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty, bo prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3,19). Te słowa słyszy każdy z nas w Środę Popielcową. Potwierdza je równocześnie symboliczny gest posypania głowy popiołem, przez który kapłan przypomina nam o naszej przyszłej śmierci i sądzie. Posypywanie głowy popiołem nie wskazuje na ostateczną śmierć – odrzucenie od Boga, ale wyraża potrzebę naszego nawrócenia jako warunku koniecznego dla osiągnięcia życia wiecznego. Druga część rozważanego zdania powinna brzmieć: „Pamiętaj, o człowieku, że prochem jesteś, ale zarazem jesteś przeznaczony do życia wiecznego”. Drugą część tej prawdy Kościół będzie głosił na końcu Wielkiego Postu, w dniu Zmartwychwstania Pańskiego. Wprawdzie popiół podczas ceremonii popielcowej brudzi nasze skronie, bardziej brudziłaby czarna ziemia lub glina, to jednak pod wpływem zdmuchnięcia popiołu, który jest lekki, natychmiast znika. Lekkość swoją uzyskuje on dzięki mocy ognia w czasie spalania gałązek palmowych. To ogień sprawia, że popiół staje się lekką, „oczyszczoną” ziemią. W mitologii greckiej występuje święty ptak Feniks, który odradzał się z własnych popiołów. Chrześcijanin wierzy, że przy zmartwychwstaniu jego życie dzięki Krwi Chrystusa, oczyszczone przez ogień sądu, pozostanie z nim w wieczności. Dlatego rozpoczynając Wielki Post, powinniśmy odnaleźć w sobie wrażliwość na zło, a odnaleźć tę wrażliwość znaczy „rozdziierać serca, a nie szaty” – jak mówił prorok Joel (2,13). W liturgii Środy Popielcowej Kościół błaga wszystkich wiernych, by na nowo odkryli „czas zbawienia”. Środkami do osiągnięcia tego celu, zgodnie z nauczaniem Chrystusa, są: modlitwa, post i jałmużna. Jednakże ewangelia dzisiejsza poucza nas, byśmy niczego nie czynili przed ludźmi na pokaz. Ale niech będą dokonywane w ukryciu, „A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie” (Mt 6,2-18). Święci czerpali duchową moc właśnie z modlitwy, postu i jałmużny. Dziś wielu ludzi jest bardziej skłonnych dać coś innym niż pogodzić się z tym, by jemu samemu czegoś brakowało. Dla konsumpcyjnego społeczeństwa dzisiejszych czasów Wielki Post stanowi pomoc w odzyskaniu wewnętrznego wymiaru życia. Umiarkowanie, połączone z dobrowolnym ograniczeniem w oglądaniu telewizji, pozwoli nam poświęcić więcej czasu na refleksję i modlitwę oraz

wzmocnienie więzi rodzinnych. Wielki Post 2007 roku jest przez Boga mnie dany jako szczególna okazja do nawrócenia. Słowa z dzisiejszej ceremonii posypywania głów popiołem: „Pamiętaj, człowieku, że jesteś prochem i w proch się obrócisz”, oraz „Nawracajcie się i wiercie Ewangelii”, trzeba zawsze przyjmować łącznie, jeżeli mają okazać się owocne w naszym życiu.

*ks. Antoni Kiełbasa SDS*

## 1. NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 25 II 2007 (C)

### Pokusa – może doprowadzić do grzechu

Czterdziestodniowy czas Wielkiego Postu nawiązuje do 40 lat wędrówki Narodu Starego Przymierza przez pustynię oraz przypomina okres 40 dni pobytu Pana Jezusa na pustyni, gdzie był kuszony przez diabła. W jednym i drugim przypadku tłem wydarzenia jest pustynia, oaza ciszy i spokoju, a zarazem miejsce wielu braków, zwłaszcza pożywienia, bez którego człowiek nie może żyć. Trudną sytuację człowieka potrafi wykorzystać zły duch i jawi się jako pokusa. Przykładem jest opis podany w dzisiejszej ewangelii (Łk 4,1-13). Szatan sugestywnie kusi człowieka, bo on człowieka nienawidzi za to, że Bóg stworzył go na swoje podobieństwo (Rdz 1,26). Jedyne nienawiścią wobec człowieka da się wytłumaczyć scenę kuszenia w raju (Rdz 3,4-5). Świadczy ona o nienawiści i zazdrości szatana względem Boga – Stwórcy i człowieka. Walkę podjętą przez szatana człowiek przegrał. Od tego czasu człowiek był i jest stale narażony na nowe pokusy ze strony złego ducha. Historia narodu wybranego wymienia wiele wydarzeń, które były konsekwencją wpływu złego ducha na ludzi. „Na kogo to gniewał się przez lat czterdzieści? Czy nie na tych, którzy zgrzeszyli, a których trupy rozrzucił po pustyni? Którym to zaś poprzysiągł, że nie wejdą do Jego odpoczynku, jeśli nie tym, którzy nie byli posłuszni? Widzimy zatem, iż nie mogli wejść z powodu niedowiarstwa” (Hbr 3,17-19). Człowiek, jak się okazało, nie mógł o własnych siłach zwyciężyć szatana. Ostateczną walkę z szatanem podjął Syn Boży, Mesjasz i Zbawiciel, „bowiem Chrystus umarł za nas, jako za grzeszników, w oznaczonym czasie, gdyśmy jeszcze byli bezsilni” (Rz 5,6). Ewangelia dzisiejsza opowiada o pierwszym etapie walki Chrystusa z szatanem, a przecież było ich tak wiele podczas ziemskiej działalności Pana Jezusa. Jego wrogowie posądzali Go, że jest w układach z diabłem. „«On tylko mocą Belzebuba, władcy złych duchów, wyrzuca złe duchy» – mówili. „Jezus, znając ich myśli rzekł do nich: Każde królestwo od wewnątrz skłócone pustoszeje [...] Jeśli szatan wyrzuca szatana, to sam ze z sobą jest skłócony, jakże się więc ostoi jego królestwo? [...] Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to

istotnie przyszło do was królestwo Boże” (Mt 12,24-28). Św. Jan Chryzostom, zastanawiając się nad treścią dzisiejszej ewangelii, napisał: „Chrystus po to dał się kusić, aby nam ukazać, jak mamy zwyciężyć”. Pokusa nie jest grzechem, chociaż może grzech spowodować. Rodzaje pokus, z jakimi pojawił się zły duch na pustyni, odpowiadają trzem najbardziej dostrzegalnym w naszym życiu słabościom, jako skutkom grzechu pierworodnego: chęci posiadania, używania i panowania. W tekstach Pisma św. musimy odnaleźć prawdę o nas samych: kuszonych, upadających czy zwyciężonych. Wprawdzie przedmiot kuszenia Chrystusa znacznie różni się od zwyczajnych ludzkich pokus, niemniej postawa, jaką On zajął wobec nich, jest wciąż i dla nas aktualna. Prośmy Chrystusa, który „stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić” (2 Kor 8,9), aby uchronił nas przed pokusą zdobywania chleba w sposób niegodny człowieka wierzącego, bo niezgodny z prawem Bożym. Niech nas Bóg strzeże przed niebezpieczną pokusą próżności i niekontrolowanej chęci posiadania, a nauczy poprzestawiania na tym, co konieczne. Teksty liturgiczne Wielkiego Postu zachęcają nas do praktykowania wyrzeczeń, umartwienia i ascezy. Przez pokutę możemy sobie i innym wyprosić łaskę nawrócenia. Zawsze zachowajmy pogodę ducha, „Kiedy pościecie, nie bądźcie posępni jak obłudnicy” – mówi Chrystus (Mt 6,16). Każdego dnia starajmy się przezwyciężać naturalne odruchy dumy, pychy i miłości własnej, które prowadzą do chęci panowania nad innymi. Praktyczną szkołą pokory jest szukanie okazji do ofiarnego pomagania innym, bo „u tych, którzy miłują, wszystko przyczynia się do dobra” (Rz 8,28).

W refleksji nad tematem pokusy musimy też pamiętać o innych praktycznych pouczeniach Pana Jezusa: „Jeśli twoja własna ręka jest ci powodem do grzechu, to odetnij ją” (Mk 9,43). Podobnie mówi o ręce i oku. Wskazania te odnoszą się do unikania okazji do grzechu. Kto nie nauczy się w życiu unikania okazji do grzechu, temu może być ciężko w walce z pokusą. Choćby taka okazja była komuś tak droga jak ręka, noga lub oko, musi się z nią rozstać, jeżeli chce być wierny Bogu. Nie można lekceważyć nawet najmniejszego niebezpieczeństwa. Czasem mówimy: to tylko taki drobiazg, a przecież rzeczy wielkie składają się z drobiazgów. Szatan dla nas nie jest partnerem, a każdy kompromis na jego korzyść w ostateczności prowadzi do naszej przegranej. Pan Jezus nas poucza: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie; duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe” (Mk 14,38). Codziennie nabożnie mówimy do Pana: „nie dopuść, byśmy ulegli pokusie” (Łk 11,4). Św. Piotr Apostoł nam przypomina, że „Przeciwnik wasz diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając, kogo pożreć” (1 P 5,8). Przez uczestnictwo w nabożeństwach Drogi krzyżowej i Gorzkich żali, poprzez rekolekcje, a nade wszystko przez spowiedzi św. szukamy pomocy do wytrwania w dobrym.

*ks. Antoni Kielbasa SDS*

## 2. NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 4 III 2007 (C)

## Syn Boży – Jego słuchajcie!

W Piśmie Świętym Nowego Testamentu Bóg dwukrotnie wskazał wyraźnie na swojego Syna, którego posłał na świat, by zbawił ludzi. Pierwszy raz wydarzyło się to podczas chrztu Chrystusa. Janowy chrzest pokuty, który przyjął Pan Jezus, jest momentem oficjalnego rozpoczęcia publicznej działalności przez Mesjasza. Czytamy w Piśmie św.: „A oto głos z nieba mówił: Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 3,13-17). Podobnie było w czasie Przemienienia na górze Tabor, o czym mówi dzisiejsza ewangelia (Łk 9,28-36). Do pierwszego zdania głos z obłoku dodał: „Jego słuchajcie!” (Łk 9,35). Bóstwo Jezusa Chrystusa potwierdza św. Jan Chrzyciel w wypowiedzi: „Ten, który mnie posłał, abym chrzczył wodą, powiedział do mnie: «Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego na Nim, jest Tym, który chrzci Duchem Świętym». Ja to ujrzałem i daję świadectwo, że On jest Synem Bożym” (J 1,33-34). Obydwa zacytowane fragmenty wiąże jedna myśl – Jezus Chrystus jest umiłowanym Synem Boga, który jak baranek zostanie zabity. Gdy Jan zobaczył podchodzącego ku niemu Jezusa, rzekł: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (J 1,29). Ewangeliczny opis Przemienienia na górze Tabor musimy postrzegać w towarzyszącym mu kontekście. Krótco przed wyjściem na wzgórze Tabor Pan Jezus po raz pierwszy mówił swoim uczniom: „Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć: będzie odrzucony przez starszyznę, arcykapłanów i uczonych w Piśmie, zostanie zabity, a trzeciego dnia zmartwychwstanie” (Łk 9,22). Święty Mateusz w tym miejscu dodał: „kiedy Piotr to usłyszał, powiedział: «Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie», lecz Jezus zganiał go i rzekł: «Zejdź Mi z oczu, szatanie!»” (Mt 16,22-23), a do pozostałych uczniów powiedział: „Jeśli ktoś chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Łk 9,23). Później, „W jakieś osiem dni po tych naukach – pisze św. Łukasz – wziął z sobą Piotra, Jana i Jakuba i wyszedł na górę, aby się modlić. Gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił, a Jego odzienie stało się lśniąco białe. A oto dwóch mężów rozmawiało z Nim. Byli to Mojżesz i Eliasz. Ukazali się oni w chwale i mówili o Jego odejściu, którego miał dopełnić w Jerozolimie” (Łk 9,28-31). Obraz, jaki zobaczyli uczniowie, zachwylił ich i Piotr rzekł „Mistrzu, dobrze, że tu jesteśmy” (Łk 9,33). Dopiero gdy usłyszeli głos z obłoku: „To jest Syn mój, Wybrany, Jego słuchajcie!” (Łk 9,35), zobaczyli, że Jezus jest sam. Przypomniany kontekst ewangelicznej perykopy pozwala nam wnioskować o celu wyprowadzenia uczniów na Tabor. Cierpienie, krzyż i śmierć, podjęte przez Chrystusa za zbawienie ludzi, nie są epilogiem Jego misji na ziemi. Ostatecznym zwycięstwem, jakie Chrystus odniósł, było Jego Zmartwychwstanie. Lekcja Taboru miała być w zamyśle Zbawicie-

la dla uczniów, jak i jest dziś dla nas, ostrzeżeniem, by nie zwątpili w Niego, kiedy zobaczą Go ubiczowanego, podczas drogi na Golgotę i zawieszzonego na krzyżu. Czy omawiana lekcja pomogła Jego uczniom? Pewnie tak, skoro Jan pozostał mu wierny do końca i jemu umierający na krzyżu Mistrz przekazał swój testament. Piotr, mimo upadku, nawrócił się i nas ostrzega: „Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając, kogo pożreć” (1 P 5,8). Ci sami dwaj Apostołowie, Piotr i Jan, jak czytamy w Dziejach Apostolskich, po cudownym uzdrowieniu chorego przy bramie świątyni, za co zostali postawieni przed sądem, powiedzieli, napełnieni Duchem Świętym, do oskarżycieli: „Rozsądźcie, czy słuszne jest w oczach Bożych bardziej słuchać was niż Boga? Bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli” (Dz 4,19-20). Świadcowie wydarzenia na górze Tabor dobrze zapamiętali głos Boga: „Jego słuchajcie”. Jezus i dziś jest dla nas Słowem i prawdą Bożą. Usłyszeć Jezusa można tylko wtedy, gdy się Go słucha – z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich sił. Tak posłuchał Boga Abram, jak słyszeliśmy dziś w pierwszym czytaniu, co doprowadziło do zawarcia między nimi przymierza. W drugim czytaniu św. Paweł wskazuje Filipianom na wzór własnego postępowania, by Chrystus mógł przekształcić ich ciała na podobieństwo swego chwalebego ciała. Mówienie i słuchanie to dwa zjawiska związane z człowiekiem. Biedny jest człowiek, pozbawiony daru mowy, jeszcze bardziej pożałowania godny, kto nie słyszy. Prośmy Boga, by ożywił naszą wiarę swoim słowem, abyśmy zawsze słuchali Jego umiłowanego Syna i tak mogli się cieszyć oglądaniem Jego chwały.

*ks. Antoni Kielbasa SDS*

### 3. niedziela Wielkiego Postu – 11 III 2007 (C)

#### Owoce mojego życia

##### 1. „Po co jeszcze ziemię wyjaławia...”

Chrześcijaństwo uskrzydla człowieka, gdyż ukazuje mu pełnię jego bytu: skąd pochodzi, jakie jest znaczenie życia na ziemi, dokąd zmierza. Tylko Bóg poprzez Kościół przypomina nam, że jesteśmy na ziemi w jakimś celu, a w ten sposób otrzymujemy perspektywę życia z misją. Lata naszego życia mijają nie po to, aby przymnażać smętnych myśli o przemijaniu, ale w tym celu, by każdy pytał samego siebie: czy bliźni mają ze mnie pożytek? Na tym przecież polega najgłębszy sens misji, czyli życiowego posłannictwa. Czy przynoszę owoc? A może przeciwnie, bywam podobny do bezowocnego drzewa, które tylko ziemię wyjaławia?

Bo przecież Bóg chce, abyś nie tylko ty sam osobiście cieszył się z tego, że żyjesz, że może jesteś zdrowy i może masz dużo sił, że pełen bywasz pomysłów,

że udaje ci się zarobić jakiś grosz. Bóg pragnie, aby cieszyło się tym *bardzo wiele osób*. A na to jest jeden, bardzo praktyczny sposób. Jaki? Jezus skłoni twoje serce do tego, żebyś zaczął się dzielić z innymi: twoim czasem, twoimi siłami, twoimi pieniędzmi. To właśnie jest wspaniały plan Boży dla twojego życia! Jest on wspaniały dla ciebie, a jeszcze wspanialszy dla twoich bliźnich, bo to ty im będziesz pomagał. Bóg chce, by twoje życie było życiem dla innych.

## 2. „Może wyda owoc?”

Wielu ludzi martwi się, że ich życie nie jest wystarczająco ważne, że nie dość w życiu osiągnęli. Kto chce być wielki i ważny, tego zapewnia Pan Jezus: będziesz wielki! Będziesz większy od wszystkich wokoło! Ale jak? W taki sam sposób, jak wielkim stał się Jan Chrzciciel... O nim powiedział anioł: „Będzie bowiem wielki w oczach Pana”.

Cóż to za obiecana nam wielkość wzorowana na stylu życia tego wielkiego proroka? Otóż swoją wielkość zdobywamy tak samo jak on, poprzednik Chrystusa.

– O Janie powiedziano zaś „wina i sycery pić nie będzie”, my więc też mamy wyrzekać się wielu rzeczy w życiu.

– O nim powiedział anioł: „wielu spośród synów Izraela nawróci do Pana”, i niech nas też wezwie do służby ewangelizowania innych.

– Jan wzrastał będąc pewny, że „pójdzie w duchu i mocy Eliasza, żeby serca ojców nakłonić ku dzieciom, a nieposłusznych – do usposobienia sprawiedliwych” – niech i nam nie zabraknie okazji, by ofiarować czas i siły w ewangelizacji.

Im więksi chcemy być, tym większej liczbie ludzi wokoło mamy służyć. A jak już bardzo dużo zrobimy, to wtedy ... to wtedy Bóg postawi przed nami tym większe zadania! Człowiek staje się wielki wielkością służby bliźniemu. Jak drzewo, które cieszy wszystkich naokoło właśnie wtedy, gdy obfity owoc przynosi.

*bp Andrzej Siemieniowski*

## 4. NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 18 III 2007 (C)

### Zbawienie grzeszników

#### 1. „Przyjmuje grzeszników i jada z nimi”

Aż do końca świata ludzie wierzący nie przestaną się zdumiewać sposobem, w jaki Pan Jezus dobiera sobie współpracowników. Dziwiło to i gorszyło obserwatorów Jego misji wśród wiosek i miast Ziemi Świętej. Zaskakiwało także w czasie, gdy Zmartwychwstały Chrystus towarzyszył swojemu Kościołowi mocą Ducha Świętego.

Czyż mało było gorliwych kandydatów na Apostoła Narodów, że musiał Chrystus sięgać po byłego prześladowcę Szawła? Czyż nie czytamy w Piśmie, że gdy pojmano św. Szczepana, wszyscy wrogowie Kościoła „podnieśli wielki krzyk, zatkali sobie uszy i rzucili się na niego wszyscy razem, a świadkowie złożyli swe szaty u stóp młodzieńca, zwanego Szawłem (por. Dz 7,57-58)? Kiedy zaś Szczepan skonał, „Szawel zgadzał się na zabicie go” (Dz 8,1)! Czyż natchniona księga Biblii nie skrywa i tego, że Szawel „niszczył Kościół, wchodząc do domów porывał mężczyzn i kobiety i wtrącał do więzienia”? Że „siał grozę i dyszał żądzą zabijania uczniów Pańskich”, że „udał się do arcykapłana i poprosił go o listy [...], aby mógł uwięzić i przyprowadzić do Jerozolimy mężczyzn i kobiety, zwolenników chrześcijańskiej drogi” (por. Dz 9, 1-2).

Najdziwniejsze w tym wszystkim zaś, że gdy te „skandaliczne” szczegóły ujawniono w Dziejach Apostolskich, nie było fali odejść z Kościoła. Wręcz przeciwnie, była fala *przyjść* do wspólnoty wierzących. Nawracały się tysiące. A sam św. Piotr, który innych napominał: „Ratujcie się spośród przewrotnego pokolenia” – dobrze wiedział, o czym mówi. Bo i on sam potrzebował ratunku ze swoich grzechów. Była taka noc, kiedy Piotr wołał: „Panie, z Tobą gotów jestem iść nawet do więzienia i na śmierć!” Była to ta sama noc, kiedy Piotr usłyszał od Jezusa: „Powiadam ci, Piotrze, nie zapieje dziś kogut, a ty trzy razy wyprzesz się tego, że Mnie znasz”.

## 2. Księgi kościelnych grzeszników

Księgi kościelnych grzeszników – tak można nazwać Ewangelie. Pierwszy tom tych ksiąg nazywa się Ewangelią Mateusza:

– „Powiedział Piotr: «Choćby wszyscy zwątpili w Ciebie, ja nigdy nie zwątpię». Podobnie zapewniali wszyscy uczniowie” (por. Mt 26,33-34). Nie musieli długo czekać na sprawdzian swoich słów. A Piotr „Wyszedł na zewnątrz i gorzko zapłakał” (Mt 26,75).

Drugi tom nosi nazwę Ewangelii Marka:

– „[Piotr] zapewniał: «Choćby mi przyszło umrzeć z Tobą, nie wyprę się Ciebie». I wszyscy tak samo mówili” (Mk 14,31). Ale kiedy przyszło wymienić tych, którzy pozostali pod krzyżem, Ewangelista wspomina zupełnie inne osoby: „Były tam niewiasty, które przypatrywały się z daleka” (Mk 15,40).

Trzeci tom to Łukaszowa historia Jezusa, gdzie dowiemy się o buńczucznych zapewnieniach uczniów Jezusa. Ale kiedy Mistrz ich potrzebował i „przyszedł do uczniów, zastał ich śpiących” (Łk 22,45).

A tom spisany przez umiłowanego ucznia Jezusa? To samo!: „Czy jesteś jednym z uczniów tego człowieka? Nie jestem!”; „Czy nie jesteś jednym z jego uczniów? Nie jestem!”; „Czy nie ciebie widziałam razem z nim? Nie znam tego człowieka!” (por. J 18,17-27).



To wszystko ogłaszano jako Dobrą Nowinę kandydatom do chrześcijaństwa, kiedy przychodzili po chrzest do Kościoła. Od razu mówiono im o słabościach ludzi Kościoła i o mocy Boga, który jest Panem Kościoła. „Dzięki składam Temu, który mię przyoblekł mocą, Chrystusowi Jezusowi, naszemu Panu, że uznał mnie za godnego wiary, skoro przeznaczył do posługi mnie, ongiś bluźniercę, prześladowcę i oszczercę”; „Nauka to zasługująca na wiarę i godna całkowitego uznania, że Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników, spośród których ja jestem pierwszy” (1 Tm 1,12-14).

*bp Andrzej Siemieniowski*

## UROCZYŚTOŚĆ ŚW. JÓZEFA – 19 III 2007 (C)

### Być sprawiedliwym jak św. Józef

„Mąż Jej Józef, który był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał narazić Jej na zniesławienie, zamierzał oddać Ją potajemnie” (Mt 1,19).

Przeżywamy dziś uroczystość św. Józefa, Oblubieńca Najśw. Maryi Panny, a zarazem szczególnego orędownika w wielu dziedzinach naszego życia. Jego przymioty i zalety zostały najlepiej określone w *Litanii do Świętego Józefa*, a zwłaszcza jego wierność, oddanie się Bożej sprawie, pracowitość, czystość i sprawiedliwość. Św. Józef czczony jest jako głównie jako Opiekun św. Rodziny, Patron Kościoła, orędownik bezrobotnych i emigrantów. Patronat jego przyjęły również liczne zakony i zgromadzenia, stowarzyszenia charytatywne, stolarze, rzemieślnicy, robotnicy świat, więźniowie z Dachau i rodziny w Kaliszu.

Kim był św. Józef, że w liturgii Kościoła jego wspomnienie zostało podniesione do rangi uroczystości, której nie przesunęła nawet ostatnia reforma kalendarza, jak uczyniono to z wielu innymi świętami ze względu na Wielki Post? Otóż pewnych informacji o św. Józefie dostarczają nam tylko Ewangelie i apokryfy. Te ostatnie jednak, ze względu na zbyt mocno rozwiniętą fantazję, nie mogą być potraktowane jako źródła czy dokumenty. Interesują się one rodziną św. Józefa, jego małżeństwem, rodzajem pracy i śmiercią. Zbyt wiele w nich jednak legend, by można je było traktować poważnie. Niewiele mówią one także o latach dzieciństwa i wczesnej młodości św. Józefa.

Tak więc w poszukiwaniu danych na temat Patrona dnia dzisiejszego opieramy się głównie na Ewangeliach, choć te poświęcają mu zaledwie 26 wierszy, a jego imię wymieniają 14 razy. Ewangeliści nie zanotowali też ani jednego słowa, które mógł wypowiedzieć św. Józef. Mimo to trudno nazwać go nieznanym milczkiem, a tym mniej człowiekiem niezaradnym, zdanym jedynie na łaskę innych ludzi. Tu trzeba mocno podkreślić, że choć „niewiele mówił, to jednak dużo czynił”. I choć

niektórzy chcieliby widzieć w nim co najwyżej patrona dobrej śmierci, to nawet na podstawie skromnych wiadomości trzeba z naciskiem podkreślić, że był on przede wszystkim „człowiekiem dobrego życia”.

Z genealogii zapisanej przez św. Mateusza i św. Łukasza wiemy, że pochodził z królewskiego rodu Dawida. Mimo to jako mieszkaniec Nazaretu nie posiadał żadnego majątku. Na życie zarabiał stolarstwem i pracą w charakterze cieśli. Zaręczony z Maryją, Józef stanął pewnego dnia przed niezwykle wielką tajemnicą cudownego poczęcia. Nie rozumiał tej tajemnicy, gdyż przerastała ona znacznie jego wiedzę i wyobraźnię. Będąc jednak człowiekiem sprawiedliwym i nie chcąc narazić Maryi na zniesławienie, postanowił potajemnie ją opuścić. Ale tu wkroczył sam Bóg i przez anioła Józef został wprowadzony w tajemnicę i pouczony, by wziął Maryję do siebie, do domu w Nazarecie (Mt 1-2; Łk 1-2). Jako człowiek prawy i sprawiedliwy respektował również zarządzenia i przepisy państwowe. Podporządkował się więc dekretowi o spisie ludności i udał się z Maryją do Betlejem, gdzie porodziła Jezusa. Po nadaniu Dziecku imienia i przedstawieniu Go zgodnie z prawem w świątyni, w obliczu prześladowania, pouczony przez anioła, ucieka z Maryją i Dzieciątkiem Jezus do Egiptu. Po śmierci Heroda wraca do Nazaretu. Po raz ostatni Józef pojawia się na kartach Ewangelii podczas pielgrzymki do Jerozolimy, gdzie przeżył dramat zagubienia Jezusa. Z bólem serca szuka Go wraz z Maryją aż do skutku. Przy okazji dowiaduje się o niezwyklej misji Jezusa, że w sprawach Ojca winien był pozostać w świątyni. Kiedy dorosły Jezus wystąpi w roli Nauczyciela, nie ma już żadnej wzmianki o św. Józefie. Najprawdopodobniej w tym czasie już nie żył. Tradycja podaje, że Józef umarł w otoczeniu Jezusa i Maryi, którzy urządzili mu również pogrzeb. Być może dlatego nazwano później św. Józefa patronem dobrej śmierci.

