

wrocławski  
PRZEGLĄD  
teologiczny





---

wrocławski

---

PRZEGLĄD

---

teologiczny

ISSN 1231-1731 Rok XXIV 2016 Nr 1

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu  
24/2016/nr 1

**WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY**

ISSN 1231-1731

**RADA NAUKOWA**

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

**REDAKCJA**

Ks. Sławomir Stasiak – redaktor naczelny  
Anna Rambiert-Kwaśniewska – sekretarz redakcji  
50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9  
tel. 76 72 44 165  
e-mail: [przeglad@pwt.wroc.pl](mailto:przeglad@pwt.wroc.pl)

**KOREKTA**

Ewa Suszko

**SKŁAD I ŁAMANIE**

Andrzej Duliba

Wersją pierwotną czasopisma „Wrocławski Przegląd Teologiczny”  
jest wersja papierowa.

**DRUK**

Drukarnia Tumską – Wrocław

## ŚWIĘTOŚĆ – DAR, KTÓRY TRZEBA ROZWIJAĆ

„Dzieło Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą”, jak uczy Sobór Watykański II w Konstytucji o świętej liturgii (*Sacrosanctum Concilium*, nr 7). Świętość ta jednak nie może mieć charakteru statycznego i odnosić się jedynie do osób i czynności najświętszych, lecz ma być budowana w życiu każdego wyznawcy Jezusa Chrystusa. Uświadamiał to św. Jan Paweł II: „Kościół został założony z myślą o człowieku. [...] Pierwszym celem działalności Kościoła jest uświęcenie człowieka, gdyż tego pragnie wieczna Miłość Boga w Trójcy. [...] Misja, która mi została powierzona nie polega na niczym innym, jak tylko na tym, aby uświęcać siebie i innych, samemu żyć zgodnie z Bożym planem zbawienia i pomagać żyć według niego innym, starać się zrozumieć tajemnicę Kościoła i pomagać zrozumieć ją innym” (Jan Paweł II, przemówienie z 28 czerwca 1982 r.). Tajemnica ta jest w istocie tajemnicą świętości, bo to właśnie świętość, jak pisał św. Jan Paweł II „lepiej niż cokolwiek innego wyraża tajemnicę Kościoła” (*Novo millennio ineunte*, nr 7).

Świętość, pod różnymi aspektami, stała się właśnie swoistym tematem kolejnego numeru „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. W pierwszej części skoncentrowaliśmy się na teologii duchowości. D. Baranowska daje podstawy pod obraz świętości, *sacrum*, jako daru, który łatwo jest utracić. W nieco innym aspekcie świętość została przedstawiona przez A. Gładkowską, która ukazała Boga Arystotelesa i Boga Jezusa Chrystusa w relacji do bogów współczesnego człowieka. Kolejne dwie propozycje to opracowanie elementów świętości. Siostra K. Feduś zaprezentowała Teresę Wielką w życiu i pismach Edyty Stein, a H. Szyller przedstawiła cierpienie i wolę Bożą u świętej Faustyny Kowalskiej.

Druga część koncentruje się na ważnych elementach świętości, które zostały wyrażone w tekstach biblijnych, dokumentach Magisterium Kościoła i w różnych opracowaniach teologów. Najpierw więc M. Dąbrowski ukazał rozmowę Jezusa z Nikodemem, jako dyskusję rabiniczną. K. Pilarczyk skomentował powstanie dokumentu Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem „«Bo dary

łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne» (Rz 11, 29). Refleksje o kwestiach teologicznych odnoszących się do relacji katolicko-żydowskich z okazji 50. rocznicy «Nostra aetate». Kolejne dwa artykuły skupiają się na opracowaniach teologów. P. Beyga ukazał aspekty odnowy liturgii w refleksji teologicznej J. Ratzingera, a ks. M. Grütering zaprezentował rozumienie pojęcia *selbstmitteilung* w dziełach K. Rahnera.

Trzecia część prezentowanego zeszytu koncentruje się na aspektach katechetycznych. Ks. J. Kowalczyk opracował zagadnienie tekstów literackich, które spotykamy w podręcznikach do religii dla gimnazjum, a ks. R. Kowalski omówił wizję człowieka w nauczaniu ks. Aleksandra Zienkiewicza.

W części poświęconej historii Kościoła znalazły się dwa artykuły. Ks. P. Jędrzejski zaprezentował apologię uwięzionego biskupa wrocławskiego Tomasza I w 1256 r. A. Sutowicz zaś ukazała recepcję elementów mistyki średniowiecznej w inkunabule *Auslegung der heiligen Messe* z biblioteki klarysek wrocławskich.

Różnorodność przedstawionego czytelnikom materiału świadczy o wielokierunkowych badaniach, które prowadzone są w środowisku naukowym związanym z Papieskim Wydziałem Teologicznym we Wrocławiu. Cieszymy się, że nasze czasopismo zyskuje coraz większą popularność nie tylko wśród doktorantów, którzy pod kierunkiem swoich opiekunów naukowych sprawdzają swoje umiejętności prowadzenia dyskursu naukowego, lecz także w gronie cenionych badaczy na terenie Polski, a nawet poza jej granicami.

*Ks. Sławomir Stasiak*  
*Redaktor naczelny*

DOROTA BARANOWSKA

## SACRUM EUCHARYSTII – DAR, KTÓRY ŁATWO UTRACIĆ

„Syn powinien czcić ojca, a sługa swego pana.  
Lecz skoro Ja jestem Ojcem, gdzież jest cześć moja,  
a skoro Ja jestem Panem, gdzież szacunek dla Mnie?”  
(Mal 1, 6)

„Dochodzi do zgubnego podążania  
za wyobraźnią, emocjami i pychą duchową.  
Rodzi się zanik postawy szacunku wobec Boga”<sup>1</sup>  
(Ks. bp Andrzej Siemieniewski)

Konstytucja o liturgii świętej Soboru Watykańskiego II mówi, iż „każdy obchód liturgiczny, jako dzieło Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą”<sup>2</sup>. Jednak czy rzeczywiście uczestnicząc we Mszy Świętej, w pełni zdajemy sobie sprawę z tego, że dotykamy *sacrum*? Co o naszej wierze w realną obecność Chrystusa w Eucharystii mówi nasze zachowanie podczas Mszy? Czy ktoś, patrząc na nas z boku i naśladując nasze postępowanie, przybliży się do Boga, czy wręcz przeciwnie... oddala?

<sup>1</sup> A. SIEMIENIEWSKI, *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997, s. 98.

<sup>2</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Sacrosanctum Concilium* — Konstytucja o liturgii świętej (4 grudnia 1963), nr 7, [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1986, wersja elektroniczna: <http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=87> (26.02.2016).



## 1. Zanik poczucia *sacrum*

Podczas obrad XI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (Watykan, 2–23 października 2005 r.) m.in. zwrócono uwagę na to, iż co prawda „reforma liturgiczna Soboru Watykańskiego II stworzyła nowe możliwości bardziej świadomego, czynnego i owocniejszego udziału wiernych w Eucharystii”, lecz „niestety, z powodu jej niewłaściwego zrozumienia i zastosowania, obok pozytywnych skutków miała również i negatywne”<sup>3</sup>. Zarówno wśród duchownych, jak i wiernych świeckich, stwierdzono „uchylenia i negatywne zjawiska związane ze sprawowaniem Eucharystii, które, jak się wydaje, są spowodowane osłabieniem poczucia *sacrum* w stosunku do tego sakramentu”. Zauważono także „akty godzące w poczucie *sacrum*”, jak na przykład nieprzekładanie należytej wagi do szat liturgicznych celebransa i osób pełniących inne posługi, niestosowny ubiór wiernych uczestniczących we Mszy Świętej, podobieństwo pieśni śpiewanych w kościele do pieśni świeckich, ciche przyzwolenie na rezygnację z pewnych gestów liturgicznych, jak na przykład przyklęknięcie przed Najświętszym Sakramentem, niepoprzedzone odpowiednią katechezą udzielanie Komunii Świętej na rękę, niestosowne zachowanie przed Mszą Świętą, w czasie jej trwania i po niej, i to nie tylko ze strony wiernych świeckich, lecz również samego celebransa<sup>4</sup>.

Szerzą się opinie zaprzeczające przeistoczeniu i realnej obecności Chrystusa, która rozumiana jest jedynie w sensie symbolicznym, oraz zauważa się zachowania świadczące o tego rodzaju poglądach<sup>5</sup>. Ujawnia się brak zaufania do przepisów liturgicznych, w miejsce których tworzy się nowe obyczaje, „inspirowane ideologiami lub dewiacjami teologicznymi”, a „niemało tego typu inicjatyw pochodzi od ruchów czy grup, które dążą do odnowy liturgii”<sup>6</sup>. Wydaje się również, „iż niektórzy podczas liturgii zachowują się jak animatorzy, którzy muszą zwrócić uwagę publiczności na swoją obecność, zamiast być sługami Chrystusa, powołanymi, by prowadzić wiernych do zjednoczenia z Nim”. Wszystko to „wywiera negatywny wpływ na wiernych, którym grozi zamieszanie w rozumieniu i wierze odnośnie realnej obecności Chrystusa w sakramencie”<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> T. KONDRUSIEWICZ, *Przestrzegać norm liturgicznych*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 27(2006), nr 1, s. 13.

<sup>4</sup> Por. SYNOD BISKUPÓW, XI Zwyczajne Zgromadzenie Biskupów, *Eucharystia źródłem i szczytem życia oraz misji Kościoła. Instrumentum laboris*, 27, 34, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20050707\\_instlabor-xi-assembly\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20050707_instlabor-xi-assembly_pl.html) (24.02.2016); J. FRONIEWSKI, *Po co adorować Najświętszy Sakrament, skoro Jezus powiedział „bierzcie i jedzcie...”?*, <http://nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/numery/062001/13.html> (20.11.2005).

<sup>5</sup> Por. tamże, 40.

<sup>6</sup> Tamże, 59.

<sup>7</sup> Tamże, 40.

W miejscach, gdzie przyjęto praktykę Komunii Świętej na rękę, stwierdzono „rażące wypadki nieposzanowania Najświętszych Postaci”, co z kolei „bardzo obciąża nie tylko osoby bezpośrednio winne takiego postępowania, ale również Pasterzy Kościoła, którzy jakby mniej czuwali nad zachowaniem się wiernych względem Eucharystii”<sup>8</sup>. Jeden z uczestników Eucharystii neokatechumenalnej wyznał:

Komunia była rozdawana na siedząco i na rękę, przy czym – przyznaję ze wstydem – wszyscy, również ja, strząsaliśmy okruchy z rąk na podłogę. Tak samo podawane było wino (Krew Pańska): kapłan szedł z kielichem i dawał się każdemu napić. Ponieważ moja znajoma, która mnie «wciągnęła» i ja siedzieliśmy jako ostatni, ksiądz podał nam kielich i powiedział: «Pijcie do dna, bo nic nie może zostać». Oczywiście całość odbywała się w salce pod kościołem, choć mogłaby i wewnątrz<sup>9</sup>.

Arcybiskup Jan Paweł Lenga, ordynariusz Karagandy (Kazachstan), wyraził ubolewanie z powodu „zaniku poszanowania dla Eucharystii i poczucia *sacrum* w tak zwanym «pierwszym świecie»”. Wierni z Kazachstanu, którzy wyemigrowali na Zachód, „oburzają się, widząc, w jaki sposób traktuje się Jezusa obecnego w Najświętszym Sakramencie”. Arcybiskup uważa, iż możemy uczyć się od muzułmanów i prawosławnych „głębokiego poczucia *sacrum*, które przejawia się w delikatności i szacunku, z jakimi obchodzą się z przedmiotami sakralnymi, nawet o niewielkim znaczeniu”. Zachęca również do zadania sobie pytań: „Jak zareagowaliby muzułmanie czy prawosławni, gdyby zobaczyli, w jaki sposób „odnosimy się do naszego Boga podczas udzielania i przyjmowania komunii? [...] Czy nasze zachowanie nie przeczy temu, w co wierzymy i co wyznajemy naszymi słowami?”<sup>10</sup>.

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów zauważa, iż mamy do czynienia z „rzeczywistym fałszowaniem liturgii katolickiej”, co „nie może wydać dobrych owoców”:

Następstwem tego są – i nie mogą nie być – pęknięcia budowli jedności wiary i kultu w Kościele, niepewność w dziedzinie doktryny, zgorśzenie i zakłopotanie ludu Bożego [...] Wierni mają prawo do prawdziwej liturgii, czyli do takiej, jakiej chciał i jaką ustanowił Kościół [...] Niestosowne eksperymentowanie, zmiany i pomysły dezorientują wiernych. [...] W związku z tym należy

<sup>8</sup> JAN PAWEŁ II, *Dominicae cenae* — List Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii, nr 11, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x162/list-dominicae-cenae/> (26.02.2016).

<sup>9</sup> MAREK, *Liturgia neokatechumenalna*, <http://forum.fidelitas.pl> (11.04.2006); por. A. SCHNEIDER, *Corpus Christi. Komunia święta i odnowa Kościoła*, Warszawa 2015, s. 47–54.

<sup>10</sup> J.P. LENG, *Cześć dla Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 27(2006), nr 1, s. 16.



przypomnieć ostrzeżenie Soboru Watykańskiego II: „Nikomu innemu, choćby nawet był kapłanem, nie wolno na własną rękę niczego dodawać, ujmować lub zmieniać w liturgii”<sup>11</sup>.

Sprawa jest największej wagi, chodzi bowiem o cześć oddawaną samemu Chrystusowi, który w Komunii eucharystycznej ofiarowuje siebie każdemu z nas jako pokarm. I dlatego też „potrzebna jest owa ewangeliczna czujność – czuwanie zarówno ze strony odpowiedzialnych za cały kult eucharystyczny Pasterzy, jak też ze strony całego Ludu Bożego, którego «zmysł wiary» właśnie tutaj musi być bardzo wrażliwy i wyostrzony”<sup>12</sup>.

## 2. Świętość Eucharystii

Począwszy od Ostatniej Wieczerzy, Kościół nieustannie głosi świętość Eucharystii i podejmuje „wysiłki, by prawdę tę obronić przed odrzuceniem, zniekształceniem i zapomnieniem”. Już apostoł Paweł ostro piętnował nadużycia, jakie zakradły się w sprawowaniu Eucharystii w gminie korynckiej<sup>13</sup>:

Gdy się zbieracie, nie ma u was spożywania Wieczerzy Pańskiej. Każdy bowiem już wcześniej zabiera się do własnego jedzenia, i tak się zdarza, że jeden jest głodny, podczas gdy drugi nietrzeźwy. Czyż nie macie domów, aby tam jeść i pić? Czy chcecie znieważać Boże zgromadzenie i zawstydzać tych, którzy nic nie mają? Cóż wam powiem? Czy będę was chwalił? Nie, za to was nie chwałę. [...] Jeżeli ktoś jest głodny, niech zaspokoi głód u siebie w domu, abyście się nie zbierali ku potępieniu [waszemu] (1 Kor 11, 20-22.34).

„Eucharystia jest Bożym zgromadzeniem, szczególnym i wyjątkowym, [...] wymagającym od uczestników godnego w Niej udziału”<sup>14</sup>, dlatego św. Paweł pisze dalej: „Kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej. Niech przeto człowiek baczy na siebie samego, spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha. Kto bowiem spożywa i pije, nie zważając na Ciało [Pańskie], wyrok sobie spożywa i pije. Dlatego to właśnie wielu wśród was słabych i chorych i wielu też umarło” (1 Kor 11, 27-29).

Biskup Edward Ozorowski tłumaczy, iż słowo „niegodnie” (*anaksios*) należy tu rozumieć jako: „bez czci, bez uszanowania, nieważnie, nonszalancko”.

<sup>11</sup> KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Inaestimabile donum* – Instrukcja w sprawie niektórych norm dotyczących kultu tajemnicy eucharystycznej (3 kwietnia 1980), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kkultu/inaestimabile\\_donum\\_03041980.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kkultu/inaestimabile_donum_03041980.html) (26.02.2016).

<sup>12</sup> JAN PAWEŁ II, *Dominicae cenae*, nr 11.

<sup>13</sup> E. OZOROWSKI, *Świętość Eucharystii*, <http://www.kkbids.episkopat.pl/anamnesis/22/5.htm> (03.04.2006).

<sup>14</sup> Tamże.



Taka postawa rodzi się wówczas, gdy „człowiek lub grupa ludzi nie rozumie, co to jest *sacrum*, i nie uświadamia sobie, że ono tu się znajduje”<sup>15</sup>.

Charakter *sacrum* łączy się najściślej „z tym, co istotne i niezmiennie w liturgii eucharystycznej”, która jest święta dlatego, że w niej jest stale obecny i działa Jezus Chrystus, Święty Boga (por. Łk 1, 35; J 6, 69; Dz 3, 14; Ap 3, 7), Namaszczony Duchem Świętym (por. Dz 10, 38; Łk 4, 18), Poświęcony przez Ojca (por. J 10, 36), Arcykapłan Nowego Przymierza (por. Hbr 3, 1; 4, 15; 9, 15). To On właśnie, reprezentowany przez celebransa, wchodzi do świątyni i głosi Ewangelię. To „On jest «ofiarującym i ofiarowanym, konsekrującym i konsekrowanym»”<sup>16</sup>.

*Sacrum* Mszy Świętej nie jest po prostu „sakralizacją”, czyli ludzkim dodatkiem do czynności Chrystusa. Msza jest świętością ustanowioną przez Niego: „Ostatnia Wieczerza w Wielki Czwartek była obrzędem świętym, liturgią pierwotną i konstytutywną, w której Chrystus, gotowy umrzeć za nas, sam celebrował sakramentalnie tajemnicę swojej Męki i Zmartwychwstania, która jest sercem każdej Mszy świętej. [...] Słowa i czynności każdego Kapłana [...] są echem tego, co miało miejsce w Wielki Czwartek”<sup>17</sup>.

Kapłan sprawuje Najświętszą Ofiarę *in persona Christi* – to znaczy o wiele więcej niż tylko „w imieniu” czy „w zastępstwie” Chrystusa. *In persona* znaczy „w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który Sam tylko Jeden jest prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą tej swojej Ofiary” i przez nikogo nie może być wyręczony w jej spełnianiu<sup>18</sup>.

Dziś niejednokrotnie świętość Eucharystii doznaje uszczerbku z powodu „niezrozumienia tego, czym Ona jest, z nieprzemyślanych i samowolnie wprowadzanych zmian do Jej rytu, z nasilających się tu i ówdzie tendencji indyferentyzmu i zeświecczenia”. Zapomina się, że „Eucharystia jest świętym darem Boga dla ludzi”<sup>19</sup> i że „Kościół ma szczególny obowiązek zabezpieczania i ugruntowania *sacrum* Eucharystii”<sup>20</sup>. Misterium eucharystyczne „nie przyjmuje żadnej «świeckiej» imitacji. Taka imitacja bardzo łatwo – jeśli nie wręcz z reguły – staje się profanacją”<sup>21</sup>.

Niektórzy zdają się myśleć, iż kryterium wartości Eucharystii leży w jej atrakcyjności. Tymczasem, jak zauważa ks. Stanisław Czerwik, członek Komisji Episkopatu Polski ds. Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego, „jeżeli nas nie będzie przyciągał Chrystus, to na nic zdadzą się wszystkie próby udziwnie-

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> JAN PAWEŁ II, *Dominicae cenae*, nr 8.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> E. OZOROWSKI, *Świętość Eucharystii*, dz. cyt.

<sup>20</sup> JAN PAWEŁ II, *Dominicae cenae*, nr 8.

<sup>21</sup> Tamże.

nia czy uatrakcyjnienia liturgii, [...] jeśli sobie uświadomimy, że każda Msza święta jest uobecnieniem tej jedynej Ofiary Chrystusa złożonej raz na zawsze na krzyżu, to czym my możemy ją dodatkowo «atrakcyjnić»?!. Czy w ogóle mówienie o atrakcyjności jest tu na miejscu?”. Dlatego nie można zaniedbywać niczego, co służy pięknu liturgii. Trzeba traktować poważnie wszystkie sprawy dotyczące estetyki i przygotowania liturgii – to ma być zwyczajną drogą do czynienia jej atrakcyjną, „a nie jakiś show, jakaś nadzwyczajność”<sup>22</sup>.

Eucharystia jest rzeczywistością świętą i „nie można nią manipulować, traktować jej instrumentalnie lub zmieniać jej celu”. Eucharystia nie jest ku czemu innemu, jak tylko ku zbawieniu ludzi i oddawaniu chwały Bogu, „wszelkie cele świeckie – polityczne, gospodarcze, społeczne, obyczajowe – obce są jej naturze”<sup>23</sup>. W tej kwestii wypowiedział się także kard. Gottfried Danneels:

Liturgia (Eucharystia) zamiera, gdy podporządkowuje się ją czemuś innemu niż ona sama. Tak więc liturgia nie jest odpowiednim czasem ani miejscem na katechezę. Choć ma ona wielkie znaczenie dla katechezy, to jednak nie tam mają swoje miejsce kolejne etapy życia chrześcijanina. Liturgia nie ma również na celu przekazywania informacji, choćby były one ważne. Nie powinna być ona łatwym środkiem do informowania wiernych o tej czy innej sprawie – z wyjątkiem tego, co bezpośrednio dotyczy liturgii. Nie przychodzi się na Mszę świętą w niedzielę misyjną, aby dowiedzieć się czegoś o tym lub owym kraju misyjnym. Przychodzi się po to, by zastanowić się nad misją, którą nam daje Chrystus, aby iść do wszystkich narodów, oraz nad tym, jak włączyć ją w nasze życie”<sup>24</sup>.

Warta przytoczenia jest wypowiedź kard. Józefa Ratzingera na temat samowolnych zmian w liturgii, w której zwrócił uwagę na to, iż „różne fazy reformy liturgicznej wywołały opinię, że liturgię można dowolnie zmieniać. Jeśli nawet istnieją rzeczy niezmiennie, jak np. słowa konsekracji, to wszystko inne można robić inaczej. Następna myśl jest logiczna: jeśli w ten sposób wolno funkcjonować głównemu urzędowi, to dlaczego nie mogą tego lokalne instancje? A jeśli one mogą, to dlaczego nie miałyby tak robić mniejsze wspólnoty?”. Ludzie znudzeni liturgią sprowadzoną wyłącznie do słów, zaczęli szukać „liturgii przeżyć”, która z czasem upodobniła się do ruchu New Age, czyli „podniecenia i ekstazy”, zamiast *rationabilis oblatio*, czyli „rozumnie

<sup>22</sup> S. CZERWIK, *Źródło i szczyt*, <http://www.mateusz.pl/ksiazki/dszp/dszp-02-Czerwik.htm> (24.02.2016); por. JAN PAWEŁ II, *Mane nobiscum Domine* – List apostolski Jana Pawła II na Rok Eucharystii październik 2004 – październik 2005 (7 października 2004), 17, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/mane\\_nobiscum\\_07112004.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mane_nobiscum_07112004.html) (26.02.2016).

<sup>23</sup> E. OZOROWSKI, *Świętość Eucharystii*, dz. cyt.

<sup>24</sup> Za: tamże.



uformowanej, zgodnie ze słowem, logicznej liturgii, uporządkowanego nabożeństwa”. Takie tendencje dają się dziś zaobserwować: „Dlatego zaleca się czujność, aby nikt nie włożył nam w ręce innej ewangelii niż ta, którą podarował nam Pan – abyśmy nie dostali kamieni zamiast chleba”<sup>25</sup>.

Liturgia nigdy nie jest tylko spotkaniem grupy ludzi, którzy sami sobie organizują uroczystość. Uczestnicząc w liturgii, zawsze stoimy we wspólnocie całego Kościoła, a także w *communio sanctorum*, we wspólnocie wszystkich świętych, „jest to poniekąd liturgia nieba – wielka liturgia otwartego nieba, które pozwala się nam przyłączyć do anielskiego chóru adoracji”. To właśnie dlatego prefacja kończy się słowami: „Śpiewamy z chórami serafinów i cherubinów”. I wiemy, że nie jesteśmy tu sami, „że granica między niebem i ziemią rzeczywiście zostaje otwarta”<sup>26</sup>.

### 3. Ku „nowej świadomości liturgicznej”

Arcybiskup Tadeusz Kondrusiewicz uważa, że chociaż Eucharystia znajduje się w sercu chrześcijańskiej wiary, to „niestety, z powodu nadużyć w sprawowaniu Eucharystii to serce jest chore”. Nie można dalej pozwalać, aby Chrystus cierpiał w swoim Kościele z powodu nadużyć w sprawowaniu Eucharystii. Ona zawsze winna być przyjmowana i przeżywana przez wiernych jako *sacrum*, jako uobecnienie Ofiary Chrystusa, jako Jego zbawcza i przemieniająca moc<sup>27</sup>. *Sacrum* Eucharystii jest Bożym darem, który „człowiek otrzymuje jako propozycję do przyjęcia i zadanie do realizacji”. Człowiek może ten dar przyjąć i cieszyć się nim, ale może też zamknąć się na niego, zniekształcić i „uczynić niedostępnym dla innych”<sup>28</sup>.

Kard. Józef Ratzinger w rozmowie z Peterem Seewaldem powiedział, że potrzeba nam „nowej świadomości liturgicznej — aby zniknął ten konstrukcyjny duch”. I mówi dalej:

Sprawy zaszły tak daleko, że kręgi liturgiczne majstrują dla siebie liturgię niedzielą. Rzecz, którą się nam tu oferuje, z pewnością jest produktem paru bystrych, sprawnych ludzi, którzy sobie coś wykoncypowali. Ale nie znajduję w nim już *sacrum*, które mnie sobą obdarza, lecz sprawność kilku ludzi.

<sup>25</sup> J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja: Chryścijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, s. 105; por. P. MARINI, *Liturgia i piękno. Nobilis pulchritudo*, Pelplin 2007, s. 64–65.

<sup>26</sup> J. RATZINGER, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, <http://www.christianitas.pl/liturgia/ratz- Duch/rozmowa.htm> (03.04.2006).

<sup>27</sup> Por. T. KONDRUSIEWICZ, *Przestrzegać norm liturgicznych*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 27(2006), nr 1, s. 13.

<sup>28</sup> E. OZOROWSKI, *Świętość Eucharystii*, dz. cyt.; por. JAN PAWEŁ II, *Dominae cenae*, nr 12.

I widzę, że nie tego szukałem. Że to za mało — i nie z tej półki. Dzisiaj najważniejsze jest, abyśmy znów poczuli szacunek dla liturgii, którą nikt nie ma prawa manipulować. Abyśmy znów nauczyli się ją widzieć jako żywo rosnący twór i jako dar, poprzez który uczestniczymy w liturgii niebiańskiej. Abyśmy w liturgii nie szukali naszej samorealizacji, lecz należącego do nas daru. [...] musi zniknąć to osobliwe czy samowolne konstruowanie, musi się przebudzić wewnętrzny zmysł *sacrum*<sup>29</sup>.

Należy jak najszybciej „położyć kres zachwaszczaniu liturgii własnymi pomysłami”. Musimy na nowo nauczyć się słuchania Kościoła, „samych siebie zaś uważać nie tyle za konstruujących, ile za otrzymujących”<sup>30</sup>.

Jan Paweł II przypomina, że żaden kapłan „nie może uważać siebie za «właściciela», który dowolnie dysponuje tekstem liturgicznym i całym najświętszym obrzędem jako swoją własnością i nadaje mu kształt osobisty i dowolny. Może to się czasem wydawać bardziej efektowne, może nawet bardziej odpowiadać subiektywnej pobożności, jednakże obiektywnie jest zawsze zdradą tej jedności, która się w tym Sakramencie jedności nade wszystko winna wyrażać”<sup>31</sup>.

W rzeczywistości szafarz ma być podporządkowany względem Misterium, „które zostało mu powierzone przez Kościół dla dobra całego Ludu Bożego” i podporządkowanie to „musi znaleźć swój wyraz również w zachowaniu całości kształtu wymagań liturgicznych związanych ze sprawowaniem Najświętszej Ofiary”. Co prawda, zdarzają się okoliczności, w których niektóre przepisy nie obowiązują, takie sytuacje zdarzały się na przykład w czasie wojny, kiedy kapłani – więźniowie obozów koncentracyjnych – sprawowali Eucharystię z pominięciem przepisów: bez ołtarza i bez szat liturgicznych, jeśli jednak w tych okolicznościach „było to dowodem heroizmu i musiało budzić najgłębsze uznanie, to natomiast w warunkach normalnych nieliczenie się z przepisami liturgicznymi musi być odbierane jako brak poszanowania dla Eucharystii – podyktowany może indywidualizmem, a może bezkrytycznym stosunkiem do lansowanych opinii, a może jakimś brakiem ducha wiary”<sup>32</sup>.

Jan Paweł II przypomniał, że przede wszystkim na kapłanach ciąży odpowiedzialność za poglądy i postawy tych, którzy pozostają w zasięgu ich duszpasterskich wpływów. Ich powołaniem jest rozbudzać przede wszystkim wła-

<sup>29</sup> J. RATZINGER, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, dz. cyt.; por. TENŻE, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 153–158.

<sup>30</sup> Tamże; por. KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCIPLINY SAKRAMENTÓW, *Redemptionis sacramentum* — Instrukcja o tym, co należy zachowywać, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią (25 marca 2004), nr 183–184, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kkultu/redemptionis\\_sacramentum\\_25032004.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kkultu/redemptionis_sacramentum_25032004.html) (26.02.2016).

<sup>31</sup> JAN PAWEŁ II, *Dominicae cenae*, nr 12; por. E. OZOROWSKI, *Świętość Eucharystii*, dz. cyt.

<sup>32</sup> Tamże.



snym przykładem „wszelkie zdrowe przejawy czci wobec Chrystusa obecnego i działającego w tym Sakramencie miłości”<sup>33</sup>. To właśnie kapłani jako szafarze Eucharystii „mają główną i całkowitą odpowiedzialność za Święte Postacie”<sup>34</sup>.

#### 4. Sprawdzian prawdziwej odnowy

Według Jana Pawła II pomiędzy odnową liturgii a odnową całego życia Kościoła zachodzi „niesłychanie ścisły, organiczny związek”: „Kościół nie tylko działa, ale wyraża się w liturgii, żyje liturgią i z liturgii czerpie siły do życia. I dlatego też odnowa liturgiczna przeprowadzona prawidłowo w duchu *Vaticanum II* jest poniekąd miarą i warunkiem wprowadzenia w życie nauki tego Soboru”<sup>35</sup>.

Papież dodaje, iż to właśnie „ożywienie i pogłębienie kultu eucharystycznego jest sprawdzianem prawdziwej odnowy [...] którą Sobór postawił sobie za cel. Jest tej odnowy punktem poniekąd kulminacyjnym”<sup>36</sup>.

Ojciec Pio w reakcji na świętokradztwa modlił się, aby Pan Bóg zabrał Jezusa spośród ludzi, aby się z Nim tak źle nie obchodzono<sup>37</sup>. Nam także dzisiaj trzeba modlić się o „Ducha Świętego, aby rozpałił w naszych sercach «gorliwość o dom Pański» i o jego największy skarb, którym nie jest jakiś przedmiot czy teoria, lecz Ciało i Krew naszego Boga i Zbawiciela”. W trosce o tę Tajemnicę nie ma niebezpieczeństwa przesady<sup>38</sup>.

**Słowa kluczowe:** Eucharystia, *sacrum*, Komunia Święta, Msza Święta, odnowa liturgiczna, Sobór Watykański II

### *Sacrum of Eucharist – Gift which is Easily Lost*

#### Summary

Generation brought up on liturgical abuses introduced in result of mistakenly understood instructions of the Vatican Council II, stands before a great task to renew the feeling of *sacrum* and appropriate respect in relation to Eucha-

<sup>33</sup> JAN PAWEŁ II, *Dominicae cenae*, nr 12.

<sup>34</sup> Tamże, nr 11.

<sup>35</sup> Tamże, nr 13.

<sup>36</sup> Tamże, nr 3.

<sup>37</sup> Por. *Wybór myśli O. Pio*, [w:] G.F. MAJKA, *Z Chrystusem przybity do krzyża*, Kraków 1992, s. 313.

<sup>38</sup> Por. J.P. LENGHA, *Cześć dla Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 27(2006), nr 1, s. 16–17.

rist, which underwent considerable destruction. Faithful, bored with traditional liturgy, began making it attractive on one's own account, leading even to profanation. Meanwhile Eucharist is the greatest holiness in the Church and a gift about which we are obliged to care. And what should be the greatest attraction thereof? The Person of our Lord and Saviour, Jesus Christ.

**Keywords:** Eucharist, *sacrum*, Holy Communion, Holy Mass, liturgical renewal, Vatican Council II

ANNA GŁADKOWSKA

## BÓG ARYSTOTELESA I BÓG JEZUSA CHRYSYTA A BÓG CZŁOWIEKA DZISIAJ<sup>1</sup>

Pytanie: kim jest Bóg? nurtuje człowieka szukającego ostatecznej prawdy własnej egzystencji oraz sensu całego świata i równocześnie łączy się z problemem istnienia kogoś lub czegoś określanego mianem Bóg<sup>2</sup>. Wierzący nie może całkowicie pozbyć się pewnych wątpliwości dotyczących swojego odniesienia do Stwórcy, zaś niewierzący nie jest w stanie zupełnie zakwestionować też wierzącego. Wiara jest wewnętrzną potrzebą człowieka, który odnosi się do jakiegoś „czegoś” lub „kogoś”, w które – na sobie właściwy sposób – wierzy. Max Scheler pisał, że można wierzyć w Boga albo w bożki, ale w coś trzeba wierzyć. Mircea Eliade przypominał, że nie da się wykorzenić pragnienia Absolutu, można je jedynie wypaczyć.

Emerytowany papież Benedykt XVI, który tematyce prymatu Boga w myśleniu, działaniu, urzędowaniu świata i codziennym życiu poświęcił 4 lata papieżstwa, i blisko 50 lat pastersko-teologicznej aktywności<sup>3</sup> pokazuje, że to właśnie teizm jest sposobem na nędzę moralną, duchową i materialną człowieka, a nie ateizm proponowany ludziom przez świat, a pojmowany jako zablokowanie serca przed Bogiem. W konflikcie z Bogiem teolog znad Inn upatruje źródło ludzkich nieszczęść. Kto myśli jak Bóg, myśli dobrze, kto mówi jak Bóg, mówi dobrze. W dzisiejszym świecie i życiu każdego człowieka potrzebny jest ponowny przewrót kopernikański: to Bóg jest Słońcem,

---

<sup>1</sup> Tytuł pracy stanowi fragment tekstu Josepha Ratzingera „Bóg Arystotelesa i Bóg Jezusa Chrystusa jest jeden i ten sam, Arystoteles poznał prawdziwego Boga, którego my możemy w wierze ująć głębiej i zupełnie”, a pochodzącego z książki M. J. SZULC, *Obraz Boga. Wokół twórczości Josepha Ratzingera*, Poznań 2011, s. 34.

<sup>2</sup> Zob. J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2007, s. 105–107.

<sup>3</sup> J. SZYMIK, *Chodzi o Boga*, „Gość Niedzielny” 2009, nr 16, s. 21.

a ja jestem – Ziemią<sup>4</sup>. Benedykt XVI głosi absolutny prymat Boga, jeśli On zostanie odrzucony lub Jego miejsce zajmą bożki, wtedy dusze zdziczeją, a świat stanie się dżunglą<sup>5</sup>. Teologia proponowana przez papieża seniora nie się w sobie witalną siłą zdolną dać odpowiedź na najbardziej palące człowieka pytania, jednocześnie cierpliwie napominając, że wszelkie odpowiedzi, które nie sięgają aż do Boga, zawsze będą za krótkie<sup>6</sup>.

Aidan Nichols zwraca uwagę, że obraz Boga powstały z przeniknięcia i przeobrażenia filozoficznej idei Bytu z danymi Objawienia należy – tak jak uczono w starożytności chrześcijańskiej – odnawiać także współcześnie<sup>7</sup>. Prezentowana praca jest próbą uchwycenia i zrozumienia przejścia, jakie stało się udziałem ludzi od postrzegania Boga jako bezosobowej siły (Bóg Arystotelesa), poprzez osobowego Boga wiary objawionego w Jezusie z Nazaretu, aż po boga utożsamianego z władzą, sukcesem, prestiżem i pieniędzmi (bóg dzisiaj). Pierwsza część artykułu prezentuje ludzkie doświadczenie będące punktem wyjścia rozumowych analiz dotyczących Boga. Następnie omówiono relacje, jakie zachodzą pomiędzy filozofią a teologią, odwołując się do myśli pisarzy chrześcijańskich z II w., apologetów, Ojców Kapadockich, a także św. Augustyna i Tomasza z Akwinu. Kolejna część pracy zawiera zagadnienie Boga chrześcijan, czyli Jezusa z Nazaretu, który uzupełnia, oczyszcza i przeobraża Boga Arystotelesa, objawiając się jako Osoba, która pragnie wejść w relację z człowiekiem i nawiązać z nim dialog. Praca kończy się omówieniem pojęcia boga, funkcjonującym w dzisiejszym świecie. Opracowanie nie jest „granicznym” wyjaśnieniem podjętego tematu, a jedynie głosem wskazującym na ważny poznawczo i metodologicznie problem badawczy.

## 1. Bóg przedmiotem filozoficznej refleksji

Bóg nie jest bytem materialnym, dlatego nie może być bezpośrednim przedmiotem rozważania nauk przyrodniczych. Przedmiotem badań fizyki, chemii czy kosmologii jest świat materialny, dlatego nauki te nie mogą – z racji swojego przedmiotu i stosowanych metod – potwierdzić lub zanegować prawdy o Bogu. Należy odrzucić wszystkie formy instytucjonalizmu uznające możliwość poznania Boga na płaszczyźnie naturalnej, z pominięciem filozoficznej refleksji.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> *Papież i prorocy rozpaczy. O nowej encyklice – z Kubą Wojewódzkim i Marią Janion w tle* – z ks. prof. Jerzym Szymikiem rozmawia Jarosław Dudala, „Gość Niedzielny” 2008, nr 1, s. 22.

<sup>6</sup> S. KIERA, *Teologia błogosławiona*, „Gość Niedzielny” 2010, nr 45, s. 25.

<sup>7</sup> A. NICHOLS, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2006, s. 157.



Gdyby taka alternatywa istniała, ateizm nie byłby możliwy<sup>8</sup>. Człowiek jest jedyną istotą, która w znanym nam świecie poszukuje Boga. Zatem pytania: czy Bóg istnieje? kim jest Bóg? należą do filozoficznych i egzystencjalnych dociekań człowieka. Poznanie Boga było przedmiotem europejskiej refleksji filozoficznej, począwszy od starożytności, aż do czasów współczesnych<sup>9</sup>.

Filozofowie greccy w bogach Homera widzieli jedynie twory ludzkiej wyobraźni, z jednej strony poddając w wątpliwość ich istnienie, z drugiej dostrzegając konieczność obecności Absolutu, jako ostatecznego źródła wyjaśnienia świata. Refleksja filozoficzna, której celem było poznanie podstawowych elementów składowych i przyczyn widzialnego świata reprezentowana była przez szkołę filozofów jońskich. Tales z Miletu przasadę otaczającej rzeczywistości upatrywał w wodzie, Heraklit w ogniu, a Anaksymenes w powietrzu<sup>10</sup>. O Bogu będącym twórcą i rządcą świata mówił już Sokrates, jednak punktem szczytowym greckiej filozofii była twórczość Platona i Arystotelesa, również jeśli chodzi o ideę bóstwa. U obu myślicieli pojawiła się konfrontacja pomiędzy filozoficzną ideą Absolutu a mitologiczno-antropomorfizującą religią. Na terenie filozofii uznawali oni istnienie jednego najwyższego Absolutu, na terenie religii akceptowali panujący w Grecji politeizm. Z tego względu Platon posługiwał się pojęciem „Bóg” zgodnie ze współczesnymi mu zwyczajami i wierzeniami. Bogami określano wówczas istoty wyższe od ludzi, lecz posiadające zarówno cnoty, jak i wady. W odniesieniu do spotykanego wtedy kultu solarnego, Platon nazwał bogiem słońce<sup>11</sup>. Grecki myśliciel, Arystoteles w Pierwszym Poruszycielu widział przyczynę wszelkich zmian, jakie zachodzą w świecie widzialnym. To właśnie ruch był niezaprzeczalnym dowodem na istnienie Boga (temat ten następnie został podjęty przez Tomasza z Akwinu, który jednak widział w Bogu zarówno źródło działania, jak i istnienia). Arystoteles pojmował Absolut jako niematerialny najdoskonalszy Umysł, samomyślącą się myśl. Jednak nie był On dla greckiego myśliciela stwórczą przyczyną świata, która ingeruje w życie człowieka i dlatego nie mógł stać się przedmiotem religijnej czci ze strony ludzi<sup>12</sup>.

Filozoficzna koncepcja Boga została poszerzona i pogłębiona przez myślicieli chrześcijańskich, którzy uznali możliwość racjonalno-filozoficznego poznania Boga. Według św. Justyna istnienie Boga można poznać w sposób

<sup>8</sup> S. KOWALCZYK, *Wieki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1983, s. 12.

<sup>9</sup> TENŻE, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979, s. 5; por. E. GILSON, *Bóg a filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961. Autor przedstawia syntetyczny zarys historii filozoficznej idei Boga, niektóre z jego uwag są jednostronne lub dyskusyjne.

<sup>10</sup> Zob. M. A. KRAPIEC, *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. I, Warszawa 1968, s. 11–19.

<sup>11</sup> Zob. E. GILSON, *Bóg a filozofia*, dz. cyt., s. 31–37.

<sup>12</sup> Zob. S. KOWALCZYK, *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981, s. 9–10.

rozumowy, św. Ireneusz dowodził możliwości naturalnego poznania Opatrzności Bożej. Problematyka poznania Boga była głównym przedmiotem dociekań szkoły aleksandryjskiej (Klemens Aleksandryjski, Orygenes), korzystającej z dorobku filozofii platońskiej i arystotelesowskiej. Według jej przedstawicieli, zarówno natura kosmosu, jak i natura człowieka dowodzą obecności Stwórcy<sup>13</sup>. Kwestia istnienia Boga w najpełniejszy sposób została usystematyzowana przez przedstawicieli średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej. Piotr Abelard twierdził, że nie tylko istnienie, ale i natura Boga są możliwe do poznania na drodze analiz filozoficznych, co więcej był przekonany, że również niektóre tajemnice wiary zawarte w Objawieniu są dostępne ludzkiemu poznaniu<sup>14</sup>.

Na terenie filozofii nowożytnej pojawiła się wielość rozwiązań w odniesieniu do problematyki Boga, które przytacza Stanisław Kowalczyk w książce *Współczesna filozofia Boga*. Rene Descartes uzasadniając Jego istnienie, nawiązał do dowodu ontologicznego św. Anzelma. Blaise Pascal wskazując na bezradność ludzkiego rozumu w próbach dowodzenia istnienia Stwórcy, odwoływał się do „porządku serca”. W nowożytnej filozofii ważnym nurtem był panteizm Barucha Spinozy, który zakwestionował transcendencję i osobowość poszukiwanego Absolutu. Przedstawicielami nurtu empirycznego byli Jan Locke i Dawid Hume, którzy ograniczyli poznanie naukowe do doświadczenia zewnętrznego. Immanuel Kant, przedstawiciel agnostycyzmu, poddał w wątpliwość naukową wartość dowodów na istnienie Boga, kwestionując jednocześnie możliwość poznania Absolutu na płaszczyźnie racjonalno-teoretycznej<sup>15</sup>.

Podejmując filozoficzną refleksję, jako naturalną podstawę należy wskazać doświadczenie człowieka, którego elementem jest *sacrum*, czyli doświadczenie religijne. Przekonanie o istnieniu Boga historycznie wyprzedziło powstanie filozofii i jej refleksję nad umotywowaniem prawdy o Absolutcie. Filozofia musi nawiązywać do tego rodzaju doświadczeń, które następnie poddaje analizie za pomocą właściwych sobie metod. Doświadczenie *sacrum* jest szczególnie intensywne w tzw. sytuacjach granicznych, kiedy to świat widzialny staje się przeźroczystą płaszczyzną, w której można „odczytywać” znaki obecności Boga<sup>16</sup>. Doświadczenie (zmienności bytu, jego potencjalności, przygodności) jest punktem wyjścia refleksji filozoficznej, ale nie może jej zastąpić. Skoro jest możliwe poznanie świata zewnętrznego (kosmos) i wewnętrznego (człowieka), to rzeczywistość ma sens, który został jej nadany i jest zrozumiała dla ludzkiego umysłu. Byt można intelektualnie poznać, co nie oznacza, że jest autonomiczny w swym istnieniu, gdyż jego zaistnienie – podobnie jak i całej rzeczywistości – należy wytłumaczyć interwencją czynnika zewnętrznego transcendentnego<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Zob. I. RÓŻYCKI, *Istnienie Boga*, Kraków 1948, nr 136–157.

<sup>14</sup> E. GILSON, dz. cyt., s. 70–82.

<sup>15</sup> S. KOWALCZYK, *Współczesna filozofia Boga*, Lublin 1970, s. 45–58.

<sup>16</sup> Tamże, s. 52–88.

<sup>17</sup> TENŻE, *Filozofia Boga*, Lublin 1997, s. 65–170.



## 2. Filozofia a teologia

Problem – filozofia czy wiara? Bóg Arystotelesa czy Bóg Jezusa Chrystusa? – wypłynął w czasie, kiedy członkami Kościoła zostali ludzie wykształceni, a więc znający nie tylko chrześcijaństwo, lecz także filozofię. Synteza wiary chrześcijańskiej i racjonalności greckiej była naturalnym procesem wnikania ducha wiary w świat ludzi Zachodu. Proces ten jest określany mianem helinizacji chrześcijaństwa. Pierwszymi, którzy wskazali na brak sprzeczności religii i filozofii, a tym samym opowiedzieli się za dialogiem chrześcijaństwa z filozofią, byli pisarze chrześcijańscy z II w. (św. Justyn, Atenagoras i Klemens Aleksandryjski). Traktowali oni filozofię jako *preparatio evangelica*, co wykluczało możliwość zaistnienia konfliktu między nią a wiarą i stanowiło podstawę harmonii ówczesnej filozofii, i Objawienia Bożego<sup>18</sup>. Jednakże synteza myśli płynącej z Objawienia z myślą filozoficzną nie była wolna od krytyki i pytań o możliwości zaistnienia owej syntetycznej relacji. Przykładem są poglądy ówczesnych apologetów chrześcijańskich (Tacjan, Teofil Antiocheński, Tertulian), wpisujące się w nurt propagujący niezależność wiary chrześcijańskiej i filozofii greckiej, a nawet pewnego rodzaju wyższość teologii, przejawiająca się w możliwości jej uprawiania bez konieczności korzystania z dorobku filozofii<sup>19</sup>. Zapoczątkowany przez pisarzy wczesnochrześcijańskich dialog myśli można odnaleźć w poglądach Ojców Kapadockich (Grzegorza z Nyssy, Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu) charakteryzujących się krytycznym wykorzystaniem elementów filozofii w celu interpretacji prawd wiary<sup>20</sup>.

Doktor Kościoła Zachodniego, św. Augustyn był pierwszym autorem wielkiej syntezy myśli filozoficznej i teologicznej, wykazując, że „owa wielka jedność wiedzy, która ma fundament w myśli biblijnej, została potwierdzona i umocniona przez głębię myśli spekulatywnej”<sup>21</sup>. Wiek XI przyniósł wypracowanie przez św. Anzelma zasady *intellego ut credam, credo ut intellegam*, będącej *Magna Charta* współczesnej myśli scholastycznej. Pogląd arcybiskupa Canterbury dowodził możliwości istnienia harmonii między poznaniem filozoficznym a teologicznym, „wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje jak konieczne jest to, co ukazuje wiara”<sup>22</sup>.

Myślicielem, który metodologicznie rozgraniczył filozofię i teologię, był św. Tomasz z Akwinu. Wśród dzielących je różnic wymienił: przedmiot badań

<sup>18</sup> A. ANDERWALD, *O racjonalności wiary dzisiaj. Perspektywa teologicznofundamentalna*, [w:] *Studia Theologiae Fundamentalis. Racjonalność wiary*, red. B. KOCHANIEWICZ, t. III, Poznań 2012, s. 136.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże, s. 137.

<sup>21</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, nr 40.

<sup>22</sup> Tamże, nr 42.

i cele. Bezpośrednim przedmiotem filozofii jest widzialny świat stworzeń, natomiast Bóg jako praprzyczyna świata, jest jej przedmiotem pośrednim. Dla teologii z kolei pierwszorzędnym przedmiotem poznania jest Bóg. Każda z płaszczyzn dociekań teologicznych jest ujmowana pod kątem Boga, a swoją wiedzę teologia w przeciwieństwie do filozofii nie czerpie ze stworzeń, ale zdobywa na drodze Objawienia. Zatem przedmiotem teologii są tajemnice wiary, do których refleksja filozoficzna nie ma dostępu<sup>23</sup>. Odmienność celów również rozgranicza obie nauki. Celem filozofii jest poznanie prawdy o otaczającej rzeczywistości, realizując w ten sposób odwieczną pasję badawczą człowieka, czyli poszukiwanie odpowiedzi na pytanie „dlaczego?“, z kolei teologia stawia sobie za cel poznanie prawdy koniecznej dla zbawienia, a zatem i uświęcenia człowieka.

Według takich filozofów jak Martin Heidegger czy Karl Jaspers, to teologia niszczy filozofię. Stanowisku temu sprzeciwia się Benedykt XVI, który także pochylił się nad relacją pomiędzy filozofią a teologią i który tłumaczy, że wiara absolutnie nie prowadzi ludzkiej myśli do błędnego celu, zawężając jej pole poznawcze, ale drogę myśli poszerza, wskazując właściwy kierunek<sup>24</sup>. Wszystkim, którym na sercu leży troska o życie intelektualne Kościoła, bawarski teolog pokazuje jedność filozofii i teologii we wczesnym chrześcijaństwie<sup>25</sup>, podając pod rozważenie tezę, że obie dyscypliny naukowe z zasady są dla siebie ważne. Benedykt XVI wskazuje na trzy płaszczyzny, na których zachodzi relacja pomiędzy filozofią a teologią, umożliwiając człowiekowi poznanie Boga. Po pierwsze, obie dyscypliny naukowe poszukują odpowiedzi na fundamentalne dla człowieka pytanie, dotyczące śmierci, a mówiąc ogólnie na pytanie o to, jak człowiek powinien żyć. Zatem pytanie należące do kanonu myśli filozoficznej zostaje podjęte i zgłębione przez teologię w sposób inteligibilny. Po drugie, wiara w Boga, będącego jedynym Panem władającym całą rzeczywistością, charakteryzująca się powszechnością jest nieodłączna od racjonalności, której pozbawiona traci jedną ze swych fundamentalnych cech. Trzecią płaszczyznę wskazuje Pierwszy List św. Piotra (por. 1 P 3, 15), w którym Apostoł wzywa do apologii, kiedy pada pytanie o logos nadziei. W ten sposób Logos staje się ostateczną odpowiedzią na wszystkie ludzkie pytania. Owo wezwanie skierowane do ludzkiego rozumu, jest działaniem misyjnym, które osłabia usunięcie filozofii ze współczesnej teologii<sup>26</sup>.

Uzasadnienie dla współpracy filozofii i teologii można odnaleźć także we fragmencie encykliki *Fides et ratio*, w której św. Jan Paweł II przywołuje myślicieli prowadzących dociekania filozoficzne, którzy sięgali po prawdy wiary

<sup>23</sup> Zob. S. KOWALCZYK, *Bóg filozofii a Bóg wiary*, Sandomierz 2005, s. 82.

<sup>24</sup> Zob. A. NICHOLS, dz. cyt., s. 369.

<sup>25</sup> Tamże, s. 367.

<sup>26</sup> Tamże, s. 372–373.



(np. John Henry Newman, Edyta Stein, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Władimir S. Sołowiow i in.)<sup>27</sup>. Podczas gdy – na przykład – w krajach arabskich filozofia i *kalam* („teologia”) są zupełnie różnymi od siebie naukami, na łacińskim Zachodzie dochodzi do ich spotkania na uniwersytetach, gdzie niejednokrotnie przedmiot i wykładający owe nauki profesorowie mieszają się ze sobą. Nie jest możliwe wprawienie w ruch myśli filozoficznej bez przyjęcia pewnych pojęć *a priori*, ponieważ filozofia musi się czymś żywić, a nie wirować w pustce<sup>28</sup>. Według Benedykta XVI, „prawdziwy filozof jeśli pragnie osiągnąć pytań ostatecznych, nie może uwolnić się od pytania o Boga, od pytania o podstawę i cel samego bytu”<sup>29</sup>. Podobnie teologia – jeśli ma być czymś więcej niż jedynie powtarzaniem słów Pisma Świętego lub gromadzeniem danych dla historyków, nie może obejść się bez oparcia na pojęciach filozoficznych, jeśli ma prawdziwie rozumieć, to musi zaangażować się w refleksję filozoficzną<sup>30</sup>.

### 3. Obraz Boga w Jezusie Chrystusie

(Wydarzenie) Osoba Jezusa Chrystusa, który przyszedł w prostym człowieku, jakim był cieśla z Nazaretu<sup>31</sup>, na skalę religii świata jest niezwykle fenomenem, nawet wśród chrześcijan wywołuje On zmieszanie, zażenowanie, zgorszenie, a nawet skandal. Joseph Ratzinger pełniąc obowiązki Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, udzielił wyrazistej odpowiedzi na pytanie: „kim jest Chrystus?” w ogłoszonej w roku jubileuszowym deklaracji *Dominus Iesus*. Wobec twierdzenia, że jest On tylko jedną z wielu postaci historycznych, które wzajemnie się uzupełniając, odsłaniają przed człowiekiem Boga, kardynał stanowczo zaakcentował, iż pomiędzy Synem Maryi a Chrystusem, Mesjaszem, Jednorodzonym i Umiłowanym Synem, i Słowem Boga Ojca istnieje relacja absolutnej identyczności osobowej<sup>32</sup>. Co więcej, Stwórca, którym jest Ojciec, w chrześcijaństwie nabiera wyjątkowej treści w Osobie, która Go objawia, czyli w Osobie Syna. Jezus Chrystus jako Syn (Dziecko) odsłania prawdę o tym, kim jest Ojciec i kim jest Bóg<sup>33</sup>. Wiara w Boga w pełni urzeczywistniała

<sup>27</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*. O relacjach między wiarą a rozumem, nr 74.

<sup>28</sup> Zob. A. NICHOLS, dz. cyt., s. 371.

<sup>29</sup> Tamże, s. 372.

<sup>30</sup> Tamże, s. 371.

<sup>31</sup> Zob. F. K. CHODKOWSKI, „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007, s. 23–45.

<sup>32</sup> Zob. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Poznań 2000, nr 9.

<sup>33</sup> Zob. J. RATZINGER, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 54–61.

się w Jezusie Chrystusie i Jego zbawczych spotkaniach z ludźmi. Chrystus jest Sensem sensów i dziejów człowieka<sup>34</sup>.

W Nowym Testamencie doszło „do nieoczekiwanego zdarzenia – pisze Joseph Ratzinger – Bóg ukazuje się z nieznanej dotąd strony. W Jezusie Chrystusie spotykamy człowieka, który wie i wyznaje, że jest Synem Bożym. Spotykamy Boga w postaci Posłanego będącego w pełni Bogiem, a nie jakąś istotą pośrednią, a mimo to mówiącą razem z nami do Boga: «Ojcze»”. Efektem jest nieunikniony paradoks:

Z jednej strony człowiek ten nazywa Boga swoim Ojcem, rozmawia z Nim jako z kimś, kto stoi przed Nim. Jeżeli to nie ma być pusta komedia, tylko prawda, a jedynie ona godna jest Boga, to musi On być kimś innym niż ów Ojciec, do którego On przemawia i do którego my mówimy „Ojcze”. Z drugiej strony zaś, jest On prawdziwą, spotykającą się z nami obecnością Boga; jest dla nas pośrednikiem do Boga, właśnie dzięki temu, że jako człowiek, w ludzkiej postaci i naturze, jest Bogiem: „Bogiem z nami” [...]. Jego pośrednictwo musiało upaść samo przez się i stać się zamiast pośrednictwa odepchnięciem, gdyby był kimś innym niż Bogiem, gdyby był jakąś istotą między Bogiem a nami<sup>35</sup>.

„Ponieważ Jezus zna Boga bezpośrednio i widzi Go, dlatego jest pośrednikiem pomiędzy Bogiem a człowiekiem”<sup>36</sup> – cierpliwie tłumaczy emerytowany papież. Co więcej „Jezus Chrystus łączy w sobie Boga i człowieka, nieskończoność i skończoność, Stwórcę i stworzenie. Tylko On może przekroczyć nieskończony dystans, jaki dzieli Stwórcę od stworzenia. Jedynie Ten, kto jest człowiekiem i Bogiem, może stanowić bytowy pomost między jedną a drugą rzeczywistością. I dlatego jest Nim dla wszystkich, a nie tylko dla nielicznych”<sup>37</sup>. Jezus, człowiek gorszy przez fakt bycia Bogiem, uczłowieczony odwiecznie istniejący Absolut, wcielony umiłowany Syn Boga jawi się jako absurd i niedorzeczność. Jednak Bóg, aby uwolnić człowieka od grzechu, a ludzkość od zranień i krzywd musiał radykalnie wkroczyć w ludzką historię i stać się jednym z nas<sup>38</sup>.

Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg, którego wyznają chrześcijanie odsłania Swoje autentyczne oblicze, by ludzki umysł został oczyszczony z dwuznacznych i kłamliwych obrazów na temat Boga. W cieśli z Nazaretu ludzkości zostaje objawione oblicze Boga, który kochając człowieka bezgraniczną miłością,

<sup>34</sup> A. NICHOLS, dz. cyt., s. 10.

<sup>35</sup> Tamże, s. 151n.

<sup>36</sup> J. RATZINGER, *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005, s. 29n.

<sup>37</sup> TENŻE, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 73.

<sup>38</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae. O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, nr 12.



oddaje za niego życie, miłością ogarniającą każdego, a także – a może przede wszystkim – nieprzyjaciół<sup>39</sup>. Benedykt XVI podkreśla, iż szczególne miejsce „odsłonięcia” twarzy Boga stanowi modlitewna rozmowa Mistrza z Nazaretu z Ojcem. Jest to wezwanie dla każdego wierzącego, który pragnie realizować Boże dziecięctwo. Naśladowanie Jezusa w Jego życiu, które całe było modlitwą, staje się drogą kształtowania człowieka jako syna Bożego, jako dziecka Bożego, jako – co śmiało uwydatnia emerytowany papież – Boga!<sup>40</sup>.

Ludzie, którzy wzbraniają się przed wymaganiami płynącymi z wiary chrześcijańskiej, ponieważ nie chcą być dłużnikami Kogoś Innego, argumentują swoje stanowisko twierdzeniem, jakoby Miłość Innego ograniczała ich wolność. Poczucie zawodu, które staje się udziałem ludzi, owocuje przekonaniem, że ludzkie oczekiwania znajdą swoje spełnienie bez Chrystusa i poszukiwaniem dróg zbawienia w oderwaniu od Niego. Emerytowany papież w liście do biskupów z marca 2009 r. pisał:

Najważniejszym priorytetem jest uobecnienie Boga w świecie i otwieranie ludziom dostępu do Boga. Nie do jakiegokolwiek boga, ale [...] do tego Boga, którego oblicze rozpoznajemy w miłości, która daje się do końca (por. J 13, 1) – w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Prawdziwym problemem w obecnej chwili dziejowej jest to, że Bóg znika z horyzontu ludzi oraz że wraz z gaśnięciem pochodzącego od Boga światła ludzkość traci orientację, a niszczące skutki tego procesu stają się coraz bardziej widoczne<sup>41</sup>.

Chrześcijaństwo jest skoncentrowane wokół wiary w Boga, będącego stwórczą miłością ogarniającą świat człowieka. Uznanie bytowej zależności od Boga jednocześnie jest uniezależnieniem się od tyranii współczesnych idoli. Chrześcijaństwo to zaufanie Bogu, uznanie miłości za fundamentalne prawo życia, a także wiara, że miłość Boga jest wszędzie, również u kresu drogi ucieczki przed Nim.

#### 4. Świat i człowiek dzisiaj

Współczesna literatura zwraca uwagę, że człowiek mając wszystko, będąc technologicznie zaawansowanym, erotycznie zaspokojonym, relacyjnie spełnionym, finansowo niezależnym, multikulturowo wykształconym i w miarę zdrowym jest jednocześnie istotą zrozpaczoną i pozbawioną poczucia sensu

<sup>39</sup> Zob. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu. Część 1 – Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 121.

<sup>40</sup> TENŻE, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, dz. cyt., s. 41.

<sup>41</sup> J. SZYMIK, *Chodzi o Boga*, dz. cyt., s. 21.

życia<sup>42</sup>. W książce *Nowa pieśń dla Pana* były prefekt Kongregacji Nauki Wiary stawia proste pytanie: „Dlaczego człowiek szuka ucieczki w narkotykach?”. I odpowiada:

Czyni to, ponieważ życie, jakie mu się samo w sobie nastęcza, jest zbyt jałowe, zbyt ubogie, zbyt puste. Po wszystkich przyjemnościach, po wszystkich próbach wyzwolenia i wszystkich nadziejach, jakie z nimi wiązano, pozostaje o wiele za mało. Znoszenie życia jako uciążliwego trudu i pojmowanie go takim staje się niemożliwe. [...] Tłem tego wszystkiego jest [...] wyparcie się Boga i cześć oddawana idolowi. [...] Ale to właśnie ukazuje powagę choroby naszej cywilizacji<sup>43</sup>.

Chociaż cywilizacja europejska wyrosła na fundamencie wartości chrześcijańskich, to czasy nowożytne, począwszy od XVIII w. są kolejnymi etapami rugowania Boga z życia jednostek i społeczności ludzkich. Oświecenie propagujące naturalizację, kult ludzkiego rozumu i całkowitą autonomię człowieka, rozpoczęło proces powolnego odchodzenia od Boga. Ostatnie trzy stulecia (XVIII – XX) są świadkami nasilających się nurtów kwestionujących bóstwo Chrystusa, a niejednokrotnie Jego historyczne istnienie. Najważniejsze z nich to: deizm i ateizm. Deiści uznawali istnienie Boga jako stwórcy świata, ale negowali Boże Objawienie, którego odrzucenie skutkowało całkowitą naturalizacją religii i zanegowaniem dogmatów chrześcijaństwa łącznie z chrystologią, teologią Kościoła, sakramentów i Eucharystii<sup>44</sup>. Stwierdzenie Jana Ewangelisty mówiącego, że Chrystus został nieprzyjęty przez współczesnych, wśród których żył i nauczał, odnosi się również do czasów współczesnych i modnej zwłaszcza w krajach protestanckich, tzw. teologii „śmierci Boga”. Jej przedstawiciele w śmierci Chrystusa widzieli potwierdzenie ontologicznej absencji Boga. Radykalny odłam wspomnianego nurtu teologii czasem określa się mianem „ateizmu chrześcijańskiego”<sup>45</sup>.

Ateizm rozumiany jako stanowisko doktrynalne, jest faktem ewidentnym. Rezygnacja z religijnej wiary w Boga rodzi poczucie pustki w ludzkim życiu, utratę sensu życia czy przeżycie duchowej bezdomności. Rodzi się wówczas zapotrzebowanie na nowe wartości absolutne i owocuje absolutyzacją człowieka: jednostki, grupy społecznej czy społeczności ludzkiej. Ludwig Feuerbach, autor dzieła *O istocie chrześcijaństwa* przyznał człowiekowi status boskości. To nie Bóg stał się człowiekiem, ale człowiek stał się Bogiem, a właściwie był nim od samego początku. Zatem będący Bogiem człowiek, może zbawić sam siebie<sup>46</sup>. Absolutyzacja człowieka jest aktem wiary irracjonalnej, ponieważ nie

<sup>42</sup> *Papież i prorocy rozpaczy. O nowej encyklice – z Kubą Wojewódzkim i Marią Janion w tle – z ks. prof. Jerzym Szymikiem rozmawia Jarosław Dudala*, dz. cyt., s. 21.

<sup>43</sup> J. RATZINGER, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 48–49.

<sup>44</sup> S. KOWALCZYK, *Deizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, k. 1104–1106.

<sup>45</sup> TENŻE, *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, Lublin 1991, s. 144–149.

<sup>46</sup> L. FEUERBACH, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 109–110.



jest w stanie zmienić kondycję bytowej jako stworzenia przygodnego. Bunt człowieka przeciwko Bogu nie zmieni faktu, że „panuje nad niczym”, że jest „królem bez ziemi”. Nadanie człowiekowi atrybutów boskich, czy wręcz stawianie stworzenia w miejsce Stwórcy, to próba naśladowania Boga w Jego stwórczej mocy, wszechwiedzy i dobroci. Wiara, że człowiek bez Boga sam staje się bogiem, jest wiarą naiwną<sup>47</sup>. Biskup Rzymu sięgając do słów biskupa Atanazego z Aleksandrii, który mówił, że „Bóg stał się człowiekiem, aby ludzie byli bogami”<sup>48</sup>, tłumaczy, że pierwszy człowiek Adam, pragnąc stać się bogiem, wykluczył Stwórcę ze swojego życia, chcąc samemu decydować o wszystkim. Pierwszy rodzic miał fałszywy obraz swego Stwórcy, którego – patrząc na Chrystusa – można scharakteryzować jako czułą miłość, oddanie się drugiemu człowiekowi w zakochanym posłuszeństwie i zależności<sup>49</sup>. Bóg naprawdę, w dobrze pojętym sensie pragnie, abyśmy stali się Bogiem, ale nie poprzez samopanowanie, lecz urzeczywistniając dziecięctwo, czyli Boże synostwo. Stajemy się Bogiem, kiedy nasze życie staje się naśladowaniem Jego życia, czyli relacją pełną miłości, a nie samotności<sup>50</sup>. Błąd kłamliwego pojęcia Boga, zapoczątkowany przez Adama, zbiera po dzień dzisiejszy ogromne żniwo.

Nasilające się w ostatnich trzech stuleciach postawy buntu i odrzucenia Boga zaowocowały świadomością bezsensu życia, gloryfikacją przemocy, rywalizacji i nauki, przyjęciem moralnego relatywizmu, utratą nadziei i odrzuceniem idei bezinteresownej miłości. Zanik religijnej wiary swój finał znalazł w „cywilizacji śmierci” mającej swe potwierdzenie w historii najnowszej, w której swój tryumf święciły totalitaryzm i kryptotalitaryzm. Dzieje rewolucji francuskiej, marksistowskiego komunizmu i niemieckiego nazizmu są potwierdzeniem zbrodni popełnianych przez systemy totalitarne. Niebezpieczeństwo kryptotalitaryzmu ujawnia się w nurcie ideologicznego liberalizmu, który model polityczny demokracji separuje od prawdy, dobra i miłości<sup>51</sup>. Efektem tego jest aprobata takich wynaturzeń moralnych, jak: eutanazja, aborcja, klonowanie człowieka, medyczne eksperymenty na ludzkich embrionach, deformacja koncepcji rodziny, brutalizm, pornografia czy konsumizm. Wydaje się, że w świecie nadal trwa „ucieczka przed Bogiem i jego wymaganiami”<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> S. KIERKEGAARD, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 215.

<sup>48</sup> J. RATZINGER, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 53.

<sup>49</sup> TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 280. W tłumaczeniu francuskim pojawia się słowo „zależność”. Zapewne nie chodzi tu o jakąś zniewalającą zależność, lecz tożsamą z dziecięctwem, na co wskazuje korelujący tekst z książki J. Ratzingera, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 123.

<sup>50</sup> Zob. J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu. Część 1 – Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, dz. cyt., s. 123.

<sup>51</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus. W setną rocznicę encykliki Rerum novarum*, nr 43.

<sup>52</sup> J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 168.

W *Pamięci i tożsamości* św. Jan Paweł II pisał mocne słowa skierowane przeciwko oświeceniu będącemu próbą odcięcia latorośli od winnego krzewu, ową latoroślą jest człowiek, zaś krzewem Chrystus Pan. Papież interpretuje odcięcie jako próbę wyhodowania latorośli na czymś innym niż krzew winny, aby zdobyć swoją własną autonomię, swoją własną wolność. Próba stworzenia now(oczesnego) człowieka jest przykładem klasycznego modelu autodestrukcji. Następca papieża Polaka na Stolicy Piotrowej, Benedykt XVI, stawia diagnozę, że to osiągnięcia naukowe i techniczne zawróciły człowiekowi w głowie. Analizując myśl Bacona, Kanta i innych wskazuje, że człowiek złożył swą nadzieję, w czymś innym niż Bóg, mianowicie w postępie rozumianym naukowo, technicznie, społecznie. Jednym słowem: w bezdusznej „materii”<sup>53</sup>.

Żyjemy w świecie, w którym panuje dyktatura „naukowości”. Prawdziwie istnieje i posiada prawo do istnienia tylko to, co przy pomocy nowożytnych metod naukowych da się zbadać, także zagadnienie Boga usiłuje się sprowadzić do badania naukowego. Człowiek nowożytny, którego cechuje swego rodzaju krytyczna racjonalność, za boga uznaje tylko i wyłącznie rozum jako przedmiot ludzkiej czci. Wiara w Boga stanowi wyzwanie dla współczesnego świata i żyjącego w nim człowieka, zdominowanego przez nowożytne myślenie naukowe, w którym główną rolę pełni tzw. rozum techniczny. Tymczasem sensu i pełni ludzkiej egzystencji nie można wyprowadzać z wiedzy czysto doświadczałnej i sprawdzalnej, człowiek musi otworzyć się na ich przyjęcie, wsłuchać w głos własnego sumienia i podążyć za tzw. rozumem nasłuchującym, dającym możliwość dostrzeżenia obiektywnej rzeczywistości nadprzyrodzonej.