I tu warto w tych krótkich wzmiankach zwrócić uwagę na postawę św. Józefa i jego styl życia. Jak już wspomniano wyżej, przyszło mu stanąć przed wielką tajemnicą cudownego poczęcia. Po ludzku biorąc, zareagował natychmiast: chciał dyskretnie usunąć się z życia Maryi, by nie narazić Jej na zniesławienie i obmowy. Wyczulony jednak na głos Boży, wprowadzony przez anioła w tę wielką tajemnicę Bożego wcielenia, wziął Maryję do siebie, do domu w Nazarecie. I odtąd jako niezwykle dobry i szlachetny człowiek z całą odpowiedzialnością opiekuje się Maryją, a po narodzeniu Jezusa także Nim jako przybranym Synem. Nie był ojcem Jezusa, ale troszczył się tak serdecznie, że sąsiedzi i znajomi mówili wprost o Jezusie: „Czyż nie jest to syn Józefa cieśli” (Łk 4,23), a innym razem „Czyż nie jest to Jezus, syn Józefa, którego ojca i matkę znamy?” (J 6,42). Stąd bardzo często nazywano Józefa „mężem sprawiedliwym”, „opiekunem rodzin” lub „Głową św. Rodziny”.

Znając tajemnicę cudownego poczęcia, Józef zachował ją w swoim sercu. Po długich poszukiwaniach zagubionego Jezusa i znalezieniu Go w świątyni w milczeniu przyjął odpowiedź na pytanie Maryi: „Synu, cóżeś nam uczynił?”.

Nie doczekał też radości udziału w wielkich czynach Jezusa. Zniknął dyskretnie z kart Ewangelii i tylko domyślamy się, że już w tym czasie nie żył. Po prostu nigdy nie przysłał swoją osobą Jezusa Chrystusa. W pokorze przyjął obowiązek opieki nad Nim i swoją misję wypełnił do końca.

O wielkości św. Józefa zdecydował z pewnością fakt, że Bóg wybrał go na ziemskiego opiekuna dwóch najświętszych Istot: Jezusa, swego Syna, i Maryi, Jego Matki. Ale nie należy też zapominać o osobistych przymiotach św. Józefa. Przede wszystkim był człowiekiem sprawiedliwym i odpowiedzialnym. Wyznaczone mu z woli Bożej zadanie wypełnił najdoskonalej. Był kochającym i wiernym mężonkiem, wzorowym ojcem, troskliwym żywicielem i obrońcą Świętej Rodziny. Powierzone mu zadanie traktował jako świętą misję i okazję do świadczenia drugim większej dobroci. Tę powierzoną mu służbę przyjął z wielką radością i wdzięcznością, zachowując jednocześnie dyskretnie milczenie i najwyższy podziw dla Bożych tajemnic. Jego mądrość życiowa i niezwykle prostolinijna lojalność względem Boga nie uległa żadnym poruszeniom miłości własnej. Odrzucał wszelkie skryte zabiegi, do których posuwają egoizm i pycha. Wiemy aż nadto dobrze, że życie wielu ludzi komplikuje ich miłość własna, która ciągle upomina się o swoje prawa i chwytą się rozmaitych sposobów by zapewnić triumf własnej ambicji. To było obce św., Józefowi, jako mężowi sprawiedliwemu, a przy tym niezwykle skromnemu i prostemu. Prostotę swą zawdzięczał prawości swych intencji i szczerzej miłości. Mimo ciężkiej pracy, niemałych kłopotów, a nawet przeciwności losu potrafił zaufać Bogu. Był bowiem człowiekiem wielkiej wiary, modlitwy, otwartości i posłuszeństwa Bogu. Stąd mimo tylu wieków dzielących nas od jego ziemskiego życia nadal pozostaje dla nas żywym przykładem i wzorem w realizacji swego życiowego powołania. Bóg również nam powierza najrozmaitsze zadania, które mamy spełnić w naszym życiu. Nie wszystkie są one dla nas zrozumiałe i jasne. Nie znaczy to jednak, że mamy je odrzucać. Wpatrując się w przykład św. Józefa, winniśmy zaufać Bogu i wiernie spełniać Jego polecenia. A św. Józefa prosimy, by opiekował się nami w różnych sytuacjach życiowych i wstawiał się w naszych różnych potrzebach. A on, mąż sprawiedliwy, odpowiedzialny i niezwykle życzliwy, na pewno nie odmówi nam swego wstawiennictwa i opieki.

*ks. Józef Pater*

## 5. NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 25 III 2007 (C)

### Dramat wieloryba z Tamizy

#### 1. Dlaczego Jezus uwalnia z grzechów?

Jezus wkłada tyle trudu, aby uwolnić z grzechów niewiastę. Dlaczego? Sięg-

nijmy najpierw po pewien przykład. Dwudziestego stycznia 2005 roku w godzinach rannych zaobserwowano w Tamizie wieloryba. Należał on do stada, które wcześniej pojawiło się u wybrzeży Anglii. Dzień po pierwszej obserwacji wieloryba w Tamizie, wieczorem 21 stycznia minionego roku agencja BBC doniosła, że znaleziono wieloryba: nieżywego ... Wcześniej widziano go, jak zderzał się z pomostami i łodziami w rzece. W Tamizie było dla niego o wiele za ciasno. Wieloryb miał pięć metrów długości i ważył 4 tony, potrzebował olbrzymiej przestrzeni do swobodnego pływania. Zaskoczył go odpływ i wieloryb utknął na płyciźnie przy brzegu rzeki. Wybór jakiego dokonał – wpłynięcie do ujścia rzeki – doprowadził go do śmierci...

Dramat wieloryba z Tamizy wziął się stąd, że stworzenie to złamało właściwe dla swego gatunku ograniczenia. Ludzie też bardzo często, niemalże na każdej stronie w Piśmie Świętym, spotykają się z wyrażeniem Bożej woli, która stawia im ograniczenia. Czytamy na przykład:

„Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiadą królestwa Bożego? Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwiązli, ani mężczyźni współżyjący z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdziercy nie odziedziczą królestwa Bożego” (1 Kor 6,9-10).

Biblia jest pełna tego rodzaju zaleceń. Czasami przybierają bardzo kategorię formę, na przykład Dziesięciu Przykazań Bożych. Czasem przybierają formę wezwań do powściągliwości.

Można by zatem postawić pytanie: Czy to nie ogranicza naszej wolności? Czy chrześcijanin nie jest człowiekiem, którego wolność jest skrępowana? To bardzo ważne pytanie, szczególnie we współczesnej kulturze, w której jesteśmy zanurzeni.

W chrześcijańskim, biblijnym sposobie myślenia, życie moralne to coś, co wynika z *natury człowieka* stworzonej przez Boga, coś, co wypływa z *głębi* ludzkiego serca i z pragnienia szczęścia.

Uczeń Chrystusa zawsze powie: wolność dotyczy nie tylko *wybijania*, ale też dotyczy tego, *co* wybrałem i *dlaczego właśnie to* wybrałem. Czy wybrałem zgodnie z naturą człowieka i zgodnie z naturą chrześcijanina? Jeśli nie, to chociaż to *ja* wybrałem, to mój wybór nie był wcale dobry.

Owszem, to prawda, że wybieramy dobro. Ale często wybieramy też zło: mogą wybierać tak, że skończą w zniewoleniu. Mogą wybierać tak, że skończą na miełźnie, która się nie nadaje do życia duchowego, do życia prawdziwie ludzkiego.

Tak właśnie wolność chrześcijańska staje się wolnością dobrego ojca i dobrej matki, wolnością dobrej żony i dobrego męża, wolnością dobrego murarza i dobrego katechety, wolnością dobrego ucznia w szkole i dobrego wolontariusza pomagającego chorym. To są prawdziwie chrześcijańskie drogi wolności: „Ku wolności wyswobodził was Chrystus” (Ga 5,1).

Dziś jest wielka potrzeba, aby pytać o to, jaką wolność głosimy!

Zły rodzaj wolności skończył się wpływaniem wieloryba w ujście Tamizy. Wieloryb zdechł. Zły rodzaj wolności może skończyć się wpływaniem człowieka w ujście rzeki lenistwa, zazdrości, głupoty, pornografii, pijaństwa, wulgarności, narkotyków, lubieżności, magii.

W Tamizie nie ma miejsca dla stworzenia wielkości wieloryba. Podobnie w rzece grzechu nie ma miejsca dla stworzenia o duchowych rozmiarach człowieka. Stworzenie o takich duchowych rozmiarach jak człowiek po prostu się tam udusi. Zaskoczy go odpływ, trafi na płyciznę i marnie skończy.

Przykazania, rady ewangeliczne i inne zalecenia Nowego Testamentu odpowiadają naturze człowieka i dobrze mu służą. Jeśli się temu podporządkujemy, to da nam szczęście, pozwalają nam przebywać w tych regionach duchowego oceanu, gdzie jest odpowiednia głębia, odpowiednia przestrzeń, gdzie można swobodnie w Duchu Świętym żyć i swobodnie w Duchu Świętym się rozwijać. Gdzie można służyć Bogu – i ludziom.

*bp Andrzej Siemieniewski*

## UROCZYSTOŚĆ ZWIASTOWANIA PAŃSKIEGO – 26 III 2007 (C)

### W służbie Bożej naśladować Maryję

„Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami” (Łk 1,28).

Uroczystość dzisiejsza należy do jednej ze starszych w Kościele i wiąże się z tragiczną historią rodzaju ludzkiego po wypowiedzeniu Bogu posłuszeństwa oraz ze szczęśliwym rozwiązaniem dzięki posłusznej odpowiedzi Maryi, wiernej Służebnicy Pańskiej. Święto Zwiastowania Bogarodzicy jest świętem nieruchomym, z liczby dwunastu wielkich świąt, i jest obchodzone 25 marca. Było obchodzone już w czasach apostołskich pod nazwami „Początek Odkupienia” i „Zwiastowanie o Chrystusie”. W III w. obchodzono je niemal powszechnie i bardzo uroczyście, a w IV w. przeniesiono na obecny termin świętowania. Od tej pory ukazywane jest również w ikonografii. Szczególną popularność przedstawię Zwiastowania datuje się od IX w. Od XIV w. jest to, obok Ukrzyżowania, jeden z najczęściej podejmowanych tematów ikonograficznych. W związku z tym pytamy, co jest tak ważnego i istotnego w tym święcie, że zajmuje ono w kalendarzu liturgicznym tak poczesne miejsce. Otóż należy pamiętać, że od chwili Zwiastowania rozpoczyna się konkretna realizacja Bożego planu zbawienia.

Bóg, który jest Miłością i z miłości stworzył człowieka, wbrew ludzkim buntom i niewiernościom nie odstąpił od tego, co zapowiedział najpierw w raju,

a następnie przez proroków, że „Panna pocznie i porodzi Syna i nazwie Go imieniem Emmanuel, czyli Bóg z nami” (Iz 7,14). W ewangelii słyszeliśmy dziś scenę Zwiastowania. Oto Bóg posyła do zwyczajnej, prostej dziewczyny anioła i mówi Jej, że będzie matką. Matką Jego Syna – Zbawiciela świata. Mówi to Tej, która ślubowała życie w czystości, która miała przecież zupełnie inne plany dotyczące swojego życia. Czy to nie była próba wiary? „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami” – mówi anioł. Wobec tej niezwykle pochwały ze strony Anioła Maryja „zmieszała się”, ale się nie przeraziła, jak Zachariasz w podobnej sytuacji (Łk 1,12), tak że z całym spokojem wewnętrznym była w stanie rozważać, „co miałoby znaczyć to pozdrowienie”.

Zauważamy, jak inaczej przebiega tu dialog między aniołem, posłanym od Boga, a Maryją, Dziewicą z Nazaretu, w porównaniu z dialogiem pierwszej niewiasty z szatanem, przybranym w postać węża. Tu wszystko technicznie prostotą, szczerością, pokorą i czystością, tam chytryść diabelska i ciekawość niewieścia podały sobie natychmiast ręce. Tu anioł jest posłany i przemawia w imieniu Boga, tam dialog zainicjował podstęp diabelski. Tu troska o wypełnienie woli Bożej dyktuje Maryi ostrożne pytanie, tam przejawia się naturalna skłonność do podkreślenia swego znaczenia, która obezwładnia Ewę, a nadmierna ciekawość skłania ją do przekroczenia Boskiego zakazu (Rdz 3,6).

2. Treść poselstwa anielskiego obejmowała całą istotę Jej wybraństwa: „Oto poczniesz i porodzisz Syna [...]. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego” (Łk 1,31-33). Maryja, zgadzając się na wolę Bożą, nie rozumiała do końca Jego planów, Ona naprawdę niewiele rozumiała z Bożych zamiarów wobec Niej. Wiedziała tylko tyle, że będzie musiała zrezygnować ze wszystkich swoich planów i marzeń. Wiedziała, że w Jej życiu pojawi się wielka radość i wielkie cierpienie. W czasie tego spotkania z aniołem Maryja daje wiarę jego słowom. Odpowiada postawą służebnicy Bożej – Bożej, bo chce służyć Bogu. Bogu – nie swoim pragnieniom czy planom. Nie światu, nie jakimś bożkom, idolom, grzechowi – lecz Bogu. Pełne otwartości przyjęcie przez Dziewicę słowa, które wypowiada anioł, pozwala Duchowi Świętemu począć w Niej Chrystusa – Mesjasza. Zanim to nastąpi, musi najpierw podjąć bardzo ważną decyzję, musi wyrazić swoje przyzwolenie na zwiastowaną Jej godność i obowiązki. W posłuszeństwie wiary przyjmuje więc zaproszenie do Bożego macierzyństwa bez jakichkolwiek warunków i zastrzeżeń: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1,38). Od tej chwili Maryja będzie miejscem szczególnej obecności Bożej – prawdziwą świątynią Boga, pierwszym kościołem chrześcijańskim i zarazem Arką Przymierza. „Boże Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami”. Ale w ślad za wypowiedzianym *fiat* Maryja wraz z ciałem i duszą zdecydowała się na całkowite oddanie się Bogu w służbie powierzonego Jej zadania. Wystarczy popatrzeć na całe życie Maryi, Matki Bożej,

na wszystkie Jej radości i boleści, by uświadomić sobie, że mimo wyjątkowego wybraństwa Bóg nie oszczędził Jej ofiar i trudów. Chyba tylko matka jest w stanie zrozumieć, co Maryja czuła, patrząc, jak wielu ma wrogów i przeciwników ma Jezus, jak musiała patrzeć na śmierć swojego Syna. Wszystko w życiu Maryi było takie trudne – Bóg niczego Jej nie ułatwiał, nie oszczędził Jej ani zmartwień, ani bólu, ani cierpienia, ani krzyża. A mimo to, wierna służebnica Pańska była również „Panną wierną”, i to wierną do końca, a przy tym niezwykle wdzięczną. Wyśpiewa pochwalny hymn na cześć łaskawego i miłosiernego Boga: „Uwielbiaj, duszo moja, sławę Pana mego [...]. Bo wejrzał na uniżenie swojej Służebnicy. Oto bowiem odtąd błogosławić mnie będą wszystkie pokolenia” (Łk 1,46-48).

3. Gromadzimy się dziś w świątyni, aby oddać cześć Matce Bożej. Niech to dzisiejsze święto stanie się dla nas okazją do refleksji, do zastanowienia się nie tylko nad naszym nabożeństwem do Matki Bożej, lecz także nad naszym życiem. Często podkreślamy, jak wielką rolę odgrywała i odgrywa Maryja w życiu naszego narodu. To do Niej zwracamy się z naszymi prośbami, powierzamy Jej swoje troski i problemy, nasze sprawy osobiste, rodzinne, ale także nasze wspólne, trudne polskie sprawy. Modlimy się do Matki Bożej, oddajemy Jej cześć i bardzo dobrze, że tak robimy, bo przecież ona jest naszą Pośredniczką i najlepszą Matką. Ale czy dość często zastanawiamy się nad Jej życiem? Czy próbujemy naśladować wiarę i całkowite oddanie się Maryi w służbie Bogu i ludziom?

Wiara nie jest czymś łatwym, wiara jest przyjęciem z ręki Boga tego wszystkiego, co On dla nas przygotował. Czasami będą to radości, chwile szczęścia, zadowolenia, ale znacznie częściej będzie to krzyż. Nie ma chrześcijaństwa bez krzyża, nie ma wiary bez cierpienia. Jezus powiedział: „Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest mnie godzien”. Wiara jest zaufaniem, zaufaniem Bogu w każdej sytuacji, nie tylko wtedy, kiedy wszystko dobrze się układa, kiedy idzie po naszej myśli, ale i także wtedy, kiedy w naszym życiu, tak jak w życiu Maryi, przychodzi cierpienie, lęk niepewność. Kiedy na drodze naszego życia pojawia się krzyż. Krzyż jest bolesny, ale bez krzyża nie ma zmartwychwstania. Maryja jest tu obrazem każdego z nas. Gdy słuchamy słowa Bożego, kiedy jest głoszone np. w kościele, albo gdy czytamy Pismo św. i przyjmujemy je z wiarą, zawierzeniem, i gdy chcemy służyć Bogu, a nie sobie i swoim planom – wtedy Duch Święty sprawia, że poczyna się w nas Chrystus. Starajmy się naśladować Maryję w Jej postawie pełnej wiary i posłuszeństwa Bogu. Także, a może przede wszystkim – w trudnych momentach naszego życia.

Prośmy Chrystusa, abyśmy na wzór Jego i naszej Matki zawsze byli pełni wiary, nadziei i miłości. Amen.

*ks. Józef Pater*

Niedziela Palmowa – 1 IV 2007 (C)

### Trzy obrazy Jezusa: Król, Skazaniec, Zbawca

Ewangelijne strony Niedzieli Palmowej kreślą przed uczestnikami liturgii trzy wizerunki Jezusa. Postępując za wizją Łukasza Ewangelisty, spotykamy najpierw Jezusa, który jak zwycięski król wjeżdża do Świętego Miasta, witany przez tłumy. Ewangelia o męce Chrystusa ukazuje Go jako Skazańca, odrzuconego przez naród wybrany. Wreszcie moment Jego śmierci jest kulminacją historii zbawienia. Do niego zmierzały dzieje ludzkości po grzechu Adama. Jezus jawi się tu jako Zbawca.

#### Król

Wśród żydowskich rabinów krążyło powiedzenie, że pieczęcią Boga jest prawda. W *Talmudzie*, ukształtowanym po długim procesie formacji komentarzu do *Miszny*, zapisano anegdotę: Pewnego razu, gdy Wielkie Zgromadzenie w postach i modlitwach zwracało się do Boga, spadł z nieba pomiędzy modlących się rabinów zwój. Gdy go rozwinięto, okazało się, że zawierał jedno tylko słowo: „Emet” czyli „Prawda”. W języku hebrajskim słowo to składa się z trzech liter: Alef, pierwszej litery alfabetu, Mem, położonej dokładnie w środku i Taw, ostatniej litery alfabetu. Prawda, której źródłem jest Bóg, staje się początkiem, środkiem i końcem. Czyż słowa te nie brzmią znajomo? „Jam jest Alfa i Omega, pierwszy i ostatni, początek i koniec”. Prawda przyjmuje postać Osoby. A na imię jej Jezus. On jako Pierwszy i Ostatni jest Królem wszystkiego, co istnieje. Dzisiejszej niedzieli witamy Go jako Króla przybywającego do Jerozolimy, gdzie ma dokonać zbawienia. Dziwne jest Jego królestwo. Nie wyznaczają mu granic zasieki i tablice informacyjne, nie posiada armii, nie ma też punktów kontrolnych. Granice królestwa Jezusa biegną przez ludzkie serca. Powie przecież Piłatowi: „Królestwo Moje nie jest z tego świata”.

#### Skazaniec

Drugi obraz Jezusa, jaki kreślą przed nami ewangelijne strony dzisiejszej liturgii, to obraz Skazańca prowadzonego ma mękę. Opisuując wydarzenia z Getsemani, Ewangelista kładzie nacisk na pełną ufności modlitwę Jezusa w czasie największej próby. Temat ufności został wprowadzony przez wezwanie: „módlcie się, abyście nie ulegli pokusie”, które otwiera i zamyka opis. Łukasz troszczy się, aby ukazać wielkość moralną Jezusa, którego postawa staje się przykładem dla przyszłych męczenników za wiarę. Moment cierpienia i śmierci Jezusa weryfikuje całe Jego dotychczasowe życie. Niewinność Jezusa, podkreślana przy okazji procesu przed Piłatem, zostaje potwierdzona przez złoczyńcę i setnika. Jezus przez całe życie po-



szukiwał i przyjmował grzeszników: teraz umiera pomiędzy przestępcami. Mówił o przebaczeniu i miłości nieprzyjaciół: teraz nie tylko odmawia przemocy, ale uzdrowia ucho Malchusa i przebacza z krzyża swym oprawcom. Jezus nie koncentruje się na sobie (bo nie przyszedł, aby Mu służyło), lecz na tych, do których został posłany: uczniom przypomina o konieczności czuwania; kobiety na drodze krzyżowej zachęca, by płakały nad sobą i swymi synami, którzy potrzebują nawrócenia; na krzyżu odsuwa pokusę wybawienia siebie, ale przyjmuje pokutującego złoczyńcę. Zauważa się nacisk, jaki Łukasz kładzie na zwrot: „zbawić siebie samego”. Najpierw pada on z ust członków Wysokiej Rady (23,35), następnie powtarzają go żołnierze (23,37), ostatecznie posługuje się nim wiszący obok Jezusa złoczyńca (23,39). Ewangelista podkreśla w ten sposób, że Jezus nie wykorzystuje swej pozycji Syna Bożego dla ocalenia własnego życia, lecz czyni zeń zbawczy dar dla innych.

### Zbawiciel

Każdy człowiek wytycza sobie w życiu różne drogi. Każdy stawia przed sobą cele i dąży do ich realizacji. Każdy ma marzenia i pragnie, by się spełniły. Ukuto nawet powiedzenie, że człowiek bez marzeń jest jak uwiędły liść miotany podmuchami wiatru. Żydzi mieszkający dwa tysiące lat temu w Palestynie również mieli swoje marzenia. Ich kraj był okupowany przez Rzymian. Wysokie cło i podatki mocno dawały się we znaki. Należało okazywać cześć cesarzowi, co przecież sprzeciwiało się kultowi Jahwe. Nic więc dziwnego, że wśród członków Narodu Wybranego wzmogły się oczekiwania mesjańskie. Marzyli o nastaniu zapowiadanego przez proroków królestwa Bożego, królestwa pokoju i bezpieczeństwa. Czekali pojawienia się człowieka posłanego przez Boga – Mesjasza, który poprowadzi naród ku wyzwoleniu. Czekali na zbawienie. To właśnie trzeci obraz Jezusa, jaki roztacza przed czytelnikami Łukasz – obraz Jezusa Zbawiciela. Samo imię „Jeszua” oznacza „Bóg zbawia”. W chwili śmierci na krzyżu dokonuje się zbawienie świata. Umierając, Jezus zbawił nas od śmierci. Przyjmując na siebie nasz grzech, Jezus zbawił nas od grzechu. Jezus wybawia nas od grzechu i śmierci. Uczynimy więc swoimi słowa modlitwy poety J. Follieta:

„Wierzę, Panie, że na końcu wędrowania  
nie będzie już więcej wędrówki,  
lecz stanę u celu.  
Wierzę, Panie, że na końcu oczekiwania  
nie będzie już więcej czekania,  
lecz spotkanie.  
Wierzę, Panie, że po śmierci  
nie będzie już więcej śmierci,  
lecz życie”.

*ks. Mariusz Rosik*

## WIELKI CZWARTEK – 5 IV 2007 (C)

## Msza Wieczery Pańskiej

Jest wiele miejsc w Polsce, Europie i na świecie, które zasługują na to, by je zobaczyć, zwiedzić i podziwiać. Mogą to być zabytki przeszłości, starożytne mury i ruiny miast, budowli, pałaców; mogą to być muzea, które pieczołowicie przechowują pamiątki z dawnych czasów, dzieła wielkich mistrzów pędzla, pióra i techniki. Takimi miejscami, przyciągającymi nieraz tysiące czy setki tysięcy ludzi, są słynne sanktuaria, w których oddaje się cześć religijną Matce Bożej i świętym Pańskim. A cóż dopiero powiedzieć o wspaniałych katedrach, urzekających pięknem architektury, proporcji i symetrii, o świątyniach zarówno chrześcijańskich, jak i należących do innych wyznań i religii, które powstały z inspiracji religijnych ludzkości, z zachwytu człowieka nad wielkością i dobrocią Boga? Jest takie miejsce znane i sławne wśród chrześcijan całego świata: Wieczernik w Jerozolimie. Obecna budowla pochodzi z czasów średniowiecza. Wzniesli ją krzyżowcy. Ale samo miejsce jest autentyczne. To w tym miejscu dokonały się wielkie wydarzenia pierwszego Wielkiego Czwartku: ustanowienie kapłaństwa i Eucharystii. W tym także miejscu sprawował Najświętszą Eucharystię Sługa Boży Jan Paweł II w czasie swej wizyty w Ziemi Świętej. Warto podkreślić wyjątkowość tego wydarzenia, jako że Wieczernik nie jest obecnie miejscem kultu. W czasie Mszy Wieczery Pańskiej uobecniamy to samo wydarzenie zbawcze z Wieczernika, dokonane przez Jezusa idącego na śmierć, które mamy czynić na „Jego pamiątkę”.

W prostej scenerii Wieczernika dokonało się coś niezwykłego, co miało zgromadzić wyznawców Chrystusa po wszystkie czasy. Św. Jan relacjonuje to w ten sposób: „Było to przed Świętem Paschy. Jezus widząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłował swych na świecie, do końca ich umiłował”. To, co Jezus uczyni, będzie uobecnieniem Jego męki i umocnieniem wiary Apostołów. Stanie się Chlebem żywym zstępującym z nieba dla zbawienia świata. Przypomina jednocześnie gest, który nigdy nie może pójść w zapomnienie, kiedy wyznawcy Chrystusa będą się zgromadzać na sprawowaniu Eucharystii. Wstał od stołu, przepasał się prześcieradłem i umył uczniom nogi. Spełnił posługę sług i niewolników. Uniżenie się do stóp uczniów to początek tego, co miało się stać na Kalwarii, gdzie „uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,8). Mimo sprzeciwu Piotra Jezus dokonuje zamierzonej czynności, a potem wyjaśnia jej sens jako pogładowej lekcji pokory i posługi braterskiej. Istotne uzupełnienie do relacji Jana o wydarzeniach w Wielki Czwartek w Wieczerniku daje Apostoł Paweł w 1 Liście do Koryntian. W sposób prosty, zwięzły i jednoznaczny opisuje ustanowienie przez Chrystusa Eucharystii, sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej.

I jeszcze jedno: Jezus w Wieczerniku ustanowił kapłaństwo. Obdarzył Apostołów władzą i zadaniem sprawowania Eucharystii. Powiedział bowiem: „Czyńcie to na moją pamiątkę”. Apostołowie czynili to – sami lub przez swoich konsekrowanych pomocników oraz następców w kapłaństwie. Wieczernik ciągle trwa – przez Eucharystię i kapłaństwo. Czyńcie to na moją pamiątkę. To znaczy: czyńcie tak, jak Ja wam uczyniłem. Miłujcie się wzajemnie, jak Ja was umiłowałem. Bądźcie gotowi oddać życie braciom i za braci. Wypełnijcie mój testament z Wieczernika i z krzyża. Wtedy staniecie się ludem mojej Paschy, a Ja pociągnę was do siebie i poprowadzę z tego świata do Ojca. Zawsze będziecie ze Mną tam, skąd do was przyszedłem i gdzie jestem na wieki. Dzisiejsza ewangelia objawia nam Eucharystię jako „łamanie chleba”. „Łamać chleb” w Eucharystii: czyni to kapłan przed Komunią św., a następnie rozdaje ten sam, jeden chleb wszystkim – to znaczy żyć tą samą miłością, która w Jezusie ma swoje źródło.