„Mozart teologii” w swoim rozważaniu na wieczór sylwestrowy przypomina zdanie św. Augustyna, że to my, ludzie jesteśmy czasem. Odwołując się do walki, jaką biskup Hippony prowadził z wierzeniami starożytnych Greków, ma na myśli boga czasu Chronosa, który niszczył własne dzieci. Podobnie czas jako destrukcyjna moc pojawia się w mitach indyjskich, gdzie jest utożsamiany ze śmiercią. Zdaniem Benedykta XVI tam, gdzie czas staje się bogiem, zaczyna panować zwątpienie, zniechęcenie zajmuje miejsce życiodajnej nadziei. Wydawać by się mogło, że mitologia nie ma już nic wspólnego ze współczesnymi ludźmi. A jednak wraz z powszechnie przepowiadaną śmiercią Boga chrześcijan okrutny bóg Chronos może zająć Jego miejsce<sup>54</sup>. Na naszych oczach świat jakby się rozpadał – rozczłonkowany na wiele zwalczających się wzajemnie fałszywych bóstw w postaci degradujących osobę ludzką ideologii, gdzie niewątpliwie Chronos, jako bóstwo kierujące mylnie rozumianym postępem materialnym i gospodarczym oraz ideą ukrytej niewolniczej pracy, często króluje zamiast Boga, Stwórcy człowieka. Człowiek staje się wówczas numerem na wzór numeru Bestii, z Apokalipsy św. Jana, która go zniewala i poniża, traktuje go jak

<sup>53</sup> *Papież i prorocy rozpaczy. O nowej encyklice – z Kubą Wojewódzkim i Marią Janion w tle – z ks. prof. Jerzym Szymikiem rozmawia Jarosław Dudala, dz. cyt., s. 21.*

<sup>54</sup> Zob. A. NICHOLS, dz. cyt., s. 156.



trybik w maszynie, pozbawia imienia i „twarzy”, którą ma na podobieństwo swego Stwórcy<sup>55</sup>. Najbardziej diabelskim pragnieniem jest pragnienie, żeby Boga nie było, żeby o Nim zapomnieć, wziąć Go w nawias przy urządzaniu świata, przekreślić Go, zdyskredytować, wyciąć z ludzkiej świadomości i życia, i ludzie ulegają tym diabelskim pragnieniom. Zastępują Boga jakimkolwiek bożkiem, złotym cielcem kursu franka szwajcarskiego, joggingiem, kolejną dietą, sztuką, władzą, wolnością definiowaną jako samowola czy też decydują się sami zająć Jego miejsce, majsterkując przy ludzkim życiu. Reasumując, ludzie miejsce Boga zastępują własnym ego. Zatem wszyscy, bez wyjątku potrzebujemy nawrócenia: od bożków do Boga<sup>56</sup> – pisał Benedykt XVI.

## 5. Zakończenie

Chrześcijaństwo nie zatrzymało się na wyborze Boga Arystotelesa, w opozycji do bóstw pogańskich, ale głosiło, że Bóg Jezusa Chrystusa jest Bogiem, do którego człowiek może się zwracać i któremu Bóg odpowiada. W tym momencie nastąpiło przeobrażenie filozoficznego rozumienia Boga. Już nie jest On – tak jak chciałaby filozofia – najwyższym, niedostępnym dla człowieka pojęciem, czystym bytem lub czystą myślą, ale Bogiem ludzi. Obraz Boga ulega zafalszowaniu, gdy pomija się jeden z powyższych aspektów. Kwestię tę kardynał Joseph Ratzinger precyzuje w słowach: „[...] Bóg filozofów jest zupełnie inny, niż wymyślili go filozofowie, chociaż nie przestaje być tym, do czego oni doszli, poznaje się Go rzeczywiście dopiero wtedy, gdy się pojmie, iż będąc istotną Prawdą i podstawą wszelkiego bytu, jest On zarazem także Bogiem wiary, Bogiem ludzi”<sup>57</sup>. Bóg Arystotelesa odnosi się do siebie, nie wykracza poza istnienie, nie daje człowiekowi się poznać, nie wchodzi z nim w dialog. Bóg Jezusa Chrystusa pojmowany jest w kategorii relacji, najwyższą możliwością istnienia nie jest zatem zamknięcie w sobie, samowystarczalność, ale właśnie relacyjność. Porównując istotę Boga Arystotelesa i Boga Chrystusa, należy stwierdzić, że ten pierwszy jest czystą myślą, drugi – również będąc myślą – to Bóg, który kocha, a zatem „jako myśl jest miłością, a jako miłość myślą”<sup>58</sup>. Wiara chrześcijańska przejmując filozoficzne dokonania rozumu, całkowicie je zwieńczając i doprowadzając do pełni blasku. Integracja Boga Arystotelesa/Boga filozofii i Boga Jezusa Chrystusa/Boga wiary jest koniecznością, chroniącą przed jednostronnymi wypaczeniami obrazu Pana. Swoista „teologia i” staje się w tym kontekście jedyną

<sup>55</sup> Zob. J. RATZINGER, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, dz. cyt., s. 30.

<sup>56</sup> J. SZYMIK, *Chodzi o Boga*, dz. cyt., s. 21.

<sup>57</sup> J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 145.

<sup>58</sup> Tamże, s. 149. Ratzinger wskazuje, że ujawnia się tu prątożsamość prawdy i miłości, które gdy są w pełni urzeczywistnione, okazują się jednym jedynym Absolutem.

drogą do Prawdy. Po prostu. Jakiegokolwiek bożka człowiek postawi w miejsce należne Bogu, to nie będzie to. Choćby to była potężna władza, żona piękna jak modelka, czy kościelne godności. Cokolwiek, kogokolwiek<sup>59</sup>.

**Słowa kluczowe:** filozofia, teologia, Bóg, Jezus Chrystus, świat współczesny

## The God of Aristotle, the God of Jesus Christ and the God of Man Nowadays

### Summary

In contemporary culture is emerging a problem, which interest the public opinion – it is about faith in God, which is a challenge for the world. Existing difficulties, never-ending doubts, as well as objections to the Christian conception of life are the causes of departing the XXI century man from God. Requirements of Christianity are seen as too arduous and outdated, and as a result, many people resort to his vision of an easier life. The apparent respect commands man, who managed to convince, that following Christ deprives liberty and opposed to human happiness.

The author of this study presents a passage, that has come to the people: from the perception of God as an impersonal force, through a personal God revealed in Jesus of Nazareth, to the god, who is identify with power, success, prestige and money – he is the god of “today”.

**Keywords:** philosophy, theology, God, Jesus Christ, the contemporary world

---

<sup>59</sup> *Papież i prorocy rozpaczy. O nowej encyklice – z Kubą Wojewódzkim i Marią Jasion w tle – z ks. prof. Jerzym Szymikiem rozmawia Jarosław Dudala*, dz. cyt., s. 21.

S. KATARZYNA FEDUŚ

## TERESA WIELKA W ŻYCIU I PISMACH EDYTY STEIN

Edyta Stein jako dziecko miała przeświadczenie, że została powołana do wielkich rzeczy. W jej życiu musiało upłynąć wiele lat zmagania, zanim odkryła sens swojego istnienia. Na tej drodze przeszła od wiary judaistycznej do ateizmu, by ostatecznie w chrześcijaństwie spotkać Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. Bóg dał jej usłyszeć swoje wezwanie do służby dla Niego najpierw jako naukowca, później jako karmelitanki. Na tej drodze dochodzenia do Jedynej Prawdy, natknęła się na opis doświadczeń wewnętrznych Teresy z Avila. Po długim etapie poszukiwania Boga, On pozwolił się jej znaleźć przez świadectwo Teresy od Jezusa. Edyta Stein zafascynowała się realizmem jej opisu i sama zapragnęła podążać w kierunku środka duszy, ku samemu Bogu. Chciała żyć tylko dla Pana. Coraz głębiej wchodziła w siebie i tak stopniowo zbliżała się do Boga. Odkryła, że dusza stanowi istotę życia, którą starała się rozwinąć do swej pełni. W ten sposób mogła nie tylko poznać świat zewnętrzny, ale również samą siebie<sup>1</sup>. Edyta Stein kroczyła w świetle prawdy promieniującej z krzyża Chrystusa. Uczyla się od Teresy z Avila, czym jest prawdziwa pokora, ofiara i miłość Boga i bliźniego. Te dwie kobiety, choć żyjące w innych czasach, połączyła zatem pewna uniwersalność doświadczeń, którą posługuje się Bóg w każdym czasie dla ukazania swojej wielkiej miłości do człowieka<sup>2</sup>.

### 1. Wpływ Teresy Wielkiej na życie Edyty Stein

Święta Teresa wywarła ogromny wpływ na rozwój i dojrzewanie duchowe Edyty Stein. Była dla niej tak ważna, że to jej imię przyjęła na chrzcie. Od momentu pierwszego spotkania z postacią mistyczki, całe życie Edyty naznaczone

<sup>1</sup> Por. E. STEIN, *Twierdza duchowa*, Poznań 2006, s. 116–119.

<sup>2</sup> Por. A. GRZEGORCZYK, *Pieczeń sensu*, [w:] E. STEIN., *Twierdza duchowa*, dz. cyt., s. 9–11.



zostało jej duchową bliskością. Wielokrotnie w jej listach znajdujemy wzmianki na ten temat Teresy od Jezusa. Jako karmelitanka z wielką czcią brała udział we wszystkich świętach z nią związanych. Jej wstawiennictwu polecała się w swoich modlitwach. Teresa była dla niej wzorem prawdziwego i całkowitego oddania się na służbę Bogu z miłości.

### 1.1. Pierwsze spotkanie

Edyta Stein w całym swoim życiu poszukiwała prawdy. Wychowała się w rodzinie o tradycjach judaistycznych, w której matka wprowadziła ją w praktykowanie pierwszych modlitw. Święta chodziła wraz z nią na nabożeństwa do synagogi. Matka była szczerze wierzącą Żydówką, ale wśród rodzeństwa Edyta nie znajdowała żywych oznak wiary. Odznaczała się wnikliwą spostrzegawczością, ale żyła w swoim wewnętrznym świecie. Nie potrafiła podejmować czegoś, jeśli nie poruszył jej bodziec z wewnątrz<sup>3</sup>. Zawsze jednak nurtowało ją poszukiwanie prawdy<sup>4</sup>. Edyta nie odnajdując śladu jakiegokolwiek religijności u swojej siostry Elzy i szwagra, w wieku piętnastu lat całkiem świadomie i z własnej woli przestała się modlić i uważała się za ateistkę<sup>5</sup>. Jednak chęć dogłębnego dotarcia do istoty rzeczy w niej pozostała i pociągała w kierunku nauki, która dawała jej radość i całkowicie ją pochłaniała. To dążenie zaprowadziło ją do zafascynowania się filozofią, a kolejnym krokiem była fenomenologia. Ona otworzyła jej przestrzeń do poszukiwania istoty rzeczy. Wyzwoliła się z naturalnego patrzenia na świat materialny i duchowy, by przejść do nastawienia bezinteresownego, zreflektowanego. Metoda fenomenologiczna stworzyła Edycie Stein przestrzeń do rozumienia otaczającej rzeczywistości. Coraz bardziej była przesiąknięta prawdą, że człowiek jest dwu-jednością, ciała i ducha<sup>6</sup>. Stosowanie tej metody doprowadziło ją do postawienia pytania o istnienie Boga. Powoli wchodziła na drogę szukania Boga, na którą pociągało ją coś z jej własnego wnętrza. Toczyła wewnętrzną walkę, którą odczuwała jako rozdarcie duszy. Tęskniła za prawdą, jaką jest Bóg, ale nie potrafiła się modlić o łaskę wiary. Edyta uczyniła ze swojej strony wszystko, co leżało w jej możliwościach, by odkryć Boga. Kiedy stanęła wobec znikomości własnych sił i możliwości intelektualnych, Bóg sam wyciągnął rękę, dając się jej poznać. W 1920 r. sięgnęła po książkę *Księga życia* Teresy Wielkiej. Lektura tak ją pochłonęła, że nie przerwała czytać, aż dotarła do końca, wtedy powiedziała: „To jest prawda!”<sup>7</sup>. Spotkanie z opisem doświadczeń wewnętrznych Teresy Wielkiej

<sup>3</sup> Por. E. STEIN, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, Kraków 2005, s. 185.

<sup>4</sup> Tamże, s. 177–178.

<sup>5</sup> Tamże, s. 179.

<sup>6</sup> Por. J. MACHNACZ, *Fenomenologia w ujęciu H. Conrad-Martius i Edyty Stein*, [w:] *Wokół myśli Edyty Stein św. Teresy Benedykty od Krzyża*, red. J. MACHNACZ, M. MAŁEK, K. SERAFIN, Kraków 2012, s. 24–31.

<sup>7</sup> Por. TERESA RENATA OD DUCHA ŚWIĘTEGO, *Edyta Stein, filozof i karmelitanka*, Paryż 1973, s. 61.

poruszyło ją do samej głębi, zrozumiała coś, czego wcześniej nie była w stanie pojąć, angażując wszystkie swoje zdolności. Otrzymała od Boga łaskę. On dał się jej znaleźć poprzez żywy i bezpośredni opis zażyłości św. Teresy z Jezusem Chrystusem. Edyta Stein narodziła się do nowego życia, do wiary. Po długim etapie zmagania i pełnego bólu poszukiwań Boga nastąpił u niej – pod wpływem lektury i wcześniejszych impulsów z chrześcijańskiego świata – moment nawrócenia.

Teresa Wielka opisała w *Księdze życia* osobiste spotkanie z Jezusem Chrystusem. Ukazała stopniowy proces wchodzenia w żywe misterium Chrystusa, w którym Bóg przemieniał jej wnętrze i objawiał Siebie. Odkryła, że na tej drodze musiała całkowicie powierzyć się Bogu i wszelką ufność położyć w Nim, a nie w sobie. Od tego czasu nie pragnęła niczego tylko trwania przy Nim. Chrystus stanął obok niej jako Pan i Przyjaciel. Relacja miłości i przebywanie w Jego obecności były dla niej najważniejsze. Teresa Wielka oparła swoje doświadczenia na fundamencie pokory, z której biło światło prawdy o Bogu i o niej samej. Dla Edyty Stein to spotkanie z przeżyciami Teresy Wielkiej było niezwykle istotne, gdyż tchnęło autentyzmem. Stało się kluczem do otwarcia drzwi do zamkniętego przed nią świata wiary. Od tej pory zwróciła się całkowicie ku Bogu, który obdarzył ją Swoją miłością i łaską. Dzięki temu doświadczyła spotkania z żywym Bogiem, z Jezusem Chrystusem. Poznała Go inaczej niż poprzez rozumowe dociekania i jej własny wysiłek umysłu. Odczuwała ogromną wdzięczność za otrzymaną łaskę. Posiadała wewnętrzną pewność istnienia Boga i zdolność przyjmowania Bożych prawd. Już następnego dnia po przeczytanej lekturze, kupiła sobie katechizm katolicki i mszał. Z całym zaangażowaniem przyswoiła sobie ich treści i dopiero wówczas po raz pierwszy weszła do kościoła katolickiego, by przypatrzeć się Mszy Świętej. Uczestnicząc w niej, czuła, że nic nie jest dla niej obce. Zaraz po Eucharystii poprosiła odprawiającego kapłana o chrzest. Proboszcz po rozmowie z nią, pełen podziwu dla łaski Bożej działającej w niej, nie mógł odmówić prośbie. Edyta Stein przyjęła chrzest 1 stycznia 1922 r., otrzymała nowe życie i stała się katoliczką<sup>8</sup>.

## 1.2. Święta Teresa przewodniczką życia duchowego

Spotkanie z Bogiem objawionym w Jezusie Chrystusie zaowocowało u Edyty Stein głębokim pragnieniem poświęcenia się Jemu w zakonie karmelitańskim. Święta Teresa jako matka i reformatorka klasztoru karmelitanek stała się jej wówczas jeszcze bliższa. Początkowo jednak Edyta musiała się pogodzić z niemożnością realizacji tego wewnętrznego przynaglenia pójścia za Panem. Mogła jednak w zaciszu klasztoru dominikanek w Spirze, nie tylko pracować jako nauczycielka i naukowiec, ale przede wszystkim rozwijać swoje życie wewnętrzne. W *Księdze życia* Edyta Stein odkryła w Teresie Wielkiej przewodniczkę życia modlitwy. Do tej pory bowiem poszukiwanie prawdy było jej jedyną modlitwą. Pisma Teresy

<sup>8</sup> Tamże, s. 61–62.



Wielkiej stały się pośrednikiem pomiędzy świętą a Edytą Stein. Święta matka była doskonałym nauczycielem w dziedzinie modlitwy. Sama bowiem otrzymała łaskę mistycznego zjednoczenia, a także jej rozumienia oraz umiejętność podzielenia się przeżytym doświadczeniem<sup>9</sup>. Uwrażliwiała na istotę życia duchowego, jakie stanowiło przyjazne rozmawianie z Bogiem. Modlitwę traktowała jako poufały dialog z Panem<sup>10</sup>. W całości była skoncentrowana na Chrystusie.

Od momentu nawrócenia modlitwa stała się dla Edyty pokarmem dla jej duszy. Opisy św. Teresy stały się światłem na jej drodze doświadczenia modlitewnego. Nie tylko potwierdzały jej właściwą drogę, ale pobudzały do kroczenia w głąb duszy. Edyta Stein zdobywała „twierdzę duchową” i czerpała z bogactwa doświadczeń św. Teresy z Avila. Gdy spotkała Chrystusa, stał się dla niej Kimś bliskim, kogo chciała lepiej poznać i bardziej miłować. Wiele czasu spędzała na modlitewnym dialogu z Panem. Jej duchowe wzrastanie podczas jej naukowego zaangażowania dokonywało się początkowo nie tylko przez modlitewny dialog, ale także poprzez poznawanie samej siebie. Już wówczas zdradzała swoje predyspozycje kontemplacyjne. Przed każdym wygłoszonym referatem spędzała godzinę na osobistej modlitwie i z niej czerpała siły. Wiedziała, że o przynależności do Boga i Kościoła decyduje autentyczne życie duchowe. Prowadziła je bardzo świadomie, co dawało jej możliwość wglądu w siebie samą. Im bardziej angażowała się w zewnętrzne sprawy, tym mocniej kierowała się ku wnętrzu. Była pewna obecności Boga w jej życiu, prowadziła rozmowy ze Zbawicielem i na nich otrzymywała światło do postępowania zgodnie z wolą Bożą<sup>11</sup>. Była pewna, że Pan wzywał ją do oddania się Jemu na wyłączną służbę w Karmelu. Doczekała się realizacji tego wewnętrznego przynaglenia, kiedy wzmogły się prześladowania wobec Żydów, tak że nie mogła już prowadzić działalności naukowej. Cieszyła się jednak, że Pan pozwolił jej poświęcić się Jemu w zakonie Teresy Wielkiej.

Święta matka uczyła swoje córki modlitwy, która miała być ich życiem, posłannictwem i charyzmatem. Edyta Stein była wzorową córką. W jej życiu modlitwy odnajdujemy to, czego uczyła św. Teresa. Edyta Stein miała przyjacielską relację z Bogiem, z Jezusem Chrystusem. Praktykowała trwanie w obecności Bożej, podczas której starała się tylko miłować. Jej osobisty kontakt z Bogiem podlegał dynamizmowi – od modlitwy ustnej, przez myślną aż po kontemplację i zjednoczenie. Święta adorowała Boga, uwielbiała i dziękowała Jemu za wszystko. Wstawiała się przed Bogiem za Kościołem i wszystkimi ludźmi. Edyta Stein była świadoma, że modlitwa stanowiła bramę, przez którą wchodzi się do wewnętrznego świata zamieszkiwanego przez Boga.

Edyta Stein jeszcze głębiej odkryła istotę modlitwy, pracując nad przyczynkiem *Die Seelenburg* do dzieła *Endliches und Ewiges Sein*. Jako karmeli-

<sup>9</sup> Por. J. W. GOGOLA, *Mistycy i mistyka Karmelu*, Kraków 2007, s. 34–35.

<sup>10</sup> Por. W. CIAK, *Wprowadzenie*, [w:] ŚW. TERESA OD JEZUSA, *Księga mojego życia*, Poznań 2008, s. 9.

<sup>11</sup> Por. E. STEIN, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, Kraków 2005, s. 220.



tanka na prośbę przełożonych podjęła się tego dzieła w 1936 r. Skonfrontowała w przyczynku swoją myśl z Teresą Wielką. Ta praca wyzwoliła w niej energię duchową i umysłową do odkrywania własnego życia wewnętrznego. Omówiła w tym dziele budowę i funkcjonowanie duszy. Ukazała zdobywanie twierdzy duchowej poprzez przemieszczanie się przez siedem centrycznie usytuowanych komnat do głębi zamieszkiwanej przez samego Boga. Modlitwa stanowiła w niej furtkę do wnętrza. Przez nią człowiek może przybliżyć się do Boga, a także zdobywać coraz czystsza postawę wobec świata<sup>12</sup>. Bardzo trafnie uchwyciła drogę wewnętrznych przemian. Posiadała nie tylko rzetelną wiedzę podbudowaną studiami filozoficznymi w szkole Edmunda Husserla, ale również sama doświadczyła opisywanych procesów zachodzących w duszy. Już samo zajęcie się tym dziełem świadczyło o dynamice rozwoju jej wewnętrznego życia. Edyta pisała bowiem o tym, co ją wewnątrz i dogłębnie poruszało. Jej opis stanowił zatem nie tylko czystą analizę etapów, ale świadectwo osobistych przeżyć<sup>13</sup>. Podczas pracy naukowej nad dziełem *Endliches und Ewiges Sein* zmagiła się ze swoją słabością i niedomaganiem z zakresu filozofii. Bóg oczyszczał ją poprzez te trudne okoliczności i w ten sposób zagłębiał ją w życiu mistycznym. Święta miała jasną świadomość Bożej obecności w swoim życiu, w postaci czuwającej i kierującej jej drogami Opatrzności. Dzięki Bożej łasce miała wewnętrzną jasność, że podłożem wszystkich jej działań jest Boży plan, odkrywany jako doskonałe powiązanie sensu<sup>14</sup>. W nim także niezastąpione miejsce miała Teresa Wielka. We wszystkich tych wydarzeniach czerpała siłę z przebywania z Panem. W jednym z listów napisała, że odwagę czerpała z tabernakulum<sup>15</sup>.

Edyta Stein w dziele *Endliches und Ewiges Sein* trafnie ujęła zjawiska zachodzące w duszy. W pewnej uniwersalności opisanych tam przeżyć duchowych można odkryć jej indywidualne doświadczenie postępującej więzi z Bogiem. Edyta Stein, podobnie jak Teresa Wielka, czyniła wszystko co leżało w jej mocy, by dojść do Jedynej Prawdy<sup>16</sup>.

## 2. Pisma Edyty Stein o św. Teresie

Edyta Stein pisała zawsze o tym, co ją wewnątrz poruszało. Charakteryzowała ją zawsze duża doza dyskrecji, jednak sposób, w jaki interpretowała procesy duchowe, świadczyły o jej ogromnym wyrobieniu wewnętrznym<sup>17</sup>. Możemy to odkryć szczególnie w pismach, jakie poświęciła Teresie Wielkiej.

<sup>12</sup> Por. W. ZYZAK, *Fundamentalna rola wiary w życiu i pismach św. Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein)*, Kraków 2005, s. 207.

<sup>13</sup> Por. A. GRZEGORCZYK, *Pieczęć sensu*, [w:] E. STEIN, *Twierdza duchowa*, dz. cyt., s. 9.

<sup>14</sup> Por. J. W. GOGOLA, *Mistycy i mistyka Karmelu*, dz. cyt., s. 2.

<sup>15</sup> Por. E. STEIN, *Autoportret z listów (1933–1942)*, Kraków 2003, s. 196.

<sup>16</sup> Por. A. GRZEGORCZYK, *Pieczęć sensu*, [w:] E. STEIN, *Twierdza duchowa*, dz. cyt., s. 11.

<sup>17</sup> Por. I. J. ADAMSKA, *Wprowadzenie*, [w:] *Autoportret Edyty Stein w jej twórczości*, Poznań 1999, s. 9.

Była nie tylko zafascynowana św. Teresą, ale także czuła się z nią głęboko związana. W dziele *Miłość za miłość: Teresa z Avila* Edyta Stein opisała najważniejsze wydarzenia z życia świętej matki. Ujęła w niej wszystkie etapy od momentu narodzin, poprzez dzieciństwo i młodość, aż do wstąpienia do klasztoru Wcielenia, nawrócenie i późniejsze założenie pierwszego klasztoru Reformy oraz dalszą działalność dla Pana. Edyta Stein nie ograniczyła się do suchego, reporterskiego opisu, ale ukazała z ogromną umiejętnością jej postępy w życiu wewnętrznym. Stosowała komentarze, aby wyjaśnić procesy dokonujące się we wnętrzu Teresy. Wymowny przykład stanowi opis dotyczący istoty życia wewnętrznego. Ukazała, że jego niezbędnym elementem jest modlitwa, rozumiana jako obcowanie duszy z Bogiem, a także jako najwyższe osiągnięcie do jakiego uzdolniony jest ludzki duch. Stopnie zaś modlitwy uzależniała od zaangażowania naturalnych sił duszy i wylewu łaski Bożej<sup>18</sup>. Te opisy świadczą o głębokiej znajomości tych wewnętrznych procesów przez Edytę. Była przekonana, tak jak jej duchowa matka, o głębokiej wartości modlitwy wewnętrznej. Św. Teresa w *Księdze życia* kładła szczególny nacisk na praktykowanie modlitwy wewnętrznej. Ona określała ją jako nawiązanie przyjaźni z Bogiem, o którym wiemy, że miłuje człowieka<sup>19</sup>. Stąd tak wiele uwagi Edyta Stein poświęciła także tej kwestii, jednakże w szerszym ujęciu teologicznym i antropologicznym. Również podczas cytowania procesów zachodzących we wnętrzu Teresy, trafnie wyjaśniała stan duszy Teresy z Avila. Jasno ukazała działanie łaski w jej wnętrzu. W swoim dziele wydobyła szczególnie subtelność jej sumienia, żar miłości gotowej do ofiary, a także wysiłki, jakie czyniła, aby zdobyć dusze dla Pana<sup>20</sup>. Edytę Stein łączyła z Teresą głęboka relacja duchowa, ukazała także to, co było ich wspólnym celem, zachętę do praktykowania miłości Boga przez modlitwę i działanie.

Edyta Stein o świętej matce napisała również w artykule *Teresa od Jezusa wychowawczyni ludzkiej osobowości*. Powstał on w Karmelu w Kolonii, a skierowany był do katolickich nauczycielek. W tym czasie Edyta Stein jako nowicjuszka sama była poddawana formacji. Temat ten był jej szczególnie bliski także dlatego, że sama pracowała wiele lat jako nauczycielka. Za wzór wszelkiej pracy wychowawczej postawiła Teresę od Jezusa. Ukazała ją jako nauczycielkę i tę, która kształtowała i formowała osobowości ludzi<sup>21</sup>. Podkreślała jej zdolności kierownicze, którymi były jasne spojrzenie ducha, żar serca, wola gotowa do działania i duch wspólnoty. Potrafiła jakąś szczególną mocą pociągać innych

<sup>18</sup> Por. E. STEIN, *Miłość za miłość: Teresa z Avila*, [w:] *Autoportret Edyty Stein w jej twórczości*, dz. cyt., s. 80.

<sup>19</sup> Por. TERESA OD JEZUSA, *Księga mojego życia*, Poznań 2008, s. 126.

<sup>20</sup> Por. E. STEIN, *Miłość za miłość: Teresa z Avila*, [w:] *Autoportret Edyty Stein w jej twórczości*, Poznań 1999, s. 90.

<sup>21</sup> Por. E. STEIN, *Teresa od Jezusa wychowawczyni ludzkiej osobowości*, [w:] *Autoportret Edyty Stein w jej twórczości*, dz. cyt., s. 109.



za sobą. Opisała ją jako kobietę potrafiącą zwyciężać nad sobą samą poprzez samozaparcie i pokonywanie własnych słabości. Posiadała naturalny wdzięk, pogodne usposobienie oraz łatwość wychodzenia ku ludziom. Te wrodzone zdolności udoskonaliła w niej Boża łaska<sup>22</sup>. Pan nagradzał zarliwą miłość Teresy do Niego obfitością darów. Im bardziej zagłębiała się w modlitwie kontemplacyjnej, tym więcej osób pragnęła pociągnąć na tę drogę. Pod wpływem Bożego natchnienia zapragnęła założyć klasztor o ścisłej regule. W ten sposób chciała odpowiedzieć jak najwierniej na Jego miłość. Sama starała się najdoskonalej wypełniać obowiązki stanu. Przez własny przykład i działania formacyjne starała się wypełnić zadanie wychowania zakonnic z nowego klasztoru. Stawiała im za cel wewnętrzne obcowanie z Bogiem, do którego dochodzi się poprzez modlitwę kontemplacyjną. Istotnymi elementami na drodze ku Bogu były dla Teresy Wielkiej dogłębna pokora i bezwzględne posłuszeństwo<sup>23</sup>. Świadczyła swoim życiem, że z takiego przebywania z Bogiem rodzi się pogoda ducha, cicha radość, gorąca miłość do dusz, miłość bliźniego, apostołska gorliwość i pragnienie współuczestniczenia w cierpieniu Chrystusa. Święta Teresa, co podkreślała Edyta Stein, zdawała sobie sprawę z trudności zadania, które przekraczało naturalne ludzkie zdolności. Świętość, doskonałość wymykają się bowiem ramom zwyczajnych środków realizacji. Teresa od Jezusa oparła się w realizacji tego zadania nie na sobie, ale na łasce Boga i zdecydowanie zaangażowała się w wychowanie młodych zakonnic. Końcowy etap uświęcenia człowieka zawsze należy do Boga, jednak potrzebował On Teresy, by pomogła innym zbliżyć się do Niego. Przez całe życie pociągała inne dusze ku Bogu. Szczególnie w jego ostatnim etapie, kiedy jej apostołska gorliwość i zapał znalazły wypełnienie w zakładaniu nowych klasztorów żeńskich i męskich o ścisłej regule<sup>24</sup>.

Edyta Stein określiła święte dusze jako naczynia łaski, które działają uświęcająco i kształtująco przez sam kontakt z nimi. Teresa od Jezusa była szczególnie otwarta na Boże działanie. Z przytoczonych pism Edyty Stein wyłania się harmonijny i bogaty obraz świętej matki. W pierwszym odnajdujemy ją jako mistrzynię modlitwy wewnętrznej, która z hartem ducha walczyła ze swoimi słabościami o wytrwanie w miłości Boga, a jednocześnie poddawała Mu z całą ufnością swoje ograniczenia. W drugim artykule odnajdujemy Teresę od Jezusa – kobietę odznaczającą się wybitnymi zdolnościami wychowawczymi, zakonnicę potrafiącą z niespotykaną umiejętnością wywierać dobry wpływ na innych i w ten sposób formować dusze dla Boga. Posłannictwo Teresy Wielkiej nie zakończyło się wraz z jej śmiercią, wręcz przeciwnie – rozszerzyło się po niej jeszcze bardziej. Zostawiła bowiem swoje odbicie w pismach i siostrach z klasztoru. Edyta Stein również doświadczyła jej wpływu na swoje życie, a następnie sama będąc karmelitanką, świadczyła o świętej matce.

<sup>22</sup> Tamże, s. 110–113.

<sup>23</sup> Tamże, s. 125–126.

<sup>24</sup> Tamże, s. 121.



### 3. Podobieństwo św. Teresy i Edyty Stein

Człowiek jest istotą społeczną, dlatego by mógł się rozwijać i wzrastać, potrzebuje innych ludzi. Podczas drogi życiowej spotyka się wiele osób, które odgrywają w nim większą lub mniejszą rolę. Szczególne znaczenie dla Edyty Stein miała Teresa Wielka. Obie kobiety żyjące w różnych czasach były do siebie podobne pod wieloma względami. Odnajdziemy zbieżność ich pewnych wydarzeń życiowych, cech charakteru, zainteresowań, ale przede wszystkim pewne duchowe podobieństwo przejawiające się w niezmiennym pragnieniu Boga, Jedynej Miłości i Jedynej Prawdy.

Na początku warto przytoczyć pewne istotne wydarzenia z życia obu świętych, które wykazują pewną analogię. Święta Teresa urodziła się w wielodzietnej rodzinie, w której rodzice odznaczali się szczerą pobożnością. Odnajdujemy u niej żywotność temperamentu i wrażliwość. Od najmłodszych lat przejawiała wielką miłość do drugiego człowieka. Bardzo wczesnie straciła matkę. Odczuwała niewymowną stratę i w swoim bólu polecała siebie Matce Miłosierdzia<sup>25</sup>. U Edyty Stein odnajdujemy podobne elementy drogi życiowej. Święta przyszła na świat także w wielodzietnej rodzinie. Była żywym, obdarzonym bogatą wyobraźnią dzieckiem. Bardzo wczesnie straciła ojca, a o jej religijne wychowanie dbała matka, wierząca Żydówka<sup>26</sup>. Edyta jednak zniechęcona brakiem żywych oznak wiary ze strony rodzeństwa i krewnych w wieku piętnastu lat nazwała się ateistką. Z własnej woli przestała się modlić<sup>27</sup>.

Teresa Wielka w swoim życiu zawsze poszukiwała prawdziwej miłości. Na początku skłaniała swoje serce ku ludzkim uczuciom. Ojciec, aby strzec dobra swej córki, wysłał ją do szkoły prowadzonej przez zakonnice. Podczas pobytu w niej odkrywała bogactwo innego życia. Teresa wydawała się stworzona do miłości, dlatego powoli w Bogu zaczynała znajdować swoje spełnienie. Daleko jednak była jeszcze, by oddać całą siebie Panu. Pociągał ją już świat wewnętrzny, ale równie mocno zewnętrzne sprawy. Istotny wpływ na porzucenie ziemskich przywiązań dokonał się u niej pod wpływem jej stryja Piotra, który wdrożył ją w czytanie duchowe, medytacje i uczynki miłości bliźniego<sup>28</sup>. Brak jednak zgody ojca na jej wstąpienie do klasztoru boleśnie zwiększył jej wewnętrzne rozdarcie. Niezlomny hart ducha wspomagany łaską i wewnętrzne podążanie za miłością, jakimi odznaczała się Teresa, nie pozwoliły jej jednak stać się nieczułą na wzywający ją głos Boga. Rozpoczęła życie w klasztorze Wcielenia, które było początkiem jej wewnętrznego dojrzenia do miłości, jaką obdarzał ją Bóg. Na tej drodze ważną rolę odegrała lektura dzieła Franciszka de Osuny *Trzecie abecadło*. Książka była dla niej

<sup>25</sup> Por. I. J. ADAMSKA, *Święta Teresa od Jezusa*, Kraków 1983, s. 9–15.

<sup>26</sup> Por. E. STEIN, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, Kraków 2005, s. 72–86.

<sup>27</sup> Tamże, s. 179.

<sup>28</sup> Por. TERESA OD JEZUSA, *Księga mojego życia*, Poznań 2008, s. 46–47.

przewodnikiem na drodze postępowania w życiu wewnętrznym i praktykowania modlitwy myślniej<sup>29</sup>.

Teresa przez wiele lat toczyła wewnętrzną walkę, by oddać się Panu całkowicie i nie szukać swojej woli. Wielokrotnie upadała powodowana słabościami, by za chwilę wyjść jeszcze bardziej umocniona i wyrażać swoją skruchę, niewdzięczność i niewierność miłości wobec Niego. Jej duchowe zmagania oczyszczały ją i ukazywały kruchość jej miłości. Bóg natomiast pragnął ją mieć całą dla siebie. Niewierności Teresy były dla niej ogromną udręką, odczuwała w duszy i w ciele bezmiar cierpienia. Po czternastu latach zmagania doszło w jej życiu do nawrócenia<sup>30</sup>. Pan Bóg dał jej zrozumieć, jak ma Go we wszystkim miłować i być całkowicie dla Niego. Rozpoczęła drogę coraz głębszego zjednoczenia z Chrystusem. Teresa w radykalny sposób kroczyła za swoim Panem, a On obdarzał ją swoimi łaskami i powoływał do nowych zadań. Całe życie podporządkowała woli Bożej i na tej drodze doświadczała wielu przeciwności. Bóg pragnął jednak oczyścić ją od wszystkiego, co ją od Niego oddalało. Teresa otrzymała wewnętrzne natchnienie założenia klasztoru o ścisłej regule. Mimo wielu zewnętrznych i wewnętrznych trudów wraz z kilkoma siostrami rozpoczęła służbę dla Boga w nowym klasztorze. Boże dzieło rozszerzyło się na kolejne fundacje. Teresa Wielka do końca trwała w wierności Bogu i Jego woli. Przyniosła chwałę Panu i Kościołowi.

Edyta Stein podobnie jak Teresa z Avila we wszystko co robiła angażowała całą siebie. Nie potrafiła iść za tym, co nie pociągało ją z jakiejś nieznanego głębi. W swoim życiu nigdy nie porzuciła drogi prawdy. Napisała później, że „kto szuka prawdy, szuka Boga, choćby o tym nie wiedział”<sup>31</sup>. To dążenie doprowadziło ją do umiłowania wiedzy i mądrości. Z wielką pasją poświęciła się dociekaniom filozoficznym, aż w końcu poprzez pracę z metodą fenomenologiczną otworzyła się na dialog z Bogiem. Przełomowym momentem w jej życiu stało się przeczytanie książki Teresy z Avila. Po wielu latach zmagania i poszukiwań, zwyciężyła w niej Boża łaska. Prawda zawarta w *Księdze życia* poruszyła jej wnętrze i przywiodła do nawrócenia. Całym sercem zwróciła się ku Bogu, Jedynej Prawdzie. Od tej chwili szła zdecydowanym krokiem za Panem. Trudy i przeciwności nie były w stanie odwieść jej od obranej drogi. Od chwili nawrócenia Karmel stanowił jej cel. Dziesięć lat jednak służyła Bogu w świecie, zanim została córką Teresy Wielkiej w klasztorze w Kolonii. W Karmelu znalazła upragnione szczęście i radość. Na drodze rad ewangelicznych coraz bardziej upodobniała się do Chrystusa i naśladowała Go w dźwiganiu krzyża. Radykalne podążanie za Panem sprawiło, że ofiarowała się Bogu w intencji prawdziwego pokoju i wynagrodzenia niewiary narodu

<sup>29</sup> Por. I. J. ADAMSKA, *Święta Teresa od Jezusa*, dz. cyt., s. 38.

<sup>30</sup> Por. E. STEIN, *Miłość za miłość: Teresa z Avila*, [w:] *Autoportret Edyty Stein w jej twórczości*, dz. cyt., s. 88–89.

<sup>31</sup> Por. TAŻ, *Autoportret z listów (1933–1942)*, dz. cyt., s. 418.



żydowskiego<sup>32</sup>. Bóg przyjął jej ofiarę. Poniosła śmierć męczeńską w obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau<sup>33</sup>.

Ukazane wydarzenia życiowe obu świętych kobiet wskazały na ich radykalizm kroczenia za Bogiem. Życie dla Boga stanowiło dla nich najwyższą wartość. Ze świętym uporem realizowały ten cel. Obie spotkały Jezusa Chrystusa. Święta Teresa odkryła Chrystusa w człowieczeństwie i Bóstwie. Jej doświadczenia mistyczne miały charakter chrystologiczny. Chrystus wynagrodził ją swoją obecnością za wierne trwanie przy Nim. On był jej przewodnikiem życia wewnętrznego. Wiele wycierpiała od teologów tamtych czasów, którzy uważali, że w modlitwie należy pomijać człowieczeństwo Chrystusa. Pan jednak udzielał jej swojej łaski i doświadczał nowymi wizjami. W dziesięć lat przed śmiercią została obdarzona darem zaślubin duchowych. Cieszyła się obecnością Pana, oglądaniem Jego postaci i oblicza. „Po kilku dniach zobaczyłam również boskie oblicze, które pochłonęło mnie całkowicie”<sup>34</sup>. Poprzez odzwierciedlanie Jego postaw dążyła do doskonałego życia. Człowieczeństwo Jezusa naśladowała we własnym życiu.

Edyta Stein odkryła Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. On był jej celem. Chciała przyoblec się w Chrystusa, aby żyć w wolności Bożego dziecka. Jej miłością i wzorem stał się Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały. Po raz pierwszy doświadczyła mocy Jego krzyża w trudnym wydarzeniu śmierci jej przyjaciela Adolfa Reinacha. Niewierząca jeszcze wtedy i pogrążona w rozpacz Edyta doznała uzdrawiającej mocy krzyża, widząc postawę wiary jego żony. Po raz pierwszy nie potrafiła wytłumaczyć tego, co się dokonywało w jej wnętrzu. Chrystus wychodził jej naprzeciw. Napisała później „było to moje pierwsze spotkanie z Krzyżem i Bożą mocą, jakiej udziela On tym, którzy go niosą”<sup>35</sup>. W niedługim czasie po swoim nawróceniu podczas modlitwy po raz kolejny stanęła w obliczu Chrystusowego krzyża. On zapraszał ją do podążania za Nim drogą krzyżową. Dała takie świadectwo: „Rozmawiałam ze Zbawicielem i powiedziałam Mu, że wiem, iż to Jego Krzyż zostaje teraz złożony na naród żydowski. Ogół tego nie rozumie, lecz ci, co rozumieją, ci muszą być gotowi w imieniu wszystkich wziąć go na siebie. Chcę to uczynić, niech mi tylko wskaże jak. Gdy nabożeństwo się skończyło, miałam wewnętrzną pewność, że zastałam wysłuchana. Ale na czym polega to dźwiganie krzyża, tego jeszcze nie wiedziałam”<sup>36</sup>. Szła za Jezusem cierpliwie. Chciała mieć udział w Jego cierpieniu. Naśladowała Chrystusa, żyjąc radami ewangelicznymi w klasztorze w Kar-

<sup>32</sup> Por. TAŻ, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, dz. cyt., s. 72–86.

<sup>33</sup> Por. W. ZYŻAK, *Fundamentalna rola wiary w życiu i pismach św. Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein)*, dz. cyt., s. 575.

<sup>34</sup> Por. TERESA OD JEZUSA, *Księga mojego życia*, dz. cyt., s. 439–440.

<sup>35</sup> Por. RENATA OD DUCHA ŚWIĘTEGO, *Edyta Stein, siostra Teresa Benedykta od Krzyża. Filozof i karmelitanka*, Paryż 1973, s. 49–50.

<sup>36</sup> Por. E. STEIN, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, Kraków 2005, s. 220.



melu. Była wierna złożonym ślubom, ale Chrystus zapraszał ją do ofiarowania się Jemu jako wynagrodzenie za niewiarę narodu żydowskiego.

Szczególną relację zarówno Teresa Wielka, jak i Edyta Stein miały z Maryją. Teresa Wielka już od najmłodszych lat żyła w bliskiej relacji z Matką Najświętszą. Po śmierci matki prosiła w modlitwie, by od tej pory Najświętsza Panna była jej matką<sup>37</sup>. Czuła się jej dzieckiem przez całe życie. Polecała się jej opiece we wszystkim, a zwłaszcza uciekała się do jej pomocy w trudnych sytuacjach. Maryja podczas swojego ziemskiego życia zgłębiała tajemnicę słowa Bożego i rozważała wszystkie dzieła Boga w sercu. Od niej Teresa uczyła się wiary i pokory, a przede wszystkim bliskiej i ukrytej zażyłości z Bogiem. Uważała, że na drodze doskonałości obok człowieczeństwa Chrystusa należy szukać towarzystwa Maryi, która przez swoją pokorę ściągnęła Go na ziemię<sup>38</sup>. Najświętsza Matka doskonale wypełniła wolę Bożą i we wszystkim była uległa natchnieniom Duch Świętego. Teresa Wielka oddała w jej ręce nowy klasztor. Był to zakon Matki Bożej, posiadający regułę Pani z Góry Karmel. Swoim córkom starała się wdrożyć miłość do Najświętszej Dziewicy i powtarzała, że są jej owieczkami, a Ona jest ich Patronką i Panią<sup>39</sup>.

Edyta Stein odznaczała się przyjacielską i duchową jednością z Maryją. Pragnęła pod jej przewodnictwem każdego dnia coraz bardziej upodabniać się do niej<sup>40</sup>. Maryja jako ta, która była zjednoczona ze Swoim Synem przez wiarę, była Edycie Stein szczególnie bliska. Przyszła święta bowiem przeżywała trudności w wierze, dlatego w Matce Bożej szukała oparcia w chrześcijańskim życiu. Maryja ufnie powierzyła się Bogu i Edyta także przyjęła tajemniczy plan Bożego powołania. Przyjęła habit córek Matki Bożej z Góry Karmel. Ona wspomagała ją w całkowitym oddaniu Bogu swej woli i wywarła ogromny wpływ na jej życie duchowe. Uczyla ją głębokiej zażyłości z Jej Synem aż po zjednoczenie z Nim przez krzyż. Łączyła ją żywa więź z Maryją. Ona była dla niej tą, która prowadziła do Chrystusa. Jej postawę oddania Bogu dla dobra ludzi aż po mistykę krzyża można odczytać jako głęboko maryjne naśladowanie Chrystusa. Potwierdzają to także słowa modlitwy, które Edyta Stein skierowała do Maryi. Składała w ręce Najświętszej Dziewicy Maryi z góry Karmel swoje śluby i oddawała się Jej jako niewolnica. Ofiarowała się przez Maryję Jej Synowi. Prosiła Ją także o wstawiennictwo u Niego, aby przyłączył jej ofiarę z życia do ofiary krzyżowej, dla uczczenia Ojca i zbawienia wiernych<sup>41</sup>. Szczególnie od Maryi uczyła się życia radami ewangelicznymi. Napisała na ten temat krótką mowę. Podkreślała, że Matka Boża poświęciła całą siebie, duszę i ciało na służbę Panu, głęboko pojmując tajemnicę dziewictwa. Była także dla Edyty doskonałym wzo-

<sup>37</sup> Por. TERESA OD JEZUSA, *Księga mojego życia*, dz. cyt., s.28–29.

<sup>38</sup> Por. I. J. ADAMSKA, *Święta Teresa od Jezusa*, Kraków 1983, s. 339–340.

<sup>39</sup> Por. Tamże, s. 339.

<sup>40</sup> Por. J. W. GOGOLA, *Mistycy i mistyka Karmelu*, dz. cyt., s. 412.

<sup>41</sup> Por. W. ZYZAK, *Kobieta według Edyty Stein*, Kraków 2002, s. 223–224.

rem posłuszeństwa, odkrywaniem w jej całkowitym podporządkowaniu się woli Bożej. W dobrowolnym ubóstwie Maryja przeszła całe swoje ludzkie życie, dlatego w Najświętszej Pannie przyszła święta widziała przewodniczkę w praktykowaniu ślubów zakonnych<sup>42</sup>.

Obie święte kobiety odczuły wezwanie do pielęgnowania życia wewnętrznego, które wiodło u nich przez oczyszczenie aż po mistyczne zjednoczenie z Bogiem w centrum duszy. Zjednoczenie z Bogiem jest zawsze dziełem Boga i ludzkiej współpracy z łaską. Podstawowy wyznacznik życia mistycznego stanowi postawa bierności i receptywności w doświadczeniu obecności Boga. Św. Teresa osiągnęła stałe zjednoczenie z Bogiem. Bóg doprowadził ją do ostatniego etapu duchowego rozwoju, czyli małżeństwa duchowego. Św. Teresa całe swoje życie poszukiwała tego doskonałego zjednoczenia z Bogiem. Określała to jako absolutną zgodność z wolą Boga, jako stopień modlitwy i szczyt doskonałości zdobywany w duchowych zaślubinach<sup>43</sup>. Z niespotykaną umiejętnością ukazała w swoich pismach obiektywną rzeczywistość nadprzyrodzoną, która stała się jej udziałem. Doświadczyła żywej obecności Boga poprzez Jezusa Chrystusa mocą Ducha Świętego. Świadczyła o prymacie Bożego działania i o niezasłużonej łasce, jaką otrzymała. Bóg obdarzał ją na drodze zjednoczenia z Nim wieloma charyzmatami. U Teresy budziły one coraz większą miłość ku Niemu. Decydującym doświadczeniem było zrozumienie przez Teresę misterium Trójcy Świętej. Ta łaska tak ją przemieniła, że nie była już zdolna niczego mówić prócz Tego, którego żadnymi słowami nie mogła opisać. Świętą Teresę można nazwać matką pełną prostoty i mistrzynią głębi, którą stała się dla swoich córek w Karmelu<sup>44</sup>.

U Edyty Stein mistyczne zjednoczenie z Bogiem polegało na jej doskonałej zgodności z wolą Boga. Jej otwartość na prawdę sprawiła, że Pan dokonał u niej wewnętrznej przemiany. Wejście do wewnętrznego świata duszy dokonało się u Edyty Stein przez modlitwę i pogłębioną refleksję prowadzącą do poznania siebie. Istotą jej życia było głębokie życie duchowe. Doświadczyła pierwszeństwa Bożego działania, w którym Bóg dał jej poczucie całkowitego odpoczynku w Nim. Było to szczególnego rodzaju doświadczenie duchowe, które otworzyło ją na Bożą łaskę. Podejmowała od tej pory decyzje, u podstaw których leżał Boży plan. Miała przez całe swoje chrześcijańskie życie poczucie, że Bóg był obecny przy niej przez cały czas. Jasno widziała sens swojego życia i misji. Doświadczyła Chrystusa cierpiącego aż po bolesną akceptację krzyża. W centrum duszy przeżywała misterium Chrystusa poprzez uczestnictwo w Jego śmierci i zmartwychwstaniu<sup>45</sup>.

Święta Teresa i Edyta Stein były głęboko związane z Kościołem. Obie za łaską Boga oddały się na służbę Kościołowi i wspierały w wypełnianiu misji.

<sup>42</sup> Tamże, s. 228.

<sup>43</sup> Por. W. ZYZAK, *Fundamentalna rola wiary w życiu i pismach św. Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein)*, dz. cyt., s. 418–419.

<sup>44</sup> Por. J. W. GOGOLA, *Mistycy i mistyka Karmelu*, Kraków 2007, s. 28–33.

<sup>45</sup> Tamże, s. 235–246.



Teresa Wielka pogłębiała swoją świadomość Kościoła w osobistym doświadczeniu Chrystusa i Jego Mistycznego Ciała. Oddała się modlitwie i pokucie, by wynagrodzić Bogu za zło i rozbięcie Kościoła. Bóg włożył w jej serce pragnienie założenia wspólnoty zakonnej o niezłagodzonej regule karmelitańskiej. Przeszła zatem drogę od troski o własne uświęcenie po odpowiedzialne zaangażowanie się w sprawy Kościoła. Jej duchowe córki miały poprzez kontemplację i życie naśladować ukrzyżowanego Pana i dźwigać brzemień całego Kościoła<sup>46</sup>. Sama bowiem doświadczyła Kościoła cierpiącego i walczącego. Otrzymała również od Boga szereg łask pozwalających jej wniknąć w tajemnicę Kościoła niebieskiego<sup>47</sup>. Zar apostolski pod koniec życia stawał się u niej coraz gorętszy. Objęła swoją troską kapłanów i misjonarzy. Czyniła starania, by jak największa liczba dusz chwaliła Pana. Na końcu swojego życia powiedziała, że jest córką Kościoła. Słowa te doskonale streszczają misję całego jej życia<sup>48</sup>.

Edyta Stein jako karmelitanka była wzorową córką Teresy Wielkiej. Od niej uczyła się przez modlitwę, pokutę i ofiarę odpowiedzialnie angażować się w sprawy Kościoła. W jej sercu szczególne miejsce miało uczestnictwo w modlitwie Kościoła. Za Teresą Wielką powtarzała, że najbardziej skuteczny środek pomocy Kościołowi stanowi odnowa życia wewnętrznego. Przez codzienną Eucharystię i modlitwę osobistą walczyła o swoje uświęcenie dla chwały i dobra Kościoła. Stawała przed Panem, wstawiając się za sobą i innymi. Na modlitwie Pan dawał jej zrozumienie potrzeb i spraw Kościoła. Im bardziej zanurzała się w modlitwie, tym gorliwiej zapalała się do apostołstwa<sup>49</sup>. Odczytywała jasno brzemień czasu, w jakim żyła. Jej ostatnie słowa były tej treści: „En route na Wschód”<sup>50</sup>. Oznaczały one, że zmierzała ku spotkaniu z Chrystusem. Jemu oddała całą swoją osobę, żyjąc jako karmelitanka. Była zaślubiona Panu w znaku krzyża na Jego chwałę i Kościoła Świętego. Swoim życiem i cierpieniem aż po śmierć męczeńską oddała się Bogu za swój naród.

#### 4. Podsumowanie

Pisma Edyty Stein, a także jej autobiografia i listy ukazują jak istotną rolę odegrała Teresa Wielka w jej życiu. Spisane świadectwo życia Teresy od Jezusa otworzyło ją na świat wiary. Bóg dotknął ją podczas lektury *Księgi życia* tak mocno, że nie tylko odkryła Jedyną Prawdę, ale zapragnęła dla Boga poświęcić całe swoje życie. Duchowość Teresy z Avila stała się jej szczególnie bliska.

<sup>46</sup> Por. I. J. ADAMSKA, *Święta Teresa od Jezusa*, dz. cyt., s. 276–279; 339.

<sup>47</sup> Por. J. W. GOGOLA, *Mistycy i mistyka Karmelu*, dz. cyt., s. 412.

<sup>48</sup> Por. I. J. ADAMSKA, *Święta Teresa od Jezusa*, dz. cyt., s. 285.

<sup>49</sup> Por. E. STEIN, *Modlitwa Kościoła*, [w:] *Autoportret Edyty Stein w jej twórczości*, dz. cyt., s. 39-42.

<sup>50</sup> Por. J. MOSLEY, *Edyta Stein – kobieta modlitwy*, Poznań 2012, s. 71.



Urzeczona opartą na miłości i przyjaźni jej relacją z Bogiem, sama zajęła się pogłębioną refleksją nad zamieszkiwaniem Boga w duszy. Podczas tej pracy Pan wspomagał ją nadprzyrodzoną łaską. Pociągnięta Bożym wezwaniem wstąpiła do zakonu założonego przez Teresę Wielką. Boża Opatrzność w swej dobroci uczyniła Edytę Stein jej córką. W Karmelu przyjęła imię Teresy Benedykty od Krzyża dla podkreślenia bliskiej relacji z tą świętą. Żyjąc jako karmelitanka, mogła poprzez pracę naukową przybliżać innym postać tej wielkiej kobiety, a także przesłanie jej życia. Chciała ukazać wielką miłość Boga do człowieka, z którym On pragnie wejść w zażyłą relację. Bóg może podnieść człowieka na wyżyny życia duchowego, jeśli ten złoży Mu całą swoją osobę i własną wolę. Edyta Stein była wierna tej drodze, wpatrując się w postać Teresy Wielkiej, z odwagą i zdecydowaniem zagłębiała się w misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Teresa Benedykta od Krzyża pociągnięta przykładem Teresy Wielkiej stała się jej godną następczynią. Świadectwem swojego życia ona również zdobywa dusze dla Boga.

**Słowa kluczowe:** Edyta Stein, Teresa Wielka, karmelitanka, nauczycielka modlitwy, życie wewnętrzne

## Saint Teresa of Avila in the Life and Writings of Edith Stein

### Summary

This paper analyzes in what way Teresa of Avila affected the life and thinking processes of Edith Stein. The author focused especially on a particular moment in Edith Stein's life, when she discovered Teresa of Avila, to show how it influenced Edith's spirituality. While reading the book by Teresa of Avila, Edith Stein found God, the Only Truth, and this experience helped her to open up to the whole new world inside her. Teresa of Avila became Edith's guide, who would lead her along the paths of faith, teaching her the way of prayer and developing her personality. In her many writings, Edith Stein tried to present Saint Teresa of Jesus in such a way, as to make her more familiar. Her insightful analysis of Teresa's works resulted in the in-depth philosophical and theological reflection of her thought. Another task of the article was to show how much alike elements there are in lives of both women in an attempt to illustrate, that the similar life experiences influence in a similar fashion the processes taking place inside the human soul.

**Keywords:** Edith Stein, Teresa of Avila, a Carmelite nun, the teacher of prayer, the inner life

HALINA SZYLLER

## CIERPIENIE A WOLA BOŻA U ŚWIĘTEJ FAUSTYNY KOWALSKIEJ

30 kwietnia 2000 r., św. Jan Paweł II ogłasza siostrę Faustynę Kowalską świętą, jako pierwszą Polkę – świętę: Jadwigę Śląską, Jadwigę królowa i Kinga pochodzą z obcych dynastii<sup>1</sup>. Bóg wybrał ją, aby przypomnieć światu teologiczną prawdę o największym przymiocie Boga, jakim jest miłosierdzie. Ma głosić Jego miłosierdzie, jako nadzieję dla cierpiącego człowieka.

Celem tego opracowania jest analiza życia duchowego św. Faustyny w kluczu relacji pomiędzy Bożą wolą a cierpieniem. Na przykładzie świętej zostanie ukazany proces odczytywania przez nią woli Bożej w codzienności, który stopniowo doprowadził ją do całkowitej ofiary z siebie.

### 1. Uczenie się Bożej woli

Postać św. Faustyny kojarzona jest przede wszystkim z orędziem miłosierdzia, jakie Chrystus polecił jej głosić współczesnemu światu. Wczytując się w jej historię, widzimy, że w zasadzie całe jej 33 letnie życie naznaczone było wszelkiego rodzaju trudem i cierpieniem: „[...] jakby dla cierpienia głównie otrzymała ciało i wyjątkową wrażliwość uczuć”<sup>2</sup>. Spora część tego cierpienia związana była z jej niepowtarzalną drogą świętości i oczywiście z otrzymaną specjalną misją apostołki Bożego miłosierdzia.

<sup>1</sup> Św. Jadwiga Śląska (1178–1243), kan. 1267, św. Jadwiga królowa (1373/4–1399), kan. 1997, św. Kinga (1234–1292), kan. 1999.

<sup>2</sup> O. FILEK, *Droga Sługi Bożej Siostry Marii Faustyny do zjednoczenia z Bogiem*, [w:] *Posłannictwo Siostry Faustyny. Sympozjum o Miłosierdziu Bożym*, Kraków–Łagiewniki 1988, s. 66.

W chwili obłóczyn Bóg daje jej poznać, jak wiele będzie cierpieć (por. Dz. 22), okres nowicjatu będzie czasem wielkich ciemności duchowych. Po złożeniu pierwszych ślubów, ciemności duchowe nie opuszczają jej, choć są przerywane zapewnieniem Jezusa: „Tyś radością moją, tyś rozkoszą Serca Mego” (Dz. 27). Przyjmuje propozycję Jezusa, aby odbyć kary odpowiadające jednemu dniu w czyścicu (Dz. 36)<sup>3</sup>. Podczas największych udręczeń ciemności duszy powtarza Jezusowi słowa: „Chociaż byś mnie zabił, ja Ci ufać będę [...], czynź ze mną, o Jezu, co Ci się podoba” (Dz. 77–88). Tymi słowami daje Bogu prawo do inicjatywy. Z nauki wielkiego mistrza duchowości, św. Jana od Krzyża, dowiadujemy się, że w ciemną oczyszczającą i wynagradzającą noc Bóg wprowadza jedynie te osoby, które szukają tylko Jego i dla Niego są gotowe nawet na śmierć.

Święta zapewnia, że już od młodości wszystkie swe wysiłki pracy wewnętrznej nad sobą opierała na zespoleniu własnej woli z wolą Bożą. W modlitewnym skupieniu poznawała cierpienia, które miały dotknąć ją w przyszłości: „Nie jest mi tajne wszystko, co przechodzić będę, ale z całą świadomością rzeczy przyjmuję wszystko, co mi zeslesz, o Panie” (Dz. 615)<sup>4</sup> i powtarzała: „[...] jak dobrze zdać się we wszystkim na Boga i pozwolić Bogu w całej pełni działać w duszy” (Dz. 134).

Pan Jezus sam ją pouczał, jak w praktyce ma wyglądać łączność jej woli z Jego wolą. Poleca jej na przykład iść do przełożonej i prosić o pozwolenie na umartwienie: przez siedem dni ma nosić włosiennicę i raz w nocy wstać i iść do kaplicy. Przełożona nie wyraża zgody, wówczas Pan Jezus wyjaśnia jej istotę łączności z Jego wolą. Ma to być posłuszeństwo bez szukania logiki i swoich racji (por. Dz. 28). Św. Faustyna uczy się być w tym pouczeniu konsekwentna i kontroluje, by jej droga świętości była zawsze zgodna z wolą Bożą. Pamięta, że dla Boga ważniejsze jest zachowanie reguły w posłuszeń-

<sup>3</sup> Po ślubach wieczystych Bóg zabiera s. Faustynę do „szkoły najgłębszych biernych oczyszczeń” i wychowuje do doskonałego poznania woli Bożej, w odniesieniu do jej własnego powołania i misji w Kościele. Obecny stan oczyszczeń jest głębszy i o wiele boleśniej-  
szy. „Wynika to z samej natury nocy ducha, sprowadzającej się do funkcji wewnętrznego zintegrowania części zmysłowej i duchowej człowieka. Dopiero bowiem tak zjednoczona natura może być oczyszczona w biernej nocy ducha, której cierpienia, ze względu na przedmiot oczyszczenia oraz bliskie zjednoczenie z Bogiem, podobne są do tych, jakie doświadczają dusze czyścicowe”. S. URBAŃSKI, *Życie mistyczne błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, Warszawa 1997, s. 84 (por. NC II, 12,1). Święty Jan od Krzyża podkreśla: „dopóki, bowiem sam Bóg nie skończy tego oczyszczenia, jakie ma w niej przeprowadzić, żaden środek czy sposób nie zmniejszy jej boleści” (NC II, 7).

<sup>4</sup> Sanjuanistyczna abnegacja (ogołocenie, samozaparcie) jest możliwa tylko na podstawie intensywnego działania Bożego. Bez obecności bowiem bogatego życia nadprzyrodzonego duch ludzki roztrząskalby się o abnegację. Por. F. RUIZ SALVADOR OCD, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz, pisma, nauka*, tłum. Jan E. Bielecki, Kraków 1998, s. 706.



stwie niż pokuty i wielkie umartwienia (por. Dz. 189). Często mówi o łasce rozpoznawania woli Bożej, zawsze o nią prosi, wiele razy leżąc krzyżem, gorąco błaga o jej poznanie (por. Dz. 19). Rozumie, że powinna ją spełniać pomimo lęku przed cierpieniem, który jest naturalnym odruchem słabej natury (por. Dz. 665). Gdy wola Boża wydaje się jej zbyt trudna, prosi Jezusa, aby z Jego Ran spłynęła dla niej siła i moc (por. Dz. 1265). Wypełnienie woli Bożej staje się sensem i celem jej życia (por. Dz. 952), codziennym pokarmem (por. Dz. 652).

W kwietniu 1937 r., w czasie trudnego odczytywania woli Bożej dotyczącej założenia nowego zgromadzenia, przygotowywana jest do zupełnego ogołocenia z własnej woli. Bóg zsyła na nią ciężkie próby oschłości i przedziwnych pokus. Św. Faustyna wyraża swą postawę słowami: „Jezu mój, Ty widzisz, że wola Twoja św. jest mi wszystkim. Jest mi obojętne, co ze mną zrobisz: każesz mi brać się do dzieła – zabieram się ze spokojem, choć wiem, że jestem do tego niezdolna; każesz mi czekać przez zastępców Swoich – więc czekam z cierpliwością” (Dz. 952). I dodaje: „O Jezu mój, Ty nie nagradzasz za pomyślność czynu, ale za szczerą wolę i trud podjęty, dlatego jestem zupełnie spokojna, chociażby były wszystkie poczynania i wysiłki moje zniweczone, albo nigdy nieureczywistnione [...]. W sumieniu moim mieszka wola Boża” (jw.)<sup>5</sup>. Czasami przeżywa dramatyczne rozdarcie pomiędzy odczytaną wolą Bożą a niemożliwością jej wykonania: „[...] napełniasz duszę moją zapałem, a nie dajesz możliwości czynu” (Dz. 952).

W życiu zakonnym pełnienie woli Bożej związane jest ze ślubowanym posłuszeństwem. I tutaj znowu dochodzi do napięcia pomiędzy bezpośrednio poznaną wolą Bożą a wymogami ślubu posłuszeństwa; między przywiązaniem do miłego sercu dzieła a bólem wyrzeczenia się jego realizacji. Bywa, że czuje tak silne przynaglenie do czynu, że jest gotowa natychmiast działać, wstrzymuje ją jedynie święte posłuszeństwo (por. Dz. 616). Pisze w związku z tym: „Nie będę nawet o tym wiele pisać, bo to jest nie do opisanego, poznawać bezpośrednio wolę Boga, a być znowu doskonale posłuszną woli Boga pośrednio w zastępstwie przełożonych” (Dz. 981).

Zazwyczaj natychmiast czyniła to, czego wyraźnie i wielokrotnie żądał Jezus, jak było w przypadku namalowania obrazu i ustalenia napisu pod obrazem. Widzi Pana Jezusa ubranego w białą szatę, z jedną ręką wzniesioną do błogosławieństwa, a drugą dotykającą szaty na piersiach. Z uchylonej szaty na piersiach wychodzą dwa promienie, jeden czerwony, a drugi biały. Po chwili Jezus mówi do niej: „Wymaluj obraz według rysunku, który widzisz, z podpisem: Jezu, ufam Tobie” (Dz. 47). Święta oświadcza, że wola Boża jest przedmiotem

<sup>5</sup> „Miłować Boga znaczy praktycznie tak całkowicie przyłączyć do Jego woli, aby zatracić w Nim wolę swoją”. GABRIEL OD ŚW. MAGDALENY OCD, *Na drogach życia duchowego*, Kraków 1965, t. II, s. 112.

jej miłości. W najtajniejszych głębinach swej duszy żyje wyłącznie wolą Bożą, a na zewnątrz działa tylko na tyle, na ile poznaje wewnątrznie, że taka jest Jego wola (por. Dz. 678). Teraz jednak zostaje poddana wielkiej próbie i pogrążona w głębokich ciemnościach.

Pan Jezus daje jej polecenie dla przełożonej, aby wszystkie siostry i dzieci odmawiały przez dziewięć dni koronkę, której ją nauczył. Siostra Faustyna decyduje, że wcześniej porozmawia ze swoim spowiednikiem, ojcem Andraszem. Okoliczności jednak są przeciwne, nie może się z nim spotkać. W konsekwencji odłożenia wypełnienia woli Bożej, w jednej chwili przestaje odczuwać obecność Bożą, tę wielką obecność, która w sposób odczuwalny, nieustannie jej towarzyszyła. W jej duszy panuje całkowita ciemność, wątpi nawet, czy jest w stanie łaski uświęcającej i nie przystępuje do Komunii Świętej przez kilka dni. Spowiednik zapewnia, że nie utraciła łaski, lecz nalega, „bądź wierna Bogu”. Doświadczając własnej nędzy, zrozumiała, że trzeba przyjmować łaskę Bożą w taki sposób, „jak ją Bóg zsyła i w sposób, w jaki On chce” i ponownie ogarnęła ją obecność Boża, jak poprzednio (Dz. 715)<sup>6</sup>.

Przeżywa ciemności, to znowu jest zalewana światłem poznania, które utwierdza ją w przekonaniu, że miła jest Bogu ufna uległość Jego woli: „O, jak wielka jest nagroda, za jeden akt miłostnego poddania się woli Boga” (Dz. 724).

## 2. Wychowanie do ofiary z siebie

W grudniu 1936 r. św. Faustyna udaje się na trzy miesiące do szpitala na Prądnik. Powodem jest bardzo zły stan zdrowia, zbyt późno rozpoznana, szybko rozwijająca się gruźlica, która zajmuje już cały przewód pokarmowy. Odwiedzająca ją siostra stwierdza, że z pewnością umrze, bo tak źle wygląda (por. Dz. 842). Św. Faustyna jest tam jednak ze względu na przyszłe zamiary Jezusa (por. Dz. 797). Szybko rozpoznaje, że nie jest to tylko czas kuracji, ale wytężonej „pracy” dla ratowania dusz. Pomimo osłabienia chorobą prawie każdej nocy modli się za osoby konające, znajdujące się w szpitalu (por. Dz. 828).

Wola oczyszczana przez miłość sprawia, że gotowa jest ponieść wszystko jako ofiarę dla swego Oblubieńca. Jezus przyjmuje jej gotowość i oczekuje jeszcze więcej: „Żądam od ciebie ofiary doskonałej i całościwej – ofiary woli,

---

<sup>6</sup> Św. Jan od Krzyża wyjaśnia, że kontemplacja włana to palące światło Boże, kruszy wszystkie nędze osadzone i skamieniałe na dnie duszy, „rozbija i roztrząsa samą substancję duszy, tak ją zanurza w głębokiej i gęstej ciemności, że dusza czuje się tu całkowicie zmiażdżona i obalona na twarz. Widok jej własnej nędzy jest dla niej jakby okrutną śmiercią duchową” (NC II, 6,1).



z tą ofiarą nie może iść w porównanie żadna inna” (Dz. 923). Ukazując trudność ofiary, zarazem zapewnia ją o swej pomocy: „Sam kieruję życiem twoim i wszystko tak zarządzam, abyś Mi była ustawiczną ofiarą i czynić będziesz zawsze wolę Moją” (Dz. 923), niejako gwarantuje jej, że tak się stanie. Święta odpowiada z miłością: „dla Ciebie jestem gotowa na wszystkie ofiary” (Dz. 954), oraz: „na ołtarzu miłości będzie płonąć czysta ofiara woli mojej; aby ofiara moja była doskonała” (Dz. 957).

Deklaracja ta świadczy o wielkiej dojrzałości duchowej, wyrażonej gotowością i uległością Bogu z miłością. Gwarantuje to przetrwanie najtrudniejszych chwil i prowadzi do całkowitego ofiarowania się Bogu.

Podczas rekolekcji w kwietniu 1937 r. na medytacji, Pan Jezus daje jej zrozumienie, na czym polega świętość. Nie są nią charyzmaty, objawienia, zachwyty, również dary nie czynią ją doskonałą, są to wyłącznie ozdoby duszy. Jedyne jej wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem czyni ją świętą. Jej świętość i doskonałość będzie polegać na ścisłym zjednoczeniu jej woli z wolą Bożą.

Wyjaśnia jej również, na czym ma polegać ofiarowanie woli. Jezus żąda ofiary, ale nigdy nie zadaje gwałtu naszej wolnej woli. Od nas będzie zależeć, czy przyjmimy łaskę Bożą, czy ją odrzucimy; czy będziemy z nią współpracować, czy też ją zmarnujemy (por. Dz. 1107). Często ją poucza, szczególnie o wolności duchowej. Jako oblubienica Jezusa powinna czynić to, co Bóg przeznaczył jej od wieków, ale każdą decyzję ma podjąć w sposób dobrowolny. Pan Jezus pokazuje jej, na czym ma polegać w praktyce ta ofiara woli, aby mogła Mu być miłą. Dla dopełnienia tej ofiary będzie się łączyć z Chrystusem na krzyżu (por. Dz. 923).

Ogołocenie z własnej woli dysponuje ją do przyjęcia kolejnej propozycji Oblubienica. Jej ofiara, wzorowana i złączona z krzyżową ofiarą Zbawiciela, przygotowuje ją do cierpień, stanowiących jedno z narzędzi upodobniania się do Niego. Święta wyznaje swą uległość słowami: „Jestem gotowa na wszelkie skinienie woli Twojej [...], oto masz całą istotę moją. Rozporządzaj mną według Twego Boskiego upodobania” (Dz. 439–440). W byciu konsekwentną temu wyznaniu pomaga jej wpatrywanie się w Jezusa w Ogrójcu i poznawanie Jego duchowej udręki, rozumie także konieczność związanego z tym cierpienia. Często powstaje w niej wielka walka wewnętrzna podobna do przeżywanej przez Jezusa w Ogrójcu, woła więc do Boga Ojca Przedwiecznego: „Jeżeli można, niech odejdzie ode mnie ten kielich, ale nie jako ja chcę, ale jako Ty o Panie” (Dz. 615). Wypowiada dosłownie słowa Jezusa, do którego chce się upodobnić w swoim Ogrójcu.

W tym zjednoczeniu obowiązuje jedność miłości i cierpienia: „dusza moja spowita cierpieniem, ustawicznie się z Nim jednoczy aktem woli. Bez woli Twojej nic się nie dzieje pod słońcem, nie mogę przeniknąć tajemnic Twoich względem mnie, ale przykładam usta do podanego mi kielicha” (Dz. 1207–1208).



Święta przemienia swe cierpienie w akt największej miłości do Boga, idzie dokładnie śladami swego Oblubieńca, bo On pierwszy wszedł do Ogródu oliwnego, gdzie w samotności i opuszczeniu „wypił kielich goryczy”<sup>7</sup>.

### 3. „Imię moje ma być «ofiara»”

Zjednoczenie z Jezusem cierpiącym w Ogrójcu dodaje jej mocy, ale nie oddala wszystkich udręczeń, łagodzi cierpienie, ale go nie zabiera. Św. Faustyna widzi czekające ją cierpienia fizyczne i wszystkie okoliczności, które je potęgują, wraz z cierpieniami duchowymi w całej swej rozciągłości. Poznaje w jasny sposób wszystkie rodzaje cierpienia i ukryty charakter swej nowej roli jako ofiary. Bardzo odważnie i zdecydowanie zgadza się na swą nową tożsamość: „Imię moje ma być «ofiara»” (Dz. 135). Nie chce już przerywać cierpienia, ani zapomnieć o nim, gdyż wie, że to stanowi istotę owocnej ofiary. Spokojnie przyjmuje wszystko, co ją spotyka, okazując Jezusowi całkowitą uległość w cierpieniu: „gdy Ty Sam powiesz: dosyć, Sprawco mej męki. Nic nie zdoła obniżyć ofiary mojej” (Dz. 1785). Wie, iż jedności i podobieństwa do Chrystusa nie osiąga się w jednym akcie, lecz w nieustannym kroczeniu za Nim wszędzie: „jestem gotowa iść za Tobą, Panie nie tylko na Tabor, ale i na Kalwarię” (Dz. 1488). Poznaje, że aby jej ofiara woli była czysta i doskonała, musi łączyć się ściśle z ofiarą Jezusa na krzyżu. Pan Jezus przyjmuje jej pragnienie upodobnienia się do Niego i przygotowuje ją do pójścia za Nim aż na Golgotę. „Przytulił mnie Pan do Serca Swego i powiedział: dam ci cząstkę męki Mojej, ale nie lękaj się” (Dz. 1053). Każde cierpienie stara się przeżywać, wpatrując w Krzyż. W czasie nasilenia się choroby pisze: „byłam zupełnie podobna do Jezusa ukrzyżowanego” (Dz. 1236). Rozmyśla nad męką swego Oblubieńca, cierpi tak jak On. „Rozciągnęło się ciało moje na drzewie Krzyża” (Dz. 1454), mówi, gdy bardzo cierpi. Dialog ze swym Oblubieńcem kontynuuje na krzyżu: „Chętnie poddałam się ukrzyżowaniu i jestem już ukrzyżowana [...] czuję to wyraźnie, że płynie mi moc z Krzyża Twego, żeś Ty Sam moim wytrwaniem” (Dz. 1580).

---

<sup>7</sup> Święta pisze o owocach swej ciemnej nocy ducha: „Dusza, która wyszła z tych utrapień jest głęboko pokorna. Jej czystość duszy jest wielka” (Dz. 115). W tym stanie oczyszczeń zdobywa największą sprawność w cnocie cierpliwości „cierpliwość powinna mieć dusza sama z sobą” (jw.). Owocem jest także cierpienie: „Od chwili, w której ukochałam cierpienie, przestało mi być cierpieniem [...] jest stałym pokarmem mej duszy (Dz. 276). „Otrzymałam to usposobienie serca, że nigdy nie jestem tak szczęśliwa, jak wtenczas, kiedy cierpię dla Jezusa, Którego kocham każdym drgnieniem serca” (Dz. 303). Owocem jest także siła woli, którą wyraża w słowach zapewnienia: „Pali się duch mój w miłości czynnej” (Dz. 351) oraz „Podobieństwo moje do Jezusa ma być przez cierpienie i pokorę” (Dz. 268).

Święta Faustyna jest przygotowana miłością, aby żyć jako „ofiara” za innych i wie, że cała tajemnica tej ofiary zależy od niej, od jej dobrowolnego zgodzenia się na nią z całą świadomością umysłu (por. Dz. 136). Jezus zapewnia ją, że cała jej moc jest zawarta w woli, a uczucia przeciwne nie tylko nie obniżają w Jego oczach tej ofiary, ale ją potęgują (por. Dz. 1767).

W Wielki Czwartek 1934 r. zapisuje akt ofiarowania, w którym oświadcza Bogu w Trójcy Jedynej: „dziś w zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem, Odkupicielem dusz, składam dobrowolnie z siebie ofiarę za nawrócenie grzeszników, a szczególnie za te dusze, które straciły nadzieję w miłosierdziej Bożym” (Dz. 309). Dodaje, iż ofiara ma polegać na przyjęciu wszystkich cierpień i lęków, jakimi są napełnieni grzesznicy, a w zamian odda im wszystkie łaski, które płyną z obcowania z Bogiem (por. jw.). Przyjmuje na siebie nie tylko cierpienia fizyczne, ale i duchowe udręki, doświadczenie opuszczenia przez Boga (por. Dz. 98) oraz stan lęku, w którym znajdują się grzesznicy nieufający w miłosierdziej Bożym. Oznajmia: „czuję w całej pełni, że żyję dla dusz, aby ich przyprowadzić do miłosierdzia Twego, o Panie; w tym kierunku żadna ofiara nie jest za mała” (Dz. 971).

Często Jezus wzywa ją do pomocy w ratowaniu konkretnych grzeszników. Święta zawsze na to wezwanie odpowiada. Nawet wówczas, gdy już wyniszczona chorobą nie ma siły, nadal ogarnia ją i spala: „żar miłości ratowania dusz” (Dz. 1645). Zawsze staje przed Bogiem, gotowa przyjąć coraz większe cierpienia. Nie żałuje ani bólu, ani modlitwy. Jezus do końca poucza ją, jak ma wyglądać jej ofiara, towarzyszy jej w tej ofercie i kieruje nią: „Chcę cię widzieć; jako ofiarę żywej miłości, która dopiero wtenczas ma moc przede Mną. Musisz być unicestwiona, zniszczona, żyjąca, jako umarła w najtajniejszym jestestwie swoim. Musisz być zniszczona w tej tajni, gdzie oko ludzkie nigdy nie sięga, a wtenczas będziesz Mi ofiarą miłą, całopalną, pełną słodyczy i woni, a moc twoja będzie potężna, za kim prosić będziesz” (Dz. 1767).

Poznawszy skuteczność swego posłannictwa, nieustannie się modli, pragnie ratować grzeszników przed karą, pragnie tego tak gorąco jak Jezus i stara się działać tak samo jak On: „Pali mnie pragnienie ratowania dusz; przebiegam cały świat wszerz i wzdłuż i zapuszczam się na krańce jego, do najdalszych miejsc, by ratować dusze. Czynię to przez modlitwę i ofiarę. Pragnę, aby każda dusza wysławiała miłosierdziej Bożemu” (Dz. 745). Widzi, że nie wystarczy sama modlitwa (por. Dz. 765), gdyż skuteczność modlitwy zwiększa się dzięki dobrowolnie podjętemu cierpieniu.

Pan Jezus do końca jej życia, przynagla ją do cierpień za innych. Nie tylko prosi o podjęcie cierpień, lecz ukazuje ich skuteczność. Kiedyś po całonocnych cierpieniach mówi jej: „twoje cierpienia nocy dzisiejszej wyjednają wielkiej liczbie dusz łaskę miłosierdzia” (Dz. 1459). Święta wykorzystuje dar wyczuwania u ludzi stanu grzechu, wyznając z prostotą „mam wycucie stanów dusz i ich usposobienia wobec Boga; jestem przeniknięta prawdziwym poznaniem” (Dz. 1277). Jest to dar okupiony cierpieniem, przechodząc obok ludzi będą-



cych w stanie grzechu ciężkiego, odczuwa ból z powodu obrazy Boga, są to najczęściej bóle stygmatyczne (por. Dz. 1274). Modlitwa nierozdzielnie łączy się z fizycznym i duchowym cierpieniem, ofiarowanym dobrowolnie w intencji wyproszenia miłosierdzia. Pan Jezus nie tylko pozwala na cierpienia, o które św. Faustyna prosi, ale też niejednokrotnie z własnej inicjatywy dopuszcza ich coraz więcej, czerpiąc z jej nieustannej gotowości do brania na siebie wszelkich udręk w intencji nawrócenia grzeszników. Nieraz jest to nagle pojawiający się ból, którego przyczyny nie rozumie, a poznaje dopiero później. Tak było w przypadku ataku ostrych bólów brzucha, których nie dało się uśmierzyć zastrzykami, a lekarze byli bezradni. Jezus później wyjaśnia jej sens tych bólów. Daje jej poznać, że w ten sposób bierze udział w Jego konaniu w Ogrójcu i że te cierpienia sam dopuszcza dla zadośćuczynienia Bogu za dusze pomordowane w łonach matek (por. Dz. 1276). Słyszając takie wyjaśnienie, z radością przyjmuje wszelkie cierpienia.

Coraz większe poznanie przygotowuje ją na coraz większe cierpienia, ale Pan Jezus dodaje obietnicę pełną nadziei i miłości: „jest czas, że Ja Pan spełnię wszelkie życzenia twoje, mam w tobie upodobanie, jak w żywej hostii; niczym się nie przerażaj, Ja jestem z tobą” (Dz. 923).

#### 4. „Imię moje jest hostia”

Współpraca świętej z Jezusem, jej Mistrzem w wypełnieniu pragnienia bycia ofiarą, zmienia ją. Na początku mówi: „imię moje jest ofiara” (Dz. 135), a później, kiedy jej ofiara staje się doskonałą, jest nieustannym ofiarowaniem się Bogu za ludzi, ale w ukryciu, mówi o sobie „imię moje jest hostia” (Dz. 485). Imię to wyraża wielką przemianę jej pragnień: „Pragnę się stać hostią ofiarną przed Tobą, a przed ludźmi zwykłym opłatkiem; pragnę, aby woń mojej ofiary była znana tylko Tobie” (Dz. 483). Całkowicie wyrzeka się siebie: „Już dawno zrezygnowałam z tego wszystkiego, co dotyczyło mojej osoby. Imię moje jest hostia – czyli ofiara, ale nie w słowie, ale w czynie – wyniszczeniu samej siebie, upodobnieniu się do Ciebie na Krzyżu, o Dobry Jezu i Mistrzu mój” (Dz. 485). Pan Jezus pomaga jej urzeczywistnić to pragnienie, udzielając światła poznania i swej mocy do realizacji, widzi nad sobą, w wielkiej jasności Hostię Świętą i słyszy: „w Niej twoja siła, Ona cię bronić będzie” (Dz. 616). Ma widzenie, które wyjaśnia jej znaczenie Hostii jako źródło miłosierdzia: „Widziałam z Hostii wychodzące dwa promienie, jakie są w tym obrazie, które [...] przeszły do rąk mego spowiednika, a później do rąk tych duchownych i z ich rąk przeszły do ludzi” (Dz. 344).

Jezus obiecuje jej podobne działanie: „Przez ciebie, jako przez tę Hostię, przejdą promienie miłosierdzia na świat” (Dz. 441). Św. Faustyna rozumie, że upodabniając się do Hostii, nie tylko dobrze spełni swe posłannictwo, ale



także doskonale złączy swą ofiarę z uobecnianą nieustannie w Kościele ofiarą Chrystusa. „Jestem białym opłatkiem przed Tobą, o Boski Kapłanie, zakonsekruj mnie Sam, a przeistoczenie moje, niech tylko Tobie będzie wiadome i codziennie, jako hostia ofiarna staję przed Tobą i błagam Cię o miłosierdzie dla świata” (Dz. 1564). Gdy nastąpi „zakonsekrowanie”, wówczas razem z Chrystusem spełnia swą misję: „Jestem hostią, która przebywa w tabernakulum Serca Twego” (Dz. 1629).

Ostatnią ofiarą św. Faustyny jest śmierć, której wyznacza następujący cel: „aby grzesznicy uciekali się do miłosierdzia Twego, doznając niewysłowionych skutków Twego miłosierdzia, a szczególnie dusze konające [...], aby całość dzieła miłosierdzia Twego była wykonana według życzeń Twoich” (Dz. 1680). Ostatnie słowa wypowiedziane w tym ofiarowaniu to: „Pragnę dusz, o Chryste” (jw.), do końca jak Jezus (por. J 19, 28).

Analiza przyczyn cierpienia nocy oczyszczającej, w nauce św. Jana od Krzyża, pozwala wysnuć wniosek, że „Człowiek zanurzony w noc bierną ducha cierpi tak wielkie opuszczenie od Boga i nie może sobie pomóc Jego bliskością, chociaż On jest blisko i zjednoczenie ma wówczas miejsce, gdyż cierpi z pozycji Chrystusa, doświadczając w jakimś stopniu tego, co Chrystus na Krzyżu”<sup>8</sup>. Stwierdzenie to w sposób niemal oczywisty odnosi się także do św. siostry Faustyny.

Człowiekowi trudno jest zaakceptować cierpienie jako nieunikniony element wzrostu duchowego. Św. Faustyna poucza, jak przez posłuszeństwo woli Bożej i zjednoczenie z Chrystusem w cierpieniu, uczynić swoje cierpienie „pożytecznym” dla ratowania dusz. Cierpienie wierzącego, podobnie jak u św. Faustyny, może stać się pożyteczne dla niego, gdy będzie on w stanie wypowiedzieć swoje „TAK” dla woli Boga.

**Słowa kluczowe:** Boża wola, cierpienie, grzesznik, Hostia, jedność, krzyż, miłość, miłosierdzie, Oblubieniec, ofiara, pokusa

## Suffering and the Will of God in Saint Faustina Kowalska

### Summary

It is hard for an human being to accept his suffering as a part of a process of spiritual growth. However St. Faustyna proves that identification and union with Jesus through the suffering is beneficial to save the lost souls.

<sup>8</sup> J. W. GOGOLA, OCD, *Oczyszczenie nocy ciemnej u św. Jana od Krzyża* (seria „Żywy Karmel”, nr 2), red. J.W. GOGOLA OCD, Kraków 2000, s. 148–149.

All her work on the internal life had been based on the union of her own will with God's will, and her obedience without her logic and opinions. The Saint declares that God's will is the one and only object of her love.

When she stayed at the hospital for three months, suffering from tuberculosis, she realized that this is the time not only for the treatment, but intensive work to save sinners. In order to be obedient to Jesus, and to identify with His sacrifice, she unites with Christ on the Cross. What was important in this union is the suffering and love combined together.

She clearly gets to experience all kinds of suffering in her new role. She agrees to her new identity with bravery and devotion: My name is "Sacrifice". When her sacrifice becomes complete, she declares "My name is the Sacramental Bread", hidden sacrifice.

**Keywords:** God's will, suffering, sinner, Sacramental Bread, unity, cross, love, mercy, Bridegroom, sacrifice, temptation

MACIEJ H. DĄBROWSKI

## ROZMOWA JEZUSA Z NIKODEMEM (J 3, 1-21) JAKO DYSKUSJA RABINICZNA

Ewangelia Jana opisuje dyskusję pomiędzy dwiema postaciami, które są prezentowane jako nauczyciele – jednym jest Chrystus, drugim Nikodem, członek Wysokiej Rady Żydowskiej. Stosunkowo często pojawia się w literaturze stwierdzenie, że oto mamy tu do czynienia z debatą dwóch rabinów. Czy jednak słusznie? W tym artykule postaram się rozważyć możliwość traktowania sceny jako dyskusji rabinicznej.

Zacząć należy oczywiście od zdefiniowania, kim właściwie jest rabin. Tytuł *rabbi* (gr. ῥαββί, hebr. רַבִּי) pojawia się w Nowym Testamencie wielokrotnie, najczęściej zaś właśnie w Ewangelii Jana<sup>1</sup>. Szczególnie w niej żydzi są prezentowani w opozycji do chrześcijaństwa, wówczas już wyrzuconego z Synagogi. Nikodem jednak opisany jest nie jako wróg, lecz jako partner w dyskusji z Jezusem, aczkolwiek jemu nierówny.

Punktem wyjścia dla analizy tytułu *rabbi* zwykło się czynić samą Ewangelię Janową. Używa go Nikodem, zwracając się do Jezusa na początku analizowanego passusu (J 3, 2):

Ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος,<sup>2</sup>  
(*Rabbi*, wiemy, że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel<sup>3</sup>)

Hebrajski termin ῥαββί (a raczej transkrypcja hebr. רַבִּי) i grecki διδάσκαλος mają podobne znaczenie – nauczyciel, mistrz. Takie utożsamienie obu terminów

<sup>1</sup> A. LÄPPLE, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1983, s. 409.

<sup>2</sup> Cytaty z oryginalnego tekstu greckiego za: *Novum Testamentum Graece*, red. E. NESTLE, E. NESTLE, K. ALAND, B. ALAND, Stuttgart 1979.

<sup>3</sup> Polskie tłumaczenia za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, red. A. JANKOWSKI, Poznań 2000.



podsuwa nam wprost Ewangelia Jana<sup>4</sup>. Ten sam termin (διδάσκαλος) został użyty przez Chrystusa, gdy ten zwraca się do Nikodema (J 3, 10):

Σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;  
(Ty jesteś nauczycielem Izraela, a tego nie wiesz?)

Czy jednak tytuł *rabbi* / *didaskalos* może oznaczać to samo w przypadku obu postaci? Nikodem jest nie tylko faryzeuszem, lecz także członkiem Sanhedrynu, co wskazuje na jego wysoką pozycję. Jezus nazywa go „nauczycielem Izraela” (J 3, 10), a to wydaje się potwierdzać, że Nikodem był ordynowanym rabinem.

Co jednak wiemy o wykształceniu i pozycji Chrystusa oraz jego ewentualnym statusie rabina? Jezus najpewniej posługiwał się na co dzień językiem aramejskim. Jako wprawny interpretator Pism zapewne czytał, a być może i pisał także po hebrajsku<sup>5</sup>. Umiejętności te poświadczają teksty biblijne – czyta Izajasza w synagodze (Łk 4, 16-20), zna Pisma, choć nie pobierał nauk (J 7, 15), a także pisze palcem po ziemi (J 8, 6). Talmudyczny traktat *Ketubot* sugeruje, iż Izrael posiadał w I w. system edukacji powszechnej, zatem i Jezus zostałby nim objęty, jednak może to być anachronizm. Judaizm zakładał nauczanie dzieci wiary i historii narodowej, zaś szczególnie uzdolnieni poznawali także sztukę czytania i pisania. W tej grupie miałby znaleźć się młody Jezus<sup>6</sup>. Nie jest natomiast wiadome, czy i jaką edukację pobierał od ukończenia lat 12 do rozpoczęcia działalności – Ewangelie o tym milczą<sup>7</sup>. Dane pochodzące z Talmudu są zaś wątpliwe<sup>8</sup>.

Użycie tytułu *rabbi* wobec Jezusa nastręcza zatem problemy, może bowiem sugerować, że był „ordynowanym uczonym”, co wydaje się nieprawdopodobne, skoro ludzie w rodzinnych stronach wiedzieli, że nie był (por. Mk 6, 2). Nie ma dowodów na to, że Nazarejczyk pobierał nauki u rabina, a samo użycie względem niego wyrazu *ῥαββί* nie jest wystarczającym argumentem za ordynacją rabinacką<sup>9</sup>. Jezus nie był najprawdopodobniej ordynowanym rabinem<sup>10</sup>, jednak

<sup>4</sup> Por. J 1, 38: „Rabbi! – to znaczy: Nauczycielu – gdzie mieszkasz?”.

<sup>5</sup> Świeżą analizę tych kwestii przedstawia P. OSTAŃSKI, *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 23 (2015), nr 2, s. 45–74.

<sup>6</sup> P.-A. BERNHEIM, *Język i edukacja Jezusa*, [w:] *Biblia i jej kultura. Jezus i Nowy Testament*, red. M. QUESNEL, Ph. GRUSON, Ząbki 2008, s. 72–74.

<sup>7</sup> A. LÄPPLÉ, *Od Księgi Rodzaju...*, dz. cyt., s. 381.

<sup>8</sup> Talmud wskazuje, jakoby Jezus pobierał jednak nauki u wielkiego rabina Jehoszuy ben-Perachii, co wydaje się niezbyt prawdopodobne, gdyż ten żył wiek wcześniej, por. D.H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 295.

<sup>9</sup> J. DONALDSON, *The Title Rabbi in the Gospels: Some Reflections on the Evidence of the Synoptics*, „The Jewish Quarterly Review New Series” 63 (1973), nr 4, s. 290.

<sup>10</sup> Por. H. SHANKS, *Is the Title “Rabbi” Anachronistic in the Gospels?*, „The Jewish Quarterly Review New Series” 53 (1963), nr 4, s. 340, TENŹE, *Origins of the Title “Rabbi”*, „The Jewish Quarterly Review New Series” 59 (1968), nr 2, s. 155, przyp. 16.

jako nauczyciel jest określany owym tytułem (w tym przypadku zapewne tytułem o charakterze jedynie honorowym, niezwiązanym z posiadaniem *smichy*). Zauważmy zatem paradoksy: (1) mamy do czynienia z dyskusją rabiniczną, w której jeden z uczestników najpewniej jest, a drugi nie jest rabinem, (2) tylko ten drugi określany jest mianem *rabbi*, a nie tylko *didaskalos*, (3) to ten drugi ostatecznie „wygrywa” dyskusję.

Przed poddaniem analizie samej dyskusji warto dogłębniej przestudiować pojęcie *rabbi*. W wielu opracowaniach, tak starszych, jak i nowszych, tłumaczenie go przez greckie *didaskalos* (co pojawia się w J 1, 38 i 20, 16) jest przyjmowane za pewnik. Filson twierdzi ponadto, że używanie tego hebrajskiego tytułu wobec Jezusa, przez wzgląd na jego pełny zakres znaczeniowy w owych czasach, potwierdza wczesne (jeszcze w czasie ziemskiego życia) nazywanie Nazarejczyka również Panem (κύριος), co ma znaczenie chrystologiczne<sup>11</sup>. Chrystologia współczesna widzi jednak sprawę inaczej. Chrystus, ze swym odwoływaniem się do sytuacji życia codziennego i mówieniem za pomocą przypowieści, co prawda może być postrzegany jako rabin (liberalnego skrzydła faryzejskiego), jednak autorytet (władza) a rola nauczyciela to dwie odmienne kwestie, gdyż mędrcy żydowscy byli jedynie interpretatorami Pism, nie ich dawcami. Tytuł Pana (κύριος) byłby raczej związany dopiero z dalszym rozwojem chrystologii, opartym na doświadczeniu popaschalnego wywyższenia Jezusa i uznania w nim więcej niż tylko nauczyciela<sup>12</sup>.

Zdaniem Zeitlina tytuł *rabbi* został w Ewangeliach użyty anachronicznie. Temu pogładowi przeciwstawiał się Shanks. Nie zgadzał się on z przekonaniem, że tytuł nie był używany w Judei w czasach Jezusa i pojawił się dopiero po zburzeniu Drugiej Świątyni. Przytacza cytat z pochodzącego z X w. listu Szeriry Gaona do wspólnoty w Kairwan (Tunezja), na podstawie którego Zeitlin miałby twierdzić o anachroniczności tytułu. Shanks zauważa, że autor listu pisze o oficjalnym używaniu tytułu, nie zaś o istnieniu tytułu w ogóle. Problemem jest brak źródeł żydowskich z tego okresu. Autor uważa za zasadne, iż zanim tytuł stał się oficjalny, musiał już wcześniej istnieć jako nieoficjalny, a Zeitlin myli się, stosując *argumentum ex silentio*. Dodatkową przesłanką ma być częste (14 razy) występowanie tytułu w Ewangeliach, co jednak Zeitlin uważa za późniejszy dodatek, choć tłumaczenie tytułu ραββί jako διδάσκαλος (J 1, 36) zdaje się temu przeczyć. Shanks przytacza ponadto odkrycie ossuarium z omawianego okresu, na którym wobec pochowanego został użyty tytuł διδάσκαλος, pośrednio świadczący o historyczności używa-

<sup>11</sup> F.V. FILSON, *The Christian Teacher in the First Century*, „Journal of Biblical Literature” 60 (1941), nr 3, s. 319–320. Podana argumentacja jest jednak słaba. Autor wyrażnie przecenia rolę nauczyciela. Trudno też oprzeć się wrażeniu, że wielokrotnie zbacza za ścieżki naukowego dystansu i obiektywizmu w kierunku nader egzaltowanej pastoralistyki.

<sup>12</sup> G. STRZELCZYK, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, [w:] *Dogmatyka*, t. I., red. E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI, Warszawa 2005, s. 268–270, 283–285.



nia tytułu *rabbi*, przy czym autor uczciwie stwierdza, że widzi w tym sugestię, a nie stuprocentowo pewny dowód<sup>13</sup>.

Ci dwaj badacze prowadzili żywy spór dotyczący wspomnianej kwestii w latach 60. ubiegłego wieku. W bezpośredniej odpowiedzi na powyższe zarzuty Zeitlin zaprzecza, jakoby średniowieczny list był dla niego argumentem w sprawie dotyczącej I w. Ponadto odrzuca proponowaną etymologię terminu. Zauważa także, że w paralelnych cytatach z Mk i Mt wołacz  $\rho\alpha\beta\beta\acute{\iota}$  niekoniecznie jest odpowiednikiem  $\delta\acute{\iota}\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\epsilon$ , ale np.  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon$ , natomiast ze względu na różny czas powstania Ewangelii Jana nie uważa cytatów z niej za argument w sprawie (tytuł wówczas na pewno już istniał). Wzmiankowane znalezisko archeologiczne nie może natomiast być dowodem, gdyż grecki termin  $\delta\acute{\iota}\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$  Żydzi oddawali innym słowem w okresie hellenistycznym i rzymskim, zatem nie można mówić o tożsamości pojęciowej<sup>14</sup>.

Shanks w kolejnym artykule analizuje występowanie wyrazu  $\mathbf{רַב}$  (*rab*) w różnych językach semickich i cytatach biblijnych. Ponadto stosowanie bliźniaczego do *rabbi* pojęcia *rabbān* wobec Gamaliela Starszego uważa on za argument potwierdzający historyczność diskutowanego tytułu<sup>15</sup>. Zeitlin w odpowiedzi stwierdza, iż w dalszym ciągu nie ma dowodu wprost na występowanie tytułu *rabbi* w czasach Jezusa, nie stosują go Józef Flawiusz, apokryfy, Filon Aleksandryjski ani wcześni tannaici. Tytuł *rabbān* nie ma związku, ponieważ oznacza przewodniczącego *bet din* (w obliczu zniesienia urzędu *ab bet din*)<sup>16</sup>.

Donaldson, wychodząc od wątków poruszonych w jednym ze wspomnianych artykułów Zeitlina, postanowił przeanalizować w Ewangeliach greckie odpowiedniki tytułu *rabbi*. Najczęstszym z nich w Mk jest faktycznie zwrot  $\delta\acute{\iota}\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\epsilon$ . Pojawia się jednak również wzmiankowany przez Filsona  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon$ . Inaczej sytuacja przedstawia się w Mt – tutaj formy  $\delta\acute{\iota}\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\epsilon$  używają tylko nie-uczniowie Jezusa oraz Judasz w momencie zdrady. Apostołowie zwracając się do swego nauczyciela, mówią natomiast  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon$ , co ma wydźwięk chrystologiczny i oznacza więcej niż tylko wyraz szacunku – wskazuje, że rozpoznają w nim nie tylko nauczycie-

<sup>13</sup> H. SHANKS, *Is the Title "Rabbi" Anachronistic in the Gospels?*, „The Jewish Quarterly Review New Series” 53 (1963), nr 4, s. 337–345.

<sup>14</sup> S. ZEITLIN, *Is the Title "Rabbi" Anachronistic in the Gospels?: A Reply*, tamże, s. 345–349. Tożsamość pojęciową terminów *rabbi* i *didaskalos* analizował W.H. Mare, *Teacher and Rabbi in the New Testament Period*, „Grace Theological Journal” 11 (1970), nr 3, s. 11–21. Dla tak wczesnego okresu jak czasy Jezusa właściwie jedynym podanym przez badacza świadectwem jest wspomniane już bilingwiczne ossuarium Sukenika, na którym co prawda widnieje tytuł *didaskalos*, tytułu *rabbi* jednak brak (stąd Shanks uważał znalezisko jedynie za sugestię).

<sup>15</sup> H. SHANKS, *Origins...*, dz. cyt., s. 152–157.

<sup>16</sup> S. ZEITLIN, *The Title Rabbi in the Gospels Is Anachronistic*, „The Jewish Quarterly Review New Series” 59 (1968), nr 2, s. 158–160. Zob. również TENŻE, *The Titles High Priest and the Nasi of the Sanhedrin*, „The Jewish Quarterly Review New Series” 48 (1957), nr 1, s. 5.



la. Łk nie zawiera tytułu *rabbi* i w ogóle unika semityzmów. Obok διδάσκαλε pojawia się natomiast forma ἐπιστάτα. LXX używa jej do oddania hebrajskich terminów związanych z władzą, autorytetem, zatem nie można jej uznać za synonimiczną. Łk stosuje ją, by ukazać Chrystusa jako mającego pełnię władzy. Zdaniem Donaldsona użycie terminów κύριε i διδάσκαλε w Mt i Łk służy podkreśleniu roli Jezusa jako kogoś więcej niż nauczyciela. Autor powstrzymuje się od oceny, czy użycie terminu ῥαββί odzwierciedla czasy Jezusa czy też autora biblijnego – ponieważ Ewangelie spisano jakiś czas po wydarzeniach, których dotyczą, nie można tego stwierdzić tylko na ich podstawie<sup>17</sup>.

Jeśli faktycznie tytuł *rabbi* byłby dla czasów Jezusa anachroniczny, pozostaje pytanie, kim jest w świetle tego twierdzenia już nie tylko Nazarejczyk, ale i Nikodem. Ewangelista stwierdza, że pochodził on ze stronnictwa faryzeuszów (ἐκ τῶν Φαρισαίων, J 3, 1).

Faryzeusze, hbr. פרושימ (*peruszim*) – „odłączeni”<sup>18</sup>, gr. Φαρισαῖοι, to najliczniejsza grupa w Ionie judaizmu<sup>19</sup>. Nacisk kładli na etykę, czym przypominają greckich stoików. Byli zwolennikami przestrzegania praw, nawet tych pozabiblijnych, przy czym tradycję ustną modyfikowali<sup>20</sup>. Choć pochodzili najczęściej ze środowisk cywilnych<sup>21</sup>, raczej niezamożnych<sup>22</sup>, rzemieślniczo-kupieckich, to jednak występowali częstokroć w rolach nauczycieli czy sędziów. Józef Flawiusz podaje w *Starożytnościach żydowskich*, jakoby istnieli już za Jonatana (161–143)<sup>23</sup>, choć sami faryzeusze swych początków dopatrywali się już w osobie powracającego z przesiedlenia babilońskiego Ezdrasza. W czasach Chrystusa mogło ich być od 5 do 10 tysięcy. Posiadali wielu zwolenników, głównie wśród warstw uboższych<sup>24</sup>. Istniały dwie główne szkoły – Hillela (liberalna) i Szammaja (konserwatywna), między którymi mogło istnieć nawet trzysta punktów spornych. Dwie dekady po zburzeniu Świątyni te same kwestie, którymi zajmowali się faryzeusze, zauważymy u pierwszych rabinów<sup>25</sup>.

Proces przejścia między faryzeizmem a judaizmem rabinicznym analizował Neusner. Zwrócił uwagę na charakterystykę praktyk faryzejskich – rytualną

<sup>17</sup> J. DONALDSON, *The Title Rabbi...*, dz. cyt., s. 287–291.

<sup>18</sup> BRAT EFRAIM, *Jezus. Żyd praktykujący*, tłum. J. Fendrych, Kraków, 1994, s. 130.

<sup>19</sup> M. ROSIK, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003, s. 108.

<sup>20</sup> J. KLINKOWSKI, *Herod Wielki i jego epoka*, Wrocław 2007, s. 9–10, BRAT EFRAIM, *Jezus. Żyd praktykujący*, dz. cyt., s. 130, S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, dz. cyt., s. 341–342, 344.

<sup>21</sup> H. LANGKAMMER, *Historia czasów Starego i Nowego Testamentu*, Wrocław 2007, s. 90.

<sup>22</sup> BRAT EFRAIM, *Jezus. Żyd praktykujący*, dz. cyt., s. 143, W. GNUTEK, *Środowisko Nowego Testamentu*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. GRYGLEWICZ, Poznań–Warszawa 1969, s. 27.

<sup>23</sup> Józef Flawiusz, *Starożytności żydowskie* XIII 5, 9.

<sup>24</sup> M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 110–111.

<sup>25</sup> Tamże, s. 112, S. MĘDALA, *Wprowadzenie...*, s. 343.

czystość przy posiłkach, płacenie dziesięcin, przestrzeganie biblijnych przepisów, wypełnianie szabatu, dbałość o sprawy rodzinne. Można zatem stwierdzić, iż dom faryzeusza jest zorientowany na kult i stanowi miniaturę Świątyni. Rabin z kolei poświęcał się nade wszystko studiowaniu Tory<sup>26</sup>. Autor dokonuje porównania przepisów faryzejskich szkół Hillela i Szammaja z dwoma tannaitami – Jochananem ben Zakkai i jego uczniem Eliezerem ben Hyrkanem. Zauważa, że o ile pierwszy zajmował się problemem kultu po zniszczeniu świątyni, drugi dokonał w zasadzie liberalizacji doktryny faryzejskiej. Autor jest zdania, że mogło to mieć na celu rozpowszechnienie jej wśród dotychczasowych nie-faryzeuszy, aczkolwiek jest ostrożny, by celu propagandowego nie stawiać w centrum myśli Eliezera z braku bezpośrednich dowodów. Można jednak sądzić, że tannaita starał się o polepszenie stosunków z innymi Żydami, jak również z Samarytanami (np. zezwalał na wspólne z nimi spożywanie posiłków)<sup>27</sup>. Analizując Eliezera (który nie został anachronicznie „rabinizowany” wstecz, jak to uczyniono z innymi dawnymi nauczycielami, od Mojżesza począwszy), Neusner zauważa, iż u tannaity nie widać typowych dla późniejszego rabinizmu cech – nacisku na Torę ustną, zastąpienia kapłana rabinem i kultu świątynnego studiowaniem Tory, pobożności wzorowanej na Mojżeszu jako „naszym rabbim”, koncepcji Boga jako rabina, organizacji wspólnoty na bazie prawa rabinicznego. Pierwociny takiego postrzegania przejawia jednak nauczyciel Eliezera, Jochanan. Przejście między faryzeizmem a rabinizmem nie jest więc płynne, ale rozciąga się w czasie<sup>28</sup>.

Trzeba zauważyć, że nacisk na badanie Tory nie był cechą oryginalną rabinizmu, charakteryzował już środowisko skrybów (uczonych w Piśmie, doktorów Prawa), którzy zazwyczaj należeli co prawda do stronnictwa faryzeuszów, jednak nie były to grupy tożsame<sup>29</sup>, istnieli bowiem również uczeni w Piśmie związani ze stronnictwem saducejskim<sup>30</sup>, do których zaliczali się znaczniejsi kapłani czy arystokracja świecka<sup>31</sup>. Należy przyjąć, że ideał studiowania Tory rabinizm przejął właśnie od uczonych w Piśmie<sup>32</sup>. Rosik wśród wspomnianych uczonych w Piśmie wymienia Nikodema<sup>33</sup>.

Nikodema (gr. Νικόδημος – zwycięski lud) Ewangelia Janowa wspomina pięciokrotnie w trzech miejscach (J 3, 1.4.9; 7, 50; 19, 39). Był on nie tylko jednym z faryzeuszów, ale również członkiem Sanhedrynu. Jako człowiek bogaty i posiadający wielkie wpływy wcale nie musiał darzyć Jezusa specjalnym szacun-

<sup>26</sup> J. NEUSNER, „Pharisaic-Rabbinic” Judaism: A Clarification, „History of Religions” 12 (1973), nr 3, s. 250–251.

<sup>27</sup> Tamże, 258–260.

<sup>28</sup> Tamże, 263–264.

<sup>29</sup> M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 126–127.

<sup>30</sup> J. NEUSNER, „Pharisaic-Rabbinic” Judaism..., dz. cyt., s. 267.

<sup>31</sup> M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 129.

<sup>32</sup> J. NEUSNER, „Pharisaic-Rabbinic” Judaism..., dz. cyt., s. 269.

<sup>33</sup> M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 127.



kiem, a jednak tytułuje go *rabbi*. Zainteresowany działalnością Nazarejczyka przychodzi do niego nocą, by rozprawić na tematy religijne, chcąc poznać Jego naukę o drodze zbawienia. Później spotykamy Nikodema jako obrońcę Jezusa przed pragnącym pojmać go Sanhedrynem, a następnie wraz z Józefem z Arymatei urządza mu pogrzeb. Nie wiadomo, czy ostatecznie stał się uczniem Jezusa, bowiem tekst biblijny nigdzie o tym nie wspomina<sup>34</sup>.

Nikodem to faryzeusz, a więc człowiek gorliwy w wypełnianiu Prawa<sup>35</sup>. Ponadto jest człowiekiem zamożnym. Istnieje zatem możliwość, iż to wspomniany przez Talmud bogaty kupiec Nakdimon ben-Gurion<sup>36</sup>. Nie powieli schematu faryzeusza nastawionego wrogo do Jezusa i jego nauczania<sup>37</sup>. Nikodem jest Mu przychylny, lecz nie wierzy. Niektórzy sugerują, iż kilkukrotne jego pojawienie się w Ewangelii świadczy o ewolucji wiary. Z pewnością odróżnia się od innych Żydów, nastawionych wrogo. Nikodem jest członkiem Sanhedrynu i nauczycielem. Również Jezusa uznaje za nauczyciela na podstawie czynionych przezeń znaków. Znamienne są okoliczności, w jakich Nikodem przybywa – noc symbolizować może obawę przed ujawnieniem przed Żydami albo ukazanie, iż rozmówca Chrystusa nie tylko za dnia studiuje Pisma<sup>38</sup>. Chodzić może też o fakt, iż drogę ku światłu wiary Nikodem zaczyna w ciemności<sup>39</sup>. Wells jest zdania, że Nikodem miał po prostu interes natury intelektualnej dotyczący konkretnych kwestii nauczania Jezusa i przyszedł do niego wówczas, kiedy wiedział, że nikt nie przeszkodzi ich rozmowie<sup>40</sup>. Faryzeusz uważa Jezusa za podobnego sobie nauczyciela<sup>41</sup>, jednak okazuje się, iż nie zna go i w rzeczywistości nie wie, czego

<sup>34</sup> *Nikodem*, [w:] P.CZ. BOSAK, *Postacie Nowego Testamentu. Słownik – Konkordancja*, Pelplin 1996, s. 517.

<sup>35</sup> T. OKURE, *Ewangelia według św. Jana*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. FARMER, W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2000, s. 1328.

<sup>36</sup> Nawet jeśli nie, to przynajmniej Talmud dowodzi, iż to greckie imię było przez Żydów używane, por. D.H. STERN, *Komentarz Żydowski...dz. cyt.*, s. 277, por. S. ZEITLIN, *Judiasm and Professors of Religion*, „The Jewish Quarterly Review New Series” 60 (1970), nr 3, s. 191.

<sup>37</sup> A. JANKOWSKI, K. ROMANIUK, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1975, s. 376.

<sup>38</sup> PH. PERKINS, *Ewangelia według Świętego Jana*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. BROWN, J.O. FITZMYER, R.E. MURPHY, W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2001, s. 1128, C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 191.

<sup>39</sup> J. KLINKOWSKI, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Wrocław 2012, s. 162. Opozycja światło/ciemność odgrywa u Jana bardzo dużą rolę.

<sup>40</sup> G.R. WELLS, *Some Aspects of the Discourse with Nicodemus*, „The Biblical World” 51 (1918), nr 1, s. 4.

<sup>41</sup> A. JANKOWSKI, K. ROMANIUK, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., s. 376. Nikodem był zapewne przełożonym jakiejś żydowskiej szkoły teologicznej, por. J. KLINKOWSKI, *Analiza dramatyczna...*, dz. cyt., s. 160. To postrzeganie Chrystusa jako podobnego sobie można upatrywać jako jedną z podstaw uważania sceny za dyskusję rabiniczną.



oczekuje, czym uosabia niedoskonałych wierzących<sup>42</sup>. Nikodem zachowuje się w sposób typowy dla rozpoczęcia debaty – wychodzi od rozumienia dosłownego<sup>43</sup>. Judaizm znał jednak pojęcie powtórnego narodzenia i stosował je wobec prozelitów<sup>44</sup>. Nikodem musiał więc znać to określenie. Zapewne zrozumiał metaforę, a pytanie dotyczyło nieznamoścności sposobu, nie zaś zdziwienia samym faktem<sup>45</sup>. Faryzeusz, choć sam jest nauczycielem, okazuje się mieć niewiele do powiedzenia, stoi bowiem na innej niż Chrystus płaszczyźnie<sup>46</sup>. Pytanie Jezusa kończące dialog jest swego rodzaju zarzutem niezrozumienia<sup>47</sup>. Jest on kierowany już nie osobiście do samego Nikodema, ale do rabinackiego urzędu nauczycielskiego<sup>48</sup>. Chrystus jednak nie poprzestaje na tym, ale tłumaczy, że on sam jest jedynym źródłem poznania rzeczywistości niebieskich oraz zdradza typologię wywyższenia węża i Syna Człowieczego<sup>49</sup>. Przez to koryguje w oczach Nikodema swój obraz jako Nauczyciela<sup>50</sup>. Rozmówca nie potrafi jednak jeszcze całkowicie Jezusowi zawierzyć i uznać w nim Syna Bożego<sup>51</sup>. Przymuszalnie scena stanowi pouczenie o wartości chrztu dla gminy chrześcijańskiej<sup>52</sup>.

Nauczanie Jezusa w Ewangelii Jana prezentuje się inaczej niż u synoptyków. Długi okres dzielący wydarzenia i powstanie tekstu sprawia, że Jan prezentuje nie cytowane dokładnie słowa Jezusa, ale treść Jego nauczania ubraną w odpowiedni styl i wzbogaconą o wieloletnie teologiczne refleksje. Stan faktyczny odtwarzają uwagi i zapytania słuchaczy, które przerywają mowy Chrystusa<sup>53</sup>.

<sup>42</sup> T. OKURE, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 1328.

<sup>43</sup> PH. PERKINS, *Ewangelia według Świętego Jana*, dz. cyt., s. 1129, A. JANKOWSKI, K. ROMANIUK, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., s. 377.

<sup>44</sup> D.H. STERN, *Komentarz Żydowski...*, dz. cyt., s. 278, T. OKURE, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 1328, C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 191.

<sup>45</sup> G.R. WELLS, *Some Aspects...*, dz. cyt., s. 5–6.

<sup>46</sup> S. MĘDAŁA, *Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana)*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. J. FRANKOWSKI, R. BARTNICKI, Warszawa 1992, dz. cyt., s. 35.

<sup>47</sup> PH. PERKINS, *Ewangelia według Świętego Jana*, dz. cyt., s. 1128.

<sup>48</sup> A. JANKOWSKI, K. ROMANIUK, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., s. 378. Zdaniem Klinkowskiego żydowski tytuł *rabbi*, odpowiadający słowu „nauczyciel”, mogli przywłaszczyć sobie uczeni w Piśmie związani z kręgiem faryzejskim, por. J. KLINKOWSKI, *Analiza dramatyczna...*, dz. cyt., s. 158. Jak już zostało wspomniane, uzasadniona jest jednak wątpliwość, czy tytuł ten faktycznie już wtedy funkcjonował i czy nie został dla opisanych czasów użyty anachronicznie.

<sup>49</sup> PH. PERKINS, *Ewangelia według Świętego Jana*, dz. cyt., s. 1129.

<sup>50</sup> T. OKURE, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 1328.

<sup>51</sup> S. MĘDAŁA, *Chwała Jezusa...*, dz. cyt., s. 35, A. PACIOREK, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Ewangelia według św. Jana*, Lublin 2000, s. 76.

<sup>52</sup> A. JANKOWSKI, K. ROMANIUK, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., s. 377.

<sup>53</sup> F. GRYGLEWICZ, *Święty Jan Ewangelista*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. GRYGLEWICZ, Poznań–Warszawa 1969, s. 578.

Nie można zatem powiedzieć, że to Jezus przemawiał w sposób monotony, ale raczej taka była specyfika Apostoła<sup>54</sup>. Jezus duchową treść, którą Ewangelia jest przepelniona, przekazuje za pomocą pewnych obrazów jak nowe narodzenie, woda żywa, chleb dający życie. Należy mieć na uwadze również symboliczny charakter Ewangelii, który sprawia, że treści w niej zawarte odczytywać można często zarazem dosłownie, jak i symbolicznie<sup>55</sup>. Pierwsza reakcja, z jaką spotyka się nauczanie Jezusa oraz Jego znaki ze strony ludu to nazwanie go prorokiem<sup>56</sup>. Jednak powstaje w tych reakcjach rozdźwięk – jedni będą Jezusa oskarżać, inni, nawet pochodzący z faryzeuszów, dają Mu wiarę<sup>57</sup>.

Warto zwrócić uwagę na pewną typową dla judaizmu rabinicznego tematykę, która przewija się w Ewangelii Jana. Jest nią dyskusja wokół prawa<sup>58</sup>. Dostrzec możemy opozycję prawa Mojżesza i prawa<sup>59</sup> Jezusa (J 1, 17):

ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσεως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.  
(Podczas gdy Prawo zostało dane za pośrednictwem Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa.)

Stare prawo wiedzie do śmierci, nowe daje życie (J 6, 49-50):

οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον τὸ μάννα ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἀπέθανον: οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγη καὶ μὴ ἀποθάνῃ.  
(Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli. To jest chleb, który z nieba zstępuje: Kto go je, nie umrze.)

Wasze prawo (J 7, 19), ich prawo<sup>60</sup> (J 15, 25):

οὐ Μωϋσεῖς δέδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον;  
Czyż Mojżesz nie dał wam Prawa?

ἀλλ' ἵνα πληρωθῆ ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν  
Ale to się stało, aby się wypełniło słowo napisane w ich Prawie

<sup>54</sup> A. LÄPPLÉ, *Od Księgi Rodzaju...*, dz. cyt., s. 465, PH. PERKINS, *Ewangelia według Świętego Jana*, dz. cyt., s. 1109.

<sup>55</sup> F. GRYGLEWICZ, *Święty Jan...*, dz. cyt., s. 580–582, T. OKURE, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 1305–1306, S. MĘDALA, *Chwała Jezusa...*, s. 20–21.

<sup>56</sup> A. LÄPPLÉ, *Od Księgi Rodzaju...*, dz. cyt., s. 411.

<sup>57</sup> A. WEISER, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. M. SZCZEPANIAK, Kraków 2011, s. 191–192.

<sup>58</sup> Podane poniżej obserwacje za: W.W. SIKES, *The Anti-Semitism of the Fourth Gospel*, „The Journal of Religion” 21 (1941), nr 1, s. 24.

<sup>59</sup> Które jednak nigdy nie zostaje tym terminem nazwane. Prawo jako takie odnosi się do żydów. Widać wyraźne odcinanie się od rabinicznego sposobu postrzegania rzeczywistości poprzez prawo.

<sup>60</sup> Nie występuje w opozycji żadne „nasze prawo”.



Nikodem mówi z żydami o „naszym (tj. żydowskim) prawie” (J 7, 50):

μη ὁ νόμος ἡμῶν κρίνει τὸν ἄνθρωπον, ἐὰν μὴ ἀκούσῃ παρ’ αὐτοῦ πρότερον καὶ γινῶ τί ποιεῖ;

(Czy Prawo nasze potępi człowieka, zanim go wpierw nie przesłucha, i zbada, co on czyni?)

Istotne będzie odniesienie się w tym miejscu do relacji świata żydowskiego i rodzącej się nowej religii opartej na judaizmie i naukach Jezusa. Żydzi zazwyczaj prezentowani są u Jana w sposób negatywny. Czwarta Ewangelia porusza kwestie związane z wyrzuceniem chrześcijan z Synagogi<sup>61</sup>. Z obawy przed tym niektórzy nawet obawiają się przyłączyć do Jezusa<sup>62</sup>. Wyjątkiem będzie postać Nikodema, gdyż, choć pochodził z faryzeuszów, widać między nim a Jezusem konkretną więź.

Spotkanie z Chrystusem nie było dla faryzeusza wydarzeniem jednostkowym, jak większość opisanych przez Jana relacji Jezusa z postaciami spoza grona apostołskiego. Nikodem pojawia się ponownie w J 7, 50-51. Broni Nazarejczyka, wskazując na niezgodny z prawem zamysł zabicia go. W reakcji żydzi przyrównują go do prostaków z Galilei, którzy poszli za Chrystusem. Jest to jednak raczej sprowadzenie jego argumentów *ad absurdum*<sup>63</sup>. Nikodem sprawia wrażenie kryptochrześcijanina, obawiającego się ujawnić swoje przekonania. Niniejsza scena jest jakby porywem odwagi, dążeniem ku światłu, do czego zachęcał go wcześniej Jezus. Nikodem po stronie Chrystusa opowie się potem jeszcze raz, teraz już otwarcie (J 19, 39). Po jego śmierci nabiera odwagi<sup>64</sup>. Przybywa do grobu z dużą ilością ziół<sup>65</sup>, która, podobnie jak duża ilość oleju, którym namaściła Jezusa Maria, oznacza ogromny szacunek do Chrystusa<sup>66</sup>. Sugeruje też królewski charakter pogrzebu<sup>67</sup>. Gest uczyniony przez Nikodema jest typowy dla epoki, zachował się bowiem opis pogrzebu Gamaliela, któremu nawrócony z pogaństwa uczeń składa hołd. Zakonspirowany uczeń jest jednym z dwóch przedstawicieli władzy żydowskiej odpowiedzialnych

<sup>61</sup> A. PACIOREK, *Pismo Święte...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>62</sup> A. WEISER, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 234–236, PH. PERKINS, *Ewangelia według Świętego Jana*, dz. cyt., s. 1113. Wróbel omawia szczegółowo kwestię wydalenia z synagogi, zob. M. WRÓBEL, *Synagoga a rodzący się Kościół*, Kielce 2002.

<sup>63</sup> A. JANKOWSKI, K. ROMANIUK, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., s. 414.

<sup>64</sup> Tamże, s. 1358.

<sup>65</sup> Ziołami przekładano kolejne warstwy bandaży i płócien, w które zawijano zwłoki, co miało neutralizować odór gnijącego ciała, por. A. JANKOWSKI, K. ROMANIUK, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., s. 501.

<sup>66</sup> PH. PERKINS, *Ewangelia według Świętego Jana*, dz. cyt., s. 1171.

<sup>67</sup> A. PACIOREK, *Pismo Święte...*, dz. cyt., s. 209, J. KLINKOWSKI, *Analiza dramatyczna...*, dz. cyt., s. 463



za pogrzeb Jezusa<sup>68</sup>. Widać wyraźną zmianę nastawienia Nikodema między sceną rozmowy z Jezusem (J 3, 1-21) a jego dwoma późniejszymi epizodami (J 7, 50-51; J 19, 39). To zróżnicowanie przyjęło się tłumaczyć jako ewolucję wiary Nikodema.

Należy mieć na uwadze fakt, że w momencie spisywania funkcjonującej w formie ustnej tradycji Janowej właściwie jedynym ugrupowaniem w ramach judaizmu pozostają faryzeusze, a powoli zaczyna rodzić się judaizm rabiniczny. Przedstawiciele innych stronnictw niekiedy przyjmują chrześcijaństwo, wśród nich są także kapłani (Dz 6, 7) związani tradycyjnie ze środowiskiem saducejskim, którzy mieli następnie wkład w kształt Ewangelii Janowej. Z faktu, iż saduceusze nie zostali w niej w ogóle wspomniani, Klinkowski wysnuwa wniosek, iż może być ona pisana właśnie z ich perspektywy<sup>69</sup>. Analizując kwestie związane z tradycją oralną w czwartej Ewangelii i widocznymi na tym tle przejawami absorpcji pozafaryzejskich stronnictw żydowskich przez szkołę Janową, doszedłem do hipotezy, że scena z Nikodemem nie jest jedynie dyskusją chrześcijaństwa z judaizmem, lecz stanowi również odzwierciedlenie typowego przeciwstawienia sobie szkół faryzejskiej (która ewoluje w judaizm rabiniczny) i saducejskiej (której przedstawiciele przyłączyli się do uczniów Jana)<sup>70</sup>.

Bez wątpienia rozmowę Jezusa z Nikodemem można traktować jako dyskusję rabiniczną na poziomie przedstawienia literackiego, wyraźnie widoczna jest stylizacja w tym kierunku. W rzeczywistości jednak o takiej dyskusji nie może być mowy. Nie istnieje bezpośrednie przełożenie tytułów *rabbi* i *didaskalos*. Z dużym prawdopodobieństwem pierwszy z nich został zastosowany do czasów wcześniejszych niż jego normalne użycie (podobnie zresztą, jak czynili to sami żydzi względem dawnych mędrców). Jezus z pewnością formalnie nie był rabinem, zaś jeśli pojęcie *rabbi* zostało w Ewangelii użyte anachronicznie, nie był nim również Nikodem. Trudno mówić o dyskusji rabinicznej bez rabinów. W mojej ocenie Ewangelia Janowa odzwierciedla w tej materii klimat lat 90 I w. Grupa uczniów Apostoła, w skład której wchodziłi dawni przedstawiciele różnych stronnictw żydowskich, rywalizuje z rodzącym się judaizmem rabinicznym, który z pewną dozą prawdopodobieństwa usiłuje kierować swoje nauczanie również poza kręgi faryzeuszów i uczonych w Piśmie. Stylizacja na dyskusję rabiniczną może być więc podjęciem polemiki z rzeczywistymi rabinami. Faryzeusze, jako poprzednicy rabinów, ukazani są w złym świetle i jedyną właściwą dla nich opcją z perspektywy autora natchnionego jest pójście drogą Nikodema, który choć jest faryzeuszem, nie posiada dostatecznej wiedzy, której faryzeizm / rabinizm nie daje. Konieczne staje się pójście za Jezusem (to on jest

<sup>68</sup> J. KLINKOWSKI, *Analiza dramatyczna...*, dz. cyt., s. 463.

<sup>69</sup> Tamże, s. 36.

<sup>70</sup> M.H. DĄBROWSKI, *Oralność w Ewangelii św. Jana – zarys problematyki oraz wybrane aspekty*, „Quaestiones Oralitatis” 1 (2015), nr 1, s. 109.

prawdziwym mistrzem i nauczycielem, jemu jednemu winien przysługiwać tytuł *rabbi*) i to chrześcijaństwo, nie judaizm rabiniczny, jest w opinii autora jedyną prawidłową realizacją odwiecznego powołania Izraela.

**Słowa kluczowe:** Ewangelia Jana, Nikodem, rabin, nauczyciel, faryzeusze

### ***A Talk between Jesus and Nicodemus (John 3:1-21)* as a Rabbinic Discussion**

#### Summary

The scene where Jesus and Nicodemus talk at night is sometimes named a rabbinic discussion. Even if on the literary level we may see certain features of this kind of discussion, in reality it cannot be perceived as such. The used terms *ῥαββί* (*rabbi*) and *διδάσκαλος* (*didaskalos*) not necessarily mean the same. It should be noted that the first of these words most probably is not yet in use in the times the Gospel describes, some claim it to be used anachronically here. Moreover, Jesus was certainly not a rabbi, and if the term was not yet present in his times, neither was Nicodemus. There is no rabbinic discussion if there is no rabbi. The Gospel seems to be in that matter a witness of its times – probably it uses some images of rabbinic discussion to show that not the Phariseesim / Rabbinism is the true fulfillment of Israel's vocation, but it is Christianity and only way for the Jews is to recognize Jesus as the only and highest teacher and a true rabbi.

**Keywords:** Gospel of John, Nicodemus, rabbi, teacher, Pharisees

KRZYSZTOF PILARCZYK

## DOKUMENT STOLICY APOSTOLSKIEJ W PÓŁ WIEKU PO *NOSTRA AETATE*

1. W pół wieku po zakończeniu II Soboru Watykańskiego i ogłoszeniu na nim deklaracji *Nostra aetate* o relacjach Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich, w tym do judaizmu (artykuł 4), 10 XII 2015 r. w Biurze Prasowym Stolicy Apostolskiej zaprezentowany został przez członków watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem nowy (czwarty) dokument pt. „*Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne*” (Rz 11,29 : *Refleksje o kwestiach teologicznych odnoszących się do relacji katolicko-żydowskich z okazji 50. rocznicy „Nostra aetate”* (artykuł 4)<sup>1</sup>. Pierwsza część tytułu jest cytatem z Listu do Rzymian Pawła z Tarsu, potwierdzającym trwałość i nieodwołalność przymierza Boga z Izraelem, co też oddaje główne przesłanie dokumentu. Przy tym należy dodać, że to pierwszy *stricte* teologiczny dokument tejże Komisji. Jego historia zaczęła się – jak przedstawił przy prezentacji ks. Norbert Hofmann, sekretarz Komisji – jeszcze pod koniec pontyfikatu Benedykta XVI<sup>2</sup>. Samo opracowanie rozpoczęto po udzielonej aprobachie przez papieża Franciszka. Powstało ono jako wynik pracy przede wszystkim Komisji, kierowanej przez szwajcarskiego kard. Kurta Kocha (jednocześnie przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan), oraz przy współpracy Kongregacji Doktryny Wiary pod przewodnictwem kard. Gerharda Müllera,

<sup>1</sup> Zob. ([http://pliki.episkopat.pl/cms/pliki/c24310/o/Bo\\_dary\\_aski\\_i\\_wezwanie\\_Boz\\_e\\_sa\\_nieodwo\\_alne.pdf](http://pliki.episkopat.pl/cms/pliki/c24310/o/Bo_dary_aski_i_wezwanie_Boz_e_sa_nieodwo_alne.pdf) (01.04.2016)). Na internetowej stronie Komisji jest on publikowany po angielsku, francusku, hebrajsku, hiszpańsku, niemiecku i włosku – zob. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20151210\\_ebraismo-nostra-aetate\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20151210_ebraismo-nostra-aetate_en.html) (dostęp: 19.04.2016).

<sup>2</sup> Por. A. KOWALSKI, *Nowy watykański dokument o relacjach katolicko-żydowskich*, [http://pl.radiovaticana.va/news/2016/04/04/nowy\\_watylanski\\_dokument\\_o\\_relacjach\\_katolicko-zydowskich/1220244](http://pl.radiovaticana.va/news/2016/04/04/nowy_watylanski_dokument_o_relacjach_katolicko-zydowskich/1220244) (01.04. 2016).



która konsultuje każdy dokument teologiczny Stolicy Apostolskiej. Pierwszą jego wersję przygotowano w 2013 r. Po kolejnych redakcjach tekst zyskał jesienią 2015 r. *nihil obstat* od Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej i wkrótce zezwolenie na publikację. Bez wątpienia precedensem był udział w prezentacji dokumentu dwóch przedstawicieli strony żydowskiej, rabina Davida Rosena z Jerozolimy oraz Edwarda Kesslera, brytyjskiego teologa żydowskiego z Uniwersytetu w Cambridge, z którymi dokument był wcześniej konsultowany. Celem artykułu jest krytyczne omówienie dokumentu i autorska nad nim refleksja.

2. W dokumencie poruszone zostały szczególnie ważne kwestie teologiczne dotyczące dialogu katolicko-judaistycznego. Komisja zaliczyła do nich cztery: (1) znaczenie objawienia (Słowa Bożego), (2) relację między Starym a Nowym Przymierzem, (3) relację między powszechnością zbawienia w Jezusie Chrystusie a stwierdzeniem, że przymierze Boga z Izraelem nigdy nie zostało odwołane oraz (4) zadanie ewangelizacyjne Kościoła w odniesieniu do judaizmu (zob. *Przedmowa*). Choć były już one przedmiotem badań i dyskusji, prace nad nimi nie zostały zakończone. Wprost przeciwnie, Komisja – przypominając o nich – wyraziła pragnienie, aby zostały umieszczone w szerszym kontekście teologicznym obu tradycji religijnych, a przez to pogłębione i poddane wspólnej refleksji. Ma to być zarazem sposób na ubogacenie i zintensyfikowanie wymiaru teologicznego dialogu żydowsko-katolickiego, który do tej pory – należałoby dopowiedzieć – zbyt często koncentrował się na zagadnieniach społecznych i politycznych, a nie podejmował kwestii *stricte* religijnych. Nowy dokument uznaje jednak, że więzi pomiędzy członkami gremium, prowadzącego dialog pomiędzy katolicyzmem i judaizmem<sup>3</sup>, są na tyle stabilne, że pozwalają na podejmowanie „nawet tematów kontrowersyjnych, nie obawiając się wyrządzenia trwałych szkód dla dialogu” (nr 10). Wymienione cztery zagadnienia, których rekapitulacji dokonała Komisja, stanowią główny zrąb jej najnowszego dokumentu, zawartego w częściach od trzeciej do szóstej. Poprzedzają je dwie części oraz *Przedmowa*, z których w pierwszej przedstawiono zarys historii oddziaływania *Nostra aetate* (artykułu 4) w minionym półwieczu dialogu, a w drugiej, szczególny jego status teologiczny. Dokument zamyka część siódma, w której przypomniano i dookreślono cele dialogu Kościoła katolickiego z judaizmem. W obrębie siedmiu części tekst został podzielony na akapity opatrzone numerami, których łącznie jest czterdzieści dziewięć. Przy cytowaniu dokumentu do nich będą czynione odesłania. Cały dokument został podpisany przez kard. Kurta Kocha, obecnego przewodniczącego Komisji, bpa Briana Farrella, wiceprzewodniczącego, i ks. Norberta Hofmanna, sekretarza.

<sup>3</sup> Dotyczy to Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności pomiędzy Kościołem a Judaizmem, o którym będzie mowa poniżej.

3. Aby zrozumieć przekaz zawarty w najnowszym dokumencie oraz jego znaczenie w wymiarze wewnątrzkościelnym oraz zewnętrznym, dla dialogu z judaizmem (choć to ma drugorzędne znaczenie, bo dokument nie jest skierowany do Żydów), należy przypomnieć niektóre wydarzenia z minionych pięćdziesięciu lat. W 1965 r., gdy kończył się II Sobór Watykański, nikt nie mógł spodziewać się, jakie przyniesie on skutki w obszarze życia religijnego, społecznego i politycznego. Ogłoszone na nim nauczanie Kościoła katolickiego, zwłaszcza w zakresie eklezjologii i teologii religii, ustanawiało nowe relacje między chrześcijaństwem a innymi religiami oraz w obrębie samego chrześcijaństwa pomiędzy jego wyznaniem i denominacjami. Kościół katolicki chciał w ten sposób dokonać otwarcia na współczesny świat, od którego przez dziesiątki lat odgradzał się, i aktywnie wpisać się w jego kształtowanie. Na poziomie doktrynalnym wyraziło się to w przypomnieniu w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (KK) nauczania, że do katolickiej (powszechnej) jedności ludu Bożego, „która jest znakiem przyszłego pokoju powszechnego i do niego się przyczynia, powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niej przynależą lub są do niej przyporządkowani, zarówno wierni katolicy, jak i inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia” (KK 13). To fundamentalne przesłanie natury soteriologicznej pociągało za sobą implikacje pastoralne, które zostały w formie najogólniejszej zawarte w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. Dają się one ująć w trzy punkty: (1) świat potrzebuje Chrystusa i jest przez Niego opromieniony, czy to sobie uświadamia czy nie; (2) należy zmniejszyć dystans pomiędzy Kościołem a światem; (3) nieodzowna jest pomoc człowiekowi i światu w pokonywaniu problemów oraz przyjmowaniu zbawienia przyniesionego przez Chrystusa. Jednym ze sposobów uszczegółowienia tych zadań, które wyznaczył sobie Kościół, było wejście na drogę dialogu z innymi religiami, wśród których wyróżniające miejsce zajmowała religia Żydów – judaizm. Do nowych relacji z nim zachęcała soborowa deklaracja *Nostra aetate* (punkt 4), która w dziejach Kościoła była pierwszym dokumentem w tak odmienny sposób traktującym judaizm i Żydów oraz odcinającym się od błędnych ich oskarżeń, choć zarazem czyniła to niezwykle lapidarnie. Nie odnajdujemy w niej systematycznie przedstawionej katolickiej teologii judaizmu, bo i do dzisiaj nie została ona w Kościele katolickim wypracowana. Deklaracja dawała raczej impuls do odejścia od starych relacji nacechowanych wrogością, pogardą, dyskryminacją, separatyzmem a nawet przymusowymi konwersjami na rzecz nowego sposobu układania koegzystencji – przez dialog. Bezpośrednią przyczyną podjęcia refleksji nad przeszłością wzajemnych kontaktów była zagłada milionów Żydów (hebr. *szoa*) dokonana przez hitlerowskie Niemcy i ich sojuszników w okresie nazistowskim, zwłaszcza w czasie II wojny światowej. Kościół katolicki pragnął – podobnie jak to uczyniły wcześniej kościoły protestanckie (konferencja w Seelisbergu, 1947) – przemyśleć dotychczasowe



relacje z judaizmem i wytyczyć nowe zasady ich tworzenia oraz wprowadzić je w życie, aby więcej taka tragedia nie mogła się powtórzyć. Rzeczywiście, w ciągu minionego półwiecza zainspirował on zarówno katolików, jak i żydów do nawiązania wzajemnych relacji religijnych oraz doprowadził do niezwyklego zbliżenia między wyznawcami chrześcijaństwa i judaizmu, nie mającego precedensu w historii ich koegzystencji. Z wrogów żydzi i katolicy stawali się stopniowo partnerami, a nawet – jak zostało określone w omawianym dokumencie – „dobrymi przyjaciółmi, zdolnymi do wspólnego łagodzenia kryzysów i pozytywnego negocjowania konfliktów” (nr 2).

4. Po *Nostra aetate* po stronie katolickiej powstawały różne dokumenty, które podejmowały szczegółowe kwestie dotyczące tych relacji; miały one zarówno charakter lokalny, jak i ogólnokościelny. Do najważniejszych należały te, które wypracowała watykańska Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem. W minionym półwieczu powstały cztery: *Wskazania i sugestie w sprawie wprowadzenia w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” nr 4 (1974)*<sup>4</sup>, *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego (wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień) (1985)*<sup>5</sup>, *Pamiętamy: Refleksje nad Szoa* (1998)<sup>6</sup> oraz najnowszy, który jest przedmiotem naszych analiz. Uzupełnia je piąty, opracowany przez Papieską Komisję Biblijną, ale niezwykle ważny dla dialogu katolicko-judaistycznego, pt. *Lud żydowski i jego święte pisma w Biblii chrześcijańskiej* opublikowany w 2001 r.<sup>7</sup> Wprawdzie wskazane dokumenty nie obrazują pełnej histo-

<sup>4</sup> Podstawowy tekst po francusku: *Orientations et suggestions pour l'application de la declaration conciliaire „Nostra aetate” (n. 4)*, Secretariat ad Christianorum Unitatem Fovendam (Commissio Pro Religiosis Necessitudinibus cum Hebraeismo Fovendis), „Acta Apostolicae Sedis” 67 (1975), s. 73–79; tłum pol. „Znak” 1983, nr 339–340, s. 182–187. Zob. też po francusku i angielsku [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/reasons-jews-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_19741201\\_nostra-aetate\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/reasons-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19741201_nostra-aetate_en.html) (18.04.2016).

<sup>5</sup> Zob. „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1985, nr 6–7, s. 66–67; zob. po angielsku i francusku [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/reasons-jews-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_19820306\\_jews-judaism\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/reasons-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820306_jews-judaism_en.html) (18.04.2016).

<sup>6</sup> Zob. *Pamiętamy: Refleksje nad Szoa*, watykańska Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, „Studia Judaica” 1(1998), s. 70–79. Zob. po angielsku, francusku, włosku, węgiersku, hiszpańsku i portugalsku, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_16031998\\_shoa\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoa_en.html) (18.04.2016).

<sup>7</sup> Zob. *Naród żydowski i jego święte pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Papieska Komisja Biblijna; tłum. Ryszard Rubinkiewicz, Kielce 2002. W tłumaczeniu polskim słowo „lud” w tytule oddano nieprawidłowo przez „narod”. Zob. po angielsku, francusku, niemiecku, włosku i hiszpańsku – [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20020212\\_popolo-ebraico\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_en.html) (18.04.2016).



rii dialogu katolików z żydami w minionych pięćdziesięciu latach; jest ona bogatsza w fakty i głębię przemian w postawach chrześcijan i żydów we wzajemnym odnoszeniu się. Nowy dokument watykański w akapicie ósmym wskazuje w tym zakresie na pionierskie poczynania samych papieży, zwłaszcza Pawła VI i Jana Pawła II. Do najważniejszych gestów Papieża z Polski zalicza: jego wizytę w byłym niemieckim hitlerowskim obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau, gdzie modlił się za ofiary zagłady, odwiedziny w rzymskiej synagodze w 1986 r., pielgrzymkę do Ziemi Świętej w jubileuszowym roku 2000, w czasie której spotkał się także z przedstawicielami państwa i rabinatu Izraela oraz modlił się pod Murem Zachodnim (tzw. Ścianą Płaczu), spotkania z przedstawicielami wspólnot żydowskich w Watykanie i w czasie podróży apostolskich. Kontynuowali je także jego następcy, Benedykt XVI i obecny papież Franciszek, którzy również odwiedzili Ziemię Świętą i w czasie swych wizyt spotykali się z przedstawicielami izraelskich władz państwowych i religijnych. Dla dialogu religijnego szczególnie ważne są prowadzone rozmowy w obrębie Komisji Mieszanej Stolicy Apostolskiej i Wielkiego Rabinatu Izraela odbywane regularnie rok rocznie od 2002 r. jako pokłosie spotkania Jana Pawła II z naczelnymi rabinami w Jerozolimie w czasie jubileuszowej pielgrzymki do Ziemi Świętej. Niemniej historię teologicznego dialogu z judaizmem, który w relacjach katolicko-żydowskich jest szczególnie ważny, wyznaczają głównie prace Komisji Stolicy Apostolskiej ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, które – wraz z nauczaniem papiejskim – nadają ogólny kierunek temuż dialogowi. Niekiedy korygowały one niektóre poczynania kościołów lokalnych, różnych wspólnot kościelnych oraz inspirowały myśl rozwijaną przez indywidualnych teologów oraz pobudzały do dyskusji w kwestiach wymagających dalszego głębszego namysłu. W takim też aspekcie należy patrzeć na czwarty dokument watykańskiej Komisji, w którym próbuje ona sama dokonać swoistego podsumowania osiągnięć (i niedostatków) dialogicznych poczynania katolików w minionym półwieczu, nie roszcząc sobie prawa do pełnego ich opisu, ani formułowania oficjalnego nauczania Kościoła dotyczącego Żydów i judaizmu.