Dziękujemy dziś Jezusowi Chrystusowi za kapłaństwo; i to powszechne, w którym partycypujemy mocą sakramentu chrztu i bierzmowania, i to służebne, dzięki któremu mamy Eucharystię. Dziękujemy za te tysiące kapłanów na całym świecie, którzy codziennie pochylają się nad ołtarzem, by wypowiedzieć słowa konsekracji i dawać Ludowi Bożemu Chleb życia. Dziękujemy za Wieczernik jerozolimski i za Wieczernik każdego kościoła, który jest źródłem i centrum życia chrześcijańskiego. Amen.

*abp Marian Gołębiewski*

## WIELKI PIĄTEK MĘKI PAŃSKIEJ – 6 IV 2007 (C)

### Kalwarie na całym świecie

Przenieśmy się myślą i wyobraźnią na Kalwarię, gdzie Jezus zawisnął na drzewie krzyża, dokonując dzieła odkupienia człowieka. Znajduje się tam obecnie Bazylika Bożego Grobu, obejmująca zarówno miejsce ukrzyżowania Chrystusa, jak i grób, w którym zostało złożone Jego umęczone ciało. Z Kalwarii jerozolimskiej rozpowszechniły się kalwarie na cały świat. Kiedykolwiek je nawiedzamy, przypominają nam śmierć Chrystusa na krzyżu Golgoty. Stamtąd też rozeszły się na cały chrześcijański świat krzyże. Umieszczono je na wieżach bazylik, katedr i kościołów, ustawiono na rozstajach dróg i na grobach, pozawieszano na ścianach domów, aby nam przypominały Wielki Piątek. Z Jerozolimy bierze początek nabożeństwo *Drogi krzyżowej*, które odprawiamy w każdy piątek Wielkiego Postu. Odprawialiśmy to nabożeństwo wiele razy w naszym życiu. Niezwykłym przeżyciem jest *Droga krzyżowa* odprawiana właśnie w Jerozolimie, kiedy z modlitwą na ustach i z wiarą w sercu kroczymy śladami Chrystusa niosącego krzyż. Szcze-

gólne wrażenie robi na wierzących *Droga krzyżowa* odprawiana przez papieża wraz z ludem rzymskim w Koloseum, w miejscu uświęconym krwią męczenników z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Nie zapomnimy ostatniej *Drogi krzyżowej* w życiu Jana Pawła II, kiedy to kardynał J. Ratzinger rozpamiętywał głębokie rozważania o męce Pańskiej w Koloseum, a jednocześnie gasnący pasterz Kościoła uniwersalnego w prywatnej kaplicy obejmował swoimi rękami krzyż, na którym zawisło zbawienie świata, pokonując własną drogę krzyża i cierpienia.

Stajemy dziś w liturgii słowa wobec wydarzenia jedyne w swoim rodzaju: męki i śmierci krzyżowej naszego Zbawiciela. Rozważamy mękę Tego, który przeszedł przez życie, dobrze czyniąc. Starotestamentowe proroctwo z drugiej części Księgi Izajasza opisuje to w ten sposób: „Lecz On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści, a myśmy Go uznali za skazańca, chłostanego przez Boga i zdeptanego. Lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie”. Jest to tzw. czwarta pieśń Sługi Jahwe. Cierpienia Sługi nie są spowodowane Jego osobistymi grzechami. Cierpi On za innych, stąd też charakter cierpienia jest wyraźnie ekspiacyjny. Prorok podkreśla, że Sługa cierpi „za nasze grzechy”, „za nasze winy” i „za grzechy ludzi”. Podkreśla jednocześnie niewinność Sługi: „Jak baranek na rzeź [był] prowadzony”. Jego cierpienia i śmierć miały moc zbawczą i zadośćczyniącą: „W Jego ranach jest nasze zbawienie”. To cierpienie Sługi było wprzęgnięte w Boży plan zbawienia człowieka. Ofiara Sługi ma charakter przebłagalny, jest zadośćuczynieniem zastępczym. Chrystus, zapowiadając mękę, nawiąże wielokrotnie do tej pieśni. Podobnie uczyni w momencie ustanowienia Eucharystii.

Wsluchujemy się dzisiaj w ewangeliczny opis męki Chrystusa według św. Jana. Głębia cierpienia Chrystusa wydaje się bezdenna. Jesteśmy przerażeni niesprawiedliwym wyrokiem. Osądzili Go ci, którzy sami powinni być osądzeni. A potem będzie już tylko krzyż, który jest najbardziej czytelnym i zrozumiałym znakiem – dzięki Chrystusowi. Ten krzyż mówi o wielorakim złu, które jest w świecie. Wkracza ono na drogę ludzkiego życia i podejmuje walkę z człowiekiem. Zło ma różne kształty. Przychodzi jako cierpienie zgotowane przez innych, jako zdrada, przewrotność, nienawiść, pomówienie lustracyjne oparte na kłamstwie. Przypomina człowiekowi o jego małości i słabości, mówi o nędzy człowieka, który może ukrzyżować swego brata. Dzisiaj w naszych kościołach odbywa się uroczysta adoracja krzyża. Jest ona chwilą, w której Chrystus pozwala nam się zbliżyć do siebie. Będziemy klękać i śpiewać: „Święty Boże, Święty mocny, Święty a nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami”. Ten krzyż mówi nam, że również w naszych burzliwych czasach jest obecna miłość, która jest potężniejsza od śmierci i zła, w które uwikłany jest człowiek. I dlatego krzyż Chrystusa wzbudza w sercu człowieka nadzieję. Nie jestem sam. Ze mną jest cierpiący Chrystus, w którym czło-

wiek poznaje własną nędzę i własną wielkość (Pascal). Najwyraźniej poznaje ją w Chrystusie Ukrzyżowanym. Na krzyżu Chrystus dokonuje przemiany „piekła” śmierci i zła w chwałę życia i dobra. Oto jak tę prawdę wyraził poeta:

„Głowęś nakłonił, abys mię całował,  
Bym jedno za grzech serdecznie żałował.  
Ręceś rozciągnął, abys mię obłapił,  
Bym jedno sam się do Ciebie pokwapił; [...]  
Żebym Ci ufał, i serceś otworzył,  
Bym ja też jedno serceś swe ukorzył”

(K. Miaskowski, *Elegia pokutna*).

Adorując krzyż naszego Pana mówmy w głębi naszego serca: „Kłaniamy się Tobie, Chryste, i błogosławimy Ciebie, żeś przez krzyż Twój święty świat odkupić raczył”. Amen.

*abp Marian Gołębiowski*

WIGILIA PASCHALNA – 7 IV 2007 (C)

### Światło – woda – alleluja

Wigilia oznacza czuwanie. Jest to czuwanie w noc paschalną, w oczekiwaniu na zmartwychwstanie naszego Pana. Wigilia Paschalna jest szczytem liturgii Kościoła. Liturgia ta jest niezwykle bogata. Obfituje w teksty święte i w symbole, poprzez które Kościół pragnie wyrazić największą tajemnicę tej nocy i naszej wiary – zmartwychwstanie Jezusa. Zwykle wymienia się trzy symbole występujące w liturgii Wigilii Paschalnej: światło, woda i wielkie „Alleluja”.

Jako najważniejsze i na pierwszym miejscu występuje światło. Znaczenie tego symbolu jest czytelne we wszystkich kulturach. Światło jest obrazem tajemniczej boskiej siły podtrzymującej życie. Jest odbiciem boskiej rzeczywistości i pozwala poznać Tego, który zamieszkuje „światłość niedostępną” (1 Tm 6,16). W roku liturgicznym przeżywamy dwie święte noce: Bożego Narodzenia i Zmarwychwstania. W nich symbolika światła łączy się z symboliką nocy. Przez opozycję światło – noc Kościół przedstawia spotkanie Boga ze światem. Dramat światła i ciemności, Boga i świata, zaczyna się w noc betlejemską, a punkt kulminacyjny osiąga w noc Paschy. Ciemność sięga po najstraszliwszą broń – śmierć. Ciemność skazała Tego, który przyniósł światłość i nazwał się światłością świata. Zmartwychwstanie odwróciło porządek rzeczy: światłość zwyciężyła i żyje teraz niezwyciężona. Ten dramat nie skończył się definitywnie. Jego finał nastąpi w czasie paruzji, czyli powtórnego przyjścia Jezusa w chwale. Ten wielki dramat historii ukazany jest w rycie paschału, Zgromadzeni w ciemnej świątyni, wnosimy do niej

paschał ze słowami: „Światło Chrystusa – Bogu niech będą dzięki”. Ten mały płomyk świecy paschalnej jest obrazem wielkiej tajemnicy, którą nazywamy „życiem”. Po chwili cały kościół rozbłyśka światłem świec trzymany w naszych rękach. Jest to nie tylko celebracja Zmartwychwstania, ale także zapowiedź przyjścia Pana przy końcu czasów.

Drugim elementem dzisiejszej liturgii jest woda. W kulminacyjnym momencie światło i woda połączą się w czasie rytu potrójnego zanurzenia paschału w wodzie. Woda jest również antycznym symbolem w dziejach ludzkości. Również w Biblii jej symbolika jest bardzo bogata. Uosabia przede wszystkim wspaniałość ziemi. Wartość wody docenia się w spiekocie upalnego dnia, kiedy żar słońca splywa na ziemię, a spragniony człowiek marzy o kubku zimnej wody, która mogłaby ugasić jego pragnienie. Wtedy woda budzi w nas wspomnienie raju i płodności. Według bowiem opisu biblijnego z Księgi Rodzaju raj był obficie nawodniony przez Stwórcę. Ta obfitość wody jest znakiem błogosławieństwa Bożego. Woda służy nie tylko do picia. Używamy jej do obmycia naszego ciała. To obmycie sprawia, że trud i spiekota dnia znikają, człowiek czuje się rześki i zregenerowany. Z otwartego boku Chrystusa wypłynęły krew i woda. Jest to szczególne źródło, które bierze początek z przebitego boku Jezusa. Z krzyża wytrysnęło wspaniałe źródło całkowitego oddania się, miłości Bożej, która rozdaje siebie samą. To tutaj widać całą doniosłość wody: jej siłę oczyszczającą, płodność, moc odnawiającą, pocieszającą i ożywiającą. W czasie chrztu to źródło wypływa z boku Chrystusa jak potok i napenia cały Kościół. Ojcowie Kościoła mówili, że z przebitego boku Chrystusa wypłynęły sakramenty Kościoła. Tylko ten potok – wypływający z boku Chrystusa – może przemieniać pustynię ludzkiego serca w ziemię urodzajną, która będzie wydawać stokratny plon.

I wreszcie trzecim elementem Wigilii Paschalnej jest alleluja. Śpiew tego okrzyku jest antycypacją tej rzeczywistości, która stanie się naszym udziałem w życiu przyszłym. Śpiew to forma radości. Oznacza, że człowiek niejako opuszcza sam siebie, wchodząc w stan ekstazy. „Alleluja” nocy paschalnej to wybuch radosnego śpiewu, który nie potrzebuje więcej słów. To uroczyste alleluja może śpiewać człowiek, który w istocie rzeczy jest tym trzecim elementem symbolicznego dramatu liturgii paschalnej. To on ma wyśpiewać radość zmartwychwstania naszego Pana. Alleluja, wychwalajcie Boga, bo Chrystus zmartwychwstał i żyje po prawicy Ojca w chwale! Śmierć nie ma już nad Nim mocy. Choć żyje w chwale, to żyje dla nas, aby się za nami wstawiać, aby być ofiarą przebłagalną za nasze grzechy. Chrystus zmartwychwstał jako Głowa nowej ludzkości. W Jego zmartwychwstaniu rozpoczęło się nasze zmartwychwstanie. Radujemy się ze zmartwychwstania Jezusa i z nadziei naszego zmartwychwstania. Zmartwychwstał Pan prawdziwie, alleluja. Amen.

*abp Marian Gołębiowski*

## NIEDZIELA ZMARTWYCHWSTANIA PAŃSKIEGO – 8 IV 2007 (C)

## Podstawowa prawda chrześcijaństwa

Weszliśmy w największe święta roku liturgicznego – w święta wielkanocne. Dzisiejsza Niedziela Zmartwychwstania Pańskiego to uroczystość bardzo radosna. Celebруемy dziś z weselem ducha Jezusowe powstanie z grobu. Jego zwycięstwo nad śmiercią, Paschę, czyli przejście ze śmierci do życia. Trudno było człowiekowi uwierzyć od razu w zmartwychwstanie Jezusa, dlatego Maria Magdalena – zobaczywszy kamień odsunięty od grobu – oznajmiła Piotrowi i Janowi: „Zabrano Pana z grobu i nie wiemy, gdzie Go położono”. Nie mieści się jeszcze w jej głowie prawda, że Pan rzeczywiście zmartwychwstał. Wydarzenie poranku wielkanocnego jest największym w historii świata i człowieka. Nie ma niczego ważniejszego na świecie nad zmartwychwstanie Chrystusa. Nigdy bowiem przedtem i nigdy potem nikt nie zmartwychwstał. Po raz pierwszy śmierć została pokonana. O śmierci, gdzież jest twój oścień? Gdzież jest twoja moc?

Historyczny fakt zmartwychwstania jest podstawową prawdą chrześcijaństwa. Nie byłoby chrześcijaństwa bez zmartwychwstania Chrystusa. Jeśliby Chrystus nie zmartwychwstał, daremne byłoby nasze nauczanie, próżna też byłaby nasza wiara i dalej bylibyśmy w grzechach. Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy z tych, co pomarli. Można więc powiedzieć, że cała wiara chrześcijańska, cała doktryna i nauczanie Kościoła wyrastają z tej zasadniczej prawdy o pustym grobie Chrystusa w wielkanocny poranek. Kto neguje zmartwychwstanie Chrystusa i odrzuca nadzieję życia z Nim po śmierci, to neguje cały sens chrześcijaństwa. Zmartwychwstania bowiem od chrześcijaństwa oddzielić się nie da.

Zmartwychwstanie Jezusa to nie tylko wiadomość, to nie tylko przeszłość. Zmartwychwstanie Chrystusa ciągle trwa. Mówienie o zmartwychwstaniu jest proklamacją, jest głoszeniem całkowicie nowej rzeczywistości, jest nowym stworzeniem. Bo oto w momencie zmartwychwstania została pokonana wszechwładna śmierć panująca od czasów praojca naszego Adama. Drugi Adam – Jezus Chrystus – odniósł nad nią zwycięstwo. Przy końcu czasów podniesie nas wszystkich do życia. Zmartwychwstanie Jezusa nie jest faktem, o którym napisano kiedyś piękne słowa i na tym koniec. Nie, zmartwychwstanie jest żywą prawdą, że Jezus jest żywy, żyje w swoim Kościele, że cud zmartwychwstania dokonuje się nieustannie w życiu wiernych przez sakramenty Kościoła. W dniu zmartwychwstania powstała do życia cała Ewangelia, którą Jezus głosił, cała Dobra Nowina, którą Kościół będzie głosił do końca świata.

Jakie znaczenie ma zmartwychwstanie Jezusa w odniesieniu do mojego życia? Posłuchajmy, co na ten temat mówi św. Paweł: „Jeśliście razem z Chrystusem po-

wstali z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga. [...] Umarliście bowiem i wasze życie ukryte jest z Chrystusem w Bogu. Gdy się ukaże Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukazecie się w chwale”. To jest perspektywa życia chrześcijanina wyznaczona przez zmartwychwstanie Chrystusa. Pierwszym owocem zmartwychwstania Jezusa jest uwolnienie człowieka z niewoli grzechu. To właśnie Jezus jest tym Barankiem paschalnym, który uwalnia ludzi od grzechu. To, co było tylko figurą w Starym Testamencie, w Jego osobie staje się rzeczywistością. Ukrzyżowany i zmartwychwstały Jezus uwalnia, ofiaruje wolność nie tylko narodowi wybranemu, ale wszystkim ludziom. Z ludzi tych czyni lud królewski i kapłański. Drugim owocem zmartwychwstania, który staje się udziałem chrześcijan żyjących we współczesnym świecie, jest życie. Nie chodzi tu o życie, które byłoby przedłużeniem życia doczesnego. Zmartwychwstały daje udział w życiu, które On jako Jednorodzony Syn Boży w pełni posiada.

Z faktu zmartwychwstania i rozważania jego znaczenia możemy czerpać pociechę w przeciwnościach, siłę do walki z tym wszystkim, co niszczy w nas nadprzyrodzone życie Boże, i nadzieję na osiągnięcie ostatecznego zwycięstwa.

„Chrystus zmartwychwstał! Podnieście skronie  
[...] Bo oto nędza i grzech się kruszy,  
Bo oto prawda siada na tronie!”

(A. Oppman)

Amen.

*abp Marian Gołębiewski*

## 2. NIEDZIELA WIELKANOCNA – 15 IV 2007 (C)

### Niewierny Tomasz i my

Przed chwilą odczytana ewangelia według św. Jana ma trzy części, zatytułowane: Zmartwychwstały ukazuje się apostołom, niewierny Tomasz, pierwszy epilog – Ewangelisty. Epilog, czyli zakończenie, jest uświadomieniem czytelnikom czy słuchaczom tego, po co św. Jan spisał wydarzenia związane z Jezusem: po to, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego.

Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym – jest prawdą fundamentalną naszej wiary, to znaczy taką, na której – jak na fundamencie – wszystko jest nabudowane, która jest w stanie wszystko utrzymać, jak dom zbudowany na skale, lub z którą wszystko się rozsypuje, jak dom zbudowany na piachu.

Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym – to wyznanie jest fundamentem naszej wiary. Ponieważ Jezus jest Synem Bożym, dlatego śmierć nie ma nad Nim wła-



dzy: Bóg jest życiem! Spotkanie człowieka z Bogiem może dokonać się tylko z Nim, w Nim i przez Niego.

Z tej fundamentalnej, podstawowej prawdy wiary wynika konsekwencja dla nas, dla naszego życia. Wiara w Jezusa wiąże się z życiem, wiąże nas z życiem. Wiara w Jezusa jest życiodajna dla człowieka w najpełniejszym i najprawdziwszym sensie tego słowa. Wierząc w Jezusa, opowiadamy się za życiem. W wierze w Jezusa chodzi o życie, i to życie wieczne, pełnię życia z Bogiem.

Wszechmogący i nieograniczony Bóg „skonkretyzowany” w Jezusie w czasie i przestrzeni, w zmartwychwstałym Jezusie rozgrywa granice czasu i przestrzeni i wprowadza człowieka w niczym nieograniczone istnienie Boga. W to, że Jezus żył na określonym obszarze tej ziemi i w określonym czasie – w to nie trzeba wierzyć. To jest fakt! Fakty się przyjmuje lub nie! W to, że żyjemy tutaj i teraz – w to nikt nie potrzebuje wierzyć. Nikt poważny nie będzie poddawał naszego istnienia w wątpliwość. Ale że Jezus zrodzony z Maryi, zamordowany przez ludzi śmiercią krzyżową – w to można i trzeba wierzyć. W to, że On jest jedyną Drogą człowieka do Boga, naszą Drogą do Ojca można i trzeba wierzyć!

W wierze w Jezusa chodzi zatem o nas samych, o nasze życie lub naszą śmierć. O wierze i niewierze, o postawie życiodajnej i śmiercionośnej opowiada św. Jan, przywołując spotkanie zmartwychwstałego z uczniami i postać niewiernego Tomasza.

Spotkanie zmartwychwstałego Jezusa z uczniami: Uczniowie przebywają razem w jakimś pomieszczeniu za zamkniętymi drzwiami. Są odizolowani od świata. Wydarzenia ostatnich dni zrobiły swoje. Dlatego taka fizyczna, psychiczna i duchowa bliskość siebie i zamknięte drzwi. Dzielony ból jest połową bólu. A ostatnie dni były wypełnione bólem ponad ich siły, przechodzącym ludzkie pojęcie. W takich chwilach dobrze być razem.

Wśród uczniów nie ma Tomasza. Oddalił się od swoich przyjaciół. Nie wiemy dlaczego. Być może pomyślał, że to jego prywatna sprawa, że po tych wydarzeniach i bólu im towarzyszącym sam musi dojść do siebie. Ale przecież jego przyjaciele też muszą dojść do siebie, muszą się odnaleźć w nowej sytuacji. A że sytuacja jest nowo, zupełnie nowa – o tym jeszcze nie wiedzą. Dla nich czymś nowym jest brak Jezusa wśród nich, nowym jest to, że są sami, pozostawieni sobie samym. Muszą się odnaleźć w sytuacji bycia bez Jezusa!

Zupełna jakościowa nowość ich sytuacji polega jednak na czymś innym. O tym opowiada też św. Jan, że Jezus jest pośród swoich uczniów zgromadzonych w jakimś pomieszczeniu za zamkniętymi drzwiami. Oni nie są sami! Jezus jest znów z nimi. Ten sam i nie taki sam. Dowodem Jego tożsamości, tego, że jest osobiście przed nimi, są rany na jego dłoniach i boku. Dowodem Jego inności jest to, że zamknięte drzwi nie są dla niego żadną granicą. W chwili zagrożenia jest z nimi i dla nich, przynosi im pokój, umacnia Duchem Świętym. Doświadczenie

uczniów – doświadczenie niespotykane, chciałoby się powiedzieć: nie do wiary.

Czy można uczniom wierzyć? Wiemy, czym jest kłamstwo. Wiemy, do czego jesteśmy zdolni w dobrej wierze. Czy można uczniom Jezusa dać wiarę, że przebywali ze zmartwychwstałym Jezusem? Tomasz nie było z nimi i nie daje wiary przyjacielom. Tomasz jest człowiekiem jak na tamte czasy bardzo nowożytnym: chce sam doświadczyć spotkania z Panem. Ja sam odpowiadam za samego siebie! Jeśli komuś ufam, to tylko sobie!

Absolutnie zamknięte drzwi! Mury nie do przebycia! Oni opowiadają, a on nie jest w stanie uwierzyć. Aż do chwili, kiedy Jezus znajduje się przed nim, aby on odnalazł siebie. Obecność Jezusa „zwala” go z nóg, Tomasz pada na kolana, na słowa Jezusa nie jest w stanie podnieść ręki, aby dotknąć Jego ran, aby mieć dowód. Cóż można powiedzieć, a może tylko wykształcić w takiej sytuacji? „Pan mój i Bóg mój”.

„Pan mój i Bóg mój” – wyznanie człowieka, który doświadczył spotkania ze zmartwychwstałym Jezusem. Zmartwychwstały Jezus pokazuje, kim jest Bóg. Jeśli władcy tej ziemi prowadzili i prowadzą ludzi na śmierć, tak Bóg Jezusa wiedzie ludzkie ze śmierci do życia. I to w przypadku uczniów i Tomasza dokonuje się, darzy się w mistycznym przeżyciu, przeżyciu przekraczającym granice fizycznej rzeczywistości. Spotkanie z Jezusem dającym życie dokonuje się, darzy się w chlebie i winie będących po słowach konsekracji Jego Ciałem i Krwią.

Cóż można powiedzieć na kolanach przed otwartym tabernakulum? Można jedynie wykrztusić za niewiernym Tomaszem wyznanie serca: „Pan mój i Bóg mój”.

*ks. Jerzy Machnac*

### 3. NIEDZIELA WIELKANOCNA – 22 IV 2007 (C)

#### Św. Piotr i my

Bohaterem ubiegłej niedzieli był niewierny Tomasz. Bohaterem w dobrym znaczeniu. Na jego przykładzie uświadomiliśmy sobie prawdę wiary, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym. Jest to fundamentalna prawda wiary, wiary życiodajnej.

Bohaterem dzisiejszej niedzieli jest Piotr – ten, którego Jezus trzykrotnie pytał o miłość, ten, który trzykrotnie się Go zaparł.

Św. Piotra spotykamy dzisiaj razem z kilkoma innymi uczniami – nad Morzem Tyberiadzkim, czyli nad jeziorem Genezaret. I dla Piotra – Skały z ukrzyżowaniem Jezusa świat się zawalił. On musi po tym wszystkim „dojść do siebie”. A człowiek jest u siebie w miejscach swego dzieciństwa, tam gdzie dłużej mieszkał, pracował,

gdzie „zapusił korzenie”. To właśnie z tego miejsca na słowa Jezusa: „Pójdź za mną!” – Piotr udał się w przygodę życia. Teraz Jezusa nie ma. Cóż pozostaje! Wracać do siebie, trzeba iść tam, skąd się wyszło. Piotr „dochodzi do siebie” w ten sposób, że – po przygodzie spotkania z Jezusem – wraca do poprzedniego życia. „Idę łowić ryby” – oznajmia przyjaciółom. Ci idą z nim. Są rybakami, jedyne się na tym znają, żyją z tego lepiej lub gorzej. Sprawa szczęścia! Tym razem połów się nie udał, cały wysiłek na marne, nie mieli szczęścia. Jak gdyby życie było sprawą szczęścia, losu, fatum. Ich ludzka mądrość i pracowitość na nic się zdały. Sieci są puste. Cóż począć? Zadowolić się nadzieją, że jakoś to będzie, że życie musi iść dalej? Cóż począć? Ktoś, kto cały czas był z nimi i dla nich, kogoś, kogo ani do tej pory zajęci własnymi sprawami nie zauważyli, woła do nich: „Zarzućcie sieci po prawej stronie!”.

W sytuacji bez wyjścia, bo jakie mają wyjście Piotr i jego przyjaciele – słuchają życzliwego im głosu. Stał się cud! Nie, nie ma cudów! Ryby są po to, aby je łowić w sieci. A to, że są w sieci, nie może być żadnym cudem. Tak! Stało się jednak coś, że serce tych ludzi przyzwyczajanych do ciężkiej pracy i rozczarowań życia zabiło silniej. Pełne sieci przypomniały im chwile, kiedy wszystko było w porządku, kiedy On był z nimi. Serce zabiło Piotrowi silniej, bo słyszy słowa ukochanego przez Jezusa ucznia: „To jest Pan!”. A kochający widzi, słyszy, czuje więcej od pozostałych. Miłość rozpoczyna nowe życie. Dlatego Piotr – nie licząc się z nikim i niczym – wyskakuje z łodzi, chce być przy Panu. Rozłąka jest czymś strasznym, miłość nie znosi rozłąki, miłość jest byciem z drugim i dla drugiego.

Jezus Chrystus, nasz Brat i nasz Pan, stał się Człowiekiem, aby być z nami i dla nas. Tylko z Nim, w Nim i przez Niego mamy dostęp do Boga. Tylko On jest dla nas prawdziwym pokarmem w pielgrzymowaniu do domu Ojca.

Jezus wziął chleb i podał im. W tym geście dawania chleba Piotr i pozostali uczniowie odnajdują siebie przy Jezusie, jak w sali Wieczernika. On jest z nimi i dla nich! Nikt się nie odważy, nikt nie ma śmiałości otworzyć ust. Adoracja Pana w milczeniu. Z przepełnionej lękiem gromadki uczniów zgromadzonych za zamkniętymi drzwiami, z tych, którzy wrócili już do wcześniejszego, dawnego życia po spotkaniu ze zmartwychwstałym Jezusem oni „odnajdują siebie”, stają się sobą, odnajdują drogę do siebie, drugiego, Boga.