5. Przed przystąpieniem do omówienia treści dokumentu na uwagę zasługuje najpierw sama Komisja, która go opracowała i opublikowała. Powołana została przez papieża Pawła VI 22 X 1974 r. przy Sekretariacie ds. Jedności Chrześcijan (przekształconym przez Jana Pawła II w 1988 r. w Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan), przejmując jego obowiązki dotyczące stosunków katolicko-żydowskich, a jej pierwszym przewodniczącym został kard. Johannes Willebrands. Aby zrozumieć usytuowanie Komisji w strukturach dykasterii Stolicy Apostolskiej, należy przypomnieć sytuację, w jakiej rozpoczęto realizować cele wskazane przez II Sobór Watykański. Już na początku stycznia 1966 r., niemal w miesiąc po zakończeniu soboru (3 I 1966), papież Paweł VI w wydanym *motu*

*proprio* pt. *Finis concilio* powołał szereg komisji (do spraw biskupów, zarządu diecezjami, zakonników, misji chrześcijańskiego wychowania, apostołstwa świeckich), które miały podjąć zadania wskazane przez papieża. Ich prace miała koordynować Centralna Komisja Posoborowa. Sprawę nawiązania, rozszerzania i umacniania związków pomiędzy Żydami a Kościołem katolickim zlecono od 1967 r. Sekretariatowi ds. Jedności Chrześcijan (od 1966 r. stały organ przy Stolicy Apostolskiej), którym kierował wówczas kard. Augustin Bea, niemiecki jezuita i rektor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie (zm. 1968), promotor nowych relacji z judaizmem i soborowego nauczania na ten temat<sup>8</sup>. To głównie ze względu na jego osobę i jego zaangażowanie na rzecz dialogu katolicko-judaistycznego przekazano sprawy kontaktów z Żydami kierowanemu przez niego Sekretariatowi, a nie – jak można było oczekiwać – Sekretariatowi ds. Niechrześcijan. W najnowszym dokumencie watykańskim ten fakt interpretuje się nieco inaczej, przydając ówczesnej decyzji niemal profetyczne znaczenie teologiczne: „z perspektywy teologicznej również bardzo rozsądne jest powiązanie tej Komisji z Sekretariatem (Radą) ds. Jedności Chrześcijan, ponieważ oddzielenie się Synagogi i Kościoła może być postrzegane jako pierwszy i najbardziej daleko siężny rozłam wśród ludu wybranego” (nr 3), w obrębie którego Kościół widzi zarówno chrześcijan, jak i żydów. Można powątpiewać, czy takimi motywami kierowali się twórcy ówczesnych struktur instytucji Kościoła. Niemniej kard. Bea zaaprobował to rozwiązanie, a na swego sekretarza powołał ks. Johannes Willebrandsa, holenderskiego prałata (od 1964 r. biskupa, a od 1969 r. kardynała), teologa i działacza ekumenicznego<sup>9</sup>, który zastąpił go w kierowaniu (do 1989 r.) Sekretariatem (Radą). Powołana w 1974 r. Komisja wykorzystywała doświadczenia Sekretariatu, kościołów lokalnych i istniejącego od 1970 r. Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności pomiędzy Kościołem a Judaizmem, złożonego z pięciu przedstawicieli największych organizacji żydowskich w świecie (przynależą oni też do Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego ds. Konsultacji Międzyreligijnych będącego oficjalnym przedstawicielstwem judaizmu przy Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem) i pięciu osób mianowanych przez papieża, reprezentujących stronę katolicką. W ten sposób Komisja mogła wpływać na kierunki dialogu w Kościele powszechnym, ponieważ zbierane przez nią doświadczenia przekazywała episkopatowi świata. Działalność Komisji skierowana była od początku przede wszystkim do wewnątrz Kościoła. W takim też duchu należy czytać i rozumieć dokumenty przez nią opracowane.

<sup>8</sup> Szerzej o Sekretariacie dla Jedności Chrześcijan zob. P. POUPARD, *Watykan*, Warszawa 1979, s. 110–115; L. GÓRKA, *Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XVII, Lublin 2012, szp. 1360-1361.

<sup>9</sup> Zob. P. JASKÓŁA, *Willebrands Johannes*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XX, Lublin 2014, szp. 633-634.



6. Czwarty dokument Komisji, podobnie jak trzy poprzednie, nie jest doktrynalnym nauczaniem Kościoła katolickiego, ani dokumentem Magisterium, lecz zbiorczą refleksją Komisji na temat aktualnych kwestii teologicznych, które rozwinęto w obrębie prowadzonego po II Soborze Watykańskim dialogu katolicko-judaistycznego. Studiowanie ich nie tylko służy samemu dialogowi międzyreligijnemu, ale – jak to od samego początku zostało określone w deklaracji *Nostra aetate* – najpierw „zglobianiu tajemnicy Kościoła”, w obrębie której dialog powinien się rozwijać, a Komisja winna te zdobycze teologiczne upowszechniać całemu Kościołowi, aby w ten sposób kształtować jego współczesną tożsamość, w tym inspirowaną dialogiem. Komisja w najnowszym swym dokumencie wyraża także przekonanie, że chrześcijanie i wyznawcy judaizmu są „nieodwołalnie współzależni, i że dialog między nimi, z teologicznego punktu widzenia, nie jest sprawą wyboru, ale obowiązku” (nr 13). Zapomnienie przez Kościół o swych żydowskich korzeniach groziłoby mu popadnięciem w wymiarze soteriologicznym w ahistoryczną gnozę (nr 13). Te więzi z Izraelem jako wspólnotą religijną czczącą jedynego Boga sprawiają, że relacje pomiędzy obiema religiami są wyjątkowe, mimo trwającego przez blisko 1900 lat – jak to nazwano w dokumencie – „historycznego rozbratu i wynikających z niego bolesnych konfliktów” (nr 14). Wątpliwe jest natomiast wskazywanie przez Komisję na kościelną świadomość „trwałej ciągłości z Izraelem” (tamże), ponieważ w okresie postbiblijnym, kiedy ukształtował się judaizm rabiniczny, takiej ciągłości między nim a Kościołem w zasadzie nie było, ponieważ obie religie coraz wyraźniej definiowały się przez konfrontację ze sobą i w opozycji do siebie (por. nr 14). Trwała ciągłość może jedynie dotyczyć Izraela epoki biblijnej i to nie całego, ponieważ Izrael jako wspólnota religijna nie był monolitem, lecz na przestrzeni wieków w starożytności ulegał głębokiej polaryzacji, tak iż nawet mówi się w okresie tzw. drugiej świątyni o judaizmach (w liczbie mnogiej), w których żaden nie uzyskał pozycji wiodącej i normatywnej, choć poszczególne kierunki rościły sobie do tego prawo. Ten element dokumentu zapewne będzie (i powinien być) przedmiotem dalszych badań i dyskusji w gremiach chrześcijan i Żydów oraz między nimi.

Nie wolno też przejść obojętnie wobec stwierdzenia Komisji, że „judaizmu nie należy traktować zwyczajnie jako innej religii” (nr 14). Doprecyzowania domaga się w tym miejscu użyte w dokumencie pojęcie „judaizm”, ponieważ nie wiadomo, o jaki judaizm chodzi. Partnerem katolików w prowadzonym przez nich dialogu z judaizmem są religijni Żydzi (stanowiący mniejszość w całej populacji żydowskiej), którzy wyrosli nie tyle w tradycjach Izraela biblijnego, lecz rabinicznego (talmudycznego) z późniejszymi jej głębokimi reformami, co sprawia, że sami są w swych religijnych poglądach zróżnicowani, by nie powiedzieć – podzieleni. Ich judaizmy, nawet sprowadzone do jakiegoś wspólnego mianownika, który pozwalałby mówić, iż reprezentują jeden judaizm, są bez wątplenia względem chrześcijaństwa inną religią, jeżeli

przyjmiemy jej definiowanie przez cztery podstawowe elementy: doktrynę/prawo, kult, organizację i etos. Wprawdzie dostrzegamy między Kościołem a nimi wiele podobieństw, ale są również zasadnicze różnice, które już w starożytności zdecydowały o rozejściu („rozbracie”) Żydów – wyznawców Chrystusa i Żydów – zwolenników judaizmu rabinicznego, między innymi z powodu choćby odmiennego rozumienia pojęcia Izraela (w tym wybrania), Tory i bliźniego, a przede wszystkim odrzucenia Ewangelii i osoby Jezusa z Nazaretu. Te podziały od starożytności do chwili obecnej tylko się pogłębiły. I choć w soborowym dążeniu *ad fontes* przypomniane zostało nauczanie Pawła z Tarsu z Listu do Rzymian (zwłaszcza 11 rozdziału) o tym, że – mówiąc metaforycznie – judaizm i chrześcijaństwo wyrastają z pnia jednej oliwki, to zarówno chrześcijaństwo na tym pniu jest – posługując się tym samym obrazem – dziczką, podobnie jak judaizm rabiniczny, o czym Paweł nie mógł wiedzieć, bo proces rabinizacji judaizmu przebiegał długo i zaczął się już po jego śmierci. Trzymając się tego obrazu, można powiedzieć, że na tej samej oliwce dokonano dwóch przeszczepów, które są ikoną nowej rzeczywistości religijnej. Inaczej tę ikonę rozumie judaizm, a inaczej chrześcijaństwo. Omawiany dokument podaje jej chrześcijańskie rozumienie, o czym nie możemy zapominać, poddając go dalszej analizie. Narracja judaistyczna o tak obrazowanej rzeczywistości byłaby inna. Komisja zwraca uwagę na „korzeń” i „pień” tego drzewa, ukierunkowując na wspólny rodowód judaizmu i chrześcijaństwa. Wprawdzie wspólne pochodzenie czyni współczesny katolicyzm i judaizm bliższymi niż inne religie, ale nie zmienia to faktu, że są nadal sobie zarówno bliskie, jak i obce, a nawet przez wyrastanie w opozycji do siebie, szczególnie konfliktogenne, bez możliwości – po ludzku biorąc – zmniejszenia wzajemnego dystansu, ponieważ odbyłoby się to kosztem utraty własnej tożsamości i wiązało z obawą popadnięcia w indyferentyzm religijny, przed którym każda religia się broni. Chciałoby się zapytać, czy są to już dwie odrębne oliwki, czy nadal pozostają jednym drzewem o zróżnicowanych konarach?

W obrazie owego drzewa, kryje się dramat w relacjach między Żydami, o którym przypomina dokument Stolicy Apostolskiej. Wywołało go przyjście Jezusa. Jego opis zaproponowany przez Komisję nie jest bezdyskusyjny: „Jezus był Żydem, żył tradycją żydowską swego czasu i był zdecydowanie uformowany przez swoje środowisko religijne” (por. *Ecclesia in medi oriente*, nr 20). „Zgromadzeni wokół Niego pierwsi uczniowie posiadali to samo dziedzictwo a ich życie codzienne naznaczone było tą samą tradycją żydowską” (nr 14). Głoszone przez Niego jako główne przesłanie nadejście królestwa Bożego było „zgodne z pewnymi przemyśleniami pewnego nurtu myśli żydowskiej Jego czasów” (tamże). Poza tą tradycją lub w opozycji do niej byłoby ono niezrozumiałe. Dramat rozpoczyna się wówczas, gdy część Żydów dostrzegło w Nim obiecanego mesjasza, różnie zresztą przedstawianego w tradycji starożytnego Izraela, Bożego posłańca i nowego Mojżesza, czym wpisywał się



w żywe oczekiwania swego czasu. Jednak zdecydowane „zerwanie z ciągłością historii, która przygotowała jego przyjście” (tamże) nastąpiło wówczas, gdy „wspólnota tych, którzy w Niego [Jezusa] wierzą, wyznaje Jego bóstwo (por. Flp 2, 6-11)” (tamże). Dla tych Żydów, których określono po raz pierwszy w Antiochii mianem *christianoï*, Jezus „w sposób doskonały wypełnił misję i oczekiwanie Izraela. Jednocześnie przewycięża je i przekracza w sposób eschatologiczny” (tamże). W tym autorzy dokumentu widzą podstawowe różnice między judaizmem i chrześcijaństwem.

Żydzi są zdolni postrzegać Jezusa jako należącego do ich ludu, nauczyciela żydowskiego [...]. To że owo królestwo Boże nadeszło wraz z Nim jako przedstawicielem Boga, wykracza poza horyzont oczekiwań żydowskich. Konflikt między Jezusem a władzami żydowskimi Jego czasów jest ostatecznie nie tyle kwestią indywidualnego przekroczenia prawa, ile stwierdzeniem Jezusa, że działa On władzą Boską. Postać Jezusa jest więc i pozostaje dla Żydów „przeszkodą” (tamże).

Najpierw należy stwierdzić, że opisywany przez Komisję dramat nie jest potraktowany jako jeden z kluczowych problemów teologicznych, który miałby się stać przedmiotem dialogu z judaizmem. On tylko pomaga określić jego status teologiczny, czyli to, z czym partnerzy dialogu przychodzą na spotkanie i co ich w podstawowy sposób definiuje. A precyzyjniej mówiąc, biorąc pod uwagę proveniencję analizowanego dokumentu, jak katolicy postrzegają swego partnera. On sam bowiem zapewne nie chciałby się określać w podstawowy sposób przez odniesienie do Jezusa z Nazaretu, na co wskazują źródła rabiniczne konstytutywne dla judaizmu. To bardziej zatem optyka katolicka, która została przywołana w dokumencie po to, aby uświadomić samym katolikom, jak oni rozumieją źródło „rozbratu” z judaizmem, a nie uczynić z niego podejmowany w dialogu problem teologiczny, bo dialog ma swoje granice, których przekraczanie jest niedopuszczalne, zwłaszcza gdyby wiązało się z narzucaniem partnerowi zmiany własnej tożsamości dla osiągnięcia między nimi zbliżenia o charakterze doktrynalnym.

Przypominanie w dialogu katolicko-judaistycznym żydowskości Jezusa (także i w tym dokumencie) nie ma większego znaczenia teologicznego. Jest to przede wszystkim wyraz okazanego przez katolików szacunku żydom przez podkreślenie, że i Jezus był nim tak, jak są ich partnerzy dialogu. Niemniej nawet już wczesna teologia chrześcijańska, jaką daje się rekonstruować, analizując pisma Pawła z Tarsu, nie przydaje żydowskości Jezusa specjalnego znaczenia. Paweł ogranicza ziemski obraz Jezusa (najlepiej to widać w Liście do Galatów) do tego, że Bóg zesłał Syna swego: (1) gdy nadeszła pełnia czasów, (2) zrodzonego z niewiasty (nawet bez podania jej imienia i etnicznego pochodzenia), (2) zrodzonego pod Prawem (por. Ga 4, 4), czyli żydowską

Torą. Po czym w swych przemyśleniach rozwija dokonane przez Niego misterium zbawienia, które ma dla niego wymiar nie partykularny (żydowski/judaistyczny), lecz uniwersalny. A w chrystologicznej antropologii Pawłowej odnajdujemy radykalne stwierdzenie: „nie ma już Żyda, ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Komisja, nie podejmując dyskusji o synostwie Bożym Jezusa z Nazaretu, nie chce też czynić z dialogu ukrytej formy prowadzenia względem Żydów misji ewangelizacyjnej oraz skłaniać ich do rozmów o osobie, o której ich tradycja ortodoksyjna zabrania prowadzenia dyskusji. Sam dokument watykański tego wątku nie rozwija: nie ukazuje historii opozycji Żydów do Jezusa, Jego nauczania, Boskiego posłannictwa, wyższości nad Prawem, przywracania jego pierwotnego rozumienia, a w końcu – kiedy chrześcijańska teologia niedwuznacznie wskazała na Jego naturalne synostwo Boże – opozycji Żydów względem Jego osoby, stwierdzając jedynie, że „oddzielanie Kościoła od Synagogi nie było gwałtowne, a według niektórych najnowszych odkryć mogło się dokonać w pełni dopiero w trzecim lub czwartym wieku” (nr 16). Tu chciałoby się doprecyzować określenie użyte w dokumencie, że to „postać Jezusa” pozostaje dla Żydów „przeszkodą”, zastępując słowo „postać” terminem „osoba”, lepiej oddającego istotę opisywanego dramatu, którego „konsekwencje wciąż są dziś odczuwalne” (nr 15).

Dokument w tejże samej części przypomina, że niewłaściwa jest również tzw. teoria zastępstwa (zastąpienia) wypracowana jeszcze przez Ojców Kościoła i szczególnie kształtująca postawę chrześcijan względem żydów w średniowieczu, a właściwie aż do II Soboru Watykańskiego. Można by się jej dopatrywać nawet w Ewangelii według Mateusza, na co wskazał Wolfgan Trilling, tytułując swoją pracę dotyczącą tej księgi *Das wahre Israel (Prawdziwy Izrael)*<sup>10</sup>. Zwolennicy tej teorii wskazywali na to, że „nowym Izraelem” stał się Kościół, ponieważ Izrael nie rozpoznał Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego, przez co stracił status ludu wybranego. Dziś „Kościół nie kwestionuje stałej miłości Boga do ludu wybranego, Izraela” (nr 17). Dokument odrzuca też przywoływanie argumentów za teorią zastępstwa z Listu do Hebrajczyków, ponieważ w jego interpretacji należy uwzględnić adresatów listu i kontekst jego powstania oraz trzon jego wywodu teologicznego, który koncentruje się na kapłaństwie Chrystusa i jego wyższości nad kapłaństwem świątynnym, a nie dezaktualizacją starego przy mierza na rzecz nowego (nr 18).

7. W tym kontekście zaskakuje powrót do wcześniejszego języka, którym próbowano wyrażać relacje między żydami a chrześcijanami, niejako eks-

<sup>10</sup> Por. W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Mattäus-Evangeliums*, 3. Aufl., Leipzig 1975.



perymentując w tym zakresie. Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym w rzymskiej synagodze 13 IV 1986 r. nazwał Żydów „naszymi umiłowanymi braćmi i w pewien sposób, można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi”. Później w relacji do nich posługiwał się kilkakrotnie określeniem „starsi bracia w wierze”, pomijając nawet ową warunkową formę. Jako pierwszy z papieży zwrotu „starszy brat” używał już Jan XXIII<sup>11</sup>. Natomiast Benedykt XVI widząc – jak to sam ujął – że Żydzi nie najlepiej odbierają stosowane do siebie wyrażenie „starszy brat”, ponieważ w ich tradycji odnoszone było między innymi do biblijnego Ezawa, który postrzegany jest też jako „zepsuty moralnie brat” i pozbawiony (podstępnie) ojcowskiego błogosławieństwa, napisze, że „mimo to można tego określenia używać, bo mówi ono o czymś ważnym”. Sam jednak zaproponował inny termin, nazywając Żydów „naszymi ojcami w wierze”, widząc w nim dobitniejszy sposób wyrażania wzajemnych relacji między nimi a chrześcijanami. Niemalym zaskoczeniem było pod koniec 2009 r., tuż przed wizytą Benedykta XVI w rzymskiej synagodze w styczniu 2010 r., oświadczenie redaktora naczelnego „L'Osservatore Romano” Jean Marii Viana, który w wywiadzie dla miesięcznika Włoskiego Związku Żydów „Pagine Ebraiche” stwierdził, że określenie Żydów przez Jana Pawła II „starszymi braćmi w wierze” „pozostawiło ślad, było jednak przedmiotem ożywionej dyskusji, także z punktu widzenia teologii. [...] W każdym razie to spojrzenie należy już do swoich czasów, nie naszych. My mówimy «bracia» i kropka. [...] Nazywanie Żydów „starszymi braćmi” jest już nieaktualne”<sup>12</sup>. Jednak dość nieoczekiwanie najnowszy dokument watykański powraca do niego, tak, jakby chciał unieważnić słowa naczelnego redaktora „L'Osservatore Romano”, i stwierdza: „Żydzi są w istocie naszymi «starszymi braćmi» (św. Jan Paweł II), naszymi «ojcami w wierze» (Benedykt XVI)” (nr 15), widząc zapewne potrzebę głębszej refleksji nad językiem dialogu z judaizmem i poszukiwań nowej terminologii, która precyzyjniej i z większą wrażliwością na tradycje partnerów wyrażałaby wzajemne relacje. W samym zmaganiu się

<sup>11</sup> *Notabene* Martin Buber dużo wcześniej w swojej książce *Two Types of Faith* (New York 1961) pisze: „Od mojej młodości, odbierałem postać Jezusa jako mojego starszego brata. Fakt, iż chrześcijaństwo uważało i uważa Go za Boga i Odkupiciela, jest dla mnie największej wagi, dlatego muszę szukać zrozumienia Jego miłości i miłości swojej... Moja bratersko otwarta relacja z nim staje się coraz silniejsza i bardziej klarowna, i dzisiaj widzę go w sposób silniejszy i czystszy, niż kiedykolwiek. Jestem bardziej niż kiedykolwiek przekonany, że ma on ważne miejsce w historii i wierze Izraela i że miejsce to nie może zostać ograniczone przez jakikolwiek zwykły sposób myślenia”. Przypomniał o tym E. Kessler w czasie prezentacji dokumentu w Biurze Prasowym Stolicy Apostolskiej – por. A. KOWALSKI, *Nowy dokument watykański*.

<sup>12</sup> Por. „*Non fratelli maggiori, fratelli e basta. Noi cristiani mai estranei all'ebraismo*”, [wywiad udzielony przez] Giovanni Maria Vian, „Pagine Ebraiche” [Roma] 2009 (maj-czerwiec), s. 6–7.

o nią, przy jednoczesnym zaangażowaniu papieża, nie można pominąć kwestii adekwatności przywołanych określeń. Należy zatem pytać, w jakim sensie Żydzi mogą być nazywani „starszymi braćmi w wierze” lub „ojcami w wierze” chrześcijan? Z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej i historii religii jest to wysoce problematyczne. Należy bowiem dopytać, jacy Żydzi są braćmi lub ojcami w wierze? I w jakim sensie są nimi? Dokument Komisji jedynie próbuje wprowadzić w to zagadnienie do bieżącej dyskusji, ale nie odpowiada na postawione tutaj pytania.

Jakkolwiek katolicy nazywaliby swoich partnerów dialogu (starszymi braćmi, braćmi, ojcami w wierze), dokument podkreśla samą jego wartość, przypominając w tym kontekście nauczanie papieża Franciszka, który, wskazując na dialog, odkrywa chrześcijanom w judaizmie bogatą z nim komplementarność w obrębie czytanego i zgłębianego Słowa Bożego (objawienia) oraz przestrzeganych zasad etycznych, a także pozwala dzielić wraz z wyznawcami judaizmu wspólną troskę o sprawiedliwość i rozwój ludzkości (nr 13; por. *Evangelii gaudium*, nr 249). Owe relacje z judaizmem nie są dla katolików w prawdziwym znaczeniu tego słowa dialogiem międzyreligijnym, lecz swego rodzaju dialogiem „wewnątrzreligijnym” lub „wewnątrzrodzinnym” (nr 20) przy jednym zasadniczym zastrzeżeniu, że jest to optyka katolicka. Optyka judaistyczna jest w tym zakresie zdecydowanie odmienna, o czym dokument nie wspomina. Wynika ona przede wszystkim z odmiennej koncepcji ludu wybranego oraz historii koegzystencji, którą przez wieki kształtowała teoria zastępstwa, od której Kościół katolicki odszedł dopiero na II Soborze Watykańskim.

8. Po dość obszernym wprowadzeniu, które stanowi blisko połowę dokumentu, Komisja przechodzi do syntetycznego omówienia czterech kluczowych – według niej – tematów teologicznych. Pierwszym jest kwestia rozumienia objawienia w historii judaizmu i chrześcijaństwa oraz odnajdywania go w „Słowie Bożym” (zob. nr 21–26). To bodaj najkrótszy katolicki traktat teologiczny o objawieniu ujęty w perspektywie otwartości na judaizm i jego rozumienie objawienia. Odnajdujemy w nim klasyczne ujęcie tej kwestii sprowadzone do objawienia się Boga przez jego ingerencję w dzieje człowieka i dokonanie takich czynów jak wybór ludu Izraela, wyzwolenie go z niewoli, zawarcie przymierza, uformowanie z wybranej społeczności szczególnego ludu (Izraela), pouczanie go przez charyzmatycznych wysłanników – proroków, aby objawiać mu wolę Bożą, oraz powierzenia Izraelowi misji objawienia Boga wszystkim ludom. Ten ciąg działań Boga i objaśniających je słów układa się w Boży plan, który dotyczy wybranego ludu, a przez niego inne ludy, prowadząc je do zbawienia, czyli zjednoczenia z Bogiem w postaci królestwa Bożego, w którym wszyscy jego uczestnicy będą pełnić Jego wolę. Owe wkroczenia Boga w dzieje człowieka określa się mianem teofanii, a ich opisy i interpretacje odnajduje



się w pismach świętych ukształtowanych w społecznościach, które przyjmowały je za skierowaną do nich „mowę Boga”. W ten sposób religia Izraela (na różnych etapach jej rozwoju) i chrześcijaństwo stały się religiami, w których teofanie (chrześcijaństwo najdoskonalszą z nich widzi w osobie Jezusa Chrystusa) odgrywają w ich uformowaniu najważniejszą rolę, a ich święte pisma są wobec teofanii wtórne, przez co obie religie nie są religiami księgi, jak nazywał je niesłusznie z punktu widzenia teologicznego islam, lecz religiami objawiającego się Boga, który wkraczał osobowo w ludzkie dzieje. W akapicie 21 dokumentu, który zwięźle kreśli Boży plan zbawienia, odnosząc się w tym do Starego Testamentu, takiego ujęcia zabrakło, a później ma to swoje konsekwencje, o czym w odpowiednim miejscu przypomnę. Słusznie wskazano w dokumencie na wielokrotne załamywanie się Bożego planu z powodu niewierności ludu wybranego, niemniej Bóg go konsekwentnie realizował, przynajmniej wobec „niewielu”, „reszty”, która w wymiarze eschatycznym ma zapewnić jego doprowadzenie do końca (nr 22). W tej perspektywie postrzegany jest Kościół jako nowy lud Boży, który – co wielokrotnie w dokumencie będzie podkreślane – „nie zastępuje ludu Bożego Izraela, ponieważ jako wspólnota oparta na Chrystusie stanowi on w Nim wypełnienie obietnic danych Izraelowi” (nr 23), niemniej Izrael nie będzie odrzucony, „bo dary łaski i wezwanie Boże – jak nauczał Paweł z Tarsu – są nieodwołane” (Rz 11, 29; cytata stanowiący tytuł całego dokumentu jako główny motyw zawartej w nim refleksji teologicznej). Wprawdzie stwierdzenie to nie wyjaśnia, jak pogodzić wybór nowego ludu z trwałością przymierza zawartego z dawnym i współczesnym Izraelem jako wspólnotą religijną. Paweł z Tarsu pisząc o tym, odwołuje się do tajemnicy niezbadanych wyroków Bożych, w której dostrzega sposób na to, aby poganie mogli dostąpić miłosierdzia (stać się przyjaciółmi Boga), bo inaczej partykularyzm żydowski nie zostałby przełamany i słowo Boże nie zostałoby do nich skierowane, ale Żydzi w jego opinii, którzy odrzucili ewangelię Jezusa i przez to stali się nieprzyjaciółmi Boga, nie przestają być „ze względu na przodków – przedmiotem miłości” Boga (Rz 11, 28) i mimo wszystko „cały Izrael zostanie zbawiony” (Rz 11, 26).

Wartość ma zatem *dabar* (słowo i czyn/wydarzenie) Boga, bo ono skłania ludzi do układania według niego własnego życia przez dawanie na nie odpowiedzi. Dokument przypomina, że „zdaniem Żydów słowa tego można się nauczyć poprzez Torę i oparte na niej tradycje” (nr 24). Przez Torę pozostaje Żyd w komunii z Bogiem. Analogicznie do tego rozumienia przytoczono w dokumencie nauczanie papieża Franciszka, który stwierdza, że „wyznanie chrześcijańskie znajduje swoją jedność w Chrystusie; judaizm znajduje swoją jedność w Torze. Chrześcijanie wierzą, że Jezus Chrystus jest Słowem Boga, które stało się ciałem w świecie; dla Żydów Słowo Boże jest obecne głównie w Torze” (nr 24). W tak sformułowaną analogię wkrada się jednak niezamierzona – jak się wydaje – islamizacja religii Izraela, ponieważ Tora (jako księga/

pouczenie Boże) ma czynione odniesienie po stronie chrześcijańskiej nie do Nowego Testamentu/Ewangelii, lecz do Jezusa Chrystusa jako osoby. W tej retorycznej figurze zabrakło pewnej współmierności, która wiąże się z tym, o czym pisałem wyżej, to jest z teofaniami. To one są owymi (hebr.) *dewarim* samego Boga (Jego czynami i słowami) i osobistym jego wkraczaniem w dzieje człowieka. Dokument próbuje to korygować, dodając: „Obie tradycje wiary znajdują swą podstawę w Jedynym Bogu, Bogu Przymierza, który objawia się ludziom poprzez swoje Słowo” (nr 24). Ale już w następnym zdaniu można doszukać się dysonansu: „Poszukując właściwej postawy wobec Boga, chrześcijanie zwracają się do Chrystusa jako źródła nowego życia, zaś Żydzi do nauki Tory” (tamże). Jeżeli pierwszy człon jest sformułowany personalistycznie (odniesienie do osoby Chrystusa), to w drugim zamiast „Tory” (religia księgi?) chciałoby się oczekiwać „Boga Izraela (patriarchów i proroków)”, który wkraczał w jego dzieje, a święte księgi są natchnionym opisem tychże teofanii, ale nie dyktowanym hagiografowi przez Boga tekstem.

9. Biblia judaizmu, nazywana przez chrześcijan Starym Testamentem (w odróżnieniu od Nowego Testamentu), ma wartość sama w sobie. Światu została ona przekazana głównie przez chrześcijaństwo, bo miało ono w ciągu dziejów z wielu powodów większą siłę oddziaływania niż judaizm, który był w tym zakresie mniej aktywny i ilościowo mniejszy. Dokument przypomina o tym dwukanałowym przekazie owych świętych ksiąg (nr 25), który dawał „dostęp do Boga” i przez to do zbawienia w wymiarze uniwersalnym. Z tego dokumentu autorzy wyprowadzają wniosek, że „nie ma zatem dwóch dróg do zbawienia według wyrażenia «Żydzi trzymają się Tory, a chrześcijanie trzymają się Chrystusa»” (tamże). W tym wyraża się jeszcze raz przypomniane przez stronę katolicką nauczanie o jedności zbawienia. Przypomnijmy, że strona żydowska domagała się wcześniej uznania przez katolików judaizmu jako paralelnej do chrześcijańskiej drogi zbawienia, w czym Kościół widział niedopuszczalny postulat partnera dialogu, który domaga się zmiany jego tożsamości wbrew temu, jak on siebie określa i jaką wiarę wyznaje. Do tego wątku dyskusji wrócono w dokumencie, negując istnienie dwóch dróg zbawienia. Uzasadniono to tym, że „Słowo Boże jest rzeczywistością jedną i niepodzielną” (tamże). Można by pytać, czy jednak w ten sposób nie odrywa się Biblii, nośnika Słowa Bożego, od wspólnoty, która nim żyje, odpowiednio rozumie i je przekazuje następnym pokoleniom, budując na nim aktualizowane *curriculum vitae*? Zdaje się, że dokument to częściowo potwierdza, ucząc, że rzeczywistość budowana na Słowie Bożym „przybiera konkretną formę w każdym poszczególnym kontekście historycznym” (tamże). Czy w tym nie kryje się jednak niekonsekwencja? Po pierwsze dlatego, że między Biblią judaizmu i chrześcijańskim Starym Testamentem nie ma identyczności tekstualnej. Po drugie, że wspólnota żydowska i wspólnota chrześcijańska interpretują odmiennie słowo



Boże zawarte w swych sakralnych tekstach, a chrześcijanie dodatkowo widzą w Starym Testamencie zapowiedź tego, co znajduje wypełnienie w wydarzeniu Jezusa Chrystusa przedstawionym na różne sposoby w Nowym Testamencie. Prowadzi to obie społeczności do odmiennego postrzegania ekonomii zbawczych, a przez to do odmiennych dróg zbawienia, którymi mają podążać członkowie tych wspólnot religijnych. Samo słowo Boże jest jedno, ale przez jego przekaz i przydanie mu również ludzkiej formy (bo nie było ono dyktowane przez Boga człowiekowi, jak to ujmuje islam w odniesieniu do Koranu), a zwłaszcza odrzucone przez Żydów jego Chrystusowe rozumienie, stało się z jednej strony w pewnym sensie źródłem (postulowanej) jedności, ale i głębokiego podziału, ponieważ większość Żydów nie chciała widzieć w osobie Jezusa Chrystusa „żywej Tory Boga” i „nowego Mojżesza” (jak go przedstawia Ewangelia według Mateusza) (por. nr 26). W miejsce Chrystusowego przekazu słowa Bożego i Jego autorytatywnej interpretacji Żydzi stworzyli odmienną ideologię dotyczącą Tory – rabiniczną, która nie utworzyła się na „wydarzenie Chrystusa” – jak to nazywa dokument – lecz zdecydowanie odgrodziła się od niego/Niego, wyznaczając zwolennikom judaizmu rabinicznego odmienną hermeneutykę słowa Bożego i wynikające z niego *curriculum vitae*, a zatem i drogę zbawienia, tak jak ją judaizm pojmuje, co odbiega od katolickiego definiowania tejże drogi.

10. Autorzy dokumentu w dalszej jego części pytają o relacje pomiędzy Starym a Nowym Testamentem, rozumianymi jako biblioteki pism sakralnych, oraz pomiędzy starym a nowym przymierzem jako swoistymi umowami i więziami pomiędzy wybranym ludem a jego Bogiem, który powołał go do istnienia i utrzymuje z nim wyjątkową komunie miłości. Samo przymierze, które miało w ciągu dziejów różne formy (noahicką, synajską, profetyczną, Chrystusową) dokument nazywa – odwołując się do świętych pism judaizmu i chrześcijaństwa – nieodwołalnym i ważnym, w czym wyraża się jednocześnie wierność Boga wobec swojego ludu. Dla chrześcijan najważniejsze jest to, które na nowo zawarł z nowym ludem Jezus Chrystus, bo posiada ono nową jakość i w nim interpretowane są dawniejsze przymierza (nr 27). Nowe przymierze nie zmienia istoty wszystkich przymierzy wyrażającej się w formule zawartej w Kpł 21, 12: „będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (por. nr 27). Jest ono w ujęciu chrześcijańskim „punktem kulminacyjnym obietnic zbawienia Starego Testamentu, zatem nie może być rozważane jako od nich niezależne” (nr 27). Potwierdza ono i udoskonala zarazem wymiary starego, ale – co istotne w tym nauczaniu – nigdy go nie zastępuje. Podkreśla natomiast osobowy charakter Boga i Jego otwartość na wszystkich, mimo że przymierza z Izraelem charakteryzowały się swoistym partykularyzmem. Dokument widzi zatem pewne podobieństwa między nimi, ale relacja z Bogiem w ich formułach „realizuje się na różne sposoby dla Żydów i chrześcijan”.

Odrzucenie przez większość Żydów nowego przymierza, zawartego przez Jezusa Chrystusa, sprawiło, że różnią się świadectwa pisane judaizmu i chrześcijaństwa o Bożym objawieniu. Dla Żydów księgą sakralną jest *Tanach* złożony z Pięcioksięgu, Proroków i Pism, a dla chrześcijan zarówno ta księga z uzupełnieniami oraz Nowy Testament, który wprowadza w rzeczywistość nowego przymierza. Już same decyzje Kościoła i Synagogi, dotyczące określenia swoich świętych tekstów, są niezwykle wymowne. Chrześcijaństwo, czyniąc Stary Testament integralną częścią swojej Biblii, wyraża w tym poczucie wewnętrznego pokrewieństwa z judaizmem. Wskazuje na swój rodowód (korzenie) opisany i przekazany przez Stary Testament, choć zarazem ma zakorzenienie w osobie Jezusa – Mesjasza i jednorodzonego Syna Bożego, z którym pozostaje w nieustannym związku dzięki darowi Ducha Świętego. To związek z Jezusem Chrystusem specyfikuje jego tożsamość, którą był w stanie ukształtować dzięki odniesieniu „wydarzenia Jezusa” do Starego Testamentu, w którym dostrzegł nie tylko istotny dla siebie klucz hermeneutyczny, pozwalający zrozumieć jego sens, ale wpisać je w ekonomię zbawienia Izraela jako jego najdoskonalsze wypełnienie. Chrześcijanie nie mogli z tego powodu odrzucić świętych pism judaizmu i nie dostrzegać w nich wartości. Wprost przeciwnie, cenili w nich przekaz o jedności objawienia Bożego. Odnajdywali w nim swój początek, a jego zwieńczenie widzieli w Jezusie, który według ciała przynależał do Izraela i doprowadził owo objawienie do pełni. Związał je też przez siebie z nowym ludem, który jest otwarty na wszystkich, i uczynił doskonałym, nie negując zarazem wartości wcześniejszych, tylko je dopełnił.

Dokument watykański odwołuje się do próby odrzucenia Starego Testamentu, jaką podjął pod koniec pierwszej połowy II w. chrześcijanin Marcjon, wskazując, że spotkało się to z dezaprobatą prezbiterium Kościoła rzymskiego, którego ta sprawa dotyczyła, i wykluczeniem ze wspólnoty kościelnej jego pomysłodawcy. Przypomnienie tego epizodu z historii ma na celu ukazanie świadectwa wiary większości ówczesnych chrześcijan „w jedyne Boga, który jest autorem obu testamentów” i obrony ich jedności w *concordia testamentorum* (por. nr 28). Może należałoby doprecyzować ten zapis i dodać, że było to świadectwo wiary w jednego objawiającego się Boga, który został ukazany w obu testamentach, a najpełniej w osobie Jezusa Chrystusa. Marcjon bowiem odrzucił Stary Testament, uważając, że opisany w nim Bóg Izraela jest złym demiurgiem, różnym od Boga Ojca Jezusa Chrystusa, który jest dobry, ale w przekazie Starego Testamentu był on ukryty i nieznany, w czym widać skłonność Marcjona do – mówiąc językiem Pawła z Tarsu – złej gnozy.

Jedność testamentów, jak je postrzega chrześcijaństwo, tworzy „duchowe pokrewieństwo między Żydami a chrześcijanami, ale także przyniosło ze sobą fundamentalne napięcie w stosunkach między obu wspólnotami religijnymi” (nr 29). Tylko o krok jesteśmy od interpretacji, która przez



wieki kończyła ten wywód konkluzją, że Nowy Testament nie tylko wypełnia Stary, ale go zastępuje. Dokument takie rozumowanie nazywa fałszywym. Sami Żydzi kończącej się epoki drugiej świątyni nie obawiali się nowej egzegezy własnych pism. Taką też zastosowali judeochrześcijanie, co widać w Nowym Testamencie, gdy odczytują święte pisma judaizmu i swoje zarazem chrystocentrycznie, odnosząc je do Jezusa. Zwolennicy judaizmu rabinicznego także zastosowali nową jego egzegezę, dokonując „rabinizacji” *Tanachu*, odchodząc od jego świątynnej interpretacji podtrzymywanej przez saduceuszy (por. nr 30). W ten sposób ukształtowały się „dwa nowe sposoby czytania Pisma Świętego, a mianowicie chrystologiczna egzegeza chrześcijan i rabiniczna egzegeza...” (nr 31). To prowadzi do postawionego w dokumencie pytania: w jakich relacjach pozostają one do siebie, czy należy je traktować jako równoległe, w opozycji czy wzajemnie się ignorujące? W ciągu wieków widać między nimi najczęściej opozycję lub ignorowanie, bądź co najwyżej ukryte korzystanie ze wzajemnych interpretacji. Wejście na drogę dialogu stawia przed jego partnerami postulat „bogatej komplementarności” z jednoczesnym zastrzeżeniem, „tam gdzie ona istnieje”, aby „pomóc sobie nawzajem w studiowaniu Słowa” (nr 31). Przełożyło się to na wprowadzenie do metodologii badań biblistycznych stosowanej przez katolików tzw. „żydowskiego podejścia” do interpretacji Biblii (zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu), co nie jest równoznaczne z metodą badawczą. Poparła je nawet Papieska Komisja Biblijna (2001), a za nią powtarza dokument Komisji, uznając, że „żydowski sposób czytania Biblii jest lekturą możliwą, że jest dalszym ciągiem lektury Pism żydowskich epoki drugiej świątyni, lektury analogicznej do chrześcijańskiej, która rozwinęła się paralelnie” (nr 31). Nie należy przy tym zapominać, jak konstatuje Papieska Komisja Biblijna, że „każda z tych dwóch lektur solidaryzuje się z odpowiednią dla niej wizją wiary, której jest wytworem i wyrazem. W konsekwencji są one niesprowadzalne jedna do drugiej” (tamże).

Gdy już widać, że egzegezy chrześcijańskie są inne od judaistycznych oraz inna jest sama sakralna baza skrypturystyczna, jaką posługuje się judaizm i chrześcijaństwo, dokument rozważa relacje pomiędzy przymierzami, starym i nowym. Chrześcijaństwo widzi je integralnie jako wpisane w jedną historię owej szczególnej więzi Boga z ludźmi, która początek ma w Abrahamie, następnie wiedzie przez Mojżesza, prorockie zapowiedzi jego odnowienia i prowadzi do zwińczenia jej w osobie Jezusa, który zawiera nowe i wieczne przymierze, będące potwierdzeniem „wszystkich obietnic Boga” (2 Kor 1, 20; por. nr 32). Jego zawarcie z nowym ludem, do którego przystąpienie nie jest obwarowane przez Boga żadnymi innymi warunkami tylko wiarą w Jezusa Chrystusa (w przeciwieństwie do przystąpienia do przymierza z ludem Bożym Izraela), oznacza, że jest ono „ostatecznym i niezrównanym *locus* (miejscem) zbawczego działania Boga” oraz wypełnieniem obietnic starego przymierza (por. tamże).

Jego ustanowienie i tym samym zaprowadzenie nowej ekonomii zbawienia nie oznacza – jak podkreśla Komisja – ani odrzucenia ludu wybranego Izraela, ani unieważnienia jego misji, ani zastąpienia przez nowe (por. 32–33). Chrześcijańska jedność historii przymierza mająca początek w Abrahamie podkreśla jednocześnie powszechność nowego przymierza. Bez tego odniesienia do początków Izraela i powiązania przymierza Abrahama z nowym, zawartym przez Jezusa, związek Boga z Izraelem mógłby być – jak ujmuje to Komisja – „zbyt partykularystyczny” i tracić „rozumienie powszechności swego doświadczenia Boga” (nr 33). Choć judaizm takiego przekonania nie podziela, Kościół widzi w tym powiązanie owych przymierzy i zależność ich od siebie.

Może się wydawać, że przez podkreślanie ważności obu przymierzy próbuje się zacierać między nimi różnice. Konsekwencją ich obowiązywalności wydawać się może istnienie dwóch porządków soterycznych i dwóch ludów Bożych, mimo jednego Słowa (objawienia) do nich skierowanego. Kościół katolicki takiego nauczania nie akceptuje, choć strona żydowska domagała się uznania judaizmu jako paralelnej drogi zbawienia. Komisja widząc to napięcie w dialogu, odwołuje się do wykładu na ten temat Pawła z Tarsu i przywołuje za nim obraz korzenia Izraela, który także nosi w sobie Jezus Chrystus. To pozwala w świetle wiary dostrzec relacje pomiędzy Izraelem a Kościołem, widząc ich „dwoistość jedności i rozbieżność między nimi” (nr 34). W tym rozumieniu Kościół nie jest gałęzią lub owocem Izraela, ponieważ jego korzeniem i korzeniem Izraela – czego zabrakło *expressis verbis* w dokumencie – jest objawiający się w ciągu dziejów człowieka ten sam Bóg, który zapewnia żywotność całemu drzewu, wszystkim jego gałęziom oraz wyrosłym na nim „dziczkom”, i bez którego ono by zwiędło a nawet obumarło (por. nr 34).

11. Komisja w kreśleniu zarysu soteriologii chrześcijańskiej konsekwentnie trzyma się nauczania o powszechności zbawienia w Jezusie Chrystusie i nieodwołalności przymierza z Izraelem. Temu dała wyraz w piątej części dokumentu. Dlatego nie ma w nim miejsca na wielość dróg czy podejść prowadzących do Bożego zbawienia. „Teoria twierdząca [– lansowana przez stronę żydowską –] jakoby mogły istnieć dwie różne drogi do zbawienia, droga żydowska bez Chrystusa i droga prowadząca przez Chrystusa, którym – jak wierzą chrześcijanie – jest Jezus z Nazaretu, zagroziłaby w istocie podstawom wiary chrześcijańskiej” (nr 35). Jezus Chrystus jest jedynym pośrednikiem zbawienia w wymiarze powszechnym a każdy członek ludu Bożego wyraża tę wiarę w symbolu zaczynającym się od słów *credo in unum Deum*, nie czyniąc rozróżnienia na Boga Izraela i Boga chrześcijan. Dokument powtarza w tym zakresie to, co Komisja zawarła we wcześniejszej instrukcji z 1985 r. i co wywołało po stronie żydowskiej dość ostrą reakcję. Sprowadzała się ona do zaproponowania innej soteriologicznej koncepcji przedstawianej – co w dokumencie zostało przypomniane – „jako dwie równoległe drogi zbawienia” (tamże), której Kościół nie podzielił.



12. Z tego fundamentu wiary chrześcijańskiej o jedności zbawienia, od którego chrześcijaństwo nie może odejść, bo w nim wyraża się jego tożsamość, wypływa zobowiązanie, że „Kościół musi świadczyć o Chrystusie Odkupicielu wobec wszystkich” (nr 35). Nie bez znaczenia jest usankcjonowana w dokumencie terminologia, o którą toczyły się od 1985 r. spory. Czy Kościół ma prowadzić względem judaizmu misję ewangelizacyjną, która wiązała się z nawracaniem, czy też ma dawać przed nim świadectwo swej wiary? Kwestia ta szczegółowo zostanie podjęta w dalszej części dokumentu. Tu jedynie znajduje rozstrzygnięcie w przyjętej przez dokument terminologii.

Wyznawanie przez Kościół wiary w jedną drogę do zbawienia, nie zakłada jednoczesnego wykluczenia Żydów z Bożego planu zbawienia. Ich niewiara w Jezusa Chrystusa jako Mesjasza Izraela i naturalnego Syna Bożego nie prowadzi do odrzucenia przez Boga swego „pierworodnego syna” [Izraela] (Wj 4, 22). Tej kwadratury koła nie można jednak racjonalnie rozwikłać, bo jak można być uczestnikiem zbawienia bez wyraźnego wyznawania Chrystusa? Nawet u Pawła z Tarsu w Liście do Rzymian, w którym tę kwestię on podejmuje, nie odnajdujemy jej rozwiązania, a jedynie intuicyjne przeświadczenie apostoła o tym, że jest to możliwe i pozostaje – jak dokument to przedstawia – „niezglębioną tajemnicą Bożą”, a komentarzem do Pawłowego stwierdzenia są przytoczone w dokumencie słowa św. Bernarda z Clairvaux, że dla Żydów „wyznaczony został określony punkt w czasie i nie można go antycypować” (nr 36).

Niemalą trudnością też następuje pogodzenie w teologii chrześcijańskiej powszechności zbawienia w Jezusie Chrystusie z nieodwołalnością przymierza Boga z Izraelem. Może wydawać się to niemożliwe podobnie jak próba pogodzenia dwóch żywiołów – wody z ogniem. Jak mogą być w jedności z Bogiem Żydzi, którzy odrzucają Jezusa Chrystusa? Komisja naucza, podążając za deklaracją *Nostra aetate*, że nie jest to kwestia ich nawracania, tj. ludzkich wysiłków misyjnych, ale „oczekiwania «znanego tylko Bogu dnia, w którym wszystkie ludy jednym głosem będą wzywać Pana i «służyć Mu jednomyślnie» (So 3, 9)»”. Chwilami wygląda to na czystą sofistykę: jak można powiedzieć, że ktoś niewierzący w Jezusa Chrystusa, zbawiciela świata, nie chcący uczestniczyć w przyniesionym przez Niego zbawieniu, nieobjęty misją ewangelizacyjną ma zostać nawrócony, patrząc jedynie na świadectwo wiary chrześcijan, niejako „schowany do lodówki” i zachowany na lepsze czasy, które wybierze sam Bóg, w których nagle zaczną jednym głosem ze wszystkimi wierzącymi w Jezusa Chrystusa chwalić Boga, który przez swego Syna zbawił wszystkich ludzi, nie wyłączając Żydów. Choć to trywialnie wyrażam, ale taką teologię Komisja proponuje chrześcijanom, nie rozwiązując owego węzła gordyjskiego, tylko go pokazując. Kryje się w tym jeszcze jedna teologiczna ekwilibrystyka. Jeżeli pójść za nauczaniem Jana Pawła II o nieodwołalności starego przymierza, bo to papież a nie II Sobór Watykański w deklaracji *Nostra aetate* ją zaproponował (por. nr 38–39), odwołując się do kategorii jednego ludu wybranego, w obrębie

którego są żydzi i chrześcijanie, a przez to dialog z judaizmem pojmował jako prowadzony wewnątrz Kościoła, co znaczy, że żydzi, wbrew swej woli, nie przyjmując chrztu, przynależą na mocy wcześniej zawartego przymierza do jednego ludu Bożego, oczekując zbawienia. Choć po ludzku może się to nie mieścić w głowie, to jednak wpisuje się w obraz przypowieści o synu marnotrawnym z Ewangelii według Łukasza i logikę Bożego miłosierdzia. Takie odniesienie jest jednak możliwe do przyjęcia przez chrześcijan, ale dla żydów byłoby obraźliwe, ponieważ nie chcieliby być postrzegani jako syn marnotrawny, lecz synowie Boży, którymi Bóg przez przymierze (nadal ważne i nieanulowane przez nowe) nadał szczególną godność i misję oraz wyznaczył drogę zbawienia. Może lepsze byłoby odniesienie do przypowieści o owcach z innej Ewangelii: „Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowadzić i będą słuchać mego głosu i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz (J 10, 16).

13. Ostatnia z podjętych przez Komisję kwestii teologicznych to zadanie ewangelizacyjne Kościoła wobec wyznawców judaizmu. Teologia katolicka respektuje w tym zakresie wrażliwość żydowską na wszelkie formy „misji wobec Żydów”, która w ich pojmowaniu zagraża nawet żydowskiej egzystencji narodowej. Dlatego Kościół – jak to zostało ujęte w dokumencie – ewangelizację żydów traktuje „w sposób odmienny od ewangelizacji skierowanej do ludzi innych religii i światopoglądów” (nr 40). Polega ona na nieprowadzeniu i niepopieraniu żadnej instytucjonalnej pracy misyjnej skierowanej ku żydom. Jediną formą, jaką aprobuje, jest „dawanie świadectwa wiary w Jezusa Chrystusa” i to „w sposób pokorny i wrażliwy, przyznając, że Żydzi są depozytariuszami Słowa Bożego”. Może należałoby dodać „w pewnym zakresie”, bo nie w jego rozumieniu chrześcijańskim. Misja zatem, mająca źródło w posłaniu Jezusa przez Ojca jest tą samą, którą prowadził Kościół apostołski względem żydów i pogan, a jej rezultatem jest wzbudzenie wiary w Jezusa Chrystusa i przyjęcie chrztu, a przez to włączenie do Kościoła. Współczesny Kościół nie rezygnuje z niej wobec Żydów, ale nie dopuszcza stosowania przy jej prowadzeniu jakiegokolwiek przemocy, ani nie uzurpuje sobie roli zbawiania, które jest domeną samego Boga i osiąganę w sposób, „jaki tylko On zna” (nr 42). Wynika to z wiary w trwałość dwóch powiązanych ze sobą przymierzy i jedność ludu Bożego oraz powszechność Bożej woli zbawienia.

14. Zwieńczeniem dokumentu jest przypomnienie celów dialogu z judaizmem. Na pierwszym miejscu wymieniono potrzebę pogłębiania wzajemnej wiedzy o żydach i chrześcijanach, co ma zmierzać do obopólnego ubogacenia. Sami chrześcijanie wydobywają przez dialog „skarby duchowe ukryte w judaizmie”, których przez wieki nie byli świadomi. Szczególnie ważnym jest żydowska interpretacja Pisma Świętego, z której mogą się wiele nauczyć. Jednocześnie autorzy dokumentów żywią nadzieję, że również „Żydzi skorzystają z badań egzegezy



chrześcijańskiej” (nr 44), co już się dokonuje i przynosi owoce. Dokument postuluje jednocześnie, że te cele powinny być realizowane nie tylko przez specjalistów, zajmujących się prowadzeniem dialogu, ale też przez różne instytucje edukacyjne katolickie i żydowskie, zwłaszcza te, które mają wpływ na formację przyszłych moderatorów obu społeczności religijnych (kapłanów i rabinów), aby oni przyjmowali i upowszechniali osiągnięcia dialogu.

Jednym z ważnych celów dialogu jest zaangażowanie na rzecz większej sprawiedliwości i pokoju oraz zaęgnywania konfliktów. Warunkiem realizacji ich jest potrzeba wolności religijnej, której gwarantem powinny być władze cywilne. Można by zatem widzieć w dialogu czynnik humanizacji świata i sposób na przewyżczanie wszelkich przejawów dyskryminacji religijnych i rasowych, w tym antysemityzmu oraz – chciałoby się dodać – antychryścianizmu. Swoistym papierkiem lakmusowym skuteczności jego prowadzenia jest sytuacja w Ziemi Świętej, w tym na obszarze Izraela i Autonomii Palestyńskiej (Państwa Palestyńskiego), gdzie „mniejszość chrześcijańska stoi w obliczu większości żydowskiej”, nie mogąc prowadzić pokojowej koegzystencji. W niedawnej przeszłości brak dialogu doprowadził – o czym przypomina dokument – do „ludzkiej tragedii Szoah, w której zostały unicestwione dwie trzecie europejskich Żydów” (nr 47). Dziś powinien on bronić przed powtórzeniem podobnej katastrofy cywilizacyjnej. Dlatego „obydwie tradycje wiary są powołane do wspólnego podtrzymywania nieustannej czujności i wrażliwości także w sferze społecznej” (tamże), co powinno się wyrażać we wspólnych przedsięwzięciach charytatywnych ukierunkowanych zwłaszcza na ludzi najsłabszych, ubogich, upośledzonych, cierpiących i chorych (por nr 48), tak jak to miało miejsce w 2004 r. w Argentynie w czasie kryzysu finansowego w tym kraju, gdzie organizacje chrześcijańskie i żydowskie razem łagodziły jego skutki. Dokument kończy się apelem o wspólne działanie żydów i chrześcijan na rzecz lepszego świata z gotowością – do czego wielokrotnie wzywał wielki architekt tego dialogu i współrealizator Jan Paweł II – do ponoszenia z tego powodu ofiar (nr 49).

**Słowa kluczowe:** judaizm, Stolica Apostolska, dialog międzyreligijny, Żydzi, dialog katolicko-żydowski

## Document of the Holy See in half a Century after *Nostra Aetate*

### Summary

The latest document of the Commission of the Holy See for Religious Relations with the Jews, the fourth turn, is strictly theological. Taken in the

four specific issues: (1) the importance of revelation (God's Word), (2) the relationship between the Old and New Testament/Covenant, (3) the relationship between the universality of salvation in Jesus Christ and saying that God's covenant with Israel has never been revoked, and (4) the task of evangelization of the Church in relation to Judaism. In addition, the document provides a brief overview of the impact of the Second Vatican Council declaration *Nostra Aetate*, determines the status of dialogue Catholic-Judaic and its objectives. The article is a critical commentary on the document and author a discussion on it.

**Keywords:** Judaism, the Holy See, interreligious dialogue, Jews, Catholic-Jewish dialogue



PAWEŁ BEYGA

## WYBRANE ASPEKTY ODNOWY LITURGII W TEOLOGICZNEJ REFLEKSJI JOSEPHA RATZINGERA PIĘĆDZIESIĄT LAT OD ZAKOŃCZENIA II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Temat liturgii zajmuje niezwykle ważne miejsce w refleksji teologicznej Josepha Ratzingera. Świadczy o tym obszerny tom z serii *Opera omnia* poświęcony teologii liturgii tego niemieckiego teologa, prefekta Kongregacji Nauki Wiary, a wreszcie papieża Benedykta XVI<sup>1</sup>. Wspomniany autor wypowiadał się chętnie na temat liturgii oraz jej teologii także w wywiadach. W rozmowie z Peterem Seewaldem, której efektem był wywiad-rzeka pt. *Sól ziemi*, przyszedł papież stwierdził: „Od początku przejawiałem ogromne zainteresowanie liturgią [...] Było dla mnie ekscytującym przeżyciem, gdy wnikałem w tajemniczy świat łacińskiej liturgii i dowiadywałem się, jaki jest jej sens”<sup>2</sup>. Prawdopodobnie właśnie w okresie dzieciństwa należy upatrywać genezy tak wielkiego teologicznego zainteresowania liturgią u Josepha Ratzingera. O wielkiej wadze, jaką przywiązywał on do liturgii, świadczy tom jego niepublikowanych do niedawna tekstów poświęconych temu zagadnieniu pt. *Sakrament i misterium*<sup>3</sup>.

Ratzinger należy do grona teologów, którzy brali aktywny udział w obradach II Soboru Watykańskiego. Ostatni sobór pierwszy swój dokument poświęcił zagadnieniu liturgii. Obecnie emerytowany już papież Benedykt XVI w przedmowie do polskiego wydania swoich dzieł dotyczących liturgii zauwa-

<sup>1</sup> Zob. J. RATZINGER, *Opera omnia*, t. IX: *Teologia liturgii*, Lublin 2012.

<sup>2</sup> TENŻE, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1998, s. 41–42.

<sup>3</sup> Zob. TENŻE, *Sakrament i misterium, Teologia liturgii*, tłum. A. Głos, Kraków 2011.

żył, iż „patrząc z zewnątrz, rozpoczęcie prac soboru od tematu liturgii i ukazanie się tej konstytucji, będącej ich pierwszym wynikiem, było raczej przypadkowe. [...] To, co zewnętrżnie może wydawać się przypadkiem, okazuje się słuszną decyzją również z perspektywy wewnętrznej, a mianowicie ze względu na hierarchię tematów i zadań Kościoła. Rozpoczynając od tematu liturgii, jednoznacznie podkreślono prymat Boga, priorytet tematu Boga”<sup>4</sup>. Joseph Ratzinger wskazał z jednej strony na opatrnościową decyzję o podniesieniu tematu pierwszeństwa Boga w kontekście liturgii, a jednocześnie nie podzielał zdania wielu komentatorów soborowych, wedle których kult Kościoła miałby stanowić przestrzeń dla koniecznych i niecierpiących zwłoki zmian. Papież emeryt zaznaczył wręcz, iż na początku soboru „spośród wszystkich projektów za najmniej kontrowersyjny został uznany tekst poświęcony liturgii”<sup>5</sup>.

Impulsem do podjęcia tematu odnowy liturgii jest pięćdziesiąta rocznica zakończenia II Soboru Watykańskiego. Czas, który upłynął od tamtego momentu, pozwala na krytyczne spojrzenie na teologię oraz osiągnięcia okresu posoborowego. W dotychczasowej polskiej literaturze teologicznej ukazywały się pozycje naukowe poświęcone teologii liturgii Josepha Ratzingera. Zaliczyć do nich należy prace Jerzego Szymika<sup>6</sup>, Macieja Zachary<sup>7</sup> oraz Doroty Zalewskiej<sup>8</sup>. Żadna z tych prac nie stanowi jednak wyczerpującego opracowania przywołanego zagadnienia.

Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na następujący problem: jak w świetle teologii liturgii Josepha Ratzingera należy ocenić odnowę liturgiczną? Zdecydowałem się ograniczyć jedynie do teologii liturgii Ratzingera, ponieważ stanowi ona niezwykle oryginalne oraz stale aktualne źródło dla współczesnych badań nad publicznym kultem Kościoła. Ten bawarski teolog był również naocznym świadkiem posoborowych zmian inspirowanych przez ruch liturgiczny, którego genezy należy upatrywać na przełomie XIX i XX stulecia<sup>9</sup>. W naukowych badaniach nie ograniczę się jedynie do teologicznych tekstów Josepha Ratzingera, ale będę korzystał także z wywiadów przeprowadzonych w okresie, gdy był on prefektem Kongregacji Nauki Wiary, ponieważ również one ukazują jego charakterystyczną myśl teologiczną. Możliwe jest to dzięki wielkiej spójności teologicznej Ratzingera, który konsekwentnie postulował określone spojrzenie na liturgię Kościoła.

<sup>4</sup> TENŻE, *Przedmowa do wprowadzającego tomu moich pism*, [w:] TENŻE, *Opera omnia*, t. IX, s. 1.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Zob. J. SZYMIK, *Theologia Benedicta*, t. II, Katowice 2012. Choć autor nie poświęca całej pracy teologii liturgii u J. Ratzingera, to ukazuje w sposób nowatorski niektóre aspekty tego zagadnienia.

<sup>7</sup> Zob. M. ZACHARA, *Krótką historia Mszału Rzymskiego*, Warszawa 2014.

<sup>8</sup> Zob. D. ZALEWSKA, *Reforma liturgii? Służba Boża w myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Toruń 2009.

<sup>9</sup> Zob. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, tłum. E. Piecul, Poznań 2002, s. 10–11.



## 1. Hermeneutyka reformy liturgii

Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* stanowiła pierwszy dokument ogłoszony na II Soborze Watykańskim. Nadanie jej charakteru konstytucji, czyli jednego z najważniejszych orzeczeń ojców soborowych, podkreśla jej wielką rangę. W artykule przygotowanym na czterdziestą rocznicę ogłoszenia tego dokumentu Joseph Ratzinger stwierdził, iż konstytucja w dużym stopniu odmieniła oblicze współczesnego Kościoła<sup>10</sup>. Nie jest ona pozbawiona wewnętrznych napięć, jednak autorom dokumentu udało się zachować odpowiednią równowagę. „Zbierano wtedy, z czego ojcowie Soboru doskonale zdawali sobie sprawę, zniwo bogatej i długiej historii, a narodzone za czasów ruchu odnowy liturgicznej rozmaite prądy, odkrycia i doświadczenia stopiły się w jednolitą wizję, która miała otworzyć nowy rozdział historii liturgii”<sup>11</sup> – stwierdził Ratzinger.

Równocześnie w tym samym tekście autor wskazał na niebezpieczeństwo, które kryło się w samej równowadze sformułowań zawartych w konstytucji<sup>12</sup>. „Równowaga tekstu Konstytucji mogła jednak bez trudu zostać przechylona w jedną określoną stronę przy wprowadzaniu w życie soborowego przesłania”<sup>13</sup>. Ratzinger nie pozostawił problemu recepcji głosu ojców soborowych dowolnym teologicznym interpretacjom, ale postuluje powrót do źródła, czyli do tekstu Konstytucji o liturgii świętej. Stwierdził jednocześnie, że łatwość z jaką hasło „sobór” było powszechnie wykorzystywane dla usprawiedliwiania różnych nowinek teologicznych uchybiało wielkiemu zadaniu pozostawionemu przez światowy episkopat zgromadzony wokół Następcy Piotra na soborze ekumenicznym<sup>14</sup>.

Już jako Benedykt XVI w 2005 r. w przemówieniu do Kurii Rzymskiej zwrócił uwagę na dwie całkowicie sprzeczne ze sobą sposoby odczytywania wydarzenia, jakim był ostatni sobór. Papież stwierdził, że istnieje „hermeneutyka nieciągłości i zerwania z przeszłością” oraz „hermeneutyka reformy”<sup>15</sup>. Ta pierwsza zyskała poklask mediów i części współczesnej teologii. Podejście to zamykało się w sformułowaniu „duch soboru”, który można nazwać „schryścianizowanym” duchem czasów, którego preferowaną, a wręcz jedyną postawą wobec przeszłości była rewolucja oraz zmiana<sup>16</sup>. „Hermeneutyka nieciągłości” była

<sup>10</sup> Zob. J. RATZINGER, *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej. Spojrzenie wstecz i pytanie o przeszłość*, [w:] TENŻE, *Sakrament i misterium...*, dz. cyt., s. 135.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Por. P. MILCAREK, *Wiele kierunków naraz. Zasady Konstytucji Sacrosanctum Concilium*, „Christianitas” 2013, nr 53–54, s. 20.

<sup>13</sup> J. RATZINGER, *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej...*, dz. cyt., s. 137.

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Zob. [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kuriarz\\_22122005.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuriarz_22122005.html) (4.11.2015).

<sup>16</sup> Por. T. TERLIKOWSKI, *Koń trojański w mieście Boga. Pół wieku po Soborze*, Kraków 2012, s. 9.

stosowana także w odniesieniu do dokumentów soborowych i dlatego Ratzinger postulował, w kontekście Konstytucji o liturgii, powrót do tekstu soborowego.

Należy zaznaczyć, że spojrzenie Josepha Ratzingera zawsze miało charakter teologiczny<sup>17</sup>. Nawet, gdy poruszał on problemy związane z rubrykami liturgicznymi, to jego refleksja odczytywała je w świetle *lex credendi* Kościoła<sup>18</sup>. Niemiecki teolog zaproponował hermetyczny klucz do teologicznego odczytywania pierwszego soborowego dokumentu. Ten klucz stanowił jednocześnie podstawowe kategorie reformy liturgicznej nakreślonej przez II Sobór Watykański. Składają się na niego: zrozumiałość, uczestnictwo oraz prostota. Joseph Ratzinger w swoich dziełach nie kwestionując i nie podważając prawomocności reformy liturgicznej zainicjowanej przez ojców soboru, przestrzegał jednak przed jej nadużyciami i manowcami<sup>19</sup>.

## 2. Zrozumiałość liturgii

II Sobór Watykański, wypowiadając się na temat zrozumiałości obrzędów liturgicznych, nauczał: „Obrzędy niech odznaczają się szlachetną prostotą, niech będą krótkie i jasne, wolne od niepotrzebnych powtórzeń i dostosowane do pojętności wiernych, tak aby na ogół nie wymagały wielu objaśnień” (KL 34). Joseph Ratzinger odczytał to soborowe polecenie jako postulat „odklerikalizowania” liturgii. Rzeczywiście liturgia sprawowana w katolickich świątyniach w przeddzień soboru była w dużej mierze liturgią duchowieństwa. Przejawiało się to nie tylko w dużej ilości mszy cichych czy prywatnych, ale także w rozwoju nabożeństw czy pieśni śpiewanych przez lud paralelnych do celebrowanej w prezbiterium liturgii. Ratzinger zauważył, że doprowadziło to do tego, że „wierni tylko w sposób bardzo pośredni i niewystarczający uczestniczyli w liturgii sprawowanej przy ołtarzu z przodu”<sup>20</sup>.

Autor jednak nie zaproponował od razu praktycznych rozwiązań czy reorganizacji przestrzeni liturgicznej, ale podjął teologiczną refleksję nad Służbą Bożą określaną w Kanonie Rzymskim jako *rationale obsequium*. Ratzinger odwołał się także do greckiego odpowiednika tego zwrotu, czyli *logike latreia*<sup>21</sup>. Jerzy Szymik zauważył, że sformułowanie *logike latreia* jest niezwykle trudne do przełożenia nie tylko na języki nowożytny, ale także na język łaciński. Roz-

<sup>17</sup> „Nie interesowały mnie problemy szczegółowe nauki liturgicznej, ale zawsze problem zakotwiczenia liturgii w fundamentalnym akcie naszej wiary i, co za tym idzie, miejsce liturgii w całej naszej ludzkiej egzystencji”, cyt. za: <http://christianitas.org/news/milcarek-joseph-ratzinger-i-prymat-liturgii/> (4.11.2015).

<sup>18</sup> Por. P. MILCAREK, *Przedmowa*, w: J. RATZINGER, *Sakrament i misterium...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>19</sup> Zob. CH. GEFFROY, L. MERIAN, *Duch liturgii kardynała Ratzingera*, „Christianitas” 2000, nr 5, s. 141.

<sup>20</sup> J. RATZINGER, *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>21</sup> Sformułowanie to występuje w: 1 Kor 12,1-2.



wój łaciny spowodował nabieranie przez nie różnego znaczenia od „duchowy”, „uduchowiony”, „niematerialny”, „rozumny”, „racjonalny” aż po „zgodny z naturą rzeczy” oraz „logiczny”<sup>22</sup>.

Dla Ratzingera *logike latreia* oznacza przede wszystkim powiązanie liturgii i jej harmonizację z Logosem. Jest to według niego pierwotny sens tego sformułowania. „Logizacja” liturgii sprawia, iż staje się ona naprawdę zrozumiała, prawidłowa i miła Bogu. Pojęcie „rozumiałość” posiada w sobie postulat „przekazywalności wiary”<sup>23</sup>. Wiara to dar Stwórcy, którego niewidzialne przymioty stają się dostrzegalne dla ludzkich zmysłów w stworzonych dziełach. Rozumiałość liturgii ma prowadzić zatem ku lepszemu pojmowaniu wiary oraz wejściu w sedno tego, co wydarza się w czasie święta Eucharystii<sup>24</sup>. Chrześcijańska celebracja liturgiczna dla Ratzingera jest liturgią Logosu, który przyjął ludzką naturę w Jezusie z Nazaretu<sup>25</sup>. Jednocześnie zauważył on pneumahagijny charakter liturgii, który konstytuuje ją wraz z jej wymiarem chrystologicznym. Określenie chrześcijańskiej liturgii jako *logike latreia* pozwala Ratzingerowi ukazać jej kosmiczny charakter: „Logos stworzenia, logos w człowieku i prawdziwy Logos, który stał się ciałem – Syn – spotykają się właśnie tutaj”<sup>26</sup>. W publicznym kulcie Kościoła spotyka się całe stworzenie, które w Chrystusie może właściwie odczytać siebie i swoje przeznaczenie.

Soborowy postulat rozumiałości liturgii, zawarty w Konstytucji o liturgii, uległ posoborowej banalizacji, która skutkowałą, według Ratzingera, stworzeniem projektu o nazwie „sfabrykowana liturgia”<sup>27</sup>. Reforma liturgii zawężyła soborową ideę rozumiałości liturgii jedynie do jej sfery werbalnej, językowej. Joseph Ratzinger jednak rozpatrywał ten problem wieloaspektowo, wskazując, iż literalne zrozumienie tekstów nie zakłada *ad hoc* ich teologicznej przyswajalności. Teolog wskazywał nie tylko na fragmenty biblijne, które po reformie liturgii były już odczytywane w językach narodowych<sup>28</sup>, ale także na teksty modlitw eucharystycznych. Ratzinger ukazał dwa niebezpieczeństwa, przed którymi stoi dzisiejsza liturgia. Z jednej strony można „rozgadać liturgię na tyle, że zmieni się w lekcję katechezy, i to raczej z wątpliwym powodzeniem”<sup>29</sup>.

<sup>22</sup> Zob. J. SZYMIK, *Theologia Benedicta*, t. II, dz. cyt., s. 56.

<sup>23</sup> Zob. J. RATZINGER, *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>24</sup> Tamże, s. 148.

<sup>25</sup> Tamże, s. 147.

<sup>26</sup> J. RATZINGER, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 46.

<sup>27</sup> Zob. A. NICHOLS, *Patrząc na liturgię. Krytyczna ocena jej współczesnej formy*, tłum. T. Glanz, Poznań, b.r.w., s. 109.

<sup>28</sup> Przed reformą liturgii po II Soborze Watykańskim najpierw odczytywano lekcję oraz ewangelię po łacinie, a potem ponownie w języku narodowym przed kazaniem. Owocem ruchu liturgicznego było propagowanie wśród wiernych tzw. mszalików z tekstami liturgii w językach ojczystych. Joseph Ratzinger wspomina o takim modlitewniku; [w:] TENŻE, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, s. 41–42.

<sup>29</sup> J. RATZINGER, *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej...*, dz. cyt., s. 148.

Drugim, równie zgubnym rozwiązaniem, jest jej banalizacja oraz pominięcie wszystkiego, co jest niezrozumiałe dla współczesnego człowieka, a zastąpienie tekstów biblijnych i liturgicznych tym, co jest powszechnie przyswajalne.

Postulując powrót do tekstu pierwszej soborowej konstytucji, Ratzinger zaproponował zachowanie równowagi obecnej w tekście. „W obrzędach łacińskich zachowuje się używanie języka łacińskiego, poza wyjątkami określonymi przez prawo szczegółowe” (KL 36). Sobór opowiedział się zatem za utrzymaniem łaciny w liturgii, a jednocześnie otworzył możliwość dla zastosowania języka narodowego<sup>30</sup>. W podobnych słowach wypowiedzieli się ojcowie Soboru Trydenckiego: „Chociaż msza zawiera w sobie wielką naukę dla wiernych, to jednak ojcowie nie uznali za rzecz pożyteczną, aby wszędzie sprawować ją w języku rodzimym”<sup>31</sup>. Zarówno nauka Tridentinum oraz Vaticanum II dopuszcza używanie w liturgii języków narodowych równocześnie z łaciną. Po Soborze Trydenckim wszędzie zachowano łacinę w liturgii, natomiast po II Soborze Watykańskim prawie całkowicie porzucono praktykę powszechnego używania tego języka na rzecz języków ojczystych.

Joseph Ratzinger pytany o recepcję soborowego utrzymania łaciny z jednoczesnym otwarciem na języki narodowe, stwierdził: „Powiedziałbym, że w każdym razie liturgia słowa powinna odbywać się w ojczystym języku wiernych. Ale byłbym za nową otwartością na łacinę. [...] Gdy nawet w Rzymie podczas wielkiej liturgii nikt już nie potrafi zaśpiewać *Kyrie* lub *Sanctus*, gdy nikt już nie wie, co znaczy *gloria*, jest to stratą również w kulturowym i wspólnotowym wymiarze”<sup>32</sup>. Ratzinger odwołał się nie tylko do teologicznego argumentu łaciny jako widzialnego wyrazu jedności Kościoła, ale także do kulturowego znaczenia języka łacińskiego dla cywilizacji judeochrześcijańskiej. Teolog ten zachował równowagę obecną w soborowym tekście z jednoczesną głęboką teologiczną myślą, która koncentruje się wokół sformułowania *logikae latreia*. Nie pozwala ono, jak podkreślał Ratzinger, na zbanalizowanie postulowanej przez sobór zrozumiałości obrzędów, którą należy zawsze odczytywać w świetle teologii, a nie współczesnego pragmatyzmu.

### 3. Uczestnictwo w liturgii

Problem aktywnego uczestnictwa wiernych w liturgii, według Ratzingera, nie może zostać sprowadzony jedynie do widzialnego aktywizmu. Konieczne

<sup>30</sup> Już Pius XII dopuścił używanie języków narodowych przy udzielaniu wszystkich sakramentów poza Sakramentem Ołtarza.

<sup>31</sup> SOBÓR TRYDENCKI, *Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej* (17.09.1562), [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV/2, opr. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2007, s. 645.

<sup>32</sup> J. RATZINGER, *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem-Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, dz. cyt., s. 384–385.



jest wskazanie, iż słowo „uczestnictwo” posiada wiele wymiarów i „nie może się ono ograniczać jedynie do praktyk zewnętrznych, lecz powinno sięgać w sam głąb ludzkiej duszy”<sup>33</sup>. Ratzinger powrócił do soborowego tekstu *Sacrosanctum Concilium*, w którym ojcowie nauczając o aktywnym uczestnictwie, zaliczyli do niego wykonywanie przez wiernych aklamacji, odpowiedzi, psalmów, antyfon, pieśni, przyjmowanie odpowiedniej postawy ciała oraz zachowanie świętego milczenia<sup>34</sup>. Sobór nie ograniczył prawdziwego uczestnictwa w liturgii jedynie do tego co zewnętrzne, ale zwrócił uwagę również na to co zdaje się być w pierwszym odczuciu brakiem akcji, czyli ciszę.

Joseph Ratzinger podkreślił, że „wyjątkowość liturgii chrześcijańskiej polega właśnie na tym, że to sam Bóg działa, a my w to Boże działanie jesteśmy włączeni”<sup>35</sup>. Dla niemieckiego teologa najważniejszym momentem *actio* liturgicznego, a wręcz samym *actio* liturgii, jest modlitwa eucharystyczna, którą można nazywać także kanonem mszy. To w tej chwili ludzka aktywność schodzi na dalszy plan i stwarza przestrzeń dla Bożego działania. Ratzinger szczególną uwagę zwracał na prymat Boga w liturgii, który najlepiej widać w czasie modlitwy eucharystycznej<sup>36</sup>. Ludzka aktywność ma sprowadzać się nie tylko do prośby o przyjęcie ofiary przez Boga, bo „ofiara Logosu jest już zawsze przyjęta”<sup>37</sup>. Po stronie człowieka znajduje się prośba, aby ta ofiara stała się także jego ofiarą. Ratzinger stwierdził wręcz, że uczestnicy ziemskiej liturgii muszą prosić, aby zostali „zlogizowani”, czyli odpowiadali Logosowi i przez to stawali się Ciałem Chrystusa<sup>38</sup>.

W kontekście praktyki głośnej recytacji kanonu mszalnego Ratzinger proponował dawne rozwiązanie, czyli modlitwę eucharystyczną odmawianą w ciszy przez kapłana. Poddał on teologicznej krytyce posoborowe momenty ciszy w liturgii: „Nie może wystarczyć kilka sekund pomiędzy *Módlmy się* a oracją, które i tak wywołują wrażenie sztuczności [...] Wbrew panującej teorii chciałbym dodać, że cały kanon nie musi być recytowany głośno”<sup>39</sup>. Emerytowany papież zwrócił uwagę na wychowanie liturgiczne, katechezę, które mają wyjaśniać i wprowadzać w misterium Eucharystii. Inaczej liturgia zamieni się w lekcję religii, a tym samym nastąpi przesunięcie akcentu przede wszystkim na jej aspekt dydaktyczny. Cisza kanonu to coś więcej niż „tylko brak mowy i działania”<sup>40</sup>. Powinna to być, jak podkreślał Ratzinger, cisza wypełniona działaniem, której nie można zarządzić i z góry ustalić. Wspomniał on także o dwóch

<sup>33</sup> TENŻE, *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej...*, dz. cyt., s. 149–150.

<sup>34</sup> Zob. KL 30.

<sup>35</sup> J. RATZINGER, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 156.

<sup>36</sup> Prymat Boga w czasie modlitwy eucharystycznej w liturgii przedsoborowej był wyrażany poprzez jej cichą recytację przez kapłana.

<sup>37</sup> J. RATZINGER, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 155.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> J. RATZINGER, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 71.

<sup>40</sup> TENŻE, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 185.

momentach ciszy, które proponuje posoborowa liturgia, którymi są chwila po kazaniu oraz czas po przyjęciu Komunii Świętej<sup>41</sup>. Również te momenty zostały poddane krytyce, ponieważ w pierwszym przypadku „kazanie często pozostawia po sobie pytania i sprzeczności, zamiast zapraszać na spotkanie z Panem”<sup>42</sup>. Rozdzielanie Komunii natomiast odbywa się niejednokrotnie w atmosferze przechodzenia wiernych, a w ostateczności dwie proponowane przez reformę chwile ciszy w liturgii nie stały się satysfakcjonującym rozwiązaniem.

Ratzinger konsekwentnie jednak bronił ciszy kanonu, wyprowadzając jej teologiczną atrakcyjność nie z przyczyn praktycznych, ale z chrystologicznego charakteru liturgii. Jest ona ze swojej natury wołaniem do Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Chociaż modlitwa eucharystyczna jest skierowana bezpośrednio do Ojca, to jednak Osoby w Trójcy zawsze działają razem<sup>43</sup>. Cisza kanonu dla Ratzingera jest zatem natarczywym oraz głośnym wołaniem do Boga i modlitwą inspirowaną przez Ducha Świętego, a tym samym nadaje liturgii charakter trynitarny<sup>44</sup>.

Emerytowany papież w kontekście aktywnego uczestnictwa wiernych rozwinął również teologię Logosu. Nie ograniczył on pojęcia aktywnego uczestnictwa do zewnętrznego aktywizmu czy wręcz podziału ról. Ratzinger jednak jasno wskazał na problemy, które pojawiły się w Kościele wraz ze źle pojętym *participatio actuosa*. „W mniejszym lub większym stopniu rozpowszechniło się jednak przekonanie, że liturgia musi być dziełem wspólnoty, aby rzeczywiście uczestniczyli w niej wszyscy”<sup>45</sup> – stwierdził piętnaście lat po soborze. Według Ratzingera niesie to ze sobą podwójne niebezpieczeństwo. Pierwsze to sprowadzenie liturgii do religijnej rozrywki, w której istnieje przekonanie, że aby wszyscy w niej uczestniczyli, musi być ona dziełem wspólnoty. Liturgia miała być zatem ciekawa, atrakcyjna, żeby z jej uczestników uczynić wspólnotę. Drugie zagrożenie to przekonanie, iż działanie liturgiczne to dzieło ludzkie, w którym nie zauważa się, że „dzieje się w niej coś, czego sami nie potrafimy dokonać”<sup>46</sup>.

Takie zawężenie terminu aktywnego uczestnictwa zdetronizowało w liturgii Boga, a w jej centrum postawiło człowieka z jego słowami, wypowiedziami, śpiewem, kazaniem, czytaniem i ściskaniem rąk<sup>47</sup>. Stało się tak wbrew soborowej definicji liturgii:

Słusznie zatem uważa się liturgię za wypełnianie kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa. W niej przez znaki dostrzegalne wyraża się i w sposób właściwy dla poszczególnych znaków dokonuje uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało

<sup>41</sup> Zob. tamże, s. 185–188.

<sup>42</sup> Tamże, s. 186.

<sup>43</sup> Zob. J. KRÓLIKOWSKI, *Tajemnica Trójjedynego. Studia z teologii trynitarniej*, Kraków 2015, s. 210.

<sup>44</sup> Por. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 190.

<sup>45</sup> J. RATZINGER, *Święto wiary...*, dz. cyt., s. 142.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Por. J. RATZINGER, *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Oryszyn, Warszawa 2013, s. 113.



Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, sprawuje pełny kult publiczny. Dlatego każda celebracja liturgiczna jako działanie Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą, której skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu nie posiada żadna inna czynność Kościoła (KL 7).

Ratzinger konsekwentnie postulował powrót do litery soborowego dokumentu, który na pierwszym miejscu stawia *actio Dei* – działanie Boga, a nie człowieka. W tym kontekście stają się jasne słowa o opatrnościowej decyzji soboru od rozpoczęcia go dokumentem o prymacie Boga w liturgii.

#### 4. Prostota liturgii

Temat prostoty liturgii podjęli ojcowie II Soboru Watykańskiego, nauczając: „Obrzędy niech odznaczają się szlachetną prostotą, niech będą krótkie i jasne, wolne od niepotrzebnych powtórzeń i dostosowane do pojętności wiernych, tak aby na ogół nie wymagały wielu objaśnień” (KL 34). Ratzinger połączył postulat „szlachetnej prostoty” liturgii z dwiema przywołanymi już kategoriami odnowy liturgicznej, czyli zrozumiałością oraz uczestnictwem.

Papież emeryt nie zatrzymał się nad szczegółowymi zagadnieniami z zakresu liturgiki, do których należy praktyczne wprowadzenie w życie tej nauki soborowej. W zamian zaproponował teologiczną refleksję nad prostotą obrzędów. Ratzinger odwołał się do wydarzenia Wieczernika i do prostego znaku, któremu Chrystus nadał moc sakramentalną, czyli łamanie chleba oraz picie z jednego kielicha. „Prostota Wieczernika ma wstrząsająco głęboką wymowę: w jednym geście streszcza całą historię wiary i kultu”<sup>48</sup>. Teolog ten nie przeciwstawiał sobie bogactwa symboliki uczty paschalnej prostemu znakowi wybranemu przez Pana.

Ratzinger nie był nigdy jednak zwolennikiem hipotezy mówiącej jedynie o nadaniu charakteru chrześcijańskiego liturgii synagogalnej. Celebacje pierwotnego Kościoła, a szczególnie Eucharystii, nie są schrystianizowaną formą modlitwy w synagodze. Liturgia Kościoła poapostolskiego jest całkowitą nowością, która wykorzystwała wiele elementów obrzędowości żydowskiej. Nowość ta, według Ratzingera, to także nowość natury teologicznej. Nowy kult jest skierowany ku nowej świątyni, którą jest Chrystus. Kult synagogi zaś byłznaczony piętnem niewystarczalności i ciągłego oczekiwania<sup>49</sup>. Chrześcijaństwo musiało zatem wypracować sposób wyrażania tego, co ustanowił Chrystus, kształt liturgii musiał się zarysować dopiero w życiu Kościoła<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> J. RATZINGER, *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej...*, dz. cyt., s. 152.

<sup>49</sup> Zob. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 70.

<sup>50</sup> Por. J. RATZINGER-BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 152.

Szkicując problemy, które pojawiły się wraz z recepcją terminu „szlachetna prostota”, Joseph Ratzinger zwrócił uwagę, że w teologii drugiej połowy XX w. pojawiła się tendencja do desakralizacji kultu. Przeciwwstawiano kult rzekomo prawdziwemu chrześcijaństwu, a obrzędowi liturgicznemu nadano charakter jedynie pragmatyczny<sup>51</sup>. Terminem niepożądanym, nawet w teologii, stał się rytuał, który w powszechnym odbiorze uznano za przeciwieństwo kreatywności oraz egzemplifikację skostnienia<sup>52</sup>.

Takie postawienie problemu było dla Ratzingera nie do przyjęcia. W argumentacji odwołał się znowu do chrystologicznego i trynitarnego wymiaru wydarzenia liturgicznego. Stwierdził, iż prosty gest łamania chleba zawiera w sobie znacznie głębszą teologię niż tylko pragmatyczne ukazanie rozdzielania pokarmu, nawet duchowego, ale zawsze pokarmu. W sakralnym rycie łamania chleba i ofiarowywania kielicha jest obecny znak pojednania człowieka z Bogiem w miłości Jego Syna<sup>53</sup>. Jest to powód dla prawdziwie chrześcijańskiego świętowania, które realizuje się w celebrowaniu Eucharystii.

Ratzinger podkreślił, że konieczne jest „aby to, co w liturgii wielkie i święte, nie było autonomiczne, lecz pokornie służąc wskazywało na prawdziwe święto: okupione cierpieniem, «tak» Boga, wypowiedziane wobec świata i wobec każdego z nas”<sup>54</sup>. W ratzingerowskiej optyce kultu nie do przyjęcia jest chociażby współczesna holenderska teoria „świeckiej liturgii”. Kult Boży w zsekularyzowanej teologii holenderskiej przestał być uroczystym aktem oddania czci Bogu przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Antoni Nadbrzeźny upatruje genezy takiego ujmowania liturgii w stwierdzeniu, iż „na podstawie faktu samoofiarowania Jezusa codzienne życie chrześcijanina może realnie stać się uwielbieniem Boga i zarazem służbą człowiekowi, wyrażającą się w budowaniu pokoju, sprawiedliwości, wolności i doczesnego szczęścia ludzkości”<sup>55</sup>. Według Edwarda Schillebeeckxa należy uznać za równoprawne liturgię kościelną oraz liturgię ludzkiej egzystencji, która znajduje swój wyraz w codzienności chrześcijan<sup>56</sup>. Swoją argumentację opierał na fakcie ukrzyżowania Jezusa poza świętym miastem Jerozolimą. Śmierć na Golgocie nie miała według Schillebeeckxa charakteru sakralnego, liturgicznego, ale stanowiła „dramatyczną godzinę ludzkiego życia, której Jezus doświadczył”<sup>57</sup>. Znika tutaj z pola widzenia rola Chrystusa, jako Kapłana składającego ofiarę ze swojego życia, a więc i powód do chrześcijańskiej radości.

W tak rozumianym kulcie prostota w liturgii nie jest już na usługach prawdziwej liturgicznej radości, ale staje się celem samym w sobie, rzeczywistością

<sup>51</sup> Zob. J. RATZINGER, *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej...*, dz. cyt., s. 152.

<sup>52</sup> Por. TENŻE, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 143.

<sup>53</sup> Zob. TENŻE, *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej...*, dz. cyt., s. 152.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Zob. A. NADBRZEŹNY, *Sakrament wyzwolenia. Zbawcze posłannictwo Kościoła w posoborowej teologii holenderskiej*, Lublin 2013, s. 125.

<sup>56</sup> Zob. E. SCHILLEBEECKX, *God of Future Man*, Michigan 1968, s. 98–114.

<sup>57</sup> A. NADBRZEŹNY, *Sakrament wyzwolenia...*, dz. cyt., s. 125.



całkowicie autonomiczną od sensu katolickiego kultu. Soborowy postulat prostoty należy, za Josephem Ratzingerem, osadzić w teologii ofiary i zmartwychwstania, czyli w misterium paschalnym. Abstrahowanie prostoty od teologii Eucharystii może skutkować odarciem liturgii z tajemnicy i przekształcić ją w horyzontalną celebrację bez szansy na spotkanie z Bogiem<sup>58</sup>.

## 5. Podsumowanie

Próba ukazania spojrzenia Josepha Ratzingera na tylko niektóre wybrane aspekty reformy liturgii pozwala postawić tezę, iż autor ten nie mieści się w schematach, którym na imię „tradycjonalista”, a z drugiej strony teologiczny „reformator”. Refleksja Ratzingera była zawsze teologiczna, nie podporządkowywała się utartym schematom posoborowej dyskusji. Papież emeryt nie postrzegał kultu Kościoła w sposób, w jaki zajmują się nim liturgiści, lecz zawsze było to spojrzenie teologa.

Zebrane w *Opera omnia* teksty Ratzingera z różnych lat dotyczące liturgii ukazują niezwykle teologiczną konsekwencję tego autora. Zauważalna jest także głęboka myśl teologiczna, która liturgię odczytywała w świetle dwóch hermeneutycznych zasad: powiązania celebracji z wiarą oraz hermeneutyki ciągłości. W artykule, ze względu na obszerność materiału badawczego, nie zostały podjęte liczne problemy z zakresu teologii liturgii Ratzingera, tj. modlitwa ku wschodowi, transsubstancjacja, posoborowa redukcja gestów adoracyjnych czy liturgiczna teologia ciała. Zapropionowana próba rozwiązania wspomnianych w artykule problemów pozwala nazwać Josepha Ratzingera-Benedykta XVI teologiem doskonale orientującym się w sprawach liturgii.

W pięćdziesiątą rocznicę zakończenia II Soboru Watykańskiego pozostaje nadal aktualny niepisany program pontyfikatu Benedykta XVI, aby odczytywać ostatni sobór w świetle całej tradycji doktrynalnej Kościoła. W okresie posoborowym pojawiło się efektowne powiedzenie Juliusa Döpfnera, że „Kościół po soborze przypomina wielki plac budowy”<sup>59</sup>. Taki proces dokonał się także w dziedzinie liturgii. Joseph Ratzinger, ukazując jej teologię, z całą jasnością i profetycznym spojrzeniem demaskował niebezpieczeństwa i pułapki, które stoją za odejściem od litery soboru na rzecz jego „ducha”.

Teologia Josepha Ratzingera pokazuje, iż zrozumiałość liturgii nie jest równoznaczna jedynie z przetłumaczeniem tekstów liturgicznych na język narodowy. Również uczestnictwa nie należy mylić z aktywizmem wiernych, z podziałem liturgicznych ról, gdzie każdy ma swoje zadanie, a rolę zarezer-

<sup>58</sup> Por. Z. CHROMY, *Motywacje ogłoszenia Roku Wiary u Pawła VI i Benedykta XVI*, [w:] *Otworzyć podwoje wiary. Wokół listu apostolskiego Ojca świętego Benedykta XVI „Porta fidei”*, red. D. OSTROWSKI, Świdnica 2012, s. 29.

<sup>59</sup> Cyt. za: P. MILCAREK, *Wiele kierunków naraz...*, dz. cyt., s. 34.

wowaną dla kapłana jest konsekracja. Wreszcie Ratzinger ukazał, że nie wolno mylić prostoty z brakiem przepychu. Należy ją raczej widzieć w prostym znaku chleba i wina, z którym Chrystus powiązał obietnicę łaski. Dzięki właściwemu spojrzeniu na zrozumiałość, uczestnictwo i prostotę w liturgii staje się jasny jej wertykalny charakter, czyli partycypowanie przez człowieka, już na ziemi, w liturgii niebieskiej poprzez łaskę.

Chociaż Ratzinger bardzo pozytywnie ocenił Konstytucję o liturgii, uznając jej tekst za rodzaj „ćwiczenia, przez które można poznać i wypróbować metodę prac soborowych”<sup>60</sup>, to równocześnie stał się krytycznym recenzentem posoborowej reformy liturgicznej. Walorem spojrzenia papieża emeryta jest jego teologiczna przenikliwość, która powinna stać się kluczem hermeneutycznym do odczytywania wszystkich soborowych dokumentów i ich recepcji w życiu pielgrzymującego Kościoła.

**Słowa kluczowe:** Ratzinger, teologia liturgii, Sobór Watykański II

## Chosen Aspects of the Renewal of Liturgy in Joseph Ratzinger's Reflection Fifty Years after the II Vatican Council

### Summary

Fiftieth anniversary of completing the II Vatican Council works allows us to look critically on theology and the post-conciliar achievements in topic of liturgy. The article regards chosen aspects of the renewal of liturgy in Joseph Ratzinger's theological reflection. A kind of hermetic key proposed by Ratzinger for purpose of evaluating liturgy's reform contains of three words: intelligibility, participation, simplicity.

Author shows Ratzinger's postulate of reversion to the post-conciliar constitution of liturgy. This theologian on one hand made a theological reflection over matters related to post-conciliar liturgy. On the other pointed the dangers connected with their wrong reception and comprehension. In the article the author also tried to show the timeliness of problems regarding liturgical theology fifty years after the last Council.

**Keywords:** Ratzinger, theology of the liturgy, II Vatican Council.

---

<sup>60</sup> Cyt. za: A. PANARIO, *Wiara i misterium. Prymat Bożego daru w teologii Benedykta XVI*, Lublin 2014, s. 118.



MICHAEL GRÜTERING

## DER BEGRIFF SELBSTMITTEILUNG GOTTES IN KARL RAHNER'S THEOLOGIE

Du hast mich laut gerufen und meine Taubheit zerrissen; du hast geblitzt und geleuchtet und meine Blindheit verscheucht. Du hast mir süßen Duft zugeweht; ich habe ihn eingesogen, und nun seufze ich nach dir. Ich habe dich geschmeckt, und nun hungere und dürste ich nach dir. Du hast mich berührt, und ich bin entbrannt in deinem Frieden<sup>1</sup>.

Bedenken Sie ferner, dass die Kirche im Grunde genommen in ihrem auch noch so detaillierten Glaubenslehresystem eigentlich ganz wenig sagt, nämlich, dass es ein unüberholbares Geheimnis realster Art in unserm Dasein gibt, Gott, und, dass dieser Gott uns nahe ist, dass die absolute Selbstmitteilung dieses Gottes an uns sich irreversibel gültig in Jesus und seinem Schicksal geschichtlich gezeigt hat. In diesem eigentlich ganz Einfachen haben Sie im Grunde schon das ganze Christentum<sup>2</sup>.

Der Theologe und Jesuit Karl Rahner (1904–1984) hat wie kein Zweiter die Theologie des 20. Jahrhunderts geprägt. Lob<sup>3</sup> und Schelte<sup>4</sup>, beides ist ihm widerfahren. Groß geworden und geprägt in ignatianischer Spiritualität, liegen dort seine theologischen Wurzeln.

---

<sup>1</sup> AUGUSTINUS, *Bekenntnisse* X,27 = BKV Bd. 18, Kempten 1914, S. 244/5.

<sup>2</sup> K. RAHNER, *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, „Stimmen der Zeit“ 190 (1972), S. 3–19 = *Sämtliche Werke*, Bd. 22/2, S. 478–495, hier 493.

<sup>3</sup> „An Superlativen hat es in der Bewertung des Theologen und Jesuiten Karl Rahner nie gemangelt: der bedeutendste Theologe der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, der maßgebliche Experte des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Überwinder der Schultheologie.“ R. SIEBENROCK, *Das besondere Thema. Von der Mitte in die Weite. Karl Rahner – aus der Sicht der „Generation danach“*, „Christ in der Gegenwart“ 65 (2015) vom 29. März 2015.

<sup>4</sup> Vgl. G. HORST, *Der teutonische Irrtum. Ein Gespräch mit Prälat Theobald Beer und Alma von Stockhausen* : 30 TAGE in Kirche und Welt 10, 2. Jg. (1992), 60–66.

Seit 1961 untersuchte er für den Wiener Kardinal Franz König die Vorlagen für das angekündigte Zweite Vatikanische Konzil. Von Papst Johannes XXIII. wurde er, obwohl formell noch unter Zensur durch seine Ordensleitung gestellt, zum Theologen des Zweiten Vatikanischen Konzils ernannt, an dessen Vorbereitung er wesentlichen Anteil hatte. Bedeutend waren seine Beiträge zur Offenbarungslehre und zur Wiedereinführung des ständigen Diakonats.

Bereits in seinem ersten veröffentlichten Text *Warum uns das Beten nottut*<sup>5</sup> spricht er darüber, dass Gott sich den Menschen mitteilt. Hierbei bezieht er sich auf die 15. Vorbemerkung der Exerzitien des Ignatius von Loyola<sup>6</sup> und biblisch auf den Brief des Jakobus (4,8): „Sucht die Nähe Gottes; dann wird er sich euch nähern.“ Der Gedanke von *Selbstmitteilung Gottes an die Menschen* fließt so aus der ignatianischen Spiritualität, „nach der der Mensch im Gebet Gott berührt (nicht ergreift), seiner unmittelbaren Nähe innwerden kann und bezeugt zweifellos auch eine persönliche Glaubenserfahrung“<sup>7</sup>. Die Aussage: „Der Mensch ist jenes Wesen, das mit sich selbst zu tun hat, dem es unweigerlich um sich selbst geht“<sup>8</sup>, führt er weiter, dass der Mensch von „einem unendlichen Unsagbaren“ umschlossen ist, das wir Gott nennen. Dieser will nicht in der Ferne bleiben, sondern sich dem Menschen annähern. Wenn er also aus freien Stücken Mensch wird, dann teilt er sich ganz mit. Rahner sieht die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen als eine Gabe des heiligen Geistes: „Dann gibt ER ihr den Geist Gottes ... Der ihr *Angeld ewigen Lebens* ist“<sup>9</sup>.

Rahners Übersetzung der traditionellen Theologie in die Sprache der Zeit während und vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg, war durch die lange Studienzeit gut vorbereitet und wurde durch seine stete Auseinandersetzung mit den Glaubenssorgen der Menschen vor dem biblischen Text und der Theologie reif. „Rahner entwickelt eine elementare theologische Orientierung für den

<sup>5</sup> K. RAHNER, *Warum uns das Beten nottut*, Leuchtturm. Monatsschrift der Neudeutschen Jugend 18 (1924–25), S. 310–311 = *Sämtliche Werke*, Bd 1, S. 3–4.

<sup>6</sup> „Dort heißt es, dass es innerhalb der geistlichen Übungen beim Suchen des göttlichen Willens anstatt den Exerzitanten in eine Richtung zu bewegen, es «viel besser» sei, «dass Er selber, der Schöpfer und Herr, sich Seiner Ihm hingebenden Seele mitteile, sie zu seiner Liebe und seinem Lobpreis umfange».“ Hier zitiert nach Harald Fritsch, *Vollendete Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung*, Würzburg 2006, 265 Anm. 21

<sup>7</sup> H. FRITSCH, *Selbstmitteilung*, 266; Noch kurz vor seinem Tod stellt Rahner den Zusammenhang mit der ignatianischen Spiritualität her. Vgl. dazu Anm. 25.

<sup>8</sup> K. RAHNER, *Natur und Gnade nach der Lehre der katholischen Kirche*, „Una Sancta“ 14 (1959), S. 7481. – Rundfunkvortrag = *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, S. 160–168, hier 161.

<sup>9</sup> K. RAHNER, *Warum uns das Beten nottut*, 311 Der Gedanke vom *Angeld für das ewige Leben* ist nicht allein von Ignatius von Loyola gedacht worden, er findet sich auch bei den niederländischen und flämischen Mystikern, z.B. Jan van Ruusbroec, aus dem 13. Jahrhundert. Das Einswerden der liebenden Seele mit Gott, das Sich-Versenken in die Liebe Gottes wird durch dessen Antwort bestätigt. Biblisch könnte es auch ein Verweis auf den *ersten Anteil des Geistes* in 2 Kor 1,22 und 2 Kor 5,5 sein.



Glauben nach dem Ende aller Selbstverständlichkeiten, auch der christlichen Traditionen<sup>10</sup>.

Der auf sich selbst bezogene Mensch geht davon aus, dass neben ihm nichts Bestand hat, aber auch nichts planvoll sich entwickelt hat. Genau in „dieser Welt ereignet sich als Wunder der göttlichen Liebe die übernatürliche Selbstmitteilung Gottes an das Geschaffene derart, dass Gott selbst, aus sich in Person heraustretend, eine geschaffene Wirklichkeit als seine eigene in der hypostatischen Union annimmt, so wahrhaft sich entäußert und Geschöpf wird<sup>11</sup>. Unter dem Gedanken, dass alles außerhalb Gottes Schöpfung genannt wird, ist die Aussage, dass Gott Mensch geworden ist, die höchste Schöpfungstat Gottes. Die Welt, in der Gott die Sünde zugelassen hat, ist darum eine, „in der die Inkarnation des Wortes Gottes um der Sünde und unseres Heiles willen notwendig geschah<sup>12</sup>.

Roman Siebenrock, wissenschaftlicher Assistent am fundamentaltheologischen Seminar der Universität Innsbruck, charakterisiert das Wirken Rahners: „Wie einst Klemens von Alexandrien hat Rahner *theologische Teppiche* geschrieben, die eine bleibende Orientierung in der neuen kirchengeschichtlichen Epoche darstellen<sup>13</sup>.

Den Begriff *Selbstmitteilung Gottes* führt Rahner in einem Artikel, in dem von ihm mit herausgegebenen Lexikon, für Theologie und Kirche aus<sup>14</sup>. In äußerster Kürze ist hier zusammengefasst, dass es sich bei der Selbstmitteilung Gottes um ein gnadenhaftes Tun Gottes in seine Schöpfung hinein handelt, die dann im Sinne der Dogmatik in die einzelnen Abschnitte ausgeformt werden muss.

Spekulativ hat der Begriff *Selbstmitteilung Gottes* für Rahner einen trinitarischen Bezug. In Gott geschieht Beziehung zueinander. Das ist der Ausgangspunkt, von dem aus wir uns den Überlegungen zur Trinität nähern können. Rahner führt dazu aus: „Gott hat sich in der absoluten Selbstmitteilung an die Kreatur so sehr mitgeteilt, dass die *immanente* Dreifaltigkeit die *heils-ökonomische* wird und darum auch umgekehrt die von uns erfahrene ökonomische Dreifaltigkeit Gottes schon die *immanente ist*. Das will sagen, die Dreifaltigkeit des Verhaltens Gottes zu uns *ist* schon die Wirklichkeit Gottes, wie er *in* sich selbst ist: Dreipersönlichkeit<sup>15</sup>. Ja, er benennt diese Selbstmitteilung mit dem Namen Gottes: „Die absolute Selbstmitteilung Gottes an die Welt als nahekommendes Geheimnis heißt in ihrer absoluten Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit Vater,

<sup>10</sup> Siebenrock, a.a.O.

<sup>11</sup> K. RAHNER, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*, „Catholica“ 13 (1959), S. 100–127. = *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, S. 169–193, hier 176.

<sup>12</sup> K. RAHNER, *Erlösungswirklichkeit*, 177.

<sup>13</sup> Siebenrock, a.a.O.

<sup>14</sup> K. RAHNER, *Selbstmitteilung Gottes*, In: *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner, Freiburg 1964, Bd. 9, Sp. 627.

<sup>15</sup> K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, In: *Beständiger Aufbruch* (Festschrift für Erich Przywara), Hrsg. S. Behn, Nürnberg 1959, S. 181–216 = *Sämtliche Werke*, Bd. 12, 101–135, hier 132/3.

als selbst handelndes und zu dieser freien Selbstmitteilung notwendig innerhalb der Geschichte selbst handeln müssendes Prinzip Sohn und als geschenktes und von uns angenommenes Heiliger Geist<sup>16</sup>.

Nur durch die Offenbarung kann der Mensch Kenntnis von Gott erlangen. „Wir können also zunächst einmal sicher sagen, dass diese beiden Geheimnisse der Inkarnation und der Gnade nichts anderes sind als die geheimnisvolle Radikalisierung jenes Geheimnisses, das wir religionsphilosophisch, aber auch theologisch als das eigentliche Urgeheimnis entwickelt haben: Gott als das heilige und bleibende Geheimnis für die Kreatur und zwar in diesen beiden Fällen nicht im Modus der abweisenden Ferne, sondern im Modus radikaler Nähe<sup>17</sup>.

Wenn wir auf den Anfang von Rahners Schreiben schauen, dann sehen wir seine Aussagen über die Nähe Gottes zum Menschen. Es muss also wohl seine Erfahrung während des Zweiten Weltkrieges gewesen sein, die ihn hier auch von abweisender Ferne Gottes sprechen lässt.

Die *Selbstmitteilung Gottes* in der Menschwerdung Gottes und der Weg dazu mittels der Gnade Gottes sind die beiden Überlegungen, die deshalb hier zur Untersuchung anstehen.

## 1. Inkarnation als *Selbstmitteilung Gottes*

Theologiegeschichtlich sind die Fragen nach der Menschwerdung Gottes nicht die ersten diskutierten Fragen gewesen. Zu den frühen Zeugen des Gedankens gehört Athanasius aus Alexandrien. Athanasius beschreibt in seiner Vita des Mönchsvaters Antonius diesen als einen perfekten Nachahmer Christi. Wie dieser habe er gegen das Böse gekämpft und den Sieg davon getragen. Aber er spricht bei Antonius nie von Kontemplation, die für die Alexandriner Klemens und Origenes noch der Weg zu Vergöttlichung und Erlösung war. Statt dessen lässt er Antonius den Abstieg des fleischgewordenen Wortes in die materielle Welt nachahmen. Nur weil Gott sich in die Niederung der Welt einlässt, findet der Mensch den Weg zu Gott und zur Erlösung.

Für die westliche Entwicklung prägend waren Augustinus von Hippo mit seiner Erbsündenlehre und davon ausgehend Anselm von Canterbury (1033–1109). Er hat mit seinem Werk *Warum Gott Mensch geworden ist* für die Theologie im Westen der Kirche bahnbrechend gewirkt. Die Sünde Adams war für ihn eine solche Beleidigung Gottes, dass Sühne unerlässlich war, wenn Gottes Pläne nicht völlig durchkreuzt werden sollten. Wenn jetzt Gottes Wort Mensch geworden ist, gleichsam ganz Gott und ganz Mensch, dann kann Gottes Sohn als dieser Erlöser Rettung bewirken. Mit anderen Worten: Durch den schrecklichen Tod des *eigenen Sohnes* rettet Gott seine Schöpfung.

<sup>16</sup> K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, a.a.O. 133.

<sup>17</sup> K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, a.a.O. 130/1.



In dem fiktiven Gespräch zwischen Anselm und dem Mönch Boso einigen sie sich darauf, dass der Mensch satisfaktionspflichtig ist wegen des begangenen Unrechts. Allein, dies kann nur ein sündeloser Mensch wirkungsvoll leisten. Nun sind alle Menschen durch ihr Menschsein aber verstrickt in die Sünde. So müsste Gott alle Menschen verwerfen, was er wiederum wegen des Schutzes, den er ihnen als ihr Herr zu gewähren hat, nicht tun darf. Daraus folgt, dass Gott selber Mensch werden muss, um so die Erlösung zu vollziehen. Damit bleibt vorerst die Frage unerörtert, ob Gott auch anders als durch die Menschwerdung des Sohnes die Welt hätte erlösen können.

In einem Beitrag für die Paulusgesellschaft *Fragen zur Theologie der Menschwerdung* greift Rahner die Gedanken des Konzils von Chalkedon nach den zwei Naturen in Christus auf und sagt, dass wir von Gott zwar eine Ahnung haben (Überschreiten des Angebbaren), vom Menschen aber alles Mögliche wissen. Jetzt stünde die Lösung der Frage an: „Warum es nur *einen* Christus, und zwar als Mensch, gibt und geben wird“<sup>18</sup>.

In seinem Artikel *Gedanken zu einer Theologie der Kindheit*<sup>19</sup> führt Rahner die Überlegung zur Selbstmitteilung Gottes in der Menschwerdung des Sohnes noch etwas weiter. Er weist darauf hin, dass das Angebot Gottes an die Menschen: *Amen, das sage ich euch: Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen*<sup>20</sup>, die grundsätzliche und unendliche Offenheit des Daseins voraussetzt. Das aber ist letztlich die Voraussetzung für eine Kindschaft in der Sohnschaft Gottes. D.h. „dass alle Kindschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen und ihren Ursprung hat in der einen Kindschaft, in der der Logos schlechthin sein eigenes Wesen in der ewigen Zeugung vom Vater empfängt“<sup>21</sup>. Abgeleitet haben wir Menschen dann an dieser Sohnschaft unseren Anteil.

In seinem großen Lexikonartikel *Inkarnation* beginnt Rahner damit, dass das Christentum von Jesus Christus seinen Namen erhalten hat. Das ist für ihn der Hinweis auf das Zentrum allen Geschehens. In Jesus Christus wird die Liebe Gottes zu den Menschen ebenso sichtbar wie die Liebe der Menschen auf Gott hin möglich wird<sup>22</sup>. Bereits im zweiten Abschnitt formuliert er: „...dass der absolute, unendliche und heilige Gott sich *selbst*, weil er die freie Liebe ist, in freier Gnade *nach außen* an das Nichtgöttliche mitteilen will und darum die

<sup>18</sup> K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, In: *Probleme zur Tagung : Das Christliche in einer evolutiven Welt*, Herrenchiemsee 1962 (Veröffentlichungen der Paulusgesellschaft), S. 8–12 = *Sämtliche Werke*, Bd. 15, S. 218.

<sup>19</sup> K. RAHNER, *Gedanken zu einer Theologie der Kindheit*, „Jugenddorfzeitung“ 11 (1964), Nr. 11 (15.11.1964), S. 4–7 = *Sämtliche Werke*, Bd 12, S. 476–488.

<sup>20</sup> Mt 18, 3.

<sup>21</sup> K. RAHNER, *Theologie der Kindheit*, 487.

<sup>22</sup> In der Chemie würde man das eine Doppelbindung nennen: sowohl die Richtung von Gott zur Welt als auch die Richtung der Welt zu Gott werden in Jesus Christus vollzogen.

Welt als den Adressaten dieser Selbstmitteilung schöpferisch so ins Dasein gesetzt hat, dass diese Selbstmitteilung zwar das alles tragende Ziel Gottes, aber nicht das Recht der endlichen Kreatur wird, sondern freie Gnade der Liebe Gottes bleibt<sup>23</sup>.

In aller Freiheit hat Gott die Inkarnation des Logos in Jesus Christus als Weg gewählt. Er ist der Heilbringer für die Welt, Menschwerdung Gottes und die Form größtmöglicher Zuwendung und Liebe<sup>24</sup>. Die Worte des Apostels Paulus bieten gleichsam eine Illustration: „Sind wir aber Kinder, dann auch Erben; wir sind Erben Gottes und sind Miterben Christi, wenn wir mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden.“ (Röm 8,17)

Zwischen der Menschwerdung Gottes und der Gnade gibt es einen inneren Zusammenhang. „Tatsächlich hat Gott gewollt, dass die Gnadenordnung von dem *Verbum incarnatum* abhängt. ... Gnadenordnung und Inkarnation beruhen beide auf einer freien Gnade Gottes“<sup>25</sup>. Es ist der freie Entschluss Gottes zur Selbstentäußerung in seine Schöpfung hinein. Die Welt wird zum Ort der Gnade und der Mensch und seine Umgebung zum Ort, an dem Gott in jeder Instanz entdeckt werden kann.

## 2. Gnade als *Selbstmitteilung Gottes*

Das deutsche Wort Gnade lässt die Konnotation von Recht und Feudalwesen mitschwingen. Das aber ist im biblischen Gebrauch nicht gegeben. Das Wort steht im Zusammenhang mit dem Begriff *rechem* (*Gebärmutter*), dem Ort, wo die Mutter dem wachsenden Leben allen Schutz und alle Zuwendung schenkt. Etymologisch weist das Wort darauf, dass es nichts darüber hinaus geben kann, es ist das höchste Maß an Zuwendung. Für die junge christliche Kirche bedeutet *Gnade* vor allem die unverfügbar-freie und heilvolle Zuwendung Gottes zu den Menschen in Jesus Christus und in der Gabe seines Geistes. Das zeigt, dass der Mensch die Gnade nicht aus sich heraus besitzt, sondern sie ihm von Gott gegeben wird. Daher formuliert Thomas von Aquin seine Unterscheidung von *ungeschaffener Gnade* (*Gott selbst in seinem liebenden sich Verhalten zum Menschen*) und *geschaffener Gnade* (*die Wirkung des Gnadenhandelns Gottes*

<sup>23</sup> K. RAHNER, *Inkarnation*, In: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, hrsg. K. Rahner u.a., Freiburg 1968, Bd. 2, S. 825.

<sup>24</sup> Die spitzfindige Frage mittelalterlicher Theologen, ob Gott die Welt auch durch einen Esel hätte erlösen können, findet hier eine plausible Antwort: Um des Menschen willen hat Gott in seiner Liebe dafür nur einen wahren Menschen, der zugleich wahrer Gott ist, wählen wollen. So werden die Menschen nicht in ihrer vermeintlichen Würde beschämt.

<sup>25</sup> K. RAHNER, *Natur und Gnade*, In: *Fragen der Theologie heute*, Hrsg. J. Fener, J. Trütsch ; F. Böckle, Benziger 1957, S. 209–230 = *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, S. 111–132, hier S. 121.



im Menschen). In der Scholastik ist die *ungeschaffene Gnade* eine abhängige Funktion der *geschaffenen Gnade*. „Der Grund dieser Auffassung scheint leicht einzusehen: ‚Ungeschaffene Gnade‘ (Gottes Selbstmitteilung an den Menschen, das Einwohnen des Geistes) besagt eine neue Beziehung Gottes zum Menschen. Diese kann nur gedacht werden als gegründet in einer seinshaften absoluten Veränderung des Menschen selbst, die der wirkliche Grund der neuen wirklichen Beziehung des Menschen zu Gott ist, auf der die Beziehung Gottes zum Menschen beruht“.

In seinem Aufsatz *Über das Verhältnis von Natur und Gnade* formuliert Rahner, dass Gott sich selbst mitteilen will, seine Liebe verschwenden will. „Das ist das Erste und das Letzte seiner wirklichen Pläne und darum seiner wirklichen Welt. Alles andere ist, damit dieses eine sein könne: das ewige Wunder der unendlichen Liebe“<sup>26</sup>. Von dieser unendlichen Liebe ist sowohl vor Christus als auch mit Christus zu sprechen. Es gab sie immer und sie bleibt sich selber gleich.

In einer Fußnote erklärt Rahner, dass Gott den Menschen so schafft, dass er die Mitteilung Gottes als Gnade empfangen kann. Erfreulich resümiert Rahner aber auch: „Es will scheinen, man brauche in der Verkündigung nicht soviel von Übernatur und Natur zu reden, wie man es in diesem Zusammenhang zu tun pflegt“<sup>27</sup>.

„Man könnte, wenn auch nur nachträglich, zu den verfassten und geglaubten Einzelmysterien des Christentums zeigen, dass die drei großen Mysterien des Christentums (Dreifaltigkeit, Inkarnation und Gnade-Glorie) sich als notwendig untereinander zusammenhängende Artikulationen des einen Grundgeheimnisses unseres konkreten Daseins verstehen lassen, dass nämlich das Geheimnis schlechthin das in Gnade Nahegewordene ist und als solches glaubend und liebend angenommen werden soll“<sup>28</sup>. Wahrscheinlich ist hier eher von einem Mysterium zu sprechen, denn von einem Geheimnis. Liebe und Gnade Gottes sind das Geschenk Gottes an alles, was lebt und atmet. Heißt es doch im Psalm: „Du öffnest deine Hand und sättigst alles, was lebt, nach deinem Gefallen“ (Ps 145, 16).

„Seine Selbstmitteilung, die das befreiende Woraufhin unserer Freiheit ist, nennen wir Gnade der Rechtfertigung und Heiligung, heiligmachende Gnade, biblisch auch göttliches Pneuma“.<sup>29</sup> Dieses Pneuma (hebräisch Ruach) war in

<sup>26</sup> K. RAHNER, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 63 (1939), S. 137-156 = *Sämtliche Werke*, Bd. 5, S. 40-62, hier 44.

<sup>27</sup> K. RAHNER, *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade: B. Eine Antwort*, „Orientierung“ 14 (30.06.1950), H. 12/13, S. 141-145. – Erweiterte Fassung unter dem Titel *Über das Verhältnis von Natur und Gnade* aufgenommene Schriften zur Theologie. Bd. 1. = *Sämtliche Werke*, Bd. 5, S. 66-83, hier 76.

<sup>28</sup> K. RAHNER, *Natur und Gnade*, a.a.O. 77.

<sup>29</sup> K. RAHNER, *Theologie im Neuen Testament*, In: *Einsicht und Glaube (Festschrift für Gottlieb Söhngen)*, Hrsg. J. Ratzinger, H. Fries, Freiburg 1962, S. 28-44 = *Sämtliche Werke*, Bd. 12, S. 193-208, hier 206.

allen Zeiten den Menschen zugänglich und wirksam. In diesem Sinn formuliert Jesus: „Ein anderer Teil schließlich fiel auf guten Boden, ging auf und brachte hundertfach Frucht. Als Jesus das gesagt hatte, rief er: „Wer Ohren hat zum Hören, der höre!“ (Lk 8, 8).

Das Zweite Vatikanische Konzil beschreibt das Wirken Gottes: „Denn Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist“<sup>30</sup>. Gerade an dieser Konstitution soll Rahner mitgearbeitet haben. Er formuliert dann: „Gott selbst ist das Heil und die Kraft der Annahme des Heils dazu, dass dieses Heil wirklich Gott selber ist und Gott nicht nur die Ursache, sondern auch der wirkliche Inhalt dieses Heiles bleibt. Diese Selbstmitteilung Gottes als Heil des Menschen und als Möglichkeit der Heilsannahme in Freiheit meint, unbeschadet der damit gegebenen Vergöttlichung des Menschen in der letzten Tiefe seines Wesens, den ganzen Menschen in all seinen Dimensionen, in deren Einheit und in ihrem gegenseitigen Bedingungsverhältnis“<sup>31</sup>.

### 3. Die Originalität von Rahners Theologie

Nach dem Denken des Aristoteles, der vermutlich das theologische Denken von Karl Rahner auf dem Weg über Thomas von Aquin geprägt hat, steht an der Spitze des geordneten Seins der unbewegte Bewegter, den er mit Gott gleichsetzt. Dieser Gott ist rein Seiendes, unbeweglich und geistig. Gott ist für Aristoteles ausschließlich Denken, Denker und Gedanke, versunken in die Betrachtung seiner selbst. Der Stoff, aus dem die Welt besteht, ist unvollkommen. Deshalb gibt es bei Gott keinerlei Stofflichkeit. Der unbewegte Bewegter ist der Grund für alle Bewegung und Tätigkeit innerhalb des Universums. Er bewegt die Welt zu sich hin, da die Lebewesen sich zum vollkommenen Sein hingezogen fühlen. Die Verantwortung wird dabei dem Menschen überlassen und dem Gesetz von Ursache und Wirkung unterstellt.

Für Rahner ist der unbewegte Bewegter trinitarisch gedacht. Stets hat er in der Geschichte sich an die Menschen gewandt. Dieser Bewegter schenkt dem Menschen die Erlösung durch die Inkarnation des Logos. Seine ultimative Selbstmitteilung befreit den Menschen dennoch nicht aus seiner Eigenverantwortung und dem Mitwirken an dem ihm geschenkten Heil. Rahners Reflektion über die Glaubenssätze zeigt, dass es letztlich drei sind, auf die alles zuläuft: das Mysterium der Trinität, der Inkarnation und der Selbstmitteilung Gottes in Gnade und Glorie. Diese drei *Geheimnisse* betreffen Gott in seinem

<sup>30</sup> K. RAHNER, *Die Freiheit in der Kirche: Sämtliche Werke*, Bd. 10, S. 225.

<sup>31</sup> Dogmatische Konstitution *Dei verbum*, Nr 13.



Innersten, „entweder wie es in sich selbst ist (Trinität) oder wie es in sich selbst mitteilt (Inkarnation und ungeschaffene Gnade). Von da aus erscheinen dann die drei christlichen Geheimnisse im strengsten Sinn als das Geheimnis der absoluten Nähe Gottes in radikaler Selbstmitteilung, in der sich die innere positive Nichtidentität in Selbstmitteilung (göttliche Prozessionen) uns offenbart (Trinität) und mitteilt (Inkarnation und Gnade)<sup>32</sup>.

In seinem Aufsatz *Heilsgeschichtliche Bedeutung des Einzelnen* führt Rahner aus, dass Gott den, den er liebt, zu dem macht, was er sein kann. Er stellt diesen Gedanken unter das Bild der bräutlichen, ehelichen Liebe. „Ist aber diese Liebe Gottes zu den einzelnen Menschen eine solche von je göttlicher Einmaligkeit, schenkt sich Gott nicht so im allgemeinen als für jedermann gleiche und gleichmäßig zugängliche und an alle vergebene Wirklichkeit her, ist vielmehr der Akt der Selbstmitteilung Gottes an den einzelnen Menschen das je neue unableitbare und immer wieder einmalige Wunder einer allerpersönlichsten Liebe von göttlicher Radikalität und Einmaligkeit, dann ist der Geliebte selber durch diese Liebe in aller Wahrheit ein absolut Einmaliger. Es ist wirklich wahr, dass Gott jeden bei seinem Namen gerufen hat“<sup>33</sup>.

**Schlüsselwörter:** Ignatianische Spiritualität – Offenbarungslehre – Selbstmitteilung Gottes – Glaubenssorgen – Inkarnation – Gnade – Erlöser – zwei Naturen in Christus – Dreifaltigkeit – allerpersönlichste Liebe

## The Concept of God's *Self-communication* in Karl Rahner's Theology

### Summary

Karl Rahner has influenced 20th century theology through his conception of God's self-communication. Commencing with his first publications, Rahner converses his idea of God's self-communication to mankind. The questions and fears of the II. World War – stricken society forced – motivated him to reflect over the relationship between God and mankind. Grounded in the creation of the world by God, he came to the conclusion: God gives himself perpetually. Every personally received revelation is a self-gift from God. He focusses on two

<sup>32</sup> K. RAHNER, *Kirche, Kirchen und Religionen*, In: *Theologische Akademie*, Hrsg. K. Rahner, O. Semmelroth, Bd. 3, Frankfurt 1966, S. 70–87 = *Sämtliche Werke*, Bd. 22/2, S. 292–306, hier 295.

<sup>33</sup> K. RAHNER, *Geheimnis II. Theologisch*, In: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd 4, München 1970, S. 74 = *Sämtliche Werke*, Bd 12, S. 234–239, hier 239.

relevant forms of self-communication: first of all, God became human in Jesus Christ. God steps out of himself (innertrinitarian relationship) into the world (self-communication or self-alienation from God).

Second, through God's grace is mankind (the human being) capable of perceiving and accepting God's devotion. Rahner's concept of God's self-communication was a life-long endeavor. He led theological thinking and manner-of-speech back to an immediate encounter and to unique personal love.

**Keywords:** Ignatian Spirituality – Revelation – Self-communication of God – Faith anxiety – Incarnation – Grace – Redeemer – Trinity



KS. JAROSŁAW KOWALCZYK

## TEKSTY LITERACKIE W PODRĘCZNIKACH DO RELIGII Z SERII ODSŁONIĆ TWARZ CHRYSYTA DLA GIMNAZJUM

Literatura jest odzwierciedleniem świata, w którym żyjemy. Podejmuje ona próby poznania natury człowieka, ukazania jego radości i trudów codzienności. Według J. Sławińskiego, wykorzystanie literatury w procesie wychowawczym, który dokonuje się również podczas katechezy, może mieć istotny sens tylko o tyle, o ile działać się będzie równocześnie w dwóch kierunkach:

ograniczeniu elementów literaturoznawczej fachowości musi komplementarnie towarzyszyć ograniczenie bezceremonialnego dotąd traktowania dzieł literackich jako instrumentów usługowych [...] – po to właśnie, by ich zdolność wychowawczego wpływu mogła się w pełni ujawnić [...]. To, co stanowi prawdziwą siłę wychowawczą literatury, z pewnością nie redukuje się do jednoznacznych zaleceń, pouczeń czy wzruszających przykładów postaw słuszych czy niesłuszych<sup>1</sup>.

Termin „tekst literacki” w systematyce piśmiennictwa należącego do nauki o literaturze nie doczekał się – jak dotąd – satysfakcjonującej definicji, która uwzględniałaby wszystkie aspekty tego zagadnienia i wymagania nauki. Dotychczasowe definicje odnoszą się bowiem do utworów o charakterze artystycznym, które w odróżnieniu od opracowań teoretycznych są dziełami literackimi. Zdecydowanie rzadko termin „tekst literacki” pojawia się również w polskiej literaturze katechetycznej. Na potrzeby własnego opracowania definicję tego pojęcia zaproponowała prof. Anna Zellma, przekonując, że:

teksty literackie to utwory drukowane, które zawierają bogactwo wzorów postępowania, określania się człowieka wobec świata wartości i norm moralnych.

<sup>1</sup> J. SŁAWIŃSKI, *Teksty i teksty*, Warszawa 1990, s. 72–73.

Należą do nich dzieła literackie reprezentujące różne rodzaje i gatunki literackie. W kontekście katechetycznym o ich wspólnym wyróżniku decyduje dominacja funkcji wychowawczej, usuwająca na plan dalszy względy specyficznie literackie. Teksty literackie ukazują i przybliżają czytelnikom użyteczne prawdy i wiadomości, zalecenia i przestrogi moralne, wskazówki postępowania, ideały i wzory do naśladowania, pouczenia i modele godziwego życia. Niejednokrotnie w tego rodzaju utworach występuje przekaz świadectwa doświadczenia wiary oraz kerygmat jako przesłanie, a także ukryte lub wyrażone *expressis verbis* wartościowanie nie tylko estetyczne czy historyczno-literackie, lecz także to, które stawia pytanie o sens<sup>2</sup>.

Temat niniejszego opracowania wymaga konkretnego odniesienia do podręczników do nauczania religii dla gimnazjum<sup>3</sup>. Najczęściej przez podręcznik rozumie się „książkę szkolną, w której są zawarte treści nauczania danego przedmiotu dla uczniów określonego poziomu edukacyjnego. Materiał zawarty w podręczniku jest ujęty w sposób całościowy i szczegółowy”<sup>4</sup>. W prezentowaniu podręcznika w katechezie, jako wiodącego środka dydaktycznego, ks. J. Szpet definiuje go jako „[...] celowo ukierunkowany układ materiałów dydaktycznych, wychowawczych oraz inicjacyjnych, odpowiadający założeniom tematycznym rocznego programu kształcenia, prezentujący jasno sformułowane i uporządkowane treści przedstawione za pomocą słów i sposobów graficznych”<sup>5</sup>. Podręcznik katechetyczny spełnia sześć podstawowych funkcji: informacyjno-poznawczą, motywacyjno-badawczą, transformacyjną, inicjacyjno-wychowawczą, samokształceniową i kontrolną<sup>6</sup>.

Należy podkreślić, że wiek gimnazjalny (14–16 rok życia) stawia przed katechezą szczególne wyzwania. Są one spowodowane zmianami fizycznymi, psychologicznymi, społecznymi, światopoglądowymi i religijno-moralnymi, jakie dokonują się w okresie dorastania<sup>7</sup>. Katecheza na tym etapie nie może więc opierać się wyłącznie na wykładzie często trudnych prawd religijnych, ale po-

<sup>2</sup> A. ZELMA, *Aktywizowanie katechizowanych poprzez teksty literackie*, [w:] *Aktywizacja w katechezie. Szansa czy zagrożenie*, red. R. CHAŁUPNIAK (i in.), Opole 2002, s. 130.

<sup>3</sup> Niniejszy artykuł nawiązuje do tematu rozprawy doktorskiej Autora. Zob. J. KOWALCZYK, *Literatura piękna w polskiej katechezie. Studium katechetyczne w oparciu o wybrane serie podręczników do nauczania religii*, Legnica 2012. W tym przypadku analizie zostały jednak poddane podręczniki, które wcześniej nie stanowiły przedmiotu zainteresowania. W tym opracowaniu skoncentrowano się bowiem na podręcznikach Wydawnictwa WAM z serii *Odsłonić twarz Chrystusa* przygotowanych do *Podstawy Programowej Kościoła katolickiego w Polsce z 2001 r.* Z kolei we wspomnianej książce autorskiej przeanalizowano podręczniki dla gimnazjum z serii *W drodze do Emaus*.

<sup>4</sup> K. MACIEJEWSKA, *Podręcznik – pomoc czy zbyteczny środek dydaktyczny*, [w:] *Katecheza. Rodzina, parafia i szkoła*, t. III (2005), *O skuteczniejszą katechezę*, red. J. SZPET, D. JACKOWIAK, s. 23–24.

<sup>5</sup> J. SZPET, *Podręcznik w katechezie*, [w:] *Wokół katechezy posoborowej*, red. R. CHAŁUPNIAK (i in.), Opole 2004, s. 330.

<sup>6</sup> Por. M. ZAJĄC, *Funkcje podręczników katechetycznych i ich modele*, [w:] *Poszukiwania optymalnego podręcznika do katechezy*, red. P. MAKOŚA, Lublin 2009, s. 23–24.

<sup>7</sup> Więcej na ten temat pisze: P. MAKOŚA, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce*, Lublin 2009, s. 53–127.



winna szukać sposobów, aby młody człowiek miał szansę odkrywać swoją tożsamość<sup>8</sup>. Może się to dokonać także poprzez umiejętne wprowadzenie tekstów literackich w proces katechetyczny. Celem tego artykułu jest przeanalizowanie podręczników do religii dla klasy I, II i III gimnazjum z serii *Odsłonić twarz Chrystusa* pod kątem obecności w nich wybranych tekstów literackich.

## 1. Teksty epickie w podręczniku dla klasy I gimnazjum pt. *Szukam was*<sup>9</sup>

Podręcznik do nauki religii pt. *Szukam was*<sup>10</sup> dla klasy I gimnazjum Wydawnictwa WAM zawiera ponad 30 utworów literackich. W przeważającej części są to teksty należące do liryki (26 utworów). Oprócz dużej ilości fragmentów tekstów biblijnych (Ewangelia, listy itp.) znalazły się również teksty epickie (6) i jeden dramatyczny (sztuka teatralna).

Utwory liryczne zamieszczone w podręczniku pod redakcją o. Władysława Kubika SJ to przede wszystkim fragmenty psalmów biblijnych, pieśni, modlitwy oraz wiersze znanych poetów, takich jak: C.K. Norwid (*Moja piosnka II*), T. Różewicz (*Przepaść*), F. Karpiński, L. Staff czy K. Wojtyła (Jan Paweł II). W niniejszej części analizie zostaną poddane wyłącznie teksty epickie z właściwą dla tego rodzaju literackiego formą językową, czyli narracją.

Wśród znacznej części wierszy są obecne również teksty epickie. Oczywiście jest fakt, że najwięcej fragmentów z tej kategorii pochodzi z Biblii (Ewangelia, przypowieści), jednak nie będą one przedmiotem analizy.

Na uwagę zasługują fragmenty utworów należących do kanonu literatury pięknej: fragment powieści G. Herlinga-Grudzińskiego pt. *Inny świat*, czy noblisty W. S. Reymonta pt. *Chłopi*. Pierwszy z nich dotyczy wyrębu lasu, drugi – żniw. Oba teksty znalazły się w jednostce nr 21 zatytułowanej *Bóg-Stwórca uczy dobrej pracy*. Gustaw Herling-Grudziński pisze o ciężkiej, trwającej kilkanaście godzin dziennie pracy na mrozie, bez jedzenia. Prezentuje zatem obraz pracy niegodnej człowieka, przymusowej, hańbiącej: „[...] więźniowie pracowali cały dzień pod gołym niebem, po pas zanurzeni w śniegu, przemoczeni do nitki, głodni i nieludzko zmęczeni”<sup>11</sup>. Władysław Reymont w epopei pt. *Chłopi* pokazuje, że praca wyznacza rytm życia. Jest to praca, która przynosi radość, bowiem słychać „dziewczęce przyśpiewki, wrzaski radosne, [...] szczęśliwe twarze ludzi”<sup>12</sup>. Należy zwrócić uwagę na to, że w podanym tekście

<sup>8</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 101.

<sup>9</sup> *Szukam Was. Podręcznik do religii dla klasy I gimnazjum*, red. W. KUBIK, T. CZARNECKA (i in.), Kraków 2009.

<sup>10</sup> Tytuły poszczególnych rozdziałów są następujące: *Ludzie pytają o Mnie*, *Ludzie poszukują Mnie*, *Mówię do Was*, *Dalem wam wszystko*, *Prowadziłem was*, *Jestem z wami*, *Ludzie odnajdują Mnie*, *Jestem dla was*, *Czekam na was*.

<sup>11</sup> G. HERLING-GRUDZIŃSKI, *Inny świat* (fragmenty), [w:] *Szukam was*, dz. cyt., s. 62.

<sup>12</sup> W. S. REYMONT, *Chłopi*, [w:] tamże.

G. Herlinga-Grudzińskiego opisana praca sprzeciwia się Bożej koncepcji pracy, zaś w opowiadaniu z epepei wsi autor przedstawia pracę zgodną z zamysłem Boga (pracę godną człowieka). Teksty mają uświadomić młodzieży, że „praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy” (por. KKK 2428).

W analizowanym podręczniku znajdują się także trzy opowiadania z przesłaniem. Śmiało można nazwać je opowiadaniem ewangelicznymi. Chodzi o teksty ks. K. Wójtowicza, ks. Ł. Kamykowskiego oraz W. Hoffsümmers. Galerię utworów epickich zamyka fragment pochodzący z *Kręgu biblijnego* R. Brandstaettera. W tym fragmencie R. Brandstaetter opisuje, jak pewien nieznaną Żyd próbował ratować od zniszczenia przed hitlerowcami *Księgę Ksiąg*, nawet za cenę własnego życia. Niestety, nie udało się – „Pięcioksiąg i człowiek zmarli tą samą śmiercią”<sup>13</sup>.

Opowiadanie ks. K. Wójtowicza opatrzone tytułem *Niezwykła konferencja* to opowieść o spotkaniu i dyskusji sumienia z wolą, rozumem, uczuciem, rozsądkiem i duszą. Sumienie to wewnętrzny głos, który skłania człowieka do czynienia dobra i unikania zła (wyboru między dobrem a złem). W tekście ks. Wójtowicza staje się ono niejako głównym bohaterem. Odgrywa w życiu człowieka istotną rolę, gdyż jest obecnym w nas głosem Boga.

Opowiadanie ks. Ł. Kamykowskiego pochodzi z książki, w której autor wyjaśnia i porusza ważne problemy dotyczące historii Kościoła. *Na szlaku* to epicka opowieść, która pozwala młodemu człowiekowi w prosty sposób przybliżyć i zrozumieć rolę Kościoła.

W jednostce nr 56 zatytułowanej *Przyoblec się w człowieka nowego – Wielki Post* znajduje się opowiadanie *Dzielić się*, w którym bohaterem jest mały, wychudzony, nagi, brudny, zaniedbany chłopiec. Ważne wydaje się to, że wspomniany chłopiec nie myśli tylko o sobie, potrafi wielkodusznie dzielić się, mimo że jemu samemu brakuje. Dzieli się chlebem z psem, za którego czuje się odpowiedzialny. Ta historia jest doskonałym pretekstem do dyskusji na temat pomocy potrzebującym, dzielenia się z nimi tym, co posiadamy. Niekoniecznie chodzi tylko o dzielenie się jedzeniem, pieniędzmi, rzeczami, ale także o dzielenie się tym, co jest najważniejsze, czyli wiarą („Dzielmy się wiarą jak chlebem”), miłością, przyjaźnią, wzajemnym szacunkiem, dobrym słowem, życzliwością oraz zrozumieniem. To zapewne dlatego autor stwierdza: „Obaj jedli, nie najedli się tym kawałkiem chleba, ale mieli coś, co broniło ich przed najgorszym głodem”<sup>14</sup>.

Wszystkie omawiane teksty epickie znajdujące się w podręczniku dla klasy I gimnazjum pt. *Szukam was* są dostosowane tematycznie do zagadnień poruszanych na katechezie. Z całą pewnością pogłębiają one i wzbogacają wiarę. Wspierają młodego człowieka w tworzeniu więzi z Jezusem Chrystusem i Jego Kościołem. Warto zauważyć, że podręcznik zawiera wiele tekstów należących

<sup>13</sup> Por. R. BRANDSTAETTER, *Krąg biblijny i franciszkański*, [w:] *Szukam Was*, dz. cyt., s. 44.

<sup>14</sup> Por. W. HOFFSÜMMER, *155 krótkich opowiadań*, [w:] tamże, s. 143.



do literatury pięknej. Podejmuje tematykę sensu egzystencji człowieka, prezentuje źródła wiary chrześcijańskiej i ukazuje działalność Kościoła na przestrzeni roku liturgicznego<sup>15</sup>.

## 2. Teksty liryczne w podręczniku dla klasy II gimnazjum pt. *Jestem z wami*<sup>16</sup>

Podręcznik Wydawnictwa WAM dla klasy II gimnazjum pt. *Jestem z Wami*<sup>17</sup> zawiera około 50 utworów, które można zaliczyć do literatury pięknej. Ponad połowę stanowią teksty liryczne. Najmniej liczne są teksty epickie, na które składają się – oprócz biblijnych przypowieści i tekstów Ewangelii – opowiadania, fragment powieści *Zabić drozda* oraz fragment utworu A. de Saint-Exupéry'ego pt. *Mały Księżę*. W podręczniku nie znalazł się żaden tekst dramatyczny. Analiza w tej części będzie poświęcona tekstom lirycznym.

Pierwszą grupę utworów tego rodzaju literackiego stanowią biblijne psalmy. Warto wspomnieć, że psalm to liryczna pieśń modlitewna spokrewniona z hymnem<sup>18</sup>. Psalm znajdujący się w Starym Testamencie mają charakter uniwersalny i ponadczasowy, co oznacza, że niezależnie od czasu historycznego każdy człowiek odnajduje w nich przesłanie<sup>19</sup>. Można stwierdzić, że te utwory stanowią swego rodzaju drogowskaz dla życia chrześcijanina.

Fragmenty psalmów i pieśni znajdujące się w podręczniku dla klasy II gimnazjum są dostosowane do problematyki poruszanej na katechezie. Psalm 133 to jedynie dwuwersowy fragment znajdujący się w jednostce poświęconej zazdrości, która niszczy człowieka. Tekst ten pozwala uświadomić młodym ludziom, że przyjaźnie przynoszą ludziom radość i szczęście<sup>20</sup>.

W katechezie nr 12 opatrzonej tematem *Droga ku wolności* znalazł się fragment dziękczynnej pieśni, śpiewanej przez Izraelitów, których Bóg wyzwolił z niewoli egipskiej. To szczególnie rodzaj pieśni wykonywanej w czasie Liturgii Wigilii Paschalnej.

Psalm 19 to swoista refleksja dotycząca słusności Prawa Pańskiego, które jest drogowskazem wolności i źródłem szczęścia człowieka. Psalm 27 traktuje o potrzebie ufności do Boga. Psalm 97 to pochwalna pieśń głosząca sprawiedli-

<sup>15</sup> Zob. «<http://katecheza.wydawnictwowam.pl/?Page=opis&Id=37907>» (10.06.2012).

<sup>16</sup> *Jestem z Wami. Podręcznik do religii dla klasy II gimnazjum*, red. W. Kubik, T. Czarnecka (i in.), Kraków 2009.

<sup>17</sup> Podręcznik jest podzielony na dziewięć rozdziałów: *Chcę być szczęśliwy, Szczęście na własną rękę, Pomocna dłoń Boga, Bóg stał się jednym z nas, Zobacz i uwierz, Szczęśliwi, którzy uwierzyli, Przez śmierć do życia, Idę razem z wami, Uświęcająca moc Boga*.

<sup>18</sup> Por. J. SŁAWIŃSKI, *Słownik terminów literackich*, Wrocław –Warszawa –Kraków –Gdańsk 1976, s. 355–356.

<sup>19</sup> Por. tamże.

<sup>20</sup> Por. *Jestem z Wami*, dz. cyt., s. 21.

wość, miłość i wielkość Pana. Psalm 34 to pieśń skierowana do Boga, w której psalmista dziękuje Najwyższemu za wybawienie od ucisków, za okazane miłosierdzie. Jednocześnie wzywa wszystkich do tego, by „uciekali się do Pana”, bo tylko to daje szczęście i radość. Kontynuację tematu można dostrzec w treści Psalmu 37, który stanowi prośbę do Boga o opanowanie złości i zawiści, gdyż tylko łagodni, ufający Panu osiągną radość i szczęście. Tylko taka postawa pozwoli człowiekowi cieszyć się spokojem.