Dzisiejsza Dobra Nowina nie opisuje nam wydarzeń nie z tej ziemi. Opowiada o życiu znaczonej radością i smutkiem, a nawet rozpaczą, opowiada o nieszczęściach nas dotykających, pozostawiających głębokie ślady w naszym życiu. O takim życiu opowiada nam Dobra Nowina, że właśnie w takim życiu pojawia się zmartwychwstały Jezus, będący cały czas dla nas i z nami:

– Oby każdy z nas usłyszał głos przyjaciela: *To jest Pan!*

– Oby każdy z nas usłyszał zaproszenie Jezusa: *Chodź, posil się!*

Wiara rodzi się ze słuchania. Spotkanie z Jezusem rozpoczyna się od usłyszenia zaproszenia do wspólnej biesiady, będącej posileniem na ciele i duszy. Biesiada, do której nas zaprasza Jezus, jest wydarzeniem, obdarowaniem obopólnym: Jezus daje nam siebie w słowie i chlebie, ze wszystkim, kim On jest i co posiada, w całej pełni i my oddajemy Mu siebie z całym naszym życiem. On jest światłem w oczach tych, którzy Mu zawierzyli, nawet wtedy, kiedy Go nie widzą, i jest śpiewem w ich duszy, nawet wtedy, kiedy Go nie słyszą.

*ks. Jerzy Machnac*

#### 4. NIEDZIELA WIELKANOCNA – 29 IV 2007 (C)

##### Pierwsi chrześcijanie i my

Popatrzmy na wydarzenia z czytań liturgicznych ostatnich niedziel. Najpierw poranek Niedzieli Wielkanocnej: kobiety przed grobem Jezusa. Rzecz nie do wiary, sprawa nie do pojęcia! Aniołowie, dobre duchy, które nie mogą kłamać, zwiastują kobietom, że Jezus żyje! Wielka radość miesza się z niedowierzaniem i strachem: to nie może być!

Następnie niedziela z niewiernym Tomaszem: jeśli nie włożę ręki mojej do boku Jego, nie uwierzę! Spotkanie z Jezusem „zwała” dosłownie z nóg św. Tomasz, na kolanach wyznaje: „Pan mój i Bóg mój!”.

Wreszcie niedziela ze św. Piotrem – Skałą. I on po wydarzeniach śmierci krzyżowej Jezusa musi dojść do siebie, wraca nad Jezioro Galilejskie, aby łowić ryby. Wraca do dawnego życia, aby przeżyć spotkanie ze zmartwychwstałym Jezusem. „To jest Pan” – mówi mu Jan.

Maria Magdalena i jej przyjaciółki, niewierny Tomasz i uczniowie zgromadzenie za zamkniętymi drzwiami, Piotr z najbliższymi zajęty łowieniem ryb – spotkali zmartwychwstałego Jezusa. Te spotkania wyrwały ich z ich normalnego, codziennego życia, odsłoniły prawdę, że Jezus jest z nimi i dla nich, że On jest jedynym, który przywraca człowiekowi niczym już niezniszczalną, wieczną przyjaźń z Bogiem, ponieważ On i Ojciec jedno są.

Czytania liturgiczne dzisiejszej niedzieli kreślą nam obrazy z życia pierwszych, jakże jeszcze młodych wspólnot chrześcijańskich. Trzeba od razu powiedzieć, że jest to życie bardzo trudne, takie, jak gdyby Bóg pozostawił ich samym sobie, czyli na zgubę losu. Zmartwychwstały Jezus nie pojawia się w ich życiu, by to życie przemienić, aby oni umieli się – siebie znaleźć w tej trudnej sytuacji. I tak w Dziejach Apostolskich słyszymy wprawdzie o radości uczniów, ale na tę radość pada cień, groza prześladowań. Na chrześcijan czyhają niebezpieczeństwa ze strony polityki religijnej cesarza Domi-

cjana (81-96), na którą w znacznej mierze mają wpływ kapłani państwowych miejsc kultu, ze strony rywalizujących ze sobą o wpływy rozmaitych grup żydowskich, ze strony absolutnej izolacji społecznej i zupełnego zubożenia materialnego. Dla chrześcijan nie ma miejsca w życiu duchowym i materialnym ówczesnego społeczeństwa. Trzeba dobrze uświadomić sobie ówczesną sytuację: oddanie życia Jezusowi było często związane z oddaniem życia za Jezusa. Jest to czas prześladowań chrześcijan i ich męczeństwa. Jeśli dobrze uświadomimy sobie ową sytuację, wtedy inaczej zabrzmiały w naszych uszach, inaczej dotkną naszego serca słowa Apokalipsy św. Jana. To prześladowani, torturowani, zabijani wołają do Boga głosem donośnym: „Dokądże, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?” (Ap 6,10). Ci pierwsi chrześcijanie wołają do nieba: Panie, ratuj, bo giniemy! Panie, bądź z nami!

Panie, ratuj, bo giniemy! – wołanie pierwszych chrześcijan miesza się z naszym wołaniem: Panie, pokaż swoje oblicze! Panie, pokaż, że jesteś z nami!

W sytuacji poczucia opuszczenia, samotności, zdania na siebie samych czytania liturgiczne malują przed nami obrazy Dobrego Pasterza, zabiegającego o owce, aby nie zginęły na wieki. Jezus Chrystus jako dobry pasterz był dla pierwszych chrześcijan obrazem nadziei.

W Apokalipsie św. Jan rysuje obraz triumfu wybranych, nagradzanych za wierność Barankowi. Zwróćmy uwagę na powiązanie w obrazach Apokalipsy wydarzeń Wielkiej Nocy z życiem pierwszych chrześcijan. W Wielką Noc dokonano się zmartwychwstanie Jezusa. Stało się coś, co jest nie do wiary: Jezus przechodzi ze śmierci do życia! Chrzt, zanurzenie w śmierci Jezusa, jest dla wierzących przejściem do nowego, wiecznego życia. I to jest również nie do wiary! Ową niezwykłą sytuację św. Jan podkreśla, że krew Jezusa wybiela, oczyszcza szaty wiernych. Więcej: w zgromadzeniu eucharystycznym Jezus obecny w swoim Ciele i Krwi daje siebie w chlebie i winie. Woda chrztu i chleb życia są darami niepojętego, bo bezgranicznie kochającego wszystkich ludzi Boga.

Ową bezgraniczną miłość Boga do wszystkich ludzi kreśli św. Jan obrazem otarcia łzy z oczu.

Wiesz, jak smakują łzy? Przypominasz sobie, kiedy ostatni raz płakałeś? Czy ocierałeś już komuś łzy z oczu? Przypominasz sobie chwile, kiedy ktoś ocierał łzy z twoich oczu? Takich chwil się nie zapomina. W tym matczynym, ojcowskim geście ocierania łez, w tym geście kochającego ocierającego łzy z oczu ukochanej osoby św. Jan oddaje miłość Boga do człowieka:

- Bóg nas kocha, dlatego nie pozostawi nas samym sobie,
- Bóg nas kocha, dlatego nie pozostawi nas z naszymi łzami,
- On otrze każdą łzę z naszych oczu,
- On jest z nami i dla nas w każdej sytuacji naszego życia.

Św. Jan pisze: „nie będą już łaknąć ani nie będą już pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał [...] i poprowadzi ich [Baranek] do źródeł wód życia: i każda lzę otrze Bóg z ich oczu”. Tak, to tylko obraz! Ale ten obraz ma podstawy z rzeczywistości: bo Bóg jest z człowiekiem i dla człowieka, dlatego z takich Bogiem człowiek może żyć wiecznie.

Człowiek wiele, bardzo wiele może. I jest naprawdę wielki wtedy, kiedy zdaje się na Boga, kiedy powierza siebie Bogu.

*ks. Jerzy Machnac*

## UROCZYSTOŚĆ MATKI BOŻEJ KRÓLOWEJ POLSKI – 3 V 2007 (C)

### „Synu, oto Matka twoja”

1. Dzisiejsza uroczystość Matki Bożej Królowej Polski ma dla nas Polaków szczególne znaczenie. Oto Matce Bożej, Matce naszego Zbawiciela, oddajemy dziś szczególną cześć jako Królowej, i to Królowej Polski. „Tyś wielką chlubą naszego narodu” – powtarzamy słowa psalmisty, odnosząc je do Maryi, naszej Królowej. Maryja Królowa... Jakie znaczenie ma to wezwanie i ten tytuł? Żyjemy przecież w czasach, w których kończy się epoka królów, królowych, królestw. Jeżeli jeszcze tu i ówdzie spotyka się te tytuły, to bardziej oznaczają one godność niż władzę i panowanie. Bardziej przywiązanie narodów do tradycji niż udział w rządach. Czy więc nazywanie dzisiaj Maryi Królową ma jeszcze sens? Czy nie jest to anachronizmem? Czy tytuł ten należy rozumieć w sposób świecki, dworski, z całą etykietą i pompą? Gdzie szukać sensu królewskośći Maryi, i to królewskośći w narodzie polskim? Oczywiście na pewno nie w polityce ani w etykietce dworu królewskiego, lecz w źródłach Objawienia. Choć i historia, czyli tradycja naszego narodu, też ma tu coś do powiedzenia.

Tytuł Matki Bożej jako Królowej narodu polskiego sięga drugiej połowy XIV wieku: Grzegorz z Sambora nazywa Maryję Królową Polski i Polaków. Teologiczne uzasadnienie tytułu Królowej pojawi się w XVII wieku po zwycięstwie odniesionym nad Szwedami i cudownej obronie Jasnej Góry, które przypisywano wstawiennictwu Maryi. Wyrazicielem tego przekonania Polaków stał się król Jan Kazimierz, który 1 kwietnia 1656 roku w katedrze lwowskiej przed cudownym obrazem Matki Bożej Łaskawej obrał Maryję za Królową swoich państw, a Królestwo Polskie polecił Jej szczególnej obronie. W czasie podniesienia król zszedł z tronu, złożył berło i koronę i padł na kolana przed wielkim ołtarzem. Zaczynając od słów: „Wielka Boga-Człowiecka Matko, Najświętsza Dziewico”, ogłosił Matkę Bożą szczególną Patronką Królestwa Polskiego. Przyrzekł szerzyć Jej cześć, ślubował wystarać się u Stolicy Apostolskiej o pozwolenie na obchodzenie Jej

święta jako Królowej Korony Polskiej, zająć się losem ciemiężonych pańszczyzną chłopów i zaprowadzić w kraju sprawiedliwość społeczną. Po Mszy Świętej, w czasie której król przyjął również Komunię Świętą z rąk nuncjusza papieskiego, przy wystawionym Najświętszym Sakramencie odśpiewano *Litanie do Najświętszej Maryi Panny*, a przedstawiciel papieża odśpiewał trzykrotnie entuzjastycznie powtórzone przez wszystkich obecnych nowe wezwanie: „Królowo Korony Polskiej, módl się za nami”.

Warto dodać, że Jan Kazimierz nie był pierwszym, który oddał swoje państwo w szczególną opiekę Bożej Matki. W roku 1512 gubernator hiszpański ogłosił Matkę Bożą szczególną Patronką Florydy. W roku 1638 król francuski, Ludwik XIII, osobiście i uroczyście ogłosił Matkę Bożą Niepokalanie Poczetą Patronką Francji.

2. Niestety śluby króla Jana Kazimierza nie zostały od razu spełnione. Nadal lud był ciemiężony, a magnateria i szlachta w miejsce miłości Kościoła i Ojczyzny wprowadzała coraz częściej miłość własną. Wyrazem tego było słynne *liberum veto*, zrywane sejmy i unieważnianie wszelkie ustawy. Doszło więc do tragicznego rozbioru Polski. Co światlejsi ludzie nawoływali do opamiętania się i rozsądku. I tak po pierwszym rozbiorze ziem polskich przez Rosję, Niemcy i Austrię w 1772 roku dochodzi do zrywu narodowego i w czasie Sejmu Czteroletniego 3 Maja 1791 uchwalono Ustawę zasadniczą, czyli Konstytucję – jak na owe czasy mądrą i bardzo potrzebną. To dzieło szczupłego grona postępowych i światłych patriotów z tzw. Kuźnicy Kołłątajowskiej kładło podwaliny pod nowy ustrój polityczny i społeczny Najjaśniejszej Rzeczypospolitej:

- znosiło wolną elekcję i ustanawiało tron dziedziczny, ukrócając tym sprzedajność niegodnych przedstawicieli polskiej szlachty, utrwalając stabilność tronu Królestwa i ograniczając wpływ obcych mocarstw na politykę naszej ojczyzny;
- znosiła *liberum veto*, czym przeciwdziałała warcholstwu magnaterii;
- wznawiała ponadto centralną władzę wykonawczą i uzdrawiała stosunki społeczne przez rozszerzenie praw obywatelskich mieszczan i roztoczenie opieki nad chłopami.

Niestety, podobnie jak śluby Jana Kazimierza, tak i nowa Konstytucja nie została wprowadzona w życie i z czasem Polska po drugim i trzecim rozbiorze (1793 i 1795 r.) zniknęła z mapy Europy na 123 lata. Ile ofiar musieli ponieść Polacy w tym czasie: powstania, wielkie emigracje, zsyłki na Syberię, wykorzystanie polskiego żołnierza do walk frontowych i bratobójczej walki. Ile modłów, prośb i błagań zanosił polski naród przed tron Jasnogórskiej Pani – Królowej Polski, gdzie każdy czuł się wolny i dowartościowany. Ile wezwań: „Przybądź nam, miłościwa Pani, ku pomocy, a wyrwij nas z potężnych nieprzyjaciół mocy” czy „Przed Twe ołtarze zanosim błaganie, Ojczyznę wolną racz nam wrócić Panie”.

3. Dopiero w 1918 r., w wyniku I wojny światowej Polska odzyskała niepodległość. I wtedy przypomniano sobie o ślubach króla Jana Kazimierza i o Królowej Polski. W związku z tym Episkopat Polski zwrócił się do Stolicy Apostolskiej o wprowadzenie święta dla Polski pod wezwaniem Królowej Polski. Papież Benedykt XV chętnie do tej prośby się przychylił (1920). Biskupi zaproponowali Ojcu Świętemu dzień 3 maja, aby podkreślić łączność nierozzerwalną tego święta z Sejmem Czteroletnim, a zwłaszcza z uchwaloną 3 maja 1791 roku pierwszą konstytucją polską. I znowu po krótkim okresie wolności stało się coś tragicznego. Wybuch II wojny światowej w 1939 r. i ponowne wykreślenie Polski z mapy Europy. I znowu liczne ofiary już nie tysiące, ale milionów Polaków: obozy koncentracyjne, łagry sowieckie, wielkie rozproszenie po całym świecie oraz gorące modły do Królowej Polski. I rzecz dziwna, sam wróg dostrzegł cudowną opiekę Matki Bożej Królowej Polski, skoro generał Frank rezydujący w Krakowie zapisał: „gdy wszystkie światła dla Polski zgasły, to pozostał jej jeszcze Kościół i Jasna Góra”. Zdążył poznać, że Jasna Góra stała się duchową stolicą Polski, gdzie naród czerpie siły i moce do niezwykłych nieraz przedsięwzięć mimo trudnych i beznadziejnych warunków.

Dnia 31 października 1943 roku papież Pius XII dokonał poświęcenia całej rodziny ludzkiej Niepokalanemu Sercu Maryi. Papież zachęcił równocześnie, aby tegoż aktu oddania się dopełniły wszystkie chrześcijańskie narody. W roku 1945 Episkopat Polski pod przewodnictwem kardynała Augusta Hlonda na Jasnej Górze odnowił akt poświęcenia się i oddania Bożej Matce. Ponowił też złożone przez króla Jana Kazimierza śluby. Ten akt poświęcenia był niezwykle ważny, gdyż zbliżał się czas wyjątkowo trudny dla Kościoła w Polsce i Polaków pod okupacją sowiecką. Opieka Maryi Królowej Polski okazała się błogosławioną.

W czasie uroczystej Wielkiej Nowenny, będącej przygotowaniem do tysięcznej rocznicy chrztu Polski (966-1966), na apel Prymasa Polski, kardynała Stefana Wyszyńskiego, cała Polska ponownie oddała się pod opiekę Najświętszej Maryi, Dziewicy-Wspomożycielki. Natomiast 26 sierpnia 1956 roku Episkopat Polski dokonał aktu odnowienia ślubów jasnogórskich, które przed trzystu laty złożył król Jan Kazimierz. Prymas Polski był wtedy w więzieniu. Piątego maja 1957 r. wszystkie diecezje i parafie oddały się pod opiekę Maryi. Finałem Wielkiej Nowenny było oddanie się w święte niewolnictwo całego narodu polskiego, diecezji, parafii, rodzin i każdego z osobna (1965), tak aby Maryja mogła rozporządzać swoimi czcicielami dowolnie ku ich większemu uświęceniu, dla chwały Bożej i dla królestwa Chrystusowego na ziemi. Trzeciego maja 1966 roku Prymas Polski, kardynał Stefan Wyszyński, w obecności Episkopatu Polski i tysięcznych rzesz oddał w macierzyńską niewolę Maryi, za wolność Kościoła, rozpoczynające się nowe tysiąclecie Polski. W 1962 r. Jan XXIII ogłosił Maryję, Królowę Polski, główną patronką kraju i niebieską Opiekunką naszego narodu.



4. Nie wszyscy w świecie rozumieli te poczynania Polaków i oskarżali polski naród o sentymentalizm, szukający w pobożności maryjnej rekompensaty za wszystkie nieszczęścia i niepowodzenia. Jeszcze inni w pobożności maryjnej dopatrywali się szowinizmu narodowego, przykładem czego jest nazywanie Maryi Królową Polski. Ciekawa rzecz, że nikt nie posądza Włochów, Francuzów czy Niemców o sentymentalizm czy szowinizm, choć też nazywają Maryję *Madonna mia, Notre Dame* czy *unsere Liebe Frau*. Jedno wiemy, że dzięki Maryi, która w hymnie Magnificat sam orzekła: „odtąd błogosławiona zwać Mnie będą wszystkie narody”, religijność polska jest żywa i dynamiczna. A dzięki pobożności maryjnej Polacy potrafili przetrzymać nawet najtrudniejsze chwile zarówno w życiu narodowym, jak i prywatnym. Nie mamy się czego wstydzić i pełni ufności możemy wołać: Maryjo, Królowo Polski, módl się za nami.

*ks. Józef Pater*

## 5. NIEDZIELA WIELKANOCNA – 6 V 2007 (C)

### Odnowienie w Chrystusie

Szczególnie jedno słowo często powtarza się w dzisiejszej liturgii – przymiotnik „nowy”. W pierwszym czytaniu słyszymy Boga mówiącego: „Oto czynię wszystko nowe”. W drugim czytaniu z *Apokalipsy* św. Jan mówi: „Ujrzałem niebo nowe i ziemię nową [...] Jeruzalem Nowe ujrzałem”. Także Jezus mówi w dzisiejszej Ewangelii: *Przykazanie nowe daję wam*.

#### 1. Nowe spojrzenie na wszystko

Źródłem wszelkiej nowości jest zmartwychwstanie Chrystusa. To nowe, niezwykle wydarzenie, jedyne w historii świata, pozwala odnowić się wszystkim rzeczom. Przez zmartwychwstanie wkroczyliśmy w nowe życie – to odnowienie całego świata, przejście od starości do młodości nieprzemijającej. Dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa zostaliśmy odnowieni, nowi w dziecięcej niewinności.

Na czym polega i w czym przejawia się ta nowość? Jezus mówi: „Dzieci, jeszcze krótko jestem z wami. Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowałem”. Tą nowością chrześcijaństwa jest miłość!

Miłować wszystkich bez wyjątku, nawet prześladowców i nieprzyjaciół, miłować tych, którzy nas nie pozdrawiają i nie kochają. Trzeba miłować, nie patrząc na korzyści czy odwzajemnienie.

Nowe jest przykazanie Chrystusa, ponieważ nowa jest jego treść, nowe są też jego możliwości. Dopiero teraz możemy miłować się jak bracia, albowiem On nas umiłował. Syn Boży przyniósł na ziemię nowe nasienie miłości.

## 2. Miłość Jezusa zobowiązaniem

Jezus żył miłością aż po ostateczne, niewiarygodne konsekwencje, umiłował nas jako pierwszy takimi, jacy jesteśmy, aż po utożsamienie się z nami przed Ojcem, aż po przebaczenie nam i śmierć za nas. Rzeczywiście *umiłował nas do końca*, gdzie koniec nie oznacza tylko końca życia, ale również ekstremalną granicę możliwości, pełną realizację, co zostało ogłoszone z krzyża, kiedy Jezus zawołał: „Wykonało się!”. Tak nas miłując, Jezus nas odkupił; uczynił nas swoimi braćmi i dziećmi tego samego Ojca; od teraz jest w nas coś, dzięki czemu możemy i powinniśmy być miłowani; jest coś w każdym człowieku, dzięki czemu możemy i musimy Go miłować. Umiłowawszy nas, Jezus Chrystus sprawił, że jesteśmy godni miłości, godni wzajemnej miłości. Dlatego że Bóg umiłował każdego człowieka, nawet najbardziej skompromitowanego, i chce go zbawić. Taki człowiek w szczególny sposób powinien być miłowany.

## 3. Nowe przykazanie odnawia człowieka

Przykazanie Jezusa jest nowe, dlatego że odnawia! Jest ono w stanie zmienić oblicze ziemi, przemienić relacje międzyludzkie. Chrystus dał nam przykazanie nowe, abyśmy się wzajemnie miłowali tak, jak On nas umiłował. Każdego człowieka Chrystus kochał inaczej. Inaczej kochał małe dzieci, inaczej swoich Apostołów i uczniów, inaczej kobiety, a jeszcze inaczej faryzeuszów i uczonych w Piśmie.

Miłość zawsze odnawia, sprawiając, że stajemy się nowymi ludźmi. Miłość odnawia ludzi i gromadzi rozproszonych po całej ziemi, aby uczynić z nich lud nowy. Miłość staje się znakiem rozpoznawczym bycia chrześcijaninem. Miłość jednoczy w jeden Kościół Chrystusowy.

W czytaniu z Apokalipsy św. Jan naszkicował idealny obraz wspólnoty powstałej w wyniku zmartwychwstania. Jest nią nowa Jerozolima, ludzkość odnowiona przez słowo i ofiarę Chrystusa, utworzona z żywych, choć różniących się między sobą kamieni, połączonych więzią miłości. Wszystko jest w tym obrazie tak przejrzyste i jasne, że pokazuje obrazy tak wzruszające i piękne jak obraz oblubienicy w dniu ślubu; Bóg zamieszkujący w centrum Nowej Jerozolimy ociera każdą łzę; nie ma już żałoby ani smutku i wszyscy śpiewają pieśń nową. Sam Bóg ogłasza, że ta nowość wszystkich rzeczy została już zrealizowana: „Oto czynię wszystko nowe!”.

Ten idealny obraz ludzkości i Kościoła w pełni zostanie zrealizowany dopiero w nowym niebie i w nowej ziemi. Miasto, w którym teraz mamy żyć, jest ziemskie, jest polem, na którym wspólnie rosną pszenica i kąkol, siecią zagarniającą z morza ryby dobre i złe. W takiej sytuacji musi rozwijać się wspólnota chrześcijańska, poszerzając okrąg miłości, przygotowując nadejście Jerozolimy Niebieskiej.

#### 4. Miłość więzią każdej wspólnoty

Jezus, mówiąc o nowym przykazaniu dodaje: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali”. Przykazanie nowe, aby mogło być znakiem dla świata, potrzebuje wspólnoty. Tylko wspólnota jest wiarygodna i pozwala się rozwijać miłości; miłość, kiedy jest przeżywana prywatnie, indywidualnie, staje się egoizmem. Egoista do niczego w życiu nie dojdzie. Jezusowe przykazanie nowe równa się przykazaniu formowania Kościoła jako wspólnoty miłości i wzajemnej służby. Wspólnota chrześcijańska jest początkiem nowego świata, jest Nową Jerozolimą, która już teraz zaczyna zstępować z nieba, choć w sposób niedoskonały i częściowy.

Nie jest to pierwsza lepsza wspólnota, konwencjonalna i prawna, jakimi są niektóre parafie i wspólnoty religijne. Lecz wspólnota prawdziwa, w której ludzie mogą przynajmniej niekiedy „znajdować się wszyscy razem na tym samym miejscu”; mogą się wspólnie modlić, poznawać, przebaczać sobie, jedni drugich ciężary nosić, mieć wspólne niektóre dobra, posiłki, potrzeby, a przede wszystkim dar jedności w Duchu Świętym. Gdziekolwiek dziś zaczyna się tworzyć takie wspólnoty – czy to w parafiach, czy poza nimi, widzi się cuda, które były udziałem pierwotnego Kościoła. Kto spotyka się z nimi po raz pierwszy, jest równie zdumiony jak poganie, którzy – jak czytamy – widząc chrześcijan rozchodzących się po spotkaniu, wykrzykiwali: „Patrzcie, jak oni się miłują!”. Czy dzisiaj to samo możemy powiedzieć o chrześcijanach współczesnych?

#### 5. Konkluzja

Eucharystia dziś sprawowana z akcentem na nowe przykazanie Chrystusa nabiera szczególnej mocy. Jest spotkaniem ze źródłem tej nowej miłości: „My miłujemy Boga, ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował”, aż do „wydania samego siebie za nas”. Jest przejawem nowej wspólnoty tworzącej się wokół ziarna wrzuconego w ziemię; jest obietnicą, że pewnego dnia Bóg rzeczywiście uczyni wszystko nowym.

*ks. Andrzej Małachowski*

#### 6. NIEDZIELA WIELKANOCY – 13 V 2007 (C)

##### Duch Święty posłany przez Ojca

Uroczystość Zesłania Ducha Świętego potrzebuje swojego adwentu, czyli czasu oczekiwania i przygotowania, abyśmy byli gotowi na przyjęcie tego największego Bożego daru, kiedy przyjdzie w następnym tygodniu.

W mowie Jezusa Duch Święty jest ukazany jako stała więź łącząca z jednej strony Jezusa z Ojcem, z drugiej zaś Jezusa z uczniami: „Pocieszyciel, którego Ja wam posłę od Ojca [...]. On z mojego weźmie i wam objawi”.

Duch Święty raz jest ukazywany w życiu wewnętrznym Trójcy jako pochodzący od Ojca i Syna i tworzący wspólnotę między Ojcem i Synem; to znowu w życiu wierzącego, w którym zamieszkał, staje się światłem, pocieszeniem i nauczycielem działającym w naszym wnętrzu; kiedy indziej zaś w życiu Kościoła, w którym będzie żywym świadectwem Jezusa, duchowym Przewodnikiem pomagającym odkryć całą prawdę oraz mocą potrzebną do stawienia oporu złemu światu i przekonaniu go o grzechu.

Duch Święty prowadzi Kościół przy podejmowaniu najważniejszych decyzji i pomaga mu zachować jedność! Trzy rzeczy są ze szczególnym naciskiem przypisywane Duchowi Świętemu w Nowym Testamencie: Duch Święty jest darem; Duch Święty jest więzią jedności; Duch Święty jest radością.