Psalm 25 jest prośbą o poznanie Boskich dróg, Psalm 128 to utwór mający charakter pouczenia, psalm mądrościowy. Ten krótki fragment zawarty w podręczniku poucza o tym, że szczęśliwym jest ten, kto wypełnia Boże przykazania. Psalm 97 to wezwanie skierowane do wszystkich, aby sławili imię Pana i radowali się w Nim. Uzupełnienie treści tego tekstu znajduje się w Psalmie 98 – hymnie ku czci Boga miłosiernego, sprawiedliwego, hymnie o wszechogarniającej całą ziemię radości z dobroci Pana. Psalm 51 o charakterze pokutnym, w którym psalmista prosi Boga o okazanie miłosierdzia i odpuszczenie grzechów („Zmiłuj się nade mną, Boże, w swojej łaskawości”), pojawia się w podręczniku dla uczniów klasy II gimnazjum w dwóch fragmentach.

Obok psalmów w analizowanym podręczniku można zauważyć obecność pieśni religijnych, kościelnych, pielgrzymkowych oraz piosenek o tematyce religijnej. W jednostce nr 7 zatytułowanej *Obietnica nowej ludzkości* znajduje się fragment utworu Jacka Kaczmarskiego (barda Solidarności) pt. *Arka Noego*. W tekście poeta daje współczesnym ludziom swoistą przestrożę. Wzywa ich, by budowali Arkę, nie zważali na „chór głupców” i przestali się kłócić. Tekst kończy puenta przekonująca o tym, że każdy może walczyć z trudnościami, z grzechem i z tej walki wyjdzie zwycięsko, jeśli naprawdę uwierzy:

Każdy z was jest łodzią, w której  
Może się z potopem mierzyć  
Cało wyjść z burzowej chmury  
Musi tylko w to uwierzyć!<sup>21</sup>.

W jednostce nr 57 poświęconej darom Ducha Świętego i Uroczystości Zesłania Ducha Świętego znajduje się tekst popularnego zespołu *Armia* wykonującego muzykę religijną. Piosenka pt. *Niezwyciężony* pokazuje niezwykłość Ducha Świętego i jego oddziaływania na człowieka. To obraz Niezwycięzonego, który pomaga nieść „ciężar wszystkiego”<sup>22</sup>. Poza tym w utworze zespołu *Armia* można odnaleźć fragmenty nawiązujące do różnych wyobrażeń Ducha Świętego (gołąb, wiatr – tchnienie i głos Ducha Świętego). Pozostałe pieśni znajdujące się w analizowanym podręczniku to głównie znane utwory wykonywane podczas Eucharystii. Można tu odnaleźć następujące pieśni: *Zbliżam się w pokorze, Oto Pan Bóg przyjdzie, Będę śpiewał Tobie, mocy moja*.

<sup>21</sup> J. KACZMARSKI, *Arka Noego (fragmenty)*, w: tamże, s. 23.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 144.



Spośród tekstów lirycznych na uwagę zasługuje utwór będący swego rodzaju modlitwą, refleksją dotyczącą wyboru drogi życiowej<sup>23</sup>. To prośba do Boga o pomoc w odnalezieniu szczęścia i właściwej drogi dającej człowiekowi radość. To zatem tekst o powołaniu. Podobną refleksję zauważa się w utworze W. Jędrzejewskiego. Autor prosi Boga o ufność w to, że odnajdzie własną drogę i odkryje sens swojego życia, czyli powołanie<sup>24</sup>.

Do innych modlitw obecnych w podręczniku *Jestem z Wami* należy zaliczyć także utwory: św. Anzelma z Canterbury, św. Patryka, św. Augustyna oraz B. Pascala i Matki Teresy z Kalkuty. Utwór św. Anzelma to modlitwa o odnalezienie Chrystusa. Autor pragnie nauczyć się szukać Boga, odnajdywać i kochać Go<sup>25</sup>. Święty Patryk modli się, aby Bóg otaczał ludzi swoim wsparciem i opieką, by ich oczyścił, prowadził i chronił<sup>26</sup>.

Matka Teresa z Kalkuty radzi, aby człowiek w każdej chwili modlił się, „wznosił myśli do Boga”, niezależnie od tego, czy jest w pracy, czy w domu. Prosi także Boga o to, by był z nią zawsze, bo ona Mu ufa, wierzy i bardzo Go potrzebuje<sup>27</sup>. W innym tekście prosi, by Pan przyszedł do naszych rodzin, do naszych domów, do wszystkich ludzi. Nazywa naszego Pana Prawdą, Życiem, Światłością, Drogą, Radością, Pokojem i Świętością<sup>28</sup>.

Blaise Pascal, siedemnastowieczny matematyk, filozof, zawiera siebie Bogu i prosi Go o to, aby zabrał od niego smutek rodzący się z powodu cierpień. Tekst tego uczonego to swoista prośba o to, aby cierpienie stało się przyczynkiem dobra<sup>29</sup>. Tekst św. Augustyna, średniowiecznego filozofa i doktora Kościoła, to modlitwa do Ducha Świętego, prośba o wzmocnienie, opiekę i prowadzenie drogą świętości<sup>30</sup>.

Wśród tekstów lirycznych w podręczniku dla klasy II gimnazjum znajdują się także utwory J. Czyż i ks. T. Fedorowicza. Pierwszy tekst przekonuje o radości z codziennego piękna, nieba, chmur, z powszedniego życia i ludzi, którzy czasem są źli, ale też potrafią stawać się dobrzy<sup>31</sup>. Utwór ks. T. Fedorowicza to tekst skierowany głównie do młodych. Jest swoistą receptą na szczęśliwe życie z Bogiem i z drugim człowiekiem<sup>32</sup>.

Liczną grupę tekstów lirycznych stanowią utwory ks. J. Twardowskiego. W analizowanym podręczniku znalazło się pięć wierszy tego poety. Tekst pt. *Czekanie* autorzy podręcznika zamieścili w jednostce nr 16 pt. *Oczekiwany*

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 115.

<sup>24</sup> W. JĘDRZEJEWSKI, *Z Bogiem na czacie*, [w:] tamże, s. 47

<sup>25</sup> Por. św. ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion*, [w:] tamże, s. 99.

<sup>26</sup> Por. św. PATRYK, *Opieka Boża*, [w:] tamże, s. 111.

<sup>27</sup> Por. MATKA TERESA Z KALKUTY, *Módl się rano, wieczorem*, [w:] tamże,.

<sup>28</sup> Por. TAŻ, *Stańmy się żywą i owocującą latoroślą*, [w:] tamże, s. 119.

<sup>29</sup> Por. B. PASCAL, *Zabierz ode mnie, Panie, smutek*, [w:] tamże, s. 117.

<sup>30</sup> Por. św. AUGUSTYN, *Duchu Święty, Boże*, [w:] tamże, s. 146.

<sup>31</sup> Por. J. CZYŻ, *Wysypała się radość*, [w:] tamże, s. 15.

<sup>32</sup> Por. T. FEDOROWICZ, *Błogosławieństwa dla tych, którzy mają trochę zmysłu humoru i szukają mądrości*, [w:] tamże, s. 81.

*Mesjasz*, dotyczącej oczekiwania człowieka na Boga. Bohaterem utworu staje się pies czekający wiernie na swego pana. Pies „uczy jak na Boga czekać”<sup>33</sup>, gdyż wciąż myśli o swym panu, czeka na niego, tęskni, rwie się do niego. W omawianym wierszu można zatem odnaleźć wskazówkę dotyczącą tego, jak człowiek może wiernie oczekiwać na Boga<sup>34</sup>.

Wiersz *Sprawiedliwość* to utwór, w którym podmiot liryczny zastanawia się, jak wyglądałby świat, gdyby wszyscy ludzie byli sobie równi – nie tylko pod względem materialnym, ale także i duchowym. Bardzo szybko pojawia się odpowiedź na to pytanie. Stanowią ją słowa: „nikt nikomu nie byłby potrzebny”<sup>35</sup>, czyli ludzie przestaliby czynić dobro, dostrzegać drugiego człowieka, nie czuliby potrzeby pomocy innym – często słabszym i pokrzywdzonym. W dalszej części wiersza podmiot liryczny dziękuje Bogu za to, że ta sprawiedliwość jest nierówna, bo zawsze można podzielić się czymś z innymi. To właśnie – paradoksalnie – ta nierówność wyzwała w człowieku chęć czynienia dobra. Potwierdzeniem tego są słowa pełniące rolę morału:

nierówni potrzebują siebie  
im najłatwiej zrozumieć że każdy jest dla wszystkich  
i odczytywać całość<sup>36</sup>.

Słuszne zatem wydaje się umieszczenie tego tekstu przy okazji katechezy zatytułowanej *Pragnienie sprawiedliwości*.

Kolejny tekst ks. J. Twardowskiego to refleksja o tym, co Bóg ocali na wieczność. Chodzi o utwór o znamienym tytule *To wszystko trwa jak Chopin*. W wierszu poeta zadaje szereg pytań retorycznych, w których wyraża troskę o los sztuki wobec końca świata. Muzyka Chopina nie zginie, gdyż niesie dobro. Ks. Twardowski podkreśla religijny i ponadczasowy charakter muzyki tego wielkiego polskiego kompozytora. Jest ona tak piękna, że słucha jej sam Bóg. Dopóki jest muzyka Chopina, wartości pozostaną, nie upadną. Dzieła Chopina niosą zatem wiarę w dobro<sup>37</sup>.

Wiersz pt. *Tylko mali grzesznicy* dotyczy nawrócenia<sup>38</sup>, zaś *Ostatni wiersz* pisany przed śmiercią w 2006 r. to prośba do Boga, aby z uśmiechem przyjął życie poety<sup>39</sup>.

Bez wątplenia wszystkie przeanalizowane teksty są dostosowane tematycznie do zagadnień poruszanych na katechezie. Utwory liryczne zamieszczone

<sup>33</sup> J. TWARDOWSKI, *Czekanie*, [w:] tamże, s. 45.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> TENŻE, *Sprawiedliwość*, [w:] tamże, s. 73.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Por. S. WÓJCIK, Scenariusz lekcji: *Fryderyk Chopin – pędzlem i piórem sławiony*, <<http://bazawiedzy.chopin2010.pl>> (10.06.2012).

<sup>38</sup> Por. J. TWARDOWSKI, *Tylko mali grzesznicy*, [w:] *Jestem z Wami*, s. 59.

<sup>39</sup> Por. TENŻE, *Ostatni wiersz*, [w:] tamże, s. 126.



w podręczniku dla klasy II gimnazjum *Jestem z wami* z całą pewnością mogą pomóc młodzieży odkryć oraz zrozumieć prawdziwy sens wolności i szczęścia w Jezusie Chrystusie.

### 3. Wybrane teksty literackie w podręczniku dla klasy III gimnazjum pt. *Chodźmy razem*<sup>40</sup>

W podręczniku dla klasy III gimnazjum *Chodźmy razem*<sup>41</sup> znajdują się rozmaite teksty, z których niektóre można zaliczyć do literatury pięknej. Są wiersze znanych poetów oraz fragmenty utworów z kanonu lektur szkolnych. Już na wstępie warto wspomnieć o dużej liczbie tekstów Jana Pawła II. Są to m.in. przemówienia (głównie do młodzieży), homilie, fragmenty z książek: *Przekroczyć próg nadziei* (wywiad-rzeka), *Pamięć i tożsamość* czy *Miłość i odpowiedzialność*. Nie zabrakło także utworu z poematu *Tryptyk rzymski (Bóg przymierza*<sup>42</sup> – nawiązanie do Abrahama, któremu objawił się Bóg; to wydarzenie jest początkiem Przymierza).

Dwukrotnie w analizowanym podręczniku pojawił się fragment 1 Listu do Koryntian, znany jako Hymn o miłości św. Pawła<sup>43</sup>, ukazujący, kim staje się człowiek, który posiada dary, talenty, ale nie kieruje się w życiu miłością. Trzecioklasiści znajdują także utwory będące modlitwami autorstwa: Matki Teresy z Kalkuty (s.73), św. Patryka (s. 65), H. Krätzla (s. 53), Ł. Gęsiaka (s. 127), św. Franciszka z Asyżu (*Modlitwa o pokój*, s. 121) oraz T. Morusa (*Modlitwa o dobry humor*, s. 51).

W całym podręczniku dla ostatniej klasy gimnazjum umieszczono jedynie trzy fragmenty psalmów: Psalm 13 (o ufności do Boga, w Jego miłosierdzie, podziękowanie za dobroć Najwyższego)<sup>44</sup>, Psalm 63 (o tęsknocie do Boga)<sup>45</sup> oraz dziękczynny Psalm 118 (pieśń radości i zwycięstwa)<sup>46</sup>.

Na uwagę zasługują obecne w podręczniku dla klasy trzeciej fragmenty ważnych w literaturze polskiej (z tzw. kanonu) powieści historycznych H. Sienkiewicza. Pierwszy z nich to scena z *Quo vadis*, drugi dotyczy obrony Jasnej Góry z *Potopu*.

<sup>40</sup> *Chodźmy razem. Podręcznik do religii dla klasy III gimnazjum*, red. W. KUBIK, T. CZARNECKA (i in.), Kraków 2009.

<sup>41</sup> W podręczniku wyodrębniono osiem części, rozdziałów. Ich tytuły brzmią następująco: *Nie żyjemy sami dla siebie, Kościół wspólnotą Ducha Świętego, Jesteśmy świętynią Ducha Świętego, Mocni w wierze, Wierzę w Kościół, Mocni miłością, Mocni w działaniu, U źródła żywej wiary. Rok liturgiczny*.

<sup>42</sup> JAN PAWEŁ II, *Bóg przymierza*, [w:] *Chodźmy razem*, dz. cyt., s. 60.

<sup>43</sup> Wspomniany hymn pojawia się w jednostkach: 33 i 38. Zob. tamże, s. 91 oraz 105.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 99.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 123.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 129.

*Świadectwo Winicjusza* (fragment *Quo vadis*) to scena ukazująca spotkanie chrześcijan w rzymskich katakumbach. Jak wiadomo, powieść *Quo vadis* ukazuje życie pierwszych chrześcijan i ich prześladowanie w czasach Nerona. Marek Winicjusz (patrycjusz), głównie pod wpływem miłości do Ligii (chrześcijanki), przechodzi wewnętrzną przemianę, przyjmuje chrzest i staje się lepszym, kochającym bliźnich człowiekiem i chrześcijaninem. Fragment powieści pozwala młodzieży odkryć, czym różnili się pierwsi chrześcijanie od pogan w oddawaniu czci Bogu. *Świadectwo Winicjusza* znalazło się w katechezie nr 9 poświęconej pierwszym chrześcijanom<sup>47</sup>.

Obrona Jasnej Góry to jedno z ważniejszych wydarzeń w *Potopie*, będącym powieścią „ku pokrzepieniu serc”. To także scena pełna cudów i niezwykłości. W podręczniku umieszczono fragment *Przed bitwą*, dotyczący przygotowań klasztoru do obrony przed Szwedami. Punkt wyjścia katechezy stanowi opis procesji i jej znaczenie dla narodu w trudnym momencie dziejowym. Lud kieruje modlitwy do Boga, śpiewa, a ksiądz Kordecki wznosi monstrancję i błogosławi zgromadzonych. Powyższy fragment wskazuje na istotne znaczenie modlitwy i wyznania wiary. W trudnej dla narodu chwili obrońcy zgromadzeni na Jasnej Górze, u stóp Matki Bożej, zawierzają się Jej opiece. Wierzą, że „godzina zwycięstw i cudów się zbliża!”<sup>48</sup>.

Tekst *Przed bitwą* został umieszczony w jednostce nr 53 na temat Uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. Sama procesja z powieści H. Sienkiewicza to doskonale wprowadzenie do tematu katechezy. Przecież właśnie w Boże Ciało wierni, krocząc w uroczystej procesji, oddają hołd ukrytemu pod postaciami eucharystycznymi Zbawicielowi świata i proszą Go o błogosławieństwo<sup>49</sup>. Dla obrońców Jasnej Góry procesja była ogromnym przeżyciem religijnym i miała duże znaczenie – dodawała im sił przed walką, dodawała wiary w Bożą opiekę i nadziei na wygraną, co wpisuje się w cele powieści „ku pokrzepieniu serc”, jak i w samo znaczenie procesji.

Wśród tekstów epickich w podręczniku do religii pt. *Chodźmy razem* można zauważyć także fragment znanej powieści W. Goldinga pt. *Władca much*. To alegoryczna powieść o upadku kultury stworzonej przez człowieka. Fragment zamieszczony w katechezie nr 1 dotyczy potrzeby wspólnego działania w sytuacji zagrożenia. Akcja fragmentu – jak i całej powieści – rozgrywa się na wyspie, którą zamieszkują dzieci (bez dorosłych) po katastrofie samolotu. Bohaterowie – Ralf i Prosiaczek – przypuszczają, że ktoś jeszcze ocalał. Koncha symbolizuje zebranie, zwoływanie się, ratunek. Dzieci na wyspie próbują wprowadzić własne rządy, co jednak nie przynosi pozytywnych efektów. Fragment powieści Goldinga znalazł się w jednostce nr 1 zatytułowanej *Nikt nie jest samotną wyspą*<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Zob. H. SIENKIEWICZ, *Quo vadis* (fragment), [w:] tamże, s. 28–29.

<sup>48</sup> TENŻE, *Potop* (fragmenty), [w:] tamże, s. 136.

<sup>49</sup> Por. *Święto Eucharystii*, [w:] tamże, s. 137.

<sup>50</sup> W. GOLDING, *Władca much*, [w:] tamże, s. 9.



Stanowi on ważne przypomnienie, że nikt na świecie nie jest sam – zawsze jest ktoś obok nas, a nad nami czuwa Boża Opatrzność.

W podręczniku dla trzecioklasisty umieszczono także fragment powieści *Esther* S. Chwina (o rozterkach Jana – młodego lekarza – dotyczących tego, jak nauczyć się kochać Boga, jak Go odnaleźć)<sup>51</sup> oraz opowiadanie *Dla rodziny*<sup>52</sup> C. S. Lewisa (opowieść o Pani Fidget, która całe swoje życie poświęciła rodzinie, gotowała, sprzątała, nie myślała jednak o sobie i nie kochała siebie, co spowodowało, że jej poświęcenie dla rodziny przestało być miłością, a stało się dokuczliwym dziwactwem)<sup>53</sup>.

W jednostce dotyczącej adwentu znajduje się fragment Pieśni nad Pieśniami<sup>54</sup> – jedno z czytań adwentowych. Bohaterem jest Oblubienica oczekująca na Oblubieńca, który zapowiada swoje przyjście. To alegoria relacji między Bogiem a człowiekiem. Słowami tego poematu wierzący chrześcijanin wyraża zawierzenie Bogu i nadzieję na powtórne przyjście Chrystusa<sup>55</sup>.

Wśród tekstów lirycznych – oprócz wymienionych modlitw – znajdują się jedynie trzy fragmenty pieśni kościelnych, religijnych i eucharystycznych. Są to: *Wspaniały dawco miłości* (s. 89), Sekwencja o Duchu Świętym – *Przybądź, Duchu Święty* (s. 133) oraz *Lud Twój, Panie, lud pielgrzymi* (s. 137).

W trzech różnych miejscach uczniowie mogą odnaleźć utwory znanych poetów: ks. J. Twardowskiego (*Sprawiedliwość*<sup>56</sup> – obecny także w podręczniku dla klasy II), R. Brandstaettera (*Wóz z sianem – świat bez Boga*, poetycka analiza obrazu H. Boscha – wezwanie do św. Antoniego, patrona osób i rzeczy zagubionych, zaginionych, bowiem poeta mówi o zagubieniu człowieka, który nie potrafi odnaleźć sensu życia i samego siebie)<sup>57</sup> oraz W. Szymborskiej *Gawęda o miłości ziemi ojczystej* (kilkuzwrotkowy utwór należący do liryki patriotycznej traktujący o istocie ojczyzny, o miłości do ojczystej ziemi, z którą dzieli się smutki i radości, pamięta o przeszłości)<sup>58</sup>.

Konkludując, warto stwierdzić, że wszystkie przeanalizowane teksty są dostosowane tematycznie do zagadnień poruszanych na katechezie. Utwory zamieszczone w podręczniku dla klasy III *Chodźmy razem* z całą pewnością ułatwiają młodzieży zrozumienie wielu istotnych treści. To z kolei pozwoli przygotować trzecioklasistów do dojrzałego i świadomego przyjęcia sakramentu bierzmowania. Dzięki temu z pewnością lepiej odkryją i zrozumieją swoje miejsce w środowisku rodzinnym, rówieśniczym i narodowym<sup>59</sup>.

<sup>51</sup> Zob. tamże, s. 90.

<sup>52</sup> Zob. tamże, s. 92.

<sup>53</sup> Por. *Poradnik metodyczny do podręcznika Chodźmy razem*, zeszyt 4, s. 24.

<sup>54</sup> Zob. *Chodźmy razem*, dz. cyt., s. 122.

<sup>55</sup> Por. *Poradnik metodyczny do podręcznika Chodźmy razem*, zeszyt 5, s. 37.

<sup>56</sup> Zob. *Chodźmy razem*, dz. cyt., s. 9.

<sup>57</sup> Zob. tamże, s. 78.

<sup>58</sup> Por. W. SZYMBORSKA, *Gawęda o miłości ziemi ojczystej*, w: tamże, s. 12.

<sup>59</sup> Por. *Wprowadzenie do poradnika metodycznego*, zeszyt 0, s. 1.

Na zakończenie należy zauważyć, że w przeanalizowanych podręcznikach do religii dla gimnazjum z serii *Odsłonić twarz Chrystusa* odnajduje się bogactwo i różnorodność tekstów literackich. Nie ulega wątpliwości, że wspomniane teksty pogłębiają treści zawarte w poszczególnych rozdziałach i konkretnych jednostkach tematycznych. Z pewnością przyczyniają się one do wzbogacania wiary. Ukazują również problematykę dojrzewania i dokonywania trudnych młodzieńczych wyborów. Teksty literackie prezentują też istotne wartości, takie jak chociażby miłość czy rodzina, co może wspomóc dorastających w pokonywaniu zagrożeń i trudności, jakie niesie współczesny świat.

**Słowa kluczowe:** literatura, tekst literacki, teksty epickie, teksty liryczne, podręcznik do nauki religii

## Literary Texts inside the Religion Handbooks from “Odsłonić twarz Chrystusa” Series for Gymnasium

### Summary

Literary texts show and introduce people to some useful truths and messages, moral guidelines and warnings, tips concerning the progress, ideals and guiding lights, instructions and models of the decent life. They also provide the important help in the religious education. On the basis of the textbooks for teaching the religion for junior high school from the series “Odsłonić twarz Chrystusa”, there have been presented some literary texts from these textbooks. The author portrayed some epic texts in the textbook for the first grade, lyrical texts in the textbook for the second grade and selected texts placed in the textbook for the third grade of Middle School. In each case they pointed to the connection of literary texts with the subject of the specific unit.

In the textbooks chosen for analysis a great diversity of literary texts can be noticed. It intensifies the contents included in the individual subjects and can contribute to the development of faith. These literary texts present important values, such as love or family. Those values can support adolescents in overcoming many difficulties present in the modern world.

**Keywords:** literature, literary texts, epic texts, lyrical texts, textbook for religious education



KS. RAFAŁ KOWALSKI

## WIZJA CZŁOWIEKA W NAUCZANIU KS. ALEKSANDRA ZIENKIEWICZA

Karl Rahner, podczas wykładu wygłoszonego 31 marca 1966 r. w St. Xavier – College w Chicago, zwrócił uwagę na konieczność dokonania „zwrotu antropologicznego” w teologii dogmatycznej. Jego zdaniem współczesna teologia powinna dążyć do zbliżenia się z antropologią teologiczną. Nie oznacza to bynajmniej zaprzeczenia teocentrycznego charakteru tej nauki. Raczej chodzi o podkreślenie, że „antropocentryzm” i „teocentryzm” teologii nie jawią się jako dwie przeciwstawne rzeczywistości, lecz są jedną i tą samą rzeczywistością, postrzeganą z dwóch różnych perspektyw. Rahner przekonywał, że żaden z obu aspektów nie może być dobrze zrozumiany bez drugiego. To znaczy nie można mówić o Bogu bez jednoczesnego mówienia o człowieku i odwrotnie – człowiek nie jest jednym z wielu tematów występujących na równej płaszczyźnie z innymi zagadnieniami teologicznymi<sup>1</sup>.

Powyższe spostrzeżenie jest o tyle konieczne, że analizując nauczanie ks. Aleksandra Zienkiewicza, zauważymy, iż podejmuje on wiele wymiarów bytowania człowieka, a jego myśl antropologiczna jest niezwykle rozległa, począwszy od prób nakreślenia możliwości usensownienia egzystencji człowieka, poprzez powracającą w różnych kontekstach, a szczególnie w momencie nauczania o miłości, analizę struktury bytu ludzkiego, aż po rozważania dotyczące celu ziemskiego życia. Wszystkie jednak przywołane tematy ks. Zienkiewicz prezentuje jednak zawsze w odniesieniu do Boga. Dla niego mówienie o człowieku jest jednocześnie mówieniem o Bogu i odwrotnie – mówienie o Bogu jest zarazem

---

<sup>1</sup> K. RAHNER, *Pisma wybrane. Tom 1*, Kraków 2005 s. 46–47. Por. G.L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015 s. 139–140. Müller jakkolwiek mówi o tzw. teologii naturalnej, którą odróżnia od antropologii teologicznej i ogólnej filozofii religii, to jednak zauważa, że „dogmatyka nie może rozpoczynać się od nauki o Bogu. Jej podstawą musi być analiza człowieka i jego konkretnej rzeczywistości historycznej oraz jego refleksji transcendentalnej”.

mówieniem o człowieku. Poruszając się pośród tych zagadnień, postaramy się wydobyć najbardziej istotne wypowiedzi, które pozwolą nam sformułować zręby antropologii wrocławskiego duszpasterza akademickiego.

## 1. Teologia, która jest antropologią

Przystępując do analizy nauczania ks. Aleksandra Zienkiewicza na temat sensu życia człowieka, musimy mieć świadomość, że przenosimy się w samo centrum jego duszpasterskiej posługi. Jego zawołanie życiowe „mniej dyskutować o Chrystusie, więcej żyć Chrystusem”<sup>2</sup> czy słowa zamieszczone w testamencie: „Zawierzcie Jezusowi... Trzymajcie Jego dłoń w swojej dłoni! Nie wypuszczajcie Jej nigdy ze swojej dłoni, bo On wtedy tylko od nas odchodzi, gdy my oddajemy swą dłoń bogu cudzemu, bożyszczowi, idolowi”<sup>3</sup> wprowadzają nas w kontekst prowadzonych badań.

Samo pojęcie „sens” posiada niezwykle szerokie pole znaczeniowe. Poza językiem potocznym, pojawia się m.in. w psychologii, naukach filozoficznych oraz w teologii. Odwołując się do teorii V. Frankla, wielu łączy je z pojęciem „wartość”, tłumacząc, że poczucie sensu rodzi się w momencie zajęcia określonej postawy wobec wartości, przy czym problem odnalezienia sensu życia dotyczy tylko i wyłącznie człowieka<sup>4</sup>. Wiedeński psycholog dodał, że „ludzki byt jest zawsze bytem skierowanym ku sensowi, choćby go nie znał”<sup>5</sup>, a jako ostateczny sens wskazywał na Boga, którego określał „Nadsensem”.

Powyższe stwierdzenie odnajdujemy w nauczaniu ks. Zienkiewicza, który uważa, że pierwszym krokiem do odkrycia sensu życia człowieka jest odkrycie Boga. Wiara w osobowego Stworzyciela wszystkiego, co istnieje jest równoznaczna z wiarą w „sens i nadsens”<sup>6</sup>. W czasie rekolekcji wielkopostnych w 1979 r. wrocławski duszpasterz stwierdził:

Gdy odkryłeś Boga, który jest Osobą myślącą, czującą, kochającą ciebie – czegoż ci więcej? [...] Odkryłeś w ten sposób największą prawdę, substancjalną prawdę leżącą u podstaw wszystkiego. Odkryłeś wtedy najwyższe dobro, najwyższą doskonałość, najwyższą miłość. Odkryłeś wielką nadzieję dla siebie, odkryłeś sens; [...] Jest sens, człowieku! – i czegoż ci więcej? Odkryłeś metrykę

<sup>2</sup> J. SWASTEK, *Życie i duchowość księdza prałata Aleksandra Zienkiewicza na tle historii archidiecezji wrocławskiej*, [w:] *Ksiądz Aleksander Zienkiewicz – kapłan i wychowawca. Sympozjum w piątą rocznicę śmierci Wrocław 18–19 listopada 2000 roku*, red. M. CHOMIK, M. LUBIENIECKA, J. WARTALSKA, Wrocław 2001 s. 32.

<sup>3</sup> A. ZIENKIEWICZ, *Św. Szczepan*. Rękopis w posiadaniu autora (dalej skrót: RKP), nr 91.

<sup>4</sup> H. SŁAWIŃSKI, *Logoterapia V.E. Frankla i przepowiadanie homilijne*, „Studia Włocławskie” 7 (2004), s. 217–220. Por. M. WOLICKI, *Logoterapia w praktyce duszpasterskiej*, Wrocław 2003, s. 12–15.

<sup>5</sup> V. FRANKL, *Nieświadomiony Bóg*, Warszawa 1978, s. 80–81.

<sup>6</sup> A. ZIENKIEWICZ, *Miłości trzeba się uczyć*. Kraków 1988 (dalej skrót: MTU), s. 55–56.



swoją. Odkryłeś Ojca swego, który cię nie tylko stworzył, ale cię zrodził, a więc nie jesteś podrzutkiem w tym chłodnym kosmosie...<sup>7</sup>.

Powyższa wypowiedź aż nadto wyraźnie pokazuje, że sens życia nie jest dla ks. Zienkiewicza czymś, co człowiek może nadać sam sobie. Zadaniem człowieka jest raczej odkrycie tego sensu, a to może się dokonać – w jego przekonaniu – jedynie poprzez spotkanie z Bogiem.

W tym kontekście warto zauważyć, że ks. Zienkiewicz kładł duży nacisk na możliwość naturalnego poznania Boga. Wielokrotnie zwracał uwagę na możliwość poznania Stwórcy poprzez spotkanie z Jego dziełem. Ślady Boga w przyrodzie to – w jego mniemaniu – najbardziej dostępny człowiekowi sposób nawiązania podstawowej relacji z Jahwe i zarazem początek drogi, która – jak nauczał – wielu do Boga doprowadziła. Dał temu wyraz w jednej z konferencji, wzywając:

Wejdźmy na góry, wyjedźmy nad morze, wyjdźmy na ukwiecone łąki i otwórzmy swoje oczy! Wtedy wszystkie potęgi ziemi, góry, wichry, sztormy, pożary, wszystkie wyzwolone i nie wyzwolone energie nuklearne niech staną przed tobą. Niech staną przed tobą [...] potęgi kosmosu, miliardy gwiazd i galaktyk ze swoim żarem i ze swoim śmiercionośnym chłodem [...] wszystkie przestrzenie kosmiczne, wszystkie ciała niebieskie ze swoimi szybkościami i protuberancjami, ze swoją przerażającą otchłanią, w której nasza ziemia to mały pojazd kosmiczny. [...] I wtedy, przyjacielu zadrżysz. Ja zadrżałem nie raz pod rozgwieżdzonym niebem. Zadrżysz tak jak Błażej Pascal, tak jak Kierkegaard, tak może jak Albert Einstein [...]. Stwórca i Zachowawca tych wszystkich przerażających potęg staje przed tobą<sup>8</sup>.

Dla pełnego obrazu należy dopowiedzieć, że ks. Zienkiewicz nie pozwalał pozostać słuchaczowi na tym poziomie relacji z Bogiem. Nie miał zamiaru budzić lęku przed Stwórcą. Wręcz przeciwnie – jak zauważył M. Drzewiecki – w homiliach (ks. Zienkiewicz – przyp. RK) mówił o Chrystusie jako o kimś najbliższym, kto nas słucha i patrzy na nas<sup>9</sup>. Dlatego konkluzją i najlepszym komentarzem dla przytoczonego powyżej fragmentu o potędze Boga były słowa: „przypomnij sobie, że ta Potęga jest twoim Ojcem, że ciebie kocha, że wyciąga ku tobie swoje ramiona i wtedy przestaniesz drżeć”<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> A. ZIENKIEWICZ, *Rodzić się dla świata wyższego. Rekolekcje wielkopostne*. Kraków 2001 (dalej skrót: RDSW), s. 19.

<sup>8</sup> RDSW, s. 23–24. A. ZIENKIEWICZ, *Nadchodzą wakacje*, „Biblioteka Kaznodziejska” (dalej skrót: BK) 1964, t. 74, s. 211. TENŻE, *Czyste sumienie to znak miłości*, Kraków 2002 (dalej skrót: CSZM), s. 12–16.

<sup>9</sup> M. DRZEWIECKI, *Życie podarowane*, [w:] *Ksiądz Aleksander Zienkiewicz – sylwetka duchowa. Sympozjum w X rocznicę śmierci Wrocław 19–20 listopada 2005 roku*, red. M. LUBIENIECKA, J. WARTALSKA, Kraków 2006, s. 12–13.

<sup>10</sup> RDSW, s. 24. Por. A. ZIENKIEWICZ, *Początek roku szkolnego i katechetycznego*, BK 1964, t. 73, s. 28. Por także TENŻE, *Miłosierdzie*, RKP, nr 97. TENŻE, *Syn marnotrawny*, RKP, nr 96.

W Zienkiewiczowej myśli Bóg, który ma nadać sens życiu człowieka nie może być ślepią siłą, rzeczą czy ideą, ale Osobą, która nawiązuje dialog – wchodzi w relacje z człowiekiem, troszczy się o niego, świadczy mu różnorodną pomoc, myśli, czuje, kocha i wszystko przenika. Zatem od Boga rozumianego jako Pierwsza Przyczyna, Absolut i Stwórca przechodził do ukazania Boga jako kogoś bliskiego, kochającego i wiernego człowiekowi.

Przestrzegał przy tym przed pomniejszaniem Boga i tworzeniem fałszywych Jego obrazów. Przywołując niezwykle mocne oskarżenie sformułowane przez Maurycego Maeterlincka: „wy karły i Bóg wasz karzeł” demaskował proces „skarłania” Boga na miarę „swojej małości”<sup>11</sup>. Potępiał traktowanie Jahwe jako sługi, który jest na każde zawołanie czy też jako „apteczki”, którą człowiek otwiera w momencie bólu lub krwawienia, a która później jest zamykana, obrasta pajęczyną i kurzem. Następnie krytykował przedstawianie Boga jako malutkiej „Bozi”, referenta spraw przegranych, buchaltera, liczącego grzechy, żandarma i prokuratora. Obnażał przy tym ludzką skłonność do posługiwania się Bogiem, traktowania Go jako środka do osiągnięcia celu lub widzenia w Nim jedynie źródła moralności, pomocnika. Wówczas – jak twierdził – wiara nie jest wiarą w prawdziwego Boga, a religia staje się uprawianiem magii<sup>12</sup>.

To skarlenie Boga – w ujęciu ks. Zienkiewicza – nie pozostaje bez wpływu na człowieka. Ciekawie wyraził tę myśl w kazaniu pt: *Duch Święty*. Zaznaczył w nim, że pomniejszenie Boga jest równoznaczne z jego zdegradowaniem. Mówił, że Bóg, a wraz z Nim sprawy związane z religią schodzą wówczas na drugi, trzeci i czwarty plan. W praktyce wyraża się to brakiem czasu na pogłębianie wiedzy religijnej i na modlitwę, czego konsekwencją jest coraz większy smutek i braku sensu<sup>13</sup>.

Rozwijając tę myśl, wrocławski duszpasterz zauważył, że człowiek jest w stanie stwarzać pewne namiastki sensu życia. Ksiądz Zienkiewicz widzi je np. w pielęgnowaniu urody, młodości, nauki, kultury. Jednak od razu dodaje, że wszystko to staje się iluzją, prowadzącą do ludzkich dramatów. Dotyka przy tym problemu prób samobójczych, narkomanii, coraz większego smutku, szaryzmy i znudzenia życiem. Wszystko to – jak podkreśla – wiąże z odebraniem człowiekowi sensu, a dokonuje się już w momencie odrzucenia lub odejścia od Jezusa, bo – jak wyjaśniał – wyrzucenie Chrystusa poza nawias rzeczywistości jest równoznaczne z dokonaniem zbrodni na sobie samym<sup>14</sup>.

Powyższe spostrzeżenie wyraźnie wskazuje, że w myśli Zienkiewiczowej odrzucenie Boga jest równoznaczne z odrzuceniem sensu, a jeżeli odbierze się sens życia – odbiera się samo życie<sup>15</sup>. Człowiek, który odrzuca Boga, staje się niczym podrzutek, rozumna istota, ale taka, która zaistniała nie wiadomo jak i po

<sup>11</sup> CSZM, s. 17.

<sup>12</sup> Tamże, s. 20–21. CSZM, s.16–18; A. ZIENKIEWICZ, *Koniec roku kościelnego*, RKP, nr 59.

<sup>13</sup> A. ZIENKIEWICZ, *Duch Święty*, RKP, nr 10.

<sup>14</sup> A. ZIENKIEWICZ, *Kazania i homilie na różne okazje*, Kraków 2005 (dalej skrót: KiH), s. 29.

<sup>15</sup> CSZM, s. 32. Por. także A. ZIENKIEWICZ, *Cel życia na ziemi*, RKP, nr 102.



co<sup>16</sup>. Efekt zerwania więzi z Bogiem, oddalenia się od Niego i próbę urządzania sobie życia na swój sposób czyni z życia ludzi „kłębowisko żmij”<sup>17</sup>. Zienkiewicz cytował w tym kontekście m.in. wypowiedź Alberta Camus: „jeżeli się w nic nie wierzy, jeżeli nic nie ma sensu i jeżeli nie możemy uznać żadnej absolutnej wartości, wszystko jest możliwe [...] Zabójca ani ma rację, ani jej nie ma. Można palić w krematoriach tak samo jako można poświęcić się pielęgnacji trędowatych”<sup>18</sup>.

## 2. Byt ku szczęściu

Po ukazaniu absurdu, do jakiego prowadzi odrzucenie Boga, nasz duszpa-sterz zwrócił uwagę na odpowiedź, jaką daje Jezus, pytany o sens życia. Podstawą tej odpowiedzi jest zmiana perspektywy patrzenia na egzystencję człowieka. Chrystus – jego zdaniem – nie dzieli życia na „tu” i „tam”, to znaczy na życie doczesne i wieczne, ale ukazuje je nam jako jedno pasmo życia<sup>19</sup>.

Zienkiewicz krytykował zachowania i poglądy, które wskazywałyby na przyjęcie takiego podziału. W jednej z nauk mówił: „w życiu się *urządzamy*, mówimy: *mnie się coś od życia należy*. Staramy się wyczerpać do dna wszystkie wartości, wygody, a nawet drapieżnie wysysamy wszystkie rozkosze. A na *tamto* życie niemalże się nie oglądamy”<sup>20</sup>. W kazaniu zatytułowanym *Post, pokuta, umartwienie* rozwijał tę myśl, ubolewając nad faktem odrzucenia przez człowieka ascezy na rzecz „postępowych” haseł, które rzekomo mają nieść „wolność i szczęście”<sup>21</sup>. Ubolewał nad tym, że człowiek rzadko stawia pytania dotyczące swojego zbawienia i przeznaczenia, podczas gdy odpowiedź na nie stanowi istotę ludzkiego życiorysu i biografii<sup>22</sup>.

Próbując przybliżyć prawdę o zbawieniu jako celu życia człowieka, ks. Zienkiewicz mówił o trzech etapach życia: pierwszy – prenatalny, drugi – „w tym czterowymiarowym świecie”, trzeci to „etap bezkresu”. Dzięki temu zabiegowi, postulował konieczność odpowiedzialnego przeżywania czasu danego na życie ziemskie. Tak jak etap przed fizycznymi narodzinami jest potrzebny, by wykształciły się wszelkie narządy, potrzebne do życia od chwili przyjścia na ten świat, tak czas na ziemi jest dany, by człowiek mógł wykształcić w sobie to, co będzie mu potrzebne do życia po odejściu stąd. Jak człowiek przygotowuje się przez pierwszy okres życia do życia w drugim okresie, tak drugi okres jest czasem przygotowania do nowego narodzenia i życia na wyższym poziomie<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> MTU, s. 13.

<sup>17</sup> KiH, s. 105–106.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> CSZM, s. 32

<sup>20</sup> Tamże, s. 33.

<sup>21</sup> KiH, s. 41–43.

<sup>22</sup> KiH, s. 189.

<sup>23</sup> A. ZIENKIEWICZ, *Gotowość w drogę do stałego miejsca zamieszkania*, RKP, nr 71. Por. TENŻE, *Prawa rozwoju i dojrzewania – prawem życia*. RKP, nr 54. TENŻE, *Dzień Zaduszny*, RKP, nr 45. TENŻE, *Koniec świata*, RKP, nr 27. TENŻE, *Uroczystość Wszystkich Świętych*, RKP, nr 68.

Do jednej z homilii nasz kaznodzieja wprowadził wirtualny dialog z dzieckiem znajdującym się w łonie matki. Pytał o sens posiadania rąk, oczu, uszu, nóg, sugerując, że dziecko żyjące w tej małej przestrzeni nie dostrzega potrzeby w/w narządów. Jednak osoby „stojące na zewnątrz” wiedzą, że w przyszłości staną się one niezbędne do życia. Dlatego – jak wyjaśniał – Jezus rozwija w nas, jeśli włączymy się w Niego, organy jeszcze wyższego – nadprzyrodzonego życia. Ks. Zienkiewicz mówił tu o nadprzyrodzonej wierze, wzroku Ducha, nadprzyrodzonej nadziei i miłości, która nie będzie miała kresu<sup>24</sup>.

Chrystus, ponieważ już żyje w świecie, do którego każdy zdąży, podpowiada człowiekowi nie tylko o istnieniu tego świata, ale także o konieczności przygotowania się do nowego życia. I tak jak dziecko, u którego nie uformowały się organy potrzebne do życia naturalnego może urodzić się kalekie, tak „jeżeli ktoś z ludzi nie uformuje organów, niezbędnych do życia nadprzyrodzonego, jeżeli nie pozwoli, żeby w jego wnętrzu krążyły soki nadprzyrodzone, soki Boga, może zostać niewidomy, głuchy [...] jeżeli wciąż pozostawał w negacji dobra, w negacji prawdy [...] Pan Bóg nie będzie go brał i ciskał do ognia piekielnego, on sam taki się narodzi”<sup>25</sup>.

Nasz duszpasterz ukazuje życie ziemskie jako pewien etap, miejsce, gdzie człowiek ma prawo do tymczasowego pobytu, cień życia przyszłego<sup>26</sup>. Dla uwytknienia tej prawdy w homilii na Uroczystość Zmartwychwstania Jezusa dokonał ciekawego przedstawienia akcentów: „Nie cieszymy się – mówił – z triumfu naszego Wodza. Cieszymy się własną sprawą. I my zmartwychwstaniemy”<sup>27</sup>.

Problem życia wiecznego rozwijał ks. Zienkiewicz, nawiązując m.in. do obserwowanego powszechnie pędu do szczęścia. Jak zauważał, w przeciwieństwie do zwierząt człowiek „nie chce być tym, czym jest. Dąży do szczęścia, wciąż go szuka, a ono się ciągle wymyka”<sup>28</sup>. To dążenie musi mieć jakąś wartość, jakiś korelat, który osiągniemy na trzecim etapie życia.

Warto podkreślić, że popularny „Wujek” w niezwykle oryginalny sposób ujął kwestię dążenia do szczęścia. W kilku homiliach, wygłaszanych przede wszystkim z okazji zawarcia związku małżeńskiego, przestrzegał, że na tym świecie szczęścia nie osiągnie ten, kto za wszelką cenę do niego dąży i ono jest jego celem życiowym. „Kto zmierza do swojego szczęścia – głosił – to się z nim rozminie”, bo „głębokie szczęście można osiągnąć na tym świecie tylko jako produkt uboczny, tylko jako Boży dar”. Człowiek otrzyma go wówczas, gdy służy wyższym wartościom, drugiemu człowiekowi, miłości, gdy wypełnia swoje obowiązki i zadania wyznaczone mu przez Stwórcę. Szczęście opiera się na czystym sumieniu i świadomości więzi z Chrystusem<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> RDSW, s. 57–59.

<sup>25</sup> Tamże, s. 60.

<sup>26</sup> A. ZIENKIEWICZ, *Uroczystość Młodzianków*, RKP, nr 69. TENŻE, *Nasze „zbawienia”*. RKP, nr 40.

<sup>27</sup> TENŻE, *Zmartwychwstanie*, RKP, nr 43.

<sup>28</sup> Tamże, s. 34.

<sup>29</sup> KiH, s. 100–102.



### 3. Dwie sfery w człowieku

Wrocławski duszpasterz dostrzegł istnienie dwóch sfer władz i procesów psychicznych w człowieku. Pierwszą określał jako „sferę wyższą” i w niej umiejscawiał rozum wraz z wolą. Druga – była „sferą niższą” i obejmowała popędy oraz różne postacie uczuć<sup>30</sup>.

Sferę niższą nazywał także „zwierzęcą”, sugerując, iż jej istnienie zauważamy tak w przypadku człowieka, jak i zwierząt. Zaraz jednak dodawał, iż w przypadku tych drugich w tej dziedzinie panuje naturalny ład i harmonia. Jej efektem jest swoistego rodzaju równowaga, która polega na tym, że zwierzę w normalnych warunkach „nie ulega wynaturzeniu – nie nadużywa pokarmów, nie zna nadużyć popędu seksualnego. Wzbudzenie tych sił nie przynosi mu szkody i nie poniża go”<sup>31</sup>.

Zgoła inaczej jest w przypadku człowieka. Tutaj na skutek grzechu pierworodnego nastąpił pewien rozstrój i zachwianie równowagi. Ks. Zienkiewicz nauczał, że zgodnie z planem Bożym sfera niższa miała ściśle podlegać sferze wyższej. Przy czym rozum miał czerpać światło od Stwórcy, a następnie przekazywać woli odpowiednią siłę, skłaniając do działania. Tymczasem wypowiadając posłuszeństwo Bogu, rozum człowieka stracił światło, a wola – siłę. Efektem tego jest częste wyłamywanie się władz sfery niższej spod panowania sfery wyższej. Nasz kaznodzieja zauważał, że w chwili, gdy popędy i instynkty zaczynają działać samodzielnie, szerzą anarchię, powodują burze moralne i niszczą człowieczeństwo w człowieku. Dlatego niezwykle ważne jest wprowadzanie ładu w naruszony porządek i przywracanie harmonii. Jest to możliwe jedynie poprzez pracę nad sobą i poddawanie uczuć, popędów i namiętności wyższym władzom psychicznym: rozumowi, woli i sumieniu<sup>32</sup>.

Zdaniem ks. Zienkiewicza człowiek jest osobą przez swoje ciało i ducha zarazem, co nie pozwala sprowadzać ciała jedynie do wymiarów materii. O ciele mówił, że jest „uduchowione”, a duch jest tak głęboko zjednoczony z ciałem, że poniekąd można go nazwać duchem „ucieleśnionym”. Nie oznacza to, że ciało jest więzieniem dla duszy. Dla niego człowiek jest „jednością ciała i ducha, dlatego oba pierwiastki mają udział np. w miłości”<sup>33</sup>.

W tym kontekście nasz duszpasterz zauważał niebezpieczeństwo ulegania przez człowieka tzw. „fałszywym lękom”. Wynikają one z utożsamiania prawa Bożego z ograniczeniem: wolności, swobody korzystania z młodości, piękna i miłości. Geneza takiego stanu ducha leży – jego zdaniem – w braku świadomości, iż uznanie Boga i Jego praw jest drogą do najpełniejszej wolności człowieka<sup>34</sup>. Wyjaśnił to, nauczając na temat sensu ascezy. Podkreślił wówczas, że przez

<sup>30</sup> A. ZIENKIEWICZ, *Panowanie nad sferą popędowo-uczuciową*, BK 1964, t. 73, s. 348. TENŻE, *Wada nieczystości i cnota czystości*, BK 1964, t. 73, s. 32–33.

<sup>31</sup> ZIENKIEWICZ, *Panowanie*, dz. cyt., s. 348.

<sup>32</sup> A. ZIENKIEWICZ, *Pełnią zakonu jest miłość*, BK 1965, t. 75, s. 288–289.

<sup>33</sup> MTU, s. 108.

<sup>34</sup> A. ZIENKIEWICZ, *Pobudź serca do przygotowania dróg Synowi*, BK 1965, t. 75, s. 213.

grzech pierworodny niższe siły człowieka mogą dążyć do nadużycia, przesady i anarchii, są zachłanne i nienasycone. Prowadzą do różnych nałogów, które same w sobie są największymi wrogami wolności. Ograniczają i niszczą człowieczeństwo w osobie ludzkiej. „W ich pętach istota rozumna i wolna staje się nędznym niewolnikiem ślepej i okrutnej tyranii, nie liczącej się ani z moralnością, ani z dobrem człowieka, ani z wolą Stwórcy”<sup>35</sup>.

#### 4. Trójczłonowy model relacji międzyludzkich

Analizując Zienkiewiczowe nauczanie na temat człowieka, nie wolno pominąć stworzonego przez niego modelu relacji pomiędzy ludźmi, do budowania którego zachęcał swoich słuchaczy. Wychodząc z założenia, że relacja:

człowiek – człowiek

jest krucha i narażona na pęknięcia, doszedł do wniosku, że jedyną możliwą i trwałą relację można zbudować według modelu:

człowiek – Bóg – człowiek,

gdzie miłość ofiarowana jednemu człowiekowi przez drugiego niejako przechodzi przez Boga, jest w świetle Boga i z pomocą Boga. W tym modelu człowiek jest w stanie kochać drugiego nawet, jeśli ten wyrządził mu krzywdę, zdradził. W pierwszym przypadku – stając na równej linii – nie ma przebaczenia<sup>36</sup>. Na podstawie drugiego modelu można nauczać o miłości i przebaczeniu we wszelkich relacjach osobowych: od małżeństwa i rodziny aż do przebaczenia nieprzyjaciołom.

Jak to wyglądało w praktyce, mogli przekonać się m.in. uczestnicy Mszy Świętej sprawowanej 13 lutego 1982 r. we wrocławskiej katedrze. Nasz duszpaosterz mówił:

Módlmy się także i za naszych braci, odbierających wolność, zadających ból swoim rodakom, żeby zrozumieli, że to fałszywa droga do pozytywnych celów, że na tej drodze pogłębia się tylko trująca wrogość i nienawiść. Budzą się uczucia odwetu i zemsty [...] Starajmy się osłabiać te napięcia w świetle wiary i Ewangelii – to też nasi bliźni, bez cudzysłowu. I winniśmy im życzyć dobra, aby uświadomili sobie, że i oni staną przed ostatecznym trybunałem sprawiedliwości<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> TENŻE, *Abstine*, BK 1968, t. 80, s. 14. TENŻE, *Waga słowa*, BK 1965, t. 74, s. 26. TENŻE, *Asceza znaczy ćwiczenie*, BK 1971, t. 86, s. 22.

<sup>36</sup> CSZM, s. 58.

<sup>37</sup> KiH, s. 271.



Ksiądz Zienkiewicz wzywał do zwyciężania zła dobrem. Mówił w jednej z nauk: „Jeżeli na nienawiść odpowiadasz nienawiścią, to przecież zło powiększone jest o jeszcze jedną osobę. Gdy jeszcze on i ja werbujemy stronników, ta nienawiść bardzo szybko się rozszerza, jak te złośliwe komary, muchy czy bakterie. Otóż zło może być zwyciężane tylko dobrem”<sup>38</sup>. Wykluczone jest używanie siły fizycznej. Chrześcijanin – jego zdaniem – powinien być tym, kto będzie przerywał łańcuch zła<sup>39</sup>.

Jako przykład wskazywał na Jezusa. Przywołując słowa: „Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi” (Mt 28, 18), wrocławski duszpasterz podkreślił, że Chrystus tej władzy nie nadużywał. Jego działanie charakteryzowały szacunek, dobroć, miłość oraz poszanowanie wolności człowieka. Postawa chrześcijańska powinna być zatem wolna od narzucania czegokolwiek siłą. W homilii z 1 września 1985 r. wyjaśniał, że „prawda narzucona przemocą to kajdany”<sup>40</sup>.

Możemy dostrzec w tej wypowiedzi ogromny szacunek dla godności osobowej każdego człowieka. Każdy człowiek – jak mówił w czasie IX pielgrzymki na Jasną Górę w 1990 r. – ma godność i wartość, którą jako chrześcijanie powinniśmy poznawać, bez względu na to, czy jest on dobry, piękny, sympatyczny, czy brzydki, wrogi i niesympatyczny. Wzywał do uczenia się empatii, którą nazywał sztuką widzenia człowieka. Podawał bardzo proste przykłady, które miały unaczynić młodym ludziom, w jaki sposób weryfikuje się ich chrześcijaństwo. Radził wczuć się, lub jak powie w homilii na Uroczystość Bożego Narodzenia – „wcielić się w braci”<sup>41</sup>: w sytuację matki, oczekującej z niepokojem powrotu córki, która miała wrócić na godzinę dziesiątą, a zbliża się północ; w sytuację babci, oczekującej na dobre słowo, sąsiadów, którzy o piątej idą do pracy, a ktoś nie pozwala im zasnąć. Sugerował uczenie się życzliwości, troski, dobroci i poczucia odpowiedzialności za słowo oraz umiejętności bycia wdzięcznym oraz częste korzystanie z takich słów jak: „proszę”, czy „przepraszam”<sup>42</sup>.

## 5. Zakończenie

Nie ulega wątpliwości, że ks. Aleksander Zienkiewicz z wielkim szacunkiem zbliżał się do tajemnicy człowieka. Zwraçał uwagę, że pomimo wielu zdolności i uprzywilejowanej pozycji pośród całego stworzenia, ludzkie „ja” jest pełne

<sup>38</sup> KiH, s. 186. A. ZIENKIEWICZ, *Przewodnik do nieba. Zasady życia chrześcijańskiego*. Kraków 2000 s. 39.

<sup>39</sup> KiH, s. 216–217. A. ZIENKIEWICZ, *Kazanie na Górze*, RKP nr 32. TENŻE, *Policzek*. RKP nr 51. TENŻE, *Nadstawic policzek*, RKP nr 60.

<sup>40</sup> A. ZIENKIEWICZ, *Święty Augustyn*, RKP, nr 3. TENŻE, *Poszanowanie cudzych przekonań i zwyczajów*, BK 1964, t. 73, s. 74. TENŻE, *Chrystus Król*, RKP, nr 11.

<sup>41</sup> A. ZIENKIEWICZ, *Boże Narodzenie*, RKP, nr 18.

<sup>42</sup> KiH, s. 164–165. A. ZIENKIEWICZ, *Wzrastać w światłości. Stawać się chrześcijaninem. Stawać się księdzem*, Kraków 2000, s. 42–44. Por. CSZM, s. 56–58.

niedostatku. Może zostać napełnione treścią, która pochodzi spoza niego samego. W tym kontekście człowiek sam z siebie nie potrafi do końca wyjaśnić, kim jest, jaki jest sens jego życia i ostateczne przeznaczenie bez odniesienia do Istoty Wyższej – do Boga.

Jakkolwiek wrocławski duszpasterz dostrzegął, że wolność pozostawiona człowiekowi może prowadzić do tego, że on sam będzie stawał się istotą „infantylną”, a nawet jest w stanie kształtować siebie w takim kierunku, że „przerodzi się w bestię rozumną, a więc – jak nauczał – wyrafinowaną i niebezpieczną”<sup>43</sup>, to jednak nie zmienia faktu, iż wciąż pozostaje człowiekiem, który nie traci swoich praw wynikających z godności. Dlatego nasz duszpasterz nigdy nie godził się na dzielenie ludzi na miłych i niemiłych, sympatycznych i niesympatycznych. Jego zdaniem miarą naszego człowieczeństwa jest zdolność pochylania się także nad ludźmi niesympatycznymi, nielubianymi, niemiłymi, nieczystymi, trudnymi i tymi, których w pierwszym odruchu chcielibyśmy ominąć<sup>44</sup>.

**Słowa kluczowe:** ks. Aleksander Zienkiewicz, antropologia, teologia, przepowiadanie słowa Bożego, sens życia, godność osobowa, miłość nieprzyjaciół.

## Vision of Human Being in Rev. Aleksander Zienkiewicz's Teaching

### Summary

The text, which follows the teachings of the Rev. Aleksander Zienkiewicz, a legendary academic chaplain from Wrocław, is an attempt to elicit and discuss his anthropological thought. The first part of the text emphasizes the inseparability of Zienkiewicz's theology from anthropology. His discussion of God constitutes a discussion of man and, conversely, he never regards man as an isolated being-in-itself, but always in relation to the Creator. This thought underpins the teachings of the Rev. Aleksander Zienkiewicz on the sense of life of man or human pursuit of happiness. Furthermore, his teachings on the structure of man as a being consisting of two spheres of power: upper (reason and will) and lower (desires and feelings) and the risks incurred by disturbances in their proper functioning are explained. The final part of the text forms a recommendation of a preferred model of human relations with particular focus on the necessity to respect human dignity.

**Keywords:** the Rev. Aleksander Zienkiewicz, anthropology, theology, proclamation of the Word of God, sense of life, personal dignity, love of enemies.

<sup>43</sup> RDSW, s. 82. Por. ZIENKIEWICZ. *Wzrastać*, dz. cyt., s. 57.

<sup>44</sup> KiH, s. 199. Por. CSZM, s. 117–119.



KS. PAWEŁ JĘDRZEJSKI

## W OBRONIE UWIĘZIIONEGO BISKUPA WROCŁAWSKIEGO TOMASZA I W 1256 ROKU

Po śmierci biskupa Wawrzyńca<sup>1</sup> następcą na wrocławskim, biskupim tronie został Tomasz I (1232–1268). Była to osoba o wielkiej indywidualności, bezgranicznie oddana służbie Kościołowi. Od samego początku swego urzędowania dało się zauważyć, że posiadał on konkretny program kościelnego działania, którego głównym założeniem było uwolnienie się Kościoła spod zwierzchnictwa państwa, uzyskanie pełnej autonomicznej odrębności – immunitet, poddanie państwa i społeczeństwa kanonicznym przepisom i wynikającym z nich obowiązkom (dziesięcina)<sup>2</sup>. Tak jak wcześniej biskup Wawrzyniec, postawił wtedy sobie za cel poddanie wszystkich obowiązkowi dziesięcinnemu, bez względu na dawne, zwyczajowe zwolnienia i na nowe, wynikłe z kolonizacji pustych obszarów oraz wprowadzenie dziesięciny istotnej w miejsce różnorodnych opłat, niewłaściwie dziesięcinami zwanymi<sup>3</sup>. Warto wspomnieć, że w uposażeniu duchownych dziesięcina, którą otrzymywali z rąk władców, odgrywała ważną rolę. Na początku XIII w. została rozdysponowana na całą ludność i obejmowała wszystkich posiadających ziemię uprawianą pługiem. W Polsce praktykowana była dziesięcina snopowa (*decima manipularis*), zwana też wytyczną od wytyczania w polu snopów zboża. Ta forma

<sup>1</sup> Ostatnio na łamach „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” ukazały się dwa artykuły N. Jerzaka ukazujące kościelną działalność biskupa Wawrzyńca. 1 – *Kościelna działalność wrocławskiego biskupa Wawrzyńca w latach 1208–1232*, 22 (2014), nr 2, s. 21–45; 2 – *Troska biskupa Wawrzyńca o należne Kościołowi wrocławskiemu dziesięciny*, 23 (2015), nr 1, s. 171–184.

<sup>2</sup> T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca w. XIV*, Warszawa 1953, s. 148.

<sup>3</sup> P.L. SCHULZE, *Bischof Thomas I und die angebliche Umwandlung des Feldzehnten*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens” 51 (1917), s. 117.

była uciążliwa, gdyż należało czekać ze zwózką zboża, dopóki duchowni nie wytyczą snopów. W przypadku opóźnień zboże na ścierniskach mogło zamoknąć, a w konsekwencji chłopi narażeni byli niejednokrotnie na straty<sup>4</sup>. Sprawa musiała być tak poważna, że zajął się nią wrocławski synod, który odbył się w 1248 r. Wtedy legat papieski Jakub zarządził, ażeby plebani nie uchylali się od wczesnego zbierania z pola swojej części i odbierali należne im zboże w ciągu ośmiu dni po skoszeniu zagonu<sup>5</sup>. Polecił także biskupom, aby bronili polskiej praktyki dziesięcinnej i nie ustępowali, z wyjątkiem konieczności i pożytku dla Kościoła. Sprawę polskiego zwyczaju omawiano także na synodzie we Wrocławiu w 1267 r. pod przewodnictwem legata papieskiego Gwidona, który zakazał w formie surowej i stanowczej biskupom i innym duchownym zamiany dziesięciny na opłaty pieniężne<sup>6</sup>.

Biskup Tomasz I pochodził z zamożnego rodu Rawiczów, a jego ojciec, Przybysław był kasztelanem w Sądowelu i panem na Powidzku. W życiu ówczesnej diecezji wrocławskiej dużą rolę odgrywał jego wuj, Piotr (+1240). Zajmował on urząd prepozyta kapituły katedralnej. Był doświadczonym zarządcą biskupstwa *in temporalibus*<sup>7</sup>. Trudna do określenia jest data i miejsce urodzenia biskupa. Studia prawdopodobnie odbył za granicą, być może na którymś z uniwersytetów włoskich, zdobywając stopień magistra, a może nawet doktora. Korzystając z protekcji wuja, wszedł do grona wrocławskiej kapituły katedralnej<sup>8</sup>, gdzie cieszył się autorytetem i poparciem kanoników. Książę Henryk Brodaty szybko poznał zalety jego umysłu, powierzając mu urząd kanclerza, a według *Księgi henrykowskiej* do kanclerza należały wówczas „rządy całej śląskiej ziemi”<sup>9</sup>. Był więc człowiekiem wpływowym i miał duże doświadczenie w administracji. Jako elekt wrocławski występuje w dokumencie 31 października 1232 r., lecz nie znamy dokładnej daty i przebiegu jego wyboru przez kapitułę katedralną.

W czasie rządów Henryka Brodatego i Henryka Pobożnego biskup Tomasz I zajmował się rozwiązywaniem problemów duszpasterskich i kościelnych. Obie strony starały się traktować ze zrozumiałym szacunkiem dla osoby i urzędu. O pewnym sporze wzmiankuje *Księga henrykowska*. Kiedy pewność samodzielnej władzy u Henryka II Pobożnego wzrosła z chwilą pokonania księcia

<sup>4</sup> J. MANDZIUK, *Historia Kościoła na Śląsku. Średniowiecze*, t. I, cz. 2 (od 1417 do 1520 roku), Warszawa 2010, s. 72–73.

<sup>5</sup> W. GÓRALSKI, *Statuty synodalne legata Jakuba z Leodium*, „Prawo Kanoniczne” 27 (1984), nr 3–4, s. 166–167.

<sup>6</sup> Zob. N. JERZAK, *Troska biskupa Wawrzyńca ...*, dz. cyt., s. 171; J. MANDZIUK, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 73.

<sup>7</sup> R. SAMULSKI, *Untersuchungen über die persönliche Zusammensetzung des Breslauer Domkapitels im Mittelalter zum Tode des Bischofs Nanker (1341)*, Weimar 1940, s. 15.

<sup>8</sup> Tamże, s. 35.

<sup>9</sup> *Liber Foundationis Claustris Sanctae Mariae Virginis in Henrichow*, hrsg. G. A. Stenzel, Breslau 1854, s. 3.



Odonicza w Wielkopolsce, wtedy obrońca papieskich decyzji biskup Tomasz I, musiał ukryć się *in Glogovia ultra Prychov* przed gniewem księcia. Stamtąd, za pośrednictwem mnichów henrykowskich, którzy najwidoczniej mieli względy u księcia, porozumiewał się ze swym duchowieństwem<sup>10</sup>. Zakończenie tego, w tak niezwykle ostrej formie występującego sporu nie jest nam znane, lecz przypuścić należy, że nastąpiło to jeszcze w ciągu 1239 r. Nie było bowiem powodów do jego przeciągania.

Po tragicznej śmierci Henryka Pobożnego na Legnickim Polu w 1241 r. biskup Tomasz I stał się od razu najważniejszą osobą w księstwie śląskim. W czasie krótkiej rejencji księżnej Anny odgrywał rolę współrządzącego, jak sugeruje T. Silnicki<sup>11</sup>. Lata regencji księżny Anny 1241–1248 należy uznać za dość spokojne i upływające bez większych konfliktów. Problemy na linii biskup Tomasz I a książę Bolesław Rogatka nastąpiły z chwilą przejęcia przez tego ostatniego władzy, które swoje apogeum miało w 1256 r. W oktawę św. Michała, biskup Tomasz I udał się wraz z towarzyszącym mu prepozytem katedralnym Boguchwałem i kanonikiem Ekkardem, do posiadłości wrocławskiego opactwa augustianów na Piasku – Górki. Na prośbę wrocławskiego opata dokonał tam uroczystego poświęcenia kościoła. Po zakończonych świętych czynnościach udał się biskup na spoczynek. W nocy został pojmany na rozkaz Bolesława Rogatki<sup>12</sup>. Tenże, nie zważając na podeszły wiek biskupa i brak zdrowia, nakazał posadzić go na konia i półnagięgo poprowadzić do Wlenia. Jego kompani wiedząc, że biskup z powodu swojej ociężałości nie jeździł już konno, *ut eum magis aggravarent, et darentei taborem et dolarem*, posadzili go na konia i poprowadzili, *sicut latronem insignem*, odzianego jedynie *in sola camisia et in femorialibus*. Podobnym szykanom poddani zostali towarzyszący mu kanonicy. Wraz z biskupem porwano i osadzono w więzieniu także i kanoników. Tu rozpoczęło się pasmo upokorzeń biskupa.

Przyczynę tak zuchwałego napadu Rogatki podaje autor *Rocznika kapituły poznańskiej*: *sed in omnibus causis prout Multi videbatur ista fuerat maior, quo idem dux possed ab eo aliquam pecuniam extorquere*<sup>13</sup>. W zamian za zwrócenie Tomaszowi wolności miał Bolesław zażądać od niego 2000 grzywien. W dalszej części wspomniał autor *Rocznika*, ogólnie inne jeszcze, bliżej nieokreślone *causa omnimode frivolas et inanes*, które mogą dotyczyć szerzej rozumianych problemów niż tylko chęć zdobycia okupu. Informacje zawarte

<sup>10</sup> Zob. W. BOCHNAK, *Księżna Anna śląska 1204–1265, W służbie ludu śląskiego i Kościoła*, Wrocław 2007, s. 118; W. IRGANG, *Zur Kirchenpolitik der schlesischen Piasten im 13. Jahrhundert*, „Zeitschrift für Ostforschung” 27(1978), s. 229.

<sup>11</sup> T. SILNICKI, dz. cyt., s. 166.

<sup>12</sup> *Rocznik kapituły poznańskiej*, wyd. B. Kürbis, [w:] *Roczniki wielkopolskie*, Monumenta Poloniae Historica (dalej MPH), s. n., t. VI, Warszawa 1962., s. 41–42; *Kronika wielkopolska*, wyd. B. Kürbis, MPH, s. n., t. VIII, Warszawa 1970, s. 105–107.

<sup>13</sup> *Rocznik kapituły poznańskiej*, MPH s. n., t. VI, s. 41. Por. *Kronika wielkopolska*, dz. cyt., s. 105–106.

w *Katalogach biskupów wrocławskich* oraz *Roczniki* Jana Długosza stanowią uzupełnienie myśli autora *Rocznika kapituły poznańskiej* i mówią o zmuszeniu biskupa przez księcia do wyrażenia zgody na jego propozycję. W zamian za odzyskanie wolności biskup zrezygnował z pobierania dziesięciny snopowej i zastąpił ją dziesięciną pieniężną<sup>14</sup>. To, że tak mogło być, twierdził już C. Grünhagen<sup>15</sup>. Z takim poglądem nie zgadzał się jednak L. Schulte. Uważał, że – zarówno przed sporem jak i po jego wygaśnięciu, zarówno na Śląsku, jak i w całej Polsce – pobierano dziesięcinę na różne sposoby<sup>16</sup>. Odrzucił on panujący wówczas pogląd J. Heynego<sup>17</sup>. Drogą Schultego poszedł T. Silnicki, uznając zasadność jego argumentacji. Odrzucił jednak pogląd mówiący o zamianie dziesięciny snopowej na pieniężną jako powód konfliktu. Jednakże samego przekazu źródeł, mówiącego o sprawie dziesięciny jako przyczynie sporu, zanegować nie można<sup>18</sup>.

Na wieść o pojmaniu biskupa i niegodziwym z nim obchodzeniu ruszyli do działania biskupi polscy wraz z arcybiskupem gnieźnieńskim Pełką. W szybkim tempie metropolita przekazał stosowną informację do Rzymu, i jednocześnie porozumiał się z biskupami polskiej metropolii. Już w październiku 1256 r. zdecydowali polscy biskupi o nałożeniu na Bolesława Rogatkę ekskomuniki, którą miano ogłosić publicznie na terenie całej polskiej prowincji kościelnej zarówno w katedrach, jak i kościołach parafialnych, przy zapalonych świecach i przy dźwięku dzwonów<sup>19</sup>.

Szybką reakcją mamy także ze strony Stolicy Apostolskiej. Papież Aleksander IV zajął się całą sprawą już 13 grudnia 1256 r., wydając stosowną bullę, w której nie szczędził księciu legnickiemu ostrych słów potępienia, a polskim biskupom polecił rozpoczęcie starań o skłonienie Bolesława do uwolnienia uwięzionego biskupa i pojmanyh wraz z nim duchownych oraz naprawienia

<sup>14</sup> *Katalogi biskupów wrocławskich*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. VI, Kraków 1893, s. 563; J. DŁUGOSZ, *Annalesseuconicaeincliti Regni Poloniae*, lib. 7, Varsaviae 1973, s. 106–108.

<sup>15</sup> C. GRÜNHAGEN, *Geschichte Schlesiens*, t. I, Gotha 1884, s. 82–83.

<sup>16</sup> L. SCHULTE, *Bischof Thomas I und die angebliche Umwandlung des Feldzehnten*, s. 117–133.

<sup>17</sup> J. HEYNE, *Denkwürdigkeiten aus der Kirchen – und Diöcesan-Geschichte Schlesiens*, Bd. I, Breslau 1860, s. 46 napisał: „On (książę Bolesław II) wymusił od niego (Biskupa Tomasza I) ustępstwo, że w diecezji wrocławskiej dziesięcina w snopach może być zastąpiona dziesięciną w zbożu luzem (Malterzehnt) lub dziesięciną pieniężną (jeden ferton lub 12 groszy od hufy, jedna hufa to miara powierzchni) [niem. einVierdung oder 12 Groschen von der Hufe]. Po półrocznym więzieniu w lochu biskup został wypuszczony. Choć jego ustępstwo zostało wymuszone, to pozostało jednak potem w mocy. Polscy biskupi ganili biskupa Tomasza za to ustępstwo, ponieważ sami pobierali w całej Polsce pierwotną pełną dziesięcinę w snopach, bez jakiegokolwiek złagodzenia. Przez to Diecezja Wrocławska odróżniała się bardzo od pozostałych diecezji Gnieźnieńskiej Prowincji Kościelnej. To był pierwszy krok w kierunku oderwania się od Gniezna”.