### 1. Duch Święty jest darem

Jezus powiedział do Samarytanki: „O, gdybyś знаła dar Boży i wiedziała, kim jest Ten, kto ci mówi: Daj Mi się napić – prosiłabyś Go wówczas, a dałby ci wody żywej”. Tym Bożym darem jest właśnie Duch Święty. Nieco dalej w tej samej Ewangelii św. Jana znajdujemy słowa: „Jeśli ktoś jest spragniony, niech przyjdzie do Mnie i pije [...]. Powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego”. Darem jest woda żywa, a wodą żywą jest Duch. Apostoł Paweł mówi, że Jezus, wstąpiwszy do nieba rozdał ludziom dary. Chrystus po wniebowstąpieniu dał ludziom Ducha Świętego, którego wylał na uczniów w dniu Pięćdziesiątnicy. On jest wielkim, niepowtarzalnym, ogromnym Darem, który po zstąpieniu na Kościół rozdzielił się na wiele różnych darów i charyzmatów. Światło zależnie od tego, na co padnie, wzbudza różne barwy. Podobnie jeden Dar dzieli się na wiele darów, aby znów stać się jednym dzięki jedności Kościoła, który jest adresatem wszystkich darów. Przykładem może być Eucharystia. Chleb będący Ciałem Chrystusa jest łamany, aby mógł być rozdany, ale potem znowu się jednoczy, aby stworzyć jeden, większy chleb, jakim jest Kościół.

### 2. Duch Święty jest więzią jedności

Duch Święty jest określanej jako więź jedności. Jest więzią jedności między Ojcem i Synem. Jest duchem Obu: Duchem Ojca i Syna, jak świadczy o tym Pismo Święte, nazywające Ducha Świętego to Duchem Ojca lub Boga, to Duchem Jego Syna, Jezusa Chrystusa. Duch Święty jest więzią jedności między Ojcem i Synem, źródłem jedności każdej społeczności i wspólnoty. Jest On także więzią jedności między nami a Bogiem.

Osobista łączność z Bogiem i jedność eklezjalna między nami wypływają z tego samego źródła, którym jest Duch; wypływają z trynitarniej jedności. Zwrot: „W jedności Ducha Świętego”, który słyszymy w liturgii, wyraża w formie modlitwy tę jedność i oznacza: w jedności, którą jest sam Duch Święty.

### 3. Duch Święty jest radością

Świadczy o tym niezawodnie Pismo św.: „Uczniów napełniało wesele i Duch Święty; Królestwo Boże to radość w Duchu Świętym; Owocem zaś Ducha jest: miłość, radość, pokój”. Pocięcha, która jest formą radości, jest tak istotną cechą Ducha Świętego, że Jezus czyni z niej Jego imię własne: Pocięszyciel. Także ten atrybut Ducha ma swoje źródło w życiu wewnętrznym Trójcy. Wzajemną miłością, upodobaniem, szczęściem w Trójcy jest Duch Święty. Jest On słodyczą rodzącego i zrodzonego i napełnia swoją hojnością i swoim ogromnym bogactwem wszystkie stworzenia według ich zdolności. Duch Święty – mówiąc za św. Ambrożym – jest Bożym strumieniem zstępującym z wysoka od Trójcy, który rozwesela miasto Boże, czyli Kościół.

### 4. Duch Święty jest miłością

Wszystkie cechy charakterystyczne Ducha Świętego – dar, więź jedności, radość – ukazane przez Pismo św., dążą do miłości! Dar jest znakiem miłości; Paweł nazywa miłość darem najwyższym, bez którego inne dary, choćby najwznioślejsze, jak mówienie językami aniołów, na nic się nie przydadzą; Duch Święty jest nazywany Darem właśnie z powodu miłości. Także jedność jest efektem miłości i nie byłaby możliwa bez niej; umożliwia ona dzielenie się miłością i jej obieg między ludźmi obdarzonymi inteligencją i wolnością. Skąd pochodzi radość, jeśli nie z miłości i bycia miłowanymi? Miłość pociąga nas ku miejscu naszego odpoczynku, czyli zaspokojenia i radości.

Wszystko w Bogu jest miłością; lecz Duch Święty jest miłością w sposób właściwy sobie, osobisty, nie tylko naturalny. O Nim mówi się dokładnie to samo, co mówi się o miłości, to znaczy że miłość pochodzi od Boga, pochodzi, nie zaś jest zrodzona.

Czym jest miłość Boża, która na chrzcie świętym została rozlana w naszych sercach przez Ducha Świętego, który został nam dany? Duchem Świętym. On nie rozlewa w nas czegoś obcego, lecz samego siebie; nie jest to więc rzecz, lecz Osoba: „On u was przebywa i w was będzie”. Nie chodzi tu, przynajmniej w pierwszym rzędzie, o naszą miłość do Boga, ale o miłość Boga do nas; nie o miłowanie, lecz raczej o bycie miłowanym.

### 5. Konkluzja

Duch Święty jest „miejszem” miłości Boga i miłości bliźniego; dwa największe przykazania są w Nim złączone, tym samym są nowym prawem, prawem ducho-

wym i wewnętrznym. Żydzi w dniu Pięćdziesiątnicy obchodzili święto nadania Prawa; my w tym samym dniu świętujemy przyście Ducha Świętego! W Starym Testamencie Prawo wypisane na kamiennych tablicach ukazuje jedynie grzech; w Nowym Testamencie Prawo wypisane w sercach pozwala nie tylko dostrzegać dobro, ale również je czynić.

Zastanówmy się, kim jest dla nas Duch Święty? Jest sercem nowym, sercem cielesnym danym ludziom odkupionym przez Chrystusa, aby byli zdolni otworzyć się na Bożą miłość, potrafili miłować Boga i kochać braci. Jest rzeczywistością dla nas największym darem, darem zawierającym w sobie wszelką radość i jedność.

*ks. Andrzej Małachowski*

## NIEDZIELA Wniebowstąpienia Pańskiego – 20 V 2007 (C)

### Misterium wniebowstąpienia

„Cóż bowiem w cielesności ludzkiej wznioślejszego nad Cieleśność Chrystusa, która ponad anioły została wyniesiona?” – te słowa z Homilii XXXIX Grzegorza Wielkiego, świętego papieża i teologa, mogą być wprowadzeniem w misterium Wniebowstąpienia Pańskiego, bo oto Syn Boży w swojej ludzkiej cielesności wstępuje w bramy niebios! Przyjrzyjmy się temu misterium:

– Z punktu widzenia Boskiego, niejako „od strony Boga” Wniebowstąpienie nastąpiło w momencie zmartwychwstania Chrystusa: Pascha jest przejściem ze śmierci do życia, z doczesności do wieczności. Z naszego punktu widzenia odległość czasowa między Zmartwychwstaniem a Wniebowstąpieniem była potrzebna, by Zmartwychwstały objawił siebie i objawił inne tajemnice;

– Misterium Wniebowstąpienia zawiera w sobie dwie paschalne sytuacje: ROZSTANIE – „Rozstał się z nimi” (Łk 24,51) – jest to koniec ziemskich spotkań z Jezusem, najpierw historycznych, potem paschalnych – aż do Paruzji. WSTĘPOWANIE – „Wstępuję do Ojca mego” ... (J 20,17); „Został uniesiony do nieba” (Łk 24,5);

– To misterium zawiera w sobie realizacja zamiarów Boga:

– „Pan Jezus zasiadł po prawicy Boga” (Mk 16,19) – zmartwychwstały Jezus ma władzę równą Ojcu, jest Panem i Sędzią;

– „Jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki” (Hbr 9,5) – jest Kyriosem całego stworzenia, Chrystusem Kosmicznym;

– „Aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga” (Hbr 9,24) – jako Pośrednik wstawia się za człowiekiem! za ludźmi, jest Orędownikiem (Parakletos -1 J 2,1);

– Wniebowstąpienie zawiera w sobie zapowiedź powrotu: „Ten Jezus przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba” (Dz 1,11).

– Chrześcijanin jest świadkiem tego Misterium: „Wy jesteście świadkami tego (*martyres*)” (Łk 24,48).

– Uczeń Chrystusa żyje świadomością wiary, że jego „ojczyzna jest w niebie” (Flp 3,20), jest z Chrystusem i w Chrystusie, dla tego oczekuje Jego powrotu – i oczekuje „z wielką radością (*meta charas megales*)” (Łk 24,52), ale oczekuje także i przede wszystkim „z Maryją, Matką Jezusa (*syn Mariam, Metri Iesou*)” (Dz 1,14).

– Żeby to wszystko było realne i możliwe, następuje Zesłanie Ducha Świętego, dzięki któremu wszyscy chrześcijanie są „uzbrojeni mocą z wysoka” (Łk 24,49).

ks. Roman E. Rogowski

## NIEDZIELA ZESŁANIA DUCHA ŚWIĘTEGO – 27 V 2007 (C)

### Misterium Ducha w świecie

Gdzieś w IV wieku Bazyli Wielki, święty ojciec Kościoła, w swoim dziele *O Duchu Świętym* pisał: „Duch Święty często nazywany jest krainą istot uświęconych i za Jego pośrednictwem następuje powrót do raju”. Te zdania są jakby komentarzem objawionej prawdy, że „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28).

– Przypomnijmy kim On jest? Jest Bogiem i trzecią Osobą Boską, pochodzącą od Ojca i Syna – lub jak chcą nasi bracia prawosławni – od Ojca przez Syna. Wszystkie Osoby w Trójcy są sobie równe pod względem natury i działania, ze względu jednak na naszą wiarę i ludzki sposób wyrażania tej wiary stosując zasadę przypisania, można powiedzieć, że Ojciec świat stworzył, Syn odkupił, a Duch Święty go uświęca i kontynuuje dzieło zbawienia.

– Jak Duch Święty został zesłany i jak działa – to treść misterium Zesłania Ducha Świętego. To Zesłanie miało swoje etapy, na których Duch Święty zstępował jako Posłany:

- Weielenie: „Duch Święty zstąpi na Ciebie” ... (Łk 1,35);
- Nawiedzenie: „Duch Święty nappełnił Elżbietę” (Łk 1,41);
- Udzielenie władzy odpuszczania grzechów: „Weźmijcie Ducha Świętego” ... (J 20, 22-23);
- Chrzest Chrystusa: „Duch Święty zstąpił na Niego” (Łk 3,22),
- Według niektórych ojców Kościoła: Jezus „skłoniwszy głowę oddał Ducha (*paredoken pneuma*)” (J 19,30).

– Bóg działa w czasie i taki czas zbawczego działania Boga nazywamy *kairosem*. Takim *kairosem* jest Pięćdziesiątnica (50 dni po święcie Paschy), w czasie

której następuje uroczyste, spektakularne Zesłanie Świętego Ducha, będące spełnieniem Jezusowej obietnicy: „Ja będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela (*Parakletos*) da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy” (J 14,16-17). Jest to Zesłanie na cały Kościół i na cały świat, wszechświat.

– Jeżeli w stosunku do Jezusa św. Paweł używa terminu „kenoza”, „uniżenie”: „Uniżył samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2,7) to takiego samego terminu można użyć w stosunku do Ducha Świętego, który także „uniżył samego siebie przyjmując „postać” stworzeń: gołębiczy, wichru, ognia, obłoku. U źródeł obu „kenoz” jest nieskończona miłość do człowieka, do ludzi.

– Duch Światy, który wypełnia dzieło zbawienia i kontynuuje uświęcanie ludzi i świata, dokonuje wspańiałych, konkretnych dzieł:

– On chrzci: „Wy zostaniecie ochrzczeni Duchem Świętym” (Dz 1,5), ale także udziela wszystkich innych sakramentów, na czele z Eucharystią (epikleza);

– Zamieszkuje w chrześcijaninie jak w świątyni (1 Kor 3,16; 6,19): „Duch Boży mieszka w was”;

– Modli się w nas: „Sam Duch przyczynia się za nami” (Rz 8,26);

– Budzi nieustanną świadomość, że jesteśmy dziećmi Bożymi: „Duch Syna woła: Abba, Ojcze!” (Ga 4,6);

– Rozlewa miłość w sercach: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego” (Rz 5,5);

– Udziela łask i wszelkich charyzmatów (Rz 12,6; 1 Kor 12);

– Uczy objawionej prawdy i przypomina Objawienie: „On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko” ... (J 14,26)

– Udziela mocy i czyni świadkami: „Otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami” (Dz 1,8);

– Chrześcijanin żyje w świadomości wiary w Ducha Świętego, w Jego obecność, Jego działanie i Jego moc. W tej świadomości wzywa nieustannie Ducha Świętego, by zstępując, nieustannie działał i przebóstwiał ludzi i świat, i przygotowywał na Paruzję. Jest to epikleza nad światem.

*ks. Roman E. Rogowski*

NIEDZIELA TRÓJCY ŚWIĘTEJ – 3 VI 2007 (C)

### Misterium Trójcy Świętej

W Mowie pożegnalnej Jezus mówił: „Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz jeszcze znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy (*Pneuma Aletheias*), doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,12-15). W sercu tej



prawdy istnieje tajemnica nad tajemnicami – Trójca Święta. Jest to tajemnica absolutnie objawiona i wymagająca absolutnie wiary. Stanowi – obok prawdy o Wcielonym Synu Bożym Bogu-Człowieku – kryterium doktrynalne, kryterium bycia chrześcijaninem;

– W przedstawieniu tej tajemnicy pomaga – dzięki Duchowi Świętemu – mądrość ludzka w postaci pojęć, zaczerpniętych z filozofii: istota – *fysis, ousia* oraz osoba – *hypostasis, prosopon*. Dzięki temu możemy powiedzieć: w Bogu istnieje jedna natura i trzy Osoby: Ojciec, Syn i Duch Święty. Czyli Jeden Bóg w Trójcy Osób. Istnieją także dwa pochodzenia: Syn pochodzi od Ojca, Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna;

– Rozumowy sens trzech Osób w Bogu tkwi w tym, że „Bóg jest miłością” (1 J 4,8): gdyby była jedna Osoba, kochałaby samą siebie, byłby to „boski egoizm”, natomiast, gdy są trzy Osoby, każda z nich kocha pozostałe. Jest to miłość wieczna, stanowiąca naturę Boga;

– Ta miłość Boga „eksploduje” na zewnątrz i dlatego Bóg stwarza świat i stwarza człowieka, a zatem całe stworzenie z człowiekiem na czele jest owocem Bożej Miłości. Takim owocem jest szczególnie i przede wszystkim człowiek, w którym św. Paweł odkrywa także niejako „trójcę stworzoną”: „ducha (*pneuma*)”, „duszę (*psyche*)” i „ciało (*soma*)” (1 Tes 5,23). Te trzy elementy egzystują we wzajemnej miłości, podtrzymywanej przez Ducha Świętego (Rz 5,5). Ta wewnętrzna miłość ma także „eksplodować” na zewnątrz w postaci miłości Boga i człowieka, szczególnie człowieka, gdyż Chrystus, znając naturę ludzką i jej skłonności, liczył się z tym, że człowiek, kierując się pozorami, może usiłować kochać Boga, nie kochając bliźniego, Stąd ostre ostrzeżenie Jana Ewangelisty: „Jeśliby ktoś mówił «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4,20);

– Biorąc pod uwagę maryjny aspekt chrześcijaństwa i chrześcijańskiej pobożności, można sformułować trynitarny model duchowości chrześcijańskiej: „Z Maryją przez Jezusa do Ojca w Duchu Świętym”.

– Bułgaria, wybrzeże Morza Czarnego. Miasteczko Neseser. Mieszkamy u Mariny, starej kobiety, matki czworga dzieci. W głównej izbie w rogu – piękna ikona Trójcy Świętej, oświetlona lampką. Pewnego dnia Marina mówi do nas wieczorem przy stole: „Moja córka wydała się, ale jeszcze nie mają dzieci. I ja im mówię: Rodzina to jak ta Święta Trójca – musi być troje! I ja ich zachęcam, by wreszcie mieli dziecko, czy nawet dzieci. To wtedy jest tak jak ta Święta Trójca...” I pomyśleć: to mądra, głęboka i bardzo ludzka ilustracja do teologicznej prawdy o „trynitarnym modelu rodziny”.

ks. Roman E. Rogowski

## UROCZYSTOŚĆ NAJŚW. CIAŁA I KRWI CHRYSYUSA – 7 VI 2007 (C)

## Pobożność Eucharystyczna dzisiaj

„Jeśli by kto pożywał tego chleba, żyć będzie na wieki, a chlebem, który Ja mu dam, jest ciało moje za życie świata” (J 6,51).

Dzisiejszą uroczystość Bożego Ciała obchodzimy w dziesiątą rocznicę 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, który odbył się we Wrocławiu z udziałem Sługi Bożego Jana Pawła II. Fakt ten stanowi wielkie wyróżnienie dla stolicy Dolnego Śląska i metropolii wrocławskiej. Dla uczczenia tej rocznicy przybędzie do Wrocławia z Rzymu kard. Arinze. W uroczystość Bożego Ciała oddajemy cześć Panu Jezusowi ukrytemu w Najświętszym Sakramencie. Uroczystość Bożego Ciała wyrosła z pobożności eucharystycznej sięgającej czasów Wieczernika. W czasie procesji eucharystycznej do czterech ołtarzy będziemy jednocześnie czcić czterech Ewangelistów, którzy opisali najważniejsze wydarzenia z życia Jezusa Chrystusa, a nade wszystko Jego śmierć i zmartwychwstanie. Eucharystia jest fundamentem, na którym trzeba budować dom naszej wiary, który się nigdy nie zawali, gdyż został zbudowany na Chrystusie, który zmartwychwstał. Nie przemogą go żadne huragany dziejowe. W kaplicy Wyższego Seminarium Duchownego w Opolu na tabernakulum widnieje napis „resurrexit” – zmartwychwstał. Słowo to wyraża istotę chrześcijaństwa. Gdyby Chrystus nie zmartwychwstał, nie byłoby Kościoła i nie sprawowano by Eucharystii.

Chrześcijaństwo poprzez Eucharystię uczy sztuki godziwego życia, wskazuje na potrzebę budowania jedności w rodzinie, w parafii, która jest wspólnotą rodzin.

Z inspiracji pobożności eucharystycznej narodziły się uniwersytety, szpitale, domy opieki społecznej i szkolnictwa. Inne religie, choć mają pewne osiągnięcia w dziedzinie sztuki, nie mogą się poszczycić takimi osiągnięciami w dziedzinie opieki społecznej jak chrześcijaństwo. Ewangelia w każdym biednym, chorym, biednym materialnie i duchowo, widzi biednego i poniżonego Chrystusa. Kto biednemu daje, pożyczka samemu Bogu, który nie pozostanie dłużnym.

Ateiści zafundowali światu obozy śmierci, krematoria, łagry. Mimo szumnych haseł o wolności, prawach ludzkich wymordowali w samym tylko XX wieku ponad 100 milionów ludzi. Byli to w większości wypadków ludzie zupełnie niewinni. Dla wielu wymordowanych jedyną winą była wiara w Chrystusa, w Eucharystię.

Bezpośrednią przyczyną ustanowienia święta Bożego Ciała „były prywatne objawienia bł. Julianny z Cornillon, która od 1209 r. miała widzenia jasnej tarczy z ciemną plamą. Pod wpływem tych objawień bp Robert z Liege wprowadził w swej diecezji uroczystość Bożego Ciała. Papież Urban IV w 1264 r. bullą

*Transiturus* zaprowadził to święto w całym Kościele. Bullę tę ogłosił – wskutek śmierci papieża Urbana IV w 1264 r. – papież Jan XXII w Klementynach.

Papież Urban IV jako uzasadnienie zaprowadzenia tego święta podał zadośćuczynienie za zniewagi uczynione Chrystusowi w Najświętszym Sakramencie oraz to, że uczczenie pamiątki ustanowienia Najświętszego Sakramentu w Wielki Czwartek nie może być obchodzone.

W Polsce pierwsze święto Bożego Ciała wprowadził w 1320 r. ordynariusz krakowski (a od 1326 r. wrocławski) sługa Boży bp Nanker (†1341). Procesje Bożego Ciała upowszechniły się w Polsce w XV wieku. Organizowano je z wielkim przepychem. W procesjach Bożego Ciała – obok duchowieństwa – uczestniczyły cechy, bractwa kościelne, wojsko, profesorowie Akademii Krakowskiej, nauczyciele, młodzież akademicka i szkolna oraz liczni wierni.

Kiedyś Apostoł Narodów św. Paweł zauważył na rynku ateńskim ołtarz z napisem „Nieznanemu Bogu”. Spojrzał na ten napis oczami monoteisty i powiedział: „Ja wam głoszę to, co czcicie nie znając” (Dz 17,22-23). Dzisiaj również dla wielu naszych rodaków na Dolnym Śląsku Chrystus jest nieznany. Oczarował ich postmodernizm i skompromitowany komunizm. A gdy Chrystus jest nieznany, to wielu ludzi naśmiewa się z Niego i pogardza Jego uczniami. Ta pogarda dla uczniów Chrystusa czytelna jest w mediach oraz w ulicach miast i na wsiach.

Chrystus w czasie procesji Bożego Ciała jest niesiony w złocistych monstrancjach, ale on nie ma radości w przebywaniu w tych pięknych metalowych naczyniach. On chce być nade wszystko w sercach ludzkich. Starajmy się tak żyć, abyśmy mogli go godnie przyjmować do naszych serc. Grzech ciężki jest przeszkodą do jego przyjmowania. Ale On ustanowił sakrament pokuty. Jeśli jesteś w grzechu ciężkim, masz zawsze otwartą drogę do konfesjonału. Po spowiedzi pozbędziesz się wyrzutów sumienia. Sumienie, choć nie ma zębów, potrafi jednak bardzo boleśnie gryźć.

Chrystus w Eucharystii daje nam najlepszą receptę na dobre i szlachetne życie. Na recepcie tej jest godne przyjmowanie Eucharystii i służba innym na Jego wzór.

*ks. Józef Swastek*

## 10. NIEDZIELA ZWYKŁA – 10 VI 2007 (C)

### Chrystus dawcą życia

„Ja jestem drogą, prawdą i życiem. Kto we mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie” (J 11,25). Jezus, widząc tłumy ludzi, litował się nad nimi, bo byli znękani i porzuceni jak owce niemające pasterza. Pocieszał smutnych, uzdrawiał chorych, czynił cuda. Ewangelie uchwyciły tylko najważniejsze wydarzenia z jego dobro-

czynnego działania. Szczególne wrażenie wywołało wśród Żydów wskrzeszenie Łazarza oraz wskrzeszenie zmarłego młodzieńca z Nain. Matka zmarłego syna, jedynaka z Nain, nie prosiła Chrystusa o cud uzdrowienia jej syna. Chrystus jednak uzalił się nad jej losem i przywrócił życie jej zmarłemu synowi przez słowa: „Młodzieńcze, tobie mówię, wstań” (Łk 7,14).

Chrystus jest dawcą życia doczesnego i nadprzyrodzonego: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem, kto we mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie” (J 11,25).

Chrystus zachęca nas, byśmy pełnili dobro wobec ludzi, których Bóg postawił na drodze naszego życia. Przy spełnianiu tego dobra możemy zawsze liczyć na Jego pomoc. Mamy się troszczyć o dobro duchowe i materialne naszych bliźnich.

Świat jest pełen kontrastów i paradoksów w dziedzinie ludzkiego życia. Z jednej bowiem strony obserwujemy wielką troskę o życie i jego przedłużenie, a z drugiej strony niszczenie go. Morduje się dzisiaj nie tysiące, ale miliony ludzi, i to jeszcze przed urodzeniem. Wielu przeciwników wykonywania kary śmierci domaga się uśmiercania dzieci nienarodzonych. Zwolennicy aborcji stroją się niekiedy w pióra wielkich humanistów; walczą o to, by zwierzętom nie zadawać cierpień, co musi budzić uznanie; w okresie Bożego Narodzenia kupują żywe karpie i wrzucają je do rzeki. Nie mają natomiast najmniejszych skrpułów, by uśmiercać dzieci poczęte. Prawo do legalnego zabijania dzieci nienarodzonych wydał przywódca Związku Sowieckiego – Włodzimierz Lenin († 1924).

To prawo do zabijania odbiło się bardzo ujemnie na populacji ludności rosyjskiej. Rosja jest krajem ludzi starych. Więcej ludzi umiera, aniżeli się rodzi. Łatwo jest zdemoralizować naród, ale trudniej go odrodzić. W Polsce na skutek wprowadzenia tego prawa do zabijania dzieci w latach pięćdziesiątych XX wieku uśmiercono ponad 20 milionów ludzkich istnień. Trzeba się liczyć z wielką karą Bożą za te zbrodnie. Prawo do życia jest fundamentalnym prawem wszystkich praw ludzkich.

Decyduje o duchowej i materialnej kondycji danego narodu i państwa. Według orzeczenia bł. Matki Teresy z Kalkuty decyduje ono o wojnie i pokroju. Jeśli matka decyduje się na zabicie własnego dziecka, to któż może powstrzymać ludzi od zabijania.

Sprawą zabijania dzieci nienarodzonych omówił wnikliwie w dniu 4 VI 1991 r. Sługa Boży Jan Paweł II w Radomiu. Wskazał w nim, że na polskich ziemiach prawo to zostało pogwałcone milionami ludzkich zbrodni, polski naród ma wśród narodów Europy szczególny udział w tej hekatombie. Na miejsce Bożego prawa „Nie zabijaj” wprowadzono ludzkie prawo „Wolno zabijać”, a nawet „Trzeba zabijać”. Ogromne połacie europejskiego kontynentu stały się grobem ludzi niewinnych. „Do tego cmentarzyska ofiar ludobójstwa dołącza się wielki cmentarz

nienarodzonych, cmentarz bezbronnych, których twarzy nie poznała nawet własna matka, godząc się lub ulegając presji, aby zabrano im życie, zanim jeszcze się narodzą. A przecież już miały to życie, już były poczęte, rozwijały się pod sercem swych matek, nie przeczuwając śmiertelnego zagrożenia. A kiedy już to zagrożenie stało się faktem, te bezbronne istoty ludzkie usiłowały się bronić. Aparat filmowy utrwalił tę rozpaczliwą obronę nienarodzonego dziecka w łonie matki wobec agresji. Kiedyś oglądałem taki film – i do dziś dnia nie mogę się od niego uwolnić, nie mogę uwolnić się od jego pamięci. Trudno wyobrazić sobie dramat straszliwszy w swej moralnej ludzkiej wymowie” (Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2006, s. 622). Następnie Jan Paweł II zapytał w Radomiu retorycznie „Czyż jest taka ludzka instancja, czy jest taki parlament, który ma prawo zalegalizować zabójstwo niewinnej i bezbronnej ludzkiej istoty? Kto ma prawo powiedzieć «Wolno zabijać», nawet «Trzeba zabijać», tam gdzie trzeba najbardziej chronić i pomagać życiu?” (Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 623). Chrystus poniósł śmierć na krzyżu, aby w sposób najbardziej radykalny została potwierdzona moc przykazania „Nie zabijaj”. Życie doczesne jest podstawą życia nadprzyrodzonego. Bez życia na ziemi nie ma życia w wieczności w pełnym wymiarze. Przez życie ziemskie człowiek może partycypować w działalności stwórczej samego Boga. Chodzi tylko o to, aby godnie żyć, aby żyć po ludzku. Ludzie o czystym sumieniu żyją dłużej, gdyż są duchowo i fizycznie zdrowsi.