<sup>18</sup> T. SILNICKI, dz. cyt., s. 165–166, przyp. 5.

<sup>19</sup> *Rocznik kapituły poznańskiej*, t. VI, s. 42.



wyrządzonych szkód<sup>20</sup>. W razie niechęci w usłuchaniu napomnień, należało wtedy nałożyć ekskomunikę na Rogatkę oraz jego towarzyszy, którą miano ogłosić publicznie na terenie całej polskiej prowincji kościelnej zarówno w katedrach, jak i kościołach parafialnych, przy zapalonych świecach i przy dźwięku dzwonów. Należało także nałożyć interdykt na teren podległy księciu oraz zakazać odprawiania wszelkich nabożeństw i udzielania sakramentów. Udzielać wolno było tylko sakramentu chrztu nowonarodzonym dzieciom i sakramentu namaszczenia chorych. Ten zakaz miał trwać tak do czasu naprawienia przez księcia Bolesława Rogatkę wszystkich krzywd wyrządzonych biskupowi. Książę miał również zostać pozbawiony prawa patronatu w stosunku do instytucji kościelnych. Papież zezwolił wymienionym wyżej biskupom na użycie w razie konieczności świeckiej siły zbrojnej<sup>21</sup>. Ponadto Aleksander IV unieważniał wszelkie zobowiązania i obietnice, jakie zostały wymuszone na uwięzionym biskupie<sup>22</sup>.

Na stanowczą postawę arcybiskupa Pełki i bullę papieża ksiądz odpowiedział większym upokorzeniem Tomasza I, zmuszając go przy tym do wypłacenia 1000 grzywien wykupu i obietnicy dania kolejnych 1000 grzywien po wypuszczeniu. Przymusił biskupa do wyrażenia zgody, żeby w całym biskupstwie wrocławskim dziesięcina została zamieniona na większe daniny składane Kościołowi. Aby jak najszybciej wymusić na Tomaszu zgodę na wypłacenie w końcu okupu, kazał Bolesław najpierw pozbawić go towarzystwa kapelana, a następnie polecił zakuć go nawet w kajdany<sup>23</sup>.

Episkopat polski, w związku ze zwiększającym się upokorzeniem i prześladowaniem Tomasza I oraz ze względu na brak reakcji na napomnienia, po raz kolejny przedstawił sprawę papieżowi, prosząc go o szybką interwencję. Tenże nie zwlekając, wydał kolejną bullę już 30 marca 1257 r., gdzie w ostrych słowach wspominał o ciężarze zbrodni Bolesława oraz ukazał niebezpieczeństwo tego precedensu dla duchowieństwa całej Polski. W stanowczym tonie nakazał napomnieć legnickiego księcia, tym razem nie tylko arcybiskupowi gnieźnieńskiemu, ale również magdeburkiemu. Mocnym akcentem bulli było zezwolenie, w przypadku dalszego przetrzymywania biskupa w więzieniu przez wyklętego już księcia, na ogłoszenie przeciw niemu krucjaty<sup>24</sup>. Zawartość bulli wyraźnie

<sup>20</sup> *Schlesisches Urkundenbuch* (dalej SUB), t. III, ed. H. Appelt, W. Irgang, Wien-Köln-Graz 1984, t. III, nr 196.

<sup>21</sup> M. GŁADYSZ, *Zapomnianymi krzyżowcy. Polska wobec ruchu krucjatowego w XII-XIII wieku*, Warszawa 2004, s. 298. Zasugerował, że nie było to równoznaczne ze zgodą na podjęcie przeciw księciu krucjaty a jedynie dawało możliwość zastosowania takiego środka przymusu. Taką samą formułę zastosowano w odniesieniu do ekskomunikowanego Świętopełka, do Leszka Czarnego (1283) oraz Henryka IV Probusa (1285).

<sup>22</sup> *Rocznik kapituły poznańskiej*, t. VI, s. 42.

<sup>23</sup> Tamże; C. BARAN, *Sprawy narodowościowe u franciszkanów śląskich w XIII wieku*, Warszawa 1954, s. 85.

<sup>24</sup> Bulla ta zachowała się u Długosza, lib. 7, s. 112–114, który podał, iż przepisał ją z oryginału znajdującego się w kościele Najświętszej Maryi Panny w Sandomierzu, por. SUB, t. III, nr 255, s. 150–151.

wskazuje na aktywność arcybiskupa Pełki, który wcześniej rzucił na Bolesława ekskomunikę i obłożył jego ziemie interdyktem.

W niedługim czasie, bowiem już na Wielkanoc, 8 kwietnia 1257 r., biskup wrocławski Tomasz I odzyskał wolność. Jak się przypuszcza, obawa Rogatki przed skutkami woli papieskiej, dotyczącej ogłoszenia krucjaty oraz wypłacenia przez Tomasza I części żądanego okupu (2 tys. grzywien), przekazania w charakterze zakładników, synów niewymienionych przez źródło zamożnych oraz własnych sołtysów, dało impuls księciu do wypuszczenia z niewoli biskupa. Zatrzymanie zakładników stanowiło zabezpieczenie na wypadek niechęci spłaty pozostałej sumy pieniędzy<sup>25</sup>. Oczywiście uwolnienie biskupa Tomasza nie oznaczało zakończenia konfliktu. Nie oznaczało też zdjęcia z księcia ciężącej na nim ekskomuniki czy unieważnienia papieskiej licencji krucjatowej z 30 czerwca. Nastąpił czas uregulowania przyczyn konfliktu, ale już bez kajdan i przymusu. Prawdopodobnie swoje pierwsze kroki Tomasz I skierował do Głogowa, gdzie 15 kwietnia 1257 r., a więc już kilka dni po uwolnieniu, spotkał się z księciem Konradem<sup>26</sup>, w celu pozyskania wsparcia przeciw Bolesławowi Rogatce. Biskup Tomasz chciał odzyskać utracone pieniądze, uwolnić zakładników i zmusić legnickiego księcia do ukorzenia się, co pozwoliłoby odbudować nadszarpnięty autorytet Kościoła<sup>27</sup>.

W obronie biskupa stanął polski episkopat, a zwłaszcza zaniepokojenie wzbudziło wymuszenie na nim zmiany w sposobie pobierania dziesięcin, chociaż miało ono jedynie dotyczyć wrocławskiej diecezji, to uznane zostało przez episkopat za niezwykle groźny precedens dla Kościoła w Polsce. Biskupi poczuli się zagrożeni ze strony swoich książąt, gdyby nie podjęto stanowczej reakcji na zaistniały wypadek. Książęta w przyszłości, widząc bezradność polskiego episkopatu, chętnie wyciągaliby ręce po kościelny majątek. Aby uchronić się przed podobnymi zjawiskami arcybiskup gnieźnieński Pełka zwołał na 14 października 1257 r. wszystkich polskich biskupów na obrady synodu prowincjonalnego w Łęczycy<sup>28</sup>. Synody stanowiły ważną formę aktywności ludzi Kościoła. Celem ich był nadzór nad dyscypliną i sądownictwem kościelnym, zatwierdzanie wyboru biskupów, obsada biskupich stolic oraz zajmowanie wspólnego stanowiska w ważnych sprawach kościelnych i państwowych<sup>29</sup>. W synodach brali udział biskupi, mając głos decydujący oraz przedstawiciele kleru kanonicznego

<sup>25</sup> *Rocznik kapituły poznańskiej*, t. VI, s. 42; *Kronika wielkopolska*, t. VIII, s. 106–107; I. DŁUGOSI, *Annales...*, lib. 7, s. 109–111.

<sup>26</sup> SUB, t. III, nr 226; A. JURECZKO, *Henryk III Biały książę wrocławski (1247–1266)*, Kraków 1986, s. 82.

<sup>27</sup> J. OSIŃSKI, *Bolesław Rogatka, książę legnicki, dziedzic monarchii Henryków śląskich (1220/1225–1278)*, Kraków 2012, dz. cyt., s. 255.

<sup>28</sup> K. PIWARSKI, *Historia Śląska w zarysie*, Katowice–Wrocław 1947, s. 50.

<sup>29</sup> J. MANDZIUK, dz. cyt., s. 135.



i zakonnego z głosem doradczym<sup>30</sup>. We wspomnianym powyżej łęczyckim synodzie wziął udział uwolniony biskup Tomasz I. Głównym tematem spotkania była sprawa występkę Bolesława Rogatki. W swoim wystąpieniu arcybiskup domagał się ukarania winowajcy poprzez proklamowanie przeciw księciu wyprawy krzyżowej. Krucjata miała jeszcze zmusić krnąbrnego księcia do oddania okupu i wymusić odpowiednie zadośćuczynienie. Historyków zawsze zastanawiało, dlaczego z taką inicjatywą w dalszym ciągu występował Pełka? Przecież biskup Tomasz I od pół roku przebywał na wolności i nawet aktywnie uczestniczył w synodzie. Z całą pewnością należał przyjąć, że biskupi polscy, idąc za głosem arcybiskupa, proklamując w Łęczycy krucjatę, chcieli po pierwsze uzyskać efekt polityczny<sup>31</sup>. Po drugie, poświęcili wiele uwagi sprawie ochrony nietykalności cielesnej biskupów, tzn. własnej. W ogłoszonych wówczas statutach dość jasno podkreślono, że władcy winni zamachu na wolność biskupów podlegają ekskomunice *latae sententiae*. Należało ją ogłaszać we wszystkich diecezjach w niedziele i święta przy biciu dzwonów i rzucaniu na ziemię zapalonych świec, z wyłączeniem objętych interdyktem ziem znajdujących się pod władzą wyklętego księcia<sup>32</sup>. Po trzecie zwrócili uwagę na ochronę kościelnych dóbr. Krucjata miała być widowym znakiem dla przyszłych pokoleń władców, aby rąk nie wyciągali po własność ofiarowaną Kościołowi. Jak ważna była to kwestia, świadczyć będzie fakt wielkiego sporu pomiędzy następcą biskupa Tomasza I a księciem Henrykiem IV, zakończony w 1287 r.

Przedstawiony opis wydarzeń z obrony uwięzionego biskupa Tomasza I miał w zamiarze autora ukazanie spoistości i odwagi polskiego episkopatu, nie tylko w warunkach względnego spokoju, ale nawet wtedy, gdy władca porzywa się na nietykalność cielesną wobec przedstawiciela Kościoła. Także zabór kościelnego mienia spotykał się z ostrą, wspólną reakcją, polskich biskupów. Trzecim ważnym elementem, o którym warto w tym momencie wspomnieć, była kwestia rozbicia dzielnicowego i ciągłych walk polskich książąt o prymat. Episkopat wraz z silną władzą metropolity, efektywnym działaniem stanowił dobry wzór dla podejmowania, pośród skłóconych książąt polskich, myśli o realnym zjednoczeniu pod przewodem silnego króla.

**Słowa kluczowe:** Tomasz, biskup, Śląsk, Pełka

<sup>30</sup> W. WÓJCIK, *Kościelne ustawodawstwo partykularne w Polsce przedrozbiorowej na tle powszechnego prawodawstwa kościelnego*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969, s. 448-449.

<sup>31</sup> M. GŁADYSZ, dz. cyt., s. 301.

<sup>32</sup> *Kodeks dyplomatyczny Polski*, t. I, wyd. L. Rzyszczyński, A. Muczkowski, J. Bartoszewicz, Warszawa 1847, nr 596; zob. W. URUSZCZAK, *Ustawodawstwo synodów kościoła polskiego XIII-XIV wieku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. I, 1999, z. 1-2, s. 143; Z. DALEWSKI, *Książę i biskup. Spór Bolesława Rogatki z biskupem wrocławskim Tomaszem I*, „Roczniki Historyczne” 73 (2007), s. 89.

## **In the Defence of Thomas I, the Bishop of Wrocław Imprisoned in 1256**

### Summary

The event connected with the imprisonment of Bishop Thomas I of Wrocław has been described in chronicles and other sources referring to the history of church in Silesia.

The article focuses on the efforts undertaken by Polish Episcopate to defend and release the imprisoned Bishop of Wrocław Thomas I and to punish Duke Boleslaw II the Horned. The aim of the publication is to reveal the cohesion and bravery of Polish Episcopate not only during the peaceful times but also when the sovereign threatens bodily harm against his countryman. The article proves that Polish Bishops undertake definite activities which result in the release of Bishop Thomas I of Wrocław. It is also important to mention the inflexibility of Bishop Thomas I himself. Moreover the publication proves that bishops are firmly against the dukes' temptation to overtake church property. The article also shows the aspiration of bishops to unify Poland under a strong king's leadership in order to stop the feudal fragmentation and the dukes' struggle for primacy. The article should find its follow-ups in general elaborations referring to the state – church relationship concerning the church property as well as the influence of church on the unification of Poland.

**Keywords:** Thomas, bishop, Silesia, Pelka



ANNA SUTOWICZ

## RECEPCJA ELEMENTÓW MISTYKI ŚREDNIOWIECZNEJ W INKUNABULE *AUSLEGUNG DER HEILIGEN MESSE* Z BIBLIOTEKI KLARYSEK WROCŁAWSKICH

Wiek XV pozostaje w dziejach liturgii Mszy Świętej okresem znaczącego rozwoju niektórych jej form oraz w przypadku ziem polskich momentem powstania pierwszych dojrzałych traktatów eucharystycznych<sup>1</sup>. Autorzy tych dzieł podkreślali kontynuację w obrzędach mszy uznanych tradycji liturgicznych<sup>2</sup>, jednak w źródłach daje się wyodrębnić specyficzne elementy wpływające z określonej wrażliwości religijnej i kultury epoki średniowiecza. W ten sposób msza pojmowana od czasów Amalariusza z Metz i Remigiusza z Auxerre jako zespół czynności kapłańskich o konkretnym znaczeniu symbolicznym i sakramentalnym<sup>3</sup> stawała się również okazją katechizacji mas na temat wartości przeistoczenia. Zmagania z herezją husycką, rozwój teologii rzeczywistej obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi oraz wprowadzenie uroczystości Bożego Ciała przyczyniły się do akcentowania wagi Kanonu, a zwłaszcza jego

<sup>1</sup> P. SZCZANIECKI, *Niektóre źródła dotyczące kultu Eucharystii w Polsce 1350–1450*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 21 (1970), s. 191.

<sup>2</sup> M.T. ZAHAJKIEWICZ, *Liturgia Mszy Świętej w świetle „Tractatus sacerdotalis de sacramentis” Mikołaja z Błonia. Studium historyczno-liturgiczne*, [w:] *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, red. M. RECHOWICZ, W. SCHENK, t. I, Lublin 1973 (= „TN KUL Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego” 33), s. 33.

<sup>3</sup> Wymienieni teoretycy wykładu obrzędów Mszy Świętej należą do tradycji Kościoła łacińskiego. Symbolizm tych obrzędów po raz pierwszy pojawił się w myśli wschodniej, której przedstawicielem pozostaje patriarcha Jerozolimy, Sofroniusz (zm. 638). Wyczerpujące omówienie tych zagadnień we wciąż aktualnym opracowaniu A. FRANZA, *Die Messe im Deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des Religiösen Volkslebens*, Freiburg 1902, s. 336n. Zob. również: P. SZCZANIECKI OSB, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.*, seria 1, Lublin 1962, s. 17–32.

fragmentu zwanego *elevatio*, podczas którego w XV stuleciu wprowadzano przyklękanie kapłana i wiernych oraz bicie w dzwony podczas długotrwałych adoracji Hostii<sup>4</sup>. W tym okresie, pomimo licznych zachęt ze strony autorów traktatów liturgicznych i wielu autorytetów Kościoła, czynnościami tymi zastępowano powszechnie akt komunikowania, traktując przestrzeń pomiędzy grzesznikiem a Bogiem jako znaczącą przeszkodę dla przyjęcia Ciała Chrystusa<sup>5</sup>. Niemniej, elitarna kultura religijna końca średniowiecza zmierzała do pełnej absorpcji wszystkich aspektów sprawowania Eucharystii: poza wymiarem sakramentalnym, kaznodziejskim i wspólnotowym dostrzegano również wartość mszy jako okazji do rozwoju modlitwy indywidualnej i medytacji<sup>6</sup>.

Dzięki takiej ewolucji pojmowania mszy wielu teoretykom liturgii i praktykom życia duchowego udawało się z powodzeniem wplatać pewne aspekty mistyki średniowiecznej do swoich rozważań wokół Ofiary Ołtarza. Eucharystia stawała się ważnym etapem na drodze do osiągnięcia szczytów chrześcijańskiej iluminacji. Najwięksi średniowieczni mistycy, którzy trwale zapisali się w dorobku zachodniej kultury, wypracowali kilka szkół duchowości. Kontemplacja Wcielenia i tajemnicy Trójcy Świętej stała się w XII w. motywem wiodącym mistyki cystersów, świętego Bernarda i Wilhelma z Saint-Thierry, łączenie poznania intelektualnego z poszukiwaniem Boskiej obecności uznano za trwałe dziedzictwo augustiańskich wiktorynów, na których dorobku w XIII i XIV w. dominikanie wypracowali swoją wizję apostołstwa kontemplacyjnego<sup>7</sup>. Zakon ten wydał swego czasu niezwykle płodne środowisko pisarzy skupionych wokół osoby prowincjała saskiego, Eckharta<sup>8</sup>. Teoria doświadczenia mistycznego znalazła również swoje znaczące miejsce w myśli franciszkańskiej za sprawą św. Bonawentury, który czerpiąc z dorobku św. Bernarda i Ryszarda od św. Wiktora, uważał iluminację boską za efekt przemiany duszy, jej wysiłku poznawczego i łaski Boga<sup>9</sup>. Ten pobieżny przegląd najważniejszych szkół mistyki średniowiecznej ujawnia podstawową cechę duchowości opartej na bezpośrednim doświadczeniu obecności Boga: podlegała ona stałemu rozwojowi, umożliwiając

<sup>4</sup> Tamże, s. 135–144.

<sup>5</sup> I. SKIERSKA, *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2003, s. 235n. Preferowanie adoracji przed pełnym uczestnictwem w Eucharystii było efektem szerzenia specyficznej duchowości, która przybyła z Zachodu na ziemię polskie w II połowie XIII w. Jedną z głównych przedstawicielek tego nurtu stała się Dorota z Mątaw. P. SZCZANIECKI, *Służba Boża...*, dz. cyt., s. 134.

<sup>6</sup> Tamże, s. 158.

<sup>7</sup> Termin przytaczany za szkołą francuską w: J. AUMANN, *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993, s. 155.

<sup>8</sup> J. MISIUREK, „Złoty okres” niemieckiej mistyki, Lublin 1992, s. 5.

<sup>9</sup> Omówienie podstawowych tez poszczególnych szkół zob.: A. VAUCHEZ, *Duchowość średniowiecza*, tłum. H. ZAREMSKA, Gdańsk 1996, s. 147–151; K. GÓRSKI, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978, s. 55–85. Z nowszych syntez należy wymienić prace J. MISIURKA i E. WALEWANDERA, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, [w:] *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. SŁOMKA i in., Lublin 1993, s. 20–23.



kolejnym autorom korzystanie z dorobku poprzedniego okresu. Warto zauważyć, że niektóre nurty mistyczne znajdowały swoje trwale i głębokie odbicie w duchowości zakonów żeńskich, trafiając na doskonały grunt wrażliwości kobiecej i charakterystycznych dla niej sposobów absorpcji treści teologicznych. Średniowieczna religijność tych środowisk wypracowała niezwykle rozwinięte formy czci dla człowieczeństwa Chrystusa i wypływającego z niej kultu pasyjnego<sup>10</sup>, których obecność zauważamy w większości źródeł śląskich.

Interesujące nas źródło pochodzi z dawnego klasztoru klarysek wrocławskich. Jest to wydana w oficynie Gregoriusa Boettigera w 1495 r. książeczka do nabożeństwa zatytułowana „Wykład niebieskiego i duchowego znaczenia mszy świętej, przy pomocy którego każdy może rozważać życie, mękę i śmierć Chrystusa, a tak osiągnąć świętość duszy”<sup>11</sup>. Tytuł i forma wskazują na łączenie w tym niewielkim dziełku elementów popularnego traktatu teologicznego oraz modlitewnika służącego do użytku nie tylko osobom duchownym, ale również przygotowanego do odbioru treści duchowych przez lepiej przygotowanego do odbioru tekstu pobożnego chrześcijanina. Autor książeczki spisanej w języku niemieckim pozostaje nieznanym. Została ona uzupełniona przez wydawcę o ilustracje wykonane techniką drzeworytniczą, które – podobnie jak niektóre wolne miejsca przeznaczone na inicjały wersów – wypełniano ręcznie przy pomocy piórka i kolorowych farbek wodnych. Powstanie tego źródła poza środowiskiem klasztornym i niepewny okres jego sprowadzenia przez wspólnotę klarysek wrocławskich nie osłabia proponowanej poniżej analizy kontekstowej. Zapewne na przełomie wieków lub w pierwszej ćwierci XVI stulecia zainteresowanie wyłożoną przez autora formą percepcji mszy i modlitwą kontemplacyjną kazało nieznanym nam z imienia mniszce św. Klary zakupić książeczkę i przygotować do użytku własnego poprzez naniesienie inicjałów i uzupełnienie ilustracji. Ślady korzystania z dziełka, jego pieczołowite przechowanie i restaurowanie przez kolejne właścicielki świadczą o pewnej percepcji jego treści we wspólnocie i stąd uprawnia do umieszczenia analizy źródła na tle dziejów klasztoru u schyłku średniowiecza i zarania epoki przedtrydenckiej, kiedy to wspólnota stawiała czoła próbom reformy w duchu sprzeciwiającym się jej własnej kulturze religijnej oraz poszukiwała dróg zachowania tożsamości placówki elitarnej, szlacheckiej i hołdującej tradycji katolickiej<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> A. VAUCHEZ, dz. cyt., s. 149.

<sup>11</sup> *Die auslegung der heimlichen und geistlichen bedeutung der heiligen mess/ dar auß ein iglicher das leben leiten/ und todt christi magk fruchtbarlich bedencken/ und seiner selen seligkeit groß erwerben.* Sygnatura Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu (dalej BUWr) XV.Q.33. Inkunabuł stanowi klocek zawierający 168 nienumerowanych stron, oprawiony w okładkę z desek, z grzbietem pokrytym fragmentem gotyckiego pergaminu. Okładzina, pierwotnie skórzana, była restaurowana w XVI w., kiedy to umieszczono na niej sygnaturę klasztornej biblioteki RFI/N 59. Pracę drukarni poświadcza napis na końcowej stronie: *Gedruckt durch Gregorium Bottiger Im iar unsers heyles Tausent vierhundert und funfundnewntzigk.*

<sup>12</sup> Przyczyną napięć w klasztorze stały się naciski ze strony bliźniaczego konwentu franciszkanów od św. Jakuba, do których należała posługa sakramentalna wśród mniszek,

Podstawowym problemem, interesującym nas w tym kontekście, powinno pozostać pytanie o sposób recepcji dających się wyodrębnić elementów teologii i mistyki, zawartych w obrazie mszy przedstawionym przez autora „Auslegung”. Rozwiązanie kwestii swobody interpretacji tych fragmentów dorobku duchowości średniowiecznej powinno przybliżyć badacza do ujawnienia właściwego celu dziełka, a dalej przyczyn zainteresowania nim w kręgach zakonnic poszukujących dróg zachowania własnej tożsamości w zderzeniu z nowymi prądami religijnymi.

## 1. Elementy i struktura obrazu mszy w inkunabule *Auslegung der heiligen Messe*

Treść interesującego nas dziełka została podzielona na trzy części. We wstępie autor wyjaśnia strukturę wykładu oraz jego cel. Omawia on przede wszystkim charakter rozważań, które powinny stać się codziennym nawykiem pobożnego chrześcijanina, pragnącego osiągnąć poznanie męki Chrystusa. W tym celu w dziełku zebrano i objaśniono wszystkie znaki i gesty liturgii Mszy Świętej, których obserwacja i rozmyślanie nad ich sensem ma się stać okazją do ćwiczenia duchowego. Dzięki rozważaniom poszczególnych elementów Eucharystii człowiek grzeszny może osiągnąć kilka owoców: autor modlitewnika wskazuje na możliwość oczyszczenia z win i wad, a w zamian nabycia cnót. Poprzez kontemplację tajemnic Ofiary Ołtarza modlący się może również zaskarbić sobie przychylność Trójcy Świętej i jej pociechę w smutku<sup>13</sup>. Proponowane rozważania mają prowadzić do prawdziwego żalu i współcierpienia z Chrystusem, dzięki którym możliwe staje się osiągnięcie duchowej radości i zaznanie przedsmaku boskiej słodyczy. W przyszłości zapewniają one również człowiekowi świątobliwą śmierć i osiągnięcie nieba<sup>14</sup>. Wśród spisanych dalej dwunastu owoców ćwiczeń odnajdujemy: obmycie grzesznika z win, udoskonalenie cnót, przyjaźń z Bogiem, łatwiejsze znoszenie walki z przeciwnościami duchowymi, zrozumienie woli Boga, wysłuchanie modlitw przez Chrystusa. Oglądanie Ciała Zbawiciela podczas Kanonu ma odpędzać lęki i łagodzić świa-

---

a którzy w tym okresie przechodzili głębokie przemiany świadomości religijnej wpływające z konieczności reformy wewnętrznej w zakonie. Zakończyły się one rozwiązaniem wrocławskiej wspólnoty męskiej i przyjęciem przez większość minorytów konfesji luterkańskiej. A SUTOWICZ, *Dzieje pewnego konfliktu. Klaryski wrocławskie w obronie swojej tożsamości religijnej na przełomie epok*, w druku.

<sup>13</sup> [M]ensch begerstu vollkommen rein zuwerden von allen lastern und sunden, wiltu mit edeln tugenden begabt werden. Wiltu erlich preiß und dreyfach frewd haben von deinen sunden wiltu volkomlich in deinem betrumplnis getröst werden. BUWr XV.Q.33, s. [6]

<sup>14</sup> Wiltu stetlichen in deiner schlafkamer rew und leid empfachen wiltu suslichen weinen in deinem gebeth. [...] Wiltu erfüllet wreden mit geistlicher frewde. Wiltu entzuckt wreden in der erhebung deines gemutes, wilt du gebrauchen der verborgen götlichen heimlikeit. Wiltu seliklichen sterben an deinem letzten ende. Wiltu ewigklichen herschen und regiren in den himmelen. Tamże, s. [7].



domość grzechów. Wreszcie autor modlitewnika zapewnia, iż moc kontemplacji męki Pańskiej podczas mszy jest tak wielka, iż można w ten sposób wyblagać większą łaskę, aniżeli poprzez zwyczajną modlitwę<sup>15</sup>. Wśród autorytetów potwierdzających wartość takiej właśnie formy modlitwy przywołuje Grzegorza Wielkiego i jego zwyczaj przyklęknięcia przed wizerunkami męki Pańskiej wraz z wezwaniami do świętych Mikołaja i Kaliksta na cześć pięciu ran Zbawiciela<sup>16</sup>. Tak przedstawiony wykład na temat skuteczności słuchania mszy wydaje się jednak nawiązywać do myśli kilku innych autorytetów teologicznych okresu dojrzałego średniowiecza i stanowi raczej kompilację tej wiedzy, aniżeli prezentację zwartej całości argumentów<sup>17</sup>.

W interesującym nas wykładzie obrzędy mszy przedstawione zostały według ściśle określonego schematu. W pierwszej części autor opisuje ubiór liturgiczny kapłana, skupiając się na czynnościach zakładania poszczególnych jego elementów oraz paralelnie wskazuje ich symbolikę. Celebrans postępuje więc na wzór Jezusa zdejmującego podczas Ostatniej Wieczerzy własne szaty i zakładającego stosowny ubiór, a następnie obmywającego ręce. Kapłan, stając przed ołtarzem z odkrytą głową, powinien naśladować pokorę Jezusa podczas modlitwy w Ogrójcu<sup>18</sup>. Następnie wstępuje on na ołtarz, co ma przywołać uczestnikom mszy na pamięć moment zdrady Judasza i złożenia przez niego pocałunku na obliczu Chrystusa, który dał sobie dobrowolnie skępować ciało i zawiązać na szyi sznur<sup>19</sup>. Nakładana przez celebransa alba ma oznaczać szatę Zbawiciela, którą opluwał Herod, a jej przewiązanie symbolizuje, według autora

<sup>15</sup> *Die erste frucht ist das der mensch auß solcher innigen betrachtung wirth zu got gewand unnd abgewant von den sunden. Die ander frucht ist das got und herre wil durch dise betrachtung auß einem sundigen menschen machen einen tugentsamen menschen. Die dritte frucht das got wil friden machen unnerrucklichen zwischen den menschen und seinen himmlischen vater. Die vierde das dem mensche alle anfechtung werden leicht zutragen. Die funfte das got dem menschen wil zuversten geben was er von ym haben wil. Die sechste cristus wil dem geben innigkeit. und wil erhoren sein gepet (sic). [...] Die neunde frucht das der mensch durch der innigk betrachtung des leidens cristi grosser genad kan von got erlangen den das die ganz cristenlich kirche fur in bete.* Tamże, s. [8]–[9].

<sup>16</sup> Tamże, s.[11].

<sup>17</sup> W wykładzie autora znajdują się odwołania do znanych w XIII w. kazań i komentarzy do dzieła *Summula Raymundi* na temat owoców mszy, wśród których umieszcza- no zyskanie pociechy i radości duchowej. Odnaleźć można również echo nauk Vincenza Grunera, rektora uniwersytetu z Lipska, który wskazywał na osiągnięcie pokoju Bożego, pozyskanie łask, odpuszczenie grzechów przy właściwej dyspozycji słuchającego, duchowe orzeźwienie i pociechę, wzmocnienie, zmniejszenie pożądań, ochronę przed niebezpieczeństwami świata, zmniejszenie kar piekielnych, otwarcie bram Nieba, zjednoczenie z Bogiem i Chrystusem. Zob. wyczerpujący wykład A. FRANZ, dz. cyt., s. 40, 52n. W kontekście rozważań tego autora wydaje się charakterystyczne dla autora „*Auslegung*”, iż nie podaje on popularnych wierzeń o łagodzeniu mąk czyśćcowych, wzmocnianiu ciała osoby modlącej się czy szczególnej mocy ochronnej przed niebezpieczeństwem.

<sup>18</sup> BUWr XV.Q.33, s. [15].

<sup>19</sup> Tamże, s. [16].

*Wykładu*, sznur założony Jezusowi przez oprawców<sup>20</sup>. Manipularz przewieszony na lewej ręce kapłana wskazuje na prowadzenie Zbawiciela na sąd za tę właśnie rękę, a następnie cierniem koronowanie i przyjęcie przez Niego trzciny zamiast berła<sup>21</sup>. Zakładanie stuly powinno przywołać na myśl nakładanie krzyża i niesienie go na górę Kalwarię<sup>22</sup>. Przyjęcie przez celebransa ornatu ma się stać dla uczestników mszy obrazem odziania Jezusa w purpurę w pretorium Piłata<sup>23</sup>. W ten sposób w interesującym nas źródle szaty kapłańskie stanowią nie tylko doskonałą oprawę dramatu zbawienia, który za chwilę dokona się na oczach uczestników mszy, ale również stają się elementami *sacrum* o szczególnej mocy łączenia rzeczywistości Boskiej i ludzkiej. Dzięki temu zabiegowi, czas i miejsce mszy nabierają charakteru uniwersalnego, a jednocześnie uobecniają wydarzenia biblijne *hic et nunc*. Dopełnieniem wyjaśnienia sensu obrzędów pozostaje całostronicowa ilustracja, która ukazuje scenę celebrowania Mszy Świętej. Wokół umieszczonego w centralnej części ołtarza, na którym ustawiono mszał i kielich, skupili się uczestnicy dziejącego się aktu Ofiarowania Ciała i Krwi Zbawiciela: po prawej stronie wylania się z grobu Chrystus, ukazując przebite dłonie i głowę ozdobioną koroną cierniową, wokół pochylają się w akcie pokory przedstawiciele godności kapłańskich: kardynał, biskup i opat, którym towarzyszy posługujący do mszy diakon. Charakter ofiarniczy aktu podkreśla obecność krzyża z przedstawieniem narzędzi męki<sup>24</sup>. To wyobrażenie sceny sprawowania mszy ma wprowadzać osobę medytującą w atmosferę uczestnictwa w rzeczywistych wydarzeniach męki i śmierci Chrystusa, a jednocześnie uzmysławiać sakralny charakter aktu, który pozostaje centralnym obrzędem kultu publicznego całego Kościoła. Następujące kolejno wyliczenie czynności kapłańskich staje się wprowadzeniem w coraz głębsze rozumienie istoty obrzędów dla jednostki i dla wspólnoty Kościoła.

Po czynnościach wstępnych następuje liturgia mszy podzielona na dwie części: Liturgia Słowa, następnie offertorium, Kanon oraz czynności kończące obrzędy. Każdy z elementów został krótko objaśniony przy pomocy historii biblijnej, uzupełniony wprowadzeniem do medytacji oraz osobną modlitwą. W pierwszej części autor *Wykładu o mszy* zaleca więc rozważanie tajemnicy Wcielenia i nauczania publicznego Jezusa.

- Spowiedź kapłana oznacza rozmowę Anioła Gabriela z Maryją podczas Zwiastowania<sup>25</sup>;

<sup>20</sup> Tamże, s. [18]–[19].

<sup>21</sup> Tamże, s. [20]–[21].

<sup>22</sup> Tamże, s. [22].

<sup>23</sup> Tamże, s. [23].

<sup>24</sup> Drzeworyt niezachowany, fotokopia czarno-biała. Tamże, s. [2]. Podobna w wymowie ilustracja znajduje się na stronie 24 tego samego kodeksu: w scenie odprawiania mszy Chrystus wylania się z ołtarza, trzymając w dłoniach narzędzia biczowania. Obok klęczące postaci kapłana i diakona.

<sup>25</sup> Fragment uzupełnia drzeworyt ze sceną zwiastowania. Medytację kończy prośba o wysłuchanie prośb proszących i boską pomoc. *O Herre hymnlischer vater der du von dem*



- Akt ucałowania ołtarza obrazuje scenę Nawiedzenia Maryi, kiedy w łonie Elżbiety poruszył się święty Jan. W tym momencie zaleca się rozważanie kantyku Maryi i Jej radość Poczęcia<sup>26</sup>.
- Kapłan całuje krzyż umieszczony na mszale, co ma oznaczać, iż przyjmuje dzieło odprawienia mszy z miłości do Ukrzyżowanego. Spojrzenie na znak ma chronić go przed pokusami diabła, gdyż jest to tarcza wiary<sup>27</sup>.
- Następnie celebrans przechodzi na prawą stronę ołtarza. Jest to obraz aktu wcielenia<sup>28</sup>.
- Kapłan podejmuje czytanie psalmu introit, który ma przywodzić na myśl błaganie praocjów o spełnienie obietnicy zbawienia. Wers *Gloria Patri*, wieńczący czytanie lub śpiew psalmu oznacza chwałę Syna, który zechciał przyjąć ciało człowieka<sup>29</sup>.
- Potrójny śpiew lub recytacja *Kyrie* wskazuje na przyście Chrystusa do serca kapłana i wiernych. Podczas tego obrzędu wyznaje się potrójne winy: powszednie, uczynione przy pomocy mowy, myśli i uczynków, grzechy ciężkie oraz popełnione przez niewiedzę<sup>30</sup>.

*leichnam der gebenedaiten Junckfrawen maria durch die verkundunge deß engels deinen eingebornen son den leichnam hast wollen lassen an sich nemen. Verleich den die dich biten sein auf das die sie glauben ein warhaftige gebererin cristi mögen hullf haben pey dir auß yrer verpütung amen.* Tamże, s. [25].

<sup>26</sup> Ilustracja sceny nawiedzenia. Prośba kończąca o napelnienie niebieskimi talentami i wybawienie od przeciwności: *O almechtiger ewiger got der du auß uberflussiger libe der heyligen Junckfrawen Maria (swanger mit deinem son) eingegeben hast zu besuchen und grussen Elisabeth. Gib uns wir piten dich auf das durch ir besuchung wir erfüllet werden mit himlischen gaben unnd von aller widertikeit werden erlost. Amen.* Tamże, s. [27].

<sup>27</sup> [...] *der schilt des galuben das ist das heilig krewcz in welchen ir möcht ausslaen die pseil deß schalckhaftigen findes;* Ilustracja grupy krzyża. Modlitwa o ochronę i siłę wobec wroga duszy: [...] *ich bit dich beschirme mich mit dem czeichen deß heiligen krewcz sweche di sterck aller meiner feinde. Amen.* Tamże, s. [28].

<sup>28</sup> Ilustracja adoracji Dzieciątka w stajence. Modlitwa: *O herre hiesu Christe den du von dem heiligen geist empfangen geboren auß Maria der iunckfrawen hast wollen werden unnd darnach zu dem ersten das reich der himmelen den kindern von israhel offenbaren. Verleich mir dise genad das ich hie in deinen geboten magk wandern das ich dornach dich in deinem vaterreich genedicklich beschawe. Amen.* Tamże, s. [30].

<sup>29</sup> Tekst uzupełniają dwie ilustracje: kapłana modlącego się przed ołtarzem, na którym znajduje się wizerunek Maryi z Dzieciątkiem oraz scena zstąpienia do Otchłani, w której dominuje obraz paszczy Lewiatana. W modlitwie kończącej należało dziękować za akt wcielenia i prosić o ochronę przed wrogami: *O herre got vater almechtiger uns dein diner die underworfen sint deiner maiestat durch die menschwerdung deines eingebornen sons in der kraft des heiligen geistes gewenedey und beschutz auf das wir mögen sicher sein vor allen unsern feinden und mögen uns stetlich frawen in deinem lob. Amen.* Tamże, s. [33].

<sup>30</sup> Ilustracja jak na karcie 24. Tekst wersów przetłumaczony na język niemiecki. Modlitwa: *O herre gib mir den schein deyner klarheynt uber uns und das licht deins lichtet dyße herczen erleuchtte. Auch welche durch dein genad verneut sein die bestettig mit der erleuchtung des heyligen geistes amen.* Tamże, s. [35].

- Hymn *Gloria in excelsis* jest pieśnią aniołów śpiewaną podczas narodzenia Jezusa, nakazuje ona wiernym wyznanie tej samej anielskiej radości z Wcielenia<sup>31</sup>.
- Kapłan zwracając się do ludu ze słowami: *Dominus vobiscum*, staje się pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi. Gdy diakon odpowiada: *Et cum spiritu tuo*, należy wypraszać dla celebransa łaskę Boga, a następnie podczas kolekty należy prosić o rychłe zbawienie dla wszystkich zgromadzonych. Ukłon kapłana oznacza w tym momencie pokłon trzech króli złożony Dzieciątku i łonu Maryi. Sama kolekta jest obrazem potrójnej ofiary magów: złoto oznacza czystą ofiarę miłości i jej pragnienia, kadzidło to znak serdecznej modlitwy do Boga, natomiast mirra ma być ofiarą ludu wypraszającego wysłuchanie przez Boga słów kapłana. Autor wyjaśnia również, dlaczego modlitwy te należy czytać po prawej stronie ołtarza ze wzniesionymi i rozłożonymi ramionami: ponieważ ma je wspomagać anioł zasiadający po prawej stronie Boga<sup>32</sup>.
- Kiedy celebrans czyta epistolę, powinno się rozmyślać o liście od ukochanej osoby oraz rozważać scenę ofiarowania Jezusa w świątyni<sup>33</sup>.
- Graduał oznacza scenę ucieczki Rodziny Świętej do Egiptu, powinno się go zaczynać na znak smutku Maryi niższym głosem<sup>34</sup>.
- Werset allelujacyjny powinien być śpiewany podniesionym głosem z radością, ponieważ jest on symbolem zaślubin Chrystusa z Kościołem podczas chrztu w Jordanie, kiedy objawiło się Jego Boskie synostwo. Należy go śpiewać bez mnożenia ilości nut, by wyrazić fakt, że człowiek nie umie oddać radości niebieskiej, która jest zastrzeżona tylko dla świętych oczyszczono-

<sup>31</sup> Znaczenie hymnu wyłożone w języku niemieckim. W modlitwie wdzięczność z powodu poznania orędzia anielskiego i prośba o wprowadzenie do zmartwychwstania poprzez poznanie męki i krzyża Chrystusa: *O herr gews yn unsere hercze dein genad auf das wir die do erkant haben auß der verkundung des engels di mensch werdung cristi deynes sones durch sein leiden und krewcz mögen gefurth werden zu der er deiner aufersteung.* Tamże, s. [36]–[37].

<sup>32</sup> Dwie ilustracje: scena mszy, podczas której Jezus w koronie cierniowej przysłuchuje się za ołtarzem słowom kapłana oraz scena adoracji w stajence. Modlitwa o moc wiary na wzór trzech królów: *O herr der du heiligen drey königen und den volck dein ein eingebornen son auß dem scheyn une weisung des sterna hast geoffenbart verleich uns genedigklich auf das wir die dich iczunt auß den glauben erkant haben mögen gefurt werden zu der beschaulichen gestalt deiner höch Amen.* Tamże, s. [37]–[42].

<sup>33</sup> Ilustracja sceny w świątyni. *O herre wir biten dich mach volkomen dei genad in uns der du haster fullet die hoffnung des gerechten Simeonis auf das als zu gleicher weys der selbtig den todt nicht gesehen hat ehe denn er verdinet zusehen den herzen hiesum cristum Also verleich uns zubegreifen das ewig leben Amen.* Tamże, s. [43].

<sup>34</sup> Ilustracja sceny ucieczki do Egiptu. *O Herr hiesu der du auß forcht herodis mit Maria deiner liben mutter betrublichen hast fliehen wollen zu egipten. Do selbes in armuth und grossem betrubnis lange zeit beharzen vor ferliceit unser finde beschutz und erlos uns von allem ubel. Amen.* Tamże, s. [44].



nych łaską Ducha Świętego<sup>35</sup>. Recytowany podczas Wielkiego Postu *tractus* oznacza ciężar grzechów ludzkich, za które ofiarował się Jezus i powinien przywołać na myśl scenę samotnej modlitwy Zbawiciela w Ogrójcu<sup>36</sup>.

- Czytanie Ewangelii wprowadza uczestników mszy w scenę kuszenia Jezusa na pustyni, a następnie publicznego nauczania podczas wędrówki przez Ziemię Świętą, gdy przy pomocy cudów ujawniał swoją Boskość<sup>37</sup>.
- Po Ewangelii następuje obszerny wykład *Credo*, który stanowi esencję nauczania Kościoła Powszechnego<sup>38</sup>.  
Recytacja wyznania wiary kończy pierwszą część mszy. Po niej następują obrzędy offertorium, podczas których wprowadza się medytującą duszę w sceny męki Pańskiej.
- Po odśpiewaniu *Credo* kapłan odwraca się do ludu, co oznacza moment żalu Jezusa nad Jerozolimą w przeddzień męki. Celebrans uosabia w ten sposób Chrystusa pragnącego świętości każdego człowieka. Należy sobie wówczas przedstawić scenę zdrady Judasza, który nie umiał odpowiedzieć na miłość Jezusa<sup>39</sup>. Następująca potem kolekta stanowi obraz sceny modlitwy Jezusa w Ogrójcu<sup>40</sup>.
- Przygotowywany przez kapłana kielich oznacza grób Jezusa, patena to kamień zamykający, natomiast korporał i obrus na ołtarzu są znakami szat i ręczników używanych podczas pogrzebu Zbawiciela<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> Ilustracja sceny chrztu w Jordanie. Na zakończenie prośba o łaski dla Kościoła potrzebne do prowadzenia wiernych ku świętości: *O herr der du genedigk beweget bist zu heissen ein braut die kirch deiner glaubigen durch die vertraung des heiligen sacraments der taufff.../ Gib auf das alles crsitgelaubig volck mag wirdig sein der gemeinschaft des namen und die kirch der glaubigen sey dich firchten liben nachvolgen auf das wenn sy gen ist in deinen wegen mag auch wirdig kommen auß deiner furung zu deiner himmlischen verheischung Amen.* Tamże, s. [45]–[47].

<sup>36</sup> Tamże, s. [47]–[49].

<sup>37</sup> Scena czytania lekcjonarza. *O herre hiesu christe der in dem tempel und yn dem ganczu iudischen land hast geprediget mit grosser mue und arbeyt verkunden das reich der hymell Verleich uns alczeit zu dem ersten in deinem lob das zusuchen und dardurch zusammen in dy beschaulikeit deß ewigen lebens Amen.* Tamże, s. [51].

<sup>38</sup> Poszczególne fragmenty Składu Apostolskiego reprezentowane są i wykładane przez dwunastu Apostołów. Każdy element opatrzone został wyobrażeniem postaci świętego wraz z jego atrybutem oraz osobnym *suffragium*. Tamże, s. [51]–[64].

<sup>39</sup> Ilustracja kapłana modlącego się z rozłożonymi ramionami. Prośba o prawdziwy żal za grzechy: *O herre hiesu christe der du auß milder mitleideung uber die verhartten hercz der Juden ser geweint und dich betrubet hast Erbarm dich uber uns arme sunder erweich mit der genad unser herczen Auff das dein straffung die wir pillich sollen leiden fur unser sunde durch raw und leyd mag abgewendet werden Amen.* Tamże, s. [66]–[67].

<sup>40</sup> Scena wjazdu do Jerozolimy. Prośba o uwolnienie od zła: *O herre hiesu christe der du in dem garten biten deinen himlischen vater nicht vergast zuvermanen dein libe iunger sunder die vermanest mit dor zu peten auf das sy nit eyn filen in die versuchung Wir biten dich leith uns nicht in die versuchung sunder erlöß uns von allem ubeln. Amen.* Tamże, s. [68].

<sup>41</sup> Scena złożenia do grobu. *O herre hiesu christe der du dy dinck die zu deinem heyiligen begrebniss noth gewesen sint durch die ynnigen menschen hast wollen bereiten. Verleich*

- Niektóre formuły offertorium powinny być śpiewane na znak chwały i radości, z jaką Izraelici witali Jezusa w bramach Jerozolimy. W czasie modlitwy kapłan wznosi oczy ku Bogu. Należy wówczas rozmyślać o pragnieniu Chrystusa spożycia ostatniego posiłku z uczniami<sup>42</sup>.
- Moment obmycia palców przez celebransa i złożenia na ołtarzu pocałunku oznacza akt obmywania i całowania przez Jezusa stóp Apostołów podczas Ostatniej Wieczerzy<sup>43</sup>.
- Głośne wezwanie *Orate fratres* obrazuje chwilę wyjścia Judasza z Wieczernika, by zdradzić Jezusa oraz ostatnie mowy Zbawiciela podczas wieczerzy z Apostołami<sup>44</sup>.
- Prefację dziękczynną rozpoczyna pozdrowienie *Dominus vobiscum*, podczas którego należy prosić Boga za kapłana i zgromadzony lud<sup>45</sup>.
- Hymn *Sanctus* oznacza pieśń aniołów na cześć wcielenia Syna Bożego. Następnie śpiewa się hymn *Hosanna* oraz *Benedictus*, podczas którego kapłan czyni znak krzyża dla ochrony przed wrogiem duszy. Należy wówczas rozmyślać o wielkiej miłości Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy oraz w czasie, gdy udał się do Ogrodu Oliwnego, gdzie modlił się w lęku i bólu<sup>46</sup>.  
Po zakończeniu tych obrzędów następuje najważniejsza część Mszy Świętej, Kanon, nazywany przez autora mszaliku również „regel” lub „stil-meß”, ponieważ, jak tłumaczy, wszystkie jego słowa wypowiedane są

*uns das wir unser herzen also mit innikeit schicken das du von uns durch die sunde nymmer weichest Amen.* Tamże, s. [69].

<sup>42</sup> Scena Ostatniej Wieczerzy. *O herre hiesu christe der du mit grosser begir begerst verklert zuwerden von deinem himlischen vater. Verkler uns durch dein heyilige genad dar durch wir warhaftige kinder mögen sein gottes almechtigen Amen.* Tamże, s. [69]–[73].

<sup>43</sup> Drzeworyt ze sceną obmywania nóg Apostołom. Prośba o oczyszczenie z grzechów kończąca fragment rozważań: *Ohhc der du auß grosser dimutikeith deiner unger gewaschen und gekust hast des verreters Jude reynig mich von allen meinen sunden mit dem zeichen der waren lieb Amen.* Tamże, s. [74].

<sup>44</sup> Ilustracja sceny spotkania Judasza z kapłanami żydowskimi. Zgromadzeni na mszy powinni modlić się za kapłana i wzajemnie za siebie, prosząc o osiągnięcie świętości: *Ohhc der du von einem deiner unger fur ein gering gelt veracht und verkauft woldest werden Gib uns das wir fur keyn vergenckliches ding dich verwandeln und unser verachtung mit sensnuttigen herzen umb der ere deines namen zutragen Amen.* Tamże, s. [76].

<sup>45</sup> Słowa dialogu celebransa z uczestnikami mszy są przetłumaczone i objaśnione w języku niemieckim. Fragment ilustruje obraz sceny Ostatniej Wieczerzy. Podczas prefacji dziękczynnej należy modlić się o pokorę w sercach: *O herre hiesu christe der du nach deinem heyligen abentessen durch die schön red gethan zu deinen lieben iungern sy entzung hast in deiner libe. Entczund unsern herzen auß deiner genaden das wyr allzeit geneigt seyn mit furcht czu heren.* Tamże, s. [77]–[79].

<sup>46</sup> Dwie ilustracje: Chrystusa w otoczeniu aniołów niosących narzędzia męki oraz kapłana odwróconego do ołtarza modlącego się nad Hostią, w tle krzyż. Modlitwa o osiągnięcie chwały Nieba: *O heyliger herre got sabaoth als himel und erd erfult sien mith deiner ere. Verleych uns armen sundern die genad das wyr mit den heiligen engeln und auserwelten dih (sic) mit reynem herzen allzeit eren ind loben sei dancksagen deinen bitterm leiden Amen.* Tamże, s. [79]–[83].



w ciszy. W tym fragmencie Ofiary Ołtarza ujawnia się cała męka Jezusa. Kapłan powinien więc, zgodnie z nauką świętego Tomasza z Akwinu, działać ze świadomością przyjmowania samego krzyża Chrystusa. Wiernych natomiast zobowiązuje się do rozważania męki Zbawiciela, aby według niej kształtować swoje życie (*leben formiren*) i zasłużyć na wejście do Niebieskiej Ojczyzny (*watterreich*)<sup>47</sup>. Aby ułatwić uczestnikom śledzenie poszczególnych części Kanonu, wypowiedzanego w ciszy i przy odwróconej sylwetce celebransa, autor modlitewnika zwraca uwagę na jego czynności takie jak pochylanie ciała oraz składanie nad Kielichem i Hostią kilku następujących kolejno znaków krzyża.

- Pierwszy krzyżyk oznacza miłość Ojca do Syna<sup>48</sup>.
- Drugi krzyżyk jest znakiem poświęcenia Jezusa i Jego gotowości Męki za uczniów, z których jeden wydał Go na śmierć. Tu należy rozważać zdradę Judasza<sup>49</sup>.
- Trzeci krzyżyk stanowi symbol prowadzenia Zbawiciela w nocy przed oblicze kapłanów, następnie do pretorium Piłata i skazanie Go na śmierć. W tym miejscu proponuje się rozmyślanie nad udziałem fałszywych świadków w osądzeniu Jezusa, Jego lęk i nędzę podczas całej nocy i poranka, kiedy zapadł wyrok<sup>50</sup>.
- Gdy kapłan unosi ramiona, oznacza to, że przyjmuje krzyż Chrystusa. Jest to również gest Mojżesza wstawiającego się za Izraelitów w Księdze

<sup>47</sup> We wstępie do Kanonu należy odmówić trzy modlitwy o ochronę przed przeciwnikami duszy oraz o moc medytacji, aby prowadziła do poznania Męki i osiągnięcia miłości Bożej: *O herr hiesu christe der du in deinem gepet blütigen sweis lauffen in die erdt has gewiczet. Gob unsern gepet diße kraft das wir auß den gedechtnis deines leidens erczunt werden yn der sussikeyt deiner libe enczucket möge auch in deinem angesichte vor das blüt swiczen tropfen der zeher unnd haben den wylligen geist steth zu deynner unenettlichen gutikeit Amen.* Fragmenty te uzupełniają obrazy grupy krzyża oraz sceny modlitwy w Ogrójcu, gdzie Jezus oglądał ten sam kielich, którego kapłan ofiarowuje podczas mszy. Tamże, s. [85]–[88].

<sup>48</sup> Fragment tekstu zawiera wykład znaczenia męki Chrystusa dla zbawienia człowieka i oczyszczenia jego skażonej przez grzech natury. Uzupełnia go ilustracja sceny zwiastowania oraz modlitwa za lud: *O herre almechtiger got wir piten dich sych auff dein volck umb welches du hast deinen eingebornen son gegeben fur das zu leiden und zutragen die swer pein des krewczes.* Tamże, s. [91].

<sup>49</sup> Ilustracja sceny wydania Jezusa w ogrodzie Getsemani. Prośba o wierność Bogu i wytrwałość w znoszeniu przeciwności w imię Jezusa: *O herre hiesu christe der du von einem deiner iunger furgeri gelt verachtet und verkost wolst werden Gib uns das wyr vor keyn vergencklich ding dich verwandeln und unser verachtung mith sensmüttigem herzen umb der er deines namen willig zutragen. Amen.* Tamże, s. [92]n.

<sup>50</sup> Tekst uzupełnia obraz sceny rozmowy Jezusa z kapłanami żydowskimi oraz prośba o ukazanie Oblicza i zachowanie w czystości od plam pozostawionych przez złe czyny: *O herre hiesu christe der du yn dein aller schönstes antlicz mit den henden der iuden hast geflagen wolth werden. Verleiche uns das antlicz deines bildes in uns das zubehalden vnuersert unnd unbefleckt auf das eß nicht verseret werd von den lesterlichen wercken unser boßheit Amen.* Tamże, s. [94]–[96].

- Wyjścia. Celebrans wzywając pomocy wszystkich świętych, modli się w pochyleniu. Jest to symbol prowadzenia Jezusa do Piłata i do Heroda, gdzie doznał kolejnych obelg i odziano Go na pośmiewisko w białą szatę<sup>51</sup>.
- Kapłan czyni nad Chlebem i Winem kolejne pięć krzyżyków, które mają osobne znaczenie: pierwszy wskazuje rozmowę Piłata ze starszyzną żydowską, drugi – skazanie na ubiczowanie, trzeci – nałożenie purpurowej szaty, czwarty – koronowanie cierniem, piąty – przyjęcie przez Jezusa trzciny zamiast berła i naigrawanie się żołnierzy rzymskich. W tym czasie należy rozmyślać o cierpieniach Zbawiciela ukazanych przez świętego Jana w jego Ewangelii<sup>52</sup>.
  - Celebrans prosi Boga o przemianę Chleba i Wina, podnosząc oczy ku niebu, tak jak czynił to Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy. Krzyż kreślony w tym momencie oznacza moment pokazania ludowi żydowskiemu Jezusa odzianego w purpurę. Podczas podniesienia Hostii należy rozmyślać o ztwardziałości serc Żydów, którzy domagali się Jego skazania na śmierć<sup>53</sup>. Przy akcie adoracji Krwi Chrystusa powinno się przywozić na myśl wprowadzenie Zbawiciela na Golgotę, podczas gdy Piłat obmywał ręce, uwalniając siebie od winy za Jego śmierć, a Żydzi przyglądali się krzyżowaniu<sup>54</sup>.
  - Podczas dalszej modlitwy kapłana należy rozważać drogę Jezusa na Kalwarię oraz cierpienia Maryi, która Mu towarzyszyła<sup>55</sup>.
  - Celebrans czyni nad Postaciami pięć krzyżyków. Przy pierwszym powinno się rozmyślać o pomocy Szymona z Cyreny oraz o spotkaniu z niewiastami podczas drogi krzyżowej<sup>56</sup>. Kolejne krzyżyki to poszczególne

<sup>51</sup> Fragment ilustrowany scenami: kapłana modlącego się po prawej stronie ołtarza, zza którego wylania się Chrystus, Jezusa z barankiem w ramionach oraz Jezusa na sądzie przed Pilatem. Prośba o ochronę przed więzami kłamstwa i wiarę: *O herre hiesu christe der du vor pilato mit vil falschen geczewcknis woldest beschuldigeth werden Behüt mich vor den betruglichen zungen und gob mir den cristenlichen glauben nicht betruglichen sunder warhaftiklichen allzeit zu bekennen Amen*. Tamże, s. [97]–[100].

<sup>52</sup> Każdy fragment zakończony osobną modlitwą. Ilustracje scen Jezusa u Piłata, biczowania przy słupie, niesienia krzyża. Tamże, s. [101]–[108].

<sup>53</sup> Scena podniesienia ukazuje kapłana klęczącego przed ołtarzem. Przy fragmencie z formułą adoracji Postaci Eucharystycznych umieszczono obraz sceny „Ecce homo”. Tamże, s. [108]–[114].

<sup>54</sup> Obraz sceny niesienia krzyża oraz podniesienia Kielicha przez klęczącego przed ołtarzem kapłana. Tamże, s. [114]–[117].

<sup>55</sup> Modlitwa o zdolność przyjęcia własnego krzyża pokuty: *O herre hiesu christe der du auf deinen eigen schuldern dein kreucz hast wollen tragen verleych mir das kreucz einer volkomener büß williklich an zufahen die nach dir hewth und alleziet umb der libe deines namen williklich zuhalden Amen*. Tamże, s. [118]–[120].

<sup>56</sup> Obraz niesienia krzyża. Prośba o naśladowanie Chrystusa w cierpieniach: *O herre hiesu christe der du zu der stadt deiner krewczigung willigk hat gefurt wollen werden. Fur mich in den steigen deiner gepot Auff das ich mit den innigen frauen nachfolge den wegk deines leidens und uber michselbs weyn die durftikeit meiner eigen gebrechlichen natur Amen*. Tamże, s. [120]–[122].



- elementy aktu krzyżowania: obnażenie z szat, przybijanie do krzyża najpierw prawej i lewej ręki, a następnie stóp<sup>57</sup>.
- Modlitwa kapłana w głębokim pochyleniu oznacza słowa przebaczenia, jakie Zbawiciel wypowiedział wobec swoich oprawców<sup>58</sup>.
  - Gdy celebrans całuje krzyż, należy rozmyślać o rozmowie wiszącego na krzyżu Chrystusa z Matką, gdy miecz przebił Jej serce, zgodnie z wypowiednią Symeona<sup>59</sup>.
  - Kapłan kreśli trzy kolejne krzyżyki nad Hostią i Kielichem, które oznaczają: kuszenie Jezusa do zejścia z krzyża, Jego ostatnie słowa podczas konania i napis umieszczony nad Jego Głową<sup>60</sup>.
  - Modlitwa celebransa za zmarłych wprowadza w scenę śmierci Jezusa na krzyżu. Uderzenie się kapłana w pierś pod koniec kolekty wskazuje pokutę centuriona pod krzyżem<sup>61</sup>.
  - Czynione następnie nad Postaciami Eucharystycznymi krzyżyki oznaczają cuda dziejące się po śmierci Chrystusa oraz trzy godziny wiszenia Ciała na krzyżu. Modlitwę kończy głośne zawołanie: *Per omnia secula*, co oznacza koniec Kanonu<sup>62</sup>.
  - Wezwanie do modlitwy *Oremus* i podniesienie Hostii symbolizuje zdjęcie Jezusa z krzyża<sup>63</sup>.
  - Kapłan kładzie Hostię na obrusie i głęboko pochyla się, co oznacza scenę złożenia Ciała Jezusa na kolanach Maryi, a następnie Jego pogrzeb.

<sup>57</sup> Tamże, s. [123]–[130].

<sup>58</sup> Modlitwa o siłę w przeciwnościach: *O herre hiesu christe der du hangende an dem krewcz piten warest fur deyne feind auch schreyen mit grosser stimme zu dem himmelischen vater Mein got mein got wie hast du mich verlassen Verleich mir in aller meiner anfechtung dir nachzufolgen und engesten schreyen zu dir mit der stimme meines herczen. Und du wolltest mich nicht gleicherweis als einen verlassen von dir verwerffen Amen.* Tamże, s. [131]–[133].

<sup>59</sup> Ilustracja z grupą krzyża. Modlitwa ofiarowania duszy: *O herre hiesu christe der du an dem krewcz mütterliche mitleidunge mitleiden warst sy deinen liben iunger sorg trugest zu befehlen Ich befelh dir mein sel und leib in der libe welcher dein mütter iunckfraw deinem iunger iohanni ein iunckfraw hast befohlen.* Tamże, s. [133]–[135].

<sup>60</sup> Tamże, s. [135]–[140].

<sup>61</sup> Zaleca się modlić słowami: *O herre hiesu christe der du in deinem gotlichen glancz erfrewth hast die heyligen altueter in der vorburge der hellen und die bösen geiste ganz betrubet und erschrekt hast durch die vorpeth der heyligen cristenlichen kirchen die armen selen in den stand der genaden mit deyner tröstung ersuch sy von der sweren pein des fegfews genedicklich erlöß Amen.* Tamże, s. [141]n.

<sup>62</sup> Ilustracje sceny przebicia serca Jezusa, kapłana modlącego się nad Hostią oraz figury Judy Tadeusza jak we fragmencie z *Credo*. Tamże, s. [142]–[150].

<sup>63</sup> Scena zdjęcia z krzyża wraz z modlitwą: *O herre hiesu christe der du zu der vespezeit umb der menschlichen selikeit also todt von dem krewcz hast genomen wollen werden und von Joseph und Nikodemo mith edeler salb gesalbeth und eingewunden in ein weißtuch Verleych mir das ich von dem heyligen altar gleich erweis als von dem krewcz deinen warhaftigen leichnam wirdiklichen magk nemen und mit der salben der tugent den salben und den stetiklichen mit reinen herczen und leib behalden.* Tamże, s. [150]–[152].

Przy *Pater noster* rozważa się zstąpienie Zbawiciela do Otchłani i radość zbawionych<sup>64</sup>.

- Kapłan przykłęka, a następnie przyjmuje Hostię. Symbolizuje to akt powrotu duszy Jezusa do Jego Ciała na trzeci dzień. Gdy celebrans czyta hymn *Agnus Dei* powinno się zwracać z prośbą do Boga o pozostanie w wierze Kościoła<sup>65</sup>.
- Po komunii przenosi się księgę na lewą stronę ołtarza, co ma oznaczać powrót Żydów do prawdziwej wiary na koniec czasów. Prawa ręka Jezusa będzie kiedyś zarezerwowana dla chrześcijan<sup>66</sup>.
- Na koniec obrzędów kapłan odwraca się do ludu z wezwaniem *Dominus vobiscum*, które symbolizuje drogę Jezusa z uczniami do Betanii. Następnie śpiewa kantyk Symeona<sup>67</sup> i pieśń Trzech Młodzieńców<sup>68</sup>, która jest znakiem sceny Zesłania Ducha Świętego<sup>69</sup>.

Powyższy schemat obejmuje wszystkie elementy Mszy Świętej zwyczajnej, w której przed Ofiarowaniem nie dokonywano kadzenia ołtarza, nie oddawano również czci relikwiom. Daje się zauważyć zachowanie kolejności i akcentowania głównych części liturgii, wśród których Liturgia Słowa i Kanon stanowią dwa filary całości obrzędów<sup>70</sup>. Przedstawiona powyżej msza mieści się w tradycji zbliżonej do kultury niemieckiej<sup>71</sup>. Istotą treści interesującego nas mszaliku pozostaje jednak nie ukazanie sposobu sprawowania sakramentu, ale wprowadzenie uczestnika mszy w uniwersalne przedstawienie historii życia i dzieła

<sup>64</sup> Ilustracja sceny Oplakiwania. Modlitwa o łaskę oplakiwania Męki: *Ohhē der du gleichden andern menschen mit grossem betrubins und mitleidung von deinen auserwelten und freunden geschick hast wollen werden deynes leichnams halben zu dem begrebniss Verleych mir allzeit dein pitter marter und tod herczlichen zu beweinen auf das ich in dem gestrengen gericht mit deinen auserwelten und freunden erkant werde Amen.* Tamże, s. [154].

<sup>65</sup> Ilustracje ukazujące Maryję i niewiasty u Grobu oraz Zmartwychwstanie. Tamże, s. [157]–[162].

<sup>66</sup> Tamże, s. [162].

<sup>67</sup> Łk, 2, 29-32.

<sup>68</sup> Dn, 3, 57-88.

<sup>69</sup> Obrzędy kończy modlitwa do Ducha Świętego: *Kom heyliger Geiste du barmherziger got yn mein sel mit deiner heilsamen lere und weis myr den wegk der gerechtikeit erquick mien hercz mit deinem lob und behalt mich in deiner genad kom zu mir du borren aller tugent du reicher schatz gotlicher libe Erleucht mir mein hercz das ich dich erkenne und das in mir bleibe rechter cristlicher glauben O du trost der betrubten du weicher acker der durren und bartten herzen kom zu mir und mach dir ein wunung in meinem herzen und verleich mir wiessheit do mit ich deinen willen volbring Und gib mir rechte andacht und verkunfft in meinem gepet das ich heylsam werd auf erden und all mein leben dir ein wolgefallen sey Amen.* Tamże, s. [167].

<sup>70</sup> Kolejność Liturgii Słowa zgodna ze strukturą mszy w traktacie Mikołaja z Błonia. M.T. ZAHAJKIEWICZ, dz. cyt., s. 53n.

<sup>71</sup> Świadczy o tym obyczaj przykłękania kapłana podczas podniesienia, znany tylko diecezjom niemieckim. Tamże, s. [59]. W strukturze mszy brakuje uściślenia zakończenia obrzędów, co koresponduje z innymi podobnymi źródłami epoki. Końcowe obrzędy Kanonu ustalił dopiero Pius V. Tamże, s. [61].



Chrystusa wpisanej w poszczególne części liturgii. Autor książeczki nie rozprasza odbiorcy, który ma pozostawać skupiony wyłącznie na gestach kapłana sprawującego sakrament. Określenie *zeichen* odnosi się w pierwszej kolejności do wszystkich gestów kapłana podczas obrzędów mszy: zginanie ciała i kolan, rozkładanie rąk, a zwłaszcza czynienie znaków krzyża podczas Kanonu<sup>72</sup>. Każdy z czynionych przez niego krzyżyków ma osobne znaczenie symboliczne, którego odczytanie pozwala na przekroczenie granicy rzeczywistości widzialnej i wejście w dzieje zbawienia uobecnione w czasie Eucharystii. Niektóre jednak gesty nie są zwykłymi znakami, ale obdarzone mocą ochronną przed diabłem zyskują wartość realnego narzędzia liturgii. Żaden z gestów kapłana nie jest pozbawiony szczególnego sensu: poruszanie się pomiędzy stronami ołtarza oznacza zmianę treści obrzędu lub staje się zapowiedzią przyszłych mistycznych wydarzeń, wzniesienie oczu i rąk ma nie tylko uświadamiać wartość modlitwy jako kontynuacji tradycji starotestamentowych, ale przede wszystkim wskazywać jej moc wstawienniczą. Na osobną interpretację zasługują również inne znaki: pochylenie ciała celebransa, jego przyklęknięcie i bicie się w piersi, które, jako czynności liturgiczne, odzwierciedlają jednocześnie wydarzenia biblijne. Ich obserwacja przez uczestników mszy zapewnia im dzięki medytacji nad treścią symboli możliwość bycia świadkami dziejów zbawienia. Znakami wprowadzającymi w rzeczywistość nadprzyrodzoną pozostają również szaty kapłańskie oraz paramenta liturgiczne, ale tylko te, które znajdują się na ołtarzu: mszał i kielich wraz z korporalem oraz patena. W ten sposób ołtarz staje się centrum przeżywanych wydarzeń, a wszelkie elementy paraliturgiczne i oprawa muzyczna obrzędów traktowane są jako niepotrzebny efekt odwracający uwagę od istoty przeżycia religijnego. Spośród dźwięków znaczenia nabiera tylko sposób recytacji lub wykonania śpiewu niektórych hymnów i antyfon, ponieważ są one nierozdzielalną częścią liturgii i należą do jej sensu sakralnego.

Właściwą treścią medytacji uczestników mszy mają się stać elementy historii zbawienia. Tak rozumiana Eucharystia stanowi w ten sposób określony rodzaj dramatu z własnym prologiem, który wprowadza w sens rozważań i przedstawia postaci, czas oraz przestrzeń rozgrywających się wydarzeń. Autor modlitewnika przeprowadza następnie odbiorcę kolejno przez tajemnicę Wcielenia, nauczanie Jezusa, by skupić uwagę na męce i zbawczej śmierci i wprowadzić w triumf zmartwychwstania i zesłania Ducha Świętego. Przedstawiając realia historyczne wydarzeń, umieszcza on Chrystusa w centrum uwagi

<sup>72</sup> *Auf das elle ynnige herzen dester volkomlicher mit teglicher gewonheit mögen kommen in die betrachtung und beschaulkeit des leidens christi. So sy seien sein die heiligen messen gedenck ich mkit der hilfe gottes die eigenschaft der zeichen und geistlichen ubunge die do hat die pristerlich wirdikeit yn der heiligen messe zu verkleren auf das eyn ytzlich mensch wen er mit vleiß auf die mercken ist mag betrachten und erkennen dar aus die bedeutung der menscherdung cristi seines lebens bitter marter und todt denn alle bigung des leibes der knyge ausreckung der arm manchfeldige zeigung der krewz nemlich yn dem Canon der heiligen messen [...]. BUWr XV.Q.33, s. [4].*

uczestników mszy. Zbawiciel, którego obrazem pozostaje celebrans, ukazany jest przede wszystkim jako Oblubieniec Kościoła<sup>73</sup>. Ten, który na krzyżu złożył ofiarę doskonałą za życie poślubionej sobie Oblubienicy, jednoczy i wstawia się za wszystkimi członkami wspólnoty. On też pozostaje Kapłanem obecnym podczas sprawowania Eucharystii, jest też nie tyle adresatem czynności celebransa, co ich Sprawcą. Dzięki takiemu ukazaniu obrazu mszy, jej uczestnicy zyskują poczucie przynależności do świata nadprzyrodzonego i udziału w akcie mistycznym, w którym święci, aniołowie, kapłan i zgromadzeni wierni stanowią tę samą rzeczywistość sakralną, która daje się opisać tylko językiem znaków i symboli. Dzięki połączeniu wspomnianych elementów wykładu chronologii dziejów i teologii zbawienia oraz wskazań do ich medytacji interesujące nas źródło zachowuje jednocześnie cechy traktatu teologicznego i modlitewnika.