Adam Mickiewicz napisał, że łatwiej jest napisać księgę niż dobrze przeżyć jeden dzień. Wielkim jest czynem ponieść męczeństwo za wiarę, ale większym z miłości własnej uczynić ofiarę. Święci i błogosławieni uczą nas, że z pomocą Bożą, z pomocą Matki Bożej, aniołów oraz zbawionych można żyć godnie i po ludzku. Takie życie polega na spełnianiu dobra i służbie bliźnim na wzór Chrystusa, który przyszedł, aby służyć.

ks. Józef Swastek

11 NIEDZIELA ZWYKŁA – 17 VI 2007 (C)

### Chrystusowe przebaczenie

Znana mądrość biblijna przekonuje nas, że „sercem skruszonym” Bóg nie pogardzi. Odpuszcza człowiekowi liczne grzechy, ponieważ go najpierw umiłował i z wrażliwą hojnością odczytuje umiłowanie Bożego miłosierdzia przez człowieka, spragnionego darowania zaciągniętych wobec Boga win.

Przekonuje nas o tym historia biblijna przekazana w czytaniu z Drugiej Księgi Samuela, w której Dawid uznaje swoją winę i otrzymuje od Boga hojne przeba-

czenie. Pośrednikiem tej wyjątkowej łaski jest prorok Natan, który pomaga Dawidowi uświadomić sobie wielkość krzywdy i zbrodni dokonanej przez popełnienie grzechu cudzołóstwa. Skrucha Dawida zostaje przyjęta, bowiem Bóg dostrzegł w jego sercu prawdziwy i pełny ból, który ożywił pragnienie autentycznej miłości i zjednoczenia w łasce. Potwierdzeniem tego stały się słowa proroka Natana i zapewnienie: „Bóg odpuszcza ci też twój grzech, nie umrzesz”.

My jako chrześcijanie jesteśmy w lepszej sytuacji niż Dawid. Bowiem możliwość odpuszczenia i darowania popełnionych grzechów i zaciągniętych win została nam objawiona przez Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela i Odkupiciela. Mocą Jego Ofiary złożonej na Krzyżu i mocą wiary w Jego usprawiedliwienie dokonuje się wypełnienie łaską nowego życia naszego wnętrza. Jednakże Bóg pozostawia nam wolną wolę w zakresie korzystania z tego wyjątkowego daru nowego życia. Dlatego św. Paweł upomina nas, mówiąc, że nie godzi się zmarnować łaski ofiarowanej nam przez Boga. W tej łasce odkrywamy możliwości duchowych narodzin i pełnego bycia z Bogiem, Bożym Synem, który za nas umarł i wydał samego siebie. Kiedy odrzucimy tę łaskę, to może się okazać, że Chrystus Zbawiciel umarł na darmo.

Trzeba nam dzisiaj zapytać w jaki sposób korzystać na co dzień z daru łaski i pełni odkupienia? W jaki sposób nieustannie czerpać z daru nowego życia i przeżywać istotną jedność z Bogiem? W jaki sposób mogę stale zanurzać się we Krwi Baranka i doświadczać zwycięskiej mocy Boga? Odpowiedź wydaje się bardziej prosta, niż można by się spodziewać. Otóż będę mógł nieustannie czerpać z daru nowego życia, przeżywać jedność z Bogiem i bliskość z Nim, będę mógł nieustannie zanurzać się we Krwi Baranka i doświadczać zwycięstwa łaski Bożej nad słabością ludzką, kiedy z pokorą dziecka Bożego skorzystam z daru sakramentu pokuty i pojednania. Wrażliwość serca i sumienia zostanie spotęgowana, kiedy z wiarą uczynię rachunek sumienia, wypowiem sercem żal za grzechy, odpowiedzialnie postanowię poprawę przez wewnętrzny i zobowiązujący akt woli, jak również szczerze wyznam swoje grzechy i podejmę naprawienie wyrządzonego zła. W sakramentalnej spowiedzi otrzymujemy wyjątkową możliwość zaistnienia całkowitej wolności i pełni życia dla naszego sumienia i serca. Tę wolność przenika łaska, która staje się wyjątkowym światłem dla nowych czynów i nowego działania. Ta wyjątkowość zawiera się i w tym, że to światło i nowe możliwości są darem Boga i wyrażają Jego najwspanialszą zyczliwość wobec obdarowanego człowieka.

Dlatego warto by dzisiaj przypomnieć sobie główne przesłanie dotyczące sakramentu pokuty i pojednania, a zwłaszcza spojrzeć na istotne *dyspozycje penitenta*. Należy pamiętać, że sprawowanie sakramentu przebaczenia człowiekowi z miłości Boga prowadzi zawsze do odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie świętym i pojednania osoby ze wspólnotą Kościoła. Katolik dostępuje

tej łaski, kiedy wyznaje swoje grzechy uprawnionemu szafarzowi (kapłanowi) i od niego przyjmuje rozgrzeszenie, udzielone według przepisanej całej formuły sakramentalnej, zgodnie z wymogami Kościoła, którą można skrócić do części najistotniejszej jedynie w okolicznościach zagrożenia życia. Kościół podaje, że katolik przystępujący do sakramentu pojednania i pokuty powinien *przede wszystkim całym sercem nawrócić się do Boga. To wewnętrzne nawrócenie serca, zawierające żal za grzechy i postanowienie nowego życia, wyraża się wyznaniem grzechów wobec Kościoła, należywym zadośćuczynieniem i poprawą życia.*

Zatem każdy wierny, posiadający aktualnie pełną świadomość swoich grzechów (wypracowuje ją w czasie czynienia rachunku sumienia) i chcący owocnie skorzystać z przebaczenia w sakramencie pokuty, powinien zadbać o prawdziwą i konieczną dyspozycję, wymaganą do udzielenia ważnego rozgrzeszenia. Pragnący pojednania powinien wzbudzić: *żal za grzechy*, który zajmuje pierwsze miejsce wśród aktów wewnętrznych pokutującego i skutecznie pobudza do *postanowienia poprawy*, a więc niepopelniania grzechów na przyszłość. Następnie należy indywidualnie *wyznać grzechy*, których ma świadomość pochodzącą z prawdziwego i pokornego poznania siebie wobec Boga i dokonanego żalu za grzechy. Musi również *zadośćuczynić za winy*, co jest zawsze dopełnieniem prawdziwego nawrócenia, poprawy życia i naprawienia wyrządzonych szkód. W końcowej fazie pojednania osobiste i bezpośrednie przyjęcie *udzielonego rozgrzeszenia* stanowi znak, że właśnie Bóg udzielił człowiekowi przebaczenia, a w *sakramentalnej spowiedzi* okazał łaskę *nawrócenia pojednanemu słudze Kościoła*. Odpowiedzialne przyjęcie sakramentu pokuty przynosi katolikowi owoce, np. kto przez grzech śmiertelny utracił udział w miłości Boga, to przez spowiedź odzyskuje utracone życie łaski. Natomiast to, że popełnił tylko grzechy lekkie, przez pokutę nabiera specjalnej mocy do uwolnienia się od nich i chęci pełniejszego zatroskania o codzienne życie w łasce.

Warto więc raz jeszcze zawierzyć Chrystusowi i często korzystać z tego wyjątkowego pochylenia się Boga nad grzesznością człowieka, nad moją grzesznością. Tylko Bogu prawdziwie i bezinteresownie zależy na nowej jakości mojego życia.

ks. Wiesław Wenz

UROCZYSTOŚĆ NARODZENIE ŚW. JANA CHRZCICIELA – 24 VI 2007 (C)

### Mniej więcej

Szybko uczymy się demokracji i chętnie korzystamy z uprawnień, jakie daje ona wszystkim. Bardziej lub mniej świadomie przenosimy też demokratyczne struktury i obyczaje tam, gdzie ze względów oczywistych nie mogą mieć one

zastosowania. Takim terenem są sprawy religii. Przecież nie może być równości, kiedy stajemy przed Bogiem. Między Bogiem a nami jest istotna różnica. Przynajmniej taka jak między garncarzem i garnkiem, jak trafnie porównał prorok Jeremiasz. Podczas gdy Panu Bogu przyznajemy jeszcze łaskawie prawo do suwerenności, to jednak na sprawy boskie chcielibyśmy mieć wpływ, jaki daje ustrój demokratyczny. Najbardziej dotyczy to tych, którzy w religii pełnią funkcje kapłańskie. Uważamy ich po prostu za naszych reprezentantów wobec Boga i wymagamy, aby w naszym imieniu mówili to, co my mamy do powiedzenia, i jak najlepiej wypełniali zadania, które mamy im do powierzenia. A jest sporo jeszcze usług, których oczekujemy od duchowieństwa. Jeżeli ksiądz nie mówi tego, co się nam podoba, albo nie daj Boże, zamiast sam spełniać swoje funkcje, domaga się od nas jakiejś aktywności, to gotowi jesteśmy cofnąć mu *votum* zaufania. Wielu ludzi tak traktuje nawet papieża. Akceptują go, dopóki mówi to, co się podoba, i gotowi są posunąć się w krytyce do najgorszych inwektyw, kiedy mówi o rzeczach, które się im nie podobają.

Dobrze się stało, że przeżywamy uroczystość ku czci narodzin św. Jana Chrzciciela, tego wspaniałego Poprzednika Pańskiego, który „przyszedł świadczyć o światłości i przygotować Panu lud doskonały” (J 1,7; Łk 1,17). Ta uroczystość niech pozwoli nam dobitniej uświadomić sobie kapłański wymiar naszego życia chrześcijańskiego i naszego posługiwania w wymiarze świadectwa wiary, jak również niech przybliży nas do tego, by kapłanom posługującym w Kościele katolickim towarzyszyć modlitwą i duchowym wsparciem.

Dzisiaj trzeba sobie uświadomić, że żaden kapłan, a tym bardziej papież, jest nie tylko przedstawicielem „ludu”, lecz jeszcze bardziej jest przedstawicielem Boga. Kiedy coś mówi i czyni, dokonuje tego nie tylko w imieniu wspólnoty wierzących, a nawet nie w swoim własnym imieniu, lecz w imieniu Jedyne go i Wiecznego Kapłana, Jezusa Chrystusa. Dokonuje się nawet więcej, bo wszystko, co czyni zbawczo, to czyni *in persona Christi*, czyli jako ten, z którym Chrystus całkowicie się utożsamia. Jedynym arcykapłanem jest tylko On, a inni – począwszy od neoprezbitera, aż do papieża – uczestniczą w Jego kapłaństwie. Chrystus jako arcykapłan jest wprawdzie z ludzi wzięty i potrafi współczuć naszym słabościom – jak to dokumentuje List do Hebrajczyków – ale między nim i nami są tak istotne różnice, że nie możemy go traktować tylko jako naszego przedstawiciela, choć On sam zrobił wszystko, aby jak najpełniej występować przed Bogiem w naszym imieniu. On jest arcykapłanem ustanowionym przez Boga i właśnie Boga reprezentuje wobec nas, i jest to misja tych, którzy mają udział w Jego kapłaństwie.

Wspominając narodziny i misję św. Jana Chrzciciela, zwróćmy uwagę na istotne i nowe różnice, charakterystyczne dla naszego i kapłańskiego posługiwania Jezusa Chrystusa, który nieustannie przebywa i wspomaga nas z nieba. Chrystusowi



zależy na tym, aby każdy z nas ofiarował mu wszystko, co posiada, aby oddał się całkowicie dla wzrastania Boga i Jego mocy w życiu każdego człowieka i całego Ludu Bożego. Dlatego jeżeli dajemy tylko mniej lub więcej, to nie będziemy mogli nasycić się w pełni, stojąc nawet bezpośrednio przy ołtarzu niewyczerpującego się oceanu miłości. Ciągłe będziemy musieli tu powracać – przynajmniej co niedzielę – aby choć trochę zaspokoić pragnienia szcych serc.

Jan Chrzciciel przekonał nas, że Ofiara naszego Arcykapłana, Jezusa Chrystusa, jest tak całkowita, że obejmuje ona wszystkie czasy i pokolenia: wskazał na Niego, jako na Baranka Bożego, który gładzi grzechy świata. Dlatego uczestnicząc w różnych Mszach Świętych, ciągle uczestniczymy w tej jednej Ofierze. Chrystus raz jeden umarł dla zgładzenia grzechów wielu.

Św. Jan Chrzciciel przypomina nam, że my możemy dać Bogu mniej lub więcej, a czasem tylko wszystko. Natomiast Bóg w Jezusie Chrystusie zawsze daje nam wszystko. Jest to podstawowa nierówność, która pozbawia demokrację w religii wszelkiego sensu. W tej nierówności jednak to nie my jesteśmy poszkodowani. I dlatego to nie my możemy ustalać, co Bóg może czy nie może. Tylko On ustanawia swoje przykazania, które są dla nas drogą życia i drogą do szczęścia. Tego też muszą nauczać ci, którzy mają udział w kapłaństwie Jego Syna.

Tak więc słowo Boże zwraca dzisiaj tak wymownie naszą uwagę na wielkość i niezwykły charakter Bożych zamiarów, spełniających się i objawiających w osobie św. Jana Chrzciciela i naszej kapłańskiej misji. Przypatrzymy się tym tak różnym darom, które ludzie mogą ofiarować ludziom przez przykład św. Jana Chrzciciela, któremu nieustannie towarzyszyła łaska Pańska. Wtedy okaże się, że nie tylko w wyjątkowych przypadkach, ale zawsze pojawią się takie dobra, które nie wyczerpują się nigdy, zwłaszcza kiedy dzielimy się nimi z innymi. Są przynajmniej dwa takie cenne dobra, jak np. mąka i oliwa z starotestamentowej opowieści o Eliaszu, jak dwa pieniądze biednej ewangelicznej wdowy wrzucone do skarbony, które Chrystus ocenił tak wysoko.

Pierwszym z tych ważnych darów z całą pewnością jest prawda, czyli szerzej: mądrość. Kiedy człowiek dzieli się z innymi swoją mądrością, to wcale jej nie ubywa, lecz przybywa. W procesie nauczania, wspólnych dyskusji i badań poznania prawdy, ciągle się pogłębia. Warto dzielić się prawdą i to nie tylko wiedzą, która z natury rzeczy powinna być dobrem ogólnie dostępnym, ale warto również dzielić się prawdą o sobie, „dawać świadectwo prawdzie”. Ludzie chętnie zaspokajają swoją ciekawość i szukają prawdy o innych. Trudniej im mówić prawdę o sobie. Wymaga to bowiem szczerości i pokory, zarówno wtedy, gdy dajemy świadectwo o dobru, które się w nas dokonuje, a jeszcze bardziej, gdy trzeba przyznać się do prawdy trudnej i bolesnej. Konieczna jest również dyskrecja. Świecę zapala się tylko w szczególnych okolicznościach. Są jednak sytuacje, kiedy trzeba koniecznie zaświecić: „Tak niechaj świeci wasze światło przed ludźmi, aby wi-

dzieli wasze dobre czyny” ( Mt 5,16). Są też sytuacje, kiedy koniecznie trzeba powiedzieć: „Moja wina, moja wina, moja bardzo wielka wina”. Nawet w tym drugim przypadku człowiek nie będzie pomniejszony, lecz skarbiec jego serca wypełni się wielkim duchowym bogactwem. Prawda, która nie jest tylko informacją o czymś, lecz kiedy mówiąc prawdę, ofiarujemy komuś siebie, jest jeszcze cenniejszym darem.

To jest już miłość. A to jest ten drugi dar, najważniejszy i najbardziej wartościowy, jaki możemy dać. Miłość jest niewyczerpana w jeszcze większym stopniu niż prawda. Im bardziej dzielimy się miłością z innymi, tym więcej jest miłości w nas. Nie sądźmy jednak, że zasada niewyczerpanego dobra odnosi się tylko do wartości duchowych. Należy ten dar rozumieć również w wymiarze materialnym. Wiedzą o tym wszyscy, którzy zaangażowali się w działalność charytatywną. Jeżeli człowiek naprawdę chce dawać, to nigdy nie zabraknie mu chleba, zupy, ubrań i sił do rozdania innym, bo istotnie „ręka Pańska” będzie z nim.

*ks. Wiesław Wenz*

## UROCZYSTOŚĆ ŚW. PIOTRA I PAWŁA – 29 VI 2007 (C)

### Wolność i odpowiedzialność

W uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła godzi się uświadomić, że Kościół nieustannie żyje życiem Chrystusa. Wyrażamy to również w treści aklamacji, którą wypowiemy w chwilę po najważniejszym wydarzeniu, jakie dokona się i dzisiaj w życiu naszej kościelnej wspólnoty, zgromadzonej na sprawowaniu Najświętszej Eucharystii. Bowiem po przeistoczeniu wszyscy wyznamy to, co najbardziej jest istotne w godnym przeżywaniu naszej wiary: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale; albo krócej: „Chrystus umarł, Chrystus zmartwychwstał, Chrystus powróci”. W dzisiejszą uroczystość możemy położyć akcent na trzecim członie tej drugiej aklamacji, związanej z oczekiwaniem na powtórne przyjście Pana. Może się zrodzić pytanie: na co właściwie czekamy, skoro Chrystus umarł i zmartwychwstał, skoro dzieło zbawienia zostało już dokonane? Najczęściej odpowiadamy sobie w ten sposób, że wprawdzie dzieło zbawienia zostało już dokonane, że już otrzymaliśmy owoc żywota Maryi i owoc drzewa krzyża, ale że owoc ten jeszcze nie jest w pełni dojrzały, że trzeba czasu, aby można było w pełni odczuć, jak potężny, jak słodki i jak miłosierny jest Pan, nasz Odkupiciel.

Bohaterowie dzisiejszej uroczystości, św. Piotr i św. Paweł, uczą nas, że pierwsze przyjście Chrystusa dokonało się w ciszy i pokorze. Natomiast drugie, które będzie dopełnieniem i zamknięciem Jego misji, dokona się w chwale. Tak

wybrzmiewa również i tekst Ewangelii: „Ciało i krew nie objawiły ci tego” (że Jezus jest Mesjaszem, Synem Boga żywego) „lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16,15).

Natomiast lektura z Dziejów Apostolskich i Drugiego Listu św. Pawła do Tymoteusza podsuwa nam jeszcze jedną odpowiedź na pytanie: na co jeszcze czekamy, czego oczekujemy i spodziewamy się? Otóż autorzy z mocą podkreślają, że dokonane dzieło zbawienia jest gwarantem udzielanej mocy, zwłaszcza potrzebującemu człowiekowi, oraz że pozwala ufnie oczekiwać hojnej nagrody. Dokonuje się to dzięki Ofierze Chrystusa, doskonałej i tak skutecznej, że spełniona raz, nie musi być powtarzana, staje się nieustannie żywym źródłem łaski i pokoju. Dlatego jeśli sprawujemy Eucharystię, to jesteśmy świadomi, że uczestniczymy ciągle w tej samej i jedynej ofierze Chrystusa. Chrystus nie musi już wracać na krzyż, ale my ciągle musimy wracać do ołtarza. Tak jest nie tylko dlatego, że my ciągle czekamy na dopełnienie dzieła zbawienia dziełem paruzji. Dowiadujemy się z objawionej prawdy, że Bóg również czeka. „Jezus Chrystus, złożywszy raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga, oczekując tylko, «aż nieprzyjaciele Jego staną się podnóżkiem nóg Jego»” (Hbr 10,14). Bóg dla naszego zbawienia zrobił już wszystko, tylko nie wszyscy przyjęli Jego łaskę, a spośród tych, którzy otworzyli się na dar Boży, nie wszyscy przyjęli pełnię łaski. To nie dzieło Boże wymaga dojrzewania, lecz ludzie wymagają dojrzewania do przyjęcia zbawienia.

Uroczystość św. Apostołów Piotra i Pawła uświadamia nam, że to Bóg w swoim miłosierdziu czeka ciągle na nasze nawrócenie. „On jedną ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni” (Hbr 10,18). Ze względu na to, że Bóg niczego nie chce w nas dokonywać bez naszej zgody, ze względu na to, że tak często stawiamy opór łasce Bożej, trzeba sporo czasu, aby dokonały się w nas takie przemiany, które z nieprzyjaciół krzyża Chrystusowego uczynią nas podnóżkiem stóp Jego. Bóg ciągle czeka, że przyjdziemy do splewających krwią stóp Ukrzyżowanego, by tu wyznać: „Ach, ach, tu kres złości moich”. Apostołowie są tego najwspanialszym przykładem, zwłaszcza ich postawa prostoty i ufności w czerpaniu z obecności Jezusa w ich trudnym życiu i posługiwaniu. Tak przygotowani mogli z powagą i spokojem przeżywać nawet apokaliptyczne wizje końca świata, które w doświadczeniu duchowym i Objawieniu były im prezentowane. Nie bali się nawet ucisku, postrzeganego i przeżywanego jako próba dla pełnej wolności człowieka.

Warto sobie uświadomić, że ucisk, czy też inaczej nacisk, potrzebny jest po to, aby człowiek miał rzeczywistą możliwość użycia swojej wolności. Z jednej strony Bóg wyposażył człowieka w zdolność zachwytu, w poczucie sprawiedliwości i w umiejętność miłowania, aby człowiekowi łatwo było wybrać piękno, dobro i miłość. Bóg jako dobry pedagog dopuszcza również „ucisk” czy „nacisk”,

który kieruje człowieka ku temu, co budzi odrazę i przynosi hańbę, ku temu, co wstrętne, złe i nienawistne. Podobnie jednak jak szlachetne predyspozycje ludzkiego serca nie ograniczają jego wolności, tak również żaden ucisk czy nacisk nie mogą człowieka do niczego przymusić. Wewnętrznie człowiek jest zawsze wolny i może oprzeć się wszelkim naciskom, nawet wtedy gdy ze wszystkich stron przekonują go, że prawdziwa wolność polega na wybieraniu zła. Dlatego za swoje wybory i swoje decyzje człowiek jest odpowiedzialny i będzie za nie sądzony. To doświadczenie jest potrzebne każdemu pokoleniu, bowiem każde pokolenie i każdy człowiek ma czas swojej małej apokalipsy i doświadczenia. Każde pokolenie przechodzi przez ogień sądu i każdy człowiek staje przed sądem w chwili śmierci. Ten sąd to egzamin, który zdajemy z włodarzenia naszą wolnością. Wynik egzaminu, który oceni przeszłość, będzie jednocześnie ostatecznym wyrokiem na przyszłość. Powaga tego sądu i wysokość wyroku – zarówno nagrody, jak i kary – świadczą o wielkości naszej odpowiedzialności za zadaną nam wolność.

Korzystając dzisiaj ze wstawiennictwa świętych męczenników Apostołów: św. Piotra i św. Pawła, prosimy pokornie o zdolność do złożenia świadectwa żywej wiary, jak również do przeżywania pełnej wolności i odpowiedzialności za podejmowane czyny i postawy.

*ks. Wiesław Wenz*

# Z Ż Y C I A   W Y D Z I A Ł U

---

## LAUDACJA

podczas uroczystości nadania Jego Eminencji Kardynałowi Marianowi Jaworskiemu, Metropolicie Lwowa, doktoratu honoris *causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu

Eminencje, Ekscelencje, Magnificencje Panowie Rektorzy, Wysoki Senacie, Dostojni Goście, Szanowni Państwo, Drodzy Studenci!

Akt nadania doktoratu honorowego jest zawsze wielkim świętem dla uczelni, która okazuje szacunek wybitnych postaci, a równocześnie wzbogaca swoje tradycje i podnosi prestiż.

Przedtem jednak wygłasza się laudację, która ma ukazać osobowość doktoranta, jego zaangażowanie na określonej płaszczyźnie działania, jak również ogrom dokonań w dziedzinie nauki, kultury, polityki, obrony godności i praw człowieka oraz trwałych wartości etycznych. Jest to przedsięwzięcie zaszczytne, a zarazem bardzo trudne. Pragniemy przecież uhonorować najwyższym odznaczeniem akademickim jednego z czołowych reprezentantów filozofii religii i teologii fundamentalnej, a zarazem wybitnego i gorliwego Pasterza, oddanego wiernej służbie Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie oraz każdej powierzony Jego pieczy ludzkiej osobie.

W dzisiejszej laudacji musimy ograniczyć się tylko do tych zasług, które Senat Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu podnosił w uzasadnieniu swojej decyzji nadania Księdzu Kardynałowi godności doktora *honoris causa*. Są to: 1° znaczny wkład w zapoczątkowanie i rozwój polskiej fenomenologii religii oraz wskazanie na niezbywalną rolę *sacrum* w tworzeniu ludzkiej przestrzeni sensu; 2° troska o promocję kadry i kształcenie studentów oraz o nadanie rangi akademickiej studiom teologicznym w Polsce, w tym Papieskiemu Wydziałowi Teologicznemu we Wrocławiu; 3° wkład w odnowę życia religijnego na Kresach Wschodnich oraz na rzecz pojednania i współpracy narodu ukraińskiego i polskiego; 4° jest przedstawicielem tych kapłanów archidiecezji lwowskiej, którzy po trudnych doświadczeniach wojennych

budowali struktury kościelne na ziemiach zachodnich, zwłaszcza w archidiecezji wrocławskiej.

Chcąc pełniej ukazać naukową sylwetką i osobowość Jego Eminencji, Księdza Kardynała Mariana Jaworskiego oraz zrozumieć jego drogę życiową, trzeba zacząć od środowiska rodzinnego i tradycji regionu, w którym wzrastał.

### CURRICULUM VITAE

Jego Eminencja Ksiądz Kardynał Marian Jaworski urodził się 21 sierpnia 1926 r. we Lwowie, w rodzinie Wincentego i Stanisławy z Łastowieckich. Po ukończeniu szkoły średniej, w 1945 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Lwowie. Jeszcze w tym samym roku, w ramach przymusowego przesiedlania ludności kresowej na ziemie zachodnie, lwowskie seminarium zostało ewakuowane do klasztoru oo. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej. Tu przyjął w 1950 r. święcenia kapłańskie z rąk ks. abp. Eugeniusza Baziaka. Następnie został skierowany do pracy duszpasterskiej w Baszni Dolnej koło Lubaczowa. W 1951 r. podjął dalsze studia specjalistyczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie uzyskał w 1952 r. stopień doktora teologii na podstawie rozprawy: *Rozwój poglądów Józefa Geysera na zasadę przyczynowości. Studium krytyczne*. Przez jakiś czas pracował duszpastersko w Poroninie. W 1953 r. podjął dalsze studia na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, które uwieńczył w 1955 r. doktoratem z filozofii na podstawie rozprawy: *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*.

W latach 1956-1958, pełnił obowiązki kapelana ks. abp. Eugeniusza Baziaka – dzieląc z nim jego troski, cierpienia i trudy pasterskie. Od roku 1961 do 1967 wykładał elementy filozofii religii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jednocześnie kontynuował studia na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, gdzie habilitował się z filozofii religii w 1966 r. na podstawie dorobku naukowego i rozprawy pt. *Poznanie religijne Boga według Romano Guardiniego*. Po uzyskaniu doktoracie został zatrudniony najpierw jako docent i kierownik Katedry Filozofii Religii, a następnie prodziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

W 1967 r. został profesorem nadzwyczajnym, a w 1976 r. profesorem zwyczajnym.

Przez wiele lat oddawał się pracy naukowo-dydaktycznej, pełniąc obowiązki profesora wykładowcy seminariów duchownych w Krakowie, sekretarza Rady Naukowej Episkopatu Polski (1970-1980), dziekana Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie (1976-1981), a po przekształceniu tegoż Wydziału w Papieską Akademię Teologiczną był wykładowcą i jej pierwszym rektorem (1981-1987).

Dnia 24 maja 1984 r. został mianowany przez Jana Pawła II biskupem tytularnym Lambesi i Administratorem Apostolskim archidiecezji w Lubaczowie. Sakrę biskupią otrzymał 23 czerwca 1984 r. w katedrze na Wawelu. Dnia 16 stycznia 1991 r. został mianowany Arcybiskupem i Metropolitą Lwowskim obrządku łacińskiego. W latach 1996-1998 był także Administratorem Apostolskim diecezji łuckiej. W 1992 r. został wybrany przewodniczącym Konferencji Episkopatu Rzymskokatolickiego Ukrainy. Szczególną troską pasterską objął utworzone we Lwowie seminarium duchowne, sprawę powołań kapłańskich, remonty i budowę kościołów. Przeprowadził synod archidiecezji lwowskiej i diecezji łuckiej, którego celem była odnowa życia religijnego w duchu Soboru Watykańskiego II.

Ojciec Święty Jan Paweł II ogłosił 28 stycznia 2001 r., że ks. Arcybiskup Marian Jaworski został wyniesiony do godności kardynalskiej *in pectore* na konsystorzu w 1998 r. Biret kardynalski otrzymał z rąk Ojca Świętego na konsystorzu 21 lutego 2001 r. w Rzymie.

## 1. ZAPOCZĄTKOWANIE POLSKIEJ FENOMENOLOGII RELIGII

Ksiądz Kardynał Marian Jaworski, mimo dramatycznych przeżyć związanych z wojną i jej skutkami, od najmłodszych lat potrafił umiejętnie łączyć pracę duszpasterską, a następnie dydaktyczno-wychowawczą z pracą naukową. Wystarczy tylko zauważyć, że w krótkim czasie zdobywał stopnie i tytuły naukowe. Pamiętać przy tym należy, że był to czas wojującego ateizmu, który głosił wyższość tzw. światopoglądu naukowego nad światopoglądem religijnym. Uczono więc wówczas, że „religia jest przeżytkiem, a Bóg tworem wyalienowanej wyobraźni ludzi, którzy wyrzekli się swojego człowieczeństwa. Tym samym religia jest nie-naukowa i jako taka szkodliwa dla człowieka”.

Ksiądz Marian Jaworski, jako teolog wierny przesłaniu wiary, wiedział jednak, że rozum ludzki jest ukochanym dziełem Boga. Dlatego dołożył wielu sił i starań, aby połączyć w myśli ludzkiej to, co płynie z wysoka, z tym, co jest wysiłkiem ludzkiego umysłu. Efektem tych starań jest bogaty dorobek naukowo-badawczy, który na dziś liczy ponad 150 ważniejszych studiów, rozpraw i artykułów naukowych, w tym 6 pozycji książkowych.

W badaniach swych, nawiązujących początkowo do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, stosunkowo szybko zagłębił się w problematykę filozofii religii i jej metodologię. Było to wyzwanie czasu, aby odpowiedzieć ateistom, że religia nie jest bynajmniej jakimś zamkniętym schematem myślowym, a tym mniej „opium dla ludu”; ale że jest prawdziwym otwarciem się człowieka na prawdziwą i absolutną Rzeczywistość, która jest jednocześnie wartością uzasadniającą i ugruntowującą godność człowieka.

W swoim przemówieniu, wygłoszonym 3 czerwca 2005 r., z okazji odnowienia po pięćdziesięciu latach doktoratu, zatytułowanym *Od metafizyki do filozofii religii*, Ksiądz Kardynał nakreślił filozoficzną drogę swojego życia. Wyznał wówczas: „Refleksja filozoficzna pozwoliła mi głębiej zrozumieć Boga religijnej wiary, odsłoniła mi, czym jest religijność i modlitwa”. A dalej: „Refleksja filozoficzna nad egzystencją ludzką pozwala nam na odsłonięcie tych jej wymiarów, które wskazują na podstawowe odniesienie do Boga, który nie znosi istnienia człowieka, lecz nadaje sens i godność jego bytowi. Filozofia religii – mówił dalej – przyczynia się do ubogacenia (mojej) metafizyki i jej wyjścia naprzeciw współczesnego człowieka, który nie tylko pyta: «dlaczego Bóg», ale i «po co Bóg?». Metafizyka jak gdyby dotyka problemu Boga, On sam jednak wymaga innego sposobu podejścia do Jego tajemnicy. Tego zadania podejmuje się filozofia religii. Wychodzi ona z doświadczenia, by biorąc pod uwagę to wszystko, co człowiekowi, w pełni jego władz, jest bezpośrednio dane, dojść do Absolutu”.

Już w tych krótkich wypowiedziach można zauważyć, że twórczość naukowa ks. kardynała Jaworskiego koncentruje się wokół zagadnień związanych z filozofią religii. W badaniach doświadczenia religijnego stosuje metodę fenomenologiczną. Poczesne miejsce wśród jego zainteresowań badawczych zajmują tematy dotyczące filozoficznego problemu Boga i ateizmu oraz antropologii chrześcijańskiej. Nie pomija kwestii z zakresu szeroko pojętego humanizmu i eklezjologii.

W całokształcie Jego działalności nie sposób pominąć też cennej i owocnej pracy duszpasterskiej w formie niezliczonych rekolekcji, kazań, konferencji i wykładów.

## 2. DZIAŁALNOŚĆ NA RZECZ AKADEMICKIEJ RANGI POLSKICH UCZELNI TEOLOGICZNYCH

Rozpoczynając działalność badawczą, Ksiądz Kardynał Marian Jaworski na polu filozofii religii w Polsce był sam. Dziś ma już wielu wybitnych kontynuatorów i następców. Niemniej jednak zasługuje w całej pełni na miano pioniera filozofii religii w Polsce, którego autorytet naukowy znany jest i uznany również za granicą. Świadczy o tym Jego obecność i prezentacje referatów na licznych kongresach, sympozjach, konferencjach i sesjach naukowych krajowych i międzynarodowych

Warto wspomnieć o przynależności Księdza Kardynała do wielu towarzystw, komisji i sekcji naukowych.

Znany jest także z twórczego zaangażowania w posiedzeniach i konferencjach Episkopatu Polski i Ukrainy oraz krajów Europy Środkowowschodniej.

Z inspiracji i pod przewodnictwem Kardynała Karola Wojtyły w ramach Konferencji Episkopatu Polski powstała w 1967 r. Podkomisja ds. Studiów, prze-



kształcona w 1970 r. w Komisję ds. Nauki Katolickiej, i obok niej w 1973 r. Rada Naukowa Episkopatu. Miały one troszczyć się o rozwój nauki katolickiej w Polsce, o jej akademicki poziom i wolność oraz o uczelnie katolickie w Polsce. Najbliższym kardynała Karola Wojtyły w tych sprawach był ks. prof. Marian Jaworski, który został powołany w 1984 r. do zespołu rządowo-kościelnego, mającego uregulować status cywilny wyższych uczelni teologicznych w Polsce. Praca w tym zespole wymagała wiele trudów i kosztowała wiele upokorzeń. Jako rektor kierował akademicką społecznością Papieskiej Akademii Teologicznej. Wówczas PRL-owska cenzura usuwała z druku wszelkie wzmianki o Papieskiej Akademii Teologicznej i tylko w ograniczonym zakresie pozwalała wspominać o innych Papieskich Fakultetach Teologicznych w Polsce. Także we Wrocławiu nakazano m.in. zdjąć tablicę informacyjną o Papieskim Fakultecie Teologicznym, która ostatecznie przetrwała do dziś.

Niejednokrotnie też strona rządowa proponowała, że załatwi sprawę PAT, pozostawiając inne uczelnie teologiczne na uboczu. Na takie rozwiązanie ks. prof. Jaworski nigdy się nie godził. Domagał się praw obywatelskich dla wszystkich uczelni teologicznych w Polsce, za co był krytykowany także przez niektóre czynniki kościelne. Ostatecznie w Ustawie o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z dnia 17 maja 1989 r. pojawił się zapis stwierdzający, że wszystkie uczelnie teologiczne w Polsce otrzymują osobowość prawną. Wśród nich znalazł się również Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, który ks. prof. Marian Jaworski darzył szczególnym uznaniem. Przyjeżdżał tu przez kilka lat z wykładami z zakresu metafizyki i filozofii religii.

Konsekwentnie budował struktury uczelni krakowskiej, troszcząc się o promocję kadry naukowej i kształcenie studentów. Tym samym dawał przykład innym ośrodkom kościelnym, co należy czynić i jak postępować, by ostatecznie osiągnąć zamierzony cel.

Dowodem uznania dla pracy i działalności Księdza Kardynała niech będą słowa Ojca Świętego Jana Pawła II: „Pragnę Ci podziękować za wszystko, co poprzez te lata Twój pracy kapłańskiej i profesorskiej w Krakowie uczyniłeś dla sprawy nauki katolickiej w Polsce”.

### 3. WKŁAD W ODNOWĘ ŻYCIA RELIGIJNEGO NA KRESACH WSCHODNICH

Jak już wspomniano wyżej, Ksiądz Kardynał Marian Jaworski urodził się we Lwowie, gdzie spędził dzieciństwo i wczesną młodość. W 1945 r. musiał opuścić miasto rodzinne w ramach tzw. repatriacji, do którego powrócił dopiero po 46 latach. W 1991 r. Jan Paweł II mianował go pierwszym po wojnie arcybiskupem

metropolitą lwowskim i powierzył mu tam odbudowę struktur kościelnych. Zadanie było trudne i niezwykle delikatne, zwłaszcza ze względów narodowych, religijnych i personalnych. Tym bardziej że młode państwa, takie jak Ukraina, po odzyskaniu niepodległości mozolnie odbudowują swoją tożsamość i są wrażliwe na kwestie języka narodowego. Dlatego stawiano tam nieraz pytania: czy Kościół łaciński na Ukrainie jest wspólnotą ukraińską czy polską? Ksiądz Kardynał Jaworski w wywiadzie dla „Tygodnika Powszechnego” spokojnie odpowiadał: „Nie jesteśmy wspólnotą ani polską, ani ukraińską – tylko rzymskokatolicką. Należymy do Kościoła powszechnego”.

Na co dzień szukał okazji do wspólnych rozmów i modlitw z hierarchią Kościoła greckokatolickiego oraz z wiernymi. Do znaczących spotkań obu Episkopatów doszło m.in. podczas pobytu szefa watykańskiej dyplomacji, abp. Jean-Louisa Taurana we Lwowie. Wówczas na prośbę kardynała Huzara Ksiądz Kardynał Jaworski wygłosił odczyt, dotyczący niezwykle delikatnej materii: *Czego oczekuje Kościół łaciński od Kościoła greckokatolickiego?* Powiedział wówczas, „że zgodnie z nauką Pawła VI chcielibyśmy przede wszystkim autentycznego dialogu, żebyśmy mogli rozstrzygać wspólnie sporne kwestie”. Był także wspólny apel do wszystkich ludzi dobrej woli w sprawie konfliktu wokół Cmentarza Orląt. Była też modlitwa w dzień Wszystkich Świętych, 1 XI 2002 r., na Cmentarzu Łyczakowskim i na Cmentarzu Orląt Lwowskich za polskich i ukraińskich żołnierzy, którzy zginęli w latach 1918-1919.

Z okazji zaś 80. rocznicy urodzin Księdza Kardynała 21 sierpnia br., w lwowskiej katedrze odbyły się uroczystości z udziałem biskupów z Ukrainy i Polski, hierarchów Kościołów greckokatolickiego i prawosławnego, przedstawiciele władz ukraińskich i polskich. Prezydent Ukrainy odznaczył Księdza Kardynała orderem Księcia Jarosława Mądrego IV stopnia. Zaś Papież Benedykt XVI przysłał telegram z życzeniami i serdecznym podziękowaniem za jego oddaną służbę Kościołowi.

Warto przypomnieć, że w 1991 r. w granicach dzisiejszej archidiecezji lwowskiej było kilkunastu kapłanów i kilkanaście kościołów, a dziś pracuje tam 130 kapłanów w 270 kościołach, jest Seminarium duchowne i Kuria arcybiskupia.

#### 4. PRZEDSTAWICIEL KAPŁANÓW ARCHIDIECEZJI LWOWSKIEJ

W liście pasterskim z okazji ingresu do katedry wrocławskiej 2 lutego 1976 r. ks. abp Henryk Gulbinowicz, zwracając się do duchowieństwa, skierował wówczas słowa pełne miłości i szacunku do kapłanów, w tym także do kapłanów z dawnej archidiecezji lwowskiej, których głowy okryła siwizna i wiek pochylił barki. Pisał wówczas: „Przyszliście pierwsi na ziemię po wiekach przywrócone Macierzy. Przybyliście z różnych stron Polski razem z Ludem Bożym i razem

z nim dźwigaliście z ruin wojennych domy, warsztaty pracy i świątynie. Porządkowaliście kościoły i ołtarze, by można było na nich sprawować Najświętszą Ofiarę. Wasze ręce zapalały wieczne lampy przed Najświętszą Eucharystią, zwiastujące nie tylko obecność Zbawiciela, lecz także czas pokoju”.

Nasz Dostojny Laureat był wówczas studentem pierwszego roku teologii w lwowskim seminarium duchownym przeniesionym do Kalwarii Zebrzydowskiej. Wybrał więc nie łatwą, lecz zaszczytną służbę Bogu i ludziom, gdy tak donośnie wołano o ręce do pracy na odbudowę zniszczonej wojną Ojczyzny. Bóg pozwolił Mu zrozumieć, że ruinie uległy nie tylko miasta i wsie, lecz także wiele serc ludzkich zdeprawowanych wojną i okupacjami. Dlatego po święceniach kapłańskich podobnie jak jego starsi współbracia w kapłaństwie z archidiecezji lwowskiej podejmował pracę duszpasterską i naukową tam, gdzie stawiała go Boża Opatrzność i woła przełożonych. Jak sam wyznał: „Mamy przepowiadać Chrystusa i będziemy Go przepowiadać tam, gdzie tylko się da. I w każdym języku [...]. W 1945 r., jako alumn, musiałem opuścić miasto razem z całym seminarium. Jedenaście lat temu wróciłem na Ukrainę, do Kościoła, z którym byłem związany przez wszystkie lata kapłaństwa”. I choć przyszło mu pracować na innych terenach i w innych dziedzinach, dzielił jednak los tych kapłanów archidiecezji lwowskiej, którzy po doświadczeniach wojennych budowali struktury kościelne na ziemiach zachodnich, a zwłaszcza w archidiecezji wrocławskiej. Dziś po latach, gdy wielu przeszło już do wieczności, śmiało możemy powiedzieć, że dzięki więzi pokoleniowej i braterstwu ducha nasz Dostojny Laureat jest nadal ich najlepszym reprezentantem i żywym przypomnieniem.

## ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowane tu fakty z działalności naukowo-dydaktycznej, organizatorskiej i duszpasterskiej to tylko część tego, co czynił i czyni dla Boga, Kościoła i Ojczyzny Ksiądz Kardynał Jaworski. Wyrażamy mu dziś przeogromną wdzięczność za świadectwo męskiej wiary, niezachwianej nadziei w różnorodnych trudnościach, za mądrość pełną pokory i miłość, którą czerpie moc z Chrystusowego Krzyża. Dał temu wyraz w swoim biskupim zawołaniu: *Mihi vivere Christus est*. W świetle powyższego, nader skrótowego przypomnienia niektórych dokonań Księdza Kardynała nie powinno nas dziwić, że Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu uważa go za bardzo bliską sobie postać i pragnie uhonorować zaszczytnym laurem doktora *honoris causa*.

*Eminentissime Doctorande! Veni ad laureamum!*

*Promotor*

*ks. prof. PWT dr hab. Józef Pater*

## PRZEMÓWIENIE INAUGURACYJNE

Rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu ks.prof. dr. hab. Józefa Patera, wygłoszone podczas uroczystości otwarcia nowego roku akademickiego 2006/2007, 10 października 2006 roku

Tradycyjnie już, po wspólnym przeżyciu Eucharystii w prastarej katedrze wrocławskiej, gromadzimy się w auli na drugiej części uroczystości inauguracyjnej roku akademickiego 2006/2007. Tegoroczna inauguracja roku ma charakter szczególny, gdyż jest połączona z nadaniem zaszczytnej godności doktora *honoris causa* Jego Eminencji Księdza Kardynałowi Marianowi Jaworskiemu, Arcybiskupowi Metropolicie Lwowa, obrządku łacińskiego.

Zanim to nastąpi, pragnę najpierw bardzo serdecznie powitać i pozdrowić tak licznie przybyłych na uroczystość znamienitych gości, a wśród nich: przedstawicieli życia kościelnego, naukowego i gospodarczego, władz administracyjnych i samorządowych województwa i miasta, instytucji kulturalno-oświatowych, służb mundurowych, środków masowego przekazu, wszystkich bez wyjątku gości oraz studentów Papieskiego Wydziału, a zwłaszcza tych, którzy rozpoczynają w naszej uczelni naukową przygodę. Czynię to w przedłużeniu słów powitania naszego Księdza Arcybiskupa Mariana Gołębiowskiego, wypowiedzianych w katedrze.

Ekscelencjo, Księżo Arcybiskupie, nasz Wielki Kanclerzu, proszę mi pozwolić najpierw powitać w imieniu władz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu szczególnego Gościa naszej uroczystości inauguracyjnej, jakim jest Jego Eminencja Ksiądz Kardynał Marian Jaworski, Arcybiskup Metropolita Lwowski, którego nasza papieska uczelnia obdarza dzisiaj tytułem i godnością doktora *honoris causa*.

Z wielką czcią witam Jego Eminencję Księdza Kardynała Henryka Gulbinowicza – wieloletniego arcybiskupa i metropolite wrocławskiego, jak również Wielkiego Kanclerza i doktora *honoris causa* naszej uczelni – dzisiejszego kaznodzieję, który w tak ciepłych i serdecznych słowach uhonorował naszego dostojnego Gościa, a jednocześnie dokonał promocji naszego miasta i uczelni. Eminencjo, serdecznie dziękujemy.

Słowa serdecznego powitania kieruję do obecnych w auli Ich Ekscelencji, najdostojniejszych Księży Arcybiskupów i Biskupów, członków Episkopatu Polski. [...].

Serdecznie pozdrawiam z tego miejsca przedstawicieli władz państwowych, Senatu i Parlamentu, przedstawicieli władz wojewódzkich, samorządowych, miejskich, służb mundurowych i związkowych.

Witam przedstawicieli placówek dyplomatycznych, akredytowanych w naszym mieście.

Uroczystość inauguracji roku akademickiego jest przede wszystkim świętem ludzi nauki. Z wielką radością witam więc na naszej uroczystości inauguracyjnej rektorów, przedstawicieli wyższych uczelni oraz instytucji naukowych i oświatowych, tak państwowych, jak i kościelnych.

Wśród ludzi nauki witam bardzo serdecznie naszych doktorów *honoris causa*, przedstawicieli instytucji naukowych i społecznych. Witam na naszej uroczystości wyższych przełożonych zakonnych. Serdecznie witam rodzinę Księdza Kardynała Jaworskiego oraz towarzyszących jej gości. Witam przedstawicieli Kapituły Katedralnej i Kolegiackiej Świętego Krzyża oraz pracowników Metropolitalnej Kurii Wrocławskiej, księży dziekanów, proboszczów i wikariuszy. Witam dobrodziejów i sponsorów, którym dziękuję serdecznie za okazywaną nam pomoc duchową i materialną. Witam przedstawicieli środków społecznego przekazu z prasy, radia i telewizji. Witam wreszcie na dzisiejszym święcie inauguracyjnym młodzież akademicką duchowną i świecką.

Zamykając część powitalną, pragnę jeszcze poinformować o listach gratulacyjnych i życzeniach, które nadeszły od naszych przyjaciół.

Eminencje, Ekscelencje, Magnificencje, Szanowni Państwo, Droga Młodzieży!

Po zasłużonym wyczynie przystępujemy znowu jako społeczność akademicka Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu do swych statutowych zajęć i obowiązków. Czynimy to już po raz 442. licząc od założenia we Wrocławiu pierwszego seminarium duchownego, po raz 304. jako Wydział Teologiczny w strukturach Akademii Leopoldyńskiej i Uniwersytetu Wrocławskiego, 59. raz w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu powołanym po drugiej wojnie światowej i 39. raz jako samodzielny Papieski Wydział Teologiczny, określony przez Stolicę Apostolską – jako *continuatio facultatis theologiae celebrime Universitatis Wratislaviensis*.

Te liczby poszczególnych rocznic inauguracyjnych Wydziału Teologicznego we Wrocławiu ilustrują w jakiś sposób niezwykle skomplikowaną historię uczelni, wpisaną również w bolesną, a niekiedy wprost dramatyczną historię Śląska. Tę skomplikowaną historię naszej uczelni uwidacznia fakt, że jest ona jedynym już Wydziałem Teologicznym w Polsce, który funkcjonuje nadal poza strukturami uniwersyteckimi. Miejmy nadzieję, że jest to być może ostatni już rok takiego stanu rzeczy, tego niezawinionego oddzielenia naszego wydziału od jego pierwotnych korzeni. Nadzieja nasza jest tym bardziej uzasadniona, że po długich latach oczekiwania na pełną realizację postanowień konkordatowych właśnie wczoraj otrzymaliśmy wreszcie dofinansowanie z budżetu państwa, jakim cieszyły się już wcześniej inne wydziały teologiczne w Polsce. Czy ten fakt ułatwi naszej uczelni

powrót w struktury uniwersyteckie? Czas pokaże. Wiele będzie zależało od dobrej woli członków Senatu Uniwersytetu Wrocławskiego.

Na razie jako uczelnia jednowydziałowa realizujemy zadania i cele statutowe, zgodnie ze standardami uczelni wyższych określonych w Konstytucji *Sapientia Christiana* i Ustawie o szkolnictwie wyższym. Zasadniczym powołaniem naszej uczelni jest służba Prawdzie, której na imię Jezus Chrystus. On jest światłem narodów i Odkupicielem człowieka. Sługa Boży Jan Paweł II, zwracając się do rektorów wyższych uczelni w Polsce podczas pamiętnego spotkania w kościele św. Anny w Krakowie, 8 czerwca 1997 r., przypomniał że „powołaniem każdej uczelni wyższej jest służba prawdzie: jej odkrywanie i przekazywanie innym”. Każdy człowiek ma żywą świadomość, że prawda jest poza i ponad nim samym i dlatego należy jej szukać. Zatem pamiętać należy, że człowiek nie tworzy prawdy, lecz ją odkrywa, gdy jej wytrwale szuka. W tej służbie Prawdzie jest również służba drugiemu człowiekowi, zwłaszcza poszukującemu, który gubi się pośród współczesnych ideologii i różnych wizji świata. Potrzebna jest więc owa „posługa myślenia”, o której Papież mówił dalej. Zakłada ona integralną wizję człowieka odkupionego przez Chrystusa z niewoli grzechu, w której osoba jest stawiana na pierwszym miejscu przed rzeczą.

Być pracownikiem nauki zobowiązuje, mówił Ojciec Święty. Zobowiązuje przede wszystkim do szczególnej troski o rozwój własnego człowieczeństwa i człowieczeństwa innych. Wielki spór o człowieka u nas w Polsce wcale się nie zakończył wraz z upadkiem ideologii marksistowskiej. Spór o człowieka trwa w dalszym ciągu, a pod pewnym względem się nasilił. Formy degradacji osoby ludzkiej oraz wartości życia ludzkiego stały się bardziej subtelne, a tym samym bardziej niebezpieczne. Potrzeba dziś wielkiej czujności w tej dziedzinie. I tu otwiera się szerokie pole działania właśnie dla uniwersytetów, dla ludzi nauki. Zdeformowana bowiem lub niepełna wizja człowieka sprawia, że nauka przemienia się łatwo z dobrodziejstwa w poważne zagrożenie dla człowieka. Rozwój współczesnych badań naukowych w pełni potwierdza te obawy.

Człowiek z podmiotu i celu staje się dzisiaj nierzadko przedmiotem lub wręcz „surowcem”: wystarczy wspomnieć o eksperymentach inżynierii genetycznej, które budzą wielkie nadzieje, ale równocześnie także niemałe obawy o przyszłość rodzaju ludzkiego.

O tym, że uniwersytet jest miejscem nie tylko poznawania i przekazywania prawdy, ale także formowania człowieka, Jan Paweł II mówił również 6 czerwca 1979 r. na Jasnej Górze, w czasie spotkania z reprezentacją wspólnoty akademickiej KUL. Szczególną troską Jana Pawła II było przywrócenie współczesnemu uniwersytetowi autorytetu moralnego. Przed ludźmi nauki Papież stawiał bardzo wysoko poprzeczkę oczekiwań. Myślę, że nie wolno nam o tych Jego oczekiwaniach i wskazówkach zapomnieć. Zwłaszcza teraz, gdy odszedł od nas na zawsze.

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu stara się realizować te papieskie oczekiwania, gdyż jest uczelnią, która nie tylko kształci w dziedzinie teologii, filozofii chrześcijańskiej i historii Kościoła, ale również wychowuje i kształtuje umysły i serca młodych ludzi. Kształci ludzi nie tylko kompetentnych w swojej specjalizacji czy bogatych w encyklopedyczną wiedzę, ale nade wszystko bogatych w autentyczną mądrość. Świadomi jesteśmy, że tylko tak uformowani młodzi ludzie będą mogli wziąć na swe barki odpowiedzialność za przyszłość Polski, Europy i świata.

Dzień inauguracji kolejnego roku akademickiego jest dobrą okazją do wyrażenia wdzięczności wszystkim pracownikom naukowo-dydaktycznym, którzy w murach naszej uczelni przygotowują młodzież akademicką do umiejętnego korzystania ze zdobytej wiedzy. Już na wstępie pragnę podziękować także pracownikom administracyjnym, wszystkim dobrodziejom i sponsorom, a także chórowi i solistom oraz tym wszystkim, którzy przygotowali lub przyczynili się do uświetnienia naszej dzisiejszej uroczystości. Niech Bóg wynagrodzi Wam wszystkim wszelki trud ponoszony dla dobra naszej uczelni. Zawierając całą społeczność akademicką Bożej Opatrzności i wstawiennictwu świętych patronów ogłaszam rok akademicki 2006/2007 na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu za otwarty:

*Quod felix, faustum fortunatumque sit!*

*Rektor PWT we Wrocławiu  
ks. prof. PWT dr hab. Józef Pater*

## SPRAWOZDANIE REKTORSKIE

z działalności Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu  
za rok akademicki 2005/2006

### 1. Pracownicy naukowcy

Zajęcia naukowo-dydaktyczne na pierwszym i drugim etapie prowadziło 35 samodzielnych pracowników naukowych, w tym 21 profesorów tytularnych – wśród nich nowo wyświęcony biskup wrocławski ks. prof. Andrzej Siemieniewski, 12 profesorów nadzwyczajnych, 2 doktorów habilitowanych, 39 doktorów – adiunktów, 11 asystentów i wykładowców oraz 7 pracowników prowadzących wykłady zleczone i lektoraty języków nowożytnych.