## 2. Źródła obrazu mszy i sposób ich recepcji w mszaliku klarysek

Analiza treści „Auslegung der heiligen Messe” wskazuje na stosowanie przez autora książeczki alegorycznej interpretacji liturgii. Metoda ta, znana z traktatów o mszy Amalariusza z Metz<sup>74</sup>, była popularna w okresie rozkwitu kultury karolińskiej i pomimo prób odrzucenia niektórych najbardziej symbolicznych wyjaśnień rytuału eucharystycznego wywarła silny i trwały wpływ na sposób opisywania mszy w okresie średniowiecza. Amalariusz czerpał pełnymi garściami z tradycji wschodniej: inspiracją dla niego były pisma Cyryla Jerozolimskiego i Maksyma Wyznawcy. Według tego IX-wiecznego liturgisty, wszelkie gesty i paramenta liturgiczne stawały się obrazami rzeczywistości Boskiej obecnej podczas obrzędów religijnych<sup>75</sup>. Autor „Auslegung” pozostawał w kręgu tej popularnej metody tłumaczenia i opisu poszczególnych elementów liturgii mszy, nie powołał się jednak na wymienionego myśliciela<sup>76</sup>. Układ treści

<sup>73</sup> Tamże, s. [47].

<sup>74</sup> P. SZCZANIECKI, *Służba Boża...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>75</sup> Nowsze wyjaśnienie metody Amalariusza podaje B. FRONCZAK, *Alegoryczna interpretacja Liturgii godzin w ujęciu Amalariusza z Metz*, „Seminaire” 28 (2010), s. 19. (edycja: «cejsb.icm.edu.pl/cejsb/element/bwmeta1.../tom28-02-fronczak.pdf», 12.09.2013).

<sup>76</sup> Prezentowany wykład symboliki obrzędów mszy wydaje się znacznie rozbudowany w stosunku do dzieł Amalariusza z Metz. Wykład obrzędów mszy w IX w. ograniczał się w zasadzie do tajemnic życia publicznego Chrystusa oraz Jego Męki ze słabym akcentem tajemnicy Wcielenia. Amalariusz podaje mniej szczegółowych obrazów poszczególnych czynności kapłańskich, jednak widoczna pozostaje ogólna zbieżność wykładu mszy tego biskupa i autora „Auslegung”. Por. szczegółowe omówienie treści trzeciej księgi „*De ecclesiasticis officiis*” Amalariusza z Metz: A. FRANZ, dz. cyt., s. 356n. Rozwinięcia tej wykładni dokonali liturgiści niemieccy w XII w. znajdujący się w nurcie reformy gregoriańskiej. Zob.: tamże, s. 413n.



oraz niektóre elementy wykładu oparł on na popularnych od XIII w. dziełach Innocentego III, który wprowadził do liturgiki łacińskiej więcej akcentów mistyki i rozmyślenia nad tajemnicami dzieła Zbawienia<sup>77</sup>. Twórca naszego modlitewnika pozostawał więc również w kręgu tej tradycji i chętnie przywoływał autorytet znanych i popularnych nie tylko w kręgach elit religijnych mistyków średniowiecznych. Spośród mistrzów duchowości na kartach dziełka pojawia się św. Bernard z Clairvaux, czerpiący ze szkoły augustiańskiej, który jako jeden z pierwszych myślicieli, a z pewnością wywierając najsilniejszy wpływ na dzieje religijności średniowiecznej, akcentował powiązanie tajemnicy Wcielenia i Ofiary na Krzyżu<sup>78</sup>. Autor mszalika wymienił również dwa inne dzieła mistyków średniowiecznych, które miały stanowić dla niego inspirację powstania książki: *Passio Christi secundum quattuor evangelistas* XIV-wiecznego augustianina Jordana Saxo de Quedlinburg<sup>79</sup> oraz *Horologium eternae sapientiae* bł. Henryka Suza<sup>80</sup>. Obydwa tytuły należą do tradycji mistyki nadreńskiej. Jordan stworzył traktat o Męce Pańskiej, będący propozycją ćwiczeń rozłożonych na siedem części według godzin kanonicznych: każdy fragment stanowił zamkniętą całość rozważań wokół tekstu Ewangelii uzupełnianego niekiedy elementami apokryficznymi i legendami chrześcijańskimi, zakończoną modlitwą i zachętą do naśladowania cnót Jezusa<sup>81</sup>. Autor ten wyraźnie wskazał w swoim dziele cel kontemplacji męki Chrystusa, którym miała być przemiana życia człowieka poprzez poznanie życia i dzieła Zbawiciela oraz naśladowanie Jego cnót<sup>82</sup>. Poznanie to należało rozpocząć od wniknięcia w sens tajemnicy Wcielenia, ponieważ wszystkie wydarzenia poprzedzające śmierć na krzyżu stanowiły jej zapowiedź. Według tego XIV-wiecznego augustianina, rozważanie męki Zba-

<sup>77</sup> Tamże, s. 454n.

<sup>78</sup> W traktacie „Auslegung” św. Bernard z Clairvaux wspomniany został przy omawianiu symboliki kielicha mszalnego. BUWr XV.Q.33, s. [68]. J. KOPEĆ, *Męka Pańska w religijnej strukturze polskiego średniowiecza. Studia nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*, Warszawa 1975, s. 88n.

<sup>79</sup> W źródle określana jako *buchlen der ubung des leiden christi*. BUWr XV.Q.33, s. [7]. Jordan był zakonikiem w klasztorach w Erfurcie i Magdeburgu. Zmarł w 1370/80 r. Biogram w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. III, Bautz, Herzberg 1992, s. 649–652.

<sup>80</sup> BUWr XV.Q.33, s. [10].

<sup>81</sup> Kopia rękopisu Jordana znajduje się w inkunabule przechowywanym w Bibliotece im. Ossolińskich we Wrocławiu dalej: BOss) pod sygnaturą XV-216. Książka ukazała się w drukarni Jakuba Wolffa Bassela około 1492 roku pod pełnym tytułem: *Textus passionis christi secundum quattuor evangelistas in unam collectus historiam cum sermonem dominico. Item articuli passioniscum theorematibus et documentis fratris Jordanis ordinis heremitarum sancti Augustini*.

<sup>82</sup> *Inspice et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est/.../ Non enim sufficit christiano: christus passum inspicere: nam et hoc fecerunt iudei ei gentiles crucifixores: sed exigitur etiam secundum exemplar monstratum operari et facere*. BOss XV-216, Prolog, składka a.

wiciela nie miało służyć przedłużającemu się trwaniu na modlitwie<sup>83</sup>, ale raczej nabyciu nawyku przeżywania cierpienia Chrystusa na co dzień, a przez to dopełniania ich poprzez dobrowolność cielesnych wyrzeczeń, postu i modlitwy. Ten postulat umieszcza dzieło Jordana w nurcie myśli innego niemieckiego mistyka ze szkoły dominikańskiej, Eckharta, który podkreślał konieczność permanentnej pokuty i nawrócenia w duchu miłości do Boga jako warunku zjednoczenia z Nim<sup>84</sup>. Przenikanie męki Chrystusa<sup>85</sup>, wchodzenie w jej treść i naśladowanie cnót Zbawiciela jako rdzeń ćwiczeń doskonałości każdego chrześcijanina stały się właściwym sensem postawy kontemplacyjnej proponowanej następnie przez wszystkich teologów pozostających w kręgu mistyki nadreńskiej. Idea ta inspirowała również autora interesującego nas wykładu. We wstępie do swojego dziełka powołuje się on na jeszcze jeden autorytet duchowy, jakim był Henryk Suzo. Mistyk ten w *Księdze Mądrości Przedwiecznej* kontynuował wywody Eckharta dotyczące owoców kontemplacji życia i śmierci Jezusa. Pobożny chrześcijanin powinien być, według niego, poznać wszystkie cnoty Chrystusa, aby móc stawać się na Jego obraz<sup>86</sup>, ponieważ tylko takie upodobnienie stanowiło najbezpieczniejszą drogę nawrócenia i osiągnięcia zbawienia duszy. Jedną z cech wyróżniających metodę mistyki nadreńskiej wśród innych współczesnych szkół duchowości pozostaje zalecenie częstej komunii. Jej warunkiem miała być przede wszystkim skłonność serca człowieka, skierowanie całej woli na osiągnięcie miłości do Boga oraz wolność od grzechu<sup>87</sup>. Eckhart zalecał również komunikowanie na sposób duchowy, jednak nie jako sposób na uniknięcie ewentualnej kary za niegodne przyjęcie Ciała Pańskiego, ale jako wykorzystanie szansy jeszcze częstszego zjednoczenia z Chrystusem<sup>88</sup>.

Autor XV-wiecznego mszalika należącego do klarysek wrocławskich odwołał się do autorytetu znanych sobie mistyków szkoły nadreńskiej, wskazując przede wszystkim na cel i metodę kontemplacji męki Zbawiciela zgodnie z sensem obrzędów Mszy Świętej. Jednak porównanie jego sformułowań z propozycjami kontynuatorów myśli mistrza Eckharta wskazuje, iż posługiwał się on nimi w sposób swobodny, twórczo traktując poszczególne tezy. Kształtowanie życia na wzór

<sup>83</sup> *Nec est intentionis mee circa singula gesta historie passionis immorari: sed circa illa precipue puncta in quibus singulis christus aliquid notabiliter passus fuit qui omnia ad lxx artuculos reducuntur.* Tamże, skłádka aii.

<sup>84</sup> K. Górski, dz. cyt., s. 77. J. MISIUREK, „Złoty okres”..., dz. cyt., s. 21.

<sup>85</sup> W terminologii Eckharta *sich hineinbilden* ukazuje związek pomiędzy obrazem męki i przemianą duchową człowieka. Zob.: MISTRZ ECKHART, *Pouczenia duchowe, Traktaty*, opr. W. SZYMONA OŃ, Poznań 1987, s. 43, przyp. 21.

<sup>86</sup> Jest to wyraźne nawiązanie do metody Eckharta. J. MISIUREK, „Złoty okres...”, dz. cyt., s. 66n. Wydanie dzieła Henryka z Suzy: BŁ. HENRYK SUZO, *Księga Mądrości Przedwiecznej*, opr. W. SZYMONA OŃ, Poznań 1983.

<sup>87</sup> MISTRZ ECKHART, dz. cyt., 20, s. 50.

<sup>88</sup> Tamże, s. 54. Podobnie w myśli innego mistyka tej szkoły, Jana Taulera. Zob.: J. MISIUREK, „Złoty wiek”..., dz. cyt., s. 57–60.



Chrystusa, by osiągnąć w ten sposób zbawienie duszy jako główny cel kontemplacji męki Jezusa pozostało w „Auslegung” obecne, jednak opis szczegółowych owoców ćwiczeń we wstępie do traktatu wskazuje na wiarę jego autora w bezpośrednie i natychmiastowe działanie modlitwy w codzienności pobożnego chrześcijanina: ćwiczenia miały skutecznie zyskiwać łaskę Boga we wszystkich potrzebach. Dla człowieka końca średniowiecza szczególnie atrakcyjna mogła wydawać się obietnica zapewnienia szczęśliwej śmierci i pomocy Jezusa w ostatniej godzinie oraz wejścia do królestwa niebieskiego<sup>89</sup>. Przywołanie tych skutków codziennej medytacji części Mszy Świętej w kontekście dzieła Jordana wskazuje na posługiwanie się jego autorytetem w sposób pragmatyczny i dość swobodny. Najwyraźniej jednak sama metoda mistyków średniowiecznych wydawała się autorowi traktatu znana i, zgodnie z głównymi jej założeniami, starał się on przekonać odbiorców do jak najbardziej owocnego uczestnictwa w Eucharystii. Chociaż w traktacie nie znajdziemy zachęty do przyjęcia Komunii, jednak pozostałe elementy ćwiczeń wydają się w głównych założeniach zgodne z nurtem duchowości nadreńskiej.

Podstawowym narzędziem stosowanym przez autora „Auslegung” pozostaje kompilacja tekstów kanonicznych Ewangelii oraz apokryfów traktujących o męce Pańskiej. Jego metoda ekspozycji obrazu wydarzeń opiera się, zgodnie z propozycją znaną z traktatu Jordana, na czerpaniu najważniejszych fragmentów dotyczących życia i dzieła Jezusa z dzieł ewangelistów: Jana, Łukasza i Mateusza w taki sposób, by akcentowane treści teologiczne składały się na komplementarną wizję dziejów zbawienia<sup>90</sup>. Omawiany mszalik odwołuje się do świadectwa świętych Łukasza i Mateusza w miejscach, gdzie autor przywołał tajemnicę Wcielenia<sup>91</sup>. Ewangelia świętego Jana stała się natomiast podstawowym źródłem kreowania obrazu męki: sceny Ostatniej Wieczerzy, biczowania i cierniem koronowania oraz pogrzebu Jezusa<sup>92</sup>. Schemat ten pozostawał charakterystyczny dla podstawowego wykładu dziejów życia Zbawiciela. Twórca traktatu „Auslegung” uzupełniał wykład teologiczny parafrazowaniem niektórych listów apostoelskich świętego Pawła<sup>93</sup>. Chociaż przywoływanie Biblii nie jest częstym zjawiskiem w modlitewniku klarysek, jednak stworzona przez jego autora wizja pasji Chrystusa pozostaje w podstawowych ramach wydarzeń zgodna z przekazem Ewangelii Janowej. Cnoty Jezusa cierpiącego uwypuklono poprzez zestawienie ich z bluźnierczym zachowaniem narodu żydowskiego: Zbawiciel jest pokorny, cichy, posłuszny swojemu Ojcu, okazuje doskonałą

<sup>89</sup> Prośba obecna w sporej części wezwań kończących medytacje. BUWr XV.Q.33, s.[30], [41], [72], [131], [139].

<sup>90</sup> W traktacie Jordana historia męki Pańskiej i wydarzeń ją poprzedzających we wstępie jako wykład zaczynający się od słów tytułowych *Collegerunt ponti*. Jest to rzetelne zestawienie wszystkich elementów pasji z powołaniem się na konkretne fragmenty Nowego Testamentu. BOss XV-216, f. [3]n.

<sup>91</sup> BUWr XV.Q.33, ss. [26], [29], [35].

<sup>92</sup> Tamże, s. [71], [77], [104], [153].

<sup>93</sup> Listy do Kolosan i Efezjan: tamże, s. [28].

miłość i cierpliwość, przebacza swoim wrogom. W rozważaniach nad męką wskazano zarówno cierpienia fizyczne Jezusa, zwłaszcza podczas biczowania oraz krzyżowania, ale również duchowe, wśród których dominują lęk i osamotnienie. Autor „Auslegung” nie zapomniał także o udziale w dziele zbawczym Matki Bolesnej: towarzyszyła ona swemu Synowi w drodze na Kalwarię, stała pod Jego krzyżem, a następnie przyjęła Ciało Umęczonego na swoje ręce. Zgodny z konwencją epoki pozostaje obraz przebiccia serca Maryi mieczem boleści w sposób, jaki miał zapowiedzieć prorok Symeon<sup>94</sup>. Treści te zostały miejscami rozbudowane o pewne szczegóły pochodzące z tekstów niekanonicznych. Pisarz odwołał się do przekazu apokryficznej opowieści o zdradzie Judasza<sup>95</sup>, jednak przytoczył z niej wyłącznie elementy znane z Ewangelii. W innym miejscu wspomniał ewangelię Nikodema<sup>96</sup>, z której również zaczerpnął fragmenty kanoniczne odnoszące się do zdjęcia szaty Jezusa przed aktem ukrzyżowania. Objawienia Sybilli przywołane zostały natomiast przy okazji proroctwa cierpień Mesjasza podczas przybijania do krzyża<sup>97</sup>. Elementy apokryficzne wizji męki i zmartwychwstania Jezusa w mszaliku klarysek nie są zbyt liczne, uzupełniają miejscami obraz o niektóre plastyczne szczegóły i ułatwiają wejście w pełnię przeżyć Zbawiciela i innych uczestników wydarzeń na Kalwarii. Wśród nich odnajdujemy obraz zakładania Jezusowi sznura na gardło<sup>98</sup> i brutalnego prowadzenia Go przez Żydów na sąd. Oprawcy mieli szarpać Chrystusa, krzyczyć i opluwać Oblicze Zbawiciela<sup>99</sup>. Modlitewnik traktuje również stosunkowo szczegółowo opisy cierpień, które Jezus doznał w ukryciu tuż po aresztowaniu, kiedy przetrzymywano Go w więzieniu świątynnym<sup>100</sup>. Apokryficznym elemen-

<sup>94</sup> Motyw obecny w wielu tekstach pasyjnych i sztuce dojrzałego średniowiecza. T. DOBRZENIECKI, *Niektóre zagadnienia ikonografii Męza Bolesci*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 15 (1971), s. 130.

<sup>95</sup> BUWr XV.Q.33, s. [66]. Wspomniana przez autora księga o uwięzieniu Jezusa to apokryficzne *Opowiadanie Józefa z Arymatei*, wyd. M. WITTLIEB, M. STAROWIEYSKI, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29 (1976), nr 1, s. 27–34. Elementami niekanonicznymi pozostają przede wszystkim fragmenty opisujące stały proceder donoszenia Żydom przez Judasza w zamian za złotą didrachmę. W czasie sądu nad Jezusem miano natomiast podnosić zarzut Jego złodziejstwa prawa Bożego i oszustwa wobec ludu; tamże, s. 30n.

<sup>96</sup> Kultura średniowieczna czerpała z tego tekstu obrazy wydarzeń związanych z samym procesem Jezusa. H. LANGKAMMER OFM, *Męka i Zmartwychwstanie Chrystusa w świetle literatury apokryficznej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 10 (1963), z. 1, s. 85n. Wydanie źródłowe tekstu: *Ewangelia Nikodema. Wspomnienia o Panu Naszym Jezusie Chrystusie, spisane za Poncjusza Piłata*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I, red. M. STAROWIEYSKI, Lublin 1986, s. 425-441.

<sup>97</sup> J. FRANKOWSKI, *Księgi Sybilińskie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 26 (1973), Księga 1, s. 263.

<sup>98</sup> BUWr XV.Q.33, ss. [16], [21], [98].

<sup>99</sup> Tamże, ss. [19], [98], [109]. Był to popularny element obecny w większości apokryfów średniowiecznych. H. LANGKAMMER OFM, dz. cyt., s. 82. K.J. DROZD, *Śmierć i pogrzeb Chrystusa w ewangeliach apokryficznych*, Opole 2003, s. 127.

<sup>100</sup> Tamże, s. [119].



tem, niezwykle popularnym w XV-wiecznych pasjach, pozostaje drobiazgowo nakreślony obraz krzyżowania, a następnie zdejmowania Jezusa z krzyża. Fragmenty te są doskonałym przykładem kompilacji tekstów prorocत्व Starego Testamentu, Ewangelii według świętego Jana oraz elementów wypływających z rozwiniętego w końcu średniowiecza nurtu dolorystycznego. Bolejąca Matka Boska i postaci zgromadzone wokół konającego Jezusa, a następnie oplakujące Jego śmierć stanowią główne elementy pasyjne tkwiące głęboko w rozwiniętej kulturze średniowiecza<sup>101</sup>. Wybitnie apokryficzny charakter ma również opis sceny zstąpienia do piekieł, uzupełniony ilustracją piekła uosobionego przez biblijnego Lewiatana<sup>102</sup>.

### 3. Wnioski

Przedstawiona powyżej analiza treści i źródeł traktatu „*Auslegung der heiligen Messe*” z klasztoru klarysek wrocławskich ukazuje tę książeczkę na tle prądów rozwijających się w kulturze religijnej końca XV w. Interesujący nas inkunabuł zawiera dość typowy przykład recepcji swoistej dla tego okresu teologii mszy, zgodnie z którą pojmowana ona była jako obcowanie uczestników ze światem nadprzyrodzonym, a jednocześnie okazja do pogłębienia modlitwy osobistej poprzez rozmyślanie nad sensem liturgii. W tekście daje się wyodrębnić silne wpływy popularnego w końcu średniowiecza nurtu mistyki z kręgu szkoły mistrza Eckharta. Autor wykorzystywał opowieści apokryficzne w sposób umiarkowany, wspomagając się niektórymi ich elementami dla dopełnienia obrazu męki i zmartwychwstania Pańskiego. Powściągliwość ta wynikała z rodzaju źródła, które miało pozostać traktatem dotyczącym najważniejszego obrzędu w liturgii chrześcijańskiej. W „*Auslegung*” wykorzystano przede wszystkim popularną *Ewangelię Nikodema*, którą powszechnie traktowano równorzędnie z przekazem ewangelii kanonicznych, co należało do przyjętego i akceptowanego sposobu postępowania wielu twórców średniowiecznych. Pomimo różnicy gatunkowej, omawiane źródło mieści się w nurcie cieszących się w końcu XV w. wielkim zainteresowaniem zbiorów rozważań, które w zamierzeniu ich autorów miały pozostawać traktatami duchowymi. Na gruncie polskim powstały w tym czasie dwa czołowe tytuły, tzw. *Rozmyślenia*

<sup>101</sup> Wplatanie elementów apokryficznych w obrazy Męki Pańskiej stanowiło pewien przyjęty kanon twórczy i było metodą akceptowaną powszechnie w odniesieniu do wszystkich elementów pasyjnych. Obraz Matki Bolejącej przyjął się w kulturze średniowiecza przede wszystkim pod wpływem tego typu literatury. Zob. J. WOJTKOWSKI, *Kult Matki Boskiej Bolesnej w polskim średniowieczu*, [w:] *Kult Męki Pańskiej. Historia i teraźniejszość. Materiały z sesji naukowej w Olsztynie w dniach 3–4 marca 2001 r.*, red. H.D. WOJTYSKA, Olsztyn 2001, s. 128. K.J. DROZD, dz. cyt., s. 65.

<sup>102</sup> Element obecny w *Ewangelii Nikodema. Apokryfy Nowego Testamentu*, opr. D. ROPS, tłum. Z. ROMANOWICZOWA, Londyn 1955, s. 114–119.

*dominikańskie* i *Rozmyślania przemyskie*, oraz szereg modlitewników, które spisywano również w klasztorach żeńskich. Obydwa wspomniane zbiorki rozmyślań stanowią przykłady propozycji kontemplacji pasji, co każe umieścić je w nurcie dolorystycznym<sup>103</sup>. Pochodzący z klasztoru klarysek traktat o cechach modlitewnika nie jest jednak źródłem pasyjnym, chociaż motywy te stanowią zauważalną dominantę wśród wszystkich elementów przedstawionego w nim obrazu mszy. Zastosowana przez anonimowego autora metoda kompilacji źródeł i prezentacji treści wskazuje na korzystanie z tych samych co twórcy wspomnianych dzieł tradycji. W podobny sposób pisarze ci traktowali źródła wiedzy: skłonni byli do parafrazy i swobodnego przekazu treści podporządkowanego głównemu celowi, jakim było ćwiczenie medytacji. Chociaż w omawianym dziełku elementów apokryficznych jest zdecydowanie mniej niż w innych zbiorach rozmyślań, co wynika z przedmiotu ćwiczeń, jednak ich umieszczenie jest wynikiem tej samej metody kreślenia obrazów sugestywnych, przemawiających do uczuć i wyobraźni osoby modlącej się.

Założeniem autora książeczki z biblioteki klarysek pozostawała nauka takiego sposobu rozważania liturgii Mszy Świętej, który prowadziłby do pogłębionej formacji duchowej poprzez codzienną modlitwę oraz przemianę życia. Powodzenie metody zależało więc od stałego podejmowania ćwiczeń oraz udoskonalania aktu medytacji. Proponowane obrazy scen z życia Chrystusa miały przybliżyć medytującego uczestnika mszy do poznania wzoru świętości, a poprzez obcowanie z Bóstwem ujawniającym się podczas wszystkich obrzędów sakramentu miał on dostępować pożądanых łask. Łączenie wysiłku intelektu i wyobraźni, posługiwanie się słowem i obrazem jednocześnie stanowiło główną ideę ćwiczeń proponowanych w „Auslegung”. Obserwując gesty kapłana, odnajdując w przestrzeni sakralnej elementy rzeczywistości nadprzyrodzonej, osoba modląca się miała rozważać słowa Pisma Świętego, a następnie wchodzić głębiej w treść obrazów i przeżywać ich tajemnicę dzięki słowom modlitwy kończącej rozmyślanie. Częste korzystanie z tej metody prowadziło do kontemplacji o charakterze permanentnym, oczyszczającej, dającej przedsmak miłości Boga i umożliwiającej pełne z Nim zjednoczenie. Była to zapoczątkowana przez św. Bernarda metoda *Contemplare historiam verbi*<sup>104</sup>, rozwijana w XIV w. z powodzeniem przez szkołę mistyków nadreńskich i obecna w religijności elitarnej do końca średniowiecza. Brakuje natomiast w interesującym nas dziełku typowej dla tej szkoły zachęty do częstego korzystania z sakramentu Komunii, co

<sup>103</sup> T. DOBRZENIECKI, *Łacińskie źródła „Rozmyślania przemyskiego”*, „Średniowiecze. Studia o kulturze” 4 (1969), s. 469n. TENŻE, „*Rozmyślania dominikańskie*” na tle średniowiecznej literatury pasyjnej, [w:] „*Rozmyślania dominikańskie*”, red. K. GÓRSKI, W. Kuraszkiewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965, s. 39–42. K. GÓRSKI, *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich” na tle prądów religijnych XV i początków XVI wieku*, „Średniowiecze. Studia o kulturze” 2 (1965), s. 306.

<sup>104</sup> J. KOPEĆ, dz. cyt., s. 89.



wraz z brakiem elementów moralistyki wskazuje na pozostawianie jego autora w obrębie duchowości obcej nurtowi *devotio moderna*. Jego przekonanie o skuteczności modlitwy jako narzędzia ochrony przed złem i osiągnięcia potrzebnych w życiu doczesnym łask Boskich umieszcza go w gronie myślicieli tradycyjnych, piszących pod wpływem popularnych wyobrażeń o sposobach i owocach zwracania się do Boga.

Interesująca wydaje się odpowiedź na pytanie o celowość zainteresowania omawianą książeczką w klasztorze klarysek wrocławskich u schyłku jego średniowiecznych dziejów. Pozyskanie tego cennego przykładu ćwiczeń duchowych świadczy przede wszystkim o podejmowaniu przez mniszki refleksji nad rolą codziennej Mszy Świętej w ich życiu wewnętrznym. Pochodzący z tego samego okresu rękopiśmienny modlitewnik stanowi świadectwo uzupełniające naszą wiedzę o rozwoju kultu eucharystycznego w tej wspólnotce<sup>105</sup>. Rozwinięta na gruncie teologii wcielenia wiara w przeistoczenie nakazywała klaryskom postawę adoracji Chrystusa Eucharystycznego, ale jednocześnie pod wpływem nurtów pasyjnych łagodziła poczucie skutków grzeszności i umożliwiała zbliżenie się do cierpiącego Boga-Człowieka. Dzięki temu kontemplacja męki stawała się etapem na drodze do zjednoczenia z Chrystusem. Na przełomie wieków mniszki z wrocławskiego klasztoru św. Klary poszukiwały więc własnych dróg rozwoju duchowego, kierując zainteresowania w stronę popularnej w kręgach zakonnych mistyków. Znajomość pism pochodzących ze szkoły nadreńskiej świadczy o pozostawianiu tej wspólnoty pod wpływem niemieckiej kultury religijnej, ale nawet w jej kręgu stawia mniszki wrocławskie w gronie elity śląskiego Kościoła<sup>106</sup>. W duchowości zakonnice widoczny stał się rozwój modlitwy indywidualnej, która choć nacechowana uczuciowością, nabierała wartości refleksji teologicznej. Tak pojęta modlitwa mogła i bywała w XVI w. wykorzystywana do podnoszenia poziomu formacji wewnętrznej we wspomnianym klasztorze<sup>107</sup>, choć na podstawie zachowanych źródeł trudno określić zasięg popularności tej formy duchowości w całej wspólnotce. Z pewnością na przełomie stuleci klaryski wrocławskie stanęły przed koniecznością zderzenia z nowymi prądami

<sup>105</sup> Spisany w języku niemieckim modlitewnik z początków XVI w. BUWr IO 31.

<sup>106</sup> Żywy nurt mistycyzmu kobiecego, którego świadectwa znajdujemy w innych klasztorach, czerpał z tradycji benedyktyńskich i cysterskich. Przykładem mogą być XVI-wieczne rozważania benedyktynek legnickich w rękopisie BUWr IO 39 „Piękne duchowe rozważanie zwane Chrystusowym ogrodem wiernych dusz ze starych i nowych ksiąg zebrane”. Częściowa analiza zob.: P. WISZEWSKI, *Opactwo benedyktynek w Legnicy (1348/1349–1810). Struktura, funkcjonowanie, miejsce w społeczeństwie*, Poznań–Wrocław 2003, s. 243n.

<sup>107</sup> Świadczą o tym powstające w 2. poł. XVI w. zbiorki rozważań pasyjnych, w które autorki wplatały zalecenia moralne i ascetyczne przeznaczone dla zakonnice. A. SUTOWICZ, *Przemiany duchowości jako przejawy odnowy życia wewnętrznego w klasztorze klarysek wrocławskich w świetle szesnastowiecznych modlitewników*. „Świdnickie Studia Teologiczne” 8 (2011), s. 307.

religijnymi, wobec których przybierały one postawę akceptacji wątków tradycyjnych, odczytanych na nowo w zmieniającym się kontekście kulturowym. Reakcja mniszek na próby nacisków zewnętrznych ujawniła ich dążenie do jeszcze ściślejzego związania z uznanym przez Kościół kultem eucharystycznym i pogłębienia postawy uczestnictwa w sakramentach, których liturgia kształtowała oblicze religijne wspólnoty przez cały okres średniowiecznych dziejów klasztoru. Postawa ta prowadziła w następnym okresie do bujnego rozwoju duchowości opartej na kontemplacyjnej i osobistej percepcji treści teologicznych w ramach wspólnotowej liturgii klasztornej.

**Słowa kluczowe:** mistyka średniowieczna, msza w średniowieczu, inkunabuły klarysek, klaryski wrocławskie

## The Reception of Medieval Mistique in the Incunabulum *Auslegung der heiligen Messe* from the Library of the Clarissan Nuns in Wrocław

### Summary

The presented analysis is based on the incunabulum *Auslegung der heiligen Messe* that was issued in 1495 and preserved until 1810 in the library of the Clarissan cloister in Wrocław. Now it is kept in the Library of the Wrocław University. We are given an interesting model of creating individual prayer based on contemplating common parts of a mass liturgy. The unknown author has derived most elements of his text from the mistique school of St. Bernhard, the abbey of St. Victor by Paris and the Dominican master Ekhardt, although he used the mystical treatises very freely. We can recognise the medieval German tradition of understanding liturgy in meditating every part of a mass by watching all gestures of a priest and keeping on oral supplicating. We are also given the aim of the prayer – cleansing of sins and evil, earning a favour of the Holy Trinity and spiritual changing. The vision of a holy mass has been presented as the life and work of Jesus Christ but in fact we don't find a distinct encourage to imitate the Saviour. The deep medieval tradition is shown in preventing from frequent receiving Holy Communion.

**Keywords:** medieval mistique, medieval mass, incunabula of clarissan nuns, clarissan nuns in Wrocław



**Ks. Józef Zabielski**

*Roztropność, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość  
jako wyznaczniki chrześcijańskiej moralności.*

*Studium tomistyczno-aksjologiczne*

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa  
2015, ss. 204.

Już od pierwszych wieków nauczyciele moralności chrześcijańskiej mówią o dobru moralnym w powszechnie wtedy używanym języku „cnót”. Mówiąc zaś o różnych cnotach szczegółowych, wyraźnie ukazują ich łączność między sobą i to na drodze ich powiązania z miłością. Schodzą się i wiążą one w jedno dobre usposobienie, a mianowicie kierunkowe nastawienia ducha. Starożytni pisarze korzystają z obiegujowej wtedy klasyfikacji cnót. Klemens Aleksandryjski wymienia cztery zalety człowieka cnotliwego: sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo i pobożność (rozumianą jako chrześcijańska roztropność). Nazwanie tych cnót kardynalnymi zawdzięcza się św. Ambrożemu. Wskazuje on, że nie są to wprawdzie cnoty jedyne, lecz za to podstawowe w życiu człowieka, dlatego też można je nazwać kardynalnymi, gdyż na nich, jak na zawiasach, obraca się całe życie etyczne. W epoce patrystycznej najbardziej dojrzałą próbę zespolenia klasycznej teorii czterech cnót z chrześcijańską nauką o prymacie cnoty miłości daje św. Augustyn. Właśnie nadprzyrodzoną miłość Bożą czyni on fundamentem życia etycznego, przy czym cnoty kardynalne mają wyrastać w miłości jako jej zasadniczy i odrębny wyraz w poszczególnych dziedzinach działania.

Święty Tomasz z Akwinu wykorzystując cały dorobek przeszłości w zakresie nauki o cnotach, wnosi znakomity wkład systematyczny. Naczelne miejsce w zespole wszystkich cnót daje on cnotom boskim, czyli teologalnym, którym wyznacza wzniosłe zadanie kierowania człowiekiem do nadprzyrodzonego celu życia. Wskazanie szczegółowych środków do tego celu jest zadaniem zespołu cnót zwanych moralnymi, które dają się skupić wokół czterech, już przez starożytnych wysuwanych na miejsce naczelne. Są to: roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo. Aretologia św. Tomasza stała się osią wykładu chrześcijańskiej doktryny moralnej zarówno u niego, jak i kontynuatorów jego poglądów filozoficzno-teologicznych. Ona to wyznaczała ramy

systematycznych opracowań teologii moralnej ostatnich czasów. Do tomistycznej nauki o cnotach niewiele wniosła myśl etyczna czasów nowożytnych. A jeśli coś wniosła, to tylko uwrażliwienie na pewne cnoty lub też danie im innej oprawy myślowej.

Każde bardziej pogłębione spojrzenie na wyznaczniki chrześcijańskiej moralności, jakimi są cnoty moralne, wydaje się godne uwagi. Właśnie tego zadania podjął się ks. prof. Józef Zabielski. Autor prezentowanego studium jest wykładowcą teologii moralnej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i wybitnym znawcą problematyki w zakresie teologii moralnej ogólnej. Jest autorem wielu publikacji m.in. *Współczesny indyferentyzm religijny. Studium teologiczno-moralne*, Białystok 1999; *Prawda ludzkiego losu*, Białystok 2000; *Miłosierdzie jako zasada życia społecznego*, Białystok 2003; *Podstawy chrześcijańskiej moralności. Teologia moralna fundamentalna*, Białystok 2013.

Prezentowane studium otwiera schematyczny spis treści, wskazując tylko same tytuły rozdziałów (s. 5–7). Natomiast treściowo zamieszczono najpierw wprowadzenie (s. 9–31). Przedstawiono tam sprawności i cnoty w historii etyki oraz teologii, charakterystykę życia cnotliwego w świetle świadectw biblijnych oraz istotę cnoty i strukturę cnotliwości.

Rozdział pierwszy opatrzono tytułem: *Cnota roztropności* (s. 33–48). To przede wszystkim biblijny obraz roztropności, następnie opis działania tejże cnoty. Po nich ukazane są akty cnoty roztropności, jej składniki oraz gatunki. Następnie omówione są cnoty pomocnicze oraz nabywanie i pielęgnowanie roztropności, a także wady wynikające z zaniedbania tejże cnoty. W końcu przedstawiona jest ocena moralna niedomagań roztropności. Cnota męstwa to tematyka kolejnego rozdziału (s. 49–65). Wychodzi się tu najpierw od pojęcia męstwa, po to, by następnie ukazać męstwo jako cnotę, akty męstwa oraz „części” tejże cnoty. Rozdział wieńczy opis wad przeciwnych męstwu oraz pokrewnych mu cnot. Kolejny temat podjęty przez autora to cnota umiarkowania (s. 67–92). Ukazano tu pojęcie cnoty umiarkowania, czyli rozumnego umiaru, przedmiot i podmiot umiarkowania, ponadto „części” tej cnoty oraz poszczególne gatunki cnoty umiarkowania i wady im przeciwne. Ponadto autor umieszcza w tym rozdziale cnoty pokrewne umiarkowaniu. Rozdział czwarty niniejszego studium poświęcony jest cnocie sprawiedliwości (s. 93–189). Jest tu najpierw mowa o sprawiedliwości jako zasadzie życia społecznego. Autor przedstawia następnie pojęcie cnoty sprawiedliwości, i specyfikację gatunkową tejże cnoty. Dalej omówiona została relacja sprawiedliwości do miłosierdzia, a także sprawiedliwość w odniesieniu do dóbr osobowych i do dóbr materialnych.

Całość książki dopełnia zakończenie (s. 191–199). Autor skupia się w nim na ukazaniu nadprzyrodzonego źródła życia cnotliwego, na czynniku ludzkim w moralnym dobru ludzkiego działania oraz na potrzebie kształtowania życia cnotliwego.



Książdz Zabiełski w swym studium tomistyczno-aksjologicznym dowodzi, że poznanie istoty cnoty, rodzajów cnot i zakresu ich materialnego oddziaływania pozwala stwierdzić, że życie cnotliwe ma swój wymiar dynamiczny, ukazujący jego rozwój w osobie ludzkiej jako podmiocie moralnego dobra. Podsumowując analityczne refleksje niniejszej monografii, zwrócić należy uwagę na czynniki rozwoju cnoty. Jak to wykazały przeprowadzone analizy, w chrześcijańskim rozumieniu cnoty wyróżnia się dwa fundamentalne elementy, a mianowicie dar łaski Bożej oraz współdziałanie człowieka w rozwoju tego daru. Wykorzystanie daru łaski Bożej stanowi wyzwanie gwarantujące człowiekowi właściwy rozwój osobisty i społeczny.

Dobrze się stało, że na półkach księgarskich pojawiła się pozycja poświęcona cnotom kardynalnym. Autor podjął się trudnego zadania wyrażenia starej nauki językiem dostępnym dla dzisiejszego odbiorcy, zarówno poszukującego poznania nauczania Kościoła o cnotach chrześcijańskich w wymiarze studiów akademickich, jak też poszukującego tej wiedzy z własnego wyboru. Docenić należy starannie dobraną strukturę pracy, która sprawia, że niełatwe treści są ukazane w sposób jasny i przejrzysty. Także użyty język pozwala sięgnąć po tę pozycję nie tylko specjalistom, ale także wszystkim, którzy dopiero czynią pierwsze kroki w dojrzałym poszukiwaniu podstaw chrześcijańskiej moralności.

Niniejsza pozycja książkowa może również posłużyć jako podręcznik do części wykładu teologii moralnej jako jednej z podstawowych dyscyplin w kształceniu studentów teologii.

*ks. Tadeusz Reroń*

W. Pikor

*Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*

Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, ss. 495.

Obszerna książka ks. Wojciecha Pikora, która stanowi jego rozprawę profesorską, poświęcona została roli, jaką odgrywa ziemia w przymierzu pomiędzy Narodem Wybranym a Bogiem. Obszar badawczy został przez Autora ograniczony do Księgi Ezechiela. Temat pracy został sformułowany następująco: *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2013). Książka jest owocem grantu Narodowego Centrum Nauki pt. „Status ziemi Izraela w Księdze Ezechiela jego recepcja w okresie Drugiej Świątyni” (decyzja nr 2011/01/B/HS1/00771 z dn. 6.12.2011 r.).

Tematyka podjęta przez ks. Pikora, wykładowcę Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jest bardzo słabo opracowana na gruncie polskim. Nie ma również wielu pozycji z tej dziedziny w całej biblijstyce światowej. Sam Autor zauważa, że kwestia ta nie wzbudzała dotąd szczególnego zainteresowania bibliistów. Dobrze się więc stało, że wybór padł na taką właśnie tematykę, a owoce tej pracy należałoby także uprzystępnąć poza granicami Polski, co zresztą Autor częściowo już uczynił, zamieszczając na końcu opracowania streszczenie wyników swych badań w języku angielskim (s. 399–408).

Poza wykazem skrótów, bibliografią, wstępem, zakończeniem i *summary*, a także indeksem tekstów cytowanych oraz indeksem osób, praca zawiera zasadnicze części, noszące kolejno tytuły: *Kontekst tematu ziemi w Księdze Ezechiela*, *Fenomenologia ziemi Izraela*, *Dzieje Izraela pisane losami ziemi*, *Ziemia nowego przymierza* oraz *Wizja nowej ziemi Izraela w Ez 40–48*. Zaproponowana struktura pracy wydaje się logiczna i nie budzi zastrzeżeń. Również struktura poszczególnych rozdziałów jest niezwykle przejrzysta.

We wstępie Autor precyzuje cel swojej pracy. Ukazując rolę ziemi w przymierzu Boga z Izraelem u Ezechiela, stara się odpowiedzieć na pytania: Jaki jest cel Boga w obietnicy ziemi dla Izraela? W jakim stopniu ziemia jest znakiem potwierdzającym przymierze, a w jakim je współtworzy? Jak ma się obietnica ziemi do wygnania babilońskiego? W jaki sposób przyszłe odrodzenie ziemi Izraela stanowi o nowym przymierzu? Kto ma prawo posiadać i zamieszkiwać tę ziemię? Autor precyzuje metodę rozprawy. Jest nią studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela (s. 13). Jak stwierdza lubelski bibliista: „Połączenie lektury historycznej i teologicznej tekstu biblijnego jest możliwe dzięki metodzie historyczno-krytycznej, łączącej w sobie podejście diachroniczne i synchroniczne” (s. 14). Chodzi więc najpierw o krytykę tek-



stu, krytykę literacką i krytykę formy, a także krytykę redakcji i tradycji, a następnie zatrzymanie się nad stadium finalnym tekstu biblijnego, gdzie zwraca się uwagę na kompozycję, semantykę i funkcję pragmatyczną. Autor jednak nie stosuje bardzo skrupulatnie wszystkich procedur składających się na poszczególne etapy w zastosowaniu tych metod, lecz – celem uniknięcia fragmentaryczności w ukazywaniu teologii księgi – wybrał drogę konceptualną budowania teologii. To w dużej mierze stanowi *novum* dzieła ks. Pikora. *Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Pisma Świętego* wysoko ocenia te metody. Przyjmowana powszechnie do niedawna przez biblistów metoda historyczno-krytyczna, dziś w wielu wypadkach wydaje się już niewystarczająca. Papieska Komisja Biblijna stwierdza: „Klasyczne posługiwanie się metodą historyczno-krytyczną ma, rzecz jasna, swoje granice. Metoda ta może być stosowana do poszukiwania sensu tekstu biblijnego jedynie w historycznych warunkach jego powstawania, jest natomiast nieprzydatna przy próbach odkrycia możliwości znaczeniowych danego tekstu przy jego odczytywaniu na późniejszych etapach historii objawienia biblijnego oraz dziejów Kościoła. W każdym razie metoda ta przyczyniła się do powstania dzieł o wielkiej wartości z zakresu tak egzegezy jak teologii biblijnej” (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele A*).

W pierwszym rozdziale swej pracy ks. Pikor kreśli uwarunkowania historyczno-teologiczne kontekstu tematu ziemi u Ezechiela, a także ukazuje pole semantyczne i miejsce motywu ziemi w strukturze całej księgi. Zwraca baczną uwagę na teofanijny charakter ziemi Izraela, a także wskazuje na konsekwencje geopolityczne i teologiczne niewoli babilońskiej. Niezwykle wnikliwie bada przy tym semantykę tematu ziemi. Rozdział drugi poświęcony został fenomenologii ziemi Izraela. Autor przybliżył tu temat podmiotowości ziemi Narodu Wybranego (zwracając baczną uwagę na relację ziemi z Jahwe, ludem wybranym i narodami obcymi), solidarności ziemi w grzechu Izraela oraz omawia problematykę ziemi poddanej karze. W rozdziale trzecim zajmuje się spojrzeniem na dzieje Narodu Wybranego widziane z perspektywy ziemi Izraela. Rozpoczyna go bardziej ogólne spojrzenie na historię zbawienia w relacji do ziemi, przy czym uwagę skupia się na *exodusie*, co wynika z Ez 20. Ten fragment (Ez 20) jest przedmiotem bardziej szczegółowych analiz Autora, dokonywanych pod kątem obietnicy ziemi w nim zawartych. Wreszcie poruszona zostaje problematyka własności ziemi w czasie wygnania babilońskiego. Rozdział czwarty dotyczy ziemi nowego przymierza. Autor ukazuje najpierw miejsce ziemi Izraela w wyroczniach zbawienia, następnie jej rolę w nowym przymierzu oraz odrodzenie ziemi w perspektywie eschatologicznej. Ostatni rozdział książki poświęcony został wizji nowej ziemi Izraela w Ez 40–48. Autor bada teksty mówiące o obecności Jahwe w ziemi Izraela, ukazuje jej (ziemi) teologiczną geografę oraz ziemię jako dziedzictwo ludu nowego przymierza. Ostatnią część pracy stanowi zakończenie.

Po przeprowadzonych badaniach Autor dochodzi do wniosku, że ziemia stanowi motyw jednoczący Księgę Ezechiela. Ziemia jest niczym protagonistą historii zbawienia – do ziemi (oraz gór) kierowane są Boże wyrocznie, co wskazuje na to, iż ma ona swą własną podmiotowość. Według Ez 20 ziemię Izraela należy widzieć w perspektywie przyszłości, w kontekście eschatologicznym. Odrodzenie ziemi widziane będzie jako zdjęcie kary nad narodem przebywającym na wygnaniu. W tym kontekście należy odczytywać u Ezechiela motywy związane z zapowiedziami nowego przymierza, którego istotą będzie Boża obecność w ziemi Izraela. Ziemia ta stanie otworem także dla cudzoziemców. Autor operuje poprawnym i bogatym słownictwem, język rozprawy jest naukowy, a jednocześnie zrozumiały. Wydaje się, że ewentualne niedociągnięcia literowe czy interpunkcyjne są bardzo nieliczne. Zwrócić należy uwagę na bardzo staranną transkrypcję wyrazów hebrajskich. Wnioski są w rozprawie formułowane w sposób zrozumiały i kompetentny; są dobrze uargumentowane i uzasadnione w treści pracy. Odznaczają się logicznością wywodu. Wynikają bezpośrednio z przeprowadzonych badań, a nie są – jak to się czasem zdarza – zbyt daleko idące, bądź nie mające podstaw w przeprowadzonych badaniach. Ks. Pikor podzielił bibliografię na następujące części: źródła (teksty biblijne, pozabiblijne i dokumenty Kościoła), komentarze (do Ezechiela i innych ksiąg biblijnych), opracowania oraz pomoce leksykograficzne. Podział ten pod względem formalnym nie budzi zastrzeżeń. Zebrana literatura jest bardzo bogata. Autor dotarł do wielu pozycji trudno dostępnych. Cieszy również obfite korzystanie z literatury obcojęzycznej.

Z dużą radością należy więc powitać na polskim rynku teologicznym kolejną ważną pracę ks. Wojciecha Pikora. Lubelski biblista wpisuje się nią nie tylko w poczet znakomitych znawców przedmiotu w rodzimym środowisku, ale przyczynia się do rozwoju myśli biblijnej także poza granicami naszego kraju.

*ks. Mariusz Rosik*



### III Międzynarodowa Konferencja Biblijna

#### *Interpretacja i translatoryka biblijna*

Ostrów Wielkopolski, 7–8 czerwca 2016 r.

Już po raz trzeci w Ostrowie Wielkopolskim odbyła się Międzynarodowa Konferencja Biblijna, będąca owocem współpracy Ostrowskiego Centrum Kultury i Pracowni Starożytnego Bliskiego Wschodu i Tradycji Biblijnej Instytutu Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych na Uniwersytecie Wrocławskim. W tegorocznych obradach wzięli udział badacze, doktoranci i studenci z kilkunastu ośrodków z kraju i z zagranicy, m.in. Belgii, Niemiec, Litwy, Włoch i Słowacji. Całość obrad odbywała się w gmachu ostrowskiej synagogi, która w 2013 r. przekształcona została w jedyny w Wielkopolsce zamiejscowy ośrodek Uniwersytetu Wrocławskiego. Ponieważ program konferencji uległ znacznym modyfikacjom, niektóre ze wspomnianych prelekcji przywołanych w sprawozdaniu, pomimo starań referentki, mogą nie odwzorowywać rzeczywistego porządku sympozjum.

Obrady rozpoczęto uroczym występem artystycznym młodzieżowego chóru „Con forza”, przemówieniami władz miasta i Uniwersytetu Wrocławskiego, organizatorów oraz wykładem inauguracyjnym pt. „Ewangelie z językiem aramejskim w tle”, który wygłosił ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik z PWT we Wrocławiu. Sympozjum podzielono na dwanaście sesji naukowych, z których niemal każda liczyła sobie po trzy lub cztery odczyty. Pierwsza z nich zdominowana została przez trzy języki. Ks. dr hab. Dariusz Klejnowski-Różycki z Uniwersytetu Opolskiego na przykładzie transkrypcji imion zaprezentował problemy, z którymi borykają się tłumacze Biblii na język chiński. Ks. dr hab. Piotr Łabuda z Wydziału Teologicznego w Tarnowie zastanawiał się, czy znana fraza z Ps 22 *Eloi, Eloi lema sabachtani* była autentycznymi słowami Jezusa wypowiedzianymi na krzyżu, natomiast dr Sławomir Torbus z Uniwersytetu Wrocławskiego zmierzył się z interpretacją greckiego przymiotnika *γραφῶδης*, wyjaśniając w jaki sposób „babska gadanina” zagościła w Listach Pasterskich. Swoje badania zaprezentował również Gianluca Olcese z Uniwersytetu w Genui, przekrojowo omawiając fenomen św. Jana Chrzciciela w tradycji europejskiej. Druga z sesji należała do równie zdywersyfikowanych. Po niewielkich korektach programu, audytorium mogło wysłuchać prof. Creightona Marlowe’a z Uniwersytetu w Leuven, który na przykładzie hebr. *עָר* zaprezentował statystyczne zmiany w anglojęzycznych tłumaczeniach biblijnych, by następnie powiązać je ze zmianą kontekstu społecznego i kulturowego. Kolejne wystąpienie należało do metropolity Antiocheńskiego Kościoła Syryjsko-Ortodoksyjnego abp. Severiusa Mosesa, który wyjaśniał, jak obecność Boga podczas Eucharystii rozumieją wierni Kościoła Syryjskie-

go. Dr hab. inż. Mirosław Rucki omawiał natomiast praktykowaną do dziś w judaizmie ceremonię złożenia okupu za pierworodnego, czyli *Pidijon haben* w kontekście Ofiarowania Pańskiego w Łk 2, 22-39.

Sesje popołudniowe otworzył ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski wykładem „Przekład biblijny «in fieri»”, podczas którego posiłkował się osobistymi zapiskami ks. prof. Eugeniusza Dąbrowskiego. Prof. dr hab. Michał Wojciechowski, pozostając w podobnej tematyce, ukazał niedostatki Biblii Tysiąclecia, postulując przy tym konieczność dokonania nowego przekładu, który zastąpiłby popularną Tysiąclatkę. Trzecią sesję tego dnia dopełnił ks. dr Mateusz Potoczny z Opola, przedłożeniem pt. „Malkā – asyryjski sakrament świętego zaczynu. Refleksje na marginesie dyskusji”. W ostatniej sesji audytorium wysłuchało jeszcze trzech odczytów: ks. dr. Sebastiana Smolarza z Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu, który dyskutował z wyłącznie monoteistyczną interpretacją rzeczownika *elohim*; ks. dr. hab. Jana Klinkowskiego z Wrocławia, który omawiał motyw kozła ofiarnego, zawołowany w Ewangelii św. Łukasza oraz o. dr. hab. Waldemara Linke CP z Warszawy, który zastanawiał się, czy obecność jednorozca u Justyna Męczennika jest błędem translatorskim, czy wiąże się z odmienną od współczesnej hermeneutyką. Intensywny, pierwszy dzień obrad zwieńczony został uroczystą kolacją, podczas której nie ustawały dyskusje kularowe nad zaprezentowanymi dotychczas tematami.

Drugi dzień dorównywał intensywnością pierwszej części konferencji, a prezentowana materia wciąż była mocno zdywersyfikowana, choć za wspólny mianownik niezmiennie służyło Pismo Święte. Sesja otwierająca obrady także tym razem dotyczyła języka aramejskiego, a dokładniej targumów. Jako pierwsza głos zabrała dr hab. Anna Kuśmirek z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ukazując zmiany, jakich aramejscy tłumacze dokonali w Księdze Koheleta. Dr hab. Marek I. Baraniak z Uniwersytetu Warszawskiego podobne problemy demonstrował na przykładzie Pieśni nad Pieśniami, a ks. lic. Mateuszowi Targońskiemu z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego za główny przedmiot badań posłużyła postać charyzmatycznego Pinchasa w Targumie Pseudo-Jonatana. Kolejny panel rozpoczął się wykładem ks. dr. hab. Piotra Sroczyńskiego z Wrocławia, który wprowadził uczestników w meandry historii katechezy kerygmatycznej. Następnie swoje badania zaprezentował mgr Łukasz Krzyszczuk z Uniwersytetu Wrocławskiego, wskazując potencjalne źródła, do których sięgał Hieronim, opisując świat zwierząt; następnie odczyt o karmazynie w Biblii Hebrajskiej i technikach translatorskich tłumaczy Septuaginty wygłosiła dr Anna Rambiert-Kwaśniewska.

Trzecią sesję tego dnia rozpoczęła swoim odczytem sekretarz konferencji, dr Magdalena Józwiak z Wrocławia, która omówiła zawiloci Ps 21 w interpretacji Pseudo-Hieronima. Księdze Izajasza w frankistowskich Proroctwach Izajasza swój odczyt poświęcił dr Piotr Goniszewski z Uniwersytetu Śląskiego.



Dalej przedstawiciel Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku Białej, dr hab. Lubomir Hampl, zaprezentował na podstawie Ps 150, jaki wpływ na instrumenty muzyczne w Biblii wywierają przekłady na języki nowożytne. Intrygujący wątek poruszył w dalszej części dr hab. Michael Abdalla, reprezentujący środowisko poznańskie, który omawiał kwestię podatku, tzw. *dzizji* w arabskim przekładzie Biblii, natomiast dk. Przemysław Przyślak z Wrocławia rozważał kwestię boskiego *pathos* w interpretacji Abrahama Joshui Heschela.

Niepoślednia część sympozjum poświęcona została zagadnieniu nowożytnych przekładów biblijnych. W tę tematykę wpisał się również ks. dr Daniel Dzikiewicz z Wilna, który na podstawie Łk 1, 34 ukazywał problemy translatorskie w tłumaczeniach niemieckich, rozpoczynając tym samym ostatnią część konferencji. Dalej dr Piotr Plichta zaprezentował Pismo Świąte z zupełnie innej perspektywy, przez pryzmat prozy przedstawiciela baroku angielskiego, Johna Donna. Mgr Paulina Nicko, natomiast, omawiała problem przekładu Nowego Testamentu autorstwa ks. Jakuba Wujka, a konkretnie źródła, do których sięgał polski tłumacz, pracując nad własnym tłumaczeniem.

Konferencję biblijną zamknęła sesja, w której głos zabrali: ks. lic. Łukasz Czaniecki z Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, który omawiał korzyści płynące z teorii aktów mowy dla interpretacji biblijnej; doc. dr Lubor Kysučan z Ołomuci zajmujący się średniowiecznymi i nowożytnymi przekładami Biblii na język czeski oraz ks. dr hab. Janusz Królikowski z Tarnowa z referatem o *opheleia*, rozumianej jako kryterium egzegetyczne u św. Bazylego Wielkiego.

Wzrastające powodzenie Międzynarodowych Konferencji Biblijnych organizowanych w gmachu ostrowskiej synagogi przyjąć należy z wielkim entuzjazmem. Tegoroczne sympozjum okraszone było żywymi dyskusjami w kilku językach kongresowych. Pomimo niewielkich niedociągnięć dotyczących dyscypliny czasowej, III Międzynarodowa Konferencja Biblijna była wydarzeniem niewątpliwie udanym, stając się kolejną platformą wymiany myśli dla szeroko pojętej humanistyki, z ukłonem w stronę biblistyki i patrystyki. Ośrodkowi Badań nad Historią i Kulturą Żydów z Południowej Wielkopolski życzyć należy kolejnych sukcesów, a samej konferencji – wzrostu interdyscyplinarności, wciąż rosnącego umiędzynarodowienia i popularności.

*Anna Rambiert-Kwaśniewska*





## NOTY O AUTORACH

**Dorota Baranowska (mgr lic.)** – ur. 1972, absolwentka Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu: studia magisterskie (1998), studia licencjacko-doktoranckie (2003), studium dziennikarskie (2005); członkini Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości (od 2011); redaktor strony internetowej wrocławskiego bpa pomocniczego – ks. Andrzeja Siemieniewskiego (<http://www.siemieniewski.archidiecezja.wroc.pl>).

**Paweł Beyga (mgr lic.)** – doktorant w II Katedrze Teologii Dogmatycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

**Maciej Dąbrowski (mgr)** – doktorant w Zakładzie Filologii Łacińskiej Instytutu Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego. Magister teologii (biblijnej) na podstawie pracy *Relacja nauczyciel-uczeń w Ewangelii św. Jana na tle dydaktyki antycznej* napisanej pod kierunkiem ks. dra hab. Jana Klinkowskiego, prof. PWT. Studiował teologię na Papieskim Wydziale Teologicznym, kulturę śródziemnomorską oraz filologię klasyczną na Uniwersytecie Wrocławskim, filologię klasyczną i archeologię na Université Toulouse II – Le Mirail w Tuluzie we Francji, bizantynistykę w Instytucie Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk we Wrocławiu. W 2012 r. rozpoczął studia doktoranckie na Uniwersytecie Wrocławskim w zakresie literaturoznawstwa łacińskiego. Przygotowuje dysertację *Przedstawienia literackie ofiary krwawej w poezji augustowskiej* pod kierunkiem dra hab. Jakuba Pigonia, prof. UWr. Naucza języka łacińskiego oraz przedmiotów związanych z religiami starożytnymi na Uniwersytecie Wrocławskim.

**S. Katarzyna Feduś (mgr)** – ze Stowarzyszenia Życia Apostolskiego „Koinonia św. Pawła” w Kielcach. Ukończyła studia licencjackie z zakresu teologii duchowości na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Obecnie kontynuuje studia doktoranckie. Zainteresowania naukowe: teologia życia duchowego, duchowość karmelitańska.

**Anna Gładkowska (mgr)** – ur. 1985 w Bytomiu. Wykształcenie średnie techniczne (analityka chemiczna) zwieńczone maturą (2005). Absolwentka Wyższego Instytutu Teologicznego w Częstochowie (2012), na którym w latach 2012–2014 realizowała studia doktoranckie, kontynuowane na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie (od 2014). Doktorantka w Instytucie Teologii Duchowości Wydziału Teologicznego tejże uczelni. Zainteresowania koncentruje w obszarze duchowości laikatu. W swoim dorobku naukowym posiada następujące artykuły opublikowane w pracach zbiorowych, m.in.: *Filozoficzno-teologiczne drogi Edyty Stein do Prawdy*, [w:] *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*, red. M. Woźniczka, Częstochowa 2014; *Naród w przepowiadaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, [w:] *Obrazy przeszłości. Studia z zakresu historii literatury i kultury*, red. R. Majzner, Częstochowa 2014; M. Węgrzyn, A. Gładkowska, *Refleksja nad zagadnieniem ekumenizmu w świetle nauczania II Soboru Watykańskiego*, [w:] *Veritati et Caritati. Teologia w służbie archidiecezji*, t. III, red. M. Terka, J. Kapuściński, Ł. Laskowski, Częstochowa 2014.

**Ks. Michael Grütering (mgr)** – ur. w 1948 r. W 1968 r. rozpoczął studia teologiczne w Bonn. Lata studiów 1970–72 spędził na Katolickim Uniwersytecie w Leuven w Belgii, gdzie studiował przede wszystkim pod kierunkiem prof. Ambroosa Verheula, OSB i prof. Silveera De Smeta, SJ. Po powrocie do Bonn w 1973 r. uzyskał dyplom z teologii na podstawie pracy pt.: *Johann Adam Möhler und die Liturgie seiner Zeit*, napisanej pod kierunkiem prof. Otto Nussbauma. Do 1974 r. studiował w Instytucie Holenderskim w Rzymie i robił kwerendę w Archiwach Watykańskich. Od 1974 do 1975 r. mieszkał i pracował w Seminarium Duchownym w Köln, a po święceniach diakonatu we Wspólnocie św. Pawła w Neuss-Weckhoven. Święcenia kapłańskie przyjął w 1976 r. z rąk Josefa Kard. Höffnera w Köln. W 1987 r. kardynał Höffner mianował kapłanem i mentorem teologów świeckich na Uniwersytecie w Wuppertalu. Od 2015 r. jest doktorantem w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

**Ks. Paweł Jędrzejski (mgr lic.)** – ur. 1984 r. w Namysłowie, lic. teologii. Studia filozoficzno-teologiczne we Wrocławiu (magisterium 2008, licencjat 2013). Święcenia kapłańskie w 2009 r. Wikariusz w parafiach: św. Jana Apostoła i Ewangelisty w Oleśnicy (2009–2012), św. Ap. Piotra i Pawła w Kątach Wrocławskich (2012–). Studia doktoranckie na PWT we Wrocławiu (katedra Historii Kościoła w Średniowieczu).

**Ks. Jarosław Kowalczyk (dr)** – prezbiter diecezji legnickiej, dr katechetyki KUL, mgr pedagogiki KUL, dyrektor Wydziału Katechetycznego Legnickiej Kurii Biskupiej, adiunkt Katedry Katechetyki w Instytucie Teologii Pastoralnej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.



**Ks. Rafał Kowalski (dr)** – kapłan archidiecezji wrocławskiej, dr nauk teologicznych KUL (teologia pastoralna w zakresie homiletyki), adiunkt przy Katedrze Komunikacji Religijnej Instytutu Nauk Społecznych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wykładowca homiletyki, teorii komunikacji, wprowadzenia w chrześcijaństwo, katechetyki fundamentalnej. Dyrektor Wydziału Komunikacji Społecznej Wrocławskiej Kurii Metropolitalnej, rzecznik prasowy archidiecezji wrocławskiej.

**Krzysztof Pilarczyk (prof. dr hab.)** – profesor zwyczajny w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, kierownik Zakładu Historii Chrześcijaństwa, członek Komisji Historii i Kultury Żydów Polskiej Akademii Umiejętności, Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz Towarzystwa Studiów Interdyscyplinarnych „Fides et Ratio” we Wrocławiu. Autor ponad 200 publikacji naukowych. Zainteresowania koncentruje na historii judaizmu i kultury żydowskiej, literaturze biblijnej i apokryficznej, początkach chrześcijaństwa, dialogu międzyreligijnym, kulturze książki żydowskiej oraz turystyce religijnej (Bliski Wschód).

**Anna Sutowicz (dr)** – absolwentka Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, doktor nauk humanistycznych w dziedzinie historii, specjalizuje się w dziejach kultury średniowiecznej; członek Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana”.

**Halina Szyller (mgr. lic.)** – magister fizyki i teologii; absolwentka Papieskiej Akademii Teologii w Krakowie. Osoba konsekrowana – Świecki Instytut Karmelitański „ELIANUM”. Była nauczycielka fizyki i katechetka w szkole średniej. Praca magisterska z fizyki napisana na Wydziale Fizyki Jądrowej pod tytułem: *Pomiary anihilacyjne w zastosowaniu do układów modelowych stosowanych w biofizyce*. Praca magisterska z teologii napisana na seminarium teologii dogmatycznej pod tytułem: *Najświętsza Maryja Panna Matka Kościoła w polskiej literaturze mariologicznej*. Praca licencjacka napisana na seminarium teologii duchowości pod tytułem: *Cierpienie w życiu duchowym Świętej Faustyny Kowalskiej*. Aktualnie pisze pracę doktorską na seminarium teologii duchowości pod tytułem: *Droga do zjednoczenia z Bogiem Siostry Cecylii Teresy od Opieki Świętego Józefa, Karmelitanki Bosej we Lwowie (1733–1767), w świetle nauki mistrzów karmelitańskich*.





## SPIS TREŚCI

KS. SŁAWOMIR STASIAK, Świętość – dar, który trzeba rozwijać .....	5
--	---

### TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

DOROTA BARANOWSKA <i>Sacrum</i> Eucharystii – dar, który łatwo utracić .....	7
<i>Sacrum of Eucharist</i> – Gift which is Easily Lost .....	15

ANNA GŁADKOWSKA Bóg Arystotelesa i Bóg Jezusa Chrystusa a Bóg człowieka dzisiaj .....	17
The God of Aristotle, the God of Jesus Christ and the God of Man Nowadays	30

S. KATARZYNA FEDUŚ Teresa Wielka w życiu i pismach Edyty Stein .....	31
Saint Teresa of Avila in the Life and Writings of Edith Stein .....	44

HALINA SZYLLER Cierpienie a wola Boża u świętej Faustyny Kowalskiej .....	45
Suffering and the Will of God in Saint Faustina Kowalska .....	53

### TEOLOGIA BIBLIJNA I DOGMATYCZNA

MACIEJ DĄBROWSKI <i>Rozmowa Jezusa z Nikodemem</i> (J 3, 1-21) jako dyskusja rabiniczna .....	55
<i>A Talk between Jesus and Nicodemus</i> (John 3:1-21) as a Rabbinic Discussion	66

KRZYSZTOF PILARCZYK Dokument Stolicy Apostolskiej w pół wieku po <i>Nostra aetate</i> .....	67
Document of the Holy See in half a Century after <i>Nostra Aetate</i> .....	87

## PAWEŁ BEYGA

- Wybrane aspekty odnowy liturgii w teologicznej refleksji Josepha Ratzingera pięćdziesiąt lat od zakończenia II Soboru Watykańskiego . . . . . 89  
 Chosen Aspects of the Renewal of Liturgy in Joseph Ratzinger's Reflection  
 Fifty Years after the II Vatican Council . . . . . 100

## KS. MICHAEL GRÜTERING

- Der Begriff *Selbstmitteilung Gottes* in Karl Rahners Theologie . . . . . 101  
 The Concept of God's *Self-communication* in Karl Rahner's Theology . . . . 109

## TEOLOGIA PASTORALNA

## KS. JAROSŁAW KOWALCZYK

- Teksty literackie w podręcznikach do religii z serii *Odsłonić twarz Chrystusa* dla gimnazjum . . . . . 111  
 Literary Texts inside the Religion Handbooks from „Odsłonić twarz Chrystusa” Series for Gymnasium . . . . . 122

## KS. RAFAŁ KOWALSKI

- Wizja człowieka w nauczaniu ks. Aleksandra Zienkiewicza . . . . . 123  
 Vision of Human Being in Rev. Aleksander Zienkiewicz's Teaching . . . . . 132

## HISTORIA KOŚCIOŁA

## KS. PAWEŁ JĘDRZEJSKI

- W obronie uwięzionego biskupa wrocławskiego Tomasza I w 1256 roku . . . . . 133  
 In the Defence of Thomas I, the Bishop of Wrocław Imprisoned in 1256 . . 140

## ANNA SUTOWICZ

- Recepcja elementów mistyki średniowiecznej w inkunabule *Auslegung der heiligen Messe* z biblioteki klarysek wrocławskich . . . . . 141  
 The Reception of Medieval Mystique in the Incunabulum *Auslegung der heiligen Messe* from the Library of the Clarissan Nuns in Wrocław. . . . . 164

## SPRAWOZDANIA I RECENZJE

- Ks. Józef Zabielski, *Roztropność, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość jako wyznaczniki chrześcijańskiej moralności. Studium tomistyczno-aksjologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2015, ss. 204 (ks. Tadeusz Reroń) . . . . . 165



---

W. Pikor, <i>Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, ss. 495 (ks. Mariusz Rosik)	168
III Międzynarodowa Konferencja Biblijna <i>Interpretacja i translatoryka biblijna</i> , 7–8 czerwca 2016 r., Ostrów Wielkopolski (Anna Rambiert-Kwaśniewska)	171
Noty o autorach .....	175





**RECENZENCI WPT 24 (2016) nr 1**

Ks. dr hab. Marcin Godawa (UPJPII)

O. prof. dr hab. Wiesław Jerzy Gogola OCD (UPJPII)

Ks. dr hab. Mirosław Gogolik (UAM)

Ks. dr hab. Krystian Kałuża (UO)

Ks. dr hab. Piotr Łabuda (UPJPII)

Ks. dr hab. Józef Łupiński (UKSW)

Ks. dr hab. Erwin Mateja (UO)

O. dr hab. Piotr Piasecki OMI (UAM)

Ks. dr hab. Paweł Podeszwa (UAM)

Ks. dr hab. Franciszek Wolnik (UO)

Ks. prof. dr hab. Wojciech Zyzak (UPJPII)

## INFORMACJE DLA AUTORÓW

Artykuły, recenzje i sprawozdania, przekazywane do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” nie mogą być nigdzie opublikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.

Tekst **artykułu** wraz z przypisami powinien zostać złożony w jednym egzemplarzu na papierze formatu A 4 – czcionka Times New Roman 12 punktów – interlinia 1,5 – margines z lewej strony 35 mm – w całości nie przekraczać 20 stron (55 tys. znaków ze spacjami). Artykuł będzie recenzowany przez kompetentnych recenzentów.

Objętość **recenzji** aktualnie wydawanych publikacji z zakresu szeroko rozumianej teologii, a także filozofii, nie powinna przekraczać 5 stron maszynopisu (14 tys. znaków ze spacjami). Natomiast dla **sprawozdań** z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów uznajemy objętość maksymalną 8 stron (22 tys. znaków ze spacjami).

Do tekstu (poza sprawozdaniami i recenzjami) należy dołączyć **streszczenie** w języku angielskim, które nie może przekraczać 200 słów maszynopisu. Należy również przetłumaczyć tytuł artykułu, podtytuł. Należy także dołączyć **słowa kluczowe** – w języku polskim i angielskim.

**Informacja o autorze** powinna zawierać następujące dane: imię i nazwisko autora, stopień i tytuł naukowy, miejsce pracy oraz dokładny adres do korespondencji z Redakcją, e-mail, telefon. Ponadto prosimy o dołączenie krótkiej informacji biograficznej (ok. 100 słów), uwzględniającej najważniejsze dokonania naukowe i publikacje.

**Przypisy** należy sporządzić według zasad ogólnie przyjętych w publikacjach naukowych i stosowanych także we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”. Nazwiska autorów winny być napisane kapitalikami a cytowane strony poprzedzone literą s. W związku z pracami nad Polskim Współczynnikiem Wpływu oraz powstaniem bazy POL-index, Autorzy proszeni są o dołączenie szczegółowej bibliografii, która zostanie wyeksportowana do bazy.

Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach i zamieszczonych w bibliografii powinien być kompletny, a przytaczane cytaty sprawdzone.

Autor publikacji otrzyma jeden egzemplarz „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Prawa wydawnicze przechodzą na wydawcę.

Redakcja będzie wdzięczna za nadsyłanie materiałów (sporządzonych w programie Word) pocztą na adres:

**WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY**  
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław  
oraz drogą elektroniczną: [przeglad@pwt.wroc.pl](mailto:przeglad@pwt.wroc.pl)

Formatowanie tekstu – wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa – należy ograniczyć do minimum.

Tekstów niezamówionych Redakcja nie zwraca.