Pracownicy naszego Wydziału opublikowali wiele naukowych i popularno-naukowych monografii oraz artykułów w języku polskim i w innych językach nowożytnych oraz w języku łacińskim. Ich dokładny wykaz ukaże się w najbliższym numerze rocznika „Biuletyn Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu”. Monografia ks. prof. R. Rogowskiego pod tytułem *Ogień i słowo* otrzymała nagrodę „Feniksa” z racji Międzynarodowego Dnia Książki w Warszawie.

Wrocławskie Towarzystwo Teologiczne zrzeszające pracowników Wydziału organizowało miesięczne otwarte spotkania i sesje naukowe, często z udziałem zaproszonych gości z innych Uczelni i ośrodków naukowych Wrocławia. Ponadto pracownicy naszego Wydziału brali czynny udział w pracach ogólnopolskich Stowarzyszeń o charakterze naukowym, posiadających osobowość prawną w Rzeczypospolitej Polskiej i zatwierdzonych przez Konferencję Episkopatu Polski. Na stanowisko wiceprezesa i członka Zarządu Towarzystwa Teologów Dogmatyków zostali wybrali dwaj pracownicy naszego Wydziału: ks. prof. PWT Włodzimierz Wołyniec i ks. prof. Bogdan Ferdek.

W roku sprawozdawczym należy odnotować liczny udział pracowników PWT w sympozjach, konferencjach i sesjach naukowych o charakterze międzynarodowym lub krajowym, które odbywały się we Wrocławiu (Dolnośląski Festiwal Nauki, Wrocławskie Dni Duszpasterskie, Dni Kultury Chrześcijańskiej) i w innych ośrodkach naukowych polskich: Gdańsk, Katowice, Kraków, Lublin, Ołtarzew, Opole, Poznań, Stalowa Wola, Szczecin, oraz w ośrodkach zagranicznych: Bratysława, Cottbus, Mönchengladbach, Ołomuniec, Rzym, St. Marienthal. W ramach współpracy międzyuczelnianej profesorowie PWT brali udział w sesjach nauko-



wych organizowanych przez inne Wyższe Uczelnie miasta Wrocławia: Politechnika Wrocławska, Uniwersytet Wrocławski, Wyższa Szkoła Oficerska Wojsk Lądowych we Wrocławiu, oraz przez Stowarzyszenia: Katolickie Stowarzyszenie *Civitas Christiana*, Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej, Międzynarodowe Stowarzyszenie Studentów Medycyny, Zespół Pedagogiki Dorosłych – Komitet Nauk Pedagogicznych PAN, Dolnośląskie Koło Akademickiego Towarzystwa Andragogicznego.

W ramach działalności popularno-naukowej pracownicy Wydziału wygłaszali prelekcje i konferencje w cyklu „Wieczory Tumskie”, „Verbum cum Musica”, w „Katolickim Radiu Rodzina” we Wrocławiu.

## 2. Studenci i absolwenci

W roku akademickim 2005/2006 na Papieskim Wydziale Teologicznym posiadającym jeden kierunek studiów – teologia – studiowało 409 studentów sześcioletnich stacjonarnych studiów magisterskich (specjalność kapłańska) i 458 studentów pięcioletnich studiów stacjonarnych magisterskich (specjalność katechetyczno-pastoralna) oraz 365 studentów pięcioletnich studiów magisterskich zaocznych dla osób świeckich i konsekrowanych. Trzyletnie studia podyplomowe – tzw. licencjat rzymski – i następujące po nim dwuletnie studia doktoranckie kontynuowało 265 studentów. Ponadto, na prowadzonych przez Wydział innych Studiach Podyplomowych: Studia Nauk o Rodzinie, Studia Dziennikarskie, Studia Zarządzania w oświacie, Studia Teologii dla Absolwentów innych kierunków, Studia Życia konsekrowanego, Studium Wikariuszowskie i Studium Proboszczowskie, studiowało 520 studentów. Łącznie na wszystkich rodzajach studiów i specjalnościach studiowało 1752 studentów.

W trosce o formację duchową studentów świeckich sprawowane były codzienne Msze święte w kaplicy akademickiej oraz odbywały się Dni Skupienia i Wielkopostne Rekolekcje Akademickie, które prowadził ks. dr hab. Kazimierz Lubowicki.

Został wybrany nowy zarząd studenckiego Koła naukowego. Spotkania zarządu odbywały się dwa razy w miesiącu. Koło naukowe organizowało otwarte kręgi dyskusyjne i sympozja dla wszystkich studentów z udziałem pracowników Wydziału i zaproszonych gości.

Regularnie odbywały się też spotkania Stowarzyszenia Absolwentów Papieskiego Wydziału Teologicznego. W ramach swojej działalności Stowarzyszenie to współorganizowało otwarte spotkania w cyklu *Verbum cum musica*.

Studenci korzystali z pomocy materialnej w ramach środków budżetowych przyznanych naszej Uczelni przez Ministra ds. Szkolnictwa Wyższego. Stypendia socjalne otrzymywało 394 studentów, stypendia naukowe - 180 studentów, a z jednorazowej zapomogi korzystało ponad 400 studentów.

### 3. Stopnie i tytuły naukowe

Stopień magistra teologii otrzymało 298 studentów. W ramach studiów podyplomowych stopień licencjata rzymskiego (kościelnego) uzyskało 24 studentów. Natomiast stopień doktora nauk teologicznych otrzymało 10 magistrów-licencjuszy. Na Wydziale odbyły się dwa przewody habilitacyjne, zakończone nadaniem stopnia doktora habilitowanego, które uzyskali: ks. Andrzej Małachowski i o. Kazimierz Lubowicki. Tytuł profesora nadzwyczajnego PWT otrzymali Doktorzy habilitowani: ks. Waldemar Irek, ks. Jerzy Machnac, ks. Mariusz Rosik, ks. Włodzimierz Wołyniec.

### 4. Biblioteka główna

Biblioteka Wydziału Teologicznego jest jedyną na terenie Wrocławia, która systematycznie gromadzi pozycje z zakresu współczesnej problematyki teologicznej Kościoła katolickiego, a także – w mniejszej mierze – innych Kościołów chrześcijańskich.

W roku sprawozdawczym skatalogowano 2.472 nowe jednostki i zakupiono ponad 930 woluminów za kwotę 29.668,66 zł. Ważnym nabytkiem jest między innymi *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* von Walter Bauer i *The New international dictionary of Old Testament theology and exegesis*. Vol. 1-5 / Willem A. VanGemeren (gen. ed.) oraz 15 tomów cennej serii źródłowej *Sources Chrétiennes* (wydaw. „Cerf”, Francja). Księgozbiór Biblioteki powiększył się również o 1.500 woluminów dzięki darowiznom i wymianie z bibliotekami polskich i zagranicznych Uniwersytetów i wydziałów teologicznych. Wszystkim ofiarodawcom na czele z księdzem Kardynałem Henrykiem Gulbinowiczem składamy staropolskie Bóg zapłać.

W dziale czasopism opracowano i skatalogowano ok. 270 woluminów. Biblioteka gromadzi ponad 200 tytułów czasopism, w tym 110 tytułów bieżących czasopism zagranicznych. Dziękujemy księdzu Prałatowi dr Ryszardowi Mroziukowi z Dortmundu za regularną opłatę prenumeraty pięciu tytułów czasopism w języku niemieckim.

Stan zbiorów przedstawia się następująco:

- druków zwartych – ok. 129.300 wol.,
- starych druków – ok. 7.400 wol. (w tym 12 inkunabułów),
- prac dyplomowych – ok. 2.900,
- czasopism – 23.700 wol.,
- razem – ok. 163.300 jednostek.

W ciągu minionego roku akademickiego wypożyczono ok. 7, 9 tys. książek i odnotowano 3.116 odwiedzin w czytelni głównej (wzrost o ok. 700) oraz 2.544 w czytelni czasopism.

Dzięki Dyrektorowi Biblioteki ks. dr Jerzemu Witczakowi, pełniącemu funkcję przewodniczącego Zarządu Federacji Bibliotek Kościelnych „FIDES”, została uruchomiona na serwerze PWT multiwyszukiwarka FIDKAR dla komputerowych baz bibliotecznych naukowego środowiska wrocławskiego. Na razie obejmuje ona katalogi i bazy bibliograficzne pięciu wrocławskich wyższych uczelni: Uniwersytetu, Politechniki, Akademii Rolniczej, Akademii Wychowania Fizycznego i Papieskiego Wydziału Teologicznego oraz Dolnośląskiej Biblioteki Pedagogicznej.

#### 5. Wydawnictwa i publikacje

Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego wydało w minionym roku akademickim 17 pozycji naukowych. Ukazały się też kolejne numery naukowych czasopism: „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-historyczne” i „Świdnickie Studia Teologiczne”. W opracowaniu ks. prof. PWT dr hab. Wiesława Wenza, Prorektora PWT został wydany również „Informator PWT” na rok akademicki 2005/2006.

#### 6. Sprawy ekonomiczne

Zgodnie z planami dotyczącymi generalnego remontu obiektów Uczelni przeprowadzono w tym roku modernizację I piętra w budynku głównym PWT. Wykonanie tych prac było możliwe dzięki ofiarom dobrodziejów, którym składamy wyrazy najserdeczniejszego podziękowania i zapewniamy o pamięci w modlitwie.

*Prorektor PWT we Wrocławiu  
ks. prof. PWT dr hab. Włodzimierz Wołyniec*

## SPIS TREŚCI

Od redakcji . . . . .	5
-----------------------	---

### ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Bp Andrzej Siemieniewski, <i>Chrzest w Duchu Świętym wbrew Kościołowi? Consolamentum średniowiecznych katarów</i> . . . . .	7
Ks. Włodzimierz Wołyniec, <i>Teologia Maryjna w świetle Wcielenia</i> . . . . .	19
Ks. Jerzy Machnac, <i>Aktualność życia i twórczości Edyty Stein dla jednoczącej się dzisiaj Europy</i> . . . . .	33
Ks. Andrzej Małachowski, <i>Filozofia religii w ujęciu Mariana Jaworskiego</i> . . . . .	49
Ks. Witold Baczyński, <i>Problem autorytetu w świecie lęku. Studium na podstawie postaci Jana Pawła II.</i> . . . . .	59
Wojciech Rojek, <i>Antropologiczny problem w filozofii dziejów: relatywne – absolutne</i> . . . . .	75
Ks. Ryszard Kempniak SDB, <i>Wolni, aby służyć. Bezinteresowność w służbie apostołskiej na podstawie I Kor 9</i> . . . . .	85
Ks. Ryszard Zawadzki, <i>Bogactwo jako przeszkoda w pójściu za Jezusem (Łk 18,18-23)</i> . . . . .	117
Kazimiera Jaworska, <i>Kardynał Bolesław Kominek w ocenie lokalnej administracji wyznaniowej w latach 1956-1974</i> . . . . .	149
Ks. Piotr Jurzyk, <i>Wybrane elementy napastliwej polemiki antyariańskiej w Orationes contra Arianos św. Atanazego Wielkiego na tle literackiej tradycji inwektywy</i> . . . . .	179
Ks. Peter Caban, <i>Der liturgische Gesang als Widerspiegelung der Liturgiefiern in der Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte</i> . . . . .	197

### OMÓWIENIE I RECENZJE

Elżbieta Dołganiszewska, <i>Teologia religii. II Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce</i> . . . . .	222
Elżbieta Dołganiszewska, <i>„Gatunki literackie” współczesnego Magisterium i ich konsekwencje dla metodologii teologii</i> . . . . .	226
Ks. Andrzej Jagiełło, <i>Psychologiczno-pastoralne aspekty małżeństwa i rodziny. Sprawozdanie z XXXVIII Sympozjum Sekcji Psychologii</i> . . . . .	241
S. Ewa J. Jezierska OSU, <i>Ogólnopolska konferencja naukowa pt. Polszczyzna biblijna – między tradycją a współczesnością.</i> . . . . .	243
Ks. Mariusz Rosik, <i>Sesja Sekcji Biblijnej Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski.</i> . . . . .	246
Ks. Mariusz Rosik, <i>Konferencja Moderatorów Bibelwerk w Bratystawie</i> . . . . .	247

Ks. Włodzimierz Wołyniec, <i>Perspektywy polskiej teologii – specyfika merytoryczna i metodologiczna teologii</i> . . . . .	250
Ks. Włodzimierz Wołyniec, <i>Dokąd zmierza Europa? Kultura, narody, instytucje.</i> . . . .	254
Alfred Szwast, <i>Nowy humanizm. Od socjobiologii do filozofii naturalnej</i> (rec. ks. W. Baczyński) . . . . .	256
Paul Josef Cordes, <i>Zagubione ojcostwo</i> (rec. ks. Bartosz Barczyszyn) . . . . .	260
Henryk Misztal, <i>Le cause di canonizzazione. Storia e procedura</i> (ks. Edward Górecki) . . . . .	262
<i>Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts</i> , red. Erwin Gatz, t. V-VII (rec. ks. Antoni Kielbasa SDS) . . . . .	269
Dariusz Karłowicz, <i>Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii</i> (rec. ks. Mirosław Kiwka) . . . . .	273
Josef Schmidt, <i>Teologia filozoficzna</i> (rec. ks. Mirosław Kiwka) . . . . .	280
<i>Substancja. Natura. Prawo naturalne</i> , red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek <i>Zadania współczesnej metafizyki</i> , t. VIII (rec. ks. Mirosław Kiwka) . . . . .	284
Olegario González de Cardedal, <i>Fundamentos de Cristología</i> , t. 1: <i>El camino</i> , t. 2: <i>Meta y misterio</i> (rec. ks. Janusz Lekan) . . . . .	291
<i>Ku cywilizacji miłości. Pokłosie IX Dolnośląskiego Festiwalu Nauki na Papieskim Wydziale Teologicznym 14-21 września 2006 roku</i> , red. W. Wenz, (rec. o. Piotr Liszka CMF) . . . . .	293
Erich J. Heindl, <i>Hat die Menschheit Zukunft? Die dominanten geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts als Auslöser der großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts – und kein Ende</i> (rec. ks. Jerzy Machnac) . . . . .	295
<i>Kreuzungen Derridas. Geistesgespräche zwischen Philosophie und Theologie</i> , red. Peter Zeillinger, Matthias Flatscher (rec. ks. Jerzy Machnac) . . . . .	297
Ks. Franciszek Greniuk, <i>Studia z teologii moralnej</i> (rec. ks. Antoni Młotek) . . . . .	299
Ks. Adam Kubiś, <i>Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie w latach 1954-1981</i> (rec. ks. Andrzej Nowicki) . . . . .	302
Ks. Marian Rusecki, <i>Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej</i> (rec. ks. Andrzej Nowicki) . . . . .	306
Zuzanna Grabczak, <i>Problematyka etyczna patologii ciąży. Studium w świetle współczesnego nauczania Kościoła</i> (rec. ks. Tadeusz Reroń) . . . . .	309
„Scriptura Sacra. Studia biblijne Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 10 (2006) (rec. ks. Mariusz Rosik) . . . . .	311
Dariusz Iwański, <i>The Dynamics of Job's Intercession</i> , <i>Analecta Biblica</i> 161 (rec. ks. M. Rosik) . . . . .	313
Ks. Alojzy Marcol, <i>W kręgu wartości chrześcijańskich. Wybór artykułów</i> (rec. ks. A. Szafulski) . . . . .	315
Wojciech Neeel, <i>Prawo własne instytutu życia konsekrowanego jako funkcja charyzmatycznego obdarowania Kościoła. Studium teologiczno-prawne</i> (rec. ks. Wiesław Wenz) . . . . .	321

#### POMOCE DUSZPASTERSKIE

Uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki, <i>Boże błogostawieństwo</i> (ks. J. Adamarczuk) . . . . .	324
Objawienie Pańskie, <i>Jezus przychodzi do każdego człowieka</i> (ks. J. Adamarczuk) . . . . .	325
Niedziela Chrztu Pańskiego, <i>Mój chrzest</i> (ks. J. Froniewski) . . . . .	326
2. niedziela zwykła, <i>Władza nad materią – pierwszy cud</i> (ks. A. Olejnik) . . . . .	328

3. niedziela zwykła, <i>Podzielone chrześcijaństwo</i> (ks. J. Froniewski) . . . . .	329
4. niedziela zwykła, <i>Odrzucony przez współrodaków</i> (ks. A. Olejnik) . . . . .	331
Ofiarowanie Pańskie, <i>Odkryj obecność Boga w Kościele!</i> (ks. W. Wołyniec) . . . . .	332
5. niedziela zwykła, <i>Zostawili wszystko i poszli za Jezusem</i> (bp E. Janiak) . . . . .	333
6. niedziela zwykła, <i>Czym jest wiara? Co to znaczy wierzyć?</i> (bp E. Janiak) . . . . .	335
7. niedziela zwykła, <i>Abyśmy nie wydawali powierzonych sądów</i> (bp E. Janiak) . . . . .	337
Środa Popielcowa, <i>Wymowa symboliki popiołu</i> (ks. A. Kielbasa SDS) . . . . .	339
1. niedziela Wielkiego Postu, <i>Pokusa – może doprowadzić do grzechu</i> (ks. A. Kielbasa SDS) . . . . .	340
2. niedziela Wielkiego Postu, <i>Syn Boży – Jego słuchajcie!</i> (ks. A. Kielbasa SDS) . . . . .	342
3. niedziela Wielkiego Postu, <i>Owoce mojego życia</i> (bp A. Siemieniewski) . . . . .	343
4. Niedziela Wielkiego Postu, <i>Zbawienie grzeszników</i> (bp A. Siemieniewski) . . . . .	345
Uroczystość św. Józefa, <i>Być sprawiedliwym jak św. Józef</i> (ks. J. Pater) . . . . .	347
5. niedziela Wielkiego Postu <i>Dramat wieloryba z Tamizy</i> (bp A. Siemieniewski) . . . . .	349
Uroczystość Zwiastowania Pańskiego, <i>W służbie Bożej naśladować Maryję</i> (ks. J. Pater) . . . . .	351
Niedziela palmowa, <i>Trzy obrazy Jezusa: Król, Skazaniec, Zbawca</i> (ks. M. Rosik) . . . . .	353
Wielki Czwartek, <i>Msza Wieczerzy Pańskiej</i> (abp M. Gołębiewski) . . . . .	355
Wielki Piątek Męki Pańskiej, <i>Kalwarye na całym świecie</i> (abp M. Gołębiewski) . . . . .	357
Wigilia paschalna, <i>Światło – woda – alleluja</i> (abp M. Gołębiewski) . . . . .	358
Niedziela Zmartwychwstania Pańskiego, <i>Podstawowa prawda chrześcijaństwa</i> (abp M. Gołębiewski) . . . . .	360
2. niedziela wielkanocna, <i>Niewierny Tomasz i my</i> (ks. J. Machnacz) . . . . .	362
3. niedziela wielkanocna, <i>Św. Piotr i my</i> (ks. J. Machnacz) . . . . .	364
4. niedziela wielkanocna, <i>Pierwsi chrześcijanie i my</i> (ks. J. Machnacz) . . . . .	366
Uroczystość Matki Bożej Królowej Polski, „Synu, oto Matka twoja” (ks. J. Pater) . . . . .	369
5. niedziela wielkanocna, <i>Odnowienie w Chrystusie</i> (ks. A. Małachowski) . . . . .	371
6. niedziela wielkanocy, <i>Duch Święty posłany przez Ojca</i> (ks. A. Małachowski) . . . . .	374
Niedziela Wniebowstąpienia Pańskiego, <i>Misterium wniebowstąpienia</i> (ks. R.E. Rogowski) . . . . .	375
Niedziela Zesłania Ducha Świętego, <i>Misterium Ducha w świecie</i> (ks. R.E. Rogowski) . . . . .	376
Niedziela Trójcy Świętej, <i>Misterium Trójcy Świętej</i> (ks. R.E. Rogowski) . . . . .	377
Uroczystość najśw. Ciała i Krwi Chrystusa, <i>Pobożność Eucharystyczna dzisiaj</i> (ks. J. Swastek) . . . . .	379
10. niedziela zwykła, <i>Chrystus dawcą życia</i> (ks. J. Swastek) . . . . .	381
11. niedziela zwykła, <i>Chrystusowe przebaczenie</i> (ks. W. Wenz) . . . . .	383
Uroczystość narodzenie św. Jana Chrzciciela, <i>Mniej więcej</i> (ks. W. Wenz) . . . . .	386
Uroczystość św. Piotra i Pawła, <i>Wolność i odpowiedzialność</i> (ks. W. Wenz) . . . . .	388

## Z ŻYCIA WYDZIAŁU

Laudacja podczas uroczystości nadania Jego Eminencji Kardynałowi Marianowinowi Jaworskiemu, Metropolicie Lwowa, doktoratu honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu (ks. Józef Pater) . . . . .	389
Przemówienie inauguracyjne Rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu ks.prof. dr. hab. Józefa Patera, wygłoszone podczas uroczystości otwarcia nowego roku akademickiego 2006/2007 (ks. Józef Pater) . . . . .	396
Sprawozdanie rektorskie z działalności Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu za rok akademicki 2005/2006 (ks. Włodzimierz Wołyniec) . . . . .	400

## CONTENTS

From the Editor . . . . .	5
---------------------------	---

### ARTICLES

A. Siemieniewski, <i>Baptism in the Holy Spirit against the Church? Consolamentum of the Medieval Cathars</i> . . . . .	7
Włodzimierz Wołyniec, <i>Mariology in the Light of Incarnation</i> . . . . .	19
Jerzy Machnac, <i>Relevance of Edith Stein's Life and Work of Edyt Stein for unifying Europe.</i>	33
Andrzej Małachowski, <i>Marian Jaworski's Philosophy of Religion</i> . . . . .	49
Witold Baczyński, <i>Problem of Authority in the World of Fear. Study on the John Paul II</i>	59
Wojciech Rojek, <i>Anthropolgical Problem in Philosophy of History: Relative – Absolute</i>	75
Ryszard Kempia, <i>Free to Serve: Disinterestedness to Apostolic Serve according to 1 Cor 9.</i> . . . . .	85
Ryszard Zawadzki, <i>Wealth as Obstacle in Following Jesus (Lc 18,18-23)</i> . . . . .	117
Kazimiera Jaworska, <i>Card. Bolesław Kominek in Opinion of Local Confession Administration in the Years 1956-1974</i> . . . . .	149
Piotr Jurzyk, <i>Selected Elements of Aggressive Polemic Anti-Arian in „Orationes contra Arianos” of st. Atanazy the Great on the Background of Literal Tradition of Invective</i> . . . . .	179
Peter Caban (Slovak), <i>Der liturgische Gesang als Widerspiegelung der Liturgiefiern in der Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte.</i> . . . . .	197

### COMMENTS AND OPINIONS

Elżbieta Dołganiszewska, <i>Teologia religii. II Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce</i> . . . . .	222
Elżbieta Dołganiszewska, <i>„Gatunki literackie” współczesnego Magisterium i ich konsekwencje dla metodologii teologii.</i> . . . . .	226
Andrzej Jagiełło, <i>Psychologiczno-pastoralne aspekty małżeństwa i rodziny. Sprawozdanie z XXXVIII Sympozjum Sekcji Psychologii</i> . . . . .	241
Ewa J. Jezierska OSU, <i>Ogólnopolska konferencja naukowa pt. Polszczyzna biblijna – między tradycją a współczesnością.</i> . . . . .	243
Mariusz Rosik, <i>Sesja Sekcji Biblijnej Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski.</i> . . . . .	246
Mariusz Rosik, <i>Konferencja Moderatorów Bibelwerk w Bratysławie</i> . . . . .	247
Włodzimierz Wołyniec, <i>Perspektywy polskiej teologii – specyfika merytoryczna i me-</i>	

<i>teologiczna teologii</i> . . . . .	250
Włodzimierz Wołyniec, <i>Dokąd zmierza Europa? Kultura, narody, instytucje</i> . . . . .	254
Alfred Szwast, <i>Nowy humanizm. Od socjologii do filozofii naturalnej</i> (by Witold Baczyński) . . . . .	256
Paul Josef Cordes, <i>Zagubione ojcostwo</i> (by Bartosz Barczyszyn). . . . .	260
Henryk Misztal, <i>Le cause di canonizzazione. Storia e procedura</i> (by Edward Górecki). . . . .	262
<i>Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts</i> , red. Erwin Gatz, t. V-VII (by Antoni Kielbasa SDS) . . . . .	269
Dariusz Karłowicz, <i>Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii</i> (by Mirosław Kiwka) . . . . .	273
Josef Schmidt, <i>Teologia filozoficzna</i> (by Mirosław Kiwka) . . . . .	280
<i>Substancja. Natura. Prawo naturalne</i> , red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek <i>Zadania współczesnej metafizyki</i> , t. VIII (by Mirosław Kiwka) . . . . .	284
Olegario González de Cardedal, <i>Fundamentos de Cristología</i> , t. 1: <i>El camino</i> , t. 2: <i>Meta y misterio</i> (by Janusz Lekan) . . . . .	291
<i>Ku cywilizacji miłości. Pokłosie IX Dolnośląskiego Festiwalu Nauki na Papieskim Wydziale Teologicznym 14-21 września 2006 roku</i> , red. W. Wenz, (by Piotr Liszka CMF) . . . . .	293
Erich J. Heindl, <i>Hat die Menschheit Zukunft? Die dominanten geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts als Auslöser der großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts – und kein Ende</i> (by Jerzy Machnac) . . . . .	295
<i>Kreuzungen Derridas. Geistesgespräche zwischen Philosophie und Theologie</i> , red. Peter Zeillinger, Matthias Flatscher (by Jerzy Machnac) . . . . .	297
Ks. Franciszek Greniuk, <i>Studia z teologii moralnej</i> (by Antoni Młotek) . . . . .	299
Ks. Adam Kubiś, <i>Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie w latach 1954-1981</i> (by Andrzej Nowicki) . . . . .	302
Ks. Marian Rusecki, <i>Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej</i> (by Andrzej Nowicki) . . . . .	306
Zuzanna Grabczak, <i>Problematyka etyczna patologii ciąży. Studium w świetle współczesnego nauczania Kościoła</i> (by Tadeusz Reroń). . . . .	309
„Scriptura Sacra. Studia biblijne Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego” 10 (2006) (by Mariusz Rosik) . . . . .	311
Dariusz Iwański, <i>The Dynamics of Job's Intercession</i> , <i>Analecta Biblica</i> 161 (by M. Rosik) . . . . .	313
Ks. Alojzy Marcol, <i>W kręgu wartości chrześcijańskich. Wybór artykułów</i> (by A. Szafuński) . . . . .	315
Wojciech Neeel, <i>Prawo własne instytutu życia konsekrowanego jako funkcja charyzmatycznego obdarowania Kościoła. Studium teologiczno-prawne</i> (by Wiesław Wenz) . . . . .	321
PASTORAL TOOLS. . . . .	324
FROM THE FACULTY'S LIFE. . . . .	389





# WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

## KOMITET REDAKCYJNY

ks. Józef Pater (przewodniczący), bp Andrzej Siemieniewski,  
ks. Andrzej Małachowski

## PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

pl. Katedralny 14, 50-329 Wrocław, tel./fax (0-71) 322 99 70  
wydawca@pwt.wroc.pl

Skład i łamanie tekstu: Piotr Kobyłański

korekta: Aleksandra Kowal

Projekt okładki i stron tytułowych: Andrzej P. Bator

DRUK: Drukarnia ARGİ S.C., ul. Żegiestowska 11, Wrocław, argi@wr.home.pl